

رسالة المنامات و النبوات

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

الحمد لله ربّ العالمين على الدوام، و الصلاة على سيّدنا محمّد و آله السلام.

قال العبد محمّد الحسين بن محمّد الطباطبائي- أعانه الله على مرضاته:- هذه جملة القول في الأحوال العارضة للإنسان من حيث إنّه مستكمل بالفطرة بالعلم، و قد اقتصر السلف من ذلك على ما ورثناهم على القول في المنامات و في النبوات، و العوارض اللاحقة للنبيّ صلّى الله عليه و آله، و قد حاذينا مسلكهم، غير أنّنا أضفنا إلى ذلك بقيّة القول على ما سمح به الوقت، و حاوله الباع، و الله سبحانه هو المستعان، و هو مقالة واحدة فيها ستّة عشر فصلا:

الفصل الأوّل: في الغرض من هذا الفنّ.

الفصل الثاني: في بعض الاصول مأخوذة من الاعتباريات و غيرها.

الفصل الثالث: في أنّ هذه الآثار الصادرة عن الإنسان بالإرادة تختلف بالشدة و الضعف، و أنّ ذلك مستند إلى قوّة العلم و ضعفه، بل كلّ تشكيك في الفعل لا يخلو عنه، و أنّ التشكيك في العلم من جهة التشكيك في توجّه النفس إلى المعلوم.

الفصل الرابع: في أنّ كلّ فعل واقع محسوس فله تأثير ما في النفس، و أنّ تكرّر الفعل يوجب الرسوخ و عسر الزوال، و أنّ في الحيوان ملكة و حالا و ما يلحق بذلك.

الفصل الخامس: في الخير و الشرّ، و النافع و الضارّ، أنّ للإنسان سعادة و شقاوة، و أنّهما ينقسمان إلى حقيقي و مظنون.

الفصل السادس: في أنّ بين أفعال الإنسان تراحما، وأنّ ذلك يؤدّي إلى التراحم بين الملكات و كفيّة عروض اللذة و الألم من ذلك، و أنّ القوّة الواحدة لو صدرت عنها وحدها أفعال قوى مختلفة لم يعرض هناك ألم.

الفصل السابع: في أنّ بين الأفعال، و كذلك القوى، ارتباطا، و أنّه ينقسم إلى طبيعي و عادي، و أنّ الملكات الإنسانيّة تلائم كمال القوى الحيوانيّة و النباتيّة التي يرتبط بها في جانبي الخير و الشرّ.

الفصل الثامن: في كفيّة حصول العلم للإنسان و كثرته، و صدور أفعاله به، و أنّ جميع هذه العلوم ينتهي إلى أنّ الحقّ المطلق واجب مطلقا، و أنّ كلّ فعل حقّ بالحقيقة و الباطل وجوده بالعرض، و أنّ هاهنا نوعا آخر من الحقّ هو المدار في اللذة و الألم النفسانيّين.

الفصل التاسع: في حال أفراد الناس من حيث درجاتهم في هذه العلوم، و أنّهم ينقسمون إلى سعيد و شقيّ و متوسّط.

الفصل العاشر: فيما ينتهي إليه كمال أهل السعادة و من يليهم.

الفصل الحادي عشر: فيما ينتهي إليه كمال أهل الشقاوة و من يليهم.

الفصل الثاني عشر: فيما ينتهي إليه كمال المتوسّطين و الضعفاء من العامّة.

الفصل الثالث عشر: فيما يلحق بذلك من الكلام في الرؤيا و تعبيرها.

الفصل الرابع عشر: في كفيّة تأثيرات النفس في هذا العالم.

الفصل الخامس عشر: في النبوة، و الرسالة، و الإمامة، و الوحي، و الإلهام، و الرؤيا الصادقة، و المعجزة، و خارق العادة، و الكرامة.

الفصل السادس عشر: في حقيقة السحر، و الكهانة، و الإخبار عن المغيبات، و ظهور بعض الآثار الغريبة عن بعض الناس.

الفصل الأول في إبانة الغرض من هذا الفنّ

من المعلوم أنّ كلّ نوع حقيقي له كمال يخصّه، و يكون كمال النوع و تمامه بوجوده، و أنّه إذا كان ذا كمال تدريجي كان حصول الغاية له بعد وجود امور اخر مقدّمة متقدّمة له، سواء كانت من جنسه أو من غير جنسه، و تكون كلّ مقدّمة سببا لتهيؤ النوع و استعداده لما هو بعده.

هذا، ثمّ إنّ الإنسان حيث كان نوعا حقيقيا ممتازا عن سائر قسمائه بالإدراك الفكري التامّ، و ذلك تدريجي الحصول له، كان سبيله في حصول تمامه سبيل سائر أنواع التدريجي الكمال، و إن كان أصل الكمال، و هو الإدراك حاصلًا له في الجملة مثل سائر الأنواع، فله من حيث إدراكه شؤون و عوارض من حيث ترتيب الإدراكات و صفاتها و أحكامها يعرض له حتّى يتم الكمال، فالغرض من هذا الفنّ معرفة ما يعرض للإنسان من حيث إنّهُ مستكمل بالعلم و الإدراك من الترتيب الذي هناك و أحكامه و لواحقه.

هذا و أمّا الغرض من تفاصيل أبحاثه فيغنيننا عن ذكره ما مرّ من تفصيل فهرس الكتاب.

الفصل الثاني فيما ينبغي تقديمه من أحوال الإنسان و امور اخر يبتنى عليها البيان

قد تبين في العلم الأعلى¹ أنّ الموجود في الخارج بالحقيّة هو الوجود، و أنّ غيره اعتباري محض، و تبين أيضا أنّ للعالم بارئًا واجب الوجود، مستجمعا لجميع صفات الكمال من غير كثرة و لا نقص أبدا، و أنّ الجميع مستند إليه، و أنّها موجودة به تعالى من غير استقلال فيها أصلا.

¹ العلم الأعلى: و يسمّى أيضا (الفلسفة الاولى) و (الحكمة المتعالية)، و هو العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، و غايته تمييز الموجودات الحقيّة من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخصّ العلّة الاولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات و أسمائها الحسنى و صفاتها العليا و هو الله عزّ اسمه. (بداية الحكمة: 6، بتصرّف).

و تبين أيضا أنّ وراء عالم الطبيعة عالما آخر مقداريًا من غير مادة بريئا عن نقائص المادّة، و هو أكمل وجودا، و يسمّى عالم المثال، فوّه عالم آخر بريء عن المقدار أيضا، و هو نور محض، و أكمل الجميع وجودا، فينبغي أن يُسَلَّم هذه المسائل و مسائلُ أخرى نذكرها في مواردها، مثل تجرّد الخيال و الحركة الجوهرية، و أنّ بين الباري تعالى و عالم الطبيعة وسائط في العلية، و أنّ عالم التجرّد باطن عالم المثال، و هو باطن عالم الطبيعة، فهذه أمور تبنتي عليها بعض المسائل ممّا بعد الفصل التاسع من هذا الكتاب، و بيان ذلك كلّه خارج عن وظيفتنا و البحث هذا البحث.

ثمّ إنّّه قد بيّنا في كتاب الاعتبار² أنّ الإنسان بما أنّه مستكمل بإدراكه له تصوّرات و تصديقات و همية اعتبارية، و أنّ ذلك متكثر بتكثر كمالاته، و أنّ ذلك منقسم بانقسامها، فمنها ما هو اعتقاد اعتباري بما أنّه فرد، و منها ما هو كذلك بما أنّه واقع في الاجتماع المنزلي، أو في الاجتماع المدني، ثمّ يتكثر بتكثير آخر بتكثر كلّ من الحاليين، و أنّ كمالاته النوعية المختصة أمور إرادية، و أنّ إراداته تحتاج إلى آراء اعتبارية، و ذلك لتشخيص الكمال، و أنّ صدور الأمور الحقيقية عنه بواسطة إرادته لما يعتقد في الخارج ممّا هو متحد اتّحادا، أمّا مع الأمور الخارجية فبإيقاعه يقع الأمر الخارجي دون ما يعتقد لكونه اعتباريا، و أنّ هذه القوّة الوهمية التي فينا متصرفّة مسرية غير محقّقة في فعلها بالطبع، و يتفرّع على ذلك خاصّة، و هي أنّها إذا أدركت أمرا تصوّريا فحيث لم تحقّقه تصرفّت في حدّة زيادة و نقیصة، فيعطى حدّه إلى مشابهه و مشابه مشابهه، و هكذا، ثمّ إذا عادت إلى كلّ واحد منها و أدركت حدّة المخصوص، و قد حكمت بينها بالوحدة حكمت بكونها واحدة، و لم تبال بالتعدّد و التغاير اللائح الواضح.

هذا في التصوّرات، و قريب منه حكمها في التصديقات، فربّما ذهب في حكمها من جانبي النقیصة و الزيادة مذهباً بعيد الغاية، و الاصل أنّ من خاصّته

² في المقالة الاولى، الفصل الثاني من رسالة الاعتبار.

الحكم بالاتّحاد في الامور الكثيرة و بالكثرة في الأمر الواحد، و بهذه الوسيلة تمّ توسيط الامور الاعتباريّة و الآراء الوهميّة بين الحيوان و بين كمالاته المختصّة بنوعه.

و اعلم أنّ هذه العلوم ربّما ترتّبت عليها آثار خارجيّة، و هو في الجملة بيّن، كاصفرار الوجه، و احمرار الخجل، و آثار اخرى محسوسة، و فرح المريض عند علمه بالصحة، و صحّته عند علمه بالصحة و أمثال ذلك، فبين جملة من الأوصاف و الأحوال، و بين جملة من العلوم ارتباطات مخصوصة، و هذا و أمثاله من كثير ممّا يبتنى عليه مباحث الكتاب يتبيّن من المقالة الثانية من كتاب الاعتبار.

و اعلم أنّ هذه الأفعال الصادرة ممّا تختلف، فمنها ما هو سهل الوقوع، كما إذا وافق عادة أو خلقا راسخا و ما هو بخلافه، بحيث يشقّ على الإنسان وقوعه و إيقاعه، كما إذا وافق خلقا بخلافه، فيحتاج إلى تروّ كثير، و ينقسم كلّ منها إلى أقسام كثيرة شدة و ضعفا، فلنذكر ما هو السبب في ذلك.

الفصل الثالث الآثار الصادرة عن الإنسان بالإرادة تختلف بالشدة و الضعف

ثمّ نقول: إنّ هذه الآثار تختلف في الشدة و الضعف، و ذلك بسبب قوّة الإدراك و ضعفه، فإذا فرض أنّ شخصا فعل فعلا فلا ينقطع عن فعله إلا بانقطاع الإرادة إذا فرض وفاء الآلة و صحّة انفعال المادّة القابلة، و الإرادة لا تسقط إلا بعد سقوط العلم الذي هو المبدأ هو العلم بكون الفعل واجبا مطلقا، كما بيّنا ذلك في كتاب الاعتبار³، و حيث لم يكن غير السعادة الأخيرة واجب مطلق عندنا، فكلّ فعل وجوبه لكونه واقعا في طريق الخير بالذات، و هذا المعنى أيضا ليس في كلّ شيء مطلقا، و في جميع الأحوال، بل حال دون حال، و وقت دون وقت، و شرط دون شرط، فكون كلّ فعل واجبا يحتاج إلى قيود كثيرة، أمّا بحسب الحقيقة، و أمّا بحسب الإذعان و الظنّ على ما شرحنا كلّ

³ (1 - 2) المقالة الثانية، الفصل السابع من رسالة الاعتبار.

ذلك في كتاب الاعتبار⁴، و معنى هذه الشروط هو أن يكون في موارد فقدها إذعان بأنّها على خلاف هذه الشروط المقيدة، مثال ذلك: أنّ الرّاكض يركض بشرط أن لا يعرضه عي و تعب، فإذا تعب

و كلّ وقف، فإنّه مذعن بأنّ الراحة البدنيّة أوجب و ألزم، فحينئذ نقول إنّ الأفعال المشروطة في وجوبها و إن كانت على السويّة من هذه الجهة، لكنّها مختلفة من جهة أنّ فعلا واحدا منها ربّما لم يشترط بشيء أو يشترط بشيء ما قليل في بابه، و ربّما اشترط بأمور كثيرة لا يخلو عن مصادفة واحد منها مع مانع، ففي الحالة الاولى لا يؤثّر في الفعل و إرادته كثير من المصادفات من الامور القابلة للممانعة و المزاحمة، و في الحالة الثانية تسقط الإرادة و ينقطع الفعل بمجرد طلوع مانع جزئي من الموانع، مثال ذلك: حال الشجاع و القوي إذا قاتلا، فالشجاع يعتقد أنّ لا حياة مع الذلّة، و التخليّة عن سبيل العدو المفسد ذلّة و هوان، فلا يريد إلاّ العزّة، و لا يريد الحياة بدونها، و لا كلّ ما يريد لأجل الحياة من سلامة الأعضاء و غيرها.

و أمّا القوي الفاسد فإنّه يريد الغلبة، فيريد الحياة، و كلّ ما يحتاج إليه في الحياة ليحوز لذائذ الغلبة بها، و إلاّ فلا يريد إلاّ لحياة؛ لأنّ مقصده الأسنى هو هي، و ما لا تتمّ إلاّ به، فكلّ جراحة ترد على الشجاع، و كلّ تعب و ألم قاساه حتّى الموت المرّ يصبر عليه و يتجلّد ابتغاء العزّة.

و أمّا القوي فثباته و صبره محدود بما يطّلع عنده من طالع الموت، أو ما لا يلتدّ معه في حياته فيقف عند بلوغ الأمر به إلى ذلك الأمد دون الشجاع، و مثل ذلك اختلاف الهمة في طالبي غلبة، فربّما سقطت همة أحدهما قبل الآخر.

فقد بان أنّ بين الأفعال و الآثار اختلافا في جانبيّ الشدّة و الضعف.

⁴ (1 - 2) المقالة الثانية، الفصل السابع من رسالة الاعتبار.

ثم نقول: إن ذلك مستندا إلى قوة العلم و ضعفه؛ و ذلك لأن سقوط الفعل و إرادته إنما هو لسقوط العلم، و سقوط العلم و هو الإذعان بالوجوب، أعني ارتفاعه إنما يكون بارتفاع أطرافه، و ارتفاع الأطراف أو أحدها إنما يكون إما بثبوت نقيضها حقيقة، و إما بزوالها عن النفس، و الزوال إنما يكون بضعف توجه النفس، إذ مع توجهها إليه و إرادتها شهوده امتنع الزوال إلا لضعف الآلة الحاملة له، فعلى التقدير الأول، أعني ثبوت النقيض و الأخير، أعني زوال الصورة كنسيان دفعي- مثلا- فالفعل خارج عما نحن فيه من الفرض، و من المعلوم أن الاختلاف المذكور في الناس و همهم ليس مستندا إلى أحد الأمرين، فإذن سقوط الإرادة إنما هو لضعف العلم الناشئ عن ضعف توجه النفس، و ذلك بأن تتوجه النفس إلى شيء آخر مما تشتاقه، فتضعف الإرادة، إذ النفس لا تخلو عن إرادة ما، فعلم ما لاستيناب فعلها، و حينئذ فتكون النفس إذا بدأ مانع لم تتوجه إلى جهة دفع المانع، بل إلى جهة تقويته من حيث إنها متوجهة إليه، مثال ذلك: إن القاصد شرب الماء إذا لم يقو عطشه و المسافة إلى الماء بعيدة تتوجه نفسه إلى تصور لذة السكون و راحة القعود، فإذا صادف هنا ظلمة في البين، أو ريح مغبرة، أو حرارة تصور ذلك منفعة مؤيدة للقعود، و لا يتصور أنه هل هو مانع عن المشي إلى الماء، كان كونه مؤيدا للقعود يكفي في منعه عن الطلب.

فقد بان أن التشكيك في العلم لأجل التشكيك في توجه النفس فقد بان أيضا أن النفس لا تخلو عن علم ما، و أنها عند الالتفات عن صورة تلتفت إلى أخرى معاوقة لها لمكان التعدد، و ذلك لمكان العادة، و أن العلم بالضدين واحد، و من هنا كان إقدام الغافل أقوى من وجه من إقدام المجرب.

ثم نقول: إن كل تشكيك في الفعل لا يخلو عن صحابة تشكيك في العلم؛ و ذلك لأن الفرق بين فعلين أحدهما قوي و الآخر ضعيف من حيث صدورهما عن الغافل إما من حيث العلم، كما مرّ، و إما من حيث الآلة البدنية، أعني قوى الحركة و الحسّ، و أمّا الأول فقد مرّ بيانه، و أمّا الثاني فلأن من المعلوم أن الآلات البدنية تعي و تضعف إلى الغاية في صورة الخوف و الحزن بقدر

ركوزهما و رسوخهما، و إن كان ذلك من جهة ضعف القوّة المنبثّة، لكنّ ذلك مستند إلى العلم جزماً، فإذا كانت هي القوّة في كلّ مورد بواسطة العلم بالخوف و الحزن، فكمال القوّة و قوّتها إمّا أن يكون بواسطة العلم بالعدم أو لعدم العلم به لا وجوداً و لا عدماً، لكن من المعلوم

أنّ كلّ فعل صادر فإنّما هو عن العلم بالصلاح، و عدم الفساد، فهذا علم بالعدم، و لو على جهة العموم، و ليس عروض هذا العرض للقوى و الآلات البدنيّة بواسطة العلم بالأسباب المخوفة أو المحزنة- مثلاً- بمانع عن كون العلم دخيلاً في القوّة و الشدّة، و هو ظاهر هذا من جانب النقيصة و الضعف، و كذلك من جهة الزيادة كلّما كان العلم بوجود الفعل أتمّ، سواء كان في الأفعال الشهويّة أو الغضبيّة كان وقوع الفعل أتمّ.

و من هنا ينتج أنّ مراتب الفعل المرتبّة ضعفاً و شدّة من الأدنى إلى الأعلى، و من الأعلى إلى الأدنى، مستصحبة بمراتب من العلم بالوجوب و علوم بالفساد، و أنّ هناك طرفين لا محالة، و أنّ لا حالة معتدلة حقيقة تخلو عن العلم، فإنّ المطلوب الأوّل ثابت.

ثمّ نقول: إنّ التشكيك المذكور في العلم تابع للتشكيك في حافظ الصورة العلميّة على ظاهر الأمر و فرع التشكيك في توجّه النفس في الحقيقة؛ و ذلك أنّ من المعلوم بالوجدان وجود الفرق بين ما إذا أدركنا شيئاً من المحسوسات الخارجيّة مثل الشكل و اللون و بين ما إذا أدركناه بعينه خيالياً محضاً، و ذلك الفرق بينهما وجود الحافظ في الأوّل دون الثاني على ظاهر الأمر، فلنتأمّل وجه الفرق بينهما بنظر أدقّ من ذلك، فنقول: إذا تصفّحنا المحسوسات الخارجيّة وجدنا بينها فرقاً من هذه الجهة بعينها، إذ فرق عظيم بين ما إذا أحسنا بمحسوس و مكثنا في تصوّره و بين ما إذا اكتفينا بأوّل وقوع الحسّ عليه، و ليعتبر ذلك بلمسوسات منضودة متفاوتة الكيفيّة من الحرارة و البرودة و الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللين إذا مررنا اللامس عليها، فكذلك المبصرات متفاوتة اللون و الضوء و سائر الكيفيّات المبصرة لو كانت إذا

أدرنا البصر عليها، و كذلك سائر المحسوسات، فكلمًا مكثت الحاسة في تصوورها و تأملها ازدادت صورها جلاء، و كلمًا استعجلت ضعفت حتى ربّما يلحق بالخيال المجرد، فإذن فرق بين ما كان المحسوس أحسنّ به في زمان قليل أو كثير، و الذي يقوى منها هو المحسوس في زمان معتدّ به، و الباقي لا يفترق عن الخيال المجرد كثيرا أو أصلا.

ثمّ إنّنا إذا تعمّقنا وجدنا مكث الحسن أيضا لا يوجب القوّة بنفسه، فإنّنا لو دفنّا أصواتا مختلفة مختلطة كما يتّفق كثيرا في المحافل العامّة و الغوغائية و اهتمنا و قصدنا واحدا من المتكلمين سمعنا و ميّزنا كلامه، و أمّا الباقي فمع ما نسمعها كما نسمعها كالصوت الواحد الممتدّ المتشابه الأجزاء و الحروف.

و كذلك عند المرض و مقاساة الآلام إذا اشتغل المريض بشيء من الكلام أو غير ذلك كان إدراك الألم ضعيفا و لم يتألم منه تألمه عند عدمه، و هذا مطرد في جميع المحسوسات، و لا يوجد فرق بين صورتي القوّة و الضعف في هذه الأمثلة إلّا وجود التوجّه النفساني و عدمه، فالتوجّه دخالة، ثمّ إذا رفعنا التوجّه عن كلّ مثال وجدت فيه قوّة عاد الأمر إلى الضعف، و أمّا الخيال المحض فنرى فيه أيضا من الفرق ما نراه في صور المحسوسات الخارجيّة، إذ ربّما أعطى الخيال قوّة المحسوس، بل أزيد، كما في المبرسمين و عند الرسام⁵، و إذا تأملنا الحال فيه و في الخيال المحض وجدنا النفس عند الخيال المحض متوجّهة إلى أشياء و خاصّة المحسوسات مع اعتيادها بها، و كلّما رفعنا شيئا منها زادت قوّة الإدراك.

⁵ المبرسم و الرسام: و هي من الأمراض التي تصيب الإنسان، سببها ورم في حجاب الدماغ، أو ورم في الحجاب الحاجز المعترض بين القلب و المعدة، و تؤدّي هذه الأمراض عند الإصابة بها إلى اختلاط الذهن، و عدم التركيز، و الحمى الشديدة، بحيث يشاهد صاحب هذا المرض صور لا وجود لها في الخارج.

فقد بان أنّ الميزان في قوّة العلم قوّة التوجّه النفساني، و ظهر أيضا أنّ من كسر هذه العادة وجد في التوغّل في نفسه كان خياله المحض بمنزلة الحسّ فينا و بالعكس.

الفصل الرابع كلّ فعل واقع محسوس فله تأثير ما في النفس

فنقول: إنّنا إذا اعتدنا بشيء لم نتألم عنه عند وقوعه، و هو ظاهر، فإذا أحسنا بوقوع ما يخالفه كان ذلك صعبا علينا موجبا للتألم، حتّى ربّما أدّى إلى الهلاك، كما في صورة الفجأة بازديحام الغمّ، و إذا وقع ثانيا لم يؤثّر تأثيره في الأوّل، و كذلك كلّما زاد وقوعا زاد في عدم الأهميّة حتّى ربّما لم يؤثّر أصلا، و سببه القريب الغرابة؛ و ذلك أنّ الإنسان مفطور على البحث عن العلّة، فما رآه الإنسان بحيث يستقرّ في الجملة في قوّته المدركة و حافظته فهو لحضوره عنده لا يريد الكشف عنه، و حيث كانت المخزونات من العلوم عند الإنسان مختلفة بالضرورة فاستحضارها أيضا مختلف بالضرورة، فإذن من الممكن أن يكون بعضها صعب الاستحضار، و بعضها سهلة، فإذا أراد استحضار الصعب لزمه صرف التوجّه عن الحاضر و أن يتوجّه إلى الخفي فهو فنّ متعارف حالة غافل أو كالجافل عن الخفيّ المستبطن، فعند الإنسان معلومات أو ما هو كالمعلومات، و مجهولات و ما هو كالمجهولات و ما هو مجهول فعلته مجهولة، و إلا كان هو أيضا معلوما لما تحقّق في محله، لكنّ الغريب، و هو ما ليس بمعهود عند النفس، و لا حاضر بل خفي غير ملتفت إليه، فهو من المجهولات، فيجب عندها البحث عن علّته.

ثمّ إنّ كلّ أمر ثابت عند النفس فهي متوجّهة إليه غافلة عن خلافه، كما مرّ، فإذا وقع خلافه و صادفه الإنسان بحث عن علّته، أي عن جميع المعاني المكتنفة به، المربوطة معه، فإذا كان الفرض أنّه خلاف الثابت الحاضر، فجميع هذه المعاني كذلك، فإذن تكون الآثار المترتبة على المنافر مترتبة متكرّرة بتكرّر ما معه و بعدده،

و كلّما كان كذلك و لوحظ ملائماته اشتدّ توّجّه النفس إليه، فيكون أثبت عندها، فإذا ثبت أوّل مرتبة أوجب خفاء ما في العلم السابق الذي كان بخلافه، و خرج هو نفسه عن الخفاء إلى الجلاء، ثمّ إذا وقع ثانيا فحيث كان فيه وصفان، فلوصف الخفاء الذي فيه لعدم انهدام العلم السابق بالكلّيّة توّجّهت النفس إليه و زادت في إمعانها فيه، فلوصف الجلاء كان ذلك منها في المرّة الثانية أقلّ من المرّة الأولى، و نسبة الثالثة إلى الثانية كنسبة الثانية إلى الأولى، و كذلك القول إذا لم يكن العلم الطارئ مسبوqa بعلم يخالفه بنظير البيان، لكن بينهما فرقا، و هو أنّ الصورة الطارئة حيث كانت مخالفة كانت موجبة لصرف النفس عن الصورة الأولى، و ملائمتها كانت أثبت عند النفس، لأنّها منصرفة عن كلّ واحد من ملائمتها، و متوجّهة إليها، فيكثر تصوّرها لملائمتها و للعل و الملائمت التي صادفتها ابتداء، فكان أثبت عندها، و أقرب من التفصيل بخلاف ما إذا كان ورود العلم ابتداء فينحصر توّجّه النفس إلى ما صادفتها منها، و يقلّ انفعالاتها المزاجيّة حينئذ، و غيرها، و من هنا ما قيل: إنّ قدر النعمة يعلم بعد الفقد.

و من هنا كان الانتذاذ و التألّم عن الشيء بعد الكدّ و الجد فيه أشدّ، و له نظائر كثيرة.

فقد بان أنّ كلّ علم فله تأثير ما في النفس ثبوتا، و من جهة آثاره من الفرح و الحزن و الغضب و الشره و نحو ذلك، و بان أيضا أنّ الصورة الواردة المخالفة أقوى تأثيرا، و أثبت وجودا، و أعسر زوالا من الصورة الواردة ابتداء.

ثمّ نقول: إنّ تكرّر الورد يوجب الرسوخ و صعوبة الزوال، و يظهر سبب ذلك ممّا بيّناه أنفا من اختلاف الصور عند النفس ظهورا و خفاء، فإنّ الرسوخ هو نوع ما من الظهور، فكّلما كثر ورود الصورة كثر توّجّه النفس إليه و قوى، و كلّما كان كذلك صعب انصرافها عنه، أي غفلتها عنه و نسيانها لما عرفت.

ثم نقول: إنَّ في الإنسان، بل مطلق الحيوان، ملكة و حالا، و نعني بالملكة:

الصورة العلميّة الراسخة التي يقع عنها الفعل بسهولة، أي مع قلة التروّي و اضطراب النفس، و نعني بالحال خلاف ذلك، و السبب في ذلك أنّك قد عرفت أنّ الصورة العلميّة كلّما كثر ورودها كثر رسوخها و صعب زوالها، و كلّما كان كذلك سهل وقوع الفعل عنها، و ضعف الحاجة إلى الرويّة و الفكر لتحصيل الجزم بوجوبه، و مع شدّة ثبوت الصورة تضعف المنافيات، و تزول و يجهل بها و يقوى العلم بها، فيقلّ الروي، فكّلما قويت الصورة ضعفت الرويّة حتّى ينتهي إلى ما لا رويّة معه، و هو الرسوخ التامّ.

و قد بان أنّ في الإنسان ملكة و حالا و هي بخلافها، و بان أيضا أنّ الحال في طريق الملكة و مقدّمة، و بان أنّ من الملكة ما يمكن زوالها، و منها ما لا يمكن، و هي الملكة التامة الراسخة، إلّا أنّ يصطلح على إطلاق الملكة على خصوص العلم الراسخ غير القابل للزوال.

الفصل الخامس في الخير و الشرّ، و النافع و الضارّ، و ما يلحق بذلك

فنقول: إنّ الإنسان حيث إنّه نوع ما من الأنواع، و في أوّل تكوينه أمر بالقوّة فله كمال ما به يتمّ ذاته، فالكمال الذي به تمامه بالحقيقة نسّميه خيرا، و له عدم ما إذا عرضه لم يكمل ذاته و نسّميه شرّا، و حيث إنّ كماله أمر حاصل له بالتدرّج و غير موجود له دفعة، فلا محالة بينه و بين الخير الأخير وسائط، و نسّميه بالنوافع، و كذلك بينه و بين الشرّ وسائط و نسّميه بالضوار، فلإنسان خير و شرّ، و نافع و ضارّ، و مثله لكلّ نوع من الأنواع، فالكمال المطلق خير مطلق و عدمه شرّ مطلق، و هناك نافع مطلق و ضار مطلق و الخير المختصّ بما هو مختصّ، و نسّميه سعادة، و عدمه شقاوة، و ثبت أنّ الناس مختلفون في مقتضيات طبائعهم الصنفيّة و الشخصيّة، كما ادّعاه

بعض⁶، و لعلّه الحقّ بمعنى كان لكلّ فرد من أفراد الإنسان سعادة و شقاوة غير ما للآخر، و إن استنوا جميعا في الخير المطلق و الشرّ المطلق الإنسانيين، و هذا المعنى من الخير و الشرّ و غيرهما هو الذي يريده الناس في استعمالاتهم، لكن لا يهمنّا بيان ذلك في هذا المقام.

ثمّ نقول: إنّ للإنسان كمالا حقيقيّا، و كمالا مظنونا وهميّا، أمّا الكمال الحقيقي فظاهر، و أمّا الكمال الظنيّ الموهوم فإنّ الإنسان حيث إنّ له قوى متعدّدة متخالفة كالنباتيّة و الحيوانيّة و النطقيّة، فله كمالات متعدّدة، و كلّ واحد منها في أوّل النشوء بالقوّة، فلها طرائق و وسائط، فهناك نوافع كثيرة مختلفة أنواعا، إذ النافع يتعيّن ماهيته بالخير الذي هو نافع فيه، فحيث إنّ الخيرات مختلفة، فنوافع كلّ غير نوافع الآخر، و لو اتّفق كون شيء واحد خيرا لقوّة و نافع في آخر فهو ذو وجهين أيضا، و الخير المطلق ما لا جهة نفع فيه، و هو مطلوب من كلّ وجه.

ثمّ إنّ الإنسان لبعث بعض قواه أو لبعض الاتّفاقات، ربّما زادت همّته في الوقوف على بعض النوافع و الوسائط لامور توجب ذلك الإذعان لما ذكرنا في كتاب الاعتبار⁷ أنّ بعض الاعتبارات ربّما جعلت أصيلا يتفرّع عليه امور اخر، كمن يؤثّر الغنى لنفسه فلا يستفيد من الدينار ما هي واسطة له، فلا يأكل و لا يشرب و لا يلبس و لا ينفق، بل إنّما يجمع جمعا و يظنّه خيرا مع أنّه لو تأمّل أدنى تأمّل وجد الدينار واسطة صرفة ينال بها الراحة و اللذائذ من المأكّل و المشارب و الملابس و المناكح، و لولا هذه المقاصد في الطبيعة لم يؤثّر الدينار قطّ كمن يجد كنزا

⁶ الناس مختلفون في طبائعهم الصنفيّة و الشخصيّة، هذا ما عليه أكثر العلماء، و مصرّح به في الروايات، و ليس ممّا ادّعاه البعض.

⁷ المقالة الاولى، الفصل الثالث من رسالة الاعتبارات.

في صحراء قفرة بعيدة لا ينفع بحاله و لا يخلصه من الهلاك مقدار ذرة، كما أن الحبة الواحدة عند الطائر أجلّ قدرا من ذرة يتيممة يتنافس فيها الملوك الأعظم و الأغنياء اولو الثروة.

و لو أمكن التوصل إلى هذه الراحة، و كانت مطيعة للإنسان إطاعة الخيال لم يقصد الدينار قط، و لم يقع فيها إيثار و لا طلب.

هذا، و كلما كانت الآثار المتفرعة على الوسائط أكثر و أقوى كان الوقوف عندها أشدّ، و الرواح عنها أصعب، فهذه كلّها خيرات ظنيّة بحسب ما يلبسه الوهم، و أمّا بحسب الحقيقة فلا خيريّة فيها، و إنّما نفعها بحسب ما يوصل إلى الخير، فلو كان شيء منها بوجه من الوجوه عائقا، فبمقداره يكون شرّا و ضارّا، فمن الخير ما هو مظنون و منه ما هو حقيقي، و من هنا ظهر أنّ شيئا واحدا ربّما يكون نافعا من وجه و ضارّا من وجه آخر.

ثمّ إنّ هذه الخيرات و إن كانت كثيرة بحسب الظاهر، فإنّ أفعال كلّ قوّة من القوى الحقيقيّة كمالات و خيرات لها، لكن لو فرض اجتماعها في شيء واحد ذي جهات كان بين أفعالها مزاحمة بالضرورة، فإنّ الأفعال غير الجسميّة الصادرة عن ذوات الأنفس أفعال صادرة على قسم القوى الجسميّة، فهي على خلاف مقتضى الطبيعة الجسميّة فهي شرور بالنسبة إليها، و خيرات بالنسبة إلى القوى الفاعلة، و الشيء الذي هو المبدأ إذا فرض واحدا كان في ذاته غير ذي جهات، بل في قوى ذاته فخيره أعني كمال وجوده أمر واحد، و إن كانت خيرات وجوده امورا كثيرة، فلو كانت قواه في عرض واحد كان خيره هو الاعتدال في أفعالها، و هو ظاهر، لكنّ الشيء حيث كان له كمال واحد، فمن الضروري أن تكون هذه القوى الكثيرة فيه لسدّ طرق الفساد الطارئة عليه من حيث كماله، فمن البيّن أنّ هذه القوى خوادم جميعا بالنسبة إلى الكمال الأخير، فهي نوافع فيه فقصدها و إيثارها بمقدار ما هي نافعة و حافظة له، فالكمال الذي لها بنسبة بعضها إلى بعض هو الاعتدال في أفعالها، و بنسبة الجميع إلى الكمال الأخير هو صدور أفعالها بمقدار لا يخلّ بالعرض الأقصى و الخير المطلق بحيث لا يميل من الوسط إلى جانبي الزيادة و النقصان، و هو

الاعتدال، فكمال القوى و سعادتها غير ما خلق للخير المطلق هو الاعتدال في أفعالها، و هي نافعة، و هو نفعها و الكمال المطلق لمثل هذا الشيء هو كمال وجوده الخاصّ و سعادته، و لا يتمّ إلا بالكمال في نوافعه، و هو الاعتدال في أفعالها، فقد صحّ أنّ الكمال و الخير للشيء بحسب الحقيقة هو الكمال اللاحق به حقيقة من غير مجاز فيه.

الفصل السادس في أنّ بين أفعال الإنسان تزامنا و تمانعا

إنّ بين أفعال الإنسان تزامنا و تمانعا، و ذلك قريب من البيان، أو بيّن، فإنّ القوّة تحتل الإكثار من الفعل في جميع الطبقات و ينقص بذلك بعينه ما يصدر عن القوّة الاخرى من أفعاله، فيكون فعل هذه مزاحما لفعل تلك، ثمّ نقول إنّ ذلك يوجب المزاحمة بين ملكاتها؛ و ذلك لأنّك قد عرفت⁸ أنّ كثرة صدور الأفعال و تكرّرها يوجب حصول الملكة و العلم الراسخ الذي هيئته القوّة لإصدار الفعل به، و اقتضاء القوّة إنّما هو لنفس الفعل لا للفعل بمقدار لا يزاحم أفعال القوّة الاخرى، و هو ظاهر، فإنّ ذلك جهة اخرى غير جهة الفعل، فالقوّة إنّما تبعث بمقدار تطيق و تتحمّل فهي إنّما تبعث في كلّ مرّة إلى الفعل المطلق، و أمّا الاكتفاء و التحدّد فإنّما هو من أمر آخر غير هذه القوّة، فبتكرّره يحصل الملكة مطلقة و مرسلّة، و مثل ذلك

في القوّة الاخرى، و حيث كان الفعلان متزاحمين فالملكتان متزاحمتان، و لازم ذلك حصول علوم متدافعة للإنسان يدفع بعضها بعضا، كوجوب الطلب كيف كان، و وجوب الأكل عند الجوع كيف كان و وجوب السكون للراحة كيف كان، لكنّ العلم بالشيئين المتدافعين غير ممكن في حال واحد، لكنّ العلم بالقضيّة الكليّة تفصيلا علم بأفرادها إجمالا و بالقوّة، فمن الممكن حصول العلم كليًا بأمرين بين أفرادهما تدافع ما من حيث الحكم، و كذلك فليكن حال الإنسان في علومه، و أمّا إذا التفت إلى علمين له كليّين متدافعين من حيث بعض الأفراد، فمن المستحيل أن يحصل بهما علم معا، لكنّ المفروض فيما نحن فيه

⁸ في الفصل الرابع من هذه الرسالة.

كون كلّ من العلمين ملكة راسخة حاضرة عند النفس دائماً، فهي إذا التفتت إلى أحد العلمين مانع عن توجّهما إلى الآخر، و صارف لهما، و القوّة الاخرى التي توجب تحديد أفعال صاحبها كما تبين تؤيّدتها على ذلك، فبهذا الوجه تدفع النفس محذور الاعتقاد بالمتناقضين.

و من هنا يظهر أنّ فينا شيئاً آخر يقسط بين القوى أفعالها و يحدّدها و يقهرها، و لعلك تعثر بتفصيل حاله في محلّ آخر.

ثمّ نقول: و يعرض من ذلك اللذّة و الألم، و ذلك أنّهما كما بيّن في محلّ آخر⁹ حيث كانا عبارتين عن نيل القوّة ما هو كمال لها من حيث هو نيل و كمال و عدم النيل فيما من شأنه أن ينال ذلك، فهذه الملكات المنعقدة المذكورة حيث كانت ثابتة في القوى، فإذا نالت شيء من القوى ما هو كمال لها، أي فعلها الملائم التذّت منه، فإذا فقدت فهو الألم.

لكن يجب أن يعلم أنّ اللذّة نيل ملائم- كما ذكر¹⁰- لا دفع منافر، كما هو

المشهور¹¹ و المقبول عند الناس، قالوا: إنّ المريض الفاقد للصحة إنّما يلتذّ بها أوّل طرّوها فلا التذاد، و كذا في غيره، فلا لذّة مع الثبات، و لذا قيل: إنّ النعمة

⁹ كما في كتاب الأسفار: 1: 117، فصل في الألم و اللذّة، و كذلك كتاب المبدأ و المعاد: 247، فصل أنّه تعالى مبتهج، و غيرها من الكتب.

¹⁰ هذا التعريف هو المشهور بين الحكماء، و قد ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء-- (الفصل السابع من المقالة الثامنة)، حيث قال: «اللذّة إدراك ملائم بما أنّه ملائم، و الألم إدراك منافي بما أنّه مناف». «

لكن الجدير بالذكر إنّ هذا التعريف قد عدل عنه الشيخ الرئيس في كتاب (الإشارات: 3: 337)، حيث قال: «إنّ اللذّة هي إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك، و الألم هو إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شرّ». و الشارح لكتاب الإشارات، و هو المحقّق الطوسي قال: «هذا- يعني التعريف الثاني- أقرب إلى التفصيل من قولهم: اللذّة إدراك الملائم، و الألم إدراك المنافي».

¹¹ فإنّ المشهور بين الأطباء هو هذا القول، حيث قال الطبيب محمّد بن زكريّا الرازي: «اللذّة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعيّة».

معلومة القدر بعد الزوال، و هذا ظنّ كاذب بالتجربة الصحيحة، فإنّ كلّ من أخذ بشيء من كمالاته المستقرّة الوجود فتصوّرها تصوّرا كاملا و صرف نفسه إلى تعقلها التذّ بها كما يلتذّ بها في أوّل ورودها و طروها، و كذا في جانب النواقص و خلافات الكمال، و من المعلوم أن ليس هناك دفع.

ثمّ إنّ لازم ذلك الظنّ أن يكون كلّ واحد من اللذة و الألم عديميّا، و هو اندفاع الحالة السابقة، إذ كما أنّ اللذة تفتقد عند الاستقرار كذلك الألم، و هو ظاهر، فينتج أنّ كلّا منهما عدم العدم لرجوعه إلى تناقض شنيع، فكلّ منهما اندفاع حالة ثابتة، فإن كانت اللذة أو الألم هو الحالة الثابتة السابقة و الآخر الذي يندفع هو به و يشتمل على عدمه هو مقابله، فيرجعان متضادّين لا عدما و ملكة، فيكونان كمالين وجوديين لقوّة ما متضادّين، و لا يمكن في قوّة واحدة ذلك، كما تحقّق في محلّه، فإذن المطلوب ثابت.

و يظهر بذلك أنّ هذه اللذائذ و الآلام إنّما هي بتوجّه النفس التامّ إليه، فكّما

استدام الإدراك استدامت اللذة، و أيضا كلّما قوي الإدراك قويت اللذة.

و أيضا فلو كان فعل القوّة واحدا من غير شاغل استمرت لذّتها و زادت غاية ما يمكن.

و يظهر أيضا أنّ الألم المحض غير موجود البتّة بخلاف اللذة المحضة، و ذلك لكون الألم عدم اللذة، فوجوده على سبيل العرض، و هذا سرّ تحته أسرار، فافهم.

و يظهر أيضا أنّه لا لذّة و لا ألم إلاّ بالإدراك، و يشهد بذلك أيضا أنّ كلّ لذّة لو فرضنا غفلة المدركة عنها افتقدناها، و لو فرضنا إدراكها لها و ليست في الخارج بالحقيقة وجدت اللذة بعينها.

ثمّ نقول: إنّ القوّة الواحدة لا تتألم بفعل نفسها، و ذلك ظاهر ممّا مرّ بيانه، فكلّ قوّة إنّما تتألم بفعل غيرها، حيث إنّ ذلك يتضمّن عدم فعلها، فتتألم بذلك، و مع

ذلك فلا بدّ من رابطة بينهما، وإلا فالفعل من شيء مباين لا مماسّة له مع فعل شيء مباين آخر، و ذلك ظاهر، و لا بدّ أن يكون ذلك الرباط بما له قوّة الإدراك إذ لو كان بغيره عاد المحذور بعينه.

و من هنا أيضا يظهر أنّ بين قوى الإنسان أمرا محيطا رابطا بينها، كما مرّ أنفا لأمر المدرك فينا هو الرابط إمّا ابتداء أو ينتهي إليه أخيرا.

و يجب أن يعلم أيضا أنّ كثرة فعل قوّة يوجب اعتياد القوّة الأخرى بما يناسب ذلك في بابها إن كانت بعد رسوخ الملكة بالصعوبة، و إن كانت قبل فبالسهولة، و ذلك لما مرّ أنّ ورود الفعل يؤثّر في النفس، و يثبت صورة ملائمة حتّى يحصل ملكة، فتثبت حينئذ ملكة كالمتوسّط يكون أفعالها بطبعها كثيرة الشبه بأفعال القوّة المزاحمة محاكية لها، مثال ذلك أنّ المتكبر المختال أكله و شربه و مشيه و قعوده كلّ ذلك متصوّر بالتكبر و الاختيال، و المحزون المهموم أفعاله محزنة، و العاشق الواله واله في جميع أفعاله.

و من جميع ذلك ظهر أنّ القوّة الواحدة لو صدرت عنها أفعال قوى مختلفة لم يحدث هناك ألم، و ذلك لما مرّ أنّ القوّة الواحدة لا تتألم عن أفعال نفسها.

الفصل السابع في أنّ بين الأفعال، و كذلك القوى، ارتباطا، و أنّه ينقسم إلى طبيعي و عادي، و أنّ الملكات الإنسانيّة تلائم كمال القوى الحيوانيّة و النباتيّة التي يرتبط بها في جانبي الخير و الشرّ

أمّا بين أفعال القوى ارتباطا، و كذلك بين القوى أنفسها، فقد مرّ بيانه¹²، و لذلك بعينه تتأثر القوى منّا كلّ من صاحبته، و كذلك في أفعالها، و لا يكاد يوجد منّا فعل من قوّة من القوى على صرافتها إلاّ مثلونا بألوان كثيرة، و يذهب هذا التصاكّ و التصادم إلى غايات بعيدة، فالقوّة تلون بفعل صاحبته،

¹² في الفصل السابق.

و يحدث فعلها كذلك، ثمّ الآخر من المتلّون به، فيحدث شيء آخر جديد، و هكذا لا يزال تتقلّب الأفعال في تلّونها، و يتولّد من لون لون.

و بالجملة: الفعل الساذج نادر أو غير موجود و أوشك أن يوجد من الحيوان في أوائل نشوؤها.

ثمّ نقول: إنّ هذا الارتباط على قسمين: عادي و طبيعي، و اتّفاقي، أمّا الطبيعي فلأنّ مجموع القوى حيث كانت مسخّرة تحت أمر واحد و هو المدرك منّا بالطبع،

كانت بينها ارتباط ما طبيعي، و كلّ عدد محدود من القوى أيضا مربوطة بارتباطات اخرى توجب كمال الارتباط به فعل واحدة منها مع الثانية دونه مع الثالثة، و لذلك يصيب التفرّد في علاج الرذائل بعلاج واحدة منها دون الاخرى من بابها، كما ذكره علماء الأخلاق في كتبهم¹³، و قد شبّه ذلك المعلّم الأوّل أرسطو في كتابه بالحمام، فإنّ حمامة واحدة تجلب جماعة¹⁴.

هذا، و أمّا العادي فيجريان العادة و اتّفاق الأسباب على أمر و ذلك يوجب انصراف النفس إليه و غفلتها عن خلافه، و من هنا كانت العلوم تختلف في

¹³ يوجد ما يقرب من هذا المعنى في كتاب (جامع السعادات: 1: 61)، فصل النفس و أسماؤها و قواها الأربع، و تجدر الإشارة إلى أنّ الشيخ النراقي صاحب كتاب جامع السعادات يشير إلى أنّ سبب التصادم بين القوّة الأربع، و هي: القوّة العقلية، و القوّة الغضبيّة السبعيّة، و القوّة الشهويّة البهيميّة، و القوّة الوهميّة الشيطانيّة، هو القوّة العقلية فيها يحصل التدافع بين سائر القوى.

و الدليل على ذلك أنّه ليس في نفوس سائر الحيوانات تنازع و تجاذب لفقدانها القوّة العاقلة، فإنّ الغلبة في السباع للغضب، و في البهائم للشهوة.

¹⁴ هذا المعنى موجود في أحد الكتب الأخلاقيّة للمعلّم الأوّل، و هي:

1- كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس.

2- كتاب الأخلاق إلى اوديموس.

3- الأخلاق الكبرى.

4- السياسة.

5- دستور الأثينيين.

حصولها، إذ قد بينا في كتاب البرهان¹⁵ أنّ التكثر في العلوم إنّما يكون بالتنبّه أولاً، و هو الحدس الإجمالي قبل الإذعان و جريان العادة، و تراكم ورود النظائر و الاشتباه إلى النفس يوجب صرفها و توجيهها إلى الوارد و غفلتها عن خلافه، و لذلك ما نرى من

اختلاف البشر في آرائهم و إذعاناتهم بحسب مرور الدهور و خلوّ القرون، فربّ أمر هو مقطوع غير مشكوك الثبوت في زمان ثمّ هو بعينه مقطوع البطلان غير مشكوك في آخر، و إنّما وقع الانتقال من حال إلى آخر بواسطة أمر اتّفافي يوجب انصراف واحد من الناس إليه، ثمّ يرد الباقي مورده تدريجاً، و لذلك فإنّ التحصّل على المطالب الحقّة نزر و صعب مستصعب، لا يتحصّل إلاّ بالانقطاع و التصفية، و لذلك كان الوقوف على المطالب العقلية على شرفها و استحكام أساسها كما بيناه في كتاب البرهان¹⁶ نزر صعبة لا يرد و لا يصدر عنها إلاّ واحد بعد واحد لمانعة الامور المحسوسة حتّى ربّما سماها الناس، بل الراقون منهم بالموهومات و المتخيّلات.

ثمّ نقول: إنّ الكمالات الإنسانيّة و هي الإدراكات ثلاث كمال القوتين الاخرتين، أعني الغضبيّة و الشهويّة في جانبي الخير و الشرّ، و ذلك لما عرفت أنّ بين القوى شيئاً رئيساً يرتّب أفعالها و ملكاتها و يحفظها عن التناقض و التباين، و يقوى على جميع الأفعال المتشتمّة، و فنون الإدراكات، و يجب أن يكون هذا المعنى هو الذي به يقوم نوعيّة الإنسان لارتفاع حقيقة الإنسان بارتفاعه، و إذا كانت النوعيّة إنّما تتمّ بهذا المعنى، و صحّ أنّه يحتمل الكمال و النقص كان كمال النوع مستندا إلى كماله، و إذا كان كذلك، و كان له في نفسه أفعال، و بالنسبة إلى ترتيب القوى و دفع التناقض و التباين من بينها أفعال كان الكمال الإنساني في هذه القوى المرؤوسة هو الاعتدال في أفعالها بحسب تقسيط هذا

¹⁵ الفصل الثاني من المقالة الاولى من كتاب البرهان.

¹⁶ الفصل الثاني من المقالة الاولى من كتاب البرهان.

المعنى الكمالي، أي أن لا يكون فعل القوّة بحيث يضرّ و يدفع كمال هذا المعنى فيه بالخروج إلى جهة الإفراط و التفريط.

إذا عرفت ذلك عرفت أنّ هاتين القوتين لو خرجتا من القوّة إلى الفعل في جانب الخير، أي الاعتدال كان المعنى الرئيس خارجا إلى الكمال في جانب الخير، فإلتذ بجميع كمالاته في نفسه، و قد هيأ له ذلك كلّهُ، فلو فرض له قيام في نفسه بغير

مصاحبة هاتين القوتين الماديتين أو خلوة، و قد هيأت له ملكات بحسب القوتين و ملكات بحسب أفعال نفسه التذّ بجميع الأفعال البدنيّة من الصور و الأفعال الإدراكية، و لو كانت القوتان خارجتين إلى الفعل في جانبي الشرّ، أي الإفراط أو التفريط، عاق ذلك المعنى الرئيس عن كمالاته، و ثبت فيها جميع المتناقضات و المتباينات، فلو فرض له قيام في نفسه أو خلوه من دونهما كان قوى الإدراك لكنّه خال عن كمالاته فيتألّم أشدّ تألّم، و يستوحش و يرى بحسب أفعال القوتين جميع ما يكره منهما إذ الألم مستوعب و الجهة غير متكرّرة حتّى ينصرف من واحد إلى آخر.

الفصل الثامن في كيفية حصول العلم للإنسان

فنقول: إنّ الإنسان في أوّل ما يعرض له من العلم يعرض له شيء بسيط غير متميّز، حتّى إنّهُ يحسب كلّ شيء واحدا لا يتميّز له شيء عن شيء، و الدليل على ذلك أنّ التكرّر إنّما يعرض له بعد التنبيه لما به الامتياز تدريجا، و هذا على السوية في جميع الأشياء لمساواتها في هذا المعنى، و كلّ تدريج فإنّه مسبوق، ثمّ يحصل له التميّز بين نفسه و غيره، ثمّ بين الأشياء، و أسبق الجميع التميّز بين الوجود و العدم، ثمّ لا يزال يميّز و يكثر لكن مع فرق ما بين ما ميّز و هيأ من قبل فيناله بسهولة و ما ليس كذلك فيناله بصعوبة، و هو يتوحّى بالطبع التكرّر، و بالعادة أيضا، و من هنا تكثر العلوم و المدركات بمرور الدهور و الأحقاب. هذا من جهة.

و من جهة اخرى يأخذ في الاعتبار لما يعرض له من الغلط في أمر المعاني بالطبع، كما شرحناه في كتاب الاعتبارات، و لا يزال يولد الاعتبار من الاعتبار بمقدار ما بلغت به درجته و درجة عصره من ارتقاء التمدن و تركيب العيش إذ كانت

العلّة لذلك و لتكثره هي هذا المعنى بعينه كما ذكر هناك¹⁷.

ثمّ اعلم أنّ القضايا الحقيقيّة، أي المطابقة للوجود، كما أنّ بينها صدقا و كذبا و مطابقة لنفس الأمر و عدمها، و المطابق منها ينتهي إلى قضايا ضروريّة، بل أوّليّة، و الجميع إلى أوّل الأوائل، و هو أنّ الايجاب و السلب لا يصدقان معا، و يكذبان معا، كذلك الحال في هذه القضايا الاعتباريّة، فإنّ منها ما يوافق النظام، و منها ما لا يوافق، و نسمّي الأوّل حقّة، و الثانية باطلة، و كلّ حقّ بالغير ينتهي إلى حقّ بالذات، حتّى ينتهي إلى حقّ الحقائق، و هو في هذا الباب أنّ الحقّ المطلق واجب الفعل.

ثمّ إنّنا قد بيّنا هناك¹⁸ أنّ أفعال الإنسان إنّما تصدر عن الآراء الاعتباريّة، و أنّها إنّما تصدر عن نيّة وجوب.

فنقول: إنّ كلّ واجب بالغير حيث إنّتهى إلى واجب بالذات، و من جميع الجهات فيجب أن يكون توخّيه لفعل واجب ما توخّيا منه للواجب المطلق الذي هو من جميع الجهات، و إنّما الغلط فيما يغلط فيه في التطبيق، و قد بيّنا في كتاب المغالطة¹⁹ أنّ الغلط وجوده بالعرض، و إنّ كلّ خطأ صواب بالحقيقة، و خطأ بالعرض، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، فجميع هذه الأفعال باطلها و حقّها حقّة بالحقيقة، و الباطل إنّما هو باطل بالعرض، فافهم ذلك.

و اعلم أنّ قضية أنّ الإنسان لا يفعل غير الحقّ الواجب قضية بديهية فطريّة، و إنّ أنكرها معظم الناس إلّا الشاذّ منهم إن كان، لكنّ التأمّل يفيد ذلك، و البيان

¹⁷ في الفصل الثامن من المقالة الاولى.

¹⁸ المقالة الاولى، الفصل الثالث من رسالة الاعتبارات.

¹⁹ المقالة الاولى، الفصل السادس من رسالة المغالطة.

أيضا، و حيث إنّ الإنسان لا يخلو عن الفعل بالضرورة، و كلّ فعل فهو عن علم، و المعلوم

ينتهي إلى الحقّ، فكّل إنسان معترف بالحقّ بالضرورة و بالفطرة.

ثمّ إنّ هاهنا حقّا بمعنى آخر، و هو أنّ الامور التي في طريق كمال النفس أعمّ ممّا يكون إلى الخير أو الشرّ، و إلى السعادة أو الشقاوة مرتّبة ترتيبا ظاهرا، فالسعادة القصوى تتفرّع على امور متفرّعة على آخر، و هلمّ جرّاء، حتّى تنتهي إلى الحقّ المطلق الذي لا نزاع فيه أصلا بالفطرة، و كذلك الشقاوة الكاملة مع مقدّماتها و مقدّمات مقدّماتها حتّى تنتهي إلى الباطل المحض حسب ما مرّ سابقا.

و قد عرفت أنّ الكلّ باعتبار آخر أشياء بالعرض، فالحقّ الأخير لو ركب ثمّ ركب في سلسلة لا يدخل فيها شيء ممّا بالعرض أوصل إلى السعادة القصوى، و لذلك ما سمّيت جميع فروع حقائق، و لو ركب بحيث يدخلها ما بالعرض أو ركب الباطل المحض الموجود بالعرض مع فروع تركيبها بالذات أوصل إلى الشقاوة التامة.

ثمّ نقول: إنّ الواجب لانتشاء الفضائل و الرذائل، و السعادة و الشقاوة، هو هذا المعنى من الحقّ و الباطل؛ و ذلك لأنّا قد بينّا أنّ كلّ فعل لا يصدر عن كلّ علم، بل علم معه إذعان، و هو العلم حقيقة، و هذا لا يتمّ إلاّ لأصرف النفس إليه، فلو فرضنا كمالا و علما به، و إذعانا معه حتّى يصير العلم مطلقا غير مقيد صدرت بذلك الفضيلة و ثبتت الملكة، و لو فرضنا علما ليس معه إذعان فصدور فهو لا يتمّ إلاّ مع صرف النفس عنه إلى غيره، أي إلى إذعان بالرذيلة اختيارا، فهناك جهود، و أمّا إذا لم يكن علم أو كان و فرض معه غفلة عن إذعانه لبعض الأسباب فلم يكن هناك لا إذعان و لا مطاوعة و لا جحود و معاندة، و القسم الأوّل يوّلد ملكة سعيدة، و الثاني ملكة شقيّة، و الثالث ليس فيه شيء آخر غير أنّه نقص لبعض الأسباب.

هذا، فقد ظهر أنّ الإنسان العالم بالحقّ المذعن به في جميع المراتب هو السعيد الكامل، و الإنسان العالم بالحقّ غير المذعن به، كذلك في غير الحقّ المطلق لما مرّ أنّه غير ممكن هو الشقيّ الكامل، و إذعانه بمادّة الحقّ المطلق هو الحجّة عليه،

و أنّ الإنسان غير العالم بالحقّ أو العالم به غير المذعن بسبب غير اختياري أو العالم بالحقّ في بعض المراتب المذعن به دون بعض آخر لقصور ليس بسعيد و لا شقيّ في مجهولاته و منكراته و إنّما سعادته بمقدار علمه بالحقّ، و إذعانه به، و لأفراد الإنسان في هذا القسم مراتب و درجات غير محصورة، و القدر في سعادته و شقاوته هو الذي ذكرناه.

الفصل التاسع في حال أفراد الناس من حيث درجاتهم في هذه الآراء و العلوم

إنّ الناس بحسب القسمة في هذه العلوم و الآراء يرتقون إلى عدد كثير، لكنّ معظم الأقسام خمسة:

أحدها: الكاملون فيها سعادة تامّة.

و ثانيها: المتوسّطون في السعادة الغالب عليهم ذلك.

و ثالثها: المستقصون في الشقاوة الكاملون فيها، و من يليهم.

و رابعها: المتوسّطون فيها الغالب عليهم ذلك.

و خامسها: الناقصون، و هم الذين لم يهيّؤا في أحد الطرفين شيئاً معتدّاً به.

و لنشرع في بيان حال هذه الأقسام الخمسة من حيث ما يستقبلهم من الحال، و ما ينتهون إليه في صراط كمال و جودهم في طيّ ثلاث فصول:

الفصل العاشر فيما ينتهي إليه كمال أهل السعادة من الكاملين و المتوسّطين

ف نقول: إنّ الكاملين في هذه السعادة على قسمين، إذ قد عرفت أنّ هذه العلوم و الملكات تنتهي إمّا إلى طبع أو إلى عادة، و إن كانت العادة أيضا بنظر آخر تنتهي إلى الطبع، و كيف كان فالطبع له مدخل ما في جميع هذه العلوم، فالحرّ المزاج أشدّ و أكثر غضبا، و الفاقد الدم أكثر جبنا، و هكذا فمن الممكن أن يقع مزاج من الأمزجة و هو معتدل غايته أو قريب من ذلك، و حينئذ يكون تصرّف قواه غير النطقية و عوقها عن كمال القوّة النطقية على الإطلاق بمقدار يلزم في كمال القوّة النطقية من التعلّق بعالم الطبيعة و المادّة و التلوّث بلوازمها، فيكون السلطان حينئذ في جميع القوى، و عليها للقوّة النطقية، لأنّها شعبها ليست عاتقة لها عن كمالها، أي صارفة لها إلى جانب نفسها، فلها السلطان المطلق و إذا كان كذلك فيكون إذا التفت إلى القوى البدنية التفت كأحد من الناس من غير سرف، بل مقدار ما ينبغي.

و إذا رجع إلى كمالاته الخيالية، أي كمالاتها المدركة بحسب الصور المدركة المثالية الثابتة، و له ذلك رجع من غير عائق من البدن فشاهد الصور المثالية من المشتهيات و اللذائذ من غير ألم مادّي، و الموجودات و المعلومات التي في عالم المثال فإنّ الروابط و اللوازم التي في عالم الحسّ موجودة في عالم المثال من غير عائق، غير أنّ هناك شدّة و ضعفا بحسب وثاقة النفس و عدمها.

هذا إذا رجع إلى عالم العقل، أعني العالم الذي لا عوق و لا كثرة و لا حجب فيه، و هو عالم النور، و البهاء المحض، و المجرّدات كان له ذلك، فأدرك و نال جميع اللذائذ و السعادات من غير إشغال بعضها عن بعض، و أدرك جميع الروابط و العلوم

في عالم الحسّ و الخيال على ما ثبت من أحوال هذه العوالم الثلاثة بحسب البرهان في العلم الإلهي، و بحسب التجربة و الكشف.

هذا، غير أنّ هذا الإنسان الشريف كلّما نزل إلى عالم لم يغفل عمّا فوقه إجمالاً، بحيث لو التفت أدرك لكون العالي باطن السافل، و لا عوق، و كلّما ارتقى إلى عالم عال لم يغفل عن السافل لكون السافل موجوداً في العالي بنحو أشرف و أنور.

و أحقّ المدركات إدراك الواحد الأوّل تعالى، و أنّه الموجود بالحقيقة، أي بنفسه و لنفسه و أنّ غيره موجود به و ليس في نفسه شيئاً، و هذا المعنى لا بقاء عنده لموجود ما، و لذلك فإنّه لا يدرك غير الحقّ الأوّل تعالى، فيدرك كلّ شيء حتّى نفسه به تعالى، و يفعل أفعاله جميعاً به تعالى لا أنّه يريد فعلاً لأجله تعالى، بل يريد به تعالى فيصدر عنه الفعل و بين المعنيين فرق عظيم يعطيه التأمل التامّ.

فقد ظهر أنّ هذا الإنسان لا يدرك و لا يشاهد غيره تعالى، و به يدرك كلّ مدرك و معلوم.

و ظهر أيضاً أنّ لا يريد في شيء من أفعاله غيره تعالى، غير أنّ الفعل يقع وقوعاً؛ و ذلك لأنّ المراد هو المعلوم، و إذا كان لا معلوم له إلاّ هو تعالى فلا مراد له إلاّ هو تعالى.

و ظهر أيضاً أنّه لا يتألم من شيء قطّ، إذ المفروض أنّه لا يرى و لا يستقبل إلاّ إيّاه، و أنّه لا يلتذّ به تعالى و يغتبط و يسرّ أشدّ ما يكون، بل كلّما اشتدّ به البلاء اشتدّ به الوجد و الابتهاج، و هو مطمئنّ به مسلّم له راض منه متوكّل عليه، و ظهر أنّه يجد بذلك جميع الفضائل، و يفقد جميع الرذائل، فيكون شجاعاً عفيفاً حكيماً عادلاً، و لا يوجد فيه شيء من أضداد هذه و فروع أضدادها، بل يظهر و يتمّ فيه جميع صفات الحقّ تبارك و تعالى، إذ غير الجهة الربوبيّ فيه مستهلك.

و هذا المعنى أمر آخر متأخّر عن تكمّل فضائله ابتداء بسبب اعتدال المزاج،

فإنّ هذا بالحقيقة احتراق و انحسام لمادّة الرذيلة الطبيعيّة و كدوراتها.

هذا مجمل القول في حال الإنسان المعتدل المزاج و القويّ بالفطرة، و يظهر شطرا آخر من حاله فيما بعد إن شاء الله.

و أمّا الإنسان الذي يعدل قواه بالصناعة و العادة فيقرب حاله من مشابهة حاله غير أنّ الفرق فرق الفطرة و الفكرة، فإنّ التعديل و العمل الفكري حيث إنّ ترتيب مقدّمات اختيارا و بالروية بقدر الطاقة، فربّما يخطى بوقوع غلط خفي في تضاعيفها و بالتدريج فإنّ الأوّل أيضا، و إن لم يخل في طيّ صراط الكمال عن تدريج ما غير أنّ التدريج هناك بلا معاقب إلا في نهاية الضعف بخلاف ما في هذه الفرقة المستعملة للصناعة و النظر في طريق اكتساب الكمالات.

و بالجملة: فهذه الطائفة في سيرهم صراط الكمال شؤون اخرى يختلفون مع أصحاب الاعتدال الفطري، فالنفس في أوّل وهلة إذا غلب فيها جانب القوى الطبيعية من الشهوة و الغضب صرف ذلك إيّاها إلى جانبها، و كان السلطان لها، و إذا كان كذلك أذعنت بما توجبها الشهوة أو الغضب و حصلت ملكاتهما.

و حيث إنّ القوّة النطقية مسخرة تحت ذلك صرف مدركاتها إلى ما يناسب أفعالها لما مرّ من التشبيه بالتسخير، فيذعن بالامور الاعتبارية الملائمة لهوى النفس من شرف الرئاسة و الجاه و حسن الذكر و بقائه و سائر الامور العالية في عالم الاعتبار.

و مع ذلك فالناس في هذه الدرجات على اختلاف كثير، و الساقط الهمة الدني الفطرة يذعن بالشهوة، و المتوسط بالغضب، و العالي بالامور الوهمية، و قلّ ما يتفق في واحد جميع الثلاثة؛ و ذلك لأنّ الأفعال الوهمية بتصرف القوّة النطقية التي تنوع الإنسان- كما مرّ- و إن كانت مسخرة تحت غيره، إلا أنّ الأفعال أفعالها، و بنمط فطرتها، فهي أشدّ ملازمة و ملاصقة بالإنسان و أفعال الغضب أيضا، كالبرزخ،

بين أفعال الشهوة و أفعال الوهم، فإنّ موادّها بالآخرة شهوية بخلاف موجبها و مصوّرها، فهي النفس فهي دون الوهميات المحضة فوق الشهويات المحضة

من حيث الملاصقة بالإنسان، و إذا تصفّحت أحوال الناس في شهواتهم و غلباتهم و آرائهم الوهميّة المحضّة، و تأملت في ذلك تأمّلاً وافياً صادقاً و قايست بعضها مع بعض، وجدت على صدق ما ذكرناه شواهد كثيرة.

فكلّ دني الطبع مستدلّ من الناس يرى لنفسه جاهاً، و لوازم من الوهميات يفدي في سبيله جميع مشتبهاته و غلباته، و لا يؤثر عليها شيئاً إن كان الاختلاف بينهم في هذه المعان يذهب مذاهب كثيرة.

و بالجملة: فإذا كان حال النفس في نفسها هذه، فأول خطوة يخطوها الكاملون المستكملون في هذا الطريق انتزاع النفس من حبّ الدنيا، أعني ملكات الشهوة و الغضب و الأوهام على الترتيب المذكور، لما عرفت أنّه رأس كلّ خطيئة؛ و ذلك لأنّ الاستعداد قبل الإفاضة، فإذا صفت النفس صفاء رجع إلى العلوّ و عالم المثال، فكلمّا صفت استفاضت، فكلمّا رجعت إلى عالمها رأت أنواراً و صوراً بهيئةً مشتبهة تشبه الصور الدنيويّة من وجه من جنات و عيون و مقام كريم و حور عين و ولدان مخلّدين بأكواب و أباريق و كأس من معين، و ربّما اطّلت في هذه الحال إلى واقعة من الوقائع المستقبلية أو السالفة أو المخفية لميلها إلى باطن العالم الجسماني، و اطّلاها على الروابط و اللوازم اطلاعة.

و هذه المعاني تأخذ من الضعف إلى الشدّة كلّما اشتدّ انتزاع النفس و انصرافها إلى جانب الحقّ تبارك، حتّى يصير ذلك ملكة يحصل معها الرجوع إلى هناك بأدنى التفاتة و اطلاعة، و هناك تفاصيل كثيرة خارجة عن طوق البيان يصل إليها الواصلون من أهلها.

و ملاك الجميع أنّ النفس إذا مسّت شيئاً من عالم النور و التجردّ حكّت ذلك

بملائمة من الصور في عالم الحسّ، و ربّما بدت في أوائل الحال صور مهيبية أو امور هائلة حكاية ما تجده النفس من معاني تستغربها و تستوحشها لغربتها ابتداء في هذا العالم، أو تحسر الامور لذيدة فائتة من عالم الحسّ.

و من هنا يظهر أنّ هذه المرتبة غير دائمة، بل مستبدلة بأحسن منها لا محالة بعد الرسوخ. هذا ثمّ لا يزال الانتزاع من بقايا عالم الطبيعة و آثارها، و هي هذه الإدراكات الجزئية بالميل إلى باطنها، و الروح الساري فيها، و المتوجّه إلى الحقّ المطلق تبارك و تعالى، حتّى تحصل الإدراكات الجزئية، و الصور الحاكية لها، و هي آخر هذه الصور، كما أنّ أولها صور شديدة الحاكية لعالم الحسّ في عدم الانضباط، و العلة في ذلك ظاهرة، و بعد ذلك يحصل إدراك المجرّدات الأدنى فالأعلى، فيشاهد في ذلك أسرار عالمي الحسّ و المثال و موجودات بهيئة خالية عن الآلام و الظلمات و الحجب و يشتدّ الوله و الوجد و المحبّة، و كلّما علا في الارتقاء أوغل في النفوذ إلى الباطل، و يحصل الارتقاء من حال إلى ملكة حتّى يتمّ هذه العوالم، و فيها ما لا عين رأت، و لا اذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر.

و إلى هذا المقام إنّما يشاهد الحقّ تعالى بغيره، و ذلك غير حقّ المشاهدة، و ذلك ظاهر فيتوقّف مشاهدته تعالى على نسيان الغير، ثمّ على نسيان النفس، و الفناء في مشاهدته، فإذا حصل ذلك النسيان و هذا النسيان طلع نور الحقّ الواحد تبارك و تعالى على مراتب أسمائه و صفاته و ذاته، فينمحي عند ذلك جميع الشرور و النقائص و الآلام، و لم يبق إلاّ الوجود المحض، و المحض من كلّ كمال من غير كثرة، و حصل جميع ما في العوالم السالفة على أشرف وجه يجب، و هذا مقام خارج عن حيطة البيان.

و بعد هذه المرتبة مرتبة مشاهدة محض الوحدة من غير جهة كثرة أصلا، و إن كانت في عين الوحدة، ثمّ لما حصل الرسوخ و وكدّ الانس لم يضرّه الالتفات إلى

الغير، إذ لا غير، فكّلما يجده و يراه و يستقبله فإنّما يجد الحقّ الواحد تبارك و تعالى، و كذلك في أفعاله، فهذا الإنسان الكامل يرى الحقّ بالحقّ، و الخلق بالحقّ، و لا يشغله شيء عن شيء، و لا شأن عن شأن، فيظهر فيه صفات الحقّ، و يصدر منه أفعاله تعالى، فلا اختيار معه و لا اضطرار، فهذا إجمال

القول فيما يستقبل الكاملين من الأحوال غير أنّ الكامل بالفطرة أوفر نصيباً من مثله المستكمل بالصناعة في الجميع.

و ليعلم أنّ الصفاء المحض إنّما هو في المرتبة الأخيرة، و أمّا قبلها فمن الممكن حصول آفة توجب انحراف، إذ ما دامت النفس باقية فهي ممكنة الطرفين من السعادة و الشقاوة لوجود أسبابهما معاً، و أمّا المرتبة الأخيرة فلا سبب عندها و لا كثرة و لا استقلال، فمن الناس من يقف في بعض الطريق، و منهم من يرجع قهقري، و منهم من يمرّ مرّ الشهاب، و المدار في ذلك على الاعتناء، لولا الأسباب الخارجة، فيحصل الوقوف عنده لحصول الاستقلال في المعنى به، فيتّم ظهور آثار ذلك المقام، و هو ظاهر، و إنّما مثل ذلك مثل من يرى شيئاً من وراء أزجة كثيرة، فكّما أحدق بصره على واحد منها لم يره ما بعده، و تمّ رؤيته له، و هذا بخلاف صاحب المرتبة الأخيرة المشاهد للحقّ و الخلق بالحقّ، و لا شرف كبعد الهمة.

هذا، و في بقية ما لم يذكر من الأخلاق و الأحوال و الأفعال يشبه حال هذا الإنسان السعيد بالاكْتساب حال الإنسان السعيد بالفطرة.

ثمّ اعلم أنّ هاهنا مراتب بحسب تجزي الفطرة كما علمته في الاكْتساب فيختلف العدد و ربّما تركّب في بعض الناس، فهذه جمل أحوال السعداء الكاملين في سيرهم إلى كمالهم، و جلّها- سيّما الأواخر- من قبيل تخييل المشعبد عند بعض الناس و من الكرامة الموقوفة على أهله عند آخرين، و لا كلام معهم، فلنشرع في جمل أحوال أصحاب الشقاوة.

الفصل الحادي عشر في أحوال الأشقياء الكاملين، و الذين يلونهم، و ما ينتهي إليه كمالهم

قد عرفت ملخّص حال الإنسان عند غلبة أحكام القوى البدنيّة عليه، و أنّ الغالب منها يصرف القوّة النطقية نحوه، فيولّد آراء و إذعانات موافقة لحكم تلك القوّة، و أنّ العمدة من أقسامها ثلاثة، من الغالب عليه الشهوة، و من الغالب

عليه الغضب، و من الغالب عليه أحكام الوهم، و الباقي من الأقسام مركّب منها.

فنقول: إنّ هذه القوى الثلاثة مختلفة في الخادمية و المخدمية؛ و ذلك أنّ الشهوة لا تخدم غيرها، بل تستخدم الباقيتين لنيلها، و القوّة الوهميّة تخدم و تستخدم و القوّة الغضبيّة خادمة غير مخدمّة، إلّا نادرا في غاية الشذوذ.

و الوجه فيه أنّ الشهويّة جلّ فعلها جلب اللذة. و هذا أمر مطلوب في نفسه غير مقصود لأجل غيره، و الغضبيّة جلّ فعلها دفع ما و الدفع يستعمل لتصفي أمر آخر فيكون مطلوبا لغيره، و أمّا القوّة الوهميّة فإنّ لها كلا الاعتبارين.

ثمّ نقول: إنّ الإنسان الغالب عليه أحكام الشهوة و الغضب، و إنّما يستحصل من قوّته النطقية، كما مرّ، توليد الآراء الوهميّة المناسبة لذلك، فلا يتصوّر إلّا ما يناسبه، و أمّا التصوّرات و الآراء المربوطة المناسبة لنظام العالم النوري، و كذا الآراء و العلوم الكليّة المجدّدة، فتخفى عنه، و يبقى ما يناسب قوّته الغالبة عليه مع ارتباط ما بينها في الجملة على نضد الشهوة و الغضب، غير أنّ بينهما فرقا، فقوّة الشهوة لكونها عامّة مشهورة بين الناس، ربّما ينصرف عنه توجه النفس بكون صاحبها ساقطا غير

مذكور بخلاف من غلب عليه الغضبيّة، فربّما يذكر و خاصّة إذا خالطه شيء من القوّة مثل بعض الفتّاكين من السلاطين و الشجعان بخلاف الفسّاق بالجوارح، فصاحب الغضب يذكره عامّة الناس بخلاف صاحب الشهوة، فلا يذكر إلّا عند أصحابه.

ثمّ نقول: و أمّا الإنسان الغالب عليه أحكام القوّة الوهميّة، فقد عرفت أنّ هذه الغلبة بالحقيقة لغلبة إحدى القوتين الاخرين، فتولّد من القوّة النطقية أحكاما مناسبة لأحكامها منفصلة عنها بالمادّة، فأصل هذه أنّ الشهوة يجب إيثارها، و الغضب، و هذا حكم شهوي أو غضبي.

ثم يرى الإنسان أنه لا ينال هذه السعادة إلا بالحيازة و الملك لزامها، فيكون تملك الزمام عنده أثر و أسعد من الملزوم الملجم، فإنه لا ينال من المشتبهات إلا واحداً، و ينال من ملكه ما شاء و يختار و يقدر على ما شاء، و هذا بحسب الفطرة بالنسبة إلى جميع الأفعال الإرادية، جزئياً و كلياً، بأن يكون الإنسان حراً مختاراً في إرادته.

ثم مع الغض عن جزئيات الأفعال و غير مهماتها، و هو أيضاً من الامور الفطرية، كما ذكرناه في محله يبقى إثثار معظم الأفعال و الامور، و هذا أخص من الأوّل.

ثم إن الرأي العامي إنما يرى هذه السعادة هي نيل عظام الامور عندهم، و هو أخص المشتبهات، و هو الذي يختص به واحد بعد واحد لقصور العامة عن وصوله و تقصير أيديهم بالقهر، و لذا انصرف هم الناس غير السقطة منهم إلى سلوك هذين المسلكين في امورهم، و هما ما ذكرنا من القصور و التقصير.

فتراهم يتعبون و يصرفون التدابير في إبداء شيء يتميزون به عن العامة من أنواع التزيينات و الترتيبات و الألبسة و الأطعمة و الأشربة و أشكال المساكن و المجالس، و من ثم لا يزال هذا القسم يترقى و ينتقل من شكل إلى شكل، و هذا فيما يقصر عنه العامة و غيرهم من أهل طبقتهم و الطبقة الراقية قليلاً من درجة السفلة تنازع هذه

الطبقة في متميزاتهم دفعا للضيم عن أنفسهم، فيشاركونهم في ذلك إما بالحقيقة، و إما بالتشبيه، فلا تزال المنازعة و المدافعة قائمة بينهم.

و أما المسلك الآخر، فهو الذي هو بالطبع متميز يقصر عنه أيدي الغالب بالقهر و التعالي عليهم، فيخضعون بنحو ما لحائزة، و يشيرون إليه بالبنان، و هذا هو الجاه كالسلطنة و الرئاسة و سائر أنواع الغلبة و الاشتهار، و هذا المسلك أمس شيء بالبشر، و آخر شيء يصفو عنه أهل الصفاة، و هو على مراتب لا يخلو عنه أحد من الناس حتى إن أرذل الناس في نفسه له شيء من الجاه لا

يحبّ البقاء بدونه، و ربّما يختلط بالاختيار المطلق الذي هو من الفطريّات، بل السعادة المطلقة، فلا يحبّ الإنسان حياته بغيره، غير أنّه ذو مراتب كثيرة غير محصورة من حيث آراء الناس في السعادة المطلقة التي هي كالمادّة له، فيراه بعض المال، و بعض الأولاد، و بعض حسن الذكر، و بعض الرئاسة، و بعض غير ذلك، و الغالب على الناس هو الأوّل لغلبة ابتلائهم به. هذا حال هذه الفرق الثلاث مجملاً.

ثمّ نقول: إنّ هؤلاء جميعاً لا يزالون في الآم و غموم خياليّة لا فراغ لهم عنها، لأنّ مادّة آرائهم الامور الماديّة، و حكم التضادّ و التزاحم فيها شائعة، و من الممتنع حصول أمر ماديّ على أحسن وجه يتصوّر فيقصد، إذ المادّة محدودة، فما يوجد منها أمكن تصوّر ما هو أزيد منه و أحسن، فلا يزالون يطلبون عند كلّ ما يجدون ما هو أزيد منه حسناً، و أشدّ ملائمة، و تشمئزّ أنفسهم ممّا ينالون لانصرافها إلى تصوّر الأكمل منه، فيوجب ذلك تصوّر الناقص بجهة نقصه، فيسقط الحبّ لأنّه الجذّاب إلى جهة الكمال دون النقص، فيتبع ذلك الكراهة، هذا و إذا مضى شيء من المطالب تصوّر بجهة اللذّة منه، فيتولد منه الحسرة، فلا يزال الإنسان و حاله هذا الحال بين حسرة و أمل و شيء من اللذّة قليل ستصرف عنه النفس، و تشمئزّ، و هذا حجّة عليهم في إخلادهم إلى الدنيا، و أمّا إذا دخلت بهم النفس استوحشت من فقدان كمالاتها، و اغتمّت أشدّ ما يكون، و حاكت ذلك الخيال بالامور الهائلة

المنكرة القبيحة التي عنده، فلا يزال قرينا فبئس القرين.

فهذه حال الأشقياء الكاملين، و من يليهم، و إنّما الفرق بينهم لو كان فرق الفطرة و الكسب نظير ما مرّ في السعداء.

ثمّ نقول: و هاهنا فرقة اخرى ممّن غلب عليه الآراء الوهميّة، و هم السالكون مسالك النفس أو مطلق الارتياض من غير صراط الحقّ، كما علمت و هم الذين يأخذون في تصفية النفس أو ارتياضها و يتركون مبادئ كمالاتها و أقاصيها، مثل أصحاب الوهم، و أصحاب النفس، و أصحاب التسخير، فيلوح

لهم بعض علوم النفس غير مستصفي، فيأنسون بما يشاهدون و يلتذّون أشدّ و أكثر ممّا يناله أهل الدنيا المذكورون من اللذّة، و ربّما يفقد عنهم آلام الدنيا مثل المجذوبين و الوالهيّن، غير أنّ ذلك لهم عند اشتغالهم بذلك، و أمّا عند خلوّ النفس و اشتغالها عن غيرها و انقلاعها عمّا هي عليه، فحالهم حال الفرق الثلاث المذكورين من المنهمكين في الدنيا، كما عرفت.

الفصل الثاني عشر في حال العامّة المتوسّطين في الأمر، و ما ينتهون إليه و الضعفاء

قد تبين ممّا مرّ أنّ هؤلاء بسيطة الرأي و العلم، غير جاحدين و لا معاندين للآراء الحقّة، و أنّه إن ثبت منهم ذلك ففي الآراء السافلة المربوطة بالشهويّات و الغضبيّات الجزئيّة لقصور همهم و أفهامهم عن نيل معالي الامور و الحقائق، و انصراف نفوسهم إلى الأداني، فيقهرهم كلّ مدبّر عالي الفهم، و يتسلّط عليهم كلّ من ترقى

عن درجتهم، و لذلك أيضا يسلمون أزمنة الامور إلى المشايخ و أهل التجربة و السادة، و يرون وصولهم إلى درجتهم من المستحيالات، لأنّهم كلّما راموا درجة واحد من الراقين أو مسّوا بشيء من آرائهم ما ساعدتهم النفس و الحال هذه إلى نيّله، و التمكنّ فيه، فيرون ذلك محالاً لهم، و رزقا مقسوما لأهله، و أنّ الكرامة و النبالة لهم في التقليد و الاتّباع، و يظهر من ذلك أنّ حالهم في عدم الانقطاع عن عالم النفس و الباطن أقرب من حال السعداء، و من حيث الانغمار و الانغماس في الشهوة و الغضب أقرب من حال الأشقياء، فتكون الآلام النفسانيّة الواردة عليهم، و اللذائذ تشبه الآلام و اللذائذ الواردة على الأشقياء عند الاشتغال بالمحسوسات، و أمّا عند خلوة النفس فلعدم انقطاع النفس عن سعادتها الحقيقيّة بالكليّة ربّما يشاهدون بعض ما يشاهده السعداء، و إن لم يصف عن بعض ما للأشقياء إلّا بأمر آخر وراء ما هيئوه و عدوّه.

الفصل الثالث عشر [فيما يلحق بذلك من الكلام في الرؤيا و تعبيرها]

و يلحق بالكلام السابق في حال النفس في مشاهداتها في خلواتها الكلام في الرؤيا.

فقول: من المعلوم أنّ النفس عند الرؤيا غير مشتغلة بكلّ ما كانت تشتغل بها عند اليقظة فيخلو لها الفضاء في الجملة، فيقدر رجوعها إلى عالمها يبدو لها من عالمها شيء، و هذا المعنى- أعني كون النوم وراء طور المادّية و نظامها- في الجملة مسلّم عند جميع البشر، إذ هذه المنامات المخبرة صريحا عن خبايا الامور و الوقائع المستقبلية أو بالمناسبة و الشبه لا يستطيع أحد إنكارها.

ثمّ نقول: قد مرّ في الاصول السالفة²⁰ أنّ الخيال يحاكي صورة ما يحاكي عليه بالمعاني و الامور المناسبة الحاضرة عنده، إمّا بحضور اتّفاقي أو عادي أو طبيعي.

و مرّ أيضا أنّ الطبع و المزاج له دخل عظيم في إعطاء صورة مناسبة لنفسه، مثل أنّ المحموم يتصوّر النار بالضرورة لما عنده من الحرارة و البرد لما عنده من البرء و الإفاقة، و مرّ أيضا أنّ النفس عند رجوعها إلى عالمها المثالي تطلع على الارتباطات المثاليّة التي في باطن عالم الحسّ.

هذا، و بهذه الاصول الثلاثة يتمّ معظم ما في النوم من السرّ و الحقيقة، فعند النوم لو غلب المزاج أو أمر قهري يعطي النائم خيالا كتخمة أو امتلاء أو خيال غالب قبل حين النوم أو حادث قوي يردّ على الحواس الظاهرة، و خصوصا اللمس، كدغ أو حكة أو حرارة أو برودة قويّة، أو وارد آخر يؤثّر في الحسّ تأثيرا شديدا بحيث يصل إلى النفس، فحينئذ يرد على النفس خيال مناسب لذلك، فتري- مثلا- الحمام أو الثلج أو المطر أو ما أشبه ذلك أو تخلطه بما ترى من الرؤيا، و ربّما ترى امورا هائلة مهولة- كما في عبد الجنة- فمثل هذه الرؤيا خالية عن اعتبار التعبير، و أمّا إذا لم يسبق واحد من هذه الامور غارت النفس في عالمها المثالي، و رأت ما رأت.

²⁰ في الفصل السابع من هذه الرسالة.

ثم نقول: و حينئذ ربّما حاكته بالمناسب النوعي، و ربّما أخذ بنفس المرئي، فإن حاكته بالمناسب النوعي و بالمناسب عنده لعادة شخصيّة أو مناسبة اتّفاقيّة كانت الرؤيا محتاجة إلى التعبير، و هو الانتقال من مناسب إلى مناسب حتّى يقف على الأصل المشهود، كما أنّ الإنسان ربّما يرى العلو سماء أو منارة أو فرسا، و الفخر سلطنة و تاجا أو ما أشبه ذلك، و يرى العدو حيّة أو كلبا أو محذورا آخر، و يرى كلّ مخوف محذور في صورة عدوّه، و بما ينتقل من ضدّ إلى ضدّ، كما ينتقل من مثل إلى مثل، فمن الصّحة إلى السقم، و من الحياة إلى الموت.

هذا كلّه إذا وقف في المرّتين أو الثلاث، و أمّا إذا ذهب متسلسلا من مناسب إلى آخر أو ضدّ و هلمّ جرّا تعدّر الوقوف على الأصل، و هذا القسم يسمّى أضغاث الأحلام، و لا يعبرّ و يتفق غالبا في الإنسان المحيل الخدوع أو الجدلي المنتقل ذهنه من مناسب إلى مناسب أو مضادّ.

هذا كلّه مع الحكاية، و أمّا مع عدمها فلا يحتاج النوم إلى التعبير، بل يكون عين بدا هنالك و يتفق غالبا لمن ذهنه خالية عن التصرّف، و للشخص قوي الحافظة، و لذا قيل: إنّ الصدق يوجب صدق الرؤيا²¹؛ و ذلك لأنّ الصادق لا يتصرّف فيما يرى و ينال، بل يحفظه على ما هو عليه و على هيئته.

فظهر أنّ النوم أربعة أقسام:

أحدها: ما سبّبه مزاج أو نحوه، و لا تعبير له.

ثانيها: أضغاث الأحلام، و لا تعبير له أيضا، لكن عدم التعبير فيه لعدم إمكان الوصول، و في القسم الأوّل لبطلان الرؤيا.

ثالثها: النوم الصادق غير المتصرّف فيه، و لا تعبير له أيضا لعدم الحاجة.

²¹ أصل هذا القول يرجع للحديث النبويّ المشهور في كتب العامّة: «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا».

رابعها: النوم الذي تصرف فيه بالحكاية، و هذا القسم وحده محتاج إلى التعبير لتصرف النفس فيه بحكاية ما نالته بصورة اخرى.

و ليعلم أنّ المرئي الأصلي ربّما كان جزئياً، و ربّما كان كلياً و يختلف حال التعبير بحسب اختلافهما، فعلى المعبر أن يحفظ رأى صاحب الرؤيا في غايته و غرضه و شغله و شأنه و عاداته و أفكاره عند نومه و صدقه و خلقه و مزاجه.

و بالجملة: جميع ما له دخل في الرؤيا ثمّ يحكم بما يريد و ما بدا له.

و ليعلم و ليتنبّه أنّ النوم ربّما يغلب فيصرف النفس إليه و يوجب بحسب ما يبدو إرادة لأفعال خارجيّة، كالقعود و التكلّم و الفرار و الاحتلام و نحو ذلك، و قد مرّ سببه²²، و للمزاج في هذا الباب دخل عظيم.

الفصل الرابع عشر في كيفية تأثيرات النفس في هذا العالم، و بيان سببه

ليعلم إنّنا لم نرث عن السلف كلاماً مضبوطاً في تأثيرات النفس في أجزاء هذا العالم، و إنّما وصل منهم كلمات جزئية في إثبات تأثير ما للنفس مثل عناية النفس، و تأثير العين و السحر، و تأثير الهمة، و كان العلة في ذلك أنّ السبيل إلى تدوين الأحكام استقراء الجزئيات، ثمّ تمييز المختلفات، و تحديد المشتركات، و هذا المعنى في هذا الموضوع خارج عن طوق العامّة، لما مرّ²³ أنّ نفوسهم مشغلة بالماديات، و إنّ اتفق منهم شيء لائح غفلوا عنه، و لم ينتبهوا له لانصرافهم إلى غيره، و أمّا الكاملون فإنّهم و إنّ وجدوا أحكاماً تأثيرها و ضبطها لكنّهم مشغولون بما هي أبهى و أعلى.

²² في بداية هذا الفصل.

²³ في الفصل الثاني عشر من هذه الرسالة.

و أيضا، فإنّ الغرض من التدوين هو الوضع للتعليم و التعلّم، و هذا خارج عن غرضهم، غير مفيد لغيرهم، إلا نادرا، و النادر كالمعدوم، فالذي يسعنا قولا كليا أن نقول: قد تحقّق في العلم الإلهي أنّ الموجودات مترتبة ترتيب الشرف، فالحقّ الأوّل تبارك و تعالى، ثمّ المجرّدات، ثمّ المثاليات، ثمّ الأجسام و الجسمانيّات،

و أنّ نظام التأثير في كلّ منها صادر عمّا فوقه، فالنظام الكائن في عالم الأجسام عن علل موجودة في عالم المثال، و هكذا.

و ثبت أيضا أنّ النفوس الإنسانيّة متحرّكة بالحركة الجوهرية حتّى تنتهي إلى أقصى الوجود الممكن، و في كلّ مرتبة لها اتّحاد ما مع تلك المرتبة، فلها مصدرية ما لما يصدر عنها من النظام على اختلاف ما في النفوس.

و ثبت أنّ النظام الموجود في عالم منه خير، و ينتهي إلى الملك، و هو الموجود المبدأ للخير، و منه شرّ، و ينتهي إلى الشيطان، و هو الموجود المبدأ للشرّ، و نعني بالخير و الشرّ ما هو بالقياس إلى الكمال الحقيقي في الرجوع إلى الله تعالى خيرا أو شرّا، لا ما هو بالقياس إلى النظام المطلق، إذ لا شرّ بالقياس إليه.

و ثبت أنّ النفوس بحسب استصحابها شيئا من أحد الطرفين يتعيّن طريق سلوكها إلى الله تعالى و يتميّز، و إن ارتقى ما ارتقى.

فهذه الاصول المحقّقة هنالك تعطي إمكان تصرّف النفوس الإنسانيّة في هذا النظام الموجود في عالم الأجسام، بأيّ تصرّف كان من غرائب الآثار و عجائبها، و كذا في عالم المثال، و ذلك باستعلائها على الباطن الذي هو مصدر ذلك النظام.

هذا، و ينقسم ذلك إلى أقسام:

فمنها: ما هو معلوم الباطن، مثل تسخيرات الأرواح المنسوبة إلى الكواكب.

و منها: غير المعلوم، مثل ما يحصل لأصحاب الرياضات.

و منها: ما هو بالطبع، مثل ما يحصل لأصحاب العيون.

و منها: ما يحصل بالكسب.

و منها: ما هو بحسب اتفاق، كأقسام التفأل و التطير و العنايةات.

و منها: غير ذلك.

الفصل الخامس عشر في النبوة و الرسالة، و ما يتبع ذلك من الوحي و الإلهام، و الرؤيا الصادقة، و المعجزة، و خارق العادة، و الكرامة

فبقول: قد مرّ²⁴- و هو مسلّم أيضا- أنّ أفراد الإنسان بحسب الفطرة على ثلاثة أقسام:

أحدها: المعتدل الخلق بحسب الفطرة، و قد سبق أنّهم ينتهون بالآخرة إلى الكمال الأقصى بحسب درجاتهم.

ثانيها: المنحرف خلقا بالفطرة، و قد مرّ أنّهم ينتهون إلى أقصى الشقاوة بحسب درجاتهم.

ثالثها: المتوسط في ذلك، و ما يليه من الأطراف، و هؤلاء يختلف حالهم في الوقوع على صراط السعادة و الشقاوة بحسب التربية و ورود الآراء الخارجية عن نفوسهم فيها، فمن الممكن إن وقعت التربية التامة أن يلحق أهل هذه المرتبة بأهل المرتبة الاولى في السعادة أو يتلوهم.

هذا، ثمّ إنّ من الثابت في العلم الإلهي أنّ الحقّ الأوّل تعالى تامّ العناية، و الحنان غير متناهيا، فكلّ ما يمكن وقوعه من التكميل بحسب العود إلى الله تعالى فهو واجب، فمن الواجب هداية القابلين للهداية من الناس بإراءة الطريق

²⁴ الفصل العاشر من هذه الرسالة.

الموصل إليه تعالى، و استعمال التشويق و الوعد و الوعيد الحقّ في ذلك، أو غير هذا الطريق

خارج عن الاختيار مناف لهذه السعادة المكتسبة، على أنّ غير أهل الدرجة العالية من القسم الأوّل ينتفعون به أيضا شبيه ما ينتفع به أهل هذه المرتبة، و كذلك أهل القسم الثاني في جحودهم بذلك ليكملوا في شقاوتهم، فما استكمال الأتقياء بالذات في جحودهم، و السعداء بالذات في انقيادهم بأقلّ دخلا في النظام من استكمال المتوسّطين.

و بالجملة: فمن الواجب وقوع هداية إلى الطريق بترتيب اختياري، و كون ذلك من طريق الباطن من كلّ أحد لنفسه.

و بعبارة اخرى: بإرسال الملك إلى المكفّين أنفسهم مستلزم للحال، إذ المفروض عدم وصول غير أهل القسم الأوّل بحسب ما مرّ من البيان إلى هذه المرتبة في رؤية الملك.

و قد تبين في العلم الإلهي أنّ بين عالمنا و بين الحقّ الأوّل تبارك و تعالى وسائط ثابتة، و ينتج ذلك كلّهُ أنّ هذا التكليف و الاهتداء يجب أن يرد على أهل القسم الأوّل من الأولياء بالضرورة، فإن كان مختصّا بنفسه الشريفة سمّي نبيا، و إن عمّه و غيره سمّي رسولا أيضا.

ثمّ إنّ معارف الإنسان حيث إنّها علميّة و عمليّة، و العلميّة هي الآراء الحقّة الراجعة إلى الباري الأوّل عزّ اسمه و أسمائه و صفاته و جميل أفعاله و الملائكة المقرّبين و نظام الخلقة في بدوه و عوده، و العمليّة هي الآراء الحقّة الراجعة إلى الواجب من كمالات النفس في جنب الحقائق، و هي الأخلاق النفسانيّة، و هناك كمالات بدنيّة عامّة و خاصّة يستحفظ بها الكمالات الخاصّة بالنفس ليعيش معها العيش اللازم في الحياة الدنيا من كمالات نوعيّة من أبواب الشهوة و الغضب، و هي الكمالات الراجعة إلى النفس من البدن وحده، و مع

مجتمعين معدودين، و هم أهل المنزل و مع جميع الناس، و هم أهل المحلّة و البلدة و المملكة و القطعة و العالم،

و هناك أيضا أفعال يستحصل و يستحفظ بها هذه الملكات الجميلة، و لولاها لم تستقرّ لما مرّ سابقا²⁵ أنّ الملكة لا تثبت مع ورود الأفعال غير الملائمة.

فتبيّن أنه يجب أن تشتمل الآراء على الرسول، و هي المسمّاة بالشرعية على جميع ذلك.

فتبيّن فيها الآراء الواجبة القبول في الله- عزّ و جلّ- و أسمائه و صفاته، و ترتيب خلقه في المبدأ و المعاد.

ثمّ تبين الآراء الحقّة في أخلاق النفس و فضائلها و رذائلها.

ثمّ تبين القوانين المحدّدة للاجتماع المنزلي و المدني مميّزة بين المباح و المحذور بما يلائم المعارف الحقّة، لأنّ الكمال هاهنا مقصود للغير فيقدره بقدره.

ثمّ يتبيّن الأفعال الراجعة إلى استحفاظ المعارف، و هي المسمّاة بالعبادات المشتملة على أنواع الخضوع و الخشوع و استعمال احترامه تعالى و ما يلحق بها من الأعمال الشخصية، فهذه هي التي تشتمل عليها الشريعة، و غير ذلك من العلوم و الصناعات و الأحوال خارجة عنها، إلا إذا ارتبط بها صحّة و فسادا، كلزوم طبّ ما و هندسة ما و سائر الحرف و الصناعات.

فظهر من جميع ما مرّ أنّ من الواجب أن يكون في العالم رسول، و أنّ من الواجب أن يرد عليه شريعة جامعة لقوانين العلم و العمل جميعا.

ثمّ نقول: إنّ هذا المعنى يختلف قوّة و ضعفا بحسب اختلاف الناس بمرور الزمان في استعدادهم في تلقّي العلوم و الكمالات، كما مرّ بيانه، فمن الواجب

²⁵ في نهاية الفصل الرابع من هذه الرسالة.

أن تختلف الشرائع بحسب الأوقات، و أن يكون اللاحق من الدين ناسخا و مكملا للسابق.

ثم نقول: حيث كان الإنسان بالفطرة متغيّر الآراء و الاعتبارات، كما أشرنا إليه قبل و بيّناه في كتاب الاعتبارات²⁶، فمن اللازم أن تكون الشريعة في كلّ عصر محفوظة عند بعض الناس ممّن يقوى على عدم التغيير، أي تكون نفسه معصومة محفوظة الاتّصال بالمبادئ و العوالم العالية، و هو المسمّى بالإمام، فيحفظ الشريعة، و يعمل بها، و يدعو إلى العمل بها بحسب الإمكان، كالرسول.

هذا، على أنّ الحقّ في كلّ عصر مغلوب، و السابق إلى الفطرة المتمكّن في النفس اتّباع الهوى و حبّ الدنيا، و إظهار الباطل في صورة الحقّ، و غير ذلك من المصادمات و المزاخمت.

فظهر من ذلك أنّ من الواجب وجود إمامة ما كالرسالة، و أنّ العالم لا يخلو منها عصرا ما بخلاف الرسالة، و حينئذّ فمن الجائز اجتماع الرسالة و الإمامة معا في إنسان واحد، و افتراقهما- أي وجود إمام بلا رسول- موجود.

ثمّ نقول: و لأنّ الحقّ لا يتميّز عن الباطل و الصدق عن الكذب عند الجميع بالبرهان فقط، إذ البرهان أي الدليل القاطع لا يناله العمّة، بل الخاصّة أيضا، و إن نالوه لكن لا تسكن نفوسهم عن الأعراض الخفيّة المستنبطة و جب عندئذّ القوّة من الرسول على إظهار أمر خارج للعادة يحدث به أنّ نفسه متّصلة و مرتضعة من العالم الأعلى عند التحدّي، و هو المسمّى معجزة، و يجب أن لا يغلب فيه بحسب العناية ممكن الصدور عن الأولياء الكاملين، و يجب أيضا أن يكون كليات ما يدّعيه موافقا لصريح العقل، فهذا كلّ ظاهر بيّن من الاصول السالفة.

ثمّ نقول: قد عرفت أنّ الأنبياء هم الأولياء الكاملون بالفطرة، و أنّ الوارد عليهم من جانب الحقّ الأوّل تعالى نوما و يقظة على أقسام ثلاثة: امور كليّة نوريّة

²⁶ المقالة الاولى، الفصل الثاني من رسالة الاعتبارات.

و امور جزئية نورية، و امور جزئية حسيّة، و أنّ الأوّل باطن الثاني، و الثاني باطن الثالث،

فالشرعية واردة عليهم إمّا معارف كآية أمّا من الله تعالى بلا واسطة أو بواسطة واحد من الأنوار المجردة، و هم الملائكة المقرّبون بصورهم الأصليّة، و أمّا معارف جزئية نورية بواسطة النفوس المثاليّة، و هم الملائكة المجسّمون فيلقون إليهم المعارف الجزئية بكلام مسموع أو بنحو آخر، و أمّا المعارف الجزئية الحسيّة فحالهم فيه قريب من حال سائر الناس و هم يلقون ما يلقى إليهم، بما يمكن أن يفهموا من الأمثال و التشابيه، إذ هو السبيل في تنزيل الكلّيات إلى الجزئية، و قد مرّ ذلك بيانا.

ثمّ نقول: إنّ هذه المعارف المتلقاه يمكن أن يختلف كيفية تلقيها بحسب اختلاف أحوال النبيّ، فمنها ما يتلقّى في النوم، و منها ما يتلقّى في اليقظة، و منها ما يكون مشهود السبب كالذي يتلقّى من الحقّ الأوّل تعالى بلا واسطة أو معها مع شهودها، أي رؤية الملك الملّقن أو غير ذلك، و ربّما يسمّى هذا القسم وحيّا، و منها ما يكون مجهول السبب، و إنّما يلقى في النفس إلقاء، و ربّما يسمّى إلهاما، و من هذا القسم هتف الهاتف، و لا يسمّى إلهاما.

الفصل السادس عشر في حقيقة السحر و الكهانة، و ما يشبههما من الشرور

فنقول: قد عرفت أنّ من الممكن أن يتخلّص الإنسان في طريق الشرّ إلى بعض مراتب الباطن، فمن الممكن أن يطّلع هناك على بعض الروابط التي في عالمنا الجسماني، فيأخذ ببعض ذلك الاستنتاج الآثار الغريبة، أمّا بغير استعانة من المادّة، بل بمجرد قوّة النفس أو باستعانة منها، و أيضا إمّا بتصرّف في خيال

النفوس و هو المسمّى سحر العيون²⁷، أو بآثار خارجيّة كشفاء أو تمريض أو تسخير أو حبّ

أو بغض، أو نحو ذلك، و هذا كلّه يسمّى بالسحر.

و قد يطّلع على الوقائع الماضية و المستقبلية أو الخفيّة أو الضمائر أو غير ذلك.

و من هذا الباب تسخير الجنّ و الأرواح بتصفية النفس و تقويتها بالاستعلاء عليهم بإيصالها إلى مرتبة فوق وجودهم ثمّ تسخيرهم و استخدامهم فيما لا يقوى عليه البشر من جزئيات التواتر القطعي في الأعصار السالفة و عصرنا الحاضر.

و يشبه أن تكون الكهانة على ما وصل إلينا من أخبار الكهنة هي الاطّلاع على نوع المغيّبات بإخبار من الجنّ لاستئناس يتّفق منهم مع بعض الناس، و هو الكاهن، إمّا طبعاً، و إمّا قسراً و تسخيراً بكسب الإنسان نفسه أو بقوّة بعض من فوقه ذلك من التسخير و الاستخدام كما يفعل في زماننا هذا بالمصروعين و المصابين و الميزان في جميع ذلك هو الميل إلى الباطل، و الاتّصال به، فلا وجه للتطويل، و ليكن هذا آخر الكلام الموضوع في هذا الكتاب.

و ليعلم من الأحاديث الواردة في شريعة الإسلام المقدّسة في هذه الأبواب الأخيرة كثيرة لم نذكرها على تصديقها جميع ذلك لكون الكلام موضوعاً في هذا الكتاب على سبيل العقل المجرّد.

و قد احترزنا على ذلك عن البناء على أكثر ما بين في فنون اخرى إلا ما ألجأنا إليه الاضطرار، و هو امور معمورة شديدة الوضوح تعرّضنا لتعدادها في أوّل الكتاب.

²⁷ هذه التسمية مستفادة من قوله تعالى في سورة الأعراف 7: 116: قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا--\i E سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَ اسْتَرْهَبُوهُمْ وَ جَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ.\E

و الحمد لله على الإتمام، و الصلاة على أهل بيت العصمة و الرسالة و السلام.
و كان الفراغ صباح يوم السبت لأحد عشر خلون من شهر جمادى الآخرة من
شهور سنة خمسين و ثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة صلّى الله عليه و
آله و سلّم²⁸

²⁸ طباطبائي، محمد حسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، 1 جلد، باقيات - قم، چاپ:
اول.