نوع گزارش: نمایش متن
روز: ۱۳۸۷/۷/۲۲ ساعت: ۲۰ : ۲۱
C.R.C.I.S.

المبدأوالمعاد، ص ۵

بسم الله الرحمن الرحيم سبحانك اللهم يا مبدع المبادي و العلل و غاية الثواني و الأول؛ اهدنا سبيلا مستقيما نسلكه إلى جنابك و طريقا موصلا نصل به إلى عزيز بابك.

يا فاعل الهويات و موجد الماهيات و منبع الخيرات و غاية الحركات؛ أنت بالمنظر الأعلى و المقصد الأسنى و نحن أبناء النقائص و الخسارات في منزل الأدنى و القربة الوحشاء مع القرناء السوأى؛ أسارى قيود الإمكان و الظلمات و سكارى تعلقات الأجسام و الهيوليات و حيارى سحرة الطبائع و الماديات.

فطهر عقولنا بتقديسك عن رجس الضلالات و خلص نفوسنا بتنويرك من أغشية الأوهام و الخيالات و أيدنا للارتقاء إلى مشاهدة أنوارك و مقربيك و معاينة أضوائك و مجاوريك من أهل رحموتك و سكان ملكوتك سيما من هدانا إلى صفاتك العليا و أرشدنا إلى أسمائك الحسنى محمد أشرف المرسلين و آله خير الأوصياء الصالحين عليهم أفضل صلوات المصلين و أطهر تسليمات المقدسين.

أما بعد فيقول أفقر خلق الله إلى هدايته و توفيقه و أحوجهم إلى إرشاده و تأييده محمد بن إبراهيم و المعروف بالصدر الشيرازي أصلح الله حاله و حصل آماله: لما رأيت التطابق بين البراهين العقلية و الآراء النقلية و صادفت التوافق بين القوانين الحكمية و الأصول الدينية؛ و إن أجل الذخائر و السعادات و أفضل الوسائل إلى الفوز بأقصى الدرجات و أعلى الخيرات؛ هو تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية و المعارف اليقينية التي هي أنفس ما يطلبه النفوس الإنسانية و أشرف ما يستكمل به العقول الهيولانية إذ بها يصير الإنسان سالكا سبل الكمال و العرفان متوجها شطر كعبة العلم و الإيمان متخلصا عن سجن الحدثان و الخسران إلى جهة السعادة و مجاورة الرحمن؛ فائقا على الأشباه و الأقران كما أشارت إليه الكتب الإلهية و نبهت عليه

المبدأوالمعاد، ص ۶

الرموز النبوية و أوضحت القواعد الحكمية.

ثم إن العلوم الكمالية و المعارف اليقينية مختلفة الأنواع و الفنون؛ متكثرة الشعب و الشجون إلى حد و غاية يعجز كل نفس إنساني سيما في تعلقها بهذه النشأة التعلقية عن استحصال جميعها و استحضار فن من أصولها و فروعها و إنا عملنا لمن له فضل قوة لتحصيل الكمال على وجه أبلغ و أوفر؛ كتابا جامعا لفنون العلوم الكمالية التي هي ميدان لأصحاب الفكر و فيها جولان لأرباب النظر سميناه الأسفار الأربعة لكن القدر الواجب تحصيله و اللازم على المقتنين تكميل ذاته بسلوك منهجه و سبيله: أن يحصل منها ما هو أهم و أولى و مباحث عما هو أشرف و أعلى.

و لا شك أن أفضل العلوم الإلهية هو معرفة ذات الحق الأول و مرتبة وجوده بما له من صفات كماله و نعوت جماله و كيفية صدور أفعاله و أنها كيف ابتدأت الموجودات البادية منه و كيف عادت العائدات إليه.

و إن أفضل العلوم الطبيعية معرفة النفس الإنسانية و إثبات أنها كلمة نورية و ذات روحانية و شعلة ملكوتية و بيان أنها لا تموت بموت البدن و أنها كيف يستكمل حتى يضاهي جواهر الملائكة بأن يصير عالما عقليا منتقشا فيها على سبيل القبول ما هي منتقشة في المبادي على سبيل الفعل و أنها كيف يتحد بالعقل الفعال و كيف يصير معقولاته فعلية بعد ما كانت انفعالية و معنى كون العقل الهيولاني مجمع البحرين و ملتقى الإقليمين حيث هو نهاية الجسمانيات و بداية العقليات و كيفية حال السعادة و الشقاوة الحقيقيتين و ما هما ليسا بحقيقيتين بل ظنيتين فإن معرفة النفس و أحوالها أم الحكمة و أصل السعادة و لا يصل إلى درجة أحد من الحكماء من لا يدرك تجردها و بقاءها على اليقين كإخوان

جالينوس و إن ظنهم الجاهلون حكيما.

و كيف صار الرجل موثوقا به في معرفة شيء من الأشياء بعد ما جهل بنفسه كما قال أرسطاطاليس: إن من عجز عن معرفة نفسه فأخلق بأن يعجز عن معرفة خالقه.

فإن معرفتها ذاتا و صفة و أفعالا؛ مرقاة إلى معرفة بارئها ذاتا و صفة و أفعالا لأنها خلقت على مثاله فمن لا يعرف علم نفسه لا يعرف علم بارئه و في النظم الفرس.

ای شده در نهاد خود عاجز   کی شناسی خدای را هرگز

المبدأوالمعاد، ص ۷

تو که در علم خود زبون باشی   عارف کردگار چون باشی

و في الحديث المروي عن سيد الأولياء من عرف نفسه فقد عرف ربه إيماء إلى هذا المعنى يعني: من لم يعرف نفسه لم يعرف ربه.

و قوله تعالى في ذكر الأشقياء البعداء عن رحمته نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ بمنزلة عكس نقيض لتلك القضية إذ تعليقه جل و تعالى نسيان النفس بنسيان ربها تنبيه للمستبصر الزكي على تعلق تذكره بتذكرها و معرفته بمعرفتها.

و قيل: كان مكتوبا على بعض الهياكل المشيدة في قديم الزمان ما نزل كتاب من السماء إلا و فيه يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك.

و قريب من هذا ما نقله الشيخ الرئيس في بعض رسائله: من أن الأوائل كانوا مكلفين بالخوض في معرفة النفس لوحي هبط عليهم ببعض الهياكل يقول: يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك.

و في الحكمة العتيقة من عرف ذاته تأله أي صار عالما ربانيا فانيا عن ذاته مستغرقا في شهود جمال الأول و جلاله. و بالجملة في معرفة النفس تيسر الظفر بالمقصود و الوصول إلى المعبود و الارتقاء من هبوط الأشباح إلى شرف الأرواح و الصعود من حضيض السافلين إلى أوج العالين و معاينة جمال الأحدي و الفوز بالشهود السرمدي قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّاها.

فرأيت أن يشتمل كتابي هذا على فنين كريمين هما أصلا علمين كبيرين و ثمرتاهما و غايتاهما أعني: فن الربوبيات المفارقات المسمى بأثولوجيا من العلم الكلي و الفلسفة و علم النفس من الطبيعيات فإنهما من المقاصد التي هي أساس العلم و العرفان و المطالب الذي يضر الجهل بهما في المعاد للإنسان كما يشهد به جميع الأمم الفاضلة السابقة و اللاحقة إلى هذا الزمان و يحكم به العقول الزكية و النفوس الخيرة

المبدأوالمعاد، ص ۸

من أولي الدراية و العرفان.

ثم ليعلم إخواني المؤمنين و رفقائي المجاهدين؛ أني قد حرمت على نفسي مناولة هذا الكتاب إلا لمن جبلت سريرته من غير تكلف على الإنصاف و تجنب بحسب الفطرة من غير مشقة عن الجور و الاعتساف؛ من خلص الإخوان و صفوة الأحباء و الخلان بشرط أن لا يبذل مقاصده للطبائع العنودة العسوفة و لا يبوح بمطالبه للمدارك الوهمانية المئوفة و تقدسها عن الجلود الميتة التي كفرت بأنعم الله و لا يستودعها إلا للأنفس الحية كما قرره و أوصى به الحكماء الكبار؛ أولي الأيدي و الأبصار.

فإن هذه المباحث و نظائرها غامضة دقيقة المسلك لا يقف على حقيقتها إلا واحد بعد واحد من أكابر العرفاء و لا يهتدي إلى كنهها إلا وارد

بعد وارد؛ من أماجد الحكماء كما قال الرئيس جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد.

و قال المعلم الأول: من أراد أن يشرع في علومنا فليتحدث لنفسه فطرة أخرى معناه: أن العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية لاتحاد العاقل و المعقول و إدراكها يحتاج إلى لطف شديد و تجرد تام و هو الفطرة الثانية.

و أذهان الخلق من أول الفطرة غير ملطفة و لا مرتاضة بل جاسية كثيفة فلا يمكنها إدراك المعقولات المحضة كما هي هي و هو المسمى بالفطرة الأولى و لهذا أولياء الحكمة و أبناء الحقيقة ارتاضوا بالرياضات الملطفة و عالجوا أنفسهم بالمعالجات المصححة حتى تيسر لهم الخوض في بحر المعارف الإلهية و التعمق في الحقائق الربوبية و ملاحظة المبدإ الأعلى على نحو ما يستطيع المخلوق أن يلاحظ خالقه.

و ليس أن الحكماء الإلهيين حيث ستروا هذه العلوم و أمروا بالكتم عنها كان

المبدأوالمعاد، ص ٩

ذلك منهم ضنة و بخلا كلا فإنهم لتقدسهم و ترفع شأنهم عن الاتصاف برداءة الأخلاق و خباثة الملكات يتحاشون عن ذلك و إن الذين خلصت نفوسهم بصفائها عن هذه المقبرة الظلماء و حصلت لهم ملكة خلع الأبدان و الارتقاء إلى ملكوت السماء؛ كيف منعوا المستحق عن حقه و دفعوا السائل عن مستحقه بل لما رأوا عقول أكثر الخلق ضعيفة جاسية مئوفة يلحقها عند ملاحظة المعاني الإلهية ما يلحق عيون الخفافيش إذا نظرت إلى نور الشمس منعوا عن إيداع العلوم صدورهم الغير الزكية و إلقائه على عقولهم الغير القوية إلا لمن يستن بسنن الحكماء و يتخلق بأخلاق الأصفياء من رفض اللذات الحسية و ترك المألوفات الطبيعية لأن من لم تصف نفسه من الكدورات البدنية و لم يرتض عقله بالرياضات العلمية و العملية فلا سبيل له إلى السعادات الأبدية و لا سلوك له في المناهج الإلهية.

و اعلم أن من استفتح عين عقله من رقدة الغفلات و سنة التقليدات يهتدي بالتعمق في مباحث هذا الكتاب عند تميز القشر عن اللباب إلى طريق الرشاد و منزل السداد و الصواب و يرى لطائف أفكار لا يكاد يوجد في مطاوي الكتب الكبار و دقائق أستار لم يشر إليها حكماء الأعصار.

و هذا القدر الذي سيقرع سمعك من الحكم البحثية و الكشفية إذا أحكمته سهل السبيل عليك إلى ما بعده من البسط و التحقيق و البحث و التدقيق لأني أوردت فيه مخ ما حصلته من الأقدمين و ورثته من نتائج أفكارهم المبراة عن الشبه و الشكوك و بينت فيه لب ما أخذته من الرؤساء المعلمين من ثمرة أفكارهم الحاصلة بالسير و السلوك مع ما ألهمت به و تحدست إلهاما و تأييدا من الله و ملكوته مجتنبا حائدا عن طريقة المجادلين و المتفلسفين المحرومين عن الوراثة النبوية و الشريعة المحمدية

المبدأوالمعاد، ص ١٠

صلى الله عليه و آله على الصادع بها و آله ألف الصلوات و التحية مائلا عن مذهب الظاهريين الذين يخدمون ظاهر الألفاظ و المباني و قد حرمهم الله تعالى بواطن المعاني.

فها أنا إذا أفيض في المقصود مستمدا من واجب الوجود و واهب الخير و صانع الجود متوكلا في جميع الأبواب على الحي المعبود لا حول إلا حوله و لا قوة إلا قوته و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ.

الفن الأول

في بيان الربوبيات و الإشارة إلى معرفة الحق الأول و صفاته و كيفية أفعاله المترتبة الآخذة منه المنتهية إلى أقصى الوجود في السلسلة النزولية و هو مترتب على مقالات.

المقالة الأولى: في الإشارة إلى مبدإ الوجود

و أن أي وجود يخصه و أنه تعالى في غاية الوحدة و البساطة.

فصل في ذكر عدة مباد من الفلسفة الكلية على سبيل الحكاية و البداية

مفهوم الوجود نفس التحقق و الصيرورة في الأعيان أو في الأذهان و هذا المفهوم العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نورية و هو أبسط من كل متصور و أول كل تصور و هو متصور بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره و بساطته.

فإذا أريد تصويره للغفلة عنه فإنما يراد؛ تصويره ذلك على سبيل التنبيه و الإخطار بالبال فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه في تعريفه كالثابت و الحاصل و غير ذلك و مفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات.

و حقيقته أمر بسيط منبسط على الممكنات زائد في التصور على الماهيات.

المبدأوالمعاد، ص ١١

ليس هو بجوهر في ذاته و لا عرض و لكن وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض.

و هو مساوق للشيئية منقسم إلى الذهني و الخارجي متكثر بتكثر الموجودات.

و لا واسطة بينه و بين العدم و لا تمايز بين الأعدام و لا تأثير للمعدوم بما هو معدوم و إذا حمل أو جعل رابطة؛ تحصل مواد ثلاثة: الوجوب و الامتناع و الإمكان.

و لا يمكن انقلابها إذا كانت ذاتية و قد يكون الأولان بالغير دون الثالث.

و الممكن يجب وجوده بحصول السبب المرجح و يمتنع بعدمه و ما لم يجب وجوده لم يوجد و ما لم يمتنع لم يعدم و في حالتي وجوده و عدمه ممكن في نفسه.

فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب كما ظن بعضهم لأخرجه العدم إلى الامتناع فلا ممكن أبدا.

و إذا توقف وجود ممكن ما على عدة أمور يكون كل واحد منها جزء السبب و المجموع هو سبب تام وجود الممكن يتعلق بوجوده و عدمه بعدمه أو عدم جزء منه.

و لا يمكن وجود علل و معلولات غير متناهية في زمان واحد.

و لا يتصور أن يكون شيئان كل منهما سببا للآخر متقدما عليه.

فصل في تقسيم الوجود إلى الواجب لذاته و الممكن لذاته

بقول تفصيلي و أن الممكن إنما يوجد بسبب مؤثر غير ذاته بوجه برهاني كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث ذاته و أشار إليه مجردا عما سواه فلا يجده خاليا عن أحد وصفين.

إما أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود و يحكم عليه بأنه موجود أو لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات أي أمر كان مثل انضمام شيء إليه أو انتسابه إليه أو غير ذلك من الأمور الخارجة عن نفس الذات بذاتها.

فالأول هو مفهوم الواجب لذاته و مفهوم الحق الأول المعبر عنه بالوجود الحقيقي عند المشائين. المحكي عنه بالنور الغني عند الرواقيين و بمنشإ انتزاع الموجودية

المبدأوالمعاد، ص ١٢

عند أهل الذوق من المتألهين و بالوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين و بالمرتبة الأحدية و غيب الغيوب عند الصوفية و المقصود واحد و المذاهب إليه متشعبة.

و للناس فيما يعشقون مذاهب و الثاني لا يكون ممتنعا لأن المقسم هو الموجود وضعا و فرضا فيكون ممكنا موجودا لا لذاته بل لغيره

بحسب المفهوم و الفرض. فافهم

تنبيه

فمصداق حمل الموجود و مطابق صدق الحكم بالموجودية في الواجب لذاته هو ذاته من حيث ذاته بذاته بلا ملاحظة أمر آخر و حيثية أخرى تقييدية أو تعليلية؛ انضمامية أو انتزاعية.

و في الممكن بواسطة حيثية أخرى غير نفس ذاته فإذن الممكن في الموجودية أو اتصافه بالوجود أو صيرورته موجودا يحتاج إلى مؤثر يؤثر فيه أو جاعل يجعله متحدا مع مفهوم الموجود أو يضمه إليه أو يصيره بحيث ينتزع منه الوجود أو الموجودية بعد ما لم يكن كذلك نحوا من البعدية و القبلية غير إحدى القبليات و البعديات الخمسة المشهورة.

إذ كل ما يغاير شيئا بحسب الذات و المعنى ففي صيرورته إياه أو انضمامه إليه أو انتزاعه منه أو اتحاده به أو حمله عليه أو ما شئت فسمه يحوج إلى علة و سبب بخلاف ما إذا كان شيء عين الذات أو جزء مقوما له فإن توسيط الجعل و تخليل التأثير بين الشيء و ذاته أو بينه و بين ما هو ذاتي له بديهي الفساد و أولي البطلان.

فتبين لك مما تلوناه أن ما هو مناط الوجوب الذاتي ليس إلا كون الشيء في مرتبة ذاته و حد نفسه حقا و حقيقة و قيوما و منشأ لانتزاع الموجودية و مصداقا لصدق مفهوم الموجود و مناط الإمكان؛ عدم ذلك.

شك و إزالة

و أما من جوز كون الوجود من اللواحق اللازمة للماهية من حيث هي؛ التي يلزمها لا بعلة غيرها بل بعلية و اقتضاء من نفسه من حيث هي قياسا على سائر

المبدأوالمعاد، ص ١٣

اللوازم للماهيات التي تكفي في تحققها نفس تلك الماهيات و تجويزا لكون وجود الواجب من قبيل تلك اللوازم كما توهمته طائفة من أهل الكلام؛ فبعد عن طريق الحق و قد بين فساد ظنه في كتب الحكمة كـ الشفا و الإشارات و المباحثات بما حاصله: أن الوجود مطلقا لا يجوز أن يكون معلولا للماهية لأن الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودا. و علة الموجود موجودة و علة المعدوم معدومة و علة الشيء من حيث هو شيء شيء و ماهية ماهية.

فليس إذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الأشياء يجب أن يكون علة لكل شيء.

و بالجملة لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود؛ إلا شيئا حاصل الوجود.

و قد بالغ الشيخ الرئيس في المباحثات في هذا المقام و بسط القول فيه حتى قال: لو كانت ماهية سببا للوجود لأنها ماهية؛ لكان يجوز أن يكون يلزمها الوجود مع العدم لأن ما يلزم للماهية من حيث [هي] يلزمها كيف فرضت و لا يتوقف على حال وجودها. و محال أن يكون ماهية علة لوجود شيء قبل أن يعرض لها الوجود و إذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود.

طريقة أخرى

لمن زعم أن موجودية كل شيء هو نفس صيرورتها بالمعنى المصدري من غير الأبيضية للجسم بأن يقول: إن نفس الذات المتحققة في ظرف ما سواء كانت بسبب أو بغير سبب؛ كافية في كونها منشئا لانتزاع الوجود منها و صحة الحكم عليها به بدون أن يكون بإزائها حقيقة و ذات أي ما به يحصل للشيء موجودية كالبياض الذي هو ما به انضمام أمر إليها أو انتزاع شيء منها.

و بالجملة ملاحظة أية حيثية يعتبر معها في المحكي عنه بالوجود بخلاف باقي اللواحق التي هي غير الوجود و إن كان من الانتزاعيات و الاعتباريات اللازمة

المبدأوالمعاد، ص ١۴

للماهيات.

فإن مصداق الحكم بها على شيء ليس ذات الموضوع فقط بل مع اقتضائها لوازمها التي هي معان اعتبارية قائمة بها.

و عدم اعتبار الوجود مع الماهية في سببيتها و اقتضائها صفة؛ لا يقتضي انفكاكها عن صفة الوجود حالة الاقتضاء فإن بين الاعتبارين فرقا بينا فكيف يكون الوجود من اللوازم لماهية ما.

و الماهية في مرتبة اقتضائها لوازمها؛ محفوفة بالوجود فإن انفكاكها عن الوجود و هي هي محال فضلا عن أن يكون مقتضية و مستتبعة لشيء.

نعم قد يراد من اللزوم غير ما هو المصطلح و هو مجرد عدم تصور الانفكاك بين شيئين في الواقع.

تبصرة و رمز

حمل الوجود على الماهية كما يمتاز عن حمل اللوازم عليها؛ فكذلك يمتاز عن حمل الذاتيات و المقومات عليها.

فإن نفس الموضوع إذا كانت من الطبائع الإمكانية؛ يحتاج في الحكم بالوجود عليها إلى ملاحظة حيثية أخرى خارجة عن نفس ماهية الموضوع لا عن مصداق الحكم و مطابقة كما زعمه بعضهم و هم القائلون بأن أثر الجاعل و ما يترتب عليه هو نفس ماهية المعلول و مفهومه لا حقيقته و وجوده و تلك الحيثية عند هؤلاء؛ هي استناد الماهية إلى جاعلها التام و صدورها منه أو مشاهدة ترتب الآثار عليها.

و أما عند المعتبرين من المشائين و من يحذو حذوهم؛ فيشبه أن يكون حيثية فاعلية الفاعل لوجود شيء داخلة في مصداق الحكم على ذلك الشيء بالوجود و كما أن مقومات الماهيات المتحصلة غير خارجة عن قوام الماهية من حيث هي هي فكذلك مقومات وجودها أو كونها من حيث هي موجودة عند من ذهب إلى أن أثر الفاعل هو وجود الماهية دون نفسها.

نعم حمل الوجود على الذات الواجبة يشبه حمل الذاتيات على الذات إذ الحقيقة الواجبة بنفسها موجودة كما أن ماهية الإنسان بنفسها إنسان و حيوان

المبدأوالمعاد، ص ١۵

لا بإفادة جاعل و علة.

و لكن بينهما فرقا من وجه آخر و هو: أن مطابق الحكم بالماهية على نفسها نفس تلك الماهية و لكن حين صدورها عن الجاعل التام إذ لا ماهية قبل الصدور إلا أنها بعد الصدور عنه يصدق هي على نفسها أزلا و أبدا إذ الماهية من حيث هي ليست إلا هي فالتخصيص بأية حيثية كانت يخرجها عن الإطلاق و يجعلها غير ذاتها المأخوذة على تلك الحيثية الإطلاقية.

و أما مطابق الحكم بالوجود على الواجب تعالى و بأي وصف كمالي له تعالى هو محض ذاته بذاته من دون الاشتراط بحيثية وجودية أو عدمية تعليلية كما في الوجود بالقياس إلى ماهية الممكن أو تقييدية؛ كما في اللواحق للأشياء أو الاشتراط بما دام الوجود كما في حمل الذاتيات على الماهية الإمكانية فتدبر تعرف.

فصل في التجرد لإثبات الواجب الوجود و فيه طرق:

الأولى: طريقة جمهور الحكماء من جهة الإمكان و التغير بحسب الماهية.

أما الأولى فالممكن كما علمت حاله بحسب ذاته ليس إلا سلب ضرورة الوجود و العدم و سلب ضرورة كل صفة ثبوتية أو عدمية ففي اتصافه بالوجود يحتاج إلى مرجح و هكذا الكلام في المرجح إلى أن ينتهي إلى ما هو عين حقيقة الوجود؛ دفعا للدور و التسلسل.

و أيضا: جميع المرجحات الإمكانية المفروضة في حكم واحد في نقصانها عن رتبة الإيجاب و الوجوب؛ فيحتاج إلى مرجح تام الاقتضاء و الفعلية بريء عن صفة النقص و القصور في الاقتضاء و الإيجاب و ليس ما هذا شأنه إلا الواجب الأول و هو المطلوب للكل.

و أيضا: لو لم يكن لجملة المرجحات الممكنة طرف لم يصلح واحد من الآحاد للعلية و الترجيح و لا للمعلولية و الاستناد لأنها ممكنة معا و لا مزيد لأحد من الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة.

المبدأوالمعاد، ص ١۶

بخلاف ما إذا كان لها طرف ذو حقيقة بذاته فيكون هو بذاته مستحقا للفضيلة و التمام فيكون ما هو أقرب منه مستحقا لفضيلة التقدم على ما هو أبعد فيكون علة له و مرجحا؛ لوجوده و إذا لم يكن طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدم فلا يكون للممكنات نسبة قرب و لا بعد إليه و لا يتميز فيما هو المفروض؛ جملة علة عن معلول بل شيء عن شيء. (... و لم يتميز فيما هو... ق ل).

و أما الثانية؛ فنقول: إن الموجود في نفس الأمر لا يخلو إما أن يكون موجودا في مرتبة نفس ذاته من حيث هي هي أي كما أنه موجود في نفس الأمر فكذلك موجود عند ملاحظة الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن اعتبار شيء آخر معه حتى يكون موجودا بجميع الاعتبارات الواقعة في نفس الأمر منشأ لصحة الحكم عليه بالموجودية و مصداقا لحمل الموجود فيكون وجوده واجبا لذاته بذاته و هو المطلوب.

أو لم يكن كذلك بل يكون أيسا بعد ليس و فعلا عقيب قوة كالماهيات الإمكانية حيث إنها وجدت بعد أن لم يكن موجودة و صارت بالفعل حينما كانت بالقوة بحسب ذواتها و إن لم يكن كذلك في الواقع.

و هذه الصيرورة نحو من التغير فكأنه حركة ذاتية كما أن الانتقال في المقولات الأربع المشهورة على التدريج حركة زمانية.

فإذا احتاج الشيء في التغير عما كان عليه بحسب صفة من صفاته كالأين و الوضع و غيرهما الذي يقال له: الحركة الزمانية إلى مغير يغيره عن ذلك كما ثبت في موضعه؛ فبأن يحتاج في التغير عما كان عليه بحسب نفس ذاته من حيث هي إليه كان أولى و للقبول أحرى.

ثم إن كان ما يخرج من القوة إلى الفعل بوجه من الوجوه يحتاج إلى مخرج غير ذاته يخرجه منها إليه فيجب الانتهاء حينئذ إلى سبب و مخرج يكون بالفعل من جميع الوجوه لئلا يحتاج إلى مخرج آخر دفعا للدور أو التسلسل و هو الواجب الوجود بالذات و هو المطلوب.

تأييد و تنبيه

قد عبر المعلم الأول في كتاب أثولوجيا عن الوجوب بالذات بالسكون و عن

المبدأوالمعاد، ص ١٧

الوجوب بالغير بالحركة و الوجه ما ذكرناه من أن موجودية الماهيات التي هي معان غير الوجود؛ لما كانت في مرتبة متأخرة عنها من حيث هي هي فكأنها انتقلت من ليسية إلى أيسية بخلاف الواجب بالذات فإنه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب فكأنه استقر على ما هو عليه.

و ينقل عن بعض اليونانيين أنه قال: النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بعد لها و مركزها هو العقل و كذلك العقل دائرة استدارت على مركزها و هو الخير المطلق الأول فكل المجردات قد استدارت عليه و هو مركزها للتساوي نسبتها إليه انتهى و لا يخفى تأييده لما ذكرناه و مما تلي عليك؛ تبين لك: أن الممكن لا يخلو عن قوة سواء كانت قوته في مادته بحسب استعدادها في الواقع كالماديات أو في نفسه فقط كالمفارقات.

و في الأول سواء كان ما بالقوة غير متقدم على ما بالفعل بحسب الزمان كالكرات العالية أو متقدما كالأجسام العنصرية.

و في الجميع ما بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة إلى الفعل و متقدم عليه.

و ما نقل عن بعض الأقدمين من الفلاسفة: أن المبدأ الأول لجميع الأشياء هو الظلمة أو الهاوية و فسر بعضهم بخلاء غير متناه فلعله من جملة

رموزهم و تجوزاتهم بأن يكون المراد من المبدإ المبدأ القابلي و من جميع الأشياء جميع الكائنات الفاسدة و يأول الظلمة و الهاوية بالهيولى الأولى التي هي أظلم الذوات و أوحشها و أبعدها عن نور الأنوار جلت عظمته. و كونها فضاء و خلاء؛ كناية عن خلوها بحسب فطرتها عن جميع الصور و المقادير. و كونها غير متناه؛ إشارة إلى قوة قبولها صورا و هيئات غير متناه فائضة عليها من واهبها الأعلى.

و للطبيعيين طريق خاص في الوصول إلى هذا المقصد و هو أنهم قالوا في بيانه: إن الأجسام الفلكية حركاتها ظاهرة و هي ليست طبيعية و لا قسرية بل

المبدأوالمعاد، ص ١٨

نفسانية شوقية لا بد لها من غاية.

و إذ ليست الغاية غضبية و لا شهوية لتعاليها عنهما و لا الأجسام التي تحتها أو فوقها و لا النفوس التي لشيء منها كما ستطلع على بيان الجميع بالبرهان إنشاء الله تعالى.

فتعين أن يكون غايتها أمرا قدسيا مفارقا عن المادة بالكلية يكون ذا قوة غير متناهية لا يكون تحريكاته لها على سبيل الاستكمال فإن وجب وجوده فهو المقصود و إن لم يجب فينتهي إلى ما يجب وجوده دفعا للدور و التسلسل.

و هذه الطريقة هي التي سلكها و اعتمد عليها مقدم المشائين في الكليتين من كتابه المسمى بالتعليم الأول و هو السماع الطبيعي من الطبيعيات و الكليات من الإلهيات و أشير إليها في الكتاب الإلهي حكاية عن الخليل فإنه على نبينا و آله و عليه السلام لما رأى ظهور الحركات في الفلكيات و انفعال العنصريات عن تغيرات الكرات العالية و انتقالاتها و تفاوت تلك الأجرام عظما و شرفا و نورية فتحدس أن مبدعها و منورها و محركها على سبيل التشويق و الإمداد ليس بجسم و لا جسماني فقال: إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً مسلما وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ فبملاحظة الحركات يدفع توهم القاصرين من الدهرية في كون الفلكيات هي الغاية القصوى في الوجود.

فثبت أن ما وراءها ما هو أعلى منها و أشرف و هو مبدعها و محركها على سبيل التكميل و الإمداد كما هو في قوله تعالى: فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ الْمَغْرِبِ.

تذكرة

و لهم أيضا في إثبات هذا المطلب مسلك آخر حسن جدا يبتني على معرفة النفس الإنسانية تقريره: أن النفس مجردة عن المادة حادثة مع حدوث البدن بامتناع التمايز و استحالة التناسخ لعدم مطابقة ما منه و ما إليه كما سيجيء بيانه

المبدأوالمعاد، ص ١٩

إنشاء الله تعالى. فهي ممكنة مفتقرة في وجودها إلى سبب و ذلك السبب المرجح لا يجوز أن يكون جسما من حيث هو جسم و إلا لكان جميع الأجسام كذلك لاشتراك معنى الجسمية بينها و ليس كذلك بديهة.

و لا قوة جسمانية سواء كانت نفسا أخرى أو صورة طبيعية لما تقرر عندهم: أن تأثير الجسمانيات لا يكون إلا لما حصل لمادته علاقة وضعية و نسبة جسمية بالقياس إليه. فإن تسخين قوة النار إنما يكون لما يكون ملاقيا لجسمها أو قريبا منه و كذلك إضاءة نور الشمس إنما كانت لما كان مقابلا لجرمها أو ما هو في حكم المقابلة و لذلك لا تفعل الأولى في البعيد جدا و لا الثانية في المستور.

فإن قيل: كما جاز حصول القوى الجسمانية من المفارقات بالكلية من دون علاقة وضعية و نسبة جسمية فليجز عكسها من دون تلك العلاقة.

فالجواب إما بتصحيح القاعدة بوجه برهاني و إما بالرجوع إلى قاعدة أخرى لهم أما الأول فاستدل عليه المحقق الطوسي رحمه الله في شرح الإشارات بأن الصور صنفان صور تقوم بمواد الأجسام كالصور الجسمية و النوعية و هي كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك فيكون بمشاركة من الوضع و صور قوامها بذواتها لا بمواد الأجسام كالأنفس المفارقة لذواتها لا

لأفعالها لكن النفس إنما جعلت خاصة لجسم بسبب أن أفعالها من حيث إنها نفس إنما يكون بذلك الجسم و فيه و إلا لكانت مفارقة الذات و الفعل جميعا لذلك الجسم و (ح) لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد بان أن الصورة إنما تفعل بمشاركة الوضع..

انتهى كلامه.

و فيه شك و هو أن غاية ما ظهر مما ذكر: أن فعل الصورة لا يتحقق بدون أن يكون لمحلها أو لمتعلقها وضع (ما) إذ فعلها لا يكون إلا بوساطة المادة و المادة المقارنة مع الصورة لا بد لها من وضع على الإطلاق و هذا لا يكفي في بيان مطلوبهم بل هو غير محتاج إلى البيان لأنه لا يخفى على أحد أن كل جسم له وضع بل المطلوب أنه لا بد لفعل القوى المتعلقة بالمادة من وضع مخصوص لتلك المادة بالنسبة إلى المنفعل عنها حتى يترتب عليه ما رتبوه من عدم تأثير القوى الجسمانية فيما لا وضع له من

المبدأوالمعاد، ص ٢٠

موضوعاتها أو متعلقاتها.

فالأولى في هذا المقام ما ذكره الشيخ الرئيس في أجوبته من اعتراضات بعض تلامذته.

محصوله: أنه إذا كانت القوة متقومة بالفعل بالمادة فإنما يتوسط المادة في الوضع بما يستدعيه المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل فلا يكفي في تأثيرها وجودها بما هو وجودها كيف كان و وجود المستعد كذلك بل أن يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط غير متشابه فإن أوضاع الجسم بالقياس إلى الأجسام الأخر غير متشابه و لذلك تختلف تأثير القوة التي فيه فيها بحسب اختلاف القرب و البعد و المماسة و غيرها و هذا النحو من التوسط للموضوع بين القوة التي فيه و بين المفارق الصرف محال فلو فرضنا كون القوة الجسمانية مؤثرة في المفارق لزم أن يكون وجود المادة فيه لغوا.

و قد قلنا: إن تلك القوة متعلقة بالمادة في صدور أفاعيلها بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني فإن الروحاني العقلي غير محتاج في فعلها إلى المادة بما فيها من وضعها و تخصيص حال لها بالنسبة إليه حتى يفعل بل يكفيه وجود ذاته في أن يفعل في المستعدات بل نسبة الجميع إليه نسبة واحدة عامة.

فإن ذوات الأوضاع في أنفسها ليست بذوات أوضاع بالقياس إليه و إن كانت كذلك بقياس بعضها إلى بعض فتلطف تعرف.

فإن قلت: فالأجسام يحتاج في انفعالاتها عن المبادي المفارقة إلى توسط من موادها و نسبة خاصة لها إلى ما يؤثر فيها بمثل ما ذكرت في أفاعيلها.

قلت: بينهما فرق (ما) فإن المادة هي المنفعلة نفسها لا المتوسط بين المنفعل و بين غيره و هناك لم يكن هي الفاعلة بل المتوسطة فأين هذا من ذاك فإن قلت: البدن كيف يؤثر في النفس و النفس لا وضع لها و قد بين أن ما ليس له وضع لا يؤثر فيه ما له وضع.

قلت: المراد أن كل ما ليس له وضع و لا علاقة له مع ذي وضع فإن اقتصر في

المبدأوالمعاد، ص ٢١

موضع (ما) على هذا المبلغ فإنما عني به ما هو مجرد بذاته و علاقته في وجوده أو حدوثه.

و أما الأمر الثاني و هو الرجوع إلى قاعدة أخرى فهو أنا نقول: قد تحقق و تقرر أن الوجود إنما يقع على أشياء بتقدم أو تأخر و كمال و نقص و بعض المعاني حظه من الوجود آكد كالجوهر القائم بنفسه و بعضها وجوده في درجة الضعف كالجوهر القائم بغيره و كالعرض.

و كل ما هو علة الذات فحظه من الوجود يجب أن يكون أسبق و آكد من حظه المستفيد منه فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن ينال غيره منه حظ القوام بنفسه.

و هذا شيء يحكم به الوجدان بدون المراجعة إلى البيان و البرهان و خصوصا على رأي من يكون الصادر الأول عن الجاعل عنده نفس

الماهية و الوجود من الاعتبارات العقلية المنتزعة عنها في مرتبة متأخرة عنها نحوا من التأخر إذا لمع بالقياس إلى علته عنده كنحو الشبح من ذي الشبح و الظل من ذي الظل و كما لم يكن الظل أشرف و أكمل من ذي الظل فكذلك المعلول من علته كيف و النفس الناطقة التي لنا مع تجردها و حياتها قصرت عن إيجاد جسم سواء كان بدنها أو غير بدنها فبأن يقصر الجسم الذي هو جوهر ظلماني ميت في نفسه عن إيجاد نفسه أو نفس أخرى كان أولى على ما يقتضيه ذوق أهل الإشراق.

فقد ثبت إذن: أن موجد النفس لا يكون جسما و لا جسمانيا فيكون مفارقة عن المواد فإن كان واجبا فهو المطلوب و إن كان ممكنا كان محتاجا إلى مرجع أشرف فينتهي لا محالة إلى واجب الوجود بذاته.

و هذه الحجة من الحجج القوية عند ذوي البصائر الثاقبة من أصحاب الحكمة المتعالية الذين حصلت لهم ملكة تجرد الأبدان و شروق الأنوار و من استبصر بصيرته يحكم برجحانها على كثير منها.

نكتة عرشية

قد تقرر في الكتب المبسوطة من العلم الأعلى و الفن الربوبي: أن للعالم بجميع

المبدأوالمعاد، ص ٢٢

أجزائه نظاما جمليا واحدا وحدة شخصية يعبر عنه تارة بالإنسان الكبير و أخرى بالكتاب المبين كما يعبر عن الإنسان بالعالم الصغير تارة و بالنسخة المنتخبة أخرى و في تفصيل التطبيق بين العالمين و كيفية مقابلة النسختين تطويل عظيم عسى أن نأتي به في رسالة مفردة إنشاء الله تعالى.

و كما أن تكثر الأجزاء و انضمام الأمور المتباينة الحقائق من الأعضاء البسيطة و المركبة هاهنا لا يقدح في الوحدة الشخصية كذلك لا يقدح هناك تفرد كل واحد من الأفلاك و العناصر و غيرهما بطبيعة خاصة و فعل خاص في كونها متعلقة بايتلاف طبيعي و تأحد شخصي و مع التنزل عن هذا المقام نقول: لا شك أن لكل هيئة مجموعية و كيفية تأليفية و لو كانت من الاعتبارات كالخمسية و العشرية مثلا معروضا حاصلا بالفعل في الأعيان.

و ذلك المعروض لا محالة أمر وراء كل واحد من الأجزاء و ليس إلا واحدا شخصيا غير محتمل الصدق على كثيرين لأن أجزاءه كذلك و مع كون الأجزاء شخصيات لا مجال لكلية الكل كما لا يخفى.

فنقول: لو لم يكن في الوجود موجود متشخص يكون وجوده و تشخصه عين ذاته حتى يكون مبدأ لتشخص النظام الجملي و تعينه لجاز في الواقع عدم ذلك المجموع الذي هو واحد شخصي و وقوع مجموع آخر متشخص بتشخص آخر بدل هذا المجموع بأن يكون كل جزء من أجزائه مماثلا لجزء من أجزاء هذا الواقع من الفلكيات و العنصريات و البسائط و المركبات بدلية ابتدائية لا على التعاقب ففي وقوع هذا دون ذلك يلزم ترجح بلا مرجح هذا خلف و المكابر في ذلك بأن يقول: لعله يمتنع وجود غير ما هو الواقع بدلا عما هو الواقع ينازع مقتضى عقله إذ الكلام في الإمكان الذاتي.

و إذا كانت المخالفة بين شيئين بالعوارض و التشخصات و كان أحدهما موجودا كان الآخر ممكن الوجود بالنظر إلى ذاته و إلا فإن وجب لذاته لم يكن معدوما و إن امتنع لذاته لم يكن هذا الواقع موجودا مع أنه موجود لأن هذه الأمور الثلاثة من لوازم الماهيات إذ كل ماهية من الماهيات ملزومة لشيء منها بمعنى امتناع انفكاكه عنها و إن لم يكن هناك اقتضاء و تسبب فإن الفرق بين الاصطلاحين بين.

المبدأوالمعاد، ص ٢٣

تأييد استبصاري

كل من تأمّل و تفكر في كيفية وقوع أمور العالم من الأفلاك و الكواكب و الأمهات و المواليد و حصولها على الوجه المخصوص و احتياج بعضها إلى بعض و انتفاء بعضها عن بعض مرتبطة منتظمة بلا خلل و لا قصور في المنفعة الكلية واقعة على النحو الواجب في الحصول

الكمال الكلي و النظام الجملي كوقوع أجزاء بدن الإنسان في مواقعها الخاصة لحصول الكمال الجزئي و النظام الشخصي تفطن و تحدس أن وقوعها على هذا الوجه الأكمل النافع في المصلحة الكلية ليس بحسب البخت و الاتفاق فإن كون الأرض مثلا ذات لون غبراء ليقف عندها الضياء و كون غيرها من العناصر و الأفلاك ذات أشفاف في الطباع لينفذ فيها ساطع الشعاع و يحصل الحرارة الغريزية في المركبات و يعد لحصول الصور الطبيعية في الممتزجات إلى غير ذلك من الأشياء الواقعة على الوجه الأحسن الأليق ليس حصولها أمرا واقعا على سبيل البخت و الاتفاق و إلا لما دام على النهج الانتظام و الاتساق و لا أن طبيعة كل منها جبلت على وجه يترتب عليها الغاية الكلية و المنفعة الكاملة و النظام الفاضل التام فإنه لو لم يكن العناية البالغة و التقدير المحكم فمن أين كانت يهتدي الحيوانات الضعيفة و الأجسام النباتية بخصائص مصالحها فانظر كيف يهتدي النحل للأشكال المهندسة بلا تعلم و روية و البذر لأن يحرك العروق إلى الأسفل ليلتصق بالمواضع الصالحة و يستمد الغذاء من جهتها بالامتصاص و يخرج الورق الكثير بين الفواكه ليسترها عن صنوف آفاتها و أمثال هذه الأمور مما لا يمكن حصره و عده.

فتيقن أن موجد هذا العالم و مدبره على الوجه النافع الشريف صانع حكيم واجب بالذات.

بل وجود الواجب تعالى كما قيل أمر فطري فإن العبد عند الوقوع في الأهوال و صعاب الأحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى و يتوجه توجها غريزيا إلى مسبب الأسباب و مسهل الأمور الصعاب و لو لم يتفطن لذلك و لذلك ترى أكثر العرفاء مستدلين على إثبات وجوده و تدبيره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع في الأمور الهائلة كالغرق و الحرق.

المبدأوالمعاد، ص ۲۴

و في الكلام الإلهي إشارة إلى هذا أيضا فما أضلت الطباعية و إخوان الشياطين من الذين يتشبهون بالعلماء و يكذبون أنبياء الله و يزعمون أن العالم قديم و لا قيم له فمثواهم الجحيم و جزاهم البعد عن النعيم

فصل في أن الواجب الوجود إنيته ماهيته

كل ماهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود و كونها مصداقا للحكم به عليها يحتاج إلى جاعل يجعله كذا فإن كل عرضي معلل إما بالماهية المعروضة له و إما بأمر خارج عنها.

و لما علم من قبل امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أن العلة يجب أن يكون متقدمة على المعلول بالوجود و تقدم الماهية على وجودها بالوجود غير معقول بخلاف تقدمها على صفاتها اللازمة سوى الوجود و كذي الزاوية لماهية المثلث التي هي علة لها فلا محالة يحتاج تلك الماهية في وجودها إلى أمر خارج عنها و كل ما يحتاج في وجوده إلى أمر آخر فهو ممكن الوجود فلو كان الواجب ذا ماهية لزم كونه ممكن الوجود (هذا خلف) فواجب الوجود لا ماهية له سوى الإنية.

و الحجة المذكورة لا تعارض بالماهية الممكنة كما عارض بها بعضهم إذ الماهية القابلة للوجود لا يتقدم على ذلك الوجود لأنها لا يتجرد عن الوجود إلا في نحو من أنحاء ملاحظة العقل لا بأن يكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فإنها أيضا نحو وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها (الماهية) وحدها من غير ملاحظة الوجود و يصفها به و عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه.

فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض الذي يمتاز بحسبه الموصوف و الموصوف به فإن الماهية ليس لها وجود منفرد و لعارضه المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول بل الماهية إذا كانت فكونها بعينها هو وجودها.

و الحاصل: أن الماهية إنما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط و

المبدأوالمعاد، ص ۲۵

لا يمكن أن يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فالمؤثر في الوجود لا بد و أن يكون متقدما عليه بالوجود.

و واجب الوجود ليس مطلق الوجود الكلي كما توهمه فرقة من المتصوفة فإن كل كلي يحتاج في تخصصه بشيء من أفراده و حصصه إلى مخصص خارجي إذ لو اقتضى ذاته التخصيص بواحد معين منها لكان كل فرد أو حصة منه ذلك الواحد المعين و ليس مطلق الوجود حاله كذا.

و كل ما يحتاج في تعينه إلى أمر آخر متعلق وجوده بذلك الآخر و كل ما هو كذلك فهو معلول ممكن.

فواجب الوجود صرف الوجود بشرط تجرده عن الزوائد لا لا بشرط إيجاب شيء له و بين المعنيين بون بعيد كما بين في علم الميزان.

و اعلم أنه ليس معنى قولهم: إن الوجود عين في الواجب تعالى زائد في الممكن هو: أن لمطلق الوجود الانتزاعي الفطري حصولا في نفسه في الخارج أو عروضا انضماميا للماهيات و قياما حقيقيا بها في الأعيان بل معنى عينيته في الواجب و عروضه في الممكن أن الواجب ذاته بذاته مناط حيثية انتزاع الوجود الاعتباري أي: إنه بحيث إذا حصل في الذهن ينتزع العقل منه ذلك الأمر الاعتباري الفطري لا بملاحظة حيثية أخرى أية حيثية كانت ارتباطية أو انضمامية.

و الممكن ليس سبيله هذا فإن ذاته من حيث هي هي ليست بحيث إذا حصلت في الذهن ينتزع العقل منها ذلك الأمر المسمى بالوجود إلا بملاحظة حيثية أخرى سوى نفس ذاته هي: كونها منتسبة إلى موجبها التام صادرة عنه. و كون الوجود خارجيا عبارة عن كون حيثية انتزاعه في الخارج و كونه ذهنيا عبارة عن كون حيثية انتزاعه في الذهن.

فذات الواجب تعالى محض حيثية انتزاع الوجود العام الفطري سواء كان عنه و هذا كوجوده تعالى بحسب نفس ذاته أو عن الماهيات و هذا كوجوداتها بحسب انتسابها إليه تعالى.

و ذات الممكن محض القوة و الفاقة و هذا المعنى الانتزاعي الفطري و إن كان في مرتبة متأخرة عن الذات لا ينافي صدق الحمل بحسب مرتبة الذات في الواجب تعالى كما أن

المبدأوالمعاد، ص ٢٦

الإنسان و الحيوانية المصدريتين الانتزاعيتين متأخرتان عن نفس الذات أي ذات الإنسان و الحيوان و مفهوما المحمولين متحققان في مرتبة الماهية.

و بالجملة العقل يحكم بأن الموجودية التي ينتزع من ذاته تعالى أخيرا إنما يكون مطابق الحكم نفس ذاته تعالى في مرتبة ذاته أولا لنسبة مفهوم الوجود و الموجودية.

و وجوب الوجود إلى حقيقة الواجب بالذات كنسبة الإنسانية إلى نفس ذات الإنسان لا كنسبة الزوجية إلى الأربعة من لوازم التي مطابق الحكم بها مرتبة متأخرة عن نفس الماهية فالوجود إما وجود نفسه أو وجود موضوعه.

قال بهمنيار في التحصيل: إذا قلنا: كذا موجود فلسنا نعني به أن الوجود معنا خارج عنه فإن كونه معنى خارجا عن الماهية عرفناه ببيان و برهان و ذلك حيث يكون ماهية و وجوده كالإنسان (الموجود) و لكنا نعني به أن كذا في الأعيان أو في الذهن و هذا على قسمين فمنه: ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجود يقارنه و منه: ما لا يكون كذلك (٣)....

قيل: و لا يتوهمن من إطلاقهم لفظ القيام أو العروض أو الاقتضاء في باب الوجود أن للوجود صورة في الأعيان حتى يلزم أن يكون للوجود وجود و يؤدي ذلك إلى التسلسل الممتنع.

فإن الوجود ليس ما به يوجد الشيء في الأعيان أو في الأذهان إذ هو عبارة عن نفس تحقق الشيء و صيرورته في شيء منهما لا غير.

و لو كان الشيء يوجد بواسطة وجوده حتى يكون لوجوده قياما حقيقيا به لتسلسل الأمر إلى لا نهاية و ما كان يصح وجود شيء في الأعيان

حينئذ.

فإذن وجود الماهية موجوديتها و وجود الواجب بذاته موجودية حقيقة الوجود بل هذه الإطلاقات منهم من باب التوسع و المسامحة في التعاليم.

أقول: و نحن أيضا كنا في سالف الزمان على هذا الرأي حتى كشف الله تعالى عن

المبدأوالمعاد، ص ٢٧

بصيرتنا و هدانا بنوره و رأينا: أن موجودية كل شيء بالوجود أي باتحاده بنحو منه و موجودية الوجود نفس ذاته من غير محذور.

و حاصل ما ذكر من البرهان على عينية الوجود في الواجب و زيادته في الممكن هو:

أن حيثية انتزاع الوجود في شيء ما أن يكون نفس ذاته بذاته و أما أن لا يكون نفس ذاته بذاته و كل ما لم يكن في مرتبة ذاته بهذه الحيثية فيكتسب هذه الحيثية في مرتبة بعد مرتبة الذات و يتغير عما كان عليه في نفسه فلا بد له من مقتض لهذه الحيثية و مصحح لها و لا يمكن أن يكون ذلك نفس ذاته بذاته و مرتبة ماهيته من حيث هي هي لأن الاقتضاء و التصحيح إنما يقع في مرتبة بعد مرتبة التحيث بتلك الحيثية و لو كان كذلك لزم أن يدور الشيء على نفسه فلا بد هناك من أمر آخر يعطي لهذا الشيء تلك الحيثية و كل ما كان كذلك كان ممكنا.

و لما علمت انتهاء كل ممكن الوجود إلى الواجب بذاته فلا بد أن يكون ذات الواجب بذاته نفس حيثية انتزاع الوجود.

و بما قررنا ظهر لك اندفاع ما أورده صاحب المطارحات في هذا المقام حيث قال:

هذا إنما يتمشى إذا ثبت أن الوجود الزائد على الماهيات له صورة في الأعيان ليبتني عليه الكلام من أنه إذا كان زائدا ليس بواجب..

إشراق عقلي

احتج الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات على أصل المطلب ب: أن الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا و إذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات أخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها إلا لمانع بل ممكنة إلى غير النهاية.

و قد علمت أن ما وقع من جزئيات كلي بقي الإمكان بعد و إذا كان هذا الواقع واجب الوجود و له ماهية وراء الوجود فهي إذا أخذت كلية أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار ماهيته هذا محال.

المبدأوالمعاد، ص ٢٨

غاية ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الذات و الماهية فيكون ممكنا في نفسه و لا يكون واجبا لأن جزئيات الماهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فإذا كان شيء من ماهيتها ممكنا فصار الواجب أيضا باعتبار ماهيته ممكنا و هذا محال فإذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلا من خصوص و عموم... هذا كلامه قدس الله عقله و روح رمسه بأدنى تغيير و رأى أنه برهان قوي و تحقيق حسن.

و الإيراد عليه بأنه: لا يجوز أن يفصل العقل أمرا موجودا إلى وجود و معروض له فيكون ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا و تخصيص إطلاق الماهية على الكلية لا ينفع إذ المقصود أن الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب إنما نشأ من الغفلة عن مرامه و سوء فهم الغرض من كلامه فإن كلامه مبني على أن تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما صرح به المعلم الثاني فكل ما يفصله الذهن إلى معروض و عارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العارض الذي هو الوجود كليا بالضرورة و كل ما له ماهية كلية فنفس تصورها لا يأبى أن يكون لها جزئيات غير متناهية اللهم إلا لمانع خارجي.

فإذن لما كان الوجوب و الإمكان و الامتناع من لوازم الماهيات فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات إما أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها.

لا سبيل إلى الأول و إلا لما تحقق شيء منها و الكلام على تقدير وجود فرد واجب منها فلا يمتنع شيء منها لماهيتها و إن جاز ذلك لما لم يوجد منها لا لماهيتها المشتركة بل لأمر آخر و لا إلى الثاني و إلا لوقع الكل و هو محال و لا إلى الثالث و إلا لكان هذا الواقع أيضا ممكنا مع أنه واجب هذا خلف.

فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف.

و كذا الاعتراض على البرهان المذكور بأن: دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة و لم لا يجوز أن يكون لماهية كلية أفراد معدودة متناهية لا يمكن أن يتعدى عنها

المبدأوالمعاد، ص ٢٩

في الواقع و إن جاز في التوهم الزيادة عليه و لو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف و بطلان اللازم حينئذ ممنوع.

و لو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما لزم أن يكون الواجبات غير متناهية.

و لقائل أن يمنع بطلان هذا قائلا: إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتيب أمور غير متناهية موجودة معا و لزوم ترتيب الواجبات غير بين و لا مبين.

فإنا نجيب عن الأول بـ: أن كل ماهية بالنظر إلى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي و اللاتناهي أصلا فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة عن نفس ماهيتها لا يأبى عند العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهية و عن الثاني و الثالث بـ: أن الكلام هناك ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان أو لا يقفيا مرتبا أو متكافئا حتى قيل: إن بطلانه منظور فيه بل الكلام في أنه إذا كان للواجب تعالى ماهية كلية يمكن أن يفرض لها جزئيات غير واقعة إذ الماهية لما لم يكن من حيث هي إلا هي كان الوقوع و اللاوقوع كلاهما خارجين عن نفس حقيقتها فلا يأبى بالنظر إلى ذاتها عن أن يكون لها أفراد غير متناهية واقعة.

و لما كان كل من الوجوب و الإمكان و الامتناع من لوازم الماهيات فإذا وجب فرد من ماهية كلية كانت جميع أفراد تلك الماهية واجبة و كذا امتنعت لو امتنع و أمكنت لو أمكن.

فنقول: تلك الأفراد المفروضة الغير الواقعة لم يكن واجبة لذاتها و إلا لما عدمت و لا ممتنعة و إلا لكان هذا الواقع أيضا ممتنعا مع أنا نتكلم بعد إثبات الواجب لذاته و لا ممكنة و إلا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته (هذا خلف).

فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهية كلية لزم كونه خلوا عن المواد الثلاث و هو محال.

كلمة تقديسية

كيف لا يكون حقيقة الواجب القيوم صرف الوجود و محض التقوم و هو ينبوع كل وجود و مبدأ كل فيض وجود و موجودية الماهيات إنما يتصح بكونها فائضة عنه. فجل وجوده عن أن يتعلق بماهية أصلا.

المبدأوالمعاد، ص ٣٠

تنبيه

إن الوجود الحقيقي و الوجوب الذاتي متساوقان و إن سكان عالم الإمكان طرا مفارقاتها و مادياتها هالكة الذوات باطلة الحقائق كما في الكتاب الإلهي كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ و هلاك الذات و بطلان الحقيقة للممكن ثابت أزلا و أبدا لا في وقت من الأوقات.

و لهذا قيل: لا يحتاج العارف إلى قيام الساعة حتى يسمع نداءه تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ بل هذا النداء لا يفارق سمعه أبدا لأن موجودية الممكنات إنما هي باعتبار انتسابها إلى الموجود الحقيقي هو الواجب بالذات و منشأ انتزاع الموجودية المصدرية و

مصحح صدقها عليها.

و أما هي في حدود ذواتها فلا اتصاف لها بالموجودية أصلا كما ذهب إليه المحققون من العرفاء و المحصلون المخلصون من متألهة الحكماء و أشار إليه بقوله (ص): الفقر سواد الوجه في الدارين.

فإذا نظرت إلى ذات الممكن من حيث هي هي تحكم بأنها من تلك الحيثية لا تكون موجودة و إذا نسبتها إلى جاعلها التام تحكم عليها بالوجود.

تكميل عرشي

موجودية الممكن ليست بإفاضة الوجود عليه من الجاعل أو بضم الوجود إليه كما اشتهر من المشائين لأن الوجود الفطري كما ذكرنا مرارا من الأمور الانتزاعية العقلية التي تكون عبارة عن موجودية الشيء و تحققه بالمعنى المصدري لا ما به يكون الشيء موجودا متحققا و هو أمر ذهني ليس له هوية عينية و لا علة له بخصوصه في الأعيان و لا لانضمامه أيضا إلى شيء آخر و أيضا: نفس قوام الماهية و تقررها منشأ لانتزاع الموجودية و مصحح لحمل الوجود عليه و مصداقه.

فإذا لم يكن الشيء الممكن محتاجا إلى الجاعل في قوام ماهيته و تجوهر حقيقته لصدق حمل الوجود عليه بحسب ذاته و استغنى عن العلة و خرج عن الإمكان الذاتي و هو

المبدأوالمعاد، ص ٣١

محال. فالقول بانضمام الوجود للماهية و عروضه لها كما هو المشهور بين الجمهور و ينساق إليه النظر الأول قول فاسد و مذهب سخيف لا يصفو عن الكدورات المشوشة للأذهان السليمة لا سيما على رأي من تقرر عنده أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له و الموضوع في نفسه.

و لا يجديه نفعا القول بـ: أن الاتصاف بالوجود الخارجي متفرع على الاتصاف بالوجود الذهني أو أن الاتصاف بالوجود إنما هو في الذهن لأن الكلام في الوجود المطلق و ليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود.

و القول باتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الذهن أبطل في موضعه مع أنه إذا سئل أحد عن اتصاف الماهية بالوجود الذهني على أي نحو من الوجود يتفرع لم يبق له مهرب إلا الاستثناء من المقدمة العقلية القابلة بالفرعية كما فعل بعضهم و هو كما ترى! و ليست أيضا بإفادة الجاعل نفس الذات فقط كما هو منقول عن الإشراقيين بمعنى أن نفس الذات بعد جعل الجاعل إياها كافية في انتزاع الوجود عنها مع قطع النظر عن ارتباطها إلى جاعلها التام و إلا لكان حمل الموجود عليها كحمل الذاتيات و قد سبق بطلانه.

فبقي أن يكون موجودية الممكن عبارة عن صدور نفس ذاته عن الجاعل مرتبطة به منسوبة إليه.

و الفاعلية و الإيجاد و التأثير يكون في الحقيقة هي إفادة الجاعل الماهية مرتبطة بنفسه لا إفادته لها شيئا مباينا لذاته متحققا برأسه و لهذا قال بعض العارفين: الأثر في الحقيقة ليس شيئا مستقلا متميزا عن المؤثر و ليس الأثر شيئا بحياله بل المؤثر هو الشيء و الأثر إنما هو أثر شيء لا شيء بنفسه و ما وجد من الآثار مستقلة بذواتها ممتازة عن مؤثراتها فليست آثارا لها بالحقيقة بل بحسب الظاهر.

و ليس معنى كلامه: أن وجود الأثر وجود ناعت للمؤثر كنسبة الأعراض بالقياس إلى موضوعاتها.

بل الحق أنها ليست كذلك فإن الارتباط بين الواجب و الممكنات ليس بكونه محلا للممكنات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا على ما يفهم من الأمثلة الجزئية المذكورة في كتب

المبدأوالمعاد، ص ٣٢

العرفاء.

فإنها و إن كانت مقربة من جهة لكنها مبعدة من جهات أخرى كالتمثيل بالبحر و الأمواج و النور و الأظلال و كالتمثيل بالشعلة المجتالة و النقطة النازلة و الحركة التوسطية التي كل منها أمر بسيط شخصي مستمر الوجود راسم للتجددات متكثر النسب اللاحقة المتجددة مع أن ذاته تعالى بذاته مبدأ أن ينتسب إليه الأشياء بالارتباط الصدوري فينتزع منه الوجود الانتزاعي و راسم الماهيات و فاعل الإنيات غير داخل فيها و لا مباشر لها و إنما هو قيوم بذاته يلزمه نسب لاحقة و إضافات عارضة فإن حقيقة الحقة أرفع و أقدس من أن يقاس بغيره.

و لا يتوهمن أيضا من قول المحققين من الحكماء: أن حقيقته تعالى صرف الوجود و موجودية الممكنات بالارتباط إليه كون وجود الحق صفة للممكن عارضا لماهيته كما هو مذهب الجمهور في مفهوم الوجود المطلق بالنسبة إليها تعالى و لهذا قيل: معيته تعالى بالماهيات الممكنة ليست إلا قيوميته تعالى مع أن معيته بها أشد في باب المعية من معية العارض بالمعروض و المعروض بالعارض لكن لا يلزم بسببها اختلاط الواجب بالممكن و حصول التغيير و التجزي في ذاته (تعالى) و اتصافه بصفات المحدثات من التلوث و التقذر.

كما قال سيد الأولياء صلوات الله و سلامه عليه: مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة..

و من توهم من العامية ضعفاء العقول أنه يلزم من معيته تعالى بالماهيات الممكنات كما هو رأي المحققين من الحكماء و الموحدين من الصوفية ممازجته و ملابسته بالقاذورات و الأشياء الخبيثة. فما فهم من المعية المذكورة إلا ملابسة الجسمانيات بعضها مع بعض و ما ترقى فهمه إلى معية النفس مع البدن.

بل لعمري لو تفطن بمعية النور المحسوس بالأجسام حيث لا يلزم من ملابسة الأنوار بالقاذورات تلطخها و تلوثها بها لما وقع في هذا الظن الفاسد في حقه تعالى بل الحق كما تبين مما ذكرناه أن معيته تعالى بالماهيات ليست إلا قيوميته لها مع أنا لا نعلم كنهها.

و الحاصل مما ذكرناه و مما تركناه مخافة أن يعسر دركه على الأفهام: أن الممكن في

المبدأوالمعاد، ص ٣٣

مرتبة ذاته لا يكون موجودا أصلا لا في نفسه و لا بنفسه و لا لنفسه بل له الوجود الاعتباري النسبي إلى المبدإ الأول القيوم الواجب بالذات و هو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه (و الله أعلم بسرائر الأمور).

فصل في أن كنه الواجب تعالى غير معلوم للبشر

نسبة الوجود الانتزاعي إلى الواجب تعالى و إن كان كنسبة المعاني المصدرية المنتزعة عن نفس الماهيات كالإنسانية من الإنسان و الحيوانية من الحيوان إلا أن بينهما مخالفة من وجه آخر سوى ما ذكرنا من أن مطابق الحكم بالوجود على الحقيقة الواجبية نفس تلك غير مقيدة بما دام كونها موجودة بخلاف المعاني الذاتية فإن الحكم بها على الحقائق حين وجودها لا في وقت آخر.

و ذلك الوجه هو أن للعقل أن يكتنه تلك الماهيات و يتصورها بكنه حقائقها و ينتزع منها الإنسانية و الحيوانية و الفلكية و غيرها. و ليس له أن ينال الموجود الحق و يتصوره على الاكتناه به حتى ينتزع منه الموجودية المصدرية إذ يمتنع ارتسام الحقيقة الواجبة في الأذهان عالية كانت أو سافلة بل جميع القوى الإدراكية عقلية كانت أو حسية في مرتبة واحدة بالقياس إلى نيل الجناب الربوبي كما ورد عن النبي ص: إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم. فإن الإحساس إنما يتعلق بما في عالم الخلق و التعقل إنما يتعلق بما في عالم الأمر فما هو فوق الخلق و الأمر يكون محتجبا عن الحس و العقل بل العقل يتصور مفهوم الوجود و يحكم بسبب البرهان أن له مبدأ لو ارتسم في العقل ينتزع منه لذاته هذا المفهوم لكن يمتنع أن يرتسم.

ففي الماهيات يعقل أولا المنتزع منه ثم ينتزع المعاني المصدرية الذاتية. و هناك بعقل مفهوم الوجود الانتزاعي ثم يحكم أن له مبدءا منتزعا منه بالذات.

حجة عرشية

كنه الواجب لو كان متعقلا لزم انقلاب حقيقته فإن حقيقة الموجود الصرف بشرط

المبدأوالمعاد، ص ٣٤

سلب الموضوع و سائر الأشياء عنه لا لا بشرط شيء منها (كما عرفت) لو تصور بكنهه لكان موجودا في موضوع مع أن حقيقته الموجود لا في موضوع فينقلب حقيقته عما كانت عليه.

و هذا بخلاف الماهيات الجوهرية فإن جوهريتها ليست باعتبار كونها بالفعل لا في موضوع بل هذا المعنى من عرضياتها اللاحقة بها في الخارج و جوهريتها إنما هي باعتبار كونها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع و هذا المعنى لا ينفك عنها بحسب أنحاء الوجود فلم يلزم من الانقلاب في شيء حين تصورها بكنهها أصلا. و سيأتي لهذا المعنى زيادة إيضاح إن شاء الله تعالى.

و الحاصل أن الواجب تعالى لو تعقل بالكنه لكان الموجود الخارجي من حيث إنه موجود خارجي موجودا ذهنيا و هو باطل و بطلانه يوجب بطلان المقدم و هو المطلوب.

و لقائل أن يقول: هذا البرهان إنما ينفي كونه تعالى معلوما بكنهه لغيره بالعلم الصوري الارتسامي و لا ينفي كونه معلوما بالمشاهدة الحضورية. فنقول: إن المعلوم بالذات أعني ما حضر عند العالم سواء كانت صورة ذهنية أو موجودا عينيا لا بد و أن يكون بينه و بين العالم علاقة وجودية و ارتباط عقلي مستلزم لحصوله للعالم و إلا لصار كل من له صلاحية العالمية عالما بكل شيء بل يجب أن يكون وجود المعلوم من حيث إنه معلوم عين وجوده لعالمه كما صرح به المحققون من الحكماء و العلاقة المتصورة بين ذات الممكن و حقيقة الواجب ليست إلا علاقة المعلولية و لا شك أنها علاقة ضعيفة لا توجب حصولها له فإن وجود المعلول من حيث إنه معلول و إن كان بعينه وجوده لعلته لكن وجود العلة من حيث إنها علة ليس بعينه وجودها لمعلولها و لا مستلزما لها فعلاقة العلية إنما توجب العالمية بخلاف علاقة المعلولية.

و الحاصل أن العلم إنما يتحقق بحصول شيء لشيء إما بذاته أو بصورة ذاته حصولا حقيقيا أو حكيما و هو ينحصر في حصول الشيء لنفسه أو لعلته و لا يتصور شيء منها في الواجب بالنسبة إلى الممكنات.

فلا يمكن أن يحصل العلم بحقيقة الواجب بنوع من أنواع العلم بالكنه لشيء من الممكنات و هو المراد.

المبدأوالمعاد، ص ٣٥

نقل كلام لتوضيح مرام

استدل بعض الحكماء على هذا المطلب بوجه آخر فقال: إنك إذا راجعت وجدانك تعلم أنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد.

معناه أن كل ما سألت عن كيفيته فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة بالحس أو الباطنة في نفسك بالعقل فإذا قلت: كيف يكون الأول عالما بنفسه فجوابك الشافي أن يقال كما تعلم أنت نفسك فتفهم.

و إذا قلت: كيف يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات فيقال: كما نعرف جواب مسألة دفعة من غير تفصيل ثم تشتغل بالتفصيل.

فإذا قلت: كيف يكون علمه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء.

فيقال: كما يكون توهمك السقوط على الجذع عند المشي عليه مبدأ السقوط.

فإذا قلت: فكيف يعلم الممكنات كلها فيقال: يعلمها بالعلم بأسبابها كما تعلم حرارة الهواء في الصيف بمعرفتك تحقيقا بأسباب الحرارة.

و إذا قلت: كيف يكون ابتهاجه بكماله و بهائه فيقال: كما يكون ابتهاجك إذا كان لك كمال يتميز به عن الخلق و استشعرت ذلك الكمال.

و المقصود أنك لا تقدر علم أن تفهم شيئا من الله إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسك نعم تدرك في نفسك أشياء تتفاوت بالكمال و النقص فتعلم من هذا أن ما فهمته في حق الأول أشرف و أعلى مما فهمته في حق نفسك فيكون ذلك إيمانا بالغيب مجملا و إلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لأن مثل تلك الزيادة لا توجد في حقك.

فإذا كان للأول أمر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك إلى فهمه البتة و ذلك هو ذاته فإنه وجود بلا ماهية هو منبع كل وجود.

فإذا قلت: كيف يكون وجود بلا ماهية فلا يمكن أن يضرب لك مثال من نفسك فلا يمكنك إذا فهم حقيقة الوجود بلا ماهية

المبدأوالمعاد، ص ٣۶

و حقيقة ذات الأول و خاصته هي أنه موجود بلا ماهية زائد على الوجود و أن إنيته و ماهيته واحدة و هذا لا نظير له فيما سواه فإن ما سواه جوهرا و عرض و هو ليس بجوهر و لا عرض.

و هذا أيضا لا يتحققه الملائكة فإنهم أيضا جواهر وجودها غير ماهيتها و إن ما هو وجود بلا ماهية ليس إلا الله فإذا لا يعرف الله إلا الله.

فإن قلت: فعلمنا بأنه موجود بلا ماهية زائدة و أنه حقيقة الوجود المحض علم بما ذا إذا لم يكن علما به قلنا. هو علم بأنه موجود و هذا أمر عام و قولك: إنه ليس له الماهية بيان أنه ليس مثلك فهو علم بنفي المماثلة كعلمك بأن زيدا ليس بصانع و لا نجار فليس علما بصنعة بل هو علم بنفي شيء عنه و علمك بإرادته و قدرته و حكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه أو بغيره و علمك بأنه عالم بنفسه من لوازم ذاته لا بحقيقة ذاته الذي هو الوجود المحض بلا ماهية انتهى كلامه بألفاظه.

أقول: إنه مبني أيضا على ما استقر عليه رأيهم من نفي المشاهدة الحضورية لشيء من الأشياء إلا بالنسبة إلى ذاته و صفاته و إنه لا يمكن أن يعلم ما سواه من الوجودات العينية المباينة إلا بالارتسام و التمثيل دون المشاهدة و الحضور و هو ليس بصواب بل التحقيق ما عليه الإشراقيون و أتباعهم من إثبات العلم الحضوري و سيأتي إثباته في الكتاب.

فلقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يعرف كنه الواجب بالمشاهدة الحضورية و لا حاجة فيها إلى المقايسة بالشاهد حيث يكون المعلوم مشاهدا بنفسه فالأولى أن يستدل بما قلناه من أن معلومية شيء لشيء بالكنه مستلزم لمعلوليته له و هي منتفية في حق الواجب تعالى.

و هذا قريب مما قاله بعض المحققين من العرفاء من: أن العلم بكنه حقيقة الشيء لا

المبدأوالمعاد، ص ٣٧

يحصل إلا لنفس ذلك الشيء أو لعلته فإن حصول الشيء لنفسه و حصوله لعلته مستلزم للعلم بالكنه و ما عدا هذين الحصولين من حصول العلة للمعلول و حصول شيء لأمر آخر بصورته فليس حصولا لكنه تلك الحقيقة حقيقة بل الحصول الحقيقي المستلزم لمعرفة الكنه إما حصول الشيء لنفسه أو حصوله لعلته انتهى كلامه.

تنبيه تقديسي

كل ما كان وجوده في نفسه أتم فمعقوله في الذهن أتم إذ الحقائق إنما تحصل في العقل بأنفسها لا بأظلالها و أشباحها فعلى حسب وجودها خارج عقولنا يكون معقولها مطابقا لموجودها فإن كانت كاملة الوجود كالدائرة و المربع و العدد و أشباهها كان المعقول هي أيضا معقولا تاما لأنها في أنفسها كاملة الوجود و إن كانت ناقصة الوجود كالحركة و الزمان و الهيولى و أشباهها كان المعقول منها معقولا ناقصا إذ هي في أنفسها ناقصة الوجود و هذا المعنى في العلم الذي لا يكون بالارتسام و التمثيل بل بمجرد الإضافة الإشراقية أوضح فإن المعقول هناك بعينه الموجود الخارجي فإذا كان الواجب القيوم من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه و من كمال الفعلية في أرفع المراتب.

فحينئذ يجب أن يكون المعقول منه على نهاية الكمال أيضا و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك فينبغي لنا أن نعلم أن هذا ليس من جهته إذ هو في ذاته على الكمال الأقصى و لكن لضعف عقولنا و انغماسها في المادة و ملابستها القوى و الأعدام يعتاص إدراكه و تعسر تعقله على ما هو عليه في ذاته فإن إفراط كماله و شدة نوريته تبهرها فلا تقوى على إدراكه على التمام و إن كنا نعقل سائر الأشياء بإفاضته و إشراقه أو لا ترى أن الضوء المحسوس الذي هو أول المبصرات و أكملها و أظهرها و به تصير المبصرات التي هي مبصرة بالقوة مبصرة بالفعل ينبغي أن يكون ما هو أشد منه و أتم كان إدراك البصر له أكثر

المبدأوالمعاد، ص ٣٨

و لما وجدنا الأمر على خلاف ذلك فعلمنا أن هذا ليس لخفائه و نقصه بل لشدة كماله في النورية المحسوسة تبهر الأبصار و تكل الحاسة عن إدراكه و يضعف فكذلك قياس كمال الحق الأول و قوة لمعانه و نقص عقولنا و ضعفها و كلالها عن إدراكه و بما بيناه تحقق أن الأشياء التي يكون المعقول منها لنفوسنا ضعيفا و لا ندركها حق إدراكها على ما هي عليه في أنفسها على ضربين: ضرب ممتنع ذلك في حقه من قبل ذاته لضعف وجوده و خسة جوهره كالهيولى و ضرب مبذول من جهته لكونه على التمام و الكمال كالباري عز سلطانه إذ هو على الدرجة العليا من التمام و الغاية القصوى من الكمال لكنه يغلب إشراقه العقلي على بصائر القلوب و يقهرها و يعجزها عن إدراك نوره النافذ و لمعانه الشديدة فيرجع عنه كليلة حيرة و هذان الضربان كل منهما في غاية البعد عن الآخر بحسب الذات و في الطرف الأقصى من سلسلة الوجود المترتبة في الكمال و النقص المتدرجة في الشرف و الخسة فيكون أحدهما في غاية البهاء و الكمال و الآخر في نهاية الخسة و النقص كالباري تعالى و الهيولى و ما يتلو كل منهما قوة و ضعفا يتلوه ظهورا و خفاء و ما يكون متوسطا بين الأمرين ذا قسط من الجانبين فهو الذي يقوي القوى البشرية على إدراكه و الإحاطة به كالأجسام و الألوان و سائر الكيفيات و الكميات و لذلك كان معرفة الأجرام و الأبعاد عليها أسهل من معرفة سائر الأشياء.

فقد تبين و تحقق من ذلك أنا حيث كنا متلبسين بالمادة و كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا بحسب التعلق بها بعيدة عن الحق الأول فيكون أذهاننا و عقولنا ممنوعة عن إدراكه تعالى لبعدها عن منبع الوجود من قبل سنخ ذاتها و مقارناتها للمادة لا من قبله.

فإنه لعظمته و سعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء لتناهيها و عدم تناهيه كما أشار إليه في كتاب المجيد وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و في قوله تعالى: وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى و الدنو الأدنى من جهة سعة رحمته و إحاطة علمه بالأشياء فهو العالي في دنوه و الداني في علوه و إليه أشير في الحديث لو دليتم بأرض السفلى لهبطتم على الله.

المبدأوالمعاد، ص ۳۹

و كلما بعدت جواهرنا عن المادة كان إدراكنا له تعالى أتم و تعقلنا له أتقن و إذا فارقناها على التمام فحينئذ يصير معقولنا منه أكمل ما يكون قبل ذلك و مع ذلك لا ندركه حق إدراكه و ما نعرفه حق معرفته لتناهي قوة عقولنا و عدم تناهيه في الكمال بل هو وراء ما لا يتناهى فيجب الاعتراف بالعجز عن معرفته و هذا غاية معرفته.

قال يعقوب بن إسحاق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنه أعز و أوفر و أشد استغراقا و إذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم بالجزئيات.

و قال المحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهية: الواجب لذاته أجمل الأشياء و أكملها لأن كل جمال و كمال في الوجود فإنه رشح و فيض و ظل من جماله و كماله فله الجمال الأبهى و الكمال الأقصى و الجلال الأرفع و النور الأقهر تعالى و تقدس عما يقول الجاهلون علوا كبيرا.

فهو محتجب بكمال نوريته و شدة ظهوره.

و الحكماء المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لأن شدة ظهوره و قوة لمعانه و ضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس و قوة نورها أبصارنا عن اكتناهها لأن شدة نوريتها حجابها.

فنحن نعرف الحق الأول و نشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الإلهي وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً.

و قوله: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ انتهى كلامه.

و حاصله: أنه إذا لم يكن للنفس اكتناه نور الشمس التي ليس له رتبة أضعف الأنوار العقلية بالمشاهدة الحضورية و الإضافة الإشراقية على ما هو مناط الرؤية عند الرواقيين و أتباعهم فيمتنع اكتناهه تعالى الذي هو أقوى الأنوار العقلية كلها و أقهرها

المبدأوالمعاد، ص ۴۰

و أشدها بما لا يتناهى على الطريق الأولى.

فإن قيل: إذا جوزت كون ذاته تعالى معلوما بالشهود الإشراقي للنفوس المتألهة و لا شك أن المشهود بشهود الإشراقي إنما هو عين حقيقته البسيطة لا وجه من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه و المشهود لا يكون إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير.

قلنا: لعله لا يمكن للممكنات مشاهدة ذاته تعالى إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضا لعله لا يشاهد ذاته إلا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له بسبب شهود ذاته و بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه.

و هذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات و الإقبال بكلية الذات إلى الحق و ترك الالتفات إلى الذات لا يستلزم نفي العلم بها.

و يؤيد هذا ما في الفصوص (للشيخ الأعرابي) و شرحه بعد تبيين الحجب الظلمانية و النورية و أنها عين العالم و العالم عين الحجاب على نفسه أي الحاجب إياها عن شهود الحق.

و إذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب و يدرك الحق من وراء الحجاب.

فلا يدرك أي العالم الحق إدراكا يماثل إدراكه أي إدراك العالم نفسه فإن إدراكه نفسه إدراك ذوقي شهودي من غير حجاب و إدراك العالم إياه من وراء الحجاب فلا يزال العالم في حجاب أي في حجاب تعينه و إنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود و لم يبق له حكم فيه و إن أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه و يكون بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجب بالكلية انتهى.

و قول الحلاج:

بيني و بينك إني ينازعني فارفع بلطفك إني من البين

يؤيد ما ذكرناه.

و قال المعلم الثاني في الفصوص: إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن.

المبدأوالمعاد، ص ۴۱

فصل

واجب الوجود بسيط الحقيقة ليس متألف الذات من أجزاء وجودية عينية أو ذهنية كالمادة و الصورة العينيين أو الذهنيين و لا من أجزاء حدية حملية لا بشرطية كالجنس و الفصل.

بيانه: أن كل ما هو مركب كان للعقل إذا نظر إليه و إلى جزء منه و قائس بينهما بالوجود أن يحكم بتقدم ذلك الجزء تقدما بالطبع فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا إلى جزئه متحققا بتحققه و إن لم يكن أثرا صادرا عنه فكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود و المفروض أنه واجب الوجود (هذا خلف).

طريقة أخرى

لو تركب ذات الواجب من أجزاء فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء واجب الوجود أو ليس كذلك بل شيء منها أو جميعها

ممكن الوجود و القسمان باطلان.

أما الأول: فلأن كل حقيقة متأحدة تأحدا نوعيا طبيعيا لا اعتباريا لا بد و أن يكون لبعض أجزائه إلى بعض علاقة لزومية و ارتباط علي إيجابي.

و قد تبين هذا في العلم الإلهى و يحكم به الفطرة قبل قيام البرهان عليه إذ لا يتصور تأليف حقيقة نوعية أو جنسية من أمور متفاصلة متباينة مستغنية بعضها عن بعض بحسب الوجود اللهم إلا في الأصناف و الأشخاص من حيث هي أصناف و أشخاص و في المركبات الاعتبارية كالحجر الموضوع في جنب الإنسان.

فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين مثلا تعالى الواجب عن ذلك علوا كبيرا لزم أن يكونا متلازمين و نحن قد أثبتنا من قبل أن لا علاقة لزومية بين الواجبين لو فرضنا بل بينهما كانت (حينئذ) صحابة اتفاقية.

و أما بطلان الشق الثاني فلأنه لو تركب ذات واجب الوجود من أمور يكون بعضها

المبدأوالمعاد، ص ۴۲

أو كلها ممكنا لزم افتقار الواجب في قوام ذاته و تجوهر حقيقته إلى ممكن الوجود و تقدم الممكن على الواجب بحسب الذات و هو ممتنع.

و أيضا يلزم الدور على ذلك التقدير إذ العقل إذا قاس الممكن و الواجب إلى الوجود يجد الواجب أقدم في الوجود و يحكم بأنه: وجد الواجب فوجد الممكن فإذا قاس الجزء و الكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل و يحكم بينهما بتخلل الفاء أي: وجد الجزء فوجد الكل.

و نحن نفصل هذا القسم و نقول: لا يخلو تلك الأجزاء التي ليست بأسرها واجبات الوجود إما أن يكون بأسرها ممكنات الوجود أو يكون بعضها واجب الوجود و بعضها ممكن الوجود فعلى الأول يلزم تحقق الحق المحض و الفعلية الصرفة و الوجود المتأكد من الباطلات البحتة و الهالكات الساذجة و هو بديهي الفساد و بين البطلان و على الثاني يلزم تحصيل حقيقة متأحدة واجبة حقيقة من باطل صرف و حق محض و من الأمور المبينة بل البينة أنه لا يحصل طبيعة واحدة من أمور متخالفة بتمام ماهياتها متغايرة بسنخ حقائقها و أي تخالف بين شيئين بحسب الحقيقة أزيد من كون أحدهما واجبا بالذات و الآخر ممكنا بالذات و كيف يتألف منهما ذات هي صرف الوجود الذي لا يشوبه قوة أصلا.

برهان آخر على نفي الأجزاء العقلية يلزم منه انتفاء الأجزاء العينية كالمادة و الصورة الخارجتين إذ كل بسيط في التصور بسيط في الخارج دون العكس فنقول: إن احتياج الجنس إلى الفصل كما هو مقرر عندهم ليس في تقومه من حيث هو هو بل في أن يوجد و يحصل بالفعل فإن الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات العقلية فلو كان للواجب تعالى جنس و فصل لكان جنسه إما مفهوما غير الوجود المتأكد فيكون الواجب الوجود ذا ماهية و قد سبق القول بأن ليس له ماهية سوى الوجود و إما عين الوجود المتأكد فلا يحتاج في أن يوجد إلى الفصل فيكون ما فرضناه فصلا ليس بفصل (هذا خلف) و كذا ما فرضناه جنسا ليس بجنس.

المبدأوالمعاد، ص ۴۳

إجمال فيه تلويح عرشي

لو كان للواجب أجزاء عقلية فلا يخلو إما أن يكون جميعها أو بعض منها محض حقيقة الوجود أو لا يكون شيء منها كذلك و على التقادير يمتنع الحمل بينهما و هو خرق الفرض

تكميل

الفلاسفة إنما أسسوا إثبات المادة في الأجسام الذيمقراطيسية على تشابه الجزء المقداري و كله في الحقيقة النوعية و بعد تمهيد ذلك نقول: لو كان للواجب تعالى جزء مقداري فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة و إما واجب فيكون الواجب بالذات غير

موجود بالفعل بل بالقوة و كلا شقي التالي باطل فكذا المقدم.

فصل واجب الوجود لا فصل لحقيقته البسيطة على أنه مقسم

بيانه: أنه كما أن الحقيقة المحصلة النوعية إنما يحتاج في تقوم ماهيتها و تجوهر حقيقتها إلى أجزاءها المقومة لها إذا لم يكن بسيطة لا إلى العوارض المصنفة أو المشخصة إذ لا مدخلية لها في تجوهر مرتبة النوعية و تحصلها بل إنما يكون مدخليتها في كون تلك الحقيقة موجودة بالفعل فكذلك الطبيعة المبهمة الجنسية إنما يحتاج بحسب سنخ حقيقتها و مرتبة ماهيتها الجنسية إلى أجزاء القوام لو كانت غير بسيطة و لا يحتاج إلى فصل مقسم كما سبقت إليه الإشارة إلا في تصحيح إنيتها و تحصيل وجودها بالفعل على ما استبان في العلم الأعلى و في علم الميزان من أن الفصل المقسم خاصة بالقياس إلى الجنس و الجنس عرض عام لازم له.

المبدأوالمعاد، ص ۴۴

و كون الجنس مفتقرا إلى الفصل في وجوده لا في تجوهره إنما يتصور إذا لم يكن الجنس حقيقته نفس وجوب الوجود و الحصول بالفعل مثل أن يكون حيوانا أو مقدارا و لونا حتى يفيد الفصل له شيئا سوى نفس حقيقتها يكون ذلك الشيء هو الوجود بالفعل.

و أما ما كان حقيقته نفس الوجوب الذي هو تأكد الوجود فلو كان ذا فصل كذلك لكان الفصل مفيدا لمعنى ذاته و كان المقسم الخارج مقوما داخلا و هو محال.

و أيضا: فإن الموجود الذي لا سبب له إن فرض له فصل يفيد وجوده بالفعل لزم أن يكون ما لا علة له معلولا.

و كيف يكون إبهام جنسي حيث يكون فعليته صرفة لا يشوبها قوة أصلا.

فصل

واجب الوجود لا ينقسم حقيقته البسيطة بالعدد و إلا فإما أن يتكثر بذاته فلا يوجد منه واحد لأنه على طباع ذلك المتكثر بنفس ذاته بل هو عينه فتكثر و إذا انتفى الواحد انتفى الكثير لأنه مبدؤه فإذا كثرناه بنفسه فقد أبطلنا كثرته فقد أبطلنا نفسه.

و إما أن يتكثر بغيره ففيه قوة القبول و هي غير حيثية الوجوب بالذات الذي هو محض الفعلية فيتركب ذاته من حيثيتين و هو محال.

و بوجه آخر

لو كان معنى واجب الوجود بالذات يحمل على كثيرين بالعدد فواحد شخصي من أفراده لا يخلو إما أن يكون كونه ذلك المعنى و كونه هو بعينه أمرا واحدا فلا يكون غيره واجبا بالذات كما لا يكون غيره هو بعينه فينحصر حقيقته فيه و لا يوجد لغيره.

و إما أن يكون ذلك المعنى أمرا وراء كونه هو بعينه ففي حمل ذلك المعنى عليه و اتصافه به يحتاج إلى تأثير و علية.

لأن الشخص عرضي بالقياس إلى النوع و كل عرضي معلل إما بما هو عرضي له أو بغيره فعلة هذا بعينه إما أن يكون نفس معنى الواجب بالذات فيلزم أن يكون متعينا قبل هذا و يعود الكلام إليه جذعا و إما أن يكون العلة غير معنى الواجب بالذات فيلزم كون الواجب بالذات ممكنا

المبدأوالمعاد، ص ۴۵

بالذات و هو باطل.

و بالجملة لو كان واجب الوجود شرطه أن يكون مثلا فلا يكون واجب الوجود إلا هو هو و إن لم يكن شرطه أن يكون فبعلة ما و سبب ما صار فكان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره هذا خلف.

و بوجه آخر

تحقق في كتب هذا الفن: أن منشأ التكثر العددي في ما له حد نوعي إنما هو المادة فقط بوجه و الموجود المفارقي يأبى عن الكثرة العددية

فواجب الوجود أحق بنفي هذا الوجه من الكثرة لكونه في أعلى مرتبة التجرد لتجرده عن الماهية فضلا عن الهيولى. و سيأتيك زيادة بصيرة في هذا المعنى إن شاء الله (تعالى).

فصل

واجب الوجود لا يجوز أن يكون حقيقة نوعية بسيطة متشخصة بتشخصات أو يكون بحيث يتشخص بأمر يزيد على حقيقته سواء كان منتشرا أو محصورا في واحد دون غيره كالعقل أو الشمس مثلا.

فإن تلك الأمور إنما يكون سببا في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات و تقريره: و كما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه متصفا بالوجود.

و لما ثبت من قبل أن واجب الوجود ماهيته إنيته فكل ما فرض مقوما لوجوده يكون مقوما لسنخ حقيقته.

فلو كان حقيقته متشخصة بتشخص يزيد على ذاته لكان المشخص مما يحتاج إليه للمعنى النوعي و تقويمه و هو باطل كما علمت.

فثبت أن الواجب بالذات يجب أن يكون متشخصا بنفس حقيقته لا بأمر زائد عليه.

أي يكون حقيقته عبارة عن تشخصه كما أنه عبارة عن نفس وجوده بل الوجود و التشخص

المبدأوالمعاد، ص ۴۶

أمر واحد كما هو التحقيق.

فالواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بأنه جنس و لا بأنه نوع و لا يوصف بأنه كلي أو جزئي أي شخص لطبيعة مرسلة.

بل إنه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الوجودات لا بأمر فصلي أو عرضي و إنه عقلي أي مجرد لا أنه كلي.

و إذ لا جنس له و لا فصل له فلا حد له و إذ لا حد له و لا علة له فلا برهان عليه لأن الشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فهو إما أن يكون أوليا أو يكون مأيوسا عن معرفته.

و إما أن يستدل عليه بآثاره و لوازمه و حينئذ لا يعرف حق معرفته إذ لا يعرف بها حقيقته و ماهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه و هو البرهان على كل شيء.

فإن العلم اليقيني بذي السبب و هو جميع الممكنات لا يحصل إلا بالسبب كما ورد في القرآن قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ نعم لو استدل عليه بأوثق القياسات و هو الاستدلال عن حال الوجود و أنه يقتضي واجبا بالذات كما أشرنا إليه سابقا لم يكن القياس دليلا و إن لم يكن أيضا برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان.

وهم و إزاحة

إن اختلج في صدرك: أنه حيث ثبت و تقرر بالبيان التعليمي و البرهان العقلي أن حقيقة الواجب هو الوجود المجرد عن الموضوع فلا ضير في إطلاق معنى الجوهر و مفهومه عليه (تعالى) و إن لم يطلق لفظه عليه بحسب التوقيف الشرعي إذ معناه و مفهومه الموجود لا في موضوع.

و هذا المعنى بعينه هو الذي صيرته الفلاسفة جنسا للجواهر الخمسة فيلزم أن يكون معنى الموجود لا في موضوع يعم الأول و غيره عموم الجنس لأنواعه فيقع تحت جنس الجواهر و يحتاج في تقوم سنخه إلى فصل مقوم له فيتركب ذاته أو يكون معنى واحد و حقيقة واحدة محصلا تارة و غير محصل أخرى و كلاهما محالان.

المبدأوالمعاد، ص ۴۷

فاعلم: أن معنى الجوهر الذي جنسوه ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع و إلا للزم من انعدام شيء

من أفراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة و لكانت أفراد الجوهر كلها واجبة الوجود لذواتها (تعالى الواجب بالذات عن ذلك علوا كبيرا.)

و لا أيضا الشيء الموجود بالفعل لا في موضوع يصلح لأن يكون عنوانا لحقيقة الجنسية البسيطة و إلا لكان كل من علم شيئا أنه هو في نفسه جوهر علم أنه موجود و لما أمكن تعقل شيء من الأنواع الجوهرية فإن العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما أن صور الأعراض أعراض و ماهية الجوهر ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه.

فإذن مفهوم الجوهر الذي يصلح للتجنيس هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي ماهيته إذا صارت موجودة في الخارج كان وجودها لا في موضوع كالعقل و النفس و الفلك مثلا و هذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان و ليس إذا كان في العقل في موضوع فقط بطل أن يكون ماهيته في الأعيان ليست في موضوع.

فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور و هو أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان يكون لا في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جذابا للحديد إذا صادفه ففي قوته جذب الحديد و إن كان في الكف لا يجذب الحديد بالفعل.

ثم مما يجب أن يعلم أنه ليس معنى كلامهم: إن كليات الجواهر جواهر أن الكلي من الجوهر الذي في الذهن و له محل مستغنى عنه هو الذهن فإنه قد يزول عنه صور الجواهر و يعود إليه بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع و تارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف و لا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه حتى يرد عليه أنه مغالطة من باب تضييع الحيثيات و الاعتبارات و أخذ الكلي مكان الجزئي فإن الكلي الذي

المبدأوالمعاد، ص ۴۸

ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الأعيان و استغناؤها عن الموضوع و المقناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج منه و الجذب للحديد.

بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي أي: الماهية بلا شرط الكلية و الجزئية و المعقول من الجوهر و إن كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني و كونه كليا لكنه جوهر بحسب ماهيته فإن ماهيته ماهية شأنها أن يكون موجودة في الأعيان لا في موضوع أي إنها معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن لا يكون في موضوع.

و التمثيل بالمقناطيس إنما يكون باعتبار أن ماهيته متصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان و لم يجذب الحديد و وجد مقارنا لجسميته حديد فجذبه لم يلزم أن يقال: إنه مختلف الحقيقة في الكف و في الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة و هو أنها حجر من شأنها جذب الحديد (هذا) فقد انكشف و وضح مما بيناه أن ما يصلح أن يكون عنوانا لحقيقة الجوهر و يحمل على الأنواع المندرجة تحته لذاته لا لعلة كما هو مقتضى الذاتيات من أنها لا يعلل هو معنى الجوهر على الوجه المذكور و لا شك أن حمل هذا المعنى على الأنواع التي يندرج تحته إنما يكون لذواتها لا لعلة.

و أما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب و علة لأن حقائقها إمكانية.

و إذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحتها من الأجناس العوالي إلا بسبب لا كحمل الجنس الذي لا يعلل فلم يصر بإضافة معنى سلبي إليه جنسا لشيء و إلا لصار بإضافة معنى إيجابي إليه جنسا للأعراض بل هذا أولى.

و من طريقة أخرى

نقول: الجنس إنما يحمل على ما تحته بالتواطؤ و ذلك المعنى أي: الموجود بالفعل لا في موضوع يحمل على ما تحته بالتشكيك فإن حمله

على الهيولى و الصورة أقدم من حمله على الجسم و حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن و كذا يختلف على جواهر العالم الأعلى و على جواهر عالمنا الأدنى

المبدأوالمعاد، ص ۴۹

فإن جواهر ذلك العالم أقدم و أقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم بل هذه أظلال و أشباح لها كما صرح به الأقدمون.

و أما حقيقة الجوهر فإن المتقدم من أفرادها بالوجود ليس هو سببا لأن يصير المتأخر بحيث يحمل عليه معنى الجوهرية فإن الجوهر جوهر بحسب ذاته لا بجعل جاعل و جوهرية شيء ليست بسبب أمر يحمل عليه الجوهر لكنه في وجوده يحتاج إلى أسباب و علل. و لا جوهرية شيء في أنها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر فالجوهر العلي أخلق و أولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بأن يكون جوهرا لأن التقدم و التأخر إذا أضيف إلى شيئين فقد يكون بذاتيهما كتقدم وجود على وجود كوجود العلة على وجود المعلول و قد يكون التقدم و التأخر الذي نسب إلى شيئين باعتبار أمر ثالث كتقدم نوح على نبينا (ع) و تقدم شخص الأب على الابن لا في الإنسانية فإنها في الجميع بالسواء بل في الزمان و الوجود و كل منهما معنى زائد على نفس الماهية. فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد.

و أما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما أن الجسم موجود لا في موضوع فكذا أجزاؤه بلا تقدم و لا تأخر فيها.

فقد ثبت من هذا الطريق أيضا أن معنى الجوهر الذي يصلح أن يكون جنسا للعقل و الفلك و الحيوان و الشجر و الحجر ليس يصلح أن يجعل حقيقة واجب الوجود و لا بحيث يحمل عليه تعالى حمل جنس أو غيره أصلا لأنه ليس ذا ماهية كما علمت بل الوجود المتأكد له كالماهية لغيره.

تنبيه

اعلم أن ما ذكرناه هو ما أدى إليه نظر جمهور الفلاسفة من أتباع المعلم الأول.

و أما على مذهب طائفة من شيعة أفلاطون و الأقدمين القائلين بأن الوجود اعتباري ذهني و ليس التقدم بين الموجب التام و معلولها إلا بالماهية فيتقدم عندهم جوهر العلة في أنها جوهر على جوهر المعلول بل يقولون إن جوهر المعلول في أنه جوهر كظل لجوهر العلة.

المبدأوالمعاد، ص ۵۰

و يجوزون أيضا أن يكون جوهر أقوى في الجوهرية من جوهر آخر كالجوهر العقلي و الجوهر النفسي و كالجوهر المفارق و الجوهر المادي و كذا في أنواع الجوهر فقالوا:

حيوان يكون حواسه أكثر و نفسه على التحريك أقوى كالإنسان مثلا يكون حيوانيته أتم مما لا يكون كذلك كالبعوضة (مثلا).

و كذا في مقولة الكيف و الكم يتحقق التفاوت عندهم في نفس معنى الكيفية المطلقة و الكمية المطلقة فسواد يكون أشد سوادا من سواد في مفهوم السوادية المشتركة و كذا خط يكون أطول من خط في معنى الخطية و عدد يكون أكثر من عدد في معنى الكمية المنفصلة مع قطع النظر عن اللواحق و المعينات أو الإضافات العارضة و إن لم يطلق على بعضها أدوات التفضيل و المبالغة في عرف أهل اللسان إذ ليس من دأب الحكيم الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف و اقتناص الحقائق من الألفاظ.

و العجب من محشي التجريد و غيره كبعض الأعلام أدام الله قدره حيث بالغوا في مناقصة هذا الرأي و لم يجوزوا التفاوت في نفس ماهيات الأشياء بوجه من وجوه التشكيك مع أن الوجود عندهم من الاعتباريات الذهنية و أنهم قالوا ب: تقدم ماهية العلة على ماهية المعلول فإذا كانت العلة و المعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول و هم يتحاشون عن ذلك و سيجيء زيادة تحقيق لهذا في مستأنف الكلام (إن شاء الله تعالى).

فصل في أن واجب الوجود لا شريك في هذا المفهوم

اعلم أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم و قد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد تعقل واجب الوجود

المبدأوالمعاد، ص ٥١

بما هو واجب الوجود و قد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود و مصداق الحكم به و مطابقته في الأول حقيقة الموضوع فقط و في الثاني هي مع حيثية أخرى سواء كانت انتزاعية أو انضمامية.

و كل واجب الوجود إن لم يكن نفس واجب الوجود بل له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجب الوجود ففي اتصافها به يحتاج إلى عروض هذا الأمر و إلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها حتى يتصف به على اختلاف القولين فهي في حد ذاتها ممكنة و بذلك صارت واجبة الوجود و كل ما كان كذلك لا يكون واجب الوجود لذاته كما علمت سابقا فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته.

و أما ما قال بعضهم من: أن ماهية الأول تعالى أعلى من وجوب الوجود بل هي ماهية لا اسم لها إذا عقلت يلزمها في العقل أنها واجبة الوجود فيجب أن يأول معنى قوله: أعلى من وجوب الوجود و يلزمها في العقل هذا أنا لا يمكننا أن نتصور وجوب الوجود إلا مع تركيب فيكون للوجود مفهوم و للوجوب مفهوم آخر.

و أما الوجود الذي وجوبه تأكده و كماليته فهو بسيط فلا اسم دال عندنا على ما يليق بكماليته و بساطته و هذا التركيب المأخوذ بحسب مفهوم هذا اللفظ إنما هو لازم من لوازمه فإذا ثبت و تحقق أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بحسب الحقيقة أي: حقيقة الوجود الصرف المتحقق.

و ثبت أيضا أن مطلق الوجود شيء واحد بحسب المعنى و المفهوم كما هو عند المحصلين من الحكماء.

فنقول: لو تعدد الواجب بالذات فكان اثنين مثلا (تعالى عن ذلك) فلا يخلو إما يتحدا في الحقيقة أو لا.

فعلى الأول علة اختلافهما يكون أمرا غير الوجود المتأكد و غير حقيقتهما فيلزم إمكانهما جميعا أو إمكان واحد منهما و هذا خلف.

و على الثاني يكون واجب الوجود عارضا لهما جميعا أو لأحدهما و قد ثبت أن واجب الوجود لا حقيقة له سوى نفس الوجود.

المبدأوالمعاد، ص ٥٢

طريقة أخرى

لا يمكن تعدد الواجب بالذات إذ حقيقته محض الوجود من حيث هو موجود بل الوجود الواجب.

و التفاوت ليس إلا في العبارة و المعبر عنه شيء واحد فيهما و كلما كان حقيقة الشيء محض الوجود لكان متشخصا بنفس حقيقته فلا يمكن تعدده و هو المطلوب.

حجة أخرى

لو تعدد الواجب لزم أن يكون أثر أحدهما بعينه ممكنا أن يكون أثر الآخر لاتفاقهما في وجوب الوجود الذي هو معنى واحد و هو يكون عين كل واحد منهما.

فاستناده إلى أحدهما دون الآخر يوجب ترجيحا بلا مرجح و صدوره عنهما جميعا يوجب صدور أمر واحد بالشخص من متعدد و كلاهما محال فتعدد الواجب محال.

برهان آخر

ليس في الوجود واجبان بالذات إذ الوجود يكون حينئذ نفس الماهية لهما و لازم النوع يتفق و العارض الغريب يوجب المخصص الخارجي و لا يصح أن يخصص كل واحد منهما نفسه بشيء فيتقدم تخصصه على تخصيصه و لا أن يخصص كل واحد منهما الآخر بشيء فيقدم

تخصيص كل منهما على تخصص مخصصه فيقدم تعينه على تعيين نفسه و هو محال. (على تعين نفسه ق ل).

برهان آخر

مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي أصلا.

و ظني أن كل سليم الفطرة يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد و محكيا عنها به.

المبدأوالمعاد، ص ۵۳

نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك.

كالحكم على الإنسان و الفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها عليها أو في عرضي كالحكم على الثلج و العاج بالأبيضية من جهة اتصافهما معا بالبياض.

أو كانت تلك الأمور المتباينة منتسبة إلى أمر واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى مجده أو كانت متفقة في أمر سلبي كالحكم عليها بالإمكان لأجل كونها مسلوبة عنها ضرورة الوجود.

و أما ما سوى أشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة فإذا تمهدت تلك المقدمة فنقول: لو تعدد مفهوم الواجب بالذات لكان كل واحد منهما من حيث ذاته بذاته مما ينتزع مفهوم الوجود و الوجوب عنه و يحكم بالموجودية و الواجبية عليه فلا بد أن يتحقق بينهما أمر مشترك ذاتي سواء كان عين حقيقتهما أو جزء منهما و كل واحد منهما باطل كما مر في الفصول الماضية.

و ليعلم: أن البراهين الدالة عندي على هذا المطلب الذي هو من أصول المباحث الإلهية كثيرة لكن تتميم جميعها متوقف على أن حقيقة الواجب الوجود بالذات هو الوجود البحت القائم بذاته.

و أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد ذاته ممكن و وجوبه كوجوده إنما يستفاد من الغير فلا يكون واجبا.

و هذه المقدمة مما ينساق إليه البرهان و يصرح بها في كتب أهل الفن كالشفا و غيره.

و قد أسلفنا القول فيها.

و بها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين و تبلدت منه أذهانهم و ضلت فيه عقولهم مما قيل: لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفان بتمام الماهية البسيطة يكون كل منهما واجبا لذاته و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا

المبدأوالمعاد، ص ۵۴

إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لكل منهما أو لأحدهما إما معلولا لذات المعروض فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه و هذا شنيع محال أو لغيره و هو أشنع.

بل نقول: لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المعلوم بوجه من الوجوه بديهة أدانا النظر و البحث إلى أن حقيقته و ما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم و لا خصوص و لا تعدد و لا انقسام إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن أن يكون بينه و بين شيء آخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا و لا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة و وجود واحد.

كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله: صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء.

فوجوب وجوده الذي هو ذاته تدل على وحدته كما في التنزيل شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ.

و على موجودية الممكنات بالمعنى الانتزاعي كما في قوله: أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

فإن موجودية الممكنات كما سبق القول فيه مرارا عبارة عن انتسابها و ارتباطها إلى الوجود القائم بذاته انتسابا و ارتباطا مجهول الكنه.

و مفهوم الوجود أعم من ذلك الأمر القائم بذاته و من الأمور المنتسبة إليه من ذلك النحو من الانتسابات.

و صدق المشتق لا ينافي قيام المبدإ بذاته الذي مرجعه إلى عدم قيامه بالغير و لا يكون ما صدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدإ لا معروضا له بوجه كما في اللابن و التامر على أن إطلاقات اللغويين و أهل اللسان لا عبرة لها عند أبناء الحقيقة و لا الحقائق يقتنص منها.

و كون المشتق من المعقولات الثانية و المفهومات العامية و البديهيات الأولية لا يصادم كون المبدإ حقيقة متأصلة متشخصة مجهول الكنه إذ ثانوية المعقول و تأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور.

المبدأوالمعاد، ص ٥٥

و انتزاع هذا المفهوم البديهي عن حقيقته تعالى ليس بحسب تمثله في الذهن بل بنحو آخر أشرنا إليه سابقا.

فاستقم في هذا المقام و لا تتبع الأوهام التي تزل بها الأقدام و الأفهام.

فصل إله العالم واحد لا شريك له في الإيجاد

و البراهين الماضية إنما دلت على أن الواجب بالذات واحد و الآن نريد أن نبين وحدة الإله الخالق للعالم إذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب كون الإله المؤثر في العالم واحدا.

فنقول: قد علم أن واجب الوجود بذاته واحد لا شريك له في الوجوب الذاتي بل في حقيقة الوجود و كل موجود سواه ممكن بذاته و به صار واجبا موجودا.

فبوجوب استناد كل الموجودات و ارتقائها إليه تعالى يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود بذاته.

فالأشياء كلها بالقياس إليه محدثة و نسبته إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته إلى الأجسام المستضيئة عنه المظلمة بحسب ذواتها فإنه بذاته مضيء و بسببه يضيء كل شيء.

و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إنارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأن النور الثاني من الشمس و أسندته إليها فكذا حال وجودات الأشياء (فالكل من عند الله).

بل نقول: لما تحقق أن الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي و الموجود في حد نفسه و غيره ليس موجودا في نفسه و إنما يكون موجوديتها باعتبار انتسابها إليه تعالى و إن التأثير و الإيجاد حقيقة إنما هو إفادة الفاعل نفس ذات المعلول متعلقة و مرتبطة بنفسه بحيث يصير بارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود منها و مصداقا لحمل الموجود عليها.

المبدأوالمعاد، ص ٥٦

إذ الشيء ما لم يكن وجودا و موجودا في نفس حقيقته لا يصير أمرا آخر بارتباطه موجودا.

فقد ثبت أن التأثير و الإيجاد الحقيقي و الفاعلية الحقيقية يختص بواجب الوجود بذاته كما أن الوجود الحقيقي يختص به تعالى و هو واحد كما بيناه فلا مؤثر في الوجود إلا هو.

و كما أن كونه موجودا حقيقيا لا غير لا يوجب أن لا يكون غيره موجودا أصلا كذلك كونه موجدا حقيقيا لا غير لا يوجب أن لا يكون غيره فاعلا.

و إنما يلزم منه نفي الفاعلية الحقيقية عن غيره.

فكون الوجود مطلقا معلولا له تعالى حقيقة لا ينافي إثبات الوسائط و الروابط مثل العقول و النفوس و الطبائع و القوى على ما فعله الحكماء إذ لا تأثير للوسائط عندهم إلا في التصحيح و الإعداد دون التأثير و الإيجاد كما توهمه صاحب كتاب المعتبر من ظاهر كلامهم و شنع به عليهم.

و مما يؤيد ما ذكرناه ما قال الشيخ الرئيس في الإشارات من أن الأول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع و بتوسطه جوهرا عقليا و جرما سماويا.

و ما قال الشيخ الإلهي في الهياكل: ليس أن حركات الأفلاك توجد الأشياء و لكنها تحصل الاستعدادات و يعطي الحق الأول لكل شيء ما يليق باستعداده...

و كذا قوله بلسان الإشراق: و الجواهر العقلية و إن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول و هو الفاعل.

و كما أن نور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوته... انتهى.

و لقد أعجبني في هذا المقام كلام إمام الرازي في المباحث المشرقية: الحق عندي أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى لكنها على ضربين: منها ما إمكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون فائضا عنه تعالى من غير شرط.

المبدأوالمعاد، ص ٥٧

و منها ما لا يكفي إمكانه بل لا بد من حدوث أمر قبله ليكون الأمور السابقة مقربة للعلة الفائضة إلى الأمور اللاحقة و ذلك إنما ينتظم بحركة دورية.

ثم إن تلك الممكنات متى استعدت استعدادا تاما صدرت عن الباري تعالى بلا منع و بخل و حدثت عنه و لا تأثير للوسائط أصلا في الإيجاد بل في الإعداد... انتهى.

و صاحب التحصيل استدل على هذا المطلب بقوله: و إن سألت الحق فلا تصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة و هذا هو صفة الأول لا غير إذ لو كان مفيدا لوجود ما فيه معنى ما هو بالقوة سواء كان عقلا أو جسما كان للعدم شركة في إفادة الوجود و كان لما بالقوة شركة في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل انتهى.

أقول: و هذا الكلام منه و إن استصوبه جماعة ممن تأخر عنه من المحققين لكن لنا فيه نظر من وجوه.

الأول أن معنى الإمكان الذاتي و إن كان أمرا ثابتا للمفارقات باعتبار ذواتها من حيث هي هي لكنه غير ثابت لها في نفس الأمر بل الثابت لها فيها إنما هو الوجود و التحصل بسبب الفاعل (فحينئذ) إن أراد بالقوة في قوله: معنى ما بالقوة. معنى الإمكان الذاتي فلا نسلم الملازمة المذكورة مستندين بأن ليس للعدم أو القوة الذي ينسب العقل ذات الممكن إليه باعتبار ملاحظة ذاته من حيث هي هي من دون استناده إلى الموجب التام تحقق في نفس الأمر حتى يكون له شركة في إفادة الوجود.

لا يقال: اعتبار ذات الممكن من حيث (هي هي) أيضا إنما هو بحسب نفس الأمر لا بحسب تعمل العقل فقط و إلا لكان الحكم بإمكان الممكن كاذبا.

لأنا نقول: هذا الاعتبار و إن كان من جملة أنحاء الواقع لكن صدق الحكم على شيء

المبدأوالمعاد، ص ٥٨

بحسب نحو من أنحاء الواقع لا يوجب صدقه عليه في الواقع (و هذا) كما أن سلب النقيضين عن الماهية بحسب ملاحظتها من حيث هي هي و إن كان صادقا لكن لا يصدق بحسب الواقع و إن كانت تلك الملاحظة من مراتب نفس الأمر لأن نفس الأمر أوسع و أعم من تلك المرتبة و غيرها.

و السر في ذلك أن الإمكان و رفع النقيضين و أمثالهما أمور عدمية هي سلوب تحصيلية و اتصاف الشيء بالسلوب و الأعدام في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بها في الواقع بخلاف الأمور الوجودية فإن الاتصاف بشيء منها في نحو من الأنحاء يوجب الاتصاف به في الواقع كما أن زيدا مثلا إذا كان متحركا في مكان من الأمكنة كالسوق مثلا يصدق عليه اتصافه بهذه الصفة و إن لم يكن متحركا في سائر الأمكنة لكونها أمرا وجوديا و لا يصدق عليه مقابلها باعتبار عدم حركته في بعض الأمكنة كالبيت مثلا بل باعتبار عدم حركته مطلقا لكونه عدميا.

و هذا نظير ما قالوه من أن تحقق الطبيعة يكون بتحقق فرد (ما) من أفراد تلك الطبيعة و عدمها إنما يكون بعدم جميع الأفراد.

و إن أراد بها القوة الاستعدادية التي هي صفة متحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم أن العقول متصفة بها لما تقرر عندهم من أن العقول ليس لها حالة منتظرة فلو كان شيء منها مفيدا لوجود بعض الممكنات لا يلزم منه أن يكون للعدم و القوة شركة في إفادة الوجود و إخراج الشيء من القوة إلى الفعل.

الثاني: هب أن الإمكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له من حيث كونه ممكنا بل من حيث كونه موجودا.

كما أن اللونية مثلا و إن كانت حيثية ثابتة للحيوان في نفس الأمر لكن لا مدخلية لها في تحريكه و إحساسه و هو ظاهر.

الثالث: أن ما ذكره منقوض بقولهم: إيجاد العقل الفلك بواسطة الإمكان و الإمكان عدمي فأين المخلص من وساطة الإمكان فتأمّل ففيه ما فيه.

طريقة أخرى

أشير إليها في الكتاب الإلهي و سلكها العظيم أرسطاطاليس و هي الاستدلال بوحدة

المبدأوالمعاد، ص ٥٩

العالم على وحدة الإله.

تقريره: أنه قد استبان في الكتب الحكمية امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم سواء كانت فيه سماوات و أرضون و أستقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع أولا بأن يقال: لو فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة و الكرتان إذا لم يكن إحداهما محيطة بالأخرى لزم الخلاء فيما بينهما و الخلاء محال فالقول بوجود عالم آخر أيضا محال.

فهذا هو البيان المطلق لامتناع وجود العالمين و أما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين فالأول أعني ما يختص بكون كل عالم كالآخر في السماء و الأرض و غيرهما بالنوع مما نقل عن المعلم الأول من أنه إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالفة بعضها مع بعض في الطبيعة و الأشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الحركة الطبيعة في الجهة التي يتحرك إليها فالأسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة فيها بالقسر و الذي بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات. فمن المعلوم أنها كانت مجتمعة متأحدة ثم افترقت بعد ذلك.

فهي إذا متباينة أبدا و ليست بمتباينة أبدا (و هذا خلف).

و الذي بالقسر من الضرورة أن يزول و يعود إلى ما كان أولا عليه بالذات فتلك العوالم المتفرقة مستجمع ثانيا فيجتمع و لا يجتمع أبدا (هذا خلف)... انتهى فإن قيل: إن الأرضين و إن كانت كثيرة بالعدد إلا أنها مشتركة في الأرضية و أمكنتها أيضا مشتركة في كونها وسطا في تلك العوالم فالأرضية المطلقة يقتضي الوسط المطلق من العالم و الأرض المعين يقتضي الوسط المعين من العالم.

يقال: إنه و إن لم يكن شك في أن الأجسام المتحدة في الحقيقة الكثيرة بالعدد لها أمكنة كثيرة بالعدد لكن يجب أن يكون كثرتها على نحو لو اجتمع كل تلك الأجسام متمكنا واحدا يصير تلك الأمكنة أيضا مكانا واحدا مع أنه محال بالضرورة.

و ذلك الاجتماع مما لا مانع عنه في طبيعة تلك الأجسام لوحدتها.

إذ لو اقتضت الافتراق و التباين لما وجد واحد متصل منها و هذا خلف.

و أما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما أشار إليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله

المبدأوالمعاد، ص ٦٠

بقوله: إنه لا يمكن أن يكون جسم مخالفا لهذه الأجسام في الحركات و الكيفيات.

أما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية إما مستقيمة و إما مستديرة و المستقيمة إما من المركز أو إلى المركز و إما مارة على المركز بالاستقامة و هي الآخذة من الطرفين أو غير آخذة منهما بل على محاذاتهما.

و لكن الذي بالطبع لا يجوز أن يكون إلا من نهايات إلى نهايات متضادة بالطبع لا بالإضافة.

و بيان ذلك في كتاب أرسطاطاليس مثبت خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي و تفاسير المفسرين.

فمن هذا يعلم أن الحركات الطبيعية إما من المركز في جميع الأجسام أو إليه في جميعها بالدليل العقلي.

و أما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن أن يكون فوق (تسعة عشر) و قد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس و شرح المفسرون كثامسطيوس و الإسكندر. و لو لا مخافة التطويل لبسطت القول فيه و لكن أخوض في طرف يسير منه.

فأقول: الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأقل بكماله لم تدخله في النوع الثاني و المرتبة الثانية.

مثال ذلك: أن ذات النوع الأخس و هو الجسمية ما لم يعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في هذا العالم لم تخط به لي النوع الثاني الأشرف بالإضافة و هو النباتية.

و ما لم يحصله جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية و النامية و المولدة في النوع الأخس الأول لم يجاوز به إلى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية و المرتبة الحيوانية منقسمة إلى حس و حركة إرادية.

فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا أن لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني إلى النوع النطقي و لكن الطبيعة قد

المبدأوالمعاد، ص ٦١

حصلت في المواليد جوهرا ناطقا فمن الضرورة أنها أوفت جميع القوى الحسية بكمالها فأتبعته إفادة القوة النطقية.

فإذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات.

فإذا النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات فإذا لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فإذا لا كيفيات ما خلا (ستة عشر) المحسوسة بالذات و الثلاثة المحسوسة بالعرض كالحركة و السكون و الشكل فإذا لا جسم يكيف بكيفية (مكيف بكيفية خ ل) ما خلا هذه المعدودة فإذا لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فإذا إن كانت عوالم كثيرة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد... انتهى كلامه بألفاظه.

و إذا بطل تعدد العالم سواء كان بالطبع أو بالعدد فقد ثبت أن العالم واحد شخصي.

فحينئذ نقول قد تحقق أن بين الأجسام العظام التي فيه تلازما و كذا بينها و بين أعراضها بل بين أكثر الأعراض و محالها.

فإن استحالة الخلاء و امتناع خلو أجسام المستقيمة الحركات عما تجدد جهات حركاتها تدل على التلازم بين الأرض و السماء.

و امتناع قيام العرض بذاته و خلو الجوهر عن الأعراض توجب التلازم بينهما و قد دريت أن اللزوم أو التلازم يوجب الانتهاء إلى العلة الواحدة.

فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون إلا واحدا.

فكل جسم و جسماني ينتهي في وجوده إلى ذلك المبدإ الواحد الذي دل وجود هذه الأجسام على وجوده.

و العقول و النفوس التي أثبتها الحكماء إما علل متوسطة لهذه الأجسام أو مدبرة لها و إثبات المجردات التي لا يكون عللا و لا مدبرا فضل لا دليل عليه و لم يقل به أحد من الفلاسفة.

فكل جسم أو جسماني أو مجرد أو مرتبطة بالأجسام و الجسمانيات تأثيرا أو

المبدأوالمعاد، ص ٦٢

تدبيرا منته إلى مبدإ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما في القرآن العظيم لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا.

فلعل مرجع ضمير التثنية كما قيل مجموع السماوات عقولا كانت أو نفوسا أو أجساما و مجموع الأرضيات سواء كانت عنصريات أو طباعا أو نفوسا (و الله أعلم بحقائق آياته و رموز كلماته).

تنبيه

ارتباط الموجودات بعضها ببعض على الرصف الحقيقي و النظم الحكمي دال على أن مبدعها واحد محض.

و كما أن كل واحد من أعضاء الشخص الواحد الإنساني و إن وجد ممتازا عن غيره من الأعضاء بحسب الطبيعة لكن لكونها مؤتلفة تأليفا طبيعيا مرتبطة بعضها عن بعض منتظمة في رباط واحد يدل على أن مدبرها و ممسكها عن الانحلال قوة واحدة و مبدأ واحد.

فكذلك الحال في أجسام العالم و قواها فإن كونها مع انفصال بعضها عن بعض و تفرد كل منها بطبيعة خاصة و فعل خاص يمتاز به عن غيره مرتبطة منتظمة في رباط واحد مؤتلفة ايتلافا طبيعيا يدل على أن مبدعها و مدبرها و ممسك رباطها عن أن ينفصم واحد حقيقي يقيمها بقوته التي يُمْسِكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا إذ لو كان فيهما صانعان لتميز صنع كل واحد منهما عن صنع غيره فكان ينقطع الارتباط فيختل النظام كما في قوله تعالى إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ و كما أن

المبدأوالمعاد، ص ٦٣

حركات الرقص و إن وجدت متباينة متضادة كالبسط و القبض في الأعضاء و كالتعويج و التقويم فيها و السرعة و البطء و لكن لما كان مجموعها منتظمة متناسبة متأحدة مع ما لها من النظم العجيب و الرصف الأنيق الذي يسر الناظر إليه تدل على أن وحدتها التأليفية ظل لوحدة طبيعية و لو لم يكن كذلك لما وجدت ملتئمة بل كانت مختلة النظم متعددة الوضع متنفرة عنها الطبائع.

كذلك كون جبلة العالم مع تفنن حركاتها و تخالف أشكالها و تغير آثارها المتولدة من الأجسام العالية في الأجسام السافلة مؤسسة على الايتلاف الطبيعي و الرصف الحكمي دالة بوحدتها الطبيعية الاجتماعية على الوحدة الحقة الحقيقية فسبحان من جعل الموجودات العالمية على كثرتها متشاكلة من وجه و متمايزة من وجه متحدة من وجه متفرقة من وجه و متشوقة إلى الديمومية و البقاء و مهتدية لطلب المصالح و المنافع ليكون دالة على صنع قادر حكيم و مدبر عليم.

استبصار و إكمال

ذهب طائفة من متألهي الحكمة و محققي الصوفية: أن لجميع أجرام العالم نفسا واحدة ببرهان بعض مقدماته حدسية فيكون العالم كله حيوانا واحدا مركبا من نفس واحدة ذات قوى كثيرة و من بدن واحد مؤلف من أعضاء متشابهة و غير متشابهة و ذات قوى و أفعال متخالفة يستبقي بعضها ببعض و ينتفع بعضها عن بعض انتفاعا بعضه محسوس و بعضه معقول.

و في رسائل إخوان الصفا بيان كون العالم حيوانا واحدا ببسط من الكلام لا مزيد عليه.

و كذا صرح أرسطاطاليس بأن العالم حيوان واحد. فكما أن العقل الصريح يحكم بأن خالق زيد مثلا واحد ليس بمتعدد كذلك الفطرة السليمة يحكم بأن خالق العالم بجميع أجزائه واحد حق لا شريك له.

و هاهنا سر حكمي يجب التنبيه عليه و هو: أن كون العالم بأسره ذا أجزاء متكثرة

المبدأوالمعاد، ص ۶۴

متباينة لا يدفع كونه صادرا عن فاعل حق واحد من جميع الوجوه و الحيثيات و لا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي لأن للعالم على ذلك التقدير (أي على تقدير كونه واحدا شخصيا) جهتين: جهة الوحدة الشخصية و جهة الكثرة الاجتماعية.

و الفرق بينهما على نحو الإجمال و التفصيل.

و إذا لوحظ من جهة وحدته الشخصية التي لا كثرة له من هذه الحيثية أصلا حكم عليه بأنه يستند بالذات أو بالقصد الأول إلى الواحد الحق تعالى من دون وسط و شرط.

و أن علته الفاعلية هي بعينها علته الغائية كما في البسائط النورية.

و إذا لوحظ من جهة كثرته التفصيلية حكم عليه بأنه صدر على الترتيب السببي و المسببي بأن يكون بسط أجزائه و أشرفها هو أقربها إلى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة و الشرف و هكذا إلى أن ينتهي إلى أقصى الوجود.

فالغرض من إثبات الترتيب في الممكنات و نسبة المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة و المتوسطة إلى العالية كما فعله الحكماء إنما هو لتصحيح صدور العالم الكثير عن الحق الواحد من جميع الوجوه باعتبار حيثية الحيثية التكثرية أحديته التكثرية لئلا ينثلم بصدور الأمور الكثيرة عنه تعالى أحدية الحقة لا باعتبار وحدته الشخصية إذ لا كثرة من هذه الجهة.

و أما بيان أنه على أي نحو يكون صدور مجموع العالم من هذه الجهة مرة واحدة على سبيل الإبداع مع أن بعض أجزائه تدريجي الوجود سواء كان بالذات أو بالعرض و بعضها دفعي الوجود كذلك و بعضها لا هذا و لا ذاك فالتحقيق فيه يحتاج إلى بسط تام و مجال أوسع من هذا المقام. و لعلك تقف على لمعات منه في مواضع متفرقة من هذا الكتاب و الله الهادي إلى الصواب.

تعقيب

يظهر منه نفي الشركة عنه تعالى في أي مفهوم كان:

اعلم أن الوحدة قد تكون ذات الواحد بما هو واحد و هي الوحدة الحقة و قد تكون غيرها. و هذه على ضربين: حقيقية و غير حقيقية.

و هي بحسب شركة ما: أما في المحمول فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة و في

المبدأوالمعاد، ص ۶۵

الجنس مجانسة و في الكيف مشابهة و في الكم مساواة و في الوضع مطابقة و في الإضافة مناسبة.

أما في الموضوع كالحلو و الأبيض واحد أي هما محمولا شيء واحد هو السكر مثلا و إنما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه و إن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى أن العشرة في عشريته واحدة.

و كل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف و أكمل.

و حيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل.

فالأحق بالوحدة الحقيقية بل الوحدة الحقة التي هي ذات الواحد بما هو واحد هو ما لا ينقسم أصلا لا في الكم و لا في الحد و لا بالقوة و لا بالفعل و لا ينفصل وجوده عن ماهيته.

و سائر الأشياء مستفيدة الوحدة منه إذ له تلك بالذات و لها بالغير. لا بل هو الواحد فقط و وحدة سائر الأشياء بالارتباط إلى وحدته الحقة على ما بيناه في نسبة الوجود إليها.

فحينئذ نقول: واجب الوجود تعالى لا يوصف بشيء من أنحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني و المفهومات

بالحقيقة. و إذ لا جنس له فلا مجانس له و إذ لا نوع له فلا مشاكل له.

و سيظهر لك نفي الصفات الزائدة الحقيقية على ذاته تعالى.

فإذن لا يوصف بكيف فيشابه و لا بكم فيساوي و لا بوضع فيطابق. و إضافته إلى الأشياء كما سبق و سيتضح له زيادة إيضاح ليست إلا القيومية الإيجابية لها التي لا يوجد في غيره تعالى.

فلا يناسبه شيء أصلا فالمناسبات التي يثبتونها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها أوهام مضلة.

فما أبعد من توهم من هؤلاء أن نسبته تعالى إلى جميع العالم كنسبة نفوسنا إلى أبداننا.

كيف و نسبة النفس إلى بدنها ليست نسبة العلة إلى المعلول فإن نفس الناطقة و إن كانت مجردة ذاتا لكنها كالقوة الجسمانية في التأثير. بمعنى أنها لا يحصل أثرها إلا في موضوع جسماني ذي وضع.

المبدأوالمعاد، ص ۶۶

فلا يظهر أثرها في مجرد و لا يوجد جسما بمادته و صورته.

و أيضا التعلق و الارتباط الذي بين النفس و البدن تعلق و ارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه بوجه.

و أيضا التعلق بينهما على وجه يوجب لأن يحصل منهما واحد طبيعي هو نوع للإنسان و أن يكون شعورها بنفسها و بدنها شعورا بحيث يتألف من الإدراكين إدراك واحد كما صرح به بهمنيار في التحصيل و لهذا تنسب الأفعال سواء صدرت عن ذاتها أو عن بدنها إلى ذاتها فتقول: أدركت و جلست و تحركت.

و بين أن كل واحد مما ذكر لا يمكن أن يتحقق بين العلة و معلولها. نعم البدن موضوع لتصرفات النفس و يجوز أن يكون القوى الحاصلة فيه من معلولاتها لا البدن بأجزائه.

فثبت أن نسبتها إلى البدن ليست نسبة علية إيجابية بل نسبة أخرى و نسبة الباري تعالى إلى جميع الأشياء ليست إلا قيومية الحقيقية كما ذكرنا.

فليست كنسبة سائر العلل الإمكانية فضلا عن أن يكون كنسبة النفس إلى بدنها. و الله أعلم بحقيقة الحال.

المقالة الثانية في صفاته تعالى و فيها فصول

فصل في أن صفاته تعالى يجب أن تكون عين ذاته

اعلم أن كل ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يقوم به. و كل ما هو قيامه بشيء آخر فوجوب وجوده متعلق به. و كل ما تعلق وجوب وجوده بشيء آخر فليس هو واجب الوجود في ذاته فهو ممكن في نفسه.

فالصفات كلها سواء كانت للواجب لذاته أو للممكن ممكنة في أنفسها.

و كيف يكون الصفة و صاحبها واجبي الوجود و قد بين انتفاء تعدد الواجب في الوجود و أما أنه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه تعالى الصفة المتقررة في ذاته لأنه لو تقررت في ذاته تعالى صفة ممكنة ففاعلها و مرجحها ذاته تعالى إذ لا واجب

المبدأوالمعاد، ص ۶۷

سواه.

و لا ينفعل أيضا عن معلولاته و هو بين فيفعل ذات الأحدية و ينفعل و هو محال لأن كل ذات فعلت و قبلت فيكون فعلها بجهة و قبولها بجهة أخرى لوجوه.

الأول: أن الفعل للفاعل قد يكون في غيره و القبول للقابل لا يكون في غيره.

فجهة الفعل غير جهة القبول.

و الثاني: أنها لو كانت من جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل و كل ما قبل بنفسه فعل.

و الوجود يكذبه.

الثالث أن الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول و يجعله واجب الحصول و يوجده و إن توقف وجود المعلول على بواقي العلل أيضا. و القابل بما هو قابل لا يقتضي المعلول و لا يجعله واجب الحصول و ليس له إلا التهيؤ و الاستعداد و الاستحقاق لوجود المقبول.

فنسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب و نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان.

و الوجوب الذي اقتضاه الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية و لا يبطل شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان.

فثبت أن الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة في ذاته اختلف الحيثيتان و هاتان الحيثيتان إما أن تكونا لازمتين له أو مقومتين أو الواحد منهما مقومة و الأخرى لازمة.

و على التقديرات يلزم تركب ذات الواجب الحقيقي.

أما على الشقين الأخيرين فواضح.

و أما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بأن نقول إنهما لا يصدران إلا بجهتين مختلفتين أيضا فإما أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له أو ينتهي إلى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا.

هذا ما ذكروه في بيان عينية صفاته تعالى الحقيقية.

و فيه نظر أما أولا فلأنا نقول إن هاهنا اشتباها من باب أخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف.

المبدأوالمعاد، ص ۶۸

و البرهان لا يساعد إلا نفي الأول دون الثاني إذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للجهتين في ذاته تعالى المكثرتان إنما هما الفعل و الانفعال التجددي لا الفعل و القبول مطلقا.

بل لقائل أن يقول صفاته تعالى لوازم ذاته و لوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما فإن كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل. و إن كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات.

و لا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أن صفاته تعالى واجبة الوجود بوجود الذات.

و أما ثانيا فللانتقاض بالصفات الإضافية له تعالى لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم إما عدم اتصافه تعالى بها أو عدم كونها شيئا زائدا.

و كلا القولين باطل بالضرورة.

و يرد على الوجه الأخير من الأمور المذكورة مفاسد:

الأول النقض ببعض صفاته الحقيقية كعلمه تعالى مثلا فإنه قدرة من جهة و إرادة من جهة.

و القدرة يقتضي إمكان صدور الفعل عنه.

و الإرادة يقتضي وجوبه.

فعلمه من حيث إنه قدرة يصح منه الصدور و اللاصدور.

و من حيث إنه إرادة يجب عنه الصدور.

فالمقدمات بعينها جارية فيه فيلزم أن يكون ذاته تعالى ذا حيثيات متخالفة.

مع أن حيثية ذاته تعالى بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية عندهم. و سيأتي ما فيه من التحقيق.

الثاني المناقضة بأنا لا نسلم أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص المنافي للوجوب.

لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام فلا ينافي الوجوب و ربما يجاب عنه بأنا نعلم بديهة أن القابل من حيث هو قابل يجوز كونه متصفا

بالقبول و يجوز أن لا يكون فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية أخرى.

الثالث أن التنافي بين الوجوب و الإمكان فيما نحن فيه ممنوع إذ الإيجاد إيجاب

المبدأوالمعاد، ص ۶۹

وجود المعلول في حد نفسه و القبول إمكان حصول المقبول في القابل.

فالإمكان هاهنا إمكان الوجود لغيره. و الوجوب وجوب الوجود لنفسه.

فأين هما من التنافي و أيضا الفاعل يوجب وجود المعلول.

و القابل لا يسلب هذا الوجوب و الإيجاد بل هو تصحيح وجود المعلول بالحصول فيه.

فالتنافي غير معلوم.

و قد يجاب عن الأول بأن وجود المعلول في نفسه كما أنه ممكن محتاج إلى علة و موجب فكذلك وجوده في غيره أيضا محتاج إلى العلة و الموجب لإمكانه. و لا شك أن القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فيه.

فموجب وجوده فيه أيضا هو الفاعل.

فكما أن الفاعل يوجب وجود المعلول في نفسه فكذلك يوجب وجوده لغيره. بل وجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل.

و عن الثاني بأن التنافي بين الإيجاب و اللاإيجاب و الاقتضاء و اللااقتضاء في ذات واحدة من جهة واحدة متحقق لا يخفى على المنصف المتأمّل فمنعه مستندا بأن الفاعل يوجب المعلول و القابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة.

كيف و المنافاة التي ادعيناها إنما يظهر صحتها إذا كان القابل بعينه هو الفاعل.

إذ القابل و إن لم يتصف بسلب الإيجاب الناشي عن الفاعل لكنه متصف بسلب الإيجاب الناشي عنه.

فلا يمكن أن يكونا شيئا واحدا من جهة واحدة.

و لا يذهب عليك أن هذا ليس بحثا على السند الأخص بل هو بيان للمقدمة على وجه يدفع السند.

ثم لا يخفى عليك أن هذا الكلام و إن دفع هذا الاعتراض على الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا لأصل المقصود.

إذ الدليل المذكور و إن ثبت به تعدد جهتي الفعل و القبول لكن بشرط أن يكون المراد

المبدأوالمعاد، ص ۷۰

من القبول التهيؤ و الاستعداد.

و أما القبول بمعنى مطلق الموصوفية بأمر زائد متقرر في الذات سواء كان لازما للمحل أو غير لازم فإثبات كونه مخالف الحيثية مع الفعل حتى يلزم منه نفي الصفات الزائدة عن الباري تعالى فغير معلوم مما ذكر من الدليل على ما مر آنفا.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: إن كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات إما عن سبب من خارج و يكون واجب الوجود قابلا له و لا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوة.

و إما أن يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلا كما هو فاعل.

اللهم إلا أن يقال تلك الصفات و العوارض لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لأنها موجودة فيه بل لأنها عنه. و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض يوجد من لوازمه.

و إذا أخذت حقيقة الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه.

و هو أنه لا كثرة فيه و ليس هناك قابل و فاعل. بل من حيث هو قابل فاعل.

و هذا الحكم مطرد في جميع البسائط فإن حقائقها التي هي أنها يلزم عنها اللوازم و في ذواتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة.

فإن في البسيط عنه و فيه شيئا واحدا انتهى ملخصا.

فقد علم أن حيثية القبول و الفعل ليست مما يوجب اثنينية في الذات و لا في الاعتبار إلا إذا كان القبول بمعنى الانفعال و التأثر.

و ليس من شرط القيام التأثر بل قد يكون القيام بلا تأثر كما في لوازم البسائط. فإن قيل: لا نسلم وجود لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي يكون عللا للوازمها إنما هي مركبات.

فيمكن أن يكون فاعليتها بجهة و قابليتها بجهة أخرى.

فلا يلزم هناك كون الشيء فاعلا و قابلا بجهة واحدة.

قلنا: فيه بحث أما أولا فلأن في كل مركب يتحقق أمر بسيط و لكل واحد واحد

المبدأوالمعاد، ص ٧١

من البسائط شيء من اللوازم و لا أقل من كونه واحدا و موجودا.

و أما ثانيا فلأن الحقيقة المركبة أيضا لها وحدة مخصوصة حتى الخمسة في خمسيتها و العشرة في عشريتها.

و اللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع و إلا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع.

و ليس القابل له أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده في المثلث مثلا لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين و لا الأضلاع الثلاثة فقط بل القابل له هو المجموع من حيث ذلك المجموع.

فكان الشيء باعتبار واحد قابلا و فاعلا.

و لذلك ترى الشيخ الرئيس لم يبال في إثبات الصور العلمية لذات الواجب تعالى علوا كبيرا عنه بلزوم كون الشيء الواحد قابلا و فاعلا كما سيجيء.

لأن القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا ينافي الفعل عنده.

قال بعض الأعلام في هذا المقام: إيجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله بالذات و إمكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله.

فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشيء و قابلا له لكان فيه قبل الفعل و القبول جهتان جهة بها يوجبه و يقتضيه و جهة أخرى بها يستحقه و يمكن حصوله فيه.

أقول: العمدة في هذا المقام إثبات تكثر الجهة سواء كان في نفس القبول و الفعل أو قبلهما.

فالكلام في تعدد جهة يحصل منها الإيجاب و جهة يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما بعينه كالكلام في تعدد جهتي الفعل و القبول و وحدتهما بلا تفاوت لو تم تم و إلا فلا.

و قد استدلوا لإثبات هذه الدعوى بوجوه أخرى تجري مجرى ما ذكرناه فلهذا تركناها في سنبلها و عشونا عن سلك سبيلها.

و الحاصل أن شيئا مما ذكروه في هذا الباب لا يسمن و لا يغني كما لا يخفى على ذوي الألباب.

المبدأوالمعاد، ص ٧٢

فالوجه عندي أن يستدل لإثبات عينية صفاته الحقيقية لذاته بوجوه أخر.

الأول أنها لو لم يكن كذلك يلزم التكثر في ذاته تعالى لأجل كثرة صفاته الموجبة لكثرة الاقتضاء المستدعية لكثرة المقتضي كما تبين في نفي صدور الكثرة عنه تعالى مع أنه أحدي الذات بسيط الحقيقة هذا خلف و أما كون إحدى من الصفات الحقيقية زائدة عليه تعالى و البواقي منها عينا له تعالى أولها كما في الإضافيات على ما سيجيء من التحقيق فيها فبعيد عن العقل و لهذا لم يقل به أحد من العقلاء.

الثاني أنها لو كانت زائدة على ذاته يلزم من ذلك أن يكون كماله بأمر زائد عليه فيلزم كونه ناقصا بحسب ذاته بذاته كاملا بغير ذاته.

الثالث أن فيضانها من ذاته على ذاته يستدعي جهة أشرف مما عليها واجب الوجود بالذات فيكون ذاته أشرف من ذاته و هو محال بديهة.

و أيضا يتكثر ذاته لأن حيثية النقص غير حيثية الكمال و هو باطل كما مر. و فيضانها من غيره عليه تعالى يلزم كون معلوله أشرف منه تعالى.

تنبيه و تنصيص

فكما أن ماهية ما لا تفيد وجودها كما علمت سابقا كذلك لا تفيض على نفسها ما هو صفة كمالية للوجود بما هو وجود كالعلم و القدرة و أمثالهما.

و كما أن مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة كذلك واهب الكمال لا يجوز أن يكون ممنوعا في حد نفسه إذ المفيض لا محالة أكرم و أمجد من المفاض عليه.

فإذن كان كل من الوجود و كمالات الوجود يجب أن ينتهي إلى ما هو قائم بذاته غير معلول لشيء.

و يجب أن يكون جميعها واحدا حقيقيا لنفي تعدد الواجب بالذات. و كما أن النظر في مفهوم الوجود أدانا إلى إثبات الوجود القائم بذاته فكذلك النظر في مفهوم العلم و القدرة يؤدي إلى علم و قدرة لا يزيدان على شيء و لا يقومان به و كذلك في سائر الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود.

و الشيخ الرئيس قد نص على ما ذكرناه في التعليقات حيث قال:

المبدأوالمعاد، ص ٧٣

يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات و في الاختيار اختيار بالذات و في الإرادة إرادة بالذات و في القدرة قدرة بالذات حتى تصح أن تكون هذه الأشياء في شيء لا بالذات.

و إليه أشير في الكتاب الإلهي بقوله تعالى: وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ و من الإقناعيات أن الوجدان السليم حاكم بأن ذاتا تكون لها في نفسها من الكمالات ما للمحفوفة بها فهي أكمل و أشرف منها فلو لم يكن كماله تعالى و مجده نفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق للزم تصور ما هو أكمل و أشرف منه تعالى. و هو ما يكون اتصافه بهذه الصفات بنفس ذاته و هذا محال.

إذ لا يتصور شيء أكمل و أشرف من صرف الوجود المتأكد الذي هو فعلية محضة يستفيض منه سائر الماهيات الوجود و كمالات الوجود.

و علمت أن ما فرض ثانيا له في كونه صرف الوجود فإذا أمعن النظر فيه ظهر أنه هو بعينه إذ لا ميز و لا فرق في صرف شيء.

فثبت أن مجده و علوه و بهاءه بنفس حقيقته المقدسة لا بشيء قائم به و قد وقع في بعض خطب أمير المؤمنين و سيد الوصيين عليه أزكى صلوات المصلين: أول الدين معرفته و كمال المعرفة التصديق به و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حده و من حده فقد عده و من قال فيم فقد ضمنه و من قال علام فقد أخلى منه..

إشارة

اعلم أن الواجب تعالى و إن وصف بالعلم و الجود و القدرة و الإرادة و أمثالها لكن ليس هو لأجل اتصافه بها ذا معان متميزة يختص بهذه الأسماء.

بل كما أنا نقول لكل واحد من موجودات العالم إنه معلومه و مقدوره و مراده و فيض جوده من غير أن يثبت فيه معان شتى فكذلك نصف موجده بالعلم و الوجود و الإرادة

المبدأوالمعاد، ص ٧٤

و القدرة مع كونه أحديا فردا ذاتا و صفة.

كما قال الشيخ في التعليقات: من أن الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كل واحدة من صفاته إذا حققت تكون صفة الأخرى بالقياس إليه.

فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحدة. فهو حي من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حي و كذلك في سائر صفاته.

و قال أبو طالب المكي: مشيته تعالى قدرته و ما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف هناك. و قيل شعرا:

عباراتنا شتى و حسنك واحد و كل إلى ذاك الجمال يشير

تذنيب

صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالجود و القدرة و العلم و هي لا تزيد على ذاته بل عين ذاته بمعنى أن ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها عنه و مصداق لحملها عليه.

و منها إضافية محضة كالمبدئية و المبدعية و الخالقية و أمثالها و هذه زائدة على ذاته متأخرة عنه و عما أضيف بها إليه تعالى.

و لا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فإن الواجب تعالى ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات و هو إنما هو كذلك بنفس ذاته.

فإذن علوه و مجده ليس إلا بذاته لا غيره.

و منها سلبية محضة كالقدوسية و الفردية و الأزلية و غيرها. و الاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص.

و كما أن صفاته الحقيقية لا يتكثر و لا يتعدد و لا اختلاف فيها إلا بحسب التسمية بل يكون كلها معنى واحدا و حيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فإن ذاته بذاته مع كمال فرديته يستحق هذه الأسماء لا بحيثية أخرى وراء حيثية ذاته كما قاله المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حياة كله لا أن شيئا منه علم و شيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته و لا أن شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية.

المبدأوالمعاد، ص ٧٥

فكذلك صفاته الإضافية لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائدة على ذاته تعالى.

و كذا صفاته السلبية فإن إضافته إلى الأشياء و إن تعددت أساميها و اختلفت لكن كلها يرجع إلى معنى واحد و إضافة واحدة هي قيوميته الإيجابية للأشياء.

فمبدئيته بعينها رازقيته و بالعكس و هما بعينهما رحمته و لطفه و بالعكس و هكذا في جميعها و إلا لأدى تكثرها و اختلافها إلى اختلاف ذاته.

و السلوب عنه جميعا يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق و المحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهية ناقلين عن الشيخ الإلهي شهاب الدين السهروردي: و مما يجب أن تعلمه و تحققه أنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له إضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الإضافات كالرازقية و المصدرية و نحوهما.

و لا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان فإنه يدخل تحته سلب الجسمية و العرضية و غيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية و المدرية عنه و إن كانت السلوب لا تتكثر على كل حال. انتهى.

فثبت أن إضافته إلى الأشياء إضافة واحدة بحسب المعنى.

ثم أقول:

اعلم أنه لا يتغير ذاته تعالى بتغير الجزئيات ما أضيف إليه و إن تغيرت إضافته تعالى إليها بحسب تغيرها في أنفسها من حيث هي إضافة متخصصة بها لا بما هي إضافة مطلقة.

لأن تلك الصفات تستلزم التعلق إلى أمر كلي كمخلوق كلي و مرزوق كلي بالذات.

و إلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الأمر الكلي بالعرض.

فلأجل عدم تغير ذلك الأمر الكلي الذي يتعلق الصفة به بالذات لا يمكن تطرق التغير إلى الصفة و لتغير الجزئيات يتغير الإضافات الجزئية العرضية.

و الحاصل أن صفاته الإضافية و إن كانت زائدة على ذاته تعالى و لكن لا تختلف بحسب معانيها في أنفسها حتى توجب تكثر اعتبارات و اختلاف حيثيات في ذات الأول

المبدأوالمعاد، ص ٧۶

تعالى كما ذكرنا.

و التعددات و التجددات الواقعة فيها إنما هي بالقياس إلى الأشياء المتعلقة بها المتعددة أو المتجددة في أنفسها أو بقياس بعضها إلى بعض و أما بالنسبة إلى الذات الأحدية المتعالية فليست إلا واحدة غير متجددة. فإذن إضافته تعالى إلى الأشياء إضافة واحدة بحسب المعنى و المفهوم و هي إما مرتبة ترتبا سببيا و مسببيا على حسب ترتب معلولاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الأشياء الكثيرة المرتبة تكثرا في ذاته تعالى. و هذا ما قالت الفلاسفة إن نسبة الأول إلى الثاني أم جميع النسب.

و إما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لأنها بالقياس إلى ذات الواجب في درجة واحدة لا يتجدد و لا يتصرم بل التجدد و التصرم و الحضور و الغيبة إنما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطمورين في كوزة المكان.

و أما العوالي و الشوامخ فذواتها مبرئة عن علوق هذه المعاني بهم.

فما ظنك بما هو أعلى و أشمخ منها و هو إله كل عقل و نفس فهو أعلى و أقدس من أن يقع في التغير و التجسم كما قال السري السقطي: ليس عند ربك صباح و لا مساء.

يعني إن نسبة ربك المتنزه المتعالي عن وصمة التغير و التجدد إلى جملة الأمور المتجددة المتعاقبة نسبة واحدة و معية قيومية غير زمانية. و إدراكه محتاج إلى لطف قريحة.

و من هنا يظهر معنى كلام الشيخ الرئيس في التعليقات: الأشياء كلها عند الأوائل واجبات ليس هناك إمكان البتة فإذا كان شيء لم يكن في وقت فإنما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فإنه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك إذ ليس هناك منع و بخل. فالأشياء كلها هناك واجبات لا تحدث وقتا و تمنع وقتا و لا تكون هناك كما تكون عندنا.

فصل في علمه تعالى بذاته و لنمهد لبيانه مقدمات:

الأولى

أن الحكماء لما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بأحكام وجودية حكموا بأن

المبدأوالمعاد، ص ٧٧

الأشياء المعدومة في الأعيان المحكوم عليها بتلك الأحكام موجودة في الأذهان لا سيما و قد صودف كونها سببا

للتحريكات و التأثيرات الخارجية.

أ و لا ترى أن تخيلك لمشتهي لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا و تخيلك للحموضة يوجب كذلك انفعالا و قشعريرة و لو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك أعضائك و لوجود بيت في الخارج.

و قد حكي عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعه بمجرد تدبيرات نفسانية و أمور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة.

و بعض النفوس يبلغ في القوة و الشرف إلى حيث يبرأ المرض و يمرض الأشرار و يقلب العنصر إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا و يحرك أجساما يعجز عن تحريكها بنو النوع كقلع باب خيبر. كل ذلك باهتزاز علوي و تأييد ملكوتي و طرب روحاني.

و مما يحكم به الفطرة حدوث حالة لمن علم شيئا بعد ما لم يعلم مطابقة له و إلا لاستوت حالتاه قبله و بعده بحسب كونه عالما.

و من الشواهد تحقق اللمس مع تكيف الآلة بالكيفية الملموسة الغير الموجودة في العين و إلا لأدركتها آلة لمسية أخرى من تلك الآلة بتلك المرتبة من الشدة التي أدركتها تلك الآلة و ليس كذلك قبلها نحو آخر من الوجود و هو المراد.

فالمعلوم بالذات في العلم الانطباعي هو الأمر الذهني لا الموجود الخارجي إلا بالعرض.

كيف و لو كان الشيء معلوما لأنه موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل أحد و لما كان المعدوم في الخارج معلوما بوجه ما.

و قد يطلق العلم على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضورا حقيقيا أو حكميا.

فالعلم و المعلوم على هذا الإطلاق متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا إذ لم يكن وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه الذي هو حيثية معلومية و إن كان العلم و المعلوم من حيث هو معلوم واحدا على أي تقدير.

و هذا ما راموه بقولهم: إن وجود المعقول بعينه معقوليته و وجوده لعاقله و وجود

المبدأوالمعاد، ص ٧٨

المحسوس بعينه محسوسيته و وجوده للجوهر الحاس.

و قد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة أو ارتسامه فيها و هو المعنى الإضافي الانتزاعي الذي يشتق منه العالم و المعلوم و أمثالهما.

و العلم بالمعنى الأول لا ينحصر اندراجه في مقولة الكيف كما توهم و إن صدقت هي عليه إذا كان انطباعيا صدقا عرضيا لا تمنعه بل قد يكون مندرجا تحت غيرها من أمهات العوالي و قد لا يكون مندرجا تحتها أصلا لا بالذات كأنواع الحقائق المتأصلة و لا بالعرض كالفصول البسيطة لها و هو علم الأول تعالى بذاته إذ هو عين ذاته كما سيظهر.

و قد سبق منا الكلام في أن كليات الجواهر كيف يكون جواهر مع أنها موجودة في الذهن المستغني القوام عنها. فتذكره.

المقدمة الثانية

أن الشيء إما أن يكون مقارنا لأمور غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة منه كمقارنة.

الإنسانية في الخارج للوضع و المقدار و غير ذلك فإنه لو انفكت عنها لانعدمت. أو مقارنة غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع أحدهما برفع الآخر.

و إما أن يكون مجردا عما سواه من الأغشية و اللبوسات كالإنسانية المطلقة المطابقة لأفرادها المتفاوتة في العظم و الصغر المختلفة في الوضع و الأين و المتى.

و لو لم تكن الإنسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص و وضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما.

و كل حقيقة يلحقها أمر غريب عن ذاتها فإنما يلحقها لا لذاتها بل لحيثية استعدادية تلحقها و إلا لم يتخلف عنها.

و جميع جهات القوة و الاستعداد ينتهي بالذات إلى المادة الجسمية كما حققنا في موضعه.

كيف و لو يلحقها لما هي لاستوى استحقاق أشخاص الماهية بحسبها له.

و العلم عبارة عن امتياز الشيء عن غيره بوجه.

فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون

المبدأوالمعاد، ص ۷۹

مجهولا.

فالمعلوم إما مجرد عما سواه أو عما يقارنه مقارنة مؤثرة و إما مخالط بغيره مخالطة مؤثرة:

الأول يمسى معقولا يمكن حمله على الكثرة المختلفة في اللواحق المتساوي في نسبتها إليه لخلوه عن الملابس كالعريان يتلبس بأي ثوب اتفق و لا يأباه.

و الثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا أو ملموسا أو مشموما أو مذوقا أو مسموعا أو متخيلا أو متوهما.

و كما أن المعلوم إذا كان وجوده الإدراكي في جسم أو جسماني كالمشاعر كان محسوسا لا معقولا لمصادفة عوارض غريبة و انفعالات مادية يمنع انطباعه لأعداد كثيرة.

و إذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عما يمنعه عن مطابقة كثيرين.

كذلك كل قوة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل مادتها إذ لو كانت تحلها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام و وجود دون المادة فلم يكن جسمانية هذا خلف.

فحينئذ لا يخلو الصورة مما يوجب محسوسيتها و عدم انطباقها للكثرة.

و كل جوهر قدسي تدرك صورة تدركها معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة و سلاسلها و أغلالها.

فقد تحقق بما ذكرناه أن مدار العاقلية و المعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة.

و مدار الحاسية و المحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق و إن كان مدار الإدراك مطلقا على تجريد ما.

لكن التعقل إنما يكون بتجريد تام و نزع محكم.

و سائر الإدراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب. و الدليل عليه أنه لو لم يحدث في الحاس أثر من المحسوس لاستوى حالتاه قبل الإحساس و بعده و لو لم يكن مناسبا له لما كان أثرا منه فلم يكن حصول ذلك الأثر في الحاسة إحساسا له فلا

المبدأوالمعاد، ص ۸۰

محالة يكون صورته متجردة عن المادة و إن كانت مع غشاوة ما من كم و كيف و وضع و متى.

فإن قلت: لم صار الوضع إذا قارن الجسم صيره مشارا إليه محسوسا و إذا قارن الجوهر العاقل لم يصيره كذلك قلت: لأنه إذا قارن الجسم أو الجسماني أثر فيه كما ذكرنا و إذا قارن المدرك لم يؤثر فيه إذ لو كان مؤثرا لكان يعدم المدرك عند رفعه كما أن المتخيل لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا.

و المعقول لا يأبى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض و اقترانه بها لعدم تأثيرها فيه.

الثالثة

أن ما ذكرناه من التجريدات إنما يكون في العلوم الصورية و ليس من شرط كل إدراك أن يكون بصورة ذهنية.

و ذلك لأن العاقل يدرك نفسه بعين ذاته يعني صورته التي هو بها هو لا بصورة على ذاته كما يظهر لمن راجع وجدانه في علمه بذاته فإن

كل إنسان يدرك ذاته على وجه يمنع فيه الشركة. و لو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في النفس فهي كلية و إن كانت مجموع كليات تختص جملتها بنفس واحدة فلا يخرج عن احتمال صدقها على كثيرين.

و أيضا النفس تشير إلى ذاتها بأنا و إلى ما عداها و إن كان أمرا قائما بها بهو لكونه زائدا عليها.

فعلم النفس بذاتها ليس سوى ذاتها.

و ربما يدرك غيره أيضا لا بحصول صورة منه ذهنية كما تدرك النفس المجردة بدنها الخاص الذي تحركه و تصرف فيه و قوته المتفكرة التي تستخدمها في تفصيل الجزئيات و تركيبها و ترتيب الحدود الوسطى.

و بذلك الاستخدام تنتزع الكليات من الجزئيات و تأخذ النتائج من المقدمات فتدرك تلك الأشياء جميعا.

و كذلك تدرك قوتها الوهمية و الخيالية الشخصيتين لا بوهم و خيال آخرين مع أن الوهم ينكر نفسه.

المبدأوالمعاد، ص ۸۱

و لو كان إدراك النفس لتلك الأمور بصورة مأخوذة عنها لأدركتها على الوجه الكلي كما ذكرنا من أن كل صورة في النفس فهي كلية و إن تخصصت أيضا من كليات كثيرة و لا يمنع الشركة لنفسها.

و مما يؤكد أن لنا علوما لا نحتاج فيها إلى صورة أخرى غير حضور ذات المدرك ما قيل من أنا نتألم بتفرق اتصال وقع في عضو من أعضائنا و نشعر به و ليس ذلك بأن تفرق الاتصال يحصل له صورة أخرى في ذلك العضو أو في غيره بل المدرك نفس تفرق الاتصال و الألم المحسوس بذاته لا بصورة تحصل منه.

فيدل على أن من الأشياء المدركة ما يكفي في إدراكه مجرد حضور ذاته للنفس أو لأمر له تعلق حضوري خاص بالنفس.

و من الشواهد الدالة على ما ذكرنا أعني ثبوت العلم الحضوري أن صورة ما قد تحصل في آلة إدراكية و النفس لا تشعر بها كما إذا استغرقت في فكرة أو فيما يؤديه حاسة أخرى.

فلا بد من التفات النفس إلى تلك الصورة فالإدراك ليس إلا بالتفات النفس إلى ما تشاهده و المشاهدة ليست بصورة كلية بل صورة جزئية.

فلا بد و أن يكون للنفس علم إشراقي حضوري ليس بصورة.

و من العرشيات الإلهامية لإثبات هذا المطلب أن النفس في مبدإ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها بلا ريب. و لا خفاء في أن استعمال الآلات يتوقف على العلم بالآلات.

فلو كان ذلك العلم بالارتسام لزم توقفه على استعمال الآلات المتوقف على العلم بالآلات و هكذا يعود الكلام فإما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان. فأول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقوى البدن و الآلات التي هي الحواس الظاهرة و الباطنة.

و هذان العلمان إنما هما علمان من العلوم الحضورية.

ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس بذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات و التصديق بفائدته فإن هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا بمعنى كونه حاصلا بالقصد و الروية و إن كانت النفس عالمة به مريدة له.

لأن إرادة ذلك الفعل إنما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها.

المبدأوالمعاد، ص ۸۲

فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة اختيارية زائدة عليها قائمة بها بل لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها و عاشقة لها و لفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها إلا عليه.

و بهذا التحقيق اندفع ما قيل من أن استعمال الحواس فعل اختياري و صدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصور و التصديق بفائدة ما فوجب

أن يحمل قبل استعمال الآلات صورة تصورية و تصديقية.

و ذلك لأن نسبتي صدور استعمال الآلات و عدمه ليستا متساويتين. ليلزم الاحتياج إلى المرجح من تصور الفعل و التصديق بالغاية قبل الاستعمال بل المرجح و المقتضي ذات النفس فينبعث الاستعمال عن الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها الدراكة الفعالة.

فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصورها له بلا صورة مستأنفة أخرى كما أدى إليه ذوق أهل الإشراق.

و أيضا من أدرك صورة ذهنية إنما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى و إلا لذهب الأمر إلى لا نهاية و لزم مع ذلك أن يجمع في محل واحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد و هو محال.

فالإدراك مطلقا إنما يحتاج إلى صورة.

و أما الاحتياج إلى صورة ذهنية فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك. و عدم الحضور إما لعدم وجود المدرك أصلا أو لعدم وجوده عند المدرك.

فإن كل واحد من الموجودات ليست حاصلة لواحد آخر منها و إلا لكان كل من له صلاحية المعلومية و ليس كذلك كما لا يخفى.

بل لا بد مع ذلك في تحقق العالمية و المعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود.

فيكون كل شيئين يتحقق بينهما علاقة ذاتية و ارتباط وجودي يكون أحدهما عالما بالآخر إلا لمانع لأن تلك العلاقة مستلزم لحصول أحدهما للآخر و انكشافه لديه و امتياز عنده.

و هي قد يقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجودها العيني و ذات العالم كما في

المبدأوالمعاد، ص ۸۳

العلم الحضوري بأقسامه.

و قد يكون بين صورة الشيء و ذات العالم كما في العلم الحصولي المتحقق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم أو في بعض قواه حصولا ذهنيا.

و المدرك بالحقيقة هاهنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان كما سبقت الإشارة إليه إذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة إنما هي بين العالم و الصورة لا غير بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني.

إذ المعلوم بالذات حينئذ هو نفس ذات الأمر العيني لتحقق العلاقة الوجودية بينه و بين العالم به.

فالعلم الحضوري هو أتم صنفي العلم بل العلم في الحقيقة ليس إلا هو.

و من ذهب إلى أن العلم بالغير منحصر في الارتسام لا غير فقد أخطأ و أنكر أتم قسمي العلم.

نعم الإدراك على وجه يكون المدرك كليا مشتركا بين كثيرين ينحصر في الصورة الذهنية و هي المنقسمة إلى التصور و التصديق الكاسبة و المكتسبة.

فإذا تحققت العلاقة الوجودية المستلزمة للعالمية و المعلومية بين ذات مستقلة الوجود مجردة و صورة مرتسمة فيها فبأن يتحقق بينها و بين الصورة الصادرة عنها لكان أولى.

فإن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان و نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب و هذه العلاقة أوكد من تلك كما حققه شارح الإشارات قدس سره.

و ما أورده بعض المحققين في شرحه للعقائد النسفية و غيره معترضا على ما حققه لا يخلو من تعسف كما لا يخفى على المصنف المتدبر.

الرابعة

إذا تحقق أن المعقول من حيث هو معقول وجوده في نفسه و وجوده للعاقل و معقوليته شيء واحد بلا اختلاف و كذا المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في

المبدأوالمعاد، ص ۸۴

نفسه و وجوده للجوهر الحاس و محسوسيته شيء واحد من غير تفاوت. فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته كالصورة الجمادية و لا محسوسا لها كالبصر و اللمس و سائر المدارك الحسية و لهذا لا تحس بذواتها.

و لو فرضنا المعقول قائما بذاته كان وجوده لذاته نفس معقوليته لها و صار عقلا و عاقلا و معقولا كما لو فرضنا المحسوس مجردا عن المواد كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لها. فصار حسا و حاسا و محسوسا كما صرح به بهمنيار و غيره من الحكماء.

و بما قررنا لك اندفع ما قيل من أن حقيقة العلم لو كان عين الحصول لكان كل جماد عالما إذ ما من جماد إلا و قد حصل له ماهيته. و المعلوم من كل شيء ماهيته.

و وجه الاندفاع أن الصور الجمادية و غيرها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل أنفسها لها بل لا يحصل لها شيء أصلا.

فإن القائم بالغير الحاصل له يكون إنيته بعينها إنيته للمحل فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحل الصورة و العرض لا لهما.

فإن ما ليس له حصول لنفسه كيف يحصل له شيء.

و أيضا لكونها مقارنة للمادة ليست عرية عما يمنعها من المعقولية كالوضع و المقدار و غيرهما.

و أما النقض بوجود الهيولى من جهة أنها ليس وجودها لشيء آخر بل لنفسها فيلزم أن يكون عالمة بذاتها بناء على كون العلم عبارة عن نحو الوجود لشيء فدفعه بأن الهيولى ليست موجودة بالفعل بل هي جهة القوة دائما في الموجودات المادية.

فوزان ذلك في العالمية أن يكون للهيولى قوة العالمية فيما يتعلق بها من الأمور كالنفوس التي هي أولا عاقلة و معقولة بالقوة ثم يصير عقلا و عاقلة بالفعل.

و اعلم أنهم لم يكتفوا في كون المجرد عاقلا و معقولا في ذاته بهذا القدر حتى يلزم عليهم انعكاس الموجبة الكلية موجبة كلية أو الاستنتاج من موجبتين كليتين في الشكل الثاني كما يظن أنهم استنتجوا من قولهم: إن الذات القائمة الغير الجسمية مجردة عن المادة و المعقول من الصورة بالفعل ذات مجردة عن المادة أن الذات القائمة الغير الجسمية معقولة بالفعل.

المبدأوالمعاد، ص ۸۵

و الحال أن الموجبتين في الثاني لا تنتجان.

بل قالوا إن ما هو مجرد عن المادة إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح.

و محال أن لا يصح أن يعقل إذ كل موجود يمكن أن يعقل.

فإذن صحة معقوليته إما بأن لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج إلى مجرد يجردها عن المادة حتى تصير معقولة.

لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فإن المجرد بالفعل حيث ما غشيته عوارض مادية لا يحتاج إلى أن يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل و لا يحتاج العاقل له إلى تقشيره عنها حتى يصير معقولا و يخلص إلى حاق كنهه.

فهو إذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فإن لم يكن عاقلا بالفعل لكان معقولا بالقوة و قد فرضناه معقولا بالفعل.

فإن قلت: كون الشيء عالما ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته فلا يكون نفس حقيقته العالم وحدها مصداقا لصدق

العالم في علم الشيء بنفسه.

فإن كل شيء في نفسه هو هو لا غيره فلو تغير عما هو عليه في نفسه لاحتاج إلى مصداق آخر وراء ذاته فلا بد من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من أمر آخر غير نفس ذاته يكون مصداقا لعالميته.

فلا يكون العلم بالشيء نفس حصول ذلك الشيء فقط.

أقول: كون عالمية الشيء في علم المجرد بذاته وصفا خارجا عن نفس ذاته غير مسلم بل يكون نفس حقيقة الشيء الغير الجسمي مصداقا لكونه عالما بذاته و لا يحتاج إلى مصداق آخر مغاير لنفسه فإن صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة لا يستدعي تغاير المصداقات إلا إذا استلزم ذلك الصدق اختلاف حيثيات و هو فيما نحن بصدده أي علم المجرد بذاته غير مسلم و إن سلم في غيره.

قال الشيخ في التعليقات: إذا قلت إني أعقل شيئا فالمعنى أن أثرا منه موجودة في ذاتي فيكون لذلك الأثر وجود و لذاتي وجود فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره بل فيه لكان أيضا يدرك ذاته كما أنه لما كان وجوده لغيره أدركه الغير.

المبدأوالمعاد، ص ۸۶

و من توهم أن كون المجرد عالما بذاته وصف زائد على ذاته يستدعي مصداقا لزمه القول بعدم الكون الواجب الحق عالما بذاته إلا بعد تحقق أمر زائد على ذاته تعالى. و هو قول فضيح و ظلم قبيح جدا عند المحققين. و اعترض الإمام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا إلى أن علوم المجردات بذواتهم لا يزيد على ذواتهم بـ أن الأشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها و ليس كذلك إذ إثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج إلى تجشم إقامة برهان. و بيان إثبات علمها غير بيان إثبات وجودها.

و كذا ليس من أثبت وجود الباري تعالى أثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه إقامة حجة أخرى له.

فأقول: بعد ما بينا أن معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء له فعلية الوجود و الاستقلال أي كونه غير قائمة بشيء آخر.

فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء آخر بل كان موجودا لذاته كان معقولا لذاته.

و إذا حصلت ماهيته في عقل آخر فصارت بهذا الاعتبار موجودة لشيء آخر وجودا ذهنيا لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء الآخر لا لذاتها.

و إذا لم تكن بهذا الاعتبار أي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل عاقلة لذاتها بهذا الاعتبار و محصول القول أن عالمية الجوهر المجرد لذاته هي عين وجوده لا عين ماهيته.

فلا يلزم من ذلك أن من عقل ماهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها.

اللهم إلا فيما يكون وجوده ماهيته كالواجب الوجود تعالى.

و لما استحال ارتسام حقيقته تعالى في ذهن من الأذهان بالكلية بل بوجه من الوجوه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام لا يلزم من تعقلنا له تعقلنا (عقله.) لذاته بل نحتاج إلى استيناف بيان و برهان.

و من توهم أن في كون الشيء عالما بنفسه موضوع العالمية مغاير لموضوع المعلومية بالاعتبار و قايسة إلى معالجة الشخص نفسه إذ هو من حيث إنه معالج غيره من حيث

المبدأوالمعاد، ص ۸۷

إنه مستعلج.

فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة و المتأثر هي من حيث ما لها من قبول العلاج.

لزمه القول بتكثر الحيثيات التقييدية في ذاته تعالى باعتبار كونه عالما بذاته و معلوما لذاته.

و هو أقبح و أشنع تقدس عن ذلك عظمته و كبرياؤه.

و لقد صرح الشيخ الرئيس في الشفا و التعليقات و غيرهما ب: أن نفس كون الشيء عاقلا و معقولا لا يوجب أن يكون هناك اثنينية في الذات و لا في الاعتبار.

فالذات واحدة و الاعتبار واحد فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته و أنه ماهية مجردة ذاته له لكن في الاعتبار العقل تقديم و تأخير في ترتيب المعاني و الفرض المحصل شيء واحد و لا يجوز أن يحصل حقيقة الشيء مرتين كما تعلم انتهى.

فثبت بما ذكرناه أن ما هو بريء الذات عن علائق المواد و له وجود صوري ذاته له لا للمادة و لا لغيرها.

فذاته غير محتجبة عن ذاته بل نفس وجوده نفس كونه معقولا و ذاته بعينها هي الصورة العقلية من ذاته لذاته.

فكما أن الحرارة القائمة بالنار حرارة لها و إذا فرضت قائمة بذاتها. كانت حارة بنفسها حرارة لذاتها لا لشيء آخر و الضوء القائم بالشمس إذا تجرد و قام بذاته كان مضيئا بنفسه و ضوءا لذاته لا لشيء آخر.

كذلك الصورة المجردة ما دامت قائمة بذاتها لم تنسلخ عن المعقولية بل كانت معقول نفسه و عقل ذاته.

و كما أن المعلوم العيني يعلم بالصورة العلمية و الصورة العلمية تعلم بنفسها لا بصورة علمية أخرى.

فكذلك الأشياء التي هي غير القوة العقلية إنما تعقل بقوة عقلية و القوة العقلية نفسها تعقل بنفسها لا بقوة عقلية أخرى.

المبدأوالمعاد، ص ۸۸

فبتمهيد هذه المقدمات فضلا عن شهادة الفحص البالغ و الحدس الصحيح بل الفطرة السليمة و ضرب من التتبع و نوع من التجارب و الاعتبار تحقق و تبين أن العلم إنما هو حصول شيء معرى عما يلابسه لأمر مجرد مستقل في الوجود بنفسه أو بصورته حصولا حقيقيا أو حكميا.

فواجب الوجود لما كان في أعلى غايات التجرد عن المواد و التقدس عن الغواشي الهيولانية و سائر ما يجعل الماهية بحالة زائدة كان عاقلا لذاته.

و لما كان إنيته حقيقته أي وجوده ماهيته فكما لا يزيد علمه بذاته على وجوده فكذلك لا يزيد على حقيقته بخلاف الجواهر المفارقة الذوات فعلومها بذواتها و إن لم يزد على وجوداتها لما ذكرنا من المساوقة بين العلم و الوجود المفارقي سواء كان بالذات أو بتجريد مجرد لكن يزيد على ماهيتها إذ ليست الإنية فيها عين الماهية.

فعلم الوجود الحق بذاته أتم العلوم و أشدها نورية و أقدسها بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده و وجودات الأشياء حيث هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

و كما أن مناط الموجودية و مصداق حمل الوجود على الممكنات إنما هو ارتباطها بالموجود الحق و هي مع قطع النظر عن ذلك الارتباط و الانتساب هالكات الذوات باطلات الحقائق فكذلك مناط عالميتها بنفسها أو بغيرها ارتباطها إلى نور الأنوار جلت عظمته استضاءتها به.

فنسبتها إليه تعالى نسبة الأجسام الكثيفة إلى نور الشمس لو كان متذوتا قائما بنفسه فهي مظلمة بذواتها مستضيئة بلمعان نوره الغير المتناهي شدة و قوة.

و لشدة نوريته و قوة إشراقه و إفراط ظهوره تتجافى عنه الحواس و تنبو منه القوى فلا تدركه الأبصار و لا تمثله الأفكار و لا تنفذ فيه الأوهام و لا تصل إلى إدراكه عقول الأنام.

تنبيه

أ ما قرع سمعك ما تقرر في الفلسفة الأولى أن كل شيء حكم العقل أنه كمال لموجود من حيث هو موجود من غير تخصيصه بتجسم و تقدر

و تركب و تكثر و يمكن على

المبدأوالمعاد، ص ٨٩

الموجود الحق بالإمكان العامي فيجب له لا محالة لأنه كلما فرضناه كمالا للموجود من حيث هو موجود و لا يوجب تجسما أو تركبا حتى يمتنع عليه و لا يمكن بالإمكان الخاص شيء عليه إذ ليس في ذاته جهة إمكانية فمثل ذلك الشيء واجب الحصول له تعالى.

و أيضا يمتنع أن يكون مفيض الكمال قاصرا عنه فيصير المستوهب أشرف من الواهب و المستفيد أكرم من المفيد إذ الفطرة تأباه.

فإذا كان العلم و غيره من الكمالات المضاهية له مما لا يوجب تخصيص الموصوف بها بتجسم و تكثر فلا يمتنع عليه تعالى.

و لما لم يكن في ذاته جهة جواز و قوة بل هناك وجوب صرف و فعلية محضة فيجب له لا محالة.

و حيث سبق أن مبدع الأشياء على الإطلاق هو ذاته تعالى و من جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة و الصور العلمية و المفيض لكل شيء أو في كل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما و علمه لا يزيد على ذاته كما مر.

فصل في علمه تعالى بما سواه:

قد تحقق في العلوم الكلية أن كلما علم علته التامة بكنهها أو بحيثية كونها علة لا أظنك أن تفهم من هذه العلية الإضافية المتأخرة من العلة و المعلول بل المراد الحيثية التي هي بها علة تامة فلا محالة قد علم المعلول أيضا علما تاما.

بل العلم التام بذوات الأسباب إنما يحصل من جهة العلم بأسبابها المتأدية إليها من الحيثية التي بها يحصل التأدية.

فكل من تعقل سببا تاما لمعلول ما أي بكنهه أو تعقله بوجهه الذي ينشأ منه المعلول فكذلك يعقل المعلول عقلا تاما فإن المعلول بعينه من لوازم ذات العلة التامة.

فالعلم التام بها يوجب العلم التام به بخلاف العكس فإن المعلول بما هو معلول إنما

المبدأوالمعاد، ص ٩٠

يستوجب علة واحدة لوجوده أية علة كانت لا علة معينة بعينها.

و معلول الشيء لا يجب أن يكون معلوله بعينه بخلاف علته فإن علته يجب أن يكون علته بعينه.

فليس العلم التام بالمعلول يقتضي علما تاما بعلته و العلم بالعلة يفيد العلم بماهية المعلول و إنيته. و العلم بالمعلول لا يفيد إلا العلم بإنية العلة.

و لذلك أفضل البراهين و أوثقها و أحقها بإعطاء اليقين هو النمط اللمي.

إذا تمهد ذلك فنقول: لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته لزم كونه عالما بجميع الموجودات فإن ذاته علة موجبة لجميع ما عداه و مبدأ لفيضان كل إدراك حسيا كان أو عقليا. و منشأ لكل ظهور ذهنيا كان أو عينيا إما بدون واسطة أو بواسطة هي منه.

و العلم التام بالعلة الموجبة يستلزم العلم التام بمعلولها.

فلزم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

و أما كيفية علمه بالأشياء بحيث لا يلزم منه الإيجاب و لا كونه فاعلا و قابلا و كثرة في ذاته بوجه تعالى عنه علوا كبيرا فاعلم أنها من أغمض المسائل الحكمية قل من يهتدي إليها سبيلا و لم يزل قدمه فيها حتى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا مع براعته و ذكائه الذي لم يعدل به ذكاء و الشيخ الإلهي صاحب الإشراق مع صفائه في الذهن و كثرة ارتياضه بالحكمة و مرتبة كشفه و غيرهما من الفائقين في العلم.

و إذا كان هذا حال أمثالهم فكيف من دونهم من أسراء عالم الحواس مع غش الطبيعة و مخالطتها و لعمري إن إصابة مثل هذا الأمر الجليل على الوجه الحق الذي هو يوافق الأصول الحكمية و يطابق القواعد الدينية متبرئا عن المناقضات و منزها عن المؤاخذات في أعلى طبقات القوى

الفكرية البشرية و هو بالحقيقة تمام الحكمة الحقة الإلهية.

و لصعوبة هذا المطلب و غموضه أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه بشيء فضلوا ضلالا بعيدا و خسروا خسرانا مبينا.

فما أشنع و أبعد من أن يدعي مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك و دقائقه

المبدأوالمعاد، ص ٩١

و أسرار الملكوت و حقائقه بفكره و رأيه على ما هو شأن الفلاسفة و يسلب العلم بشيء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و الأرض و يجعله أنزل من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الأشياء تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا.

و من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أو لا.

و القائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي و الشيخ الكامل صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم العلامة الدواني في شرح الرباعية و هو الظاهر من كلام الشيخ العربي في باب السابع و الخمسين و ثلاثمائة من الفتوحات المكية المعقود لمعرفة منزل البهائم حيث قال:

أعيان الممكنات في حال عدمها رائية و مرئية و سامعة و مسموعة برؤية ثبوتية و سمع ثبوتي و ما لها وجود.

فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه باللسان العربي المترجم عنه بـكن فأسمعه أمره فبادر المأمور فتكون عن كلمته لا بل كان عين كلمته و لم يزل الممكنات في حال عدمها الأزلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته و يسبحه و يمجده بتسبيح أزلي و تمجيد قديم ذاتي و لا عين لها موجود.

انتهى.

أو يقول بأن علمه تعالى بالأشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى و عن الأشياء و هي المثل الأفلاطونية على ما هو المشهور.

أو يقول بأن علمه بها نفس وجوداتها العينية كما اختاره الشيخ الإشراقي و متابعوه كالمحقق الطوسي و شارح التلويحات و العلامة الشهرزوري.

و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول أنه غير ذاته تعالى و هو الظاهر من كلام الشيخين الفارابي و أبي علي.

المبدأوالمعاد، ص ٩٢

أو يقول إنه عين ذاته.

و القائل بأن علمه بالأشياء عين ذاته إما أن يقول إن ذاته يتحد بالصور العقلية كفرفوريوس و أتباعه من المشائين.

أو يقول إن ذاته علم إجمالي بجميع ما عداه.

أو يقول إنه علم تفصيلي ببعض و إجمالي ببعض آخر.

فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب.

و أنا أذكر واحدا واحدا من المذاهب و الاحتمالات و ما يرد على كل منها و كيفية التفصي عن بعضها بقدر الإمكان بوجوه مشتملة على تصورات غريبة لطيفة مفيدة للذهن الاقتدار على لطائف الأفكار و دقائق الأسرار.

ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه كما سيظهر على ذوي الألباب عند تميز القشر عن اللباب.

و أقول و بالله التوفيق: أما ما ذهب إليه المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات. فالكتب الحكمية و الكلامية مشحونة بإبطال شيئية المعدوم و

سائر هوساتهم.

و من العجيب أن الوجود عندهم يفيده الفاعل و هو ليس بموجود و لا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام إليه و لا يفيد ثباته فإنه كان ثابتا بإمكانه في نفسه فما أفاد الفاعل للماهيات شيئا.

فعطلوا العالم عن الصانع.

و قال بعض العلماء: إن هؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام و مالوا إلى الأمور العقلية و ما كانت لهم أفكار سليمة و لا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية و وقع بأيديهم كما نقل جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم كانت أساميهم يشبه أسامي الفلاسفة.

فظن القوم أن كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها و ذهبوا إليها و فرعوها رغبة في الفلسفة و انتشرت في الأرض و هم فرحون بها.

و تبعهم جماعة من المتأخرين و خالفوهم في بعض الأشياء إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامي هائلة يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم أن فيها فلسفة و ما خرجت الفلسفة من اليونان إلا بعد انتشار عامتهم و خطبائهم. انتهى.

المبدأوالمعاد، ص ٩٣

و أما ما نقل عن أولئك الأعلام من الصوفية فيرد عليها ما يرد على مذهب المعتزلة بأن ثبوت المعدومات و تميزها غير صحيح بالضرورة سواء نسب إلى الخارج أو إلى الذهن و سواء كانت معدومات مطلقة أو صارت موجودة بعد عدمها في وقت من الأوقات.

و التفرقة تحكم بحت.

و أما مذهب القائلين بالمثل كأفلاطون و من تبعه على ما هو المشهور فيرد عليه ما أورده المعلم الأول و أتباعه كالشيخ الرئيس في إلهيات الشفا.

و أيضا لا ريب أن تلك الصور موجودات عينية لا ذهنية.

فننقل الكلام إلى كيفية علمه تعالى بتلك الصور العينية قبل كونها فيلزم التسلسل أو القول بأن بعض الموجودات يصدر عنه تعالى بلا علم به متقدم عليه.

و قد هرب هذا القائل من القول بذلك إلى القول بالمثل فقد وقع فيما هرب عنه.

كيف و من المستنكر أن يكون الباري تعالى محتاجا في إيجاد الموجودات إلى مثل لتكون دستورات لفعله و برنامجات لصنعه.

و أما القول باتحاد العاقل بالصور العقلية على الوجه المشهور المذكور الذي يفهمه الجمهور.

فقد اعتنى الشيخ ببيان استحالته و أبطل هو و غيره القول به بأن شيئا لا يصير شيئا آخر فإنه إن بقي الأول مع حصول الثاني فهما اثنان و إن بطل الأول و حصل الثاني أو بقي الأول و لم يحصل الثاني فما صار أحدهما الآخر و هذا ظاهر.

و أما على الوجه الذي سيقرع سمعك القول به في مباحث النفس فهو نمط حققته أنا و قد تفردت باستنباطه بناء على أصول مقررة عندي فهو نمط آخر من الكلام لا يصل إليه أفهام جماهير الأنام لأنه مرتقى عال و مقصد شريف غال و يحتاج دركه إلى فطرة ثانية بل ثالثة.

و شنع الشيخ على من ينسب إليه هذا القول قائلا في الإشارات: و كان لهم رجل يدعي بفرفوريوس عمل في العقل و المعقولات كتابا يثني عليه المشاءون و هو حشف كله

المبدأوالمعاد، ص ٩٤

و هم يعلمون أنهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه و قد ناقضه من أهل زمانه رجل ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول.

و في الشفا بعد ما أبطل القول بأن ذات النفس تصير هي المعقولات: إن أكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي و كان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيلة صوفية و يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل و يدل أهل التمييز في ذلك كتبه في العقل و المعقولات و كتبه في النفس انتهى.

ثم إنه قد رجع عن هذا الإنكار و التشنيع و أقام الحجة على ثبوت الاتحاد في كتاب المبدإ و المعاد. اعتذر بعض المحققين عن هذا التناقض في كلامه بأن غرضه في ذلك الكتاب تقرير المقاصد على طريقة أتباع المشائين دون ما هو الحق عنده و انعقد عليه رأيه.

و هذا عندي مستبعد جدا على ما هو عادة الشيخ و دأبه في الأقوال و الآراء.

إذ قلما رأينا أن يحيد عن الحق الصريح إلى ما هو الباطل الصرف عنده في أشياء مهمة حكمية كمباحث العقل و المعقول فإن معرفتهما من المهمات العلمية.

و لا يبعد القول بأنه كان ممن وجد رائحة الصواب من القول باتحاد العقل و المعقول في إدراك العقل الهيولاني للمعقولات على حسب ما حققناه كما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى. و قال بعض العلماء موافقا لما ذكره الشيخ الرئيس: و مما يبطل هذا الرأي أنه يلزم تبدل جوهر النفس حين انتقالها من معقول إلى معقول آخر و ليس كذلك فإن الجوهر الشاعر بذاته منا هو هو في كل حين قبل إدراك شيء و معه و بعده.

و ما يقولون إن الماء صار هواء و الأبيض صار أسود معناه أن مادة الماء انسلخت عنها الصورة المائية و تصورت بصورة الهوائية و الحامل لوصف الأبيضية زال عنه البياض و حصل فيه السواد و القابل في الحالين شيء واحد انتهى كلامه.

و ستعلم جلية الحال و كنه المقال و تلخيص الصواب و تمييز القشر عن اللباب في مباحث النفس في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

و أما القول بارتسام صورة الأشياء في ذاته تعالى فتقريره على ما يستفاد من كتب مقدم المشائين أرسطاطاليس و وافقه كلام الشيخ الرئيس في أكثر كتبه هو أن الصورة

المبدأوالمعاد، ص ٩٥

العقلية قد يؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد و الحس صورتها المعقولة. و قد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن الموجودة بل ربما يكون الأمر بالعكس كصورة بيت أبدعها البناء أولا في ذهنه ثم يصير تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائه إلى أن يوجدها فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت.

إذا تمهد هذا فنقول: لما كانت نسبة جميع الأمور إلى الله تعالى كنسبة المصنوع إلى نفس الصانع لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للأشياء هو قياس أفكارنا للأمور التي نستنبطها ثم نوجدها من حيث إن المعقول منها سبب للوجود.

و الفرق بأنا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في أفاعيلنا الاختيارية إلى انبعاث شوق و استخدام قوة محركة و استعمال آلة تحريكية و انقياد مادة لقبول تلك الصورة.

و الأول تعالى لكونه تام الفاعلية غنيا عما سواه لا يحتاج فاعليته إلى أمر خارج بل إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فإنه يعقل ذاته و ما يوجبه ذاته و يعلم من ذاته كيفية الجزئية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده فالعالم الكياني بإزاء العالم الرباني و العالم الرباني عظيم جدا و العالم الرباني بإزاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا.

و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصلة في ذاته بأنه تعالى يعلم ذاته و ذاته سبب تام للأشياء و العلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الأشياء أزلا.

ففي الأزل إن لم يكن للأشياء وجود أصلا لا عينا و لا صورة لم يتحقق العلم بها إذ العلم يستدعي التعلق بين العالم و المعلوم سواء كان نفس

التعلق و الإضافة أو صفة موجبة لهما.

و التعلق بين العاقل و المعدوم الصرف محال لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين بوجه لكن يمتنع تحقق العالم في الأزل بالوجود الخارجي و إلا لزم قدم الحوادث.

فبقي كونها موجودة بالوجود الصوري عند الباري قبل وجودها العيني لا بوجود مباين عن ذاته ليلزم المثل الأفلاطونية بل بوجودات قائمة بذاته تعالى و هو المراد.

المبدأوالمعاد، ص ٩٦

و فيه أنه منقوض بالقدرة الإلهية الأزلية المتعلقة بالحوادث المقتضية لنسبة ما بين القادر و المقدور مع عدم توقفها على وجود المقدور ضرورة و اتفاقا.

و اعترض عليه بعض الأزكياء بأن مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديري إذ النسبة في التحقيق تقديرية.

ثم قال: فالوجه أن يقال النسبة و إن لم يقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لأن العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم و المعدوم الصرف لا تميز له أصلا. انتهى.

أقول: إن الفرق بين القدرة و العلم في حق الله تعالى بكون أحدهما يستدعي التعلق دون الآخر غير صحيح لما سبق من كون صفاته الحقيقية كلها معنى واحدا و حقيقة واحدة هي ذاته الأحدية.

و لا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الإنسان.

فإن القدرة فينا نفس القوة و استعداد الفاعلية.

و في الواجب تعالى لبراءته عن شائبة الإمكان و الاستعداد محض الفعل و التحصيل.

فوزان علمه تعالى و قدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت.

و استدل أيضا على أن عالميته تعالى بالأشياء بنحو الانتقاش بأن الباري لو كان يعقل الأشياء لكانت وجوداتها متقدمة على كونه عاقلا للأشياء فلا يكون واجب الوجود من جميع الجهات و قد سبق أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الوجوه و يكون في ذاته و قوامه أن يقبل معقولات الأشياء و كان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون ذاته بذاته عادما لمعقولات من شأنه حصولها فيه.

ففيه إذن جهة إمكانية و كان لغيره مدخل في تتميم ذاته و هذا محال. فيجب أن يكون له من ذاته الأمر الأكمل لا من غيره.

فقد بقي أن يكون علمه بالممكنات حاصلا له تعالى قبل وجودها.

هذا حاصل ما قالوه في علم الله تعالى و الاعتراض عليه من وجوه:

الأول ما أورده أبو البركات البغدادي من أن قولهم لو كان علمه تعالى مستفادا من الأشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للأشياء فإن فاعليته لها إنما يتم بصدور الفعل عنه فيجب أن يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته و ذلك باطل فيلزم

المبدأوالمعاد، ص ٩٧

نفي كونه فاعلا للأشياء.

فكما أن هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه.

أقول: الفاعلية و كذا العلم و القدرة و نحوها قد يطلق و يراد بها نفس المعنى الإضافي.

و لا شك في أنها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما أضيفت هي إليه مستفادة منه.

و قد يطلق و يراد بها مبادىء تلك الإضافات و هي متقدمة على وجود ما تعلقت هي به و ليست تلك المعاني بالاعتبار الأول صفة كمالية

لذات الواجب تعالى بل بالاعتبار الثاني.

فإن فاعليته تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الأشياء الموجودات و عالميته كونه بحيث ينكشف له الأشياء.

و على هذا فقس الصفات الكمالية له فكما أن فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا فلو كان بالعكس أيضا لزم الدور.

فوزانه في علمه تعالى أن يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم.

الثاني ما أفاده المحقق الطوسي و تصدى لتبين مفاسد القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى من أنه لا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا و قابلا معا.

و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية و لا سلبية.

و قول بكون الله تعالى محلا لمعلوماته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و قول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى.

و بأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى. و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها و المشاءون القائلون باتحاد العاقل و المعقول و المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني.

أقول: في كلام ذلك المحقق نظر أما في التزامه كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا و قابلا فهو إن أراد بالقبول مطلق اتصاف اللزومي فبطلانه ممنوع على ما مر سابقا و ظني أنه ما نهض شيء من الدلائل المشهورة على بطلان كون البسيط فاعلا و قابلا.

المبدأوالمعاد، ص ۹۸

إلا أن يراد بالقبول الانفعال التجددي أو التأثر من الغير لانتقاضها بلوازم الماهيات البسيطة كما مضى ذكره.

و حينئذ فلا فرق بين وجودها فيها و وجودها عنها.

فلوازمه تعالى التي هي معقولاته إنما هي عنه و فيه بلا تفاوت.

و إن أراد معنى الآخر فلزومه غير مسلم لكونه غير بين و لا مبين. و أما التزام اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو إنما يتأتى لو كانت الصور العقلية القائمة بذاته تعالى صفات كمالية له بل قالوا إن ذاته تعالى و إن كانت محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها و لا يكون هي كمالات لذاته تعالى و ليس علو الأول و مجده بعقله للأشياء بل بأن يفيض عنه الأشياء معقولة.

فيكون علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات.

و ذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله: و اللازم التي هي معقولاته تعالى و إن كانت أعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها فإن كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءا للوازمه أي معقولاته بل ما يصدر عنه إنما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما.

و إنما يمتنع أن يكون ذاته محلا لأعراض ينفعل عنها أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله في أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في أنه توجد له.

فإذا وصف بأنه يعقل هذه الأمور فإنه يوصف به لأنه يصدر عنه هذه لا لأنه محلها.

و أما لزوم مفسدة الكثرة في ذاته تعالى فدفعه الشيخ في عدة مواضع من كتاب التعليقات و غيرها بما حاصله: أن هذه الكثرة إنما هو بعد الذات الأحدية بترتيب سببي و مسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة الذات.

ألا ترى أن صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة الحق لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي و المعلولي فكذلك

معقولاته المفصلة الكثيرة إنما تترتب عنه على وجه لا ينثلم الوحدة الصرفة.

فتلك الكثرة ترتقي إليه و تجتمع في واحد محض.

فهي مع كثرتها اشتملت عليها أحدية الذات إذ الترتيب يجتمع الكثرة في واحد

المبدأوالمعاد، ص ٩٩

كما أشار إليه المعلم الثاني بقوله: واجب الوجود مبدأ كل فيض و هو ظاهر على ذاته بذاته.

فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته.

فعلمه بالكل بعد ذاته و علمه بذاته و يتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة.

و أما لزوم كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد بعدم مباينة المعلول الأول له تعالى قيام صورته بذاته تعالى فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بأن العلم الرباني إنما هو بالصور المعقولة المرتسمة في ذاته تعالى مع مباينة ذواتها لذاته المقدسة.

و إن أراد به كون صورته عين الواجب بناء على أن صدور كل معلول عنه تعالى إنما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الأول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل.

فإنه إذا كان كل صورة وجدت عنه لأنها عقلت فلا يخلو إما أن يكون قبل كل صورة عقلية صورة أخرى فالكلام كما قلناه.

و إما أن لا يكون كذلك فكأنا قلنا عقلت لأنها عقلت أو وجدت عنه لأنها وجدت عنه فهو باطل.

فجوابه ما وجد في كتب الشيخين أبي نصر و أبي علي تفصيا عن هذا من أن هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالتين و لا ترتب لإحداهما على الأخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة و من حيث هي معقولة موجودة.

و الحاصل أن إيجاده تعالى تلك الصور عين علمه بها فلا حاجة إلى إثبات علم آخر لأن كل إيجاد لا يكون نفس العلم فيحتاج في وقوعه عن الفاعل المختار إلى علم سابق و تصور يكون مبدأ ذلك الإيجاد.

و أما إذا كان نفس الإيجاد نفس العلم فلا يتوقف على علم آخر به يتحقق هذا العلم الذي هو نفس الإيجاد.

الثالث أنه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي أن يكون ذاته منفعلا عن الصورة الأولى إذ هي علة استكماله تعالى بحصوله صورة ثانية.

لا يقال: الصور و إن كانت في ذاته فليست كمالا له.

لأنا نقول: هي من حيث كونها في ذاتها لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل

المبدأوالمعاد، ص ١٠٠

بل بالقوة.

و لا شك أن كون ذاته بالقوة نقصا لذاته و انتفاء القوة إنما يكون بوجودها. فيكون وجودها كمالا له. و مزيل النقص مكمل. فالصور السابق يكون مكملة و ذاته مستكملة.

و المكمل أشرف من المستكمل مع أن ذاته أشرف من كل شيء جدا.

هذا حاصل ما ناقضهم صاحب المطارحات.

و أقول: فيه بحث أما أولا فلانتقاضه في صورة صدور الموجودات الخارجية عنه تعالى لإجراء خلاصة الدليل فيه كما يظهر بعد التأمّل.

أما ثانيا فلأنا نقول: فعلية تلك الأشياء من جهة المبدإ و وجوبها مرتب على وجوبه و ليس هناك فقد و لا قوة أصلا و لا لتلك الأشياء إمكان من الجهة المنسوبة إلى مبدئها الأعلى.

و الانفعال إنما يلزم لو انتقل ذاته من معقول إلى معقول كما في العلوم النفسانية أو يفيض المعقولات على ذاته من غيره كما في علوم

المبادیء.

و أما إذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات البسيطة فلا يلزم من الانفعال شيء.

و مما يؤيد مذهب القائلين بالصور في علم الله تعالى قول أنكسيمايس الملطى حيث قال:

إن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الأول.

و الصور عنده غير متناهية.

ثم قال: و لا يجوز في الرأي إلا أحد القولين: إما أن نقول أبدع ما في علمه و إما أن نقول أبدع أشياء لا يعلمها و هذا من القول المستشنع.

و إن قلنا أبدع ما في علمه فالصورة أزلية بأزليته و ليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات و لا يتغير بتغيرها. انتهى كلامه.

و اعترض عليه بعض المحققين من وجهين: أحدهما أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أولا. و على الأول يرد عليه أن العلم المقدم الذي هو عين الذات دفعا للتسلسل كاف في العلم بالموجودات العينية. فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الإيجاد العيني

المبدأوالمعاد، ص ١٠١

و على الثاني يرد عليه أن هذا قول بأن الله تعالى أبدع أشياء لا يعلمها و هذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف.

و ثانيهما أنه يرد عليه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها. و الكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور.

و إن كان الثاني لزم أن يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها و فاعلا لها.

و القول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات و لا خفاء أيضا في أن علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتأثير و الحق تحققه كما مر. انتهى كلامه.

أقول: فيه بحث من وجوه:

الأول أن العلم الإجمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى إلا عند من يجعل علمه بالأشياء الخارجية بمجرد الإضافة الإشراقية الوجودية و القائلون به جماعة أخرى غير المشائين و أتباعهم.

أ و لا ترى أن الشيخ الرئيس مع إثباته العلم الإجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته كما يظهر بمراجعة كتبه لا يكتفي به لصدور الموجودات الخارجية عنه تعالى بل يثبت له الصور المفصلة العقلية.

الثاني أنه قد سبق أن علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين إيجاده لها بلا اختلاف و أن العلم إذا كان عين الإيجاد و المعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم و إرادة إلى علم سابق تفصيلي.

فلا يتأتى قوله و هذا قول بأن الله أبدع أشياء لا يعلمها..

الثالث أن قوله هذه الصور إما جواهر أو أعراض إلى آخره غير متوجه فإن جواهرها جواهر لكنها ليست جواهر بحسب الوجود العيني بل جواهر علمية. فلا يستدعي العلم بها صورة أخرى كما مر.

المبدأوالمعاد، ص ١٠٢

و الكل باعتبار الوجود العلمي أعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها و لا ينفعل بها كما سبق تصويره.

الرابع أن استدلاله على أن علم الباریء بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا من أن علمه

تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا أنه تابع لذلك.

و إن كان مراده أن نفس تلك الصور ليست كمالا له فنقول: من الذي أنكر هذا فإن الفلاسفة القائلين بالصور في علمه تعالى ينادون أن وجود تلك الصور ليس كمالا له بل كماله في أنه يتبع عقله لذاته عقله للأشياء الخارجة عن ذاته.

الخامس أن قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي. ليس بقادح فيما هم بصدده. إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يثبتون للباري علما كماليا هو عين ذاته و هو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات المفصلة.

و كيف ينكر أحد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية أو ذهنية كما ستعلم.

فهذه جملة من أقوال القادحين في تقرير رسوم المعقولات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع و الإتمام و النقض و الإبرام. و أما الذي أعتقده أنا صالحا لهدم هذه القاعدة فهو أمور:

الأول ما ألهمت به و هو أنا نقول أولا إن العلم التام بشيء من أنحاء الوجود لا يحصل إلا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم دون حصول مثال له.

و بعبارة أخرى: أفراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الأفراد بعينها لا يمكن حصولها في الذهن و إلا لزم أن يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي وجودا ذهنيا.

و أيضا لما علمت أن العلم الارتسامي إنما يكون بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة الماهية و انحفاظها و تعدد الوجود و هذا إنما يتصور إذا كانت تلك الماهية غير الوجود.

و ثانيا إن التأثير و التأثر و العلية و المعلولية عند المحصلين من المشائين ليس إلا في

المبدأوالمعاد، ص ١٠٣

أنحاء الوجودات.

بمعنى أن العلة من حيث وجودها مما يؤثر في المعلول من حيث وجوده.

لا أن ماهية العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك اللهم إلا في لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية.

و ثالثها أنه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول كما يظهر بالتأمّل في برهانه أن العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول.

و لا أن العلم بها من جميع الوجوه و الحيثيات و اللوازم و الملزومات و العوارض و المعروضات يوجبه حتى يرد على الأول أن ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات.

و على الثاني عدم الفرق بين العلة و المعلول في هذا الحكم و على الأخير عدم الفائدة فيه.

بل المراد منه العلم بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة. بحيث أية حيثية أخرى و أي قيد آخر أخذ يكون خارجا عما هو العلة التامة و إلا لم يكن ما فرض علة تامة.

و هكذا يجري الكلام في انضمام الجهات و الحيثيات التي لها مدخل في علته إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته موجب تام.

فإذا كان ذلك الشيء لذاته بلا اعتبار آخر علة موجبا لمعلول فمتى علم بعلم تام علم كونه لذلك المعلول.

و متى علم كونه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم بذلك المعلول.

و الحاصل أن كل معلول من لوازم ماهية علته التامة بما هي علة تامة فكذلك العلم به من لوازم ماهية العلم بعلته.

فإن قيل: فيلزم أن يكون جميع المعلولات أمورا اعتبارية لما تقرر من أن لوازم الماهيات أمور اعتبارية.

قلت: الماهيات على ضربين: ماهيات هي غير الإنيات و لا مأخوذة معها شيء منها و ماهيات هي نفس الإنيات أو مأخوذة معها شيء منها.

فلوازم الضرب الأول منها لا يكون إلا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في لزومها.

بخلاف الضرب الآخر منها فإنها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين الماهية أو

المبدأوالمعاد، ص ١٠٤

معتبر فيها و هي محيثة به.

و إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجودات جميع الممكنات و هو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فيجب أن يعلم منه معلولاته بما هي معلولاته أي بحسب كونها موجودة لا بمجرد ماهياتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها.

لأنها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست معلولة كما علمت من طريقتهم.

و العلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس إلا بنفس وجوداتها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم.

فعلمه تعالى بجميع الأشياء ليس إلا بحضورها أنفسها لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية.

فقد ثبت أن علمه بجميع الأشياء على الوجه الجزئي.

الثاني أنه لو كان علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها في ذاته تعالى فلا يخلو:

إما أن تلك اللوازم لوازم ذهنية له أو لوازم خارجية له أو لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين.

لا سبيل إلى الأول و الثالث.

إذ لا يتصور للواجب إلا نحو واحد من الوجود و هو الخارجي الذي هو عين ذاته تعالى و اللوازم الخارجية لا يكون إلا حقائق خارجية لا ذهنية كما لا يخفى. إذ اللوازم من جهة اللزوم تابع للملزوم.

و ذلك خلاف ما فرضناه لأن الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور يكون جواهر ذهنية. و كذا الأعراض الحاصلة فيه تعالى.

و إن كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه. فلا تذهل عنه.

الثالث أنه يلزم على ذلك التقدير صدور الكثرة من الواحد لأن المعلول الأول إذا كان صدوره عن المبدإ الأول كما يقتضيه قاعدتهم هذه مشروطا بسبق صورته فيلزم

المبدأوالمعاد، ص ١٠٥

أن يكون الصورة الأولى علة لحصول اللازم المباين و لحصول صورة أخرى.

فيلزم أن يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة و جهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال: لعل ذاته من حيث ذاته علة لوجود المعلول الأول و من حيث علمه بذاته علة لعلمه علمه بالمعلول الأول.

لأنا نقول: فعلى هذا انفسخ قولهم بأن علمه بالأشياء علة لوجود الأشياء.

إذ على التقدير المذكور وجود المعلول الأول و علمه تعالى به في درجة واحدة. فلا يتقدم العلم على الإيجاد.

و ما حداهم إلى إثبات الصورة في ذاته تعالى إلا كون علمه تعالى بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الأعيان على ما سبق ذكره.

فإذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الأول موجبا لوجوده فبطل أصل مذهبهم.

و أيضا إذا كان ذاته تعالى علة لذات المعلول الأول و عقله لذاته علة لعقله المعلول الأول على اعترافهم و على ما هو الحق في الواقع فلا يخلو: إما أن يكون ذاته تعالى و عقله لذاته شيئا واحدا أو حيثية واحدة أو لا يكون كذلك.

فعلى الثاني يلزم التكثر في ذاته و هو باطل.

و على الأول يلزم أن يكون وجود المعلول الأول و عقل الواجب له شيئا واحدا و حيثية واحدة بلا اختلاف.

إذ كما أن العلتين أمر واحد بلا اختلاف إلا بحسب العبارة فكذلك المعلولان أمر واحد بالوجه المذكور من غير تغاير يقتضي مباينة أحدهما للأول و استقلاله في الوجود و مقارنة الثاني للواجب تعالى و حلوله فيه كما حققه العلامة الطوسي في شرح الإشارات.

الوجه الرابع في إبطال ذلك الطريق: هو أن علمه تعالى بالأشياء لو كان بالصور القائمة بذاته تعالى و كل صورة عقلية و لو تخصصت بألف تخصيص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها.

لأن مناط الجزئية كما حقق في مقامه إما الإحساس أو العلم الحضوري.

فيلزم أن لا يعلم الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدات و لا الإبداعيات إلا بصورها الذهنية و لا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجودها العيني.

و نفي هذا النحو الشهود العيني عنه تعالى في غاية السخافة فإن جميع الموجودات

المبدأوالمعاد، ص ١٠٦

الكلية و الجزئية فائضة عنه و هو مبدأ لكل وجود عقليا كان أو حسيا ذهنيا كان أو عينيا. و فيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره.

فمن قال: إن الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلي. فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا و إن لم يلزم تكفيره كما زعم بعضهم فإنه ما نفى عنه تعالى العلم بأمر من الأمور بل إنما نفى عنه نحوا من أنحاء العلم الذي هو العلم الحضوري. و ليس هذا من ضروريات الدين.

و وصفه تعالى بالسميع و البصير و إن كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات و المسموعات كما فعله جماعة من المتكلمين.

و العجب من العلامة الطوسي مع تفطنه بذلك الأصل المتين و القاعدة القويمة التي أشرنا إليه كيف لم يتم أعماله في انكشاف جميع الأشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها.

بل اقتصر فيه على انكشاف العقول و الصور العقلية للأشياء الكلية و الجزئية عليه تعالى و جعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالماديات كما ستقف عليه و هو غير مرضي.

بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي على جميع الأشياء المبدعة و الكائنة المعقولة و المحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء أو علومهم و سواء كانت القوى الخيالية أو الحسية أو إدراكاتها الخيالية أو الحسية.

فإن جميعها إنما يصدر عن الواجب تعالى منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الأشياء لا باعتبار الشهود العيني و لا باعتبار الثبوت الذهني كما قال الله تعالى: لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ. إشارة إلى النحو الأول. و قال تعالى: وَ لا أَصْغَرُ مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْبَرُ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ. إشارة إلى النحو الثاني.

فإن قيل: فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون للواجب علم لا يتغير و هو علمه بالأمور المتقدمة على الزمان و الدهر. و علم يتغير و هو علمه بالأمور الكائنة الفاسدة. و التغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح.

المبدأوالمعاد، ص ١٠٧

قلنا: هذه الأشياء و إن كانت في ذواتها و بقياس بعضها إلى بعض متغيرة. لكنها بالنسبة إلى العوالي و ما هو أعلى منها في درجة واحدة في الحضور كما مرت الإشارة إليه سابقا.

و منهم من ارتكب التغير في حضور الأشياء الكائنة الفاسدة و شهودها عند الواجب تعالى معتذرا بأن هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات و لا

في العلم الكمالي الذاتي بل التغير إنما يكون في النسب و الأوصاف الاعتبارية.

و مثل ذلك مثل من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت إلى صفحة بعد صفحة. فإن العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات (هذا) و العمدة ما ذكرناه أولا.

فقد ثبت و تحقق من تضاعيف ما ذكرنا أن القول بإثبات الصور للواجب و تقرير رسوم المدركات فيه قول فاسد و رأي سخيف و تجاسر في حق المبدإ الأعلى جل كبرياؤه عن ذلك و علا علوا كبيرا.

و أما مذهب الشيخ الإشراق و متابعيه في علمه تعالى فليعلم أنه أقرب إلى الحق من الأقوال السابقة و أقلها مفسدة و هو إثبات العلم له تعالى على قاعدة الإشراق.

مبناها على أن علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته.

و علمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له. إما بذواتها كالجواهر و الأعراض الخارجية أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء الإدراكية مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها أو نفوسها أو غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية و الخيالية و الحسية.

فعلمه تعالى محض إضافة إشراقية عنده.

فواجب الوجود مستغن في علمه بالأشياء عن الصورة و له الإشراق و التسلط المطلق.

فلا يحجبه شيء عن شيء فلا يحجب عنه شيء.

و علمه و بصره واحد و علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه كما في غير هذه القاعدة و نوريته نفس قدرته.

فإن النور فياض لذاته بمعنى أن علمه بالأشياء نفس إيجاده لها كما أن وجود

المبدأوالمعاد، ص ١٠٨

الأشياء عنه نفس حضورها لديه.

فله إضافة الكمالية إلى جميع الأشياء فقط بها يصحح جميع الإضافات كالعالمية و غيرها. إذ هي عينها في التحقيق.

فهذا مذهبه في علم الله تعالى.

و بيانه على ما جرى بينه و بين إمام المشائين في الخلسة الملكوتية إنما يتأتى بأن يبحث الإنسان أولا في علمه بذاته و علمه بقواه و آلاته.

ثم يرتقي إلى علم ما هو أشد تجردا بذاته و بالأشياء الصادرة عن ذاته. فيعلم منه أن علم المبدإ الأعلى ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية إذ قد تحقق أن النفس غير غائبة عن ذاتها. و إدراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها. و إلا لم يشر إلى ذاتها بـ(أنا).

إذ كل صورة زائدة عليها و إن كانت قائمة بها فهي بالنسبة إليها (هو) لا (أنا) و أيضا لم يكن إدراكها لذاتها على الوجه الجزئي.

إذ كل صورة ذهنية و إن تخصصت بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية و المطابقة للكثرة.

ثم إن إدراك النفس لبدنها و وهمها و خيالها إنما يكون بنفس هذه الأشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس لأن الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم أن يكون النفس محركة لبدن كلي و مستعملة لقوى كلية.

و ليس لها إدراك بدنها الخاص و قواها الخاصة و هو ليس بمستقيم.

فإنه ما من إنسان إلا و يدرك بدنه الجزئي و قواه الجزئية و النفس يستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية و تركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات و تستنبط النتائج من المقدمات و حيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل إلى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها. فإن وجودها في نفسها وجودها لمحلها لا لنفسها كما مر بيانه.

كيف و الوهم ينكر نفسه و ينكر القوى الباطنة و إن لم يجحد آثارها.

المبدأوالمعاد، ص ١٠٩

فإذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس سائر القوى الجزئية سبيل إلى إدراك نفسه و إدراك القوى الباطنة فكذلك حال سائر المدارك الجزئية.

فالمدارك للقوى الخادمة و الجزئيات المرسومة فيها و الكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات إنما هي النفس الناطقة بنفس تلك الأمور لا بصور أخرى.

و ذلك لاستقلالها و تجردها و كونها من عالم الأمر و أفق التأثير و تسلطها على البدن و قواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك و التربية.

و كلما كانت أشد تجردا و أقوى سلطنة على البدن و قواها كان إدراكها أتم و حضور قواها عندها أشد و ظهور الصور الإدراكية لها أقوى.

و لو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لأدركته أيضا بمجرد الإضافة الإشراقية القهرية من دون احتياج إلى قبولها لصورة ذلك الشيء و انفعالها عنها.

فالقبول جهة النقص و القهر جهة الشرف.

و نحن إنما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء كالسماء و الكواكب و غيرها لأن ذواتها كانت غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا كحضور آلاتنا لما احتجنا إلى صورة.

فإذا تحقق و تبين أن النفس غير غائبة عن ذاتها و لا عن قواها و لا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها و لا بدنها الجرمي مختلف عليها لكونها نورا لذاتها فالوجود البحت المتمجد الواجبي إذ هو في أعلى مرتبة النورية و التجرد و التقدس عن شوب ما بالقوة و له إضافة الجاعلية التامة إلى ما سواه و له السلطنة العظمى و القهر الأتم و الجلال الأرفع لا جرم يعلم ذاته و يعلم العقول و الأجرام و قواها و ما يحلها و ما يتمثل لها بمجرد الإضافة المبدئية و الإحاطة الشهودية.

فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء غير زائدة على حضور ذواتها.

و العقول القادسة و الذوات الجرمية سواسية الحضور لديه و المثول بين يديه بذواتها و أعيانها حضورا عقليا نوريا.

و أيضا قد سبق أن كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له تعالى.

المبدأوالمعاد، ص ١١٠

و إذا صح العلم الإشراقي الوجودي لا بصورة و أثر بل بمجرد إضافة خاصة للنفس.

ففي واجب الوجود أولى و أتم.

فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته و يعلم مصنوعاته بظهور ذواتها و هو العلم الإشراقي الشهودي.

قال: و مما يدل على أن هذا القدر كاف في العلم أن الإبصار إنما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤية عنده بانطباع أشباح المقادير في الجليدية و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الإبصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصرة فيقع به إشراق حضوري للنفس لا غير.

فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر إبصار و إدراك.

و تعدد الإضافات لا يوجب تكثرا في ذاته.

و كذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر.

فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و لا في الأرض.

فهذه هي الطريقة للشيخ الإلهي في مسألة العلم.

و لا يخفى على الأزكياء وثاقتها و عظم شرفها في أسلوب المباحثة من دون الرجوع إلى الأمور المقربة للقدس من الخلوات و الرياضات كما سلكه.

و بعد أن قرر هذه المسألة المهمة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة التي هي قرة عين الحكماء أورد على نفسه إشكالا:

و هو أنا إذا علمنا شيئا إن لم يحصل منه فينا أثر فحالنا قبل ذلك العلم و بعده واحد. فما كنا أدركناه.

و إن حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة.

ثم أجاب عنه بأن ذلك إنما يصح في العلم الارتسامي.

و أما العلم الحضوري الشهودي فإذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء للمدرك مما لم يكن حاصلا له قبل ذلك و هو الإضافة الإشراقية فقط من غير افتقار إلى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية.

المبدأوالمعاد، ص ١١١

و تقسيم العلم في أوائل المنطق إلى التصور و التصديق إنما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها و غير العلم بالأشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الإشراق الحضوري.

فإنها ليست من المدركات التصورية و التصديقية.

و المشاءون و غيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر للشيخ الإلهي و لم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم صاروا كالمبهوتين في علم الله تعالى.

فمنهم من نفاه و ضل ضلالا مبينا.

و منهم من جعله صورا معقولة قائمة بذواتها.

و منهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات.

و الشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير عنده بالصور العقلية تراه في كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول إن صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود تعالى لا يجوز أن يكون في ذاته الوحدانية.

و تارة يجعلها في بعض الموجودات.

و تارة يقول فيكون في صقع من الربوبية..

و لا يفهم أحد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات.

و تارة يلتزم أن هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لأنها كثرة خارجة عن الذات لاحقة لا داخلة في حقيقته.

و لما تفطن الشارح لكتاب الإشارات و هو العلامة الطوسي رحمه الله أن إثبات الصور في ذات الله تعالى قول فاسد و مذهب باطل حاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم مع معاهدته نفسه على أن لا يخالف الشيخ.

فقال: العاقل كما لا يفتقر في إدراكه لذاته إلى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في إدراكه لما يصدر عن ذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي بها هو هو.

و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك و مع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى.

المبدأوالمعاد، ص ١١٢

لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية.

فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه و ليس من

شرط كل ما يعقل أن يكون المدرك محلا للصور المعقولة.

فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها.

بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك إياها فإن حصلت هي لك على جهة أخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فيك.

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه.

فهو عاقل إياها بأنفسها لا بحلولها فيه. (بلا حلولها فيه ع ق).

و إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم:

أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته و بين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته كذلك لا تغاير بين وجود المعلول الأول و بين تعقل الواجب له.

إذ عقله لذاته علة عقله لمعلول الأول كما أن ذاته علة ذات المعلول الأول فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين.

فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و قد عرفت أن كل مجرد تعقل ذاته و غيره من المجردات.

فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها و هي تعقل واجب الوجود أيضا و لا موجود إلا و هو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها.

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و الصور. و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه.

فإذن لا يعزب عنه مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الأَرْضِ. من غير لزوم شيء من

المبدأوالمعاد، ص ١١٣

المحالات المذكورة.

قال: إذا تحققت هذا الأصل و بسطته ظهرت لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الموجودات الكلية و الجزئية.

و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

فهذا ما ذكره هذا النحرير بأدنى تفاوت.

و أنت إذا تأملت هذه الطريقة تأملا شافيا وجدتها قريبة من طريق الشيخ الإلهي التي يقول بصحتها كل من سلك سبيل الله و كوشف بالأنوار الإلهية.

لكن يخالفها هذه الطريقة بجعل علوم المجردات بالأشياء بحصول صور الأشياء فيها ثم بجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالأشخاص المادية و الحوادث الكونية و هو غير جيد كما سبق.

و أنت قد عرفت من طريقة الشيخ أن الجواهر العقلية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها و يدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالإضافة الإشراقية. من غير الاحتياج إلى أن يكون فيها صورة و أثر على ما قررناه.

ثم إنك قد عرفت أن الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالإشراق الحضوري يدرك الأمور المادية بالإشراق الحضوري من غير أن يدركها بالصور الحاصلة في المبادىء العقلية بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول الفعالة و النفوس العالية باطل عنده.

و استدل عليه في حكمة الإشراق بما حاصله: أن انتقاش المجردات بصور ما تحتها إما أن يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل و هو غير جائز.

أو عما فوقها بأن يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض آخر فينتهي إلى أن يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل إلى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا.

فإن قلت: فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن الباري تعالى و قد امتنع أن يكون على مجرد البخت و الاتفاق.

المبدأوالمعاد، ص ١١٤

أجاب بأن وقوعها عنه بسبب جودة الترتيب الأنيق الواقع بين المجردات العقلية و النسب اللازمة عنها.

فإن للعقول عند شيخ الإشراق كثرة وافرة غير محصورة بل على وفق تكثر الأنواع الجسمانية.

فإن هذه الأصنام مع هيئاتها اللازمة و نسبتها الوضعية ظلال لتلك الأرباب النورية و نسبتها المعنوية عنده.

و بالجملة فمسلك هذا الحكيم أصلح المسالك في كيفية علم الواجب بالحق. و بعد طريقته طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة تتم بأدنى نظر كما فعلناه.

فإن قلت: على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم أن لا يكون علمه تعالى بالأشياء علما فعليا و لا يكون صدور الأشياء عنه تعالى باختياره.

قلت: للعلم الفعلي عندهم صورتان:

الأولى أن يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض و مقدما عليه تقدما ذاتيا كما إذا أراد بناء بناء بيت فتصور أولا صورته.

فقد أحدث البناء أولا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم أوجد مثلها في الخارج على وفق تصوره.

الثانية أن يكون العالم بما هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان أمرا ذهنيا أو عينيا.

فكما أن العالم بالصورة الأولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها و ليست معلومة بصورة أخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها له كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بإيجاده. و علمه بالصورة الخارجية نفس إيجاده لها. (فالعلم بالصورة هناك تصورا و بالعلم هنا حضورا كلاهما علم فعلي و المعلوم معلوم بالذات و العلم... ق ل).

فالعلم بالعين في الصورة الأولى فعلي أيضا و لكن المعلوم معلوم بالعرض.

ففي الشق الأول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته.

و في هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس بما هو ذات عالمة.

فالمبدأ الأعلى أوجد المعلول الأول من ليس و في حال إيجاده علمه لا أنه تعالى علمه فأوجده حتى يلزم تكرر التعقلات الموجب للتسلسل في الارتسامات أو في الوجودات.

المبدأوالمعاد، ص ١١٥

و لا أنه تعالى أوجده فعلمه ليلزم أن يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل أوجده عاقلا له أي نفس وجوده نفس معقوليته.

فإيجاد المبدإ الأعلى له عين العلم به و كذلك حكم البواقي من الممكنات.

فعلمه تعالى بالأشياء حضوري فعلي و لا يلزم أن يكون فاعلا موجبا لأن اقتضاء الشيء للشيء إن كان مع شعور بالشيء المقتضي فهو إرادة و إن كان بلا شعور فهو ميل طبيعي.

و لا فرق بين الميل الطبيعي و الإرادة إلا أن الأول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني.

و الحاصل أن مقارنة الشعور و العلم للفعل الناشي من نفس ذات العالم كاف في كونه إراديا و بمجرده يتحقق الاختيار.

و لا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون.

فإن قلت: أ ليس مدار المعقولية و العاقلية عندهم على التجريد عن المادة فكيف يصير الأشخاص الجسمانية معقولة بأنفسها لا بالصور المنتزعة عن موادها قلت: ذلك إنما يكون في الأشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس إليها علاقة وجودية و تسلط علي قهري و عدم احتجاب.

فإذا تحقق ما ذكر يكفي العاقلية بمجرد الإضافة الشهودية الإشراقية كما سبق.

و إلى هذا أشير بما يوجد في كلام بعضهم أن الشيء المادي و الزماني بالنسبة إلى المبادىء غير مادي و لا زماني يعني به ارتفاع أثر المادة و أثر الزمان عنه و هو الخفاء و الغيبة.

فقد علم بتمام ما ذكرناه في طريقة الإشراق أنها أسد الأقوال المذكورة في كيفية العلم الأول تعالى بالأشياء.

و لها قصور من جهة أن مناط العلم الأول تعالى بالأشياء لو كان نفس وجوداتها و ظهوراتها لم يكن له علم كمالي لشيء ثابت له تعالى في حد ذاته بل يكون ذوات المجعولات (المعقولات خ. ل) صورا علمية له. و عالميته تعالى إضافته الشهودية.

و لا شك أن وجود الممكنات و إضافة الحق الأول إليها إنما يكون بعد مرتبة ذاته تعالى.

فلا يكون الواجب تعالى في مرتبة ذاته عالما بشيء غير ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و فيه سر عظيم.

و أما القول بأن الله تعالى يعلم جميع الأشياء بعلم واحد هو ذاته تعالى فبيانه أن

المبدأوالمعاد، ص ۱۱۶

الواجب الوجود لما كان عالما بذاته و ذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء يجب أن يكون عالما بجميع الأشياء علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدورها لا في مرتبة صدورها.

و إلا لم يكن عالما بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء.

فلا يكون له علم بالأشياء يكون ذلك العلم صفة كمال في حقه تعالى و هو محال.

فزعموا أن علمه تعالى بمجعولاته منطو في علمه بذاته فكما أن علمه تعالى بذاته هو ذاته فكذا علمه بمعلولاته فإذا كان ذاته علة لوجود ما عداه فعلمه بما عداه كذلك فعلمه بها يكون فعليا.

و يرد عليه أنه كيف يكون شيء واحد بسيط في غاية الوحدة و البساطة صورة علمية لأشياء مختلفة متكثرة فقد انثلم قاعدتهم أن العلم بالشيء يجب أن يكون متحد الماهية مع ذلك الشيء.

و كيف يتميز الأشياء بمجرد هذا العلم و أنها لم توجد ماهياتها بعد أصلا و هل هذا إلا تمايز المعدومات الصرفة و أجيب عن الأول بأنه كما أن بالصور العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء. لأن المقتضي باقتضائه يتميز ذات المقتضي و صفاته بحيث لا يشاركه غيره.

و كما أن الصورة التي بها يتميز الشيء إذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي يتميز به الشيء إذا حصل عند المدرك كان علما به.

و لما كان المقتضي لجميع الأشياء على ما هو عليه في الواقع أمرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداه فلا استبعاد في أن يكون ذلك الأمر الواحد بحيث إذا حصل عند المدرك كان علما بكل واحد منها.

فحينئذ يكون جميع الأشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة الوجود الذهني أمرا واحدا.

و دفعه بعض المحققين بقوله: لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره. و ما لم يحضر الشيء عند

المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه.

على أن قياس العلة على الصورة و إزالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا. إذ الصورة عين

المبدأوالمعاد، ص ١١٧

ماهية المعلول على ما هو التحقيق أو شبح و مثال له على مذهب المرجوح المصادم للتحقيق و ليست العلة حقيقة المعلول و لا مثالا له محاكيا عنه.

فقياسه على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق. انتهى ما ذكره الدواني.

و عن الثاني بأن ذاته تعالى علم إجمالي بالأشياء بمعنى أنه علم بخصوصياتها لا على وجه التمييز فإن الخصوصية شيء و التميز شيء آخر و الأول لا يوجب الثاني.

و يرد: أنا نعلم بديهة أنه لا يمكن أن يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها بحقيقة واحدة متباينة لجميعها و إن فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم.

و في كثير من كتب هذا الفن قرروا كيفية تعقله للأشياء بما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه تعالى بذاته كانطواء العلم بلوازم الإنسانية في العلم بالإنسانية.

و ربما أوردوا مثالا تفصيليا و قسموا حال الإنسان في علمه ثلاثة أقسام:

أحدها أن يكون علومه تفصيليا زمانيا على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على التدريج.

و لا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الإدراكان نحوا من الاتحاد.

كما إذا أبصرنا شيئا و حصل منه في الحس المشترك صورة اتحد الإدراكان و لا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر و ما يحصل في الحس المشترك إلا بوسط.

و ثانيها أن يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم و الأفكار يقدر بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية متى شاء بلا تجشم كسب جديد و إن لم يكن علومه و إدراكاته حينئذ حاضرة عنده بأن يكون نفسه و إن حصل لها تصور الأشياء معرضة عنه.

إذ ليس في وسعنا ما دمنا في دار الجسد أن نعقل الأشياء معا دفعة واحدة لما ذكرنا سابقا من مشاركة الخيال. و الخيال لا يخيل الأشياء معا.

و هذه حالة بسيطة ساذجة لها نسبة واحدة إلى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة.

و لا شك أن الإنسان في هذه الحالة ليس عالما بالفعل فلا يكون الصور حاصلة له بالفعل. و لكن له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة.

و ثالثها بكونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب

المبدأوالمعاد، ص ١١٨

الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلي منه الأسماع و الأوراق.

فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا أنه يحيط بالجواب جملة و لم يفصل بعد في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه.

فهذا العلم الواحد البسيط خلاق لتلك التفاصيل و هو أشرف منها.

فقالوا فقياس علم الواجب الوجود بالأشياء و انطواء الكل في علمه على هذا الطريق.

و أجابوا لمن قال بعد ما بينوا الوجوه الثلاثة أن ذلك أي العلم بالشيء على الوجه الثالث أيضا بالقوة إلا أنه قوة قريبة من الفعل بأن لصاحبه يقينا بالفعل بأن هذا حاصل بالفعل عنده إذا شاء علمه.

فهذا إشارة إلى شيء بأنه معلوم و من المحال أن يتيقن حال الشيء إلا و هو من جهة ما يتيقنه معلوم.

و إذن كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل. (و إذا كانت الإشارة. ع ق).

و من المتيقن أن هذا مخزون عنده.

فهو بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعله معلوما بنحو آخر. و هذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من عند مخرج العقل من القوة إلى الفعل بحسبها يلزم للنفس التصور التفصيلي و العلم الفكري.

فالأول هو القوة العقلية من النفس المشاكلة للعقول الفعالة. و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس.

هذا كلامهم.

و يرد عليهم أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بأن له قدرة على شيء دافع لذلك السؤال.

فأما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به و لذلك الجواب حقيقة و ماهية و له لازم و هو كونه دافعا لذلك السؤال.

المبدأوالمعاد، ص ۱۱۹

فالحقيقة مجهولة و اللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض و بين القوة المحضة التي هي حالة لعنوان المعلومات المفصلة و حصول الأمر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين.

و كيف يتصور كون شيء واحد لا سيما إذا كان في غاية الوحدة و البساطة كذات البارىء جل ذكره علما بأمور مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فإنه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومة بالذات و إلا يلزم تمايز المعدومات.

اللهم إلا أن تكون معلومة بالعرض.

فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط كالعلم بأفراد الإنسان من مفهومه الكلي و كالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن الحد و المحدود متحدان ذاتا و مختلفان اعتبارا حيث تقرر أن التفاوت بالإجمال و التفصيل إنما يكون بنحو من الإدراك فقط لا بأمر زائد في المدرك.

و لئن سلم هذا في العلم الإجمالي الذي مثلوا به في المجيب المذكور فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبة بالنسبة إلى معلوماته كالحد بالقياس إلى المحدود و أما قول من زعم كون علمه تعالى بحسب مرتبة ذاته ببعض الممكنات كالعقل الأول تفصيليا و ببعض آخر كما سواه من الممكنات إجماليا و يكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على وجود ذلك المعلول بنفس ذات المعلول السابق عليه بأن يعلم المعلول الأول علما تفصيليا قبل وجوده بنفس ذاته المقدسة و يعلم المعلول الثاني علما فعليا تفصيليا بنفس ذات المعلول الأول و هكذا و لا يجب أن يكون علمه التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة بل يجوز أن يكون بالتقدم و التأخر.

فاعترض عليه أما أولا: فبأنه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه.

و أما ثانيا فبأنه يلزم عليه التجدد في علمه و الانتقال من معلوم إلى معلوم على ما هو شأن العلوم النفسانية.

المبدأوالمعاد، ص ۱۲۰

و يمكن الجواب عن الأول بأن توقف علمه التفصيلي الذي هو أمر مباين لذاته تعالى و ليس صفة كمالية لذاته بشيء على شيء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا عندهم كما أن صدور بعض الموجودات عن الواجب يحتاج إلى صدور بعض آخر عنه.

و ليس هذا احتياجا منه ممتنعا عليه بل هذا في الحقيقة احتياج إليه لا إلى غيره كما لا يخفى.

و عن الثاني بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتيبا عقليا و الانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن بحسب الزمان فهو غير ممتنع عليه تعالى كما

في طريقة الشيخ الرئيس و موافقيه في علمه.

إنما المحال التغير الزماني فيه كما في طريقة بعض المتكلمين و أبي البركات البغدادي.

و أما ثالثا فبأنه يلزم على هذا التقدير كون ذاته المقدسة متحد الماهية مع المعلول الأول اتحاد العلم التفصيلي مع المعلوم.

و أما رابعا فبلزوم كون شيء واحد صورة لشيئين متباينين في غاية التباين من حيث كون ذاته تعالى علما تفصيليا بذاته المقدسة و بذات المعلول الأول.

و أما خامسا فبورود مفاسد القول السابق عليه على وجه أشد كما لا يخفى.

فهذه جملة من الأقوال المحتملة في كيفية علمه تعالى بالأشياء و ما يرد على كل واحد منها مع ما في وسعنا من المحيص عنه و الإصلاح له و التنقيح إياه و المزيد على ما ذكر فيه.

فقد حان حين أن نعين ما هو الحق و الصواب عند أهل الحقيقة من ذوي الألباب و يشبه أن يكون مما ذهب إليه البارعون في العلم من الحكماء و انطبقت عليه مرموزات الفلاسفة من القدماء و وافقه أسرار العرفاء من الأولياء.

فأقول و روح القدس نفث في روعي: أن الواجب تعالى لما كان مجردا عن المادة و القوة و الاستعداد غاية التجرد فيكون عقلا و عاقلا و معقولا بالوجه الذي مر بيانه.

و لما كانت الممكنات بأسرها مستندة إليه على الترتيب النازل منه و الصاعد إليه من العقول و النفوس و الأجرام الفلكية و العنصرية البسيطة منها و المركبة مع أعراضها اللازمة و المفارقة بحيث لا يقدح صدور هذه الكثرات و المركبات في وحدته الحقة و بساطته

المبدأوالمعاد، ص ۱۲۱

الصرفة كما سيأتي فجميع الموجودات في سلسلة الحاجة يرتقي إلى ذاته و ذاته علة تامة لها و لعللها.

و نسبته إلى الجميع سواء كانت مفارقات أو ماديات نسبة واحدة إيجابية عقلية.

و ليست فيه جهة إمكانية.

و لكل شيء و إن كان من الحوادث الزمانية بالنسبة إلى ذاته الذي هو فعلية صرفة نسبة وجوبية.

و إمكانه إنما هو بالقياس إلى ذاته و بالقياس إلى قابل ذاته.

و بالجملة ففاعليته و قيوميته لا يكون في شيء من المراتب بحسب القوة و كذا علمه بشيء من الأمور الممكنة الوقوع ليس ظنا لأن أسباب وجوب الممكن يرتقي إليه و هو يعرف الممكن بأسبابه التي بها يجب وجوده.

و في كلامهم تنبيهات على هذا المعنى و تصريحات به لا نطول الكلام بذكرها.

و إذ قد علمت أن الواجب تعالى يعلم ذاته بذاته و ذوات مجعولاته العينية بذواتها بما مر ذكره. و أن الإضافة القيومية إلى الأشياء هي بعينها الإضافة النورية الشهودية كما يقتضيه ذوق الإشراق.

فاعلم أنه كما أن كماله في إيجاده الأشياء هو بكونه من تمامية الوجود و فرط التحصل على نحو يفيض عنه جميع الموجودات و الخيرات لا بانتسابها إليه و إضافته لها أي هذا المعنى النسبي إذ هي في مرتبة متأخرة عن مرتبة وجوده و مجده و علوه.

بل الغاية في الإفاضة منه و الإيجاد هي نفس ذاته المقدسة و هو غني في ذاته عما سواه.

فكذلك كماله في علمه ليس بنفس حضور ذوات الأشياء أو صورها عنده حتى يكون بحيث لو لم يكن ذواتها العينية أو صورها العلمية في مرتبة ذاته تعالى بل يكون في مرتبة متأخرة عن ذاته كما هي عليه في الواقع لزم كونه فاقد الكمال في مرتبة متأخرة عنها ليلزم استكماله بغيره بعد نقصه في حد ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

بل كماله العلمي كونه في العاقلية على غاية يستتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته

المبدأوالمعاد، ص ١٢٢

انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته بناء على أن معلولاته من حيث إنها معلولاته معقولاته و بالعكس بلا تفاوت بالذات أو بالاعتبار.

و إنما التفاوت في اللفظ و بحسبه يقع التأخير و التقديم في التعبير لا في المعبر عنه.

فإذا كان معقولية ذاته مبدأ لمعقولية سائر الأشياء له و انكشافها لديه كما أن وجوده مبدأ لوجودها مرتبطة به منتسبة إليه على الترتيب السببي و المسببي و كان ترتيبها الوجودي الصدوري هو بعينه ترتيبها العقلي الشهودي كان ذاته تعالى علما بجميع الموجودات و ذاته تعالى أولى بأن يسمى علما بالموجودات العينية من الصور الحاصلة عنها في الأذهان.

فإن معلوميتها بالصور تكون معلومية بالعرض كما سبق و معلوميتها بسبب معلومية ذاته بذاته الذي هو مبدأ لوجودها على نعت الانكشاف و الظهور لديه و صدورها على وصف المثول بين يديه تكون معلومية بالذات كما قررناه.

و لا شك أن ما يعلم به الشيء أولى بأن يسمى علما بذلك الشيء مما يعلم به ذلك الشيء بالعرض.

ففي علمه بالكل كثرة حاصلة بعد الذات و الكل بكثرته ينكشف له بوحدته و بذاته يعلم جميع الموجودات لا بغيره.

فذاته علم بجميع الأشياء.

هذا غاية ما تيسر لنا في هذا المطلب بحسب النظر البحثي و السلوك الفكري. و حق الوصول إلى هذا المطلب الشريف العالي يحوج إلى سلوك طريقة الأبرار من أصحاب الارتقاء إلى ملكوت ربنا الأعلى ليتخلص النفس عن غشاوة الطبيعة على حدقة البصيرة و ظلمة الهيولى الموجبة للعمى و يلوح لها شيء من أنوار علوم الملائكة و الأنبياء.

و إذا حقق الأمر على ما ذكرنا فلا بأس بأن يسمى ذاته تعالى علما إجماليا بجميع الموجودات على ما يوجد في كلامهم من أنه تعالى يعلم الأشياء بعلم واحد إجمالي قياسا على العلم الإجمالي و العقل البسيط المذكور في كتاب النفس أي الذي يكون مبدأ للمعقولات النفسانية المفصلة المتكثرة بعد محافظة تقدسه تعالى عن شوب القوة و مراعاة الفرق

المبدأوالمعاد، ص ١٢٣

بينهما من وجوه فصحة المقايسة إنما هي باعتبار كون العقل البسيط و العلم الإجمالي مبدأ المعقولات الكثيرة التفصيلية مع عدم اتحاده بها و كون علمه تعالى الذي هو عين ذاته خلاقا لفيضان تفصيل الحقائق العقلية مع اتحاده بها كما ظنه فرفوريوس و قومه. إلا أن العقل البسيط الذي عندنا موجود في عقولنا و هناك نفس وجوده و معقولاتنا المفصلة متجددة زمانية واردة علينا شيئا بعد شيء بعدية على التراخي و هناك مرتبة ذاتية مجتمعة دهرية.

و المعقول البسيط هنا ليس علة تامة بل معدة لهذه التفاصيل و النفس قابلة لها بخلاف ما هناك.

فعلى هذه الطريقة صور المعقولات عنده على وجه بسيط مقدس عن شوب القوة و الكثرة.

و أشبه الأمثلة في هذا الباب قول بعض الحكماء: لو كان للأوليات وجود في الأعيان لا في النفس لأنها معان مجردة عن المادة لكانت نسبتها إلى لوازمها كنسبة الأول إلى معلوماته.

فإن قلت: على ما ذكرت أيضا يلزم كونه تعالى في مرتبة ذاته غير عالم بشيء من الموجودات الخارجية.

قلت: إن أردت بقولك إنه غير عالم بغيره في مرتبة ذاته أن ذاته في مرتبة ذاته ليس بحيث ينكشف له المعلومات فهو غير مسلم و لا هو في نفسه صحيح فإن كونه عاقلا للأشياء عين ذاته و إن كان كون الأشياء معقولة له عين ذواتها.

و إن أردت أن الممكنات المعلومة له ليست وجوداتها العينية و صورها العلمية واقعة في مرتبة وجوده أو داخلة في قوام ذاته فهو ممنوع.

و لا يصح غير ذلك فإن كل ما هو معقول له فهو معلول له سوى نفس ذاته المقدسة.

و المعلول كيف يساوق العلة في رتبة الوجود أو تقدم عليها و كما أنه لا يلزم من إيجاده تعالى للأشياء كون وجودها في مرتبة ذاته بل كونه بحيث يتبع وجوده و إيجاده وجود الأشياء و صدورها عنه فكذلك لا يلزم من عاقليته لها كون صورها العقلية في مرتبة ذاته بل كونه بحيث يلزم إضافة العالمية لا غير. و الله أعلم بحقيقة الأمر.

المبدأوالمعاد، ص ١٢٤

فصل في مراتب علمه بالأشياءِ

و هي العناية و القضاء و القدر و القلم و اللوح و دفتر الوجود فالعناية على ما يراه المشاءون و من يحذو حذوهم كالمعلم الثاني و الشيخ الرئيس و تلميذه بهمنيار نقش زائد على ذاته لها محل هو ذاته و هي عبارة عن علمه تعالى بما عليه الوجود من الأشياء الكلية و الجزئية الواقعة في النظام الكلي على الوجه الكلي المقتضي للخير و الكمال على وجه الرضا المؤدي وجود النظام على أفضل ما في الإمكان أتم تأدية و مرضيا بها عنده تعالى.

و على رأي من لا يثبت صورا في ذاته تعالى زائدة عليه كالرواقيين و أصحابهم سيما الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء المعقولة له مشاهدة عنده مرضيا لديه.

فليس لها محل بل هو علم بسيط قائم بذاته مقدس عن شائبة كثرة و تفصيل محيط بجميع الأشياء خلاق للمعلوم التفصيلية التي بعده و هي ذوات الأشياء الصادرة عنه تعالى بطبائعها و شخصياتها على أنها عنه لا على أنها فيه.

و القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداع البارىء إياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان.

و القدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في عالم النفس على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها و عللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة.

و يشملها العناية الأولى الإلهية شمول القضاء للقدر و القدر لما في الخارج. إلا أن العناية لا محل لها على ما هو التحقيق و لكل من القضاء و القدر محل و محلاهما القلم و اللوح.

و بيان ذلك أن عناية البارىء اقتضت أول ما اقتضت جوهرا قدسيا يسمى بالقلم الأعلى و العقل الأول و الروح الأعظم و الملك المقرب و الممكن الأشرف كما وردت به الأحاديث

المبدأوالمعاد، ص ١٢٥

النبوية و نطقت به الحكمة الإلهية.

و بتوسطه جواهر قدسية و أجراما سماوية مع نفوسها و عناصر جسمانية مع قواها الطبيعية على ما أشير إليه في كتب الحكمة و سيجيء في هذا الكتاب أيضا.

و تلك العقول القدسية أنوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها من النفوس و الأجرام بتأثير الله تعالى.

فقاهريتها التي هي تأثيرها في غيرها ظل لقاهريته تعالى و أثر من آثار جلاله و قدرته.

كما أن نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه و جماله.

و بهذا الاعتبار يسمى الملائكة المقربين و عالمها عالم القدرة.

و كما يفيض منها صور الأشياء و حقائقها بإفاضة الحق سبحانه فكذلك يفيض منها صفاتها و كمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها.

فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها و التوجه إليها عند فقدانها و حفظها عند حصولها ما أمكن يسمى عالم الجبروت و هي

صورة صفة جبارية الله تعالى.

و معلوم من أن صور جميع ما أوجده الله تعالى من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فيها على وجه بسيط مقدس عن شائبة الكثرة التفصيلية و هي صورة القضاء الإلهي.

فمحله عالم الجبروت و هو المسمى بأم الكتاب بهذا الاعتبار كما قال الله تعالى: وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ و بالقلم باعتبار إفاضة الصور منه على النفوس الكلية الفلكية قال الله تعالى: اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و كلما يفيض علينا من العلوم الحقة إنما يفيض عن ذلك العالم.

و لا شك أن تلك الجواهر التي هي خزائن علمه مفاتيح غيبه كما قال الله تعالى: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ.

و قال الله تعالى: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ.

المبدأوالمعاد، ص ١٢٦

متعالية عن تعلق الزمان مقدسة عن التغير و النقصان.

فالقضاء كذلك.

و كما أن العالم العقلي المعبر عنه بالقلم محل القضاء فالعالم النفساني السماوي محل قدره تعالى و لوح قضائه إذ كل ما جرى في العالم أو سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فإنها عالمة بلوازم حركاتها كما بين في موضعه.

فكما ينتسخ بالقلم في اللوح نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل في عالم النفوس صور معلومة مضبوطة منوطة بعللها و أسبابها على وجه كلي.

فتلك الصور هي قدره تعالى و محلها و هو عالم النفوس الكلية التي هي قلب العالم الكلي عند الصوفية محل القدر و لوح القضاء. ثم ينتقش منه في القوى المنطبعة الفلكية نقوش جزئية مشخصة بأشكال و هيئات معينة مقارنة لأوقات و أوضاع معينة من لواحق المادة على ما يظهر في الخارج كما في قوله تعالى: وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.

و هذا العالم هو عالم الخيال الكلي و عالم المثال و هو لوح القدر كما أن ذلك العالم الذي هو عالم النفوس الناطقة الكلية لوح القضاء.

و كل منهما لاشتماله على صورة الوجود كله كتاب مبين على ما قال سبحانه: وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ.

إلا أن الأول لوح محفوظ هو أم الكتاب و الثاني كتاب المحو و الإثبات على ما قال سبحانه: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ.

و حضور تلك الصور المعينة المقيدة بوقتها المعين هو قدر الشيء المعين الخارجي الضروري الوجود عند تحقق وقته كما قال: وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.

و هذا العالم أي عالم لوح القدر هو عالم الملكوت العمالة بإذن الله تعالى المسخرة

المبدأوالمعاد، ص ١٢٧

بأمره المدبرة لأمور العالم بإعداد المواد و تهيئة الأسباب. ثم إن وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية التي أخيرة مراتب علمه تعالى كلمات الله التي لا تنفذ و لا تبيد مع أعراضها اللازمة و المفارقة التي بمنزلة الحركات الإعرابية و البنائية و المادة الكلية المشتملة عليها هي دفتر الوجود و البحر المسجور المملو بالصور كما أشير في الصحيفة القرآنية بقوله تعالى: لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً.

فهذه العوالم كليتها و جزئيتها كلها كتب إلهية و دفاتر سبحانية لإحاطتها بكلمات الله التامات.

فعالم العقول المقدسة و النفوس الكلية كلاهما كتابان إلهيان.

و قد يقال للعقل الأول أم الكتاب لإحاطته بالأشياء إجمالا.

و للنفس الكلية الفلكية الكتاب المبين لظهورها فيها تفصيلا.

و النفس المنطبعة في الجسم الكلي كتاب المحو و الإثبات.

و قد لوحنا إليك أن الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لأنه نسخة العالم الكبير كما قال العالم الرباني السبحاني حكيم العرب و العجم:

دواؤك فيك و لا تشعر و داؤك منك و لا تبصر

و أنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضمر

و تزعم أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الأكبر

فمن حيث عقله كتاب عقلي يسمى بأم الكتاب و من حيث نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ و من حيث روحه النفسانية التي في فلك دماغه كتاب المحو و الإثبات.

فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسها و لا يدرك أسرارها و معانيها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية.

و ما ذكر من الكتب أولا إنما هي أصول الكتب الإلهية.

المبدأوالمعاد، ص ١٢٨

و أما فروعها فكل ما في الوجود من العقل و النفس و القوى الروحانية و الجسمانية و غيرها. لأنها مما ينتقش فيها أحكام الموجودات إما كلها أو بعضها سواء كان مجملا أو مفصلا و أقل ذلك انتقاش أحكام عينها.

تكميل

إذ قد تحققت أن كونه تعالى عالما بذاته و عالما بجميع معلولاته بناء على أن العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول و قد بين أن العلم بالعلة إذا لم يكن نقشا زائدا على ذات العلة بل يكون نفس وجودها يلزم أن يكون العلم اللازم منه بالمعلول أيضا نفس وجود ذلك المعلول لا نقشا زائدا عليه.

فإذا كان كل صورة موجودة في الخارج سواء كانت عقلية أو مادية يرتقي في سلسلة الحاجة إلى مسبب الأسباب فيجب أن يكون نحو وجودها الخارجي بعينه هو نحو علم الباريء جل ذكره بها.

ثم لما كانت الأشياء الزمانية و الحوادث المادية بالنسبة إلى الباريء المقدس عن الزمان و المكان متساوية الأقدام في الحضور لديه و المثول بين يديه لم يتصور في حقه المضي و الحال و الاستقبال لأنها نسب يتصف بها الحركات و المتغيرات كما أن العلو و السفل و المقارنة إضافات يتصف بها الأجسام و المكانيات.

فيجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالى فعلية صرفة و حضور محض غير زماني و لا مكاني بلا غيبة و فقد.

إذ الزمان مع تجدده و المكان مع انقسامه بالقياس إليه كالآن و النقطة.

و سجل دورات السماوات و الأرض الجامعة للأزمنة و الحركات المحددة للأمكنة و الجهات و المواد المشتملة على كلمات الله تعالى

مطوية في نظر شهوده دائما. فإنه تعالى ليس ينظر إليها على الولاء بكلمة كلمة منها حتى يغيب عنه ما تقدم نظره (إليه أو يفقد عنده ما تأخر بصره له. ش ع) أو يفقد ما تأخر عنه بل يكون نسبة إحاطته الإشراقية اليومية إلى جميع الحروف و الكلمات العينية نسبة واحدة غير زمانية كما في القرآن المجيد: وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ

المبدأوالمعاد، ص ١٢٩

فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ..

تنبيه و تمثيل

إياك أن تفهم من قلم الله و لوحه ما تفهم من قلم الإنسان و لوحه اللذين هما آلتان جماديتان بل هما لا يشبهان لهذين كما أن ذات الله تعالى و صفاته لا يشبهان ذات الخلق و صفاته و إن صدق عليهما مفهوم القلمية الغير المأخوذة في تحديده كونه من خشب أو قصب أو حديد بل الناقش مطلقا. و مفهوم اللوحية الغير المعتبر في تحديده كونه من خشب أو قرطاس بل مجرد كونه منقوشا فيه سواء كان النقش محسوسا أو معقولا.

فالقلم الأعلى ملك إلهي قدسي و اللوح المحفوظ ملك نفساني مجرد و الكتابة تصوير الحقائق و إفاضتها. و المثال المناسب لمراتب علمه تعالى الأليق للتفهيم إنما يتحقق و يعلم من النشأة الإنسانية و الفطرة الآدمية التي هي كهيئة العالم.

فكما أن لأفعال الإنسان من لدن صدورها منه و بروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب لكونها أولا في مكمن عقله الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنها غير مشعور بها ثم ينزل إلى جنب قلبه أي مرتبة كونه نقشا عند استحضارها بالفكر و إخطارها بالبال كلية. (في ش ع: ثم تنزل إلى حيز قلبه أي... نفسا.)

و في هذه المرتبة يحصل للإنسان التصورات الكلية و كبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل.

و التعبير عن هذه المرتبة من الإنسان بالقلب لأجل تقلبه و انتقاله من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلم النفساني أو لاعتبار توجهه تارة إلى العقل الصرف و تارة إلى الحس.

ثم ينزل إلى مخزن خياله متشخصة جزئية و هو موطن التصورات الجزئية و صغريات القياس ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم يتحرك أعضاؤه عند إرادة إظهارها فيظهر في الخارج.

المبدأوالمعاد، ص ١٣٠

كذلك الحال فيما يحدث في العالم من الصور و الأعراض.

فالأولى بمثابة القضاء و محله بمثابة القلم. و الثانية بمثابة نقش اللوح المحفوظ.

و الثالثة بمثابة الصور في السماء. و الرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية.

و لا شك أن النزول الأول لا يكون إلا بإرادة كلية و النزول الثاني بإرادة جزئية تنضم إلى الإرادة الأولى الكلية فينبعث بحسب ملاءمتها و منافرتها رأي جزئي يستلزم عزما داعيا لإظهار الفعل فيتحرك الأعضاء و الجوارح و يظهر الفعل.

و حركة الأعضاء بمنزلة حركة السماء. و سلطان العقل الإنساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش. و ظهور قلبه الحقيقي الذي هو النفس الناطقة في القلب الصنوبري من الإنسان كظهور النفس الكلية في فلك الشمس. فهو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الإنسان كما أن العرش منه بمنزلة الدماغ منا. و الله بكل شيء محيط.

فصل في قدرته تعالى

القدرة صفة مؤثرة على وفق العلم و الإرادة فخرج منها ما لا تأثير له كالعلم و الإرادة في غير الواجب حيث لا تأثير لهما و إن توقف تأثير القدرة عليهما.

و لا بأس بعدم خروج علمه و إرادته عن التعريف إذ هما من أفراد المعرف لما علمت من أحدية صفاته و عينيتها مع ذاته تعالى.

و خرج أيضا ما يؤثر لكن لا على وفق الإرادة كالطبائع للبسائط العنصرية و المركبات الجمادية.

و هي فينا من الكيفيات النفسانية و مصححة للفعل و تركه و قوة على الشيء و ضده و تعلقها بالطرفين على السوية فلا يكون فينا تامة إذ مبادىء أفعالنا الاختيارية واردة علينا من خارج كالتصديق بترتب الفائدة أو ما في حكمه من الظن و التخيل و كالشوق و الإجماع المسمى بالإرادة و الكراهة.

المبدأوالمعاد، ص ۱۳۱

فإذن جميع ما يكون لنا من إدراك عقلي أو ظني أو تخيلي و شوق و إرادة و مشية و حركة يكون بالقوة لا بالفعل.

فالقدرة فينا هي بعينها القوة و في الواجب تعالى هي الفعل فقط إذ لا جهة إمكانية هناك.

فليست قدرته مندرجة تحت إحدى المقولات بل هي كون ذاته تعالى بذاته بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير.

فإذا نسب إليه الممكنات من حيث إنها صادرة عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة و إذا نسب إليه من حيث إن علمه كاف في صدورها كان علمه بهذا الاعتبار إرادة.

و الفاعل إذا تعلق فعله بمشية كان قادرا من غير أن يعتبر معه شيء آخر من تجدد أغراض أو اختلاف دواع أو تفنن إرادة أو سنوح حالات إلى غير ذلك مما لا يليق بجناب القدس.

و الجمهور غافلون عن ذلك فيظنون أن القادر لا يكون إلا من شأنه أن يفعل و أن لا يفعل.

و أما من شأنه أن يفعل دائما فلا يسميه الجمهور قادرا.

و الحق أن الشيء الذي يفعل دائما إن كان فعله يصدر عنه بغير مشية فليس له قدرة بهذا المعنى و إن كان يفعل بإرادة له إلا أن إرادته لا تتغير اتفاقا إذ يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فهو يفعل بقدرة.

و التغير في المشية لا دخل له في معنى القدرة.

فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل سواء كان شاء ففعل دائما أو لم يشأ فلم يفعل دائما.

و الشرطية غير متعلقة الصحة بصدق كل من طرفيها بل قد يصح أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما مما يكذب.

فهذا المعنى غير صالح للنزاع بين الحكماء و الكلاميين.

بل ما يصلح للنزاع بين الطائفتين هو كون مقدم الشرطية الأولى واقعا بل ضروريا ذاتيا.

المبدأوالمعاد، ص ۱۳۲

و مقدم الشرطية الأخرى غير واقع بل ممتنع الوقوع امتناعا ذاتيا أو ليس كذلك.

و هذا الاختلاف في شيء آخر غير مفهوم القدرة.

و من فسر من المنتسبين إلى الحكمة القدرة مطلقا بصحة الفعل و الترك بالنظر إلى ذات الفاعل فقد أخطأ من وجهين:

الأول أنه يلزم أن يكون الفاعل بالطبع إذا لم يكن اقتضاؤه تاما بل كان مشروطا بشرط مفارق عن طبيعته فاعلا بالاختيار لصحة الفعل و الترك عنه بالنظر إلى ذاته من حيث هي بل في نفس الأمر لجواز عدم تحقق ذلك الشرط فيه. و إذا زيد عليه قيد كون التأثير و الإيجاد بالشعور و الإرادة فقد استغنى عن ذكر الصحة و الإمكان.

و الثاني أنه إن كان المراد بصحة صدور الفعل عن الفاعل و عدم صحة صدوره عنه ما يساوق الإمكان الذاتي للمفعول لزم أن يكون كل معلول مقدورا لأن كل معلول ممكن الوجود لا ينفك عنه إمكانه الذاتي أبدا.

و إن كان المراد كون الفاعل ممكن الفاعلية و ممكن اللافاعلية فهو إنما يصح إذا كان الفاعل غير تام الفاعلية. فلا يصدق التعريف على قدرة البارىء عندهم.

إذ الواجب الوجود بالذات عندهم واجب الوجود من جميع الجهات فلم يكن هذا التفسير تفسيرا لمطلق القدرة بل لقدرة الحيوان.

و ما ذكره بعض العلماء من نواحي فارس في التوافق بين التعريفين و صدق الأخير على ذات البارىء تعالى من أن إيجاد العالم و عدمه ممكن بالنسبة إلى الذات بدون اعتبار الإرادة و واجب مع اعتبار الإرادة التي هي عين الذات ليس بمستقيم.

لأن حيثية ذات البارىء هي بعينها حيثية علمه و قدرته و إرادته كما أسلفنا لك تحقيقه و أقمنا الحجة على أن حيثية الذات هناك هي بعينها حيثية جميع الصفات الكمالية كما أن حيثية الفاعلية و الإفاضة هي بعينها حيثية جميع صفاته الإضافية كالرحمانية و الرحيمية و الرازقية و اللطف و الكرم و غيرها.

و كذا ما أفاد بعض أجلة المحققين في تصحيح التعريف الثاني على ذوق أهل الحكمة من عدم المنافاة بين إمكان عدم العالم في نفسه و امتناع عدمه بالنظر إلى مشية

المبدأوالمعاد، ص ١٣٣

الله تعالى فعدم صدوره ممتنع بالذات و إن كان هو في نفسه ممكن العدم محل بحث.

لأن من فسر القدرة بصحة الصدور و اللاصدور أراد به ما هو وصف القادر لا ما هو وصف المقدور عليه.

كيف و الإمكان الذاتي للمقدور لا يجعل الفاعل مختارا و إلا لزم أن يكون كل فاعل و إن كان بالطبع مختارا. هذا خلف.

لأن عدم كل ممكن في ذاته ممتنع بالنظر إلى علته الموجبة له.

فثبت أن تعريف القدرة مطلقا على ما يوافق رأي الفلاسفة القائلين بكون البارىء تعالى تام القدرة و القوة لا يلحقه عجز و لا قصور في ذاته و لا فتور و دثور في فعله المطلق من حيث كونه فعله المطلق هو كون الفاعل بحيث يتبع فعله علمه به أما على وجه الخير فيه كما في الواجب تعالى أو كونه متشوقا له و مؤثرا عنده كما في غيره.

و لما تحققت أن قيوم الكل إنما يفعل الأشياء عن علمه الذي هو عين ذاته فهو فاعل بالاختيار لا بالطبع تعالى الله عما يقوله الملحدون علوا كبيرا.

قال الشيخ في الشفا: إنه يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده..

و لا أنها تابعة له اتباع الضوء للمضيء و الإسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود و أنه عنه. و أنه عالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا و نظاما.

و إن شئت زيادة الانكشاف فاستمع:

تنبيه تفصيلي

الفاعل على ستة أصناف:

الأول فاعل بالطبع و هو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور منه و إرادة و يكون فعله ملائما لطبعه.

و الثاني فاعل بالقسر و هو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور منه و إرادة و يكون فعله

المبدأوالمعاد، ص ١٣۴

على خلاف مقتضى طبعه الأصلي.

و الثالث فاعل بالجبر و هو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه.

و هذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها.

و الرابع فاعل بالقصد و هو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل و يكون نسبة أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعي أو الصوارف إلى فعله و تركه واحدة.

الخامس فاعل بالعناية و هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر و يكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم.

السادس فاعل بالرضا و هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود الأشياء و نفس معلومية الأشياء له نفس وجودها عنه بلا اختلاف.

و إضافة عالميته بالأشياء هي بعينها إضافة فاعليته لها بلا تفاوت.

و هذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كونها يفعل بالاختيار.

فذهب جمع من الطباعية و الدهرية خذلهم الله تعالى إلى أن الواجب تعالى فاعل بالطبع.

و جمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد.

و الشيخ الرئيس و متابعوه إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية و للصور العلمية الحاصلة في ذاته بالرضا.

و صاحب الإشراق إلى أنه فاعل بالمعنى الأخير.

إذا تمهد هذا فنقول:

لا يخفى عليك بعد أن أخذت الأصول السالفة بيدك أن الواجب تعالى لا يجوز اتصافه بالفاعلية بالوجوه الثلاثة الأول و أن ذاته أرفع من أن يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه التكثر بل التجسم. و سيتضح لك زيادة إيضاح. فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا. و على أن التقديرين فهو فاعل بالاختيار لا بالإيجاب كما سبق. إلا أن الحق هو الأول منهما.

فإن الأول تعالى كما حققناه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه

المبدأوالمعاد، ص ١٣٥

بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية. و الله أعلم.

فصل في إرادته تعالى

الإرادة فينا شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا علميا أو ظنيا أو تخيليا موجب لتحريك الأعضاء الآلية لأجل تحصيل ذلك الشيء.

و في الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة و النقص و لكونه تاما و فوق التمام تكون عين الداعي و هو نفس علمه الذي هو عين ذاته بنظام الخير في نفس الأمر المقتضي له. لأنه لما علم ذاته الذي هو أجل الأشياء بأجل علم يكون مبتهجا بذاته أشد الابتهاج و من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من أجل أنه يصدر عن ذلك الشيء.

فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل لأجل أنها صدرت عن ذاته تعالى فالعناية بهذا المعنى في الإيجاد نفس ذاته تعالى.

و كل ما كان فاعليته لشيء على هذا السبيل يكون فاعلا و غاية معا لذلك الشيء.

و لو كانت اللذة فينا شاعرة بذاتها و كانت مصدرا لفعل عنها لكانت مريدة لذلك الشيء.

لذاتها لأجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت فاعلا و غاية معا.

و ما وجد كثيرا في كلامهم من أن العالي لا يريد السافل و لا يلتفت إليه في فعله و إلا يلزم أن يكون مستكملا به لكون وجوده له أولى من

عدمه و العلة لا يستكمل بالمعلول.

لا ينافي ما ذكرناه إذ المراد من الإرادة و الالتفات المنفيين عن العالي بالقياس إلى السافل هو ما يكون بالذات لا بالعرض.

فلو أحب الواجب مفعوله و أراده لأجل كونه أثرا من آثار ذاته و رشحا من رشحات فيضه لا يلزم أن يكون وجوده له بهجة و خيرا بل بهجته إنما هي بما هو محبوبه بالذات و هو ذاته المتعالية التي كل كمال و جمال رشح و فيض من جماله و كماله.

المبدأوالمعاد، ص ١٣٦

فلا يلزم من إحبابه تعالى و إرادته له استكماله بغيره لأن المحبوب و المراد بالحقيقة نفس ذاته. كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان المحبوب لك في الحقيقة ذلك الإنسان على ما قيل:

أمر على الديار ديار سلمى أقبل ذا الجدار و ذا الجدارا

و ما حب الديار شغفن قلبي و لكن حب من سكن الديارا

قال الشيخ في تعليقاته: لو أن إنسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينتظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية و الغرض. انتهى.

و من هاهنا يظهر حقيقة ما قيل: لو لا العشق ما يوجد سماء و لا أرض و لا بر و لا بحر..

و مما يجب عليك أن تعتقد أن الواجب تعالى كما أنه غاية للأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها و متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها لها و شوق إليه إراديا كان أو طبيعيا.

و الحكماء الإلهيون حكموا بسريان العشق و الشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فـ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا يحن إليها و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها.

و إليه أشير بقوله سبحانه: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ.

و قد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس الفلكية و غيرها لا تحرك المادة لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و إن كانت هذه من التوابع اللازمة بل الغاية في تحريكاتها كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت.

فقد ثبت أن غاية جميع المحركات من القوى العالية و السافلة في تحريكاتها لما

المبدأوالمعاد، ص ١٣٧

دونها استكمال لها بما فوقها و تشبهها به إلى أن ينتهي سلسلة التشبهات و الاستكمالات إلى الغاية الأخيرة و الخير الأقصى الذي يسكن عنده السلاك و تطمئن به القلوب و هو الواجب جل مجده فيكون غاية بهذا المعنى أيضا.

و بهذا يعلم حقيقة كلامهم لو لا عشق العالي لا تطمس السافل..

ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كفاعل التحريك في أن مطلوبه ليس ما تحته كالأين مثلا بل كونه على أفضل ما يمكن له كما قال المعلم الثاني: صلت السماء بدورانها و الأرض برجحانها..

و قيل في الشعر:

و ذلك من عميم اللطف شكر و هذا من رحيق الشوق سكر

تنبيه

لما علمت أن علمه تعالى بالنظام الأوفق داع لصدور الموجودات عنه على وجه الخير و الصلاح ظهر لك كذب قول الطباعية و الدهرية من أوساخ الناس القائلين بأن صدور الأفلاك و العناصر و ما فيهما من عظائم الأمور و بدائع الفطرة ليس مبنيا على غايات و منافع و حكم و مصالح.

و تبين أيضا فساد ما ينسب إلى ذيمقراطيس من القول بأن وجود العالم عن الصانع على سبيل البخت و الاتفاق.

و لما دريت امتناع الترجيح من غير مرجح فلا تصغ إلى الأشاعرة القائلين بصدور الفعل من القادر من غير مرجح يرجح وجوده على عدمه في الواقع أو عنده متمسكين بأمثلة جزئية.

فإن عدم العلم بالترجيح الواقع من قدحي العطشان و طريقي الهارب مثلا من جهة أسباب خفية عنا يوجب وقوع شيء في أنفسنا يكون ذلك الشيء داعيا لنا في فعلنا لا يوجب نفيه مطلقا.

كيف و العابث و النائم و الساهي لا ينفك أفاعيلها الصادرة عنها من غاية خيالية و إن لم يكن عقلية أو فكرية كتخيل لذة أو زوال حالة مملة فإن التخيل غير الشعور بالتخيل

المبدأوالمعاد، ص ۱۳۸

و غير بقاء التخيل في الذكر فلا ينبغي إنكاره لأجل عدم انحفاظه في الذكر.

و إذ قد علم أن الأفاعيل الإرادية لا يخلو عن غايات و دواع مرجحة فما خلق مخلوق بإرادة جزافية و خصوصا إذا كان من عظائم الأمور كالأفلاك و الكواكب و الأنواع المحفوظة من البسائط و المركبات بنفوسها و طبائعها.

بل مع إبطال الدواعي و الغايات و تمكن الإرادة الجزافية كما عليه كثير من الكلاميين لم يبق مجال للنظر و البحث و لا اعتماد حينئذ على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتيب نقيض النتيجة على القياس البرهاني إذ ربما يخلق في الإنسان حالة تريه الأشياء على غير ما هي عليها.

فإن قلت: كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير و هو عين ذاته غاية و غرضا له تعالى في الإيجاد و العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل.

فيلزم منه أن يكون ذاته تعالى علة لذاته و هذا محال.

قلت: كثيرا ما يطلقون الاقتضاء و الاستلزام و يريدون بهما المعنى الأعم و هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على ما بينوا حاله في مقامه.

كيف و لم يقم ضرورة و لا برهان على أن الفاعل و الغاية لشيء يجب أن يكونا متغايرين في الحقيقة بل ربما لا يكونان كذلك.

فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود. و الغاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها.

و لو كانت الغاية قائمة بذاتها و كان يصدر منها أمر لكانت فاعلا و غاية.

فذات البارىء علة فاعلية من حيث إنه يفيد وجود الأشياء.

و علة غائية من حيث إن إفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيها الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته.

فإن قلت: الغاية بحسب الشيئية و السببية متقدمة على الفعل و بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه.

فلو كان البارىء تعالى غاية و فاعلا لسائر الأشياء يلزم أن يكون متقدما عليها و متأخرا

المبدأوالمعاد، ص ١٣٩

عنها فيكون شيء واحد أول الأوائل و آخر الأواخر.

قلت: تأخر الغاية عن الفعل و ترتبها عليه إنما يكون إذا كانت من الأمور الواقعة تحت الكون.

و أما إذا كانت أعلى من الكون فلا.

فإنهم قسموا المعلول إلى مبدع و كائن.

و الغاية في القسم الأول يقرن مع وجود المعلول ماهية و وجودا.

و في القسم الثاني متأخر عنه وجودا و إن تقدمت عليه ماهية. هذا ما ذكروه في كتب الفن.

و أقول إن الواجب تعالى أول الأوائل من جهة وجود ذاته و كونه علة فاعلية لجميع ما سواه و علة غائية و غرضا لها و هو آخر الأواخر من جهة كونه غاية و فائدة يقصده الأشياء و يتشوق إليه طبعا و إرادة لأنه الخير المطلق و المعشوق الحقيقي.

فمصحح اعتبار الأول نفس ذاته بذاته و مصحح اعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأولية و الشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانية ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان.

و ستعلم الفرق بين الغاية الذاتية و الغاية العرضية.

فإن قلت: إن الحكماء قد استنكفوا عن القول بأن أفعال الله معللة بالغرض و الغاية.

قلت: استنكافهم عن غاية هي غير نفس ذاته تعالى من كرامة أو محمدة أو لذة أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك مما يترتب على الإيجاد من غير التفات إليها من جناب قدسه و غناه عما سواه.

بل الحق أن كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما هو دونه و لا قصد صادق لأجل معلوله.

لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة.

فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو أكمل منه و هو محال.

فإن قلت: غرض الطبيب و قصده في معالجة شخص و تدبيره إياه حصول الصحة

المبدأوالمعاد، ص ١٤٠

و قد يستفاد الصحة من قصده إياها.

قلت: مفيد الصحة مبدأ أجل من الطبيب و قصده و هو واهب الكمال على المواد حين استعدادها و القصد مطلقا مما يهيىء المادة و المفيد دائما شيء آخر أشرف من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.

فإن قلت: كثيرا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد و قصده.

قلت: بلى و لكنه على سبيل الغلط و الخطاء أو الجزاف.

فإن قلت: فلو لم يكن للواجب غرض في الممكنات و قصد إلى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان و نهاية من التدبير و الأحكام و لا يمكن لنا أن ننكر الآثار العجيبة الحاصلة في العالم من كون الأشياء على وجه يترتب عليها المصالح و الحكم كما يظهر بالتأمّل في آيات الأنفس و الآفاق و منافعها التي بعضها بينة و بعضها مبينة و قد اشتملت عليه المجلدات كوجود الحاسة للإحساس و مقدم الدماغ للتخيل و وسطه للتفكر و مؤخره للتذكر و الحنجرة للصوت و الخيشوم لاستنشاق الهواء و الأسنان للمضغ و الرية للتنفس و البدن للنفس و النفس لمعرفة الباريء جل كبرياؤه إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع الكواكب سيما الشمس و القمر مما لا تفي بذكره الألسنة و الأوراق و لا يسع لضبطه الأفهام و الأذواق.

قلت: و إن لم يكن لفعله علة غائية خارجة عن ذاته و لا لمية مصلحية مباينة من المنافع و المصالح التي نعلمه أو لا نعلمه و هو أكثر بكثير مما

نعلمه و لكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منها الأشياء إلا على أتم ما ينبغي و أبلغ ما يتصور في المنافع و المصالح لأن ذاته منبع الخيرات و منشأ الكمالات فيصدر منه كل ما يصدر على أقصى ما يتصور في حقه من الخير و الكمال و الزينة و الجمال سواء كان ضروريا له كوجود العقل للإنسان و النبي للأمة أو غير ضروري كإنبات الشعر على الأشفار و الحاجبين و تقعير الأخمصين على القدمين.

بل نقول: غاية كل علة لما بعدها سبيله كما مرت الإشارة إليه هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لأجل معلولها و لا أن تستكمل بما دونها اللهم إلا بالعرض لا بالذات و لا أن تقصد فعلا لأجل المعلول و إن كان يعلمه و يرضى به.

و كما أن الأجسام الطبيعية من النار و الماء و الشمس و القمر إنما يفعل أفاعيلها من

المبدأوالمعاد، ص ۱۴۱

التبريد و التسخين و الإشراق و الإضاءة لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها و لكن يلزمها الانتفاع.

و كذلك مقصود نفوس الأفلاك في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلى بل ما وراءه و هو التشبه بالخير الأقصى لكن يحصل منها على سبيل الرشح نظام ما دونها.

قيل: و للأرض من كأس الكرام نصيب.

فعلى هذا يجب قياس كل عال بالنسبة إلى السافل في باب عدم القصد و الالتفات و الإفاضة على سبيل التفضيل.

ليعلم أن هذه اللوازم من المنافع و المصالح غايات عرضية لا ذاتية إن أريد بالغايات ما يقتضي فاعلية الفاعل و إن كانت [غايات] طبيعية صادرة عن المبادىء بالذات لا بالعرض كوجود مبادىء الشر و غيرها إن أريد بها ما يترتب على الفعل بالذات.

فإن قلت: هذه اللوازم الثانوية مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادىء على كمالها الأقصى يجب أن يكون متصورة لتلك المبادىء إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادىء بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلا بما يتوجه إليها.

قلت: نفي الشعور مطلقا عن الطبائع الجسمية مما لا سبيل لنا إليه بل الحق أن الفحص و النظر يوجبانه.

فإن الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات و إذا لم يكن لمقتضاها وجود إلا أخيرا فله نحو من الثبوت أولا المستلزم لنحو من الشعور و إن لم يكن على سبيل القصد و الروية بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ.

فإن قلت: قد يستدل من جهة إحكام الفعل و إتقانه على روية الفاعل و قصده فكيف لا يكون أفاعيل المبادىء الذاتية على سبيل القصد و الروية.

قلت: هذا استدلال ضعيف إنما يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم عن إدراك الغايات الحقيقية و مبادئها.

المبدأوالمعاد، ص ۱۴۲

فإن لكل فعل غاية و ثمرة سواء كان مع الروية و القصد إلى حصولها أو لا يكون و الروية لا يجعل الفعل ذا غاية كما يحصل الولد من بعض حركات الأب بلا مدخلية لرويته و قصده لحصول الولد و إن اقترن معها روية و قصد. و مما يؤيد هذا أن نفس الروية فعل ذو غاية و لا يحتاج إلى روية أخرى.

و إن أصحاب الملكات الصناعات يحصل منهم صنائعهم بلا روية كالكاتب الماهر لا يروي في كتبه كل حرف و العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل إذا روى الكاتب في كتبه حرف و العواد في نقره يغلط و يتبلد.

فللطبيعة غايات بلا قصد و روية.

و قريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه و مبادرة اليد إلى حك العضو بلا فكر و روية.

فإن قلت: قد صرحوا بأن الغاية قد تكون في نفس الفاعل كالفرح و الغلبة و قد تكون في القابل كصورة الكرسي في الخشب و قد تكون في شيء ثالث خارج عن الفاعل و القابل.

فقد علم من تقسيمهم هذا أن الغاية لا تجب أن لا تكون حاصلة فيما دون الفاعل.

قلت: الكلام في الغاية الذاتية التي يجعل الفاعل فاعلا و هي بالحقيقة ما هي متمثلة في نفس الفاعل إن جاز له التمثيل كالعقول و النفوس و الطبائع الشاعرة.

أو تكون عين معقولية الفاعل لذاته المستتبع وجوده لوجود المعلول كذات المصدر لنظام الخير في الكل لأجل معقولية ذاته بذاته على الوجه المذكور.

و بالجملة الغاية الذاتية بالمعنى الأول إما نفس الفاعل أو أعلى منه و هو المتمثل فيه أو المشاهد له.

و الغايات المذكورة في التقسيم إنما هي غايات عرضية لأنها متأخرة عن وجود المعلول فلا دخل لها في الإيجاد.

مع أن الحق أن الغاية بالمعنى الثاني أيضا لا يكون خارجا عن الفاعل فإن محصل صورة الكرسي في الخشب بعمل و قاصد رضا إنسان بفعل ليس غرضه إلا طلب أولوية تعود إلى نفسه. و كذا الباني لا يبني بناء بيت للاستقرار أو للأجرة بل لحصول الغاية

المبدأوالمعاد، ص ١۴٣

الأخيرة و هي الأولوية العائدة إلى نفسه.

نعم حصول الصورة في القابل و غير ذلك من رضا فلان أو سكون الدار و نحوهما إنما هي غاية بمعنى ما ينتهي إليه الفعل بالذات.

و التقسيم إنما يتأتى في النهاية الذاتية مطلقا. أما الغاية الأخيرة التي هي أقصى ما يطلب الشيء لأجله فلا لأنها لا يكون خارجا عن الفاعل فهي علة غائية باعتبار العلم و غاية ذاتية باعتبار العين كما حققناه.

فإن قلت: قد يكون لبعض الأشياء غاية و لغايته غاية و هكذا إلى غير النهاية فلا يكون له و لا لشيء منها غاية يسكن لديها كأشخاص الكائنات مع أنهم يثبتون لكل فعل ذاتي غاية قصوى.

أجيب عنه بأن الغاية هناك نفس طبيعة ذلك الشيء و كانت ممتنعة للاستبقاء إلا في ضمن أشخاص بلا نهاية.

فهذا الاستبقاء علة غائية بالذات و هو واحد لا بد في حصوله من وجود تلك الأشخاص الغير المتناهية فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لا ذاتية.

و تمام الاستبصار في هذا المبحث إنما يطلب من مواضع متفرقة (من كتاب الشفاء ن خ ع ق ش ف).

فصل في حياته تعالى

الحياة في حقنا تتم بإدراك هو الإحساس و فعل هو التحريك منبعثين عن قوتين مختلفتين.

و لما ورد الشريعة في إطلاقه عليه تعالى فالحي في حقه هو الدراك الفعال.

فإذا كان علمه مبدءا للوجود فهو حي و إذا لم يزد علمه على ذاته و لا افتقار له في الفعل إلى قوة محركة أو آلة كما لنا بل بذاته يعلم و يفعل فذاته حياته

المبدأوالمعاد، ص ١۴۴

فصل في سمعه و بصره

من ضروريات دين نبينا ص المعلومة بالقرآن و الحديث المتواتر و الإجماع أن الباري تعالى سميع بصير.

فاختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم و رجوعهما إلى العلم بالمسموعات و المبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم.

فبعض المتكلمين كأشياخنا الإمامية و منهم المحقق الطوسي قدس سره و كالشيخ الأشعري و متابعيه وفاقا لجمهور الحكماء النافين لعلمه

تعالى بالجزئيات على الوجه المخصوص أرجعهما إلى العلم.

فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات و البصر إلى نفس العلم بالمبصرات.

و بعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقادهم التجسم أو مباشرة الأجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

أو اعتقاد أن الإحساس في حقه تعالى لبراءته عن القصور تحصل بلا آلة و إن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بآلة.

و لم يتفطنوا أن الإحساس هو نفس القصور في المدرك و المدرك جميعا كما سبق بيانه.

و الحاصل أن السمع و البصر عندهم إما مجرد الإحساس أو مطلق العلم بالمحسوسات.

و أنك بعد ما علمت أن مناط الجزئية إما الإحساس و هو لا يحصل إلا بتأثر الآلة و إما الشهود الإشراقي و هو لا ينافي التجرد عن الأجسام و التقدس عن المواد و تحققت أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات على جزئيتها و ماديتها و منها المسموعات من الحروف و الأصوات و المبصرات من الأجسام ذوات الأضواء و الألوان.

فاعلم و تحقق بأنه تعالى يعلم الأصوات و الألوان علما حضوريا إشراقيا و انكشافا

المبدأوالمعاد، ص ١۴۵

شهوديا نوريا بنفس ذاته النور الذي يظهر و يتنور به جميع الأشياء.

فذاته تعالى بهذا الاعتبار سمعه و بصره بلا تأويل.

و أما عدم وصفه تعالى بالشام و الذائق و اللامس فلعدم ورود هذه الألفاظ في الشريعة لإيهام التجسم و النقص فيها فتفطن.

فصل في تكلمه تعالى

قد أطبقت الشرائع كلها على أنه تعالى متكلم.

إذ ما من شريعة إلا و فيها أنه تعالى أمر بكذا و نهى عن كذا و أخبر بكذا و كل ذلك من أقسام الكلام.

و المتكلم عبارة عن محدث الكلام في جسم من الأجسام كالهواء و غيرها فإنا إذا تكلمنا أحدثنا الكلام في بعض الأجسام التي لنا قدرة على تحريكها فالمتكلم ما قام به التكلم لا ما قام به الكلام كما توهم.

و التكلم بمعنى ما به يحصل الكلام فينا ملكة قائمة بذواتنا بها نتمكن من إفادة مخزوناتنا العلمية على غيرنا.

و في الواجب تعالى عين ذاته من حيث يخلق الأصوات و الحروف في أي موضع كان من الأجسام لإفادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده.

و ما أثبته المتكلمون من الكلام النفسي فإن كان له معنى محصل فيرجع إلى خطرات الأوهام أو تخيل ما يوجد من الكلام و لا شك في براءته تعالى عنه و عن سائر ما يختلفه العوام.

المبدأوالمعاد، ص ١۴۶

فصل في حكمته تعالى و جوده و غناه

حكمته إيجاد الموجودات على أحكم وجه و أتقنه بحيث يترتب عليها المنافع و يندفع عنها المضار.

لأن الحكمة تطلق على أمرين: أحدهما العلم التصوري بتحقق ماهية الأشياء و التصديق بها باليقين المحض المتحقق. (المحقق ع ق) و الثاني الفعل المحكم بأن يكون نظما جامعا لكل ما يحتاج إليه من كمال مرتبة و لا شك أن الأول تعالى عالم بالأشياء على ما هي عليه علما هو أشرف أنواع العلوم.

لأن علمه بنظام الوجود هو مبدأ لنظام الكل كما سبق و العلم الذي هو مبدأ الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود.

و أما أفعاله فهي في غاية الأحكام إذ أَعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ و أنعم عليه بكل ما هو ضروري و بكل ما هو زينة و تكملة و إن لم يكن ضروريا بل فضيلة كتقويس الحاجبين و تقعير أخمص القدمين و إنبات اللحية الساترة لتشيخ البشرة في الكبر إلى غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر في الحيوان و الإنسان و جميع أجزاء العالم.

فأعطى كل شيء قوة يحفظ بها كماله الموجود و قوة يتحرك بها إلى كماله المفقود.

و يكمل هذا بما أودع في كل منها من عشق ما هو كامل منها لكماله لينحفظ به كماله و شوق ما هو ناقص منها إلى كماله الممكن في حقه شوقا مناسبا لكماله لينجبر به نقصه.

و الشوق يتركب من لذة من حيث إدراك المشتاق إليه الذي هو أثر من الوصول و من ألم من حيث إدراك فقدان حقيقته التي حصولها عين الوصول.

فكل من يكون إدراكه أتم يكون عشقه و شوقه أوفر.

و بالجملة ملاك الأمر في نيل كل مطلوب العشق.

المبدأوالمعاد، ص ١۴٧

و كما أن ذات كل شيء أليق الأشياء به و خير الأمور لديه و أن ثبوت كل شيء له فرع ثبوته لنفسه فكذلك عشق ذاته مبدأ لعشق سائر الأشياء التي يليق به و يؤثر عنده.

فإنا لو لم نعشق ذواتنا لم نلتذ بشيء و العشق هو الشعور بالكمال فشعور كل أحد بوجود ذاته أصل سعادته لأنه مبدأ للشعور بكل وجود و خير كما عرفت.

فحكمته تعالى التي هي إيجاد الموجودات على أحكم الوجوه و أصلحها إنما تنتظم بالعشق الساري في جميع الذراري.

و جوده تعالى فيضان الوجود منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله من غير منع و بخل و تعويض سواء كان جوهرا عينيا أو ثناء أو فرحا أو دعاء أو ضنينا.

و بالجملة الجواد الحقيقي ما لا يكون إعطاؤه شيئا لأجل تحصيل أولوية تعود إلى ذاته و إلا لم يكن إعطاؤه جودا بل يكون في الحقيقة معاملة أو استعاضة فلم يكن تاما في ذاته لأنه حينئذ عادم كمال و يجبر بذلك نقصانه و قاصريته عن الكمال المطلق في حد ذاته.

فحيث يكون كمال بلا نقص و تمام بلا قصور و فعل بلا قوة كان فعله منبعثا عن ذاته و كرمه ناشئا عن حاق حقيقته غير معلل بغيره و لا مستند إلى ما سواه فيكون فعله جودا حقيقيا.

و إذا دريت أن كل مختار يقصد أحد طرفي المقدور المتساويين بالنسبة إلى ذاته و قدرته فلا بد له من مرجح يجعل ذلك الطرف أولى له و أرجح عنده.

فالترجيح متقدم على إرادته فيكون فاعليته مستفادة من غيره فلم يكن ذاته بذاته معطيا بل بغيره فيكون ذا حاجة إلى غيره في صفة كمالية له فلا يكون غنيا مطلقا.

فكل غني مطلق يجب أن يكون فعله أعلى من أن يكون بإرادة زائدة على ذاته لامتناع أن يكون شيء من الأشياء أشرف من ذاته حتى يكون داعيا له في فعله و باعثا له عليه بعد أن لم يكن ذاته كذلك فليس ذاته غنيا من كل الوجوه.

فالحق الأول كما أنه غني في ذاته لوجوب وجوده فكذلك هو تعالى غني في فعله.

المبدأوالمعاد، ص ١۴٨

فهو الغني المطلق فكل ما سواه لإمكانه فقير إليه تعالى كما ورد في القرآن المجيد:

وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَرٰاءُ.. [أَنْتُمُ الْفُقَرٰاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ]

فصل في أنه تعالى مبتهج بذاته

و أن عنده من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة و الغبطة و الفرح و السرور بجمال ذاته و كمالها ما لا يدخل تحت وصف واصف.

و أن للملائكة المقربين الذين سيقام البرهان على وجودهم لهم من الابتهاج و اللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاجهم بكمال أنفسهم.

و نبين هذا بعد تمهيد قواعد:

الأولى أن يعرف معنى اللذة و الألم.

فاللذة عبارة عن إدراك الملائم. و الألم عبارة عن إدراك المنافر.

و لا ينبغي أن يظن أن كل واحد منهما عبارة عن صفة تتبع الإدراك للملائم أو المنافر بل الإدراك اسم عام و هو منقسم إلى لذة و ألم و ما ليس بأحدهما فهو غير زائد على الأقسام.

و الثانية أن يعرف أن ملائم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها من غير آفة و عائق.

فمقتضى القوة الغضبية الغلبة و طلب الانتقام و لذتها به.

و مقتضى طبع الشهوة الذوق. و مقتضى الخيال الوهم و الرجا و به يلتذ. و هكذا كل القوى.

الثالثة أن الكامل يقوى فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة و يستحقر لديه لذات القوى الحسية عند لذات القوى العقلية و الوهمية. و لذلك إذا خير المرء بين الحلواء و الهريسة و بين الاستيلاء على الأعداء و إدراك أسباب الرئاسة و الغلبة فإن كان المخير ساقط الهمة ميت القلب جامد القوى الباطنة اختار الهريسة و الحلواء.

المبدأوالمعاد، ص ۱۴۹

و إن كان المخير رزين العقل بهي النفس استحقر لذة الطعام بالإضافة إلى ما ينال من لذة الرئاسة و الغلبة على الأعداء.

الرابعة أن كل قوة فإنما لها لذة إدراك ما هو قوة عليه إذا كان موافقا لها و لكن يتفاوت اللذات بحسب تفاوت الإدراك و القوى المدركة و المعنى المدرك.

فكلما كانت القوى أقوى في نفسها و أشرف في جنسها كانت لذتها أقوى.

فإن لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام و لذة الجماع كذلك و لذة العقليات أشرف في جنسها من لذة الحسيات حتى اختار العاقل تلك على هذا.

و كذا كلما كان الإدراك أشد كان اللذة أتم فلذة النظر إلى الوجه الجميل على قرب و في موضع مضيء أتم من لذته في إدراكه من بعد لأن إدراك الشيء من القريب أشد.

و أيضا كلما كان المدرك أتم في حقه كانت اللذة به و الألم منه أكثر.

الخامسة و هي نتيجة المقدمات الماضية أن اللذة العقلية أقوى و أشرف من الحسية لأنها لا تكون إلا في آلات جسدانية و إنما تفسد بإدراك مدركاتها إذا قويت. إذ لذة العين في الضوء و ألمها في الظلمة. و الضوء القوي يفسدها. و كذا الصوت القوي يفسد السمع و يمنعه من إدراك الخفي بعده.

و المدركات العقلية الجلية تقوي العقل و تزيده نورا. و كيف لا و القوة العقلية قائمة بنفسها لا تقبل التغير و الاستحالة و القوة الحسية في جسم مستحيل و أقرب الموجودات الأرضية إلى الأول و أشدها مناسبة هو القوة العقلية من الإنسان كما سيأتي.

و أما إدراك العقل فإنه يفارق الحس من وجوده إذ يدرك الشيء على ما هو عليه من غير أن يقترن به ما هو غريب له و ينال حاق جوهره و

لب ذاته مجردة عن القشور و اللبوسات.

و أما القوة الحسية فلا تدرك إلا الخلطاء و لا ينال إلا المشوبات بغيرها فلا يحس باللون ما لم يحس معه بالطول و العرض و الأين و بأمور أخرى غريبة عن حقيقة اللون.

و العقل يدرك الأشياء كما هي و يجردها عن قرائنها الغريبة.

و أيضا فإدراك الحس بتفاوت فيرى الشيء الواحد عظيما في القرب (عظيما في القريب و صغيرا في البعيد خ ع ق) و صغيرا في البعد و كلما صار أبعد يراه أصغر إلى أن يصير بسبب البعد كنقطة ثم يبطل رؤيته. و كلما صار أقرب صار أعظم إلى أن يصير بسبب القرب كنصف

المبدأوالمعاد، ص ١٥٠

العالم ثم يبطل رؤيته.

و إدراك العقل يطابق المدرك و لا يتفاوت.

و أيضا فالحس في الإدراك يغلط كثيرا حيث يرى الشمس بقدر أترجة و مقدار جرمها مائة و ستين مثلا للأرض. [لمقدار الأرض ع ق] و أما العقل الذي يراعي القوانين العقلية المنطقية و يتطهر عن المعاصي و الأدناس و لا يزاحمه الوهم و الوساوس فهو معصوم عن الخلط و الخطاء.

و أما المدرك فمدركات الحس الأجسام و أعراضها المادية و مدركات العقل الماهيات الكلية الأزلية و الذوات النورية العقلية التي يستحيل تغيرها و ذات الحق الأول الذي يصدر منه كل كمال و جمال و بهاء في العالم. فإذن لا قياس للذة الحسية إلى العقلية.

فك عقدة

لا يبعد أن يحضر المدرك الموجب للذة الوافرة و لا يشعر الإنسان باللذة لكونه غافلا عنه أو مشغولا بغيره كالمتفكر الغافل عن الألحان الطيبة و لكونه ممنوا بآفة غيرت مزاجه و طبعه كالذي يستلذ عن أكل الطين أو شيئا حامضا لطول ألفة.

فإن طول المؤانسة ربما يحدث ملاءمة بين طبعه و بينه فيستلذ ما هو مكروه بالإضافة إلى الطبع الأصلي كالذي به مرض بوليموس فإن جميع أعضائه محتاج إلى الغذاء و في معدته و آلات هضمه آفة تمنعه عن الإحساس بشهوة الطعام.

و قد يكون عدم إدراك اللذة لضعف القوة المدركة كالبصر الضعيف قد يتأذى بأدنى ضوء و إن كان ذلك موافقا لذيذا بالإضافة إلى الطبع السليم.

فيما ذكر يندفع سؤال من يقول: لو كانت العقليات ألذ من الحسيات لكان لذتنا بالعلوم و ألمنا بالجهل يزيد على لذتنا بالحسيات و ألمنا بفقدها.

لأنا نقول: سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع الأصلي بالعادات الردية و الآفات العارضة و وقوع الألف مع المحسوسات و الإخلاد إلى الأرض و اشتغال النفس بمقتضى الشهوات و معاداة الخصوم فإن هذه العوارض نازلة في النفس بمنزلة المرض و الخدر في العضو و قد يصيب العضو الخدر نار محرقة تحرقه و هو لا يحس به فإذا زال الخدر

المبدأوالمعاد، ص ١٥١

أحس بها.

و عوارض البدن أوجب مثل هذا الخدر فإذا فارقت النفس البدن بالموت أدركت ما هو حاصل للنفس من ألم الجهل إن كان جاهلا ردي الخلق و لذة العلم إن كان عالما زكي الطبع حسن الخلق.

فإذا تمهدت هذه القوانين يحصل منها أن الواجب تعالى أجل مبتهج بذاته لأنه مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال و البهاء و هو مبدأ كل جمال و زينة و بهاء و مبدإ كل حسن و نظام.

فهو من حيث كونه مدركا أجل الأشياء و أعلاها و أشدها قوة و من حيث كونه إدراكا أشرفها و أكملها و أقواها و من حيث كونه مدركا أحسنها و أرفعها أبهاها.

فهو إذن أقوى مدرك لأجل مدرك بأتم إدراك بما هو عليه من الغبطة و الكمال.

و من نظر إلى سرور الإنسان و ابتهاجه بنفسه إذا استشعر بكماله في الاستيلاء بالعلم أو الاستيلاء بالغلبة و الملك على جميع الأرض إذا انضاف إليه صحة البدن و جمال الصورة و انقياد كافة الخلق.

فإن هذين الأمرين أي الاستيلاء العلمي على الجميع و الاستيلاء العيني على البعض لو تصور اجتماعهما لشخص لكان غاية اللذة مع أن أحدهما مستفاد من الغير و الآخر مستعار معرض للزوال و لا يرجع إلا إلى معرفة أمور حصولها حصول ذهني غير عيني و استيلاء على بعض نواحي الأرض التي لا نسبة لوجودها إلى أجسام العالم فضلا إلى الجواهر العقلية و الملائكة الروحانية. فقياس لذة الأول تعالى إلى لذتنا كقياس كماله تعالى إلى كمالنا إذا فرضت لنا مثل هذه الحالة.

فقد قال بعض العلماء: لو لم يكن له تعالى من اللذة بإدراك جمال ذاته إلا ما لنا من اللذة بعرفانه مهما التفتنا إلى جماله و قطعنا النظر عما دونه و استشعرنا عظمته و جلاله و جماله و حصول الكل منه على أحسن نظام و انقيادها له على سبيل التسخير الجبلي و الطاعة الطباعية و دوام ذلك أزلا و أبدا من غير إمكان تغير لكان تلك اللذة لا يقاس بها لذة.

و كيف و إدراكه لذاته لا يناسب إدراكنا له لأنا لا ندرك من ذاته و صفاته إلا أمورا جمليا يسيرة.

المبدأوالمعاد، ص ١٥٢

و اعلم أن العشق أيضا معناه الابتهاج بتصور حضرة ذات ما.

و أما الشوق فهو استدعاء إكمال هذا التصور و الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج فإن مراتب حضور الصورة متفاوتة إذ التمثل الخيالي مرتبة ضعيفة من الحضور و التمثل الحسي أقوى منه و الشهود الإشراقي أتم الإدراكات. و كل مشتاق إلى مرغوب فإنه قد نال شيئا و فاته شيء و في هذا سر عظيم لأرباب الذوق و العرفان.

و الإشارة إلى لمعة منه أن كل مشتاق من حيث كونه مشتاقا فهو من جملة المشتاق إليه.

فإن الظمئان يتصور أولا الري فيحصل له ذلك حصولا ضعيفا هو يوجب طلبه على أتم وجه. فالريان يشتاق الريان و يطلبه فكل ذي طلب لا يطلب إلا ما هو تمام حقيقته و كمال ذاته. فافهم ذلك إن كنت من أهله.

و بالجملة الشوق يصحبه قصور و أما العشق فقد يتقدس و يتعالى عن الشوائب.

فالأول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق أو لم يعشق. لكنه معشوق لذاته من ذاته و من غيره و هو جميع الموجودات المفتقرة إليه. إذ ما من موجود إلا و له عشق غريزي و شوق طبيعي إلى الخير المطلق و النور المحض بلا شوب شرية و ظلمة و نقص و آفة.

و يتلوه عشق المبتهجين به و بذواتهم لا من حيث هم هم بل من حيث كونهم مبتهجين به و هم الملائكة العقلية فإنهم يعرفون أنفسهم بالأول و هم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال على ما سيأتي بيانه. فلذتهم أيضا بذاته و لكنها دون اللذة الأول.

و أما لذتهم بأنفسهم فهي من حيث رأوا أنفسهم عبيدا و خدما له مسخرين.

فإن من عشق ملكا من الملوك فأقبل عليه بخدمته كان مبتهجا بحشمه و قومه و أبيه و نسبه راجعا إلى التبهج بذلك الملك.

و بعد المرتبتين الأوليين في الابتهاج مرتبة العشاق المشتاقين المتحركين إلى طلب رب العالمين المواجدين في عظمة أول الأولين و هو الذي إذا أدار رحاها بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا

المبدأوالمعاد، ص ١٥٣

وَ مُرْسٰاها..

و هذه مرتبة النفوس التي في عالم الأفلاك. فهم من حيث هم مشتاقون قد نالوا نيلا و فقدوا فقدانا لعدم وصولهم إلى الغاية القصوى من الوصال في حقهم لكون النفوس من حيث هي نفوس يصحبها قوة و هجران أبدا.

فهم واجدون في عين الحرمان واصلون حين الفرقان. فلا محالة يغشاهم نوع دهشة و حيرة و تأذوا أذى لذيذا لأنه كان من قبل أرحم الراحمين.

و هاتان الجهتان فيهم بإزاء الرجاء و الخوف في الإنسان العالم الصالح.

و بعد هذه المراتب مرتبة النفوس الإنسانية التي وصلت في حياتها الدنياوية إلى الغبطة العظمى.

فإن أشرف أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة فشوقها يؤدي إلى الطلب و السير الحثيث إلى الحق.

فإن كانت تلك الحركة مؤدية إلى النيل بطل الطلب و صفت البهجة (و ضعفت خ ل) و حقت و هو الفناء الذي يسمى عند الصوفية بالولاية ففازت بمرتبة السابقون المقربون.

إذ الإنسان له سبيل إلى أن يكتسب سعادة حقيقية بأن يخرج أولا قوته العقلية من القوة إلى الفعل لينتقش بالوجود كله على ترتيبه و نقشه و هيئته و رقشه.

فيدرك الأول و ما يتلوه من الملائكة المقربين و ما بعده من الموجودات.

و ربما يحس بأدنى لذة من الاطلاع عليها في هذه النشأة لمكان اشتغاله بالبدن. فإذا فارق البدن بالموت أو حصل له ما حصل للمتجردين من جلباب البشرية يعني ملكة خلع البدن حيثما شاء يلحق بالملإ الأعلى و يصير رفيق الملائكة. و هناك لجة الوصول. و هذا معنى السعادة في حق الإنسان.

و يتلو هذه النفوس الإنسانية نفوس حيوانية سواء كانت من نوع الإنسان أو أنواع أخرى حيوانية طالبة لكمالات وهمية و خيرات خيالية. فهي صنفان: سعيدة و شقية فالسعيدة نفوس بشرية تتصور الحق الأول تصورا مثاليا و يتمثل لها الوسائط العقلية لفيضه و جوده بالأمثلة المأخوذة عن المبادىء الجسمانية و الأفعال الباطنية المقربة إليه و النيات الصالحة المزلفة لديه بنظائرها من الأفعال الصادرة من خدام السلاطين و عبيد

المبدأوالمعاد، ص ١٥۴

الملوك و يتخيل الغايات الحقيقية كالغايات الحسية. فكأنهم يعبدون حكاية الحق الأول لا ذاته تعالى. فلهذا صارت عباداتهم و حركاتهم أمثلة لعبادات أهل الحق و أشباحا لنسك العارفين و سلوكهم سبيل الحق و خضوعهم و خشوعهم بالقلب الصافي و النية الخالصة و المودة الخفية.

و الشقية نفوس منغمرة في عالم الطبيعة منتكسة رءوسها لانكبابها إلى الشهوات و اللذات الحسية و التقلبات الحيوانية فهي التي فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ و صرفت قواها الشهوية و الغضبية في غير ما خلقت لأجله و ضلت ضلالا بعيدا و خسرت خسرانا مبينا.

و هي مع هذه الشقاوة الفاحشة غير خالية عن شوق و عشق إلى طلب الخير الأقصى و الحق الأعلى بحسب غريزتها و طبيعتها التي أشير إليها في الكلام الإلهي بقوله تعالى: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهٰا. و إن غيرت عما هي مفطورة عليه بقوله بحسب اقتران الخطيئات و اغتراف السيئات. و في الحديث النبوي عليه و آله الصلاة و السلام: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه..

تتميم

حكم التدبر في الأمور العالمية مبدعة كانت أو كائنة عالية أو سافلة يقتضي أن يكون لكل منها كمال يخصه و عشق عقلي أو طبيعي أو حيواني لذلك الكمال و شوقا طبيعيا أو إراديا إلى طلبه حيث فارقه رحمة من الحق الأول على سبيل العناية الخالي عن النقص و الشين فـ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهٰا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ..

فالكائنات البائدات كالسابقات البادئات على اغتراف عشق و شوق من هذا البحر الخضيم و استضاءة نور من هذا الواهب القديم.

و ما أحسن ما قيل! صلت السماء بدورانها و الأرض برجحانها و الماء بسيلانه و المطر بهطلانه و قد يصلي له و لا يشعر و لذكر الله أكبر..

فذلك من عميم اللطف شكر و هذا من رحيق الشوق سكر

المبدأوالمعاد، ص ۱۵۵

في كيفية محبته تعالى للخلق

اعلم أن شواهد القرآن و الحديث متظاهرة على أن الله تعالى يحب عباده فلا بد من معرفة ذلك و كيفيته.

و لنقدم أولا الشواهد النقلية ثم البرهان العقلي عليه:

قال الله تعالى: يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ.

و قال الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ..

و قوله: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا..

و عن النبي ص أنه قال: إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب. و التائب من الذنب كمن لا ذنب له..

و قد رتب الله على المحبة غفران الذنب فقال: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ.

و قال ص حكاية عن الله تعالى: لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته... الحديث.

و قد ورد في الحديث: إن الله ليحب العبد حتى يبلغ من حبه له أن يقول له اعمل ما شئت فقد غفرت لك..

و ما ورد من ألفاظ المحبة في الأحاديث المروية بطريق أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين خارج عن الحصر و كفاك شاهدا كونه ص مسمى بـحبيب الله.

و قد علمت أن محبة العبد لله حقيقة و ليست بمجاز عن امتثال الأوامر و اجتناب النواهي كما زعمته طائفة من المتكلمين كالزمخشري و من يحذو حذوه.

إذ قد بينا أن المحبة و ما يرادفها في وضع اللسان عبارة عن الابتهاج بالشيء الموافق سواء كان عقليا أو حسيا حقيقيا أو مظنونا.

المبدأوالمعاد، ص ۱۵۶

و بينا أن الواجب تعالى أجمل من كل جميل. فكذلك حب الله تعالى لمخلوقاته حقيقي و ليس بمجاز عن إيصال الثواب للطاعات كما زعموا بل أرفع من ذلك.

نعم الأسامي كلها إذا أطلقت على الله تعالى و على غيره لم يطلق عليهما بمعنى واحد في درجة واحدة. حتى أن اسم الوجود الذي هو أعم الأشياء اشتراكا لا يشمل الواجب و الممكن على نهج واحد بل كل ما سوى الله تعالى وجوداتها ظلال و أشباح محاكية لوجود الحق الأول.

و مع ذلك ليس إطلاق الوجود على ما سوى الله مجازا لغويا بل مجازا عرفانيا عند أهل الله. و هكذا في سائر الأسامي كالعلم و الإرادة و القدرة و غيرها فكل ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق.

و واضع اللغات إنما وضع هذه الأسامي أولا للخلق لأنها أسبق إلى العقول و الأفهام من الخالق فلهذا وقع السفر منها إليه تعالى.

فالمحبة في حق الخلق يصحبها نقص و شين و أما في حق الخالق فهي مقدسة عن القصورات و النقائص و الكدورات الإمكانية.

و أما البرهان العقلي على وجودها للحق تعالى فلما مرت الإشارة إليه سابقا أن من أحب ذاتا متصفة بالعظمة و الكبرياء و القدرة و الجود و اللطف و الكرم فلا بد و أن يحب ما ينشأ من ذاته بذاته من الآثار و اللوازم الذاتية المنبعثة عنه بلا مدخلية الغير. فإن كان لآثار الشيء و لوازمه حيثية أخرى غير كونها آثارا و لوازم لذلك الشيء يمكن أن يتعلق بها محبة استقلالية من جهة أخرى غير جهة كونها تابعة.

و أما إذا لم يكن لتوابع الشيء حيثية سوى أنها توابع له كالحقائق الممكنات بالقياس إلى الحق الأول على طبق ما حققناه في مظانه فلا يمكن تعلق الابتهاج بها إلا من جهة الابتهاج به تعالى. بل الابتهاج بلوازم الحق الأول و آثاره هو بعينه الابتهاج بذاته تعالى.

و من أحب عالما أحب تصنيفه من حيث هو تصنيفه. و العالم بجميع حقائقه و هيئاته و صوره تصنيف الله تعالى بلا حيثية أخرى كما أشرنا إليه. و لما ثبت من قبل محبة الله تعالى لذاته و هي عين علمه بذاته المستجمعة لأوصاف الكمال و نعوت الجمال فقد ثبت محبته للوازمه و آثاره التي هي موجودات العالم بأسرها.

و لما بين أن وجود الممكن في نفسه و كونه أثرا من آثار قدرة الله تعالى هما أمر

المبدأوالمعاد، ص ١٥٧

واحد بلا اختلاف فإن وجودات المخلوقات هي بعينها روابط فيض الحق و تجلياته فوجود كل ممكن ليس إلا جهة من جهات كمال الحق و وجوده و ابتهاجه بذاته منطو فيه ابتهاجه بجميع أفعاله و آثاره. كما أن علمه بها منطو في علمه بذاته.

ثم إن طبقات وجود الخلائق متفاوتة قربا و بعدا من المبدإ الأعلى شرفا و خسة كمالا و نقصا. فأحق الخلق بمحبة الحق هو أشرف الممكنات و أقربها إليه تعالى في سلسلتي البدء و الرجوع و الآخرة و الأولى.

ثم يتلوه في المحبة ما يتلو في النسبة و يقربه في درجة الوجود و هكذا متدرجا إلى الأحب فالأحب حتى ينتهي إلى أخس الموجودات و أنجس العاصيات و هو إبليس من الأحياء و الهيولى الجسمية من الأموات. و هما من أنقص الأبدان و الأشباح و أعصى النفوس و الأرواح.

و لو تيسر للزمخشري و غيره من المتكلمين المنكرين لعناية الله تعالى ما تيسر للعارفين الواجدين لكرامة الله تعالى على خلقه و فرط لطفه و رحمته عليهم المطلعين على المحبة الخالية عن القصور و النقص التي هي بالحقيقة ترجع إلى ابتهاجه بوجود ذاته المنبعثة عنها كل خير و كمال و زينة و جمال لما أنكروها. لكنهم لاشتغالهم بغير الله و آياته احتجبت عنهم هذه المعرفة. بل لحصر عقولهم في عالم الشهادة لا يهتدون من الحق إلا إلى مجرد مفهوم الوجود و لا يتطرقون إلى حريم الكشف و الشهود و لم يعلموا أن القوم قد بلغوا في مرتبة الذوق و الإيمان إلى أتم من المحسوس و جادوا من فرط الشوق و الوجدان بالأرواح و النفوس.

قرىء عند الشيخ أبو سعيد المهنى قدس سره قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ.

فقال: بحق يحبهم فإنه ليس يحب إلا نفسه.

على معنى أنه كل الوجود و ليس في الوجود غيره كمن لا يحب إلا نفسه و أفعال نفسه و تصانيف نفسه فلا يتجاوز حبه ذاته و توابع ذاته من حيث هو متعلق بذاته فهو إذن لا يحب إلا نفسه..

المبدأوالمعاد، ص ١٥٨

فانظر أيها المصنف إلى مرتبة هذا الشيخ الجليل المنزلة العظيم المرتبة كيف حقق الأمر و تفطن به.

فإنه كما عرف أن محبة الآثار المختصة بشيء يرجع بالحقيقة إلى محبة نفس ذلك الشيء فكذلك انكشف له لأجل الرياضات العلمية و العملية أن وجودات الممكنات ليس حقائقها إلا آثارا للحق تعالى و توابع له بلا اختلاف حيثية كما زعموا المحجوبون من أن كون الممكن موجودا شيء و كونه أثرا تابعا شيء آخر حتى يلزم الكثرة في حقيقة الوجود و الاستقلال للأشياء في الكون بأن صفة الافتقار إلى الحق عارضة للممكنات لا ذاتية لها. بل الحق الحقيق بالتصديق أن حقيقة الممكن ليس إلا عين الافتقار و التعلق بالغير. و هو ظلي الوجود رشحي

الذات لكن لكل ممكن من الممكنات نوع حكاية عن الحق تعالى متفاوتة بحسب قربها و بعدها و كثرة قشورها و قلتها كما في المرايا المتخالفة المقادير و الأوضاع و الصقالات المحاكية لصورة شخص بعينه فإنها لا محالة اختلفت في حكاياتها عظما و صغرا و تحديبا و تقعيرا و استقامة و إعوجاجا و صفاء و كدورة. مع أن المرئي في الجميع صورة واحدة بلا تفاوت. فكذلك حكم الممكنات في قبول تجلي الحق الأول و حكايتها عن ذاته.

و لنعطف عنان الكلام إلى ما كنا فيه و نرجع إلى حيث فارقناه و هو أن الواجب تعالى لا يحب إلا نفسه فمحبته لما سواه لا يؤدي إلى نقص فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و ما ورد من الألفاظ في حبه لبعض عباده على وجه أخص من الوجه العام فهو يرجع إلى كشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه و إلى تمكينه إياه من القرب منه و إلى إرادته ذلك به في الأزل لقوة استعداده الحاصلة له بالفيض الأقدس.

فحبه تعالى لمن أحبه أزلي مهما أضيفت إلى الإرادة الأزلية و العلم الأزلي بوجه نظام الخير.

و إذا أضيفت إلى فعله و توفيقه إياه و هدايته و تسهيله سبيل الحق الذي يكشف به الحجاب عن قلب عبده فهو حادث في صدور حدوث السبب المقتضي له المسمى بالفيض المقدس. (فهو حادث في حدود السبب... م ش).

المبدأوالمعاد، ص ۱۵۹

و أشير إلى الأول السعيد سعيد في الأزل و الشقي شقي لم يزل.

و كذا قول أمير المؤمنين ع اعلموا علما يقينيا أن الله لم يجعل للعبد و إن عظمت حيلته و قويت كيدته و اشتدت طلبته أكثر مما سمى له في الذكر الحكيم.

و إلى الثاني و يَمْحُوا اللَّهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ.

فيكون تقرب العبد بالنوافل سببا لصفاء باطنه و ارتفاع الحجاب عن قلبه و حصوله في درجة القرب من ربه. و كل ذلك من لطفه و محبته الآثارية. و لا يفهم الفرق بين المحبة التي يجب تنزيه الله تعالى عنها و بين المحبة الخالية عن النقص إلا بمثال:

و هو أن الملك قد يقرب عبده من نفسه و يأذن له في كل وقت في حضور بساطه لميل الملك إياه و رغبته له إما لينصره بقربه أو ليستريح بمشاهدته أو ليستشيره في رأيه أو ليهيىء أسباب شرابه و طعامه فيقال إن الملك يحبه. و معناه ميله إياه.

و هذه هي المحبة التي منشؤها قصور المحب عن الكمال الأتم و الله مقدس عن نحوها. و قد يقرب عبدا و لا يمنعه من الدخول عليه لا للانتفاع و لاستيجاد بوجه و لكن لكون العبد في نفسه موصوفا من الأخلاق المرضية و الخصال الحميدة بما يليق به أن يكون قريبا من حضرة الملوك وافر الحظ من قربهم بحسب استحقاقه في نفسه لا لكون الملك ذا غرض فيه و في قربه لاستغنائه عنه. فإذا رفع الحجاب بينه و بينه يقال قد أحبه. و إذا اكتسب من الخصال الحميدة ما اقتضى رفع الحجاب يقال قد وصل و حبب نفسه إلى الملك.

و هذا المعنى الثاني من المحبة يليق بالأول تعالى لا المعنى الأول بشرط أن لا يسبق إلى فهمك دخول تغير عليه تعالى عند تجدد القرب. فإن الحبيب هو القريب من الله و القرب من الله بالبعد من صفات البهائم و السباع و الشياطين و التخلق بمكارم الأخلاق التي هي الأخلاق الإلهية.

فهو قريب بالمعنى و الصفة لا بالمكان. و من لم يكن قريبا فصار قريبا فقد تغير فربما يظن به أن القرب لما تجدد فقد تغير وصف العبد و الرب جميعا و هو محال في

المبدأوالمعاد، ص ۱۶۰

حق الله تعالى بل لا يزال على ما كان من أزل الآزال. و لا ينكشف هذا المقال إلا لأصحاب الذوق و الحال.

المقالة الثالثة في أفعاله

و الكلام فيها يشتمل على مقدمة و فصول

أما المقدمة ففيها تقسيمات

الأول:

أن الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير و التأثر ينقسم ثلاثة أقسام: فعال غير منفعل و يعبر عنه اصطلاحا بالعقول المجردة و منفعل غير فاعل و هو الجسم بما هو جسم أي ذو أبعاد ثلاثة فقط و منفعل فاعل ينفعل من العقول الفعالة و يفعل في الأجسام المنفعلة و يسمى النفوس و الصور.

و هذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها. و أما إثبات وجودها فيحتاج إلى البرهان.

نعم الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحس و ليس بنفسه محسوسا بل بظاهره و صفاته من اللون و الشكل و التحيز و غيرها.

و أما النفوس و الصور فيدل عليها حركات الأجسام و انحفاظ حقائقها.

و أما العقول فيدل عليها تحريكات النفوس و أشواقها.

التقسيم الثاني

أن الموجودات باعتبار الكمال و النقص ينقسم إلى تام و ناقص.

و التام إلى فوق التمام و غيره. و الناقص إلى المستكفي و غيره.

و التمام ما يكون بحيث لا يحتاج إلى أن يمده غيره ليكتسب منه وصفا بل كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو موجود حاضر له.

و الناقص ما لا يحضر معه كل ما هو ممكن له بل لا بد من أن يحصل له ما به يكمل بعد

المبدأوالمعاد، ص ١٦١

ما لم يكن حاصلا له.

و الأول إن كان قد حصل له ما ينبغي و كان بحيث أن يحصل لغيره من وجوده أيضا فيسمى فوق التمام لأنه من نفسه تام و كان قد فضل منه و فاض على غيره.

و الثاني إن لم يحتج في وصوله إلى كماله اللائق في حقه الممكن له إلى أمر خارج عن ذاته و عن علله الذاتية حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل له فيسمى مستكفيا.

فمثال فوق التمام المبدأ الأعلى. و مثال التمام العقول الفعالة.

و مثال المستكفي النفوس الفلكية و الأفلاك و ما فيها و نفوس الأنبياء صلوات الله عليهم حيث لا يحتاجون في بلوغهم الغاية في الكمال إلى تعلم بشري بل بإلقاء الوحي و إلهام الحق من الملك. و الملائكة و إلهاماتها من العلل الذاتية للإنسان.

و مثال الناقص باقي النفوس الإنسانية التي تحتاج في التكميل إلى الأنبياء و الأوصياء عليه السلام.

التقسيم الثالث للأجسام خاصة

و هي كما سبقت إليه الإشارة أخس أقسام الموجود.

فينقسم بحسب القسمة العقلية مع قطع النظر عن وجود الأقسام في الخارج إلى بسيط و مركب.

و نعني بالبسيط ما له طبيعة واحدة كالهواء و الماء.

و بالمركب الذي يجمع طبيعتين متخالفتين أو أكثر مع اختلاف قوى و طبائع فيه. و البسيط بالقسمة العقلية أيضا ينقسم إلى ما يتأتى منه التركيب و إلى ما لا يتأتى.

و نعني بما لا يقبل التركيب هو الذي له وجود كمالي يمكن له مع بساطته و أصل هويته عبادة الحق و عبوديته و طاعته و معرفته من غير اكتساب قوة أخرى يحتاج إليها فيها.

و بما يقبل التركيب ما لا يمكن له من حيث هو هو طلب الكمال و الوصول إلى

المبدأوالمعاد، ص ١٦٢

شهود الحق و عبادته و عرفانه. أعم من أن يمكنه ذلك بالتركيب كمادة خلقة الإنسان أولا بل خلق للتركيب و الخدمة كغيره من المركبات.

فإن الممكن لم يخلق عبثا و هباء بل لأن يكون شاهدا لوجوده تعالى كما أشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله: أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ.

و بالجملة الأجسام العالية صنفان: صنف مختص بقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها عن الباريء على سبيل الإبداع لا على سبيل التكون من جسم آخر و فقدها على سبيل الفناء المحض لا على سبيل الفساد إلى جسم آخر.

و هذا هو المراد من قول الحكماء الأقدمين كأفلاطون و غيره من أن الأفلاك خلقت من لا شيء. و قد صرفه العوام من المتفلسفة إلى غير معناه و أمضوا في الإلحاد و أطلقوا القول بقدم العالم.

و الصنف الثاني متهييئ لقبول صورة بعد أخرى.

فتارة تقبل هذه بالفعل و تلك بالقوة و تارة بالعكس. فجعلوا الأجسام بعضها أثيرية و بعضها عنصرية بالقسمة العقلية. و سيجيء بيان أن الجسم الأثيري و هو الذي لا يتأتى منه الامتزاج و التركيب أشرف الأجسام و أتقنها و أبدعها وجودا و أعلاها و أنورها و أصفاها كيفية و أفضلها شكلا و أسرعها حركة و أدومها و أبقاها حياة و أشدها قوة.

فإذا تمهدت هذه المقدمات و الأصول فلنرجع إلى الفصول.

الفصل الأول فيما يدل على الأجسام السفلية العنصرية

فنقول: وجود الأجسام التي تحت مقعر فلك القمر معلوم لنا بالمشاهدة و هي قابلة للتركيب كما ركبنا الماء بالتراب و حصل منه الطين.

و أما خلق المركبات التامة التي لا يتأتى إلا بقدرة الله فلما لم يتم إلا بكيفيات فعلية و انفعالية لا بد لها من حرارة مبددة محللة و برودة جماعة مسكنة و رطوبة قابلة للتخليق

المبدأوالمعاد، ص ١٦٣

و التشكيل و يبوسة حافظة لما أفيدت من التقويم و التعديل فخلق الباريء بلطفه و جوده عناصر أربعة متضادة الأوصاف و الكيفيات ساكنة بطبعها في أماكن متخالفة بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بطبائعها مرتبة ترتيبا بديعيا منضدة نضدا عجيبا حيث جعل كل مشاركين في كيفية واحدة فعلية أو انفعالية متجاورين.

فجعل النار لكونها أخف من أكل مجاورة للسماء لما بينهما من مناسبة اللطافة و الضياء.

و جعل الأرض لكونها عكر الكل و ثقلها و أثقلها في غاية السفل و في أبعد المواضع من حركة الفلك ليكون مسكن المركبات الحيوانية.

و جعل الماء مجاورا للأرض لكونه أشد مناسبة لها من جهة البرودة و الكثافة.

و جعل الهواء مجاورا للنار لكونه أشد مناسبة إياها من جهة الشفيف و الحرارة و الخفة.

ثم إنها لما خلقت بحسب طبائعها في أماكنها المختلفة المتباعدة فيما يشاهده من صيرورتها أجزاء المركبات المعدنية و النباتية و الحيوانية يدل على وجود الحركة المستقيمة الدالة بحسب المسافة الأينية على وجود جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع لرجوع سائر الجهات

الإضافية إليهما في حقيقتها.

و يدل اختلاف الجهتين على وجود محدد جسماني ذي وضع محيط بها ينتهي إليه الأصواب و الجهات و الأبعاد و النهايات بحيث لم يكن وراءها صوب يمكن أن يتحرك إليه حتى يلزم أن يتحرك محدد الجهات إلى جهة فيكون الجهة لا جهة و الحركة لا حركة و هذا ممتنع.

فذلك المحدد لزمه أن لا يختلف فيه الأبعاد و الجهات بأن يكون بعض جوانبه أبعد من آخر و بعض امتداداته أطول من بعض حتى يكون ما فرض منه جهة الفوق الحقيقي تحتا بالإضافة. هذا.

فلا محالة يكون الجسم المحدد لازم الكروية مستحيل الانفكاك عنها و هو السماء.

فالحركة دلت من جهة المسافة على وجود السماء و تدل الحركة أيضا من جهة

المبدأوالمعاد، ص ١۶۴

حدوثها الذاتية و تجددها على أن لها سببا و لسببها سببا و هكذا.

و هذا الاسباب معدات لا يتصور اجتماعها و لا يمكن وجودها الابحركة دورية يتصل آخرها باولها و لا ينقطع دوامها.

و الحركة الدورية الغير المنقطعة لا يتحقق الا فى جسم يحتمل البقاء و الدوام و يمتنع عليه العنصرية و الانقلاب الى جسم آخر لكمال صورته و تمام نوعيته و ما ذلك الا السماء.

فدلت الحركة من هذا الوجه ايضا على وجود الجرم الابداعى و تدل الحركة ايضا من حيث عرضيتها على ان لها محلا و من حيث حدوثها و تجددها على ان محلها ذو قوة انفعالية و من حيث ثبوتها على أن لها فاعلا مؤثرا هو غير قابلها المتأثر المنفعل لاستحالة الوحدة فى جهتى الانفعال و الفعل.

فكل جسم متحرك لا بد له من مبدء غير الجسمية المشتركة بين الاجسام الساكنة و التحركة.

فلو كانت ناشئة من جهة جسمية الجسم لا متنع السكون فى الاجسام بوجه.

فهذا المبدء الفاعلى أن كان فى الجسم البسيط فان كان قائما به فى ذاته فيسمى ((طبيعة)) و الحركة ((طبيعية)) و أن لم يكن قائما به فان كان تحريكه أياه على سبيل المباشرة و التشوق و الاستكمال فيسمى ((نفسا فلكية)) و الحركة ((نفسانية فلكية)) و أن لم يكن كذلك بل على سبيل التشويق و الامداد فالمبدء عقلى و الحركة عبادة الهية. و أن كان فى الجسم المركب فان لم يكن ذافنون الحركات فيسمى ((صورة معدنية)).

و أن كانم تفننا فلا يخلو اما أن يكون صدور الحركة منه بقصد و اختيار ام لا.

الثانى النفس النباتية.

و الاول أما أن يكون من شأنه أن يتقرب الى اللّه تعالى و ملكوته الاعلى فى حركته و سلوكه ام لا! الثانى هو النفس الحيوانية.

و الاول هو النفس الانسانية.

فهذه هى الاحتمالات العقلية من قسمة الحركة من حيث مبدءها على هذه الاقسام.

و نحن بصدد شرح ما ذكرنا و اثبات وجود كل قسم منها لترتقى من جهتها الى

المبدأوالمعاد، ص ١۶۵

المبدء الاعلى الذى هو غاية كل طلب و منتهى كل حركة.

فلنذكر وجه الدلالات على ما فى و سعنا و ما يصل اليه قوتنا بعون اللّه و حسن توفيقه.

الفصل الثّانى

قد أشرنا الى أن الاجسام العنصرية انما هى قابلة للتركيب و ذلك لقصورها حين انفرادها عن قبول الحياة لاجل تضاد صورها فى الكيفيات

الاولية.

و التضاد مانع عن قبول الحياة و الشعور المتوقف عليها معرفة اللّه و عباده اللتان هما غاية وجود الاشياء. و الا فالجود الالهى غير قاصر عن افاضة الحياة على هياكل الممكنات.

و الجسم بجسميته غير متعصية لقبولها الا لاجل مانع التضاد الذى هى احد مبادیء الشرور الواقعة فى القدر الالهى بالعرض و بالقصد الثانى كما فصلناه فى موضعه.

و التركيب بين الاجسام العنصرية لايتأتى الا بالحركة المستقيمة الاينية ضرورة كونها بحسب مقتضى فطرتها الاولى فى امكنتها الطبيعية فلا بّد من أن ينتقل بعضها الى جنب بعض آخر بسبب هو غير طبيعة كل منها يجبرها على الالتيام و الاتصال عناية من المبدء الفعال.

فالعقل يقتضى قبل النظر فى الوجود بانه أن كان فى الوجود تركيب فلا بّد من حركة آخذة من جهة منتهية الى جهة اخرى.

و الحركة المستقيمة لا بّد لها من جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع.

اما تحديدهما فلانه لا محالة يكون الجهة فى بعد و يكون مشارا اليهما بالاشارة الحسية. (مشارا أليها...)

اذ الامر العقلى لا اشارة اليه و لا توجه للحركة الى صوبه.

و قد بين انقطاع الابعاد و انتهاء الاجرام.

و لان المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون حدا معينا لانه لو لم ينته جهة الفوق الى

المبدأوالمعاد، ص ۱۶۶

ما هو فوق حقيقي لا فوق له فكان لكل فوق فوق و هكذا إلى ما لا نهاية له فلم يكن شيء من هذه الفوقيات فوقا أصلا لا حقيقيا و لا إضافيا. (في م ش: لأنه الفرع الحقيقي) فعدم تناهي امتداد جهة الفوق يوجب بطلانه. و هكذا في جميع الجهات. فلا بد كل جهة من نهاية ينتهي إليها السلوك و الإشارة و إلا فلا سلوك و لا إشارة هذا خلف.

فلا بد لجهة السفل من نهاية هي أسفل السافلين و لجهة العلو من غاية هي أعلى العليين و أما اختلافهما بالطبع و النوع فلأن الحركة في الجسم البسيط العديم الشعور إذا كانت ذاتية فهي طبيعية كما علمت. و إن كانت عرضية قسرية فلكونها غير ذاتية و على خلاف مقتضى الذات ينبغي أن يكون هناك ميل طبيعي إلى جهة مخصوصة حتى يتصور القسر فيه إلى جهة خلاف مقتضى الطبع فما لا طبع له لا قسر له.

فكل قسر فهو مرتب على الطبع.

فإذن الطبيعة إذا اقتضت توجها و رغبة من شيء إلى شيء فلا بد و أن يكون الشيئان متخالفين نوعا و الأطراف و إن اتفقت آحادها في كونها نقطا أو خطوطا لكنها مما يقبل التخالف الحقيقي من جهة حيثيات مختلفة يلحقها.

فإن الحد الواحد من حيث كونه عاليا يخالف نفسه من حيث كونه سافلا تخالفا نوعيا راجعا إلى التخالف النوعي من جهة حيثيات هي العلو و السفل.

فإن المضاف المشهوري من حيث هو مضاف حكمه حكم المضاف الحقيقي كما حققت في مقامه. (في م ش: كما حقق في...)

فثبت أن الحركة الطبيعية توجب أن تكون الجهة المتروكة لها مخالفة للجهة المطلوبة بحسب النوع.

فصل في بيان المحدد للجهة

جهات الحركات الطبيعية المستقيمة لا بد و أن تتحدد بجسم لا يمكن أن يتحرك

المبدأوالمعاد، ص ۱۶۷

حركة مستقيمة و إلا كانت الجهة متحددة قبل ذلك الجسم و قبل إمكان حركته و ذلك محال.

فالجسم المحدد يلزمه أن يكون بحيث لا يكون وراءه جسم آخر و ينتهي به الأبعاد و الجهات ليكون محيطا بالأجسام المستقيمة الحركات إحاطة السماء بما فيها بلا اختلاف و تفاوت في أطرافه و نهاياته كما في الأشكال المضلعة و المفرطحة و العدسية فيكون على هيئة أفضل الأشكال ليتصور منه تحديد الجهتين المختلفتين بالطبع و النوع اللتين كل منهما يكون في غاية البعد من الآخر ليكون ذلك الجسم المحدد الذي على هيئة أفضل الأشكال غاية القرب منه حد جهة و غاية البعد منه حد جهة. و أن هاتين الغايتين لا يتحددان في فضاء غير متناه أو ملاء غير متناه كيف كان. بل تتحددان على سبيل المركز و المحيط. فيكون المركز غاية البعد و المحيط غاية القرب و يكون الاختلاف النوعي بين غاية القرب و البعد دالا على اختلاف النوعي بين العلو و السفل.

و لهذا المبحث براهين تركناها مخافة التطويل في الكلام. و من أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى شرح هذا المقام.

فثبت مما ذكر أن الحركات الطبيعية التي للأجسام البسيطة ثلاثة: أولاها ما على الوسط و هي التي تختص بالجسم الأثيري الحي بالذات الذي لا ضد لحركته كما لا ضد لصورته. و الباقيتان تختصان بالأجسام الميتة العنصرية و هما اللتان إحداهما إلى المركز للثقل و الأخرى من المركز للخفاف (في ش م: إلى المركز للثقال).

فإن الحركة إما على المركز أو منه أو إليه.

و الأولى أي المستديرة ذاتية على الإطلاق.

و المستقيمتان لا تعرضان للأجسام العنصرية إلا إذا أحدث فيها حادث غريب و هو الخروج عن أماكنها الطبيعية.

أما أنه لم يعرض هذه الأحوال على هذا الوجه و لم يقتضي الجسم العنصري الحركة حين خروجه عن موضعه الطبيعي على خط مستقيم و لم يقتضي الجسم الإبداعي الحركة المستديرة على الدوام و ما سبب تعين موضع منه بالمنطقة و الآخر بالقطب و لم كانت حركات الأجسام الإبداعية بعضها شرقية و بعضها غربية و لم كانت إحداهما

المبدأوالمعاد، ص ١٦٨

و هي الحركة اليومية المنسوبة إلى فلك الأفلاك في غاية السرعة و واحدة أخرى و هي المنسوبة إلى فلك الكواكب في غاية البطء و البواقي متوسطة بين الغايتين مع اختلافهما في الجهة و القدر و لم كانت الطبائع الأول أربعا و لم كانت الأرض في غاية البعد عن الفلك و النار في غاية القرب منه و لم صارت الأرض كثيفة ذات لون غبراء و النار و الهواء مشفان عديم اللون دائما مقتصدا و لم كانت العناصر محيطا بعضها ببعض إلا الماء فإنه لا يحيطه بجوانب الأرض و ما السبب الطبيعي فيه الذي ينتهي إلى المبدإ الفاعلي و ما السبب الحكمي فيه الذي ينتهي إلى المبدإ الغائي و لم كانت المسكونة من الأرض شمالا و ربعا فيضيق عنه هذا الطور من البحث بل جميع الأوصاف و الأعراض المختلفة المنتسبة إلى الأجسام الجوهرية و غيرها إذا فتش الإنسان عن سببها و سبب تخالفها ينتهي بحثه إلى أمور جوهرية صورية في الأجسام و مباد ذاتية لتلك الأوصاف و الأعراض.

و أما إذا عاد الكلام إلى سبب اختلاف تلك الصور الجوهرية و لميتها فلا يكون هناك جواب للسؤال اللمي إلا الرجوع إلى إرادة الله و حكمته و أن الواجب لذاته كما أنه واجب الوجود بالذات بلا لمية و سبب كذلك واجب الوجود من جميع الحيثيات الأسمائية و الصفاتية و الأفعالية بلا لمية و تأثير سبب من خارج. بل الوجود من حيث هو وجود لا يتصور إلا أن يكون على ما هو عليه من غير تفاوت.

فكون الفلك فلكا و الإنسان إنسانا و الفرس فرسا مما لا سبب له إلا الحق الأول الذي يتحقق به كل حقيقة و يتعين به كل ماهية و بعلمه بذاته الذي هو مبدأ كل حكمة و نظام و خيرية و تمام و تجلي ذاته لذاته.

و إذا تجلى ذاته المستجمعة لجميع الكمالات و الخيرات الذاتية لذاته تجلى لغيره و انبعث منه جميع الكمالات و الخيرات فذاته بلا لمية خارجية سبب كل خير و كمال و حلية و جمال. فهيئة الوجود على هذا النظام المشاهد من مقتضيات مشاهدته لذاته و تجليه على ذاته

بذاته.

المبدأوالمعاد، ص ۱۶۹

فإن العالم عكس جماله و جلاله و حكاية حسنه و كماله و أن الحق واحد بذاته له تجل واحد في مجال متكثرة. و أن أوصافه و نعوته على نهج واحد و أفعاله و آثاره على سنة واحدة من جميع جهاته. وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً. لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ و لا راد لقضائه.

و مع هذا فإن المعرفة بكل شيء أفضل من الجهل به. و أنه ليس شيء من العلوم و المعارف خليقا بالجهل و إن كان الناس أعداء لما جهلوا.. و ليعلم أن مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح و ليس شيء من الموجودات الإلهية و الطبيعية إلا و له خاصية ذاتية و لوجوده حكمة عظيمة و سر غريب لا يوجد في غيره لكن الناس لا يتعجبون مما يتكرر مشاهدتهم إياه و أخذوا يتعجبون من النوادر و إن كان المتكرر أجل حكمة و أعظم أمرا و أعجب فعلا من النادر. و لذلك يحرك الإنسان في الجهات التي يخالف جهة حركته التي بحسب طبيعة بدنه بمجرد إرادة نفسه الناطقة التي هي جوهر ملكوتي من عالم الأمر [و] ليس معدودا عندهم من العجائب و صاروا يتعجبون من جذب حجر المغناطيس مثقالا من الحديد.

قال الشيخ في بعض رسائله: و العجب من بعض الجهلة من الطبيعيين و من تشبه بهم حيث يأخذون في طلب السبب في فعل الطبيعة التي لبعض المركبات مثل الطبيعة التي للسقمونيا في إسهال الصفراء و الأقيمون في إسهال السوداء و الطبيعة التي في حجر مغناطيس الموجبة لجذب الحديد. ثم صاروا يتعجبون من صدور هذه الآثار و الأفاعيل منها و لا يتعجبون من النار كيف تفرق المجتمع و كيف تحيل أجساما كثيرة إلى مثل طبيعته في ساعة. و لا يشتغلون بالبحث عن علته. و غاية ما يجيبون عنه إذا سئلوا عن ذلك أن يقولوا: لأن النار حارة. ثم السؤال لازم في أن الحار لم تفعل هكذا: فيكون منتهى الجواب للطبيعيين أن يقال: إن الحرارة قوة من شأنها أن تفعل هذا الفعل.

ثم إن سئلوا بعد هذا أنه لم كان هذا الجسم حارا دون البارد لم يكن جوابهم إلا الجواب الإلهي أن إرادة الصانع هكذا. و لا يقنعون بهذا الجواب في جذب المغناطيس الحديد إذا اشتغلوا بالبحث عن علته من أن في المغناطيس قوة جاذبة للحديد و أن سبب وجودها إرادة الصانع. و ليس هذا الجواب قاصرا عن الجواب الأول.

لكن القوم تعجبوا عما استندروا وجوده و ألهاهم التعجب البحث عن علته و لم يعرض

المبدأوالمعاد، ص ۱۷۰

لهم ذلك فيما كثرت مشاهدتهم له و إن كان حكمته أعجب من حكمة المغناطيس في جذب الحديد و هو هذا الحيوان الحساس المتحرك بالإرادة الذي يغتذي و ينمو و يولد بل الإنسان الذي هو عالم صغير و ما يخصه من الأحكام الإنسانية.

و أقول: إن عدم تعجبهم من هذا التركيب العجيب و النظم الغريب أعجب من كل عجيب حيث إذا نظروا في كلمة مكتوبة مرقومة من قلم جمادي في قرطاس أو لوح قطعوا بأنها صنعة آدمي عالم قادر مريد متكلم. ثم أخذوا ينظرون إلى عجائب الخطوط الإلهية المرقومة على صفحات الوجود بالقلم الإلهي الذي لا يدرك الأبصار ذاته و لا حركته و لا اتصاله بمحل الخط و لم يسافروا منها إلى مشاهدة آياته الكبرى و لم يؤد تفكرهم إلى أن الذي صور و نقش و قدر لا نظير له و لا يساويه في ذاته نقاش و لا مصور كما أن لا يساوي نقشه و صنعه نقش و صنع.

فبين الفاعلين من المباينة و التباعد ما بين الفعلين فإن الذي أعمى بصيرة هؤلاء العميان مع هذا الوضوح و منعهم اليقين بوجوده مع هذا البيان جدير بأن يتعجب منه و من حكمته و عدله. فسبحان من هدى و أعمى و أرشد و أغوى و فتح بصائر أحبائه فشاهدوه في جميع ذرات العالم

و أجزائه و أعمى قلوب أعدائه و احتجب عنهم بعزه و علائه.

فصل في سبب حدوث الحركة

لما أشرنا في الفصل السابق إلى: أن مبادىء الأمور الطبيعية لا سبب لها إلا إرادة الصانع الحكيم و هو إله العالم بجميع أجزائه كائنة أو مبدعة بسيطة أو مركبة أفلاكا أو عناصر و إلهيته للعالم أمر ذاتي لا يسنح له فيها سانح و لا يغيره منها مغير و لا يعوقه منها عائق و لا يتعلق فاعليته بداع خارج عن ذاته سواء كان إرادة حادثة أو وقتا أو حالة عارضة لأن ذلك كله يوجب الاستحالة و الحركة و يؤدي إلى انفعاله عن قاهر يقهره و سلطان يعجزه تعالى الواجب القيوم مما يقوله الملحدون علوا كبيرا فهو عالم بالأشياء بعلم أزلي و قادر على ما يشاء بقدرة أزلية و الحدوث و التجدد و التصرم و الهلاك و الفناء و غير ذلك من الآفات و العاهات إنما تنشأ من قصور الأشياء عن قبول فيضه و ضيقها عن

المبدأوالمعاد، ص ١٧١

سعة رحمته و جوده فذاته بذاته فياض لم يزل و لا يزال بلا منع و تقتير و بخل على جري مستمر و سنة واحدة.

و قد بين أن الإبداع و هو تأييس شيء عن ليس مطلق أتم في الفاعلية من التكوين لمادة عارية تطلب باستعدادها كسوة الصورة و الإحداث في زمان حال تتعطل فيه القوة الفاعلية عن فعلها.

فنقول: حدوث الحادث إما من لوازم ذاته و ماهيته أو من عوارضه الممكنة الانفكاك.

أما القسم الأول فلا لمية لثبوته لذلك الحادث إلا إرادة الحق الأول المتعلق بذات ذلك الشيء بالجعل البسيط الإبداعي كما أن كون الإنسان جوهرا ناطقا لا لمية له إلا تعلق فعل الحق به على الوجه المذكور أي إفادة نفس حقيقته لا بصيرورة ذاته جوهرا و ناطقا إذ ذاتي الشيء لا يعلل أصلا و كل عرض معلل.

و أما القسم الثاني فلا بد له من سبب مخصص لحدوثه في وقته الذي يوجد فيه و ذلك السبب أيضا حادث معه. إذ لو كان موجودا من قبله فإنما لا يحدث معلوله هذا لافتقار ذلك السبب إلى مزيد حالة أو شريطة يستعد بها لإيجابه ذلك الحادث. إذ لو كانت ذاته كافية لما انفك عنه الأثر فإذن لا يحدث السبب بما هو سبب ما لم تحدث تلك الحالة الزائدة على ذاته. و السؤال في تلك الحالة لازم فيفتقر إلى سبب آخر و هكذا فإما أن يتسلسل الأسباب إلى غير النهاية أو تنتهي إلى حادث يكون حدوثه ذاته و ماهية به ينقطع السؤال عن لمية حدوثه. و ما يكون الحدوث و التجدد عين ذاته و ماهيته ليس إلا الحركة.

فمصحح حدوث الأكوان و الأحداث العنصرية هي الحركات و ليست الحركات العنصرية و المستقيمة علة لذلك التصحيح لأنها غير ضرورية الحصول لإمكان انقلابها إلى السكون.

فإن شيئا من الأجسام التي هي ذوات حركات مستقيمة ليس مما يلزمها الحركة لذاته من دون عارض بل الحركة إنما طرأت عليه من أمر خارج عن طبيعتها مفارق عنها.

المبدأوالمعاد، ص ١٧٢

فالحركة التي ينتهي إليها لمية وقوع الحوادث في أوقاتها المخصوصة لا بد و أن يكون أمرا لازما لا يرتفع و كل حركة مستقيمة فهي زائلة لا محالة إلى سكون ليتناهى الامتدادات و الأبعاد و لتناهى قوة المحركات الإرادية الحيوانية في أفاعيلها و انفعالاتها كما بين في موضعه.

فتلك الحركة اللازمة لا بد و أن تكون مستديرة لأن غيرها لا يقبل الدوام.

و لا بد أيضا لتلك الحركة من موضع و حامل يكون وجوده كوجود محموله بأمر الله تعالى و إبداعه لاستحالة بقاء العرض بدون موضوعه فالجسم الذي هو محل هذه الحركة يجب أن يكون وجوده غير متعلق بزمان و حركة و لا ينفك عن الحركة بأن يوجد أولا ثم يتحرك و إلا ليعود المحذور.

بل يجب أن يوجد عن مبدعه متحركا و لهذا سمي هذا الجسم فلكا لاندراج الحركة في مفهومه.

و قد مر أن محدد جهات الحركات جسم مستدير الشكل.

و إذا ثبت أن منتهى حدوث الحوادث حركة مستديرة دائمة الاستمرار إلا ما شاء الله فليكن محله الجسم المحدد للجهات كما أن محموله مجدد الحركات و فاعله الذي هو العقل الفعال الذي هو مبدع ذوات المتحركات بإذن الله تعالى فسبحان من ربط الحدوث بالحدوث و الثبات بالثبات.

و إن أردت زيادة توضيح في كون أجزاء هذه الحركة دورية و أزمنتها التي هي عددها مصحح حدوث الأشياء و منشأ انقطاع السؤال بلم فانظر إلى هذا المثال: فإنك إذا قلت:

لم قبلت هذه الحبة المدفونة في الأرض القوة النباتية الآن و لم تكن قبلها من قبل و قد كانت مدفونة فيها فيقال: لفرط البرودة في الشتاء و عدم الاعتدال من قبل.

فترجع و تقول: و لم حدثت الاعتدال الآن فيقال: لارتفاع الشمس و قربها في وسط السماء بدخولها ببرج الحمل.

فتقول: و لم دخل الآن ببرج الحمل.

فيقال: إن طبيعة الحركة الفلكية تقتضي ذلك و إنما انفصل من آخر الحوت الآن و

المبدأوالمعاد، ص ١٧٣

لا يمكن دخول الحمل إلا بمفارقة الحوت بعد الوصول إليه فيكون مفارقة الحوت سبب دخول الحمل و يكون سبب الوصول إلى الحوت الانفصال مما قبله. و هكذا إلى ما شاء الله بأمره.

فينتهي الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية بالآخرة لا محالة إلى الحركة السماوية و لا يمكن أن يكون كذلك إلا حركة السماء فحركتها سبب لحدوث الأشياء.

فلا سبب لحدوثها إلا أمر الله تعالى و إرادته.

و هذه الدقيقة لما لم يقف عليها جمهور العقلاء من الحكماء و المتكلمين تراهم مضطرين في بيان ربط الحادث بالقديم و ذكروا وجوها غير سديدة مذكورة في الكتب لا يفي شيء منها بدفع الإشكال بلزوم قدم الحادث أو حدوث القديم أو انفكاك المعلول عن العلة التامة كارتكاب التسلسل في المتعاقبات فإنه مع بطلانه (لنهوض البراهين من التطبيق و التضايف و الحيثيات و غيرها الجارية فيه كجريانها في تسلسل المجتمعات المترتبة) ليس مما يسمن و لا يغني شيء لبقاء التخلف المذكور بحاله.

و من أراد الإحاطة بكنه هذا المقام فليرجع إلى ما بسطنا فيه من الكلام و أوردنا فيه ما ألهمنا به على التمام. و نحن الآن بصدد أن وجود المركب في هذا العالم دل على الحركة المكانية و تلك الحركة دلت على اختلاف الجهتين لها و اختلاف الجهتين دل على وجود جسم كروي محيط بسائر الأجسام متحرك بحركة دورية مستمرة له مبدأ ذو قوة غير متناهية غير جسمانية و ينبعث عنها سائر القوى المحركة للأجسام الأكوانية المنقطعة الحركات و ذلك الجسم هو السماء.

و كما أن الحركة دلت من حيث الجهة على وجود السماء كذلك تدل من أجل حدوثها أيضا على جسم إبداعي لازم الحركة المستديرة على الدوام و هو مبدأ الحوادث الكونية و منتهى الإشارة الحسية و كعبة المآرب النشوية لذوي الحاجات النباتية و الحيوانية و الإنسانية و عرش استواء الرحمة الرحمانية.

فانظر كيف يؤدي التأمّل في حال الحركة الحادثة و كيفية ربطها بالأسباب إلى وجود شيء دائم الحركة المستديرة بأمر مبدعه العليم القدير بدون مشاهدة السماء و دورانه.

فهذا النحو من البيان الدال على وجود قوة سرمدية غير متناه التحريك و التأثير و لا

المبدأوالمعاد، ص ١٧٤

جسمانية الفعل و التدبير تكون واجبة الوجود في ذاتها كما أنها واجبة الإضافة و الإفادة على الأشياء كل ذلك بمجرد النظر في طبيعة الحركة من غير نظر إلى أمر محسوس مما يشبه طريقة الصديقين الذين يستدلون على وجود مبدإ الكل بمجرد النظر إلى طبيعة الوجود من غير ملاحظة أمر معقول أو محسوس غير حقيقة الوجود.

فإن الأعمى الذي لا يشاهد السماء و حركتها و إحاطتها إذا نظر بعقله في أدنى حركة حكم بأنه لا بد من وجود سماء محيط بالأجرام يدور على الدوام و من مبدإ محرك يحركه على الاتساق و الانتظام حتى يتصور الحركة.

و إلا فخلق الحركة من دون ذلك محال و المحال ليس مقدورا عليه.

فإذا بين وجود حركة السماء و محلها الذي هو السماء فلنذكر شرح ذاته و بيان مبدإ حركته و غايتها و أحكامها.

فصل في أن السماءِ حيوان بمعنى أنها متحركة بالإرادة

و إن لم يكن لها شهوة و غضب كما لا يكون لها رأس و لا ذنب أما أنها متحركة فمشاهد و قد دللنا عليه أيضا.

و نقول أيضا بطريق آخر: إن هذا الجسم المحيط إذا فرض ساكنا كان له وضع مخصوص يكون نصفه مثلا تحت الأرض و نصفه فوق الأرض لو قدر هذا تحتها و ذلك فوقها لم يلزم محال لاستواء الأجزاء في الطبيعة لما علمت من بساطتها و البسيط لا يتميز فيه جزء من جزء فإذن هي قابلة للتبدل في الأوضاع و هو الحركة. و كل قابل للحركة لا بد لحركته من مبدإ فاعلي إما قاسر أو طبيعية. و على التقديرين لا بد أن يكون في طبعه ميل. أما على الثاني فظاهر و أما على الأول فلأن الحركة القسرية لا يتحدد حالها من السرعة و البطوء إلا بمعاوق داخلي و ميل طباعي كما بين في موضعه. ثم الحركة بالقسر

المبدأوالمعاد، ص ١٧٥

لا يكون إلا إلى إحدى الجهتين من الوسط و إلى الوسط و كلاهما مستحيلان في الفلك لكونه محددا لهما بمركزه و محيطه فلا يكون في طبعه ميل إليهما فوجب إذن أن يكون في طبعه ميل إلى الحركة حول الوسط و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون تحرك الفلك بالقسر و يستحيل أيضا أن يكون بالطبع المحض الخالي عن الإرادة لأن الميل الطبيعي هرب من موضع منافر للطبيعة لطلب موضع ملائم لها منافرة و ملائمة جسمانيتين فلا جرم إذا وصل إلى ذلك الموضع الطبيعي استقر فيه و استحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه و ما من وضع للسماء إلا و يعود إليه و هو زائد حائد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبيعة بل بالإرادة و الاختيار من غير أن يكون فيه قوة أخرى تخالف تلك القوة في اقتضاء الحركة كما في حركاتنا الإرادية المخالفة لما يقتضيه طبائع أبداننا و لأجل ذلك سماها المعلم الأول طبيعة و حركاتها طبيعية.

و الإرادة لا تكون إلا مع تصور الغاية و التصديق بها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو حكما تخيليا غير فصلي.

و مبدأ كل واحد من هذه الأمور مما سميناه نفسا و روحا.

إذ الجسم بما هو جسم من دون صورة مخصوصة و قوة زائدة على طبيعته المتحصلة ليس له شعور و إرادة.

و العبارة عن الصورة الشاعرة هي النفس.

فإذن حركة السماء نفسانية و السماء حيوان.

فصل في أن السماءِ إنسان كبير

بمعنى أنه ليس مبدأ حركته قوة حيوانية منطبعة بل نفسا مجردا عن المادة ذات قوة عقلية و إرادة كلية يكون تعلقها بجسمية الفلك تعلق

التدبير و التصرف كتعلق النفوس الناطقة بالقوالب الإنسانية.

المبدأوالمعاد، ص ١٧٦

و اعلم أن الاستدلال على هذا المقصد أيضا كما في مقاصد هذه المقالة على ما وقعت إليه الإشارة إنما يتأتى بالنظر إلى الحركة.

فنقول حركة السماء دلت على أن لها نفسا ناطقة و هذه الدلالة حاصلة لها من جهتين: من جهة فاعل هذه الحركة و من جهة غايتها و غرضها.

و بيانها أنا نقول: هذه الحركة لما ثبت أنها إرادية فلها فاعل و غاية و كلاهما أمر عقلي.

أما غايتها فلأنها ليست حيوانية محضة إذ لا نمو للسماء و لا تغذي إذ لا كون لها من شيء حتى يكون لها شهوة تزيد بحصول ما اشتهته شهوته و لا فساد لها ليكون لها غضب يدفع به ما يزاحمه و يفسده. فلا يكون أغراض السماء شهوية و لا غضبية.

و الأغراض بما هي حيوانية لا تخرج عن هذين فلا يكون أغراض السماء حيوانية.

فلها مراد عقلي و إدراك كلي فلا يخلو عن نفس ناطقة عقلية تدرك المراد العقلي بالتصور الكلي.

و أما كون فاعل هذه الحركة أمرا عقليا فلأنها غير منقطعة بل مستمرة إلى ما شاء الله تعالى فلا يصدر عن قوة جسمانية لأن القوى الجسمانية متناهية الأفاعيل و الانفعالات.

ففاعل هذه الحركة و المباشر لها نفس مجردة إذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الأجسام لأنه كامل بالفعل و المحرك المزاول للحركة لا يخلو عن شوب قوة و شوق إلى كمال لم يكن حاصلا له في أصل الفطرة فيكون نفسا لا عقلا.

لكنها لا يخلو عن مبدإ عقلي يستمد منه و يتشبه به و يشتاق إليه في تحريكاته التي هي عبادة ما ملكية.

فلنشرح ذلك توضيحا و تحقيقا.

فصل في أن محرك السماءِ لا يجوز أن يكون عقلا محضا

لا تقبل التغير كما لا يجوز أن يكون طبعا محضا لأن الثابت على حالة واحدة لا يصدر منه إلا ثابت على حالة واحدة فيجوز مثلا أن يكون سكون الأرض مثلا عن علة ثابتة لأنه دائمة على حالة واحدة.

المبدأوالمعاد، ص ١٧٧

و أما أوضاع السماء فإنها دائما في التبدل فيستحيل أن يكون موجبها ما هو ثابت غير متغير.

فإن الموجب للحركة مثلا من ا إلى ب لا يوجب الحركة من ب إلى ج لأن إحداهما غير الأخرى.

فإذن لا بد أن يكون مفيض الحركة من حد ثان إلى حد ثالث غير مفيضها من حد أول إلى ثان.

فلا بد للمحرك الواحد من سنوح حالات متجددة حتى يكون مبدءا للحركة كالشيء الذي يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته فإنه إذا برد حرك إلى وجه آخر يخالف تحريكه في حال الحرارة.

فإذن لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب فإن كان الموجب هو الإرادة فلا بد من تغير الإرادة و تجددها و كونها جزئية.

و الحركة الكلية لا وجود لها ما لم تتشخص و لم يصر جزئية فإرادتك الحج مثلا لا توجب حركة رجلك بالتخطي إلى جهة معينة و في مسافة معينة ما لم يتجدد لك إرادة جزئية للتخطي إلى الموضع الذي تخطيت إليه ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور جزئي لما وراء تلك الخطوة و ينبعث منه إرادة جزئية أخرى للخطوة الثانية و إنما ينبعث عنه و عن الإرادة الكلية التي تقتضي دوام الحركة إلى حين الوصول إلى مكة فيكون الحادث حركة و تصورا و إرادة (في م ش: و إنما تنبعث من الإرادة الكلية... إلى الكعبة...)

فالحركة حدثت بالإرادة و الإرادة حدثت بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية و التصور الجزئي حدث بالحركة.

و يكون مثاله مثال من يمشي بسراج في ظلمة لا يظهر له السراج مثلا إلا مقدار خطوة بين يديه فيتصور خطوة واحدة بضوء السراء فينبعث له من التصور و الإرادة الكلية للحركة إرادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فيحصل الخطوة بعينها و هي موجبة للإرادة التي توجب التصور و هكذا على الدوام و لا يمكن حركة جزئية إلا كذلك.

و كذلك حال الحركة الطبيعية الصادرة عن الطبيعة لا بصرافة وحدتها و ثباتها و لكن بشرط تجدد الحالات اللاحقة بها و أقلها تجدد مراتب القرب و البعد إلى الغاية المطلوبة.

المبدأوالمعاد، ص ١٧٨

فإن كل مرتبة من مراتب القرب إلى الغاية توجب انضمامها إلى الطبيعة صدور حركة جزئية منها موجبة للوصول إلى مرتبة أخرى أقرب إلى الغاية و هي توجب حركة أخرى موجبة لقرب آخر و هكذا على الاتصال.

فعلى هذا القياس يمكن أن يتحقق حركة السماء. و كل مبدإ يتغير بتغير الإرادات سمي نفسا لا عقلا.

فصل في أن حركة السماءِ لا بد فيها من محرك مفارق على سبيل الإمداد و التشويق

حركة السماء كما أنها ليست شهوية و لا غضبية لتعاليها عن الأغراض الحيوانية بل نفسانية كذلك ليست صدورها عن النفس اهتماما بحال العالم السفلي و تدبير الأجسام العنصرية لحقارتها بالنسبة إليه.

و العالي لا يلتفت إلى السافل و إن وصل فيضه إليه.

بل غرضها أمر أجل منه و أشرف.

أما أنها حقيرة فلأنها كائنة فاسدة مستحيلة.

و جملة الأرض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس التي لا نسبة لجرمها إلى فلكها فكيف إلى الفلك الأقصى فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم هذه الأمور الخسيسة و كيف لا يكون خسيسة بالنسبة إليها و أشرف السفليات المواليد و أشرفها الحيوانات و أشرفها الإنسان و أكثره ناقص و الكامل منه لا ينال تمام الكمال فإنه لا ينفك عن اختلاف الأحوال فيكون أبدا ناقصا فاقدا لأمر ممكن له و لو حصل له لكان أكمل و الجواهر العلوية كاملة ثابتة على كمالها الممكن لها بالفعل ما فيها شيء من القوة إلا ما رجع إلى أخص عرض و أيسر غرض و هو الوضع كما سيأتي. و أما أن العالي لا يلتفت

المبدأوالمعاد، ص ١٧٩

إلى السافل و لا يقصده فلأن ما يراد من الشيء فهو أخس من ذلك الشيء البتة لأن الغاية و الثمرة أشرف من ذي الغاية و ذي الثمرة و قد مر هذا في بحث الإرادة فلا يقصد الأشرف الأخس إلا لأجل ما هو أشرف البتة.

و ليس أيضا حركتها لأجل جسم فلكي أو نفس فلكية و إلا لزم توافق الأفلاك في الحركة جهة و ليس كذلك.

فثبت أن غاية حركتها ليست جواهر جسمانية و لا نفسانية و لا أعراضا قائمة بالأجسام و النفوس و هو ظاهر.

فيكون محركها الغائي أمرا عقليا لا نفسيا و لا جرميا و لا ما هو أخس منها و سيأتيك توضيحه.

فصل في إثبات كثرة العقول

و لنمهد لبيان ذلك أصلين:

الأصل الأول:

أن السماوات لما دلت المشاهدة و الرصد على كثرتها فلا بد أن يكون طبائعها مختلفة و لا يكون من نوع واحد بوجهين:

أولهما: أنها لو كانت من نوع واحد لكانت نسبة بعض أجرامها إلى بعض كنسبة بعض أجزائها إلى جزء واحد ضرورة اتحادها في الطبيعة. و إذا كانت كذلك لكانت الكل متواصلة و الانفصال لا سبب له إلا تباين الطبع.

و هذا كما أن الماء لا يختلط بالدهن إذا صبت عليه بل يجاوره متباينا و الماء يختلط بالماء و يتصل به كالدهن بالدهن فكذلك هاهنا إذ لا مانع من الاتصال مع تشابه الكل في الحقيقة.

و ثانيهما: أن بعضها أسفل و بعضها أعلى و بعضها حاوية و بعضها محوية.

و ذلك يدل على تفاوت الطبائع و اختلاف الأنواع لأن الأسفل إن كان من نوع الأعلى

المبدأوالمعاد، ص ١٨٠

لجاز أن يتحرك إلى المكان الأعلى كما يجوز في بعض أجزاء الماء و الهواء أن يتحرك الأسفل إلى حيز الأعلى من حيز الماء و الهواء. و لو جاز ذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة إذ بها يتحرك الأسفل إلى الأعلى أو بالعكس كما في العناصر.

و قد بان استحالة أن يكون فيها قبول تلك الحركة.

الأصل الثاني: أن هذه الأجسام السماوية ليس بعضها علة للبعض

بل لا يجوز أن يكون جسم سببا لوجود جسم آخر لما مر سابقا أن تأثير الجسم بمشاركة الوضع من المماسة أو التجاور أو المحاذاة فلا بد من وجود أمر ذي وضع حتى يؤثر الجسم بقوته فيه فإذا لم يكن ثمة موجود استحال أن يفعل الجسم اختراع موجود آخر.

و ما يشاهد من حصول بعض العناصر بسبب بعض كتكون النار من الهواء فليس ذلك من فعل جسم في وجود جسم آخر بل مادة الجسم الأول يقبل بالاستعداد الحاصل صورة أخرى حاصلة من فاعل غيرهما.

ثم النار ليست بجسم أول بل هي كائنة من جسم آخر و إنما كلامنا في الأجسام الأولية و السماوات أجسام إبداعية أولية ليست كائنة من جسم آخر فنحو وجودها ليس الأعلى سبيل الإبداع كما مر بيانه.

فإذن ثبت أن الأجسام الأول ليس بعضها علة لبعض.

فإذا ثبت هذان الأصلان فنقول: العقول المجردة كثيرة بل لا يجوز أن يكون عددها أقل من عدد الأجرام الإبداعية السماوية. و ذلك لأنها ثبت أنها مختلفة الطبائع فلكونها ممكنة تحتاج إلى علل كثيرة إذ الواحد بجهة واحدة لا يصدر منه إلا واحدة فلا بد من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد و ينبغي أن يختلف بالنوع لأن الكثرة بالعدد لا يتصور من نوع واحد إلا بكثرة المادة أو استعداداته كما مر. و ما ليس ماديا لو تكثر فإنما تكثر باختلاف النوع بتعدد الفصول المتباينة لا بالعوارض لاستحالة أن يلزم الشيء عارض لا يجوز في نوعه و العارض المفارق لا بد له من مادة يقبل تجدده و حدوثه و زواله فما لم يكن له مادة لم يكن له كثرة و تعدد إلا بالنوع.

و هذه العقول التي هي فواعل الجواهر السماوية ينبغي أن يكون هي المعشوقات و غاية الحركات لنفوس السماوات لأن التفات كل شيء في استكماله و طلبه الخير إلى ما هو

المبدأوالمعاد، ص ١٨١

علته و إلى طلب ما هو التشبه به. فيكون التفات كل واحد من النفوس السماوية إلى علتها و إلى طلب التشبه بها.

إذ يستحيل أن يكون معشوق الكل في حركتها واحدا كما أن العلة القريبة للكل ليس واحدا من جميع الجهات و إن كان مبدع الجميع و معشوق الكل ذات أحدية حقة بسبب كثرة الجهات العقلية و النفسية التي هي بالحقيقة الحجب النورية التي لو كشفت لأحرقت شدة ضياء سبحات الوجه الحق و قوة نور جلاله كل ما ينتهي إليه بصره. فالمتشبه به و المطلوب في الجميع على الوجه الأشمل الأعم ذات واحدة إلهية و لهذا اشتركت في مطلق الحركة الدورية. و الطلب المطلق الكمالي هو الذي أدار رحاها بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٰاهٰا وَ مُرْسٰاهٰا. و لكل واحد معشوق عقلي متوسط يخصها و محرك نفسي مباشر يحركها و لهذا اختلفت الحركات و الجهات. فتكثر العقول حسب تكثر الأجرام الحية و تحرك الكرات فتكون النفوس هي الملائكة العملية المحركة بطريق المزاولة و الفعل و تلك العقول هي الملائكة العلمية المحركة بطريق

العشق و الشوق كتحريك المعلم للمتعلم من غير التفات و تغير لبراءتها عن علائق المواد و مباشرة الأجسام و قربها في الصفات من رب الأرباب.

فسبحان القوي القدير الذي قوته أخرجت هذه الأوائل و قدرته أبدعت هذه الوسائل ليترقى الهمم العالية إلى أوجها و ذروتها و تتخلص من قيود الحضيض و خستها بذكر مقامها الأصلي.

فصل في كيفية تحريك العقول المجردة للأجرام الفلكية

و نفوسها التي هي عشاق إلهيون متواجدون في ملاحظة جمال الحق و جلاله رقاصون بما يستفزهم من الواردات الإشراقية و اللذات المتوافرة النورية إن الحركات السماوية لما كانت إرادية فمطلوبها إن كان أمرا جزئيا فإن نالت مطلوبها

المبدأوالمعاد، ص ١٨٢

توقفت أو كان مما لا ينال أصلا لقنطت و وقفت أيضا فلها مطلوب كلي و إرادة كلية و إدراك كلي توجب أن يكون لها نفس ناطقة مفارقة.

و مطلوبها ليس أمرا مظنونا كطلب حمد و ثناء للسافل لأن المظنون غير دائم و الحركة دائمة فلا يبتني على ما لا يدوم.

و كان سليم الطبع يحدس بفطرته أن الجوهر الكائن الفاسد الذي لا نسبة له معتبرة بالقياس إلى جرم أصغر الأفلاك لا يكون مقصدا لحركاتها كما مر فحركاتها إن كانت لمعشوق ينال ذاته أو لتشبه دفعي لوقفت إن نالت و قنطت إن لم ينل فهو لنيل أمر متجدد دائم الحصول و تشبه مستمر بمعشوق و المتشبه به ليس بجرم فلكي و لا نفس و إلا تشابه الحركات و التحريكات و ليس كذلك.

فإذن التشبه بأمر عقلي مجرد عن المادة بالكلية هو بالفعل من جميع الوجوه و ليس المتشبه به عقلا واحدا في الجميع و إلا لاتفقت الحركات. فلكل واحد معشوق.

و ليس الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة الجرمية فإن المستديرات أوضاعها متشابهة.

و ليس كما ظن أن المعشوق واحد و اختلاف الحركات لنفع السافل و إن تساوت الجهات بالنسبة إليها فجمعت بين غرضها و نفع السافل كالمرء الخير المخير إذا خير بين الطريقين المتساويين اختار أحدهما لنفع فقير فإنها إن جاز أن يختار جهة الحركة لنفع السافل جاز أن يختار أصل الحركة على السكون لنفعه و ليس كذا.

و أيضا من طريق آخر تدل حركة الأفلاك بواسطة عدم تناهيها على جوهر شريف ذي قوة غير متناهية نستمد منه لاستحالة أن يكون القوة الجسمانية من حيث كونها جسمانية غير متناهية التأثير و التحريك لانقسامها بانقسام الجسم.

لأنا إذا توهمنا انقسام الجسم بقسمين لكان بعض القوة لا يخلو إما أن يكون تحريكها إلى غير النهاية فيكون الجزء مثل الكل و هو محال. و إما إن يتحرك إلى غاية و البعض الآخر إلى غاية فيكون المجموع المشتمل على المتناهيتين متناهية.

فثبت أن القوة الجسمانية لا تقدر على أمر غير متناه و النفس أيضا قوة جسمانية من حيث الفعل ما دام كونها نفسا و إن تجردت بحسب ذاتها كيف و لو كانت غير متناهية

المبدأوالمعاد، ص ١٨٣

التأثير ما انجست في علاقة جسم محصور محدودة و صاحب الحدس يكفيه مئونة هذا البحث.

فإذن لا بد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المادة ذاتا و عن علائقها فعلا.

و المحرك قسمان: أحدهما كما يحرك المعشوق العاشق و المعلم المتعلم و الثاني كما يحرك الروح البدن و الطبيعة العنصر كميل الجسم إلى أسفل و الأول ما لأجله الحركة و الثاني ما منه الحركة.

فالحركة الدورية يفتقر إلى مباشرة فاعل يكون منه الحركة و ذلك لا يكون إلا نفسا متغيرا لما علمت أن المحرك القريب لا بد أن يكون أمرا

متجددا لاستحالة ارتباط المتجدد.

بالثابت و يحتاج إلى مفارق قدسي يكون إليه الحركة و لأجله.

و النفس الفاعلة للحركة و إن كانت متناهية القوة لما مر و لكن محددها الجوهر العقلي بقوته التي غير متناهية. (و لكن يمدها الجوهر العقلي بقو... خ ل).

و التحريك الغير المتناهي من القوة الجسمانية على سبيل الإمداد و التأييد جائز ليس بمستحيل إنما المستحيل التحريك الغير المتناهي على الاستقلال و الانفراد.

فكون الجوهر العقلي محركا للجسم ينبغي أن يتصور على هذا الوجه من غير مباشرة و كل محرك لا يتحرك في نفسه فتحريكه للمتحرك لا يكون إلا بطريق العشق كتحريك المعشوق للعاشق.

ثم اعلم أن تحريك المحرك الغير المتحرك يتصور على الوجهين: إما أن يكون بحيث يطلب ذاته كالعلم فإنه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له و المطلوب حصول ذاته و نيل جوهره.

و أما أن يكون بحيث يطلب التشبه به و الاقتداء به كالأستاذ فإنه معشوق للتلميذ فيحبه و يحرك إليه لأجل التشبه به لا نيل ذاته. و كذا كل مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد به التشبه. (لأجل التشبه.. لا لنيل ذاته... يراد التشبه به).

و لا يجوز أن يكون هذه الحركة من القسم الأول فإن المعنى العقلي لا يتصور أن ينال بحركة الجسم ذاته إذ قد بان أنه لا يخل في الجسم فلا يبقى إلا أنه يحب التشبه به و الاقتداء به باكتساب وصف يشبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي بأبيه

المبدأوالمعاد، ص ١٨۴

و التلميذ بأستاذه و لا يمكن أن يكون ذلك بطريق الأمر و الايتمار فإن الآمر ينبغي أن يكون له غرض في الأمر و ذلك يدل على نقصان و قبول تغير.

و المؤتمر أيضا ينبغي له غرض في الايتمار و ذلك الغرض هو المقصود.

و أما امتثال الأمر و وروده لأنه أمر فقط بلا فائدة فلا يمكن.

فإذن لا بد و أن يكون ذلك المعشوق موجودا غنيا عن إرادة الطالب فطلبه ذا عظمة و جلال لينبعث بتصور جماله العشق و الشوق لينبعث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب من التشبه و الاقتداء. فيكون تصور الجمال سبب العشق و العشق سبب الطلب و الطلب سبب الحركة الحاصلة منها التشبه به. فيكون ذلك المتشبه به. و المعشوق هو الحق الأول بوساطة ما يقرب منه من الملائكة المقربين فكل واحد من الأجرام العالية و الكرات الرفيعة ينال من معشوقه لذات متوافرة و أنوار دائمة الوصال يعرفها أهل السلوك الإلهي و العرفاء لمقربون المشتاقون من اللذات العقلية و الواردات النورية ثم يتبع لتلك الهيئات النفسانية حركات متشابهة يخرج أوضاعها من القوة إلى الفعل فإن الفلك إن ثبت على وضع واحد بقيت سائر الأوضاع أبدا بالقوة و لما كان جميع الأشياء فيه بالفعل إلا الأوضاع و لم يمكن الجمع بين الجميع دفعة و القاصر عن استبقاء نوع باستبقاء أشخاصه معا إنما يستبقيه و يستحفظه بتعاقب أشخاصه فأخرجت على التعاقب الدائم أوضاعها من القوة إلى الفعل انفعالا لجرمها عن هيئات نورية شوقية لنفسها.

و قد شاهدت حين تفكرك في شيء من المعقولات بقوتك المتفكرة ما يتبعه حركات و هيئات من بدنك.

و معلوم أن هيئات النفس و البدن يتعدى من كل إلى صاحبه و يرشح من حركاتها الخير الدائم و البركات على السافل الذي هو كظلها فيضا لا قصدا (لا مقصدا خ ل).

تبصرة و تنبيه

اعلم أن كل طالب فإنه متوجه إلى ما هو خاصيته وجوب الوجود و هو أنه تام بالفعل

المبدأوالمعاد، ص ۱۸۵

ليس فيه شيء بالقوة.

و الوجود خير على الإطلاق و العدم شر على الإطلاق و كل ما شابه نحو من القوة شابه شرية و نقصان.

إذ معنى القوة عدم كمال ما هو ممكن الحصول و كل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه و طلبه و سلوكه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل. فمطلوب كل شيء الوجود و كمال الوجود لأن الوجود كما علمت خير محض و العدم شر محض و كل ما وجوده أتم و أكمل فخيريته أشد و أعلى مما هو دونه.

فخير الخيرات حيث تكون فعلية الوجود من جميع الحيثيات فيكون وجودا بلا عدم و فعلا بلا قوة و حقيقة بلا بطلان و وجوبا بلا إمكان و نورا بلا ظلمة و كمالا بلا نقص و تماما بلا نقصان و دواما بلا تجدد و فقدان.

ثم الوجود الذي يليه هو خير الخيرات الإضافية. و هكذا الأقرب فالأقرب و الأتم فالأتم إلى الأبعد و الأنقص فالأنقص حتى ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول و هي الهيولى الأولى التي حظها من الوجود هو عريها في ذاتها عن الوجودات الطارية لها و فعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء و تمامها في نقصانها و شرفها خستها فلا يمكن في الوجود مرتبة أخس و أنقص منها حيث يضمن فيها حيثية العدم في حيثية الوجود.

و بالجملة فما سوى الوجود الأول الذي هو محض الفعلية و الكمال لم يخل عن شوب قوة و زوال فيكون بطبعه محتاجا إلى ما يتممه و يكمله لكونه بطبعه نازعا إلى كماله الذي هو خيريته و شرف هويته المستفادة عن هوية الخير الأول نافرا عن النقص الذي هو بإزائه و ذلك النقص إما لازم له بحسب ماهيته في نفسه و إن كان في الواقع منجبرا بخيرية وجوده الذي يفيض عليه من الخير الحقيقي الذي هو جبار للعدم بالوجود و التحصيل قاهر لغسق الإمكان و القوة بالفعل و التكميل فيكون شريته التي هي بحسب ماهيته الإمكانية مختفيا تحت سطوع النور الواجب لوجوب وجوده الحاصل له من وجود الأول فلم يظهر من تلك الشرية أثر في الواقع إنما هي بحسب مرتبة من الواقع و الواقع أوسع من تلك المرتبة كما بين في موضعه.

و إما أمر يلحقه بسبب قصور استعداده و فتور قابليته عن قبول الكمال الذي يليق

المبدأوالمعاد، ص ۱۸۶

به و يمكنه.

و هذا هو الحري بأن يسمى بالشر لتحققه في الواقع و منبعه الهيولى الأولى و لذا قيل: كل شر و فساد من علائق المادة. و منبع الشر بالمعنى الأول هو الإمكان.

فبين أن لكل واحد من الموجودات و خصوصا ما يتعلق بالهيوليات توقانا طبيعيا و عشقا غريزيا.

و السبب اللمي أن كل واحدة من الهويات المدبرة لما لم يخل عن كمال خاص و لم يكن مكتفيا بذاته لوجود كماله إذ كمالات الهويات المدبرة نفسا كانت أو طبيعة مستفادة من فيض كامل بالذات عقل بالفعل.

و لم يجز أن يتوهم أن هذا المبدأ المفيد للكمال يقصد بالإرادة واحدا واحدا من جزئيات تلك الهويات و يلتفت إليها التفاتا كما أوضحه الفلاسفة الإلهيون فمن الواجب من حكمته و حسن تدبيره و علمه بالنظام الأتم أن يودع في كل منها عشقا كليا و يفرز فيه شوقا طبيعيا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نالت من فيض الكمال الكلي و نازعا إلى الوصول إليه و الالتصاق به عند فقدانه ليجري به أمر السياسة على النظام الكلي.

ثم إنه لو لم يكن الخير بذاته معشوقا لما أصاب كل واحد مما يشتهي أو يعمل عملا غرضا أمامه منه يتصور خيريته و لو لا أن الخيرية بذاتها

معشوقة لما اقتصر الهمم على إيثار الخير في جميع التصرفات. فكل واحد من الموجودات الحقيقية إذا أدرك أو نال خيرا من الخيرات فإنه يعشقه و يطلبه بطباعه و كل شيء تحقق له أن شيئا من الأشياء يفيده الخير و الكمال و يوجب الاقتراب إليه زيادة في الفضيلة و الشرف فإنه لا محالة يعشقه بغريزته و يطلبه بطبعه لا سيما إذا كان ذلك الشيء يفيده خاص الوجود و يخرجه من القوة إلى الفعل مثل عشق الحيوان لما يغذوه و يقوت به و يفيده تجسما و تعظما مقداريا و عشق الإنسان لما يفيده صورا عقليا يتقوى به الجوهر الناطق و يحيط بالحقائق و صار ملكا من المقربين بعد ما كان ناقصا في مرتبة السافلين.

فإن الإنسان بما هو إنسان يكون تارة في جوهره بالقوة و تارة بالفعل و إذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في صفاته الكمالية بالقوة لا ينال غاية الكمال و روح الشرف

المبدأوالمعاد، ص ۱۸۷

و الفضيلة ما دام في البدن فإذا خلع البدن صار منخرطا في سلك العقول المهيمنين.

و أما الجرم السماوي فلا يكون في جوهره بالقوة قط و لا في أوصافه و أعراضه الذاتية و لا في شكله بل هو بالفعل في كل ما يمكن له و يجري به فله من الجوهر الجسماني أفضله لعدم الكون و الفساد و الانخراق و الاستحالة و من الأشكال أفضلها و هي الكرية و من الكيفيات أفضلها و هي الإضاءة و التشفيف و كذا سائر الصفات فلا يفوته شيء من الكمالات و الاتصاف التي يمكن في حق نوعه إلا أمرا واحدا هو أيسر غرض و أسهل مقصود و هو خصوصيات الأوضاع.

و هذا ظاهر لأنه لا يمكن الجمع بين الوضعين فصاعدا في حالة واحدة و لو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه من المفارقات و ليس بعض الأوضاع أولى من بعض حتى يلازم ذلك و يترك البقية و إذا لم يمكن الجمع بين الأوضاع بالفعل و أمكن الجمع على سبيل التعاقب مع بقاء النوع قصد أن يكون كل وضع له بالفعل و أن يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الأوضاع دائما له بالفعل كما أن الإنسان لما يمكن بقاء شخصه بالفعل دبر لبقاء نوعه بطريق التعاقب و الحركة الدورية أيضا لها خاصية في كونها على نهج واحد من غير تغير و تفاوت في الشدة و الضعف بخلاف الحركات الطبيعية و القسرية فإن الطبيعية تغيرت إلى الحدة في أواخرها بسبب القرب من الحيز الطبيعي و القسرية تغيرت إلى الفتور في أواخرها بسبب البعد من الحيز الطبيعي و الدورية تستمر على وتيرة واحدة.

فإذن الجسم السماوي مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة العقلية لغاية ما يمكن في التشبه عبادة لرب العالمين و قربانا إليه لأن معنى العبادة طلب التقرب و معنى التقرب طلب القرب في الصفات لا في المكان لعدم إمكانه.

فحركات السماوات صلواتها لأجل تقربها إلى الحق الأول و هو المحرك للكل و الغرض الأقصى و البغية العظمى للموجودات.

فسبحان الذي يرجع إليه كل شيء كما يبدأ عنه كل شيء و منه البداية و إليه النهاية.

المبدأوالمعاد، ص ۱۸۸

فصل في كيفية صدور الأشياءِ عن المدبر الأول

و قد علمت أن الموجود الأول واجب الوجود من جميع جهاته و لا كثرة له بوجه من الوجوه. و هو إحدى الذات إحدى الصفات إحدى الفعل. و أن لا صفة له إلا وجوب الوجود و سائر الصفات يرجع إليه و هو يرجع إلى ذاته.

فنقول: لا فعل له إلا إفاضة الوجود و جميع الصفات الفعلية له راجعة إلى الإبداع للوجود و الإفاضة للخير و ما يوجد شيء منه إنما يوجد بما هو هو لا بما هو غير ذاته بخلاف غيره.

فإنا نكتب لأجل صفة الكتابة و نتكلم لأجل الاقتدار على تأليف الكلمات و نمشي لأجل القوة على الحركة.

و لا نفعل شيئا من الأفاعيل من حيث كوننا جوهرا ناطقا فنتذوت و نتجوهر بمعنى و نفعل و نتحرك بمعنى آخر.

و كلما فاض عن الواجب فإنه انبعث عن صريح ذاته و حاق حقيقته من غير صفة زائدة أو إرادة متجددة أو داع مستأنف أو انتظار وقت أو فرصة أو طلب ثناء أو محمدة.

فأول الصوادر منه موجود إحدى الذات و الهوية و لا يكون ذلك عرضا و لا صورة لتأخرهما عن الموضوع و المادة و لا مادة لتقومها بالصورة. و لا جسما لتركبه. و لا نفسا لتقومها في تشخصها و فاعليتها بالمادة.

فأول الصوادر عن البارىء جل ذكره جوهر مفارق عن المادة ذاتا و فعلا سماه بعض الأوائل عقل الكل و العنصر الأول. و هو أعظم الممكنات و أشرفها بالحدس و بقاعدة إمكان الأشرف نسبته إلى العقول في الباديات نسبة العقل المحمدي إلى عقول الأنبياء و الأولياء في العائدات صلوات الله عليهم أجمعين.

و اعلم أنك قد علمت مرارا أن الجسم لا يصدر عنه الجسم. و للأفلاك خصوصية أخرى

المبدأوالمعاد، ص ۱۸۹

في امتناع إيجاد بعضها بعضا لكون بعضها محيطا بالبعض و هي أن الحاوي لو كان علة للمحوي فمع وجوبه إمكان المحوي إذ وجوبه بعد وجوب الحاوي و وجوده فيكون مع وجوبه إمكان لا كون المحوي فيقارنه إمكان الخلاء مع أنه ممتنع بالذات و المستلزم للمحال محال لأن الممكن من حيث إمكانه لا يستلزم المحال كما أنه من هذه الحيثية لا يكون مستلزما للواجب بالذات. و قد حققنا ذلك في الأسفار الأربعة.

و لا يمكن أن يوجد المحوي الحاوي لكونه أشرف منه و أعظم.

فإن قلت: إذا وصفت أن الفلك الحاوي يكون مع جوهر عقلي يكون علة للفلك المحوي مقدما عليه و ما مع المتقدم متقدم فيلزم من تقدم الحاوي عليه الخلاء. فقد وقعت فيما هربت عنه.

قلنا: ما مع المتقدم بالزمان و نحوه متقدم أما ما مع المتقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما أن ما مع العلة ليس بعلة و ليس هذا التقدم إلا بالعلية.

فإن قلت: الحاوي و المحوي كلاهما ممكنان فيمكن خلو مكانيهما فيلزم الخلاء.

قلنا: أما العدم المطلق فليس بخلاء و إنما يلزم الخلاء لو وجد محيط لا حشو له إذا الخلاء ماهية البعد لا العدم المحض.

فقد ثبت أن الأجسام كلها بما هي أجسام متكافئة الوجود بلا تقدم و تأخر بينهما بالذات.

و النفس أيضا ليست علة للجسم بجوهره بل إن تحقق لها في أعراض الجسم و أحواله لأن تأثيرها إنما يكون بواسطة الجسم و قواه فلا تأثير لها في الجسم و قد مر أنها جسمانية الفعل.

و الحدس أيضا يحكم بأن موجد الجوهر لا يتقيد بعلاقة عرضية و لا ينجس عن الرجوع إلى معدنه مدة مديدة.

و أما تأثيرها في جسم آخر بتوسط جسمها فيستلزم ما مر من إمكان الخلاء و كل واحدة من الهيولى و الصورة لا فعل لها دون الأخرى و لأن الهيولى قابلة محضة لا فعل لها.

و أما تأثير العرض في الجوهر فغير معقول أصلا.

فثبت أن الأجسام المتكثرة و نفوسها و صورها تحتاج إلى علل عقلية متكثرة.

المبدأوالمعاد، ص ۱۹۰

و إذ لا يصدر من الحق الأول إلا واحد فإن صدر عن ذلك الواحد أيضا واحد و هكذا استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي نوبة الوجود إلى الجسم و قواه و أعراضه أبدا.

و لكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في الصادر الواحد الأول كثرة لازمة من غير تعلق الجعل و التأثير بها بالذات كما في لوازم الماهيات

على ما حقق في موضعه و إلا لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي.

و أيضا ليس يصدر الأفلاك كلها عن عقل واحد أخير لما علمت أن لكل واحد محركا متشوقا إليه.

فبقي أن يكون للعقل الذي هو مبدأ الفلك الأعلى هوية و إمكان في نفسه و وجوب بالأول و تعقل للاعتبارات.

قال المشاءون فتعقل المعلول الأول لوجوب وجوده و نسبته إلى الحق الأول يقتضي أمرا أشرف و هو العقل الثاني و تعقله لإمكانه في نفسه أمرا آخر و هو جرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أخس الجهات شبيه بالقوة فيناسب الهيولى و باعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المتحركة بالشوق إليه. ثم من الثاني بالجهات الثلاث المذكورة أيضا عقل و فلك الكواكب و نفسه. و من الثالث بالثلاث عقل و نفس و فلك زحل و هكذا إلى أن يتم الأفلاك التسعة و العقول العشرة.

و العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التي للعناصر و باعتبار تعقل ماهيته صورها النوعية و الجسمية و باعتبار نسبة الوجود إلى المبدإ نفوسنا الناطقة.

و هذه الأمور الثلاثة من حيث حقيقتها و نوعيتها مجملة يصدر من الجهات الثلاث التي هي الحيثيات الفاعلية.

و أما تعددها من حيث الأشخاص و تفصيلها فباعتبار جهات قابلية تحصل لكثرة المعاونات و الموجبات للاستعدادات المختلفة فإن تكثر حيثيات الفاعل يوجب التخالف النوعي في الأثر لأن آثار الحقائق المختلفة مختلفة.

و أما تعدد التشخص لنوع واحد فلا يحصل إلا باختلاف القابل أو باختلاف استعداده لأن الفاعل متساوي النسبة إلى جزئيات واحد نوعي و الماهية متفقة في

المبدأوالمعاد، ص ١٩١

الجميع و لازم النوع كذلك فما به الاختلاف لا بد و أن يكون من العوارض اللاحقة للنوع الممكنة الحدوث و الزوال و كل ما هو كذلك فعروضه يفتقر إلى المادة كما بين في مقامه.

و بالجملة الفاعل بجهة واحدة يجوز أن يفعل أعدادا كثيرة من نوع واحد لاختلاف القوابل و يجوز أن يفعل أنواعا مختلفة أيضا لاختلاف القوابل كما عند المشائين.

و اعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون.

و أما الحكماء الرواقيون و الفارسيون فعندهم صدور الأنواع المتكثرة المتكافئة كأنواع الأجسام العنصرية يحتاج إلى اختلاف نوعي إما في الفاعل أو في جهات تأثيره و لما لم يكن في العقل الأخير من الجهات و الحيثيات ما يفي تكثرها تكثر الأنواع التي في عالمنا هذا فذهبوا إلى أن في العقول عددا كثيرة فوق العشرة و العشرين أو الخمسين التي تكون بإزاء عدد الأفلاك و واحد العنصريات بل عندهم لكل نوع من الأنواع الجسمانية عقل هو رب نوعه و مدبر طلسمه ذو عناية بأشخاصه فيكون عدد القواهر العقلية عدد الأنواع الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية بسيطة أو مركبة بل يزيد على ذلك أيضا لأن العقل ليست منحصرة عندهم في قوافل الأجسام و ليست الأجسام تبتدي في الوجود حيث يبتدي العقول في الوجود و إذ العقل الثاني ليس فيه من الجهات ما يكفي لصدور الفلك الثاني و الكواكب المختلفة الحقائق التي فيه و أيضا الأجسام علمت أنها متكافئة ليس بعضها علة لبعض فينبغي أن يكون عللها أيضا عقولا متكافئة واقعة في سلسلة عرضية بعد تحقق السلسلة الطولية.

فالعقول عندهم على ضربين: أحدهما القواهر الأعلون و هم الذين وقعوا في السلاسل الطوال ما سوى الذين وقعوا في أواخر تلك السلاسل.

و ثانيهما أرباب الأصنام و صواحب الأنواع الجرمية المسمون بالمثل الأفلاطونية و هم الذين قد وقعوا في سلسلة واحدة عرضية.

و ظاهر أن الضرب الأول على تفاوت درجاتهم أشرف من الضرب الثاني لنزولهم و قربهم بالأجسام.

و بسط هذه المباحث إنما يطلب في كتب الشيخ المتأله شهاب الدين قدس سره لا سيما كتاب حكمة الإشراق الذي قرة عيون أصحاب المعارف و الأذواق.

المبدأوالمعاد، ص ١٩٢

و نحن قد بينا حقيقة وجود المثل الأفلاطونية و أن لكل نوع فردا مجردا عقليا في عالم الإبداع هو من حقيقة ذلك النوع.

و لم أر غيري تصدى لذلك فضلا من الله علي و تأييدا و إلهاما و هو ولي التوفيق و بيده أزمة الأمور.

فصل في تكون العناصر عن العقل الأخير على طريقة المتأخرين

قالوا قد لزم من العقل الفعال بعد استيفاء عدد الأجرام الشريفة العلوية وجود السفليات فابتدأ بالأستطقسات. و لما كانت الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة لا بد أن يكون أسبابها القريبة أمورا قابلة للتغير و ليس العقل المحض علة لها إلا بأن ينضم إليه ما يختلف و يتغير.

و كما أن لتلك الأجسام مادة مشتركة فيها و صورا مختلفة فينبغي أن يكون الأفلاك بحسب اتفاقها في الطبيعة الموجبة للحركة الدورية معينا للعقل على إفادة المادة المشتركة. (معينة للعقل على... خ ل).

و بحسب اختلافها في الصور الموجبة لاختلاف حركاتها قدرا و جهة معينة له على إفادة تهيئها للصور المختلفة.

و كما أن الحركة أخس الأحوال هناك فالمادة أخس الذوات هاهنا و كما أن الحركة تابعة لطبيعة ما بالقوة فكذلك المادة هاهنا حاملة لما بالقوة.

فكما أن أصول الطبائع الخاصة و المشتركة هناك مبدأ للطبيعة الخاصة و المشتركة هاهنا فكذا فروع الطبائع الخاصة و المشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بالحركة مبدأ لتغير الأحوال و الكيفيات و تبدلها هاهنا و كذلك تركب نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر. و للأجرام السماوية بكيفياتها التي تخصها و تسري منها إلى هذا العالم تأثير في أجسام هذا العالم و لأنفسها تأثير أيضا في أنفس هذا العالم و لعقولها تأثير في إفاضة المعقولات على عقولنا.

المبدأوالمعاد، ص ١٩٣

و بهذه المعاني صح ما ذهب إليه بعض الحكماء من أن الطبيعة المدبرة لهذه الأجسام هي كالكمال للصورة الحادثة عن النفس الغاشية في الفلك.

هذا خلاصة ما ذكره التابعون للمعلم الأول في علة تكثر الأجسام العنصرية و الحق ما ذهب إليه الأقدمون من أن مبدأ خصوصيات تلك الأجسام و خصوصا البسائط عقول متكثرة فإنها لا يجوز كونها معلولة بجوهر عقلي واحد و إن كان بحسب اختلاف الاستعدادات على ما ذكروه لأنها تتأخر بحسب الزمان عن الجواهر الإبداعية لحدوثها بسبب أوضاع و حركات جسمانية متأخرة عن أجسام متحركة.

و العناصر لا يجوز أن يكون طبائعها حادثة بعد الفلك زمانا لامتناع الخلاء و استحالة خلو الهيولى في أزمنة غير متناهية عنها.

و كذا الطبائع الحيوانية و النباتية من حيث نوعيتها ليست مما يتخلف إفاضتها عن إفاضة العناصر لكونها غاية وجود العنصريات و خصوصا نوع الإنسان الذي جاء زبدة العناصر و ثمرة الأركان.

فلا يمكن أن يمهل وجود مدة غير متناهية من وجود الأفلاك و العناصر.

فوجود نوعية الإنسان ليس من جهة استعداد القابل من جهة إبداع المبدع الأول إياه بواسطة بعض الوسائط العقلية إنما استعداد المواد لأجل خصوصيات الأشخاص العنصرية دون طبائعها و نوعياتها.

فصل في العناية و التدبير

قد علمت أن الحق الأول مبدأ و غاية للكل.

و علمت الفرق بين الغاية و ما هو الضروري بأحد المعاني.

و علمت أيضا أن كل علة عالية و كل محرك عال غير المبدإ الأعلى فله في فعله غاية هي أرفع منه لكن يلزمها على سبيل العرض ما هو أدون منزلة منه.

و إن الغاية مقصودة بالذات و ذلك الضروري مقصود بالتبع و ظاهر أن ما يتبع الشريف

المبدأوالمعاد، ص ۱۹۴

شريف و إن كان دونه في الشرافة.

فقد صح أن كل مبدإ عال يعقل نظام الخير الصادر منه تبعا لتعقله ما لأجله الفعل أو الحركة و ما يتشبه به و يتشوق إليه فيه.

و معلوم أن خلقة الحيوان و النبات و غيرهما قد روعيت فيها من الحكم و المصالح ما لا يفي ببيان تفاصيلها مجلدات كثيرة.

فتحقق أن عناية الله تعالى مشتملة على الجميع على نحو تفصيلي و لا يكتفي بالعلم الإجمالي كما ظن بعضهم.

فالحق في تحقيق عناية الله تعالى ما بيناه في الأسفار الأربعة.

و الإشارة إليه هاهنا هي أن كل وجود له خصوصية معنى لازم له من غير جعل يتعلق به بالذات بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود إن كان مجعولا و ذلك المعنى هو المسمى عند أهل الله بالعين الثابت. و عند الحكماء بالماهية. و عند بعض العرفاء بالتعين.

و ليس هو موجودا بل الموجود هو الوجود و ذلك المعنى كأنه عكس لذلك النحو من الوجود و حكاية عنه.

و الوجودات في ذاتها لا تختلف بالذات إلا بالشدة و الضعف و الكمال و النقص و التقدم و التأخر.

و تختلف بالعرض بتلك المعاني التابعة للوجودات و هي ماهياتها المختلفة.

و بهذا المعنى وقع في كلام المشائين أتباع المعلم الأول أن الوجود حقائق متخالفة مع تصريحهم بأنه معنى واحد بسيط مشترك في الجميع.

ثم إن كل وجود يكون أقوى و أكمل يحيط بالوجود الذي يكون أضعف و أنقص و يتقدم عليه و يكون علة له و يكون آثاره أكثر و صفاته أكمل حتى أن كل كمال و صفة و فعل يكون في الوجود المعلولي فقد كان في وجود العلي على وجه أرفع و أعلى و أكثر.

فعلى هذا يثبت و يتبين أن الوجود الحق الواجب الذي لا أشد منه و لا أتم يحيط بجميع الوجودات الناقصة الإمكانية و لوازمها و توابعها و لواحقها و ينبعث منه جميع النعوت و الصفات الوجودية و الأحكام و الآثار الكمالية على وجه يليق بعظمته و جلاله من دون تكثر و تغير و نقص و بالجملة جهة مكانية لأنها من لوازم نقصانات الوجود و قصوره

المبدأوالمعاد، ص ۱۹۵

فيلاحظ من ذاته بذاته حقيقة الوجود و مراتبه و أحكامها و وجه نظام الخير في الجميع فيتبعه نظام الخير اتباعا يفتقر دركه إلى فطرة ثانية و قريحة مستأنفة.

و هذا الذي ذكرناه أنموذج قليل مما ألهمنيه ربي و جعله قسطي من الحكمة المضنون بها على غير أهلها بعد ما كتبت أوائل هذا المختصر موافقا للطريقة المشهورة.

و قد بسطنا الكلام في تحقيق هذا المذكور و ما يتفرع عليه من الأحكام في المواضع اللائقة بها ليطلع عليه من وفق له و الله ولي التوفيق و الإنعام.

فصل في مبدإ التدبير للكائنات الأرضية و الأمور النادرة

من الخسف و الزجر و الوباء العام و القتل العام و كثير من الأنواع الغير المحفوظة من النبات و الحيوان مما لا يمكن أن ينسب إلى عناية الحق الأول و العقول الصريحة بالذات بل بواسطة مدبر يفعل الأشياء بقصد جزئي و يتخيل الأمور و ينفعل عنها فيجيب الدعوات بإغاثة الملهوفين و ينتقم من الظلمة و يفعل العقوبات و يعذب قوما حل عليهم غضب الجبار كل ذلك بإذن من الحق الأول في إيجاده على سبيل

العناية.

فقال بعضهم: إنه نفس متعلقة بعالم الكون و الفساد. (منبثة في عالم... خ ل).

و الأكثر على أنه نفس متولدة من العقول و النفوس السماوية و خصوصا نفس فلك الشمس و الفلك المائل و أنه يدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الأجرام الكوكبية و بسطوع نور العقل الفعال و بالجملة لا بد لهذا الجوهر المدبر أن يكون وجوده وجودا نفسيا ذا قوة خيالية يتخيل و يحس بالحوادث إحساسا يليق و يكون عقله منفعلا من جهة و فعالا من جهة بأن يكون كلما أحس بأمر حادث عقل صورة الكمال له و المصلحة فيه و الطريقة المؤدية إليه.

و قد لزم من عقله لوجه الخير انفعال المادة العنصرية و اكتساءها في الخارج بصورة ذلك المعقول و لم يكن أيضا من المستبعد أن يهلك قوما غلب عليهم العصيان و الكفر و أن يحدث نارا أو زلزلة أو وباء إلى غير ذلك من الأمور الغير المعتادة كتسخين بارد و تبريد

المبدأوالمعاد، ص ۱۹۶

حار و تحريك ساكن و تسكين متحرك فحينئذ يحدث أمور لا عن أسباب طبيعية على مجرى طبيعي و ذلك لأجل تعقله لوجه المصلحة الذي يتبعه انفعال المادة انفعالا بدنيا من تخيل أسباب الغضب و الشهوة و غيرها.

فلا ينبغي أن ينكر أمثال هذه الوقائع في بدن العالم و نفسه فإن العالم مشتمل على قوى فعالة و منفعلة يحدث منها أمور عجيبة نادرة خارقة للعادات مرغمة لأنوف أعداء الله الجاهدين للنبوات قال الشيخ الرئيس في بعض كتبه: يشبه أن يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر و ذلك لأنه كما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير و الكمال الذي يحسب هناك فيكون ما يعقل كذلك يجوز أن يكون مشاهدته لتغيرات الأحوال في سكان هذا العالم مما يحدث فيه تعقل الأمر الذي يدفع ذلك النقص و الآفة و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل.

أقول: و إذا صح هذا فلأحد أن يتصور في مقابلة هذا المبدإ المدبر لهذا العالم على وجه الخير و الصلاح المتكون من قوى بعض الأجرام الفلكية موجودا آخر نفسانيا متولدا من طبقة دخانية نارية يغلب عليه الشرارة و الإغواء و الإضلال و يكون له سلطنة بحسب الطبع على الأجسام الدخانية و البخارية و نفوسها الجزئية و الطبائع الوهمانية و يطيعها تلك النفوس و القوى الوهمانية لمناسبة النقص و الشرارة و يكون المسمى بإبليس الوارد على لسان النبوات هو هذا الشرير المغوي المضل و كونه مجبولا على الإغواء و الإفساد و الاستكبار و ادعاءه العلو كما ورد في الكتاب: أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعالِينَ إنما هو بمقتضى طبعه الغالب عليه النارية الموجبة للإهلاك و العلو.

و وجه تأثيره في نفوس الآدميين بالشر أما من جانب المؤثر فللطافته و سرعة نفوذه في عروقهم و لطائف أعضائهم و أخلاطهم التي هي محال الشعور و الاعتقاد و اقتداره على إغوائهم بالوسوسة و الإضلال.

و أما من جانب القابل فلقصور القوى الدراكة لأكثر الناس و ضعفها عن المعارضة و المجاهدة مع جنود الشياطين و أعوانه من القوى الشهوية و الغضبية و غيرهما لا سيما الوهمية إلا من عصمه الله من عباده المخلصين الذين أيدهم الله بالعقل و هداهم إلى الصراط

المبدأوالمعاد، ص ۱۹۷

المستقيم أُولئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ألا إن حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغالِبُونَ لأجل تسخير قواهم البدنية و خصوصا الوهمية التي هي أحد أعداء الله المجيبة لدعوة الشيطان إذ لم يسخره العقل الهادي إلى طريق الرحمان فإن للعقل الإنسان جنودا كثيرة خلقها الله لتكون مسخرات مطيعات له و خادمة إياه في طريق الله تعالى و سفره الذي لأجله خلق و خلقت إذ خلق الإنسان في أول حدوثه ضعيف الفطرة ناقص القوة شبيها بالعدم حيث أتى حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً فتدرج في الوجود ثم حصل له استعداد الترقي من مرتبة إلى مرتبة حتى يصل إلى معبوده الحق.

فلا بد للمسافر من مركب و زاد و خادم فمركبه مادة البدن و زاده العلم و التقوى و جنوده و خادمه الأعضاء و القوى.

و تلك الجنود صنفان: صنف يرى بالأبصار و هي الأعضاء و الجوارح و صنف لا يدرك بالحواس الظاهرة و هي القوى و الحواس. و جميعها خلقت للعقل مسخرة له و هو المتصرف فيها و خلقت مجبولة على طاعته أما الجند الأول فلا يستطيع له خلافا و لا عليه تمردا فإذا أمر العين للانفتاح انفتح و إذا أمر الرجل للحركة تحركت و إذا أمر اللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم و كذا سائر الأعضاء.

و أما الجند الآخر فهي أيضا كذلك إلا الوهم فإن له شيطنة بحسب الفطرة يقبل إغواء الشيطان و مغاليطه فيعارض العقل في المعقولات فيحتاج إلى تأييده من جانب الحق ليغلب عليه و يقهره.

و تسخر الحواس للعقل يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فإنهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا و لا يَعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ. و تمرد الوهم عن طاعته يشبه تمرد الشيطان من طاعة الله. و شرح تفاصيله مما يطول الكلام.

و من رؤساء جنود العقل الشهوة و الغضب و هما قد ينقادان له انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه و قد يعصيانه عليه استعصاء بغي و تمرد لأجل طاعة الوهم المطيع للشيطان حتى يملكانه و يستبعدانه و فيه هلاكه و انقطاعه عن سفره الذي به وصوله إلى

المبدأوالمعاد، ص ١٩٨

سعادة الأبد. و للعقل جند إلهي هو العلم و الحكمة و حقه أن يستعين بهذا الجند لأنه ضرب الله على الجندين الأخيرين الملتحقين بحزب الشيطان الذي هو القوة الوهمية.

فإن من ترك الاستعانة به كما هو حال أكثر الناس من أعداء الحكمة فقد سلط على نفسه الغضب و الشهوة فهلك يقينا و خسر خسرانا مبينا. و إني مدة عمري هذا و قد بلغ إلي أربعين ما رأيت أحدا من المعرضين عن تعلم الحكمة إلا و قد غلب عليه حب الدنيا و الرئاسة فيها و الإخلاد إلى الأرض و قد صار عقله مسخر الشهوة في استنباط الحيل للوصول إلى المستلذات الجسمانية.

و الحاصل أنه لا يبعد من الصواب أن لو اعتقد أحد أنه يكون في هذا العالم الدنياوي مؤثران قادران نفسانيان خلقا بإيجاد الله تعالى إياهما بحسب العناية السابقة و القضاء الإلهي لأجل مصالح العباد و نظام العالم على الوجه الذي حققناه من بيان تعلق العلم السابق بالأشياء فيكون أحدهما خيرا يفعل الخير و يلهم العقول بفعل الطاعات و الخيرات و الثاني شريرا يفعل الشر و يوسوس النفوس الوهمانية بفعل المعاصي و الشرور.

و قد روي عن رسول الله ص: أن للشيطان لمة بابن آدم و للملك لمة فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشرور و تكذيب بالحق و أما لمة الملك فإيعاد بالخير و تصديق بالحق فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله تعالى و من وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم. ثم قرأ: الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ.

فإن قلت: فكيف يتمثل الملك أو الشيطان لبعض الناس دون بعض فإذا رأى صورة أحدهما فهو صورته الحقيقية أو هو مثال يتمثل به و إن كانت صورته الحقيقية فكيف يرى بصور مختلفة و كيف يرى في وقت واحد في مكانين على صورتين فاعلم أن الملك أو الشيطان لهما صورتان هما حقيقتا صورتهما و لا يدرك صورتهما بالمشاهدة إلا بأنوار النبوة فما رأى النبي ص جبرئيل في صورته إلا مرتين و ذلك أنه (ع) سأله أن يرى نفسه على صورته فواعده ذلك بحرى فطلع الجبرئيل فسد الأفق إلى المغرب. و رآه مرة أخرى على صورته ليلة المعراج عند سدرة المنتهى و قد

المبدأوالمعاد، ص ١٩٩

وقع في الرواية عنه ص أنه قال: رأيت مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين و إنما كان يراه في صورة الآدمي غالبا و كأنه يراه في صورة دحية الكلبي و كان رجلا حسن الوجه. و الأكثر أنه كان بكاشف أهل المكاشفة من أرباب القلوب بمثال صورته فتمثل له الملك أو الشيطان له في اليقظة و يسمع كلامه و يقوم ذلك مقام صورته كما ينكشف في المنام لأكثر

الصالحين و إنما المكاشف في اليقظة هو الذي انتهى إلى رتبة لا يمنعه اشتغال الحواس بالدنيا عن المكاشفة التي تكون بالنوم فيرى في اليقظة ما يرى غيره في النوم.

فصل في بيان تسلط الشيطان على باطن الإنسان بالوسوسة

فلنمهد لبيانه مقدمة: قال بعض علماء الإسلام:

اعلم أن الجوهر النطقي من الإنسان المسمى بالقلب الحقيقي مثاله مثال هدف ينصب إليه السهام من الجوانب أو مثل مرآة منصوبة يجتاز عليها أصناف الصور المختلفة فيرى فيه صورة بعد صورة لا يخلو عنها دائما.

و مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب في كل حال إما من الظاهر كالحواس الخمس و إما من الباطن كالخيال و الشهوة و الغضب و الأخلاق و الصفات الذميمة.

فإنه مهما أدرك بالحواس شيئا حصل منها أثر في القلب و كذلك إذا هاجت الشهوة و الغضب حصل من كل منهما أثر في القلب.

و إن كف عن الإحساس فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى و ينتقل المتخيلة من شيء إلى شيء.

و بحسب انتقالها ينتقل باطن الإنسان من حال إلى حال فباطنه إذن في التغير دائما من هذه الأسباب.

و أحضر الأسباب الحاصلة فيه هي الخواطر و الأفكار أي الأذكار التي هي من أنواع

المبدأوالمعاد، ص ٢٠٠

الإدراكات و العلوم إما على سبيل الورود التجددي و إما على سبيل التذكر من المحفوظات في الحافظة.

و هذه الخواطر هي المحركات للإرادات فإن النية و العزم و الإرادة بعد حضور المنوي بالبال.

فمبدأ الأفعال الخواطر ثم الخاطر يحرك الرغبة و الرغبة تحرك العزم و العزم يحرك النية و النية تحرك الأعضاء.

فإذا تمهدت هذه المقدمة نقول: إن الخواطر المحركة للرغبة في قلب الإنسان ينقسم إلى ما يدعو إلى الخير أعني ما ينتفع في الدار الآخرة و إلى ما يدعو إلى الشر و هو ما يضر في العاقبة. فهما خاطران مختلفان فافتقرا إلى اسمين مختلفين.

فالخاطر المحمود يسمى إلهاما. و الخاطر المذموم وسواسا.

ثم إنك تعلم أن هذا الخاطر حادث و كل حادث لا بد لإمكانه من سبب.

و مهما اختلفت المعلومات دل على اختلاف العلل.

و هذا مع قطع النظر عن الأبحاث البرهانية معروف في سنة الله تعالى و عادته في ترتب المسببات على الأسباب.

فمهما استنار مثلا حيطان البيت و أظلم سقفه و اسود بالدخان علمت أن سبب الاسوداد غير سبب الاستنارة فحكمت بأن سبب الاستنارة نور النار و سبب الاستظلام ظلمة الدخان.

كذلك لأنوار القلب و ظلماته سببان مختلفان فسبب الخواطر الداعية إلى الخير يسمى في عرف الشريعة ملكا و سبب الخاطر الداعي إلى الشر يسمى شيطانا و اللطف الذي به يتهيأ القلب لقبول إلهام الملك يسمى توفيقا و الذي به يتهيأ لقبول وسواس الشيطان يسمى إغواء و خذلانا.

فإن المعاني المختلفة تحتاج إلى أسامي مختلفة.

و الملك في الشريعة عبارة عن خلق خلقه الله تعالى شأنه إفاضة الخير و إفاضة العلم و كشف الحق و الوعد بالمعروف و قد خلقه و سخره لذلك.

المبدأوالمعاد، ص ٢٠١

و الشيطان عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك و هو الوعد بالشر و التخويف عند الهم في الخير بالفقر كما في قوله تعالى: الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ.

فالوسوسة في مقابلة الإلهام و الشيطان في مقابلة الملك و التوفيق في مقابلة الخذلان.

و قد نقلنا ما مر الحديث المروي عن رسول الله عليه و آله صلوات الله في الدارين:

في القلب لمتان: لمة من الملك إيعاد بالخير و تصديق بالحق و لمة من العدو إيعاد بالشر و تكذيب بالحق و نهي عن الخير.

و قال ع أيضا: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن و الله سبحانه يتعالى عن أن يكون إصبعه جسما مركبا من لحم و عظم و دم منقسما بالأنامل.

و لكن روح الإصبع و حقيقته. و معناه واسطة التحريك و التقليب و القدرة على التغيير و التفريق.

و كما أنك تفعل بأصابعك فالله تعالى إنما يفعل ما يفعله باستسخار الملك و الشيطان و هما جوهران مسخران بقدرته في تقليب القلوب كما أن قوى أصابعك مسخرة لك في تقليب الأجسام مثلا.

و القلب و صفاؤه و لطائفه صالح بأصل الفطرة لقبول آثار الملكية و الشيطانية صلاحا متساويا و إنما يترجح أحد الجانبين باتباع الهوى و الإكباب على الشهوات أو الإعراض عنها و مخالفتها.

فإن اتبع الإنسان مقتضى شهواته و غضبه ظهر تسلط الشيطان بواسطة اتباع الهوى و الشهوات بالأوهام و الخيالات الفاسدة الكاذبة و صار القلب عش الشيطان و معدنه لأن الهوى مرعى الشيطان و مرتعه لمناسبة ما بينهما و نحو من الاتحاد. و إن جاهد الشهوات و لم يسلطها على نفسه و عارض بقوته البرهان اليقيني على وجود النشأة العقلية الباقية أبدا بالظنون و الأوهام الكاذبة المستدعية للشهوات و الركون إلى الدنيا و الإخلاد على الأرض و الاقتصار على هذه النشأة الناقصة الفانية و تشبه بأخلاق الملائكة صار قلبه

المبدأوالمعاد، ص ۲۰۲

مستقرا و مهبطا للملائكة. (مستقر الملائكة و مهبطها خ ل).

و سيجيء بيان اتصال النفس بعالم العقول و اتحادها بالعقل الفعال.

و لما كان الخلق لا يخلو من شهوة و غضب و حرص و طمع و طول أمل و غير ذلك من الصفات البشرية المنبعثة عن الهوى المتبع للقوة الوهمية التي شأنها إدراك الأمور على غير وجهها فلا جرم لم يخل الباطن من جولان الشيطان فيه بالوسوسة إلا من عصمه الله تعالى.

و لذلك قال النبي: ما منكم إلا و له شيطان. قالوا: و أنت يا رسول الله قال: و أنا إلا و أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم على يدي.

فمهما غلب على النفس ذكر الدنيا و مقتضيات الهوى و الشهوات وجد الشيطان للتدرع بها مجالا فوسوس لها.

و مهما انصرفت النفوس إلى ذكر الله تعالى ارتحل الشيطان و ضاق مجاله فأقبل الملك و ألهم.

و النفس بهيولانية الوجود لها قابلية الارتباط و الاتحاد بالملك و الشيطان بتوسط قوة العقلية و الوهمية و التطارد بين جندي الملائكة و الشيطان في معركة النفس الإنسانية دائم إلى أن ينفتح لأحدهما و يستوطن فيه و يكون اجتياز الثاني اختلاسا.

و أكثر النفوس قد فتحها و سخرها جنود الشيطان و ملكوها فامتلأت بالوساوس الداعية إلى إيثار العاجلة و إطراح الآخرة و كما أن الشهوات ممتزجة بلحم الآدمي و دمه فسلطنة الشيطان أيضا سارية في لحمه و دمه و محيط بالقلب الذي هو منبع الدم المركب للروح البخاري الحاصلة من القوى الوهمية و الشهوية و الغضبية.

و لذلك قال ص: الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم..

فالحاصل أن وجود الوسواس معلوم في الإنسان بالمشاهدة و الوجدان و كل خاطر فله سبب يفتقر إلى اسم فاسم سببه الشيطان و لا يتصور أن ينفك آدمي عنه لعدم انفكاكه عن الخواطر الوهمية و الوسواسية و إنما يختلفون بعصيانه و متابعته.

و لذلك قال ص ما من أحد إلا و له شيطان.

المبدأوالمعاد، ص ٢٠٣

و هذه الشياطين الجزئية من فروعات ذلك الموجود الشرير الذي ذكرناه كما أن العقول الجزئية الإنسانية من آثار الملك الملهم بالخيرات.

فقد اتضح بهذا النوع من الاستبصار معنى الوسوسة و الإلهام و الملك و الشيطان و التوفيق و الخذلان.

رمز عرشي

اعلم أن سبب وقوع النفوس الإنسانية في هذا العالم و ابتلائه بهذه البليات الدنيوية التي أحاطت بهم فيها هو الخطيئة التي اكتسبها أبوهم آدم ع لنقص إمكاني في جوهره و قصور طبيعي في ذاته لما ذاق الشجرة و بدت سوأته و هي الشجرة المنتهى عن أكلها لممنوع من ذوقها نوع الإنسان.

ثم لما تمت حيلة إبليس على آدم و نال بغيته بإيصال الأذية و بلغ أمنيته بإيقاع الوسوسة عليه سأل ربه الإنظار إلى يوم يبعثون فأجيب إلى يوم الوقت المعلوم اتخذ لنفسه جنة غرس فيها أشجارا و أجرى فيها أنهارا ليتشاكل بها الجنة التي سكنها آدم و قاس عليها و هندس على مثلها هندسة فانية مضمحلة لا بقاء لها و جعل مسكن أهله و أولاده و ذريته فهي كمثل السراب الذي يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً.

و ذلك أنه من الجن و قد قيل إن للجن التخييل و التمثيل لما لا حقيقة له كذلك فعل إبليس و جنوده إنما هو تمويه و تزريق و مخاريق و تنميق لا حقيقة لها و لا حق عندها كالقياس المغالطي السفسطي ليصد بها الناس عن سنن الحق و الصراط المستقيم و الطريق القويم و بذلك وعد ذرية آدم ع إذ قال: لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ وَ لا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ.

المبدأوالمعاد، ص ٢٠٤

فاجتهد أيها السالك إلى الله تعالى و الطائر بجناحي العلم و العمل لعلك توفق للخروج من جنة إبليس فترجع إلى جنة أبيك آدم ع و ذريته الطاهرة الزكية ص و يتخلص من أدناس أرجاس ذرية إبليس و هم المعتكفون على الأمور الدنياوية الدنية من الكفرة المتمردين و الضلال المنافقين لعنهم الله فهم في العذاب مشتركون و من نار جهنم لا يرجعون كلما بليت بالعذاب صورهم المعكوسة و قوالبهم المنكوسة بدلوا بهيئات و صور أخرى كما في قوله تعالى: كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ. و ذلك لتفنن معاصيهم و تنوع أخلاقهم الردية المناسبة للصور القبيحة و السيئات الموحشة في النشأة الآخرة و بذلك وعدهم ربهم إذ قال لإبليس:

لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ مِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ.

أعاذنا الله من اتباع إبليس و جنوده و اقتراف الشهوة و الجهل و الرغبة إلى محاسن أمور الدنيا و زخارفها و مثالاتها الهيولانية فإن من ركن إليها و غرق في بحار الشهوات و انهمك في لذاتها و تناول محرماتها فقد طالت بليته و عظمت رزيته و حيل بينه و بين جنة أبيه.

فصل في الإشارة إلى شيءٍ من آثار عناية الله تعالى

و حكمته و عدله في خلق السماوات و الأرض و حسن تدبيره و لطفه في نظم العالم و تأليف أجزائه على أتقن وجه و أحكمه بحيث لا يتصور ما هو أشرف من هذا النظام الموجود و إنما يعرف ذلك بملاحظة أمور العالم و التفكر في أوضاعها و كيفية نضدها و ترتيبها

المبدأوالمعاد، ص ٢٠٥

و ارتباط العلويات بالسفليات على الوجه المخصوص و التدبر في منافع حركاتها و نسب كواكبها و منافع أعضاء الحيوان و أجزاء النبات و سائر العنصريات على سبيل الإجمال لعدم اقتدار الإنسان على الاطلاع و الشعور بجميع منافعها و خصائصها بل ما يعلم الإنسان من دقائق حكمة الله تعالى في إيجاد نفسه و بدنه شيء قليل لا نسبة له إلى ما

يعلمه من الحكم و المصالح التي روعيت في إيجادهما فكيف الحال في معرفته لما خرج عن ذاته فلنكتف بأمور جملية من أسرار خلقه و غرائب حكمته.

فنقول أولا لما كان علم الله تعالى بالأشياء و بنظام الخير فيها علما لا نقص فيه بأن يكون علما ظنيا ضعيفا تعالى و تقدس عن ذلك و كان علمه فعليا سببا لوجود الأشياء التي هو علم بها على وجه التمام و الضرورة كان حصول معلومه في غاية من الأحكام و نهاية من الإتقان.

و لنعد الآن إلى ما مر من توحيده.

فنقول لما تحقق و تيقن أن إله العالم واحد لا شريك له في الإيجاد و لا في الوجود اللائق به من كونه تقدست أسماؤه و تمجدت آلاؤه بريئا عن جميع النقائص و القصورات الإمكانية و وجوده الذي هو ماهيته أفضل وجود في غاية الوحدة و البساطة و الشرف و لا يمكن أن يكون أقدم من وجوده وجود و لا مع وجوده وجود فلا مادة له و لا موضع و لا صورة و لا غاية. لأن هذه الأشياء تنافي تقدمه و تسقط أوليته فيكون مجردا عما سواه.

فيكون معقولا و عاقلا لذاته و لغيره لاستناد الأشياء إليه و رجوعها إليه عقلا تاما و علما كاملا.

و كما أن ذاته التي هي عين علمه بالأشياء فاعلا لها كذلك ذاته علة غائية و غرض في وجودها.

فعلم من هذين أن وجود ما يوجد عنه إنما هو محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه بها و رضاه. فكذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته و تحقق ماهيته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره لا أنه يتجوهر بشيء و يتصف بشيء آخر و يفعل بشيء آخر كما أنا نتذوت بالإنسانية و نتصف بالقدرة و العلم و نكتب بملكة الكتابة.

و ليس له مانع في فعله أو منتظر. فيفيض عن ذاته بذاته وجود الأشياء و إذا فاضت

المبدأوالمعاد، ص ۲۰۶

عنه ترتب مراتبها و حصل لكل موجود قسطه من الوجود الذي يليق به و بمرتبته فيبتدي من أشرفها وجودا و أتمها جوهرية و هو العقول العالية و الجواهر المتخلصة عن المواد بالكلية ثم يتلوه في الوجود ما يتلوه في الكمال و الشرف كالنفوس المجردة الفلكية....

ثم الصور المنطبعة السماوية ثم الطبيعة العنصرية ثم الجسمية إلى أن ينتهي إلى الوجود الذي لا أخس منه و لا أنقص و هو الهيولى الأولى. فينقطع هذه السلسلة النزولية عندها و لا يتخطى إلى ما دونها لعدم إمكانه فهي نهاية تدبير الأمر فإنه يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فيفيض عنه بالامتزاج بين المواد الجسمية الصور النوعية للمركبات على مراتبها المتفاوتة في العروج بحسب ترقي الاستعدادات و تكاملها فلا يزال يترقى في الوجود من الأرذل إلى الأفضل حتى ينتهي إلى الأفضل الذي لا أفضل منه.

فأخسها المادة المشتركة و الأفضل هاهنا الأسطقسات ثم المعدنيات ثم النبات ثم الحيوان الغير الناطق ثم الحيوان الناطق. و أفضله ما وصل إلى درجة العقل المستفاد فيه عاد الوجود إلى المبدإ الذي ابتدأ منه و ارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط منها فعنده يقف ترتيب الوجود و به يتصل دائرة الفيض و الجود كما قيل نظما:

دو سر خط حلقه هستى   بحقيقت بهم تو پيوستى

ثم لو نظرت متفكرا في صنع الله: وجدت أن كل ما وقع منه في مرتبة من مراتب الوجود الباديات لا يتصور ما هو أشرف من شخصه شخصا و لا من نوعه نوعا أما الأول فلوجوب انحصار كل نوع منها في شخص لعدم الامتياز هناك بالعوارض الحادثة لكونها قبل الاتفاقات و

الحركات و الاستعدادات. و امتياز الشيء بنوعه أو بلوازم نوعه يوجب الانحصار في شخص واحد.

و أما الثاني فلما دلت عليه قاعدة الإمكان الأشرف التي أفادها الأستاذ الأول أرسطاطاليس من أن ذات الباریء لا يقتضي الأخس و يترك الأشرف بل يلزم من فيض جوده الأشرف فالأشرف. و برهان هذه القاعدة في كتاب حكمة الإشراق.

و القاعدة و إن لم تطرد فيما تحت الكون و في سلسلة العائدات كما ظنه بعضهم لكنها

المبدأوالمعاد، ص ۲۰۷

جارية في الإبداعيات.

و أما الوجودات الواقعة في عالم التركيب و مراتب الصعود فهي أيضا في غاية الجودة و نهاية نظم الوجود و ذلك لأن الأمور الواقعة فيه نظامها متعلق بحركات الأفلاك و أوضاعها لأغراض شريفة علوية فيكون ما يصدر عنها في غاية الحسن.

و أيضا نظام الأفلاك و ما فيها ظل نظام ما في القضاء الالهي بناء على ما مر و على ما تحقق عندهم من أن صدور الموجودات عن الباري تعالى ليس على سبيل البخت و الاتفاق كما نسب إلى ذيمقراطيس و لا على طريقة الجزاف في القصد كما توهمته الأشاعرة و لا من إرادة ناقصة كإراداتنا المحوجة إلى دواع خارجة عن الذات كما زعمته المعتزلة و لا بحسب الطبيعة الغير الشاعرة بذاتها فضلا عن الشعور بغيرها كما ذهبت إليه كفرة الدهرية.

بل النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود و ذلك النظام الموجود محض الخير و الكمال.

فهذا الذي على وفقه يجب أن يكون أتم النظامات الإمكانية و أكملها فعلى هذا لا يكون في الوجود أمر جزافي أو اتفاقي بل كله غريزي فطري بالقياس إلى طبيعة الكل سواء كان طبيعيا بحسب نفسه كحركة الحجر إلى السفل أو قسريا كحركته إلى الفوق أو إراديا كفعل الحيوان بما هو حيوان.

إذ كلما يحدث فيجب عن سبب و يترقى سلسلة الأسباب إلى مبدإ واحد و مسبب فرد يصدر عنه الأشياء و يتسبب عنه على ترتيب علمه فلا يتصور غيرها.

فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله و أسبابه إذ المعلول لا ينافي العلة.

فالحركات كلها طبيعية بهذه الوجهة و النغمات و الأشعار كلها مؤتلفة موزونة بالقياس إلى طبيعة الكل و إن لم يكن كذلك بالقياس إلى طبيعة جزئية. و وجود الأصابع الزائدة على خلقة الإنسان طبيعي في جبلة العالم و كذا كل عمر بالقياس إلى الكل طبيعي و إن لم يكن طبيعيا على الإطلاق.

و لو تيسر لك أن تعلم كل شيء بأسبابه و علله لرأيت جميع الأشياء حسنا عندك و ملائما لديك و عرفت هذا الأمر بالوجدان كما تعرفه بالبرهان و علمت أيضا أن الوجود

المبدأوالمعاد، ص ۲۰۸

و كل جزء من أجزائه من جوهر أو عرض مجرد أو مادي فلكي أو عنصري بسيط أو مركب جماد أو نبات أو حيوان ففيها عجائب و غرائب يظهر بها حكمة الله تعالى و قدرته و جلاله و عظمته ما ينقضي الأعمار دون الوقوف على عشر عشيره فتأمّل أيها المتفكر في خلق الله تعالى أن مبدع العجائب و صانع الغرائب لما كان غير متناهي القوة و القدرة فلم يجز وقوف رحمته عند حد لا يتجاوزه و يبقى بعد ذلك الإمكان الغير المتناهي من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل.

ثم إنه لما امتنع صدور الغير المتناهي مجتمعا لنهوض براهين التطبيق و التضايف و غيرهما م فبالضرورة لا يمكن ذلك إلا على سبيل التعاقب و الافتراق.

فلا جرم وجب أن يكون من مبدعات الله جوهر بسيط ليصح صدور الممكنات المحدثات المتجددات عنه تعالى لتقدسه عن التغير فيجب أن

يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في الانفعال كما أن الواجب تعالى ذو قوة غير متناهية في الفعل.

ثم لما كان تجدد الحوادث الواردة على الهيولى موقوفا على أمر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير بتجدده و حدوثه الذاتيين منشأ لتجدد الحادثات فأفاد بفضل جوده وجود أجرام كريمة إبداعية دائمة الحركات لأغراض شريفة علوية هي علة لاستعدادات غير متناهية يلحق إلى فاعل غير متناهية التأثير و قابل غير متناهي القبول لتوجب ذلك إفاضة الخيرات و فتح أبواب البركات دائما كما في قوله تعالى: وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها..

ثم أ لم تنظر أيها السالك سبيل معرفة الله تعالى و ملكوته من ملاحظة أحوال الفلكيات و كيفية أوضاعها لانتفاع السفليات من أنها لو كانت كلها نيرات لأفسدت بإحراقها مواد الكائنات و لو كانت بالكلية عرية عن النور لبقي ما دون الفلك في وحشة شديدة و ليل مظلم لا أوحش منه و كذا لو ثبتت أنوارها أو لازمت إلى دائرة واحدة لأثرت بإفراط فيما قابلها و تفريط فيما وراء ذلك.

و لو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون و اللزوم. و لو لم يجعل الأنوار الكوكبية ذات حركة سريعة مشتركة و بطيئة مختصة و لم يجعل دوائر الحركات البطيئة

المبدأوالمعاد، ص ٢٠٩

مائلة عن دائرة الحركة السريعة لما مالت إلى النواحي شمالا و جنوبا فلم ينتشر منافعها على بقاع الأرض.

و لو لا أن حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الأربعة التي تتم بها الكون و الفساد و يصلح أمزجة البقاع و البلاد و لما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج و التحليل إذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها فالشمس تكون في الشتاء جنوبية و القمر شماليا لئلا ينفقد السببان و في الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان.

و لما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا و جنوبيتها شتاء جعل أوجها في الشمال و حضيضها في الجنوب لينجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين و التبريد و ينكسر بعده بقربها لئلا تضعف القوة المسخنة عن التأثير.

ثم أ ما تأملت يا عارف في ملكوت السماوات و ما فيها من خلق الكواكب و قوام جواهرها و إشراق نورها و طاعتها للباري و دوامها في الحركات عشقا و شوقا إلى بارئها و مبدعها.

ثم أ ما تنظر فيها بنظر الاعتبار و تعظم أمرها كما عظم الله أمر السماء و النجوم في كتابه م فكم من سورة يشتمل على تفخيمها في مواضع! و كم أقسم بها في القرآن! ثم أثنى على المتفكرين فيها فقال: يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ. و ذم المعرضين عنها فقال: جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضُونَ إشارة إلى أن السماوات أصلاب شداد محفوظات عن التغير إلى أن يَبْلُغَ الْكِتابُ أَجَلَهُ. و قال أيضا:

وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً..

و قال: أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها رَفَعَ سَمْكَها فَسَوَّاها..

فانظر أيها العاقل إلى الملكوت لترى عجائب العز و الجبروت و أطل فكرك في الملك

المبدأوالمعاد، ص ٢١٠

فعسى يفتح لك أبواب السماء فتخرج إليها من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في أقطارها إلى أن تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك ربما يرجى لك أن تبلغ رتبة الأقصى و لا يكون ذلك إلا بعد مجاوزتك عن الأدنى و أدنى شيء إليك نفسك ثم الأرض التي هي مقرك ثم الهواء المكتنف لك ثم النبات و الحيوان و ما على وجه الأرض ثم عجائب الجو ثم السماوات السبع بكواكبها ثم الكرسي ثم العرش ثم حملة العرش و خزان السماوات ثم منه تجاوز

النظر إلى رب العرش و الكرسي في السماوات و الأرض و ما بينهما.

فبينك و بينه هذه المفاوز و العقبات و أنت بعد لم تفرغ من أدناها و هي معرفة ظاهر نفسك ثم صرت تدعي بوقاحتك معرفة ربك و تقول: قد عرفت و لا تتأمّل أنه يستحيل لك معرفة رب العالمين و أنت عاكف بيت جسدك في عالم التراب.

فمن جملة آيات حكمته و عنايته الإنسان المخلوق من القوة الهيولانية ثم من التراب ثم من النطفة.

و أشير إلى المرتبة الأولى للإنسان في قوله تعالى: هَلْ أَتىٰ عَلَى الإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً..

و إلى المرتبة الثانية و الثالثة بقوله: إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ.

فانظر أيها الناظر في الأنفس و الآفاق إلى النطفة و هي ماء قذرة لو تركت ساعة ليضر بها الهواء لتغير مزاجها و فسدت كيف أخرجها رب الأرباب مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرائِبِ و حفظها عن التبدد و الافتراق ثم كيف جعلها و هي مشرقة بيضاء علقة حمراء ثم كيف جعلها مضغة ثم كيف قسم أجزاء النطفة و هي متشابهة متساوية إلى العظام و الأعصاب و العروق و الأوتار و اللحم ثم كيف ركب من هذه الأجزاء و الأعضاء البسيطة الأعضاء المركبة من الرأس و اليد و الرجل و غيرها و شكلها بأشكال مختلفة مناسبة لها بحسب جواهرها و أفاعيلها كما يستعلم من قواعد التشريح و غيره.

و لو نظر أحد حق النظر في حقيقة الإنسان و تدبر في ذاته حق التدبر لوجدها مشتملة

المبدأوالمعاد، ص ٢١١

على جميع طبقات الموجودات بحسب طبائعها و ماهياتها دون أشخاصها و هوياتها و وجدها متصاعدة في استكمالاتها من أخس المراتب إلى أشرف الغايات حتى كان الإنسان قبل تكون بدنه أولا لا شيئا محضا مشاركا للمعدومات بلا اسم و رسم ثم مادة هيولانية و نطفة قذرة في غاية ضعف الوجود حيث ينعدم صورتها بأقل مصادمة برد أو حر أو غيرهما ثم تدرج في الاستكمال قليلا بعناية الله تعالى و قدرته فأفاض عليها صورة نباتية و خلق فيها قوة جاذبة للغذاء.

ثم إن تلك المادة لأجل شركتها للنباتات صارت أكمل وجودا من الحجر و المدر و الحديد و النحاس و غير ذلك من الجواهر المعدنية إلا أن النباتات مع هذا الكمال ناقص فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماس أصله جف و يبس و لم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بشيئين:

أحدهما معرفة المطلوب و الثاني القدرة على الانتقال إليه و الحركة نحوه.

و النبات عاجز عنهما فلو وقف وجود الإنسان في هذه المرتبة لكان ناقصا في خلقه عاجزا في وجوده.

فصل في بيان عنايته تعالى في خلق القوى الحاسة للإنسان

فانظر كيف أنعم الله تعالى عليه و شرفه بصورة أخرى امتاز بها عن النباتات و ارتفع وجوده عن الانحطاط إلى درجة الساكنات و قرب بخطوة أخرى إلى مبدإ الممكنات و غاية الحركات بأن خلق له آلة الإحساس و آلة الحركة في طلب الغذاء و هما المشار إليهما في الكتاب بقوله تعالى: فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً..

ثم انظر إلى ترتيب حكمة الله و نظم الوجود في خلق الحواس الخمس التي هي آلة

المبدأوالمعاد، ص ٢١٢

الإدراك فأولها حاسة اللمس و إنما خلقت لك حتى إذا مستك نار محرقة أو سيف جارح تحس به فتهرب منه و هذا أول حس يخلق في الحيوان كما مر. و أنقص درجات الحس و الشعور أن يشعر بما يلاصقه و يماسه فإن الشعور بما يبعد منه شعور أتم لا محالة.

و هذا الشعور موجود لكل حيوان أو لم تر إلى الدود التي مرتبتها أنزل مراتب الحيوان إذا غرز فيها الإبرة انقبضت للهرب بخلاف النبات

حيث لا ينقبض عند القطع إذ لا يحس به.

ألا إنك لو لم يخلق لك إلا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود التي في الطين لا تقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنك فافتقرت إلى حس تدرك به ما بعد عنك فخلق لك الشم ألا إنك تدرك به الرائحة و لا تدري أنها جاءت من أي ناحية فتحتاج إلى أن تطوف كثيرا من الجوانب فربما تعثر على الغذاء الذي شممت ريحه و ربما لم تعثر فتكون في غاية النقصان لو لم يخلق لك البصر لتدرك به ما بعد عنك و تدرك جهته فتقصد تلك الجهة بعينها ألا إنه لو لم يخلق لك إلا هذا لكنت ناقصا إذ لا تدرك بهذا ما انحجب وراء الجدار فتبصر غذاء ليس بينك و بينه حجاب و يتصور عدوا لا حجاب بينك و بينه و قد لا ينكشف الحجاب إلا حين قرب العدو فتعجز عن الهرب فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات.

و لأنك لا تبصر و لا تدرك بالبصر إلا شيئا حاضرا و أما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بكلام تدرك بحس السمع فاشتدت إليه حاجتك فخلق لك ذلك. و ميزت بفهم الكلام عن سائر الحيوانات.

و كل ذلك ما كان يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل إليك الغذاء فلا تدرك أنه موافق أو مخالف فتأكله فتهلك كالشجر يصيب في أصلها كل مائع و لا ذوق لها فتجذبه و ربما يكون ذلك سبب جفافها.

ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال و لا يتم به الحياة الإنسانية لو لم يكن في مقدم دماغك إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه المحسوسات الخمسة و يجتمع فيه و لولاه لطال الأمر عليك في معرفة الأشياء المحسوسة و حفظها عندك.

و هذا كله يشترك فيها الحيوانات فلو لم يكن للإنسان إلا هذا لكان ناقصا لعدم إدراكه

المبدأوالمعاد، ص ٢١٣

عواقب الأمور.

فميزك الله و أكرمك إعظاما و تشريفا بصفة أخرى هي أشرف من الكل و هو العقل فبه تدرك مضرة الضار و منفعة النافع و ما يضر في المال و إن كان نافعا في الحال.

هذا أنموذج في بيان ترتيب ما أودع الله فيك و أنعمه عليك في باب الإدراك و نظم الأمور الإدراكية فيك من القوى الإحساسية و التخيلية و العقلية التي هي في الحقيقة طائفة من ملائكة الله تعالى المسخرة لانتظام أمرك بحسب الإدراك.

فصل في بيان عناية الله تعالى في خلق القوى المحركة

و أما بيان ما أنعمه عليك من القوى التحريكية التي هي طائفة أخرى من جنود الله و كيفية نظمها و ترتيبها فيك فهو أنه تعالى لو خلق المشاعر و المدارك حتى تدرك الأمور التي لها مدخل في استكمالك و حفظ بقائك ما دمت في دار الدنيا من أسباب التغذية و غيرها حتى تدركها من بعد أو قرب و لم يخلق لك ميل في الطبع و شهوة له و شوق إليه يستحثك على الحركة لكان الإدراك معطلا فاضطررت أن يكون لك ميل إلى ما يوافقك يسمى شهوة و نفرة عما يخالفك و يسمى كراهة لتطلب بالشهوة و تهرب بالكراهة فخلق الله تعالى فيك شهوة الغذاء و سلطها عليك و وكلها بك كالمتقاضي يضطرك إلى التناول حتى تغتذي و تبقى بالغذاء.

و هذا مما يشارك فيك الحيوان دون النبات.

ثم هذه الشهوة لو لم تسكن إذا أخذت مقدار الحاجة من الطعام أسرفت و أهلكت نفسك فخلق الله تعالى الكراهة عند الشبع لتترك الأكل بها لا كالذرع فإنه لا تزال يجذب الماء إذا انصب في أسافله حتى يفسد فيحتاج إلى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة.

و كما خلقت لك هذه الشهوة لبقاء شخصك خلق شهوة الوقاع لبقاء نسلك و نوعك.

المبدأوالمعاد، ص ٢١٤

ثم لو لم يخلق فيك الغضب الذي به يدفع كل ما يضارك و لا يوافقك لبقيت معرضا للآفات و عرضة للبليات من جهة الأعادي و الأضداد فتحتاج إلى داعية في دفع العدو و مقابلته و هي داعية الغضب.

ثم هذا لا يكفيك إذ الشهوة و الغضب لا يدعوان إلا إلى ما يضر و ينفع في الحال أما في المال فلا يكفي منه هذه الداعية فخلق الله تعالى لك داعية أخرى تسمى بالإرادة و هي مسخرة تحت إشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوة و الغضب مسخرين تحت إدراك الحس المدرك للحالة الحاضرة فتم بهما انتفاعك بالعقل إذ مجرد المعرفة بأن هذا يضرك و هذا ينفعك لا يغنيك في الاحتراز عنه أو في طلبه ما لم يكن لك ميل إلى العمل بموجب المعرفة.

و هذه الإرادة أفردت بها عن البهائم إكراما و تعظيما لبني آدم كما أفردت عنها بمعرفة العواقب.

و قد يسمى هذه الإرادة باعثا دينيا كما قد يسمى الميل الطبيعي باعثا شهوانيا.

و لا بد مع الإدراك و الإرادة المستفادة منه المنبعثة عنه إلى الطلب أو الهرب من قدرة على الحركة و آلات صالحة لفعلها.

كل آلة لطلب خاص و هرب خاص فمنها ما هو للطلب على فنونها كالرجل للإنسان و الجناح للطير و القوائم للدواب.

و منها ما هو للدفع كالأسلحة للإنسان و القرون للحيوانات.

و في هذا يختلف الحيوانات اختلافا كثيرا:

فمنها ما يكثر غذاؤه فيحتاج إلى سرعة الحركة فخلق له الجناح ليطير بسرعة.

و منها ما خلق له أربع قوائم.

و منها ما له رجلان. و منها ما يدب.

المبدأوالمعاد، ص ۲۱۵

فصل في بيان عناية الله تعالى في خلق طبقات من الملائكة

لإصلاح حال الإنسان و تبليغه إلى غاية الكمال و الاتصال بالعقل الفعال إنه سيقرع سمعك باب من عنايته تعالى في إصلاح عباده بالأنبياء و إصلاح الأنبياء بالطبقة العليا من الملائكة و هدايتهم و تبليغ الوحي بها إليهم.

فاعلم الآن أن الملائكة ليسوا مقصورين في أفعالهم على ذلك القدر بل الملائكة مع وفور عددها و كثرة ذواتها و ترتيب مراتبها تنحصر في ثلاث طبقات: الملائكة الأرضية و السماوية و هي المدبرات أمرا و حملة العرش و هي الغايات في الحركات و المعاشيق في الأشواق النفسانية و السابقات سبقا.

فانظر كيف وكلهم بك في انتظام حالك في جميع أمورك حتى فيما يرجع إلى غذائك فإن كل جزء من أجزاء بدنك لا تغذي إلا بأن يوكل الله به سبعة من الملائكة هو أقل إلى عشر إلى مائة و إلى ما وراء ذلك.

و بيان ذلك أن معنى التغذي أن يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف و ذلك الغذاء يتغير تغيرات حتى يصير دما في آخر الأمر ثم يصير لحما و عصبا.

ثم إن الغذاء جسم لا يتحرك و لا يتغير بأنفسها و مجرد الطبع لا يكفي في ترددها في أطوارها كما أن البر بنفسه لا يصير طحينا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا إلا بصناع فكذلك لا يصير لحما و عظما و عرقا و عصبا إلا بصناع و الصناع في الباطن هم الملائكة كما أن الصناع في الظاهر هم أهل البلد و أسبغ الله تعالى عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً.

المبدأوالمعاد، ص ۲۱۶

فلا ينبغي أن تغفل عن نعمه الباطنة.

فأقول لا بد من الملائكة السبعة: ملك جاذب للغذاء إلى العضو و آخر ممسك له في جوار العضو و ثالث يخلع عنه صورة الدم و رابع يكسوه

صورة اللحم و العظم و العرق و غيرها و خامس يدفع الفضل الزائد من حاجة الغذاء و سادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم و العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا و سابع يرعى المقادير و النسب في الإلصاق.

بحث و تحقيق

فإن قلت: فهلا فوضت هذه الأفعال إلى ملك واحد و لم احتاجت إلى سبعة أملاك و الحنطة أيضا يحتاج إلى أن يطحن أولا ثم إلى أن يميز عنه النخالة و يدفع عنه الفضلة ثانيا ثم إلى أن يصب الماء عليه ثالثا ثم إلى أن يعجن رابعا ثم إلى أن يقطعه كرات مدورة خامسا ثم إلى أن يرغفها رغيفا سادسا ثم إلى أن يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت أفعال الملائكة باطنا كأفعال الأنس ظاهرا.

فاعلم أن خلقة الملائكة يخالف خلقة الإنس و ما من واحد منهم إلا و هو وحداني الصفة ليس فيه خلط و تركيب البتة فلا يكون لكل واحد إلا فعل واحد و إليه الإشارة بقوله سبحانه و تعالى: وَ ما مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ فلذلك ليس بينهم تنافس و تقابل بل مثالهم في تعيين مرتبة كل واحد و فعله عليه مثال الحواس الخمس فإن البصر لا يزاحم السمع في إدراك الأصوات و لا السمع يزاحم البصر في إدراك الألوان و لا الشم يزاحمهما و لا هما يزاحمان الشم.

و ليس كاليد و الرجل فإنك قد تبطش بأصابع الرجل بطشا ضعيفا فيزاحم به اليد و قد تضرب غيرك برأسك و يزاحم اليد التي هي آلة الضرب.

المبدأوالمعاد، ص ٢١٧

و لا كالإنسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن و العجن و الخبز فإن هذا نوع من الاعوجاج و العدول عن العدل سببه اختلاف صفات الإنسان و دواعيه فإنه لم يوجد وحداني الصفة و الداعية فلم يكن وحداني الفعل و لذلك ترى الإنسان يطيع الله تعالى تارة و يعصيه أخرى لاختلاف صفاته و دواعيه و ذلك غير ممكن في طبائع الملائكة بل هم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم فلا جرم لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ و الراكع منهم راكع أبدا و الساجد منهم ساجد أبدا و القائم منهم قائم أبدا لا اختلاف في أفعالهم و لا فتور لكل واحد منهم مقام معلوم و طاعتهم الله تعالى من وجه يشبه طاعة طرفك لك فإنك مهما جزمت الإرادة بفتح الأجفان لم يكن للجفن الصحيح تردد و اختلاف في طاعتك مرة و معصيتك أخرى بل لا يستطيع خلافا لك و لا عصى لأمرك و لكن هذا يخالفها من وجه آخر إذ الجفن لا علم له بما يصدر منه من الحركة فتحا و إطباقا و الملائكة أحياء و عالمون بما يفعلون.

فهذه نعمة الله تعالى عليك و عنايته لك في الملائكة الأرضية فارفع رأسك و أصعد نظرك من هذه الجهة إلى مشاهدة أنعم الله عليك بعنايته من الأسباب المرتبة المنتهية إلى خلق الأجفان و حركتها حتى يقيس عليها سائر ما أوجده الله تعالى فيك و أسبابه المنتهية إليه إذ الأجفان مثلا لا يقوم إلا بالعين و لا العين إلا بالرأس و لا الرأس إلا بجميع البدن و لا البدن إلا بالغذاء و لا الغذاء إلا بالأرض و الماء و النار و الهواء و الغيم و المطر و الشمس و القمر و لا يقوم شيء منها إلا بالسماوات إلا بالمدبرات من الملائكة العملية و لا المدبرات إلا بالملائكة العقلية و لا الجميع إلا بأمر الله و إرادته و قضائه و قدره فإن الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض ارتباط أعضاء الإنسان. فمن كفر نعمة واحدة كفتح العين مثلا فقد كفر نعم الله في الوجود كله من منتهى الثرى إلى منتهى الثريا فلم يبق ملك و لا فلك و لا حيوان و لا نبات و لا جماد إلا و يلعنه و لذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجمع فيها الناس إما أن يلعنهم إذا تفرقوا أو يستغفر لهم. و كذلك ورد أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر و أن الملائكة يلعنون العصاة في ألفاظ كثيرة لا يمكن إحصاها.

المبدأوالمعاد، ص ٢١٨

و كل ذلك إشارة إلى أن الجاهل العاصي بمعصية واحدة جنى على جميع ما في الملك و الملكوت و قد أهلك نفسه إلا أن يتبع السيئة بحسنة يمحوها فيتبدل بالاستغفار فعسى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه.

و العالم يعلم الأشياء بحقائقها و ماهياتها و الموجودات بهيئتها و ترتيبها و تعلق كل منها بآخر فيعرف الحق الأول بسلسلة الأسباب و ربطها بمسببها و مبدئها و كيفية صدور كل ذرة من الكائنات من عللها و أسبابها القريبة و البعيدة إلى أن ينتهي إلى الأسباب القصوى و الغايات الأخيرة من الأفلاك حتى ينتهي إلى المعبود الأول و علة سائر العلل. و يكون علمه الذي يطابق معلوماته زينة لذاته كمالا لنفسه فكل واحد من الأسباب و المسببات المعروفة عنده يكون له مدخل في تتميم ذاته و تكميل جوهره. و هذا معنى استغفار كل شيء للعالم.

فصل في بيان عنايته تعالى في تبقية النوع الذي لا يحتمل الدوام

الشخصي بتوارد الأمثال بقوة مولدة شأنها الاستخلاف ثم انظر أيها العارف المتأمّل في آثار رحمته و عنايته حتى تسبح له طربا و شوقا و تزمزم في عشق جماله بالتهليل و التكبير أن القسمة لما أوجبت باقيات بالعدد و باقيات لا بالعدد كيف يتمم جود الواجب الحق نقصان الديمومية الشخصية في هذا الصنف بإعطائها الديمومة النوعية فوفى لكل منها قسطه من الوجود فصار العالم الطبيعي منتظما بصنفي الثبات و البقاء و كيف استبقى نوع ما وجب فساده من الحيوان و النبات بقوة مولدة قاطعة لفضله من مادة يكون هي مبدأ لشخص آخر. و لما لم يحصل كماله الشخصي أول مرة كيف رتب له النامية الموجبة لزيادة الأجزاء في الأقطار على نسبة محفوظة و لما توقف فعلها على التغذي كيف رتب لها الغاذية و رتب للغاذية خوادم من قوى أربع جاذبة يأتيها بما يتصرف فيه و هاضمة محللة للغذاء و معدة إياها لتصرف الغاذية و ماسكة لحفظ الغذاء مدة لتصرف المتصرفة و دافعة لما لا يقبل المشابهة كما أشرنا إليه في باب

المبدأوالمعاد، ص ٢١٩

و إن هذه النعمة تتم بوجود سبعة أملاك في الأقل فما فوقها.

ثم انظر كيف رتب للحيوان قوى أخر من مدركة و محركة و زاد المزاج الأشرف الإنساني كلمة طيبة إذا أطاعت بأمر بارئها و كملت بالعلم و العمل صعدت إليه و شابهت المقربين من المبادىء و العلل.

و لو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن و حصول ألفة التدبير و التصرف و الشوق و التحريك و عشق المقارنة و ألم المفارقة بينهما مع أن البدن كالثقل الكثيف و النفس كالنور اللطيف لقضيت العجب و قلت كيف يتصور الازدواج بين النور و الظلمة و الايتلاف بين العلوي الذي قال الله تعالى تعظيما لشأنه وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا و قال إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و السفلي المشار إليه بقوله إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ إذ بينهما من المنافرة و المخالفة في الماهية ما لا يخفى على البرية.

فانظر كيف تلطف الخالق بحكمته التامة و أنعم بحسن عنايته العامة أن خلق البدن الكثيف من مادة النطفة و من لطافته القلب الصنوبري و من لطافته الدم الخالص و من صفوته الروح البخاري التابعة في العضو الرئيس التي هي في اللطافة و الصفاء كالفلك البعيد عن التضاد و في التوسط بين الأطراف الخالي عنها المشابهة للسبع الشداد فمن جهة صفائها و نقائها و نورها و ضيائها و بعدها عن التضاد الموجب للفساد يصير منزلا أولا للوارد العيني و الوليد النوري و المعسكر لقواه و المجند لجنوده و مرآة بها تدرك الصور الجزئية الموجودة كله كما أن النفس مرآة تدرك الصور العقلية الكلية للحقائق فبالمرآتين تدرك صور الكونين.

فإذن في الإنسان شيء كالملك و شيء كالفلك فصار بهذين الاعتبارين مغرب العالمين و منتهى الإقليمين.

فانظر إلى القدرة و الحكمة ثم إلى اللطف و العناية ثم إلى المجد و الكرم تظهر لك عجائب الحضرة الربوبية.

المبدأوالمعاد، ص ٢٢٠

فصل في عنايته تعالى في خلق الأرض و ما يتكون منها

فإذ عرفت العناية الربانية في نفسك و بدنك فانظر إلى الأرض التي مقر جسدك ثم في أنهارها و بحارها و جبالها و معادنها كيف أنزل الله

تعالى عليها الماء و هي ميتة فاهتزت و ربت و اخضرت و أنبتت عجائب النباتات و خرج منها أصناف الحيوانات.

ثم انظر كيف أحكم جوانب الأرض بالجبال الراسيات و الشوامخ الصم الصلاب و كيف أودع المياه تحتها و فجر العيون و أسال الأنهار و أخرج من الحجارة اليابسة و من التراب الكدر ماء رقيقا عذبا صافيا زلالا و جعل به كل شيء حيا.

ثم انظر إلى الجواهر المعدنية المودعة تحت الجبال فانظر إلى الجبال و عجائب أمرها و تكونها من التراب أولا كالذهب و الفضة و الفيروزج و اللعل و غيرها و أنها كيف هدى الله تعالى الناس إلى استخراجها و تنقيتها و تخليصها عن الغش و اتخاذ الأواني و الآلات و النقود و الحلي عنها.

ثم انظر إلى أصناف الحيوانات كيف يتولد و يتوالد و يغتذي و ينمو. و لكل منها تهيؤ من الأعضاء و الآلات و الأشياء الداخلية و الخارجية ما يتم به خلقته و يعيش به بدنه فاختلفت بحسب الأعضاء و أوضاعها و أحوالها و مشاعرها و مداركها و بحسب الأمكنة فمنه ما يحتاج إلى تنفس الهواء كالإنسان و منه ما يضطر إلى استنشاق الماء كالسمك و منه ما لا حاجة إلى شيء منها. ثم منها ما يطير و منها ما يمشي و منها ما يزحف.

ثم انظر إلى عجائب البقة و النملة و النحل و العنكبوت التي هي من صغار الحيوانات في بناء بيتها و في جمعها غذاءها و ألفها لزوجها و في ادخارها لنفسها و في حذاقتها في

المبدأوالمعاد، ص ٢٢١

هندسة بيتها و في هدايتها إلى حاجتها فانظر إلى النحل و مسدساته و إلى العنكبوت و مثلثاته جميع ذلك روعيت فيها أغراض هندسية.

و ما من حيوان صغير و لا كبير إلا و فيه من العجائب ما لا يحصى.

أ فترى أنه يعلم هذه الصنعة من نفسه أو علمه آدمي و لا هادي له و لا معلم.

أ فيشك ذو بصيرة في أنها مسكينة عاجزة ضعيفة بل الفيل العظيم شخصه الظاهر قوته عاجز عن أمر نفسه أ فلا يشهد هو و صورته و شكله و حركته و عجائب صنعه بعناية فاطر حكيم و جود جواد عليم

فصل في بدائع صنع الله تعالى في المواد الفلكية و الكوكبية

فارفع الآن رأسك إلى السماء و انظر فيها و في كواكبها و في دورانها و طلوعها و غروبها و شمسها و قمرها و اختلاف مشارقها و مغاربها و دئوبها في الحركات على الدوام من غير فتور في حركتها و من غير تغير في مسيرها بل يجري جميعها في منازل مرتبة بحساب مقدر لا يزيد و لا ينقص إلى أن يطويها الله تعالى طي السجل للكتب.

و تدبر عدد كواكبها و كثرتها و اختلاف ألوانها.

ثم انظر كيفية أشكالها. و ما من صورة في الأرض إلا و لها تمثال في السماء و ما من كوكب إلا و لله تعالى حكم كثيرة في خلقه ثم في مقداره ثم في وضعه و نسبته إلى كوكب آخر و قربه من وسط السماء و بعده. و قس ذلك على الحكمة التي روعيت في أعضاء بدنك.

و أمر السماء أعظم بكثير من الإنسان بل من جملة ما في عالم الأرض. و قس التفاوت فيما بينهما في عجائب الترتيب و حسن النظام و كثرة المعاني و الغايات الحكمية على التفاوت فيما بينهما في المقدار و الشرف و اللطافة.

المبدأوالمعاد، ص ٢٢٢

فهذا السماء لعظمها و كثرة كواكبها بيت واحد من بيوت عبد الله فيها خلائق كثيرون فمنهم سجود لا يركعون و منهم ركوع لا ينتصبون و مسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون و لا فترة الأبدان و غفلة النسيان.

و ليس من شرط البيت أن يكون من الطين و الخشب بل و لا يشترط أن يكون المعبد جسمانيا بل كل ما يقوم فيه عبادة الحق الأول و تسبيحه و تقديسه فهو مما يصدق عليه المعبد بالحقيقة.

فانظر إلى البارىء تعالى كيف خلق السماء معبدا للملائكة المسبحين المهللين ثم جعلها آمنة من الفساد و الخلل غير قابلة للأضداد و أمسكها من غير عمد ترونها و من غير حبل تتدلى بها.

و العجب ممن لا ينظر إلى بيت بنى الله تعالى بنيانه بقدرته و انفرد بعمارته و زينه بزينته ناسيا ربه بسبب نسيان نفسه مشتغلا ببطنه و فرجه ليس له هم إلا هم شهوته أو حشمته غافلا عن بيت الله تعالى و عن الملائكة الذين هم سكان سماواته فلا يعرف من السماء إلا بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته و ما صنع الصانع فيه و لا يعرف من ملائكة السماوات إلا ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت.

و لنعطف عنان الكلام من هذه النمط لأن الغرض إيراد شيء يسير من دقائق عنايته تعالى و صنعه في المخلوقات الظاهرة فإنه لا مطمع لأحد في معرفة دقائق أسرار اللطف و الرحمة في هذا العالم و في ملكوته الأعلى و لا في استقصاء بدائع الصنع في هذه الموجودات التي تلينا في أعمار طويلة لأن علوم العلماء نزر حقير بالقياس إلى معرفة الأنبياء و الأولياء و ما عرفوه قليل بالإضافة إلى ما عرفه المقربون من الملائكة. ثم جميع علوم الملائكة و الجن و الإنس إذا أضيفت إلى علم الله تعالى لم يستحق إلى أن يسمى علما بل هو إلى أن يسمى دهشة و حيرة و قصورا و عجزا أقرب لقوله تعالى مخاطبا إلى جميعهم: وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً.

المبدأوالمعاد، ص ۲۲۳

الفن الثاني في النظر المختص بالمعاد و كيفية ترتيب الموجودات المعادية و فيه مقدمة و ثلاث مقالات

أما المقدمة

اعلم أن وجودات الأشياء و صدورها من المبدإ الأعلى على ضربين: أحدهما الإبداع و الآخر التكوين.

و العبارة عن الإبداع هي أن يكون صدور المعلول من مجرد جهة الفاعلية بلا مشاركة حيثية القابلية.

و عن التكوين أن يكون صدورها بمشاركة ما من القابل و الفاعل الحقيقي و هو الواجب تعالى في غاية العظمة و الجلالة و الشرف فما صدر عنه أولا يجب أن يكون أشرف مما يمكن صدوره عن الشيء فيكون أول المبدعات أعظم الممكنات شرفا و ما يتلوه أيضا يجب أن يكون أشرف مما يتأخر عنه بوسط و كذا المتأخر عن تالي المعلول الأول بلا وسط يجب أن يكون أشرف من الذي تأخر عنه بوسط و هو أيضا أشرف من المتأخر بوسطين و هو من المتأخر بثلاثة أوساط و هكذا انتقل الوجود من الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتى ينتهي إلى ما لا أخس منه في الإمكان و هو الذي لا حيثية له إلا حيثية الإمكان و القوة و لا شيئية له في ذاته إلا قبول الأشياء فلا جرم كلما طرأ عليه أولا يكون أخس الصور وجودا و أنقصها فعلية لأنها ما صدرت عن محض جهة الفاعلية إذ ما كان يصدر عن تلك الجهة فقد انقضت نوبته و تمت سلسلته بل إنما صدرت من جود الواهب بواسطة استعداد القابل و ما به الاستعداد هاهنا ذات القابل بذاتها لا بصور تلحقها بها صارت مستعدة.

و قد علمت بأن لا ذات لها متخصصة و لا جوهرية متحصلة لكونها في ذاتها بالقوة من

المبدأوالمعاد، ص ۲۲۴

كل الجهات فيكون الصورة الأولى الفائضة عليها صورة عامة شاملة لجميع ما سيلحقها و يرد عليها لعدم تحصل قابلها أصلا.

و الصورة الحادثة بعدها الحاصلة بسبب تهيؤ المادة الأولى بها يجب أن يكون أخس الصورة الكائنة ما خلا الصورة الأولى و إن كانت أشرف منها قليلا إذ الأولى حدثت في مادة قابلة محضة بلا تخصص و الثانية حدثت في مادة متخصصة الاستعداد فيكون أشرف منها قليلا و أخس

عما سواها. (مما سواها خ ل) و بهذه النسبة يحدث التوالي للأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى صورة شبيهة بالمبادي العالية و العقول الفعالة في الشرف و البراءة.

و الموجودات ابتدأت فكانت عقلا ثم نفسا ثم صورة ثم مادة فعادت متعاكسة كأنها دارت على نفسها جسما متصورا ثم نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا ذا عقل.

فابتدأ الوجود من العقل و انتهى إلى العقل بعد ما نزل إلى رتبة في غاية النزول إذ علة الشرف و التميز هي الدنو من العلي العزيز.

ففي البدء كل ما تقدم كان أوفر اختصاصا و في العود كل ما تأخر فهو أقرب إلى أن يجد من الهيولى خلاصا.

المقالة الأولى في كيفية تكون العائدات من العناصر و فيها فصول

فصل في الإشارة إلى المزاج

اعلم أن كلا من العناصر له مادة و صورة و كيفية و يدل على الأول مشاهدة انقلاب بعضها إلى بعض في الصورة فعلم أن هاهنا هيولى مشتركة مطيعة لأوامر الله تعالى و نواهيه

المبدأوالمعاد، ص ٢٢٥

في خلع بعض الصور و لبس بعضها و إلا يلزم انقلاب الحقيقة.

و على الثاني مشاهدة الآثار المختلفة و استدعاء الأحياز المختلفة فعلم أن للعناصر حقائق متباينة لا بمجرد الصفات بل بحسب الذاتيات و مبادىء الفصول و المقومات.

و على الثالث استحالة كل منها في كيفياتها مثل التسخن أو التبرد مع بقاء الصورة النوعية.

فهذه البسائط العنصرية إذا امتزجت و تماست و فعل بعضها في بعض بقوتها المتضادة كسر صورة كل منها سورة كيفية الآخر المتضادة حتى نقص العنصر البارد مثلا بفعل صورته من حر العنصر الحار و تزيل عنه شدة الحرارة و بالعكس. و كذا العنصر الرطب بالقياس إلى العنصر اليابس و بالعكس.

فيحصل من أفاعيل صورها و انفعالات موادها كيفية واحدة متوسطة بين أطراف الكيفيات المتخالفة متشابهة في أجزاء الممتزج و هي المزاج فيستعد المركب بسبب حدوث هذه الكيفية المتوسطة الخارجة من الأطراف المتضادة صورة كمالية أخرى لبعده عن التضاد الموجب للموت و الفساد فيستفيد حياة ما على قدر توسطه و قربه من الأجسام الحسية الفلكية.

فإن الأفلاك لخلوها عن الكيفيات المتضادة يكون الحياة لها ذاتية إذ المبدأ الأعلى قائم بالجود و العطاء و القابل هناك في غاية التهيؤ و النقاء و البسائط العنصرية لكونها متضادة الكيفيات متفاسدتها يكون الموت لها ذاتيا.

و أما الممتزج منها من حيث اكتسابه كيفية متوسطة توسطا ما يقبل نوعا من الحياة فإن لم يمعن في التوسط و هدم جانب الأطراف فيقبل من المبدإ الفياض نوعا ضعيفا من الحياة كالحياة النباتية و ذلك بعد أن يستوفي الطبيعة درجات الآثار العلوية التي هي أولي الحوادث العنصرية من السحب و الأدخنة و المطر و الثلج و الطل و الصعيق و الرعد و البرق و الصاعقة ثم درجات المعادن و الجمادات من الزيبق و اليشم و البلور و الزاج و الملح و الزرنيخ و النوشادر و ما يتولد منها من الأجسام السبعة المتطرقة و غيرها كالياقيت إلى أن يصل إلى درجات استعداد الصور النباتية. فأعطاها الجرم السماوي التهيؤ لقبول النفس النباتية إما منه كما ذهب إليه الطبيعيون أو من العقل الفعال كما يراه الحكماء

المبدأوالمعاد، ص ٢٢٦

الإلهيون أو من الحق الأول باستخدامها كما نطق به الصديقون و أهل التنزيل. فيحدث في الجسم النباتي قوة التغذية و هي قوة من شأنها إيراد البدل على البدن شبيها به بتغييرها تغيير المشبه إليه و إلصاقها إياه بالبدن لينجبر بذلك ما يتحلل

عنه فيسلم بقاء الشخص و يخدمها القوة الجاذبة لهذا الشيء القابل للتشبه و هو الغذاء و الهاضمة لها حتى يصير متحللا بسرعة إلى قبول فعل الغاذية و الماسكة حتى يتم فيها فعل الهاضمة لأن فعلها تحريك و الحركة مما يلزمها امتداد زماني و انحفاظ للموضوع بقدر ذلك الامتداد و الدافعة للفضل الذي لا يقبل التشبيه.

و يخدم هذه الأربعة الكيفيات الأربع فتخدم الحرارة في تحليل و تحريك و البرودة في إمساك و تسكين و الرطوبة في ترقيق و تشكيل و اليبوسة في تقويم و حفظ للتشكل.

و للغاذية بخوادمها مخدوم يستخدمها و هي القوة النامية و هي التي من شأنها أن تتصرف في الغذاء و الصائر غذاء بالفعل في تربية الجسم النباتي طولا و عرضا و عمقا على تناسب طبيعي إلى أن يبلغ إلى كماله في النشو فيقف عنده منتهى فعلها و تخلفها الغاذية في فعلها. ثم قوة أخرى فوقها هي المولدة المبقية للنوع و هي التي من شأنها أن تفرز أجزاء من فضلة الغذاء في تمام فعلها إذا حصل في الرحم.

و اعلم أن المولدة كالغاذية وحدتها اعتبارية عند أكثر المحققين فهما بالحقيقة قوتان:

إحداهما ما يجعل فضلة الهضم الأخير منيا أو ما يجري مجراه و الأخرى ما يهيىء كل جزء من أجزاء لقبول صورة مخصوصة.

و أولي القوتين مسماة كإحدى القوى الثلاث للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغير فيهما لكن اختصت هذه بالأولى و تلك بالثانية باعتبار بدن واحد.

و أما الثانية منهما فهي المصورة. و من العلماء من أنكر المصورة تبعا للحكماء الإشراقيين حيث أحالوا استناد الأفاعيل المحكمة العجيبة إلى قوة عديمة الشعور و يوافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث أسند أفاعيل هذه القوة بل جميع القوى إلى الملائكة الموكلة بصدور هذه الآثار.

و تحقيق المقام ما أوردناه في بعض كتبنا المبسوطة.

و حاصله إثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين و يرتفع به الخلاف من البين.

المبدأوالمعاد، ص ٢٢٧

فإن إثباتها لا يوجب الاستغناء من إثبات الملك الموكل بفعل التصوير كما أن وجود ذلك الملك المتساوي النسبة إلى جزئيات الصور لا يكفي مئونة الحاجة إلى القوى الجزئية المخصصة للأشخاص فالقوة التي يهيئ المادة و يعدها لقبول الصورة هي الأنوثية و التي تعطي الصورة هي الذكورية و هاتان القوتان ربما اجتمعا في شخص واحد كما في أكثر النباتات.

و ربما افترقت في شخصين ذكر أو أنثى كما في أكثر الحيوانات و إذا اجتمعتا حصل التوليد.

و لا تحجبن عن فطانتك أن في النبات شيئا كالرحم به تحصل التهيئات في عقد الأغصان و شيئا كالبيضة و المني مثل البذر. و القوى النباتية تكون في الأصل و ربما يوجد شيء منها في البذر. و من النبات ما لا يتكون إلا من البذر و الثمرة و منها ما لا يتكون إلا من الأصل و منه ما يتكون منهما.

و ربما يتكون من بذر واحد في بلاد مختلفة نباتات مختلفة.

و أول ما يتكون من النباتات أولية بالطبع طبقات ثلاث تقوم جرمه بها منها اللب و ما يتصل به و منها العود كالخشب و ما يشبهه و يناسبه و منها اللحاء و ما يتممه و ينتهي إليه.

و الغرض الطبيعي في النبات إما في عوده أو ساقه أو أصله أو ورقه أو قشره أو غصنه أو ثمره.

و لما لم يجد جرم الصلب غذاء يتشبه به دفعة بلا تدريج خلق في الأشجار الصلبة العظام لب يشبه المخ في العظام عناية من الله تعالى في حقها.

و أما الأشجار الضعيفة القوام المتخلخلة فهي بمعزل عن ذلك لعدم حاجتها إليه.

و ما كان الغرض الطبيعي فيه أن يعظم حجمه و يطول قده في مدة يسيرة امتنع أن يكون صلبا لأن الصلب يحتاج إلى مادة عاصية و قوة طابخة و التصرف في مثلها يحتاج إلى مدة طويلة و مادة صلبة.

المبدأوالمعاد، ص ۲۲۸

بحث و تحقيق

اعلم أن الحكماء حيث جعلوا المولدة و المصورة و غيرهما قوى للنفس الإنسانية و آلات لها.

و النفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الأعضاء كما هو رأي المشائين من الحكماء.

و استشكل ذلك بعض الناس بأن القول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع.

فأجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب إليه بعض الفلاسفة.

و تارة بالقول بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض المليين.

و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض.

و تارة بتصييرها من قوى نفس الأم.

و شيء من هذه الوجوه لا يسمن و لا يغني. و هكذا اضطرب كلامهم في أن الجامع لأجزاء البدن المولود هل هو الحافظة لها أم لا. و في أنه نفس المولود أم لا فذهب الإمام الرازي إلى أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ثم إنها يصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و نقل الإمام في بعض رسائله المشتملة على أجوبة المسائل المسعودية أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المحصورة لذلك البدن ثم النفس الناطقة.

و تلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات

المبدأوالمعاد، ص ۲۲۹

المختلفة لمادة الجنين.

و بالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ يوجد النفس. هذا كلامه.

و اعترض عليه العلامة الطوسي بأن ما نقله في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء و هو قوله: فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي.

و بأن تفويض التدبير من قوة كنفس الأم أو القوة المصورة على أحد القولين بعد مدة إلى قوة أخرى كنفس المولود غير معقول في الأفاعيل و التدابير الطبيعي و إنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين. يفعلان بإرادة متجددة و إن كانت المصورة مدبرة و هي للنفس بمنزلة الآلات فكيف خدمت النفس المصورة قبل حدوثها و كيف فعلت بذاتها بلا مستعمل إياها و هي آلة ثم أجاب عن أصل الإشكال بأن ما يقتضيه قواعد الحكمة التي أفادها الشيخ و غيره و هو أن نفس الأبوين يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم يجعلها أخلاطا و تفرز المولدة مادة المني و يجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة و تصييرها إنسانا بالقوة و يصير يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدا لقبول بتلك القوة منيا و تلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية. ثم إن المني يتزايد

كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فيجذب الغذاء و يضيفها إلى تلك المادة فتنميها و يتكامل المادة بتربيتها إياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لتلك الأفاعيل النباتية و هكذا إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدا لقبول النفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبرة للبدن حتى أن يحل الأجل.

و قد شبهوا تلك القوى في أفاعيلها من مبدإ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد الحرارة النارية الحادثة في الفحم فيجمر فإن

المبدأوالمعاد، ص ٢٣٠

الفحم كتلك الصورة الحافظة و اشتدادها كمبدإ الأفعال النباتية و تجمرها كمبدإ الأفعال الحيوانية و اشتعالها نارا كالناطقة. فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

و تبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها.

و الجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود.

و قول الشيخ إنهما واحد بهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول.

نقد و إكمال

إن كلام هذا الحكيم قدس سره في غاية التنقيح و التحرير إلا أنه يجب عليه أن يبين أن الأفاعيل المتعددة المترتبة المتدرجة في الشرف و الكمال من الحفظ و التنمية و التحريك الإرادي و النطق أ هي كلها صادرة من مبدإ واحد له قوى متعددة متجددة الحدوث حسب تجدد استعدادات المادة أو من مبادىء متعددة متفاضلة في الشرف و الكمال حيث يصدر من كل متأخر ما يصدر عما تقدمه مع أمر آخر يختص به فإن كان الأول فيلزم عليه حدوث النفس الناطقة مع حدوث النطفة و كونها معطلة عما سوى الأفعال الجمادية مدة ما.

و هذا يخالف آراءهم و قواعدهم مما اشتهر أن الناطقة تحدث بعد أن يستوفي المادة درجة النبات و الحيوان.

و أن الناطقة يلزمها الأفاعيل المختصة بها فضلا عن الحيوانية و النباتية.

و إن كان الثاني فيلزم عليه ما يلزم على الشارح المقدم للإشارات من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبير مادته أو بدنه إلى فاعل آخر.

و إن زعم أن الصورة السابقة تفسد و يتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل استعدادات

المبدأوالمعاد، ص ٢٣١

المادة.

فيخدشه أن المادة بحسب استعدادها الحاصل من صورة طبيعية لصورة نفسانية مدبرة إياها مكملة كيف توجب فساد تلك الصورة فإن التكميل ينافي الإفساد فقوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلين متنافيين فيها.

و أما ما ذكر من أن الحرارة الغريزية توجب الحياة و الموت جميعا فوجه ذلك أن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إفادة الحياة فإن مفيد الحياة هي النفس بإذن الله تعالى و استخدام بعض الملائكة إياها بل فعلها بالذات تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحياة ما دامت الرطوبات زائدة في البدن الحي ضار ما دامت ناقصة.

فالتقليل فعلها بالذات و كل واحد من النفع و الضرر فعلها بالعرض بخلاف فعل الصورة في مادتها فإنه ليس إلا التكميل و الحفظ فكيف تأدى بالطبع إلى إفساد مادتها و ظني أن كل من له قدم في المعارف الحكمية يعرف أن الأفاعيل الطبيعية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و كمال و مؤثر و ملائم و لا تتوجه بشيء من الأشياء في سلوكه بالطبع نحو شيء مناف له مضادة إياه بل يجب أن يكون نسبة السالك إلى ما

يسلك إليه نسبة النقص إلى التمام و الضعف إلى القوة.

و لهذا يقال في تعريف الحركة: كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة..

كيف و قد ثبت بالبرهان و الكشف أن الأشياء طالبة للخير الأقصى و الصمد القيوم الذي هو منبع كل حياة و كمال و شرف و جمال.

و الطلب الطبيعي للحياة المحضة و الوجود المحض لا يكون إلا بورود مراتب الحياة للطالب لا بورود مراتب الفساد و الموت.

فالتحقيق في هذا المطلب يحتاج إلى إظهار شيء مما يذوقه أهل المشرب.

و قد لوحنا إليه في أسفارنا فمن هناك ينبغي أن يطلب من خلق لأجله بشرط أن يضن به على غير أهله.

المبدأوالمعاد، ص ٢٣٢

فصل في تكون الحيوان

أن الأجسام العنصرية إذا امتزجت امتزاجا أشد اعتدالا و أوغل في التوسط من النبات تهيأت لقبول النفس الحيوانية.

و هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من شأنه أن يحس و يتحرك بالإرادة.

فالكمال جنس يتناول المحدود و غيره لأنه عبارة عما يتم به النوع سواء في ذاته أو في توابع ذاته.

لا يقال: النفس جوهر و الكمال من باب المضاف فكيف يصلح جنسا لها لأنا نقول: التحديد ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا و اسم النفس لم يوضع لها إلا من حيث تدبيرها للبدن و هي إضافة خاصة.

فلذلك يؤخذ البدن في تحديدها كما يؤخذ البناء في حد البناء و إن لم يؤخذ في حده من حيث هو إنسان.

و بقولنا أول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه.

و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها.

و بالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي.

و بالآلي يخرج صور العناصر و المعادن فإنها و إن كانت كمالات أولية لأجسام طبيعية إلا أنها ليست آلية.

و ليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على الأجزاء المختلفة فقط بل و على قوى مختلفة فإنها آلات للنفس بالذات و الأعضاء بتوسطها.

و يخرج أيضا النفوس الفلكية على رأي من ذهب إلى أن لكل فلك من الأفلاك نفسا.

و أما على رأي من ذهب إلى أن النفس للفلك الكل فقط و الأفلاك الجزئية كالخوارج

المبدأوالمعاد، ص ٢٣٣

و التداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به بل يخرج بقيد ذي حياة بالقوة أي يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء بالقوة و نفوس الفلكيات ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الأرضية فإن أفاعيلها قد تكون و قد لا تكون.

فليس الحيوان دائم التغذية و التوليد أو الإدراك و التحريك.

و بالقيد الأخير يخرج النفوس النباتية.

فصل في قوى النفس الحيوانية

أنها بحسب القوى تنقسم إلى محركة و مدركة.

و أما المحركة فتنقسم إلى باعثة و فاعلة.

أما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي إذا ارتسمت صورة مطلوبة أو مهروبة في الخيال حملت هذه القوة الفاعلة على تحريك آلات

الحركة من الأعصاب و العضلات و الأعضاء.

و القوة الشوقية ذات شعبتين: شهوية و غضبية.

و الشهوية حملت الفاعلة على التحريك طلبا للذة أو المنفعة.

و الغضبية حملتها على التحريك دفعا للألم و المضرة على سبيل الاستيلاء.

و أما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها أن يعد العضلات للانتقال.

و كيفية ذلك الإعداد من تلك الفاعلة أن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو أي يزداد طولا و ينقص عرضا أو يقبضه بتمديد الأعصاب إلى جهة مبدئها لينقبض العضو أي يزداد عرضا و ينقص طولا.

و العضلة عضو مركب من العصب و من جسم يشبه بالعصب ينبت من أطراف العظام يسمى رباطا و عقبا و من لحم احتشى به الفرج التي بين الأجزاء الحاصلة باشتباك العصب و الرباط و من غشاء يخللها و العصب جسم ينبت من الدماغ أو النخاع لين في الانعطاف صلب في الانفصال.

المبدأوالمعاد، ص ۲۳۴

و النخاع خادم للدماغ خليفة له في إنبات الأعصاب.

تبصرة

و اعلم أن للحركات الاختيارية مبادىء مترتبة أبعدها عن عالم الحركة الخيال أو الوهم في الحيوان و العقل العملي باستخدامها في الإنسان و الفلك و يليها القوة الشوقية و هي الرئيسة في القوى المحركة الفاعلة كما أن الوهم هي الرئيسة في القوى المدركة الغائية.

و بعد الشوقية و قبل الفاعلة قوة أخرى هي مبدأ العزم و الإجماع المسمى بالإرادة و الكراهة و هي التي يصمم بعد التردد في الفعل و الترك عند وجود ما يترجح به أحد طرفيهما المتساوي نسبتهما إلى القادر عليهما.

و يدل على مغايرة الشوق للإدراك تحقق الإدراك بدونه و على مغايرة الشوق للإجماع أنه قد يكون شوق و لا إرادة.

و الحق أن التغاير بينهما بحسب الشدة و الضعف لا غير فإن الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق.

و ما قيل: إنه قد يحصل الشوق بدون الإرادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب للشهوة فغير مسلم.

بل الشوق العقلي فيه إلى جانب الترك أقوى من الميل الشهوي إلى خلافه.

و يدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادىء كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على الحركة و كون القادر عليها غير مشتة.

و العلة الغائية في وجود هذه المبادىء من لدن ألطف القوى الإدراكية و أعلاها إلى أكدر القوى التحريكية و أنزلها في الحيوان المحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي و النوعي و في الإنسان تلك المحافظة مع ما يتوسل بها إلى اكتساب الخير الحقيقي و الكمال الأبدي بحسب العلم و العمل.

فإن الباريء جلت عظمته جعل في جبلة الحيوان الجوع و العطش ليدعوها إلى الأكل و الشرب ليخلف على أبدانها بدلا عما يتحلل ساعة فساعة لكون الأبدان دائمة التحلل

المبدأوالمعاد، ص ۲۳۵

و الذوبان.

و جعل أيضا في جبلتها الشهوات المختلفة ليدعو بها المأكولات المختلفة الموافقة لأمزجة أبدانها و ما يحتاج إليه طباعها.

و جعل فيها اللذة بقدر الحاجة ليأكل بقدر الحاجة و لا يزيد عليه و لا ينقص.

و جعل لنفوسها الآلام و الأوجاع عند الآفات العارضة لأبدانها ليتحرص نفوسها على حفظ أبدانها من الآفات إلى أجل معلوم و خلق لها القوى

الإدراكية من الحواس و غيرها ليتميز الملائم عن المنافر و النافع عن الضار فيطلب إحداهما بالشهوة و يهرب عن الآخر بالغضب ليديم بقاءها سالمة عن الآفات عناية من الله تعالى لخلقه و رحمة منه على عباده.

فصل في القوى الإدراكية

و إنما أخرناها عن التحريكية لأن الحركة في الحيوان أشرف من الإدراك لكونها غاية له و إن كان الأمر في الإنسان بعكس ذلك.

و لأنا نتكلم في العائدات و القوة الإدراكية أشد نفسانية و التحريكية أقرب إلى المادة.

فنقول إن القوة المدركة تنقسم إلى ظاهرة مشهودة و باطنة مستورة أما الظاهرة فهي الحواس الخمس في الظاهر و فوق الخمس في الحقيقة لأن اللمس و هي قوة منبثة بواسطة الأعصاب في جلد البدن و أكثر اللحم و غيرها كالغشاء و بسبب انبثاث حاملها الذي هو جسم لطيف بخاري ليست قوة واحدة بالنوع في التحقيق بل هي أربعة أنواع منبثة معا في الجلد كله و غيره و لهذا ظنت واحدة.

فللتضاد الواقع بين الحار و البارد حاكم و للرطب و اليابس حاكم و للصلب و اللين حاكم و للخشن و الأملس حاكم.

و اللامسة في الحيوان في باب الضرورة كالغاذية للنبات لأن مزاجه من الكيفيات

المبدأوالمعاد، ص ۲۳۶

الملموسة و فساده باختلالها. و الحس طليعة للنفس فيجب أن يكون أولى الطلائع ما منع الفساد و حفظ الصلاح بخلاف غيرها من ثواني الطلائع التي ينوط بها المنفعة الخارجة عن القوام و المضرة الخارجة عن الفساد. و الذوق و إن كان دالا على ما يستبقي به الحياة من المطعومات إلا أنها يجوز أن يبقى الحيوان بدونه لإرشاد الحواس الأخر على الموافق و المضاد و ليس شيء منها تعين على أن الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجمد كما قاله الشيخ الرئيس.

بحث و تخليص

ربما يقال (يكون خ. ل) إن المدرك بالحس هو المتضادات كالبرودة و الحرارة دون التضاد لأنه معنى عقلي لا يدرك بالحس.

فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد أنواع التضاد ثم إنهم جوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد و البياض و لم يجعلوا ذلك أفعالا مختلفة من مبدإ واحد بالذات. فما الذي يمنع نظير ذلك في اللامسة و من أسخف ما قيل في دفعه أن تباين الكيفيات الأول أعني الحرارة و الرطوبة و اليبوسة و البرودة أشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالألوان و الروائح و الطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقي الحواس.

فالمخلص أن يقال لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللمسية و ما يتبعها و أن القوة التي هي أولى مراتب الحيوانية يجب أن تكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضداد ما فيه من الكيفيات الأولية و توابعها فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من أوساط تلك الكيفيات يدرك الأطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس إليها و تلك أطرافا بالقياس إليه و يتأثر عنها.

فلا محالة تعددت اللامسة بحسب تعدد التضاد و لا يتعدد بحسب تعدد الأطراف التي وقعت في جنس واحد.

لأن القوة لا تتأثر من الكيفية الشبيهة بكيفيتها بل بما يضادها في الجملة.

و هذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات.

المبدأوالمعاد، ص ۲۳۷

و كذا الحال في إدراك الباصرة للسواد و البياض فإنها لخلوها عن اللون مع قوة قابلة لها إياها تتأثر من كل مرتبة من مراتب اللون.

و اللامسة و إن لم تخل من كيفية ملموسة إلا أن اعتدالها و توسطها بين الأطراف بمنزلة الخلو عنها فيتأثر عن كل مرتبة من مراتب الكيفيات الأولى سوى الكيفية الوسطية التي تتصف بها الحيوان و يندر وجودها في غير الحيوان.

فكل واحدة من الحواس لها نوع واحد من الأثر و هو الانفعال عن كيفية متضادة لها.

تقرير إفادي

و مما يناسب المقام أن الشيخ الرئيس قال في فصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس: إن الحواس منها ما لا لذة لها لفعلها في محسوسها و لا ألم.

و منها ما يلتذ و يتألم بتوسط المحسوسات.

فأما التي لا لذة لها و لا ألم فمثل البصر فإنه لا يلتذ بالألوان و لا يتألم بذلك بل النفس تتألم بذلك و تلتذ.

و كذا الحال في الأذن.

فإن تألمت الأذن من صوت شديد و العين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث تسمع و من حيث تبصر بل من حيث تلمس لأنه يحدث فيه ألم اللمس.

و كذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية.

و أما الشم و الذوق فإنهما يتألمان و يلتذان إذا تكيفا بكيفية منافرة أو ملائمة.

و أما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة و يلتذ بها و قد يتألم و يلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بل يتفرق الاتصال و التيامه..

هذا كلامه. و نقله المسيحي من شراح القانون معترضا عليه بأن كلامه في غاية الإشكال أما أولا:

فلأنه يرى و يعتقد أن المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس.

المبدأوالمعاد، ص ۲۳۸

فمذهبه في هذا الموضع إن كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع و البصر و إن لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم و الذوق و اللمس قولا فاسدا.

و أما ثانيا فلأن كل واحد من الحواس الخمس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره و بديهة العقل حاكمة بهذا.

و حينئذ نقول: كيف يتصور أن يقال إن القوة اللامسة في الأذن و العين هي المدركة للصوت العظيم و اللون المفرط و أما ثالثا فلأن ذلك يكون مناقضا لحده اللذة و الألم فإنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات لا اللامسة.

و أما رابعا فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذة و ألما للحواس أو لا يكون.

فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنة لذة و إدراكه الألوان الموذية ألما.

و إن قال بالثاني فلا يكون للمس لذة و لا ألم و لا للشم و الذوق.

و إن كان لذة و ألما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو محال.

و ذلك لأن الحواس الخمس جميعا وسائط للنفس في إدراك المحسوسات الجزئية.

ثم قال الإمام في كتاب المباحث المشرقية حيث تكلم في اللذة معتذرا عذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر و السمع:

الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة بالألوان و ذلك لأن الملائم للشيء هو الذي يكون كمالا له و أقل درجات الكمال حصوله للشيء بل إدراك الألوان هو الملاءمة للقوة الباصرة. و الشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة بل إدراك الملائم و القوة الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم لا إدراكه.

فإن القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للألوان بل النفس هي المدركة لذلك فإنها تدرك الأشياء و تدرك أنها أدركتها.

ثم قال: أقول: على ما قاله الإمام يلزم أن لا يلتذ القوة اللامسة لأنه ليس لها أن تدرك أنها أدركت فإن هذا للنفس على ما زعمه و كذا الكلام في القوة الذائقة و الشامة.

و كل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء و القانون.

المبدأوالمعاد، ص ٢٣٩

هذا كلام المسيحي في شرحه للقانون.

ورد عليه العلامة الشيرازي أما فيما ذكره أولا فبقوله إنا لا نسلم أن الشيخ و لا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا و اعتقدوا أن المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس و إنما ذلك من أغلاط المتأخرين كالإمام و من اقتفى أثره و إلا فعند الشيخ لا مدرك و لا حاكم و لا ملتذ و لا متألم غير النفس.

و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها من محسوسها الخاص منها وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص و تكيفها بذلك المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها عن محسوسها يكون بحيث أن النفس تدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوسها كالذائقة و الشامة و اللامسة. و منها ما لا يكون كذلك كالباصرة و السامعة.

و لهذا فإن الإنسان يدرك لذة الحلو في الفم و لذة الرائحة الطيبة في الشم و لذة النعومة في آلة اللمس و لا يدرك لذة الصورة الحسنة في الجليدية و لا في ملتقى العصبتين و لا لذة الصوت الحسن في العصبة المفترشة لا أن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها زماني و انفعال البعض آني على ما قيل لأن ذلك كلام رخو سخيف لاشتراك الحواس في كون إدراكها آنيا. أما أن بعضها آني و بعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من الدليل.

و أما فيما ذكره ثانيا فبأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسة الأذن و البصر بل المدرك لهما السامعة و الباصرة و المتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الأذن و اللون الموذي في لامسة العين.

و أما آلة السمع و البصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آني لا زماني لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث تبصر و تسمع.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبني على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات.

و على أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين.

و هما ممنوعان لأن الملائم و الموافق إنما يكون للنفس لا لغيرها من القوى و غيرها.

و لأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموذي هو لامسة العين لا باصرة العين و المدرك

المبدأوالمعاد، ص ٢٤٠

باصرتها لا اللامسة. و هو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأنا لا نسلم أنه إن كان إدراك المحسوسات ألما و لذة في بعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو إدراك النفس لذة الحواس الثلاث حيث ينفعل آلاتها عن محسوسها دون لذة الحاسين الباقيين لا كون تأثيرهما زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر.

قال: و أما العذر الذي ذكره عن الإمام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع و البصر فليس بشيء و الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج إلى عذر من جهته.

لكن لما كان اعتقاد الإمام و إن كان خطأ أن الشيخ يعتقد أن مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار و اعتذر بعذر هو أوهن من

بيوت العنكبوت.

هذا تلخيص ما أفاده العلامة في هذا الموضع.

و لعمري إنه قد أصاب فيما أجاب عن إشكالات المسيحي و ما بين به انحراف الإمام عن مسلك الحق فيما حسبه اعتذارا عما ذكره الشيخ.

و أمثال هذه التحقيقات التي يزاح بها ظلمات أوهام المضلين من المتفلسفين ليست غريبة عن مثله كما عن مثل أستاذه سلطان المحققين برهان الحكماء الإسلاميين عظم الله تعالى قدره و حشره في زمرة العقول المقدسين.

لكن في الفرق الذي ذكره هذا النحرير الخبير بين الحاستين الأوليتين و الحواس الثلاث الباقية محل تأمّل.

ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق كان ينبغي أن يبلغ كلامه حد الإجداء و يذكر أن النفس من أي جهة و معنى لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل آلة إدراكها و من أي جهة و معنى بعضها حيث ينفعل آلة إدراكها ليثبت به كون بعض آلات الحواس محلا للألم و اللذة الحاصلتين عن محسوساتها دون البواقي منها.

و أنت إن أردت تحقيق القول في هذا المطلب على ما لا مزيد عليه فاستمع لما ألقي إلينا و قسم لنا من عالم الملكوت و معدن الرحموت و هو أن مزاج الحيوان لما كان حاصل الوجود كما علمت من جنس الكيفيات الأول و بقاء حياته منوط باعتدال مزاجه اللائق به الذي هو حد ما من حدود تلك الكيفيات

المبدأوالمعاد، ص ۲۴۱

و صلاح بدنه و فساده إنما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج و انحرافه عن حد معين و لا شك أن اللذة هو إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الألم إدراك المنافي من حيث هو مناف و الملائم لكل شيء ما يكون من نوعه أو جنسه و كذا المنافي لكل شيء إذا كان أمرا وجوديا ما يكون مضادا له واقعا معه تحت جنس قريب إذ لا تضاد بين الأجناس العالية.

فالملائم و المنافي للحيوان بما هو حيوان إنما هما من مدركات اللامسة أولا لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حياته بها ثم مدركات الذائقة التي يتقوى و يتزايد بها بدنه. (تتقوى و يتزيد خ ل).

و تالي الكيفيتين المذكورتين في الملائم و المنافر مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف أعضاء الحيوان كالأرواح البخارية.

و أما مدركات السامعة و الباصرة فليس مما يحتاج إليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا لأن بدن الحيوان ليس مركبا من الأصوات و لا متقوما بالأضواء و الألوان ليكون ما يكون من جنس الأصوات و الألوان ملائما للحيوان بما هو حيوان.

اللهم إلا أن الحيوان الإنساني لما كان نفسه الناطقة التي هي من عالم الأنوار و معدن المعاني و الأسرار نازلا منه إلى عالم الصورة العنصرية بعد جوازه عالم الأفلاك المشتملة على النسب الشريفة العددية الإيقاعية و النغمية لذلك تلتذ عن رؤية الأنوار و استماع النغمات الموزونة و تتألم عن الظلمات و الألوان الموحشة و الأصوات المنكرة الغير الموزونة.

و أما تضرر العضو البصري عن الضوء الشديد فليس لأجل مضادته للنفس لأن نورية النفس أقوى من نورية النور المحسوس بل لأجل غلبة النور المحسوس على الحاسة البصرية فتنفعل عنه.

و كذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد المشتمل على التناسب العددي فليس إلا لأجل مصادمة الهواء المتحرك المنقلب عن القارع و القالع القويين الصماخ فهناك تألم لمسي كما ذكره الشيخ لا أن اللامسة تدرك الصوت أو السامعة من حيث إنها سامعة يلمس المقروع أو المقلوع من الهواء كما يتوهم من كلامه على ما مضى.

فالملخص أن الملائم و المنافي للحواس التي هي قوى جسمانية و لمحالها التي هي أجسام مركبة من أجسام بسيطة أولية الكيفيات هما مدركات الحواس الثلاث على الترتيب

المبدأوالمعاد، ص ۲۴۲

الذي ذكرناه.

و أما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملائمة و منافية لهما و لا لمحليهما فلهذا لا يلتذان و لا يتألمان بهما.

فهذا ما عندي في هذا الموضع و الله أعلم.

فلنرجع إلى ما كنا فيه.

و أما الحواس التي في الحس الباطن فهي للحيوانات الكاملة ثلاثة أقسام و مجموعها خمس و لنتكلم فيها.

فصل في القسم المدرك للصور الجزئية و هو اثنان

فالأول منه الحس المشترك و يسمى بنطاسيا أي لوح النفس و هي قوة مرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ و مبادي عصب الحس و يقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتأدي إليه من طرق الحواس من جهة الأعصاب الحاملة للروح البخاري فهو كحوض ينصب فيه أنهار خمسة. و الدال على وجوده أمور:

أحدهما مشاهدة القطرة النازلة خطا و النقطة الجوالة بسرعة دائرة و ليس ارتسامهما في البصر لعدم حصول المقابلة إلا القطرة أو النقطة فإذن ارتسامهما إنما يكون في قوة أخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا.

و الثاني أنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بأن هذا الأبيض هو هذا الحلو و هذا الأصفر هو هذا الحار و كل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها الجميع ليصح الحكم بينها.

الثالث أن النائم و المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها

المبدأوالمعاد، ص ٢٤٣

في الخارج و لا في شيء من الحواس الظاهرة.

بحث و تحصيل

قد أورد على الوجه الأول بأنه يجوز أن يكون اتصال الارتسام في الباصرة بأن يرتسم المقابل الآخر قبل أن يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني و قوة ارتسام الأول فيكونان معا.

و على الثاني بأنه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الأمر أن لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتي الغيبة و الحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن.

و أجيب عن الوجوه الثلاثة أما عن الأول فلكونه مكابرة للقطع بأن لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة.

و أما عن الثاني فبأن المدرك و الحاكم للكليات و الجزئيات و إن كان هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها كما سيجيء برهانه بل في آلتها.

فلا بد في الحكم بين المحسوسين من آلة جامعة لهما و هي الحس المشترك. و ربما شكك فيه لجواز أن يكون حضورهما عند النفس و حكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما أن الحكم بين الكلي و الجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس و الجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة. و هذا مندفع بإشراق عرشي:

و هو أن النفس حين إدراكها لكل محسوس يصير عين الحاسة المدرك لذلك المحسوس كما برهنا عليه في موضع يليق به. و كل حاسة يتقوم من النفس يخالف حاسة أخرى لنا فالحكم بمحسوس على محسوس آخر يوجب على هذه القاعدة اتحاد الحاستين و هو ممتنع. و أما الحكم بمعقول على محسوس فهو يوجب اتحاد النفس بإحدى الحواس و لا استحالة فيه كما ادعيناه و فهم هذا يحتاج إلى تقديس في القريحة.

و أما عن الثالث فبأن في الواحد من الحس الباطن كفاية فإثبات التعدد فضل مستغن عنه فلا يصار إليه.

المبدأوالمعاد، ص ٢۴۴

و من اعتراضات الإمام الرازي أنا نعلم قطعا أن الذوق أعني إدراك المذوقات ليس بالدماغ كما أنه ليس بالعقب و كذا اللمس. و أيضا إذا أبصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين أحدهما بالعين و الأخرى بالدماغ.

و الجواب أن من المعلوم قطعا أن الدماغ ليس آلة الذوق أو اللمس أولا و على وجه الاختصاص و أما أنه لا مدخل له فيه فلا. كيف و الآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق و اللمس و غيرهما من الحواس بخلاف الآفة في العقب و أيضا نجد الفرق بين الذوق و تخيل الذوق و نعلم قطعا أن تخيل الذوق ليس في العقب.

و منها أنا لا نسلم أن اتصال هذه الارتسامات إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى.

لم لا يجوز أن يكون في الهواء بأن يتصل التشكلات في الأجزاء الهوائية المتجاورة و أجاب عنه الحكيم الطوسي رحمه الله بأن بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فإن التشكل إنما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه و بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء.

أقول: لزوم الخلاء ممنوع و إنما يلزم لو كانت المشاهدة دفعية لأي شيء كان إذا لم يكن تعلقها بأمر تدريجي الوجود كالحركة أو المتحرك من حيث هو متحرك و ذلك ممنوع.

فيجوز أن يكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدا في الآن المختص به لا في آن التشكلات اللاحق ليلزم الخلاء. (في آنه... و في آن الشكل اللاحق خ ل) و لقلة الزمان و سرعة الحركة يظن أن المجموع مشاهد دفعة. (يشاهد خ ل) و الثاني منه الخيال و يقال له المصورة و هي قوة مرتبة في آخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور و يجتمع فيها مثل جميع المحسوسات و يبقى فيها بعد الغيبة عن الحواس و بنطاسيا و هي خزانتها و ليست خزانة للحواس و إن كانت مدركاتها محفوظة فيها.

لأن الحواس الظاهرة لا يدرك شيئا بسبب الاختزان بالخيال بل بإحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس إليها بخلاف الحس المشترك.

المبدأوالمعاد، ص ٢۴۵

و الدليل على وجودها أنا إذا شاهدنا صورة في اليقظة أو النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدنا مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدنا قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو صارت منسية.

و إنما احتيج إلى وجودها لئلا يختل نظام العالم و لا يشتبه الضار بالنافع إذا لم يعلم أنه هو المبصر أولا و يفسد المعاملات و غيرها.

و الدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان:

أحدهما أن قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة هي سرعة القبول و عدم اليبس الذي هو شرط الحفظ.

و ثانيهما أن استحضار الصور و الذهول عنها من غير نسيان و النسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما و الذهول حصولها في أحدهما دون الأخرى و النسيان زوالها عنهما.

و اعتراض الإمام في شرحه للإشارات على الوجه الأول بأنه مجرد مثال و بأن الحفظ مسبوق بالقبول و مشروط به فقد اجتمع الحفظ و القبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال.

و بأن الحس المشترك مبدأ لإدراكات مختلفة هي أنواع الإحساسات.

و بأن النفس يقبل الصور العقلية و يتصرف في البدن بوجوه التدابير.

فيبطل قولكم: الواحد لا يكون مبدأ للاثنين.

و أجاب المحقق الطوسي (قده) عما ذكره أولا بأنه ليس الأمر على ما ظنه. بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بأن كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين.

و عن النقض بالخيال بأن اجتماع القبول و الحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز أن يكونا لقوتين كالأرض. و أما افتراقهما في صورة فهو يدل على مغايرة المصدرين.

و حاصل كلام هذا المحقق أن كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب أن يكون الحافظ نفس القابل.

بل عسى أن تكون غيرها مقارنة إياها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول و الحفظ.

المبدأوالمعاد، ص ۲۴۶

و ليس المراد ما فهمه بعضهم من أن الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز أن يكون قبوله لأجل المادة و حفظه لنفسه كالأرض تقبل الشكل بمادتها و يحفظ بصورتها ليرد عليه أن هذا الجواب يدفع أصل الاستدلال.

لجواز أن لا يكون هاهنا إلا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها و الحفظ بصورتها.

و المقصود من الاستدلال إثبات تعدد مبدإ القبول و الحفظ من جهة افتراقها لإمكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء و الهواء و بالعكس كما إذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الإنسان صورة فإذا زال المرض و استحضر الصورة التي كان قبل تحفظها علم جزما أن قوة الإدراك غير قوة الحفظ.

و عن النقض بالحس المشترك و النفس بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان و كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للأصوات و الطعوم و غيرها بقصد ثان.

و ذلك لانقسام تلك الصور و ذلك كالإبصار الذي فعله إدراك اللون ثم إنه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما.

و أما النفس فإنما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها.

بحث و مخلص

و أنت تعلم أن مفهوم الصورة المحسوسة أمر مبهم لا يتحصل إلا بصورة معينة تعينا نوعيا شخصيا و الصادر عن الشيء أولا لا يكون إلا أمرا متعينا.

فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لأمر واحد جنسي أولا و لأمور متكثرة نوعية ثانيا و يكون تحصل ما يصدر أولا أقل من تحصل ما يصدر ثانيا بل الأولى أن يجاب عن هذا النقض إما بما يجاب به عن النقض بالنفس أو بأن الإدراكات انفعالات و يجوز أن يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مبادي متعددة.

المبدأوالمعاد، ص ۲۴۷

و الذي تحقق عندهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد لا أنه لا ينفعل إلا انفعالا واحدا.

على أن بناء أصل الاستدلالات على تغاير القوى ليس على مجرد أن الواحد لا يصدر عنه الكثير لعدم جريانه إلا في الواحد الحقيقي بل على ما أشرنا إليه من بقاء بعض منها مع زوال الأخرى.

فالنقض ساقط رأسا. و لهذا عبر المحقق عنه بالمعارضة.

و صاحب المحاكمات لذهوله عما ذكرناه أورد على المحقق وجوها من البحث سهلة الاندفاع بعد الإحاطة بأطراف الكلام.

عقدة و حل

و أورد على الوجه الأخير من الاستدلال أن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر وراءه.

و على ذلك التقدير يحتمل أن يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما و الاستحضار موقوف على ذلك الأمر.

و أيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنه تستحضر و تذهل من غير نسيان و تنسى.

فإن قلتم: حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك أيضا.

و الجواب عنه ما ذكره شارح الإشارات قده هو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة و الصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك و إن كان حاصلة في الآلة.

و العقل الفعال لتمثل المعقولات فيه و امتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح أن يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات.

و الأولى أن يقال: إن الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الإدراك و مجرد الحصول في أية آلة كانت ليس إدراكا و إلا لكان حصول الصورة لأي محسوس كان في يد الإنسان إدراكا له.

المبدأوالمعاد، ص ۲۴۸

بل إدراك كل صورة إنما هو بحصول صورته في آلة إدراك ذلك الشيء.

فحصول صور المحسوسات في الحس المشترك إدراك لها سواء حصلت من الحواس كما في المشاهدة أو من معدن الخيال كما في التخيل.

و قد تحصل المشاهدة لقوة التخيل أيضا.

فصل في مدرك المعاني و التصديقات الجزئية و هو أيضا اثنان

أحدهما القوة الوهمية و هي القوة التي تكون مرتبة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ و آلتها الدماغ كله لأنها الرئيس المطلق في الحيوان و مستخدمة لسائر القوى الحيوانية التي مصدر أكثر أفاعيلها الروح الدماغي فيكون كل الدماغ آلة لها.

لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط لاستخدامها المتخيلة و محلها مؤخر ذلك التجويف.

و لا يستلزم كون الشيء آلة لقوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى على محل واحد كما يتوهم.

و هي تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات و يحكم أحكاما جزئية كإدراك الشاة معنى في الذئب و كالحكم بأن الولد معطوف عليه.

فإدراك المعاني دليل على وجود قوة بها إدراكها و كونها غير محسوسة دليل على مغايرتها للحس المشترك.

و كونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس المجردة.

و قد يستدل على وجودها بأن في الإنسان شيئا ينازع عقله في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الأمن منه.

و ربما يغلب التخويف على التأمين فهو قوة باطنية غير عقلية.

و ثانيهما الحافظة و هي قوة مرتبة في أول التجويف من الدماغ يحفظ ما يدرك القوة

المبدأوالمعاد، ص ۲۴۹

الوهمية من المعاني الجزئية.

و هي خزانة للوهم.

فنسبتها إليه نسبة الصورة إلى الحس المشترك.

فقوتان للتصور الجزئي مبدأ و خازن. و قوتان للتصديق الجزئي مثلهما.

و الكلام في مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر.

فصل في المتصرفة

و هي قوة مرتبة في مقدم البطن الأوسط من الدماغ أي الدودة. و لها التصرف في السابق و اللاحق من موضعها باستخدام الوهم إياها من شأنها تركيب بعض ما في الخيال أو الحافظة من الصور و المعاني مع بعض و تفصيل بعضه عن بعض فتجمع أجزاء أنواع مختلفة كجعلها حيوانا من رأس إنسان و عنق جمل و ظهر نمر. و تفرق أجزاء نوع واحد كإنسان بلا رأس. و لا يسكن عن فعلها دائما لا نوما و لا يقظة.

و هي الحاكية للمدركات و الهيئات المزاجية و تنتقل من الشيء إلى ضده و شبهه.

فما في القوة الباطنية أشد شيطنة منها ليس من شأنها أن يكون عملها منظما بل النفس هي التي تستعملها على أي نظام أرادت فتسمى عند استعمال النفس إياها بواسطة الوهم بالمتخيلة و عند استعمالها إياها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها تستنبط العلوم و الصناعات و تقتنص الحدود الوسطى باستقراض ما في الحافظة.

تنبيه

لا يزعجنك ما ربما قيل: كيف استعملها الوهم في الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركا لها لا لما قيل: إن القوى الباطنة كالمرائي المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما يرتسم في الأخرى.

المبدأوالمعاد، ص ٢٥٠

لأنه غير تام إذ ارتسام صور بعضها في بعض إن كان إدراكا بطل القول بأنها خمسة بل يكفي الأقل و إن لم يكن ذلك إدراكا عاد هذا الإشكال و ما هو أقوى منه و هو استعمال العقل إياها في المعقولات.

بل بأنه ليس بواجب أن يكون القوة التي هي آلة لتركيب الأمور مدركة لها حتى تمتنع أن يصير القوة الجسمانية آلة للوهم أو القوة العقلية في تركيب المعقولات المتعلقة بالمحسوسات أو غيرها و تفصيلها.

ألا ترى أن القوة التي في يد الإنسان قد تصير آلة لتركيب الأجسام و تركيبها و تفريقها مع أنها غير مدركة لها فكان هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة كما أن قوتها الإدراكية عين روحانية لها.

و معنى استعمالها المفكرة في الترتيب الفكرى أنها بهذه القوة يقدم بعض ما فيه الانتقال الفكري على بعض آخر و لا استبعاد في ذلك أصلا.

تذكرة استبصاري

و مما يجب أن يحقق أن لكل واحدة من هذه القوى الإدراكية حاملا خاصا و موضعا خاصا.

أما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف الأخلاط الأربعة كما أن الأعضاء حادثة عن كثافتها على نسبة محدودة مزاجية و هو المسمى بالروح البخاري و هو البدن أولا للنفس الناطقة و البدن الكثيف قشره و غلافه كما أنه قشر للنفس لأنها تكدرت فصارت روحا نفسانيا ثم حيوانيا ثم طبيعيا فحملت القوى النفسانية و الحيوانية و النباتية و منبعها القلب الصنوبري.

و من ثم يتوزع على المواضع العالية و السافلة من البدن فما يصعد منه إلى معدن الدماغ على أيدي خوادم الشرائين معتدلا بتبريده فائضا إلى الأعضاء المدركة و المحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا و ما يسفل منه إلى الكبد بأيدي سفراء الأوردة الذي هو مبدأ القوى النباتية منبثا في أعماق البدن يسمى روحا طبيعيا.

المبدأوالمعاد، ص ٢٥١

فالرئيس المطلق هو القلب و لو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدأ أول للروح كان كثير الحرارة مفتقرا إليها في التسخين و التلطيف فما كان باردا أولا اشتعل سريعا بانضمام الأفعال المسخنة من الحركات و الانتقالات البدنية و الفكرية.

و بذلك يظهر بطلان ما زعمه أفضل الأطباء جالينوس.

و به حياة البدن من الواهب بواسطة النفس الناطقة فإن حياة هذه الروح نور النفس الإلهية المذكورة في القرآن و الأخبار و إلا فهو جسم و الجسم بما هو جسم ميت فحياته غير ذاتية بل عرضية منبعها النفس الحية بذاتها الآتية شرحها و تحقيقها.

فهذا الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحياة البدن فكل موضع يفيض عليه من سلطان نوره يحيا و إلا فيموت.

و اعتبر بالسدد فلو لا أن قوة الحس و الحركة قائمة بهذا الجسم اللطيف لما كانت السدد تمنعها و قد يخدر العضو بالسدة بحيث لا يتألم بجرح و ضرب و ربما ينقطع الروح فيبطل الحياة منه و لو لا أنه شديد اللطافة لما نفذ في شباك العصب.

و من أخذ بعض عروقه يحس مجرى جسم لطيف حار فيه و تراجعه عنه و هو الروح و هو في العالم الصغير الإنساني بمنزلة الجرم الفلكي في العالم الكبير.

و القوى الإدراكية و التحريكية التي فيه بمنزلة الملائكة السماوية و هو لغاية اعتداله يشبه الأفلاك الخالية عن الكيفيات المتضادة كما يقال إن الفاتر لا حار و لا بارد.

و لا يتوهمن أنه أحرما في البدن فكيف يكون معتدلا لأن حرارته تحقق اعتداله.

إذا الكلام في الاعتدال النوعي و حرارته بالقياس إلى باقي أعضاء البدن لا يناقض ما ادعيناه.

و أما الموضوع المختص بكل واحدة فيما سبق ذكره و المرشد إلى اختصاص كل قوة بألة تلازمها في الخلل و الفساد و الهادي إلى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لا كثرة الآثار و الأفاعيل من الحيوان كما علمت.

تنوير استفادي

إن هذا البخار اللطيف المسمى بالروح أحد موضوعات علم الطب الطبيعي الجسماني كما أن الروح المجرد الذي هذا ظله أحد موضوعات العلم الإلهي و الطب الروحاني الذي يبحث

المبدأوالمعاد، ص ۲۵۲

عنه الأنبياء و الرسل المؤيدون بالإلهام و الوحي.

و لذا قيل تقريبا للأفهام إن الأنبياء ع أطباء النفوس كما أن الأطباء أنبياء الأبدان.

و نقل أيضا في الحكمة العتيقة أن النبي خادم القضاء و الأمر الإلهي كما أن الطبيب خادم للطبيعة و مقتضاها.

فمن أحوال هاتين الروحين نشأ العلم بأحكام العالمين: الدنيا و الآخرة و الملك و الملكوت.

فالعلم علمان: علم الطب الذي هو علم الأبدان و الغرض منه حفظ صحة هذا الروح الجسماني بتأييد علماء الأبدان.

و علم الإلهيات الذي هو علم الأديان من معرفة الحق الأول و رسله و اليوم الآخر الذي هو مفارقة النفس عن البدن و موضوعها النفس.

و هذا المعرفة إنما حصلت على التمام للأنبياء المؤيدين بالوحي و الإلهام ثم لغيرهم من الأولياء و الربانيين من العلماء و جميعهم من علماء الآخرة المأخوذة علومهم من ملائكة الله تعالى.

و أما معرفة الروح الجسماني و عوارضه الذاتية و قواه فيمكن تحصيله بنحو آخر من تجربة أو قياس أو استقراء بخلاف الروح التي هي الأصل و هي سر من أسرار الله تعالى لا يمكن توصيف حقيقتها و ماهيتها و لا رخصة في تعريفها و تحديدها إلا بأن يقال هو أمر رباني كما قال الله تعالى: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.

و الأمور الربانية لا يحتمل العقول توصيفها بل تتحير في الحكم بوجودها أكثر الخلق فلا يدرك بالقياس الفكري حقيقتها بل بنور آخر أعلى و أشرف من العقل الإنساني يشرق ذلك النور في عالم آخر يسمى عند بعض العرفاء بعالم النبوة و الولاية نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم و لا استبعاد فيه.

فإن للإنسان أطوارا متعددة خلقها الله تعالى بعضها فوق بعض كما أن طور الوهم فوق طور الحس و طور العقل فوق طور الوهم و كما يدرك

الصبي المحسوسات و لا يدرك

المبدأوالمعاد، ص ۲۵۳

المعقولات لأن ذلك طور لم يبلغه كذلك بعض البالغين إلى الكمال الحقيقي يدركون بنور الإيمان الحقيقي أشياء لا يدركها أرباب العقول المتعارفة لعدم بلوغهم إلى هذا المشرب العذب و المقام الشريف و المشرع المنيع الذي أعز من أن يكون شريعة لكل وارد بل لا يطلع عليه إلا واحد بعد واحد.

قال بعض المحققين: إن لجناب الحق صدرا و في مقدمة الصدر مجال و ميدان رحب و على أول الميدان عتبة و هي مستقر ذلك الأمر الرباني. فمن لم يكن له على العتبة جواز استحال أن يصل إلى الميدان فكيف بالانتهاء إلى ما وراءها من المشاهدات العالية فثبت أن من لم يعرف نفسه لم يعرف ربه.

و أين هذه الروح التي معرفتها مقدمة معرفة الباريء من الروح الجسمانية التي غاية معرفتها حفظ صحة البدن و أنى يصادف معرفة الباريء تعالى و ملائكته و أحوال النشأة الآخرة في خزانة الأطباء و من أين للطبيب أن يلاحظ هذه المعاني و يعتني بحفظ صحة الإيمان الحقيقي و دفع الأمراض النفسانية و الأخلاق الشيطانية و أنى يجد فرصة تفضل على اشتغاله بالمراهم و المسهلات و معالجة القروح و الحميات بل المعنى المسمى عنده روحا بالإضافة إلى هذا الأمر الرباني كالكرة التي يحركها صولجان الملك بالإضافة إلى الملك.

فمن عرف الروح الطبي و ظن أنه أدرك ذلك الأمر الرباني أو غيرها من الربوبيات التي تتوقف عليه كان كمن رأى الكرة فظن أنه رأى الملك و لا شك أنه خطاء فاحش.

فالروح الجسماني مطية تصرفات الأمر الرباني الدراك الفعال في هذا العالم بإذن الله تعالى واهب النفس الناطقة التي من الله مشرقها و إلى الله مغربها فيتصرف بها في البنية البالية الفانية ما دامت قابلة لتصرفاتها فإذا انقطع قبولها لتصرفها خلت و لخراب البيت ارتحلت.

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چكنم خانه فرو مى‌آيد

المبدأوالمعاد، ص ۲۵۴

تمثيل استبصاري

إن هذا الروح الطبي مثاله جرم نار السراج و القلب له كالمسرجة و الدم الأسود الذي في باطن القلب له كالفتيلة و ما يتغذى به من الأغذية اللطيفة كالزيت و الحياة الظاهرة في أعضاء البدن بسببه كضوء السراج في جملة البيت.

و كما أن السراج إذا انقطع زيته انطفى فسراج الروح أيضا ينطفي مهما انقطع غذاؤه.

و كما أن الفتيلة قد تحترق و تصير رمادا بحيث لا يقبل الزيت فيطفي السراج مع كثرة الزيت فكذلك الدم الذي تشبث به هذا البخار في القلب قد يحترق بفضل حرارة القلب فينطفي مع وجود الغذاء فإنه لا يقبل الغذاء الذي يبقى به الروح كما لا يقبل الرماد الزيت فلا يتشبث به النارية.

و كما أن السراج تارة ينطفي من داخله كما ذكر و تارة بسبب من خارج كريح عاصفة فكذلك الروح تارة ينطفي بسبب من داخل و تارة بسبب من خارج كالقتل.

و كما أن انطفاء السراج هو منتهى وقت وجوده فيكون ذلك أجله الذي أجل له في أم الكتاب بإحدى الأسباب المقدرة المرتبة في القدر من

فناء الزيت أو بفساد الفتيلة أو بريح عاصفة أو بإطفاء إنسان كذلك انطفاء الروح أجله المؤجل في قضاء الله تعالى و قدره بإحدى الأسباب.

و كما أن السراج إذا انطفى أظلم البيت كله فالروح إذا انطفى أظلم البدن كله و فارقته أنواره التي كان يستفيدها من الروح و هي الأنوار الإحساسات و القدرة و الإرادات و سائر ما يجمعها معنى لفظ الحياة.

و أما الموضوع المختص بكل واحدة فما سبق ذكره. و المرشد إلى اختصاص كل قوة بآلة تلازمها في الخلل و الفساد و الهادي إلى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لا كثرة الآثار و الأفاعيل من الحيوان كما علمت.

ذكر و تنبيه

و قد يقال في تعيين مواضع الحواس الباطنة بطريق الحكمة و العناية: إن الحس

المبدأوالمعاد، ص ۲۵۵

المشترك ينبغي أن يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي إليها سهلا و الخيال خلفه لكونه خزانته و خزانة الشيء ينبغي أن تكون كذلك. ثم ينبغي أن يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها و الحافظة بعده لأنها خزانته و المتخيلة قريبة من الصور و المعاني فيمكنها الأخذ منهما بسهولة.

لكن الأطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى و إصلاح اختلالها و لم يحتاجوا إلى الفرق بين القوى و تبين أنواعها بل إلى معرفة أفعالها و مواضعها و كانت الآفات العارضة قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك و الخيال و أخرى في البطن الأوسط سموها المتفكرة و الوهم.

و أخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة و المتذكرة.

وهم و إزاحة

قد ظن بعض الناظرين في كتب الشيخ الرئيس أنه تردد و اضطرب في أمر القوى حيث قال في الشفاء: يشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة و المتخيلة و المتذكرة و هي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة و بحركتها و أفعالها متخيلة و متذكرة.

فتكون مفكرة بما يعمل في الصور و المعاني. و متذكرة بما ينتهي إليه فعلها.

و إن له ترددا أيضا في أن الحافظة مع المتذكرة أعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من محزونات الوهم قوتان أو قوة واحدة و ذلك من بعض الظن.

أما الأول فلأن مراده من تلك العبارة المنقولة أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيل و التفكر و الحفظ و التذكر هو الوهم و لذلك جعله رئيسا حاكما في الحيوان. و القوى الحيوانية خدامه و أعوانه كما أن مبدأ الجميع في الإنسان شيء واحد و هو الناطقة و القوى جنوده و رعاياه.

و في هذا سر آخر لوحنا إليه فيما مر. و هو أن كل عال من القوى المرتبة يحمل على سافلها و السافل مما يتقوم بالعالي.

المبدأوالمعاد، ص ۲۵۶

و برهانه مسطور في كتابنا الكبير في الحكمة الخاصة.

فالناطق لها نحو من الاتحاد بقواها البدنية لا ينافي تقدسها عنها باعتبار وجودها التجردي الذي هو غيب غيوبها.

فمن شبهها من غير تنزيه فعمى بصره اليمنى عن إدراكها فما عرفها حق معرفتها.

و من جردها من غير تشبيه فنظر إليها بالعين العوراء فما رعاها حق رعايتها.

و الكامل المحقق و البصير المدقق من لا يهمل أحد الجانبين و لا يتعطل عن إدراك مجموع النشأتين و يعرف سر العالمين و مجمع البحرين و مرآة الإقليمين.

و أما الثاني فالكلام الذي حملهم على إسناد ذلك الظن القبيح بمثله ما قاله في كتاب القانون بهذه العبارة:

و هاهنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوى الحافظة و المتذكرة و المسترجعة لما غاب عن الحفظ من محزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب.

و لا يخفى على أحد أن ما ذكره لا يدل على أنه شاك في أمر الحافظة و الذاكرة بل أحال بيانها إلى نظر الفلسفة الغير المناسب لكتاب الطب.

و في سائر كتبه الحكمية التي رأيناها حكم على أن الذاكرة هي الحافظة و لكن باعتبار آخر.

و ذهب الحكيم الطوسي إلى أن الذكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما أن فعلها تركيب من فعلين لأن الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ و ذلك لا يتم إلا بإدراك ثان مبدؤه الوهم و حفظ مبدؤه الحافظة.

و المسترجعة أيضا مبدأ فعل يتركب من ثلاثة أفعال: الحفظ و ملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين و طلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية.

فعلى أي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الإمام الرازي حيث قال: حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها.

فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن يكون القوى ستا.

المبدأوالمعاد، ص ٢٥٧

فصل في تكون الإنسان و قوى نفسه

قد علمت علما برهانيا أن الواجب تعالى وجود مقدس و خير محض بريء عن أنحاء النقص و الأعدام و الملكات.

و علمت أن فيضه الأولى و فعله الإبداعي يجب أن يكون جوهرا روحانيا مدركا للأشياء بل الوجود مطلقا فيضه و فعله و العلم و القدرة و سائر الصفات الكمالية من خواص الوجود بما هو وجود ما لم يلحقه ضد و يصادفه مفسد مناف له.

فكل وجود متبرىء عن التضاد و التزاحم فهو عالم بذاته و بما يقارن ذاته كالعقول و النفوس الفلكية العالمة بذاتها و بلوازمها و آثارها و أجرامها التي هي مواضع الشعورات و مظاهر الأمثال و الأشباح الخيالية.

و أما الأجسام العنصرية فلاشتمالها على التضاد و التفاسد و استحالة ذاتها و تجدد وجوداتها يوما فيوما لم يكن لها وجود إلا وجودا مستحيلا داثرا عادما للعلم و الإدراك آئسا عن رحمة الله تعالى و قبول الفيض الإلهي الذي ذكرناه لتفاسدها و بعدها عن التوافق و الاعتدال لضيق وعائها الوجودي و خسة نشأتها المخصوصة.

ألا ترى الأجسام أول ما تمازجت و تصالحت قواها المتضادة بسبب الكسر و الانكسار و الفعل و الانفعال استعدت لقبول أثر من الفيض الإلهي و لمعة من النور الوجودي و هو الصور المعدنية الحافظة للعناصر من التضاد و التفارق و التهارب و سائر ما يظهر منها من بعض اللمعان و الصفا و التلألؤ كما في الدرر و اليواقيت و ما فيه زبرج نوري.

ثم إذا تركبت تركيبا أقوى في التوسط و أوغل في الاعتدال فاض عليها ما يظهر به منها بعض آثار الحياة من التغذية و التنمية و التوليد و هكذا تراها متوغلة في نقض التضاد و هدم الخلاف إلى أن يصل إلى درجة الحيوان فيصدر منها كثير من آثار الروح و العقل إما بأن يكون صورها الحيوانية و نفوسها الحاسة بمنزلة الآلات لأفاعيل النطقية صادرة عنها بإلهام بعض الملائكة الروحانيين أو يكون نفوسها بأعيانها جواهر روحانية بالذات كما ذهب

المبدأوالمعاد، ص ٢٥٨

إليه الأقدمون.

فإذا بلغت إلى غاية التوسط من الأطراف المتضادة فاعتدلت أو قربت حدا من الاعتدال الرافع للتضاد الذي هو بمنزلة الخالي عن الأضداد كالسبع الشداد و ما فيها استعدت لقبول الفيض الذي أكمل مما يمكن قبوله و قبلت من التأثير الإلهي ما قبلته الأجرام العلوية و العرش الأعظم الذي ترفع إليه الأيدي في الدعاء لصفاء جوهره أقصى غاية الصفاء و تهيئه لقبول الفيض عن المبدإ الأعلى أتم تهيؤ لاعتداله الذاتي و بعده

عن التضاد أقصى بعد.

قال الشيخ الرئيس: لو لا ذلك في جوهر الفلك لما صلح على لسان أكثر الأمم أن الله تعالى على السماء.

و بالجملة إن العناصر إذا امتزجت امتزاجا قريبا من الاعتدال جدا و سلكت طريقا إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتي و الحيواني و قطعت من القوس العروجي أكثر اختصت بالنفس الناطقة المستخدمة لجميع القوى النباتية و الحيوانية و هي كمال أول لجسم طبيعي إلى جهة ما تدرك الأمور الكلية و المجردات و تفعل الأفعال الفكرية.

فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها و الفعل فيما دونها قوتان: قوة عالمة و قوة عاملة فبالأولى تدرك التصورات و التصديقات و تسمى بالعقل النظري و القوة النظرية و بالثانية تستنبط الصناعات الإنسانية و تعتقد القبيح و الجميل فيما تفعل و تترك كما أن بالنظرية تعتقد الحق و الباطل فيما تعقل و تدرك و تسمى بالعقل العملي و القوة العملية و هي التي تستعمل الفكر و الروية في الصنائع المختارة للخير أو ما يظن خيرا في العمل.

و لها الجربزة و الغباوة و التوسط بينهما يسمى بالحكمة العملية التي هي من الأخلاق لا من العلوم النظرية أو العملية اللتين كلما كانتا أكثر و أشد كان أفضل.

و هذه القوة خادمة للنظرية مستعينة بها في كثير من الأمور و يكون الرأي الكلي عند النظري و الرأي الجزئي المعد نحو المعمول عند العملي.

المبدأوالمعاد، ص ۲۵۹

فصل في خواص الإنسان

اعلم أن الإنسان لاشتماله على نفس مجردة له خواص لا توجد في غيره من الحيوانات.

و أول ذلك النطق الظاهري و ذلك لاحتياجه في معيشته و تمدنه إلى اللباس و الغذاء الحاصلين له بنوع من التعاون و المعاملة و المعاوضة و المشاركة.

لأنه حيث خلق لمعرفة الرب تعالى و السفر إلى دار الآخرة يحتاج إلى استعمال قوى إدراكية موضعها جسم لطيف لين سريع التغير و الانفعال سهل القبول للكيفيات و الأشكال أزيد من أبدان غيره من الحيوانات فلا محالة لا يكفي إهابه و جلده للتوقي من الحر و البرد الحاصلين فيما يحويه من طبقة الهواء فلم يكن لباسه طبيعيا.

و كذلك البدن الذي هو موضوع لنفسه حيث يكون في غاية الاعتدال.

و يكون كل واحد من نفسه و بدنه مستدرجا في البلوغ إلى الغاية محوجا إلى البقاء الدنيوي مدة ما.

و لتحلل البدن دائما يفتقر إلى ورود بدل من الغذاء فلم يتغذ من أي جسم كان إذا الغذاء يجب أن يكون مزاجه قريبا من مزاج المغتذي حتى يمكن أن يصير بعد تصرف الغاذية شبيها بالمغتذي بل يفتقر إلى غذاء موافق له و ذلك مما يندر وجوده في الطبيعة فلم يكن غذاؤه طبيعيا بل يحتاج في أن يحصل وجوده إلى صنعة ما و لم يكن وجود هذه الصنعة المحصلة للغذاء الموافق للإنسان بصانع واحد لأن هذه الصنعة متضمنة بصنائع كثيرة بآلات مختلفة.

و كل واحدة من هذه الصنائع قلما يحصل بإلهام أو وحي بل لا يستحفظ وجودها البقائي إلا بتعليم و تعلم و إن كان وجودها الحدوثي بنحو الإلهام أو الوحي أو الحدس.

و التعاون أيضا إنما يتحقق بمعاوضات مفتقرة إلى طلب و نهي و وعد و وعيد و ترغيب

المبدأوالمعاد، ص ۲۶۰

و تخويف و تعجيل و تأجيل و غيرها من إعلان مكنونات الضمائر و إعلام مستورات البواطن.

فلهذه الأسباب و لغيرها آكد و أرجح منها احتياج الإنسان للاقتدار على أن يعلم غيره من المتشاركين في التعيش و نظام التمدن ما في نفسه

بعلامة وضعية.

و لا يصلح لذلك شيء أخف من الصوت أو الإشارة و الأول أولى لأنه مع خفته مئونة لوجود النفس الضروري المتشعب بالتقاطيع إلى حروف مهياة بالتأليف لهيئات تركيبية غير محصورة بلا تجشم تحريكات كثيرة كما في الإشارة لا يختص إشعاره للقريب و الحاضر بل يشتمل هدايته لهما و لغيرهما من البعيد و الغائب.

و يشتمل أيضا الصور و المعاني و المحسوسات و المعقولات. و من خواصه أيضا التعجب و هو انفعال يحصل عقيب الإدراك لأمر نادر يتبعه الضحك.

و منها الزجر و هو انفعال نفساني يتبع الإدراك للأشياء المولمة و الموذية و يتبعه البكاء.

و منها الخجلة و هي انفعال نفساني يتبع شعوره بشعور غيره بأنه فعل شيئا من الأشياء التي قد أجمع على أنه لا ينبغي أن يفعلها.

و منها الخوف و الرجاء بحسب المستقبل.

و في غيره من الحيوانات يوجدان بحسب الآن و ما يتصل بالآن و لا يكون فيما يبعد من الآن إلا بضرب من الإلهام كالذي يفعله النملة في نقل الحبوبات بالسرعة إلى حجرها منذرة لمطر يكون.

و هذه الخواص بعضها للبدن بسبب كونه ذات نفس و بعضها للنفس بسبب كونها ذات بدن.

و أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني العقلية المجردة عن المادة كل التجريد و التوصل إلى معرفة المجهولات تصورا و تصديقا من المعلومات العقلية.

و اعلم أن للإنسان تصرفا في أمور جزئية و تصرفا في أمور كلية.

و الثاني فيه اعتقاد فقط من غير أن يصير سببا لفعل دون فعل إلا بضم آراء جزئية.

فللإنسان إذن قوتان: قوة تختص بالآراء الكلية و الاعتقادات و قوة تختص بالروية في الأمور الجزئية مما ينبغي أن يفعل و يترك من المنفعة و المضرة و مما هو جميل و قبيح

المبدأوالمعاد، ص ٢٦١

و مما هو خير و شر.

و يكون حصوله تابعا لضرب من القياس و التفكر غايته أن يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل من الممكنات إذ الأمور الضرورية و المستحيلة لا يروى فيها ليوجد أو ليعدم.

و ما مضى فقد فات و الروية عبث.

و إذا حصل الرأي الجزئي يتبع حكم القوة المروية قوة أخروي في أفعالها التحريكية أولاها القوة الشوقية الغائية المسماة بالباعثة و الأخرى القوة الفاعلية المسماة بالمحركة.

كل هذه يستمد في الابتداء من القوة المتصرفة في الكليات بإعطاء القوانين كبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التي بعدها صغريات القياس و النتيجة الجزئية.

فللنفس في ذاتها قوتان: نظرية و عملية و تلك للصدق و الكذب. و هذه للخير و الشر في الجزئيات. و تلك للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبيح و المباح.

و لكل من القوتين شدة و ضعف في فعلها و رأي و ظن في عقلها.

و العقل العملي يحتاج في أفعاله كلها دائما إلى القوى البدنية. و أما العقل النظري فله حاجة ما إليها لا دائما بل قد يكفي لذاتها كما في النشأة

الأخروية سواء كان في طبقة الكروبيين من المقربين أو يكون في صنف المتوسطين و أصحاب اليمين فإن أنهار الجنة و أشجارها و حورها و قصورها و سائر الأشباح الأخروية إنما تنبعث من ذات النفس و شهواتها و تصوراتها كما في قوله تعالى: فِيهٰا مٰا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ كما سنبينه عنقريب في كيفية الحشر الجسماني إن شاء الله. فجوهر النفس مستعد لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاتها و بما هو فوق ذاته بالعقل النظري و مستعد لأن يتحرز من الآفات و يتصرف فيما دونها بالعقل العملي.

و لكل منهما مراتب استعداد و كمال و حركة إلى الكمال.

فالأول يسمى من كل منهما عقلا هيولانيا و الغاية عقلا بالفعل و الأوسط عقلا بالملكة كما ستشرحه.

و الأوسط في الأول المقدمات الأولية و في الثاني الآراء المشهورة و هيآت أخرى.

المبدأوالمعاد، ص ۲۶۲

فصل في مراتب القوة النظرية و هي أربعة

الأولى ما يكون للنفس بحسب الفطرة و هو تهيؤها بحسب ذاتها لدرك المعاني المعقولة حين خلوها عن جميع المعقولات البديهية و النظرية.

و ذلك التهيؤ هو العقل الهيولاني و العقل بالقوة تشبيها للنفس بالهيولى الجسمية الخالية في ذاتها عن الصور المحسوسة مع قبولها للمحسوسات كلها.

فكذلك للنفس هيولى لا صورة لها و لكن تقبل كل صورة معقولة.

و كما أن هيولى الأجسام ما دامت مصورة بصورة خاصة لا تقبل غيرها كذلك العقل بالقوة لو كان لها صورة مخصوصة لما صلح لأن يقبل غيرها كاللوح المكتوب و لكنه استعداد محض.

و ليس لقائل أن يقول إن علم النفس بذاتها و بقواها القريبة منها التي هي جنودها فطري كما سبق ذكره فكيف تكون النفس في مبدإ فطرتها قوة محضة لأنا نقول: لا منافاة بين هذا الكلام و بين المذكور بعد التعمق فإن نحو العلم لما كان تابعا لنحو الوجود بل عينه فالوجود المفارقي الذي لا يتقوم وجوده من أمور غريبة عن ماهيته نحو وجوده بعينه نحو علمه بذاته.

فكل ما كان وجوده قويا كان علمه بذاته أيضا شديدا.

و كل ما كان وجوده ضعيفا أو بالقوة كان علمه بذاته أيضا كذلك.

و النفس الإنسانية في أول نشأتها لا استقلال لها في الوجود فإنها و إن كانت جوهرية الوجود و لكن جوهريتها في أول الكون جوهرية شبيهة بالأعراض بل هي أضعف من الأعراض لأنها قوة محضة فغلمها بذاتها قوة العلم بالذات.

و كلما كانت القوة العاقلة أشد كانت معقولاتها أشد و كلما كانت أضعف كانت معقولاتها أضعف.

و كما أن النفس ما دامت حاسة كانت مدركاتها محسوسات و ما دامت متوهمة أو

المبدأوالمعاد، ص ۲۶۳

متخيلة كانت مدركاتها موهومات و متخيلات و ما دامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفعلة عن آثاره و غواشيه كانت معقولاتها أيضا معقولات بالقوة كمعنى الإنسانية و الحيوانية و أمثالهما التي لا تنفك في وجودها الخارجي عن الأعراض الجسمانية مع إمكان تجردها في اعتبار الذهن و جواز وجودها نحوا آخر من الوجود كما في المثل الأفلاطونية كما أن العاقلة قبل أن تصير عقلا بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنية و القوى الجسمانية في الوجود مع حيثية تجردها عنها. فاستعد لوجود مفارقي لا يعتريها فيه التعلق بالمواد و ذلك يحصل بعد أن يتعلق بالعقول الفعالة كما كانت متعلقة من قبل بالقوى المنفعلة بتأييد رباني و هداية إلهية و رياضة عملية و سلوك جهة أخروية.

و بالجملة حال العاقل و المعقول في جميع المراتب و المواطن واحد فمعقول النفس ما دام يكون بالقوة كانت النفس بالقوة فعلمها أيضا بذاتها قوة علم أي لا علم لكن من شأنه أن يصير علما بعد ما خرج النفس من القوة إلى الفعل و كذلك علمها بقواها في أول فطرتها و مبدإ تكونها.

فصل في بيان أن العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوة

و كيفية تعقله المعقولات المحضة و المحسوسات التي هي معقولات بالقوة و ما به يخرج من القوة إلى الفعل و هو المسمى بالحكمة و السبب المخرج إياه إلى الفعل و هو العقل الفعال.

و أنه العقل المنفعل فيصير أولا عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا فاعلا للمعقولات و قابلا لها على نحو علم المبادىء على ما علمت من كون معقولاتها لوازم ذاتها.

و قبل الخوض في بيان هذه المعاني يجب أن يعلم أن الصورة في كل شيء أمر محصل موجود بالفعل و المادة في كل شيء أمر مبهم لا تحصل له و لا فعلية باعتبار أنه قوة شيء ما مثلا مادة السرير و إن صدقت على قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة الخشبية و صورتها المحصلة لها فإنها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق و ليست مادة بل ماديتها باعتبار صلوحها و استعدادها لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيا.

المبدأوالمعاد، ص ٢۶۴

أما تعصيها و امتناعها عن قبول أشياء أخر غير السرير بعد اتصافها به فليس لجهة قوتها و استعدادها بل لأجل فعليتها و اقترانها بهيئة مخصوصة بمنعها عن التلبس بأضداد تلك الهيئة.

فالحقيقة الخشبية لها جهة نقص و جهة كمال فمن جهة نقصها يستدعي كمالا آخر.

إذ ليس هذا الكمال خيرا محضا لا يتصور فوقه كمال.

و من جهة كونها كمالا يمتنع عن كمال آخر غيرها.

و من هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة و صورة.

و كذا نقول مادة الخشب هي العناصر لا من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث بالامتزاج لأن يصير نوعا من الأنواع الجمادية و النباتية و الحيوانية و غيرها من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها و صورتها الخشبية و هكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها و لا فعلية إلا كونها جوهرا مستعدا لأن يصير عين كل شيء بلا تخصص في ذاتها لواحد واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا و قوة صرفة و إلا يلزم التسلسل أو الدور كما يظهر مما بينا فهي مادة المواد و هيولى الهيوليات.

عقد لوحي و حل عرشي

و لعلك تقول: إذا كان كل هيولى أولى قوة محضة و إمكانا صرفا و إبهاما محضا فما الفارق بين الهيوليات فإنهم ذهبوا إلى أن لكل واحد من صور الأفلاك الكلية هيولى خاصة سوى العناصر ثم ما الفرق بين العقل الهيولاني القابل للصور العقلية و بين الهيولى للصور المحسوسة و بحسب ذاتيهما مع قطع النظر عما يحل فيهما و الحال أن كل واحدة من حيث هيوليتها فاقة محضة و استعداد بحت.

فاستمع ما يتلى عليك و تلطف في سرك و تأمّل فيما يرد عليك: أما بيان الفرق الذي طلبت أولا: فنقول: الفرق بين الهيوليات إنما كان بعللها فإن تحصلاتها إنما هي بالعلل القريبة منها كالعقول المفارقة الفعالة بانضمام الصور الحالة الشريكة معها في إفادة المواد فإن لكل هيولى صورة مقومة لها شريكة لفاعلها مقدمة عليها في الوجود و إن تأخرت عنها في توابع الوجود من أمارات تشخص الصورة و لوازمه كالكم و الكيف و الوضع و غيرها.

المبدأوالمعاد، ص ٢۶۵

فكل هيولى تحصلت بصورتها وجودا و هيئة فامتازت عن هيولى أخرى بصورتها و فاعلها و مع قطع النظر عن اعتبار الصورة و اعتبار فاعلها الموقع للربط بينها و بين صورتها فلا تحصل لها أصلا و لا وجود لها منفردة عن كافة الصور ليكون موجودا بلا تعين و تحصل.

نعم لو كانت الهيولى موضوعة للصور على نحو تتقوم بنفسها لا من جهة الحال كالجسم بالقياس إلى الأعراض القائمة به المتأخرة عنه لكان الإشكال واردا غير مندفع و لم يكن فرق ذاتي بين هيولى و هيولى و ليس كذلك.

و لذا حكموا بأن ما بالفعل دائما متقدم على ما بالقوة و لا يمكن وجود شيء بمجرد قوته و استعداده ما لم يتحصل بما يتقوم به حتى يكون كالمعلول من غير علة و الإمكان من غير وجوب.

فإن كل معلول وجوده بالقياس إلى وجود علته و زانه هذا الوزان أي حال المادة بالنسبة إلى الصورة إذ المعلول حاله عند نفسه القوة و الفاقة و الإبهام و بالقياس إلى مفيض وجوده الفعلية و الوجوب و التحصل.

و هاهنا سر عظيم فإن كانت حال الهيولى في نفسها هي القوة و الإبهام و بحسب علتها القريبة التنوع و التحصل فلك أن تقول بحسب جلي النظر أن تحصل الشيء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج عن ذاته و لكن يجب أن تتفطن بأن فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء بل هو أقرب منها إلى ذاته.

فالتحصل بالفاعل ليس تحصلا بأمر عارضي خارج عن قوام الشيء فإن رجعت و قلت إذا كان محصل الهيولى أمرا داخلا في قوامها فكيف يكون الهيولى قوة محضة و إبهاما صرفا قلت لا شك عندنا في أن الهيولى ليست أمرا مباينا في الوجود لعلته القريبة من الصورة و غيرها بحسب نفس الأمر إذ لا وجود لها استقلاليا بل الوجود إنما يكون بالذات للصورة و الهيولى منها بمنزلة الظل من ذي الظل و الظل أمر عدمي في الخارج إلا أن

المبدأوالمعاد، ص ٢۶۶

للعقل أن يتصورها شيئا آخر غير الصورة يكون ماهيتها في نفسها قوة شيء و استعداد أمر حادث كما يتصور الظل معنى آخر غير الضوء ماهيتها عدم النور و نقصانه.

و الحاصل أن نسبة الهيولى إلى الصورة نسبة النقص من حيث هو نقص إلى التمام و القصور من حيث هو قصور مقيس إلى الكمال. و قصورات الأشياء المختلفة في الكمالات النوعية في الشرف و الفضيلة من حيث إنها قصورات متحدة المعنى لأنها عدمية و العدميات لا امتياز لها في أنفسها. و من حيث إن كلا منها مقيس إلى كمال خاص منسوب إلى فضيلة خاصة غير ما يقاس إليها غيره كانت مختلفة الماهية لكل منها نوعية أخرى و تحصل آخر غير ما لغيره.

فعلى هذا كلا القولين حق و صواب أي القول بوحدة الهيوليات نوعا و القول باختلافها و تعددها نوعا.

و أما فيما ذكرته ثانيا فهو أن النفس الإنسانية قد أشرنا بطريق التجوز إلى أنها مجمع البحرين و ليس من دأبنا إيراد الكلمات الشعرية و الموعظة الخطابية مجردة عن البراهين إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف و الكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه في العقليات الصرفة إلا من طريق البرهان و الحدس لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكمية و المجاهدات العلمية و العملية.

فمعنى كونها مجمع البحرين أن ذاتها في مبدإ الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الشرف و غايتها في الكمال و بداية عالم العقليات في السفر إلى المعبود الحق و التدرج في الوصول إليه من حال إلى حال.

فهي صورة الصور في هذا العالم و مادة المواد في عالم آخر فيكون حدا جامعا و برزخا و حاجزا بين البحرين الجسمانيات و الروحانيات منه البداية و إليه الانتهاء من وجهين.

فإن نظرت إلى ذاتها في هذا العالم فوجدتها مبدأ القوى الجسمانية و مستخدم الآلات الإحساسية و التحريكية التي بها يمكن الوصول إلى كل كمال جسماني و يكون سائر الصور الكمالية و الجمادية و النباتية و الحيوانية من آثارها و لوازمها في هذا العالم.

و كل صورة فهي جهة فعل و مبدأ أثر و غاية حركة و الصورة الإنسانية يترتب عليها ما يترتب على جميع الصور و إليها ينتهي حركات الأجسام في الاستعدادات

المبدأوالمعاد، ص ۲۶۷

و انتقالاتها إلى الكمالات فهي صورة الصور و غاية الغايات و نهاية النهايات و الكمالات في عالم الأجسام.

و إذا نظرت إليها بحسب وجود العالم العقلي وجدتها قوة صرفة لا رتبة لها عند سكان ذلك العالم و نسبتها إلى الوجود نسبة البذر إلى الأثمار فإن البذر بذر بالفعل و ثمرة بالقوة.

فحينئذ امتياز العقل الهيولاني عن سائر الهيوليات ليس لكونه هيولا و قوة بل لكونه صورة جسمية و هي ليست كذلك باعتبار ذاتها.

فبعد تمهيد ما قدمناه نقول: إن العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوة من شأنه أن يكون فيه ماهية كل موجود و صورته من غير تأب و امتناع من قبله فإن عسر عليه شيء فإما لأنه في نفسه ممتنع الوجود أو لأنه ضعيف الوجود شبيه بالعدم كالهيولى و الحركة و الزمان و العدد و اللانهاية.

و إما لأنه شديد الوجود قوي الظهور فيغلب عليه و يقهره فيفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفاش.

و ذلك مثل القيوم تعالى و مجاوريه من الإنيات العقلية فإن تعلق النفس الإنسانية بالمواد يورثها ضعفا و تعوقا عن إدراك هذه الأنوار الباهرات جدا فلا شك أنها إذا تجردت و نقضت عن جناحها علوق هذه الأرضيات و صقلت حدقتها من هذه الغبارات فطارت إلى العالم العقلي و اتصلت بأجنحة الكروبيين طالعتها حق المطالعة و اتحدت بها و بالصور العقلية للأشياء كما اتحدت الآن بالبدن و قواه الجسمية فإذا تركت هذه القيود و القشرة يبتهج بصحبة العقول العشرة و إذا استكمل تشبيها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى صارت قابلة لصورة الكل كما أن الباريء فاعل لها و ذلك باتصالها بالعالم العقلي و الكروبيين من الملائكة الذين هم أنوار و أشعة لجلاله تعالى بسبب فنائها عن ذاتها و عدم التفاتها بالأكوان إلا من جهة كونها رشحات لفيضه و جوده و تأكد علوقها بمبدإ صور الأشياء و تحيرها و هيمانها في عظمة خالق الأرض و السماء باندكاك جبل إنيتها فيرى بنور ربه الأعلى كل شيء صادرا عنه فأيضا من لدنه.

و لا ينظر إلى شيء من الأشياء نظرا استقلاليا يكون المنظور إليه في ذلك الشيء غير

المبدأوالمعاد، ص ۲۶۸

ذات الحق بل يراه كأنه ظل و شبه لا استقلال له في الحصول و الكون.

فإن شئت يا حبيبي أن تصل إلى كعبة المقصود فانحر تقربا إليه حيوانيتك و أزل عنك وجودك و أمط أذى هويتك عن طريق الحق و هو أول درجات الإسلام الحقيقي كما أشير إليه في الحديث النبوي بقوله عليه و آله الصلاة و السلام: المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه.

فإن طريق الحق لا يتحمل ثقلك فضلا عن أثقالك و أوزارك وجودك ذنب لا يقاس به ذنب فإن المانع عن ظهور الحق لك وجودك و إنك ينازعك في شهودك الحق هويتك و إنك قد علمت أن تلبس القوة الاستعدادية بكل صورة ناقصة يمنعها عن التلبس بالصور الكاملة.

فالقوة الهيولانية الإنسانية كلما خلعت عنها صورة ناقصة تلبست بما هو أشرف منها و هكذا حال الإنسان من بدء الوجود إلى هذه المرتبة التي فيه كلما خلعت عن ذاته صورة تلبست بالأخرى و ما لم يمت عن مرتبة أدنى لم يحصل لها درجة أخرى فوقها بل كان كل فساد منه يلزمه كون بإزائه و كل موت يخرج به عن نشأة تهيأ منه لحياة يدخل بها في نشأة أخرى أعلى منها إلى أن تبلغ إلى هذه الحالة فإذن ما لم يحصل لها قطع التعلق من جميع الصور الإمكانية و ترك الالتفات إلى القيود النقصانية لم يتصور لها درجة المقربين و الانخراط في سلك المهيمنين الفانين في عشق جمال الحق الأول بحيث لا يلتفتون إلى ذواتهم الكاملة بالحق الأول من حيث هي ذواتهم فضلا عن الالتفات بما

دونهم.

فقد ثبت أن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتصور بهيئة الكل و يتشبه بمبدإ الكل بأن يحصل فيه جميع المعقولات على نحو القبول كما يحصل جميع المعقولات عن الحق الأول على النحو الفعلي.

و هذا الحصول الانفعالي له قد يتحد بالحصول الفعلي للأول تعالى لاضمحلاله عن ذاته و انهدام بناء إنيته الموهوم و اندكاك جبل هويته المتخيلة.

و لما كان كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يخرج بسبب مخرج له إلى ذلك الفعل و محال أن يحدث فيه كمال عما ليس له ذلك الكمال و ينتقش صورة في شمعة عما ليس له تلك الصورة و يفيد شيء كمالا فوق الذي له فيجب أن يخرج هذه القوة الهيولانية إلى الفعل بشيء

المبدأوالمعاد، ص ۲۶۹

يكون هو عقلا و عاقلا بالفعل إما بجميع ما هو كذلك و إما بالأقرب في المرتبة و هو العقل الفعال على قياس ما مر من نسبة الفعل إلى ما يقرب إليه في سلسلة الوجود. و إن كان المؤثر الحقيقي واحدا حقيقيا و موجودا استقلاليا غنيا.

و كل من الحق الأول و العقول المفارقة فعال لكن الأقرب إلينا فعال بالقياس إلينا و هو المسمى بروح القدس في لسان الشرع و هو المعلم الشديد القوى المؤيد بإلقاء الوحي على الأنبياء ع و هو الذي إذا اتصلنا به أيدنا و كتب في قلوبنا الإيمان و العلوم الحقة.

و إذا أعرضنا عنه بالتوجه إلى مشاغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس.

فنفوسنا كمرآة صيقلية إذا أقبلت إليها فقبلت و إذا أعرضت عنها فتحلت.

و هذه التغير للنفس على حسب استعداداتها و أفكارها لا يتغير من قبل المفارق لبراءته عنه.

و معنى كونه فعالا أنه بالفعل من كل جهة من غير شائبة قوة بحسب الوجود لا أن فيه شيئا ما هو قابل للصور المعقولة و شيئا هو كمال و صورة بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها.

فذاته صورة نفسه و كمالها لا صورة غيرها كالمادة فلا محل لإمكانه لأنه محض الفعلية.

فإمكانه مجرد اعتبار عقلي لا حظ له من الثبوت إلا في الذهن.

فالجواهر المفارقة أنوار عقلية لا ظلام لها و صباحات ضوئية لا ليل لها إلا ما صار مختفيا تحت سطوع النور الأول بحيث يمتنع خروجه من كتم الخفاء لأنه تعالى قهار للعدم و ألبسهم بالوجود و التحصل جبار للقوة و الإمكان بالفعل و التكميل.

و قد علمت الفرق بين ما يكون في الواقع و بين ما يكون في مرتبة ذهنية من الواقع و كل عقل و معقول لا يكون فيه شوب قوة واقعية فهو عاقل لذاته لأن ذاتها إحدى الموجودات الصورية بلا مخالطة غواش مادية و عوارض ظلمانية ساترة لوجهها حتى يحتاج في معقوليتها إلى عمل عامل و إلى تعرية معر و تجريد إياها.

المبدأوالمعاد، ص ۲۷۰

فيكون عقلا بالقوة و لا يكون وجودها العقلاني حاصلا بالفعل و قد فرضناه كذلك.

فلا يفارق كون الشيء معقولا بالفعل كونه عاقلا بالفعل و لا كونه هذا الموجود كونه هذا المعقول لأن نحو وجوده الخارجي نحو معقوليته و عاقليته بخلاف وجوداتنا فيفترق نحو وجودنا النفسي عن نحو وجودنا العقلي و المعقولي.

فإن النفس حين كونها عقلا بالقوة و إن كانت صورة حسية لكنه مادة عقلية و ليست صورة عقلية فافترق هذا الوجود عن ذلك العقل فيكون وجود النفس في أول الأمر غير وجود العقل إلا أنها عقل بالقوة.

فهذا أحد معاني كون الجواهر المفارق عقلا فعالا.

و المعنى الآخر أنه يفيد العقل لأنفسنا بأن أخرجها من القوة إلى الفعل و صيرها عقلا بعد ما لم يكن كذلك. و هذا يفيد لأنفسنا نورا عقليا به

تصير عقلا و عاقلا بالفعل بعد ما كانت عقلا عاقلا بالقوة. و به يصير ما في الخيال من رسوم المحسوسات معقولات بالفعل بعد ما كانت معقولات بالقوة لكونها صورا محفوفة بالغواشي المادية حالته و منزلته بالقياس إلى نفوسنا في إفادة النور الذي يقذف منه فيها حال الشمس و منزلتها بالقياس إلى أبصارنا في إفادة الضوء الذي به يصير مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوة و تصير الألوان التي تحاذيها مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوة.

إذ كما أن البصر هيئة و صورة بالفعل مكملة لمادة لمسية ليست صورة مكملة لمادة مرئية لكون مادتها غير قابلة للرؤية و هي مع ذلك ملموسة و ليست في ذاتها كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل و لا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية بالفعل إلا بصورة كمالية أخرى تتصل بها من الشمس فالشمس تعطي البصر ضوءا و تعطي الألوان ضوءا فبذلك الضوء يصير مبصرا بالفعل و تصير الألوان مبصرة بالفعل.

فكذلك العقل بالفعل يفيد العقل الهيولاني و الصورة الهيولانية المخزونة في الخيال نورا و عقلا منزلته من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر.

و كما أن البصر بالضوء نفسه يبصر ذلك الضوء و يدرك المفيد لذلك الضوء أي الشمس و يبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فيصير بالفعل مبصرة كذلك العقل الهيولاني يعقل النور العقلي الذي صار ذاته به عقلا بالفعل بنفس ذلك النور العقلي و به أيضا يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضانه عليه و به يعقل الأشياء التي كانت معقولة بالقوة.

المبدأوالمعاد، ص ٢٧١

و في هذا سر عظيم لا رخصة في بيانه.

فإذا حصل في القوة الناطقة هذا الشيء الذي منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر و هو الشعاع العقلي فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة و معقولات بالقوة هي المعقولات الأول التي اشتركت فيه جميع الناس لحصول بعضها بلا تجربة و لا قياس و استقراء مثل أن الكل أعظم من الجزء و المقادير المتساوية لشيء واحد متساوية. و بعضها بتجربة سهل الحصول مثل أن كل أرض ثقيلة.

و هذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمّل و روية فيها و تشوق إلى الاستنباطات و نزوع إلى بعض ما لا عقله أولا و تشوق إليه.

فحصول هذه المعقولات الأول هو عقل بالملكة لأنه كمال أول للقوة العاقلة من حيث هي بالقوة.

كما أن الحركة إلى الشيء و الشوق إليه كمال أول لما بالقوة و هو المتحرك. و المشتاق من حيث هو كذلك يؤدي إلى كمال ثان لها من تلك الحيثية و هو كمال أول لها بالفعل من حيث هو كذلك. كما أن الوصول إلى منتهى الحركة و المشتاق إليه كمال أول لما بالفعل من حيث كذلك في الأينية و الكمية و الكيفية و الوضعية من الكمالات الجسمانية التي تحصل لها بالقوة بحسبها فتصير بالفعل في شيء منها و تتكمل به.

و أما ذلك الكمال العقلي فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها الإنسان حيا بالفعل غير محتاج في قوامها العقلي إلى مادة.

و ذلك لصيرورته في جملة الأشياء البريئة عن المواد و الإمكانات باقيا أبد الآبدين.

و إنما يبلغ إلى تلك المرتبة بأفعال إرادية بعضها فكرية و بعضها بدنية.

أما الفكري فبأن يحصل النفس بالعقل بالملكة الحدود الوسطى و تستعمل القياسات و التعاريف و خصوصا البراهين اليقينية و الحدود الحقيقية و يتوصل إلى اقتناص العلوم النظرية و الاستكمال بها بالطلب و السير الحثيث. و هذا فعله الإرادي في هذا الباب.

و أما فيضان النور العقلي و حصول الاعتقاد و القبول و طمأنينة النفس بعد قيام القياس

المبدأوالمعاد، ص ٢٧٢

البرهاني و الحد التام فيكون بلا إرادة و اختيار من الإنسان بل بتأييد من نور الحق الأول الذي به ينور السماوات و الأرض و ما فيهما من العقول و النفوس و سائر المدارك الجزئية.

فيكون حينئذ حال العلوم الاكتسابية حال أوائل العلوم الحاصلة على سبيل اللزوم بلا حجة.

و كما أن في الفطريات لو سأل سائل لم كان هكذا لم يكن جواب كذلك هاهنا إذا سأل لم كان القياس الصحيح أو الحد الصحيح يوجب علما لم يكن جواب بل المبدأ الإيجابي في جميع ذلك هو المبدأ الأعلى بتوسط بعض الملائكة الذين ليس فيهم شوب قوة و إمكان فلا لمية لفعلها خارجة عنها.

و ذلك لأن الأفكار البرهانية و الحدسية هي المعدات فبعد أن يحصل ملكة الاتصال بالمفارق و الوصول إلى المعاني العقلية و الواردات القلبية يكون وجودها عبثا بل مخلا لأنها أعراض و العرض لا يوجد شيئا و كم من شخص إنساني عرض له مقدمات ما أفادته علما و أفادت غيره علما يقينيا و طمأنينة روحانية فهذه معدات و الواهب غيرها.

و ظهر من هذا أن العقل الهيولاني إذا صار عقلا بالفعل لم يكن معقولات الإنسان يحصل بسبب المقدمات الذهنية بل من جهة المبادي العقلية.

فالشاهد له في العقائد الحقة ذات الله تعالى و ذات الملائكة المقدسين الذين هم روابط فيضه كما في قوله تعالى: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ.

و هذا معنى بعض العارفين حيث قال: عرفت ربي بربي و لو لا ربي ما عرفت شيئا.

و قول الجنيد حين سئل بم عرفت ربك فقال بواردة ترد على القلب فتعجز النفس عن تكذيبها.

و أما الأفعال البدنية فما يحصل منها الأخلاق الجميلة و ما يؤدي إلى السعادة الحقيقية و يجنب عن الرذائل القبيحة و ما يوجب الشقاوة السرمدية و التعوق عن الخير و الكمال

المبدأوالمعاد، ص ٢٧٣

الحقيقي الأخروي باستعمال النواميس الشرعية و الآداب الدينية من الفرائض و النوافل بحسب جانب الفعل و جانب الترك التي احتوت على جميعها الملة البيضاء المحمدية على الصادع بها و آله أزكى الصلاة و السلام و أطهر التحية على أجل مرتبة و أعظم درجة.

فمراتب النفس بحسب هذا الاستكمال منحصرة في نفس الكمال و هو العقل بالفعل و في استعداده قريبا كان كالعقل بالملكة أو بعيدا كالعقل الهيولاني.

فإذا حصلت للنفس المعقولات المكتسبة صارت من جهة تحصيلها إياها و إن كانت غير قائمة بذاتها بالفعل عقلا بالفعل لأن له أن يعقل متى شاء من غير أن يستأنف طلبا و ذلك لتكرر مشاهداتها للنظريات مرة بعد أخرى و تكرر رجوعها إلى المبدإ الواهب و اتصالها به كرة بعد أولى فحصلت لها ملكة الرجوع إليه و الاتصال به و صارت معقولاتها مخزونة فيه.

و إذا اعتبرت مشاهدة النفس لتلك المعقولات متصلة بالمبدإ الفعال سميت عقلا مستفادا لاستفادتها لها من الخارج أي من العقل الفعال.

و الإنسان من هذه الجهة هو كمال عالم العود و صورته كما أن العقل الفعال غاية عالم البدء و كماله فإن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني الحسي و تمامه و كماله إنما هي خلقة الإنسان و غاية وجود الإنسان أن يحصل له مرتبة العقل المستفاد أي مشاهدة المعقولات و الاتصال بالمفارقات.

و أما خلقة سائر المكونات من الحيوان و الجماد و النبات فلشيئين: أحدهما انتفاع الإنسان بها و استخدامه لها كما في قوله تعالى في انتفاعه

من الحيوان: أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينا أَنْعاماً فَهُمْ لَها مالِكُونَ. وَ ذَلَّلْناها لَهُمْ فَمِنْها رَكُوبُهُمْ وَ مِنْها يَأْكُلُونَ و قوله تعالى: وَ الْأَنْعامَ خَلَقَها لَكُمْ فِيها دِفْءٌ وَ مَنافِعُ وَ مِنْها تَأْكُلُونَ. وَ لَكُمْ فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ. وَ تَحْمِلُ أَثْقالَكُمْ إِلى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ. وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَ زِينَةً إلى غير ذلك من

المبدأوالمعاد، ص ۲۷۴

الآيات في هذا المعنى. و آيات كثيرة في كون وجود النبات لأجل الإنسان و انتفاعه منها قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً لَكُمْ مِنْهُ شَرابٌ وَ مِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ. يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَ الزَّيْتُونَ وَ النَّخِيلَ وَ الْأَعْنابَ وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

و قوله تعالى: الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ.

و قوله تعالى في حق الجماد: وَ تَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَها وَ تَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَواخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

و قوله تعالى: جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَ سَرابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ.

و ثانيهما أن خلقة سائر المكونات لأجل أن لا يهمل فضالة المواد التي قد صرف صفوها و زبدتها في تكون الإنسان.

فإن الحكمة الإلهية و الرحمة الرحمانية تقتضي أن لا يفوت حق من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من السعادة قدرا يليق به و يحتمله و يستعد له.

فالغرض الأصلي من العالم العائد خلقة الإنسان و قد خلق من فضالته سائر الأكوان.

و الغرض من الإنسان درجة العقل المستفاد الذي هو معرفة الله تعالى و الانخراط في سلك المهيمنين و العبودية الذاتية التي هي الفناء في الحق الأول وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ.

تنبيه

اعلم أن هذه المراتب تعتبر بالقياس إلى كل نظري فيختلف الحال إذ قد يكون بالقياس إلى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني و في بعضها عقلا بالملكة و في بعضها عقلا بالفعل و في بعضها عقلا مستفادا.

فإن وحدة النفس طور آخر من الوحدة.

فكلما لا يتأبى عن الاتصال بأشياء متخالفة الحقائق بأن يكون مع كل منها بحسبه

المبدأوالمعاد، ص ۲۷۵

ففي مرتبة عقل و في وهم و في مرتبة خيال و في مرتبة حس.

و كل قوة دراكة فهي من جنس مدركه كما بين في مقاومه ففي مرتبة الوهم يكون موهوما و في مرتبة الخيال يكون متخيلا و في مرتبة الحس يكون محسوسا.

فكذلك لا يمتنع أن يتصل بشيء من وجه و لا يتصل به من وجه آخر فإن ذاتها بمنزلة مرآة كبرى كل قوس منها صارت مصقلة جاذب بها منظر الحق الذي يكون فيه كل كمال و زينة فوقعت فيها صورة مناسبة لها يخرج بحسبها ما بالقوة من الصور و الكمالات.

و الاعتداد في كل من هذه الاتصالات و الانعكاسات بما استقرت النفس عليه في آخر الأمر و العبرة بما هو الغالب عليها و الصائر ملكة لها.

و به يجري الحكم عليها في النشأة الآخرة فإن حصلت لها في الدنيا ملكة الاتصال بالأمور الدنياوية فما لها إلى الجحيم على حسب دركاتها و

إن حصلت لها في الدنيا ملكة الاتصال بالخيرات و العقليات فما لها إلى النعيم على حسب درجاتها.

فصل في مراتب القوة العملية

اعلم أن مراتب القوة العلمية أيضا بحسب الاستكمال أربع:

الأولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية و الشرائع و الأحكام من القيام و الصيام و الصدقات و القرابين و الأعياد و الجماعات و غيرها.

الثانية تهذيب القلب و تطهير الباطن عن الملكات الردية و الأخلاق الدنية.

الثالثة تحلي النفس الناطقة بالصور القدسية.

المبدأوالمعاد، ص ۲۷۶

الرابعة فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على ملاحظة الرب الأول و كبريائه و ملكوته و هو نهاية سفره إلى الله تعالى.

و بعد هذه المراتب لها مراتب و منازل كثيرة ليست أقل مما سلكها من قبل و لكن يجب إيثار الاختصار فيما لا يدرك إلا بالمشاهدة. و الاختصار لقصور التعبير عن بيان ما لا يفهم إلا بالشهود و الحضور فإن للنفس بعد السفر إلى الله تعالى و وصوله إلى منتهى هذا السفر أسفارا أخرى بعضها في الحق و بعضها في الخلق لكن بقوة الحق و نوره كما كان سلوكه قبل ذلك بقوة القوى و نور المشاعر و المدارك و إن كان هو أيضا بهداية الحق و تأييده و تسديده و لكن الفرق بين القبيلتين مما لا يحصى.

و كيفية سفره الأول و ترقيها من مرتبة النقص إلى ذروة الكمال هو أن الإنسان أول أول ما يلد من امتزاج المواد و حصول التعديل المزاجي و حدوث البدن المخلوق من النطفة الكائنة من الطين المخمر بيد القدرة في أربعين صباحا و العجين الصلصال و المسنون الذي قد مرت على طينته دهور و سنون بعد ما لم يكن شيئا مذكورا فهو كباقي الحيوانات و الديدان لا يعرف إلا الأكل و الشرب ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة و الغضب و الحرص و الحسد و البخل و غير ذلك من الهيئات و الصفات التي هي نتائج الاحتجاب و البعد من معدن الوجود و الصفات الكمالية فهو بالحقيقة في هذه الحالة حيوان منتصب القامة لا غير يصدر منه الأفاعيل المختلفة و الحركات المنوعة إلى غير جهة الحق و الصعود إلى عالم الملكوت. كل ذلك بحسب الأغراض النفسانية و الدواعي الحيوانية من الشهوية و الغضبية فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه.

ثم إذا تيقظ من سنة الغفلة و تنبه عن نوم الجهل و عرف أنه في الحقيقة شغله خدمة كلب الغضب و طاعة خنزير الشهوة و علم أن ما وراء هذه اللذة البهيمية لذات أخر كمالية و فوق هذه المرتبة مراتب أخرى كمالية يتوب عن اشتغاله بهذه الأفاعيل الخسيسة و اقترافه السيئات الشرعية و العقلية من الجهل و طاعة النفس و افتراقه عن الحسنات الدينية و الحكمية من المعرفة و الزهد و ينيب إلى الله تعالى بالتوجه إليه و السلوك نحوه فيشرع ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمالات الأخروية و يعزم عزما تاما و يتوجه إلى السلوك إلى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر مقامها و يقع في الغربة.

ثم إذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه و يتقي عن كل خاطر يرد في قلبه

المبدأوالمعاد، ص ۲۷۷

و يجعله مائلا إلى غير الحق فيتصف بالورع و التقوى و الزهد الحقيقي.

ثم يحاسب نفسه دائما في أفعاله و أقواله و يجعلها متهمة في كل ما يؤمر به و إن كانت أمرته بالعبادة لأن النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي أن يؤمن من تداخلها فإنها من المظاهر الشيطانية.

فإذا خلص منها و صفا وقته و طاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب يتنور باطنه فيظهر له لوامع أنوار الغيب و ينفتح له باب الملكوت و يلوح منه لوائح مرة بعد أخرى فيشاهد أمورا غيبية في صور مثالية. فإذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة و الخلوة و الذكر و

المواظبة على الطهارة التامة و العبادة و المراقبة و المحاسبة و يعرض عن المشاغل الحسية كلها و يفرق القلب عن محبتها فيوجه باطنه إلى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد و السكر و الوله و الشوق و الهيمان فيمحوه تارة بعد أخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقائق السرية و الأنوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة و المعاينة و المكاشفة.

و يظهر له حقائق عقلية و أنوار حقيقية و تختفي أخرى حتى يتمكن و يتخلص من التلوين و ينزل عليه السكينة الروحية و الطمأنينة الإلهية و يصير ورود هذه البوارق و الأحوال له ملكة فيدخل في عالم الجبروت و يشاهد العقول المجردة و الأنوار القاهرة و المدبرات الكلية من الملائكة المقربين و المهيمين في جلال الله تعالى من الكروبيين و يتحقق بأنوارهم فيظهر له أنوار سلطان الأحدية و سواطع العظمة و الكبرياء الإلهية فيجعله هباء منثورا و يندك عند جمال الله تعالى جبل إنيته فيخر لله خرورا و يتلاشى تعينه في التعين الذاتي و يضمحل وجوده في الوجود الإلهي.

و هذا مقام الفناء و المحو و هو نهاية السفر الأول للسالكين. فإن بقي في الفناء و المحو و لم يجيء إلى البقاء و الصحو صار مستقرا في عين الجمع محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي و استغراقه و فنائه من البدن و قواه فكذلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله و جلاله و سبحات وجهه و ذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده و احتجب

المبدأوالمعاد، ص ۲۷۸

التفصيل عن وجوده و ذلك هو الفوز العظيم.

و فوق ذلك مرتبة أخرى يرجع فيها إلى الصحو بعد المحو و نظر إلى التفصيل في عين الجمع و وسع صدره الحق و الخلق و إليه أشير في قوله تعالى حكاية عن مرتبة الرسول النذير المنذر: أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ. وَ وَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ فإن أعباء الرسالة التي هي سفره من الحق إلى الخلق كانت على النبي ص في أوائل الحال ثقيلا و لم يكن صدره واسعا للطرفين و ذلك لاستغراقه في مشاهدة جماله و معاينة عظمته و كماله و اشتغاله بالله عن غيره إلى أن صار جامعا بين الحق و الخلق بحيث لم يكن أفعاله حجابا عن صفاته و لا الصفات عن ذاته بل كان مشاهدا لله تعالى في كل ما يسمع و يرى و ملاحظا لوجهه في كل ما يظهر و يخفى. فهو في هذه الحالة أهش بعباد الله لكونه مبتهجا بالحق و بكل شيء لأنه يشاهد الحق فيه فهو بالحق يرى كل شيء و يسمع و يذوق و يشم و يجد طعم الحق و رائحة الطيبة في كل شيء لا على وجه يوجب الكثرة و التجسم تعالى عما يقول الظالمون الملحدون علوا كبيرا.

قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين و درجاتهم: العارف إذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات و كل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات و كل إرادة مستغرقة في إرادته التي لا يأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود و كل كمال و جود فهو صادر عنه فائض من لدنه. فصار الحق حينئذ بصره الذي يبصر به و سمعه الذي يسمع به و قدرته التي بها يفعل و علمه الذي به يعلم و وجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. هذه ألفاظه (هذه عبارته خ ل).

بحث و تحقيق

قد نوقش في هذا التفريع و ترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع أنه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع و العقل.

المبدأوالمعاد، ص ۲۷۹

فإن صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن و هو مستحيل.

و لك أن تفك هذه العقد بأن السمع و البصر و غيرهما من آلات النفس إنما حقيقة كل منها قوة غير محسوسة يكون بينها و بين النفس المستعمل إياها نوع علاقة علية و معلولية لأنها من فروع النفس كما أن الملائكة من فروع قدرة الله تعالى و علمه.

و هذه العلاقة مصححة لأن يقال للنفس إنها سميع و بصير و قادر فالنفس الناطقة مع تجردها و مباينتها للبدن غاية المباينة لكونها جوهرا مجردا نوريا و كونه جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة بأخلاقه متصفة بصفاته من كونه سميعا بصيرا مشتهيا متحركا ساكنا حتى يصلح لها أن تقول مشيرة إلى ذاتها و جوهرها أنا سمعت و أبصرت و اشتهيت و تحركت و سكنت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالتجوز من غير لزوم تجسم و تكثف يعتريها بحسب ذاتها النقية الطاهرة من حيث هي هي من الأرجاس و الأدناس و الأقذار البدنية و الجسمية و ذلك لأجل علاقة طبيعية حاصلة بين النفس و البدن بحيث تحصل منهما نوع وحداني له حد حقيقي مركب من الجنس المأخوذ من البدن و الفصل المأخوذ من النفس و هما جزءان محمولان باعتبار ما و هو أخذهما مطلقا لا بشرط على ذات واحدة.

و لتحقق هذه العلاقة الاتحادية يشير النفس إلى البدن بأنا كما يشير إلى ذاتها حتى أن أكثر الناس نسوا أنفسهم و ظنوا أن هوياتهم هي البدن.

و هذه العلاقة ضعيفة بالإضافة إلى العلاقة التي هي بين الفاعل الحقيقي و مجعوله لأن تلك العلاقة ستنقطع بالموت الطبيعي أو الإرادي.

فإذا كان حال النفس معها هذه الحالة من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا مع أن صفات البدن ليست عن البدن فما ظنك بنفس تجردت بالكلية عن البدن و عن التعلق بغير الله تعالى و اتصلت بالحق اتصالا معنويا لاهوتيا و قصرت النظر إلى ملاحظة الحق الأول و آثار قدرته و علمه و إرادته و سمعه و بصره و فنت عن ذاتها و عن الالتفات إلى ذاتها إلا بوجه كونها أشعة و أضواء للنور القيومي فلا محالة يكون لها

المبدأوالمعاد، ص ۲۸۰

علاقة شديدة و ارتباط متأكد يصحح أن يشير إلى مبدئها الحقيقي و جاعلها التام إشارة روحانية بأنا حين اضمحلال ذاتها و خرورها عند اندكاك جبل إنيتها و إلى صفاته الحقيقية التي هي عين ذاته تعالى من السمع و البصر و القدرة و غيرها بأنها سمعي و بصري و قدرتي فبه تعالى تبصر الأشياء و به يسمع و به يقدر كما وقع في الحديث القدسي: ما تقرب العبد إلي بشيء أفضل مما افترضت عليه و لا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر و يده التي بها يبطش و رجله التي بها يمشي فقد تحقق لها حينئذ التخلق بأخلاق الله تعالى بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته التي هي عين ذاته أعراضا قائمة بذات النفس بل بمعنى علاقة أخرى شديدة أتم من علاقة النفس مع البدن و صفاته الكونية الهيولانية.

و تمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج إلى سلوك طريقة الأبرار لا الاقتصار على مجرد الأبحاث و الأنظار.

فصل في أن القوة التي هي محل المعقولات من الإنسان ليست جسمانية

قد علمت أن تعقل الشيء هو وجود ماهية مجردة عن التخصصات و الأوضاع و الأغشية و اللواحق للقوة المدركة سواء كانت مجردة عنها بحسب ذاته في نفسه أو تجريد الغير إياه. و على أي حال لا يجوز أن يكون قوة جسمية أي قائمة في مادة تدرك صورة عقلية.

فإن كل قوة يكون ذاتها جسمانية تكون أفعالها و انفعالاتها أيضا جسمانية.

فالصور التي يدركها القوة الجسمانية تكون حاصلة في مادة تلك القوة و كل صورة حصلت في مادة جسمية تكون متخصصة بوضع و جهة و كم و كيف فلم يكن كلية مطلقة

المبدأوالمعاد، ص ۲۸۱

محمولة على أعداد كثيرة متخالفة الأوضاع و الأحوال فتكون محسوسة لا معقولة هذا خلف.

و أيضا كل ما يحل فيه المعقولات المطلقة من الأنواع و الأجناس كالإنسانية المعقولة و الحيوانية المعقولة لو انقسم لزم بانقسامه انقسام تلك المعقولات و إذا نفرض في المعنى المعقول شيء غير شيء فإما أن يتشابه الشيئان كما في القسمة المقدارية أو لا يتشابهان فإن يتشابها لزم أن يكون اثنينيتهما و تخالفهما و مخالفة كل منهما للكل بحسب المقدار لأن كون الجزءين المتشابهين في الحقيقة إنما يكون في القسمة

المقدارية لا في غيرها من التقسيمات. و إذن ليس الكل مقدرا و لا متقدرا لكونه معقولا و كل معقول غير متكمم و إلا لم يصدق على المختلفات تشخصا و مقدارا فلم يكن له جزء متشابه في المعنى و الماهية.

و الحاصل أن المعنى المعقول لو انقسم إلى جزءين متشابهين لكان الجزء مفارقا للكل بالمقدار فيكون للكل مقدار و هذا محال لتجرده فالمفروض و هو انقسامه بانقسام المحل يكون محالا.

و يلزم أيضا أن لا يكون هذا المعقول معقولا مرة واحدة بل مراتب غير متناهية بالقوة حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية كذلك و التالي باطل كاذب فالمقدم مثله.

و إن لم يكن الشيئان متشابهين كما في الانقسام بالقسمة المعنوية يكون أحدهما قائما مقام الفصل من الصورة التامة و الآخر قائما مقام الجنس منها لأن أجزاء المعنى و الماهية يكون متخالفة المعنى على هذا الوجه و لكن القسمة لم يجب أن يكون على جهة واحدة و على حد واحد بل يمكن على جهات و حدود مختلفة.

فإذا انقسم محل ذلك المعنى المعقول قسمة ثانية انقسم المعنى الحال بانقسامه قسمة أخرى فلا يخلو إما أن يكون هذه القسمة بدلا عن القسمة الأولى أو لم يكن كذلك بل يكون قسمة لكل من القسمين فإن كان الثاني فيكون لكل من الفصل و الجنس فصلا و جنسا و هكذا نفرض القسمة الثالثة و الرابعة و الخامسة إلى غير النهاية فيكون

المبدأوالمعاد، ص ۲۸۲

لكل فصل فصل و لكل جنس جنس فيذهب مقومات المقومات إلى غير النهاية فيحصل سلاسل غير متناهية طولية و عرضية و هذا مبرهن الاستحالة لجريان التطبيق و التضايف و الحيثيات و غيرها من براهين إبطال لا تناهي في المرتبات المجتمعة و لامتناع تعقل الشيء الموقوف تعقله على ما لا يتناهى سيما إذا كان مرتبا و ليست القسمة إلى المقومات كالقسمة الكمية فإن الجزء الكمي لا يكون وجودها إلا بالقوة بمعنى كون مادة الواحد مهياة للمتعدد من نوعه بأسباب موجبة لحصول التعدد كالآلة المسماة بالقاطع لا أن لها حظا من الوجود بالفعل.

و أما جزء الماهية فلا يجوز أن يكون في الماهية بالقوة نعم لها اتحاد مع الماهية في نحو من الوجود بخارج الذهن.

كيف و الماهية لا يصير بالفعل إلا بأن يصير أجزاؤها بالفعل و إن كانت القسمة الأخرى بدل القسمة التي فرضناها أولا و هكذا نفرض قسمة ثالثة بدل القسمين الأولين و هكذا رابعة و خامسة فيكون لمعنى واحد حدي أجناس و فصول مختلفة قريبة أو غير قريبة متكافئة أي كلها في درجة واحدة و هذا محال إذ قد بين امتناع وجود جنسين أو فصلين في درجة واحدة لنوع واحد فضلا عن الغير المتناهي.

على أن وجود المقومات الغير المتناهية لشيء واحد مما حكم على امتناعه على أي وجه كان كما مر و قد لزم من هذا الفرض.

و أيضا ليس اختصاص الجنس في كل قسمة بموضع أولى من اختصاص الفصل به.

تنبيه إجمالي

إجمال هذه الحجة هو أن المعنى المعقول لو انقسم بانقسام حامله إلى المتشابهات يلزم كونه محسوسا لا معقولا.

فإن انقسم إلى المختلفات يلزم أن يتقوم من مقومات غير متناهية مجتمعة مرتبة و في الشقين يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم.

المبدأوالمعاد، ص ۲۸۳

إشكال و انحلال

اعترض بعض تلامذة الشيخ الرئيس على هذه الحجة بأنها ينتقض بتعلق الوجود و الوحدة و الإضافة و سائر اللوازم بالمواد الجسمانية فإنه يجب أن ينقسم بانقسامها إن كانت حالة و محال أن ينقسم الوحدة و الإضافة و الوجود و إن لم يكن حالة في المواد لكانت جواهر بل عقولا

مفارقة و هو مستحيل لأن تلك الأمور أعراض قائمة بالمواد لاتصافها بها و العرض لا يكون جوهرا.

و أجاب عنه الشيخ في المباحثات بأن هذه المعاني ليست من المعقولات المختصة بالوجوب بل بالإمكان و الوجود المادي ينقسم و كذا الوحدة المادية ينقسم و الوجود المطلق و الوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في الجنس.

فالوجود المادي يجب أن ينقسم بانقسام المادة و كذا الوحدة المادية التي هي نفس اتصال الجسم و متصليته يجب أن ينقسم بانقسامه على الوجه الذي يقتضيه القسمة المقدارية من بطلان الوجود و الوحدة الاتصاليين بطريان الانفصال الرافع للاتصال إن كان فكيا خارجيا.

و إن كان الانقسام وهميا كانت الكثرة و الانفصال بالقوة لا بالفعل فموضوع الوحدة بالفعل في الماديات كثيرة بالقوة و موضوع الكثرة بالفعل واحد بالقوة كما حقق في المباحثات المتعلقة بمسألة الهيولى فالاتصال يبطل بالانفصال بالفعل و يبقى متصلا بفرض الاثنينية المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية و قسمة وضعية. و الصور المعقولة من حيث هي معقولة ليست كذلك لا بالذات و لا بالعرض لما علمت أنها لا تنقسم قسمة وضعية مقدارية بأقسام متشابهة فلا يحل الأجسام.

و أما هذه فليست معقولات الذوات بل قد يكون معقولة و قد يكون مادية محسوسة قابلة للقسمة الوضعية و قد يمنع ضربا من القسمة الوحدة الجسمانية و كذا

المبدأوالمعاد، ص ٢٨٤

نظائرها من الوجود و الإضافة و سائر الأمور الشاملة التي قد يتجرد و قد يتجسم.

بحث و تحقيق

قد أورد الشيخ شهاب الدين السهروردي في المطارحات بحثا عن الجواب المذكور عن النقض بوحدة الجسم بأنها نفس اتصال الجسم فيكون كثرتها بالقوة بقوله:

إن وحدة الجسم إن كانت موجودة في الأعيان كان عرضا حالا فيه و العرض الثابت في الشيء لا يبطل بتوهمنا.

فحينئذ نقول: هل يتحقق في كل من الأجزاء الموهومة شيء من وحدة الجسم أو كلها أو ليس في أحدها الوحدة و لا شيء منها ففي الأول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء وهمي و الوحدة من حيث هي وحدة لا يتصور أن يكون لها جزء.

و في الثاني يلزم كون الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب إمكان توهم القسمة و يلزم أن يكون صفته في جزئه لا فيه.

و إذا بطل القسمان فليس للوحدة في الأعيان وجود أصلا بل صفة عقلية يضاف تارة إلى ما في العين و تارة إلى ما في الذهن. انتهى كلامه.

و الجواب عما ذكره أنه قد حقق في مقامه أن أسناد الجزئية إلى ما يسمى بالأجزاء المقدارية للشيء على سبيل المسامحة إما من جهة تشبيه الأمرين المنفصلين الحاصلين من مادة الشيء بعد ورود الانقسام الذي هو نفس إعدام الواحد الاتصالي بجزءين لها و إما لأجل أن الجمهور لغفلتهم عن كون التفريق إعداما يحكمون بأنهما جزءين له فاستمر هذا الإطلاق عليهما بعد التحقيق و البرهان أيضا و إما لأجل أنه لو فرض بقاء ذلك المتصل عند حدوثهما لكانا جزءين له و هذا لا يختلف في شيء من الخارج و الوهم.

فكما أن القسمة الخارجية عبارة عن إعدام الشيء المتصل المقداري جوهرا كان أو عرضا و إحداث شيئين آخرين من نوعه كذلك القسمة الوهمية عبارة عن توهم

المبدأوالمعاد، ص ٢٨٥

انعدام ذلك الشيء المتصل و حدوث شيئين آخرين من نوعه.

و التوهم و إن لم يوجب إبطال الوحدة بحسب الخارج لكن يوجب إبطالها بحسب الوهم.

و كما أن المتصل الذي فرض فيه القسمة وهما لم يبطل وحدته في الخارج بمجرد فرض الوهم قسمته كذلك لم يوجد له أجزاء في الخارج

بمجرده كما أنه حدث فيه الاثنينية بحسب الوهم فكذلك بطلت وحدته بحسبه بلا تخلف.

عقد و انحلال

و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون نسبة المعقولات إلى العقل كنسبة الفعل إلى الفاعل لا كنسبة العرض إلى الموضع أو كنسبة الصورة إلى المادة حتى يلزم من انقسام النفس إذا كانت محلا لها انقسامها.

لكنا نقول: هب أن نسبتها إلى النفس تلك النسبة و قد حققنا سابقا أن الجسم لا يفعل إلا فيما له علاقة وضعية بالقياس إليه و المعقولات من حيث معقوليتها ليست كذلك و كما أن فاعل الأجسام و مقوماتها لا يمكن أن يكون وجودها متعلقا بالأجسام كذلك مبدأ المعقولات و حقائق الأنواع الجسمية لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا سواء كان مبدئيته بنحو القبول أو بنحو الفعل بل الثاني أولى و أحرى في أن يتقدس عن الجسمانية.

فإن قال: فما التفصي عن حلول النقطة فإنها غير منقسمة و لها محل من الجسم فليكن حال المعقولات في النفس كحال النقطة في الجسم قلنا: إن النقطة أمر عدمي لأنها نهاية الامتدادات كما أن السطح من جهة كونه

المبدأوالمعاد، ص ٢٨٦

نهاية إحدى جهات الجسم عدمي و كذا الخط من جهة كونه نهاية للجهتين عدمي و هما وجوديان من جهة كونهما امتدادا و ذا امتدادين و النقطة لكونها نهاية محضة عدمية لا ذات لها متقررة.

و أما ما ذكره بعضهم جوابا عما يقول: إن المعنى المعقول إذا لم يصح حلوله في منقسم فيحل في نقطة لئلا يلزم من انقسام المحل انقسامه من أن النقطة نهاية و ليس لها طرفان ليحل المعنى المعقول في طرف و يلي الطرف الآخر منها جانب الخط.

فهو في غاية السخافة لجواز قيام عرض بعرض عندهم و العرض الحامل للعرض ليس ذا طرفين ليقبل عرضا بطرف و يلاق المحل بطرف آخر و قبول الأعراض لا تعلق له بالأطراف و قسمة المحل كما يوجب قسمة الحال كذلك يوجب قسمة ما يحله رأسا برأس.

و من أراد أن يوهن حجة تجرد النفس بأخذه أمر النقطة مفروغا عنه في كونها موجودة غير منقسمة لها محل منقسم ثم يجعل الحجة منقوضة بالنقطة فليس ذلك الأمر أولى به من العكس لأن يجعل برهان تجرد النفس مفروغا عنه ثم يبطل به حلول كل أمر غير منقسم في منقسم بل العكس أولى لأن القضية الكلية أولى بأن يكون أصلا يستنبط و يتفرع منه أحكام الجزئيات بجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول و يتعرف منهما حال الجزئي كما في القياس من أن يجعل حال الجزئي أصلا يقاس إليه حال الطبيعة الكلية كما في التمثيل إذ لا شك أن القياس أقوى في الحجة من التمثيل.

حجة أخرى

قريبة المأخذ من السابقة و هي أن القوة العاقلة من الإنسان شيء ذو تجرد المعقولات من المادة و عوارضها من الكم المحدود و الأين و الوضع المخصوص و غيرها فكون هذه الصورة المعقولة مجردة عن هذه اللواحق إما بحسب ذاتها و إما بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه و إما بالقياس إلى الشيء الآخذ و الأول محال و إلا لاستحال أن يقربها

المبدأوالمعاد، ص ٢٨٧

هذه اللواحق في الوجود الخارجي لأن ما بالذات لا يختلف.

و الثاني أيضا ظاهر البطلان لاقتران تلك الصورة بها في الخارج فبقي أن يكون تجردها عن الوضع و الأين عند وجودها في العقل و يجب أن يكون في العقل غير ذات وضع و إشارة حسية و غير قابلة للتجزي و ما أشبه ذلك فلم يمكن وجودها هذا الوجود في الجسم أو الجسماني.

و أيضا إذا انطبعت صورة معنوية لأمر غير منقسم كالنقطة و الوحدة و الجنس البسيط القاصي و الفصل الأخير في مادة منقسمة ذات حدود و

جهات فلا يخلو إما أن لا يكون لشيء من أجزائها التي يفرض فيها بحسب انقسام المحل نسبة إلى الشيء الواحد الذات المجرد عن المواد أو يكون ذلك لكل واحد واحد من أجزائها أو يكون لبعضها دون بعض فإن لم يكن لشيء منها نسبة إليه فهو ظاهر البطلان و كذا ما يكون النسبة لبعضها فإن البعض الذي لا نسبة له إليه مما لا دخل له في معناه. و إن كان لكل جزء منها نسبة إليه فإما أن يكون تلك النسبة إلى ذات ذلك الشيء بأسرها فليست الأجزاء أجزاء لمحل معناه بل كل منها معقول في نفسه منفرد أو يكون النسبة إلى جزئها فيكون الذات منقسمة المعنى المعقول و قد وصفناها غير منقسمة في معناه و معقولة هذا خلف.

و من هاهنا يتضح أن كل صورة ينطبع في مادة جسمانية لا يكون إلا مثالا لأمر جزئي منقسم و لكل جزء منها نسبة إلى جزء منها بالقوة أو بالفعل.

تنبيه

اعلم أن المعنى الحدي و إن كان متكثرا في أجزاء القوام من جهة التمام فله جهة وحدة طبيعية فلم ينقسم بحسبها فلم يحل في مادة منقسمة بالقوة أو بالفعل و إلا لانقسم من جهة الوحدة أيضا.

المبدأوالمعاد، ص ٢٨٨

و أيضا كل معنى مركب فهو ينتهي ببسيطه إلى الغير المنقسم أصلا لامتناع تقوم معنى واحد من مقومات غير متناهية فمحل ذلك البسيط جوهر غير ذي وضع.

و الانتقاض بوحدة الجسم قد مر اندفاعه من: أن وحدة الجسم كوجوده ليست إلا اتصاله المنقسم بالقوة كما أن وحدة العشرة ليست إلا عشرية المنقسمة بالفعل.

حجة أخرى:

و هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات و حكم بأنها أجل ما عنده في هذا الباب.

ثم إن بعض تلامذته أكثر من الاعتراضات عليها و أجاب عنها و تلك الأسئلة مع أجوبتها يوجد عندي متفرقة فلنوردها مترتبة ليسهل النظر فيها على الطالبين.

فنقول: إنا قد نعقل ذواتنا و كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات قلنا: إذن ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يحصل لها ذاتنا بحصول صورة أخرى مساوية لذاتنا في ذاتنا أو بحصول ذاتنا لذاتنا.

و الأول محال لأنه يفضي إلى الجمع بين المثلين فتعين الثاني. فكل ما ذاته بذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فإذن القوة العاقلة منا قائمة بنفسها و كل جسم أو جسماني غير قائم بنفسه فالقوة العاقلة ليست بجسم و لا جسماني.

و إلى هذه الحجة قد أشار المعلم الأول في كتاب النفس بقوله: كل من راجع إلى ذاته فهو روحاني و هذا إجمال تفصيله ما ذكره و يرد عليه الإشكال من وجوه:

الأول أنا لا نسلم أنا نعقل ذواتنا لم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتنا نوعا آخر من سوى التعقل.

و السند هو أن التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل و لا يمكننا أن نعرف كوننا عاقلين لذواتنا إلا إذا عرفنا ذواتنا حاصلة لذاتنا فإن أمكننا أن نبين أن ما حقيقة ذواتنا من دون واسطة التعقل فما الحاجة إلى أن نقول إنا نعقل ذواتنا و نتوصل

المبدأوالمعاد، ص ٢٨٩

منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا و إن لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين إلا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لذواتنا و لا يمكن بيان ذلك إلا كوننا عاقلين لذواتنا و يلزم منه الدور.

و الجواب أن مطلق الإدراك كاف فيما نحن بصدده و ليس يتعلق الكلام بكونه تعقلا و شعورا إذ قد ثبت أن الإدراك عبارة عن حصول ماهية

المدرك.

سؤال

لم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتنا مجرد أثر عن ذاتنا حاصل لذاتنا فنشعر بذلك الأثر من دون أن يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة قد حصل منها أثر لنا و لا يكون الأثر نفس حقيقتنا فلا يكون قد حصل شيء واحد مرتين.

جواب

حصول أثر الشيء ليس هو حصول نفس الشيء و قد سبق أن الإدراك بالشيء إنما هو حصول نفس ذلك الشيء فالعلم بالشيء بالوجه يرجع إلى العلم بكنه ذلك الوجه لا بحقيقة ذلك الشيء. ثم قولك: نشعر بذلك الأثر إما أن يريد بالشعور نفس الأثر أو أمرا مغايرا للأثر تابعا له فإن كان الأول فلا معنى لقولك نشعر بذلك الأثر لأنه قول أو اسم مرادف لحصول الأثر و إن كان الثاني فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره.

و الثاني يوجب أن يكون الشعور هو أن يحصل ما ليس ماهية الشيء و معناه و هذا باطل.

و الأول يوجب أن يكون ماهية ذاتنا محتاجة في أن يحصل لنا ماهية ذاتنا إلى

المبدأوالمعاد، ص ۲۹۰

ذلك الأثر فيكون ماهية ذاتنا غير موجودة إلى أن يحصلها ذلك الأثر فلا يكون الأثر أثرا لها بل مكونا لها هذا خلف.

و إن كانت ماهية الذات يحصل ثانيا بحال أخرى من التجريد أو بنزع بعض ما يقارنه من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المحدد المجرد و كلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين.

الإشكال الثاني

سلمنا أنا نعقل ذواتنا و لكن لا نسلم أن من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات و إلا لكنا إذا عقلنا السماوات و الأرض و العقول وجب أن يحصل لنا حقائقها.

و الجواب

أن الحاصل فينا من الأشياء الخارجة عنا هو ماهيتها و نوعيتها دون شخصيتها و أنحاء وجوداتها المتخالفة لما حصل عندنا في الوجود و العوارض و المعقول من حقيقتنا هو نحو هويتنا و وجودنا الغير المفارق لحقيقتنا في النوع و الماهية و لا في العوارض و الشخصية فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع و أما المعقول من حقائق غيرنا كالعقل الفعال و ما يعقل منه فهو هو في هذا المعنى و النوعية و ليس هو هو في الوجود و الشخصية.

الإشكال الثالث

سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية كما أن القوة العاقلة يشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية كما أنكم تقولون إن القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

و الجواب

أن شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك و إلا لم يكن المشعور بها عين الشاعر و الثاني باطل فالمقدم مثله.

المبدأوالمعاد، ص ۲۹۱

بيان الملازمة أن ما يشعر بذاته فهو حاصل لذاته و القوة التي تدرك بها ذاتك إما أن يكون قائمة بذاتك فذاتك ثابتة لذاتك و هو المطلوب و إن لم يكن قائمة بذاتك بل بالجسم فذاتك لا تخلو إما أن يكون قائمة بذلك الجسم أو لا فإن

لم يكن قائمة وجب أن لا يكون هناك شعور بوجه ما بذاتك و إن قامت به فحصلت فيه ذاتك و حصلت فيه تلك القوة فلم يكن أحدهما شاعرة بالأخرى لأن شيئا منهما غير حاصلة للأخرى بل ماهية كل منهما حاصلة لما حصلت فيه ماهية الأخرى و هو ذلك الجسم فإن حصول شيء لشيء يتفرع على حصول ذلك الشيء لنفسه و كل ما يقوم بغيره فحصوله لغيره لا لنفسه حتى يحصل له شيء آخر.

سؤال:

لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر

الجواب:

الذي يتوسط المرآة في رؤيته إن سلم أنه منطبع في المرآة فيحتاج مرة ثانية إلى أن ينطبع في الحدقة فكذلك هاهنا لا بد و أن يرتسم صورة ذاتنا من تلك المرآة مرة ثانية في ذاتنا.

و أيضا المبصر و إن كان شيئا من بدن الإنسان فهو خارج عن حقيقة ذاته و حقيقة قوته الباصرة فيجوز أن يتوسط المرآة بينه و بين الباصرة. و أما توسط المرآة في إدراك الذات للذات نفسها فغير ممكن.

الإشكال الرابع

لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي بيانه أن حال ما أعقل نفس زيد فأعقل نفسي لأن العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل كونه عاقلا له و في ضمنه كونه عاقلا لذاته.

المبدأوالمعاد، ص ٢٩٢

فالحاصل حينئذ في نفسي من نفسي و من زيد لا يخلو إما أن يكون صورتين أو صورة واحدة و الثاني باطل و إلا لكان أنا غيري و غيري أنا و الأول هو المطلوب من كون إدراكي لذاتي بحصول صورة من ذاتي لذاتي.

و الجواب:

إذا عقلت النفس مطلقا فقد عقلت جزء ذاتك و إذا عقلتها مضافة إليك أو إلى زيد فلا يتكرر النفس فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار.

و لست أقول: النفس مع قيد الإطلاق جزء نفسي لأن قيد الإطلاق مفهوم خارج عن حقيقة نفسي بل أعني به عدم التقييد بشيء وجوديا كان أو عدميا.

الإشكال الخامس

القسم الذي قد خرج من الشقين أيضا باطل بيانه أن قولنا:

كذا موجود لذاته يفهم منه معنيان:

أحدهما أن ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره أو لا يحل في غيره مثل الصورة للمادة أو العرض للموضوع و هذا باطل إذ المدركية أمر ثبوتي و هذا المفهوم سلبي فلا يكون أحدهما عين الآخر.

و ثانيهما أن ذاته مضاف إلى ذاته و ذلك محال لأن الإضافة يقتضي الاثنينية و الوحدة ينافيها.

لا يقال: المضاف يستدعي المضاف إليه أعم من أن يكون نفسه أو غيره و لا يلزم نفي العام من نفي الخاص لأن هذه المغالطة جارية في كون الشيء مؤثرا في نفسه فيلزم صحته فكما أن ذلك باطل فكذا هذا.

و الجواب:

الذات شيء و مفهوم تعينها شيء آخر سواء كان ما به التعين عين الماهية كما

المبدأوالمعاد، ص ٢٩٣

في الواجب تعالى أو من لوازم الماهية كما في العقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في النوع المنتشر الأفراد.

و هذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة و لهذا صح قولك ذاتي و ذاتك فنضيف ذاتك إلى ذاتك.

الإشكال السادس

المعارضة بإدراك سائر الحيوانات أنفسها مع أنها غير مجردة و لا تصغ إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها طالبة للملائم و هاربة عن المنافر و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لطلبت كل ما هو ملائم لغيرها و لكانت أيضا مدركة لأمر كلي و البهيمة غير مدركة للكليات فإذن هي طالبة لما يلائم نفسها المخصوصة و ذلك يتضمن إدراكها لنفسها إذ العلم بإضافة شيء إلى شيء يتضمن إدراك المتضايفين.

و الجواب:

أن نفس الإنسان تدرك بذاتها ذاتها و البهائم تدرك بأوهامها ذواتها مرتسمة في آلات أوهامها كما في إدراكها لسائر الأمور المدركة بالوهم لا في آلات ذواتها التي هي القلب.

فذوات الحيوانات مرة في آلة وجودها التي هي القلب و مرة في آلة وهمها و هي مدركة من حيث هي في آلة الوهم.

سؤال:

فما البرهان على أن إدراكنا لذاتنا ليس كذلك و الجواب:

لأن فينا قوة مدركة للكليات المفارقة عن عوارض الشخصيات فيمكننا أن ندرك

المبدأوالمعاد، ص ٢٩٤

ماهية ذاتنا مجردة عن اللواحق الغريبة فإذا شعرنا بذاتنا المخلوطة بغيرنا شعرنا بامتياز ذاتنا عن الأمور المخالطة لها فيجوز أن يتمثل فينا حقيقة ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبة عنا.

و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فلا بد أن يدرك ذواتها بقوة مدركة للمعاني المجردة في ذاتها المتعلقة الوجود بمادة جزئية من حيث كونها متعلقة الوجود بمادة جزئية فتدرك الحيوانات ذواتها بالوهم.

أسئلة

هذا التجريد و التفصيل لذاتنا عما يخالطها أمر ذهني و لا يستدعي ذلك تجردا عنها بحسب الواقع فربما كان ما عليه الوجود بخلاف ما فرضه الذهن.

و أيضا ما ذكرت من الحجة غير مختصة بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخلوطة بل التحقيق أن كلما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان أو جزئيا.

فالحمار إذ أدرك ذاته المخلوطة يكون ذاته موجودة له في جميع الأحوال لا لشيء آخر كالمادة الجسمية فذاته مجردة عن المادة الجسمية و أيضا يبطل كون المدرك لذات الحمار قوة وهمية أن تلك القوة إن كانت في الحمار فذات الحمار في الحمار و إن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته و قد مر إبطاله.

و أجاب الشيخ في كتاب المباحثات عن هذه الأسئلة بأمور غير مقنعة و حكم أيضا في الأجوبة عن أسئلة بهمنيار بصعوبة الفرق بين الإنسان و غيره من الحيوانات في الشعور ببقاء الذات و سنسمعك في الفرق بينهما ما فيه كفاية إن شاء الله.

حجة أخرى قريبة المأخذ مما قبلها

و هي أن نفس الإنسان و ذاته مشعور بها في جميع الأوقات حتى وقت النوم

المبدأوالمعاد، ص ٢٩٥

و السكر و الإغماء فما من جزء من أجزاء بدنه من قلب أو دماغ أو روح بخاري إلا و هو ينساه أحيانا و أكثر الإنسان ما أدركه أو أدركه بتشريح أو تعليم من غيره و أدرك ذاته دائما.

فما يدركه دائما غير ما ينساه أحيانا و لو كان جملة بدنه أو شيئا منها أو عرضا قائما بها أو بجزئها لما استمر شعوره بذاته مع نسيانها فالمشعور به في جميع الأوقات غير البدن و أحواله و لا جسم آخر و أحواله و هو ظاهر.

حجة أخرى

على كون محل الحكمة قوة عقلية ليس آلة جسمانية و هي أن للآلات الجسمانية في إدراكاتها الحسية علامات لا يوجد شيء منها في القوة التي يدرك الحكمة و المعارف الإلهية فيعلم أن إحداهما غير الأخرى.

العلامة الأولى أن القوة الجسمانية إذا أصابت آفة لها فإما أن لا يدرك و إما أن يضعف إدراكها أو يغلط فيه.

الثانية أنها لا تدرك آلتها إذ البصر لا تدرك نفسه و لا آلته.

الثالثة لو كان فيها كيفية مستقرة لا تدركها حتى أن سوء المزاج إذا صار متمكنا من البدن جوهريا فيه مثل الدق لم تدركه قوة اللمس.

الرابعة أنها لا تدرك نفسها فإن الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه لم يمكنه.

الخامسة أنها إذا أدركت شيئا قويا لم يمكنه إدراك الضعيف عقيبه إلا بعد زمان.

و لهذا لم يسمع الصوت الضعيف عقيب الشديد لاشتغال الحس بذلك المدرك القوي و اشتباكه به.

السادسة أنها لو هجم عليها مدرك قوي بطلت الآلة و فسدت فقد يفسد العين بقوة الشعاع و السمع بالصوت الهائل.

السابعة القوى الجسمانية يضعف بعد الأربعين و ذلك عند ضعف مزاج البدن و هذا كله ينعكس في القوة العقلية فإنها تدرك نفسها و تدرك إدراكها لنفسها و تدرك ما يقدر أنه

المبدأوالمعاد، ص ۲۹۶

آلاتها كالقلب و الدماغ و تدرك الضعيف بعد القوي و الخفي بعد الجلي و ربما يقوى في الأربعين في الغالب.

وهم و تنبيه

فإن قيل: هذه القوة أيضا يقصر عن الإدراك بالمرض الذي في مزاج البدن.

قلنا: تعطلها بعد تعطل آلتها لا تدل على أن لا فعل لها في نفسها بل يجوز أن يكون فساد الآلة مؤثرا فيها من وجهين: أحدهما أنها إذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها فانصرفت عن جهة المعقولات.

فإن النفس إذا اشتغلت بالخوف لم تدرك اللذة و إذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الألم و إذا اشتغلت بالمعقول لم تدرك في حال الشغل به غيرها فيشغلها شيء عن شيء اللهم إلا أن يصير قدسيا في غاية القوة.

فعلى هذا لا بعد في أن يشغله ضعف الآلة و الحاجة إلى إصلاحها عن خاص فعلها.

و الثاني أن الآلة الجسمانية ربما يحتاج إليها ابتداء ليقوم له الفعل بنفسها بعده كما يحتاج من يقصد بلدة إلى دابة فإذا وصل استغنى عنها فإذا فعل واحد بغير آلة تدل على أن له فعلا في نفسه.

و تعطل العقل لتعطل الآلة يحتمل هذين الشيئين فلا حجة فيه لأن ما ذكرناه في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية متصلة ينتج نقيض المقدم صورتها هكذا: لو كان التعقل بآلة جسدانية لكان كلما عرضت لها آفة و كلال يعرض لها في التعقل فتور لكن ليس هذا كليا ينتج أن تعقلها ليس بآلة بدنية. و ما قيل عليه ليس صحيحا لأنه استثناء لعين التالي و هو غير منتج.

و مما يتبين به أن القوة العاقلة ليست منطبعة في محل كعضو و نحوه أنها لو كانت

المبدأوالمعاد، ص ۲۹۷

كذلك لكانت إما دائمة التعقل له إن كفى في تعقلها له مجرد صورة ذلك العضو مثلا الحاضرة له دائما أو دائمة اللاتعقل إن احتاج في التعقل إلى صورة أخرى له لتوقفه على أمر مستحيل و هو حصول صورتين من نوع واحد في مادة واحدة و الموقوف على المستحيل مستحيل و التالي بقسميه باطل فالمقدم باطل فإن كل عضو قد يعقله النفس و قد يغفل عنه كذا قيل. و لي في هذا الوجه نظر يعلم مما ذكرناه في مباحث الوجود الذهني في غير هذا الكتاب.

فصل في أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بذاته مستغن عن البدن في وجوده البقائي

قد علمت بما سردنا عليك أن الإنسان بما هو إنسان يخالف سائر الحيوانات بقوة يخصه بها يدرك المعقولات الكلية و هو النفس الناطقة.

و قد جرت عادتهم بتسمية هذه القوة عقلا هيولانيا و عقلا بالقوة و النفس الناطقة و هي موجودة في كل واحد من أفراد الإنسان طفلا كان أو بالغا مجنونا كان أو عاقلا مريضا كان أو سليما.

و علمت أيضا أن أول ما يحصل في هذه القوة من المعقولات المسماة بداية العقول و الآراء العامية هي الأوليات الحاصلة لها من غير تعلم و قياس و حدس و تجربة بل على سبيل اللزوم و الجبر و هي المبادي لغيرها من الثواني التي يمكن خلو بعض الإنسان عنها.

ثم نقول: لا يخلو إما أن يكون تلك المعاني الأول جواهر داخلة في ذات الإنسان أو أعراضا حالة فيها فإن كانت أعراضا فالعرض لا يستقيم قوامه إلا بمحل جوهري الذات يحله و إن كانت جواهر فمع كونه فاسدا إذ كل مفهوم ذهني فهي من الكيفيات النفسانية

المبدأوالمعاد، ص ٢٩٨

و يجوز خلو الذهن عنها فمحلها أولى بالجوهرية فالنفس إذن جوهر.

و أما كونه روحانيا غير جسمانية فيدل عليه أشياء سوى ما ذكرنا منها: أنها محل المتقابلات و لو كانت جسمية لامتنع إدراكها للمتضادين و غيرهما مثل السواد و البياض و العلم و الجهل بإدراك واحد معا لأن صورتي الضدين و بالجملة المتقابلين لا يحلان في جسم واحد معا و الحال في النفس بخلاف الجسم فإنها مهما حلت فيها صورة أحد المتقابلين وجب ضرورة أن يحل معه فيها صورة المقابل الآخر لأن تعقل المتقابلين يكون معا لاشتمال التقابل على التضايف و المتضايفان يكونان معا في المعقولية.

فثبت أن قابل المعقولات و العلوم من الإنسان جوهر مجرد و هو المطلوب.

و من شواهد العقلية في مباينة القوة العاقلة للجسم أنه لو كانت جسما لكانت الصورة العلمية إما مفقودة عنها أو تكون لها انفعالات محضة من غير فعل و تصرف إذ ليس للجسم أن يتصرف في الصورة الحالة فيها بالتقديم و التأخير و التركيب و التحليل.

و من اللطائف التي يوقع طمأنينة في تجرد النفس أن القوة البدنية يتعاون بعضها من بعض و يتقوى بعضها ببعض و لا يكون بينها ممانعة كما بين في الآراء الطبيعية من أن تأليف البدن الحيواني و الإنساني حسب تأليف قواه من غير ممانعة و مخالفة فيها بل كل واحدة من الأعضاء و قواها الطبيعية و النباتية و الحيوانية في حال الصحة و السلامة إما أن يقوي الأخرى و يعينها على ما ينحو نحوه من خاص كماله أو يمسك عنه رأسا برأس ليحصل لها النظام في أمر حياته. و القوة الناطقة منها في واد و هي في واد أخرى لأنها مهما أرادت إلى تكميل جوهرها و تفعل فعلها الخاص من تعقل النظريات و إخلاص نية في التقرب إلى الإلهيات و امتناع عن مخالطة الشهوات و وساوس المفسدات من القوى المسخرة إياها في متابعتها و مشايعتها لم يتيسر لها ذلك إلا بمجاهدة تامة مغالبة عظيمة ليتمكن من ذلك.

فثبت أن هذا الجوهر النطقي من الإنسان من عالم آخر وقع غريبا في دار الجسد بيد

المبدأوالمعاد، ص ٢٩٩

الفسقة و الظلمة و الكفرة من القوى الشهوية و الغضبية و الوهمية.

و من الشواهد أن كل صورة أو حالة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه و بقي فارغا عنها يحتاج في حصولها ثانيا إلى

استيناف السبب من غير أن يكتفي الجسم بذاته في استحصال تلك الحالة أصلا إذ فراغ الجسم القابل في الحالين بمرتبة واحدة و ليس حال الجوهر الناطق في الصور العلمية الحاصلة لها هذه الحال إذ كثيرا ما يعرض له ما يزيل عنه تلك الصور ثم إذا زال العائق عادت من غير حاجة إلى السبب الحاصلة هي منه كحد أو برهان بل قد يكفي في استحضار تلك الصور بذاته.

و أيضا إن العلوم كلها لا يمكن أن يجتمع في دفتر واحد جسماني و أما النفس فإنما يجتمع علوما شتى و صنائع عديدة و أخلاقا مختلفة و آراء متفاوتة لأنها دفتر روحاني لا تتراكم فيها صور المعلومات كما يتراكم في الهيولى الجسمانية صور الماديات فليس بمحال على النفس الإنسانية تزاحم الأمور عليها و الصور المعلومة فيها و ربما تزول عنها هذه الأسباب الكمالية لإقبالها على شيء من الأمور العاجلة الدنياوية عند مرض أو شغل قلب أو غم بعرض لها و لا تزيل عنها هذه الأمور العارضة صورها الكمالية المستحفظة في ذاتها على الإطلاق ذخرا لها في اليوم الآخر.

و ذلك لأجل أنها روحانية السنخ لطيفة الجوهر فهي يكون في ذاتها مخزونة بنوع قوة قريبة من الفعل بل هي موجودة فيما تعلقت به ذاتها من الجواهر القدسي و العقل الفعال الداخل في تجوهر ذاتها و فعلية حقيقتها و قد خرجت به عقلا بالفعل و العائق لها عن مشاهدة الصور و ظهور الكمالات ليس أمرا داخليا كما في القوابل التي لم يخرج من القوة إلى الفعل بل أمرا خارجيا احتجب به ذاتها الكاملة المستكملة عن ذاتها و هو اشتغالها بتدبير البدن و عادتها في الانجذاب إليه بحسب الفطرة الأولى دون الثانية فإذا ارتفع من حدقة إدراكها العقلي غبار البدن و وقع منها النظر إلى ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة إياها متصلة بها متحدة معها و رأت ذواتا نورية و جمالا و حسنا و كمالا يستظلم عنده أنوار الشمسية الحسية و يستقبح لديه صور حور العين.

و الغرض أن تسمية هذه المرتبة من النفس بالعقل بالفعل على الحقيقة بما ذكرنا.

و لهذا إذا اكتسبت صورة عقلية ثم أعرضت عنها بعائق من اشتغالها بشيء جسماني فإذا زال عنها العائق عادت مهما أرادت إلى تلك الصورة المستحفظة بنوع فعلي لا بنوع

المبدأوالمعاد، ص ۳۰۰

انفعالي.

و أما الجسم و قواه كالحواس و غيرها فلا يمكن عليه تزاحم صور مختلفة و لا استحفاظها بوجه من الوجوه.

ألا ترى أن الحواس لا يمكن أن يستحفظ في ذاتها صورة و يقبل أخرى و لا معاودتها إلى الصور و قبولها لها بنوع فعلي استكفاء بذاتها و ما يتقوم به ذاتها بل بنوع انفعالي بمثل ما ينشأ منه ابتداء.

و مما يشهد بكون النفس غير ذات وضع بوجه أنها يتصور المقدار اللاتناهي و العدد و الزمان و الهيولى المجردة عن الصورة و أمثالها من الأمور التي إذا وجدت في الجسم الواحد المتصل يجعله بحال ينافي جسميته أو وجوده أو وحدته أو حاله التي هو عليها في نفس الأمر.

و أما كونه مستغنيا عن البدن في الوجود فإنما يثبت ذلك من استغنائه عن البدن في فعله فإن المستغني عن الشيء في فعله مستغن عنه في ذاته إذ الإيجاد متقوم بالوجود فإذا احتاج شيء إلى شيء في وجوده فلا بد أن يحتاج إليه في فعله إذ المحتاج إلى المحتاج إلى ذلك الشيء محتاج إلى ذلك الشيء فإذا ثبت استغناء الجوهر الناطق عن البدن في فعله ثبت استغناؤه عنه في الوجود.

و أما أنه غير مفتقر إلى البدن في فعله فلأنه قد صح لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن يعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة.

و قد حقق أيضا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسما أو قوة في جسم فثبت أن الذات المتصورة للمعقولات ليس بجسم و بقوة فيه.

و من ظن فعل أن المتخيلة أيضا كذلك لإمكان التخيل الغير المتناهية فقد أخطأ فإنه ليس لمتخيلة الحيوان أن يتخيل أي شيء اتفق مما لا نهاية

له في أي وقت كان ما لم يقترن معها تصرف الناطقة و كذا من توهم أن النفس قابلة للصور العقلية فقط و المبرهن على امتناعه هو الفعل الغير المتناهي في الجسمانيات لا الانفعال فإن الهيولى

المبدأوالمعاد، ص ٣٠١

ذات قوة قابلة غير متناهية لأن قبول النفس في كثير من أشياء لا نهاية لها قبول تعد تصرف فعلي. مما يبين ذلك أن النفس تتصرف في المعلوم و تنتقل من معلوم إلى معلوم و تستخرج النتائج من المقدمات بالتركيب و التحليل للصور التي يكون حاصلة عندها و هي و أمثالها أفعال لا انفعال و الانفعال نفس حصول الصورة و لهذا ينسب هذه إلى القوة النظرية منها التي هي جهة ارتباطها إلى ما فوقها من المبادي العقلية بالتأثير و تلك إلى القوة العملية منها التي هي جهة ارتباطها إلى ما تحتها من القوة الجسمية.

فصل في إقناعيات و استبصارات

و اعلم أن براهين تجرد النفس كثيرة مذكورة في كتب الحكماء و قد ذكرنا طرفا منها و من أراد زيادة فليطلب من هناك. و الأولى لسالك طريق الحق أن يهاجر أغراض الطبيعة و تلطف سره عن مكدرات الأجسام ليشاهد ذاته المجردة عن الأحياز و الأمكنة و يتحقق لديه أنه لو لا اشتغال النفس بتدبير قوى الجرمية و انفعالها عنها لكان لها اقتدار على إنشاء الأجرام العظيمة المقدار الكثيرة العدد مع هيئاتها و أحوالها البهية الحسنة من الأشخاص النورية البرزخية فضلا عن التصرف فيها بالتحريك و التدبير كما وقع لأصحاب الرياضات اللطيفة و المجاهدات العقلية المرتقين عن حضيض الأشباح إلى أوج الأرواح. و قد جربوا أمثال هذا من أنفسهم و هم بعد في هذه النشأة الدنياوية فما ظنك بنفوس كريمة شريفة إلهية عاشقة لكبرياء جلال الأول مرتقية عن تعلقات الأجرام و أعراضها متخلصة عن أهواء الطبيعة و أغراضها و أنت مع شواغلك البدنية و مثاربك الخسيسة الإنسية إذا فكرت في جبروت ربك الأعلى أو سمعت آية تشير إلى المعاد و المسرى انظر كيف تقشعر جلدك و تقف شعرك و تسلط نفسك على البدن و قواه و تسهل عليك رفضه و قطع هواه و ذلك لأجل قليل نور قذف في قلبك و تتقوى به نور نفسك تقوى الجنس بالجنس فانفعلت منها قوى البدن و الحس كما كان ينفعل هي عنهما لأجل قصورها و ضعفها و قس من هذه الحالة منك حال من داوم في جميع أيام دهره

المبدأوالمعاد، ص ٣٠٢

أفعالا و أعمالا مقربة للقدس.

و ظني أن من له أدنى مرتبة في التفطن و الحدس لو رجع إلى ذاته و شهد ما فعله بقوته المتخيلة في إنشاء ماهيات الأبعاد و الأجرام و التصرف في الجبال الشاهقة و الصحاري الواسعة و الأفلاك المتحركة و الساكنة و الكواكب تارة بالتركيب و التفصيل و تارة بالتسكين و التحويل لتحدس يقينا أن نفسه العلامة الفعالة المتصرفة في عظائم الأجرام ليست جسما و لا جسمانيا.

و أما الإقناعيات الخطابية في تجردها فهي أكثر من أن تحصى.

أما الآيات فكثيرة منها قوله تعالى في حق آدم ع و أولاده: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي.

و في حق عيسى ع: وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلىٰ مَرْيَمَ ع و أخواتها.

و هذه الإضافة ينبه على شرف الجوهر الإنساني و كونه عريا عن الملابس الحسية.

و منها قوله تعالى: لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ أي من أمر نفسه لكونها نورا مجردا و بدنه لكونه ذا امتزاج معتدل وحداني يشبه بالجرم السماوي.

و منها قوله تعالى: فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ و هو مجمل يفصل و يفسر بقوله: وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ أي بما يختص به من النفس الناطقة الباقي

جوهرها من الفناء و الفساد المستعد للفضائل الحقيقية و حملناهم في البر أي إدراكاتهم الحسية و البحر أي بحر المعارف و إدراكات العقلية و رزقناهم من الطيبات أي من العلوم اليقينية و المقاصد الحقيقية و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا حيث زين ظاهرهم بتناسب الصور و الهيئات و باطنهم باعتدال المزاج و باطن باطنهم بالقوى المحركة و المدركة التي زاد بها على الحيوانات الأرضية و باطن باطن باطنهم بالنور الإلهي و الشعلة الملكوتية

المبدأوالمعاد، ص ۳۰۳

من عقلية النظري و العملي.

و إنما خصص بكثير ممن خلقنا لأنهم لم يفضلوا على المفارقات من كل الوجوه.

و منها وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً فالنعم الظاهرة مدركات الحواس مطلقا لأن جميعها من عالم الشهادة و النعم الباطنة هي المدركات العقلي خاصة لأنها من عالم الغيب.

و أما الأخبار

فقد روي عن النبي ص أنا النذير العريان و هذا إشارة إلى تجرد النفس عن علائق الأجرام.

و قال ص أيضا: من عرف نفسه فقد عرف ربه و قال ص:

أعرفكم لنفسه أعرفكم لربه و قال ص: من رآني فقد رأى الحق.

فلو لم يكن بينه تعالى و بين النفس من المناسبة ما لم يكن بينه و بين الأجسام لما شرط ص معرفة الرب بمعرفة النفس و تلك المناسبة هي كونها جوهرا عريا عن الأحياز و الأمكنة.

و تمام هذه المناسبة و المضاهاة مما يحتاج بيانه إلى مجال واسع و قال ص:

أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني فهذه الأحاديث مما يؤذن بشرف النفس و جلالتها و قربها من بارئها قربا بالذات و الصفات و المفارقة عن علائق الأجرام و عوائق الأجسام.

و قال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت على نبينا و عليه السلام:

لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها و هذا الحديث شارح لقوله تعالى: يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلىٰ رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً فإن العود و الرجوع إلى الشيء لا

المبدأوالمعاد، ص ۳۰۴

يمكن إلا بعد المجيء منه.

و قال أبو يزيد البسطامي: طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها أي أوجدت ذاتي في عالمي الأشباح و الأجرام.

و قال أيضا: انسلخت من جلدي فرأيت من أنا فسمى الهيكل جلدا و قشرا و هذا يصرح بأن النفس التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر.

فالنفس الحية الإنسية متى لم يبلغ أهليتها إلى مقام ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية الوحشية التي تنسلخ عن إهابها كل عام فليست من الحكمة في شيء.

و قيل: الصوفي مع الله بلا مكان. إشارة إلى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فإن ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان.

و قيل: الصوفي كائن بائن.

أي النفس موجودة مجردة عن المادة إلى غير ذلك من مقالات هؤلاء الأكابر المجردين عن العلائق المنزهين عن العوائق.

و كلمات هؤلاء الأفاضل في قوة إفادة العلم القطعي بحقيقة النفس أشد و أسد من كثير من حجج أصحاب العقل فإنهم شاهدوا عجائب أحوال النفس و ماهيتها و غرائب آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان. و لا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألهين و لا تظنن أنها أقل نفعا في

إفادة اليقين من حجج أصحاب البحث و البراهين كيف و البرهان معد و الواهب للعلم كما مر أمر سوى البرهان فلا يستبعد أن يكفي لطالب الحق خطابات إقناعية لأن يهب له المبدأ الفياض علما يقينا.

ظلمات وهمية و إشراقات عقلية

أن ذوي الطبائع الوهمية قد استصعب عليهم الاطمينان بتجرد النفس بوجوه:

منها أن ما لم يكن جسما و لا مدركا بإحدى الحواس فهو لا شيء إذ الموجود هو المحسوس لا غير.

و القائلون به هم الحنابلة و الكرامية و كثير من أهل الحديث و الرواية من غير الدراية و لم يعلموا أن حقيقة كل شيء حتى المحسوس و ما هو صرف ذاته أمر لا يدركه الحواس بل غيرها الذي هو القوة العقلية و لم يتفطنوا بأن معنى قولنا: الكل أعظم من الجزء.

المبدأوالمعاد، ص ٣٠٥

هو شيء غير جسم و لا جسماني.

و منها أنه يلزم أن يكون غير متصلة بالعالم و لا منفصلة عنه و ما علموا أن خروج الشيء عن أمر ما و عدمه المقابل غير مستحيل إذا لم يكن المتقابلان كالإيجاب و السلب المحض من غير اشتراط قابلية المحل نوعا أو جنسا للملكة.

و قد يفرق بين السلبين في اللفظ أيضا كاللاعالم و الجاهل و اللابصير و الأعمى فالموضوع قد يخرج عن هذا السلب و ملكته كالحجر ليس بعالم و لا جاهل و الانفصال كذلك لأنه عدم الاتصال فيما يتصور عنه ذلك فيكون كالملكة من خواص الأجسام و إن عني به عدم الاتصال مطلقا كانت النفس منفصلة.

و منها أنها إذا لم يكن ذات جهة و وضع و مكان لزم أن يكون هي الباري و هو ما قالته الأشاعرة و أكثر المتكلمين ما سوى الطائفة الأولى و هم الذين اعترفوا بوجود موجود مجرد عن الجسمانيات لكنهم أحالوا أن يكون غير الواجب مجردا و إلا لزم الاشتراك بين الواجب و الممكن فيلزم أن يكون النفس هي الباري.

و هذا مندفع بأن التجرد مفهوم عدمي و الشركة في أمر عدمي لا يوجب الاشتراك في الخواص و الذاتيات فإن الأشياء مع اتفاقها في عرضي أو سلبي قد يختلف بتمام حقائقها كطبيعة الجنس و الفصل في نوع واحد و كالسواد و الطعم في جسم واحد إذ هما يمتازان لا بمحل و بمكان إذ لا مكان للعرض و لا بوضع إذ لا وضع لهما بالذات بل لمحلهما و هما يتبعان له في وضعه بل يمتازان بحقيقتهما.

ألا ترى أن كثيرا من السلوب و الإضافات متفقة بين الواجب و بعض الممكنات و أيضا الفارق كثير فإن آلة العالم واحد و النفوس كثيرة و هي منفعلة عن الأبدان و غيرها و الباري ليس له جهة انفعالية. و ما من نفس إلا و يجهل أشياء كثيرة و يعجز عن أفعال كثيرة و الواهب الحق ليس كذلك.

و ليس الواجب تعالى بمجموع النفوس إذ قد برهن على امتناع تعدده و ليست النفس في جميع الإنسان واحدة و إلا يعلم كل أحد ما علم الآخر و فعل كل ما فعله و إذ ليس التالي صادقا فليس المقدم صادقا.

لا يقال: إنما أدرك البعض أو فعل لرفع عائق هو مانع للبعض الآخر أو لوجود آلة

المبدأوالمعاد، ص ٣٠٦

أو مزاج لم يوجد في غيره.

لأنا نقول: الشيء الواحد في حالة واحدة لا يمنعه عائق عن شيء واحد بعينه و ترفع عنه ذلك العائق معا فالذي عاقه العائق غير الذي ما عاقه العائق.

و كذا شيء واحد لا يصلح أن يكون آليا و غير آلي بالقياس إلى فعل واحد و لما ثبت و تحقق أن النفس ليست جسمية فلا يكون لها أطراف و

أجزاء يكون بعضها بصفة أو حالة و لا يكون بعضها الآخر بتلك الصفة و الحالة كجسم واحد يكون بعضه مطابقا لشيء و بعضه لشيء آخر.

و أيضا النفوس حادثة كما سنبرهن عليه و الله قديم و بالجملة لا يلزم من عدم الامتياز في بعض الأشياء الخارجة الاتفاق في الحقيقة و لوازمها لجواز أن يكون الحقائق مختلفة. و منها أنه إذا لم يكن مميز من مكان و وضع و محل فلا فارق بينها و بين الواجب بالذات فالجميع واحد.

و جوابه أن المميزات لا ينحصر فيما ذكر فإن الأشياء مع اتفاقها في عرض قد يختلف بتمام حقائقها كطبيعة الجنس و الفصل في نوع واحد و كالسواد و الطعم في جسم فهما يمتازان لا بمحل و لا بمكان إذ لا مكان للعرضي و المحل واحد و لا بوضع إذ لا وضع لهما بالذات بل بمحليهما و هما تابعان له في وضعه الواحد بل يمتازان بحقيقتهما.

و أما الذي ادعته أرباب المكاشفات الذوقية من وحدة الوجود المطلق و سريان حقيقة الحق في جميع الذوات و الحقائق و ظهورها في جميع المظاهر و المشاهد و تجليها على كل القوابل و المجالي فهو معنى آخر لا يمكن إدراكه بالأنظار البحثية و الأبحاث الفكرية من دون الرجوع إلى طريقتهم في العلم و العمل و الأعراض بالكلية عن عادات أرباب البحث و الجدل.

و مع قطع النظر عن هذا يكون حقيقة كل شيء عبارة عن تعينه الخاص و مبدئيته لآثار مخصوصة و أفعال معلومة لا يتعداه.

و بذلك التحقيق الذي ذهبوا إليه لا يبطل أحكام الأشياء و خواصها و الامتياز بين الحقائق و الماهيات و مقوماتها و عوارضها اللازمة و المفارقة كما أن من ادعى من بعض أرباب الأرصاد الفلكية أن مجموع الأفلاك فلك واحد له نفس واحدة تحركه بحركة

المبدأوالمعاد، ص ٣٠٧

واحدة شرقية يتحرك بها جميع أجرام الفلكية و الكوكبية ليس أنه يريد بذلك إبطال علم الهيئة و نفي تعدد الأفلاك و تخالف حركاتها سرعة و بطأ و تباين جهاتها و أوضاعها و تفاوت مقاديرها و كيفياتها و آثارها المتعينة و ما يترتب عليها من اختلاف حال عنصريات و تكون المركبات من الجماد و النبات و الحيوانات فحقيقة النفس الإنسانية ليست إلا كمال النوع الإنساني الذي تدرك الكليات بذاته و الجزئيات بالآلات و لها الفكر و الروية و استنباط العلوم و الصنائع و التأثير عن الهيئة البدنية و التألم عما يتغير به مزاج البدن كما أن النفس الحيوانية حقيقتها ليست إلا مبدأ الإحساس و التحريك و كذا النفس النباتية حقيقتها ليست إلا ما يكون مبدأ الأفاعيل النباتية من التغذية و الإنماء و التوحيد.

و لا شبهة في أن شيئا من هذه الحقائق ليست هي عين مبدإ العالم و واجب الوجود لكونها معرضة للحدوث و التغير و التعدد و النقص و الانفعال و القصور و الزوال و الله تعالى منزه عن نقائص الإمكان و مثالب الحدثان.

و منها أن النفوس متصفة بصفات الأجساد كقول القائل مشيرا إلى نفسه جلست و خرجت و قمت و مشيت و هذه من خواص الأجسام.

و أجيب عن ذلك بأن هذه الأقوال و نظائرها كلها مجازات عرفية إذا حققت الحقائق و قام البرهان على تجرد النفس فليس لأحد أن يتمسك في اقتناص الحقائق بالألفاظ و التحاورات اللغوية مع أن الإشارات اللغوية و العبارات القولية لا يمكن أن يقع على الأمور العقلية الصرفة من غير محاكاة خيالية و ممازجة تصويرات مثالية لا ينفك عن الوقوع على أوضاع الأجرام و حركات الأبدان.

و كما أن النفس يحتاج في وجودها إلى البدن للعلاقة المتأكدة فكذلك التعبير عن أحوال المعاني النفسية إنما يتأتى بألفاظ موضوعة لأحوال الجسم هذا.

و اعلم أن حقيقة النفس و نحو وحدتها شيء غامض غفل عنها الأكثرون و لم يصل و لا يصل إلى غورها إلا الأقلون من أصحاب السلوك و الرياضات.

و ما أدركته الحكماء المشاءون و الفلاسفة الرواقيون في النفس من التجرد الصرف و الطهارة عن البدن و أوصافه فهو صدق و صواب لكنه يرجع إلى تنزيه قوة من قواها

المبدأوالمعاد، ص ٣٠٨

بل مرتبة من مراتبها المسماة بالقوة العاقلة و هي مرتبة غيبتها عن البدن و قواه و اتصالها بعالم القدس و رجوعها إلى جهة الوحدة و ليست حقيقة النفس عند أرباب الذوق و الشهود مجرد قوة عاقلة مباينة للأبدان منزهة عن الأجرام بل البدن عندهم كظل لنور النفس لا استقلال له في الوجود كما لا استقلال له في الحركة الإرادية.

و أما ما يتحرك بالحركة الطبيعية عند السقوط عن السطح فهو بالحقيقة خارج عن البدن من حيث هو بدن فإنه لطيفة جسمانية حارة هي متصرف فيها للنفس أولا و بالذات و هذا الكثيف الثقيل كأنه غلاف و قشر لهذا البدن و كأنه قد حصل من تكدر ذلك و تبرده و تكثفه فخرج بخروجه عن الاعتدال اللائق بتصرف النفس و طاعة لها لأجل ثقله و تبرده عن إطاعته لها و تصرف النفس و تسخيرها و استخدامها إياه و لأجل ذلك يتحرك بطبعه من غير إرادة النفس.

و أما اللطيفة التي هي عرش النفس التي يكون معرفتها مثال معرفة الرب فإنه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال و ما هو قواها و ملكوتها المقربة لها التي هي نظائر ملائكة الله تعالى الذين لا يَعْصُونَ اللّٰهَ مٰا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مٰا يُؤْمَرُونَ فلا محالة تصرفها النفس و تحركها كيف يشاء.

و تلك القوى أيضا تأمر بأوامر و تنهى بنواهيها لا يستطيع لها خلافا و لا عصيانا إلا قوة واحدة يسمى بالوهم لها نصيب من الشيطنة و لهذا تتمرد من طاعة العقل كما تمرد إبليس من طاعة الحق.

و لنصرف عنان الكلام عن هذا الأسلوب الذي يكاد أن يخرج عن طور عقول الجمهور إلى ما كنا فيه و هو أن كل من زعم على أن هوية الإنساني ليست إلا جوهر عقله المجرد في ذاته عن مخالطة الأبدان و قواها المنزهة عن مزاولة الأجرام و خواصها فقد حددها و نظر إليها بعين عوراء و غفل عن كثير من تجلياتها و شئونها و لوازم تنزلاتها و قد أخطأ و أساء الأدب و ما رعاها حق رعايتها و هو عند نفسه يعتقد أنه قد تأدب معها إذ قد جردها عن التلوث بالبدن و إقذارها و كثافتها و ما علم أن الجوهر النوري

المبدأوالمعاد، ص ٣٠٩

غير قابل للتلوث و التقذر و لا يؤثر فيها الأمور التي يؤثر في الجسم كما أن السواد مثلا إذا قارن جسما يجعله أسود و ينفعل عنه ذلك الجسم و إذا قارن جوهرا عقليا لا يؤثر فيه و لا يجعله أسود فكذلك القوة العاقلة من الإنسان إذا تجسمت و صارت بدنا إنسانيا بعد ما نزلت إلى مرتبة القوى و الحواس لم يقدح النقائص البدنية و الأعراض الجسمية من الاستحالات و التغيرات و الأمراض و الآفات و الكثائف و الأقذار في نوريتها المحضة و نقاوتها الصرفة بل ينحفظ مع هذه التنزلات ذاتها و تجردها و عقليتها و تقدسها عن الأمكنة و الأوضاع و الاستحالات و التغيرات.

ثم إن حسن المعاشيق و شمائلها التي يتراءى في ظواهر أبدانهم و تجعل العقول و لها و حيارى و ينقطع في محبتهم عنها الصبر و السكون ما تقول أ هي مجرد أشكال و ألوان و تخاطيط و صفحة ملساء بلا حقيقة النفس لا أظنك إن كنت من أهل الوجدان و سلامة الذوق في مرية من أن مجرد عوارض الجسم لا يمكن أن يفعل هذا النحو من الأثر و التسلط على باطن العقلاء لو لا أن الهوية النورية تنزلت عن مراتبها الروحانية و تكدرت و لاحت في صور الأعضاء و أشكالها المتناسبة و تخاطيطها الملائمة و تسمت بالحسن و الجمال فهي التي تدهش العقول و الألباب و توقع في الفتن العشاق و الطلاب مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة و تكدرت بكدر الجسم لا الجسم و عوارضه و كمياته و لواحقه فإنها جميعا بمعزل عن هذا التأثير في العقول لو لا مظهرية البدن للقوة النطقية على نحو يسع له أن يقول من رآني فقد رأى النفس.

و كما أن من توهم أن حقيقة الإنسان مجرد البدن و مزاجه زاغ عن الحق و قصر نظره على الجسم و أخلد إلى الأرض البدن غير مرتق عن هذه الهاوية المظلمة إلى ما فوقها فنظر إلى حقيقة الإنسان بإحدى العينين و هي اليسرى فكذلك من ظن أن حقيقته ليس إلا الجوهر النطقي بلا

ممازجة البدن فقد أخطأ و نظر إليها بالعين العوراء إلا أنها اليمنى.

و العارف الكامل هو الذي يكون ذا العينين من غير عمى لا في اليمنى كالحشوية و المجسمية و لا في اليسرى كأتباع الفلاسفة المحرومين عن المشرب العذب المحمدي و فهم ما أنزل عليه ص من القرآن المجيد الذي كان خلفه ص الممنوعين يوم القيامة عن الشرب الذي يكون الأبرار يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كانَ

المبدأوالمعاد، ص ٣١٠

مِزاجُها كافُوراً و يُسْقَوْنَ فِيها كَأْساً كانَ مِزاجُها زَنْجَبِيلاً و ذلك لحرمانهم عن متابعة الأنبياء و استنكافهم عن الرياضات الدينية و الانقيادات الشرعية و استبداداتهم لعقولهم و آرائهم و ذهولهم عن مشاهدة أنوار الحضرة النبوية العالمة بمراتب الوجود و تنزلاته و تطابق العوالم بعضها على بعض و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل.

فصل في إثبات أن النفس الإنسانية حادثة بحدوث البدن

إنها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت مجردة و كل مجرد عن المادة و عوارضها لا يلحقها عارض غريب لأن عروض كل عارض غير لازم لشيء يحتاج إلى قوة قابلة و استعداد سابق لحدوث ذلك العارض إما فيه كما في الأعراض و الصور و النفوس الحالة في الأجسام أو معه كما في الصور المجردة ذاتا و جهة القوة راجعة إلى أمر يكون في ذاته قوة صرفة يتحصل بالصور المقومة له و ما هو إلا الهيولى الجرمانية كما حقق في مظانه فيلزم من فرض تقدم النفس على البدن اقترانها به. و هذا الذي ذكرناه في هذا المقصد غير مبني على كون النفس الإنسانية متفقة بالنوع فهو أولى من البيان المبتني عليه و هو أن النفس الإنسانية لو كانت موجودة من قبل غير حادثة مع حدوث الأبدان لم يجز أن يكون متكثرة في ذلك الوجود و لا واحدة.

أما الأول فلأن تكثر الأشياء التي لها حد نوعي أو ماهية نوعية إما من جهة الماهية و الصورة العقلية و إما من جهة تكثر الموضوعات أو المواد إما بذواتها كتكثر الصور الامتدادية الفلكية بسبب تكثر موادها بالذات أو بحسب عوارضها كتكثر الصور في المواد العنصرية المتعددة بسبب الأسباب العارضة الموجبة لاختلاف المواد في الأمكنة و الأزمنة المختصة بكل واحد منها في حدوثه.

و إما من جهة الفاعل أو الغاية فإن علة تكثر كل شيء إما الصورة و الماهية أو

المبدأوالمعاد، ص ٣١١

العنصر و المادة و الفاعل أو الغاية لأن العلل منحصرة في أربعة و النفوس صورتها التي هي ذاتها و ماهيتها واحدة لاتحادها في النوع و فاعلها أمر واحد و هو العقل الفعال فليس علة تقاسيمها و كذا الغاية أمر واحد لأنها هي تشبهها بالباري و عبوديتها إياه و مشاهدتها له عند فنائها عن ذاتها و اندكاك جبل إنيتها و خرورها.

فإذن تكثرها ليس إلا من جهة قابل صورتها أو المنسوب إليه صورتها الذي هو في حكم قابل الماهية أعني البدن و قد فرضت مفارقة عنه متقدمة عليه هذا خلف. فثبت أن النفوس لو كانت موجودة بلا أبدان استحال أن يخالف نفس لنفس بالعدد و هذه قاعدة كلية في كل ما له حد نوعي و معنى واحد طبيعي و قد تكثرت نوعيته بالأشخاص إنما تكثرها بالحوامل و القوابل المنفعلة عنها أو المنسوبة إليها.

و أما المفارق عن الحوامل و المواد مطلقا فليس من حق نوعيتها إلا الاختصاص بتشخص واحد لازم.

و أما أنها لم يجز أن تكون واحدة فلأن طريان الكثرة بعد الوحدة يستحيل إلا في المقادير و الجسمانيات و النفس مجردة عنها.

وهم و إزاحة

و ليس لك أن تقول. إن ما ذكرت من استحالة تعدد النفوس المجردة عن الأبدان قبل وجودها هو بعينه يلزمك في النفوس التي فارقت عن الأبدان بعد تعلقها به فإنها إما أن تفسد و لستم تقولون به و إما أن يبقى متكثرة و قد ذكرت أن تكثر أفراد نوع واحد غير مادي و لا متعلقة بها مستحيل.

لأنا نقول: أما تعدد النفوس بعد مفارقتها الأبدان فبوجود كل منها ذاتا متفردة باقية ببقاء علتها الفياضة بعد حدوثها لأسباب متكثرة و مخصصات مادية مختلفة من الأحياز و الأزمنة و الهيئات البدنية.

و بالجملة اختلاف أنحاء الوجودات إنما هو بنفس الوجودات فإن الوجود لكونه متفاوتة الحقائق في ذاتها ليس تشخص كل من آحاده بأمر زائد على نفسه بل الوجود عين التشخص. و أما تخصص كل من أفراد ماهية واحدة بنحو خاص من الوجود فإنما

المبدأوالمعاد، ص ۳۱۲

يحتاج إلى سبب مخصص غير تلك الماهية و غير ذلك الوجود.

أما كون ذلك المخصص غير الماهية فلاتفاقها في الجميع بلا تفاوت و أما كونه غير الوجود فلورود الكلام بعينه في علة تخصيص الوجود و انضمامه بهذا الفرد دون غيره من الأفراد و في لمية فيضانه عن المبدإ عليه لا على غيره مع تساويهما في الماهية من غير جواب.

فإذن تعدد أفراد الماهية يحتاج إلى مخصصات خارجة عن الماهية و الوجودات هي أسباب حدوث تلك الأفراد و علل تخصصاتها بأزمنة حدوثاتها دون سائر الأزمنة.

و لا يلزم من ذلك اشتراط بقاء وجودات تلك الأفراد ببقاء تلك الأسباب المخصصة فإنها ليست عللا لأصل وجودات الأفراد بل هي علل لتخصيص كل واحد منها بأن حدوثه و معدات لبقائها فانعدام تلك المخصصات من المعدات لا يقدح في بقاء الوجودات لو احتملت البقاء لعدم الأضداد لها. كالجواهر النطقية التي لا ضد لها فبقي وجودها بعد حدوثها ببقاء علتها الفاعلية و الغائية كسائر المفارقات الصورية ببقاء مبدئها و معادها فإذا بقيت النفس بعد أن وجدت بنحو خاص من الوجود فلا يجوز أن يتحد مع نفس أخرى مثلها بالعدد لامتناع الاتحاد بين الصورتين فيكفي نحو وجود كل موجود صوري لأن يتميز عما سواه كما علمت و مع ذلك لا يخلو كل موجود عن لوازم و أمارات كالوضع و الكم و الزمان و غير ذلك من الماديات المسماة بالأعراض المشخصة و كالماهيات النفسانية الحاصلة لكل واحد من النفوس لأجل استعمال بدنها في أفعال و انفعالات نطقية بها يتميز نفس عن نفس و يتميز بدن عن بدن بحسب المزاج و نحوه و لو لم يكن فيها من المميزات إلا شعور كل واحدة بذاتها الجزئية لكفى في تميزها عن غيرها فضلا عن الهيئة المكتسبة التي يسمى بالعقل بالفعل و هي في كل واحدة على حد خاص لا يوجد في غيرها و عن الملكات و الأخلاق الخاصة الحاصلة فيها من جهة القوى البدنية و عن أمور أخرى تخفى علينا يلزم النفوس عند حدوثها و بعده بقيت الأبدان أو لم يبق.

المبدأوالمعاد، ص ۳۱۳

طريقة أخرى

لو كانت النفس قبل البدن فلا يخلو إما أنها كانت بحسب جوهرها عقلا صرفا ثم عرضت لها النفسية أو كانت نفسا دائما و كلاهما ممتنع.

ففي الأول يلزم في عالم العقلي حدوث صفة و سنوح حالة لم يكن من قبل و في الثاني يلزم كونها معطلة و لا معطل في الوجود.

فصل في أن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن

لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق إذ كل أمرين ليس بينهما تعلق ذاتي و ارتباط عقلي فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر. و التعلق الذاتي بين الشيئين إما بعلية أحدهما أو بمعلولية المعبر عنهما بالتقدم و التأخر و إما بمعلولية الجميع المعبر عنهما بالمعية و التكافؤ في الوجود فإن كان البدن متقدما على النفس أي علة لها و العلل أربع فإما أن يكون فاعلا للنفس معطيا لها الوجود أو قابلا لها أو صورة أو غاية أما الأول فهو ممتنع إذ الجسم بما هو جسم لا يفعل فعلا مخصوصا و إلا اشتركت الأجسام في ذلك الفعل و إنما يفعل الجسم ما يفعل بقواه لا بذاته و إذا فعل فعلا بقواه الجسمانية أعراضا كانت أو صورا مادية فلا يفعل وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة و وجود جوهر مطلق.

فالبدن بقواه البدنية لا يفعل جوهر النفس كيف و كون البدن بدنا أي جسما قابلا لتصرف النفس إنما هو بكونه محلا لآثار النفس و أنوارها الفائضة عنها عليه.

المبدأوالمعاد، ص ٣١٤

و أما الثاني أي كون البدن علة مادية سواء كانت على سبيل التركيب كالعناصر للبدن أو على سبيل البساطة كالنحاس للصنم فهو أيضا ممتنع إذ النفس ليست منطبعة في البدن بحسب ذاتها لما برهنا عليه فلا يكون البدن مصورا بصورة النفس بشيء من الوجهين.

نعم صورة البدن في الحقيقة هي قوة عن النفس و تعلق و تصرف منها أي النفس من حيث التصرف و التحريك و بهذا الاعتبار يكون أمرا ماديا يبحث عنه في الطبيعيات لا بحسب ذاتها العقلية التي هي شعلة ملكوتية من نار الله المعنوية المسماة بالعقل الفعال و سنعود إلى ذكره من طريق النفس.

و أما الثالث و الرابع و هو كون البدن صورة أو كمالا لها فهو أيضا مستحيل بل الأقرب أن يكون الأمر بالعكس على الوجه الذي أشرنا إليه.

و أما المعية بينهما فلا يخلو إما أن يكون أمرا ذاتيا لهما أو أمرا عرضيا فإن كان الأول لزم أن يكون تصور كل منهما مع تصور الآخر و ليس كذلك لأنهما ليسا من باب المضاف.

و إن كان الثاني ففساد أحدهما إنما يوجب فساد ما هو العارض للآخر من الإضافة إليه لا فساد ذات الآخر بذاته بل فساده من حيث هذا التعلق.

فالحق أن البدن و مزاجه علة للنفس بما هي نفس أي متعلقة و ليست علة بالذات لجوهرية النفس و ذاتها.

و وجه كونها علة بالعرض و شرطا لوجود النفس في ذاتها أن العلة الفائضة لو صدرت منها نفس لكان إما واحدا أو اثنين أو غيره من الأعداد إلى غير النهاية في كل لحظة و جميع هذا ممتنع إذ ليس عدد أولى من عدد فلا ترجيح في الأعداد و لو اقتصر على واحد فلا مخصص للواحد فإن إمكان الثاني منه كالأول فلما لم يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم بقي العدم مستمرا إلى أن استعدت النطفة أن يكون آلة للنفس تشتغل بها فصار وجودها أولى من عدمها و اختص عددها بعدد النطف المستعدة في الأرحام و هذا شرط لابتداء ترجيح الوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه

المبدأوالمعاد، ص ٣١٥

بعلته لا بالمرجح.

و من سبيل آخر نقول: إن النفس المجردة لها وجود للبدن و لها وجود لذاتها و البدن علة قابلية لوجودها له لا لوجودها لذاتها اللهم إلا بالعرض. فإنه إذا حدثت مادة بدنية ذات كيفية مزاجية صالحة لأن يكون آلة للنفس و مملكة لها أحدث الباري الجواد باستخدام بعض الملائكة المقربين المفارقين عن عالم المواد و القوى بالكلية النفس الجزئية التي هي صورة للبدن و مبدأ لأفاعيل إنسية و أخلاق و تدابير بشرية مؤيدة بروح القدس لأن تلك التدابير لا يتم إلا بجوهر قدسي له تعقلات كلية.

فالبدن باستعداده يستدعي صورة مادية وجود المبدإ الواهب الفياض أفاض عليه كلمة عقلية و لطيفة ملكوتية فوق ما يستدعيه بلسان استعداده من باب الاستجرار و الاستتباع فيكون البدن علة قابلية لجوهر النفس بالعرض لا بالذات.

و قد شبهوا البدن بشبكة يقتنص بها النفس المجردة التي هي من طيور سماوية محبوسة في أقفاص الأجرام الأرضية فبعد وقوع طير النفس في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج في بقائها إلى بقاء الشبكة.

طريقة أخرى

اعتمدها صاحب التلويحات و غيره من المحققين و هي أن النفس بالفعل موجودة و لها بالفعل أن يبقى و كل ما هو موجود بالفعل و له أن

يبقى فليس له بالقوة أن تبطل إلا أن تركب ذاته من شيئين كمادة و صورة لأن البقاء و الزوال متنافيان لأن أحدهما نوع من الوجود و الآخر نوع من العدم و كذا الفعلية و القوة نوعان من الوجود و العدم.

فالنفس لو جاز عليها البطلان فلزم أن يكون لها قوة بطلان و لا يكون قوة بطلانها فيها لأنها أمر بسيط صوري و هي بالفعل من جهة ذاتها و لا يتصور أن يكون شيء بسيط هو بالفعل في ذاته و هو بالقوة فإذن قوة بطلانها لو فرض يجب أن يكون في قابل لها ففيه

المبدأوالمعاد، ص ۳۱۶

قوة وجودها و قوة عدمها كما في القوابل الصور و الأعراض المادية و النفس قد علمت أنها مجردة ذاتا لا قابل لذاتها و البدن قابل لتصرفاتها و تدابيرها فيه فلا يتصور أن يكون لها قوة بطلان أصلا لا في ذاتها و لا في غيرها إنما لها قوة بطلان وجودها الرابطي كما أن لها قوة وجودها التعلقي و هي استعداد البدن بمزاجه لتعلقها به و كونها مستعملة له حافظة لمزاجه ثم استعداده لقطع تعلقها عنه و ترك استعمالها إياه لأجل فساد مزاجه و انحلال تركبه و انهدام بنائه كما قيل شعرا:

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چكنم خانه فرو می‌آيد

بحث و تحقيق

و ربما اختلج ببالك أن المفارقات لما كانت ممكنة الوجود و كل ممكن الوجود فلها قوة وجود و قوة عدم و قد قررتم أن الأمر الوحداني الذي صورته ذاته من غير قابل ليس له قوة وجود و عدم فاعلم أن الإمكان و إن كان بمعنى واحد يقع على المبدع و الكائن لا كما زعمه قوم من أن معنى الإمكان في المفارقات كونها بحيث عدمت متى عدمت علتها لأنه غير صحيح كما لا يخفى لكن الإمكان فيها ليس حال وجودها الخارجي بل حال ماهيتها بحسب اعتبارها من حيث هي هي معراة عن الوجود و العدم.

و هذا الاعتبار ليس مطابقا لما في نفس الأمر لأن ما في نفس الأمر هو الفعلية و الوجوب لا القوة و الإمكان فلا يوجب هذا التعري عن الوجود و العدم في هذه الملاحظة مع ضرورة التلبس بالوجود و فعليته بحسب الواقع التركيب الخارجي المنافي لبساطتها بل إنما يوجب أن يكون لها بحسب اعتبار العقل إياها معراة عن الوجود و مقابله شيئا شبيها بالمادة و هو المسمى بالماهية عند الحكماء التي لا فعلية لها بحسب ذاتها بذاتها من غير اعتبار الواقع كالهيولى الخالية عن الصور بحسب حالها الخارجي.

و بالجملة كون الشيء ذا ماهية قابلة للطرفين الوجود و العدم يوجب انقسام الذهني و كون الشيء ذا قوة الوجود و العدم بحسب الواقع يوجب انقسام الخارجي من مادة و صورة خارجيين.

فالجوهر المفارق عقلا كان أو نفسا إمكان ماهيتها لا يوجب كونه صورة لمادة خارجية إنما يلزم ذلك لو كان له قوة وجود و عدم في الواقع و قد علمت أنه ليس كذلك.

المبدأوالمعاد، ص ۳۱۷

أما المفارقات العقلية فهي إبداعيات محضة غير متعلقة بغيرها لا في ذاتها و لا في فعلها.

و أما النفوس الناطقة فهي أيضا غير متعلقة الذات بغيرها فليس لذواتها قوة وجود و لا عدم بحسب القصد الأول و بالذات بل لتصرفاتها و أفاعيلها التدبيرية دون التعقلية قوة وجود و عدم في مواد أبدانها.

و توضيح ذلك أن البدن لما استدعى بحسب قوته و استعداده لوجود نفس مدبرة له متصرفة فيه و يلزم من وجود مدبر في غيره وجود ذات ذلك المدبر في ذاته إذ الوجود الرابطي لا ينفك عن وجود الشيء في نفسه سواء كانا واحدا بعينه بالذات كما في العرض و الصورة القائمة بالمحل فإن وجود الحال في نفسه هو وجوده لمحله بلا تعدد أو لم يكونا كذلك كما في ما نحن فيه حيث إن نفسية النفس للبدن لا ينفك عن وجودها في نفسها من غير عكس لأنه جوهر مباين و الجوهر المباين لا يلزم من انتفائه عن الشيء أن يكون في ذاته منتفيا بخلاف العرض و الجوهر المقارن حيث يلزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه بل الوجودان هناك واحد بلا تغاير و يلزم من انتفاؤه لمحله أن يكون في ذاته منتفيا بل الانتفاء أن فيه واحد بلا تعدد لأن وجود الحال و عدمه في نفسه هما وجوده و عدمه في قابله. مثلا وجود السواد لك يلزمه أن يكون له وجود في نفسه و كذا عدمه منك يلزمه أن يكون معدوما في نفسه و الأمر المباين ليس كذلك عدما بل وجودا فقط مثلا وجود الفرس لك يلزمه أن يكون موجودا في نفسه و لكن عدمه منك لا يلزم أن يكون معدوما في نفسه و ذلك لأنه جوهر مباين. فإذا كان في البدن استعداد أن يكون له نفس و فيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل فيلزم في الأول وجود النفس له و وجود النفس في ذاتها و يلزم في الثاني فقد النفس عنه و لا يلزم انتفاءها في ذاتها فيبقى ببقاء علتها لأن كل شيء يكون صورته ذاته من غير قابل مستعد لوجود النفس و عدمه و كانت علته علة مفارقة عن الأجسام و المواد باقية في ذاتها فياضة على ما تحتها كان ذلك الشيء الصوري باقيا ببقاء علته الفياضة.

و بالجملة لا يلزم من كون شيء لوجوده مدخل في وجود شيء آخر أن يكون لعدمه مدخل في عدم ذلك الشيء.

و اعتبر بآلات ذوي الصنائع الجزئية و بأفكار المهندسين و غيرهم فإن لها مدخلا

المبدأوالمعاد، ص ٣١٨

في وجود الصور الحسية و العقلية للموضوعات المادية أو النفسية ثم ينتفي الآلات و الوسائط و يبقى الصور ببقاء فاعلها الحقيقي.

هدم تنبيهي

و إذا حققت الأمر على ما قررناه من أن الإمكان بمعنى واحد يقع على الاستعدادات و غيره إلا أن الفرق بحسب الموضوع علمت ضعف ما ذكره شيخ الإشراق من قوله:

و أصلح ما يجاب به هاهنا أن القوة في الكائنات الفاسدات ليس معناه الإمكان الذي هو قسيم ضرورة الوجود و العدم و إن كان هذا معنى واحدا يقع على الدائم و غير الدائم بل هذه القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود شيء و الأمور الدائمة لا يتقدمها استعداد أصلا.

و النفس الناطقة و إن كان لها استعداد في المادة التي يترجح وجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد فإنها لا يلزم أن يكون لها استعداد عدمه فيها إلى هاهنا كلامه و فيه ما لا يخفى من الوهن فإن كون الإمكان متقدما على وجوده زائلا غير مجامع للوجود و في المبدع مجامعا للوجود غير زائل بحسب الماهية لا يوجب كونه مختلف المعنى و الذات في المبدع و الكائن بل له معنى واحد يعرض له اختلاف فإن التنافي بين الإمكان و الفعلية هاهنا بحسب الواقع و هناك بحسب الاعتبار.

و كون الاستعداد موجودا في الخارج على ما حكموا به معناه اتصاف المادة به بحسب حالها الخارجي حين اتصافها بكيفيات استعدادية مقربة للمعلول بالعلة الفاعلية كما يقال: الحركة موجودة في الخارج مع أنهم فسروها بكمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة فليس معنا وجودها إلا اتصاف الموضوع بها في الخارج عند توارد أسباب الوصول إلى المطلوب عليه.

و تعاقب الأمور المقربة إياة مما يقع إليه السلوك و السالك إلى الشيء ما دام كونه سالكا إليه لا يحصل له ذلك الشيء بل السالك إلى الشيء من حيث كونه سالكا و متحركا إلى الشيء ليس بنفسه شيئا من الأشياء فمعنى كونه متصفا بالحركة في الخارج أن له ذاتا في الخارج عادمة لكمال من شأنه الاتصاف عن قريب و كذا معنى كون الشيء

المبدأوالمعاد، ص ٣١٩

مستعدا أنه عادم صفة من شأنه التلبس بها كذلك و ربما فرقوا بين القوة و الاستعداد بوجهين أحدهما أن القوة قد يكون بعيدا و قد يكون قريبا و الاستعداد لا يكون إلا قريبا و لهذا لا يقال للطفل الصغير أو الجنين إنه مستعد للكتابة بل يقال إنه كاتب بالقوة.

و ثانيهما أن القوة قوة للضدين و الأشياء الكثيرة و الاستعداد لا يكون كذلك كالهيولى الأولى فإنها بالقوة بالقياس إلى جميع الصور و الهيئات و ليست مستعدة إلا لجانب واحد من الطرفين و لبعض مخصوص من الأشياء فإن الاستعداد يلزمه تلبس المادة بصورة خاصة و هيئة مخصوصة.

و الحاصل أن الإمكان مفهوم واحد في الجميع إلا أن أفراده مختلفة لا بالذات بل بحسب أمور خارجة عن معنى الإمكان و الاختلاف في الخارجيات لا ينافي الاتفاق في معنى الذات فإن الاختلاف بين أفراد الإمكان أما في الموضوع فإن موضوع الإمكان في الإبداعيات هو الماهية من حيث هي هي و في الكائنات محل المتشخص و أما في الوجود فإن الإمكان هناك كيفية نسبة الشيء إلى الوجود لنفسه و هاهنا هو كيفية نسبة الشيء إلى الوجود الرابطي و أما في ظرف الاتصاف فإن ظرف الاتصاف بالإمكان الذاتي هو اعتبار الذهن حين أخذ الماهية مطلقة من غير تقييدها بالوجود و العدم و ظرف الاتصاف بالإمكان الاستعدادي هو الخارج.

فصل تذكر فيه استبصارات لهذا الباب

أولها أن وقت النوم يضعف البدن و ضعفه لا يقتضي ضعف النفس بل النفس تقوى وقت النوم فيشاهد الأحوال و يطلع على المغيبات فإذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس بل تقويتها فهذا يقوي الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس.

و ثانيها أن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ و جفافه معد إلى الموت و هذه الأفكار سبب لكمال النفس بالمعارف الإلهية و هو غاية لكمال النفس فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن و فساده و هذا يؤكد الظن في أن النفس لا يموت بموت

المبدأوالمعاد، ص ٣٢٠

البدن.

و ثالثها أن أحوال النفس أضداد أحوال البدن و ذلك لأن النفس إنما يفرح و يبتهج بالمعارف الإلهية كما يدل عليه الوجدان و قوله تعالى: أَلاٰ بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ.

و قول النبي ص: أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني و لا شك أن ذلك الطعام و الشراب ليس إلا عبارة عن المعرفة و المحبة و الاستنارة بأنوار عالم الغيب و أيضا الإنسان بسبب الاستبشار بأمر عظيم كالفوز بخدمة السلطان و بالوصول إلى خدمة معشوق ينسى الطعام و الشراب بل لو كلف لوجد من قلبه نفرة شديدة منه و العارفون المتوغلون في معرفة الله قد يجدون من أنفسهم أنه إذا لمحت لهم شيء من تلك الأنوار لم يحسوا البتة الجوع و العطش.

و بالجملة فالسعادات النفسانية كالمضاد للسعادات الجسمانية و كل ذلك يغلب على الظن بأن النفس مستقلة بذاتها لا تعلق لها بالبدن و متى كان كذلك وجب أن لا يموت بموت البدن.

ذكر تنبيهي

و مما يدل على بقاء النفس بعد فساد البدن اتفاق أصحاب الشرائع و الملل على ذلك إذ ما من ملة إلا و فيها وعد و وعيد أخرويان في الأفعال و الأعمال الحسنة و القبيحة.

و يدل عليه أيضا فعل الأنبياء ص و خلفائهم و من يرى مثل رأيهم من الفلاسفة و البراهمة لأنهم يتهاونون بأمر الأجساد إذا انبعث النفوس و

إنما يرون أن هذه الأبدان المظلمة الكثيفة حبس النفوس أو الحجاب لها و يرون أن هذه الأجساد بمنزلة البيضة للفرخ و المشيمة للجنين و الدنيا بمنزلة الرحم و الطبيعة حاضنها و النفوس هي بمنزلة النطف الدافقة من صلب القضاء الإلهي في أرحام الطبائع و الموت الطبيعي هو الولادة المعنوية للنفوس في النشأة الآخرة و ملك الموت هي قابلة الأرواح و داية النفوس و القبر هو المهد الذي يتربى فيه الأطفال ما دامت ناقصة الحياة غير قادرة على تمام الحس و الحركة الأخروية فيستعد فيه للحياة التامة و النهوض للأفعال الاختيارية

المبدأوالمعاد، ص ٣٢١

كذلك النفوس ما دامت هي مقبورة غير تامة.

فالنفس بحسب الغريزة تشفق على البدن ما لم تستتم له الخلقة و لم يستكمل الصورة فإذا تمت الخلقة و كملت الصورة تهاونت به بحسب الفطرة التي فطرت عليها و لا يبالي انشقت البيضة أو انخرقت المشيمة إذا سلم الفرخ أو الطفل.

فهكذا حال النفوس مع الأجساد إنما تشفق على الجسد و تصونه ما لم يتفطن تفطنا غريزيا بأن لها وجودا خلوا من الجسد و ذلك الوجود خير و أبقى و ألذ و أقوى من هذا الوجود و البقاء الذي لها مع هذا الجسد فإذا استتمت النفس و كملت صورتها الفعلية و انتبهت من هذا النوم و استيقظت من هذا الغفلة الجسمية و أحست بغربتها في هذا العالم الدنياوي و أنها أسيرة في يد الطبيعة غريقة في بحر الهيولى تائهة في قعر الأجسام مبتلاة بخدمة الأبدان مغرورة بزينة المحسوسات الشهوية التي هي لهو و لعب و الغضبية التي هي تفاخر و تكاثر في الأموال و بانت لها حقيقة ذاتها و عرفت فضيلة جوهرها معرفة إجمالية و إن كانت في غاية الخفاء و نظرت إلى عالمها و شاهدت الروحانية عند إدراكها العقليات و أقلها الأوليات هانت عليها مفارقة الجسد و مزايلة البدن.

و من تأمّل في حال بدن الإنسان و مراتب انقلاباته و استحالاته من جهة أنه كلما قوي نفسه ضعف بدنه و أنه كلما تدرجت نفسه في الاستكمال من لدن بلوغه إلى شيخوخته تدرج بدنه في الانتقاص و الاضمحلال لعلم يقينا أن النفوس متوجهة بحسب الغريزة إلى عالم آخر إليه رجوعها و منتهاها و إن غفل عن هذا التوجه العقلي و السلوك الأخروي أكثر الناس إلا أنه مركوز في طبيعة الجميع مفطور عليه فطرة الكل كما يدل عليه قوله تعالى: إِنَّ إِلَيْنا إِيابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا حِسابَهُمْ و آيات كثيرة في هذا المعنى.

و مما يدل أيضا على بقاء النفوس و أن صلاحها بتلف الأجساد فعل موسى ع و عيسى ع و غيرهما من الأنبياء ع و ذلك أن موسى قال

المبدأوالمعاد، ص ٣٢٢

لأصحابه و أتباعه: فَتُوبُوا إِلىٰ بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ يعني هذه الأجساد بالسيف لأن جوهر النفس لا يناله الحديد.

و قال عيسى ع للحواريين: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمين العرش بين يدي أبي و أبيكم أشفع لكم فاذهبوا إلى الملوك في الأطراف و ادعوهم إلى الله تعالى و لا تهابوهم فإني معكم حيث ما ذهبتم بالنصر و التأييد لكم.

و إلى هذا المعنى أشار إبراهيم ع: وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ.

و يوسف ع يقول: رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ.

و إليه أشار سيدنا ص: إنكم تردون علي الحوض و أحاديث كثيرة مروية مشهورة عند أصحاب الحديث.

و إليه أشار بقوله: وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلىٰ دارِ السَّلامِ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ.

و آيات كثيرة قرآنية في هذا المعنى و هي كل آية فيها وصف الجنان و نعيمها و أهلها و وصف الجحيم و عذابها و زقومها و حميمها و أهلها.

و مما يدل عليه أن أهل بيت نبينا ص كانوا يعتقدون هذا الرأي تسليم أجسادهم إلى القتل بكربلا اختيارا و رضا و لم يرضوا أن ينزلوا على حكم يزيد و ابن زياد لعنة الله عليهما إلى يوم القيامة و صبروا على الطعن و الضرب و العطش حتى فارقت نفوسهم أجسادهم و ارتفعت ملكوت السماء و لقوا آباءهم الطاهرين محمدا و عليا ع و حمزة رحمة الله عليه و جعفرا رحمة الله عليه و المهاجرين و الأنصار الذين

اتبعوهم في ساعة العسرة.

و مما يدل على أن الفلاسفة الحكماء ترون هذا الرأي و يعتقدونه تسليم سقراط

المبدأوالمعاد، ص ۳۲۳

جسده إلى التلف و تناوله السم اختيارا منه و له قصة طويلة معروفة مذكورة في كتاب فاذن فمما ذكر فيه أنه لما تناول شربة السم بكى من حوله من الحكماء و الفلاسفة حزنا عليه فقال لهم: لا تبكوني فإني و إن كنت أفارقكم إخوانا حكماء و فضلاء فهو ذا أذهب إلى إخوان لنا فضلاء كراما إلهيين قد تقدمونا فلان و فلان و عد جماعة من الحكماء الذين كانوا قبله فقالوا: إنا نبكي على أنفسنا حين نفقد أبا حكيما مثلك.

و مما يدل أيضا قول أفلاطون الإلهي في بعض حكمه: لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير لكانت الدنيا فرصة الأشرار.

و قال أيضا: نحن هاهنا غرباء و أسراء الطبيعة و جوار الشيطان أخرجنا من عالمنا بجناية كانت من أبينا آدم ع و كلام نحو هذا.

و مما يدل على أن أرسطاطاليس صاحب المنطق كان يرى و يعتقد هذا الرأي كلامه في الرسالة المعروفة بنفحات و ما تكلم به حين ما حضرته الوفاة و ما احتج به من فضل الفلسفة و أن الفيلسوف يجازي على فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده. و هذه الرسالة موجودة اليوم عندنا.

و مما يدل على أن فيثاغورث صاحب العدد و هو من أفاضل الفلاسفة رأى هذا الرأي هذا كلامه في الرسالة المعروفة بالوصايا الذهبية و هي أيضا موجودة عندنا.

و في وصية لديوجانس قوله في آخرها: فإنك عند ذلك إذا فارقت هذا البدن حتى تصير مخلى في الجو تكون حينئذ سائحا غير عائد إلى الإنسية و لا قابلا للموت.

و إنما استشهدنا بأقاويل الحكماء و وصاياهم بعد أفعال الأنبياء ع و شرائعهم لأن في الناس أقواما من المتفلسفين لا يعرفون من الشريعة إلا رسمها يتصدرون و يتكلمون بما لا يحسنون و يتناظرون فيما لا يدرون فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة و تارة الشريعة بالفلسفة فيقفون في الحيرة و الشكوك فيضلون و يضلون و هم لا يشعرون.

و من الشواهد

أن طريقة الأنبياء و الأولياء الذين اتفق الجمهور من العقلاء على فضيلتهم و شرف

المبدأوالمعاد، ص ۳۲۴

نفوسهم هي الزهد و التقوى و الإعراض عن الدنيا و الإقبال على الآخرة كمال قال الله تعالى:

وَ الْباقِياتُ الصَّالِحاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَواباً وَ خَيْرٌ أَمَلاً.

و من أراد ذلك فليطالع الكتب المشتملة على شرح أحوالهم و طريقتهم سيما طريقة أفلاطون و سقراط و فيثاغورث.

و أما أرسطاليس فاشتغاله بوزارة إسكندر و جمع مال كثير عنده لمصلحة سياسة يراها في نشر الحكمة و بث المعرفة و إفاضة الخيرات و مع هذا جعل أستاده أفلاطون الإلهي الذي غلب عليه أحكام الوحدة و التقدس و الخلوة مع الله تعالى و الإعراض بالكلية عن عالم المحسوسات ذلك عارا عليه و عيبا.

فلو لم يكن النفس باقية بعد الموت لكان إطباق الفرق الثلاثة الأنبياء و الأولياء ص و الحكماء رضي الله عنهم في تهجين حب الدنيا و تحسين طلب الآخرة باطلا و طريق الكفرة و الدهرية و الملاحدة في طلب الدنيا حقا.

و لما كان هذا باطلا بالضرورة وجب القطع بكون النفس باقية بعد الموت.

و منها كون الإنسان يرى في منامه أباه و أمه و يسألهما عن أشياء و هما يذكران جوابا صحيحا و ربما أرشده إلى دفين في موضع لا يعلمه.

و ذكر صاحب المطالب العالية أنه قيل إن الفردوسي لما صنف شاهنامج على اسم سلطان محمود و أنه ما قضى حقه كما يجب ضاق قلب فردوسي عن ذلك فرأى رستم في المنام فقال له: إنك مدحتني في هذا الكتاب كثيرا و أنا في زمرة الأموات فلا أقدر على قضاء حقك و لكن اذهب إلى موضع الفلاني و احفر فإنك تجد دفينا فخذه فكان الفردوسي يقول: إن رستم بعد موته كان أكثر كرما من محمود حال حياته.

و روى أيضا أنه كان شيخ فقيه كان إماما في الطوس يسمى بأبي القاسم ما صلى على فردوسي عند وفاته بل أنكر عليه معتذرا بأنه كان في حياته يمدح ملوك الفرس و هم كانوا من المجوس حتى يرى في المنام أنه يمشي في رياض الجنان بصورة حسنة و وجه مضيء يتلألأ على رأسه و بدنه التاج و الديباج فلما سأل عن سبب حاله قال:

فقد رحم علي و غفر لي الرحمن و أسكنني في غرف الجنان لأجل بيت واحدة من

المبدأوالمعاد، ص ۳۲۵

شاهنامج قلت في توحيده و هو قوله:

جهان را بلندى و پستى توئى ندانم چه‌اى هر چه هستى توئى

يعني أن كله الوجود. و هو كل الوجود.

و هذه الحكاية مشهورة و قد نظمها العطار و هي مما يدل دلالة واضحة على بقاء نفسه و حياتها في الآخرة.

و لا شبهة لنا في أن نفوس أهل المعرفة و الإيمان بالله و رسوله و الأئمة بعده ع حية حياة طيبة نورية لا يقاس إليها هذه الحياة الكثيفة الظلمانية.

و مما يطمئن به القلوب في هذا الباب أن كلما له تعلق بحضرة الجلال فإنه يبقى بحسب قوة ذلك التعلق و كلما له تعلق بعالم الجسم الهيولى فإنه يكون سريع الدثور و الفناء فالنفس الناطقة إذا أشرقت بنور المعرفة و صارت عقلا بالفعل و يتقوى بتلك القوة التي لا نهاية لها و تعلقت بها وجب أن تبقى بقاء مصونا عن الفساد دائما بدوام العقول في المعاد.

و أما النفوس الهيولانية الساذجة و النفوس الجاهلة العنيدة التي كفرت بأنعم الله فليست لها تلك الحياة التي للسعداء و إنما لها نوعا آخر من الحياة بقدر قوتها و شعورها بذاتها و صفاتها و أفعالها التي هي مبادي لشقاوة نفوس الأشقياء على درجات متفاوتة و طبقات متعددة لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى.

و الأدلة النقلية في هذا الباب

أكثر من أن تحصى منها قوله تعالى: وَ لاٰ تَحْسَبَنَّ اَلَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ...

و فيها حجج على قوام النفس الخيرة بذاتها و حياتها قبل القيامة الأولى كما في التفسير الكبير أن قوله: بَلْ أَحْيٰاءٌ ظاهره يدل على كونهم أحياء حال نزولها فحملهم على أنهم سيصيرون أحياء عدول عن الظاهر الثانية في الكبير أيضا أن جانب الرحمة أرجح من جانب العذاب و العقوبة.

المبدأوالمعاد، ص ۳۲۶

ثم إنه تعالى ذكر في أهل العذاب أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نٰاراً و الفاء للتعقيب و التعذيب مشروط بالحياة.

و أيضا قال: اَلنّٰارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهٰا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا و إذا جعل أهل العذاب أحياء قبل القيامة لأجل التعذيب فلأن يجعل أهل الثواب أحياء قبل القيامة كان أولى.

الثالثة ما روى ابن عباس أن النبي ص قال في صفة الشهداء: إن أرواحهم في أجواف طيور خضراء و إنها ترو من أنهار الجنة و تأكل من ثمارها و تسرح في الجنة حيث شاءت و تأتي إلى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم و مطعمهم و مشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعم و ما صنع الله بنا كي يرغبون في الجهاد فقال أنا مخبر عنكم و مبلغ إخوانكم ففرحوا بذلك و استبشروا فأنزل الله هذه الآية.

و سئل ابن مسعود عن هذه الآية فقال: سألنا عنها فقيل لنا إن الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء و في رواية: في روضة خضراء.

و عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ص لأبي عبد الله: ما ذا تحب فقال: يا رب أحب أن تردني إلى الدنيا فأقاتل فيك مرة أخرى.

فالروايات في هذا الباب بلغت حد التواتر فكيف يمكن إنكارها.

فصل في أن النفس الإنسانية لا يتناسخ من بدن إلى آخر في الدنيا

سواء كان إنسانيا و هو المسمى بالنسخ أو حيوانيا و هو المسخ أو نباتيا و هو الفسخ أو جماديا و هو الرسخ نعم النفوس الإنسانية نشئات مختلفة في دار أخرى غير هذا الدار. و أما التناسخ بمعنى صيرورة النفس بحسب النشأة الأخروية مصورة بصورة حيوانية أو نباتية أو جمادية ناقصة المراتب بحسب اختلافها الدنية و عاداتها الردية فليس مخالفا للتحقيق بل هو أمر محقق عند أئمة الكشف و الشهود ثابت عند أهل الحق من أرباب الشرائع و الملل.

المبدأوالمعاد، ص ٣٢٧

و يدل عليه ظواهر النصوص من الكتاب و السنة كما في قوله تعالى: وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ.

و قوله تعالى: وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ أي مسخهم إليها.

و قوله تعالى: فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ يعني بعد المفارقة البدنية و قوله تعالى: وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى وُجُوهِهِمْ أي على صورة الحيوانات المنتكسة الرءوس و قوله تعالى: قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا و قوله تعالى: تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ يعني أن صورة الكلب مثلا و لسانه أي صوته الذي هو بواسطة لسانه يشهد بعمله الذي هو الشر و كذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضاؤها بالأفعال السيئة إلى غير ذلك من آيات النسخ.

و أما ما وقع في الحديث فكقوله: يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفة. أي صور مناسبة لهيئاتهم النفسانية المختلفة و كقوله: كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون.

و روى أيضا: يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة و الخنازير. و روى أيضا عن النبي ص ما معناه: أنه يحشر من خالف الإمام في أفعال الصلاة و رأسه رأس حمار فإنه إذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة و الحمارية تمكنت فيه و لتمكن البلادة فيه يحشر على صورة الحمار. إلى غير ذلك من الأسرار الإلهية و الرموز النبوية الدالة على نبوة النقل على هذا الوجه في الآخرة.

و لذا قيل: ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ. و ظني أن ما نقل عن أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله من أكابر الفلاسفة مثل سقراط و فيثاغورث و أنباذقلس و آغاثاذيمون و هرمس المسمى بوالد الحكماء من إصرارهم على مذهب التناسخ و ما

المبدأوالمعاد، ص ٣٢٨

نقل عن أرسطاطاليس من رجوعه عن رأيه في إبطال التناسخ إلى رأي أستاده أفلاطون في جوازه ما هو إلا بالمعنى الذي ذكرناه من انبعاث النفوس الإنسانية الناقصة في العلم و العمل في النشأة الآخرة على صور حيوانات مختلفة مناسبة لأخلاق مختلفة غلبت عليهم في الدنيا و انبعاث النفوس المتوسطة فيهما أو الناقصة في العلم فقط على صور حسنة

مناسبة لأخلاقهم الحسنة كما سيجيء تحقيقه و ذلك لبطلان التناسخ بالمعنى المشهور كما سنذكره.

و أما النفوس الإنسانية الكاملة فيهما أو في العلم (فالجميع متفقون على خلاصهم عن الأبدان مطلقا سواء كانت أجساما دنياوية و أشباحا مثالية و سواء كان النقل حقا أو باطلا و ذلك لكونهم عقولا مستفادة منخرطين في سلك القوادس المفارقة عن عالم المواد و الحركات بالكلية.

إشارة تحصيلية

أما بيان إبطال التناسخ بمعنى انتقال نفوس الأشقياء و غيرهم من الناس إلى أجساد الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق و الأعمال من غير خلاص كما ذهب إليه شرذمة قليلة من الحكماء و هم المعروفون بالتناسخية و هم أقل الحكماء تحصيلا حيث ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لأنها جرمية دائمة التردد في أبدان الحيوانات و غيرها فهو أن تلك النفوس لا يخلو إما أن يكون منطبعة في الأبدان أو مجردة و كلا القسمين محال.

أما الأول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الإنسانية و مع استحالته ينافي مذهبهم أيضا لامتناع انتقال الصور و الأعراض من محل إلى محل آخر.

و أما الثاني فلأن العناية الإلهية مقتضية لإيصال كل ذي كمال إلى كماله و كمال النفس المجردة أما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات و أما العملي فبتخليتها عن رذائل الأخلاق و تحليتها بمكارمها فلو كانت دائمة التردد في الأجساد من غير خلاص إلى عالم الأنوار و العقول كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أزلا و أبدا و العناية الأزلية يأبى ذلك.

المبدأوالمعاد، ص ٣٢٩

و أما إبطال ما ذهبت إليه طائفة أخرى غير هؤلاء في باب التناسخ و هو نحوان آخران أحدهما ما نسب إلى المشرقيين من أن أول منزل للنور الأسفهبدي هو الصيصية الإنسانية و يسمونها باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية.

و هذا هو رأي يوذاسف التناسخي القائل بالأدوار و الأكوار الذي قيل: إنه حكم بأن الطوفان يقع في أرضها و حذر قومه بذلك و قيل: هو الذي شرع دين الصابية لطهمورث الملك.

و كذا مذهب جمع ممن قبله من حكماء بابل و فارس فقالوا إن الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقل و تنال من البهجة و السعادة ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر و أما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم و الناقصين في الغاية و الأشقياء على طبقاتهم فينتقل نفوسهم إلى تدبير بدن آخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويزه النقل إلى تدبير بدن آخر من النوع الإنساني لا إلى غيره و بعضهم جوز ذلك لكن اشترط أن لا يكون في الحيوان إلا إلى بدن حيواني.

و بعضهم جوز النقل من البدن الإنساني إلى البدن النباتي و بعضهم إلى الجمادى أيضا و إليه ميل إخوان الصفا.

و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل في جهة الصعود فزعموا أن الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير و المزاج الأشرف الإنساني يستدعي نفسا أشرف و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية فكل نفس إنما يفيض أولا على النبات فينتقل في أنواعه المتفاوتة المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى ينتهي إلى المرتبة المتاخمة لأدنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم ينتقل منها إلى المرتبة الأدنى من الحيوان مترقية منها إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى مرتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة المتاخمة لها إلى المرتبة الأعلى.

فنحن نذكر حججا بعضها عاما يبطل التناسخ مطلقا و بعضها خاصا يبطل أحد القسمين ليكون السالك لطريق الآخرة على بصيرة.

المبدأوالمعاد، ص ٣٣٠

و أما الحجة العامة:

فهي أن النفس إذا تركت البدن لفساد المزاج و خروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو إما أن ينتقل إلى عالم العقول أو إلى عالم المثال الذي يقال له الخيال المنفصل تشبيها له بالخيال المتصل أو إلى بدن حيوان من هذا العالم أو تصير معطلة عن تدبير نفساني فالاحتمالات لا يزيد على

أربعة و الأخيران باطلان فبقي الأولان أحدهما للمقربين و ثانيهما لأصحاب اليمين و أصحاب الشمال على طبقات من كل صنف.

أما بيان بطلان الأخيرين فأما التعطيل فلما تقرر من أنه لا معطل في الوجود.

و أما التناسخ فلأنه إذا اشتغلت النفس بتدبير نطفة استعدت لقبول التأثير و التدبير و استحقت لإفاضة النفس عليه من الواهب العقلي الذي هو مبدأ النفوس و الصور على كل قابل مستحق استحقاقا بالطبع لا بالجزاف و الاختيار فيؤدي ذلك إلى أن يجمع لبدن واحد نفسان و هو محال. فإن استعداد النطفة لقبول نور النفس من واهب الصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس على الاستقامة إذا رفع الحجاب عن وجهه فإذا كان عند ارتفاع الحجاب ثمة جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه إلى ذلك الجدار أشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي و الانعكاسي و لا يمنع النور الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك انتقال النفس المستنسخة إلى نطفة مستعدة لا يمنع فيضان النفس الابتدائية فيلزم ما ذكرناه من اجتماع النفسين في بدن واحد و هو مستحيل لامتناع كون الشيء ذا ذاتين أعني ذا نفسين و ما من شخص إلا و هو يشعر بنفس واحدة له فالتناسخ مطلقا ممتنع.

و أما عدم تسليم فيضان النفس من الواهب إلى بدن الإنسان كلية على الاطراد مستندا بأن نفوس النبات انتقل إلى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها إلى رتبة الإنسان ففي غاية السقوط لأن استعداد النبات بمزاجه إذا استدعى نفسا فاستعداد الإنسان لمزاجه الأشرف الأكمل لها أولى.

لا يقال: إن مثل هذه الأولويات في عالم الحركات و الاتفاقات غير مسموعة فإن

المبدأوالمعاد، ص ٣٣١

لبعض الأشياء أسبابا قدرية غائبة عن شعورنا و لو اتفق الناس على أن يعرفوا أن المقناطيس بأي مزاج استعد لقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم. فليس لأحد أن يقول: إذا استعد مزاج المقناطيس لجذب الحديد فمزاج الإنسان أولى لجذبه لأنه أشرف و ذلك لخفاء المرجح.

لأنا نقول: المزاج الأشرف الأكمل يستدعي النفس الأشرف الأكمل و تفاوت الشرف في الوجود بحسب تفاوت البراءة عن القيود الهيولانية فكلما كان أشد براءة من عوارض الجسمية و المادية فهو أقرب إلى منبع الوجود الخالي عن القوة و النقص و جذب الحديد ليس من مراتب الشرف و القرب من العالم الأعلى ليكون في الإنسان الذي هو أقرب من الجماد إلى التجرد عن المادة أولى.

فإن قالوا: إن المزاج الأشرف إذا استدعى النفس الأشرف فهي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية.

قلنا: هذه دعوى بلا بينة فإن نفوس الأفلاك شريفة في الغاية و لم ينتقل إليها من النبات و الحيوان نفس و لو سلم فالنفس الإنسانية الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منيا إلى أن يبلغ مرتبة الإنسان قد صادفت الدرجات النباتية و الحيوانية على نحو استكمال طبيعي حاصل في كلا الجانبين المادة و الصورة معا و هذا هو التحقيق في الاستكمالات الإنسانية بحسب أطوارها السابقة على ولادة الشخص لا على ما هو المشهور من أن هناك كونا و فسادا من صورة إلى صورة المتباينة الوجود فإن ذلك غير صحيح كما أشرنا إليه سابقا من استحالة تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبيره إلى الفاعل الآخر على قياس تفويض أحد الصانعين المختارين فعله إلى الآخر.

و لا يخفى على ذوي الألباب أنه كما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن أحد الفاعلين الطبيعيين إلى آخر كذلك استحال انتقال الفاعل الواحد عن فعله الطبيعي إلى فعل طبيعي مباين للأول من غير جهة اتحاد طبيعي بينهما و هو المعنى بالتناسخ فيكون محالا.

و لأصحاب النقل متشبثات

فينبغي إيرادها و ردها ليكون السالك على طمأنينة في إبطال التناسخ:

منها أن احتياج النفوس إلى الأبدان لأنها أي النفوس ناقصة بالقوة

بحسب أصل

المبدأوالمعاد، ص ۳۳۲

الفطرة و لا شك أن العصاة من الأمم الشقية الجاهلية التي كفرت بأنعم الله صارت أنقص و الحس مما كانت في أوائل فطرتها فهي أشد احتياجا و أقوى انجذابا إلى المواد البدنية مما كانت.

و هذه الشبهة مما ذكرها بعض أهل الحق و لم يقدر على حلها.

و مما ألقي في روعي هو أن كل نفس و إن كانت في أول كونها بالقوة في جميع الأشياء من الكمالات الحسية و الخيالية و العقلية و لذلك لم يقم بلا مادة بدنية كما قالوا إلا أنها في مدة كونها في البدن اكتسبت أخلاقا و عادات و آراء و ملكات شريفة أو خسيسة فصارت بالفعل بعد كونها بالقوة إما في سعادة أخروية ذلك إذا اقتنت ملكات فاضلة و عادات حسنة فصارت بالحقيقة من جنس الملائكة لأنها من أهل الخير و انخرطت في سلكهم.

و إما في شقاوة أخروية و ذلك إذا اقتنت ملكات رذيلة و عادات قبيحة فتشبهت بالشياطين لأنها من أهل الشر و الفساد. و بالجملة فالنفوس التي كانت في أول تكونها قابلة محضة متعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات النفسانية مخرجة من القوة إلى الفعل فغلبت عليها أما النورية و الملكية فتلتذ بمجاورة الملائكة و منادمتهم و هي من السعداء و أما النارية و الشيطانية فيتأذى بمجاورة الشيطان و أهل النار و ذلك بما كسبت قلوبهم.

و سبب التأذي أن هذه الأخلاق الردية و العادات البدنية كلها موذية مولمة بحسب الحقيقة و إنما لم يقع الإحساس بأذيتها لأجل سكر الطبيعة و غمور النفس في اشتغال البدن فإن العداوة و البغضاء و الحسد و النفاق و العجب و نظائرها من الملكات الشرية كلها نيرانات محرقة للقلوب و شعلات مولمة للنفوس و هذه النيرانات التي ظهرت في النشأة الآخرة هي بعينها موجودة في نفوس الأشرار و إنما لم يحسوا بها لأنها لا تدرك نحو وجودها و ظهورها بهذه الحواس و المشاعر الدنياوية فإن لكل حقيقة في كل نشأة ظهورا خاصا و مشعرا مخصوصا لإدراكه فكما أن الأمور العقلية و الخيالية و الوهمية لا يدرك بعينها بالحواس الظاهرة فكذلك الأمور الأخروية لا يدرك بهذه الآلات فإن نار النشأة الآخرة و إن كانت موجودة بالفعل لا يمكن مشاهدتها بهذه الباصرة

المبدأوالمعاد، ص ۳۳۳

الدنياوية و لا التألم بعذابها بهذه اللامسة الأولية بل يخلق الله تعالى للنفوس الشقية باصرة أخرى يتهيأها لمشاهدة نَارُ اللّٰهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ و لامسة أخرى لملامستها الموذية و التألم بفظاعتها و سامعة أخرى لاستماع أصواتها الهائلة و المولمة.

و جملة القول في الجواب

أن مرتبة القوة و الاستعداد لتحصيل الملكات في الدنيا بطلت عن النفوس و تمنى الرجوع إلى كونها بالقوة كما في قوله تعالى حكاية عنها: يٰا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرٰاباً تمني أمر مستحيل الوقوع إذ الشيء بالفعل يستحيل أن يصير بالقوة بخلاف العكس فإنه واقع.

و منها أن الفسقة و الجهال ربما قلت شواغلها الحسية

لنوم أو مرض كالممرودين فتطلع على أمور غيبية و ذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للأشقياء مفارقة البدن و الاتصال بالمبادي العلوية و التلذذ بها حين اغترافها للشهوات فعند فساد البدن و عدم الاشتغال بشهواته أولى فأين يتحقق الشقاوة و التعذب المتوعد عليه في لسان الشرائع و النبوات فلا محالة ينبغي أن لا ينقطع علاقة الأشقياء عن الأجرام لحصول التعذب فيها بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد أن ينتقل نفوس العصاة و المذنبين إلى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب أخلاقهم و عاداتهم المناسبة لبعض الأبدان الحيوانية المعذبة في الدنيا ليبقى معذبة جزاء لأعمالهم.

و الجواب

أنا لا نسلم أن نفوس الأشقياء إذا حصل لها في الدنيا نوع اتصال بالمبادي لأجل تعطل الحواس الظاهرة عن أفاعيلها وجب أن يحصل لها ذلك في الآخرة أيضا لجواز أن يكون نفوسهم فيها أشد اشتغالا عن المبادي بما غشيتهم من عظائم الأهوال و الشدائد و الدواهي التي لم يبق لهم معها التفات إلى شيء غيرها لأنهم المردودون المقيدون بسلاسل و الأغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الأنوار المشار إليهم في الكتاب الإلهي

المبدأوالمعاد، ص ۳۳۴

كَلاَّ بَلْ رٰانَ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ مٰا كٰانُوا يَكْسِبُونَ و قد حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مٰا يَشْتَهُونَ.

و منها أن للحيوانات شيئا ثابتا في تمام عمرها

و لا شيء من أعضاء بدنها إلا و للتحيل فيه لأجل الحرارة الغريزية و الغريبة الداخلة و الخارجة من الهواء المحيط به سبيل و لو يسيرا يسيرا و ليس لأحد أن يقول: إن في فرسية هذا الفرس و نفسه دائما في الانتقاص و لها إدراكات كلية لأنا قد نرى أنه إذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جررت له خشبة يهرب و لو لا أنه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب و لما امتنع إعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فإدراكه ليس بالمعنى الجزئي.

ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها إلى العالم الإنساني و بعدها حتى أن بعضها في غاية القرب من أفق الإنسان كالقردة في الأفعال و الطوطي في الأقوال و في بعضها ضربا من القوة العملية و في بعضها ضربا من القوة العلمية ثم إن عجائب أحوال بعض الحيوانات كتكبر الأسد و حقد الجمل و رئاسة النحل و سماع الإبل المنسي له مشتهياته يشهد أن لها نفوسا غير منطبعة ينبغي أن ترتقي إلى الإنسانية و بالجملة نراها نحو كمال مترقية إلى غاية فإن كان لها ارتقاء فإلى الإنسان ثم إلى الملك و إن لم يكن لها ذلك فغير لائق بالجود الإلهي منع المستحق عن كماله.

و الجواب

أن لكل نوع من الأنواع الحيوانية بل النباتية ملكا هاديا و عقلا ملهما له إلى خصائص أفعاله متصلا به نحوا من الاتصال و هو رب طلسمه و مقوم ماهيته و ذو عناية بأفراد نوعه و اختلافها في الشرف و الخسة لأجل اختلاف مباديها و أرباب طلسماتها في شدة النورية و ضعفها و قربها من نور الأنوار و بعدها منه و أما على طريقة المشائين فغرائب إدراكات بعض الحيوانات و تحريكاتها إنما يكون بمعاونة قوى فلكية و إلهامات سماوية

المبدأوالمعاد، ص ۳۳۵

و يجوز أن يصدر عن قوى جرمية بمناسبات مزاجية حركات إدراكية كحال الإبل و تلذذه بالسمعيات.

و على تقدير أن يكون لها نفوس غير منطبعة متوجه نحو كمالها فكون كمالاتها لا بد و أن يكون عقلانيا غير معلوم فإن كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الآخرة درجة عقلية و لهم مع ذلك لذات و كمالات مثالية و ابتهاجات ظنية هي الغاية القصوى من الكمال في حقهم إذ لا شوق لهم في العقليات و لا لهم نصيب من الملكوت الأعلى.

إنما المحال منع المستحق عما يستحقه و عن الكمال اللائق في حقه لا الكمال المطلق و الخير المحض إذ ربما لم يناسبه و لا يستعده و لا يشتاقه.

ثم على تسليم أن لها استعداد نحو الكمال العقلي فلا نسلم أن ذلك يستدعي اجتيازها إلى الدرجة الإنسانية و تخطيها إياها فإن الطريق إلى الله و إلى صقع ملكوته لا ينحصر في واحد.

و منها التشبث بكلمات الأوائل من الحكماء كأفلاطون و من سبقه من الأساطين و بإشارات الأنبياء المعصومين عن الغلط و الخطاء و بآيات الصحيفة الإلهية كقول القائل الحق: كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ.

و قوله: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ و قوله: ما مِنْ دابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ و قوله: رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ و قوله تعالى رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها فَإِنْ عُدْنا فَإِنَّا ظالِمُونَ.

و الجواب أن لتلك الرموز القرآنية و الإشارات النبوية محامل صحيحة غير ما ذكرتم و أكثر مواعيد النواميس الإلهية إنما يتحقق في دار أخرى غير هذا الدار

المبدأوالمعاد، ص ۳۳۶

و ليست الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل بل عالم الآخرة عالمان عالم عقلي نوري و عالم مثالي منقسم إلى نعيم نوري و جحيم ظلماني.

أما الأول فهو للكاملين المقربين و أما الثاني فأوله للمتوسطين من أصحاب اليمين و السعداء و ثانيه للناقصين من أصحاب الشمال و هم الأشقياء المردودون و المغالطة في حمل كلام القدماء الفلاسفة على التناسخ إنما نشأت من الغفلة عن تحقق عالم آخر متوسط بين عالم العقول و الأجرام فيه يحشر الناس على هيئات مناسبة لأخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور عنهم حيث قرروا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومة و الهيئات الردية المتمكنة في النفس أبدان أنواع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر و التهور المناسب لأبدان الأسود و الخبث و الروغان لأبدان الثعالب و أمثالها و المحاكاة و السخرية لأبدان القردة و أشباهها و العجب للطواويس و الحرص للخنازير إلى غير ذلك.

و كما أن لكل خلق ردي أبدان أنواع مخصوصة من الحيوانات كلها مناسب لذلك الخلق فكذلك بإزاء كل مرتبة قوية أو ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في خلق واحد كعظيم الجثة لشديد ذلك الخلق و صغير الجثة لضعيفه و ربما كان لشخص واحد من الإنسان عدد كثير من الأخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل خلق مذموم في نفسه و ضعف ذلك و ما ينضم إليه من باقي الأخلاق المحمودة و المذمومة القوية و الضعيفة و اختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها أحد إلا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها و كذا يختلف تعلقها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي.

ثم إذا زال عنه ذلك الخلق رأسا أو مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق آخر غيره نوعا أو مرتبة إلى بدن نوع آخر من الحيوان المناسب له إلى أن يزول عن نفسه الهيئات الردية بالكلية إن كانت قابلة للزوال و إن لم يكن بقي فيها و في الأبدان المناسبة لها أحقابا كثيرة إلى ما شاء الله.

و هذه كلها إنما يستصح و يستتم في غير النشأة الدنياوية بل في عالم الآخرة.

فقوله تعالى: كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ

المبدأوالمعاد، ص ۳۳۷

إشارة إلى تبديل أبدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمته التناسخية من انتقال النفس في عالم الاستعدادات من مادة البدنية إلى أخرى لاستحالته كما قررناه.

فإن قلت: ما قررت في إبطال التناسخ هو بعينه جار في تعلق النفوس إلى الأبدان في النشأة الأخروية فإن البدن الأخروي إذا استعد لتعلق نفس به فلا بد أن يفيض عليه من الواهب نفس مدبرة إياه فإذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد فما هو جوابك فهو جوابنا.

قلنا: الأبدان الأخروية ليست وجوداتها بسبب استعدادات المواد و حركاتها و تهيئاتها و استكمالاتها المتدرجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة و لواحق مفارقة بل هي فائضة بمجرد إبداع الحق الأول إياها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل فكل جوهر مفارق نفساني يلزمه شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته و أخلاقه و هيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات و المواد و الحركات لحصولها شيئا فشيئا في هذا العالم.

فليس وجود البدن الأخروي متقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود كمعية الظل و ذي الظل فكما أن الشخص و الظل أحدهما لم يحصل الاستعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية و اللزوم فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتعلقة بها.

فإن قلت: النصوص القرآنية دالة على أن البدن الأخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له.

قلنا نعم و لكن من حيث الصورة لا من حيث المادة و الكيفية و المقدار و غيرها من العوارض المادة و الشيء إنما يتم بصورته لا بمادته و كذا الكلام في أعضاء شخص واحد كيف و قد ورد أن أهل الجنة جرد مرد و أن ضرس الكافر مثل جبل أحد إلى غير ذلك مما يدل على أن البدن الأخروي ليس هو بعينه البدن الدنياوي من حيث الشكل و المقدار و غيرهما بل من حيث الذات و الصورة.

فكما أن جهة الاتحاد في بدن شخص واحد من الصبيان إلى الشيخوخة مع تبدل

المبدأوالمعاد، ص ٣٣٨

الصورة و الهيئات بل كثير من الأعضاء و الأدوات هي النفس و مرتبة مبهمة من المادة غاية الإبهام.

و لذا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنه عوقب الجاني لا غيره فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي و البدن الأخروي هي النفس الناطقة و ضرب من المادة فلذا يثاب النفس و يعاقب باللذات و الآلام الجسمانية لأجل ما صدر عنها من عمل الطاعة و ارتكاب المعصية بهذه الأعضاء و الجوارح.

و الكلام في تشخص الأعضاء من حيث هي أعضاء لشخص واحد هو ما ذكرناه بعينه و سيأتي زيادة تحقيق لهذا المقام في موضعه إن شاء الله العزيز.

و منها أن العالم الذي فيه الآفات و العاهات و الشرور و النقائص هو هذا العالم العنصري دون غيره من العوالم لأنه أكثفها و أكدرها و أدونها فإن أشرف العوالم عالم العقول ثم النفوس ثم الأشباح ثم الأجرام و أكثف الأجرام هي الأرض ثم باقي العناصر و المركبات الحاصلة منها فينبغي أن يكون هي جهنم الأشقياء التي قيل لها: هَلِ امْتَلأْتِ فـ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ و دركاتها هي أبدان الحيوانات التي كُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيها لتراكم جهالاتهم و رداءة أخلاقهم بخلاف السعداء الذين وقع فيهم قوله تعالى: لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الْأُولىٰ وَ وَقاهُمْ عَذابَ الْجَحِيمِ و ذلك لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة التي هي أبواب الجحيم و لِكُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ لغلبة الأخلاق المرضية و الهيئات المحمودة عليها و إذا لم ينتقل نفوسهم إلى الأبدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا إلا الموتة الأولى التي هي مفارقتهم عن الأبدان الإنسانية.

و الجواب

أن اختصاص التعذيب التام في نشأة لا يستلزم كونها أخس النشئات فإن النشأة

المبدأوالمعاد، ص ٣٣٩

التي يقع فيها التعذيب للأشقياء و التنعم للسعداء هي النشأة الإدراكية التي هي أصفى و ألطف من النشأة الجرمانية و هي دار الآخرة التي هي الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ لأن الملذ و الموذي في الحقيقة أمور غير محسوسة بهذا الحس الظاهري الدنياوي بل بالحواس الباطنة الأخروي لأن سكر الطبيعة و خدرها الحاصل للنفس في هذه الدار لأجل

اشتغالها بتدبير البدن يمنع أن يدرك لوازم أخلاقها و توابع ملكاتها الحاصلة لها لأجل الأعمال الحسنة أو القبيحة إدراكا حقا غير مشوب بما يورد عليه الحواس و يشتغل به من الأفعال فإذا ارتفع عنها الحجاب و انكشف الغطاء وقع اليوم بصره إلى تبعات أخلاقه و لحقات أعماله فيقع لها إما اللذة الوافرة العظيمة إن كانت رضية الأخلاق حسنة الأعمال صحيحة الاعتقاد أو الألم الشديد و الداهية العظيمة إن كانت سيئة الأخلاق قبيحة الأعمال باطلة الاعتقاد كما في قوله: فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فجحيم الآخرة و إن كانت ألطف من هذه الدنيا إلا أن عذاب الأشقياء و آلامها على وجهها إنما يتحقق فيها لا في هذه الدار و لطافتها يوجب ذلك لكون الإدراك الذي هو ملاك التعذب فيها أصدق و أصفى.

و قوله تعالى: وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ إشارة إلى أن باعث الألم و العذاب موجود بالفعل للكفار و هم لا يدركونه لسكر طبيعتهم و تخدر مداركهم عن إدراكه.

و من تأمّل في الأحوال التي قد يراها أو يتوهمها الإنسان عند النوم أو غيره بلا جهة ظاهرة محسوسة لتيقن أن عذاب الآخرة و آلامها أشد و أبقى من عذاب الدنيا و محنتها لأنها أشد استقرارا و أغرز في النفس من هذه الحسيات.

و منها

أن التعذب بالجهل المركب و غيره من الأحوال التي وعدها الشارع إن كان يلحق الجواهر الروحاني مجردا عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوة التخيل إذ الجهل المركب لا بد فيه من تصورات و تصديقات خلاف ما ينبغي منشؤها المتخيلة و معلوم أن الفائض من المبادي العالية ما لم يكن فينا

المبدأوالمعاد، ص ٣٤٠

سوء استعداد جرمي لا يكون في الاعتقاديات إلا ما طابق الواقع فإن جهات الشر و الآفة و الكذب و الجهل الذي هو ضرب من الصور العلمية و غيرها راجعة إلى هيئات مادية فموضوع التعذيب بالآلام و الشدائد الأخروية إن كان هو الجوهر المفارق لعلاقة الأجرام فلا تعذيب له بالجهل المركب و غيره لعدم التخيل. غاية ما في الباب أن يبقى فيه أخلاق و ملكات فإذا لم يبق مدد إدراكي زالت بالكلية و لا شوق إلى ما لا يتصور له بوجه و لا مخصص و لا قوة شوقية فلا تألم بالشوق أيضا إلى مشتهياتها و لذاتها الدنياوية و قد ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حاله حينئذ حال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الإلهية في عالم القدس و الرحمة و إن كان موضوع التخيل هو الدماغ الإنساني فهو يفسد حالة الموت و يفسد مع فساده التصور و الحفظ و الذكر و الفكر و إن كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم أن علاقة الجوهر الروحاني إنما هي لنسبة بين المادة البدنية و بين الجوهر الروحاني فإنه نسبة حدثت بينهما بالموت أوجبت اختصاصه به و انجذابه من بين سائر الجواهر المفارقة لأبدانها إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيزه دون بقية الأحياز من نوع ذلك الجسم. ثم إن الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب أن يتصرف فيه النفس و تحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية و الانتقالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات و التغيرات و ظاهر أن الجوهر الفلكي يأبى عن تصرف فيه من غير نفسه المحركة إياه حركة متشابهة مستمرة على نهج واحد و إن كان جرما مركبا دخانيا تحت كرة النار كما زعمه قوم فهو أيضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فإنه إن قرب من النار فتحلله بسرعة إلى جوهرها و إن بعد منها و يكون في حيز الهواء فإما أن يتخلخل فيصعد بحر أو يتكاثف فينزل ببرد و ليس فيه جرم محيط يغلب عليه من الصلابة و اليبس ما يحفظه عن التبدد و يحرسه عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به و لا بد

من جوهر يابس ليتحفظ فيه الصور و رطب لتقبل. ثم لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان الإنسانية غير متناهية لزم مما ذكروا اجتماع المفارقات كلها على جسم من أجسام العالم فيلزم إما نهاية تلك الجواهر أو عدم نهاية ذلك الجسم و كلاهما محال.

المبدأوالمعاد، ص ٣٤١

و الجواب

أن التجرد الواقع في الكلام المشكك إن أراد به التجرد عن الأجساد الحسية و الأشباح المثالية جميعا فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين و المتوسطين لأنها و إن تجردت عن الحسية و لكن لم يتجرد عن المثالية و إن أراد به التجرد عن الأجساد الحسية دون المثالية فهو الصحيح و لا فساد فيه.

و أما قوله: فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوة التخيل فممنوع لأن للجوهر المفارق عن القوى الجرمية دون المثالية إدراكات جزئية تخيلية و له قوة متخيلة منبعثة عن ذاته فإن له في ذاته قوى باطنية إدراكية و تحريكية يرجع بعضها إلى بعض كما يرجع تخيله إلى بصره الباطنة و كذا يرجع قدرته إلى إدراكه بل هذه القوى البدنية كلها ظلال القوى يكون في جوهر النفس في ذاتها فلها في ذاتها عين باصرة و أذن سامعة و قوة عقلية من شأنها تصور الحقائق على وجه الحضوري المشاهد على طبق ما يتصوره الإنسان في هذا العالم فإن المعرفة و التصور هاهنا بذر المشاهدة في العقبى فإن كان تصورات الرجل في هذا العالم من باب الخيرات و الحسنات و النيات الصالحة صارت مادة لجنات و رضوان و روح و ريحان و حور و غلمان و ملائكة يسر بمنادمتها في دنياه و يرتاح برؤيتها و معاشرتها في أخراه.

و إن كانت من الشرور و القبائح و النيات الفاسدة صارت مادة لحيات و عقارب و نيران و مالك غضبان و شياطين يتضرر بمنادمتها في دنياه و يتأذى برؤيتها و مصاحبتها في عقباه.

و أما قوله: لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان غير متناهية لزم اجتماع المفارقات كلها (إلى آخره) فهو مدفوع لأن الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس إنما هو في نفوس الأشقياء فلا يلزم ما ذكره فإن النفوس بعضها مما لا تعلق لها بالأجرام و ما يتعلق منها بالأشباح المثالية و إن فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الصور المثالية على محل واحد فيجوز عدم تناهيها.

و على هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر و لا عدم نهاية تلك الأجسام و أما باقي مقدماته

المبدأوالمعاد، ص ٣٤٢

فبعضها مما نحكم بصحتها و نعين عليها لملاءمتها لما نحن فيه و بعضها مما لا يضر صحتها و لا فسادها فلا نتعرض لها نفيا و إثباتا و لا قدحا و تصويبا.

ثم إني لأتعجب من بعض الموصوفين بالتأله و استشراق الأنوار العلمية مع شدة توغله في فقه الأنوار و فهم الأسرار و اعتنائه بوجود عالم مثالي برزخي بين المفارقات الصرفة و بين المتعلقات الهيولانية كيف صوب قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء و الأشقياء لأنهم لم يتصور لهم العالم العقلي و لم ينقع علاقتهم عن الأجرام و هم بعد بالقوة التي احتاجت النفس إلى علاقة البدن و كيف قال إنه كلام حسن إلا أنه خالفهم ذلك القول في تعلق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية.

و قال: و القوة يحوجهم إلى التخيل الجرمي فليس ممتنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كروي غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخا بين العالم الأثيري و العنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من أعمالهم السيئة مثلا من نيران و حيات تلسع و عقارب تلذع و زقوم تشرب و غير ذلك.

و قال: و بهذا يندفع ما بقي من شبهة أهل التناسخ و لست أشك لما اشتغلت به من الرياضات أن الجهال و الفجرة لو تجردوا عن قوة جرمية

مذكورة لأحوالهم مستتبعة لملكاتهم مخصصة لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأكبر. انتهى.

و أنت قد دريت أن كون جسم من الأجسام موضوعا لتخيل النفس لا يستقيم إلا بأن يكون معها علاقة علية و معلولية بالذات أو بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات. و بالجملة لا بد من أن يكون في تصرف النفس بوجه من الوجوه و أقل ذلك كما يكون في المرائي و الأشياء الصيقلية التي لها علاقة وضعية بالنسبة إلى المادة البدنية التي هي موضوعة لأفاعيل النفس و محل لقواها و مطرح لأشعتها و أضوائها المنبعثة عن ذاتها النيرة الواقعة عليه و ليس الجرم الفلكي أو ما يجري مجراه مما يؤثر فيه شيء إلا نفسه الفائضة عليه من مبدأ العقلي (مبدأه خ ل من المبدأ العقلي).

و قد أشرنا سابقا إلى أن الأجرام العلوية ليست مطيعة لغير مباديها الذاتية و لا قابلة للتأثرات من الغريبة من القواسر.

و ليست أيضا لتلك النفوس أبدان عندهم حتى يكون لأبدانها بالقياس إلى

المبدأوالمعاد، ص ۳۴۳

تلك الأجرام الشريفة علاقة وضعية لتصير كالمرآت لتلك النفوس تشاهد ما فيها من الصور و على تقدير كون الجرم الفلكي كالمرآت لتخيلاتها يكون الصور المرتسمة في مرائيها هي تخيلات الأفلاك لا تخيلات تلك النفوس فكيف يجوز أن يكون الجرم الفلكي موضوعا لتخيلات نفس إنساني سواء كانت سعيدة أو شقية.

ثم إن ما به يتعذب الأشقياء على ما اعترفوا به هي هيئاتهم الردية و تخيلاتهم النفسانية الباطلة و عقائدهم الوهمانية الخبيثة الفاسدة دون الصور المطابقة لما هو الواقع لأن الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص و النقاء كالأجرام العلوية من الفاعل الذي في غاية الشرف و التقدس و البهاء كالمبادي العقلية لا يكون إلا صورا علمية حقة مطابقة لما في نفس الأمر فلا يستقيم بذلك ما قالوه و لا يستتم به ما صوروه من كونها مما يتعذب به الأشقياء.

و كما أن هذا في الجرم الفلكي غير صحيح كذلك من الإبداعي الغير المنخرق المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح بل هذا الجرم أيضا على ما صوروه طبيعة خامسة فلكية و إن كانت تحت القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما و سائر ما يلزمه من صفات الأفلاك.

و لعل عدد نفوس الأشقياء غير متناهية فكيف يكون جرم متناه موضوعا لتصرفاتها و صورها الإدراكية الغير المتناهية و لا أقل من أن يكون ذا قوة غير متناهية إذ لا بد أن يكون بإزاء كل ارتسام لصورة في جسم قوة و استعداد في ذلك الجسم و ذلك معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من أن الصور الملذة و الموذية في النشأة الثانية للسعداء و الأشقياء كما وعدها الشريعة الحقة النبوية ع هي واقعة في صقع آخر مثالي مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل و التأثير كما أن الصور يقع في المرائي بضرب من القبول و لا منافاة بين صدور الفعل من قوة بجهة و انفعالها عنه لذة كان أو ألما بجهة أخرى كما أن الصحة و المرض البدنيين ينشئان من النفس في هذه الدار بواسطة ما سبق منها من أفعال تصلح المزاج أو لا تصلحه من الأكل و غيره ثم ينفعل النفس منهما و يكون من أحدهما في راحة و من الآخر في مشقة و ذلك لكون النفس

المبدأوالمعاد، ص ۳۴۴

ذا جهتين فعل و قوة و كمال و نقص يفعل بأحدهما و ينفعل بالآخر فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات و المعاصي المؤدية لصور الحسنة و القبيحة عند تجسم الأعمال فيتنعم بإحداهما و يتعذب بالأخرى و تانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء و منفعلة عنه هما موجودتان في النفس ما لم يصر بعد عقلا صرفا يكون فعالا دراكا بجهة واحدة كما أشير إليه سابقا من أن عنه و فيه في العقل بالفعل شيء واحد.

فقد ثبت أن جميع ما يلحق النفس في الآخرة و هو ما ينشأ منها و تلك النفوس أي النفوس السعداء المتوسطين في العلم و العمل و الناقصين في العلم دون العمل و الأشقياء الناقصين فيهما و إن تجردت عن المواد و الأجرام الدنياوية الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالأشباح الأخروية التي

في باب الإلذاذ و الإيلام أشد و أبقى من هذه الأجرام كما في قوله تعالى: وَ لَعَذابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَ أَبْقىٰ بل هذه النار من جملة آثار تلك النار أو عينها بوجه لكنها نزلت و تكدرت و ضعفت قوتها و تأثيرها كما روي أن هذه النار الدنياوية من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت.

و قس النور على النار حتى تعلم أن نعيم الآخرة بالنسبة إلى نعيم الدنياوية في أي مرتبة من العظمة.

تأييد تنبيهي

و مما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو ما تحته ليكون الحاصلة في قواها المنطبعة من الصور المثالية هي بعينها جنة السعداء و عذاب الأشقياء.

و ينور ما قررناه من أنهار صور موجودة في عالم آخر لازمة للنفس في صقع آخر مرتبطة بأفعال و أعمال صادرة عنها في الدنيا هو ما صرح به قدوة المكاشفين من العرفاء قدس سره بقوله: عليك أن تعلم أن البرزخ الذي يكون الأرواح فيها بعد

المبدأوالمعاد، ص ٣٤٥

المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة و الأجسام لأن تنزلات الوجود و معارجه دورية و المرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات و لها الأولية و التي بعدها من مراتب المعارج و لها الأخروية.

و أيضا الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال و نتيجة الأفعال السابقة في الدنيا بخلاف الصور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا و جوهرا نورانيا غير مادي.

و يؤيده أيضا ما قد صرح في الفتوحات في الباب الحادي و العشرون و ثلاثمائة من أن هذا البرزخ غير الأول و يسمى الأول بالغيب الإمكاني و الثاني بالغيب المحالي لا مكان ظهور ما في الأول في الشهادة و امتناع رجوع ما في الثاني إليها إلا في الآخرة و قليل من يكاشفه بخلاف الأول و لذلك يشاهد كثير منها و يكاشف البرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياوي من الحوادث و لا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى.

و كذا قوله قدس سره في الباب الثالث و الستين من الفتوحات المكية بعد تبيين ما يراه الإنسان في المرآة: و إلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه و بعد موته فيرى الأعراض صورا قائمة بأنفسها تخاطبه و يخاطبها أجسادا حاملة و أرواحا لا يشك فيها و المكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه و الميت بعد موته كما يرى في الآخرة صور الأعمال يوزن مع كونها أعراضا و يرى الموت كبشا أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن اجتماع و من الناس من يدرك هذا التخيل بعين الحس و منهم من يدركه بعين الخيال أعني في حال اليقظة و أما ما في النوم فبعين الخيال قطعا.

و قوله أيضا: فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور بعين الصور التي هو بها في الدنيا.

و قوله أيضا في آخر الباب: و كل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله إلى أن ينبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة.

و أما الحجة الخاصة لإبطال النقل في جهة النزول فهي ثنتان الأولى أنها لو كان ما ذهبوا إليه حقا لزم أن يتصل وقت كل فساد لبدن إنساني بوقت كون بدن لحيوان صامت و اللازم باطل فالملزوم كذلك.

أما بيان الملازمة فلما ذهبوا إليه من أن أول منزل للنور الأسفهبد أي الجوهر

المبدأوالمعاد، ص ٣٤٦

المجرد النفسي هو الصيصية الإنسانية أي البدن الإنساني الذي خلق تام القوى و الآلات و هو باب الأبواب عندهم لحيات جميع الأبدان العنصرية يعني أن حيات جميع الأبدان الحيوانية إنما يكون بانتقال النفوس الإنسانية إلى أبدانها

فلا حيوان عند هؤلاء (و هم يوذاسف التناسخي و من قبله من حكماء بابل و فارس كما هو المشهور) غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض و بقي البعض و يستنسخ الباقي في عالم الغرور إن كان من الناقصين أو سترفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين.

فأي خلق يغلب على الجوهر النطقي و أية هيئة ظلمانية يتمكن فيه و يركن إليها فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة الرءوس فإن لكل خلق كما مر أبدان أنواع يختص بذلك الخلق و لِكُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ أي لكل بدن من الحيوانات التي هي أبواب الجحيم و هي عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق ببدن ذلك النوع من الحيوان فإن بدن الخنزير و النمل و إن اشتركا في خلق الحرص إلا أن حرص النمل ليس كحرص الخنزير و كذا لا يكون حرص بعض أشخاص كل منهما كحرص الباقي و قس عليه سائر دنائم أخلاقها و اختلافها شدة و ضعفا و تركيبا و إفرادا كما أشرنا إليه فاختلاف الحيوانات في الحقائق إنما هو لأجل اختلاف الناس في الأخلاق المحمودة و المذمومة و شدتها و ضعفها و اختلاف تركيبها فإن الأخلاق كلها واردة إليها من المنزل الأول و باب الأبواب الذي هو الإنسان لأنها التي كانت موجودة فيه و صارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها إليها من غير تعطلها في البين.

و أما بطلان اللازم فلظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الإنساني بوقت كون البدن الحيوان الصامت و منع ذلك مستندا بأن هذه الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غايبة عنا كما يجب في خسارة بعض ربح لبعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة إذ مبناه على مجرد احتمال بعيد إذ مع تمكين هذه الاحتمالات لم يبق لأحد اعتماد في الحكم على شيئين بالملازمة و على آخرين بعدمها.

و الثانية أنها لو كان التناسخ على ما ذكروه حقا يلزم أن ينطبق عدد الكائنات من

المبدأوالمعاد، ص ٣٤٧

الأبدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية و بطلان التالي يوجب بطلان المقدم.

أما بيان حقيقة الشرطية فلأنه لو زادت النفوس على الأبدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فإن لم يتمانع و يتدافع فيكون واحد ذا عدة نفوس و قد تبين بطلانه و إن تمانعت و تدافعت بقيت كلها أو بعضها معطلة و لا معطل في الوجود و إن زادت الأبدان على النفوس فإن تعلقت نفس واحدة بأكثر من بدن واحد لزم أن يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره و إن لم يتعلق فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس جديدة و للبعض مستنسخة كان ذلك ترجيحا بلا مرجح و إن لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الأبدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس و الكل محال.

و أما بطلان التالي فلأنه قد يكون الكائنات أكثر من الفاسدات إذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على أموات الإنسان في سنين بشيء لا يتقايس فضلا عن أموات أهل الحرص منهم في ذلك اليوم و قد يكون الفاسدات أكثر كما في الوباء العام و الطوفان الشامل.

و أجيب عنه بأنا لا نسلم أن الكائنات أكثر من الفاسدات و إنما يلزم ذلك لو كان تولد كل نمل في يوم بانتقال نفس حريص إليه مات في ذلك اليوم و هو غير لازم لجواز أن يكون بانتقال نفس حريص مات في ألوف من السنين و قد فارقت أبدانا كثيرة إلى أن وصلت إلى هذه النملة فإن نفس الحريص لا يلحق البنية النملية عند الموتة الأولى بل بعد موتات كثيرة فإن من فيه هيئة ردية يتعلق بعد المفارقة بأعظم بدن حيواني يناسب أقوى تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الأكبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر إلى أن يزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق بأعظم بدن حيواني يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الأولى في القوة متدرجا في النزول إلى أن تبقى تلك الهيئات و حينئذ يفارق عالم الكون و الفساد و يتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية و الهيئات الردية الجسمانية.

و لا نسلم أيضا أن الفاسدات قد يكون أكثر من الكائنات و إنما يلزم ذلك لو جاز أن يرتقي من أبدان سائر الحيوانات إلى الإنسان شيء من نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من أبدان حيوانات كثيرة الأعداد قصيرة الأعمار كأبدان الذباب و البق و البعوض و أمثالها و سائر

الحشرات و أمثالها إذ بأقل حرارة أو برودة أو ريح يموت و يفسد من

المبدأوالمعاد، ص ٣٤٨

كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يتكون من الإنسان في ألوف من السنين.

لا يقال: قد يحصل وباء عام أو طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ضرورة.

لأنا نقول: هذا غير معلوم الوقوع فإن الوباء العام لجميع أصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان أصلا غير متيقن و المتيقن وجود الوباء في بعض نواحي الأرض دون غيرها و كذا الكلام في الطوفان إذ لا يلزم منه أيضا أن الفاسد من الإنسان أكثر من الكائن من الحيوان لجواز أن يكون بإزاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان و نحوها أو الحشرات الأرضية كالدود و أمثالها و لا استبعاد في أن يكون لكل قوم من أرباب الصناعات الدنياوية أمة من الصوامت البحرية و البرية تشبههم خلقا و عيشة كالجند من الأتراك الذي يشبه خلقهم و عيشهم أخلاق السباع و عيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم تنتقل نفوسهم إلى أعظم نوع من السبع ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة ثم إلى الأصغر في أحقاب كثيرة و أزمنة متطاولة إلى أن يزول عنها تلك الهيئة الردية فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان كما مر.

و أقول: العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول هي ملاحظة أن الصورة في كل مركب عنصري أو فلكي يقوم المادة و أن المادة فيه تعين الصورة و تخصصها بل نقول: بين كل صورة سواء كانت نفسا أو غير نفس و بين مادتها سواء كان بدنا أو غيره نوع اتحاد لا يمكن زوال أحدهما و بقاء الآخر بما هما صورة و مادة فإن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النفس إلى التمام.

و هذا ما برهن عليه بالبينات البرهانية و التعليمات الإلهية فوجود كل مادة بما هي مادة إنما هو بصورتها التي بها يخرج من القوة إلى الفعل و هذية كل صورة بما هي صورة إنما هي بمادته التي هي قابلة لتشخصاتها و لوازمها و عوارضها فإذا تكونت مادة من المواد تكونت معها صورتها التي يكون من سنخها و إذا فسدت فسدت صورتها لما علمت أن الصورة ليست إلا تمام المادة و كمالها فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل و كذا كمال الشيء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما يكون للصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة حاصلة لذاتها وجود آخر و ربما يكون لمادة الشيء (لا بما هي مادة له) تقوم بصورة أخرى يوجد معها و يتحد

المبدأوالمعاد، ص ٣٤٩

بها نحوا من الاتحاد لأن حقيقة المادة حقيقة جنسية من شأنها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صور نوعية فكما أن كل حصة من الجنس إذا عدمت عدم معها الفصل المحصل لها و إذا عدم الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها و يتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس و نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون و الفساد فإن النفس من حيث هي نفس هي بعينها صورة نوعية للبدن الذي هو بما هو بدن مادة لنفسه إذ النفس ما دامت يكون ناقصة الجوهر ضعيفة الوجود يحتاج إلى مقارنة البدن العنصري لأن وجودها كوجود الأعراض يكون في محل إلا أن محل الأعراض لا يحتاج في كماله الأول إليها بخلاف النفوس و الصور فإنهما كما يحتاج إلى المادة تحتاج المادة إليها أيضا على الوجه الدائر دورا غير ممتنع لاختلاف جهة الاحتياج ففساد كل من النفس و البدن من حيث هما نفس و بدن أي صورة و مادة يحصل منهما نوع طبيعي كالإنسان يوجب فسادا للآخر نعم لما جاز أن يكون للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير وجودها البدني العنصري ففسادها من حيث كونها صورة و نفسا لا يوجب فسادها مطلقا و من حيث كونها ذاتا مستقلة مباينة للبدن و قواه.

إذا تمهدت هذه المقدمة نقول: ما من نفس إنسانية إلا و لها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن و لها بحسب ما لها من الأفعال و الأعمال نوع

فعلية و تحصل في الوجود و هيئات خلقية حاصلة لها بالفعل سواء كانت تلك الأخلاق و الهيئات التي يوجب فعلية ذاتها و تحصل وجودها أوصافا ملكية أو شيطانية أو سبعية أو بهيمية فإذا خرجت النفس الإنسانية في مدة كونها العنصري و حياتها الطبيعي و نشئاتها الدنياوية من القوة التي كانت لها في أول الفطرة و صارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الأخلاق و الملكات منخرطة في سلك أنواع شيء من هذه الأجناس الأربعة التي تحت كل جنس منها أنواع كثيرة كل منها مشتملة على أشخاص غير محصورة في عدد معين فصارت صورة بلا مادة بوجه و فعلية بلا قوة أصلا سواء كانت سعيدة أو شقية منعمة بلوازم أخلاق الشريفة و أعمالها الحسنة أو معذبة بنتائج أخلاقها الخسيسة و أفعالها القبيحة.

و أما الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس و ملكاتها فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها و هيئاتها بل هي أشباح ظلالية و أظلال مثالية حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية بلا مدخلية الجهات القابلية.

المبدأوالمعاد، ص ٣٥٠

و كلما يحصل من الجهة الفاعلية الصرفة و الهيئات الصورية المختصة بلا مدخلية القوى المنفعلة و الهيئات الاستعدادية فهو لا يكون مادة و لا بدنا بما هو بدن بل وجوده كوجود الظل فإن ذي الظل لا يستكمل بظله و لا ينفعل منه و لا يتغير عن حاله بسببه و لا يلتفت إليه.

فهذه الأحكام التي زعمتها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها إلى بدن آخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها إليه منفسخة بما حققناه من صيرورة نفس في مدة حياتها الطبيعية نوعا متحصلا بالفعل بحسب الحقيقة الباطنية.

فإن قلت: أ ليس الإنسان نوعا واحدا و النفوس الإنسانية كلها أشخاص نوع واحد.

قلنا: نعم من حيثية و لا من حيثية إذ الإنسان بما هو مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري و نفس حافظة لذلك المزاج و مبدإ الفصل و هيئة و صورة لمادته و مدبرة لتدابير الإنسانية و فاعلة لأفعال و أعمال يخصه نوع واحد و النفوس الإنسانية من حيث كونها نفوسا مندرجة تحت نوع واحد من الجهة التي ذكرناها مع قطع النظر عن صيرورة كل منها في منتهى الأمر لأجل الهيئات و الملكات التي تصير النفس مصورا بصورة خاصة مباينا للأخرى.

و أما من جهة صيرورة النفس مصورا بصورة عقلية أو آراء جهلية أو هيئات صناعية أو أخلاق سبعية أو ملكات بهيمية فهي لا محالة يصير أنواعا متنوعة و حقائق متخالفة و يتصور بصور متخالفة الهيئات و الأشكال في النشأة الثانية لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالته كما قررنا فالنفس ما دامت يكون بالقوة يمكن لها اكتساب أي مرتبة شاءت لمكان استعدادها قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الأشياء المتحصلة.

و أما إذا صارت مصورة بصورة فعلية و استحكمت فعليتها و رسوخها و قوى تعلقها و لصوقها بالنفس فاستقرت على تلك المرتبة و بطل عنها استعداد الانتقال من النقص إلى الكمال و التطور من حال إلى حال فإن الرجوع إلى الفطرة الأولى و العود إلى مرتبة التراب و الهيولاني كما في قوله تعالى: يا لَيْتَنِي كُنْتُ تُراباً مجرد تمني أمر مستحيل كما مر و المحال غير مقدور عليه. و بالجملة للنفس الإنسانية نشأت ثلاث

المبدأوالمعاد، ص ٣٥١

إدراكية:

النشأة الأولى هي الحسية و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة و يقال لها الدنيا لدنوها و لتقدمها على الأخيرتين و خيراتها و شرورها معلومة لا يحتاج إلى البيان.

و النشأة الثانية هي المثالية و مظهرها الحواس الباطنة و يقال لها الآخرة و العاقبة لما علمت بالمقايسة إلى الأولى وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولىٰ فَلَوْ لاٰ تَذَكَّرُونَ و ينقسم إلى الجنة و هي دار السعداء و الجحيم و هي دار الأشقياء و مبادي السعادات و الشقاوات فيهما هي

الأخلاق و الأوصاف الفاضلة و الرذيلة.

و النشأة الثالثة هي العقلية و مظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلا بالفعل و هي لا يكون إلا خيرا محضا و نورا صرفا فالنشأة الأولى دار القوة و الاستعداد و المزرعة لبذور النفوس و النيات و الآخرتان المثالية و العقلية كل منهما دار التمام و الفعلية و تحصيل الثمرات و حصد المزروعات فلما لم يكن النفس ذات قوة صرفة ساذجة من النقوش و الأوصاف و الملكات إلا في أول كونها و مبدإ فطرتها قبل أن يخرج من فطرتها الأصلية إلى فعلية الآراء و الملكات و الأخلاق فلا يمكن أن يتكرر لها الهيولانية و القوة الساذجة بحسب فطرة ثانية و تكون آخر حين تعلقها بمادة أخرى حيوانية لأن عروض هذه الحالة الهيولانية لا يمكن إلا بانخلاعها عن جملة الأوصاف و الملكات.

و هذا مع استحالته يناقض مذهبهم من أن انتقال النفوس إلى الأبدان الحيوانية بواسطة ثبوت الأخلاق و الملكات الردية فيها.

و أما الحجة الخاصة بإبطال النقل في جهة الصعود

فهي أن الحيوان الصامت إن لم يكن نفسه مجردة بل جرمانية فيستحيل عليها الانتقال من بدن إلى بدن لكونها جوهرا ناعتيا و إن كانت مجردة فمن أين يحصل لها الكمال و الترقي إلى مرتبة الإنسانية و ليست لها من الآلات و القوى إلا ما هي مبادي الآثار الهيولانية و العلائق الأرضية من الشهوة و الانتقام اللذين هما أصلان عظيمان للتجرم و الإخلاد إلى الأجساد كيف و شيء منهما إذا غلب على الإنسان الذي هو أشرف

المبدأوالمعاد، ص ۳۵۲

أنواع العائدات من الكائنات يقتضي أن ينحط درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون إليه أو في النشأة الآخرة كما رآه آخرون و هو الحق عند أهل الله من بطلان النقل فإذا كان مقتضى الشهوة الغالبة و الغضب الغالب شقاوة النفس الإنسانية و نزول مرتبتها إلى مراتب الحيوانات العجم التي كمالها في وجود أحد هاتين الصفتين فيها لا غير فيمتنع أن يكون وجود أحد هاتين الصفتين منشأ ارتقائها إلى مرتبة الإنسان.

و أما ما قيل: من أن في الحيوانات شيئا ثابتا في تمام عمرها و لا شيء من أعضاء بدنها إلا و للتحلل فيه لأجل الحرارة الغريزية و الغريبة الداخلة و الخارجة من الهواء المحيط به سبيل و لو يسيرا يسيرا و لا لأحد أن يقول: فرسية هذه الفرس و نفسه دائما في الانتقال و لها إدراكات كلية لأنا قد نرى أنه إذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جررت له خشبة يهرب و لو لا أنه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب و لما امتنع إعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فإدراكه ليس بالمعنى الجزئي.

ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها إلى العالم الإنساني و بعدها حتى أن بعضها في غاية القرب من أفق الإنسان كالقردة في الأفعال و الطوطي في الأقوال ففي بعضها ضرب من القوة العملية و في بعضها ضرب من القوة العلمية.

ثم إن عجائب أحوال بعض الحيوان كتكبر الأسد و حقد الجمل و رئاسة النحل و سماع الإبل المنسي له مشتهياته يشهد بأن لها نفوسا غير منطبعة ينبغي أن يرتقي إلى الإنسانية. و بالجملة نراها متوجهة نحو كمال مترقية إلى غاية فإن كان لها ارتقاء فإلى الإنسان ثم إلى الملك و إن لم يكن ذلك فغير لائق بالجواد الإلهي منع المستحق عن كماله.

فجوابه أن لكل نوع من الأنواع الحيوانية بل النباتية ملكا هاديا و عقلا ملهما إلى خصائص أفعاله متصلا به نحوا من الاتصال و هو رب طلسمه و مقوم ماهيته ذو عناية بأفراد نوعه و اختلافها في الشرف و الخسة لأجل اختلاف مباديها و أرباب طلسماتها في

المبدأوالمعاد، ص ۳۵۳

شدة النورية و ضعفها و قربها من نور الأنوار و بعدها منه و أما على طريقة المشائين فغرائب إدراكات بعض الحيوانات و تحريكاتها إنما يكون بمعاونة قوى فلكية و إلهامات سماوية و يجوز أن يصدر من قوى جرمية بمناسبات مزاجية

حركات إدراكية كحال الإبل و تلذذه بالسمعيات و على تقدير أن يكون لها نفوس غير منطبعة متوجهة نحو كمال ما تكون كمالاتها لا بد و أن تكون عقلانية غير معلوم فإن كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الآخرة درجة عقلية و لهم مع ذلك لذات و كمالات مثالية و ابتهاجات ظنية هي الغاية القصوى من الكمال في حقهم إذ لا شوق لهم إلى العقليات و لا نصيب لهم من الملكوت الأعلى.

إنما المحال منع المستحق عما يستحقه و عن الكمال اللائق في حقه لا الكمال المطلق و الخير المحض إذ ربما لم يناسبه و لم يستعده و لا يشتاقه.

ثم على تسليم أن لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم أن ذلك يستدعي اجتيازها إلى الدرجة الإنسانية و تخطيها إياها فإن الطرق إلى الله و إلى صقع ملكوته لا ينحصر في واحد.

تقويم تحصيلي و تكميل تمثيلي

اعلم أن النفس الإنسانية حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظن أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم أنها زبدة العناصر و صفوة الطبائع و ظنوا أن النفس يحصل من الجسم و أنها تقوى بقوة الغذاء و يضعف بضعفه و ليس الأمر كما توهموه إنما النفس يحصل الجسم و يوجده و هي الذاهبة به في الجهات المختلفة و هي معه و مع قواه و أعضائه تديره حيث ما دارت تذهب به حيث ما ذهبت من هبوط إلى سفل أو طلوع إلى فوق حيث يمكنه مع كثافة البدن.

و أما الطلوع إلى السماء و عالم النور و الضياء و جنة هورقليا فلا يمكنها أن يرتقي إلى هناك بهذه الطينة الكثيفة بل يتصور الطلوع إليها إذا تخلصت من هذه المظلمة الكثيفة كما أن الطلوع إلى جنة المقربين و صقع الكروبين مثل الأفلاطونيين لا يتيسر لها إلا إذا انفصلت عن علوق الأجرام و الأشكال و امتزاج الصور و الأمثال و لها درجات

المبدأوالمعاد، ص ٣٥۴

أخرى فوق هاتين أدناها ما يتوقف على طرح الكونين و رفض العالمين.

و الغرض من هذا الكلام أن النفس الإنسانية أجل من أن يتبع البدن في الوجود و الهلاك و الكون و الفساد و القوة و الضعف و الكمال و النقص و ليس الأمر على ما ظنه الجمهور من الطبيعيين و الأطباء أن قطع تعلق النفس من البدن تابع لاختلال البنية و فساد مزاج البدن بل الحق أن النفس أولا ينزجر عن البدن على التدريج لرجوعها الطبيعي إلى عالم آخر و انتقالها قليلا قليلا إلى نشأة ثانية لها لأجل حصول تجوهرها و استقلالها يسيرا يسيرا حتى إذا بلغت غايتها من التجوهر و مبلغها من الفعلية و الاستقلال في الذات ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية و هذا هو الأجل الطبيعي القضائي دون الأجل الاخترامي الذي هو بحسب القواطع الاتفاقية القدرية.

فمنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف شيئا فشيئا إلى أن يهرم ثم يعرض الموت هو فطورات النفس بحسب مراتب قربها إلى النشأة الثانية التي هي النشأة توحدها و انفرادها عن البدن و استقلالها في الوجود.

و هذه الحالات المشاهدة للبدن من الشباب و الشيب و الهرم و الموت تابعة لنظائرها من مراتب القوة و القدرة للنفس على النحو التعاكس فكلما حصلت للنفس قوة و فعلية حصل للبدن وهن و دثور إلى أن يحيا النفس و يموت البدن.

و هذا الذي ذكرناه لا ينافي الشقاوة الثابتة لبعض النفوس و تعذبهم بالجحيم و النيران التي هي نتائج أخلاقهم و ملكاتهم الخبيثة و تبعات أفعالهم و أعمالهم السيئة.

فإذا علمت أن موت البدن إنما هو لازم يتبع استقلال النفس في تجوهرها وجودها و رجوعها إلى نشأتها و عالمها الذي هو غير العالم العنصري و البدن الطبيعي تيقنت و تحققت أن تعلق النفس بعد بوار البدن سواء كان بالأجل الطبيعي أو الاخترامي ببدن آخر مستحيل إذ لو تعلقت لتعلقت إلى نطفة حيوان أو جنين بالضرورة.

و على ما اعترفوا به أيضا فيلزم على ما أصلناه من البيان الخلف من عدم التطابق التعاكسي بين مراتب استكمال النفس و البدن على الوجه المذكور.

و لنذكر لتوضيح هذا المقام مثلا مقربا إلى الأفهام فاعلم أن مثال البنية الإنسانية في هذا العالم مثال السفينة في البحر المحكمة الآلة المتقنة الأداة بمن فيها من القوى

المبدأوالمعاد، ص ٣٥٥

النفسانية و الجنود المسخرة بإذن الله المرتبة أمر هذه السفينة المصلحة حالها فإن سفينة البدن لا تيسر لها السير إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات التي يختار صاحبها فإذا سكنت الريح وقفت السفينة عن الجريان بسم الله مجراها و مرساها فكما أنه إذا سكنت الريح التي نسبتها إليه نسبة النفس إلى الجسد وقفت السفينة قبل أن يتعطل شيء من آلاتها و يختل واحد من أجزائها و أركانها كذلك جسد الإنسان إذا فارقته النفس لا يتهيأ له الحركة و إن لم يعدم بعد من آلته شيء و لا ذهب من أعضائه عضو إلا ذهاب ريح الروح منه و انفصالها عنه فقط و بالبرهان حقق أن الريح ليس من جوهر السفينة و لا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها و محركها و لا يقدر السفينة و من عليها من الجنود و طوائف القوى المختلفة المذاهب المنتقلة بعضها أو كلها من الفطرة الإسلامية إلى التهود و غيره على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة يعملونها أو صنعة يصنعونها كذلك الروح ليس من جوهر الجسم و لا الجسم حامل للروح و لا يقدر أحد من القوى و الكيفيات المزاجية البدنية على استرجاع النفس إذا فارقت الجسم.

و الفرق بين الأجل الطبيعي و الاختراميي في مثال السفينة هو أنك إذا علمت أن السفينة إذا هلكت لا يخلو عن حالتين إما الفساد من جهة جرمها أو انحلال تركيبها فيدخلها الماء و يكون ذلك سببا لغرقها و استحالتها و هلاك من فيها إن غفلوا عنها و لم يتداركو بإصلاح حالها كهلاك الجسم و قواه من غلبة أحد الطبائع من تهاون صاحبه به و غفلته فلا يبقى النفس معه إذا فسد مزاجه و تعطل نظامه و تعوجت نسبته و ضعفت آلته كما لا يبقى الريح للسفينة و الريح موجودة في هبوبها غير معدومة في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فتلك النفس باقية في معادها كبقاء الريح في أفقها و عالمها بعد تلف الجسم.

و أما القسم الثاني فيكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسع آلتها حملها و لا القدرة عليها فيضعف الآلة و تكسر الأداة فإن كان من فيها عارفين بموجب التقدير الإلهي اطمأنت نفوسهم و سلموا إلى ربهم و وعظ

المبدأوالمعاد، ص ٣٥٦

بعضهم بعضا بالصبر و قلة الجزع و شوق الارتحال إلى دار المعاد فإذا تم لهم العلم بهذه السياسة و العمل بموجب العقل فقد استراحوا من الغم و الهم و وصلوا إلى نعيم الدائم و إن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهي و إن كل ما فعله الحكيم خير و صواب و لا مستمعين لحديث الانقياد و التسليم فجزاؤهم الجحيم و الحرمان عن النعيم و البعد عن الحق العليم.

تتميم حدسي

و اعلم أيها السالك الخبير و الطالب البصير بقوة حدسك أنك قاصد بحسب الفطرة إلى ربك صاعد إليه منذ يوم خلقت نطفة في الرحم و ربطت بها نفسك تنقل من حال أدون إلى حال هي أكمل و من مرتبة هي أنقص إلى أخرى هي أعلى و أشرف إلى درجة هي أرفع إلى أن تلقى ربك و تشاهده و يوفيك حسابك و تبقى عنده نفسك أما فرحانة متلذذة مسرورة مخلدة أبدا سرمدا مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا أما محزونة متألمة خاسرة متعذبة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة مع الكفرة و الشياطين و الفجرة و

المنافقين فبئس القرين.

بل جميع الموجودات في السلوك إلى الله و هم لا يشعرون لكن هذه الحركة و السير إلى الله تعالى في الإنسان الكامل الذي يقطع أكثر القوس الصعودي إلى الله تعالى أظهر كما يعرفه أهل النظر و أصحاب الفكر من الذين لم يعم أبصارهم عن إدراك الأشياء بغشاوة التقليد و المراء و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

فصل في كيفية حصول العقل الفعال في نفوسنا

اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه و وجودا في أنفسنا فإن كمال النفس الإنسانية

المبدأوالمعاد، ص ٣٥٧

و تمامها إنما هو وجود العقل الفعال و اتصالها به و اتحادها معه فإن ما لا وصول لشيء إليه بنحو من الاتحاد و ضرب من الاتصال لا يكون هو غاية لوجود ذلك الشيء و كأنا قد أومأنا في ذلك إلى نبذ من البيان يكفي لأهل العرفان و إن استشكل الأمر على أحد من جهة أن شيئا واحدا كيف يكون مبدءا فاعليا لشيء متقدما عليه و غاية ذاتية لاحقة به بعد مراتب تصعداته في الوجود و ترقياته في الكون فعليه أن ينظر في ما حققناه و يسلك الطريق الذي سلكناه في أسفارنا الإلهية و رياضاتنا القدسية حيث عرفنا بنور البرهان و شهود العيان أن المبدأ الأعلى له الأولية و الآخرية لأجل انبساط وحدته الحقة و شمول هويته الإلهية التي هي فاعل الهويات و جاعل الإنيات و ثمرة الوجودات و غاية الخيرات لأن وحدة الحقة ليست كسائر الوحدات التي يحصل بتكررها الأعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل أحديته الصرفة سارية في الكثرات و وحدته الحقة نافذة في مراتب الموجودات جامعة لأنحاء الهويات شاملة لأطوار الإنيات كما قال مولانا أمير المؤمنين ع مع كل شيء لا بمزاولة و غير كل شيء لا بمزايلة فلأجل سعة رحمته و شمول وجوده لا يأبى وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي فمنه ينشأ الموجودات في الابتداء و إليه ينتهي الإنيات في الانتهاء فكذلك وحدات الأنوار القاهرة العقلية ظلال لوحدته القيومية لأن العقول الفعالة ليست إلا شئونه الإلهية و تجلياته القيومية فوحدتها أنموذج لوحدة الحق و لهذا صارت وسائط ظهور الأشياء من المبدإ الأعلى و وسائل رجوع الموجودات إلى الله تعالى.

ثم إنه لا شك أن النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه إنما يليق بالإلهيات و قد ثبت إثبات ذلك بالبرهان و ليس النظر فيه الآن من حيث ذاته بل من حيث كونه كمالا للنفس و تماما لها و من جهة تأثير النفس به و انفعالها عنه و البرهان على وجوده في النفس أن نفس الإنسان في أول صباه بالقوة في الكمال العقلي و الوجود المفارقي و إن كانت بالفعل في كونها صورة و كمالا للجسم الطبيعي الآلي ذي الحياة بالقوة من جهة الأفاعيل البشرية و التدابير الإنسانية ثم يصير بالفعل في تصوير الحقائق و إفاضة العلوم و تدوين المسائل و ترتيب السياسات العقلية و الناموسية و كلما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من أمر به يخرج إلى الفعل و هذا أيضا لا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل إن لم يكن مفطورا على الكمال العقلي مقدسا عن شائبة القوة و النقص

المبدأوالمعاد، ص ٣٥٨

الهيولاني و لاستحالة الدور و التسلسل لا بد من الانتهاء إلى كامل بالفعل عاقل فعال مقدس عن النقص و الزوال.

و هذا النحو من الوجود معلوم أنه ليس بجسم من الأجسام لأن الجسم لا يكون معقولا بالفعل و لا عاقلا أبدا فلا يكون سببا لما ليس بجسم و الكلام في وجود سبب يصير به النفس عقلا بالفعل و المعقول من الجسم صورة عقلية لا يحمل عليه الجسم بالحمل الشائع الصناعي فضلا عما سواه من المعقولات التي ليست بجسم و لا هي منطبعة في جسم فلا يدخل في مكان أو وضع حتى يجاورها أو يحاذيها جسم فيؤثر فيها لما تقدم أن تأثير الجسم و الجسماني في الأشياء بمشاركة الأوضاع المكانية فإن القرب الوضعي في الجسمانيات بإزاء القرب المعنوي

في العقلانيات في قبول الأثر و الانفعال و استجلاب الفيض و الأفعال.

و الواجب و إن كان هو الفياض على الإطلاق في كل موجود و الجواد المحض على كل قابل للوجود لكن في كل نوع من أنواع الكائنات بوسط يناسبه من الملائكة المقربين و أرباب الأنواع الطبيعية المعتنين بأمر الله تعالى بكلاءة أشخاصها و هم المسمون عند أفلاطون و الأفلاطنيين بالمثل الإلهية و لا شك أن أولها بأن يعتنى تكميل النفوس الآدمية هو الذي يسميها الشرع جبرئيل و روح القدس و في ملة الفرس يسمى روانبخش.

و في كثير من الآيات القرآنية تصريحات بأن هذه المعارف في الناس و الأنبياء يحصل بواسطة الملائكة بل استكمال جميع الخلق في أنحاء كمالاتهم و الوصول إلى مآربهم و حاجاتهم إنما يكون بتأييد الملك و إمداده

فصل في نبذ من أحوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاءِ بالعنقاءِ على سبيل الرمز

العنقاء محقق الوجود عند العرفاء لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في وجود

المبدأوالمعاد، ص ٣٥٩

البيضائي و هو طائر قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مرقد الظلمات و صوته تنبيه الغافلين عند تذكير الآيات نداؤه ينتهي إلى أسماع الهابطين إلى مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في قرية الظالم أهلها و الهاوية الظلماني الوحشاء و لكن قل من يستمع إليه لأن أكثرهم عن السمع لمعزولون و عن آيات ربهم معرضون هو مع جميع الخلق و هم لا معه.

با مائی و با ما نهای جائی از آن پیدا نهای

و كل من به علة الاستسقاء أو يكون رهين الدق يستشفي بظلاله و كذا من به علة مالي‌خوليا ينتفع بسماع صفيره بل الأمراض المختلفة و العلل المعضلة تزول بآثار أجنحته و رياشه إلا مرض واحد من مهلكات الأمراض و هو الجهل الراسخ الممتزج بالعناد و الاستكبار و له الطيران صعودا و هبوطا من غير حركة و انتقال و الذهاب و المجيء من غير تجدد و لا زوال و إليه القرب و البعد من دون مسافة و لا مكان و لا تغير و لا زمان ظهرت منه الألوان في ذوات الألوان و هو مما لا لون له في نفسه و من فهم لسانه يفهم جميع ألسنة الطيور و يعرف كل الحقائق و الأسرار مستوكرة المشرق و لا يخلو عنه ذرة من المغرب الكل به مشتغل و هو فارق عن الكل و المكان مملو منه و هو خال عن المكان و التمكن العلوم كلها و الصنائع مأخوذة مستخرجة من صفيره و النغمات اللذيذة و الأغاني العجيبة و الأرغنونات المطربة و غيرها مستنبطة من أصوات هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم.

چون ندیدی شبی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را

كل من يعوذ بريش من رياشه يجوز النار آمنا من الحرق و يعبر على الماء مصونا من الغرق نسيم الصبا من روائح أنفاسه.

و لأجل ذلك أحباء الله و أهل العرفان يخاطبون معه بأقوالهم و عشقاتهم و يكشفون عنده من ضمائرهم في خطبهم و مناجاتهم و له أسماء كثيرة و من جملة أسمائه كلمة الله

المبدأوالمعاد، ص ٣٦٠

العليا و من أنواره يحصل الكلمات الصغرى كما أن من ظلاله البعيد يحصل الكلمة السفلى قال الله تعالى وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلىٰ وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيا و كلمة الله ليست من جنس الأصوات و الحروف بل يناسب ذاته و صفاته.

و كيفية وساطة الملك العقلاني في استكمالنا العلمي أن المتخيلات المحسوسة ما لم يحضر في خيالنا لما يحصل منها المعاني الكلية المجردة و لكنها في ابتداء الصبا يكون في حكم الصور المرئية الواقعة في موضع مظلم فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال فوقع منها في صقع النفس المجردات الكلية و المثل العقلية و غيرها كما يقع من الصور الملونات عند إشراق الشمس عليها أمثلة في الأبصار السليمة فالشمس مثال للعقل الفعال و بصيرة النفس مثالها قوة الأبصار و المتخيلات مثالها المحسوسات فإنها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام و العين مبصرة بالقوة و لا يخرج إلى الفعل إلا بسبب هو إشراق الشمس فكذلك هاهنا و مهما أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المكتسبة في الخيال العرضي عن الذاتي و الجنس عن الفصل و الحقيقة للشيء عن الغريبة منها و أخذتها مجردة عن الغريب الذي ليس ذاتيا فيكون مجردا و كليا و عقليا إذا بطلت جزئيته و ضيق وجوده بحذف القيود و المخصصات و التعلقات التي هي عرضية خارجة عن حاق كنه الشيء و أصل تجوهره و قوامه الذي يعبر عنه بالمثال العقلي و المبدإ الفاعلي و المقوم الذاتي الذي سعة وجوده و بسط هويته بحيث يكون نسبته إلى جميع الأشخاص الصادق عليها المتحد بها نسبة واحدة و هذه الطبائع الكلية عنوانات لذوات نورية و هويات عقلية و ملائكة قدسية و مثل نورية هي مظاهر أسمائه الله الحسنى الكلية عند أقوام من الصوفية.

فصل في السعادة الحقيقية للنفس من جهة العقل النظري و العقل العملي و الشقاوة التي لها بحسبها

اعلم أن النفس الإنسانية إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال بمزاولة

المبدأوالمعاد، ص ٣٦١

أعمال علمية و حركات فكرية و رياضات لطيفة شوقية و آنست بالاتصال به و الإلف معه على الدوام انقطعت حاجته من النظر إلى البدن و مقتضى الحواس و لكن لا يزال يجاذبها و يشغلها و يمنعها عن تمام الاتصال و روح الوصال فإذا انحط عنه شغل البدن و وسواس الوهم و دعابة المتخيلة بالموت ارتفع الحجاب و زال المانع و دام الاتصال لأن النفس باقية و العقل الفعال باق أبدا و الفيض من جهته مبذول لذاته و النفس مستعدة لقبوله بجوهرها إذا لم يكن مانع و قد زال المانع فدام الاتصال فإن البدن و الحواس و إن احتيج إليها في الابتداء ليحصل بواسطتها الخيالات حتى يستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة و يتفطن بها منها إذ لا يمكن لها ابتداء التفطن بالمعارف إلا بواسطة الحواس و قد قيل من فقد حسا فقد علما.

فالحاسة نافعة في الابتداء كالشبكة للصيد و المركب للوصول إلى المقصد ثم بعد حصول المطلوب للطالب يصير عين ما كان شرطا وبالا بحث يكون الفائدة في خلاصه منه لكونه مانعا من التمتع بالمقصد بعد الوصول و شاغلا.

و قد علمت أن سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى طبعها بغير آفة و حصول كمالها من غير عائق و كمال كل قوة من نوعها أو جنسها فكمال الشهوة و سعادتها هو اللذة و كمال الغضب و سعادته هو الغلبة و للوهم الرجاء و التمني و للخيال تصوير المستحسنات و للنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقليات و صيرورتها موضوعة للصور الإلهية من لدن الحق الأول إلى أدنى الوجود.

و أما سعادتها و خاصيتها بحسب مشاركة البدن فصدور أفعال سائغة إلى الخلق العدالة و ملكتها و هي أن يتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة البدنية فيما يشتهي و لا يشتهي و فيما يغضب و لا يغضب لئلا ينفعل عن البدن و قواه.

فإن إذعانها للبدن و قواه من موجبات شقاوتها و بعدها عن الباري تعالى.

فإن الارتباط الذي هي بين النفس و البدن يوجب انفعال كل منهما عن الآخر فتارة يحمل النفس على البدن فيقهره تأييدا من الله تعالى و تارة

يسلم للبدن و تنقهر عنه بإغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم و تزيينه مشتهيات البدن على النفس فإذا تكرر تسلمها له انفعلت عنه و حدثت فيها هيئة انقيادية حتى أنه ليعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته و كفها عن إغواء قواها و خصوصا الوهمية و إذا تكرر قمعها

المبدأوالمعاد، ص ٣٦٢

له و استعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة عقلية استعلائية يسهل عليها ما لم يكن يسهل من قبل و هذا الاستعلاء على البدن و عدم الانفعال عن دواعيه إنما يحصل للنفس بأن يفعل الأفعال البدنية التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على التوسط كما أن الهيئة الإذعان يحصل لها بوقوع الأفعال منها في طرف واحد من الإفراط و التفريط فكان أفعال التوسط بمنزلة ترك الأفعال البدنية و عدم الالتفات إليها كما أن الفاتر من الماء لا حار و لا بارد و هيئة الاستعلاء و التنزه ليست غريبة عن طبع النفس بل من طبع التجرد و التوحد من المادة و الهيئة الإذعانية هي الغريبة في المجرد من حيث هو مجرد المستفادة من المادة التي تعلق بها فسعادة طبع النفس و خاصيتها الوجود الاستقلالي و التنزه عن المواد و الأجرام و إدراك المعارف و العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه و مشاهدة الأشباح العقلية و الذوات الروحانية و ليس للحس هذه العقليات أصلا فظهر أنه لا يقاس هذه اللذات إلى ما يناله الحس من اللذات المكدرة الجرمية الداثرة و المرغوبات الترابية الكثيفة الزائلة و سبب خلونا عن إدراك لذة العلوم و المعارف و نحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيل لذة الطعوم و الحلاوات بواسطة مرض بوليموس فلو فرض كون المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العقلية و خاصيتها من معرفة الله و ملائكته و رسله و كيفية صدور الوجود منه على أحسن نظم و أليق ترتيب حاضرة حين اشتغلت بها في البدن عن أن يصير مستغرقة بالبدن و عوارضه فيستوعب الهم به لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها و إنما لا يشتد الرغبة و الشوق من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق التام فإن اللذيذ هو نحو وجود هذه المعلومات الخارجي و إنما الحاصل عند النفس نحو وجودها الضعيف الذهني و إنما ضعف وجودها لضعف إدراك النفس لها لأجل غورها في البدن و إلا فهي أقوياء الوجود و ظاهرة النورية و الوضوح بحسب أنفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس لها بحسب المفهوم و المعنى إذا كانت مطابقة لما هي عليها في الواقع يؤدي بعد رفع غشاوة البدن إلى مشاهدة المقربين و مصاحبة المقدسين التي لا سعادة فوق مشاهدتهم فإن المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في الآخرة فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم بالعلم فإن كانت منفكة عن العلوم منزهة عن الرذائل ليكون مصروفة الهمم إلى المتخيلات فلا يبعد أن يتخيل الصور الملذة فينجر إلى مشاهدتها

المبدأوالمعاد، ص ٣٦٣

بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لأنه عبارة عن ترك النفس استعمال بعض قواها المحركة و الحساسة فيتخيل ما وصف في الجنة من المحسوسات و هذه جنة المتوسطين الصالحين و تلك هي جنة الكاملين المقربين.

و اعلم أن الوجود هو السعادة و الشعور بالوجود سعادة أيضا لكن الوجودات متفاضلة و أشرف الوجودات هو الوجود الحق الأول فأدونها هو الوجود الهيولى و الزمان و الحركات و ما يشبهها و وجود كل شيء لذيذ عنده و وجود علته ألذ لو أدركه على كنهه فإن علة الشيء مقوم ذاته و كمال هويته.

و الوجودات لما كانت متفاوتة فالسعادات التي هي الشعورات بها متفاوتة و كما أن وجود القوى العقلية أشرف من القوى الحيوانية الشهوية و الغضبية و القوى التي هي نفوس البهائم و سائر الحيوانات فسعادتها أجل و لذاتها أتم و أما عدم التذاذنا الآن بالسعادة العقلية مع أنها حاصلة فهو إما لمرض نفساني و إما لاشتغالنا بالبدن و كما أن الآفة إذا زالت عن الحاسة السقيمة عادت إلى ما لها بالطبع فكذلك مقارنة النفس للبدن إذا بطلت و رجعت إلى ذاتها و ذات علتها الفياضة و معاينة جمالها يكون لها من اللذة و السعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذة الحسية و ذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى و أكثر و ألزم للذات أما قوتها فلأن الإدراك عقلي محصل لحقيقة الشيء الملائم و المدرك هو البهاء المحض و الخير الصرف و الجود الذي يفيض عنه كل خيرية و كل نظام و كل لذة و كذلك ما بعده من الجواهر العقلية و الملائكة الروحانية التي هي معشوقات بذواتها.

و أما الأمر الشهواني فإدراكه يتعلق بالظواهر غير متوغل إلى حقيقة الشيء الملائم بل إنما يصله إلى ظاهره و بسيطه و مدركه هو من المأكولات و الملموسات و الروائح و ما أشبهها و أما أكثريتها فلأن مدرك القوة العقلية هو الكل و يدرك الحس و المشاعر الحيوانية بعض من الكل و هي المحسوس منه و القوة الحسية ليس بملائمها جميع محسوساتها بل بعض منها ينافيها و بعض يلائمها بخلاف العقل فإن كل معقول يلائمه و يكمل ذاته و ذلك لأن الحسيات يقع فيه التضاد و التضايف و المنافرة لقصور وجوداتها و آفتها و العقليات لها الفسحة و السعة و الخيرية و التمام و الملائمة.

و أما أنها ألزم للذات فإن الصور العقلية التي يعقلها العقل يصير ذاته بل كانت

المبدأوالمعاد، ص ۳۶۴

بعض تلك الصور قبل أن يقع له الشعور بها مقومة لذاتها و كان غافلا عنها فيرى ذلك الجمال و البهاء لذاته و المدرك العقلي أيضا ذاته فوصول سبب الإلذاذ إلى المستلذ العقلي أشد و أوغل من ذاته و هذه اللذة شبيه باللذة التي للمبدإ الأول بذاته و بإدراك ذاته و للروحانين.

و معلوم أن لذة الملائكة بإدراك ذواتهم العقلية النورية فوق لذة الحمار بإدراك صورة الجماع و القضيم و نحن لا نشتهي تلك اللذة بالطبع بل بالعقل و لا نحن إليها و لا نتصور من ذواتها إلا باعتبار مفهومات ذهنية صادقة عليها و مفهوم الشيء و معناه غير حقيقته و هويته و نحو وجوده فإن مفهوم الحلاوة ليس حلوا إلا أن البرهان و العقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقلية و المعرفة بالعقليات في الدنيا منشأ الحضور و الوجدان في العقبى لما مر أن المعرفة بذر المشاهدة و ذلك لأن الحجاب بين العقليات و العقل ليس إلا عدم التفطن بها و هو الجهل أو الاشتغال بغيرها كالبدن و المواد الجسمية و قواها المنطبقة فإن النفس إنما يتوصل إليها باكتساب العلم بحقائق الموجودات و القوة العقلية مستعدة بالطبع لقبول الصور المعقولة من المفارق و ليس بعد المفارقة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن فيكون مجرد المعرفة باللذائذ العقلي سبب الوصول إليه عند رفع المانع و هو الاستغراق بالبدن و قد انقطع بالموت بخلاف الشعور بالمحسوسات و التخيل لها فإنه غير كاف للوصول إليها و الإحساس بها لإمكان الحجب الجسمانية بين الحواس و محسوساتها اللذيذة و السبب فيه ضيق وجودها و فقد بعضها عن بعض و غيبته عنه حتى أن الجسم الواحد يغيب جزؤه عن جزء آخر بل عن كله و كذا يغيب كله عن جزئه بل لا حضور لشيء منه عند شيء و كذا الجسماني القائم بالجسم من الصفات و الأعراض.

و لهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة و إدراك و الأجسام الحية ليس كونها جسما هو بعينه كونها حية إنما الحياة لها كون آخر يطرأ عليها بسبب حي بالذات هو نفسها الحيوانية و لو كان وجود الجسم بما هو وجود الجسم حياة لكان وجود كل جسم حياة له و ليس كذلك.

و أما ما ليس بجسم فلا يمتنع أن يكون وجوده هو بعينه كونه بصفة الحياة كالموجود الأول و العقول المفارقة الذوات و النفوس و الحياة ليست ما به يكون الشيء حيا فإنه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشيء حية كما هو

المبدأوالمعاد، ص ۳۶۵

طريقتنا في باب الوجود و المضاف و الأين و الاتصال في الصورة الجسمية و النورية في المفارقات و التقدم و التأخر في أجزاء الزمان.

و الحاصل أن الوجود الجسماني بصحبة الغفلة و الموت و الهجران و الفوت سواء كان هذا الوجود في طرف المدرك المشتاق أو في طرف المدرك المشتاق إليه لما علمت من قلة الحضور و الوجدان فيها حتى شعورنا بذاتنا و وجودها لنا حين فارقنا البدن يكون أتم و أوكد و ذلك لأنا لا نشعر بذواتنا مع هذه العلاقة البدنية إلا مخلوطا بالشعور بالبدن لنحو اتصال و ارتباط بين النفس و البدن (ارتباط النور بالظل و الشعلة بالدخان و الشخص بالعكس) إذا فرض أنه قابلية مرآة و فرض أنه لم ير بعد صورتها في المرآة و ذلك لأنا لا نعقل شيئا و نحن بدنيون إلا و يقترن به خيال أغلب من العقل. فإذا انقطعت العلاقة بين النفس و البدن و زال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة و الشعور بها و بذواتنا المتحدة معها شهودا إشراقيا و كشفا حضوريا و رؤية عقلية فكان التذاذ النفس بحياتها العقلية أتم و أفضل من كل خير و سعادة.

و قد عرفت أن اللذيذ بالحقيقة هو الوجود و خصوصا العقلي و خصوصا المعشوق الحقيقي و الكمال المطلق الأتم الواجبي و أن الالتذاذ به هو أفضل الالتذاذ و أفضل الراحة بل هي الراحة التي لا ألم فيها فهذه النفوس التي صارت عقولا بالفعل ستصير إلى راحة لا ألم فيها و وصال لا هجران معه و هذه الأمور لا مدخل لها في الوهم. و ليس لجمهور الناس إلا سماع ألفاظ دالة عليها إلا أن البرهان دل عليها كما دل على حقيقة الواجب الوجود و أحوال إلهية فإن القدر الذي من البهجة يناله النفوس المتألهة بالمشاهدة ليس لغيرهم إلا حكايته فإن البهجة تابعة للمشاهدة و حيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر البهجة فكذلك حالنا في اللذة التي نعرف وجودها لنا إن شاء الله و لا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم أنها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنياوية إلى ذكر الله تعالى و فرحت بذكر صفاته العليا من كيفية علمه بجميع الأشياء على وجه لا يعتريها تكثر و تجدد و قدرته على جميع المقدورات بحيث لا يلحقها تغير و لا انفعال و لا فتور و لا إعياء و كيفية عينية صفاته لذاته و كيفية ترتيب الوجود منه على أليق نظام و أفضل هيئة لكانت لها مناسبة إليها يؤذن بأن تنال من السعادة عند الفراغ عن البدن قدرا يعتد به و خصوصا النفس التي أحكمت المسائل و أتقنت العلوم و المعارف

المبدأوالمعاد، ص ۳۶۶

على أتم وجه و أبلغه و أقل مراتب السعادة العقلية للنفوس بأن يكتسب هاهنا العلم بالأول تعالى و يعرف نحو وجوده و عنايته و علمه و إرادته و قدرته و سائر صفاته و العقول الفعالة التي هي ملائكة الله و وسائط فيضه وجوده و يعرف النظام في العالم المبتدأ عن الباري المنتهي الأجسام و المواد ثم الراجع إليه مرتقيا إلى النبات و الحيوان و الإنسان و هلم إلى درجة العقل المستفاد المضي في المعاد و من فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما و نال سعادة عقلية و نعمة سرمدية و خلص عن النقصية التي في فقدها بإزائها و لما علمت أن السعادة العقلية من جهتي العقل النظري و العقل العملي للإنسان و علمت أن الشرف و الفضيلة و الزينة و الكمال و السرور و الغبطة للنفس إنما يحصل بسبب الجزء النظري الذي هو جهة ذاتها و حيثية هويتها. و أما ما يحصل لها بحسب الجزء العملي الذي هو جهة إضافتها إلى البدن و توجهها إلى السفل و هو غير داخل في قوامها من حيث ذاتها بل إنما يقوم به من حيث نفسيتها فليس للنفس بحسبه إلا البراءة عن النقص و الشين و الخلاص عن العقوبة و الجحيم و الهلاك و العذاب الأليم و الخلاص عن الرذائل و ذلك لا يستلزم الشرف العقلي و السعادة الحقيقية و إن لم يكن خاليا عن السعادة الوهمية و الخيالية كما هو حال الصلحاء و الزهاد و أهل السلامة من العباد على ما سنشرحه.

و أما الشقاوة العقلية التي بإزاء السعادة الحقيقية العقلية فهي إما بحسب الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية و الغضبية و إما بحسب الجحود للحق و إنكار العلوم الحقة الحكمية و العصبية باختيار بعض المذاهب و الآراء مع محبة الرئاسة و طلب الجاه و التشوق إلى الكمال

من دون الوصول إليه.

أما بيان الشقاوة في القسم الأول فهو أن هذه الهيئات الانقهارية و الانفعالات البدنية للنفس يمنعها عن الوصول إلى السعادة في الآخرة و مع ذلك فيحدث نوعا من الأذى عظيما لعدم المألوف العادية و وجود ملكة الرغبة إليها و عدم ما يشتغل النفس عن تذكرها و ذلك لأن هذه الهيئات قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضيحتها و مضادتها لجوهر النفس و الآن

المبدأوالمعاد، ص ۳۶۷

إذ زال ذلك الإقبال و الاشتغال فيجب أن يحس بإيلامها و مضادتها كما في قوله تعالى:

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فيتأذى بتلك الهيئات الردية أشد أذى كما أن من به آفة مولمة أو مرض أو له شغل شاغل فينفعل عنه فإذا فرغ من ذلك أحس به.

فهذه بقسميها شقاوة عقلية و نحن بصدد إثبات الشقاوة الجسمانية من النار و الجحيم و الزقوم و تصلية جحيم في مقابلة السعادة الجسمانية في الفصل التالي إن شاء الله تعالى الله العزيز بتأييده و قوته و لكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما مر و كذا ما يلزمها و يتفرع عنها من الأشباح المعذبة الجهنمية فلا يبعد أن يكون مما يزول في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق و قلتها إن شاء الله تعالى و يشبه أن يكون الشريعة إشارة إلى هذا حيث روي أن المؤمن الفاسق لا يخلد في العذاب.

و أما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو النقص الذاتي للشاعر بالعلوم و الكمال العقلي في الدنيا و الكاسب شوقا لنفسه إليه ثم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتسابا ما فقدت منه القوة الهيولانية و حصلت له فعلية الاعوجاج و الصور الباطلة المخالفة للواقع أو القول على العصبية و الجحد فهي الداء العليا التي أعيت أطباء العقول و الأرواح عن علاجها إذ المحال غير مقدور و هذا الألم الكائن عنها هو بإزاء اللذة الكائنة عن مقابلها و كما أن تلك أجل من كل إحساس بملائم كذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف من تفريق اتصال ناري أو زمهريري أو ضرب أو قطع و عدم تصور ذلك الألم في الدنيا بسبب ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له و كما أن الصبيان لا يحسون باللذات و الآلام التي يحض المدركين و يستهزئون بهم و إنما يستلذون ما هو غير لذيذ و يكرهه المدركون كذلك صبيان العقول و هم أهل الدنيا لا يشعرون بما أدركه العقول الذين يخلصون عن المادة و علائقها.

فصل في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعادة الأخروية

و اعلم أن القوة العقلية التي هي محل العلوم و المعارف هي اللطيفة المجردة المدبرة

المبدأوالمعاد، ص ۳۶۸

لجميع الجوارح و الأعضاء المستخدمة لجميع المشاعر و القوى و هي بحسب ذاتها قابلة للمعارف و العلوم كلها إذ نسبتها إلى الصور العلمية نسبة المرآة إلى المتلونات و إنما المانع من انكشاف الصور العلمية لها أحد أمور خمسة كما ذكره بعض أفاضل العلماء في مثال المرآة.

أحدها نقصان جوهرها و ذاتها قبل أن يتقوى كنفس الصبي فإنها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها و هذا بإزاء نقصان جوهر المرآة و ذاتها كجوهر الحديد قبل أن يذوب و يشكل و يصقل (يصيقل).

و الثاني خبث جوهرها و ظلمة ذاتها لكدورة الشهوات و التراكم الذي حصل على وجه النفس الناطقة من كثرة المعاصي فإنه يمنع صفاء القلب و جلاه فمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها و تراكمها كصداء المرآة و خبثها و كدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها و إن كانت تامة الشكل.

و اعلم أن كل حركة أو فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها أثر منها فإن كانت شهوية أو غضبية صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن

في حقها و إن كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بأمر شهوي أو غضبي كنكتة سوداء في صفحة مرآة النفس فإذا تكثرت و تراكمت أفسدتها و غيرتها عما خلقت لأجله كتراكم الغبارات و الأصدية في المرآة الموجبة لفساد جوهرها و زوال قابليتها لانطباع الصور فيها و إليه الإشارة بما روي من قوله ص من قارن ذنبا فارقه عقل لم يعد إليه أبدا معناه حصل في قلبه كدورة لا يزول أثره أبدا إذ غايته أن يتبعه بحسنة يمحوها فلو أتى بالحسنة لم يتقدم بالمعصية لزاد لا محالة إشراق القلب فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة لكن عاد القلب إلى ما كان قبل السيئة و لم تزد بها نورا و هذا خسران و نقصان لا حيلة له.

الثالث أن يكون معدولا بها عن جهة الحقيقة المطلوبة فإن نفوس الصلحاء و المطيعين و إن كانت صافية نقية عن المكر و الخديعة و سائر الأمراض الباطنية لكنها ليس يتضح فيها جلية الحق لأنها ليست تطلب الحق و ليس يحاذي بمرآة قلب أحد منهم شطر المطلوب بل ربما كان مستوعب الهم بتفضيل الطاعات البدنية أو تهيئة أسباب الرواية و النقل و الموعظة للعوام و سائر أسباب المعيشة و المعاشرة مع الخلق و لا يصرف فكره إلى تأمّل

المبدأوالمعاد، ص ٣٦٩

الملكوت و التدبر في حضرة الربوبية و الحقائق الخفية الإلهية فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال و خفايا عيوب النفس إن كان متفكرا فيها أو مصالح المعيشة أو التفقه في الفتاوى إن كان متفكرا فيها.

و إذا كان تقيد الهم بالأعمال و تفضيل الطاعات مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهم إلى شهوات الدنيا و علائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي.

و هذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها عن جهة الصورة إلى غيرها كما إذا كانت الصورة وراء المرآة.

الرابع الحجاب فإن المطيع القاهر لشهواته المجرد الفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق إليه منذ الصبا على سبيل التقليد و القبول لحسن الظن يحول بينه و بين حقيقة الحق و يمنع أن ينكشف في قلبه خلاف ما تفقه من ظاهر التقليد.

و هذا أيضا حجاب عظيم به حجب أكثر المتكلمين و المتعصبين للمذاهب بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السماوات و الأرض لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم و ترسخت في قلوبهم و صارت حجابا بينهم و بين درك الحقائق و هذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة و الصورة.

الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع العثور على المطلوب فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بالتذكر للعلوم التي يناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها و رتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار و التفطن بالمعارف فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فيستجلي فيه حقيقة المطلوب لنفسه فإن العلوم المطلوبة التي بها يحصل السعادة الأخروية ليست فطرية فلا يقتض إلا بشبكة العلوم الحاصلة بل كل علم فلا يحصل إلا عن علمين سابقين يتألفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج

المبدأوالمعاد، ص ٣٧٠

الفحل و الأنثى. ثم كما أن من أراد أن يستنتج رمكة (١) لم يمكنه ذلك من حمار و بقرة بل من أصل مخصوص هو الفرس الذكر و الأنثى إذا وقع ازدواج مخصوص بينهما فكذلك كل علم فله أصلان مخصوصان و بينهما طريق في الازواج يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب فإن لكل شيء ممكن علة مخصوصة و لا يمكن حصول ذوي العلل إلا من طريق عللها و أصولها و كذا العلم بها فالجهل بأصول المعارف و بكيفية الازدواج و الترتيب هو المانع من العلم و مثاله في المرآة هو الجهل للجهة التي فيها الصورة و عدم التوجه عدم محاذاتها إلى تلك الجهة بل مثاله أن يريد

الإنسان أن يرى قفاه في المرآة فإنه يحتاج إلى مرآتين ينصب إحداهما وراء القفاء و الأخرى في مقابلتها بحيث يبصرها و يراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفاء في المرآة انمحاذية القفاء ثم ينطبع صورة هذه المرآة في المرآة الأخرى ثم يدرك العين صورة القفاء و كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها ازويرارات و تحريفات أعجب ما ذكر في المرآة و يعز على بسيط الأرض من يهتدي إلى كيفية الحيلة فيها.

فهذه هي أسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الأمور و إلا فكل نفس بحسب الفطرة صالحة لمعرفة حقائق الأشياء لأنها أمر رباني شريف فارق عن سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية و إلى هذه الخاصية أشير في قوله تعالى: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ() وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها...

و تلك الأمانة التي امتاز الإنسان بحملها عن السماوات و الأرضين و الجبال هي المعرفة و التوحيد فإن نفس كل إنسان مستعدة لحملها في الأصل و لكن يميطها عن النهوض بأعبائها و الوصول إلى تحقيقها الموانع و الأسباب الصارفة و ما روي عن قوله ص: لو لا الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء. إشارة إلى هذا القابلية لها و هذه الأسباب التي هي الحجاب بين النفوس الإنسانية و عالم ملكوتها و إليه أشار بما روي أنه قيل له ص:

يا رسول الله أين الله في الأرض قال في قلوب عباده المؤمنين.

المبدأوالمعاد، ص ٣٧١

و في الخبر أيضا: لا يسعني أرضي و لا سمائي و وسعني (١) قلب عبدي المؤمن.

و الحاصل أنه إذا ارتفع هذه الحجب و الموانع عن قلب الإنسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك و الملكوت و هيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السماوات و الأرض.

و أما جملتها فأكثر سعة من السماوات و الأرض لأنهما عبارة عن عالم الملك و الشهادة و هو محدود متناه.

و أما عالم الملكوت و الحقائق العقلية و هو الأسرار الغائبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بإدراك البصيرة العقلية فلا نهاية لها و جملة عالم الملك و الملكوت إذا أخذت دفعة تسمى حضرة الربوبية لأن الله محيط بكل الموجودات إذ ليس في الوجود سوى ذات الله و أفعاله و مملكته من أفعاله.

فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم و هو سبب استحقاق الجنة عند آخرين و يكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة و بمقدار ما يتجلى للإنسان من الله و صفاته و أفعاله و إنما مراد الطاعات و أعمال الجوارح (٢) كلها تصفية النفس و تزكيتها و جلاؤها بإصلاح الجزء العملي منها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ(٣) مَنْ دَسَّاها و نفس التزكية و التصفية ليست كمالا و زينة لأنها أمر عدمي و الأعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول أنوار الإيمان أعني إشراق نور المعرفة بالله و أفعاله و كتبه (٤) و رسله و اليوم الآخر و هو المراد بقوله تعالى: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ... فَهُوَ عَلى نُورٍ مِنْ() رَبِّهِ.

فصل في بيان السعادة و الشقاوة الحسيتين في الآخرة دون العقليتين

اعلم أن الأنفس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد للحق إن كانت خيرة و لم

المبدأوالمعاد، ص ٣٧٢

يحدث منها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل القطع و اليقين فإنها إذا فارقت كانت باقية لأن كل نفس ناطقة غير هيولانية باقية لأنها مجردة و قد حصلت لها في البقاء الدنياوي فعلية بحسب إدراك ما للأوليات و الفطريات و غيرهما فلا سبيل للعدم إليها.

و أما العقول الهيولانية ففي بقائها بعد البدن تردد فلهذا اختلفت الحكماء في ذلك و المنقول من الإسكندر الأفروديسي من تلامذة المعلم

الأول القول بفسادها فإذا كانت باقية و لم يرتسخ فيها هيئات بدنية و رذائل نفسانية حتى يكون معذبة متأذية بتلك الهيئات المنافية للنفس المضادة لجوهرها و لا يمكن أيضا أن يكون معطلة من الأفعال و الانفعالات إذ لا معطل في الوجود.

و لما كانت رحمة الله واسعة و الوجود خير من العدم و الخلاص فوق الهلاك فلا محالة يكون لها سعادة وهمية من جنس ما يتوهمه و يبلغ إليه همته من الحور و القصور و السدر المخضود و الطلح المنضود و سائر ما يكون لذيذا و خيرا عنده.

و نقل الشيخ الرئيس عن بعض الحكماء ممن لا يجازف فيما يقول قولا ممكنا على زعم الشيخ و هو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن و هم بدنيون و ليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان (۱) فيشغلهم إلزام النظر إليها و التعلق بها عن الأشياء البدنية و إنما لأنفسهم أنها زينة أبدانهم فقط و لا يعرف غير الأبدان و البدنيات أمكن أن يعقلهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع و هذه مهياة (و هذه) هيئة الأجسام دون الأبدان الإنسانية و الحيوانية للعذر الذي ذكرناه و لو تعلق بها لم يكن إلا نفسا لها فيجوز أن يكون ذلك جرما سماويا لا أن يصير هذه الأنفس أنفسا لذلك الجرم أو مدبرة لها فإن هذه لا يمكن بل أن يستعمل ذلك الجرم لا مكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده و في وهمه فإن كان اعتقاده في نفسه و في أفعاله الخير و موجب السعادة و رأى الجميل و تخيله فتخيل أنه مات و قبر و سائر ما كان في اعتقاده للأخيار.

قال: و يجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء و الأبخرة و الأدخنة مقاربا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به لا بالبدن و أنه لو جاز

المبدأوالمعاد، ص ۳۷۳

أن لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن و الأخلاط و يقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية.

و قال: و أضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية أيضا و يتخيلون أنه يكون لهم جميع ما قيل في السنة التي كانت لهم من العقاب للأشرار و إنما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة و الشقاوة بحسب أن التخيل و التوهم إنما يكون بآلة جسمانية و كل صنف من أهل السعادة و الشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه و باتصال ما هو من جنسه بعده.

فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة و يعقل كل واحد ذاته و ذات ما يتصل به و يكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الأجسام فيضيق عليها الأمكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام.

هذا غاية ما وصل إليه أفكار العلماء بقوتهم الفكرية في الجنة السعداء و جحيم الأشقياء على الوجه الجسماني.

و قد علمت مما ذكرنا قصور هذا الكلام و انحطاطه عن درجة التحقيق.

و لنشر إلى سبيل درك الحقيقة و مسلك الاهتداء في هذا الباب ليكون دستورا لكشف الغوامض الشرعية و إيضاح المطالب الدينية للطلاب فاستمع لما يتلى عليك في هذا الكتاب مستمدا بقوة العزيز الوهاب.

المقالة الثانية في المعاد الجسماني و فيه فصول:

فصل في تفصيل الأقوال في المعاد

إن من الأوهام العامية وهم من يذهب إلى استحالة حشر النفوس و الأجساد و امتناع أن يتحقق في شيء منهما المعاد و هم الملاحدة و الدهرية و جماعة من الطبيعيين و الأطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة و الشريعة و لا اعتداد بهم في العقل و الحكمة زعما منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية و ما يتبعها من القوى و الأعراض و أن جميعها يفنى بالموت و ينعدم بزوال الحياة و لا يبقى إلا المواد العنصري المتفرقة.

فالإنسان كسائر الحيوان و النبات إذا مات فات و سعادته و شقاوته منحصرة فيما

المبدأوالمعاد، ص ٣٧٤

له بحسب اللذات و الآلام الحسية الدنياوية. و في هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة الإلهية و للشرع على ما ذهب إليه المحققون (١) من أهل الملة النبوية.

و المنقول من جالينوس في أمر المعاد هو التوقف بناء على تردده في أمر النفس أنها هل هي المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد أم هي جوهر مجردة باق بعد الموت ليكون لها المعاد ثم المتشبثين بأذيال العلماء من ضم إلى هذا أن المعدوم لا يعاد فإذا انعدم الإنسان بهيكله لم يمكن إعادته و امتنع الحشر.

و المتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادة المعدوم تارة و أخرى بمنع فناء الإنسان بفناء هيكله.

فقالوا ما حاصله: إن للإنسان أجزاء باقية متجزية أو غير متجزية ثم حملوا الآيات و النصوص الواردة في بيان الحشر على أن المراد جميع الأجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الإنسان.

و الحاصل أنهم التزموا أحد الأمرين المستبعدين عن العقل بل النقل و لا يلزم على أحد التزام شيء منهما بل الظاهر أن الآيات واردة لبيان إمكان عود بدن الإنسان بأجزائه و هو الذي نحن بصدد إثباته من ذي قبل إن شاء الله على أن المعاد في الآخرة هو الذي كان مصدرا للأفعال مكلفا بالتكليف العقلية و الشرعية ثم لا يخفى على أحد أن عرق الشبهة لا ينقطع عن أراضي أوهام الجاحدين للقيامة إلا بقطع أصلها و هو أن الإنسان بموته يفنى و يبطل و لا يبقى و قد مر بيانه مستقصى.

و اتفق المحققون من الفلاسفة و المليين على حقيقة ذلك المعاد لكنهم اختلفوا في كيفيته.

فذهب جمهور المتكلمين و عامة الفقهاء و أهل الحديث إلى أنه جسماني فقط بناء على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم و الماء في الورد و الزيت

المبدأوالمعاد، ص ٣٧٥

في الزيتونة و ذهب جمهور الفلاسفة و أتباع المشائين إلى أنه روحاني فقط لأن البدن ينعدم بصورته و أعراضه فلا يعاد و النفس جوهر باق لا سبيل إليه الفناء فيعود إلى عالم المجردات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي.

و ذهب كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعة من المتكلمين كحجة الإسلام الغزالي و الكعبي و الحليمي و الراغب الأصفهاني و القاضي أبو يزيد الدبوسي و كثير من علماء الإمامية و أشياخنا الاثني عشرية كالشيخين المفيد و أبي جعفر و السيد المرتضى و العلامة الطوسي و غيرهم رضوان الله عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين الجسماني و الروحاني جميعا ذهابا إلى أن النفس مجردة يعود إلى البدن.

و به يقول جمهور النصارى و التناسخية إلا أن الفرق أن محققي المسلمين و من يحذو حذوهم يقولون بحدوث الأرواح و ردها إلى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة و التناسخية بقدمها و ردها إليه في هذا العالم و ينكرون الآخرة و الجنة و النار الجسمانية كما سبق.

ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن أ هو هذا البدن بعينه أو مثله و كل من العينية و المثلية أ هي يكون باعتبار كل واحد من الأعضاء و الأشكال و الهيئات و التخاطيط أم لا و الظاهر أن هذا الأخير لم يشترطه أحد بل كثير من الإسلاميين مثال كلامهم إلى أن بدن المعاد غير البدن الأول بحسب التشخص و استدلوا على ذلك بما دل عليه بعض الأحاديث المروية من كون أهل الجنة جردا مردا و كون ضرس الكافر مثل جبل أحد و كذا بقوله تعالى: كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها و بقوله تعالى: أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ.

فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب و المعاقب باللذات و الآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة و ارتكب المعصية.

المبدأوالمعاد، ص ٣٧٦

قالوا: العبرة في ذلك بالإدراك و إنما هو للروح و لو بواسطة الآلات و هو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصبا إلى

الشيخوخية أنه هو بعينه و إن تبدلت الصور و الهيئات بل كثير من الأعضاء و الآلات و لا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنه عقاب لغير الجاني.

تبصرة

الحق أن المعاد في المعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخص الذي مات بأجزائه بعينها لا مثله بحيث لو رآه أحد يقول إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا.

و من أنكر هذا فقد أنكر الشريعة و من أنكر الشريعة كافر عقلا و شرعا و من أقر بعود مثل البدن الأول بأجزاء أخر فقد أنكر المعاد حقيقة و لزمه إنكار شيء من النصوص القرآنية هذا تحرير المذاهب و الآراء.

و احتج المنكرون للمعاد بامتناع إعادة المعدوم كما مر و بأنه لو أكل إنسان إنسانا فالأجزاء المأكولة إن أعيدت في بدن الآكل لم يكن الإنسان المأكول معادا و إن أعيد في بدن المأكول لم يكن الآكل معادا.

و لزم أن يكون أجزاء بعينها منعمة و معذبة إذا أكل مؤمن كافرا و أجيب في كتب الكلامية عن الأول إما بمنع الاستحالة في إعادة المعدوم أو بمنع توقف المعاد عليها.

و عن الثاني بأن المعاد هو الأجزاء التي منها ابتداء الخلق و الله تعالى يحفظها و لا يجعلها جزء كذلك لبدن الآخر. و أن للناظرين في أمر المعاد إثباتا و نفيا مشاجرات.

و ما أورده المتكلمون من الكلام لا يفيء بالإلزام و الإفحام فالأولى لمن اقتصر في تحقيق الحقائق الدينية على مجرد البحث و الجدل من غير أن يسلك طريق القدس في الرياضة العلمية و العملية أن يستفسر من هؤلاء المنكرين المعاندين الذين أخذوا الإصرار في الإنكار أنهم هل يدعون الامتناع أو يمنعون الإمكان و الجواز.

فعلى الأول يقال لهم إن عليكم البينة و إثبات ما ادعيتم و ما لكم فيما قلتم به من هذا خبر و لا عين و لا أثر و ليس فيه إلا عناد و استبعاد.

و على الثاني يقال كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة و الامتناع قام التنزيل الإلهي و الأخبار النبوية الصادرة من قائل مقدس عن الغلط و الخطاء مقام البراهين الهندسة الهندسية في

المبدأوالمعاد، ص ٣٧٧

المعاني الرياضية و الدعاوي الجسمانية و مقام الشواهد اليقينية في المعاد الطبيعية.

بحث و تحقيق

إن من المباحثين من حصل وجه الإعادة البدنية بما حاصله أن الشخص إنما يتشخص و يتخصص بخصوصية أجزائه مادة و صورة روحا و بدنا و ليس خصوص التأليف و تشخصه معتبرا في الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتأليف نوعي لا شخصي باقيا بعينه ثم إذا بطل التأليف و انحل التراكيب المعتبر لم يبق الشخص الأول لا لزوال الأجزاء فإنها باقية بأشخاصها و أعيانها بل لزوال النظم و التأليف المعتبر بينها نوعا ثم إذا حصل مرة أخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الأول و كان هو الأول بعينه. هذا كلامه.

و يقرب منه ما ذكره بعض أجلة المتأخرين حيث قال: قد ذهب بعض المتكلمين إلى جواز إعادة المعدوم و ذهب الحكماء و بعض المتكلمين إلى امتناعها و هؤلاء و إن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم بعينه فإنهم لا يقولون بانعدام الأجسام بل بتفرق أجزائها و خروجها عن الانتفاع.

ثم قال: ذكرت في حواشي التجريد أن هذا بناء على نفي الجزء الصوري للأجسام و حصر أجزائه في الجواهر المفردة كما هو مذهب المتكلمين و كذا على مذهب المصنف حيث قال: الجسم هو الصورة الاتصالية و أنها يبقى بعينها حال الانفصال و لو أثبت الجزء الصوري

في الأجسام قيل: يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها و لا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة. فإن قيل: فيكون تناسخا.

قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة فإن سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فإن النزاع إنما هو في المعنى لا في الألفاظ انتهى قوله أقول: كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة و الرخاوة مع أنه أقرب إلى الصواب

المبدأوالمعاد، ص ۳۷۸

من كلام غيرهما من أهل الكلام في هذا الباب و ذلك لوجوه:

الأول أنه يبتني على أن شخص زيد مثلا لم ينعدم منه بالموت إلا نسب و إضافات بين أجزائه و نظم ترتيب بين أعضائه فيلزم أن يكون الحياة من مقولة الإضافة و هو ظاهر الفساد.

و الثاني أن كون أجزاء زيد منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم أن يكون تلك الجواهر إذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا و ترتيبا مطلقا على أي وجه كان أو على نظم مخصوص و إلا لزم على الأول أنها لو ركبت كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا و على الثاني أن يكون زيد الميت في بعض الأحيان حيا إذا وقعت أجزاؤه على هذا النظم المخصوص مع كونه ميتا كما فرض سواء كان هذا التركيب جزءا منه أو شرطا خارجا عنه.

و المحقق الطوسي لم يذهب و لا غيره من العقلاء القائلين بنفي الهيولى أن الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق إنما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بالمعنى المادة و هو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات و الانفصالات لا ما هو الجسم بمعنى الجنس الذي لا وجود له إلا بصورة مقومة له مخصصة الطبيعة الجنسية من بين الأنواع.

و قد اتفق الجمهور من الحكماء و أتباعهم على أن الجسم بما هو جسم مطلق مما لا وجود له في الأعيان و إنسانية الإنسان لا يمكن أن يكون بمجرد الجسمية و إلا لكان كل جسم إنسانا و كذا زيدية زيد ليس بمجرد أجزاء مادية كيف كانت و إلا لكان كل أجزاء متفرقة زيدا سواء أريد بزيد مجرد بدنه أو المجموع من النفس و البدن و كيف يصح لعاقل أن يذهب إلى أن جسما مخصوصا كهذا الفرس إذا قسم أقساما و فرقت أجزاؤه كانت بعينه باقيا حال التفرق فضلا عن مثل المحقق الطوسي مع براعته في الحكمة و الكلام.

و الثالث أن مفسدة التناسخ بحسب المعنى على ما ذكره واردة بلا مزية كما بينا سابقا فإن المفسدة و هي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين بناء على استعداد القابل وجود المبدإ الفاعل و عدم تخصص الأجزاء المتفرقة من بين سائر الأجزاء و الأجسام في لياقة كونها بدنا لتلك النفس مما لا شبهة في لزومها و ورودها بل ربما يسوغ و يصح

المبدأوالمعاد، ص ۳۷۹

لقائل أن يقول: إن كثيرا من المواد التي لها مزاج خاص و كيفية قريبة من المزاج الإنساني أولى و أليق من تلك الأجزاء بأن يكون مورد تعلق النفس و كل من رجع إلى وجدانه يعلم يقينا أن لا تشوق و لا التفات للنفس بجسم من الأجسام أو أجزاء متفرقة من بين غيرها.

و لا يجوز أن يتعلق بجسم من بين سائر الأجسام أو أجزاء مخصوصة من بين سائر الأجرام أو أجزاء مخصوصة من بين سائر الأجزاء التي هي اشتركت معها في الهيئات و الصفات من بين غيرها إلا بأن يكون لها كيفية محسوسة أو هيئة خاصة.

و أي تعلق و تشوق يكون للنفس بأجزاء مبثوثة في الهواء أو مغمورة في الأرض أو متصلة بالهواء بحيث لا يتميز عند الحس أو النفس عن غيرها من الأجزاء أو النفس و إن كانت متميزة عن غيرها في نفس الأمر و في علم الله تعالى لكن هذا لا يكفي لرجحان تعلق النفس بها و

ليس أيضا عند انحلال التركيب و فساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن الشخصي في الذكر مخصصا لتعلق النفس به ثانيا و بعد تسليم وجود الذكر يكون الذكر مخصصا لتعلق هذه النفس بهذا البدن المعادي دون سائر الأبدان لا لتعلق هذه النفس دون نفس أخرى به.

و الذي ينفع في الجواب عن لزوم مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الأول إذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعيا لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد و هو آت بعينه هاهنا كما في باب التناسخ على ما سبق من غير تفاوت فإن الأجزاء المتفرقة ليس لها تخصص و امتياز بل لا يصدق عليها أنها هي التي كانت بدن زيد أو أجزاء بدنه إلا بضرب من التجوز فإن بدنية زيد و كذا جزئيته من الأمور الإضافية التي لا يتحقق إلا مع وجود زيد و قد عدم. و كما أن زيدا عدم بالموت فهكذا يده من حيث هي يد له و كذا رجله و رأسه و سائر أعضائه مع أنها لم يتفرق بعد فلم يبق رابطة بين البدن الذي كان موجودا و الذي سيوجد من جانب الأجزاء المادية أصلا.

فالمصير في دفع مفسدة التناسخ إلى ما ذكرناه سابقا مما تفردنا ببيانه و جعله الله قسطي من الحكمة المتعالية و المعرفة الدينية كسائر نظائره التي ألهمني الله بها بفضل فيضه و إحسانه و مزيد لطفه و امتنانه و هي الزواهر من الفرائد التي يعرف نوريتها و شرفها

المبدأوالمعاد، ص ٣٨٠

من بين كلمات أصحاب الأنظار كتلألؤ اليواقيت و الدرر من بين سائر الأحجار و الفوائد من القواعد التي يحكم بصحتها كل من سلك سبيل الله و كوشف بالأنوار و شهد عالم الأسرار و أكثرها في تحقيق المعارف الشرعية الأصولية و تبيين المقاصد الدينية الإلهية من أحوال المبدإ و المعاد و كيفية مطابقة الأحكام الشرعية للقواعد العقلية منها إثبات المعاد الجسماني كما سينكشف عليك وضوحه و سطوعه على الوجه الذي يطابق ظواهر الكتاب و السنة و اتفق عليه آراء الصالحين السابقين من الأمة من غير تأويل فيه كما فعله أهل التدقيق من المتأخرين الذين أرادوا أن يجمعوا بين المنقول و ما حسبوه من المعقول من غير رياضة حكمية و سلوك قدسي فخرجوا كما تراهم من المعقول و المنقول.

فصل في إظهار شيء من خبايا هذا المطلب

الحقيق بالتحقيق و إخراج علق نفيس من هذا البحر العميق مما يناسب أهل البحث و النظر و أصحاب الرواية و الفكر بشرط سلامة الفطرة عن الأمراض الدنياوية و خلوص النية عن الدواعي الهيولانية لا مع الرعونة و حب الجاه و الاغترار بما يفهم من ظواهر الآثار و الإعجاب بقليل معرفة يحجب النفس عن التعلم و الاستبصار فإنه قلما ينتفع أحد من المشعوفين بالتقليد و المجمودين على الصور الجسمانية بهذه الكلمات التي مبناها على خلوص النيات و صفاء الطويات عن الأغراض الانفعالية الهيولانية من الشهوات و الأهواء و متابعة النفس و الآراء مع أن أكثر أحوال المعاد كأحوال المبدإ أسرار على العقول الإنسانية و إن كانوا من الأزكياء ما لم يقيموا على الرياضات و ترك الاشتهار و طلب الجمعية و وفور الجاه و تقرب السلطان كما تراه من علماء هذا الزمان. و كما أن مدركات الأوهام أسرار على القوى الحسية كذلك مدركات العقول أسرار على الأوهام و مدركات النظار بدقة أنظارهم و أفكارهم أسرار على أوائل العقول.

فهكذا أكثر ما هو علانية و عيان عند طور آخرين من العقول الأخروية أسرار على العقول الدنياوية و العلماء البحثية.

و لهذا المعنى روي أنه قال النبي: إذا ذكر القدر فأمسكوا و ذلك لأن القدر سر

المبدأوالمعاد، ص ٣٨١

على طور أهل البحث و نطقهم البحثي و كلامهم البشري.

فلا يتصور أن يحيط به أحد ما دام كونه متعلق القلب بالدنيا و لم يتخلص عن أسرار الوهم و تغليطه.

و من جملة هذه الأشياء التي لا يمكن أن يصل إلى معرفتها الإنسان بفطانة البتراء و بصيرته الحولاء بل إدراكه يحتاج إلى ولادة ثانية و فطرة

مستأنفة و طور آخر من العقل هي أمور القيامة و أحوال الآخرة لأنه يستحيل جواب السائل عنه على وجهه ما دام السائل مشتغل القلب بالدنيا مسحورا بسحر الطبيعة. و قول الكفار مَتىٰ هٰذَا الْوَعْدُ سؤال عما يستحيل الجواب عنه على موجبه و وجهه فإن أمر الساعة إذا كان كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ و كان متى سؤال عن الزمان فاستحال الجواب عنه و هو كقول الأكمه إذا وصفنا له المبصرات المتلونة فقال كيف تذوق أو تشم. هذه الألوان التي وصفتموها.

و الجواب الحق من ذلك أن علم المبصرات عند القوة الباصرة فهكذا الجواب الحق مع الكفار إذا قالوا: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين. أن يقال لهم: إن العلم بذلك يكون عند الله فمن رجع إلى الله عز و جل و حشر و كان عنده فلا بد أن يعرف حينئذ حقيقة الساعة بالضرورة لأنه عنده و عنده علم الساعة.

فإذن ثبت و تحقق ما روي في الخبر: أنه لا يقوم الساعة و على وجه الأرض من يقول: الله الله. فإن من كان بعد على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله تعالى.

فعلم ما ذكر أن أكثر أحوال الآخرة أسرار غيبية يجب الإيمان بها تقليدا لمن لم يكن له قدم راسخ في المعارف الإلهية و الأسرار القيومية و لا يمكنه أن يتجاوز عن استجلاء نظر الخلق و حب الرئاسة و الاستيلاء على مآرب الدنيا و الشهرة عند الناس لكن أكثر من رزق فطنة زكية يقوى بها على المباحثة و الاستدلال لا يكتفي بالتقليد الذي يحصل به نوع من النجاة عن الضلال و الإضلال و الوبال في المآل بل يتشرف على شيء فوقه و يكثر تعبه في طلبه آناء الليل و أطراف النهار و يصرف عمره في تزايد النظر في المؤلفات و تكرير التأمّل فيها فالأولى لمثله إذا اشتاق إلى أن يفهم المطالب العلمية بالبرهان اليقيني

المبدأوالمعاد، ص ٣٨٢

بعد أن عاد النظر في كتب القوم و استفاد كثيرا من فوائدهم و خصوصا ما وجد في كتب الشيخين أبي نصر و أبي علي في طريقة المشائين و كتب الشيخ الإلهي صاحب الإشراق أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف و العلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء و المليين من العرفاء فإن ما تيسر لنا بفضل الله و رحمته و ما وصلنا إليه بفضله و جوده من خلاصة أسرار المبدإ و المعاد مما لست أظن أن قد وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين و متأخريهم دون أئمتهم و متقدميهم كأرسطو و من سبقه و لا أزعم إن كان يقدر على إثباته بقوة البحث و البرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة و العرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم و لاحقيهم و ظني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من أمة المرحومة عن الواهب العظيم و الجواد الرحيم لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي و كثرة احتماله عن الجهلة و الأرذال و قلة شفقة الناس في حقه و عدم التفاتهم إلى جانبه حتى أنه كان في الدنيا مدة مديدة كئيبا حزينا ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم و لا عند علمائهم الذين أكثرهم أشقى من الجهال قدر أقل من تلاميذهم و ذلك لعدم معرفتهم بطريق التحصيل إلا من جهة القال و القيل و قلة شعورهم بالكمال و التكميل إلا من مدارسة الأباطيل إلى أن تداركني الرحمة الأزلية و لحقتني الأضواء الأحدية و الألطاف القيومية فاستراحت نفسي من إقرارهم و إنكارهم و خلصت من إضرارهم و أسرارهم فأطلعني الله على أسرار و رموز لم أكن أطلع عليها إلى ذلك الزمان و انكشف لي حقائق لم يكن منكشفة هذا الانكشاف من الحجة و البرهان من المسائل الربوبية و المعارف الإلهية و تحقيق النفس الإنسانية التي هي سلم المعارف و مرقاة العلوم و غيرها من أحوال المبدإ و أسرار المعاد و خصوصا هذه المسألة التي نحن بصدد بيانها على وجه يسع له البحث و البرهان دون ما انكشف للضمير بقوة الإيمان إذ ليس يحتمله الأذهان و لا يفي به العبارة و البيان لنمهد لبيانه أصولا.

الأصل الأول

أن تحصل كل ماهية تركيبية نوعية إنما يكون بفصله الأخير و باقي فصوله

المبدأوالمعاد، ص ۳۸۳

البعيدة و أجناسه إنما هي شرائط و أسباب خارجة لوجود ذلك النوع و إنما دخولها في الحد بما هو حد دون المحدود لأن الحد هو مجموع مفهومات عقلية صادقة على نفس ذات الشيء و المحدود هو نحو وجوده و حقيقته كما قررنا في المبحث الماهية من الأسفار الأربعة و كثيرا ما يكون في الحد تركيب و زيادة لا يكون هو في المحدود كما ذكر في كتاب الشفا و مثل بالقوس فإنها يدخل في حدها الدائرة لا في ذاتها و إن كان الحد عين المحدود بحسب الذات و كذا كل مركب طبيعي يكون له صورة طبيعية إنما يكون تحصله و وجوده بنفس صورته المنوعة و المادة إنما يحتاج إليها لأجل قصور الوجود عن الاستقلال و التفرد عن العوارض اللاحقة التي زوالها يوجب عدم الشيء الطبيعي و تلك العوارض هي المسماة بالمشخصة حتى أنه لو أمكن وجود صورة الشيء مجردة عن مادته لكان هي بعينها ذلك الشيء بلا نقصان.

و صور بسائط العناصر و إن كانت عند حدوث الصورة الجمادية أو النباتية أو الحيوانية موجودة غير منخلعة كما توهمه بعضهم في قريب زمان الشيخ على ما حكاه في القانون و تابعهم السيد السند الشيرازي و لا يكذبه الوجود كما يشاهد بالقرع و الأنبيق لكن غير داخلة عندنا في قوام تجوهر شيء من المواليد الثلاثة.

و بالجملة كل حقيقة نوعية فإنما هي تلك الحقيقة بعينها بصورتها لا بمادتها فإن مادة الشيء هي قوة حاملة لحقيقة ذاتها فالشيء شيء بصورته لا بمادته.

و في هذا تصريحات و تلويحات في الكتب المعتبرة من الشفا و النجاة و التحصيل و التلويحات و غيرها و نقلها يؤدي إلى الإسهاب.

و كون الشيء ذا مادة إنما هو لنقص جوهريته و ضعف وجوده كالطفل المحتاج إلى المهد في وجوده و المهد غير داخل في قوام وجود الطفل فكذا المادة للمادي فإن المادة من حيث إنها مادة مستهلكة في الصورة إذ نسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام و الضعف إلى القوة و تقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة و إنما الحاجة إليها لأجل قبول آثار الصورة و لوازمها و انفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم و الكيف و الأين و غيرها و قد يحصل من مادة واحدة صورتان إحداهما ترياق نافع و الأخرى سم ناقع.

المبدأوالمعاد، ص ۳۸۴

فقد علم أن المادة لا حقيقة لها إلا قوة الحقيقة و قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بصورته لا بمادته و السرير سريره بهيئته المخصوصة لا بخشبته و الإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببدنه.

الأصل الثاني

أنا قد حققنا في شرحنا للهداية الأثيرية أن الموضوع للحركة الكمية في النمو و الذبول هو الشخص الإنسان المتقوم من نفس معينة واحدة مع مادة مبهمة متبدلة لها كمية ما و ما وقع تلك الحركة فيه هو خصوصيات المقادير و الكميات.

و ذلك لأن المعتبر في تشخص الإنسان هو وحدة نفسه الباقية عند تبدل أعضائه من الطفولية إلى الشباب و الشيب فما دامت النفس باقية يكون الإنسان باقيا و إن تبدلت الأعضاء جميعا.

و كما أن تشخص الإنسان بنفسه التي هي صورة ذاته فكذلك تشخص بدنه أيضا و تشخصات أعضائه بالنفس السارية قواها فيها فاليد و الرجل و سائر الأعضاء ما دامت يسري فيها قوة نفس متعينة يكون يدا و رجلا و أعضاء لها و إن تبدلت عليها الخصوصيات من المواد.

فلا فرق حينئذ بين الأعضاء التي يتصرف فيها في اليقظة و بين الأعضاء التي يتصرف فيها في النوم.

و كذا لا فرق بين البدن و الأعضاء التي يكون لها في الدنيا و التي لها في الآخرة في كونها واحدة شخصية بوحدة النفس و شخصيتها و إن تبدلت في حد نفسها بوجه ما لم تتبدل إضافتها إلى نفس واحدة لأن تشخص الأعضاء بتشخص النفس.

أ و لا ترى أن النبي ص شخص واحد بلا تعدد و مع هذا كل من يراه في المنام فقد يرى شخصه و ذاته لأن الشيطان لا يتمثل به و ربما وقع أن يراه في ليلة واحدة في بلد واحد ألف رجل و امرأة مع أن جسده العنصري مدفون في روضة المدينة لم يتحرك من موضعه.

و ذلك لأن حقيقته المقدسة ليست إلا نفسه الشريفة مع أي بدن كان.

فكل من رأى نفسه المقدسة مع أي تمثل كان فقد رآه لأن العبرة في تعين الشيء

المبدأوالمعاد، ص ٣٨٥

و تشخصه هي نفسه التي هي صورته مع أية مادة كانت عظيمة أو صغيرة و على أي شكل و وضع كان و قد وقع في الحديث أن أهل الجنة جرد مرد و أن ضرس الكافر مثل جبل أحد.

و ظاهر أن عظم جثته يكون على شبه هذه البنية. و السبب في كون بدن المؤمن في الدنيا و الآخرة أمرا واحدا بالشخص و إن كان في الدنيا قبيح المنظر كثير الشعر في الوجه و سائر الجسد و في الآخرة حسن الوجه أجرد و أمرد هو أن التشخص إنما يكون بالنفس الناطقة و هي حقيقة الإنسان و هويته و شخصه و هي باقية بعينها و مع بقائها يكون التشخص باقيا و الوحدة الشخصية باقية.

و قوله تعالى في حق الكفار المعذبين بالنار كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها يؤيد ما ذكرنا.

و البدن بمنزلة الآلة المطلقة و المادة المطلقة للإنسان و الآلة من حيث هي آلة إنما يتعين بذي الآلة و كذا المادة وجودها بحسب نفسها يكون في غاية الإبهام و إنما يتعين بالصورة حتى أنه لو فرض أن تتبدل المادة بمادة أخرى مفارقة لها في ذاتها مع وحدة الصورة و بقائها يكون المادة في الحالين شخصا واحدا لاستلاكها في الصورة و اتحادها معها فإن قوة الشيء بما هي قوة ليست أمرا مباينا له بل هي موجودة بوجوده واحدة بوحدته باقية ببقائه و لا يعتبر فيها باعتبار كونها قوة و مادة للشيء تحصل و تعين في ذاتها و تخصص بحسب نفسها و لهذا يكون شخصية زيد و تعينه باقيا مستمرا في أول صباه إلى آخر شيخوخته مع أن جسميته مما تبدلت و تجددت بحسب الاستحالات و الأمراض و كذا جسمية كل عضو من أعضائه و كما أن زيدا بما هو زيد أي مجموع النفس و الجسم بالمعنى الذي يكون جنسا لا مادة موجود شخصي مستمر فكذا جسميته و بدنه أيضا من حيث كونه بدنا و مضافا إليه موجود واحد مستمر و إن تبدلت ذاته بذاته لا بحسب نسبته إلى نفس زيد لما علمت أن تشخص المادة بما هي مادة و البدن بما هو بدن إنما هو بالصورة و النفس و كذا تشخص أجزاء المادة و أعضاء البدن بما هي أجزاء و أعضاء يكون بالصورة و النفس.

المبدأوالمعاد، ص ٣٨٦

فأتقن هذا حتى ينفعك في كثير من مواضع منها إثبات الحركة الكمية و منها إثبات الحشر الجسماني و إحياء عظام الموتى و هي رميم و منها كون شخص من الإنسان حين تجرد نفسه عن المواد و الأجرام و حين تعلقها بها واحدا شخصيا مستمرا لا ينافي وحدته الشخصية المستمرة كونه مفردا تارة و مركبا أخرى و ترا مرة و زوجا أخرى.

الأصل الثالث

أن تشخص كل شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص به مجردا كان أو ماديا كما حققه المحققون و يستفاد من مؤلفات الحكماء و صرح به المعلم الثاني و غيره من العظماء.

و ما اشتهر من كون العوارض المادية مشخصات إنما هو بمعنى آخر و هو أن كل شخص مادي يلزمه ما دام وجوده في مادته كمية ما و كيفية ما و وضع ما و أين ما و زمان ما كل منها من حد خاص إلى حد خاص لو تجاوز شيء من تلك الأعراض و خرج عن الحدين المخصوص له انعدم ذلك الشخص. و ذلك لاحتياجه في نحو وجوده المادي إلى تلك الأعراض على الوجه المذكور فتلك الأعراض التي من لوازم وجوده

و علامات شخصيته يقال لها الأعراض المشخصة بهذا المعنى.

و ليس لأحد أن لا يتصور بقاء الشخص بدون تلك الأعراض بل يمكن تصور ذلك بوجه ما إذا فرض أن يتقوى وجوده بحيث يستغني بعلته الفياضة عن المقارنات الحسية و الأعراض الجسمية كما في النفوس الإنسانية عند تجردها و استقلالها فإنها قد تخصص حدوث كل من آحاد النفوس المتفقة في النوع بعوارض مادية و هيئة بدنية ثم بعد استقلالها في الوجود و تقويها بكمالها العلمي و العملي و ترقيها إلى عالم القدس و اتصالها ببارئها انخلعت عنها تلك الهيئات البدنية البتة. بل النفس في حياتها الدنياوية و تعلقها بالبدن ربما يقع لها خلصات إلهية يكاد تترك عالم الأجسام بهيئاتها و عوارضها جملة مع بقائها شخصا.

الأصل الرابع أن الوحدة الشخصية في كل شيءٍ ليست على وتيرة واحدة

و درجة واحدة فإن الوحدة الشخصية في الجواهر المجردة حكمها غير الوحدة الشخصية في الجواهر المادية

المبدأوالمعاد، ص ٣٨٧

فإن في الجسم الواحد الشخصي يستحيل أن يجتمع أوصاف متضادة و أعراض متقابلة من السواد و البياض و السعادة و الشقاوة و اللذة و الألم و العلو و السفل و الدنيا و الآخرة.

و ذلك لضيق حوصلة ذاته و قصر رداءه الوجودي عن الجمع بين الأمور المتخالفة بخلاف وجود الجوهر النطقي من الإنسان فإنها مع وحدتها الشخصية جامعة للتجسم و التجرد و حاصرة للسعادة و الشقاوة فإنها قد يكون في وقت واحد في أعلى عليين و ذلك عند تصور أمر قدسي و قد يكون في أسفل سافلين و ذلك عند تصور أمر شهوي و قد يكون ملكا مقربا باعتبار و شيطانا مريدا باعتبار و ذلك لأن إدراك كل شيء هو بأن ينال حقيقة ذلك الشيء المدرك بما هو مدرك بل بالاتحاد معه كما رآه طائفة من العرفاء و أكثر المشائين و المحققون و صرح به الشيخ أبو نصر في مواضع من كتبه. و الشيخ اعترف به في كتابه المسمى بالمبدإ و المعاد و في موضع من الشفاء حيث قال في الفصل السادس من مقالة التاسعة من الإلهيات بهذه العبارة:

ثم كذلك حتى يستوفي في النفس هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال الحق و متحدة به و منتقشة بمثاله و هيئاته و منخرطة في سلكه و صائرة من جوهره.

و مما يؤيد ذلك أن المدرك بجميع الإدراكات و الفاعل بجميع الأفاعيل الواقعة من الإنسان هو نفسه الناطقة النازلة إلى مرتبة الحواس و الآلات و الأعضاء و الصاعدة إلى مرتبة العقل المستفاد و العقل الفعال في آن واحد و ذلك لسعة وجودها و بسط جوهريتها و انتشار نورها في الأكناف و الأطراف بل بتطور ذاتها بالشئون و الأطوار و تجليها على الأعضاء و الأرواح و تحليها بحلية الأجسام و الأشباح مع كونها من سنخ الأنوار و معدن الأسرار.

فمن هذا الأصل تبين و تحقق ما ادعيناه من كون شيء واحد تارة محتاجا في وجوده إلى عوارض مادية و لواحق جسمية و ذلك لضعف وجوده و نقص تجوهره و تارة ينفرد بذاته و يتخلص بوجوده و ذلك لاستكمال ذاته و تقوي إنيته.

و ما اشتهر من متقدمي المشائين أن شيئا واحدا لا يكون له إلا أحد نحوي الوجود الرابطي و الاستقلالي غير مبرهن عليه بل الحق خلافه.

نعم لو أريد منه أن الوجود الواحد من جهة واحدة يكون ناعتيا و غير ناعتي لكان صحيحا.

المبدأوالمعاد، ص ٣٨٨

الأصل الخامس

أن الصور و المقادير و الأشكال و الهيئات كما يحصل من القابل بالجهات القابلية على سبيل الاستعداد و الحركات و الانفعالات كذلك قد يحصل من الجهات الفاعلية و الحيثيات الإدراكية من غير مشاركة مادة عنصرية.

و وجود الأفلاك و الكواكب من المبادي الفعالة من هذا القبيل حيث وجدت منها على سبيل الإبداع من محض تصورات المبادي كيفية وجودها بلا مشاركة المواد إذ لا مادة قبل وجودها. و من هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس بقوتها الخيالية من الأشكال العظام و الأجسام التي هي أعظم من الأفلاك الكلية بكثير و البلاد العظيمة مع أشخاصها و الصحاري الواسعة و الجبال الشاهقة فإنها ليست قائمة بالجرم الدماغي و لا موجودة في القوة الخيالية كما برهن عليه و لا في عالم المثال الكلي كما بيناه بل في عالم النفس و صقع منها خارج عن أجسام هذا العالم الهيولاني.

و لا شبهة في أن الصور التي يتصورها النفس بقوتها المصورة و يراها بباصرة الخيالية لها وجود لا في هذا العالم و إلا لرآها كل سليم الحس الظاهري بل في عالم آخر غائب عن حواسنا الظاهرية و مشاعرنا المادية يسمى بعالم الغيب كما يسمى هذا العالم بعالم الشهادة و هما جنسان متباينان بحسب الذات و الوضع جميعا على الإطلاق لا يمكن أن يقال لواحد منهما أين هو من الآخر كما لا يمكن أن يقال أين النفس من البدن و العقل من المادة و الباري من الكل لأن كلا من المختلفين حقيقة و ذاتا لا وضع له بالقياس إلى الآخر و كما أن الصور المحسوسة موجودة في عالمها حاضرة للقوى المدركة لها و من جنسها أيضا.

و لا فرق بين الصور التي يراها الإنسان بمشاعره الباطنة و الصور التي يدركها بالحواس الظاهرة إلا بعدم ثباتها و ضعف وجودها حيث لا يترتب عليها آثار حقيقتها و موجوديتها كما يترتب على هذه الحسيات. و ذلك لاشتغال النفس بما يورده الحواس عليها من آثار هذا العالم و لضعف الهمة حتى لو فرض أين يرتفع عن النفس الاشتغال بأفاعيل سائر القوى المحركة و المدركة و يزول عنها انفعالات الحواس الظاهرة و يكون قواها منحصرة في الخيال و التصور بكون الصور و الأجسام التي يتصورها بقوتها الخيالية

المبدأوالمعاد، ص ۳۸۹

و يشاهد بباصرتها الباطنة في غاية ما فيها من القوام و قوة الوجود و يكون هي أقوى من المحسوسات و كما يكون حينئذ تلك القوة هي بعينها عينا باصرة للنفس يكون قوة فعالة لها فيصير قوة واحدة فاعلة و مدركة و يكون من مشاهدة النفس عين قدرتها. كما أن الواجب تعالى علمه بالأشياء الذي يرجع إلى بصره عين قدرته عليها كما هو مذهب الإشراقيين و الجميع عين ذاته تعالى و ليعلم أن النفس باعتبار كل قوة من قواها الإدراكية من العاقلة و المصورة و الحاسة يقع في عالم آخر فباعتبار كل قوة للمعقولات الكلية يكون في عالم العقول الذي هو فوق العوالم و باعتبار إدراكها المحسوسات يكون في عالم الأجرام و المواد الذي هو تحت العوالم و باعتبار إدراكها للمثل الخيالية يكون في عالم بين العالمين. و مما يجب أن يعلم أن أهل كل عالم من العوالم إنما يدرك الموجودات التي فيه على سبيل المشاهدة و العيان و يدرك الصور التي هي في أحد العالمين الآخرين على سبيل الحكاية و الاستخبار للأمور الغائبة عن الأبصار بالعبارة و البيان فشهادة كل عالم غيب في الآخرة و عيانه علم و خبر في غيره.

و لما كانت نفوس أكثر الناس ما دامت في هذا العالم اشتغالها بالحواس أكثر و اهتمامها بتربية البدن و أعضائه التي هي محال الحواس أشد من اهتمامها بتقوية القوة العاقلة و القوة المصورة فهي قليلة التوجه و الالتفات بتحصيل مآرب القوة العاقلة و السعادة الحقيقية اليقينية كما فعله المقربون و الكاملون في العلوم و المعارف من عكوفهم على الرياضات العلمية ضعيفة الاشتغال و الاهتمام بتحصيل مآرب القوة العملية و الخيالية و السعادات الوهمية الأخروية كما فعله أصحاب اليمين من المتوسطين في المعرفة من اشتغالهم بكثرة العبادات العملية مشعوفة بنية صالحة على قدر ما يمكنهم و يتيسر لهم من الإخلاص في العمل و تصفية النية عن الأغراض الدنياوية فإذا كان الغالب على الإنسان في هذا العالم النشأة الحسية لا جرم كلما يراه من هذا العالم المحسوس يكون واثقا بوجوده و نائلا له بحواسه لكونه من متاع هذه الحياة الدنيا.

و أما ما يراه في النوم أو يتخيل له بقوته الخيالية التي هي باصرته الباطنة التي تبصر بها و يشاهد الصور الغيبية و يراها في عالم متوسط بين العالمين فلا يثق بوجوده و لا يعتمد عليه لكونه معرضا عنه إلى هذا العالم مع أن ذلك أصدق وجودا في نفسه

المبدأوالمعاد، ص ٣٩٠

و عند المدرك إذا قوي سلطان القوة الباطنة و اشتد مفارقته لعالم الغيب و الله تعالى سمى هذا العالم الحسي بعالم الزور و عالم الغرور وصف الصور الموجودة فيه لهوا و لعبا و متاع الغرور في عدة مواضع من كتابه الذي هو تنزيل من رب غفور.

و الصور العقلية و المثل النورية الأفلاطونية الحاصلة في العالم العقل الذي هو جنة الكاملين في العقل هي أبعد من الحواس و أخفى من مشاهدة الناس و أضعف آثارا و أقل تجوهرا عند من غلب عليه قوة الإحساس من الصور الحسية و الخيالية جميعا بهذا القياس الذي علمت مع أن البرهان قائم على أنها أقوى الجواهر و أوضحها وجودا أو أشدها نورية و أكثرها آثارا و أصدقها تحققا.

و الحاصل أن مناط كون الصورة عينية و ذهنية هو ما ذكرنا من أن الإنسان بقوته الدراكة إذا أدرك صورة من صور العالم الذي يكون فيه يكون إدراكه إياها على سبيل المشاهدة و المعاينة و يثق بوجودها و يتلذذ بها إن كان ملائما و يتنفر إن كان منافرا لمناسبتها إياه في نحو الوجود و يحكم بأنها موجودة خارجية عينية قوية.

و إذا أدرك صورة من صور العالم الذي لم يقع بعد فيه و لم يغلب نشأته عليه يكون إدراكه إياها على سبيل التخيل و لا يثق بوجودها و لا يتلذذ و لا يتألم بها لعدم وقوعها معه في عالم واحد فيحكم بأنها موجودة ذهنية غيبية لا شهادية ضعيفة سواء كانت في نفسها قوية أو ضعيفة.

الأصل السادس

أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إبداع الصور الباطنية الغائبة عن الحواس و كل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسه هو عين حصولها لفاعلها و ليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول و الاتصاف كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري تعالى حصولا أشد من حصولها لنفسها و لقابلها كما علمت في مباحث العلم أن قيام الصورة بالباري ليس قياما حلوليا ناعتيا

المبدأوالمعاد، ص ٣٩١

و كل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها.

فالنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر و الأعراض المفارقة و المادية و الأفلاك المتحركة و الساكنة و العناصر و المركبات و سائر الخلائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى و إلا يتسلسل فعلمه بها بعينه قدرتها عليه و ذلك لأن الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة و الكائنة و خلق النفس الإنسانية مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فإنه منزه عن المثل و الشبه لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا و صفاتا و أفعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته كما وقع في الحديث المشهور فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان و الأحياز و الجهات و صيرها ذات قدرة و علم و إرادة و حياة و سمع و بصر و جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يخلق ما يشاء و يختار ما يريد في عالمها إلا أنها و إن كانت النفس كذلك لكنها لضعف وجودها في الحياة الدنياوية ما يترتب عليها و يوجد من تصورها من الأفعال و الآثار الخاصة أعني الصور الإدراكية يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها و هي في هذا العالم من الصور العقلية أو الخيالية أظلال و أشباح للموجودات المتأصلة الصادرة عن الباري و إن كانت الماهية محفوظة في أنحاء الوجود فلا يترتب على ما يتصوره الآن ما يترتب بحسب الوجود الحسي الخارجي و العقلي الخارجي اللهم إلا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية و مشوشات ما يورده الحواس من أصحاب المعارج فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس و محل الكرامة و كمال قوتهم و سعة وجودهم الوافي بحفظ الجوانب و عدم اشتغالهم بشأن من الشئون عن شأن آخر يقتدرون على إيجاد صورة موجودة يترتب عليها الآثار و يستلذ بها في هذا الدار أو في عالم آخر لمن يكون له حاسة يصلح لمشاهدة الأمور الأخروية و معاينة الأسرار.

و قد مر أن الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار و هو الصادر عن النفس حين اشتغالها بعالم الحواس يسمى بالوجود الذهني و الظلي و الوجود المترتب عليه الآثار يسمى بالخارجي و العيني.

و مما يؤيد ما ذكرنا ما قاله الشيخ الجليل محيي الدين الأعرابي في كتاب الفصوص أنه بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها و هذا هو الأمر العالم لكل إنسان و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة

المبدأوالمعاد، ص ٣٩٢

و لكن لا يزال الهمة بحفظه و لا يئودها حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقا انتهى.

و هذه القوة و القدرة التي يكون لأصحاب الكرامات في إيجاد الصور العينية في الدنيا يكون لعامة الناس في الآخرة سواء كانوا سعيدا أو شقيا إلا أن السعداء لعدالة ملكاتهم و استقامة آرائهم و صحة أخلاقهم و سلامة نفوسهم عن الأمراض النفسانية و الأخلاق الذميمة الحاصلة من المعاصي و الشهوات يكون قرينهم في الآخرة الحور و الغلمان و الرضوان و اللؤلؤ و المرجان و الوجوه الحسان و أنواع النعم و فنون الكرامات و الأشقياء لخباثة أخلاقهم و رداءة ملكاتهم و اعوجاج إدراكاتهم و فساد آرائهم و أمراض نفوسهم الحاصلة من متابعة الدنيا و حب الشهوات و المستلذات و ترك الامتثال للأوامر و النواهي الشرعية و متابعة النفس الأمارة بالسوء يكون جليسهم في القيامة الجحيم و النيران و مالك غضبان و العقارب و الحيات و الصور الموحشة القباح و أنواع العذاب و فنون العقاب إذ الأمور الأخروية من نعيم الجنان و عذاب النيران و غيرهما كلها من نتائج الأعمال و الأفعال في الدنيا و توابع الأخلاق و الملكات في الأولى ظهرت و حصلت في النشأة الثانية و الدار الآخرة للعباد. و الصور الأخروية أشد إلذاذا و إيلاما من الصور الدنياوية بما لا نسبة بينهما في التنعيم و التعذيب كيف لا و ربما يكون المعلوم في النوم أشد في بابه من التأثير الملائم و المنافر في الذي يراه الإنسان في اليقظة و الأخرى لا يكون أضعف في بابه من المعلوم بل الحدس الصائب يحكم بأنه أشد منه بكثير و ذلك لصفاء القلب و صحة الإدراك و عدم الشاغل.

فالصور الأخروية هي أكثر تأثيرا من الصور المنامية و هي من الصور الدنياوية و هكذا يقاس صور كل نشأة و عالم إلى صور نشأة أخرى يكون فوقها بعدة مراتب في باب قوة التأثير.

و لهذا ورد في الخبر: أن هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ليمكن الانتفاع بها فإن حرارة النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية.

و قد حققنا في غير هذا الكتاب أن لكل نوع جسماني فردا روحانيا في عالم

المبدأوالمعاد، ص ٣٩٣

الأمر فالنار الجسمانية التي هي في هذا العالم شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثر سورة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب اليابس و من هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حارا.

و اعلم أن هذه النار التي تراها في الدنيا ليس هذا الصفا و الإشراق و التلألؤ و اللمعان داخلا في حقيقتها فإن ذلك كله مسلوب من النار الحقيقة العقلية و من النار الجسمانية الأخروية و إنما يثبت لهذه النيران لأنها ليست نيرانا محضة بل فيها نار و نور.

و أما النار المحضة فإن تمامها محرقة موذية قطاعة نزاعة و هذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة و الذي يباشر الإحراق و التفريق حقا و حقيقة هي نار إلهية مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر و القياس و هي النار الكبرى الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ و النفوس المرتبطة نوعا من الارتباط بهذا المحسوس.

و كما أن حرارة الحمى الشديد أثر من الأخلاط الردية و انحراف المزاج عن الاعتدال في الطبيعة فكذلك شدة حرارة نار جهنم سببها المعاصي و الأفعال السيئة و الانحراف عن العدالة و منهج الشريعة.

الأصل السابع

أن المادة التي لا بد منها في وجود الحوادث و حدوثها و لا بد للحركات و التغيرات و الانتقالات الخيالية عن تحققها و ثبوتها ليست حقيقتها إلا قوة الشيء و إمكانه الاستعدادي و منبعها الإمكان الذاتي و لهذا حصلت من المبادي العقلية من جهة إمكاناتها و منشأ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا هو نقص الوجود و قصور التجوهر بحسب مرتبة الماهية أو بحسب الواقع.

فما دام الشيء له قصور في ذاته و نقص في جوهره فله نسبة إلى القوة و يحدث منه المتجددات و يباشر الحركات و التحريكات و يزاولها فكما أن العقول تنقسم في مذهب الإشراقيين إلى ما لا يصدر منها الأجسام و هي العقول الواقعة في سلسلة الطول و يسمى

المبدأوالمعاد، ص ۳۹۴

عندهم بالأعلون و ذلك لعلوهم و غاية شرفهم حيث لا يقع من جهاتهم الفعالة إلا عقول أخرى لا الأجسام إذ لا بد لصدور الأجسام من ظهور جهة إمكان و نقص في القاهر العقلي و إلى ما يصدر عنها الأجسام و هي العقول الواقعة في سلسلة العرض و هي أواخر السلاسل الطولية و هي أدون منزلة من القواهر الطولية و يسمى بأرباب الأصنام و لقلة شرفها و ظهور إمكاناتها يصدر عنها الأجسام و هيئاتها المنوعة.

فكذلك النفوس على ضربين منها ما يتعلق بالأبدان المستحيلة الكائنة و ينفعل عن هيئاتها و عوارضها المادية لكونها بالقوة لا يمكن أن يستكفي بذاتها و منها ما لا يتعلق بالأبدان المستحيلة المادية بل الأبدان ينشأ منها و يوجد بتبعيتها من دون استعداد مادة و انفعال و تغير من حال إلى حال بل بمجرد جهة فاعلية في النفس مع حيثية إمكانها و قصورها عن درجة الكمال التام العقلي إذ لو بلغت إلى حد العقلي لم يتبعها تجسم و تكدر فهذا القسم من النفوس تجردت عن الحس دون الخيال و لو تجردت عن الخيال أيضا لكانت عقولا صرفة.

فالنفس عند تفردها عن البدن العنصري (سواء بالنوم أو بالموت) يصحبها القوة الخيالية و يلزمها البدن الناشي عن النفس القاهرة.

و هذا القسم من النفوس أقوى قوة من النفوس المنفعلة عن الأبدان و إن كانت العصاة و الفسقة و الكفرة منها معذبة بأنواع من العذاب الجسماني لأجل اكتسابها الملكات الردية و الاعتقادات الفاسدة و الآراء الردية في الله أو في صفاته أو في أفعاله و أحكامه مولمة لنفوس معتقديها و معذبة لقلوبهم فإنها بالحقيقة نيرانات ملتهبة و حرقات مشتعلة ظهرت لهم من قلوبهم يوم القيامة كما قال الله تعالى: نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ إِنَّها عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍو بإزاء هذه الاعتقادات الحقة في النفوس و الآراء الفاضلة و الأخلاق و الملكات الحسنة كلها جنات و أنهار و طيور و أشجار و عيون جارية و سرر مرفوعة وَ حُورٌ عِينٌ كَأَمْثالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَفإن الملكات و الأخلاق المكتسبة من الأعمال و الأفعال يتبعها في الآخرة تلك الصور و الأشجار و الأجسام إما حسنة ملذة منعمة من الجنة و الرضوان و إما قبيحة مولمة معذبة من الجحيم و الغضبان.

المبدأوالمعاد، ص ۳۹۵

فإذا تمهد هذه الأصول و المقدمات مع تتبع الأحاديث و تدبر الآيات تحقق و تيقن و انكشف و تبين أن المعاد في المعاد هو مجموع النفس بعينها و شخصها و البدن بعينه و شخصه دون بدن آخر عنصري كما ذهب إليه الغزالي أو مثالي كما ذهب إليه الإشراقيون.

و هذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للعقل و الشرع الموافق للملة و الحكمة فمن صدق و آمن في المعاد بهذا فقد آمن بيوم الحساب و الجزاء و قد أصبح مؤمنا حقا و النقصان عن هذا الإيمان خذلان بل كفر و عصيان.

و بما حققناه من المقدمات و الأصول اندفع شبهة الجاحدين للحق و المنكرين للمعاد الجسماني.

منها أنه إذا صار إنسان معين غذاءً لإنسان آخر

فالأجزاء المأكولة إما أن يعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول و أيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه.

و أيضا إذا كان الآكل كافرا و المأكول مؤمنا يلزم تعذيب المطيع و تنعيم المعاصي أو يلزم أن يكون الآكل كافرا معذبا و المأكول مؤمنا منعما مع كونهما جسما واحدا.

و اندفاعه على ما مهدنا من الأصول بعد فهمها و تحقيقها بأن العبرة في تشخص كل إنسان إنما هو بنفسه و أما بدنه من حيث هو بدنه فليس له تشخص إلا بالنفس بل ليس له من هذه الحيثية حقيقة و لا ذات حتى يكون له في ذاته تعين بهذا الاعتبار و توحد إلا بحسب ما يتصرف فيه أي نفسه و ليس من شرط كون بدن زيد محشورا مثلا أن يكون الجسم الذي صار مأكولا لسبع أو إنسان من حيث هو جسم معين له حقيقة لحمية أو عظيمة أو عصبية يحشر يوم القيامة أي بهذا الاعتبار بل المحشور ليس إلا بدن زيد أي جسم يكون بعد ما انحفظت شخصيته بأنه بدن زيد و إن تبدلت جميع أجرائه في نفسها و ذاتها لا من حيث إنها أجزاء بدن زيد بعينها.

إنما الاعتقاد في حشر الأبدان يوم الجزاء هو أن يبعث أبدان من القبور إذا رآه أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه و هذا فلان بعينه من غير شك و ريب و يكون اعتقاده بأن هذا فلان بعينه اعتقادا صحيحا مطابقا لما هو الواقع لا أن يكون الأبدان مثلا و أشباحا للأشخاص بل الأبدان الإنسانية يجب أن يكون مما يصدق عليها

المبدأوالمعاد، ص ۳۹۶

ذوات الأناس و حقائقها دون أمثالها و أظلالها.

و لا يلزم من ذلك لأحد أن يعتقد أن مشوه الخلق من أهل الإيمان يجب أن يبعث مشوه الخلق و لا الأقطع و الأشل و الأعمى و الهرم يجب أن يبعثوا كذلك كيف و قد ورد في الأحاديث خلاف ذلك.

فعود الشكل و الهيئة و المقدار عينا أو مثلا غير لازم بل اللازم شكل ما و هيئة ما و مقدار ما مع انحفاظ التشخص.

و المتكلمون عن آخرهم أجابوا عن هذه الشبهة بأن المحشور في يوم النشور إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره و الحق سبحانه يحفظها من غير أن يصير جزءا لبدن آخر.

أقول: هذا كما ترى و بناؤه على الإرادة الجزافية التي يثبتونها في الفاعل المختار الذي كأنه لا شغل له إلا حفظ الأجزاء المتفرقة الترابية عن أن يصير مادة لغذاء الإنسان حتى يتأتى الجواب للمتكلم عن اعتراض يرد عليه في هذا الباب.

و هذا الجواب كجوابهم عما يلزم من لزوم تفكك الرحى كان الواجب جل شأنه شغله دائما إلصاق أجزاء الرحى عن التفكك و تسكين المتحرك السريع حتى يصل إليه البطيء ليتهيأ للكلامي الجواب و الاعتذار عما يرد عليه في كل باب و الله غني عن العالمين فضلا عن أقوال المتكلمين.

و منها أن جرم الأرض مقدار محصور معدود ممسوح بالفراسخ و الأميال و الذراع و عدد النفوس غير متناه فلا يفي مقدار الأرض و لا يسع لأن يحصل منه الأبدان الغير المتناهية.

و الجواب

بعد تسليم ما ذكر أن المقادير قد يزداد حجما و عددا من مادة واحدة فإن هيولى الأرض هي قوة قابلة محضة لا مقدار لها في نفسها بل المقادير مما يعرض لها من خارج و هي في نفسها قابلة للانقسامات و حصول المقادير الغير المتناهية و ليس أيضا من شرطها أن يكون صورتها هذه الصورة الأرضية بل يجوز انقلابها من الأرضية إلى أجسام آخر قابل للتخلخل و التعدد أيما فرض على ذلك قد علمت من الأصول أن

المبدأوالمعاد، ص ۳۹۷

الإنسان الأخروي ينشأ منه الجسمية بحسب نفسه و صفات نفسه لا أنه يحدث و ينشأ هي من الجسم كما في الدنيا لما

بينا أن الأبدان الأخروية يحصل من الجهات الفاعلية لا من الجهات القابلية.

و ليعلم أيضا أن الازدحام و التصادم و التضايق هو من خواص الأجسام الدنياوية و ليس في الأجسام الآخرة ازدحام و تصادم فإن كل واحد من أهل السعادة له جنة عرضها كعرض السماوات و الأرض من غير أن يزاحم شيئا من الأفلاك و العناصر و الأركان أو يضيق بسبب وجودها الحيز و المكان.

و لغفلة الناس من الأصول المذكورة صاروا يتعجبون من كون الجنة و النار إذا كانتا موجودتين جسمانيتين فأين وجودهما في العالم و في أي جهة كانتا إما أن يكونا فوق محدد الجهات فيلزم أن يكون في اللامكان مكان و في اللاجهة جهة.

و إما أن يكونا في داخل طبقات السماوات و الأرض أو ما بين طبقة و طبقة فيلزم إما التداخل أو الانفراج بين سماء و سماء و الكل مستحيل و مع هذا تنافي قوله تعالى عَرْضُهٰا كَعَرْضِ السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ فالمتكلمون حيث لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس في وسعهم التفصي عن أمثال هذا الإشكال فيجيبون عنه تارة بتجويز الخلاء و تارة بعدم الجنة و النار مخلوقتين بعد و تارة بانفتاق السماوات بقدر يسع بينها الجنة.

و أكثر الناس يأبون أن يعترفوا بالعجز و القصور و يقولوا لا ندري. الله و رسوله أعلم.

فالمتكلمون حيث لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس في وسعهم التفصي عن أمثال هذا الإشكال و مع هذا فأحسن أحوالهم أن يكتفوا بمجرد التقليد في هذا المطالب و لم يتصدوا للبحث في المجادلة كأكثر المتكلمين الذين يخضعون في المعقولات و هم لا يعرفون المحسوسات و يتكلمون في الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات متعاطون البراهين و القياسات و هم لا يحسنون المنطق و الرياضيات و لا يعرفون علم الأخلاق و السياسات و لا العلوم الدينية و الشرعيات إلا مسائل خلافيات و جذليات.

و ليس غرضهم فيها أيضا الوصول إلى الخلاق بتهذيب الأخلاق بل رجوع الخلائق إلى فتاويهم و أقضيتهم التي هي مادة النفاق.

المبدأوالمعاد، ص ٣٩٨

و هؤلاء المجادلة مع كمال قصورهم و عجزهم عن إدراك هذه المسائل الحقيقية الدينية من أحوال المبدإ و المعاد التي بها يكمل الإنسان بحسب القوانين و بها يصل إلى سعادة النشأتين يعادون الحكمة و المعرفة و يخاصمون الحكماء و العرفاء.

و غاية تقويتهم الشريعة و الدين و إعانتهم و إرشادهم المسلمين أن يقولوا إن الحكمة ضلال و إضلال و تعلمها بدعة و وبال و إن علم النجوم باطل و إن الكواكب كالجمادات و إن الأفلاك لا حياة لها و لا نطق و مثل قولهم إن الطب لا منفعة فيه و إن الهندسة لا حقيقة لها و إن علم المنطق و الطبيعيات كفر و زندقة و أهلها ملحدون و كفرة إلى غير ذلك من مقالاتهم و هوساتهم المشحونة بالتدليس و التلبيس التي غرضهم فيها صرف قلوب الناس عن الاشتغال بتحصيل الكمال و طلب الآخرة بالزهد الحقيقي و عدم الرغبة إلى الجهال و الأرذال و ابتغاء معرفة الحق العزيز المتعال بكسب العلم الحقيقي و الحال لا بمزاولة القيل و القال.

و منها لزوم مفسدة التناسخ

كما مر ذكره و هذه أيضا شبهة صعبة الزوال و عقدة عسر الانحلال و الجواب الذي ذكروا في دفعها في غاية الضعف و القصور لا يمكن الاكتفاء بها في تحقيق الحق اللهم إلا بمجادلة الخصوم و غاية ما تكلفه بعض الأعلام من الكرام في رسالته التي لفقها في تحقيق المعاد و هو أن للروح الإلهي الذي هو النفس الناطقة الفاعلة المتصرفة المدركة في البدن و الأعضاء و القوى لأنها آلات لها ضربين من التعلق بهذا البدن العنصري.

أولهما أولي و هو تعلقه بالروح الحيواني المنبعث من القلب الساري في الشرائين.

و ثانيهما ثانوي و هو تعلقها بالأعضاء الكثيفة و كل صورة و نفس تعلق بجسم إذا حان و قرب قصور و فتور في تعلقه بجزء يشتد و يزداد

توجهه و تعلقه بالأجزاء الآخر كما لا يخفى على أولى النهى.

و بعد تمهيد هذا نقول: إن الروح الإلهي إذا لبث برهة أو مدة متعلقا ببدن ثم انحرف مزاج الروح الحيواني و كاد أن يخرج عن صلاحية التعلق فاشتد و ازداد التعلق الثانوي من جانب الروح الإلهي بالأعضاء و لهذا يرى عند قرب الموت انتقاش ما ثم بعد قطع العلاقة الأولى و زوال الآلات و القوى يبقى من الباقي تعلق ما و بهذا يتعين الأجزاء بتعين ما ثم عند المحشر إذا اجتمعت و تألفت تلك الأجزاء بعينها و تمت صورة البدن

المبدأوالمعاد، ص ٣٩٩

ثانيا و حصل فيه الروح الحيواني مرة أخرى عاد تعلق الروح كالمرة الأولى و كان التعلق بالأجزاء مانعا مزاجها لحدوث نفس أخرى فالمعاد هو عود الروح إلى البدن لنيل الجزاء انتهى كلامه

بحث و تنبيه

إن هذا الكلام قد لا يفي بتحقيق المرام إنما يليق بمجادلة أهل الخصام فإن تعلق النفوس و الصور بالأبدان و الأجسام تعلق طبيعي لا تعلق إرادي صادر عن الفاعل بالقصد و الروية إذ ربما تعلقت إرادة الإنسان لأجل مصلحة ترغبه و داعية تدعوه إلى توجه و التفات نحو شيء مثل توجهه إلى خرابة عاش فيها مدة و أياما كانت معمورة فالتفت إليها مرة أو مرتين و تذكر به التذاذات و التنعمات التي وقعت منه فيها سواء كان هذا التوجه و الالتفات منه على سبيل العبث و الجزاف من غير طائل فكري و غاية عقلية أو يكون لها فائدة في ذلك و مصلحة رآها و داعية راعاها مثل طلب العمارة و السكنى فيها أو غير ذلك من المصالح و المآرب الدنياوية.

و أما التعلقات الطبيعية من النفوس و الصور و الطبائع فلا بد لها من تخصص و استعداد و تهيؤ مزاج و علاقة طبيعية و ارتباط علي و معلولي.

و من ذاق المشرب الحكمي تعلم و تيقن أن الجسم الذي تعلق به النفس و خصوصا الناطقة التي هي آخر مراتب الشرف و الكمال للأجسام الطبيعية في سلسلة العود و الرجوع إلى العقل الفعال يجب أن يكون مختصا بمزيد استعداد و تهيؤ مزاج و إعداد و حرارة غريزية و روح بخاري شبيها لجرم السماوي.

و معنى قولهم: للنفس تعلق ثانوي بالأعضاء أن تعلقها بالأعضاء الكثيفة بالعرض لا بالذات لأجل كونها كالقشر و الغلاف الحاوي للجرم الشبيه بالسماوي المعتدل القوام اللائق لأجل حرارته و لطافته و شفيفه أن يستوكره الحمام القدسي و الطائر الإلهي و المزاج المعتدل الحقيقي لو جاز أو القريب به لو امتنع هو مزاج الروح البخاري كما مر ذكره لا مزاج الأعضاء حين كونها أعضاء فضلا من صيرورتها ترابا و رمادا فأي تعلق طبيعي بقي للنفس بالتراب و الرماد و لو كان كذلك لكان كل تراب و رماد مما يتعلق

المبدأوالمعاد، ص ٤٠٠

به النفس و يتوجه إليه تعلقا طبيعيا و توجها غريزيا لاشتراك الجميع في الترابية و الرمادية و الإضافة إلى الزمان السابق الذي كانت هذه المادية مصورة بصور الأعضاء غير باقية لأن الزمان غير باق فإذا تمزقت هذه الشبكة و استحالت ترابا و هواء و طار طائرها القدسي فأي تعلق بقي له بأجزائها المتفرقة المتبددة التي كل منها في قطر من الأمكنة.

ذكر و تنبيه

إن الغزالي صرح في كثير من المواضع في كتبه بأن المعاد الجسماني هو أن يتعلق المفارق عن بدن ببدن آخر و استبعد بل استنكر عود أجزاء البدن الأول.

قال: و زيد الشيخ هو بعينه الذي كان شابا و هو بعينه الذي كان طفلا و جنينا صغيرا في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ففي الحشر أيضا كذلك و الملتزمون عود الأجزاء مقلدون بلا دراية.

أقول: قد علمت أن طريقتنا و مذهبنا في الحشر الجسماني عود البدن بعينه مع نفسه كما يحكم به العقل الصريح من غير تعطيل و يدل عليه

الشرع الصحيح من غير تأويل.

ثم قال: و هذا ليس بتناسخ فإن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ شخص آخر فالفرق بين الحشر و التناسخ أن الروح إذا صار مرة أخرى متعلقا ببدن آخر فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأول كان حشرا واقعا لا تناسخا.

أقول: تقريره للمعاد الجسماني بأنه عود للشخص مع عدم عود البدن و تصريحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح و البدن مشكل و أشكل منه ما قرره في الفرق بين الحشر و التناسخ أن الشخص الثاني في الثاني غير الأول و في الأول عينه إذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى.

و قال في موضع بهذا العبارة: إن الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول و لا يشاركه في شيء من الأجزاء.

ثم قال: فإن قيل هذا هو التناسخ قلنا: سلمنا و لا مشاحة في الأسماء و الشرع جوز هذا التناسخ و منع غيره.

أقول: هذا الكلام منه مما تلقاه بعض فضلاء الزمان بالقبول و ذكره في تصنيفه و استحسنه و لعله و من تبعه توهما أن الإيراد الذي يذكر في هذا المقام هو

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۱

بل الإشكال هنا لزوم مفسدة التناسخ المذكورة في بيان استحالته كما ذكره الشيخ الرئيس و غيره من الحكماء أتباع المعلم الأول القائلين ببطلان التناسخ و هي كون بدن واحد ذا نفسين و كون بدن واحد ذا ذاتين و تلك المفسدة بعينها واردة كلما تعلقت نفس ببدن آخر غير بدنه الأول سواء كان المجموع الثاني عين الأول أو غيره و سواء سمي هذا في الشرع أو العرف تناسخا أو لا.

و منها أن الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم و الغرض إن كان عائدا إليه كان لزوم نفس التناسخ حتى يجاب بأن الشرع جوز هذا النوع من التناسخ و منع غيره نقصا له فيجب تنزيهه و إن كان عائدا إلى العبد لزم خلاف الحكمة و العدالة فإن ذلك الغرض إن كان إيصال ألم فهو غير لائق بالحكيم العادل و إن كان إيصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع الآلام. فإن الطعام و إن كان حسنا لذيذا لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا و إنما يستلذ الجائع و كذلك سائر اللذات الحسية فإن العلماء و الأطباء بينوا و قرروا أنها دفع الآلام و ألفوا في هذا كتبا و رسائل فلزم أن يولمه أولا حتى يوصل إليه لذة حسية و ذلك أيضا لا يليق بالحكيم. و هل يليق بالحكيم العادل أن يولم أولا أحدا ليدفع عنه هذا الألم و من ذا الذي يرى إحسانا بأحد فيقطع بعض أعضائه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ.

الأشاعرة أجابوا عن هذا بمنع لزوم الغرض و قبح الخلو عنه ثم منع انحصار الغرض في إيصال اللذة و الألم ثم منع كون اللذة دفعا للألم ثم منع كون اللذات الأخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها أيضا دفعا للألم.

أقول: يمكن إثبات هذه المقدمات المنوعة و دفع هذا الممنوع بوجه لائق هو أليق و هو أن الغرض في المعاد نيل الجزاء و ظهور صدق الأنبياء.

و قد عرفت الفرق بين الغرض و الضروري و إيصال اللذة و الألم كليهما جزاء و غرض و لا يلزم أن يكون إيصال اللذة بالإيلام أولا بل اللذات و الآلام مما كسبته و اكتسبته أيدي النفوس إرادة و عادة.

و توضيحه أنا نختار أن الغرض و الغاية إيلام العصاة و الأشقياء جزاء أعمالهم القبيحة و تنعيم السعداء و إلذاذهم جزاء أعمالهم الحسنة و لما كان المعاد في المعاد هو هذا البدن الذي كان في هذه النشأة كانت لوازمه في النشأة الآخرة كلوازمه في النشأة الأولى

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۲

فإنه كما يجوع في هذه النشأة بلوازم بدنه و مزاجه من جهة حركات نفسانية و تخيلات حتى أنه لو غفلت نفس أحد عن الأكل و الشرب لأجل استغراقه في تخيل أمر عظيم ملذ قوي أو مولم شديد أو اشتغاله بمرض صعب يمضي عليه أيام لا

يأكل و لا يشرب و لا يريدهما كذلك في النشأة الآخرة يجوع بلوازم أمور بدنه و مشتهيات نفسه فيأكل ما يريده و يشتهيه الأنفس و يجوز أن يتأخر التنعيم و الإلذاذ عن الألم و المشقة فإذا حصل لزاهد ألم الجوع في هذه النشأة لزهده في صومه و مشقة ترك مشتهياته من الشهوات اللذيذة التي يشتاق إليه بحسب طبعه و يهواها و كان يكف عنها و نهى النفس عن الهوى خوفا من الله فلا ضير أن يطعمه الله في نشأة أخرى بعد مدة أطعمة و ملاذا يدفع بها الألم الحاصل له بزيادة و يترتب على تشوقه و تخيله غاية ما يتصوره و يهم به و يطلبه.

على أنا لا نسلم أن اللذة الحسية لا يكون إلا لدفع الألم بل يكون لنيل ما ينال الذوق من صورة الأمر اللذيذة.

و لا نسلم أن كل مشتهى و مذوق لا يفيد إلا دفع الألم بل اللذة الحسية في نفسها غاية و كمال للقوى الحسية كما عرفت. و في الجنة ملاذ جميع المدارك إذ فيها ما تشتهي الأنفس و تلذ الأعين فلكل أحد ما يشتهيه و يشتاقه و لهم فيها ما يدعون.

فينبغي للإنسان أن يحصل هاهنا الإدراك و التشوق لنيل المثوبات و الوصول إلى الخيرات لأنه يصل كل إنسان في الآخرة إلى غاية همته و مشتهاه و نهاية رجاه و مناه بشرط أن ينهى نفسه عن هواه و يزهد في الدنيا طلبا لمثواه.

نقل و ردع

إن من الفلاسفة من تأول الآيات الصريحة في الحشر الجسماني فيصرفها عن الجسمانيات و يحملها على الروحانيات قائلا: إن الخطاب للعامة و أجلاف الأعراب و العبرانيون لا يعرفون الروحانيات و اللسان العربي مشحون بالمجازات و الاستعارات.

أقول: و العجب منه كيف غفل عن وجود عالم آخر جسماني فيه أجسام و أعراض و أشخاص جسمانية أخروية و ناس أخرويون ثم كيف يحمل الآيات و النصوص القرآنية في أحوال المعاد على الأمور الروحانية و فيها مبالغات و تأكيدات لا مجال لعدم حملها على الجسمانيات.

و أيضا من لم يقدر على فهم حكاية و صفات و لذات مع ما له من القوى و المشاعر

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۳

كيف يتأتى له نيلها و اكتناه حقائقها مع فقده و عراه عنها وَ مَنْ كانَ فِي هٰذِهِ أَعْمىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمىٰ وَ أَضَلُّ سَبِيلاً.

و أيضا لو كان الأمر في باب المعاد على ما توهمه لزم أن يكون الهادي للخلق و الداعي لهم إلى الحق مقررا لأكاذيب.

فإن أجلاف الأعراب و العبرانيين كما قال لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي يقرر أنها أكاذيب.

و هذا كما ترى مخالف للهداية و الإرشاد و الاعتقاد به مناف لدعوى الإيمان برسالة الأنبياء و الاعتقاد بحقية القرآن و الظاهر من كتب الشيخ الرئيس أنه لم ينكر المعاد الجسماني و حاشاه عن ذلك إلا أنه لم يحصل بالبيان و البرهان فإنه قال في غير موضع من كتبه: إن المعاد قسمان جسماني و روحاني أما الجسماني فقد أغنانا عن بيانه الشريعة الحقة التي أتى به سيدنا و مولانا محمد ص أما الروحاني فنحن نشتغل ببيانه.

تفصيل و تذكر

إن الغزالي في كتاب سماه بفيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة بين أن للأشياء خمسة وجودات ذاتي و حسي و خيالي و عقلي و شبهي.

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ص عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق. فلنشرع للأقسام الخمسة و لنذكر مثالها في التأويلات و أما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج عن الحس و العقل و هو كوجود السماء و الأرض.

و أما وجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة مما لا وجود في خارج العين فيكون موجودا في الحس و اختص به الحاس. و لا يشاركه غيره و ذلك كما يشاهد النائم بل كما يشاهد المريض المستيقظ.

و أما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات إذا غاب فإنك تقدر أن تخترع

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۴

في خيالك صورة فيل و فرس و إن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده و هو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج.

و أما الوجود العقلي أن يكون للشيء روح و حقيقة فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو خارج كاليد فإن لها صورة محسوسة و مخيلة و له معنى و حقيقة و روح و هو القدرة على البطش و هو اليد العقلي و للقلم صورة و لكن حقيقته ما ينقش به العلوم و هذا ما يتلقاه العقل من غير أن يكون صورة خشب أو قصب أو غير ذلك من الصور الخيالية و الحسية.

و أما الوجود الشبهي و هو أن لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته و لا بحقيقته لا في الخارج و لا في الحس و لا في الخيال و لا في العقل و لكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه و صفة من صفاته.

ثم قال بعد ما قال: اعلم أن من يؤول قولا من أقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين و إنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني و يزعم أن ما قال لا معنى له و إنما هو كذب محض و غرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا و ذلك هو الكفر و الزندقة و لا يلزم كفر المؤولين. هذا ملخص كلامه و محصل مرامه.

و قال بعض الناظرين في كلامه: إنه بما فتحه يفتح في التأويل باب وسيع و يرد عليه إيراد شنيع إنه مع غلوه في التأويلات و حمله الأحاديث و الآيات على محامل يحملها و مخايل خيلها أو تخيل شرذمة من الحكماء و كيف أتى بالإصرار في التكفير و الإنكار قائلا في رسالته المنقذ من الضلال: يجب تكفير الفارابي و ابن سينا من متفلسفة الإسلام مع أنهما لم يبلغا في التأويل و الصرف عن الظاهر مبلغه و ليس ما له وجه من كلامه إلا و بإزائه ما له وجه من كلامهما و إنه كيف كفر الحكماء في قولهم بالقدم و في نفي علمه تعالى بالجزئيات و إنكارهم حشر الأجساد مع أن هذا القول و النفي و الإنكار لم يثبت منهم على وجه يلزمهم كفر و لو ثبت على ما أثبت و ادعى ثبوته فلم يؤول بمثل ما يؤول به كلام نفسه. فإنه قد صرح بالقدم حينا و لم لا يحمل الحشر و ما يقال في النشأة الأخرى قول على أحد الوجودات. و الحكماء الذين كفرهم في هذا لا ينكرون الأمور العقلية أصلا و كافة الحكماء يقرون بأنه تعالى يعلم الكليات و الجزئيات و لا يعزب عن علمه

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۵

مثقال ذرة في الأرض و السماوات و من كفرهم في هذا ما عرف مقصدهم.

ثم بعد التنزل و تقرير الأمور على ما قرر فلهم أن يقولوا إنا نفينا علمه بالجزئيات عن الحواس و نحن قائلون بالحشر في أربع درجات من الوجودات.

ثم لا يخفى على من له فطانة ما أنه على ما قرره يلزم تكذيب الأنبياء في عقائد شتى يجب الإقرار و الإيمان بها و أنه حمل كثيرا من مواعيد النبوة على وجودات لا حقيقة لها.

و إن كنت في نبذ من هذا في ريب فارجع إلى كتبه العديدة التي صنفها في هذا تأمّل بعد النظر يظهر لك أنه بنى المواعيد كلها على وجودات لا حقيقة لها و هل هذا إلا تكذيب الأنبياء.

ثم إنه لما كان هو الإمام و ما له من الكلام حجة في الإسلام لم يلزم على ما أفتى به من الفتوى تكفير المتفلسفين لو أنكروا البعث الخارجي و تشبثوا بأحد الوجودات الأخر و قالوا: مواعيد النبوة في النشأة الآخرة تدرك بالخيال أو العقل.

بسط مقال لتحقيق حال

الحق الحقيق بالتصديق أن الغزالي في أكثر القواعد الدينية و الأصول الإيمانية كان يتبع الحكماء و منهم يأخذ كثيرا من عقائده لأنه وجد مذاهبهم في باب أحوال المبدإ و المعاد أوثق المذاهب و أتقن الآراء العقلية و أصفى من الشبهة و الشكوك و كلماتهم أبعد من التخالف و التناقض من كلمات غيرهم.

و أما التكفير و الإنكار و الرد و الاستنكار الذي وقع منه في كتبه فهو إما بناء على المصلحة الدينية من حفظ عقائد المسلمين من الضيغ و الضلال مما سمعوه من كلام الحكماء من غير فهم و دراية و صرف للكفر في معانيه و حراسته لدينهم حتى لا تزل أقدامهم بما قرع أسماعهم من الناقصين و المتفلسفين أن تعلم الحكمة يوجب الاستغناء عن الشريعة و أن قدم العالم مطابق للبرهان و مقتضى العقل و الإيقان و أن لا حشر و لا نشر و لا مجازاة في الأعمال و الأفعال إلى غير ذلك من المجازفات في الكلام.

و إما لأجل التقية و الخوف عن تكفير الظاهريين من فقهاء زمانه إياه و مشهور أن بعضا من أهل زمانه حكم بكفره و كتب رسالته في تكفيره و تضليله.

و إما لأنه كان في أوائل حاله و قبل براعته و كماله في المعرفة مكفرا للحكماء حيث ظن أنهم نفوا عن الباري القدرة و العلم بالجزئيات و أنكروا الحشر الجسماني ثم بعد ما

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۶

أمعن في كلامهم و تفطن أنهم قائلون بالأمور الثلاثة على وجه دقيق لا يفهمه الجمهور لما في عقولهم و مداركهم من القصور رجع و تاب و استقر رأيه و مذهبه على ما هو رأيهم و مذهبهم.

و أما الذي نسب إليه هذا القائل من الاكتفاء بأحد الوجوه الخمسة في باب الاعتقاد بالأمور الإيمانية و الأحكام الإلهية فيما جاء به الكتاب و السنة و أتى به الرسول ص على الأمة فلم أجده في كلامه على هذا الوجه الذي ذكره هذا القائل و لعله مما كان له وجه وجيه لا يرد عليه شناعة بعد التأمّل و النظر فيه.

نعم ربما ذهب إلى ما ذهب إليه الإشراقيون من الحكماء من أن النفوس المفارقة عن الأبدان العنصرية لا يخلو عن خمسة أقسام لأنها إما أن يكون كاملة في الحكمتين العلمية و العملية أو متوسطة فيهما أو كاملة في العلمية دون العملية أو في العملية دون العلمية أو فيهما.

فالأول من السابقين المقربين و الثلاثة المتوسطة من المتوسطين و أصحاب اليمين و الخامس من أصحاب الشمال.

و عند المعاد يتخلص الأول إلى عالم النور و المتوسطون ينقلون بأبدان مثالية مناسبة لأخلاقهم و هيئاتهم النفسانية و مظاهر تلك الأبدان الأفلاك الجسمانية ثم المثالية و هي مرتقية عن أول الأوائل إلى أعلاها ثم العالم العنصري الذي فيه جابلقا و جابرصا ثم إلى هورقليا أفلاك عالم المثال مترقيا إلى الأعلى و للقائلين بهذا في الخصوصيات مذاهب شتى.

و أما الخامس و هو الناقص في العلم و العمل إذا قطع تعلقه عن البدن العنصري الإنساني على قول منكري التناسخ يتعلق بأبدان حيوانية مثالية مناسبة للأخلاق الحيوانية كالنمل للحريص و الخنزير للشره و يتردد في تلك الأبدان معذبا حتى يزول عنه الهيئات و حينئذ يتخلص إلى الأبدان الإنسان في عالم عناصر المثال و أفلاكها.

و مذهب المشائين و خصوصا ما نقله و استحسنه الشيخ من أحد تلاميذ أرسطو و كأنه هو ثامسطيوس قريب من هذا المذهب حيث يرى أن المواعيد النبوية من الجنة و النار و عذاب القبر و غيرها صور مشهودة في عالم غير هذا العالم و إن افترقا من كون ذلك العالم عالم المثال المنفصل الخارجي عند الإشراقيين و عالم الخيال المتصل

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۷

الداخل عند هؤلاء.

و من تدبر و تفكر مذهب الغزالي و مختاره في النشأة الآخرة و اللذات و الآلام الأخروية يعلم أنه يدور حول هذين المذهبين كما يظهر بمراجعة كتبه و قد علمت منا ما يرد على كل منهما.

و الحق عندنا أن الحق الحقيق بالاعتقاد و التصديق في مسألة المعاد هو بعينه ما يدل عليه ظواهر الكتاب و السنة و ما ورد به الشريعة الحقة و أن كلما ورد به في الكتاب و السنة حق بظاهره من غير صرف عن الظاهر متى لم يكن في الصرف باعث عقلي أو شرعي.

و هاهنا بعينه كذلك إذ لا باعث عندنا للتأويل عن الظاهر فيجب المصير إليه و لا يجوز التأويل لعدم ضرورة داعية إليه كما تقرر في الأصول و تلقيناه بالقبول.

فاتباع الشريعة الحقة أولى و أحرى فاتبع الحق و لا تتبع الهوى بعد ما جاءك من العلم و الهدى.

و العجب في هذه المسألة أن إبقاء الآيات و الأحاديث على ظاهرهما و مفهومهما الأولى من غير صرف و تأويل يحتاج إلى فهم ثاقب و درك غامض و فطرة ثانية لأنها مع كونها محمولة على مفهوماتها الأولية من غير تجوز و تأويل مما طابق القوانين العقلية و القواعد الحكمية من كون هذا العالم الجسماني منحصرا فيما حواه السطح الظاهر لمحدد الجهات و أنه لا يكون وراء العالم خلاء و لا ملاء و أنه لا يمكن وجود عالم آخر خارج هذا العالم و لا داخل كما قررناه و بنينا عليه إثبات وحدة الصانع و أن التناسخ ممتنع و أن إعادة المعدوم مستحيل و أن جرم الأرض ممسوح بمقدار كذا و كذا بحيث يزيد مقدار جميع أبدان العنصرية المحشورة يوم القيامة على الساهرة على مقدار مجموع جرم الأرض بما لا نسبة بينهما إلى غير ذلك من القوانين الفلسفة المسلمة صحتها و حقيقتها من غير مدافعتها للجسماني و الجنة و النار الجسمانيين مع عرض جنة واحدة منها كعرض السماء و الأرض.

و تحقيق هذا المطلب على الوجه الذي قررناه من فضل الله تعالى الذي لا يمكن الوصول إليه بالأنظار البحثية و الأفكار النظرية إلا بتأييدات اعتصامي و تسديد إلهامي و إراءة الحقائق كما هي من الجانب الإلهي و أعجب العجائب أن هذا القائل الذي نقلنا كلامه في تكفير من يسمى بحجة الإسلام ذكر كلاما في رسالة سماها مجلي الدقائق بهذه العبارة:

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۸

يمكن أن يتعلق النفس المفارقة ببدنه مرة أخرى بل امتناع عدم تناهي المقادير المستلزم لعود الأوضاع و مقابلتها ربما يوجب ذلك و بذلك يتحقق المعاد الجسماني الموعود في الكلام الإلهي بلا تأويل. انتهت عبارته.

أقول: انظروا معاشر المتعلمين كيف زلت قدم هذا النحرير في هذا الركن العظيم من الإسلام حيث جعل مذهب يوذاسف التناسخي الذي طعن فيه أكثر العلماء مناط إثبات الحشر و البعث للنفوس و الأرواح و هل هذا إلا إنكار حقيقة المعاد و اليوم الآخر و النشأة الثانية مطلقا و إبطال ما ذهب إليه الحكماء و أرباب الشرائع رأسا.

فإن من ذهب إلى أن نسبة حركات السمويات و مقاديرها نسبة عددية موجبة لعود الأوضاع السفلية إلى ما كانت قبل صرح بأن ارتسام الصور الجسمانية في القوى الفلكية يستحيل لا تناهيها فيستحيل لا تناهي مقتضياتها من الصور الخارجية العنصرية فوجب تكرارها بدون تكرار الأشخاص التي تلك الصور صورها بعد مضي ثلاثمائة ألف و ستين ألفا مما يعده المنجمون الذين هم شياطين الإنس أي لا يتكرر النفوس المجردة كما ذهب إليه يوذاسف التناسخي رئيس الشياطين المنكر للبعث الذي استخرج أحوال جميع السنة المذكورة و حكم بطوفان نوح في منتصف السنة.

فإن ذلك التكرار باطل لاستلزامه العجز عن إفاضة النفس المجردة المدبرة جديدا كما هو المشهور من دليل القوم و لما أقمنا من البرهان اللمي على بطلان التناسخ و إثبات النشأة الآخرة.

كشف حال لإيضاح مقال

إن الروح إذا فارق البدن العنصري مع بقاء تعلق ما ضعيف بالبدن لا بأجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه و هيئاته و هيكله الذي فارقه لأجل بقاء صورته و هيئاته في ذكره فإن النفس إذا فارق البدن حملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها و للصور الجسمانية باستخدام الخيال و المتخيلة.

و قد مرت الإشارة في الأصول إلى أن النفس في إدراكها الجزئيات و الشخصيات المادية لا يحتاج إلى البدن بل كثيرا ما تدرك الأمر المادي

الشخصي بذاتها أو بقوتها القائمة بها.

و قد مر في مباحث العلم أن النفس تدرك بدنها الشخصي بذاتها بعلم إشراقي

المبدأوالمعاد، ص ۴۰۹

حضوري و كذا يدرك وهمه و خياله الشخصيين لا بوهم آخر و خيال آخر.

و إذا كان الأمر على ما ذكرنا فلا ضير أن يدرك النفس بذاتها أو بقوتها الخيالية الذاتية أمورا جسمانية يكون صورها العلمي الخيالي عين وجودها الخارجي فإن للنفس في ذاتها حواس تدرك بها أشخاصا أخروية غير أشخاص هذا العالم هي الأشخاص العينية الغائبة عن حواس هذا العالم كما يدرك بهذه الحواس محسوسات هذا العالم.

و هذه الحواس البدنية القائمة بهذا البدن الدنياوي ظلال للحواس التي هي لها في ذاتها سمعا و بصرا و ذوقا و لسانا و وهما و خيالا.

ألا ترى أنها في النوم تدرك بجميع الإدراكات التي ذكرناها مع تعطل هذه الحواس و ركودها.

فإذا تمهد هذا فنقول: إذا مات الإنسان و فارقت نفسه و هي عالمة بذاتها و معها القوى المدركة للجزئيات فتخيل ذاتها مفارقة عن دار الدنيا و يتوهم نفسها عين الإنسان المقبور الذي مات صورته و يجد بدنها مقبورا و يدرك الألم الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الصادقة هذا عذاب القبر.

و إن كانت سعيدة يتصور ذاتها على صورة ملائمة و يصادف الأمور الموعودة من الجنات و الأنهار و الحدائق و الغلمان و الحور العين و الكأس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال النبي ص: القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران.

و إياك أن تعتقد أن هذه الأمور التي يراها الإنسان ما بعد موته من أحوال القبر و أهوال القيامة أمور موهومة محضة متخيلة صرفة لا وجود لها في الأعيان كما زعمه كثير من المنتسبين إلى الحكمة و المتشبهين بالحكماء هيهات هيهات هذا عندنا كفر بحسب الشريعة و ضلال بحسب الحكمة بل الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا.

و أمور الآخرة أقوى وجودا و أشد تحصلا و أقوى تأثيرا من موجودات هذا العالم.

نعم موجودات هذا العالم غير تصوراتها و تخيلاتها و لهذا لا يترتب على تصورها و تخيلها ما يترتب على وجودها العيني بخلاف موجودات الآخرة فإن وجودها العيني هو تخيلها و وجودها الخيالي فالتخيل هناك نفس الوجود العيني و عين التحصل الخارجي فلهذا يترتب على التخيل ما يترتب على الوجود العيني بوجه أقوى و أشد لصفاء الموضوع

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۰

و القابل إذ موضوع هذه الصور الجسمانية الدنياوية هي الهيولى العنصرية و هي في غاية الكدورة و النقص و الضعف و موضوع تلك الصور الجسمانية الأخروية هي النفس الإنسانية بقوتها العلمية الخيالية التي هي جهة نقصها و قوتها و وجهها إلى جانب السفل و إذ لا نسبة بين الموضوعين في الشرف و الخسة فلا نسبة بين الصورتين في قوة الوجود و ضعفه. فليدرك غور هذا و ليتفطن سره فإن النشأة الأخرى خروج النفس عن غبار هذه الهيئات البدنية كما يخرج الجنين من القرار المكين.

قال الله تعالى: قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ و قوله:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ دليل واضح لما ذكر و مثال بين للنشأة الثانية من هذه الدنيا و قد مرت الإشارة بأن فعل الحق بواسطة ملكة المقرب في حق عبده المخمر طينته بيدي قدرته أربعين صباحا بعيد عند العقل المكحل بنور البصيرة أن يكون إماتة و إهلاكا و إعداما بل موت البدن في الحقيقة إحياء للنفس بالذات و نقل لها من حالة دنية إلى حالة شريفة و تحويل إياها من دار فانية إلى دار باقية كما أن الإنسان في انقلاباتها السابقة من طور إلى طور و من حقيقة إلى حقيقة كان فعل الحق في حقه التكميل و التربية و

الإحياء و النقل من نشأة إلى نشأة ثانية يكون الثانية حياة بالنسبة إلى الأولى و الأولى موت بالنسبة إلى الثانية فإنه كان أولا أمرا معدوما لم يكن شيئا مذكورا و هذا أخس الأحوال و أنزل المراتب المعدومية ثم صار قوة صرفة يتساوى طرفا الوجود و العدم إليه ثم صار مستعدا لوجود الإنسانية بعد طي مراتب الجمادية و النباتية و الحيوانية و هذا حتى بلغ أول مرتبة الإنسانية و أدنى منازلها و هو الجنين في الرحم ثم إلى الطفولية و هكذا إلى أن يصير تام الخلقة كامل البنية فإذا كمل ظاهره و بدنه بالجوارح و الأعضاء الظاهرة و الباطنة حتى في الزينة البدنية من شعر الأطراف و قوة الجسمية من المحركة و المدركة أخذ في تكميل نفسه و تقوية باطنه الذي هو حقيقة ذاته و صورة وجوده و كلما أخذت نفسه في القوة و الكمال أخذ بدنه في الضعف و الانحلال و الوهن و الكلال شيئا فشيئا إلى أن بلغت النفس غايتها في القوة و الجوهرية و الاستقلال في الوجود من دون البدن فحدث حينئذ الموت الطبيعي للبدن فالموت الطبيعي للبدن بهذا المعنى لا لما ذكره الأطباء و غيرهم من أن عروض

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۱

الموت الطبيعي للإنسان إنما يكون بسبب فناء الحرارة الغريزية له و تناهي القوة الجسمانية في الفعل و الانفعال. و النفس و إن كانت جوهرا مجردا في ذاتها لكنها مادية في تأثيرها و تأثرها كما أشرنا إليه من أن هذا الوجه غير تام عندنا. فإن الفاعل لقوى البدن و الحافظة لمزاجه و المفيض لحرارته الغريزية هي النفس المتدرجة في الكمال و الاستكمال.

و القابل الأول هي الهيولى الأولى المعراة عن الكمية و المقدار و برهان تناهي التأثير و التأثر لا يجري إلا في المنقسمات.

ثم إن النفس عند أوان نقصها و أول تكونها لم يكن عاجزة عن حفظ المزاج عن الفساد و الزوال و ضبط التركيب عن الانحلال و الاضمحلال بل كان فعلها في البدن التكميل و الإنماء و الزيادة في التغذية على حد الاكتفاء فإذا قويت في التجوهر و كملت في الوجود كيف عجزت عما قويت عليه نفس الطفل و الجنين بمراتب و ضعفت عن إبقاء شيء مما كانت تحدثه أولا من كمية البدن و الأعضاء في حالة الإنماء.

فالحق أن كل نفس بحسب جبلتها و فطرتها متوجهة إلى عالم آخر مرتحلة من حيث غريزتها الذاتية إلى مرحلة خارجة عن مراحل الدنيا مسافرة من أول منزل تكونها و منذ أول حدوثها إلى الله تعالى لأنها جاءت منه فيعود إليه.

و لفظ المعاد دال على هذا المعنى فإن الرجوع و العود يقتضي المجيء و السابقية و يستوي في هذا السفر الذاتي إلى الحق تعالى و الميل الغريزي إليه المطيع و العاصي و المنعم و المعذب و الكافر و المسلم و الجميع في حكم واحد فيما ذكرنا. إذ المخالفة الشرعية لا ينافي الطاعة الطبيعية و العالم بأسره مطيع لله تعالى و لجميع أجزائه عبودية ذاتية و دين فطري و الكل على سنة واحدة وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً إلا أن بعض الناس لأجل سلطان الوهم و استيلاء الشيطان عليهم نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و الله يقول: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و مع ذلك بعدوا عن الحق بعدا شديدا و ضلوا ضلالا بعيدا فاحترقوا بنار جهنم التي كأنها شعلة من نيران الحرمان و البعد

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۲

عن رحمة الله تعالى و الغرض من هذا الكلام الذي يتحرك به سلسلة المجانين أن سبب الموت الطبيعي كما مر سابقا هو قوة النفس و فعلية وجودها و تجوهرها. و هذا أصل شريف نافع في تحقيق كثير من المطالب منها دفع مذهب التناسخ.

و منها دفع مفسدة التناسخ في معاد النفس إلى البدن و منها كيفية تجسم الأعمال يوم القيامة و أن ما يراه النفس في القبر عند البعث و يتخيله أمور عينية و موجودات خارجية لا ما ذهب إليه جماعة ممن لا خبرة لهم بنحو وجود العوالم و كيفية تحقق النشئات و لم يعلموا أن كلما رآه النبي ص في حياته من الوحي و كان يشاهده من المغيبات كان من الموجودات العينية و الأمور الخارجية مع كونها غائبة عن الأبصار محجوبة عن أنظار النظار لا أنها مجرد أمور وهمية مثالية لا تحقق لها عينا.

و من توهم أن مشاهدات النبي ص ليلة المعراج كانت أمورا وهمية و أشياء مثالية فقد حرف حكاية المعراج عن ظاهرها و أولها عن مفهوم الأول من غير ضرورة شرعية أو داعية عقلية فهو عندنا مبتدع أو كافر. و بعد التفتيش يظهر أنه من أيهما مخصوصة نعوذ بالله منه ثم إن من الذين مالوا إلى التأويل و أولوا نصوص التنزيل من تشبث في الدليل على فتح باب التأويل فيما ورد في الشرائع من الأقاويل بما أخبره نبينا ع ليلة المعراج من رؤية بعض من سلف و مضى من الأنبياء كعيسى و موسى و يونس بن متى قائلا: إنه لو كان المرئي ذوات هؤلاء الأصفياء ع و أشخاصهم الخارجية لم يمكن تعلق الرؤية بهم لأنهم لم يكونوا موجودين بأشخاصهم العينية في تلك الليلة.

و العجب منه أنه مع كونه عالما بالأصول و القوانين كيف ذهل عن أن خصوصيات المعراج أخبار الآحاد و قد جعل هذا الخبر حجة و اعتمد عليها في أمر عظيم من أصول الدين و قاس على هذا في سائر ضروريات الدين و أفتى بما يوجب التضليل من اعتقاد التأويل فيها للمسلمين.

و لا يخفى أن بعد تسليم الصحة في هذه الرواية لا يصح و لا يصلح للتعليل و الاستدلال

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۳

على صحة التأويل في غيرها إذ لمانع أن يمنع صحة التزام مثله في غيرها مما علم ضرورة من الدين صحته و وقوعه.

و ربما يوجد في زماننا من قلد هذا الحبر المتين العالم بقواعد الشريعة و الدين في عذاب القبر حسبما قرره بوجه لا يرتضيه نبيه النذير المنذر حاصله: أن الذي يراه المقبور في قبره من الحيات و العقارب و سائر أسباب العذاب على ما ورد في الأخبار و الآثار إنما هي صور خيالية غير خارجية بل هي كما يراه النائم في منامه مما لا وجود له في الخارج أصلا و كما أن النائم يتألم بما يراه في المنام كذلك الميت و النوم أخ الموت.

و مساق كلامه يشعر بأنه اضطر إلى هذا في دفع الشبهة المشهورة التي أوردها بعض الملحدين المنحرفين عن شريعة المسلمين حيث قالوا إن بعد النبش يظهر سلامة البدن الميت عن العقارب و الحيات و سائر ما ورد من أسباب العذاب.

و إنما نحن بفضل الله و تأييده لفي مندوحة عن أمثال هذه الشبهة و نظائرها بما قررنا و أشرنا إليه مرارا من الفرق بين ما يراه النائم في نومه و بين ما يراه المقبور في قبره و المحشور في حشره و إن كان مظهر هذه الصور الجسمانية القوة الخيالية التي للنفس بمنزلة القوة الباصرة التي قد يرى الأشياء عيانا و قد يرى بتخيلها ذهنا.

أما الأول من غير ضرورة شرعية أو داعية عقلية فهو عندنا إما مبدع أو كافر و بعد التفتيش يظهر أنه من أيهما بخصوصه نعوذ بالله منه.

إزالة وهم إنارة فهم

إن الذي صرف النصوص الواردة في باب أخبار الآخرة عن ظاهرها و مؤداها و حول الآيات الدالة على أحوال القبر و البعث عن منطوقها و فحواها و زعم أنها عقلية أو وهمية محضة و ليس لها وجود عيني جهل أو تجاهل أنه لو كان الأمر كما توهم و أوهم لزم أن يكون تشريع الشرائع للإضلال و الغواية لا للإرشاد و الهداية و لم يعلم أن أولئك الهداة الصادقين المعصومين عن الغلط و الخطاء قرروا أن الذي قرر في نفسه العقائد الفاسدة و رسخ في ذاته العلوم الباطلة كانت نفسه ظالمة جاهلة معذبة أبدا إذ هي لا يزول عنها أبدا و لا يزول الملكات التي هي آثار الأفعال و الأعمال قطعا و ظاهر أن أكثر الناس يحملون هذه النصوص على ظواهرها و معانيها الحقيقية و يعتقدون حقيتها فلو لم يكن مفهوماتها الظاهرة و معانيها الأولية حقة لكانت ضلالات و جهالات و من اعتقدها كان

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۴

معذبا أبدا لما قرروه فيلزم أن يكون ما اكتسبه الصلحاء و الأتقياء لنيل الدرجات يوجب حرمانهم عن الجنات و اللذات و أن لا يكونوا في الجنة أبدا و لم يكن لهم لذات قطعا.

و هذا قول شنيع و قد صرحوا بخلافه و أجمع الكل على أن الصالح المتقي في الجنة أبدا و إن لم يحصل في الدنيا شيئا من غوامض العلوم و دقائق الأسرار.

فعلم مما ذكر أن وجود الجنة و النار و سائر الأحوال الآخرة على الوجه الذي يفهم الجمهور و العوام و يصل إليه أفهام الأنام حق مطابق للواقع بحسب الاعتقاد به يقينا و من أنكر شيئا منها فقد ركب شططا و كان أمره فرطا.

هداية توضيحية

إن كل قوة من القوى الإنسانية لها لذة و كمال يخصها و ألم و نقص يناسبها و بحسب ما كسبه أو اكتسبه يلزم في الطبيعة الجزاء الكامل للقوى كما قرره الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي و القوى سواء كانت عالية أو سافلة عقلية أو حسية ف لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها.

و من أيقن بهذا أيقن بلزوم عود الكل و لم يشتبه عليه عدم كفاية البعض و هذا مقتضى الحكمة و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه المحققون من الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة و المجازاة و امتناع وجود معطل في الطبيعة إياما عديدة و ثبوت مبطل مدة مديدة.

و تقرير آيات قرآنية كثيرة و أحاديث نبوية غير يسيرة بل متكاثرة متوافرة في هذا الباب بحيث لا مجال فيها للتأويل و لا مندوحة للصرف عن الظاهر و التحويل.

كلمة فرقانية و حجة كلامية

إن في الكلام الإلهي آيات بينات مبينات لإمكان الوقوع بمقتضى الحكمة في النشأتين منها قوله تعالى بأن أشار إلى إثبات إمكانه بكونه تعالى قادرا على أمور يعرف بها و منها هذا و أوضح هذه الطريقة بأمور:

الأول ما وقع في الواقعة جوابا عن شبهة أصحاب الشمال من المجادلين فإنهم قالوا:

أَ إِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً وَعِظاماً أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَ وَ آباؤُنَا الْأَوَّلُونَ قال الله تعالى:

المبدأوالمعاد، ص ٤١٥

إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلىٰ مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ.

و أشير إلى إمكان هذا بأربعة وجوه أولها قوله: أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ نَحْنُ قَدَّرْنا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ.

وجه الاستدلال بهذا على ما في تفسير الكبير أن المني إنما يحصل من فضلة الهضم الرابع و هو كالطل المنبث في أطراف الأعضاء و لهذا يشترك كل الأعضاء و يجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها.

ثم إن الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطلية.

فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جدا أولا من أطراف العالم ثم إن الله جمعها في بدن ذلك الحيوان و جمعها الله في أوعية المني ثم إنه تعالى أخرجها ماء دافقا إلى قرار الرحم.

فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها و كون منها هذا الشخص فإذا افترق بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى. هذا تقرير الحجة و إن الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ إلى قوله: وَ تَرَى الْأَرْضَ هامِدَةً ثم قال ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتىٰ وَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيها وَ أَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ.

و قال في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة: ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ تُبْعَثُونَ.

و قال في سورة لا أقسم: أَ لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنىٰ ثُمَّ كانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى.

و قال في سورة الطارق: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ... إلى قوله تعالى إِنَّهُ عَلىٰ رَجْعِهِ لَقادِرٌ انتهى كلامه.

و لا يخلو عن خدش و إمكان مناقشة في أكثر مقدماته التي لا يحتاج إليها و لا دلالة

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۶

في القرآن عليها.

و لقد سنح للخواطر وجوه أخرى منها: ما تفردت به و هو أن إبداع الصور و إنشائها أنسب و أقرب إلى العلة الأولى من تركيبها و جمع أشتاتها و متفرقاتها لأن أمرها كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ كما هو سنة الإبداع فإذا كان مبدع البدائع و مكون الصنائع أنشأ الصور من غير مزاج و امتزاج و تركيب من أجزاء مختلفة حاصلة بأزواج أليق به و أولى و أسهل و أحرى من جمع متفرقات شتى و تأليف مختلفات تترى. فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج و التخمير من الأركان و الأمشاج فليجز صدوره بهيئته الخاصة تارة أخرى على سبيل الإنشاء.

كيف و الباري سبحانه فعله الخاص الذي هو الإبداع و الإنشاء أرفع و أجل من الجمع بين الأشياء و التدرج في التكوين بالتغذية و الإنماء فإن هذا شأن الطبائع و القوى التي هي في درجة القصوى من النزول عن العالم الأعلى. على أن الإيجاد على الإطلاق منه و الوسائط مخصصات لإيجاده و حيثيات و جهات لتكثير إفاداته و إفاضاته لأن ما هو الأبسط في الوجود فهو الأقرب إلى الموجد الحقيقي.

و قد أومأنا إلى أن وجود أمور الآخرة أصفى من التركيب و أعلى من الامتزاج فالمقصود من هذه الآيات الاستدلال على قدرته على الإعادة التي هي بالحقيقة إنشاء النشأة الأخرى كما أن الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى فكما أن في الابتداء فعله الخاص به تعالى ليس بالذات جمع المتفرقات من المواد بل إفاضة الصور على القابل بحسب الاستعداد كذلك حقيقة المعاد و فعله اللائق به إنشاء النشأة الأخرى و هو أهون عليه من إيجاد المكونات في الدنيا لأن الآخرة خير و أبقى و ما هو أبقى في الوجود و أتقن و أحكم في الصنع فهو أنسب به تعالى و هو أهون عليه و إليه الإشارة بقوله: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولىٰ فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ... أَ فَرَأَيْتُمُ النّٰارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهٰا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ.

و مما يدل على أن إيجاد الأمور الأخروية أشبه بسنة الله التي هي الإبداع من الإيجاد لأمور الدنياوية أن إيجاد المواليد المكونة في هذا العالم و تبليغها إلى غاية خلقتها و إكمالاتها تدريجي و وجود الأخرويات دفعي حدوثا و إكمالا و كذا أشخاص

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۷

الأنواع لا توجد جميعها دفعة واحدة في آن واحد بل شيئا فشيئا بعضها قبلا و بعضها بعدا. و أيضا أكثر الأنواع الكمالية الحيوانية توجد على سبيل التوالد دون التولد بخلاف الصور الأخروية و أجساد أهل الآخرة فإن وجود أشخاصها إنما يكون دفعة واحدة بإذن الله من غير مهلة و نفخ أرواحهم في أجسادهم المكونة من تلك الأرواح بواسطة بعض ملائكته نفخة واحدة.

و من تلك الوجوه أنه تعالى يقول للضالين المكذبين الذين ينكرون البعث و يستبعدونه أنكم لا تخلقون المني الذي حسبتم أن الإنسان يخلق منه حتى لو لم يخلق مرة أخرى لم يخلق الإنسان ثانيا بل الله تعالى يخلق الإنسان و مادته بقدرته و إرادته و لعموم قدرته و شمول علمه و إرادته قادر على أن يخلق الإنسان الأول مرة أخرى و كما خلقه أولا من المني يخلقه ثانيا منه أو من أمر آخر على مقتضى علمه و إرادته فلا وجه لاستبعادكم و استنكاركم. و يؤيد الأول ما ورد في الأخبار من إمطار السماء بماء كالمني عند البعث و وجه استفادة هذين الوجهين من الآية لا يخفى على من له دراية.

و ثانيهما قوله: أَ فَرَأَيْتُمْ مٰا تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّٰارِعُونَ وجه الاستدلال على ما قال بعض المفسرين أن الحب. و أقسامه من بطون مشقوق و غير مشوق كالأرز و الشعير مدور و مثلث و مربع و غير ذلك من أشكاله و إذا وقع في الأرض البذر و استولى عليه الماء و التراب فبالنظر العقلي يقتضي أن ينقص و يفسد لأن أحدهما يكفي لحصول العفونة فهما جميعا أولى لفعل الإفساد. ثم إنه لا يفسد بل يبقى

محفوظا. ثم إذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من رأسها صاعدة و أخرى يتشبث فيها في الأرض و كذا النوى بما فيه من الصلابة العظيمة تنفلق بإذن الله و تصير مجموعه على نصفين يخرج من أحدهما الجزء الصاعد و من الثاني الهابط فيكون أحدهما خفيفا صاعدا و الآخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما في الطبيعة و العنصر و الماء و الهواء و التربية.

فيدل ذلك على قدرة كاملة و حكمة شاملة يعجز العقول عن دركها و بيان لميتها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء و تركيب الأعضاء و ثالثها قوله تعالى: أَ فَرَأَيْتُمُ

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۸

الْماءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ.

و وجه الاستدلال على ما في التفسير الكبير بوجوه أولها أن الماء جسم ثقيل بالطبع و إصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع و يسخره و يبطل الخاصية و يصعد ما من شأنه الهبوط و النزول.

و ثانيها أن يكون تلك الذات المائية اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع بجمعها قطرة قطرة فمن جمع الأجزاء الرشية المائية للإنزال فهو قادر على أن يجمع أجزاء المبثوثة الترابية للبعث.

و ثالثها تسيرها بالرياح.

و رابعها إنزالها في مظان الحاجة و الأرض الجرز و كل ذلك دليل على جواز الحشر.

أما صعود الثقيل فإنه قلب الطبيعة فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة و الرطوبة من مادة التراب و أما الثاني لما قدر على جمع تلك الذرات بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع أجزاء الترابية.

و الثالث تسيير الرياح فإذا قدر على تحريك الرياح التي ضم بعض تلك الأجزاء المتجانسة إلى بعض فلم لا يجوز هاهنا.

الرابع أنشأ السحاب لحاجة الناس فحاجة الناس إليه كحاجتهم إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا إلى ما استحقوا من الثواب و العقاب بل هذا أولى.

و اعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع من كتابه فقال في الأعراف لما ذكر دلالة التوحيد: إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ... إلى قوله: قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ.

ثم ذكر دليل الحشر فقال: هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّياحَ... إلى قوله: كَذلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ انتهى مقالة الإمام الرازي بعبارته و فيها ما فيها. و رابعها قوله تعالى:

المبدأوالمعاد، ص ۴۱۹

أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ.

قال الإمام الرازي: وجه الاستدلال أن النار صاعدة بالطبع و الشجر هابط و أيضا النار نورانية و الشجر ظلمانية و النار حارة يابسة و الشجر باردة رطبة فإذا أمسك الله في داخل تلك الشجرة تلك الأجزاء النورية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الأجزاء المتنافرة فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوان و تأليفها و إن الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال: الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً.

و اعلم أن الله تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء و النار و ذكر في سورة النمل أمر الهواء فقال: أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُماتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ إلى قوله: أَمَّنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ و ذكر الأرض في قوله: وَ تَرَى الْأَرْضَ هامِدَةً. فكأنه سبحانه بين أن العناصر على جميع أحوالها شاهدة بإمكان الحشر و النشر. هذا كلامه و فيه ما فيه.

الأمر الثاني من الأمور الدالة على إمكان الحشر ما يستفاد من كلام أئمة التفسير أن الله تعالى يقول: لما كنت قادرا على الإيجاد أولا فلأن أكون قادرا على الإعادة أولى.

و هذه الدلالة تقريرها في العقل على الوجه المشهور ظاهر و أما على الوجه الذي ذكرناه فهو أن الإعادة نوع إنشاء كالإبداع لأن ما هو فعل الحق بالذات في الإبداع إنما هو إفاضة الصور على المركبات و إنشاؤها لا التركيب و التمزيج الذي هو نوع تحريك و تبديل.

فإن الإنشاء الثانوي لكونه أصفى و ألطف من الإنشاء الأولي أقرب بأن يكون فعله تعالى و أليق كما أشرنا إليه و الله تعالى ذكر في مواضع من كتابه العزيز منها في البقرة كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوٰاتاً فَأَحْيٰاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

و منها قوله تعالى: أَ إِذٰا كُنّٰا عِظٰاماً وَ رُفٰاتاً أَ إِنّٰا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً قُلْ كُونُوا حِجٰارَةً أَوْ حَدِيداً أَوْ خَلْقاً مِمّٰا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنٰا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ.

و منها قوله تعالى: هُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۰

الْمَثَلُ الْأَعْلىٰ.

و منها في يس قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهٰا أَوَّلَ مَرَّةٍ.

الأمر الثالث الاستدلال باقتداره على خلق السماوات على اقتداره على الحشر في آيات منها في سورة سبحان أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللّٰهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ قٰادِرٌ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ و جعل لهم أجلا لا ريب فيه.

و في سورة يس أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ إلى قوله: بَلىٰ وَ هُوَ الْخَلاّٰقُ الْعَلِيمُ.

و في الأحقاف أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللّٰهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقٰادِرٍ عَلىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتىٰ بَلىٰ إِنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

و منها في سورة ق أَ إِذٰا مِتْنٰا وَ كُنّٰا تُرٰاباً... إلى قوله: رِزْقاً لِلْعِبٰادِ وَ أَحْيَيْنٰا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذٰلِكَ الْخُرُوجُ ثم قال: أَ فَعَيِينٰا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ.

هذا حاصل كلام الرازي و غيره من المفسرين الأعلام و لا يخفى ما فيه من النقض و الإبرام و المناقشة في التمام لإفادة المرام.

و كلام الله تعالى لا ينحصر معناه فيما حواه الأفهام من الأنام و لا يبعد أن لا يكون ما وصل إليه أفهام المفسرين هو مراد الله من هذه الآيات المذكورة فإن منكري المعاد أكثرهم من المعاندين الجدليين من أهل البحث أولى الطبائع الغليظة من أجلاف العرب و طريقة إرشادهم هي المدارات معهم و التلطف بهم في دفع الشبهة من خيالهم و دفع ما يتشبثون به في الإنكار بالمقدمات المسلمة عندهم فإن مدار إنكارهم استبعادهم المعاد و النشور و بناء جحودهم و عنادهم للحشر و البعث من القبور تشبثوا بها في الاستبعاد و تمسكوا بها في دعوى استحالة المعاد.

فلنذكرها مفصلة و نجيب على كل واحد منها جوابا يحل العقدة و يفك الإشكال إنشاء الله ولي الجود و الإفضال.

و منها ما ارتكز في أوهام العامية من أن البدن إذا صار ترابا و تفرق و تفتت أعضاؤه و تشتت أجزاؤه كيف يرجع و يجتمع و يصير بدنا مثل الأول من ذا الذي يعرف تلك

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۱

الأجزاء حتى يطلبها و من الذي يقدر على جمعها بعد تفرقها في الجهات و الأنحاء و أطراف الأرض و السماء فالحق سبحانه أزال هذا الاستبعاد بأنه هو الذي يعلم تلك الأجزاء و علمه محيط بذرات الأرض و أجزاء السماء و عنده كتاب محفوظ فيه كل شيء و هو القادر على رجعها و جمعها مرة أخرى و أنها كانت متفرقة في المرة الأولى يجمعها ففي

المرة الثانية لا يخرج عما في قدرته و تصرفه من الأرض و السماء و كذلك ينزل من السماء ماء مباركا يفيد الإنبات و الإحياء لما في الأرض بأن يجمع أجزاء متفرقة متشتتة جدا فكذلك و بمثل ذلك يكون الخروج و البعث و الجمع ثانيا.

فبهذا يظهر أن هذا الاستبعاد إنما هو عناد و تكذيب للرسل الأفاضل العالمين بأسرار العالمين كما هو عادة الجهلة المتفلسفة.

و منها ما تشبث به أكثر المنتسبين إلى الطبيعيين المتشبهين بالفلاسفة الدهريين أن حدوث الإنسان و غيره من المركبات العنصرية لا يكون إلا من الأسباب الأرضية الاختيارية أو الطبيعية كالأب و الأم. و النطفة لوجود الإنسان و كالحرث و الزرع و البذر و الغرس لوجود الأشجار و البساطين.

ثم لا يمكن حدوث هذه الأشياء إلا بحركات كثيرة فلكية و غيرها و تغيرات و انقلابات زمانية و مكانية يحتاج إلى مضي أزمنة طويلة و ذلك لأن هذا مبلغهم من العلم حيث لم ترتق نظرهم من الأسباب الطبيعية إلى أسباب القصوى الإلهية و لم يعرجوا في ملاحظة الأفاعيل من القوى الطبيعية و الاختيارية الحيوانية التي ليست إلا الإعداد و التحريك و التهيئة إلى ملاحظة فعل الله تعالى الذي هو مجرد الإفاضة.

فلما احتجبت أنظارهم بالأفاعيل التحريكية التغيرية عن الفعل الحقيقي الذي هو نفس إفاضة الوجود لا جرم أنكروا طريق الوجود و الإيجاد إلا على نهج التحريك و الإعداد و الاستعداد.

فالحق تعالى أزال هذا الاستبعاد عن ضمائرهم بأن الله هو القادر على كل شيء و أنه هُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ و أن الوجود في كل شيء هو فعله تعالى و ما توهمتموه أنه فعلكم فليس لكم فيه إلا الحركات و الإرادات دون الصنع و الإيجاد فكما أنه هو القادر

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۲

في الابتداء فكذلك هو الذي يعيد الخلق إذا يشاء كما ذكر آيات كثيرة في هذا الباب منها قوله: يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ... الآية.

و في قوله: أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ حيث ذكر بلفظ الإنشاء إشعارا بأن فعلكم الغرس و أمثاله من الحركات دون الإنشاء أي الإيجاد و كذا في قوله:

أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ لم يقل أنتم تنزلون لأن الإنزال فعلهم دون الخلق و هكذا في كثير من الآيات.

و منها أن الحشر و البعث إما للبعض أو للجميع و الأول ترجيح من غير مرجح لأن استحقاق الثواب و العقاب مشترك في كل الناس فلا وجه لبعثه البعض دون البعض و الثاني يوجب التزاحم و التضايق المكاني و الزماني لجمع الناس و حسابهم و كتابهم كما قال الله تعالى حكاية عنهم: أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَ وَ آباؤُنَا الْأَوَّلُونَ فأزال الله تعالى هذا الاستبعاد و الاستنكار بقوله تعليما لنبيه ص: قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلىٰ مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ فنبه عباده بأن ميقات البعث و الحشر يوم معلوم له تعالى لا يصلح إليه لأن يصل أفهام المحجوبون في حياة هذه النشأة المقيدين بأزمنة هذه الدنيا و أمكنتها لأن ذلك اليوم ليس من جنس أيام الدنيا و المحشر الذي يبعث فيه الخلائق ليس من أمكنة هذا الأرض و السماء و ليس يصلح الإدراك الأمور الآخرة هذه المشاعر و الحواس.

و إنما ينكشف لمن يكشف في هذه الدنيا من الأنبياء و الأولياء بواسطة غلبة سلطان الآخرة على قلوبهم لرفضهم استعمال هذه المشاعر و الحواس في مشتهياتها و لذاتها بموتهم الإرادي عن زخارف هذه الحياة الدنيا لنيل مآرب الحياة الأخروي كما قال رسول الثقلين عليه و آله الصلوات: موتوا قبل أن تموتوا. أي عطلوا هذه الحواس عن الإحساس لينفتح منكم مشاعر إدراك الأمور الآخرة قبل موتكم الطبيعي.

و قال بعض الحكماء مشيرا إلى هذا المعنى: الناس يقولون افتح عينك لترى و أنا أقول غمض عينك لترى و قال بعضهم أيضا رامزا إلى هذا: من أراد أن يتنور بيت قلبه فليسدد الروازن الخمس.

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۳

تبصرة تفصيلية

اعلم أن لأهل الإيمان و الاعتقاد بحقية الحشر و المعاد (الجسماني و الروحاني) حسبما ورد في الشريعة الحقة مقامات:

الأول أدناها في التصديق و أسلمها عن الآفات مرتبة عوام أهل الإسلام و هو أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبور و حياتها و عقاربها أمور واقعة محسوسة من شأنها أن يحس بهذه الباصرة الحسية لكن لا رخصة من الله تعالى في إحساس الإنسان ما دام في الدنيا لحكمة و مصلحة في إخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الروايات.

المقام الثاني أن تلك الأمور الموعودة في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها أمور خيالية لا وجود لها في العين كما لا وجود عينيا لما يراه الإنسان في نومه من الحيات و العقارب التي يلدغها إلا أنها كثيرا ما يتألم منها في النوم حتى يصيح في نومه و يعرق و ينزعج عن مكانه انزعاجا شديدا و كذا في جهة اللذة فإنه ربما يلتذ بشيء في النوم لا يمكن أن يوجد مثله في اليقظة التذاذا أو سرورا كل ذلك يدركه في نفسه و يتأذى أو بتلذذ به كما يتأذى اليقظان أو يتلذذ من مشاهدة الموذيات و اللذات العينية و النائم يشاهده و أنت ترى ظاهره ساكنا و لا ترى حواليه حية موجودة و هي موجودة في حقه فالعذاب حاصل و لكنه في حقه غير مشاهد.

و إذا كان العذاب في ألم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل أو يشاهد.

و كذا الحال في الجنات و الأشجار و الأنهار و المواضع النفيسة و الأشخاص الشريفة التي يراها النائم و يسر بمنادمتها في نومه و هي حاصلة له موجودة في حقه غير موجودة في الخارج و لا مشاهدة بالحواس.

و هذا هو الذي ذهب إليه الشيخ الرئيس في باب جنة الناقصين في العلوم من الزهاد و العباد غيرهم ممن يحذو حذوهم و نار الناقصين في العمل من الفساق و غيرهم ممن نزل منزلتهم و تبعه الغزالي كما يظهر من كتبه و رسائله.

و مما يدل على أن ما ذكرنا هو ما ذهب إليه الشيخ قوله في أواخر إلهيات الشفاء عليها تأثيرا و صفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به أعظم شأنا في بابه من

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۴

المحسوس على أن الأخرى أشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب العوائق و تجرد النفس و صفاء القابل. و ليست الصور التي ترى في المنام بل و التي تحس في اليقظة كما علمت إلا المرتسمة في النفس إلا أن أحدهما يبتدئ من باطن و ينحدر إليه و الثانية يبتدئ من خارج و يرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس تم هناك الإدراك المشاهد و إنما يلذ و يؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج. و كلما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن له سبب من خارج فإن السبب الذاتي هذا المرتسم و الخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب.

فهذه هي السعادة و الشقاوة الحسيتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة و أما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال و يتصل بكمالها بالذات و تنغمس في اللذة الحقيقية و تبرأ عن النظر إلى ما خلفها و إلى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ و لو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذت به و تخلف لأجله عن درجة عليين إلى أن ينفسخ. انتهت عبارته.

و أما ما يدل على أن هذا مختار الشيخ الغزالي قوله في بعض مسفوراته: إن اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من أكل و نكاح يجب التصديق بها لإمكانها و اللذات كما تقدم حسية و خيالية و عقلية.

أما الحسي فلا يخفى معناه و إمكانه في ذلك العالم كإمكانه في هذا العالم فإنه بعد رد الروح إلى البدن و قام البرهان على إمكانه.

و أما الخيالي فلذة كما في النوم إلا أن النوم مستحقر لأجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي و الحسي لأن التذاذ الإنسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال و الحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج و لم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له و لو بقي المنطبع و عدم في الخارج لدامت اللذة.

و للقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم إلا أن الصورة المخترعة متخيلة و ليست محسوسة و لا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال و توهم حضورها و مشاهدتها لم يعظم سروره لأنه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كمالها قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته و تنزل منزلة الصورة الموجودة من الخارج و لم يفارق الدنيا و الآخرة في هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصور

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۵

في القوة الباصرة و لا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا و يوجد له في الخيال بحيث يراه و إليه الإشارة بقوله ع: إن في الجنة سوقا يباع فيه الصورة. و السوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة و هذه القدرة أوسع و أكمل من القدرة على الإيجاد من خارج الحس.

فحمل أمور الآخرة على ما هو أتم و أوفق للشهوات أولى و لا تنقص رتبتها في الوجود اختصاص وجودها في الحس و انتفاء وجودها من خارج فإن وجودها مراد لأجل حظه و حظه من وجوده في حسه فإذا وجد فيه فقد توفر حظه و الباقي فضل لا حاجة إليه و إنما يراد لأنه طريق المقصود و قد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر أما في ذلك العالم فيتسع الطريق و لا يتضيق.

و أما الوجود الثالث العقلي فهو أن يكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فإن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي أمثلة لها كل واحد مثالا للذة أخرى مما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات.

المقام الثالث في الاعتقاد بما ورد في الشريعة من نحو وجود الصور الأخروية و هو أنها عقلية محضة و توجيهه بوجهين:

أحدهما أن يكون تلك الصور المحسوسة إشارة إلى صور روحانية عقلية واقعة في العالم العقول الصرفة حسبما ذهب إليه أفلاطون من أن لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثال عقلي في عالم العقول و المراد من المذكورة في الكلام الغزالي في بيان الوجود الثالث للذات الموعودة في الجنة و فصله بقوله: فإنه لو رأى أحد في المنام الخضرة و الماء الجاري و الوجه الحسن و الأنهار و الأمطار الممطرة باللبن و العسل و الخمر و الأشجار المزينة بالجواهر و اليواقيت و اللآلي و القصور المبنية من الذهب و الفضة و الأسورة المرصعة بالجواهر و الغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور و لا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور و يرجع بعضه إلى سرور العلم و كشف المعلومات و بعضه إلى سرور المملكة و بعضه إلى مشاهدة الأصدقاء و إن اشتمل الجميع اسم اللذة و السرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الآخر. فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن يفهم كذلك و إن كانت مما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا يخطر على قلب بشر و لا يخفى أن إدراك اللذات الأخروية على هذا الوجه العقلي مختص بأهل المعرفة و الكاملين في العلوم دون أكثر

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۶

أهل الجنة من العقول السازجة و النفوس الساكنة.

و لذلك ذكر صاحب الإحياء بعد ذكر الوجوه الثلاثة المذكورة في وجود ما يوعد في الآخرة كلاما بهذه العبارة:

و جميع هذه الأقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل و يجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده.

فالمشعوف بالتقليد و المجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق و لا يتمثل له الصور العقلية.

و العارفون المستصغرون لعالم الصور و اللذات المحسوسة يفتح لهم لطائف السرور و اللذات العقلية ما يليق بهم و يشفي شرههم و شهوتهم إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن يختلف العطيات و اللذات.

و القدرة واسعة و القوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة و الرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملت

أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه و الإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين.

انتهى قوله.

و الوجه الثاني أن يكون هذه الأمور كناية عما يلزمها من مطلق العذاب و السرور و بين بعضهم هذا بأن الحية بنفسها لا تولم بل الذي تلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سم لكان العذاب قد يوثر و كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي هو يفضي إليه في العادة فإنه لو خلق في الإنسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع فإنه لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه ليكون الإضافة كالتعريف بالسبب و يكون ثمرة السبب حاصلة و إن لم يحصل صورة السبب و السبب يراد لثمرته لا لذاته.

و هذه الصفات المهلكات ينقلب موذيات و مولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام اللدغ من غير وجود حيات و انقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فإنه كان لذيذا فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى تنزل بالقلب من أنواع العذاب ما يتمنى معه أنه لم يكن قد تنعم بالعشق و الوصال بل هذا بعينه هو أحد أنواع عذاب الميت.

المقام الرابع في الاعتقاد بيوم المعاد و الصور الموعودة الموجودة في الآخرة على ما هو

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۷

طريقة الراسخين في العلم و العرفان و مسلك المتألهين من أهل الكشف و الإيقان و هو أن هذه الأمور موجودات خارجية و ثابتات عينية و هي في الموجودية و الثبوت أقوى و أشد و أدوم من موجودات هذا العالم بل لا نسبة بينها و بين هذه في باب قوة الوجود و ترتب الآثار و ليست أنها بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية البالية كما ذهب إليه الظاهريون. و لا أنها أمور خيالية و موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه الإشراقيون و تبعهم آخرون.. و لا أنها مجرد أمور عقلية أو مفهومات ذهنية و ليس بأشكال و هيئات مقدارية و صور جسمانية كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين. بل إنها صور عينية جوهرية موجودة في الخارج لا في هذا العالم الهيولانية بل في عالم الآخرة و عالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها أعظم من مجموع هذا العالم بما لا نسبة بينهما و لكل نفس من الأخيار عالم عظيم الفسحة و مملكة أعظم مما في السماوات و الأرض بعدة أضعاف.

و وجود أمور الآخرة و إن كان يشبه بوجود الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في المرآة من وجه لكن يفارقها بالذات.

أما وجه المشابهة فهو أن وجودها لا يزاحم وجود شيء من هذا العالم فإن النائم ربما يرى أفلاكا عظيمة و جبالا شاهقة و صحاري واسعة مثل ما يراها في هذا العالم.

ثم ما يراها في النوم غير ما يراها في اليقظة من الأمور الخارجة بالعدد إلا أن شيئا منها لا يزاحم شيئا من هذه و لا يضايقه فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت لا يزاحم و لا تضايق بينه و بين أجسام هذا العالم.

و أما وجه المفارقة بينهما بالذات فهو أن تلك الدار الآخرة و صورتها الواقعة فيها هي موجودات عينية أقوى في قوة الوجود و شدة التأثير من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المنامية المحلومة.

و نسبة النشأة الثانية إلى هذه النشأة كنسبة الانتباه إلى النوم كما في قوله ص:

الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا.

و أما الإشارة إلى كيفية وجود الصور الأخروية فقد مرت في عدة مواضع من هذا الكتاب متفرقة.

و أما بيانه التفصيلي بالنظم الطبيعي على نهج البرهان اللمي التام المقدمات بحيث لم يبق فيه مجال للبحث و الإنكار و المنع و الاستنكار و المجادلة و الاستكبار فليطلب كشفه و توضيحه و تفصيله من بعض الأسفار الإلهية الموسومة بالحكمة المتعالية.

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۸

و أما إجماله فإنما يستعلم بملاحظة أن النفس الناطقة الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت في عالم القدرة و القوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن الترابي الكثيف المادي المركب من الأضداد ليست إلا ضعيفة الوجود لا يترتب عليه الآثار المطلوبة الخارجية و لا يكون ثابتة أيضا بل يكون متغيرة لأن مظهرها القوة الخيالية. و هي دائمة التحلل و الانتقال و التجدد و الزوال حسب اختلاف أمزجة محلها بسبب ما يرد عليها من المشوشات و المتغيرات الخارجية و الداخلية فإذا فرض أحد هذه الصور بحيث يكون وجودها أقوى و بقاؤها أدوم فلم يكن حينئذ فرق بينها و بين الخارجية حيث يترتب عليها آثارها المطلوبة منها.

أ و لا ترى أنه كلما استراحت النفس من الاشتغال الضرورية و الحركات اللازمة لحفظ البدن المجتمع من الأمور المتنافرة المتداعية إلى الانفكاك و تعطلت حواسها الظاهرة و احتبست عن استعمالها و الاشتغال بها إما بالنوم أو بتوجهها إلى الجنة العالية بقوة في ذاتها فطرية أو كسبية اغتنمت الفرصة و رجعت إلى ذاتها الملكوتية الفياضة للصور فأصبحت مخترعة للصور مشاهدة إياها بحواسها التي لها في ذاتها بلا مشاركة البدن.

فإن الإنسان في حالة النوم أو الإغماء يبصر و يسمع و يذوق و يشم و يلمس مع أن حواسه الظاهرة معطلة عن إدراكها.

فعلم أن للنفس بصرا و سمعا و ذوقا و شما و لمسا في ذاتها من دون الحاجة فيها إلى البدن بل هي أتم و أصفى من التي في البدن إذا لم يكن هذه عائقة للنفس عن استعمالها إياها كما مر ذكره.

و كما أن حواس البدن كلها يرجع إلى حاسة واحدة و هي الحس المشترك فجميع حواس النفس و قواها يرجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة و يصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها إدراكها للأشياء عين قدرتها عليها فيكون علمها فعلا و حسها قدرة. ثم أ و لا ينظر و لا يتحدس بأن النفس كلما كانت أتم قوة و أقوى جوهرا و أقل مزاحمة و معاوقة من قواها إما لفتورها و ضعفها كما للمجانين و المرضى أو لقوتها خيرة كانت كما للأنبياء و الأولياء أو شريرة كما للكهنة و السحرة كانت ملاقاتها للصور العينية و مشاهدتها إياها أقوى و ترتب آثار الوجود على صورها المشهودة إلذاذا و إيلاما أكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا و البدن و ذلك لقوتها بحيث يفي بضبط

المبدأوالمعاد، ص ۴۲۹

الجانبين الظاهر و الباطن و الشهادة و الغيب بل الغيب شهادة بالقياس إلى بعض النفوس المستعلية عن القيود البدنية الناقصة عن أذيالها غبار المحسوسات الدنية و هم الذين لا يلتفتون إلى صور هذا العالم و لا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار.

ثم إنهم لما كانوا لقوة نفوسهم و علو منزلتهم بمرتبة لا يشغلهم فيها شأن عن شأن و لا يحجبهم منزل عن منزل و لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ و تذكر الأمور الآخرة فهي كالمبادي العالية ذاتا و فعلا فيقدرون على إيجاد أمور مشاهدية و صور إدراكية حيث يكون إيجادهم عين إدراكهم.

و ربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة و مع سلامة الآلات على عكس حال المحجوبين و إن كان هذا أيضا نوع حجاب إلا أنه قرة عيون بعض السالكين الذين حجبت عيونهم بالآخرة عن الدنيا.

فجميع ما ذكرنا من الأحوال بواسطة ظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه.

و هذا أنموذج لمعرفة أحوال الآخرة للنفوس فكل نفس إنسانية سواء كانت سعيدة أو شقية فهي إذا انقطعت تعلقاتها بالبدن و خلت و لخراب البيت ارتحلت صارت حواسها الباطنية لإدراك الأمور الآخرة أشد و أقوى فيشاهد الصور العينية الموجودة في الآخرة و لا يختص شهود

الآخرة بنفس دون نفس إذ كل نفس قطعت التعلق بالبدن اختياريا كان أو اضطراريا يجب لها انكشاف الأمور المناسبة إياها التي هي من نتائج الأعمال و الأفعال كما في قوله تعالى: فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فكل نفس يظهر لها هناك حسب اكتسابها في الدنيا من الأخلاق و الملكات الكريمة و الكريهة الحاصلة لها من أعمالها و أفعالها إما صور حسنة بهيئة كالجنات و الأنهار و الحور و الغلمان و الحلل الفاخرة و التيجان المكللة باليواقيت و اللؤلؤ و المرجان أو صور قبيحة مولمة موحشة من الحيات و العقارب و النيران و الجحيم و الزقوم و تصلية جحيم.

بسط مقال لتبيين مرام

اعلم أن مسألة المعاد هي ركن عظيم في الإسلام و أصل كبير في الحكمة و هي من

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۰

أغمض المسائل دقة و أعظمها شرفا و رتبة قل من يهدي إليها من كبراء الحكماء من المتقدمين و من يرشد إلى إتقانها من عظماء الفضلاء من الإسلاميين لأن أكثر الفلاسفة معتقدون بالمعاد الروحاني فقط دون الجسماني و الجنة المزينة المحلاة بأنواع حليها و حللها و زنجبيلها و سلسبيلها كناية عندهم عن إدراك المعقولات و الوصول إلى الحقائق العقلية و دركات جهنم بقيودها و سلاسلها و حميمها و زقومها عبارة عن رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات و خصوصا الجهل المركب و العناد و التعصب في الآراء و المذاهب الذي يوجب العذاب الدائم على وجه أشد من إحراق كل نار و تجميد كل زمهرير.

فهم و إن كانوا مصيبين في إثبات هاتين المرتبتين للنفوس إلا أنهم أخطئوا في إنكار النشأة الأخرى المتوسطة بين العالم العقول و عالم الصور الدنياوية و هي المنقسمة إلى جنة السعداء و جحيم الأشقياء.

ثم إن أكثر الإسلاميين يرون و يعتقدون بأن الإنسان ليس هو شيئا سوى هذا البنية المحسوسة أعني الجسد المركب من اللحم و الدم و العظم و العروق و ما شاكلتها التي كلها أجسام و ما يحلها من الأعراض على هيئة مخصوصة هي الصور الإنسانية عندهم و تلك مادتها.

و هم لا يتحققون أمر البعث و لا يتصورون حقيقة القيامة ضميرا و اعتقادا و إن أقروا بها لسانا و لفظا.

فالقيامة عندهم ليست إلا إعادة هذه الأجساد المعدومة برمتها و الأعراض بعينها على هذه الحالة التي هي عليها الآن.

و أكثر أبناء زماننا و إن قالوا بتجرد النفس الإنسانية بحسب التقليد و السماع إلا أنهم في غفلة من ذلك بحسب المعرفة و التصديق فأين هم من معرفة النفس و إنيتها و ماهيتها و كيفية ارتقائها في الدرجات و انحطاطها في الدركات و استعدادها بحسب الجوهر و الذات إما لأن تتردى إلى الجحيم أو لأن تترقى إلى النعيم. فالناس بحسب ضمائرهم يجحدون تجردها و انفصالها عن الأجرام ذلك قولهم بأفواههم و تأبى قلوبهم فأكثرهم لا يعقلون لو لم يسمعوا من بعض كبرائهم و الجاهل بحقيقة النفس و بيان ماهيتها و كيفية تعلقها بالبدن و احتياجها إلى القوى المحركة و المدركة البدنيين

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۱

وقتا ما و كيفية تجردها بذاتها و استقلالها بوجودها وقتا آخر و سائر أحوالها معدود من العوام الناقصين عند أهل العلم و الكمال و إن كان أحكم بعض العلوم الجزئية. و بالحقيقة الجاهل بحقيقة النفس جاهل بحقيقة المعاد الإنساني و كلا المعادين الجسماني و الروحاني جميعا و جاهل بمعنى رجوع النفس إلى الله تعالى على ما وقع في القرآن الكريم.

و العجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام و النساء و الصبيان و لم يشتغلوا بالبحث عن حقيقة نفوسهم و أنه كيف مآلها و إلى ما ذا يصير حالها مع أنه فرض عليهم و هم معطلين فيه مشتغلين طول عمرهم بكثير من المسائل الفرعية و بعض الخلافيات الفقهية التي ينقضي الأعمار من غير الاحتياج إليها كأحكام الفروعات النادرة من الميراث و الطلاق و أحكام الشقوق و الاحتمالات البعيدة في

الزراعات و المساقاة التي لا يقع واحد منها في أعمار طويلة مع وجود أشخاص في كل زمان يقوم بها.

و ليس هذه المسائل الخلافية فرض عين لأحد بل كسائر الفروض الكفائية. ثم اعلم أن الاعتقاد في المعاد على هذه الوجه العامي جيد للجهال و العوام و من لا ينظر في حقيقة الأمور و لا يعرف المبادي اليقينية و لا الغايات الطبيعية الحقيقية.

و ذلك لأنهم إذا اعتقدوا هذه الرأي في المعاد و تحققوا هذه الاعتقاد يكون ذلك حثا لهم على عمل الخيرات و ترك عمل الشرور و اجتناب المعاصي و فعل الطاعات و أداء الأمانات و ترك الخيانات و الوفاء بالعهود و صحة المعاملة و النصيحة فيها و حسن المعاشرة و خصال كثيرة محمودة من هذا القبيل.

و أما ما تدين به محققوا الحكماء و أفاضل الملليين فهو أن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هي أشرف منها و أنور و ليست بأجسام بل جواهر مجردة يسمى أرواحا و نفوسا فلا يتصور عندهم أمر البعث و لا يتحققوا أمر القيامة إلا برد تلك النفوس و الأرواح إلى تلك الأجساد بعينها أو أجساد أخر مثلها يقوم مقامها يحشرون و يحاسبون بما عملوا من خير أو شر.

فكما يفرق بالموت بين الأرواح و الأجساد فعند الحشر و الإعادة يبعث من في القبور و يحصل ما في الصدور.

و هذا الرأي أجود و أقرب إلى الحق و في هذا الاعتقاد منهم صلاح لهم و انتظام لغيرهم.

و أما من كان فوق هذه الطوائف في العلوم و المعارف و لرسوخه في العلم و ارتياضه بالحكمة

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۲

فهو يرى و يعتقد أن الغرض من وجود هذه النفوس مع الأبدان و الغاية في تكون هذه الأرواح مع الأشباح مدة في الدنيا من أجل أن يستتم ذواتها و يكمل صورها عقولا فعالا بعد ما كانت نفوسا منفعلة و يخرج من حد القوة إلى الفعل و الظهور و يستكمل أيضا فضائلها التي هي دون تلك الفضيلة التي ذكرناها من عرفانها أمر المحسوسات و تخيلها حكايات المعقولات.

و هذا هو العالم الفاشي الذي يمكن أن يصل إليه كل إنسان بشرط سلامة نفسه من الجهل المركب و رذائل الأخلاق و سيئات الملكات و بها جاءت دعوة الأنبياء و ظواهر شريعتهم العامة لجميع الناس و منها تحصل جنات مفتحة لهم الأبواب و بأضدادها يقع استحقاق الجحيم و العذاب.

و أما النفوس الصائرة عقولا فعالة فهم المستغرقون في شهود عظمة الله و جلاله و متحيرون في ملاحظة جماله لا التفات لهم إلى ذواتهم المنورة الكاملة فضلا عن ما عداهم لا يكدرون عشق مولاهم برجاء نعيم و خوف جحيم.

و اعلم أن اختلاف الملل و المذاهب في باب صحة المعاد و كيفية تحققها إنما كان لأجل غموض هذه المسألة و دقتها حتى أن الكتب الإلهية مختلفة في هذا بحسب الظاهر إلا أن المرجع في الجميع واحد ففي التوراة: إن أهل الجنة يمكثون في النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة و إن أهل النار يمكثون في الجحيم كذا أو أزيد ثم يصيرون شياطين.

و في الإنجيل: إن الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون و لا يشربون و لا ينامون و لا يتولدون.

و في القرآن إن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مرة لقوله تعالى: كَمٰا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ الآية.

و سؤال إبراهيم ع عن الله رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتىٰ و قول عزير كما حكاه الله تعالى منه: أَنّٰى يُحْيِي هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهٰا فَأَمٰاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عٰامٍ

و مكث أصحاب الكهف و قول الله تعالى: وَ كَذٰلِكَ أَعْثَرْنٰا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ.

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۳

فبعض هذه النصوص و العبارات يدل على أن المعاد للأبدان و بعضها يدل على أنه للأرواح.

و التحقيق أن الأبدان الأخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان فإن بدن الآخرة كظل لازم للروح و كعكس و مثال له بخلاف هذا البدن المستحيل الفاسد.

و لا تعجب لأولي الألباب من النشأة الثانية بل تعجبهم من النشأة الأولى أكثر بكثير إلا أن الأولى لما كانت محسوسة مشاهدة معتادة سقط التعجب منها كما ذكره بعض العرفاء: أنه لو سمع عاقل قبل أن يشاهد أن إنسانا يحرك نفسه فوق امرأة مرارا كما تحرك المخيض و خرج من بعض أجزائه شيء مثل زبد سيال فيخفى ذلك الشيء في بعض أعضاء المرء و يبقى مدة على هذه الحالة ثم يصير علقة ثم العلقة مضغة ثم المضغة يصير عظاما ثم يكسي العظام لحما ثم يحصل منه الحركة فيخرج موضعا لم يعهد خروج شيء منه على حالة لا يهلك أمه و لا يشق عليها ولادته ثم يفتح عينه و يحصل في ثدي الأم مثل شراب سائغ لم يكن فيها قبل ذلك شيء و يغتذي به الطفل إلى أن يصير هذا الطفل بالتدريج صاحب صناعات و استنباطات بل ربما يكون هذا الذي يكون أصله نطفة و هو عند الولادة أضعف خلق الله عن قريب ملكا جبارا قهارا يملك أكثر العالم و يتصرف فيه فإن التعجب من ذلك أكثر و أوفر من التعجب من النشأة الثانية.

المقالة الثالثة في ضرب آخر من البيان في تحقيق المعاد

للإنسان على أسلوب عرفاني و نمط شهودي على لسان أهل التوحيد و فيها فصول

فصل في تلخيص القول في المبدإ و المعاد

و الانتقال من الفطرة الأولى و الارتحال إليها و بيان التقابل بين مراتب البدء و مراتب العود و تحقيق ليلة القدر و يوم القيامة اعلم أن المراد بالمبدإ هاهنا الفطرة الأولى للإنسان و بالمعاد هو العود إليها فِطْرَتَ

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۴

اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النّٰاسَ عَلَيْهٰا لاٰ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ.

و الفطرة الأولى له عدمه السابق على وجوده كان الله و لم يكن معه شيء وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً.

يعني أن جعل الخلق في الابتداء من العدم إلى الوجود الخاص ففي الانتهاء يجعل الخلق من الوجود الخاص إلى العدم كُلُّ مَنْ عَلَيْهٰا فٰانٍ وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاٰلِ وَ الْإِكْرٰامِ.

فإن البدء و الرجوع متقابلان كما قيل: النهاية هي الرجوع إلى البداية كَمٰا بَدَأْنٰا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ.

و من هاهنا ينكشف على العاقل اللبيب أن بحكم البدء كان ينبغي أن يسأل الرب و يجيب الخلق أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قٰالُوا بَلىٰ و بحكم المعاد ينبغي أن يسأل الرب و يجيب هو تعالى عن نفسه لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوٰاحِدِ الْقَهّٰارِ إِنَّ إِلىٰ رَبِّكَ الرُّجْعىٰ كُلُّ شَيْءٍ هٰالِكٌ إِلاّٰ وَجْهَهُ.

منه المبدأ و إليه المنتهى فالعدم الأول للإنسان هو الجنة التي كان فيها أبونا آدم ع و أمنا حوا اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ و الوجود بعد العدم هو الهبوط منها إلى الدنيا اهْبِطُوا مِنْهٰا جَمِيعاً و العدم الثاني من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد و هو جنة الموحدين يٰا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلىٰ رَبِّكِ رٰاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبٰادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي.

و المجيء إلى الدنيا من الجنة هو النزول من الكمال إلى النقص و السقوط من الفطرة الأصلية و لا محالة صدور الخلق من الخالق ليس إلا على هذا الطريق.

و الذهاب من الدنيا إلى الجنة هو التوجه من النقص إلى الكمال و الرجوع إلى الفطرة و لا محالة رجوع الخلق إلى الخالق ليس إلا على هذا الطريق اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

فالأول هو النزول و الهبوط و الآخر هو العروج و الصعود و الأول هو أفول النور

المبدأوالمعاد، ص ۴٣۵

و الآخر هو طلوع النور اللَّهُ نُورُ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ فالعبارة من الأول ليلة القدر و من الآخر يوم القيامة.

ففي ليلة القدر تَنَزَّلُ الْمَلاٰئِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهٰا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ و في يوم القيامة تَعْرُجُ الْمَلاٰئِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كٰانَ مِقْدٰارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ.

حكمة عرشية

أجناس العوالم و النشئات ثلاثة الدنيا و هي عالم الماديات و الطبيعيات و الآخرة و هي عالم التعليميات و الرياضيات و ما وراء الدنيا و الآخرة جميعا و هو عالم المفارقات و العقليات.

فالنشأة الأولى بائدة داثرة هالكة بخلاف الباقين و خصوصا الثالثة التي هي المآل الحقيقي للمقربين.

و الإنسان حقيقة مجتمعة من هذه العوالم باعتبار إدراكاتها الثلاثة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله إلى أحكام ذلك و لوازمه فإن غلب عليه التعلقات الدنياوية و المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس و فواته فهو أليف غصة دائمة و رهين عذاب أليم لأن اللذات الدنياوية لا حقيقة لها و الملائمات الحسية أمور مجازية فمن عشقها و اعتاد بها يكون كمن عشق أمرا معدوما و طلب شيئا باطلا لم يكن له ثمر و لا عنه خير.

فيكون الراغب إليه و العاشق له و المعتاد بصحبته حيرانا أسفا إلا أنه ما دام في الدنيا يظن أن لمحبوبه وجودا يمكن أن ينال و بهذا الظن القبيح المستنكر عند الكاملين من العقلاء يتعيش في الدنيا و يستأنس و يتمتع بهذه الحياة المجازية و بمتاعها الذي هو متاع الغرور و حلية القبور فإذا طلعت الشمس الحقيقة و ذابت بها المجازات و اضمحلت المحسوسات ذوبان الجليد و اضمحلال الثلوج بحرارة ارتفاع الشمس في أوان الصيف فبقي المحب للدنيا المحسوسات في غصة و ألم لفقدان محبوبه و امتناع وجوده لأن المحسوس بما هو محسوس لا حقيقة له أصلا كما أشرنا إليه.

و بيانه على الوجه التفصيلي يطلب منا في مجال أوسع من هذا الذي نحن فيه.

و إن غلبت عليه جهة اللذات الأخروية و رجاء النعماء الأجلية من نكاح الحور و التمكن

المبدأوالمعاد، ص ۴٣۶

في القصور مع سرر مرفوعة و أكواب موضوعة و أكل فاكهة و لحم طير مما يشتهون و شراب طهور بآنية من فضة و الخوف من عذاب جهنم و تصلية جحيم و شراب الحميم و الزقوم و يعمل بمقتضاها من فعل الطاعات البدنية و الخيرات و الاجتناب عن اكتساب الخطيئات و ارتكاب السيئات مع شرائط صحتها من الاعتقادات الشرعية و النيات التي تكلف بها جميع الناس فمآله إلى النعيم و البعد عن الحميم.

و إن غلبت عليه الجهة العقلية و عمل بمقتضاها من اكتساب العقليات المحضة و الحقائق اليقينية بالبراهين اللمية الدائمة فمآله الانخراط في سلك الملكوتيين بل القيام في صف أعالي المهيمنين إذا كانت عقائد الحقة مشفوعة بالنيات الخالصة الإلهية مع الزهد الحقيقي عن جميع ما يشغل سره عن الحق و ذلك هو الفضل العظيم بمثل ذلك فَلْيَعْمَلِ الْعٰامِلُونَ و فِي ذٰلِكَ فَلْيَتَنٰافَسِ الْمُتَنٰافِسُونَ.

و ليعلم أن النية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية مطلقا لا يمكن أن تيسر إلا للطائفة الأخيرة أي الحكماء فالأولى للحكيم و الأحرى به أن لا يتوانى عن استعمال الأوضاع الشرعية.

و أما الجهال فلن يحصل لهم باستعمال الأوراد و الأذكار الشرعية إخلاص نية و هو المقصود منها.

و ليت شعري كيف يتشوقون إلى الدار الآخرة و المبدع الأول و ما عرفوهما إلا بالتخيل فأية نفس جمعت المناقب العقلية العملية التي هي

معرفة المفارقات و المبادي القصوى و الغايات الأخيرة و خصوصا المبدع الأول الذي هو المبدأ و الغاية الحقيقيتين بالنهج البرهاني أو الكشف و العملية التي هي العدالة و تسخير القوى الشهوية و الغضبية و الإدراكية و خصوصا الوهم فقد فازت بالسعادة العظمى في الآخرة و أية نفس ضادت هذه الأفاعيل بالأفاعيل التي هي أضدادها فهي ممتنعة في الآخرة بالشقاوة التي هي في مقابلة تلك السعادة.

و أما المتوسطون في ما بين هذه الأطراف فلهم طبقات يمكن معرفة أجناسها و ضبطها في عدد كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۷

تتميم تحصيلية

إن النفس الإنسانية في مبادي تكونها و أوائل خلقتها هي بالقوة في نشئاتها الثلاث لكونها أولا قبل قوام وجودها في مكمن الإمكان و كتم الخفاء في مجموع إدراكاتها الثلاثة التي بها يتصل إلى العوالم الثلاثة و هي الحس لإدراك عالم المحسوسات و الشهادة و الخيال لإدراك عالم الغيب و الملكوت و العقل لإدراك عالم الربوبية و جبروت الحق تعالى.

و لها في تحصيل كل من النشئات مراتب كمراتبها في العاقلية و المعقولية فمراتبها في التعقل كما مر هي العقل الهيولاني و الملكة و بالفعل و المستفاد و هي مراتب متعاقبة فكذلك لها مراتب من الإحساس و التخيل و تلك المراتب قوة و استعداد و كمال و فوق الكمال.

فالقوة لها في الإحساس كما للطفل من الكتابة به هي عند كونه جنينا لم يلجه الروح و الاستعداد لها فيه كما للأمي المحصل لأسباب الكتابة و لكنه لم يتعلم بعد صنعة الكتابة و هي عند كونه في الرحم بعد و الكمال فيه كما للمتعلم لها و القادر على صنعتها متى شاء لأجل زوال الموانع الداخلة و هي بعد تولدها و خروجها عن الرحم و وقوعها في فضاء الدنيا و إن كان مع تعطل الحواس عن فعلها لمانع كالنوم أو التغميض أو غيره.

و فوق الكمال فيه كما في حالة الكتابة بالفعل و إنشاء النقوش المكتوبة بالفعل لأجل زوال الموانع الخارجية أيضا و هي عند إحساسها بالفعل لاستجماع الشرائط و دفع الموانع و كذلك قياس مراتب التخيل.

فالإنسان استوفى في هذا العالم درجات القوة و الاستعداد و الكمال و فوق الكمال في باب الحاسية و المحسوسية لكون نفسه ما دام الكون الدنياوي هي تمام العالم الحسي و ثمرته التي بها ينتهي استكمال المواد و الأجسام.

و أما في باب المشعرين الآخرين اللتين هما مشعر التخيل و مشعر التعقل فأكثر الناس متوقفون في هذين المشعرين ما داموا في هذا الكون على مرتبة القوة و الاستعداد و لم يبلغوا في شيء منها إلى حد الكمال و كثير منهم على حد الكمال في التخيل و التمثل من غير فعلية الأمر التمثيلي منه في العيني الخارجي.

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۸

فهم في باب الوجود المثالي الشبحي في حد التمام من دون الفعلية الحاصلة في المرتبة التي هي فوق التمام.

فنسبتهم إلى عالمهم نسبة النائم التام الخلقة إلى عالم الحس كما قال ع:

الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا.

و أما الأنبياء و الأولياء و العرفاء الكاملين فالأنبياء و خصوصا سيدهم و خاتمهم ص كانوا في حد التمام و فوق التمام في كلا المشعرين.

و أكثر الأولياء و الكمل من العرفاء و الحكماء كذلك في باب العقل و المعقول إلا أنه حيث يكون الإنسان بقدر اشتغاله بعالم الحس محجوبا عن العالمين الآخرين فهو مع كونه تاما كاملا في شيء منهما لا يكون فوق التام فيه عند حياته الدنياوية بحث يترتب لوازم الفعلية و آثار الفضيلة في ذلك و إلا لانقطع تعلقه عن هذا الكون الحسي بالكلية صائرا إلى عالم الذي يكون فيه بالفعل المحض.

فعليك بالتفطن و التحدس مما ذكرناه و أصلناه لتحصيل النشئات الثلاثة التي هي هذا العالم و عالم الآخرة و عالم الجبروت.

فإن القوة على الشيء لا يتصور إلا بكونه منتظر الوقوع و إلا يلزم التعطيل في الأمور الفطرية التي أودعها الله في الطبائع.

فوجود الاستعداد و الكمال في كل من النشأتين الآخرتين كاشف عن وجودهما في الواقع ينتقل إليه النفوس الإنسانية بعد الموت.

فثبت مما ذكرناه وجود عالمين آخرين كل منهما معاد لطائفة من النفوس و ذلك ما أردناه.

تذكرة توضيحية

ثم لقائل أن يقول: تلك الدار الآخرة على كثرة صورها و هيئاتها و أشكالها كجناتها الحسية و أنهارها الملذة و حورها و غلمانها أو القبيحة المولمة كجحيمها و حميمها و زقومها إلى غير ذلك من الخلائق و الأشخاص التي في الآخرة هل لها مادة تقبل تلك الصورة و الهيئة أم لا و على تقدير وجودها فما المادة الحاملة لأشخاصها و كمياتها و كيفياتها قلنا: نعم لتلك الصور الأخروية أمر بمنزلة المادة لها يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنياوية من وجه و يفارقها من وجه أما وجه المشابهة فلكون كل منهما مما يحلها

المبدأوالمعاد، ص ۴۳۹

الصور القائمة بها و أما وجه المفارقة فلأجل أمرين:

أحدهما أن المادة الدنياوية إنما يحلها الصور الفائضة عليها لأجل سبق قوة استعدادية انفعالية و سبق حركة متوجهة إلى الكمال الصوري بخلاف الصور الأخروية فإن حصولها لما يقوم بها إنما هو من جهة الفعلية و اللزوم لا من جهة القوة و الإمكان و من الجهات الفاعلية لا من الجهات القابلية. أ و لا ترى أن محل السواد مثلا إذا زال عنه السواد يحتاج في استرجاعه إلى فاعل مباين يفيد السواد لذلك المحل من دون أن يكتفي المحل بنفسه في استرجاع السواد و هذا بخلاف القوة النفسانية فإنها إذا زالت عنها الصور الباطنية ففي استرجاعها إياها و تذكرها لا يحتاج إلى تجشم كسب جديد و إلى مبدإ يحصل منه كما يحصل أولا بل يستكفي في ذلك بذاتها و بما يقوم به ذاتها من الأمور الداخلية و ذلك لأن القوة الروحانية من المواد الأخروية التي ينشأ منها الصور من غير كسب جديد و مبدإ منفصل و أسباب اتفاقية خارجية بل الأمر كله هناك لله العلي الكبير.

و ثانيهما أن من الأشياء الواضحة بحسب الذوق و التجربة أن كل هيولى يكون ألطف جوهرا و أشد روحانية فإنها تكون أشرف صورة و أجل كمالا و لقبول الصور أسرع انفعالا و أسهل قبولا.

مثال ذلك الماء العذب فإنه لما كان جوهره ألطف من جوهر التراب صار لقبول الطعوم و الأصباغ أسرع انفعالا و ذلك للطافته و عذوبته و سيلانه و هكذا لما كان الهواء ألطف من الماء و أشد سيلانا صار قبوله للأصوات و الروائح أسرع انفعالا و أسهل قبولا و هكذا لما كان الضياء و النور ألطف من الهواء صار قبولهما للألوان و الأشكال أسرع و أشد روحانية و قربا من عالم الروحانيات.

و هذا أيضا باب يخفى على كثير ممن ينظر في دقائق العلوم إعماله و ذلك لأن جوهر النفس له مراتب متفاوتة في اللطافة و الكثافة.

و أدنى مراتب النفس في اللطافة هو أشد بكثير من لطافة جوهر النور المحسوس.

و أيضا و الدليل على ذلك قبولها رسوم سائر المحسوسات و المتخيلات و المعقولات عند كونها في مراتب أنوار الحس و الخيال و العقل على تفاوتها.

فلهذا صار الإنسان بالقوة المتخيلة يقدر أن يتخيل من الموجودات الخارجية ما لا

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۰

يقدر عليه أن يدركها بالقوة الحساسة لأن هذه روحانية في عالم الغيب و تلك جسمانية في عالم الشهادة. لأنها يدرك محسوساتها في الجواهر الجسمانية من خارج و أما القوة المتخيلة فهي تصورها و تخيلها في الداخل و الدليل على ذلك أفعال الصنائع البشرية المستنبطة أولا من الباطن فإن كل صانع يبتدي أولا يتفكر و يتخيل و يتصور في فهمه صورة المصنوع بلا حاجة إلى شيء من خارج كالمصالح و الآلات و الموضوعات المكانية و الزمانية ثم يقصد بعد ذلك إلى

هيولى ما في مكان ما في زمان ما و تحريكات ما فالصانع يخترع في صقع من خياله صورة الصناعة بلا حركة و تعب و إعياء ثم يتبع صورته التي في صقع خياله الصور التي هي في الموضوع الجسماني ففعلها الخاص الذي يصدر عنها و يقوم بها على وجه تكون عنها و فيها شيء واحد أي كونها فاعلة و قابلة له هما حيثية واحدة فيها هي أمور غيبية مستورة عن الحواس و عالمها غير هذا العالم الحسي لأن القوة الخيالية بمنزلة كوة إلى عالم الغيب كما أن الحواس الظاهر بمنزلة رواش مختلفة إلى عالم الشهادة.

و قد مر مرارا أن اشتغال النفس باستعمال الحواس الظاهرة و القوة المتحركة يمنعها عن مشاهدة الصور الباطنية عيانا و إلا فتلك الصور أشد جلاء و وضوحا و أقوى جوهرا و وجودا من هذه الصور الحسية المغمورة في المواد المظلمة الجرمية.

هكذا قياس القوة العقلية بالنسبة إلى حقائق المعقولات فإن العقل الهيولاني لكونه ألطف المواد على الإطلاق يكون قياس الصور العقلية و سرعة انفعاله عنها و قبوله إياها هذا القياس و كذا نسبة لطافة تلك الصور و شرافتها و جلائها ظهورا و وضوحا و قوامها و تجوهرها قوة و وجودا فالإنسان حين كونه عقلا مستفادا يقدر أن يتصور صورا عقلية باتصال بالعقول الفعالة المبدعة للمعقولات المستقلة الوجود إلا أنه ما دام اشتغاله بالبدن و نشئاتها الحسية الدنياوية لا يمكنه أن يحضر معقولاته المستقلة الوجود مشاهدة إياها مشاهدة خارجية بل يشاهدها الآن مشاهدة ذهنية كمشاهدة الأشياء خلف حجاب كهواء مغبرة كثيف أو ماء كدر. و كذلك عامة الناس و جميع البشر لا يمكنهم و لا رخصة لهم في مشاهدة حال المحشر و صور النشأة الآخرة و شهود الجنة و النار و سائر ما وعدهم الله و رسوله حقا ما داموا في الدنيا لأنها أمور باطنية غيبية و قد غلب على أكثر الناس هذه النشأة الدنياوية و طرت عليهم الغفلة و النسيان عن أمور القيامة و أحوال

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۱

الباطن و نسوا أنفسهم لإعراضهم عن معرفة بارئها و منشئها و يئسوا من الآخرة كما بئس الكفار من أصحاب القبور فلم يدركوا من الحقائق الأخروية و المواعيد النبوية مما جاء به الكتب و الرسل إلا نحوا ضعيفا على ضرب من التخييل و التمثيل دون حقيقة الأمر كما هو عليه.

و أما العرفاء الإلهيون فهم الذين وصلوا بقوة اليقين إلى إدراك حقائق النشأة الآخرة و مشاهدة عقلية من غير شائبة شك و ريب فلا يزيدهم رفع الحجب عند الموت إلا كشفا و وضوحا لا يقينا و معرفة.

و أما أصحاب المعارج من الأنبياء و المتجردون من أغشية المواد و لبوسات الأجرام من الأولياء لخلع أبدانهم العنصرية أو تحصيلهم ملكة خلعها و إن لم يصر منخلعة بل مع صحوهم و شعورهم بما يورده الحواس فقد حصلت لهم مشاهدة الصور الأخروية و أحوال البرزخ قبل وقوعها و قيام القيامة للمحجوبين كما وقع للنبي ص ليلة المعراج حيث يحكى عنه أنه: رأى أهل الجنة في الجنة و أهل النار في النار و عين بعضا منهم و هم بعد ما ماتوا و ما قتلوا أن فلانا و فلانا رأيتهم في الجنة و فلان و فلان رأيتهم في النار. و رأى الأنبياء ع و قد انقرضت أزمنة حياتهم الدنياوية و رأى موسى ع حين كلمه تعالى تكليما و ذلك لأجل اطلاعه على الآخرة و شهوده للنشأة الثانية و خروجه عن الأمكنة و الأزمنة فكانت نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة بالنظر إلى إحاطة شهوده لقربه من الحق الأعلى في درجة واحدة.

تبصرة عقلية

قال بعض العرفاء: كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بأصناف السباع و أنواع الهوام مثل الغضب و الشهوة و الحقد و الحسد و الكبر و العجب و الرياء و غيرها و هي التي لا تزال تفترسه و تنهشه إن سهى عنها بلحظة إلا أن أكثر الناس لكونه محجوب العين عن مشاهدتها فإذا كشف الغطاء و وضع في قبره عاينها و قد تمثلت له بصورها و أشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب و الحيات قد أحدقت به و إنما هي صفاته الحاضرة الآن في نفسه قد انكشف له صورها. فإن أردت يا أخي أن تقتلها و أنت قادر عليها قبل الموت فافعل و إلا فوطن نفسك عن لدغها و نهشها بصميم قلبك فضلا عن ظاهر بشرتك و جسمك.

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۲

تبصرة

اعلم أيها السالك إلى الله تعالى و الراغب إلى نيل ملكوت ربه الأعلى أن الأمور الجسمانية و الصور المادية جعلها الله تعالى كلها مثالات دالات على الأمور الغيبية الأخروية كما أنها أيضا مثالات دالات على الروحانيات العقلية التي هي عالم الجبروت و حضرة الربوبية و الأشعة الإلهية و ذلك لأن العوالم متطابقة و جميعها مظاهر و منازل لأسمائه تعالى باعتبار و عين تلك الأسماء باعتبار آخر. فالأسماء على كثرتها التي لها باعتبار تعدد معانيها و مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها و وجودها الذي هو أحدي محض بلا شوب كثرة تنزلت أولا في عالم العقول المتحصلة و القواهر المفارقة و هي عالم الجبروت و عالم القدرة و القوة ثم تنزلت إلى عالم الأشباح الروحانية و الصور المثالية ثم إلى عالم المحسوسات و الماديات.

فكما أن النزول من المبدإ الأعلى على هذا المنوال فكذلك الرجوع و الصعود إلى الحق تعالى يكون على عكس هذا المثال فجعل طريق الحواس درجا و مراقي يرتقي بها إلى مشاهدة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصى في بلوغ النفس إليها بعد طي مراتب البدايات و الأوساط. فالبدايات هي عالم المحسوسات و الأوساط عالم الآخرة التي فيه الجنة و النار الجسمانيتين.

و قد علمت مرارا أن سبب التعذب بالنار إنما يحصل من التلذذ بالحسيات.

فدخول النار هو نتيجة ارتكاب اللذات الدنياوية كما أن دخول الجنة هو من نتائج الزهد في الدنيا و الورع من محارم الله.

و قوله تعالى: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وارِدُها كانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا يؤيد ما ذكر فكان كل واحد من الناس بواسطة وقوعه أولا في عالم المحسوسات له استحقاق دخول النار لو لم يجبر هذه المعصية الفطرية التي هو الوجود الحسي بفعل الطاعات و كسب الحسنات.

فإن قيل: ما ذكرت ينافي معنى قوله ص: كل مولود يولد على الفطرة... الحديث:

قلنا: لا منافاة بينهما فإن هذه الفطرة فطرة النفس الناطقة التي هي بحسب ذاتها من عالم التقدس و الطهارة.

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۳

و أما التي ذكرناها فهي فطرة البدن الذي حصل من الأجسام الخسيسة التي وجودها في أخس المراتب و أبعدها عن الله و مجاوريه من المقدسين.

و قد روي عن النبي حكاية عن الله تعالى أنه قال: ما نظرت إلى الأجسام مذ خلقتها.

فإن أردت يا حبيبي وفقك الله لسلوك طريقه أن تبلغ أشرف المطلوبات و أفضل الغايات التي هي الأمور العقلية و الحقائق الروحانية فاجتهد أولا في معرفة الأمور المحسوسة فبذلك يتيسر لك أن تتركها و تزهد فيها و تنال الأمور الغير المحسوسة.

فإن العوالم من المضافات لوقوعها تحت جنس المضاف فإذا عرفت المحسوسات عرفت ما وراء المحسوسات. فكما أن من لم يعرف الله لم يمكنه طلبه و التشوق إليه و السلوك نحوه فكذلك من لم يعرف الدنيا و حقارة نشئاتها لم يمكنه رفضها و الرغبة عنها.

و لهذا اعتنى الحكماء بالبحث عن الأجسام و أحوال المحسوسات لينتقلوا منها إلى الرياضيات ثم إلى الإلهيات.

و لكون الدنيا واقعة تحت جنس المضاف بالقياس إلى الآخرة قال الله تعالى تنبيها على معرفة النشأة الآخرة: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولىٰ فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ.

و مما يجب لك أن تعلم أن معرفة الدنيا و المحسوسات و مشاهدتها هي فقر النفس و شدة حاجتها و معرفة أمور الآخرة و الروحانيات هي غناؤها و نعيمها و ذلك لأن النفس في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى هذا البدن العنصري و آلاته لتدرك بتوسطها الجسمانيات و قد مر أن النفس ما دامت في هذه الدنيا كراكب سفينة هي البدن و آلاته هي بمنزلة آلات السفينة يشاهد بتوسطها عجائب بحر الهيولى و طبائع

المحسوسات ثم يرتحل و يعبر منه إلى عالم آخر فإذا حصل لها ذلك فقد استغنت عن الجسد و التعلق به بعد ذلك كمن استغنى عن السفينة بعد أن عبر بها البحر.

فاجتهد أيها الحبيب في طلب الغناء الأبدي و ربح التجارة السرمدي بتوسط هذا الهيكل و آلاته ما دام يمكنك قبل فناء المدة و فساد الهيكل و بطلان وجوده.

و احذر كل الحذر أن تبقى و تحمل نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل دنياوي لتتم و تكمل به فتكون ممن يقول: يا ليتنا نرد فنعمل غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أو تبقى في البرزخ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ و من أين لهم أن يشعرون أيان يبعثون أو تبقى في الحساب.

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۴

و المناقشة في يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ مما تعدون ما دامت النفس ساهية لاهية مقبلة على الشهوات الجسمانية و اللذات الجرمانية و الزينة الطبيعية و الغرور بالأماني في هذه الحياة الحسية المذمومة التي ذمها رب العالمين فقال اعلموا: أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطاماً.

كشف مقال لدفع إعضال

إن أعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني و أعظم إشكالات المنكرين للجنة و النار المحكوم بثبوتهما و تحققهما في الشريعة الناموسية و الحكمة القدوسية هو طلب المكان لهما و استلزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الجرمية في زمان من الأزمنة المتصرمة المتجددة و استيجاب كونهما داخل حجب السماوات و تحت حيطة محدد الجهات و عرش المتماديات.

فالجواب عن أصل هذه الشبهة و قلع مادتها و انفساخ صورتها هو أن يقال على طريقة الأبحاث المتألهين و أنظار السالكين إلى الله تعالى بأقدام الأفكار و مراكب الأنظار إن حجتكم هذه مبنية على أن للجنة و النار مكانا من جنس أمكنة هذه الدنيا لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة و النار باطل فالشبهة منهدمة الأساس منحسمة الأصل. لأنا نقول: أولا إن عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره و ما هذا شأنه لا يكون له مكان كما أن ليس لمجموع هذا العالم مكان يمكن أن يقع إليه الإشارة الوضعية من خارجه أو داخله لأن المكان للشيء إنما هو يتقرر بحسب نسبة و إضافة إلى ما هو مباين له في وضعه خارج في إضافته و ليس في خارج هذا العالم شيء من جنسه و إلا لم يؤخذ بتمامه و لا في داخله أيضا ما يكون مفصولا عن جميعه إذا أخذ بهذه الحيثية فلا إشارة حسية إليه عند أخذه تاما كاملا لا من خارجه من داخله فلا يكون له أين و لا وضع.

و لهذا المعنى حكم معلم المشائين بـ أن العالم بتمامه لا مكان له. فقد اتضح أن ما يكون عالما فطلب المكان له باطل و المغالطة من باب قياس الجزء إلى الكل و الاشتباه بين الناقص و الكامل. ثم على سبيل التنزل عن هذا بقي أن ينظر إلى أن الدار الآخرة مع هذا الدار هل هما منتظمان في سلك واحد و المجموع عالم واحد و حينئذ يكون

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۵

طلب المكان لهما صحيحا أو كل منهما عالم بتمامها مباين الجوهر و الذات للأخرى غير منسلك معها في سلك واحد لا يجمعها دار واحدة لاستقلال كل منهما و تمامه فحينئذ طلب المكان له و النسبة إلى ما هو مباين الجوهر عنه غير صحيح.

و أنت تعلم أن الحق هو الثاني أ و لا ترى أن أهل هذا العالم متفقون على قولهم هذا العالم و ذلك العالم جسما ورثه الناس من رؤساء النوع من أهل النبوة و الحكمة و العصمة و لو كان المجموع عالما واحدا كان هذا القول باطلا. و لا يصح أن يقال هذا الإطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر و عالم الأفلاك و عالم الحيوان و عالم الإنسان. لأن هذه أقوال مجازية على سبيل التشبيه و أما إطلاقه عليهما فليس من باب التشبيه

بعالم آخر فإن الدنيا و الآخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تام لأن المجموع ليس منتظما في سلك واحد إلا بأن يكون أحدهما باطن للآخر و الآخر ظاهره و هذا كلام آخر فيه غموض فإذا لم يكونا مع مباينة كل منهما الآخر في الوجود مما يشتملهما عالم آخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما أطلق القول عليه في ألسنة الشريعة إن لله سبحانه عالمين الدنيا و الآخرة.

و مما يوضح القول بأن الآخرة ليست من جنس هذا العالم إن الآخرة نشأة باقية يتكلم فيه الإنسان مع الله و ينظر إليه و هذه نشأة داثرة ذاتها بائدة أهلها هالكة ذووها لا يكلمهم الله و لا ينظر إليهم و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات.

و أما مكالمة الأنبياء مع الله مخاطبة سيد الرسل معه تعالى ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم.

و مما يدل على ذلك قوله تعالى: وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ فإنه صريح في أن النشأة الآخرة غير نشأة الدنياوية و لهذا ليست معلومة إلا للكمل من الأولياء الذين انقلبت نشأتهم إلى تلك النشأة.

و أما غيرهم فليس عنده من الآخرة و صورها الموجودة فيها إلا الألفاظ الموضوعة شرعا لأجلها من غير دلالتها لهم على خصوص معانيها إلا على الأمثلة البعيدة كما أخبر عنه سبحانه بقوله: فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ قال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء هكذا في معالم التنزيل لمحيي السنة.

و بالجملة فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا و الدنيا و الآخرة مختلفتان في

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۶

جوهر الوجود و لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن الدنيا تخرب لأن الدنيا إنما هي دنيا بالجوهر و نحو الوجود لا بالتخصصات الشخصية و الامتيازات العينية و إلا كل يوم دنيا أخرى لتبدل الأشكال و الهيئات و المشخصات و لكان القول بالآخرة تناسخا و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها.

و إجماع العقلاء منعقد على أن الدنيا تضمحل و تفنى ثم لا تعود و لا تعمر أبدا.

و أكثر أهل الظاهر و العباد و الزهاد منهم من غير معرفة حقة إلهية يتصورون لذات الجنة و نعيمها من جنس نعيم الدنيا و لذاتها إلا أن تلك عندهم ألذ و أدوم و لهذا يطلبونها في عبادتهم و يكون هي غاية حركاتهم النسكية و باعث صلاتهم و صومهم و احتبائهم عن هذه اللذات الفانية لتصلوا إلى أدوم ما يتصورونه لذة و نعيما و أبقاه فهم بالحقيقة من طلاب الدنيا على وجه آكد و أشد من المكبين على هذه الشهوات الفانية و عند أنفسهم أنهم في طلب مرضاة الله و التقرب إليه.

و إذا ثبت و تحقق أن الدنيا و الآخرة متخلفان في الجوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للآخرة و أنها في أي جانب من هذا العالم.

و صاحب الذوق يتفطن بهذا المعنى من اسم الدار و كفاه صارفا عن ذلك فإن الدار هي المكان و المكان لا يكون له مكان.

وهم و إزاحة

بقي أن يقال إن إثبات المكان للجنة و النار مذكور في لسان الشريعة فكيف يمكن إنكاره لهما و نحن قبل الخوض في الجواب نمهد مقدمة هي أن بعض المعاني قد يكون حقيقية و قد يكون نسبية كالبياض مثلا فإن الحقيقي منه لا يختلف في الخواص و الأحكام و لا يقبل الأشد و الأضعف بخلاف الإضافي منه فإنه قد توجد فيه أحكام تخالف أحكامه الخاصة به عند كونه حقيقيا كتفريق البصر و غيره من حيثية أخرى غير حيثية كونه بياضا و كالعالي و السافل إذ كل منهما يقابل الآخر إذا كان حقيقيا. و إذا كان نسبيا فقط فكل منهما يتصف بمقابله من جهة أخرى. فإذا تمهدت هذه المقدمة نقول: قولنا: الجنة و النار لا يكون لهما مكان من هذه الدار المراد به أنهما عند كونهما حقيقيين لا يكونان كذلك و أما إذا كانتا إضافيتين أو كانتا بحسب بعض نشأتهما الجزئية فيمكن إثبات المكان لهما من جهة أخرى غير كونهما جنة و نارا

حقيقيتين.

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۷

و ما أورد من إثبات مكان لهما في هذه الدار فهو حكم بعض نشئاتهما الجزئية النسبية فإنهما متى أخذنا من حيث كون إحداهما علوا و الأخرى سفلا يقال: الجنة فوق السماء السابعة و النار تحت الأرض السفلى. و إذا أخذنا من حيث بعض صفاتهما و دقائقهما فالجنة حيث يتبع النيل و الفرات و النار حيث منبعث الحرور و الزمهرير و لا يستحيل كونهما في أمكنة متعددة في حين واحد و لا في أمكنة ضيقة لأن حكم الإنشاء النسبي لا ينافي هذا فإن الشيء الواحد في حالة واحدة يمكن أن ينسب إلى أمور متخالفة باعتبار الوجود الإضافي دون الحقيقي.

و يمكن أن يجامع مع ضده من هذه الحيثية كما أومأنا إليه كيف و المتضاد أن لا يكونان متضادين من جميع جهاتهما و اعتباراتهما بل بحسب بعض الجهات و الاعتبارات كالماء و النار فإنهما لا يتضادان من كل الوجوه بل يتوافقان من بعض الوجوه فمتى أنشأت النار أو أخذت من جهة من الجهات المتوافقة ككونهما موجودين في العقل لم يمتنع اجتماعهما مع الماء و تحققهما فيه كما أشير إليه في قوله تعالى: أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نارا.

فإن قلت: نحن لا نفهم الإنشاء النسبي للجنة و النار.

قلنا: ليس عندنا ما نفهمك حقيقة ما ذكرنا إلا هذه العبارات المجملة الواضحة معناها لمن هو أهله و مستحقه أو مثالا أو حكاية يزيدك إشعارا و تفهما و إن لم يزدك شعورا و فهما.

أما المثال فكالمرآة في وجود الصور المحسوسة فيها لمن قابلها فكذلك حكم المظاهر الجزئية للجنة و النار فكما أن ما بين قبر الرسول ص و بين منبره روضة من رياض الجنة بالقياس إلى كشفه ص و شهوده إياها كمرآة مجلوة نشاهد الصور فيها لمن قابلها ضربا من المقابلة فكذلك بعض المواضع المذكورة بمزلة المرائي المنكشفة فيها بالقياس إلى بعض أصحاب الكشف و الشهود. و أما الحكاية فقد رأينا في بعض كتب التواريخ أن أحدا من الرجال دخل بستانا فرأى رأسا من رءوس الناس معلقة عن الأشجار مكان الثمار فقيل له: إنها رءوس ملائكة الذين اعتوروه واحد بعد واحد.

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۸

فافهم إن كنت من أهل الفهم و إلا فأنت و شأنك و الانسلاك مع أقرانك.

تبصرة و تكملة

و مما يجب أن يعلم أن الجنة التي كان فيها آدم و زوجته دون الجنة الآخرة التي وعد المتقون.

لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد بوار السماوات و انتهاء الدنيا. و بيان ذلك أنه لما كان المؤمن ابتداء حركة الرجوع إليه تعالى كان بين جنة البرزخ و جنة الأرواح و هي المسماة عند المحققين من أهل العرفان و الشريعة موطن العهد و منشأ أخذ الذرية مطابقة.

لأن حركات الوجود نزولا كحركاته صعودا على التعاكس بين السلسلتين و كل مرتبة من أحدهما غير نظيرته من الأخرى لا عينها و إلا لزم حصول الشيء الواحد مرتين من حيثية واحدة.

و قد أشارت الصوفية إلى هذا المعنى بقولهم: إن الله لا يتجلى في صورة مرتين.

و أيضا الثانية إنما هي نتيجة الأعمال الحسنة بخلاف الأولى و لذلك شبهت السلسلتان بقوسي الدائرة إشعارا بأن الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية فافهم.

فصل في ذكر بعض الأحاديث الواردة

في الشريعة الناموسية الدالة على إثبات الأمكنة للجنة و النار على الوجه الذي مر بيانه تتميما للتبصرة و تكميلا للهداية إلى مرتبة وجودهما و

حكم نشئاتهما الإضافيتين ليقاس بهما حال وجودهما و نشئاتهما الحقيقيتين. فمنها ما ورد في طريقة أصحابنا الإماميين و مشايخنا الأقدمين رحمهم الله.

فقد روى محمد بن يعقوب الكليني في الكافي عن ابن رئاب عن ضريس الكناسي قال سألت أبا جعفر ع عن الناس يذكرون أن فراتنا يخرج من الجنة و كيف و هو يقبل من المغرب و يصب فيه العيون قال فقال أبو جعفر ع و أنا أسمع إن لله جنة خلقها في المغرب و ماء فراتكم هذه يخرج منها و إليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم كل مساء فيسقط على أثمارها و تأكل و تتنعم فيها و تتلاقى و تتعارف و إذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين السماء و الأرض يطير ذاهبة و جائية و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس و تتلاقى في الهواء و تتعارف. قال: و إن لله نارا

المبدأوالمعاد، ص ۴۴۹

في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار و يأكلون من زقومها و يشربون من حميمها ليلهم فإذا طلع الفجر هاجت إلى واد باليمن يقال له برهوت أشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون و يتعارفون و إذا كان المساء عادوا إلى النار فهم كذلك إلى يوم القيامة.

قال قلت: أصلحك الله ما حال الموحدين المقرين بنبوة محمد ص من المسلمين المذنبين الذين يموتون و ليس لهم إمام و لا يعرفون ولايتكم. فقال: أما هؤلاء فإنهم في حفرهم لا يخرجون منها فمن كان منهم له عمل صالح و لم يظهر منه عداوة فإنه يخد له خدا إلى الجنة التي خلقها الله بالمغرب فيدخل عليه منها الروح في حفرته إلى يوم القيامة فيلقى الله تعالى فيحاسبه بحسناته و سيئاته فإما إلى الجنة أو إلى النار فهؤلاء موقوفون مرجون لأمر الله. قال: و كذلك يفعل الله بالمستضعفين و البله و الأطفال و أولاد المسلمين الذين لم يبلغ الحلم.

فأما النصاب من أهل القبلة فإنهم يخد لهم خدا إلى النار التي خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم فيها اللهب و الشرر و الدخان و فورة الحميم إلى يوم القيامة ثم مصيرهم إلى الجحيم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تدعون من دون الله.

و روى أيضا في كتاب الكافي عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله ع إنا نتحدث من أرواح المؤمنين أنها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة و تأوى إلى قناديل تحت العرش فقال ع: لا إذن ما هي في حواصل طير قلت فأين هي قال: في روضة كهيئة الأجساد في الجنة.

و فيه أيضا عن أبي عبد الله ع قال: قال رسول الله ص:

شر اليهود يهود بنان و شر النصارى نصارى نجران و خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم و شر ماء على وجه الأرض ماء برهوت و هو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار و صداهم. و أما ما في سائر الطرق و أكثر تلك الأخبار يدل على أن الجنة في السماء. قال مجاهد في قوله تعالى: وَ فِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ هو الجنة و النار و مثله عن الضحاك.

و يروى عن عبد الله بن سلام أنه قال: أكرم خلق الله أبو القاسم و إن الجنة في السماء.

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۰

و أما أنها في أي سماء فالمشهور أنها في السماء السابعة و هو المروي عن ابن عباس.

قال مجاهد: قلت لابن عباس أين الجنة قال: فوق سبع سماوات قال: قلت أين النار قال: تحت أبحر مطبقة.

و هذا ما يدل عليه ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم أن السدرة المنتهى في السماء السابعة إذ نزل في الكتاب المجيد وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوىٰ.

عن عبد الله بن مسعود قال: الجنة في السماء الرابعة فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء.

و روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس ينشر في كل عام مرة و إن أرواح المؤمنين في طيور كالذراري

يتعارفون يرزقون من ثمرة الجنة.

و يقرب من هذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمة أن الأرواح تهبط إلى هذا العالم مع أشعة الشمس.

و في بعض الأخبار ما يدل على أنها في السماء الدنيا.

و ذلك ما يروى في حديث المعراج أنه ص رأى في السماء الدنيا آدم أبا البشر ع كان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة و عن شماله ريح منتنة فأخبره جبرئيل ع أن أحدهما الجنة و الآخرة هو النار.

و في بعض الأخبار أيضا ما يدل على أنها في بعض أودية الأرض. و ذلك ما يروى أيضا في حديث المعراج أنه ص بلغ قبل انتهائه إلى بيت المقدس واديا وجد ريحا باردا طيبة و سمع صوتا فقال له جبرئيل هذا صوت الجنة يقول كذا.

و من الأخبار ما يدل أيضا على أن بعض الجنة في الأرض كحديث ما بين قبري و منبري روضة من رياض الجنة و في رواية بيتي بدل قبري و في رواية و منبري على حوض.

و ما روي عن جعفر بن محمد ع في طريقي العامة و الخاصة يؤيد هذا حيث قال: إن في جبل أروند عينا من عيون الجنة و جبل أروند يقرب من همدان و بقرب من هذا ما اشتهرت رواية عن النبي أنه قال: ما من رمان أو حبة إلا و فيه

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۱

و فيها قطرة من ماء الجنة.

و من الأخبار ما يدل على أن للنار و الجنة كينونة في الأرض في بعض الأوقات و الساعات كما روي من حديث يوم الكسوف إذ روي أنه قال ص: ما من شيء توعدونه إلا قد رأيته في صلاتي هذه لقد جيء بالنار و ذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من نفحها... الحديث إلى أن قال: ثم جيء بالجنة و ذلكم حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي و لقد مددت يدي و أنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه ثم بدا إلي أن لا أفعل هذا الحديث مما رواه محمد بن مسلم في كتابه.

و حكى بعضهم أنه لما رأى ص جهنم و هو في صلاة الكسوف جعل يتقي حرها من وجهه بيده و ثوبه و يتأخر عن مكانه و يتضرع و يقول أ لم تعدني يا رب أنك لا تعذبهم و أنا فيهم حتى حجبت عنه.

أراد قوله تعالى وَ مٰا كٰانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ مٰا كٰانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ

و روي أيضا عن بعضهم أنه ص صلى لنا يوما الصلاة ثم رقى المنبر فأشار بيده قبل قبلة المسجد فقال: قد رأيت الآن مذ صليت لكم الصلاة الجنة و النار ممثلتين في قبل هذا الجدار فلم أر كاليوم في الخير و الشر. رواه البخاري.

و أما النار فالمشهور في ألسنة الجمهور أنها في الأرض السابعة. و من الأخبار ما يدل على أنها في السماء كما ذكرنا عن مجاهد و الضحاك في تفسير قوله وَ فِي السَّمٰاءِ رِزْقُكُمْ وَ مٰا تُوعَدُونَ و كما يروى في حديث المعراج أنه ص رأى في السماء الدنيا مالكا خازن النار و فتح له طريقا من طرق النار لينظر إليه حتى أرتقي إليه من دخانها و شررها و ما عن يساره من الباب. و من الأخبار ما يدل على أنها في البحر.

منها ما روي عن أمير المؤمنين ع أنه سأل يهوديا أين موضع النار في كتابكم قال: في البحر قال ع: ما أراه إلا صادقا لقول تعالى: وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۲

و يروى أيضا في التفاسير أن البحر المسجور هو النار.

و منها ما روي عن بعض علماء العامة في مستنده عن رسول الله ص أنه قال البحر هو جهنم.

و منها ما يروي عبد الله بن عمر قال قال رسول الله: لا يركبن رجل بحرا إلا غازيا أو متعمرا فإن تحت البحر نارا أو تحت النار بحرا.

و منها ما أورده الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص قال البحر نار في نار.

و منها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس أن النار تحت سبعة أبحر مطبقة قال بعض العلماء: إن هذه الأبحر السبعة المذكورة في كلام ابن عباس هي ما يروى عن كعب الأحبار أنه قال: خلق الله تعالى سبعة أبحر بحر اسمه قيس و من ورائه بحر اسمه الأصم و من ورائه بحر اسمه مطبقة و من ورائه بحر اسمه مرهاس و من ورائه بحر اسمه الساكن و من ورائه بحر اسمه الباكي و هو آخر البحار محيط بالكل و كل واحد من هذا البحار محيط بالذي تقدمه.

و منها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ قال جهنم هو البحر و هو محيط بهم ينشر فيه الكواكب ثم يستوقد و يكون هو جهنم.

و منها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى: أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب و يحترقون من جانب.

و المنقول في هذا كثيرة و قد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الشريعة في كلام قدماء أساطين الحكمة و عظماء الفلسفة دون متأخريهم المقنعين على طريقة البحث من دون التأله و الرجوع إلى حامل الوحي و الكتاب.

قال سقراط معلم أفلاطون الإلهي: و أما الذين ارتكبوا الكبائر فإنهم يلقون في طرطاووس و لا يخرجون منه أبدا.

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۳

و أما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة فإنهم يلقون في طرطاووس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم الموج إلى موضع ينادون منه خصومهم يسألونهم للإحضار على القصاص لينجوا من الشرور فإن رضوا عنهم و إلا أعيدوا إلى طرطاووس و لم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى عنهم خصومهم.

و الذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض و يستريحون من المحابس و يسكنون الأرض النقية.

يدل على التهاب النيران فيه و كأنه يعني به البحر أو قاموسا فيه دردور.

قال المترجم: طرطاووس شق كبير و أهوية تسيل إليه الأنهار. على أنه يصفه بماء و من الأخبار ما يدل على أنها في هذه الأرض بعينها كحديث وادي الذي ذكرناه من قبل.

و من الأخبار ما يدل على أن بعض جهنم في الأرض كما روي عن قتادة في قوله تعالى: أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلىٰ شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ قال و الله ما تنهار أن وقع في النار.

و روي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من أرض ضرارة و يقال إنه حضرموت بقعة منها. و يقرب من هذا حديث برهوت المروي عن أمير المؤمنين ع قال: أبغض البقاع إلى الله وادي برهوت فيه أرواح الكفار و فيه ماؤه أسود منتن يأوي إليه أرواح الكفار.

و ذكر رجل أنه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك رجل من أهل العلم فقال الملك الموكل بأرواح الكفار اسمه دومة.

و حكى الأصمعي عن رجل من حضرموت أنه قال نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من علماء الكفار.

و بعض هذه الأخبار و إن كانت في أرواح الكفار من غير تعرض بذكر النار إلا أنه متى ضممناها إلى قوله تعالى: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا استصحبت في الحكم النار على وجه أظهر و الله أعلم.

و من الأخبار ما يدل على أن لها كونا في ظاهر الأرض في بعض الأوقات كحديث

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۴

الكسوف الذي سبق ذكره.

و منها ما يدل على النار مع الجنة حيث قال المفسرون في قوله تعالى: فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ هو حائط بين الجنة و النار.

قال بعض المفسرين: بين الجنة و النار كوى فإذا أراد المؤمن أن ينظر إلى عدو له في الدنيا اطلع من تلك الكوى كما قال تعالى فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ فإذا اطلعوا من الجنة إلى أعدائهم و هم يعذبون في النار ضحكوا فذلك قوله تعالى: فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ.

لمعة تنبيهية

هذه الأخبار و الروايات ظواهرها متناقضة على علماء الرسوم و باطنها متوافقة عند العارفين لابتناء معانيها عندهم على أصول صحيحة و مقدمات كشفية لم يشكوا فيها و يشكون في الشمس رابعة النهار.

بخلاف غيرهم. فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت عليهم الأحكام و تعاندت بينهم مقاصد الكلام و لم يتصالحوا على رأي و لم يتوافقوا في حكم فأصبح كل منهم مناقضا للآخر و أصبحت مؤلفاتهم معارك الآراء المتناقضة و مصادم الأهواء المتصادمة بل كثيرا ما يكون واحد منهم يناقض نفسه في مجلس واحد و قد لا يشعر به.

فصل في بيان الموت حق و البعث حق

قد علمت من تضاعيف ما تلوناه عليك أن لكل شيء حركة جبلية و تشوقا طبيعيا إلى جانب القدس و دينا جبليا و طريقة فطرية في طلب الخير و الكمال و عبودية ذاتية في طلب القرب إلى الله تعالى سواء ذلك مشعورا به له أم لا و هذا المعنى مشاهد للعرفاء في أكثر الأشياء و خصوصا في الإنسان لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون و الفساد.

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۵

فإن كل من له أدنى تحدس يجد أنه من لدن حدوثه و حداثته إلى كهولته و شيخوخته له انتقالات فطرية و تغيرات طبيعية يتوجه بها إلى ما هو الوجهة الكبرى مع قطع النظر عن تحصيله و اكتساب الكمالات و السعادات عقلا و شرعا و عن أضدادها من النقائص و الشقاوات أيضا كذلك.

و تلك الانتقالات و التغيرات هي بحسب الباطن و باطن الإنسان هو نفسه الناطقة التي لا قوام لها في ذاتها في أول تكونها بغير البدن الذي هو بمنزلة مركب لوجودها لغاية ضعفها و قلة قوامها في أول التكون و أول ما اقتضت النفس و توجهت إليه هو تكميل نشأتها الحسية و تعمير مملكتها و معسكر جنودها التي هي البدن و قواه و جميعها تكون من أهل هذا العالم.

ثم إذا كملت هذه النشأة لها و عمرت هذه المملكة و قويت جنودها أخذت في تحصيل نشأة ثانية لها و توجهت إلى عالم آخر و منزل أقرب إلى بارئها و مبدئها و هكذا يتدرج في تكميل ذاتها و تعمير باطنها. فكلما ازدادت في تقوية جوهرها المعنوي نقصت في صورتها الظاهرية و ضعفت قواها الحسية و انكسرت جنودها التي هي أشخاص عالم الحسي لعدم توجهها الطبيعي إلى جنسيتها و قلة رغبتها الجبلية إلى تقويتها لكونها في السفر و السلوك نحو عالمها الباطني و نشأتها الروحاني فإذا انتهت في سيرها إلى عتبته باب من أبواب الآخرة التي يكون عند الاحتضار و هي نهاية السفر إلى الآخرة و بداية السفر فيها عرض لها الموت في هذه الدار و هو عبارة عن الولادة في الدار الآخرة.

و قد مر أن نفس الإنسان ناقصة في أول تكونها كالجنين فتربى و تتكمل في هذه النشأة كما يتربى الجنين في بطن أمه.

فثبت بهذه المقدمات أن الموت طبيعي للنفس و كل طبيعي لشيء خير و تمام فكل خير و تمام فهو حق له فالموت حق للنفس الناطقة.

فأما الهلاك و الفساد الذي يطرأ البدن فإنما له بالعرض لا بالذات فهو من باب الشرور الواقعة بالعرض لأجل رعاية جانب النفس لكونها أشرف من البدن.

فالعدالة الإلهية يقتضي رعاية ما هو الأشرف و الأفضل و هو النفس التي يكون موت البدن حياتها و تمامها.

على أنك لو نظرت حق النظر إلى البدن بما هو بدن لعلمت أن إنيته و ذاته إنما يكون

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۶

بالنفس فإذا انقطع النظر عن النفس لم يبق للبدن من إنيته و حقيقته إلا العناصر و الأجزاء البسيطة و الهيولى و هي بحالها.

و قال بعض العرفاء: إن الموت أثر تجلي الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل البدن لكونه من عالم الملك و تجليه تعالى إنما يكون في عالم الملكوت للنفس الناطقة التي قويت نسبتها إلى ذلك العالم فعند ما قويت بشيء بجهة الروحانية و الملكوتية اضمحلت منه جهة الجسمانية و الملكية لأنهما ضدان و الدنيا و الآخرة ضرتان لا تجتمعان.

فإن قلت: لو كانت النفوس متوجهة بحسب جبلتها نحو الآخرة فلم جعل في طبعها ما يضاد ذلك و هو كراهة الموت و بغض الفناء و العدم.

قلت: إن الله جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود و البقاء و جعل في جبلتها كراهة العدم و الفناء و هذا حق للنفس جبلي لها لكون الوجود خيرا صرفا و نورا محضا و بقاء خيرية الخير و نورية النور و الطبيعة لم يفعل شيئا باطلا.

فعلم من هذا أن شهوة النفوس للبقاء و كراهتها للفناء ليست إلا لحكمة و غاية و هي طلب بقائها الأخروي و اتصالها بعالم الملكوت الذي هو عالم الدوام و البقاء.

فمحبة مطلق الوجود و كراهة مطلق العدم مرتكزة في طبع النفوس و ذاتها بحيث أودعها الله تعالى فيها.

و حيث تيقن أن بقاءها و دوامها في هذه النشأة الحسية أمر مستحيل فلو لم يكن لها نشأة أخرى ينتقل هي إليها لكان ما ارتكز في النفس و أودع في جبلتها من جهة البقاء السرمدي و الحياة الأبدية باطلا ضائعا و لا باطل في الطبيعة على ما قالته الحكماء قولا حتما.

فأما كراهة النفس لموت الجسد الذي هو عائق عن حياتها السرمدية و بقائها الأبدي و السبب في ذلك مع ما ارتكز فيها من التوجه الجبلي لها إلى الدار الآخرة

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۷

و الحركة الذاتية إلى القرب من الله تعالى و الاجتناب عن عالم الظلمات و الحجب الجسمانية فإن التجسم عين الحجاب و الغفلة و النوم و الجهل كما أشرنا إليه بوجه لطيف.

فنقول في كراهة الموت الطبيعي من الروح النطقي سببان أحدهما فاعلي و الآخر غائي.

و أما السبب الفاعلي فهو أن النفس كما مر لها نشئات ثلاثة حسية و خيالية و عقلية.

فأول نشئاتها نشأة الحس و لها الغلبة على الإنسان ما دامت هذه الحيات الحسية باقية له فيجري أحكامها على النفس في هذه الدار و يؤثر فيها من هذه الجهة كلما يؤثر في الجوهر الحاس و في الحياة الحسي من الملائمات و المنافيات الحسية (في الحيوان الحسي خ).

و لهذا يتألم و يتضرر و يتفرق الاتصال و الاحتراق بالنار و سائر المنافيات الحسية لا من حيث كونها جوهرا ناطقا و ذاتا عقلية ذات نشأة روحانية و عالم ملكوتي بل من حيث كونها جوهرا حساسا ذا نشأة حسية و عالم دنياوي.

فتوحشها من الموت البدني و كراهتها للعدم الحسي إنما يكون لها بحصة من هذه النشأة الطبيعية.

و أما ما يقتضيه العقل التام و قوة الباطن و غلبة سلطان الملكوت و التشوق إلى الله تعالى و مجاورة ملكوته و مقربيه فهو محبة الموت الطبيعي و الوحشة عن حياة هذه النشأة و مشاهدة حيوانات الدنيا.

فإن وحشة أهل الباطن عن مجاورة أحياء هذا العالم أشد من وحشة الإنسان الحي عن مجاورة الأموات بكثير.

و أما السبب الغائي و الحكمة في كراهة الموت فهو أن إرادة الله و قصده في إبداع الألم في جبلة الحيوانات و الوجع و الخوف في طباعها عما يلحق أبدانها من الآفات العارضة و العاهات الواردة عليها و خصوصا الموت ليس من باب العقوبة كلها كما ظنته التناسخية بل حثا

لنفوسها على حفظ أبدانها و كلاية أجسادها و صيانة هياكلها من الآفات العارضة لها.

إذ الأجساد لا شعور لها في ذاتها و لا قدرة على جر منفعة إليها و لا دفع مضرة منها فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالأجسام و خذلتها و أسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها و انقضاء آجالها و لهلكت دفعة واحدة في أسرع مدة قبل تحصيل نشأة

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۸

أخرى للنفس و تعمير الباطن. و ذلك ينافي المصلحة الكلية و الحكمة الكمالية.

فصل في أن الحساب و الميزان و الصراط حق

لعلك قد تفطنت من الأصول المتقدمة أن كل مكلف يرى يوم الآخرة ما عمله من خير أو شر محضرا و يصادف كل دقيق و جليل من أفعاله الحسنة أو القبيحة مستطرا في كتاب لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً و يعرف أيضا كل واحد مقدار عمله بمعيار صحيح صادق يعبر عنه بالميزان و إن لم يساو ميزان العلوم و الأعمال ميزان الأجسام الثقال كما لا يساوي الأسطرلاب الذي هو ميزان المواقيت و المسطرة و الفرجار و الشاقول التي هي موازين الأبعاد و المقادير و العروض الذي هو ميزان الشعر و الذوق السليم الذي هو ميزان بعض المعاني و سائر الموازين.

نعم ميزان كل شيء يجب أن يكون من جنس ذلك الشيء كما لا يخفى. ثم يحاسب الناس يوم القيامة على أقوالهم و أفعالهم و سرائرهم و ضمائرهم و أفكارهم و عقائدهم و نياتهم مما أبدوه أو أخفوه و إنهم يكونون متفاوتين فيه إلى مناقش في الحساب و إلى مسامح و إلى من يدخل الجنة بغير حساب.

فصل في أن الجنة و النار حق و في إبطال رأي أصحاب الظنون و الأوهام

اعلم أن لله تعالى عالما آخر غير هذا العالم كما مر و هو عالم الآخرة و عالم الباطن و عالم الغيب و عالم الملكوت.

و هذا العالم عالم الدنيا و عالم الظاهر و عالم الشهادة و الملك و الخلق. و لما كان الإنسان في مبدإ خلقته ناشيا عن مواد هذا العالم الأسفل و له الارتقاء و التوجه إلى العالم الآخرة فبالضرورة لا بد له من المسافرة من مسقط رأسه إلى عالم الغيب.

فالله تعالى برحمته و عنايته خلق الأنبياء ع و بعثهم ليكونوا هداة الخلق إلى معادهم و قوادهم في السفر إليه تعالى كرؤساء القوافل و أنزل عليهم الكتب لتعليمهم كيفية السفر و الارتحال و أخذ الزاد و الراحلة و كيفية الحال عند الوصول إلى منزل الآخرة

المبدأوالمعاد، ص ۴۵۹

المعبر عنها بالنبإ العظيم و قوله تعالى: عَمَّ يَتَساءَلُونَ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ.

فإن سر القيامة من الأسرار العظيمة التي لم يجوز للأنبياء كشفها لأنهم كانوا أصحاب الشريعة يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْراها إِلىٰ رَبِّكَ مُنْتَهاها إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشاها.

يوم القيامة يوم الجزاء و الثواب بلا عمل و الشريعة يوم العمل بلا ثواب. و بوجه آخر الشريعة هي الطريق و المشرع العام و القيامة هي الغاية و المقصد. فصاحب الشريعة يقول:

ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ و لما علمت و تحققت أن الخلق مأمورون بسلوك طريق الآخرة و السالك لا بد فيه أثرا من المقصود و الغاية يتوجه إليه و يسلك نحوه.

و ذلك الأثر هو المعرفة و ينبعث الشوق الإرادي و الجبلي ألا ترى أن الإنسان ما لم يكن عارفا بالحق لا يمكن سلوكه إليه و العارف ما لم يكن محبا للحق لا يمكن سلوكه أيضا.

فالشوق و المحبة ضرب من الوصول و كماله هو الحشر مع المحبوب المرء يحشر مع من أحب.

و للمعرفة درجات مختلفة الظن و العلم و الإبصار أي المشاهدة الباطنية.

الظن في هذه النشأة الأولى و العلم في نشأة الثانية و المشاهدة فيما فوقها.

فحال الإنسان ما دام كونه في الدنيا أو من حيث كونه في الدنيا أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ.

أهل دنيا كافران مطلقند روز و شب در جق جق و در وقوقند

و حاله في الآخرة ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ.

و بوجه آخر العلم في الدنيا و المشاهدة في الآخرة كَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ.

فالأثر الذي يصل أولا إلى السالك من مطلوبه هو الإيمان بوجوده و وجوبه و الأثر الثاني هو الإيقان و التحقيق و المشاهدة إِنَّ هٰذا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ.

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۰

فما أشد سخافة رأي أهل الظن و التخمين حيث يزعمون يوم القيامة بعيدا عن الإنسان بحسب الزمان و ما أظن الساعة قائمة و بحسب المكان وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ.

و أما أهل العلم و اليقين فيعدونه قريبا بحسب الزمان اقْتَرَبَتِ السّاعَةُ.

أو بحسب المكان وَ أُخِذُوا مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ يوم يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ نَراهُ قَرِيباً.

و كان نبينا ص يشاهد خازن الجنة و يناول بيده من ثمارها و فواكهها و لم يحكم بكون حارثة مؤمنا حقيقيا ما لم يكن مشاهدا للأمور الأخروية و أحوالها إذ قال: أصبحت مؤمنا حقا قال ص لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك قال: رأيت أهل الجنة يتزاورون و رأيت أهل النار يتعاورون و رأيت عرش ربي بارزا. قال ص: أصبت فالزم.

فإذا ثبت و تحقق ما ذكرناه اتضح و استبان منه فساد بعض من المذاهب السخيفة و الآراء الباطلة في هذا الباب مثل رأي من زعم أن الجنة و النار لم توجدا بعد و لا توجدان إلا بعد بوار العالم و هلاك السماوات و لم يعلموا أن هذا الاعتقاد يبعد صاحبه عن طريق الآخرة و يقلل رغبته في ثواب الأعمال و جزاء إحسانه و يقلل خوفه و رهبته من عقوبة معاصيه و سيئاته.

و إليه أشار بقوله تعالى إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ نَراهُ قَرِيباً و بقوله أُولٰئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ.

و كذا رأي من يرى و يعتقد خلود أهل الكبائر في النار و انسداد رحمة الله و انقطاع غفرانه عن المجرمين. و لم يعلموا أن الرحمة واسعة و المغفرة سابقة و القصور منا.

و لم يتفطنوا بأن هذا الرأي مما يقنط به الإنسان من رحمة الله تعالى و يقلل الرغبة و الرهبة في نعيم الجنان و عذاب النيران.

و قلة الرغبة و الرهبة يبعد الطريق إلى الله تعالى و ملكوته على الطالبين له و القاصدين

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۱

نحوه و المرغبين في لقائه.

و كل اعتقاد و مذهب ينافي رحمة الله و هدايته و يبعد الطريق إليه سبحانه فهو باطل لا محالة فإن ذلك تنافي وضع الشرائع و تضاد إرسال الرسل و إنزال الكتب إذ الغرض من جميعها ليس إلا سياقة الخلق إلى جوار رحمة ربهم بأقرب طرق و أيسر وجه.

و من الآراء السخيفة أيضا اعتقاد أكثر الناس أن أجسام أهل الجنة أجسام لحمية و أجساد طبيعية مثل أجساد أهل الدنيا مركبة من أخلاط أربعة قابلة للاستحالات و التغيرات معروضة للآفات.

و إذا تأملوا فيما وصف الله تعالى من صفات أهل الجنة ظهر فساد هذا الرأي و ذلك قول الله سبحانه لا يَمَسُّهُمْ فِيها نَصَبٌ و لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولىٰ و إنهم خالدون فيها فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ.

و ما شاكل هذه الصفات التي لا يليق بالأجسام و الأبدان الخليطة و لا يليق بالعقلاء أن يعتقدوا فضلا عن أقوال الأفاضل بل بالنساء و الصبيان و الجهال و العامة. فإن هذا الرأي جيد لهم يليق بأفعالهم و يصلح لهم و يقرب عن عقولهم. و اعلم أن من علامة حقيقة الاعتقادات أن لا يقع فيها تناقض و تخالف و أكثر آراء المجادلين و طائفة من الكلاميين و المتشبهين بالعلماء يكون بحيث إذا عرضه صاحبه على عقله أنكره عليه و يجده مناقضا لسائر اعتقاداته و أصوله.

فيقع عند ذلك في شك و حيرة و سوء ظن بربه و تخيلات فاسدة و لا يجد في العالم أسوأ الناس مذهبا و أسخف الخلق و أرداهم رأيا و أشد التاجرين خسرانا.

فمن يعتقد أمرا و يكون عقله منكرا عليه و نفسه مرتابة و ظنه سيئا بربه كما قال الله تعالى وَ ذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدٰاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ.

و من جملة ما ذكرنا في الرداءة و السخافة رأي من يعتقد بأن الله تعالى خلق خلقا و رباه و أنماه و أنشأه و مكنه و قواه و سلطه على عباده متمكنا من بلاده ثم ناصبه العداوة و البغضاء و خلق له أتباعا و جنودا و هم يفعلون ما يريدون على رغم منه و عداوة له و هو الجاعل لهم المشية و الاستطاعة و طول العمر و المهلة وسعة الرزاق و النعمة.

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۲

بل الحق كما أشرنا إليه أن كل أحد من الخلائق و إن كان من الأشقياء و المردودين مما نالته رحمته تعالى و وصلت إليه رأفته و لطفه له أيضا توجه غريزي إليه تعالى و دين جبلي و إطاعة فطرية لمبدئه و خالقه و إن لم يكن مشعورا به له على نحو يدق إدراكه عن أفهام أكثر الناس.

و صاحب هذا الرأي إذا فكر في أمر إبليس و جنوده و ما نسب إليهم من مخالفتهم و عداوتهم لله تعالى امتلأ قلبه منهم غيظا و ناصبهم العداوة و البغضاء و يحصل في نفسه ملكة العداوة و يرسخ فيها خلق الغضب و شهوة الانتقام طول الأيام حتى أنه لغاية جهله يكون أكثر شغله و أهم مآربه و أرجح حسناته عنده هو عداوة المخالفين لدينه و أفضل قرباته خصومته إياهم حتى لو قدر على قتلهم و أمكنه قطع أرزاقهم فعل ذلك من شدة غيظه و إذا لم يقدر على ذلك بقي طول عمره مغتاظا مغتما متألمة نفسه معذبا قلبه.

و مع كونه على هذا الحال من خدمته لقوة غضبه و طاعته شهوة نفسه يمن على الله و رسوله منا عظيما بحسب ضميره و إن لم يتنطق به لسانه من باب كسر النفس و عدم رؤية العمل كما هو دأب الصالحين عملا بشعارهم على ظنه. و لكن يتوقع في ذلك بحسب الباطن أجرا عظيما.

و كثيرا ما ينظر نظر الحقارة على من ليس كذلك من أهل مذهبه و يعده من ضعفاء الإيمان و المستضعفين.

و ذلك لأنه ترك العربدة و الخصومة مع المخالفين له في الدين و ربما تحير في خلق الله تعالى الشياطين و الكفرة و العصاة و تربيته إياهم و توسعة رزقهم و تمكينهم فيما يفعلون و إمهاله لهم مدة في كفرهم و عصيانهم.

و ربما عاتب ربه في الضمير و خاصمه في السر لو لم يكن خائفا من ناره لم خلقهم و رزقهم و رجاهم و مكنهم و سلطهم على الأولياء و لما ذا و كيف و ما شاكل ذلك من هذه الوساوس و الظنون المولمة للنفوس المعذبة للقلوب و أكثر هذه الأوهام و الوساوس يعرض للجهال و المتشككين و النفوس السقيمة و القلوب المريضة بأسقام الجهالات و الاعوجاجات عن المسلك القويم و أمراض الأخلاق الذميمة و الانحرافات من الصراط المستقيم.

و إنما ذكرنا هذا ليعلم أن بإزاء هذه الآراء و اعتقادات الردية المولمة لنفوس معتقديها المتعذبة لقلوب أصحابها آراء و اعتقادات هي أغذية

روحانية ملذذة للأرواح و النفوس

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۳

و مبشرة للقلوب و هي آراء أولياء الله تعالى و اعتقاد الخلص من عباده الصالحين و مذهب الربانيين الذين أسلموا لربهم و لم يشركوا معه لا سرا و لا علانية.

و هم الذين صفت نفوسهم من دون شهوات الجسمانية و طهرت أخلاقهم من العادات الردية و نقيت عقولهم من الجهالات و الآراء الفاسدة و صانوا جوارحهم من لأعمال السيئة و ألسنتهم عن الفحشاء و المنكر و ذكر مساوي الناس و لم يعترضوا على الله في شيء من تدبير خلقه لا إسرارا و لا إعلانا لا يضمرون لأحد من الخلق سوءا و لا معاداة و الحدس يحكم بأن هؤلاء أهل الجنة كما وصفهم الله تعالى وَعِبٰادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً وَ إِذٰا خٰاطَبَهُمُ الْجٰاهِلُونَ قٰالُوا سَلاٰماً.

و الغرض من ذكر هذا الكلام هاهنا أن من أشكل عليه تحقق العلاقة و المناسبة الذاتية بين الأمر الذي يسمى بالذنب و المعصية في عالمنا هذا و بين الاحتراق بالنار و التعذيب بالجحيم و الزقوم و تصلية جحيم و كذا بين المسمى بالطاعة و العبادة و بين الجنة و الرضوان و التنعم بالفواكه و الحور و الغلمان و سائر الموذيات الجحيم و ملذات الجنة و النعيم.

فليعلم أن هذه الأفعال المحمودة التي هي الطاعات إنما يراد لأجل اكتساب الأخلاق الحسنة و كذلك الأفعال المذمومة إنما يترك لأجل أنها ينجر إلى الأخلاق السيئة.

فالغرض من الأعمال أفعالا كانت أو تروكا إنما هو تحسين الأخلاق و الملكات و تبديل السيئات بحسنات بتوفيق من الله تعالى و تأييد منه كما قال في حق الخلص من عباده:

فَأُوْلٰئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّئٰاتِهِمْ حَسَنٰاتٍ.

و كما أن في الدنيا كل صفة يغلب على باطن الإنسان و يستولي على نفسه بحيث يصير ملكة لها يوجب صدور أفعال منه مناسبة لها بسهولة يصعب عليه صدور أفعال أضدادها غاية الصعوبة و ربما بلغ ضرب من القسم الأول حد اللزوم و ضرب من الثاني حد الامتناع لأجل رسوخ تلك الصفة.

لكن لما كان هذا العالم دار الاكتساب و التحصيل قلما يصل الأفعال المنسوبة إلى الإنسان الموسومة بكونها بالاختيار في شيء من طرفيها حد اللزوم و الامتناع بالقياس إلى قدرة الإنسان و إرادته دون الدواعي و الصوارف الخارجية لكون النفس متعلقة بمادة

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۴

بدنية قابلة للانفعالات و الانقلابات من حالة إلى حالة.

فالشقي ربما يصير بالاكتساب سعيدا و بالعكس بخلاف الآخرة فإنها ليست دار الاكتساب و التحصيل كما أشير إليه بقوله تعالى لاٰ يَنْفَعُ نَفْساً إِيمٰانُهٰا لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا. و كل صفة بقيت في النفس و رسخت فيها و انتقلت معها إلى الدار الآخرة صارت كأنها لزمتها و لزمت لها الآثار و الأفعال الناشية منها بصورة يناسبها في عالم الآخرة و الأفعال و الآثار التي كانت تلك الصفات مصادر لها في الدنيا و ربما تخلفت عنها تلك لأجل العوائق و الصوارف الجسمانية الاتفاقية.

لأن الدنيا دار تعارض الأضداد و تزاحم المتمانعات بخلاف الآخرة لكونها دار الجمع و الاتفاق لا تزاحم و لا تضاد فيها.

و الأسباب هناك أسباب و علل ذاتية كالفواعل و الغايات الذاتية دون العرضية.

فكلما يصلح أثر الصفة النفسانية لم يتخلف عنها هناك كما يتخلف عنها هاهنا لمصادمة مانع له و معاوقة صارف عنه إذ لا سلطنة هناك للعلل العرضية و الأسباب الاتفاقية و مبادي الشرور بل الملك لِلّٰهِ الْوٰاحِدِ الْقَهّٰارِ فَلاٰ يُظْهِرُ عَلىٰ غَيْبِهِ أَحَداً إِلاّٰ مَنِ ارْتَضىٰ مِنْ رَسُولٍ يَوْمَ

لا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ... فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشَّافِعِينَ. أي العلل الاتفاقية.

و إذا تحققت هذه الأصول و ثبت أن لكل ملكة نفسانية ظهورا خاصا في كل موطن و أثرا مخصوصا في كل قابل بل لكل صفة جسمانية أو روحانية إذا قارنت قابلا أثرت في ذلك القابل أمرا يناسبه. فإن كل قابل يقبل من جهة واحدة شيئا على حسب طباعه.

أو لا يرى أن الجسم الرطب متى فعل ما في طبعه من الرطوبة في جسم آخر قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار رطبا مثله و متى فعل فعله الرطوبة في قابل غير جسم كالقوة الدراكة الحسية أو الخيالية إذا انفعلت عن رطوبة ذلك الجسم الرطب لم يقبل الأثر الذي قبله الجسم الثاني و لم يصر بسببه رطبا بل يقبل شيئا آخر من ماهية

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۵

الرطوبة لها طور خاص في ذلك كما يقبل القوة الناطقة متى نالت الرطوبة أو حضرتها في ذاتها شيئا آخر من ماهية الرطوبة و طبيعتها من حيث هي و لها ظهور آخر عقلي فيه بنحو وجود عقلي مع هوية عقلية.

فانظر حكم تفاوت النشئات في ماهية واحدة لصفة واحدة كيف فعلت و أثرت في موضع الجسم شيئا و في قوة أخرى شيئا آخر و في جوهر آخر شيئا آخر و كل من الثلاثة حكاية للآخرين. لأن الماهية واحدة و الوجودات متخالفة.

و هذا القدر يكفي المستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الله و رسوله أو توعدا عليه في لسان الشرع من الصور الأخروية المرتبة على الاعتقادات الحقة أو الباطلة و الأخلاق الحسنة و القبيحة المستتبعة للذات و الآلام إن لم يكن من أهل المكاشفة و المشاهدة.

و أما معرفة التفاصيل في كل صفة و عمل وعد فيه أو توعد عليه الشرع الأنور بحكومة الأخروية فيتوقف على كشف تام و معرفة كاملة و اتصال قوى بعالم الغيب و تجرد بالغ عن علائق هذا العالم.

فكل من له تحدس في العلوم يجب عليه أن يتأمّل في الصفات النفسانية و الأخلاق الباطنية و كيفية منشئيتها للآثار و الأفعال الظاهرة منها ليجعل ذريعة لأن يفهم كيفية استتباع الأخلاق المكتسبة في الدنيا من تكرر الأفاعيل للآثار المخصوصة في الآخرة تحقيقا لقوله: الدنيا مزرعة الآخرة.

فكما أن شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و حرارة جسده و احتراق مواده على أن الغضب صفة نفسانية موجودة في عالم الروح الإنساني و ملكوته و الحركة و الحمرة و الحرارة و الاحتراق من صفات الأجسام و قد صارت هذه الجهات و العوارض الجسمانية نتائج لتلك الصفة النفسانية في هذا العالم فلا عجب من أن يكون سورة هذه الصفة المذمومة مما يلزمها في النشأة الأخرى نار جهنم الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ فاحترقت صاحبها كما يلزم هاهنا عند شدة ظهورها و قوة تأثيرها إذا لم يكن صارف عقلي أو زاجر عرفي يلزمها من ضربان العروق و اضطراب الأعضاء و قبح المنظر.

و ربما يؤدي إلى الضرب الشديد و القتل لغيره بل لنفسه و ربما بموت غيظا.

فإذا تأمّل أحد من استتباع هذه الصفة المذمومة لتلك الآثار فيمكن أن يقيس عليها

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۶

أكثر الصفات الموذيات و الاعتقادات المهلكات و كيفية انبعاث نتائجها و لوازمها يوم الآخرة من النيران و غيرها.

و كذا حال أضدادها من حسنات الأخلاق و الاعتقادات و كيفية استنباط النتائج و الثمرات من الجنات و الرضوان و الوجوه الحسان.

لمولوي

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزی ازین خواب گران

گشته گرگان هر یکی خوهای تو می‌درانند از غضب اعضای تو

و هاهنا دقيقة و هي أنك إن اشتبه عليك أن الملكات و الأخلاق الإنسانية و الأعمال النفسانية بعد تسليم أنها سيصير أشباحا أخروية و أشخاصا برزخية موذية كالنيران و الحيات و العقارب إن كانت الأخلاق ردية و الأعمال قبيحة أو ملذة كالجنات و الحور و الغلمان إن كانت الأخلاق فاضلة و الأعمال حسنة فكيف يتصل إيلامها و إلذاذها إلى هذا الشخص الإنساني الذي يكون صاحب هذه الأخلاق و الأعمال و ما سبب ارتباطها و اتصالها به فاستمع متلطفا في سرك أن الإنسان في هذه الدار العنصرية و النشأة الهيولانية أيضا إذا أراد أن ينتقم بقوته الغضبية من عدو أو يسيء إليه أو أراد أن يفعل الخير بصديق أو يحسن إليه فإنما يفعل كلا من الفعلين الإساءة و الإحسان أولا في نفسه و يلحق النفع أو الضر منه إلى نفسه بالذات ثم يتوسط وصول أحدهما إليه بالذات قد يصل إلى صديقه أو عدوه ثانيا و بالعرض.

إذ علمت أن الأفعال الإرادية مسبوقة بتمثلات ذهنية و تصورات خيالية في كل صورة عقلية أو حسية يتصورها الإنسان فليست خارجة عن عالمه مباينة لذاته بل واقعة في صقعه داخلة في مملكة ذاته.

فإذا أحب أحدا مثلا فإنما يحب بالذات ما يوجد في نفسه و كذا إذا أبغض إنسانا فإنما يبغض أولا ما يتصور و يتمثل في ذاته و كلما يتحقق في ذاته و في عالمه فهو هو بوجه كما لوحنا إليه مرارا.

فعلم من ذلك أن الإنسان ما أحب و ما أبغض إلا ذاته. فإذا تحقق بذلك و اتضح لديك كيفية تجسم الأعمال علمت أن الأخلاق الذميمة إذا تمثلت و تصورت بصورة كريهة مناسبة لها في الآخرة كالحيات و العقارب فإنما يجب أن يصل إيلامها و إيذاؤها بالإنسان الذي هو صاحب تلك الأخلاق دون غيره لا بالذات و لا بالعرض.

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۷

فإن العلاقة الوضعية التي بها يتحقق التأثير و التأثر بين الماديات بالعرض في هذا العالم مرتفعة في عالم آخر فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لا يَتَساءَلُونَ.

و كذا الأخلاق الحسنة إذا تمثلت و تصورت أشخاصا كريمة بهيئة مناسبة لها فإنما تصل لذاتها و نعيمها بالإنسان الموصوف بها لا بغيره كما بينا.

فاعرفه فإنه مقصد عال و مطلب غال.

المقالة الرابعة في النبوات و فيه فصول

فصل في سبب الرؤيا الصادقة

و ليعلم أولا معنى الرؤيا انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن. و المراد من الروح هو الجوهر البخاري الحار المركب من صفو الأخلاط كما أن الأعضاء مركب من كدر الأخلاط و هي مطية للقوى النفسانية و بها يتحرك القوى و يتصل الحساسة و المحركة إلى الانتهاء و قد ذكر بعض صفاتها.

و بالجملة هذه الروح بواسطة العروق الضوارب ينشر إلى ظاهر البدن و قد تحبس إلى الباطن بأسباب مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة و مثل الاشتغال بتأثيره في الباطن لينفتح السدد.

و لهذا يغلب النوم عن امتلاء المعدة و مثل أن يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفيء بالظاهر و الباطن جميعا و لنقصانها و زيادتها أسباب طبية مذكورة في كتب الأطباء.

فإذا انحبست الروح إلى الباطن و ركدت الحواس بسبب من الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لأنها لا يزال مشغولة بالتفكر فيما يورده الحواس عليها.

فإذا وجدت فرصة الفراغ و ارتفعت عنها الموانع استعدت الاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبرة عنها في الشرع باللوح المحفوظ أو الجوهر النفسية و القوى الانطباعية من البرازخ العلوية التي فيها صور الشخصيات المادية و الجزئيات الجسمانية.

فإذا اتصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۸

الأشياء لا سيما ما ناسب أغراض النفس و يكون مهما لها.

و قد مر أن انطباع الصور في النفس عن الجواهر العالية كانطباع الصورة في مرآة من مرآة أخرى يقابلها عند حصول الأسباب و ارتفاع الحجاب بينهما.

و الحجاب هاهنا اشتغال النفس بما يورده الحواس و لارتفاع هذا الحجاب أسباب كثيرة مثل صفاء النفس بحسب أصل فطرتها و مثل انزعاج النفس و انزجارها عن هذا العالم بسبب ما يكدرها و ينقص عيشها الدنياوي من المولمات و المنفرات فيتوجه إلى عالمها هربا من هذه الأمور الموحشة فيرتفع الحجاب بينها و عالمها و مثل الرياضات العلمية و العملية التي يوجب المكاشفات الصورية و المعنوية و مثل الموت الإرادي الذي يكون للأولياء و مثل الموت الطبيعي الذي يوجب كشف الغطاء للجميع سواء كانوا سعداء أو أشقياء و مثل النوم الذي هو أخ الموت في كونها عبارة عن ترك النفس استعمال الحواس في الجملة.

فحينئذ إذا ارتفع الحجاب بالنوم قليلا يظهر في مرآة النفس شيئا من النقوش و الصور التي في تلك المرائي مما يناسبها و يحاذيها فإن كانت تلك الصورة جزئية و بقيت في النفس بحفظ الحافظة إياها على وجهها و لم يتصرف فيه القوة المتخيلة الحاكية للأشياء بتمثلها فيصدق هذه الرؤيا و لا يحتاج إلى تعبير.

و إن كانت المتخيلة غالبة أو إدراك النفس للصور ضعيفا صارت المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال كتبديل العلم باللبن و تبديل العدو بالحية و تبديل الملك بالبحر أو الجبل. و تحقيقه أن لكل معنى عقلي من عالم الإبداع صورة طبيعية في عالم الكون إذ العوالم متطابقة.

فالعلم لما كان مما يتقوى به النفس و هو جوهر روحاني و الصور العلمية للإنسان إنما يحصل بعد حذف الزوائد و الاختلاف عما يدركه الحس من أشخاص النوع و بعد ذلك يكون الباقي صورة غير مختلفة بل لبا خالصا صافيا سائغا نيله للعقل الإنساني.

و لما كان البدن مثالا للنفس و اللبن غذاء لطيفا سائغا شرابه للبدن فيكون نسبته للبدن نسبة العلم إلى النفس ففي التعبير يعبر به عن العلم.

و من هذا القبيل ما نقل أن رجلا جاء إلى ابن سيرين و قال: رأيت كأن في يدي خاتم أختم به أفواه الرجال و فروج النساء. فقال: إنك مؤذن تؤذن في شهر رمضان قبل

المبدأوالمعاد، ص ۴۶۹

الفجر. فقال: صدقت.

و جاء آخر فقال: كأني أصب الزيت في زيتون. فقال إن كان تحتك جارية اشتريتها ففتش عن حالها فإنها أمك لأن الزيتون أصل الزيت فهو رد إلى الأصل.

فنظر فإذن جاريته كانت أمه و قد سبيت في صغره. و قال آخر له كأني أغلق الدر في أعناق الخنازير.

فقال إنك تعلم الحكمة غير أهلها و كان كما قال.

فالتعبير من أوله إلى آخره مثال يعرفك طريق ضرب الأمثال و ليس للأنبياء ع أن يتكلموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال لأنهم كلفوا أن يتكلموا الناس على قدر عقولهم.

و كما أن عقول الخلق مثال للعقول العالية في الحقيقة فكذا ما يخاطب بهم ينبغي أن يكون أمثلة للمعارف الحقيقية.

و قدر عقولهم أنهم في النوم و النائم لا يكشف له شيء إلا بمثل فإذا ماتوا انتبهوا و عرفوا أن المثل صادق.

و إنما يعني بالمثل أداء المعنى في صورة إن نظر إلى معناه وجد صادقا و إن نظر إلى صورته وجد كاذبا.

و ربما يبدل المتخيلة الأشياء المرئية في النوم بما يشابهها و يناسبها مناسبة ما أو ما يضادها.

كما من رأى أنه ولد له ابن فتولد له بنت و بالعكس. و هذا الرؤيا يحتاج إلى مزيد تصرف في تعبيره.

و ربما لم يكن انتقالات المتخيلة مضبوطة بنوع مخصوص فانشعبت وجوه التعبير فصار مختلفا بالأشخاص و الأحوال و الصناعات و فصول السنة و صحة النائم و مرضه.

و صاحب التعبير لا ينال إلا بضرب من الحدس و يغلط فيه كثيرا للالتباس.

لمعة

قد مر أن لكل معنى عقلي صورة حقيقية و صورة غير حقيقية و من هذا الجهة يختلف حكم التعبير في رؤية كل صورة و يحتاج إلى قرينة من أحوال الرائي أنه إن كانت

المبدأوالمعاد، ص ٤٧٠

نفسه عالية متصلة بالعالم العقلي أو العالم النفسي السماوي فيكون ما يراه في النوم إما نفس الأمر العقلي أو مثال حقيقي له غالبا.

و إن كانت سفلية متعلقة في الدنيا فأكثر ما يراه في النوم مجرد صورة خيالية لا معنى لها.

و وجه ذلك أن النفس الإنسانية ذات وجهين وجه إلى عالم الغيب و الآخرة و وجه إلى عالم الشهادة و الدنيا.

فإن كان الغالب عليها جهة القدس فلا بد أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت و عند ذلك تشرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك و الشهادة.

لأن أحدهما متصل بالآخر كما أن الدنيا متصل بالآخرة.

و سيعلم أن جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام و الوحي و جهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير و التمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون إلا صورة متخيلة لأن عالم الشهادة كلها متخيلات.

إذ الخيال على ضربين لأنه تارة يحصل من النظر في ظاهر عالم الشهادة بالحس فيرتقي إليه صورة المحسوس الخارجي.

و تارة يحصل من النظر إلى باطن عالم الغيب فنزل إليه صورة الأمر المعقول الداخلي.

ففي الأول يجوز أن لا يكون الصورة على وفق المعنى حتى يرى شخص جميل الصورة و هو خبث الباطن قبيح السر.

لأن عالم الشهادة كثير التلبيس لأجل أسباب العرضية و الاتفاقية فيتفق لأجل الاتفاقات و الأسباب الخارجية العرضية أن يصير رجل حسن المنظر قبيح السر لاكتساب السيئات و قبائح الأعمال المؤدية إلى المهلكات الصفات المنتجة لمرديات المهلكات و كذا بالعكس.

و أما الصورة التي يحصل في الخيال من إشراق عالم الملكوت على باطن سر النفس فلا يكون إلا محاكيا للصفة و مطابقا للمعنى و صورة حقيقية للأمر العقلي.

لأن الصورة في عالم الملكوت تابعة للمعنى و الصفة فلا جرم لا يرى المعنى القبيح إلا بصورة قبيحة. فلا جرم يرى الملك مثلا في صورة جميلة و لا يرى الشيطان إلا بصورة قبيحة.

المبدأوالمعاد، ص ٤٧١

و لذا يرى الملك في صورة دحية الكلبي و يرى الشيطان في صورة كلب أو ضفدع أو خنزير أو غيره يكون تلك الصورة

عنوان المعنى و محاكيا له بالصدق.

و لذلك رأى بعض المكاشفين الشيطان على صورة كلب جاثم على جيفة يدعو الناس إليها و كانت الجيفة مثال الدنيا.

و كذا أيضا يدل القرد و الخنازير في النوم على إنسان خبيث و يدل الشاة على إنسان سليم الجانب و هكذا جميع أبواب التعبير. و في هذا أسرار عجيبة لمن له قلب.

فصل في أضغاث الأحلام و هي المنامات التي لا أصل لها

قد علمت من طريقتنا من أن النفس بقوتها الخيالية التي هي لها في عالمها بمنزلة القوة المحركة في هذا العالم فكما يصدر منها في عالم المحسوسات بقوتها المحركة بإعانة غيرها من الأسباب أشياء من باب الحركات و التحولات يسمى بالصنائع و الأفعال كذلك تفعل باختراعها في مملكتها و عالمها الباطني صورا و أشخاصا جسمانية بعضها مطابقة لما يوجد في الخارج و بعضها جزافيات لا أصل لها في شيء من العوالم و البرازخ. و الصور المتأصلة التي يكون في العوالم بعضها مطابقة لبعض إذ النشئات و العوالم مطابقة بحسب الصور إلا ما يخترعها النفس بدعابة المتخيلة و شيطنتها فإنها مجرد إنشاء لا أصل لها.

فإذا اخترعت المتخيلة بدعابتها و اضطرابها التي لا يفتر عنها في أكثر الأحوال صورا جزافية و انتقلت فيها و حاكتها بأمور أخرى في حال النوم و شاهدها النفس و بقيت مشغولة بمحاكاتها كما تبقى مشغولة بالحواس في اليقظة و خصوصا إذا كانت ضعيفة في جوهرها منفعلة عن آثارها القوى فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية و المتخيلة باضطرابها قويت بسبب من الأسباب فلا يزال تحاكي و تخترع صورا لا وجود لها و تبقى في الحافظة إلى أن يستيقظ فتذكر ما رآه في المنام.

و لمحاكاتها أيضا أسباب من أحوال البدن و مزاجه فإن غلب على مزاجه الصفراء حاكاها بالأشياء الصفر و إن كانت فيه الحرارة حاكاه بالنار و الحمام الحار و إن غلبت

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۲

البرودة حاكاها بالثلج و الشتاء و نظائرها و إن غلبت السوداء حاكاها بالأشياء السود و الأمور الهائلة.

و إنما حصلت صورة النار مثلا في التخيل عند غلبة الحرارة لأن الحرارة التي في موضع يتعدى إلى المجاور لها كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنه سيكون سببا لحدوث النور إذا خلقت الأشياء موجودة وجودا فائضا بأمثاله على غيره و القوة المتخيلة منطبعة في الجسم الحار فيتأثر به تأثيرا يليق بطبعها كما مر أن كل شيء قابل يتأثر من شيء فإنما يتأثر منه بشيء يناسب جوهر هذا القابل و طبعه.

فالمتخيلة ليست بجسم حتى يقبل نفس الحرارة فيقبل من الحرارة ما في طبعها لقبول له و هو صورة الحار فهذا هو السبب فيه.

فصل في معرفة سبب العلم بالمغيبات في اليقظة

قد عرفت سبب الاطلاع بالغيوب في النوم من ركود الحواس و اتصال النفس بالجواهر العقلية أو النفسية و قبولها من تلك المبادي صورا يناسبها و اهتمت بها.

و يمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة بسببين:

أحدهما قوة في النفس فطرية أو مكتسبة لا يشغلها جانب عن جانب بل تسع قوتها بالنظر إلى جانب العلو و جانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس ليجمع في حالة واحدة الاشتغال بعدة أمور فيكتب و يتكلم و يسمع فمثل هذه النفوس التي لها اقتدار ما على ضبط الجانبين يجوز أن يفتر عنها في بعض الأحوال شغل الحواس و يطلع على عالم الغيب فيظهر لها منه بعض الأمور كالبرق الخاطف. و هذا ضرب من النبوة.

ثم إن ضعفت المتخيلة بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه كان وحيا صريحا و إن قويت المتخيلة و اشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون هذا الوحي مفتقرا إلى التأويل كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير.

الثاني أن يغلب على المزاج اليبوسة و الحرارة و يقل الروح البخاري حتى يتصرف النفس لغلبة السوداء و قلة الروح عن المواد الحواس فيكون مع فتح العين و سائر أبواب

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۳

الحواس كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى و يسمع و ذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر.

فهذا أيضا لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيحدث به و يجري على لسانه كأنه أيضا غافل عما يحدث به و هذا يوجد في بعض المجانين و المصروعين و بعض الكهنة فيحدثون بما يكون موافقا لما سيكون. و هذا نوع نقصان يظنه الجهلة كمالا و ولاية و السبب الأول نوع كمال.

إشارة تحصيلية

و لعل بعض المتفلسفة و المتشبهة بأرباب التحصيل و الكمال قعدوا لقصور نظرهم في حضيض المباحثة و الجدال و لم يرتفعوا لانحطاط درجات نظرهم إلى ذروة الذوق و الحال اعتراهم الشك في سبب رؤية الإنسان في اليقظة صورا لا وجود لها في الخارج حيث لا يراها كل حاضر سليم الحس.

فليتدبر أو يسمع من كان له منهم قلب أو ألقى السمع و هو شهيد بعد تأمله ما أسفلناه من القواعد التي يقرب النفس تدبرها لأن يستعد لفهم المعاني التي من هذا القبيل.

و هو أن النفس كلما يدركها في عالمها و صقع قواها الباطنة على سبيل التخيل لا شبهة لأحد في أنها يتفاوت ظهورا و خفاء تفاوتا يذهب به في حدود الخفاء إلى حد الذهول و النسيان و في حدود الظهور و الجلاء إلى حد الرؤية و المشاهدة.

فكما يمكن أن يذهب في الخفاء من حد يسمى بالتخيل إلى غاية يسمى بالذهول فكذلك يمكن أن يبلغ في الظهور من حد التخيل إلى حد يسمى بالرؤية.

و الرؤية ليس من شرطها أن يكون بالعين و لا المرئي إنما يسمى مرئيا لكونه يحصل بسبب العين بل لأنه غاية انكشاف الشيء فإذا وقعت غاية الانكشاف بقوة أخرى كانت حقيقة الرؤية بحالها. فالصور التي يراها النائمون في عموم أوقات نومهم ليست هي بعينها موجودا في المواد الخارجية و ليست حاصلة أيضا في القوى المنطبعة الدماغية لامتناع انطباع العظيم في الصغير. على أنها يراها الإنسان منفصلة عن ذاته مباينة لها كالسماء و الأرض و الأشجار و غيرها بل في عالم آخر غفل عنه أكثر العلماء.

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۴

فالنفوس إذا كانت قوية يكون اقتدارها على اختراع تلك الصور أقوى فيكون متصوراتها موجودات خارجية حاضرة عندها بذواتها في اليقظة و عند كل نفس يكون درجتها في القوة و النورية هذه الدرجة.

فإذا تقرر هذا فلا يخلو تلك إما أن يكون مطابقة لما في المبادي العالية فيكون وحيا صريحا و إن كانت حكاية لما فيها لأجل تصرف النفس بقوتها الخيالية فيها فيحتاج هذا إلى التعبير و إن لم يكن لا هذا و لا ذاك فيكون من دعابة النفس بواسطة قوتها و عدم استقامتها.

فالأقسام الثلاثة المذكورة في ما يراه النائم في نومه هي بعينه واقعة في ما يراه النفوس القوية في اليقظة مما لا يراه كل سليم الحس و قد لا يكون النفس قوية قادرة على اختراع تلك الصور في اليقظة و لا في النوم لكن يستعين حال اليقظة بما تدهش الحس و تحير الخيال فيظهر أشياء لا وجود لها في الخارج لضعفاء العقول الذين هم في أصل الجبلة إلى الدهشة و تحير الخيال مائلون.

هذا هو طريق القائلين بنحو آخر من الوجود للصور غير ما ينطبع في القوى المادية و الأجرام.

و من طريق آخر

نقول: إن النفس قد تدرك إدراكا قويا لأمر جزئي من عالم الغيب فيبقى عين ما أدركته في الحفظ و قد يقبل قبولا ضعيفا لأمر عقلي فيستولي عليه المتخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة مناسبة له.

فإن لكل حقيقة عقلية صورة طبيعية له في عالم المحسوسات فإذا قويت تلك الصورة في المتخيلة استثبتها الحس المشترك و انطبعت الصورة في الحس المشترك سراية إليه من المتخيلة و المصورة لكون المدارك الباطنية للإنسان كالمرائي المتعاكسة صورة بعضها إلى بعض و الإبصار ليس إلا وقوع صورة في الحس المشترك سراية إليه فإن الصورة الموجودة في الخارج ليست محسوسة بل هو سبب ظهور صورة تماثلها في الحس المشترك فالمحسوس بالحقيقة ذلك و الخارج يسمى محسوسا بالعرض لعلاقة

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۵

السببية بينهما بوجه.

و لا فرق بين أن يرتفع الصورة إلى الحس المشترك و يقع فيها من الخارج أو ينحدر إليه و يقع فيه من الداخل فإنه كيف ما يكون كان محسوسا و يكون حصوله إبصارا.

فمهما وقع ذلك في الحس المشترك صار صاحبه مبصرا و إن كانت الأجفان مغمضة و كان في ظلمة أيضا.

و الذي يتخيله الإنسان في اليقظة إنما ينطبع في الحس المشترك حتى يصير مبصرا لأن الحس المشترك مشغول بما يؤدي إليه الحواس الظاهرة و هو أغلب.

و لأن العقل يكسر من المتخيلة اختراعها و يكذبها و لا يقوي تصورها في اليقظة.

فمهما ضعف العقل عن الترديد و التكذيب بسبب مرض من الأمراض لم يمنع أن ينطبع في الحس المشترك فيرى المريض صورا لا وجود لها.

و كذا إذا غلب الخوف و اشتد الموهم المخوف و ضعف النفس و العقل المكذب فربما يمثل للحس المشترك صورة المخوف حتى يشاهدها و يبصرها.

و لذا يرى الجبان الخائف صورا هائلة و الغول الذي يخيل في الصحاري و يسمع كلامه هذا سببه.

و قد يشتد شهوة هذا العليل لضعف ما فيشاهد ما يشتهيه و يمد إليه يده كأنه يأكله و يرى صورا لا وجود لها في الخارج بسبب ذلك.

هذا هو طريق المشائين القائلين بأن العلم بالأشياء الخارجية منحصرة بالانطباع و الأول هو طريقتنا المناسبة للعلم الإشراقي.

و زاد بعض أفاضل الحكماء المشائين في هذا البيان بقوله: إذا كانت المتخيلة في إنسان ما قوية كاملة جدا و كانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا يستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها و لا خدمتها القوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير يفعل به أيضا أفعالها التي يخصها كانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تخيلها منها في وقت النوم و كثير من هذه الصور التي يعطيها العقل فتخيلها القوة المتخيلة مما يحاكيها من المحسوسات المرئية فإن تلك المتخيلة تعود

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۶

فترتسم في القوة الحاسة المشتركة فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضي المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر فإذا حصلت الرسوم عاد ما في الهواء فيرتسم من الرأس في القوة الباصرة التي في العين و انعكس ذلك إلى الحاس المشترك و إلى القوة المتخيلة. و لأن هذه كلها متصل بعضها ببعض يصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الإنسان. انتهى كلامه.

و أنت تعلم أن طريقتنا أسد و أوثق من هذه و كلام هؤلاء في هذا المقام و إن كان بحسب طريقة البحث و عند أهل الاحتجاب عن مشاهدة

الصور الغيبية المعلقة في غير هذا العالم في غاية القوة و المتانة إلا أن من ذاق مشربا آخر يعلم أن الصور الشريفة التي يراها السلاك و أهل الكمال و الإلهيون و السفراء أجل من أن يكون منطبعة في قوى إنسانية و مشاعر مادية بل هي مرئية في غير هذا العالم. فالمصير إلى غير طريقة الانطباع في الصور الغيبية.

ضابط عقلي و تقسيم حكمي

لو أردت أن تسمع خلاصة القول فيما يقع من النفوس في باب الإخبار عن المغيبات على وجه التقسيم المردد بين النفي و الإثبات ليكون ذلك أضبط في الذهن و أحكم في العقل فأصغ إلى ما نقول فاحتفظ به بعد تمهيد أن كل ما وقع و سيوقع من الكائنات فهو محفوظ في الألواح العالية و مضبوط في الجواهر العقلية المستعلية لأنها عالمة بلوازم حركاتها الكلية شاعرة بنتائج مقاصدها و أشواقها العقلية من أشخاص الكائنات و جزئيات الحادثات لأن العلم بالعلل و الملزومات غير منفك عن العالم بالمعلولات و اللوازم كما مر فصور الكائنات بأسرها موجودة في المدبرات الفلكية. و للكائنات ضوابط كلية محفوظة مرتسمة بقلم الحق الأول على ألواح النفوس لأنها ليست بصادرة عن الواجب الأول على سبيل الجزاف أو القصد إلى السافل كما زعمته الجهال و المقلدون بل صدورها على حسب مثل غيبية هي ذكر حكيم.

ثم الإنذارات تدل على أنه عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده و ليس هذا شأن النفوس السافلة و لا قواها المنطبعة. و هو ظاهر فليس إلا من جوهر عال يتخيل

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۷

الجزئيات من الكليات و الحسيات من العقليات على عكس إدراكنا فهو من العالم النفساني الفلكي فيجب أن يكون لها ضوابط كلية يفيض عليها من مباديها العقلية أنه كلما كان كذا كان كذا قوانين أحصيت في العالم العقلي.

ثم إذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية و يتخيل الوصول إلى كل وضع من الأوضاع بالحركة فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كذا فيكون كذا. أو ليس فليس.

فإذا تمهد هذا فنقول: إن الصور التي يدركها النفس في النوم و اليقظة أو في ما بينهما و نحوها لا يخلو إما أن يكون لاتصالها بذلك العالم أو لا. فإن كانت الاتصال فإما أن يكون كلية أو جزئية.

و على التقديرين فإما أن ينطوي سريعا و لا حكم لها أو يثبت فإن ثبت و يكون كلية فالمتخيلة التي في طباعها المحاكاة تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور في الخيال و ينتقل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة.

فإن كانت المشاهدة شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان إلا بالكلية و الجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير. و إن لم يكن كذلك فإن كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها و التنبه لها كما إذا تصورت المعنى بصورة لازمه أو ضده أو شبهه احتاج حينئذ إلى التعبير و هو تحليل بالعكس أي رجوع من الصور الخيالية الجزئية إلى المعاني النفسانية الكلية.

و إن لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد في أضغاث الأحلام الحاصل من دعابة المتخيلة.

و إن ثبت جزئية و حفظته الحافظة على وجهها و لم يتصرف المتخيلة المتحاكية للأشياء بتمثيلها بمثلها أو بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج إلى التعبير. و إن كانت المتخيلة غالبة أو إدراك النفس ضعيفة تنازعت المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال.

و ربما بدلت ذلك المثال أيضا بآخر و هكذا إلى حين اليقظة. فإن انتهى إلى ما يمكن أن يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر إلى التعبير و إلا فهو من أضغاث الأحلام.

هذا ما يتلقاه النفس عن المبادي العالية عند النوم و أما ما يتلقاه عند اليقظة فعلى

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۸

وجهين:

أحدهما أن يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها المشاعر السافلة عن المدارك العالية فيتصل بها في اليقظة و يكون متخيلتها قوية بحيث يقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهر و إذ ذاك فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت. فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر إلى التأويل و منه ما ليس كذلك فيفتقر إليه أو يكون شبيها بالمنامات التي هي أضغاث الأحلام إن أمعنت المتخيلة في الانتقال و المحاكاة.

و ثانيهما أن لا يكون النفس كذلك فلا يخلو إما أن يستعين حال اليقظة بما يقع به للحس دهشة و للخيال حيرة أو لا بل كانت ضعيفة ضعفا طبيعيا أو لأجل مرض.

فالأول كما يفعل المستنطقون المنفعلون للصبيان و النساء ذوات الآلات الضعيفة.

أو بأمور مترقرقة و بأمور ملطخة سود مدهشة محيرة للبصر شفافة يرعش البصر برجرجتها أو بتشفيفها و كاستعانة بعض المتصوفة و المتكهنة برقص و تصفيق و تطريب مع ذلك أيضا فكل هذه موهشة للحواس مخلة بها.

و ربما يستعينون أيضا بالإلهام بالعزائم و التخويف و الترهيب بالجن إذا استنطقوا غيرهم و الكهنة قد يركبون أصباغا للتفريح و التبحزات.

و الثاني كالمصروعين و الممرورين و كل من في قواه ضعف أو قلة علاقة مع رطوبة في الدماغ قابلة.

و قد يجتمع الشيئان ضعف العائق و قوة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من أولي الكد و هذا حسن.

و ما للكهنة و الممرورين نقص و إخلال بالقوى أو فسادها و تعطيلها عما خلقت لأجله و هو غير محمود عند العلماء.

و أما عند الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموضة و لرياضات أولي البصيرة أمور مكنونة عن المحجوبين بالخيال عن العقليات و إن لم يكن الصور التي أدركتها النفس بسبب اتصالها بالمبادي الرفيعة لحصول فراغتها عن البدن أو ضبطها للجانبين فهذا إن كان

المبدأوالمعاد، ص ۴۷۹

في حالة النوم فهو الذي يقال له أضغاث أحلام على الحقيقة و هو المنام الكاذب و قد ذكروا له أسبابا.

الأول أن ما يدركه الإنسان في حالة اليقظة من المحسوسات يبقى صورته في الخيال فعند النوم ينتقل من الخيال إلى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه إن لم يتصرف فيه المتخيلة أو ما يناسبه إن تصرف فيه.

و الثاني أن المفكرة إذا التفت صورة انتقلت تلك الصورة عنها عند النوم إلى الخيال ثم منه إلى الحس المشترك.

الثالث إذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات على ما مر من التفصيل و إن كان أمثال هذه حاصلة في حال اليقظة فربما سميت أمورا شيطانية كاذبة و ما يرى من الغول و الجن و الشياطين فقد يكون من تخيله و كونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي.

فإن الموجودات التي لها وجود في الخارج ربما يشاهد و يرى من هذا السبيل و لا ينافي وجودها على هذا الوجه وجودها الخارجي لأن الخيال يظهرها و إن لم يكن منطبعة فيه.

و هذا الذي ذكرناه من التفصيل أيضا مبناه على طريقة المشائين من إنكار وجود الصور الغائبة عن الحواس في عالم غير هذا العالم لأنه أنسب بمذاق الظاهريين من العلماء.

و الحق عندنا أن الأمور التي يتراءى لأرباب الشهود و أصحاب الكشف الكلام فيها غير مسلم لتوابع المعلم الأول و من يحذو حذوهم لأنهم غفلوا عن عالمين عظيمين و لم يدخلوا في بحوثهم و أنظارهم هما عالم المثل الأفلاطونية التي هي جنة المقربين و عالم الأشباح المثالية التي منقسمة إلى جنة السعداء و جحيم الأشقياء كل منهما على طبقات متفاوتة كلها موجودة في الخارج.

و إنما غفلوا عنها لأنه لم يسلك أحد منهم سبيل القدس و لا اشتغلوا بالرياضة و التنزيه و الذي سلك منهم كان سلوكه ضعيفا و من سلك إما من مرشد متأله أو بتأييد إلهي غريب وقع على الندرة فسيطلع على وجود أمور تيقن أنها غير موجود في مواد هذا العالم و لا في تجاويف دماغه على ما زعمه المشاءون بل في صقع آخر من غير ريبة و إن كذبه أهل البحث يكذب هو إياه بالمشاهدة المتكررة.

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۰

فصل في أصول المعجزات و الكرامات

و هي ثلاثة لأن الإنسان ملتئم عن عوالم ثلاثة من جهة مبادي إدراكات ثلاثة التعقل و التخيل و الإحساس.

و قد مر أن كل إدراك فهو ضرب من الوجود فشدة التعقل و كماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس و مجاورة المقربين و الاتصال بهم و الانخراط في سلكهم.

و شدة القوة المصورة فيه يؤدي إلى مشاهدة الأشباح المثالية و الأشخاص الغيبية و تلقي الأخبار الجزئية منهم و الاطلاع على الحوادث الماضية و الآتية بهم.

و شدة القوة الحاسة المساوقة لكمال قوة التحريك فيه يوجب انفعال المواد عنه و خضوع القوى و الطبائع الجرمانية له.

فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشئاته الجامعة لجميع العوالم هي التي يكون الإنسان بها قوي القوى الثلاث ليستحق بها خلافة الله و رئاسة الناس.

فعلم مما ذكرنا أن أصول المعجزات و الكرامات كمالات و خاصيات ثلاث لقوى ثلاث.

الخاصية الأولى كمال القوة النظرية

و هي أن تصفو النفس صفاء يكون شديدة الشبه بالعقل ليتصل به من غير كثير تفكر و تعمل حتى يفيض عليها العلوم من دون توسط تعليم بشري بل يكاد أرض نفسه الناطقة أشرقت بنور ربها و زيت عقله المنفعل لغاية الاستعداد يضيء بنور العقل الفعال الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته و إن لم تمسه نار التعليم البشري فإن النفوس منقسمة إلى ما يحتاج إلى التعليم و إلى ما يستغني عنه و المحتاج إلى التعليم قد لا يؤثر فيه التعليم و إن طال طلبه و اشتد تعبه و قد يتعلم على قرب.

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۱

و كم من شخصين متعلمين مدة واحدة سبق أحدهما الآخر بحقائق علمية مع أن اجتهاده أحق و سعيه أكثر و لكن لشدة الحدس و قوة الذكاء فيصل إلى المقام الأعلى و يرجع الآخر بخفي حنين و يصير مطرحا للشين و مع تضييعه الوقت في غير ما خلق لأجله ربما يظن بنفسه أنه نال البغية و بلغ المقام و ليته كان في درجة العقل الهيولاني من غير أن يتقرر في نفسه هيئة الجهل المركب المضاد للكمال نعوذ بالله من الضلال و إليه أشير بقوله تعالى: الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً إلى قوله فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ وَزْناً و كم من شخص يستنبط الشيء من نفسه من غير تعلم.

و كما أن في طرف نقصان النورية و خموده ينتهي إلى عديم الحدس من الأغبياء يعجز الأنبياء من إرشادهم حتى يسمع خاتمهم من الملك العلام إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ فيجوز أن ينتهي في طرف شدة النورية و شروقها إلى نفس شريفة شديد الحدس ينتهي إلى آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلم فيدرك أمورا عقلية يقصر عن دركها غيره من الناس إلا برياضات علمية في مدة طويلة فيقال له إنه نبي أو ولي. و إن ذلك كرامة أو معجزة و هو من الممكنات العقلية الأقلية كما ذكرناه.

الخاصية الثانية كمال القوة المتخيلة

هو كونها قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب لما سبق فيشاهد الصور الجميلة و الأصوات الحسنة المنظومة على الوجه الجزئي في مقام هورقليا أو في غيرها من العوالم الباطنية أو تحاكي ما شهدتها النفس في عوالم الجواهر العقلية و لا سيما في عالم العقل المفيض لهذا النوع البشري بإذن ربه فيرى في اليقظة و يسمع ما كان يراه و يسمعه في النوم بالسبب الذي ذكرناه فيكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف بأحد الوجهين صورة عجيبة في عالم الحس فهو الملك الذي يراه النبي و الولي و يكون المعارف التي تصل إلى النفس من اتصال الجواهر الشريفة بتمثل الكلام المنظوم الواقع في غاية

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۲

الفصاحة فيكون مسموعا. و هذا أيضا ممكن غير مستحيل.

الخاصية الثالثة في قوة النفس من جهة جزئها العملي

و قواها التحريكية لتؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة و نزعها عن المادة و بإيجادها و كسوتها إياها فيؤثر في استحالة الهواء إلى النعيم و حدوث الأمطار و حصول الطوفانات و استهلاك أمة فجرت و عتت عن أمر ربها و رسله و استشفاء المرضى و استسقاء العطشى و خضوع الحيوانات.

و هذا أيضا ممكن لما ثبت في الإلهيات كون الهيولى مطيعة للنفوس متأثرة بها و أن هذه الصور الكونية يتعاقب عليها من تأثيرات النفوس الفلكية و النفوس الإنسانية من جوهر تلك النفوس شديدة الشبه بها لأن نسبتها إليه نسبة الأولاد إلى الآباء فكذلك نفس الإنسان يؤثر في هيولى هذا العالم لكن الغالب أنه بفيض أثره في عالمه الخاص أعني بدنه.

و لذلك إذا حصل للنفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن و حدثت رطوبة العرق. و إذا حدثت في النفس صورة الغلبة حمي مزاج البدن و احمر الوجه و إذا وقعت صورة مشتهاة في النفس حدثت في أوعية المني حرارة مسخنة منفخة للريح حتى تمتلي به عروق آلة الوقاع فيستعد له.

و هذه الحرارة و الرطوبة يحدث في البدن من هذه التصورات ليست من حرارة و برودة و رطوبة أخرى بل عن مجرد التصورات. و علمت أنه ليس من شرط كل مسخن أن يكون حارا و كذا نحوه. فإذا صارت الأمزجة يتأثر من الأوهام إما بأوهام عامية أو بأوهام شديدة التأثير في بدو الفطرة أو متدرجة بالتعويد و الرياضات إلى ذلك فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوة إلهية يكون بقوتها كأنها نفس العالم ليطيعها العنصر طاعة بدنها سيما و قد علمت أن الأجسام مطيعة للمجردات بل هي ظلال لها و عكوس منها. فكلما ازدادت النفس تجردا و تشبها بالمبادي القصوى ازدادت قوة و تأثيرا في ما دونها و إذا صار مجرد التصور و التوهم سببا لحدوث هذه التغيرات في الهيولى البدن و ليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه بل لعلاقة طبيعية شوقية و تعلق حبي جبلي لها إليه فكان ينبغي أن يؤثر في البدن الغير و في هيولى العالم مثل هذا التأثير لأجل مزيد

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۳

قوة شوقية و اهتزاز علوي للنفس و محبة إلهية لها و شفقة على خلق الله شفقة الوالد لولده و الأم لولدها فيؤثر نفسه في إصلاحها و إهلاك ما يضرها و يفسدها.

فكما أن الخاصية الثانية يوجد بوجه غير مرضي في نفوس الأشرار و الناقصين فكذا هذه الخاصية يوجد شيء منها في بعض النفوس القوية فيتعدى أثرها في بدن آخر حتى يفسد الروح بالتوهم و يقتل الإنسان أو غيره من الحيوانات و يعبر عن ذلك بإصابة العين و لذلك قال النبي ص العين يدخل الرجل في القبر و الجمل في القدر.

و قال ص أيضا: العين حق... و معناه أنه يستحسن الجمل مثلا و يتعجب منه و تكون النفس خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجمل و ينفعل جسم الجمل عن توهمه و تسقط في الحال. و إذا كان هذا ممكنا فما ظنك بنفوس عظيمة شديدة القوى كيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها و

عالمها الصغير و هي يصلح لأن تكون نفس العالم و رئيس القوى الطبيعية و مستخدمها فيؤثر في هيولى العالم بإحداث حرارة و برودة و حركة و جمع و تفريق و أصول الاستحالات و الانقلابات في عالمنا السفلي إنما ينبعث من الحرارة و الحركة كما سبق في حوادث الجو و مثل هذا يعبر بالكرامة و المعجزة عند الناس. و الخاصية الأولى أفضل أجزاء النبوة عند الخواص و لهذا كان أعظم معجزات نبينا ص القرآن و هو مشتمل على المعارف الإلهية و حقائق المبدإ و المعاد على وجه عجز عن دركها إلا الأقلين من العلماء الراسخين من أمته و فيه الإخبار عن المغيبات و الأفعال الخارقة للعادات إلا أن نفسه من المعجزات العقلية التي كلت أذهان العقلاء عن دركها و خرست ألسن الفصحاء عن وصفها.

فصل في بيان الفرق بين الإلهام و التعلم في استكشاف الحقائق

اعلم أن العلوم ليست لازمة ضرورية و إنما يحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة فتارة يهجم عليه كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري سواء كان

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۴

عقيب شوق و طلب أو لا و يقال له الحدس و الإلهام.

و تارة يكتسب بطريق الاستدلال و التعلم فيسمى اعتبارا و استبصارا.

ثم الواقع في الباطن بغير حيلة الاستدلال و تمحل التعلم و الاجتهاد ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان أنه كيف حصل و من أين حصل و إلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم و هو مشاهدة الملك الملقي و العقل الفعال للعلوم في النفوس.

فالأول يسمى إلهاما و نفثا في الروع و الثاني يسمى وحيا و يختص به الأنبياء و الأول يختص به الأولياء و الأصفياء و الذي قبله و هو الكسب بطريق الاستدلال يختص به النظار من العلماء.

و حقيقة القول أن نفس الإنسان مستعدة لأن يتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها واجبها و ممكنها و إنما حجبت عنها بالأسباب التي ذكر في مثال المرآة فهي كالحجاب المتدلي الحائل بين النفس و اللوح المحفوظ الذي هو عقل منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به إلى يوم القيامة فتجلى حقائق العلوم من مرآة العقل إلى مرآة النفس يضاهي انطباع صورة من المرآة في مرآة يقابلها و كما أن الحجاب بين المرآتين تارة يزال بفعل اليد و تارة يزول بهبوب ريح تحركه فكذلك قد يهب برياح الألطاف الإلهية فيكشف الحجب عن عين البصيرة فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون في المستقبل و تمام ارتفاع الحجب بالموت به ينكشف الغطاء. و في اليقظة أيضا قد ينقشع الحجاب بلطف خفي من الله فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب الملكوت تارة كالبرق الخاطف و أخرى على التوالي إلى حد ما و دوامه في غاية الندور و الشذوذ فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس فيضان الصورة العلمية و لا في قابلها و محلها و لا في سببها و مفيضها و لكن يفارقه في طريقة زوال الحجب و جهته و لم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك بل في الوضوح و النورية و مشاهدة الملك المفيد للصور العلمية فإن العلوم إنما يحصل في نفوسنا بواسطة الملائكة العلمية و العقول الفعالة. و إليه الإشارة بقوله تعالى: وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فتكلم الله عباده إشارة إلى إفاضة العلوم على قلوبهم بوجوه متفاوتة كالوحي و الإلهام و التعليم بواسطة الرسل و المعلمين.

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۵

إذا تمهد هذا ظهر الفرق بين طريقة أهل البحث و طريقة أهل التصرف في العلوم الإلهية دون التعلمية فلذلك اختاروا طريقة المجاهدة لمحو الصفات المذمومة و قطع العلائق كلها و الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى و مهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده و المتكفل بتنويره بأنوار العلوم و إذا تولى الله أمر القلب فاضت الرحمة و أشرق النور

عليه و انشرح الصدور و انكشف له سر الملكوت و انقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة و تلألأ فيه حقائق الأمور الإلهية و قد رجع هذا الطريق إلى تطهير محض من جانبك و تصفية و جلاء ثم استعداد و انتظار فقط لما يفتح الله من الرحمة إذ الأنبياء و الأولياء انكشف لهم الأمور و فاض على صدورهم النور لا بالتعلم و الدراسة للكتب بل بالزهد في الدنيا و التبري عن علائقها و الإقبال بكنه الهمة على الله فمن كان لله كان الله له.

و أما النظار و ذو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا الطريق و إمكانه و إفضاءه إلى المقصد على الندور فإنه أكثر أحوال الأنبياء و الأولياء و لكن استوعروا هذا الطريق و استبطئوا ثمرته و استبعدوا اجتماع شروطه و زعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر و إن حصل في حالة فثباته أبعد إذ أدنى وسواس و خاطر يشوش القلب قال رسول الله ص: قلب المؤمن أشد تقلبا من القدر في غليانه و قال: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء.

و في أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج و يخطل العقل و يمرض البدن و إذا لم يتقدم رياضة البدن و تهذيبها بحقائق العلوم تشبث بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول و العمر ينقضي دون النجاح فيه. فكم من صوفي سلك هذه الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة و لو كان قد أتقن العلوم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال فالاشتغال بطريق التعلم أوثق و أقرب إلى الغرض.

و زعموا أن ذلك يضاهي ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه و زعم أن النبي ص لم يتعلم و لكن صار فقيها بالوحي و الإلهام من غير تكرار و تعليق فإنا أيضا ربما ننتهي بالرياضة إليه.

و من ظن ذلك فقد ظلم نفسه و ضيع عمره بل هو كمن ترك طريق الكسب و الحراسة

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۶

رجاء العثور على كنز فإن ذلك ممكن و لكنه بعيد جدا فكذلك هذا. فقالوا: لا بد من تحصيل ما حصله العلماء و فهم ما قالوه ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء فسعاه أن ينكشف بالمجاهدة بعد ذلك جلية كنه الأشياء. و زيادة تحقيق الفرق بين المسلكين أنه لما كانت حقائق الأشياء مسطورة في العالم العقلي المسمى باللوح المحفوظ بل في قلوب الملائكة المقربين فكانت العناية الأزلية منشئة مقتضية لوجود العالم على وفق المعلوم علما أزليا إلهيا فعليا فكما أن المهندس يسطر صورة أبنية الدار في نسخة ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة فكذلك فاطر السماوات و الأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره ثم أخرجه على وفق تلك النسخة.

و العالم الذي خرج إلى الوجود بصورته يتأدى منه صورة أخرى إلى الحواس و الخيال.

فإن من نظر إلى السماء و الأرض ثم قبض بصره يرى صورة السماء و الأرض في خياله حتى كأنه ينظر إليها و لو انعدمت السماء و الأرض في نفسها كأنه يشاهدها و ينظر إليها ثم يتأدى من خياله أثر إلى العقل فيحصل فيه حقائق الأشياء التي دخلت في الحس و الخيال.

فالحاصل في العقل الإنساني موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الإنسان و عقله.

و العالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح العقلي و هو سابق وجوده في القدر و الصور المثالية و هو سابق على وجوده الجسماني و يتبعه وجوده الخارجي و يتبع وجوده الخيالي و هو يتبع وجوده العقلي أعني وجوده في القوة العاقلة الإنساني المتحدة بالعقل الفعال على ما بيناه آنفا.

و بعض هذه الوجودات عقلية و بعضها مثالية و بعضها حسية فكان الوجود عقلا ثم نفسا ثم حسا ثم جسما فدار على نفسه فصار حسا ثم نفسا ثم عقلا فارتقى إلى ما هبط منه و الله هو المبدأ و الغاية.

فانظر يا إنسان إلى الحكمة الإلهية كيف جعل هذه المراتب من الوجود و الطبقات في ذاتك فخلق فيك شبه الإبداعي عقلا و نفسا و حسا و

بدنا ثم أثبت فيك بواسطة الحس مع صغر حجمه صورة العالم و السماوات و الأرض على اتساع أكنافها ثم سرى من وجودها في الحس وجودا في الخيال ثم منه وجودا في العقل فإنك أبدا لا تدرك إلا

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۷

ما هو واصل إليك أو قائم بك على النحو الذي علمت منا أن تصور الأشياء و تمثلها في صقع من الجوهر النطقي فلو لم يجعل الواجب للعالم كله مثالا في ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك. فسبحان من دبر هذه العجائب في القلوب و الأبصار ثم أعمى عن دركها القلوب و الأبصار حتى صار قلب أكثر الخلق جاهلا بالقلب و بعجائبه.

فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول: القوة العاقلة من الإنسان يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم و هيئة الوجود تارة من جهة اقتباس الحواس و تارة من اللوح المحفوظ و الألواح القدرية و رأى الأشياء فيها فاستغنى عن الاقتباس من مداخل الحواس.

فإذن للقلب بابان باب مفتوح إلى عالم الملكوت فهو اللوح المحفوظ و عالم الملائكة العلمية و العملية بإذن الله.

و باب مفتوح إلى القوة المدركة و المحركة بإذن الله المتمسك بعالم الشهادة و الملك فهو جالس في الحد المشترك بين عالم المعقولات و عالم المحسوسات له وجه إلى ذاك و وجه إلى هذا.

و أما وجه القلب إلى عالم الشهادة و بابه المفتوح إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك أن عالم الملك و الشهادة أيضا حكاية و مثال لعالم الملكوت نوعا من المحاكاة.

و أما وجهه إلى عالم الملكوت و بابه الداخلي المفتوح إلى مطالعة اللوح المحفوظ و الذكر الحكيم فيعلمه علما يقينيا في عجائب الرؤيا و اطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل أو كان في الماضي من غير اقتباس في جهة الحواس.

فإن الرؤيا الصادقة دالة على وجود جوهر مطلع على الجزئيات و الكليات و هو المراد من اللوح المحفوظ و الذكر الحكيم.

و إنما ينفتح ذلك الباب لمن توجه إلى عالم الغيب و أفرد ذكر الله على الدوام.

روي عن النبي ص أنه قال: سبق المفردون قيل: و من هم قال: المستهزون بذكر الله تعالى وضع الذكر أوزارهم فوردوا خفافا ثم قال في وصفهم:

أقبل عليهم بوجهي أ ترى من واجهته بوجهي يعلم أحد أي شيء أريد أن أعطيه ثم قال:

أول ما أعطيه أن أقذف من نوري في قلوبهم فيخبرون عني كما أخبرهم عني.

و مدخل هذه الإخبارات و الإنذارات هو الباب الباطن فإذن الفرق بين علوم الأنبياء

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۸

و الأولياء و بين جمهور العلماء و الحكماء يأتي من باب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك.

هذا تمام ما لخصناه من كلام بعض أئمة العلم و الشريعة أوردناه في هذا الفصل لكونه مشتملا على مزيد توضيح لما بيناه سابقا يوجب سهولة الأخذ للمتعلمين و مناسبا لما كنا فيه من أن علوم الأنبياء لدنية و أن النبوة موهبية لا كسبية.

فصل في إثبات أن النبي ص لا بد و أن يدخل في الوجود

و أن يعتقد به و يؤمن بأن الله هو الذي أرسله ليظهر دينه و ليعلم الناس طريقة الحق و يهديهم إلى صراط مستقيم هو صراط الله العزيز الحميد.

و ذلك أن الإنسان مدني بالطبع لا ينتظم حياته إلا بتمدن و اجتماع و تعاون لأن نوعه لم ينحصر في شخص و لا يمكن وجوده بالانفراد فافترقت الأعداد و اختلفت الأحزاب و انعقدت ضياع و بلاد فاضطروا في معاملاتهم و مناكحاتهم و جناياتهم إلى قانون مطبوع مرجوع إليه

بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و إلا تغالبوا و فسد الجميع و اختل النظام لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي لما يحتاج إليه و يغضب على من يزاحمه. و ذلك القانون هو الشرع.

و لا بد من شارع يعين لهم منهجا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا و يسن لهم طريقا يصلون به إلى الله و يذكرهم أمر الآخرة و الرحيل إلى ربهم و ينذرهم بيوم ينادون فيه من مكان قريب و تنشق الأرض عنهم سراعا و يهديهم إلى صراط مستقيم و لا بد أن يكون إنسانا لأن مباشرة الملك لتعليم الإنسان و تصرفه فيهم على هذا الوجه فيهم ممتنع و درجة باقي الحيوانات أنزل من هذا.

و لا بد من تخصصه بآيات من الله دالة على أن شريعته من عند ربه العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وقف لها أن يقر بنبوته و هي المعجزة.

و كما لا بد في العناية الإلهية لنظام العالم من المطر مثلا و العناية لم يقتصر عن إرسال السماء مدرارا فنظام العالم لا يستغني عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا و الآخرة.

المبدأوالمعاد، ص ۴۸۹

فانظر إلى لطفه و رحمته كيف جمع لخلقه بإيجاده ذلك الشخص و بين النفع العاجل في الدنيا و الآجل في العقبى و كيف خلق هذا لأجل النظام نعم من لم يهمل إنبات الشعر على الحاجبين و تعقير الأخمصين في القدمين كيف يهمل وجود رحمة للعالمين و سائق للعباد إلى رحمته و رضوانه في النشأتين.

فهذا هو خليفة الله في أرضه و ستعلم معنى كونه خليفة الله في الأرض.

فهذا النبي يجب أن يفرض على الناس في شرعه العبادات. منها وجودية يخصهم نفعها كالأذكار و الصلوات فيحركهم بالشوق إلى الله تعالى أو نافعة لهم و لغيرهم كالقرابين و الزكوات و الصدقات و عدمية يخصهم أيضا و يزكيهم كالصوم. و متعدية أيضا كالكف عن إيلام النوع و الجنس و يسن لهم أسفارا يزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون يوما مِنَ الْأَجْدٰاثِ إِلىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ فيزورون الهياكل الإلهية و مساكن الأنبياء و نحوها. و يشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة فيكسبون مع المثوبة الايتلاف و المصادفات و التودد و تكرر عليهم العبادات للتحكيم و إلا فينسون فيهملون. فكما أن للجميع خليفة واسطة من قبل الله فلا بد أن يكون للاجتماعات الجزئية وسائط من ولاة و حكام من قبل هذه الخليفة و هم الأئمة و العلماء.

و كما أن الملك واسطة بين الله و بين النبي ص و النبي واسطة بين الأولياء الحكماء من أمته و هم الأئمة ع فهم أيضا وسائط بين النبي و بين العلماء و العلماء وسائط بين الأئمة و العوام.

فالعالم قريب من الولي و الولي قريب من النبي و النبي من الملك و الملك من الله تعالى.

و يتفاوت درجات الملائكة و الأنبياء و الأولياء و العلماء في مراتب القرب تفاوتا لا تحصى.

فصل في بيان السياسات و الرئاسات المدنية و ما يلحق بها من أسرار الشريعة بوجه تمثيلي

لا شك أن الإنسان لم يمكن أن ينال الكمال الذي لأجله خلقت إلا باجتماعات جماعة

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۰

كثيرة متعاونين كل واحد منهم لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة جميع ما يحتاج إليه في قوامه و في بلوغه إلى كماله.

و لهذا كثرت الاجتماعات الإنسانية فمنها الكاملة و منها الغير الكاملة.

فالأولى ثلث عظمى كاجتماعات أفراد الإنسان كلها في المعمورة من الأرض و وسطى كاجتماع أمة في جزء من المعمورة و صغرى كاجتماع أهل مدينة في جزء من أمة.

و الثانية كاجتماع أهل القرية و أهل المحلة و السكة و البيت إلا أن القرية للمدينة كالخادم و المحلة لها كالجزء و السكة جزء المحلة و البيت جزء السكة و الجمع من أهل المدائن و المساكن للأمم أجزاء لأهل المعمورة.

فالخير الأفضل و الكمال الأقصى إنما ينال بالمدينة الفاضلة و الأمة الفاضلة التي يتعاون مدنها كلها على ما ينال بها الغاية الحقيقية و الخير الحقيقي دون المدينة الناقصة و الأمة الجاهلة التي يتعاونون على بلوغ بعض الغايات التي هي الشرور.

فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها تتميم حياة الحيوان و فيها عضو واحد رئيس هو القلب و أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس إذ لكل واحد منها جعلت فيه قوة يفعل بها فعله اقتفاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس.

و أعضاء أخر فيها قوى بالطبع يفعل أفعالها على حسب أغراض هذه القوى التي ليس بينها و بين الرئيس واسطة و هذه في المرتبة الثانية.

و أعضاء أخر يفعل على حسب الأغراض هذه التي في المرتبة الثانية ثم هكذا إلى أعضاء الخادمة لا رئاسة و لا ترؤس فيها أصلا.

كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطر و الطبائع متفاضلة الهيئات بحسب عناية الله على عباده و وقع ظلال من نور صفاته العليا و أسماء الحسنى على خلقه و بلاده كوقوع ظلال من صفات النفس الناطقة و أخلاقها على خلائق البدن و بلادها من القوى و الأعضاء ففيها إنسان واحد هو رئيس مطاع و آخرون يقرب مراتبها من الرئيس و في كل واحد منها هيئة و ملكة يفعل بها فعلا يقتفي به ما هو مقصود ذلك الرئيس و هؤلاء هم أولو المراتب الأول و دون هؤلاء هم الذين يخدمون و لا يخدمون و هم الأسفلون في أدنى

المبدأوالمعاد، ص ٤٩١

المراتب غير أن أعضاء البدن طبيعية و الهيئات التي يفعل بها أفاعيلها طبيعية و أجزاء المدينة و إن كانوا طبيعيين إلا أن الأخلاق و الملكات يفعلون بها أفعالهم المدنية إرادية.

و كما أن في أعضاء البدن ما هو الرئيس المطلق له من كل ما يشارك فيه عضوا آخر أفضلها و دونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها و رئاستها تحت رئاسة الأول فهي ترؤس و ترأس فكذا رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما تخصه. و له من كل ما شارك فيه غيره أفضلها و دونه قوم مرءوسون و يرؤسون آخرين.

و من نظر حق النظر رأى كل جملة طبيعية حالها في الاجتماع و الترتيب حال البنية الإنسانية و المدينة الفاضلة فوجد لها رئيسا حاله من سائر الأجزاء هذه الحال بل بل كل اجتماع طبيعي فهيئة ظل و شبه لهيئة العالم الإلهي و الوحدة الاجتماعية العالمية فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة رئيس تلك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها فإن العقول البريئة عن النقائص المادية مراتبها يقرب من الأول و دونها النفوس السماوية و السماوات و دونها الطبائع الهيولانية و أجسامها الطبيعية و كل هذه تحذو حذو السبب الأول و يقتفيه و فعل ذلك كل موجود بحسب قوته إلا أنها يقتفي الغرض الأول بمراتب بعضها أشرف فيقتفي ذلك الغرض بلا توسط و بعضها أخس يقتفي غرض ما فوقه و هكذا الحال إلى أن ينتهي إلى آخر المراتب.

فكذلك ينبغي أن يكون المدينة الفاضلة فإن أجزاءها كلها ينبغي أن يحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب و رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق لأن الرئاسة لا يكون إلا لمن يكون بالفطرة و الطبع معدا لها و يكون حاصلة له بالهيئة و الملكة الإرادية صنعة الرئاسة و كل صناعة ليس يمكن أن يرأس بها بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة و أكثر الفطر هي فطرة الخدمة. و في الصنائع صنائع يرأس بها و يستخدم بها صنائع أخرى و كما أن الرئيس الأول في كل جمعية طبيعية لا يمكن أن يرأسها شيء من ذلك مثل رئيس الأعضاء الذي لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسا عليه.

فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن يكون صناعته صناعة لا يمكن يخدم بها أصلا و لا يمكن أن يرأسها صناعة أخرى أصلا بل يكون صناعته صناعة نحو غرضها يؤم الصناعات كلها و إياه يقصد بجميع الأفعال المدينة الفاضلة.

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۲

فصل في الصفات التي ينبغي أن يكون عليها الرئيس الأول بحسب كماله الأول

و يكون ذلك الإنسان إنسانا قد استكملت نفسه و صارت عقلا بالفعل و قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال و كذا قوته الحساسة و المحركة في غاية الكمال كلها بنوع فعل لا بانفعال محض على الوجه الذي أومأنا إليه.

فبقوته الحساسة و المحركة يباشر السلطنة و يجري الأحكام الإلهية و يحارب أعداء الله و يذب عن المدينة الفاضلة و تقاتل المشركين و الفاسقين من أهل المدينة الجاهلية و الظالمة و الفاسقة ليفيئوا إلى أمر الله.

و بقوته المتخيلة معدا بالطبع ليقبل إما في اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعال أما الجزئيات بأنفسها و أما الكليات بحاكيها. و بقوته العاقلة يكون بحيث قد استكمل عقله المنفعل بالمعقولات حتى لا يكون بقي عليه منها شيء و صار عقلا بالفعل.

فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها و صار عقلا بالفعل و معقولا بالفعل و صار المعقول منه هو الذي يعقل حصل له عقل بالفعل فيصير عقلا مستفادا متوسطا بين العقل المنفعل و العقل الفعال و لا يكون بينه و بين العقل الفعال شيء آخر.

فيكون العقل المنفعل كالمادة و الموضوع للعقل المستفاد و المستفاد كالمادة و الموضوع للعقل الفعال و القوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية يكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل.

و قد علمت منا سابقا جلية الحال في اتحاد النفس بالعقل الفعال بعد كونها صورة طبيعية للبدن المستحيل القابل للفساد و الزوال و قد علمت أيضا كون العقل الفعال مع وحدته الشخصية المستحيل صدقها على الكثرة فكيف كان فاعلا للنفوس متقدما عليها و غاية متأخرة عنها و ثمرة مترتبة عليها.

فعليك تذكر ذلك فإنه مقصد عال و مطلب غال فإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل و المنفعل مادة للمستفاد و المستفاد مادة للعقل الفعال و أخذت جملة ذلك كشيء واحد كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال.

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۳

و هذا إذا حصل للجزء النظري من قوته الناطقة يسمى هذا الإنسان حكيما و فيلسوفا.

و إذا حصل ذلك في كلا جزأي قوته الناطقة و هما النظرية و العملية و في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه فيكون الله عز و جل يوحي إليه بتوسط الملك الذي هو العقل الفعال فيكون بما يفيض عن الله تبارك و تعالى إلى العقل الفعال و لفيضه العقل الفعال إلى عقله يفيضه منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا و وليا و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما كان و بما هو الآن من الجزئيات موجودا.

و هذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية و في أعلى درجات السعادة و يكون نفسه كالمتحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا.

و هذا الإنسان يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة فهذا أول شرائط الرئيس.

فصل في الكمالات الثانوية

ثم إن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه و قدرة على جودة الإرشاد و الهداية إلى السعادة و إلى الأعمال التي يبلغ بها السعادة و أن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الحرب.

فهذا هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة و الأمة الفاضلة و رئيس المعمورة من الأرض كلها.

و لا يمكن أن يصير إلى هذه الحال إلا من اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها.

أحدها أن يكون تام الأعضاء قويا مواتيا أعضاءه على الأعمال التي شأنها أن يكون بها.

ثم أن يكون جيد الفهم و التصور لكل ما يسمعه و يقال له على ما يقصده القائل و على ما هو الأمر عليه في نفسه.

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه و يحسه لا يكاد ينساه.

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۴

ثم أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كلما يضمره إبانة تامة.

ثم أن يكون محبا للعلم و الحكمة لا يولمه التأمّل في المعقول و لا يوذيه الكد الذي يناله منها.

ثم أن يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنبا بالطبع للعب و مبغضا للذات الكائنة الفاسدة.

ثم أن يكون كبير النفس محبا للكرامة يكبر نفسه بالطبع على كلما يشين و يضيع من الأمور و يسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

ثم أن يكون الدرهم و الدينار و سائر أعراض الدنيا هينة عنده.

ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل و أهله و مبغضا للجور و الظلم و أهله يعطي النصف من أهله و من غيره و يحث عليه و يؤتي لمن حل به الجور مواتيا لكل ما يراه حسنا جميلا عدلا غير صعب انقياد و لا جموح و لا لجوج إذا دعا إلى العدل و صعب الانقياد إذا دعا إلى الجور أو القبيح بوجه.

ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جورا عليه مقدما غير خائف و لا ضعيف النفس.

فهذا لوازم خصائصه الثلاث التي ذكرناها سابقا و اجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر.

فلهذا لا يوجد من فطر هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد كما قاله الشيخ أبو علي:

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد.

فصل فيه إشارة جميلة إلى أسرار الشريعة و حكمة التكاليف

تمهيد

حقيقة الإنسان كما أومأنا إليها حقيقة جمعية وحدتها كوحدة العالم وحدة تأليفية

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۵

ذات مراتب كثيرة متفاوتة في التجرد و التجسم و الصفاء و الكدار و النور و الظلمة.

و كما أن جملة العالم لها طبقات كثيرة متفاوتة في الشرف و الخسة إلا أن لها ثلاث أجناس في كل جنس طبقات لا يحصي عددها إلا الله و الأول عالم العقل و له مراتب كثيرة.

و الثاني عالم المثال و الخيال المنفصل على مراتب متفاوتة أقصاها يصاقب أدنى عالم العقول (يعاقب خ. ل).

و الثالث عالم الجرم على طبقاتها من أعلى الأفلاك إلى أدنى الأرضين و الجرم الأعلى في اللطافة بحيث يشابه به أدنى عالم المثال و الجميع شخص واحد مظهر لجميع أسماء الله تعالى التي هي على كثرتها عين الوجود الحق تبارك و تعالى.

ثم كل مرتبة من مراتب العالم كموضوع و مادة للمرتبة التي هي أعلى منها و تلك بعينها صورة متقومة و فاعل و غاية لمرتبة هي تحتها و هكذا في النزول إلى مادة الكل التي هي الهيولى و لها غاية الخسة. و في الصعود إلى صورة الصور و فاعلها و غاية الغايات الإمكانية و هو عقل الكل و سيد الممكنات و العبد الأعلى و الممكن الأشرف و الحقيقة المحمدية ص على لسان التصوف و هو الأول في البغية و التعقل و الآخر في الدرك و العمل إلا أن هاهنا التعقل عين الوجود و الوجود عين التعقل فكذلك جملة الإنسان منتظمة من جميع هذه المراتب و الحقائق يوجد فيه حقيقة كل العوالم فهو قابل في ذاته لجميع النشئات العقلية و النفسية مستجمع لجميع العوالم الغيبية و الحسية.

و كما أن مجموع العالم الذي يقال له الإنسان الكبير مظهر الأسماء الإلهية تفصيلا فالإنسان الكامل مظهرها إجمالا فهو مظهر لأسماء الله. و كما أن طبقات العالم كلها بحيث يجمع في رباط و يتصل بعضها ببعض كسلسلة واحدة يتحرك أولها بتحرك آخرها بأن يتنازل الآثار و يتصاعد

الهيئات من العالي إلى السافل و من السافل إلى العالي و لكن لا على وجه ينافي قواعدهم من لزوم التفات من العالي للسافل أو تأثير من السافل في العالي بل على وجه آخر يعرفه الراسخون في العلم و العرفان.

كذلك هيئة النفس و البدن يتصاعد و يتنازل من موطن أحدهما إلى موطن الآخر فكل منهما ينفعل عن صاحبه سواء كانت تلك الهيئات علمية أو عملية فكل صفة بدنية فعلية أو إدراكية صعدت إلى عالم النفس صارت عقلية و كل ملكة نفسانية فعلية

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۶

أو إدراكية نزلت إلى عالم البدن صارت حسية. و اعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه و بصفة الخوف كيف يوجب نزولها فيه اصفراره و كذا الفكر في المعارف و الحقائق و سماع آية من الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن و وقوف أشعاره و اضطراب جوارحه.

و انظر كيف يرتفع صورة المحسوسات التي صادفها البدن و أدركتها القوى البدنية إلى عالم العقل الإنساني و كان محسوسا مشاهدا بالحواس في عالم الجرم فصار معقولا غائبا عن الأبصار مدركا بالبصيرة و الاعتبار.

و هكذا فافعل ذلك مقياسا في جميع ما وردت به الشرائع الحقة فاحكم أولا إيمانك محملا في حقيقة كل مأمور به أو منهي عنه فيها بما يرجع إلى تقوية الجنبة العالية منك و حفظ جانب الله و إعلاء كلمة الحق و رفض الباطل و الإعراض عن الجنبة السافلة و محاربة أعداء الله و اتباع الشيطان داخلا و خارجا بالجهادين الأكبر و الأصغر.

فصل فيه إشارة تفصيلية إلى منافع بعض الأعمال المقربة إلى الله

تنبيه

خشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تلطيفه و تنزيهه و تطهيره مع ذكر الله تعالى باللسان و تحميده و تمجيده و الإعراض عن الأغراض الحسية و الامتناع عنها بكف الحواس و ذكر أحوال الملكوت و الجبروت و التشبه بها و بالمقربين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب و الروح إلى الحضرة القدسية و الإقبال على الحق و الاستفاضة عن عالم الأنوار و تلقي المعارف و الحقائق و الاستمداد من ملكوت السماوات و الأرض فوضعت عبادة شاملة لهيئات الخضوع و الخشوع و إتعاب الجوارح مع شرائط التنظيف و التنزيه و قصد القربة و صدق النية و الأذكار المذكرة لنعم الله و ثنائه بما يليق بحضرته و غايتها التذلل لعظمته و الإذعان لأمره و حكمته.

فإن لكل علة مع معلولها و لكل لازم مع ملزومه مناسبة شديدة فيكون حصول

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۷

ما يناسب أحدهما معدا لحصول ما يناسب الآخر فيكون قراءة الكلام النازل في اللوح الإلهي سيما حين الاتصال بعالم النور عند تدبر معانيه و التفكر في حقائقه معدة لهيئات قدسية مطلوبة في الصلاة التي هي معراج المؤمن.

و لا شبهة في أن تكرار الأفعال و الحركات يوجب حدوث الملكات و الأخلاق.

ثم إنا قد بينا سابقا أن الحركات العلوية مبدؤها العلاقة الشوقية الحاصلة في الأجرام الكريمة الفلكية و منتهاها الإشراقات الفائضة عليها من عللها و أسبابها بتحريك مبدإ الكل لها و تشويقه إياها إليه فمنه مبدؤها و إليه مرجعها في دورية حركاتها و هو الذي أفاد فيها شوقا أوجب لها بطواف الأطراف. فلله در طائفة بالكعبة طائفة تقربا إلى الله و طلبا لمرضاته.

و الزكاة يوجب صرف النفس عن التوجه إلى الأمور الدنية البدنية و فيها تحصيل لملكة الالتفات إلى غير الله و عدم الأمر بتركها بالكلية لصلاح العالم و انتظامه.

فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير مع أن دفع الشر به بوجه آخر و الأمر بإيثار على الفقراء لأنهم أحوج إلى الخلق إلى إعطائه و هو عندهم ألذ و توجه لنفوسهم إليه أشد.

و أيضا منافع الدنيا كثيرة و حبسها على بعضها قبيح عقلا و كلما كان احتياج الخلق إليه أكثر وجب أن يكون شركة الناس فيه و توزيعه عليهم أوفر و لذلك أوجب في الأقوات العشر و في النقود ربعه.

تنبيه

قد تبين و تحقق بشواهد الشرع و بصائر العقل أن مقصود الشرائع كلها سياقة الخلق إلى جوار الله و سعادة لقائه و الارتقاء من حضيض النفس إلى ذروة الكمال و من هبوط الأجسام الدنية إلى شرف الأرواح العلية و ذلك لا يتيسر إلا بمعرفة الله تعالى و معرفة صفاته و الاعتقاد بملائكته و رسله و كتبه و اليوم الآخر.

لأن قوام الممكن بالواجب و قوام العبد بالرب فما لم يعرف العبد نفسه بالعبودية

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۸

فلم يعرف نفسه و لا ربه و ما لم يعرف ربه بالربوبية فكذلك لم يعرف ربه و لا نفسه إذ كما أن معنى العبودية مقوم له كذلك معنى الإلهية و الربوبية عن ذاته تعالى بمعنى أن ذاته من غير انضمام معنى إليه إله و رب للعالم.

و لهذا قال الله تبارك و تعالى وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ أي ليكونوا عبيدا.

و فيه سر النفس حيث يكون حقيقتها جوهر نوري عقلي لا وجود له ما لم يصر عقلا بالفعل و هي مع ذلك لمعة من لمعات نور الله المعنوية فما لم يعرف نفسه كذلك و ربه كذلك لم يكن نفسه موجودا بل صارت نسيا منسيا كالمعدوم رأسا. و إليه أشار سبحانه بقوله: نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ.

فقد علم أن مقصود الشرائع ليس إلا معرفة الله و الصعود إليه بسلم معرفة النفس بالذلة و العبودية و كونها لمعة من لمعات ربه مستهلكة فيه فهذا هو الغاية القصوى في بعثة الأنبياء لكن لا يحصل هذا إلا في الحياة الدنيا لكون النفس في الأول لكونها ناقصة بالقوة كما علمت و الارتقاء من حال نقص إلى حال تمام لا يكون إلا بحركة و زمان و مادة قابلة.

و وجود هذه الأشياء من خصائص هذه النشأة الحسية و هو المعنى بقوله عليه:

الدنيا مزرعة الآخرة.

فصار حفظ الدنيا التي هي النشأة الحسية للإنسان أيضا مقصودا ضروريا تابعا للدين لأنه وسيلة إليه.

و المتعلق من أمور الدنيا بمعرفة الحق الأول و الزلفى لديه و تحصيل النشأة الآخرة و التقرب إليه تعالى شيئان النفوس و الأموال.

و من هاهنا يعرف مراتب الطاعات و المعاصي و أن أي الطاعات أفضل الفضائل و أعظم الوسائل المقربة لديه و أيها أدون و أن أي المعاصي أكبر الكبائر المبعدة عنه و أيها أدون ذلك. فإذا كان معرفة الله هي الغاية القصوى و الثمرة العليا فأفضل الأعمال الدنيوية ما به يحفظ المعرفة على النفوس إما بالتعليم و الهداية أو بالتعلم و الدراسة و الرئاسة.

المبدأوالمعاد، ص ۴۹۹

و يليه ما ينفع في ذلك و هو ما يحفظ به الحياة على الأبدان و بعده ما يحفظ به الأموال أو ما به المعايش على الأشخاص.

فهذه ثلاثة مراتب ضرورية في مقصود الشرع عقلا.

فأكبر الكبائر ما يسد باب معرفة الله و يليه ما يسد باب حياة النفوس و يلي ذلك ما يسد باب المعايش التي بها حياة النفوس فيحصل من هذا أن فعل المعاصي كفعل الطاعات على ثلاث مراتب:

أولاها ما يمنع من معرفة الله و معرفة رسله و أئمته بعده و هو الكفر فلا كبيرة فوق الكفر إذ الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و الوسيلة

المقربة إليه هو العلم و المعرفة و بقدر معرفته و العلم به و بصفاته و أفعاله و كتبه و رسله و اليوم الآخر و المراجعة إليه يحصل التقرب منه و الزلفى لديه.

و بقدر الجهل به و بهذه الأشياء يحصل البعد عند و الطرد من جنابه و يتلو الجهل بحقائق الإيمان الذي يسمى كفرا الأمن من مكر الله و القنوط من رحمته فإن هذا أيضا عين الجهل.

من عرف الله لم يتصور أن يكون آمنا و لا أن يكون آيسا.

و يتلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذات الله و صفاته و أفعاله و بعضها أشد من بعض و تفاوتها على حسب تفاوت الجهل بها على حسب تعلقها بذات الله سبحانه و بأفعاله و شرائعه.

الرتبة الثانية النفوس إذ بقاؤها و حفظها بدوام الحياة و يحصل المعرفة بالله و اليوم الآخر.

فقتل النفس لا محالة من جملة الكبائر و إن كان دون الكفر لأن ذلك يصدم من المقصود و هذا يصدم عن وسيلة المقصود.

إذ حياة الدنيا لا يراد إلا بالآخرة و التوسل إليها بمعرفة الله تعالى.

و يتلو هذه الكبيرة قطع الأطراف و كلما يفضي إلى الهلاك حتى الضرب و بعضها أكبر من بعض.

و يقع في هذه الرتبة تحريم الزنا و اللواط لأنه لو اجتمع الناس على الاكتفاء بالذكور في قضاء الشهوات انقطع النسل. و دفع الوجود قريب من قطع الوجود.

و أما الزنا فإنه لا يفوت أصل الوجود لكن يشوش الأنساب و يبطل التوارث و التناسل

المبدأوالمعاد، ص ۵۰۰

و جملة من الأمور التي لا ينتظم العيش إلا بها.

بل كيف يتم النظام مع إباحة الزنا و لا ينتظم أمور البهائم ما لم يتميز الفحل منها بإناث (بأصارات خ. ل) يختص بها عن سائر الفحول و لذلك لا يتصور أن يكون الزنا مباحا في شرع قصد به الإصلاح.

و ينبغي أن يكون الزنا في الرتبة دون القتل لأنه ليس يفوت به دوام الوجود و لا يمنع أصله و لكنه يفوت الأنساب و تحرك من الأسباب ما يكاد يفضي إلى التقاتل.

الرتبة الثالثة الأموال فإنها معايش الخلق فلا يجوز تسليط الناس على تناولها كيف شاء حتى بالاستيلاء و السرقة و غيرهما بل ينبغي أن يحفظ ليبقى ببقاء النفوس إلا أن الأموال إذا أخذت أمكن استردادها و إن أكلت أمكن تغريمها فليس يعظم الأمر فيها نعم إذا جرى تناولها بطريق يعسر التدارك له فينبغي أن يكون ذلك من الكبائر و ذلك بأربعة طرق خفية: أحدها السرقة الثاني أكل مال اليتيم يعني في حق الولي ليكون خفيا فتعظيم الأمر فيه واجب بخلاف الغصب فإنه ظاهر و الثالث تفويتها بشهادة الزور و الرابع أخذ الوديعة و غيرها باليمين الغموس فإن هذه طرق لا يمكن فيها التدارك و لا يجوز أن يختلف الشرائع في تحريمها أصلا. و بعضها أشد من بعض و كلها دون الرتبة الثانية المتعلقة بالنفوس و هذه الأربعة جديرة بأن يكون من الكبائر و إن لم يوجب الشرع الحد في بعضها و لكن كبر الوعيد عليها. و عظم في مصالح الدنيا تأثيرها. و أما أكل الربا فليس فيه إلا أكل مال الغير بالتراضي مع الإخلال بشرط وضعه الشارع.

و لا يبعد أن يختلف الشرائع في مثله و إن عظم الشرع الربا بالزجر عنه فقد عظم أيضا الظلم بالغصب و غيره و المصير إلى أن آكله واثق بالخيانة و الغصب من الكبائر.

فيه نظر و ذلك واقع في مظنة الشك و أكثر ميل الظن إلى أنه غير داخل تحت الكبائر بل ينبغي أن يختص الكبيرة بما لا يجوز اختلاف الشرائع ليكون ضروريا في الدين.

فصل في بيان أن مقصود الشرائع كلها تعريف عمارة منازل الطريق إلى الله

و كيفية التأهب للزاد و الاستعداد بإعداد السلاح الذي يدفع بها سراق المنازل و قطاعها.

بيان ذلك أن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى و النفس الإنسانية

المبدأوالمعاد، ص ۵۰۱

مسافر إلى الله تعالى من أول منازل وجودها و هو الهيولوية التي هي في غاية البعد عنه تعالى لأنها ظلمة محضة و خسة صرفة و سائر المراتب الوجودية من الجسمية و الجمادية و النباتية و الشهوية و الغضبية و الإحساس و التخيل و التوهم ثم الإنسانية من أول درجتها إلى آخر شرفها.

ثم الملائكة على طبقاتها المتفاوتة قربا و بعدا من الخير المحض جميعا منازل و مراحل إلى الله تعالى.

و لا بد للمسافر إليه تعالى من أن يمر على الجميع حتى يصل إلى المطلوب الحقيقي.

و قوافل النفوس الإنسانية متعاقبة متخالفة بعضها قريب الوصول و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راطقة و بعضها سريع السير مقبلا أو مدبرا و بعضها بطيء السير كذلك على حسب ما جرى قضاء الله تعالى و قدره في حق كل أحد من أهل السعادة و الشقاوة الأصليين و الأنبياء و سائر القوافل و أمراء المسافرين إليه تعالى و الأبدان مراكب المسافرين و من ذهل عن تربية المراكب و تدبير المنزل لم يتم سفره و ما لم يتم أمر المعاش في الدنيا التي هي عبارة عن حال النفس في تعلقها بالحس لا يتم. أمر التبدل و الانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك و لا يتم. ذلك حتى يبقى بدنه سالما و نسله دائما و نوعه مستحفظا و لا يتم. كلاهما إلا بأسباب حافظة لوجودها و أسباب دافعة لمفسداتهما و مهلكاتهما.

أما أسباب الحفظ لوجودهما فهي الأكل و الشرب لبقاء الشخص و المناكحة لبقاء النوع و دوام النسل.

و قد خلق الغذاء سببا للحياة و خلق الإناث سببا للنسل فخلقا للحرث و النسل إلا أنه ليس يختص المأكول ببعض الآكلين و لا المنكوح ببعض الناكحين فإن الغرض في الخلقة سياق الجمع إلى جوار الله تعالى و محل كرامته لشمول عاطفته و عموم رحمته للكل فلو ترك الأمر في الأفراد سدى و من غير تعريف قانون مضبوط في التقسيمات و التخصيصات لتهارشوا و تقاتلوا و شغلهم ذلك عن سلوك الطريق و السير إلى الخلق بل أفضى لهم إلى الإفساد.

المبدأوالمعاد، ص ۵۰۲

فشرعت للشريعة الإلهية ضوابط الاختصاصات بالأموال في أبواب عقود المبايعات و المعاوضات و المداينات و قسمة المواريث و مواجب النفقات و قسمة الغنائم و الصدقات و في أبواب التعتق و الكتابة و الاسترقاق و السبي و عرف كيفية التخصيص عند الاستفهام بالأقارير و الأيمان و الشهادات.

و شرعت أيضا قوانين الاختصاص بالمناكحات في أبواب النكاح و الطلاق و الرجعة الخلع و الصداق و الإيلاء و الظهار و اللعان و أبواب محرمات النسب و الرضاع و المصاهرات.

و أما أسباب الدفع للمفاسد فهي العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفار و أهل البغي الظلم و الحث عليه و الحدود و الغرامات و التعزيرات و الكفارات و الديات و القصاص.

أما القصاص فدفعا للسعي في إهلاك الأنفس و الأطراف.

و أما حد السرقة و قطع الطريق فدفعا لما يستهلك به الأموال التي هي أسباب المعاش.

و أما حد الزنا و اللواطة و القذف فدفعا لما يشوش أمر النسل و الأنساب و يفسد طريق التحارث و التناسل.

و أما جهاد الكفار و قتالهم فدفعا لما تعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة و الديانة اللتان بهما الوصول إلى الله تعالى.