

مجموعہ رسائل

۴

عَلَيْهِ السَّلَام

للاستاذ
السيد محمد كاظم عصار

2270

.01

.563

v.1

2270.01.563

v.1

al-'Assar

'Ilm al-hadith

DATE

ISSUED TO

DATE ISSUED

DATE DUE

DATE ISSUED

DATE DUE

~~XXXXX XXXX~~ 18

RETURNED JAN 14 80

Princeton University Library



32101 072535998

علم الحديث

al-ʿAṣṣār, Muḥammad Kāzīm

علم الحديث

للعامة الاكبر

الاستاذ السيد محمد كاظم عصار

نقلها الى العربية صلاح الصاوى

2270

.01

.563

v.1

يقدم الهامش في شرح مشكلات المتن
الاستاذ السيد جلال الدين آشتياني

4-24-72

1385

تعرف العلم و حقيقته

يجب ، حتى يتسنى لنا توضيح هذا العنوان
تماما و بيان ذلك العلم الشائع في لغة الأخبار ،
الأكثر شيوعا على السنة الأئمة الأطهار ، أن نبداً
فنضع القواعد العامة للعلم ، مثل اتحاد العالم و
المعلوم و العاقل و المعقول ، إحداها ، على
بساط المناقشة . و إنّا نلّم باطراف الموضوع
أعلاه ، و نوضحه توضيحاً تاماً . و لذا ، فلنرد
إلى القواعد الكلية للعلم ، حتى إذا ما ظهرت
القواعد ، بيّنا السبب تماماً في إصرار الأئمة على
تحصيل ذلك العلم مورد نظرهم والهدف بالنسبة لهم .

ليكن معلوما ، أن طبيعة العلم و حقيقته لا تنحصر في النقوش الذهنية و الصور المنطبعة في مرآت النفس ، أعم من أن تكون هذه النقوش قد أُلقيت بواسطة معلم بشرى أو عن طريق معلم ملكوتى مما يطلق عليه اصطلاحا قوة التفكير . فهذه النقوش الجزئية جلوات تلك النفس الكلية و درجاتها ، على حين أن حقيقة العلم ليست في هذه الصور و النقوش التى تطلع في النفس . و هكذا ، فإن تتبع الكتب و مصاحبة أرباب العلوم و الفنون و مناظرة أصحاب الجدل و القيل و القال ، تفيد صورا و نقوشا . ولكن هذه الصور و النقوش لا تكون من طبيعة العلم في شئ : إذ قد يمكن أن يحدث تتبع العلوم

و مدارستها للنفس بنحو ما اعداداً و تحريكا يؤديان إلى أن تقابل النفس ذاتها بمنبع الإفاضات و الإشراقات النورية الإلهية . و بهذه المقابلة ، فيما إذا كانت شرائط الإفاضة ظاهرة في هذه الصفحة ، أو بعبارة أخرى ، إذا كانت الشرائط محفوظة ، فبنفس هذه المقابلة تتلقى الأنوار العقلية و تلقى المعارف الحقيقية في النفس . هذا إلا أننا نعلم أن الصور والنقوش غير كافية للنفوذ إلى جهات هويات الأشياء وأعماق الممكنات . و لنضرب مثلاً واضحاً في هذا الباب : فلتذهب إلى حيث ابتدأنا بدراسة المنطق ، و تلاحظ أننا قلنا : **الانسان حيوان ناطق** . فهل حدث أن أدر كنا حقيقة الحيوان ؟ أو أدر كنا ما هو النطق ، و أنتى مبدأه ؟ ! إذاً ، لاجنس الانسان عرفنا و لا فصله ١١ . و على هذا الغرار أيضاً ، نعرف الحيوان بأنه ، **جسم نام حساس متحرك بالارادة** ، دون أن نعرف أجزاء النمو و حقيقته ، أو نعلم كيفية أي منها ، أهى تبديل سنخين أم هى سنخ واحد ؟ ! . إن الأقطار الثلاثة للنبات ، و الحيوان أيضاً ، تتزايد . فكيف يمتص النبات المادة الأرضية و الهواء و سائر العناصر الأخرى و يحولها إلى جنسه فيتمثلها غذائياً ، على حين أن الحيوان لا يستطيع أن يتمثل المادة الأرضية بلا واسطة ؟ ! إذاً ، فالجنس مجهول في النبات . والقول بأن الحركة بالارادة ، من خواص الحيوان ، من الأخطاء الشائعة . ثانياً : أننا لا نعرف أصلاً ما هو الجسم . ومع كل هذه الاختلافات الراجعة لمعرفة الجسم ، مم^٢ يتركب الجسم ياترى ؟ !

أمن هيولى و صورة ، أم أنه مفرد ، أم أنه مركب « **عقيدة المشائيين و الاشراقيين** » ؟ و هل أجزاء الجسم متناهية ، أم غير متناهية ؟ و على أية صورة تكون هذه الأجزاء ، أبالفعل هى ، أم بالقوة ؟ و هل أنها تظهر من تراكم الأجزاء و أعراض الأقطار ؟ ! ، و أنتى لنا أن نصدق هذه الأقوال جميعاً ؟ إذاً ، فكيف يتأتى لنا أن نعرف الحيوان

تعريف العلم و حقيقته

على أنه جسم نام حساس متحرك بالارادة؟! إننا لاندرى مطلقا . و عليه ، فالعلوم الارتسامية والنقوش الذهنية الحاصلة عن طريق المعلمين البشريين ، ليست كافية لايصالنا إلى معرفة أعماق الأشياء . و بناءً عليه ، يجب تجديد النظر لأنّها بقضّها وقضيضها ليست علما .

هذا ، و نلاحظ ، أن جماعة من الأكابر و الباحثين عن الحقائق ، قد وصلوا إلى هذه المرحلة ، و لكن الخروج من هذا الوادى لم يتيسّر لهم . كالإمام فخر الرازى القائل بأن العلم من مقولة الإضافة . ولما أن نسال هذا الفاضل عن الارتباط بين العالم و المعلوم . فنقول : ألك علم بنفسك ، أم لا ؟ و هنا يدرك أن العلم ليس من مقولة الإضافة ، لأن الرابطة منعدمة بين الشيء و نفسه . فلو سئل ، ألك علم بالمجهولات المطلقة ، أم لا ؟ لوقف هنا ، حتى لقد اعترف بنفسه قال : لست أفتى ان العلم من أى مقولة ان لم يكن من مقولة الإضافة .

كما أن جماعة من المتقدمين من بينهم أرسطو نقول : ان العلم من مقولة الكيف النفساني ، فالنفس أيضا لها كيف ، وهذا الكيف النفساني هو العلم . و في جوابه نقول ، أهذا الكيف النفساني موجود بالنسبة للمجهولات المطلقة ، أم لا ؟ فإن قال ، إن الكيف يتطلب الصورة ، كما يلزم وجود الصورة عندما يتعقل وجود شيء في الخارج ، الأمر الذى من أجله عرفوا العلم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل . عندئذ نسال : مما قولكم في العلم بالمجهولات مع أنها ليس لها صورة؟! كما لا يجوز انكار العلم بالكمليات ، كالعلم بالجنس و الفصل و النوع ، و العلم بالكمليات ليس له صورة في النفس . فالانسان مثلا ، لا يمكن أن يأخذ صورة في النفس . فنحن نعلم أنه كلى ينطبق على الكثيرين . و على أى شيء في العقل تنطبق الصورة الكلية للإنسان ؟ وما هو طولها

يا ترى ؟ إذا كان الانسان ذرعاً واحداً ، لا يكون ذو الذرعين إنساناً ؟ ! أم إذا كان ذرعين ، لا يعدُّ ذو الذرع الواحد في حساب البشر ؟ ! ثم يده . . . ما حجمها ؟ . إذاً ، فالصورة الحاصلة من الاشياء لدى العقل ليست علماً بحقيقتها ، لأن لدينا علماً بأشياء على حين ليس لها صورة في العقل . وعليه ، فهي ليست طرق العلم أو وسائله ، ولا نستطيع اكتساب الافاضات العلمية عن طرقها . وبناءً عليه ، ما هو العلم وإيت حقيقة ؟ .

ان حقيقة العلم ليس لها سنخ الطبيعية النور : فالعلم نور و النور علم وكلاهما من سنخ الكشف وجنس الظهور . فلورجعنا إلى ما وراء الوجود و الكون ، لرأينا أن النور بدوره ليس شيئاً آخر . هذا لأن الماهيات الممكنة في دار الفناء والعدم منظمسة في نوع من الظلمة وحالة عميقة من الغموض . فاذا أضئ مشعل الوجود في معاقل ظلمة المعدومات ، تزول ظلمة المعدومات عن الماهيات . فالوجود إذاً هو نفس هذا الظهور . وعليه ، فالوجود و الكشف و الظهور والنور متحدة في المصداق . بمعنى أن لها حقيقة واحدة : و بدهي أن شخصاً واحداً يقبل تعبيرات و مفاهيم مختلفة بالكمية و الاعتبار للجهات المتشتتة . كما لو أننا تنتزع من شيء كزبد مثلاً ، أنه فوق الأرض و تحت السماء ، مخلوق لله ، معلوم له ، مرزوق . بمعنى أن كل هذه العناوين مرايا حقيقة واحدة . و عليه فالعلم نور على النحو الذي شاهدنا : من ان العلم ينير ماهيات الأشياء الظلمانية جنساً ، ويظهرها ، كما أن النور يمنح الظهور للأشياء الخارجية . و لما كانت حقيقة النور و الظهور متحدة مع الوجود مصداق ، كانا واحداً في الحكم . و حيث يضع الوجود قدماً يضع العلم قدماً أيضاً . و لما كان مقتدياً بالوجود ، كان كل مالمدى الوجود من أحكام هي بعينها مالمدى العلم . و حيث أن الوجود بسيط و

تعريف العلم و حقيقته

كل بسيط متقوم بفاعل و جاعل ، فالعلم متقوم بحقيقة فاعله و جاعله . و نعلم أن ، لاجاعل وجودي^١ إلا حضرة الحق ، ولا فاعل سوى الفيض المطلق ، لأن إفاضة النور و إعطاء الوجود في هذا الكون لا يليقان إلا بحضرة المعبود .

وهذا الثوب الجميل لا يتزين بقامة إلامن القيوم المطلق مفيض الأنوار المعنوية . لذا ، فليكن معلوما أن العلم مقوم^٢ بحضرة الوجوب . وأن علماً لا يقوم بحضرة الوجوب ، يكون خالياً من الآثار الوجودية . وكما أن الوجود يصل إلى نقطة ما بعدها إلا العدم ، حيث لا تعود هناك آثار للوجود ، فإن العلم أيضاً قد تنزل من مرتبة حضرة الوجوب حتى يصل إلى آخر درجات الوجود ، يعني آخر درجات العلم ، حيث يكون العلم و العدم كوجود الهيولي ، لا يملك أى شيء آخر ، على أنه في الحقيقة ليس إلا العدم . مثل الهيولي ، إذ ينحصر أثرها من خط الوجود في نفس هذه الكمالات مع خلوها من كل نوع كمالى .

و هكذا رأينا أن العلم مجعول بجعل فاعلى^٣ وجوبى^٤ ، و الجعل الفاعلى^٥ الوجوبى^٦ يقتضى اثرين . أحدهما : محل يكون مورد إفاضة إلاشراقات العقلية الالهية ، وكيف ينبغي أن يكون هذا المورد والمحل . والثانى ، هو الملقى الالهى حسب الشرائط . ولقد شاهدنا أن حقيقة العلم توأم لحقيقة الوجود في الحركة ، فحيثما وضع الوجود قدما وضع العلم قدما ، حتى في الجمادات و النباتات و الحيوانات . و هذا يعني : أن كل اشياء العالم عاملة : و ليس لدينا أشياء غير عاملة . و عليه ، فكل عالم موجود و كل موجود عالم . و من هنا يتضح معنى « و ان من شيء الا يسبح بحمده^٧ » . فالزعم الحمد و التسبيح هو أن يعرفوا ، مسبّحاً له الصفات الثبوتية و

١ - س ١٧ ، ي ٤٦ : تسبح له السموات السبع والارض و من فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، انه حليماً غفوراً .

الصفات السلبية . و عليه ، فجميع الأشياء تسبح لذات المعبود . فالتسبيح عبارة عن نفى الصفات النقصية التى تتنافى مع الكمال الوجودى . و الخلاصة : أننى وضع الوجود قدما ، وضع العلم قدما . و لكن ، أين محل الوجود ، و محل العلم أين ؟

كان المطلوب هكذا : حقيقة العلم أين محلها ؟ ولماذا يجب ان يكون محل العلم أمراً غير مَادى مبرراً من جميع شؤون الجسم و الجسمانيات ؟

هذا لأننا نعلم أن الجسم و المادة من رأسها الى أخمص قدمها مفعمة بالغيب ، فأجزاء الجسم كل منها غائب عن الآخر ، و لاخبر للكل عن الأجزاء أو الأجزاء عن الكل . فالمادة عن بكرة أبيها مستغرقة في البعد . و الغيب ميزان الجهل . و القرب ميزان العلم و قسطاس الحضور : فكلما اقتربنا من الأشياء . . سيان كان قربا مكانيا أم زمانيا . . كنا بها أعلم ، و كلما ابتعدنا عن الأشياء مكانيا أو زمانيا ازداد جهلنا بها . و لذا ، فالمحل الذى يلزم العلم ، لا يمكن أن يكون جسما ، و يجب أن يكون عارياً مبرراً من كل نوع من الحركة و اللوازم المادية . و عليه ينبغى أن يكون محل الإفاضة النورية و الاشراقات العقلية ، ذاتيا ، مجردا عن الجسم و الجسمانية مبرراً من لوازم المادة ، فيتحتم أن يكون محل العلم ذاتا مجردة . و بصدد هذه الحقيقة التى قدمنا قال الحكماء بقاعدة : كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل . و هذه القاعدة ثابتة محققة على لسانهم و على لسان الحكماء المشائين كذلك . و بناءً عليه ، يجب القول بأن محل العلم مجرد و أن العلم النورى لا يقع في محل غير مجرد .

لقد انتهى بنا القول وأدنى الحديث إلى أن العلم ليس ما ينحصر بالصور الذهنية و النقوش المرآتية النفسانية ، و أن طرق تحصيلاته أيضا ليست المعلم البشرى أو المعلم الملكوتى الذى يعبر عنه بقوة التفكير أو مطالعة الكتب و مصاحبة أرباب العلم و المدارس

تعريف العلم و حقيقته

أو المباحثة و المناظرة مع أرباب الجدل . هذا لأن العلوم الحاصلة عن هذه الطرق لا تكفى للنفوذ إلى هويات الأشياء و تعييناتها .

و كما عرضنا آنفاً ، أننا لا نستطيع فهم ذاتيات نوع من الانواع فهماً كاملاً ، الأمر الذى يضطرنا إلى اتخاذ وسيلة أخرى و سلوك طريق آخر . و قلت إن حقيقة العلم و طبيعته تنحصر في سنخ الوجود و النور . و أنها من جنس الكشف و الظهور و لهذا كان سنخ النور بسيطاً . و كل بسيط لا جنس له و لا فصل . و مادام لا جنس له و لا فصل ، فهو مشخص بالذات . و عليه ، فهو في هذه الحالة مانع لوقوع الشراكة ، و ليس له الا حقيقة واحدة لا أكثر . و نلاحظ هذه الحقيقة على اعتبارين : فباعتبار ، أن مصداق النور هو العلم و الظهور و الكشف . و بالآخر ، التحقق الوجودى . فالمجرد و العلم و النور و الكشف و الظهور ، واحد بحسب المصداق ، متعدد بحسب المفاهيم .

أما عن محله و أين يكون ، فقد وصلنا الى ان محل النور و الافاضات يجب ان يكون مجرداً من شوائب المادة و الجسم و الجسمانية ، لأن الغيبة مناط الجهل . كما ان القرب ميزان الحضور . و الحضور يستلزم العلم . و عليه ، يتحتم ان يكون محل العلم ذاتاً مجردة بحيث يكون مبرأً منها عن لوازم المادة و مخالطة الحركة . و هذا المعنى نفسه هو ما نتعقله عن القاعدة ، كل عاقل مجرد . . . فالعلم لا يوجد في غير المجرد . كما أن المجرد بدون علم لا يكون مفاداً . و هذه القاعدة المبرهنة في موردنا ، محل اتفاق راصدى الحقيقة ، سيان المشائى و الاشراقى ، فهما مشتركان في هذه القاعدة : من أن كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل . و أن العلم لا يوجد في غير المجرد . و أن المجرد أيضاً بدون علم لا يتحقق . و عليه ، فالحضور و العلم عين الذات المجردة . و المجرد عين حقيقة العلم . و كل بسيط متقوم ، و القاعدة هكذا أيضاً .

و طبعى أنه لما كان الوجود بسيطاً ، و محله مجرداً ، نورانياً ، بعيد عن شوائب

علم الحديث

المادة ، وجب أن يكون هذه المحل ذاتيا ، بحيث لا يكون محكوما باستعداد الحركة و لوازمها . و لذا ، فالوجود بسيط بجاعل و فاعل . و عليه ، فهو متقوم بحضرة القيوم المطلق . فلا مفيض و لامعطي في دار الوجود إلا واجب الوجود فهو من يجب أن يعطى في محل التجرد و يساب شوائب المادة . و لعل الآية المباركة تضمن الإشارة الى هذه الحقيقة : « ... ومن لم يجعل الله له نورا أقماله من نور » فالكثرات موجبة الظلمة . و الظلمة مانعة العلم موجبة الخسران و البعد عن منبع النور . و عليه ، يتحتم فيض النور و العلم و وجود حضرة الواجب .

١ - س ٢٤ ، ي ٤٠ : او كظلمات في بحر لجي يغشيه موج من فوقه موج من فوقه
سحاب ظلمات بعضها فوق بعض ، اذا اخرج يده لم يكديرها و من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور .

خلاصة القول :

أن العلم هو الوجود ؛ و النقوش و الكثرات ليست صورا
مرآتية للنفس . و المعلم البشرى بدوره ليس وسيلة للعلم ، و لكن واجب الوجود هو
المفيض . و المحل أيضا يجب أن يكون مجردا خاليا من الشوائب المادية . و المفيض هو
حضرة الواجب . و هذا عين ما جاء من بيان في الحديث النبوى المعروف « ليس العلم
بكثرة التعلم ، بل العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء . » . و بناء عليه ، فان
كانت باء بكثرة باء زائدة ، كانت الصيغة هكذا : ليس العلم كثرة التعلم . هذا لأن كل
تعلم يوجد فى النفس صورة . و العلم لا يكون الصور النقوشية الحاصلة من كل تعلم .

و هذا دليل الفرض الأول من أن العلم ليس الصور الذهنية المنطبعة في النفس .
و إن كانت باء السببية ، كانت الصيغة هكذا : ليس العلم بسبب كثرة التعلم .
بمعنى أنه لا يحصل من كثرة التعلم . ولهذا قال : **بل العلم نور** . فلاصورة له . ولذا
لا يقبل الكثرة . فالكثرة موجبة الامتياز . و الامتياز موجب البينونة . و هنا لا بينونة
في البين . فالجاءلية نور حضرة الواجب . و هنا أيضا تنسب إلى الله ، لا إلى الرحمن
والرحيم ، إلى جامع الكمالات النورية ، من له جميع الصفات الثبوتية والسلبية ، مقتضى
النور ، اول مرتبة الإعطاء و مرتبة الالهية . و إلا فالذات في مقام الذات ليست شيئا
آخر غير الهوية المجهولة . و من مرتبة الالهية يشرع الجعل و الإعطاء .

هذا ، و نعلم أن الإرادة الأزلية ليست عبثا . فالإرادة الواجبة لا تظهر بدون
مصلحة في متعلق الإعطاء . فمتعلق الإعطاء له مصلحة و سابقة مناسبة على أساس
الانعطافات السابقة الناشئة من الرياضات التي قامت بها هذه المادة من أجل الصقل و
التجرد . و لأن هذه الذات قد ارتاضت لخلع لوازم المادة ، فإن إرادة الله تكون إعطاء
كل شيء بما يستحقه . و بناء عليه ، فالافاضات والاشراقات و الإعطاء لاتتعلق بالمحل
دون لياقة سابقة ، ماذا و الا فالإرادة الأزلية عبث او جزاف و الإعطاء بدون مناط ،
و هذا محال بالبديهة العقلية و البرهان . و من نفس هذا الباب تأتي الشفاعة : فقبول
الشفاعة بالنسبة للمحل و الشفيع و جهات الشفاعة ، كلها مبتناة على الإرادة الأزلية و
السابقة .

و هذا غير ممكن في المادة . فما الشفيع وما المشفوع له بعد إفاضة النور في محل
بدون مصلحة وبدون إعداد السابقة !! . وعليه ، فهذا ما قاله في الحديث : « **بل العلم**
نور يقذفه الله في قلب من يشاء » . كيف يشاء ، أي وقت يشاء ، و إنما له شرط ،

تعرف العلم و حقيقته

و بقبضة واحدة من سابقة تنشأ من رياضة ترد على المادة لصقل المحل المربوط .
و القلب أيضا عبارة عما يكون به قوام الشيء . فالحقيقة المجردة لكل شيء هي قوامه . و لهذا كانت له نسبة بالقلب من حيث أن محل النور ليس الجسمانيات . ولذا كان القلب محل الإضافة . وكما رأينا وسمعنا أو كما قرأنا ، فإن القلب بين أعضاء البدن مظهر ظهور الحياة الحيوانية حيث اعتدل فيه الدم و تولّد فيه بخار شبيه بالدخان السماوي ، هذا البخار برزخ بين المادة الصرفة والمجرد الصرف . هذه الروح البخارية هي مناط حيوانية الحيوان و محرك الحيوانية وحامل الحيوانية . هذا البخار الروحي هو مظهر ظهور رشة النفس الكلية ، لأن النفوس الجزئية رشحات النفس الكلية . و الرشة التي تفاض من النفس الكلية غير قابلة للتعلق المباشر بمادة البدن ، لأن النفس مجردة تامة و الجسم مادي تام و ما بين هذين الاثنين هباينة صرفة . و لذا فهي غير قابلة للتعلق بالنفس . و عليه ، يجب أن يكون هناك برزخ بين المجرد و المادي على النحو الذي يجب ان تقرر به الرابطة بين الواجب والممكن . بناءً عليه ، فهناك بين مادة البدن و النفس المجردة التامة رابطة برزخية لا هي بمادية البدن ولا هي تصل الى تجرد النفس ؛ إنها هذه الروح البخارية هي الواسطة بين الجسم و النفس المجردة . و هذه الروح البخارية هي مظهر تعيين النفس . و لهذا ، قال هو نور أقدسه في القلب . لأن القلب مظهر ذلك النور البخاري الذي هو مجلى ظهور النفس . كما قال أيضا في قلب من يشاء . و لهذا ، فالقلب مادام واقعا في مجالس الاحساس و مضائق سواد الأوهام لن يقع مجلى للنور الالهي المقدوف . و ان يتجلى فيه النور الذي يبدد الظلمات والجهالات . على العكس من القلب الذي خرج من دائرة الكدورات والردائل النفسانية ، فان هذه الشهوات تزول منه ويبعد الأوساخ الهبولانية عن نفسه .

إن قلبا كهذا ، بحكم «يوم تبدل الارض غير الارض».. تتغير أرض مزاجه و يتبدل مسرح استعداده و يقع في مورد أشعة سماوات الأرواح الأزلية والمشاغل الربانية. تسطع ألأ نوار الالهية و تلمع من جبينه الناظر للحق . و يظهر مصدوقه آية الكتاب السماوى « .. يسعى نورهم بين أيديهم...»^٢ و إنما على النحو الذى نعلم ؛ إن انه كما ينفذ النور الجسمى المادى في ظاهر الأشياء وأعماق الأجسام ينفذ النور الإلهى المقذوف أيضا في أعماق الأشياء و يحيط بهويات الوجودات و تعينات الأشياء . و يصبح مظهرها من لا تخفى عليه خافية . و لا يبقى شئ مستورا أو خافيا عليه ، فيخترق شعائر الجزئيات والحجب السميكة بحسب مادة الزمان والمكان ، وينهل الضوابط العقلية والمعارف الحققة من منبع العلوم الإلهية . وعن هذا الطريق يطفىء نار الجهل ويسكن مرارة البعد عن ينابيع العلوم الحقيقية حتى يصل الى تلك الجوهرية الموجودة في الأشياء ، ألا وهى الحقيقة الواجبة . هذا لأن الأشياء كلها ، لها ظاهر و باطن ، بحيث إذاعدنا الى الباطن لم يكن منا إلا الاعتكاف في باب الإله . و لهذا قال : **العبودية جوهرية** كنهها الربوبية . إذ لما كان المجهول متقوّمًا بجاعل ، ومقوّمًا بالحقيقة القيومية ، كان المقوّم الحقيقى للممكنات هو حضرة الواجب . وجميع الأجسام تصل بحسب العمق إلى الجوهرية الإلهية . و هذا النور الإلهى يستطيع أن ينفذ في أعماق الموجودات . في هذا الموضوع ... أى في طلوع هذا النور ، تتحقق ذاتيات الأشياء ، لأن العلم بالعلة حد

١ - س ١٤ ، ي ٤٩ : يوم تبدل الارض غير الارض و السموات و برزوا لله

الواحد القهار .

٢ - س ٥٧ ، ي ١١ : يوم ترى المؤمنين و المؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم

و بإيمانهم بشريكم اليوم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، ذلك هو الفوز العظيم .

نعرّف العلم و حقيقته

تام للمعلوم . و عليه . فالمرّف الحقيقى للممكنات بحسب الجنس و الفصل والذاتيات الوجودية ، يعنى ، الفاعل و الجاعل هو الله .

و العلم بأعماق الهويات هو بالذات ما حرّض عليه في الأخبار . بمعنى ، أنه يجب طلب العلم الذى يوصلنا الى حضرة الواجب . كما قال ، العلم ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان . فالعلم بالواجب مناط الخضوع لحضرة المعبود . . . و مادام المعبود لم يعرف كيف تمكن عبادته . . . هذه العبارة مرتبطة بأكابر ديننا ، فهم مشاغل هذه الأنوار الإلهية . و عليه ، يجب أن تكتسب هويات الأشياء بواسطة هذه الأنوار . و في هذه الحالة يكون تعيين الحد التام لنوع ما ممكنا .

و مما تجدر الإشارة إليه ، أنه ، ليكون معلوما ، ان القذف يحتاج إلى قاذف و مقذوف إليه . فالله القاذف . و قلب من يشاء مقذوف إليه . و يحتاج إلى قذف أيضا ، و القذف هو الإلقاء عن بعد . و الآن أين المقذوف ؟ .

نحن نعلم أن العلم يتحرك توأما مع الوجود . و العلم نور . و النور وجود . و الوجود بسيط . و بسيط و شخص وبساطة ، تمنع الشركة . و المنع من الشركة يلغى الجنسية و الفصلية . و عليه ، فللعلم اقتداء تام بالوجود . فكثرة نورانية ، و كثرة ظلمانية . فاما الكثرة النورانية : فبحسب قوس الصعود والنزول هكذا : درجة منها عين الواجب . و درجة منها متحدة بأسمائه و صفاته . و هكذا مع الأنوار القاهرة و الأنوار العقلية و الأنوار الاسفهبديّة حتى الهيولى الأولى . إذنا ، فالعلم أحيانا ، غيبة مطلقة مثل الوجود .

فيصل إلى حيث لا اسم ولا رسم ولا مرّف ولا معرف . و كما أن الوجود مشهود من حيث التعينات ، فان العلم من حيث تعيينات المراتب النازلة مشهود كذلك .

علم الحديث

و عليه ، ... عالم الغيب و الشهادة ...^١ يعنى ، عالم بعلم ؛ ذاك العلم غيب وشهادة ، لا عالم بالغيب و عالم بالشهادة . بناءً عليه ، فالعلم في الواجب واجب . و في الممكن ممكن . و في المادة مادی . كما قال :

الحكيم السبزواری

علم و ان بدت له مراتب فبعضها جواهر بل واجب
و إذا كان ذلك كذلك ، فان في وسعنا ان نعقد الصلح بين المحققين و الحكماء .

١ - س ٦٠ ، ی ٢٢ : هو الله الذى لا اله الا هو ، عالم الغيب والشهادة ، هو

الرحمن الرحيم .

و اما عقيدتنا

نقول : إن تلك الفئة ممن قالوا إن العلم كيف ، قدرأوا مرتبة كيف . و الأشخاص الذين ذهبوا الى الاضافة ، قدرأوا مرتبة الاضافة. على حين يرى آخر حقيقة العينية . و هذا ما قلناه إن للعلم درجات تشكيكية . فالعلم هو نفس هذه الحقيقة التى تنزل الى مرتبة بحيث يقبل ضده . .

و من الممكن أحيانا أن يكون الجهل متعلق العلم ، كعلمنا بالمجهول المطلق والنفى المطلق و السلب البات ، بل وشريك البارى والثابت فى الذهن ، واللاتابت فيه . و عليه وصلنا . بأن هذه الحقيقة ، يعنى ، قاعدة كل مجرد عاقل و كل عاقل

علم الحديث

مجرد صحيحة . وكل شيء من الأشياء له وجود مجرد نوري هو مناط الفعلية وقربه من حضرة الواجب . وهذه الانوار المفاضة هي المسماة بوجوه الحسان ، كما اشار اليها بعض اعظم العرفاء بالله في بعض معارجهم القدوسية :

وسلافة في عهد آدم اخبرت عن جنة المأوى حديثاً يسند
ان الحسان ثقلنها عن ريقة كالمسك جادبها علينا الخرد
وسنين لك فيما سيأتى ان هذه العلوم المقذوفة على القلوب المطهرة تحنها و
تبعضها على الاعمال الظاهرة و الباطنية و هى التى ترفع الكلم الطيب الى المستوى
الاعلى المبيّنة عليه في قوله تعالى « . . . يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين
اتوا العلم درجات ١ ... »

١ - س ٥٩ ، ي ١٢ : يا ايها الذين آمنوا ، اذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس

فافسحوا يفسح الله لكم و اذا قيل انشزوا فانشزوا يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير .

العلم في لغة القرآن و الاخبار

وصل الكلام بنا في المقال السابق إلى أن الحقيقة
« كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد » ، صحيحة .
وأن كل شيء من الأشياء له وجود مجرد ؛ هو
مناطق فعليته و قربته من الواجب تعالى ؛ و هو
حقيقته . وهنا يصل الدور إلى اتحاد العاقل والمعقول .

إن هذه القاعدة ، كما يظهر من كلام المحقق الطوسي ، محل الاتفاق بين المشائية ،
ماعدا الشيخ الرئيس؛ فانه يقول بأن أحدهم معاصري فرفوريوس قد عارضه وأنكر القاعدة .
وعين عبارة أبي علي سينا في هذا الباب على النحو الآتي :

«حكاية: وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس ، عمل في العقل والمعقول
كتابا يثنى عليه المشائون ؛ وهو حشف كله . وهم يعلمون من أنفسهم أنه
لا يفهمونه ، ولا فرفوريوس نفسه . وقد ناقضه من اهل زمانه رجل . و
ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الاول . » (عن الاشارات)

علم الحديث

و حتى يتضح المطلوب تماما ، يجب مبدئياً أن نذكر بعض المواضيع :
أولاً إذا قلنا ببطالان أن «الشيء الفلاني يكون في وقت العلم متحداً مع النفس» ،
لا يمكن لأحد أن يدعى هذا المعنى . ولكننا نعلم أن في الذهن صورة من هذا الشيء .
تلك الصورة حاصلة من شيء حقيقته والنفس واحدة . كما يجب إثبات هاتين المقدمتين :
إحداهما ، أن حقيقة شيء عبارة عن صورته . و الأخرى : أن صورته العلمية متحدة
مع النفس .

لقد انتهى الحديث إلى أن العلم حقيقة نورية ، وأن ذات العلم تتضمن الكشف
والظهور ، و أن هذه الحقيقة تتطابق مع الوجود . وقد مرّ علينا مقدار من الأحكام
المشتركة بين الوجود و العلم . و ذلك بأن كلاً من العلم و الوجود بسيط الحقيقة ، و
أن المطالب متحدة في الاثنين ؛ بمعنى أنه كما أن «ما هو» و «لم هو» و «هل هو»
متحدة في الوجود ، فهي في العلم كذلك و «ما هو» و «لم هو» و «هل هو» متحدة
فيه أيضاً . و كما أن الوجود متقوم في كل المراحل بالواجب تعالى ، فالعلم كذلك
متقوم في جميع المراحل بمبدأ المبادئ تعالى .

إن أحد الأحكام المشتركة هو ، أن جميع براهين إثبات الواجب المطلق تجري
عينا على العلم . فكما أن واجب الوجود موجود في دار الوجود بحكم الأدلة القطعية ،
فإن هناك علماً واجباً متقررًا متحققاً في سلسلة العلوم . و بعبارة أخرى ، لما كانت سلسلة
الممكنات لا محالة تنتهي بواجب الوجود ، كان لا مندوحة من وجوب انتهاء العلوم
الواقعة في سلسلة الممكنات بعلم ، يكون ذلك العلم بالذات ، واجباً ، لاعلم الواجب .
و في هذه الحالة ، يجب ألا يتطرق لزوم تعدد القدماء و تعدد الأزليات إلى
الذهن ؛ فالتعدد في المفهوم لا في المصادق .

أما طرق إثبات الواجب فكثيرة : هناك طريقة المتكلمين و طريقة الحكماء و طريقة العرفاء و طريقة الرياضيين و الطبيعيين. وجميع هذه الأدلة جارية في باب العلم. فالمتكلم مثلاً ، يثبت الواجب عن طريق الحدوث ، على هذا النحو من ، أن زيدا مثلاً حادث . والحادث محتاج إلى علة ؛ فمناط الحاجة عنده هو الحدوث والامكان وعلته إما حادث آخر مثله محتاج إلى علة أخرى . . . وهكذا . . . فهو مضطر إلى الوصول إلى الواجب أو الانتهاء إلى اللانهاية ، و إما زيد محتاج إلى عمرو ، عمرو أيضاً محتاج إلى زيد مثلاً . و المطلوب ثابت في الشق الأول . كما يلزم بطلان التسلسل في الحالة الثانية . و أما النوع الثالث فدور المحال . و لما كان بطلان الدور قائماً على بطلان التسلسل ؛ فكل دور يشتمل على تسلسل ، أمكن القول بحتمية انتهاء سلسلة الحوادث بالواجب و إلا فإنها تستلزم التسلسل المحال .

كانت هذه الطريقة المتكلمين في إثبات الواجب . و كما نشاهد ، فإنه يمكننا إجراء هذا الدليل عينا على العلم ، على هذا النحو من ، أن علم زيد لم يكن بالامس ، و اليوم كائن ، و غدا لن يكون ، و عليه فهو حادث . هذا ، و من ناحية أخرى ، فإن علة أى شيء يجب أن تكون من سنخ ذلك الشيء بالذات . فوحدة السنخية حتمية في العلل و المعلولات .

فان لم توجد السنخية بين العلة و المعلول ، كان كل من الضدين و النقيضين علة للآخر . و عليه ، يجب ان تكون علة العلم الجزئى الحادث من سنخ العلم ؛ فالعلة و المعلول يجب ان يكونا من سنخ واحد ؛ والا للزمر أن ترتفع سنخية هذه العلة و المعلول و ينسد طريق إثبات الصانع ؛ بل إن الأمان و الإطمئنان ليرتفع من جميع البراهين عالم تتحد السنخية. وعلى هذا التقدير ، يمكن للشكل الأول ان ينتج ضدين او يفيد

نقيضين ؛ وهذا باطل بالبديهة العقلية . وعلى وجه العموم ، إذا لم يسلم برابطة بين العلة والمعلول ، لزم أن يكون كل من المتضادات : الحرارة والبرودة ، النور والظلمة وغيرها علة الآخر ! فبناءً عليه ، يجب أن تكون علة العلم من سنخ العلم .

وأخيراً ، إذا كان العلم جزئياً وحادثاً ، فعلته إما علم واجب أو علم آخر جزئى حادث مثله . وفي الحالة الأولى يحصل المطلوب . وفي الشق الثانى يستلزم التسلسل المحال . وبناءً على هذه السلسلة فالعلوم حوادث ولا مندوحة من وجوب انتهائها بعلم ، يكون هذا العلم في ذاته واجباً . ومن هنا قال المعلم الاول :

لا بد لنا في دار الوجود من واجب الوجود

و واجب العلم و واجب القدرة و واجب

التكلم الخ

و يمكننا عن طريق الحكماء الطبيعيين ايضاً أن نحصل على هذه النتيجة :
فالحركة بما في ذلك المستقيمة والدائرية ، لا محالة تستند الى محرك .

فان كان هذا المحرك واجباً ، ثبت المطلوب ؛ والا للزم الدور والتسلسل . و
كما هو مشاهد ، فان هذا الطريق بالذات يتبع مع العلم . وذلك بأن النفس تخرج
تدرجياً من قوة العمليات و تنال فعلية العلوم .

وعليه ، فالنفس متحركة في مراتب العلوم ، ولانما من لزوم محرك غير متحرك .
كما يمكن إثبات المطلوب عن طريق حركة الافلاك ايضاً . وذلك النحو التالي :
إن حركة الافلاك غير طبيعية ؛ لأن حركتها دورية و دائرية ؛ ونحن نعلم أن الحركة الطبيعية لا يمكن أن تكون دائرية ؛ والا للزم أن يكون مطلوب الطبيعة منفورها .
وعليه فحركة الفلك نفسانية اختيارية . هذا ، و من جهة أخرى ، لا يمكن القول بأن
غاية حركة الفلك شهوية او غضبية ، او من أجل إيصال النفع إلى عناصر مادون الفلك .

لأن الفلكيات منزهة مبرأة من هذا القبيل من الأمور، كما هو ثابت في محله . وعليه يجب أن تكون الغاية من حركة الفلك أمراً غير سنخ الأجسام ، بل مجرداً تاماً . و يكون ذلك الأمر مجرداً أو واجباً أو منتهاً بواجب ، وإلا للزم التسلسل . و كما هو مشاهد ، فإن هذه الطريقة بالذات تتبع في باب العلم . لأن حركة الفلك، وقد أستندت الى النفس الشاعرة ، لا بد وأن تنتهى بواسطة العلم إلى غاية الحركة والتشبه بالمبادئ العالية .

بناءً على هذا، تكون علوم الأفلاك مستندة الى علم مجرد ، هذا العلم إما واجب وإما منته بواجب . وأخيراً بعد اثبات النفس الشاعرة و القوة العاقلة للفلك ، فإنهم يقولون: ان النفس الفلكية ناقصة و تطلب كمالاتها . وعن هذا الطريق يثبتون الأنوار القاهرة . و لما كانت هي الأخرى ناقصة ، فإنهم يثبتون على هذا إثبات الكمال المطلق، فيقولون : ان حركة الفلك تكون بواسطة التشبه بالعالمى وشوق الوصول الى الكمال الواجب و الكمال المطلق .

أما الإلهيون فيقولون : إنه بمقتضى الحكم المحكم « ... أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيداً » يجب أن يكون الواجب شاهداً ودالاً على الأشياء . و بناءً على هذا يجب إثبات الممكنات والموجودات المقيمة عن طريق الواجب تعالى . و يعرف هذا البرهان ببرهان الصديقين . و قد وردت الإشارة إلى هذا الطريق في دعاء عرفة «متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك . . . الح .

١ - س ٤١ ، ي ٥٤ : سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، او لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

فعلية ، يجب إثبات الموجودات ابتداءً من صرف الوجود بترتيب الاشراف فالاشراف . بمعنى الشروع من أعلى المراتب : من ذات الحق تعالى فالأسماء والصفات فالأنوار القاهرة العقلية فالنفوس الكلية فالأجسام العالية فالسافلة حتى تختتم بالهيولى الأولى .

و عليه ، يجب إثبات الأشياء جميعاً من الحق تعالى ، لا الحق تعالى من الأشياء . و لعل الجميع على علم بالخبر القائل : اعرف الله بالله و الرسول بالرسالة و الولي بالولاية . فبعد معرفة الله تتوصل الى مقام الرسول و من الرسول إلى الولاية المطلقة .

كما يمكننا أن نثبت من العلوم الجزئية بطريق البرهان الإلزامي و اللامي ، علماً مطلقاً واجباً أزلياً مقوماً للعلوم المقيدة الجزئية .

فهناك في عرف الحكماء برهان يعرف ببرهان الفصل و الوصل . و ميزان هذا البرهان ، هو ، أنه إذا حدث و كان شيء مركباً من ضدين ، وجب أن يكون خالياً من هذين الضدين . مثلاً : الجسم الذي اشترك السواد والبياض في تركيبه ، يجب ألا يكون في حد ذاته مالكا للسواد أو البياض . كما أن الجسم في حد ذاته يجب ألا يكون متصلاً و منفصلاً . و الخلاصة : أن كل شيء مركب من أمرين ضدين ، يجب ألا يتحقق في مرتبته الذاتية أى من الأضداد حتى يقبل الأضداد فعليه ، بحكم هذا البرهان ، فالوجود الذي يتصف بصفات متضادة كالقدم و الحدوث ، الأول و الآخر ، الظاهر و الباطن ، المنتقم و الرحيم و غير ذلك ، لا بد و أن لا تكون أى منها في حد ذاته ، و هكذا الحال مع العلم ، الذي يتصف بصفات الحدوث و القدم ، الكسبي و الذاتى ، الغيب و الشهادة ، يجب ألا يكون أى منها في حد ذات العلم . و عليه يظهر علم برزخى ،

العلم في لغة القرآن والأخبار

أحياناً بعنوان الشهود و الظاهر و ما إلى ذلك . و أحياناً بعنوان الغيب و الباطن و ما إلى ذلك . و لما كان العلم البرزخي ليس له تحقق على حدة ، فقد أصبح حقيقة مثل الوجود و تحققه بتحقيق طرفيه . فأحد أطرافه هو العلم الجزئي الهولاني و أحد أطرافه هو العلم الكمالى . و كما أن للوجود تحولات ، للعلم أيضاً تحولات . و أحد تحولات هو بروزه الظلى و طلوع الذهني . فمثلاً ، العلم بزيد في الذهن فرد من تحقق ذلك الجامع ، و ظهور من العلم المطلق . كما أن علم الواجب و الأنوار المجردة و النفوس القدسية جميعاً ظهورات نفس ذلك الجامع و تجلياته و شؤونه ، و تحقق البرزخ العلمى . و بالجملة ، فكما أن الوجود من حيث هو بلا تعين ، غيب ، ولا يتصور اسم له ولا رسم له ولا تجوز الإحاطة العقلية به ، فإن الحال هكذا مع العلم ، الذى يسير قد ما يقدم مع الوجود . وعليه ، فالعلم من حيث هو بلا تعين ، غيب مطلق ، ولا ينحصر تحت إحاطة عقلية ، ولا يعقل اسم له ولا رسم . و قد أشار الحديث المروى في الكافي إلى هذا المعنى : ان الله تعالى علماً مخزوناً عنده لا يعلمه أحد من الملائكة و النبيين ولا يطلع عليه غيره . هذه المرتبة من العلم ، لها مقابل يظهر بمرتبة التعين . و لما كان التعين مشهوداً ، كان في الإمكان أن تقع هذه المرتبة تحت الإدراك العقلى والأفهام . وعليه ، فالعلم من جهة التعين مشهود مدرك ؛ بمعنى ، أن التعين مشهود بالذات و معروض هذا التعين مدرك بالعرض . وربما أشار الحديث النبوى المعروف إلى هذه النقطة بالذات : « لا تفكروا فى الله و تفكروا فى صفاته » وعليه ، فالعلم من حيث التعين شهادة ؛ و من حيث هو غيب «... عالم الغيب و الشهادة» . . . إشارة إلى

١ - س ٦٠ ، ي ٣٣ : هو الله الذى لا اله الا هو ، عالم الغيب و الشهادة ، هو

الرحمن الرحيم .

هذا البيان . و كما قيل ، فإن إحدى تعققات العلم ، هي الكسوة الذهنية و البروز الظلى . و النتيجة ، أننا إذا جعلنا تجلى العلم هذا - بالنسبة لأصل التقدير النفساني و الذهني - مورد الملاحظة ، نرى أنه موجود حقيقى ، و تحقق تام التطابق مع نفس الأمر . أما من جهة الحكاية و الجانب المرآتى و البيان عن حقيقة خارجية أيضا ، فهو مشهود من هذا الظهور الذهني . كما يظهر من جهة الحكاية أن المحكى عنه لهذه الصورة الذهنية متحقق متقرر في كل ظروف الواقع و تمام مراتب نفس الأمر . وعليه ، فإذا كان الجامع البرزخى للعلم قد تجلى بتمام تعييناته و أطرافه كما ظهر بالصورة الذهنية ، فإن مرآة الذهن في هذه الحالة تحكى عن جميع المراتب . و تتحقق مطابقة الذهن و الخارج .

و في حالة ما إذا اقتصر طلوع البرزخ على صورة ذهنية و بروز ظلى ، لا تحدث المطابقة الذهنية و الخارج ، و لن يوجد البيان الصحيح الحقيقى . و لو أن الذهن في هذا المورد أيضا يتصور المعلوم خارجيا ، و يظن أنه متحقق في الخارج أيضا . و بالجملة فإن كل تصور عن طريق ملاحظة الصورة الذهنية و الأثر الحاصل منها في النفس ، صادق دائما و لا يتصف بالكذب أبدا . أما عن طريق ملاحظة جهة الحكاية ، فإن الاتصاف بالصدق و الكذب في تلك الصورة العلمية الخارجية أو الموضوع المرسم من حيث الأمر المتصور ، ظاهر . كما يحدث دائما أن يشاهد شبح من بعيد ، ونوقن أنه قطعة من الحجر ، بينما هو في الواقع شجرة . فهذه الصورة الخارجية كاذبة دائما . و في هذا المورد يكون السلب و الإيجاب صحيحين بنظرين .

بعد تصور هذه الحقيقة ، و التدبر في أطراف هذه القضية ، نقول : بديهى أن كل أمر عرضى ، يقتضى أن يتقرر موضوعه الحقيقى دون أن يكون هناك اقتضاء للزيادة على

العلم في لغة القرآن والأخبار

تحقق ذلك الموضوع . فالعلم إذا تعلق بالحجر ، فإنه يطلب تقرر ذاته و تحققها ؛ أى الحجر ، دون أن يكون هناك اقتضاء بالنسبة لتقرر الشجر فيه .

بعد معرفة الأمور المذكورة ، يتضح صدق القضية الآتية :

كلما ظهر العلم البرزخي بصورة غير مطابقة للخارج ، و تجلى بتعين خاص غير موافق لتجلى سائر النفسانيات .

فقد تكون هذه الحالة تحدث أحيانا في علوم الأنبياء والأولياء ، وأحيانا في علوم الأفراد و أحيانا أخرى في علوم ضروب الملائكة من « فالمدبرات أمرا » و « الصافات صفا ، فالزاجرات زجرا » وغيرها من العلل السابقة على الحوادث العنصرية والكائنات الزمانية . ويجب ألا يتوهم أنه كيف يمكن ألا تكون علوم الأنبياء مطابقة للواقع ، وهم الراسخون في العلم و خزأن العلوم الالهية و حملة الأنوار العقلية و الحقائق العينية؛ فقد سبق الذكر بأنه بحكم لامؤثر في الوجود الا الله، فلامؤثر في العلم الا الله . وهذا لأن العلم و الوجود مشاركان ، و كل منهما في الحقيقة غير مفارق للآخر . فكما أن الوجود فيض الحق ، فالعلم أيضا عطاؤه ؛ فهو يعطى أى إنسان أى نوع من العلم... ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء...^٣ وعليه، فمن الممكن، بمقتضى مصالح و حكم ، أن يعطى الأنبياء والأولياء والملائكة علما غير مطابق

١ - س ٧٩ ، ي ٥

٢ - س ٣٧ ، ي ١ و ٢

٣ - س ٢ ، ي ٢٥٦ : الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السموات و ما فى الارض ، من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ، يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ، ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات و الارض ، ولا يؤده حفظهما و هو العلى العظيم .

للخارج . فافاضة علم كهذا ، لاتحدث بدون فائدة و مصلحة ؛ بل ، لقد كان طبق المصلحة و الحكمة أن تجلى العلم بتعيين غير مطابق للواقع ، بالنسبة لجميع الطوائف الثلاث المذكورة . و من الممكن أن نحدد الداعى لإفاضة العلم غير المطابق للفرق الثلاث بالامور التالية :

اولاً : مصلحة ترجع إلى حفظ و صيانة الديانة و النواميس و الشرائع الإلهية ، التى يعبر عنها بنظام المجتمع .

ثانياً : فائدة و مصلحة من وجهة نظر الآحاد و الأفراد ، و تعرف بالنظام الفردى و الشخصى .

ثالثاً : حكمة و مصلحة متعلقة بكلية عالم الأجسام من وجهة نظر النظام الكيانى أو النظام الجملى .

و بعد معرفة القضية العالية نقول :

إن لهذه الحقيقة بحسب الإضافة إلى كل من الطوائف الثلاث ، اسم مخصوص ، على هذا الترتيب : فهى بالنسبة إلى طائفة الأنبياء و الأولياء ، علم غير مطابق من وجهة نظر المصلحة الاجتماعية و توسم « بالنسخ » أما بقياس أفراد الناس و آحادهم ، فالعلم غير المطابق ، حيناً يسمى جهلاً و غلطاً ؛ و

العلم في لغة القرآن والأخبار

ذلك فيما إذا ترتب على الجهل أثر في الخارج ؛ حتى ولو ترتب أثر ولم يكن الأثر محكما بحكم مخصوص في لسان الشرع . فإذا ترتب أثر بعنوان أحد الموضوعات الشرعية ، وسم بالتجري والانقياد ؛ أو الملازمة والندامة . كما يسمى بالنسبة للطائفة الثالثة مع العلل السابقة « بالبداء » . و من حيث إن إفاضة أى نوع من العلم تحدث من جانب الحق تعالى ، وجب أن يكون ملقى هذه العلوم غير المطابقة ، هو الحق تعالى . ولهذا نسبت الآية الى ذاته المقدسة « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها »... وفي الفقرة « نأت بخير منها » إشارة لطيفة إلى أن النسخ والبداء يكون طبقا للمصلحة والحكمة ، لا عبثا أو جزافا .

كان الكلام في صدد الاستشهاد بالروايات والأخبار على حكمة

قواعد العلم . وفيما يلي ، ما يستفاد من الأحاديث النبوية :

اولا: الحديث النبوي: «ليس العلم بكثرة التعلم وإنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد أن يهديه» . ومفاد هذا الحديث كما سبقت الإشارة ، هو ، أن العلم لا يحصل من الصور الحاصلة والنقوش المنطبقة الذهنية ، وكذلك ، فإن مصاحبة أرباب الفنون ومطالعة الكتب وتبعية آثار الفضلاء ، ليست علة وجودية العالم ؛ بل ، هي علة معدة و سبب محرك لا أكثر .

فعليه ، فحقيقة العلم نور ؛ والنور وجود ؛ والوجود متقوم بفاعل ؛ وجاعل الوجود هو الواجب تعالى . وعليه ، يكون مفيض العلم أيضا هو الحق تعالى . ومحل هذا النور لا يمكن أن يكون أمرا ماديا جسمانيا ؛ بل ، يجب أن يكون محل الإفاضة مجردا وغاريا عن الجهات واللوازم المادية حتى يقبل النور الإلهي . كما ولا بد أن

١ - س ٢ ، ١٠١ : ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم

ان الله على كل شيء قدير .

يكون هذا المجرد - حسب العناية الإلهية السابقة - موردا للإشراقات والأنوار المعنوية ، لا جزافا أو بدون مناط . وعليه ، لا يمكن أن يكون قاذف الأنوار العقلية والمعارف الحققة وراميتها ، أمراً آخر أو موجوداً آخر غير الذات الأحدية ؛ أو أن يكون محل إشعاع هذه الأنوار محلاً آخر غير القلب الذى لم يتلبس بالكدورات و القذارات الأخلاقية ، الذى صقل الصداً الداخلى والصفات الرذيلة ، و أصبح لوحه صقيلا ، لينقبل هذه الإشراقات .

ثانياً: الحديث النبوى (قال النبى ﷺ : « من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه » . وما يلمع و يطلع من هذا الحديث النبوى هو أن كل من نفى غبار الغيرية والبيئونة عن صفحة ذاته ، وطهر بيت وجوده المعمور من قذارات الهوى والهوس وكدوراتهما ، وقفز خارجا من ربقة أخلاق أصحاب الطبيعة وملكات سكنة قرية الهيولى ، لابد من أن يتغير مزاجه بحسن المزاج . وبالحكم المحكم « يوم تبدل الارض غير الارض ' ... » ، يميل عرض طبيعته الى الاعتدال الحقيقى . وبحكم القاعدة المبرهنة « كلما كان المزاج أعدل و الى الوحدة الحقيقية أميل كانت النفس الفائضة اليه من المبدأ الاول أكمل » ، تنصقل مرآة نفسه . و في تلك المرآة تسطع وتلمع الأنوار الإلهية الطالعة والكوكب الدرى ، كوكب الاشراقات العقلية . وعليه ، يستفاد من هذا الخبر والحديث النبوى السابق ، أن ابتداء العلوم الحقيقية في مشكوة قلب كل محل أصبح مجردا مبرئاً من

اللوازم المادية الظاهرة . وهذا ما ثبت ضمن القاعدة . أما صحة القاعدة أعلاه ، فقد ثبتت في محلها و إن كنا نشير إليها على سبيل اللغة والنظر .

فنقول :

عندما تمتزج العناصر و تختلط ، و يوجد الجماد و المعدن اللذان يؤثر كل منهما في الآخر و تنكسر صورة كل منها و يحدث الفعل و الانفعال على هذا النحو ، تبدل الهيئة التركيبية بالهيئة الوحدانية ويكون أثر الوحدة الحاصلة ، هو حفظ الصورة النوعية و الآثار المخصوصة فقط ، دون أن تظهر آثار كمال آخر . و السبب في هذا النقص ، هو ذلك النقصان الكائن في حصول الوحدة التامة . و بعد الحركة في مراتب الكمال و مراحل الاستكمال ، يقال المراتبة النباتية ؛ فقد قوى سبب الوحدة و من هنا ، يكون محل إفاضة النفس النباتية الكاملة ، التي علاوة على حفظ الصورة النوعية و الآثار الخاصة ، تكون القدرة على الجذب و الدفع و التوليد و الإنباء و الحس المنافي و المنافر و التبديل بالجنس و الازدياد في الأقطار و غير ذلك قد حصلت للنفس النباتية في هذه المراتبة .

فإذا تحركت من هذه المراتبة في المراتب الكمالية ، حتى وصلت الى المراتبة

الحيوانية ، نفخت فيها النفس الحيوانية ، التي يظهر فيها علاوة على الآثار النباتية أيضا مبدأ الحس والحركة . وهذا بواسطة اشتداد القوة كنتيجة للوحدة في الحيوان ؛ فلم يعد هناك شيء من آثار المفردات التركيبية على وجه التقريب . فإذا وصل إلى مرتبة النفس الإنسانية ، تفاض عليه نفس أقوى فيظهر فيه مبدأ إدراك الكليات وسائر المبادئ الكمالية . كما يتحرك أيضا من هذه المرتبة من مراتب الوحدة ، حتى يصل إلى درجة الوحدة الحقة الحقيقية الظلية ؛ وهي ظل الوحدة الحقة الإلهية .

و بناءً على هذا الاعتبار ، يحتمل أن يكون الإخلاص أربعين يومًا ، إشارة إلى مراتب الوحدة ، حتى درجة حصول الوحدة الحقة . كما أن من الممكن النظر إلى العدد أربعين على اعتبار حصول الاعتدال الحقيقي في المزاج وانحراف الطبع في هذه المدة وتجارب الأطباء وامتحانات أرباب الرياضات وأصحاب السلوك ، شاهد قوى على ذلك . ويمكننا حمل اعتبار الأربعين على معنى آخر ، وذلك ، أن المراد من الصباح هو تبديل حال النقص الظلمانية بضيء الكمال وتنوره . هذا ويمكن تصور أربعة أنواع من النقص لكل من القوى الظاهرة والباطنة :

١ - النقص في الذات

٢ - النقص في الصفات

٣ - النقص في مقام الفعل

٤ - النقص في مورد الاجتماع بالقوى الأخرى أو النقص النسبي و

الإضافي .

فتكون جميعا أربعة أنواع من النقص ، يمكن تصورها للقوى العشر الظاهرة والباطنة . وبناءً عليه ، فكل شخص يبعد هذه النقائص عن نفسه و يكمل القوى بالكمالات

المتروكة ، يصبح مجلى للإفادات النورية و المعارف الإلهية . و كما أشير مرارا ، فإن ابتداء مظهر هذه الأنوار هو القلب . و لكن ، لما كانت هذه الاشراقات في أوج قوة اللمعان و شدته . و كان المحل أيضاً في غاية قوة الشفافية بواسطة التجرد عن اللوازم المادية ، لم تكن هناك مندوحة من أن تتخطى محل الأنوار أى القلب .
و تنعكس على اللسان :

ان الكلام نفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فاللسان ترجمانها . فتبرز مكنونات قلب كهذا ، و يبين بلسان القال ، الصور القلبية و الحقائق العقلية و المعارف الإلهية . بعد لسان الحال . و يديهى أن ما يأتي من جانب الحق متقوم بالذات الأقدس الواجب ، لا بموضوع ، ولا بمحل ، كما أنه لا ماهية له . و ما كان هكذا ، لا يجد للتصور إليه سبيلاً ، ولا فتور إليه مساساً . و من هذه الوجهة تنفذ الأنوار الإلهية إلى أعماق الأشياء فلا تبقى مورداً للجهل و الخفاء . و لما كانت له إضافة إشرافية مستقيمة الى حضرة الحق ، وقد أفيض بلا واسطة من ساحة القدس ، لن يكون عرضة للتغير و التجدد و الدور و الهلاك و التصرم ؛ فهو مبرأً من التقيد بالزمان و المكان . و بناءً على هذا ، تفيض الضوابط الكلية و القواعد العمومية الشاملة المحيطة ، من مقام القلب على اللسان . هذه الضوابط أصلها ثابت في العلم الأزلى الإلهي ، و فروعها في الأرواح العالية و الأشباح البشرية النازلة ، و واضح أن القواعد الكلية و الضوابط العقلية هي بالذات معنى الحكمة و المعرفة . و بالنتيجة ، بعد رفع نقائص القوى الظاهرة و الباطنة ، و تجريد القلب و تعريته من الرذائل ، يطلع فيه نور . و لشدة قوة النورية ، تجرى ينابيع الحكمة و قواعد المعرفة و الضوابط العقلية على اللسان . و هذه هي الالامعة النبوية المذكورة ، و عليه ، يستفاد

من هذا الحديث قاعدتان :

الأولى : إن النور الإلهي المقذوف ، شرط حصوله تصفية الباطن والتجلى بالفضائل .

الثانية : إن شدة ذلك النور تكون بصورة تقتضى انعكاسا من محل القذف على

اللسان ، بل على تمام القوى . و ذكر اللسان من باب المثال لا لأنه منحصر .

و سنشير في الحديث النبوي القادم إلى انعكاس النور القلبي على اللسان .

انقسام العلم و خواص مراتبه

تحدثنا فيما سبق عن حقيقة العلم و اشتراكه مع
الوجود . و ذكرنا بعضا من آثاره و مشاركاته ؛ من
بينها : اتحاد المطالب في باب العلم ، مثل الوجود ،
و بساطة الحقيقة ، و أنه لا فاعل لحقيقة العلم إلا
واجب الوجود ؛ على نحو امتناع تصوّر جاعلٍ
لا فاضة الوجود سوى الواجب ، و كما أن الوجود
منقسم إلى حدوث و قدم ، و شهادة و غيبة ، و سائر
الصفات المتقابلة من الجوهر و العرض ؛ فإن
العلم منقسم كذلك إلى هذه التقسيمات .

و نقول

إن إحدى مشاركت العلم مع الوجود ، هي ظهور العلم في ماهيات الأشياء ؛ على النحو الذي ، تظهر به حقيقة الوجود فيها . وكما أن الوجود ، في الجوهر جوهر ، وفي العرض عرض ، وفي المادة والهيولى مادة و هيولى ؛ فإن حقيقة العلم أيضاً كذلك . ولهذا كان الوجود في المطيع ، إطاعة بصورتها و فعليتها ؛ وفي العاصي يظهر بشكل العصيان . وهذان النحوان للوجود ، هما مظهر اسم الهادى المضل . وهكذا ، فالعلم أيضاً له مظاهر من نفس النوع ؛ يعنى : أنه يظهر في لباس المطيع ، وكسوة العاصي . وعليه ، فالعلم برزخ ؛ حيناً يستوجب الإضلال ، و حيناً يكون سبباً للمهداية . وهذا ،

علم الحديث

يتوقف على العلم ، في معركة الصراع و القتال بين جنود العقل و عساكر النفس ، و ما إذا كان سيحرك جيش الضلالة النفساني ، و يهيب له وسائل الغلبة على الجيش العقلاني أو بالعكس ، سيوفر أسباب القهر و النصر لجيش العقل .

و على هذا ، فإن ما نراه في الأخبار ، من مذمة علم أو مدحه ، إنما هو إشارة إلى العلم المضل ، و العلم الهادي . كما هو وارد في الأحاديث : كل علم يدعوكم إلى الدنيا ، ولا يدعوكم إلى اختيار البعد عن دار الغرور ، جهل وضلالة . فإن دعاكم العلم إلى الآخرة ، فهو حقيقة العلم . و لهذا ، فإن اتباع العلم ؛ الذي يدعو إلى لوازم المادة والشهوات ، اتباع لخطوات الشياطين . و هذا الظهور في مراتب الشيطنة ، أو مراتب الرحمة ، سواء للعلم أو الوجود ، يستوجب أن تظهر الأشياء ، بنفس تلك الآثار المتصورة في ماهياتها . فيظهر واحد في كسوة المطيع ؛ و يظهر واحد في كسوة العاصي ؛ بنفس الصورة التي يظهر بها الوجود فيهما الآنفين . ولما كان الوجود العاصي صادرا عن الحق تعالى ، فهو ظهور الجانب الكبريائي . فإن العلم العاصي ؛ يعنى العلم الذي ، هو مناط العصيان و الإطاعة ، منسوب كذلك إلى البارئ تعالى . وقد أشير إلى هذا المعنى في الآية الكريمة « و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين » ... و المقصود هو : أننا نمنح العلم و الوجود تنزلا في مراتب الماهيات و الأعيان ، حتى يظهر علمنا بصورة ، هي ظهور الإطاعة في الخارج . و عليه ، حتى نعلم المجاهدين ، يعنى : حتى يظهر المطيع بصورة الإطاعة و فعليتها . و بناء عليه ، يجب ألا يتوهم إن نسبة علم كهذا إلى الحق تعالى ، تكون موجبا للنقص . بل ، لقد

١ - س ٤٧ ، ي ٣٤ : و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين و نبلو

أخباركم .

انقسام العلم و خواص مراتبه

أضيف العلم إلى هذه الحقيقة النورية . فمعطى العلم والوجود ، هو . و كما يظهر الوجود في صورة العاصي ؛ يظهر العلم أيضا في صورة العاصي ؛ أو يبدوا في صورة الإطاعة . إن حقيقة العلم لها خواص وآثار ؛ أشير إلى كل منها ، بصورة متفرقة في الأحاديث : أولا - صفة الحاملية : لأن العلم يتحمل المعلومات . و لهذا فهو يقبل كل ما يرد عليه من الخارج ، بدون أى نوع من إباء أو امتناع .

و نسبته إلى الحقائق المعلومة ، مثل الماء الصافى ؛ بحيث ترد عليه الأجزاء الكدرة من الخارج فيتحد معها بدون امتناع . و عليه ، فقد أبدع نور العلم في النفوس البشرية ؛ و هو يقبل الاتحاد مع كل ما أدخلناه عليه من الخارج من معلومات . و هذا ، أحد معاني اتحاد العقل و العاقل و المعقول . بناءً عليه ، فالعلم ، الذى هو عين النفس ، حاملٌ للمعلومات . ولا يلزم لولادة هذه المعقولات لإلزامات تكفل رفع حجب مشيمة الجهالة . و لعله أشير إلى هذا المعنى في الكلام العلوى الرفيع « ليس العلم فى السماء فينزل اليكم ، ولا فى الارض فيخرج لكم ، و لكن العلم مجبول فى قلوبكم . تأدبوا بآداب الروحانيين يظهر لكم . » و سوف نتعرض لشرح هذا الخبر فيما بعد .

ثانياً - من آثار العلم الإلهى ، عدم التضييع : فهو لا يسقط فى أى مكان . فإذا رأى العلم ، فى أى مكان يظهر فيه ،

أن محله قدر و فيه كدورة ، فإنه يرجع فوراً إلى منبعه الأصيل . ففي العلم خواص الاسترجاع و عدم التضييع . و لذا قال النبي ﷺ : « أنا ألقى الكلمات الإلهية على الجميع . فتبقى في كل من يليق ، وينساها كل من لا يليق » . و لهذا السبب ، لم يدرك المنافقون و الكفار و العصاة الآيات التي ، كان يلقيها على الأصحاب في المسجد . و حتى لو انهم فهموها ، فقد كانت تمسح من أذهانهم في الخارج . و عليه فمن خواص العلم عدم السقوط و عدم التضييع . و يجب أن يكون محله طاهراً . و هذه هي نفس الإشارة التي ، أشرنا إليها قبلاً ، من أن محل إفاضة الأنوار لا يمكن أن يكون من سنخ الماديات ؛ و إنما يجب أن يكون مجرداً ، و مبرأً من الكدورات النفسية و الخبائث القلبية .

و من خواص العلم أيضاً ، مسألة النفوذ : بمعنى أن العلم نافذ في أعماق الأشياء . و لهذا ، فهو يدرك الأشياء كما هي . و من لوازم النفوذ ، الاطلاع على جميع أعراض الأشياء . و أحد الأعراض هو الأصوات . و عليه ، فهو يفهم جميع اللغات . هذا ، لأنه علم بالحقائق (على ما هي عليه من الأعراض و الجواهر) ؛ فيكتسب الاطلاع على كل جزء يرد عليه من الأعراض و الجواهر . و عليه يعرف الأصوات ، و خواص اللغات . و لهذا كان العلم الإلهي لا ينفك عن علم اللغات ، اللغات بما في ذلك لغات الطير ، و الحيوان و الإنسان ، أو ما لا صوت له كالصحاري و البراري ، فهي أيضاً لها أصوات معنوية ، و لهذا فإن الصحراء تدعوه أحياناً و يفهم الغرض من هذا الصوت ؛

انقسام العلم و خواص مراتبه

فخاصية هذا النور هي النفوذ .

و من خواص ذلك^١ عدم الغرور فهو يعلم اللغات أيضا .

و من خواصه أيضا ، اتحاد الجهات ، فإذا طلع النور الإلهي تضى أشعته من جميع النواحي . و لهذا كانت جميع الجهات في نظره سواء ، فكلها أمام و قدام . ولهذا السبب قال : « اني اراكم من خلفي كما اراكم من أمامي » . لقد طلع على نور بحيث كل الجهات عنده سواء فهو لا يختص بجهة . فكل شخص يُقذف النور في قلبه و ملأ ينكشف الجهات ، ناقص . حتى إذا ما أصبحت الجهات جميعا بمنزلة جهة واحدة ، صار كاملا .

و إحدى خواص العلم و آثاره ، هي معرفة عواقب الأشياء . لأن العلم النافذ في أعماق الأشياء يوجب الاطلاع على أعراضها . و أحد الأعراض هو السير التكاملي للأعيان و حركتها الصعودية . و نعلم أن العواقب منحصرة في أمرين ، الأول ، هو الفناء في دار الآخرة ؛ كما هو وارد في حق الجمادات و الأجسام . « يوم نطوى اسماء كطى السجل للكتب^٢ ... » و « ... كل شيء هالك الا وجهه^٣ ... » . والثاني ، هو البقاء ؛ و هو بخصوص المكلفين .

و عليه ، فهو يعلم وقت الفناء و موضعه و أسبابه . كما يطلع على مقام الذوات

١ — التصريح بالشار إليه هنا أفضل لعدم اللبس فما هو المشار إليه ؟ !

٢ — س ٢١ ، ي ١٠٥ : يوم نطوى اسماء كطى السجل للكتب ، كما بدأنا اول خلق نعيده ، وعدأ علينا ، انا كنا فاعلين .

٣ — س ٢٨ ، ي ٨٨ : ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ، كل شيء هالك الا وجهه ، له الحكم و اليه ترجعون .

الباقية ؛ و لسان حاله يقول « ... فريق في الجنة و فريق في السعير ^١ » .
و أخيرا يشاهد بعين العلم النافذ الإلهي ، قبلة كل توجه و كعبته .
و من خواص العلم المقذوف أيضاً ، الاطلاع على خواص الكونين من عناصر و
مواليد ، و خواص القوى الفلكية . فتحصل المعرفة الكاملة بالعالم العلوى و السفلى ،
و تركيب القوى و أمزجتها ، و شدة تراكيب السفليات و العلويات وضعفها .
كانت هذه خواص العلم و خواص النور . فقد عرضنا ، أن النور يلقي في القلب ،
بصورته البرزخية المجردة العالية ؛ التي ، لا تتقمص كسوة الحدوث . هذا ، و يجب
التوجه إلى كيفية حصول العلم لنا . فقد قالوا إن العلم تابع للعالم . فإن كان العالم
دنيويا ، فالعلم أيضا كذلك ؛ و إن كان أخرويا ، فالعلم أيضا يتبدل ، كالماء يتشكل في
في كل نبات بشكله .

١ - س ٤٢ ، ي ٦ : و كذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتنذر ام القرى و من
حولها و تنذر يوم الجمع لا ريب فيه ، فريق في الجنة و فريق في السعير .

الخلاصة :

أن انقسام العلوم يتوقف على الظهورات و النتائج المترتبة .
وهذا الذى عرضنا في باب العلم من الخواص و الآثار و اللوازم ، قد ورد في
لغة الأخبار . و ها نحن نشير إلى جانب منه ، جاعلين مفادكل منها موردا للمطالعة .
كان الكلام عن استخراج قواعد العلم من لغة الأحاديث . و إحدى خواص العلم
كما أشرنا سابقا ، أن العلم حقيقة مقولة بالتشكيك . يعنى ، أن له مراتب و درجات
و مراحل متفاوتة ؛ تبدأ من أخس المراتب ، أى الإدراك الوهمى ، إلى مرحلة عين
اليقين . و نعلم من الخارج ، البراهين القطعية على أن كل حقيقة تشكيكية لا محالة

تنتهى بالوجود . أو بعبارة أخرى ، أن مرجع المشككات بكليتها ، وما بالذات لكل كلى تشكيكى هو نفس حقيقة الوجود . وبناءً على هذا ، فالعلم والوجود حقيقة واحدة ، متحدان في المصداق . وهذا ما يتضمنه الحديث النبوى المعروف : **قال رسول الله ﷺ « العلم نور و ضياء يقذفه الله فى قلوب أوليائه و أنطقه على لسانهم . »** فمن قوله نور و ضياء نستفيد تشكيكية العلم . لأن إشراق أشعة النور من منبع الفيض ، إذا كان مستقيماً ، و سم بالضياء ؛ وإذا كان منعكساً أو غير مستقيم ، يسمى نوراً . و بعبارة أخرى فإنهم يطلقون على النور الأسمى اسم الضياء ، والنور الكسبى المستفاد من الغير اسم النور . و لهذا السبب وردت الإشارة في الآية الكريمة **« هو الذى جعل الشمس ضياء و القمر نورا ... ١ »** فيستفاد من الآية الكريمة ، أن النور مرتبة ضعيفة من الضياء . و أن نور القمر كسبى ، و أنه يكتسبه من الشمس ، و أنه في حد ذاته ليس منبعاً للنور . و عليه ، فللعلم مراتب ، و هو حقيقة تشكيكية . و من الممكن أيضاً ، استخراج هذا المفاد من الرواية بطريق آخر على هذا النحو ؛ من أنه قال : **« يقذفه الله فى قلوب أوليائه »** .

و نعلم أن قلوب الأولياء متفاوتة مختلفة ؛ فبعضها متبوع و البعض الآخر تابع لها ، قسم أصيل و القسم الآخر فرع له ، بعض بصفة الولاية الموروثة عن البعض الآخر . و على وجه العموم ، فإن مراتب الأولياء تبدأ من الولاية الجزئية الملقيدة ، و تنتهى بالولاية الكلية المطلقة المحمدية . و عليه ، فالنور المفاض على هذه القلوب ، لا محالة مختلف و ذو درجات ؛ و هو أخيراً تشكيكى . و لهذا الاعتبار ، فقد جعل إشراق النور

١ - س ١٠ ، ي ٦ : هو الذى جعل الشمس ضياء و القمر نوراً و قدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك الا بالحق ، يفصل الايات لقوم يعلمون .

و الضياء متعلقا بقلوب الأولياء .

و لما كانت قلوب الأولياء في غاية التجرد ، مبرأة من كل نوع من القذارة المادية ؛ فإنه يستفاد من ذلك أن محل النور يجب أن يكون صقيلا شفافا منزها . و لما كان قاذف النور العلمى هو لفظ الجلالة « الله » ، لا اسم الرحمن و الرحيم أو غيرهما ؛ فإنه يستكشف أن مقذف العلم هو مرتبة الأُحدية والاسم الجامع ، لا سائر المراتب . و عليه ، هكذا تكون النتيجة ، أن : القاذف في نهاية التجرد ، و المقذف في غاية البعد عن الكثرات ، و المقذوف إليه في كمال الصفاء و الشفافية . و بسبب هذه الصيقلية ، ينعكس النور المفاد لا محالة من المحل على اللسان و هو ترجمان القلب . هذا ، في حالة ما إذا يعاد الضمير في (أنطقه) على لفظ الجلالة « الله » . أما إذا كان مرجع الضمير هو كلمة النور ، و هذا من الممكن باعتبار تكراره في (أنطقه الله) ، فإن نفس هذا النور ينطق على لسان الأولياء ، و يصبح النور ناطقا .

كان رأس المطلب هكذا : النور متقوم بفاعل وجوبى و مرتبة إلهية . و صفات الإله الذاتية ، عن ذاته . إذاً ، فالنور المنزل منه له تمام تلك الصفات الذاتية . و بناء عليه فالنور المقذوف في حد ذاته سميع و بصير و متكلم و ما إلى ذلك . و أما كونه قد علقه باللسان دون سائر القوى - في حالة أن النسبة إلى بقية المدارك و القوى صحيحة أيضا - فعلة الاسناد هي أن ناطقية ذلك النور على لسان الأولياء ظاهرة لجميع أفراد البشر ؛ بخلاف كون هذا النور سميعا و بصيرا ، مما لا يظهر بالنسبة لجميع الأفراد . بل إن أغلب الآحاد و الأفراد ، لا يقدرّون على إدراك ذلك السمع و البصر . . . وأخيرا يحسب في الحقيقة أن يقال : إن العلم نور و ضياء يقذفه الله في قلوب أوليائه و أظهره على عامة حواسهم .

إذ أن هذه الحواس ، تبرز فيها قوى أخرى في غاية التجرد و النورية . ولما كانت هذه الحواس جميعاً تستنير بنور واحد ، فإن أثر الحواس جميعاً ، يظهر من أى حسٍ منها . فتظهر من السامعة أثر الالامسة ، والالامسة صفة الناطقة ، و الناطقة فعل الباصرة ، و بالجملة ، يتضح مقام ظهور الكثرة في الوحدة . وقد أشير إلى هذا القصد في الآية الكريمة « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » . فشهادة اليد و الرجل ، هي ذلك الظهور للقوة الناطقة في حسّ الالامسة .

و هكذا يفهم مما افترض علينا من منبع عرشى و فضلكته : أن مفاد هذا الحديث النبوى ، هو نفس مفاد الحديثين النبويين الأول و الثانى ؛ مع إشارة لطيفة إلى أن العباد المقربين للحق ، و هم الأولياء و الكمّل من الأئمة ، مورد قذف النور العلمى و الإشارات الإلهية ، و محل ذلك . و إشارة إلى أن النور المقذوف ينعكس بواسطة شدة الضياء و قوة النورية على سائر القوى ؛ التى ، تعتبر ترجمانات للمشهودات القلبية . أما مفاد الحديث النبوى الرابع حيث يقول ﷺ « من علم وعمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم » فذلك أولاً : أن العلم قد أسند مرة لأفراد البشر ، وأسند مرة أخرى إلى مقام الاسم الجامع الإلهى . و من هنا تحصل غاية الاستفادة في أن العلم حقيقة تشكيكية ، و أنه ذو درجات . ثانياً : أن العلم وسيلة الوصول إلى العمل . كما أن العمل يستلزم حصول علوم ؛ فالإنسان قبل العمل ، لا تكون له الأهلية لإفاضة تلك العلوم . و عليه ، فالعلم من وجهٍ سبب العمل ، و من آخر نتيجة العمل و ثمرته . و بديهي أن العلم الحاصل من العمل يكون معرفة شهودية و رؤية عينية و مكاشفة خارجية . و هذا هو النور النازل من الحق على قلوب العباد الصالحين . و عليه يستفاد من هذا

انقسام العلم و خواص مراتبه

الحديث النبوى ، قسمان من العلم : أحدهما مقسم التصور و التصديق والصورة الحاصلة عن الأشياء في الذهن . و الآخر هو العلم الشهودى الخارج من هذا المقسم . و هذا الأخير هو نتيجة الأعمال الصالحة المتولدة عن القسم الأول . و هذا هو العلم الذى ورد في لغة الشرع من آيات و أخبار و كان مورد التحريض و الترغيب و الحث على تحصيله . و أخيرا ، فالنتيجة الهامة لهذا الحديث النبوى ، هى أن النور العلمى - و قاذفه الحق تعالى ، وقد أشير إليه في سائر الروايات - هو العلم الناتج عن العمل فهو ثمرة شجرة أعمال البشر ؛ لا أن يقاض بلا واسطة .

وأما الحديث النبوى الخامس حيث يقول ﷺ « ما من عبد الا و لقلبه عينان ، و هما غيب يدرك بهما الغيب ، فاذا أراد الله بعبد خيرا ، فتح الله عينى قلبه ؛ فرأى ما هو غائب عن بصره » فإن ما يلوح ويظهر من هذا الحديث ، هو أن القوى الظاهرة الموجودة في منزل البدن الظلمانى و القرية الهيولانية الخربة ، هى ظلال و أشعة و رشحات القوى المنطوية في حقيقة النفس الناطقة ؛ التى ، تظهر في مقام الشهود و بروز القلب المعنوى . و هذه القوى النفسانية ، هى شعل النور الإلهى و أشعته لحقيقة الروح الانسانية . و بديهى أن الروح خارج عن عالم المادة و النشأة الجسمانية ، خارج عن الزمان و المكان و توابعهما . و عليه ، فإن شؤون الروح ، يعنى القوى النفسانية ، و أشعة هذه القوى أيضا ، منزهة عن لوازم المادة و الجسمانيات مبرأة منها . فالروح و جنودها إذن ليست من عالم الناسوت . بل هى غائبة عن هذا العالم . و عليه ، فهى لا تدرك إلا الموجودات الغائبة عن هذا العالم . أما النفس ، فهى لانغمارها في المادة منذ بدء الفطرة و حدوث ماديتها ، فإن أحكام الجسم تغلب عليها ، و تجرى عليها لوازم المادة . و عليه ، فهى لا تدرك الا الأمور المادية ؛ كما لو كانت منسلخة من

علم الحديث

الفطرة الأصلية و الجوهرة العقلية ، ولا تستطيع إدراك ما وراء الأجسام . حتى إذا أراد الحق تعالى الخير لعبده ، فتح عينى قلبه ؛ وهما عبارة عن القوة النظرية والعملية ، على الخير المطلوب . فوصل من مقام قوة إدراك المجردات الغيبية إلى مقام فعلية الإدراك . و يتبدل الضعف في رؤية المعنويات بالشدة . فيشاهد الحق في الخلق ، و الخلق في الحق ، دون أن يحتجب أحدهما بالآخر أو أن تنفك إحدى هاتين الرؤيتين عن الأخرى . و هذا هو الفتح المبين الذى يقلب قلب العبد المؤمن بحيث يشاهد الأسماء الإلهية و المعارف الربانية و المجردات الغيبية . و بواسطة مشاهدة المجردات و الأنوار الإلهية اللامعة ، ينسلخ من التوجه إلى الماديات و ينقطع عن الالتفات إلى الدنيويات؛ بل إن الأمر ليتجرأ رويدا رويدا إلى الانزجار من عالم الناسوت و اللذائذ الطبيعية ، و ينعطف عن اتصال النفس بالبدن ، و يتوجه إلى قطع هذه العلاقة . و عليه ، فإن تفتح عينى القلب يؤدي إلى التجافى مع جميع شؤون العالم الجسماني . و ما دامت هذه الصفة لم تتحقق ، لا يمكن القول بأن القلب مفتوح العين . و هذا المعنى هو نفس ما أشار إليه في الحديث النبوى السادس حيث قال ﷺ « ان النور اذا أدخل فى القلب انشرح و انفسح . قيل يا رسول الله ، هل لذلك علامة ؟ قال (ص) : نعم ، التجافى عن دار الغرور و الانابة الى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل نزوله . »

كان الكلام عن الأحكام الكلية للعلم في لغة الأخبار
و الآيات ، و استخراج قواعد العلم من هذين
المنبعين . وقد استخرجت بالفعل بعض القواعد من
الروايات النبوية ، و اليك بعض ما يستخرج من
الكلام العلوى الرفيع من قواعد أخرى .

ورد في إحدى خطب نهج البلاغة : « ان من أحب عباد الله اليه عبداً أعانته
الله على نفسه فاستشعر الحزن و تجلب الخوف فزهر مصباح الهدى في
قلبه » الى أن قال : « قد خلع سراويل الشهوات و تخلص من الهموم الالهية
واحداً انفرده به تخرج من صفة العمى و مشاركة أهل الهوى و صار من مفاتيح
أبواب الهدى و مغاليق ابواب الردى قد أبصر بطريقه و سلك سبيله و
عرف مناره و قطع غماره و استمسك من العرى بأوثقها و من الجبال بأثقلها
فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس . »

وقال في كلام آخر : « قد أضنى قلبه و أَمات نفسه حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعت الأبواب الى باب السلامة و دار الإقامة و تثبتت رجلاه لطمأينة بدنه في قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و أرضى به ربه » .

وقال في كلام آخر : « ليس العلم في السماء فينزل اليكم ، ولا في تخوم الارض فيخرج لكم ، و لكن العلم مجبول في قلوبكم ، تأدبوا بآداب الروحانيين يظهر لكم » .

من هذه الكلمات التامات تظهر القواعد التي أشير إليها سابقا و تلمع تماماً . هذا ، مع التوجه إلى المقدمة الآتية .

مقدمة :

كم طرقتنا الأسماع بأن الانسان نسخة جامعة و فهرست للكتاب الإلهي الكبير .
وقد استودعت فيه قبضة و حصة من كليات العالم . وعليه ، فللا نسان سماوات وأرضين .
و كانت الشياطين في البداية تصعد إلى السماوات ، فتسترق السمع و تتعلم من العلوم و
المعارف الموحاة المفاضة إلى النفوس السماوية ، و تمزجها بالأوهام الشيطانية الباطلة
ثم تنفثها في كهنتها و جنودها . حتى زمان ظهور النور المحمدي في القالب الجسماني ،
و طلوع نوره البرزخي على السماوات بواسطة الأشعة الحادة التي أشرقت على أجسام

الأفلاك الشفافة ، و انعكست من هناك ؛ طردوا من أطراف السماوات ، و سكنوا في الأرض ، يتصرفون في الأرض إلى الكرة الثانية ، ورجوعه ﷺ ، في ظهور الولاية الكلية المطلقة ، حيث يشرق ويلمع النور الكلي للحقيقة المحمدية ﷺ على الأفلاك و الأرضين . و إنّا ك ، يتجلى سرُّ « الله نور السماوات والأرض .. » . هكذا الحال مع الانسان أيضاً ، فهو أنموذج العالم الكبير : له سماوات و أرضين ، و الأفلاك التسعة الإنسانية عبارة عن :

١ - العرش أو مقام الروح.

٢ - الكرسي أو مقام القلب أو فلك الانجم لان الانوار العلمية و نجوم

المعارف تطلع في سماء القلب الانساني ؛

٣ - فلك زحل أو القوة العاقلة؛

٤ - فلك المشتري أو القوة العلامة ؛

٥ - فلك الشمس أو مقام الطبع؛

٦ - المريخ أو الواهمة ؛

٧ - الزهرة أو المتخيلة ؛

٨ - عطارد أو المتفكرة ؛

٩ - فلك القمر أو القوة العمالة .

أما الأرض الإنسانية السبع فعبارة عن ١

١ - الجسد أو الصورة النوعية و باصطلاح آخر الجسم المقيد ؛

١ - س ٢٤ ، ي ٣٦ : الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ،

المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ، و يضرب الله الامثال للناس ، والله بكل شيء عليم .

٢ - الجسم المطلق ؛

٣ - العادة ؛

٤ - الشهوة ؛

٥ - الغضب ؛

٦ - الكفر و النفاق و الالحاد و ما الى ذلك ؛

٧ - الشقاوة ؛

ففى بدء الفطرة ، تصعد الشياطين الانسانية إلى سماوات وجوده ، و تحاول التعلم من علومها العالية ؛ و تخلطها و تخرجها بالآوهم و الخرافات ؛ و تطبقها على المقاصد الفاسدة ؛ وينفخون في روع أفراد البشر ، ما يقال له حسب الاصطلاح (النفث في الروع). و يظن هذا العمل ، حتى يظهر نور العقل - أى النبى الخاتم الباطنى - فيطرده الشياطين و الأبالسة من سماوات وجوده ؛ فتسكن في أراضيه .

و حينئذ تشتغل بالفساد في أراضى الانسان السبع . و تكون نتيجة تصرف جنود الشيطان في هذا المقام ، هى الوسوسة في الأعمال والجوارح و العبادات ؛ دون أن تنال تصرفاتها من العقائد الصحيحة ، فهى ثمرة الأنوار العقلية . وهكذا حتى الكرة الثانية؛ حيث يكون الظهور التام للعقل ، المسمى مقام (الفؤاد) ؛ فتطرد عموم أبالسة الأراضى ، و يصبح جسد الانسان مشكوة يظهر منها مصباح العقل الكلى الطالع في زجاجة القلب ، و كوكب الفؤاد الدرّى المتوقد من شجرة النفس الكلية المباركة . وهذه النفس الكلية ، لا هى مجردة و شرقية تامة ، ولا هى مادية و غربية صرفة ، بل برزخية ما بين هذى و تلك ؛ و إنما تكون مهياة بحالة من الإمكان بحيث تكون مورد الإفاضات التورية دون الاستعانة بالعقل . و عندئذ تصل ، بمصداق « ألقى فى هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله » إلى منصة البروز و الظهور .

انقسام العلم و خواص مراتبه

فإذا تأملنا البيانات الواردة أعلاه . يتضح تماماً ؛ أن الانسان واقع في ميدان الحرب و القتال بين قوات شيطان النفس الأمارة و القوات العقلية . فهو دائماً يصرف الوقت في الصراع الدائر بين أتباع الرحمن و مردة الشيطان .

فإذا أعان الحق تعالى عبده المستعد ، في هذه الحرب و القتال ، حتى يتغلب معسكر العقل على معسكر النفس ، و تنهزم عمال الشرك و عساكر الغفلة من طريق سلوك السالك ، فإن هذه المقاتلة ستكون علة معدة لاستشعار الانسان و التفاته إلى أن أيام عمره و ساعاته قد مضت في غفلة . وعليه يكون الحزن على مافات و صرف العمر فيما لا ينبغي ، موجباً للخوف من المجازاة و المكافأة الإلهية . و عن طريق هذا الخوف و الخشية يسطع في القلب نور يؤدي في النتيجة إلى الانسلاخ الكلى من أحكام القوة البهيمية الشهوية و السبعية الغضبية .

و ثمرة هذا الانسلاخ هي التخلص من تفرق الهموم الدنيوية ، و التوجه التام إلى هم السعادة البشرية ليس إلّا . فمن البديهي أن الخروج من أحكام الشهوات موجب للتحريز من محابس الماديات و مضايقها ، و أخيراً لإزالة صفة العمى الحقيقي . وعليه يكون مثل هذا السالك ميضاحاً للهداية و مصباحاً للطريق المعرفة الفردية و الاجتماعية . هذا ، لأنه تمسك من الحبال المعنوية للملكات الحميدة بأمتنها و أقومها - يعنى أنه تخلق بالأخلاق الإلهية - و قبض من العلم و العمل على الحبل المتين . وقد فرغ سيد الأولياء شدة العلم بناءً على عليّة هذا الاستمساك و حصول نور الهداية و ضيائها في القلب : « فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس » و هنا يظهر مصداق « لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً » .

و في العبارة الثانية البالغة حد الإعجاز من الكلام العلوى ، غير عن حقيقة

حصول العلم بلمعان البرق ، و عن شدته بكثرة اللمعان . كما أشار إلى أن الحقائق العلمية منطوية في جوهر النفس ، مجبولة فيها ؛ و لكن ظهورها متوقف على أن تتأدب النفس بآداب الروحانيين . و حقيقة التأدب ، هى انقطاع النفس عن العلائق المادية ، و اللذات الجسمانية ، حتى يظهر فيها سلطان الحقائق الأخرية ؛ أعم من أن يكون هذا القطع للعلائق قد تم بنحو اختياري و إرادة ، أو بطريق الاضطرار ، الذى يكنى عنه بالموت الطبيعى .

نتيجة :

نستخلص من مجموع الأخبار و البيانات السابقة : أن العلم في لغة الآيات ، عبارة عن الشهود و الإدراك المتولد عن العمل . و يتحتم أن يكون موجبا للاقبال على الأخرى و التوجه إلى العقلية ؛ حتى يمكن إطلاق كلمة العلم عليه ؛ فكما هو في اصطلاح أهل بيت العصمة : أن العلم الذي يكون سبب الاقبال عليه هو الأمر الدنيوية و الرغبة في النفسانيات ، يطلق عليه الجهل و الضلالة و الغواية ، حتى ولو تحلى صاحب هذا العلم بجميع الفنون الرسمية و تخصص فيها . و كما روى عن الامام الصادق عليه السلام « طلبه العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم : صنف يطلبه للجدل و المراء ،

و صنف يطلبه للاستطالة و الختل ، و صنف يطلبه للفقہ و العقل . «
 هذا ، و نعلم من طرف آخر ، أن النفس لها ثلاث قوى : قوة نظرية ، و قوة
 شهوية (بهيمية) ، و قوة غضبية (سبعية) . فإذا توجهت هذه القوى الثلاث
 نحو الوجه العقلائی ، بإعانة مبدأ المبادئ بعد المعركة الساحقة لعساكر الأبالسة ،
 فإن نتيجة القوة النظرية و العلم الناشئ عنها ، هي أنهار ستوجه إلى جانب عقل
 شهود موجودات العالم الربوبي و الجبروت الأعلى . على حين تكون ثمرة شعيتي القوة
 العاملة هي شهود سكنة عالم الملكوت و الناسوت . و من هذا ، ظهر أن العلم و المعلوم ،
 في باب العلم المتولد عن العمل ، متحدان ؛ قد عبّر في حديث التثليث - في الكافي :
 محمد بن الحسن و علي بن محمد عن سهل عن محمد بن عيسى عن الدهقان
 عن درستیة عن ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى قال : دخل
 رسول الله (ص) المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال (ص) « ما هذا »
 فقبل علامة فقال (ص) « وما العلامة » فقالوا له أعلم الناس بأنساب العرب
 و وقایعها و أيام الجاهلية و الاشعار العربية . قال ، فقال النبي (ص)
 « ذلك علم لا يضر من جهله و لا ينفع من علمه » ثم قال النبي (ص) « إنما
 العلم ثلاثة : آية محكمة و فريضة عادلة و سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل . »
 قد عبّر عن المعلوم بالعلم ؛ من حيث أن العلم منحصر في الإدراك ؛ فجعل مرغبا في
 الأخريات موصلا إليها . ولهذا ، فقد نفى العلم في اصطلاح الأخبار ، الامن العلوم
 الثلاثة المذكورة في الحديث ؛ لأن العلم لدى النبي الخاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو ما كان الجهل
 به مضرا . و بدیهی أن الجهل بالعلوم الأخری و عدم معرفتها ، لا يضر بالآخرة أو
 الكمالات الأخریة . و من هنا ، بیّن العلم النافع المورث للسعادة في الحديث السابق
 و على وجه العموم ، فكلما كانت قوى النفس الثلاث ، منعطفة إلى المادیات منحرفة عن

أنوجه العقلى ، ستكون باعثة لجهالات ثلاث في مقابل أقسام العلم الثلاثة . وعليه سيكون الكفر و الشرك ، نتيجة للقوة النظرية النفسانية ؛ و يحصل الفساد و الشر و الشقاوة ، من الشعبتين العمليتين .

إن جميع هذه التصويرات كانت مبتناة على أن المراد من العلم ، هو ذلك الإدراك المتولد عن العمل بالذات . و كلما كان المراد من العلم هو الإدراك المتولد للعمل . الباعث على الفعل ، فإن العلوم الثلاثة تكون عبارة عن : قواعد الحكمة والفلسفيات بالنسبة للقوة النظرية ؛ و علم الاخلاق أو مبدأ العمل ، و علم الفقه أو كيفية العمل ، و العلوم الطبيعية ، بالنسبة لشعبتي القوة العملية . لقد قال المرحوم الفيض في الوافى : الآية المحكمة ، أصول العقائد . والفريضة العادلة ، علم الأخلاق . و السنة القائمة - أو بحسب بعض نسخ الكافى السنة المتبعة هي علم الفقه . ولكن أستاذ المتأخرين العلامة الداماد رحمه الله ، قد اعتبر أن أصول العقائد ، هي الآية المحكمة و سماها الفقه الأكبر . و الفريضة العادلة ، هي علم الحلال و الحرام بالذات و أطلق عليها الفقه الأصغر . و عدَّ علم الأخلاق ، السنة القائمة . و عليه ، فقد اختلفا نظر هذين المحققين في تطبيق العلوم الثلاثة على فقرات حديث التثليث . هذا ، لأن أحدا منهما ، لم يتوجه إلى النكتة في أن : المراد من العلم في الحديث السالف أعلاه ، هو العلم المتولد عن العمل أو المتولد له . كما لم يخطر ببال أى منهما ، أن يسأل عن سبب إطلاق العلم على المعلوم . أهو من حيث إن العلم مرآة للمعلوم حاكية عنه ؛ فهو في الحقيقة مورد توجه نفس هذه المعلومات ؟ أم أن ذلك كان لسبب آخر . فمن البديهي أن الآيات المحكمة من نسخ المعلوم ، لا العلم ؛ في حالة انها قد عرفت في حديث التثليث بعنوان العلم لا المعلوم . و كذلك الفريضة العادلة أو الأحكام الشرعية بما في

ذلك الفقه الأكبر والأصغر، فإنها من جنس المعلوم ، لا العلم . و بناءً عليه ، فتكون الآيات المحكمات وخاصة آيات الكتاب التكوينية علماً ؛ مبنياً على قاعدة اتحاد العلم و المعلوم و العقل و المعقول ؛ التي ، سبق بيانها بالتفصيل .

و بناءً عليه ، فالحديث الشريف أحد الشواهد المبيّنة للقاعدة المذكورة . هذا في حاله ما إذا كان مرادنا من العلم ، هو هذا العلم المتولد من العمل ، أى مقام شهود الحقائق ، لا مجرد الصور الحاصلة في الذهن . وعليه ، فإنهم يعدون العقل والموجودات الجبروتية آيات إلهية محكمات ؛ لأنها ثابتة مبرأة من التغير و التقطع . و النفس و الموجودات الملكوتية فريضة عادلة : فأما كونها فريضة ، فباعتبار قاعدة إمكان الأشراف ؛ لأن الجسم لا يمكن أن يصدر بلافاصلة بعد وجود العقول ؛ ولا مندوحة من وجوب موجود برزخى ، يكون مشابهاً للعقول من طرف ، مناسباً للماديات من الآخر ، قد جرى فيضه من مبدأ المبادئ .

و أما كونها عادلة ، فلا أنها واقعة في حاق الوسط ما بين المجرد التام و المادى الصرف ؛ فتتعدل حرارة التجرد و برودة المادية بواسطة النفس . و أما جميع القوى الطبيعية و ناموس الطبيعة و أسرارها و آثارها ، فهي السنة المتبعة أو السنة القائمة ؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تكون مبدأً لأكثر من أثر واحد ، ودائماً ما يصدر هذا القبيل من الأفعال عنها ، مثل قوة الجذب و الدفع و ما إلى ذلك .

أما في حالة ما إذا كان المراد من العلم في الحديث المذكور ، هو العلم المولد للعمل ؛ فالآية المحكمية عبارة عن الحكمة و الفلسفة ؛ باعتبار أن براهين هذه العلوم ثابتة متفقة مفيدة للقطع بالنتائج . و الفريضة العادلة هي علم الأخلاق ؛ باعتبار أنه يعدل ما بين إفراط القوى و الملكات النفسانية و تفريطها . و السنة المتبعة هي ذلك

علم الحديث

الفقه ؛ الذى ، يبحث و يتكلم عن كيفية العمل بالذات ؛ و من البديهي أن الفقه في كل دين والأحكام العملية في كل شريعة الهية ، تعد السنة القائمة الجارية لتلك الديانة . كان هذا في حالة توجه العلم المولود للعمل إلى العقل و العالم الأعلى ؛ بحيث اعتبرت الفلسفة و الأخلاق و الفقه فقط علما . أما إذا توجه العلم الارتسامى إلى السفليات ، فإن العلوم الثلاثة المقابلة للعلوم المرقومة ، و التى عرفت بعنوان الجهالة ، فتكون عبارة عن : الإدراكات الكفرية و الغفلات و أنواع الشراكة و غير ذلك .

فلو أولينا البيانات السابقة قليلا من التأمل ، لصدقنا تماما بأن في الإمكان استخراج اثني عشر قسما من الحديث المذكور . ستة أقسام ممدوحة و ستة مذمومة . فأما تلك الممدوحة ، فثلاثة أقسام منها غير قابلة للاكتساب عن طريق التعليم و التعلم ، و هى الشهودى و الكشفى و العينى .

و بناءً عليه ، فلنتناول الأنواع الثلاثة الأخرى ، التى يمكن إدراكها عن طريق البحث ، و نتكلم حولها . بمعنى أن نجعل الآية المحكمة و الفريضة العادلة و السنة القائمة موردا للتوجه عن طريق البحث و قواعد النظر ؛ و نلاحظ ما ورد في الأحاديث من البيان بخصوص كل منها .

العقل

فى لغة الايات و الاخبار و اصطلاح الحكماء و العرفاء و تعبيرهم

يتضح مما سبق بيانه أن العلم في لغة الأخبار عبارة
عن الإدراك ؛ إما شهوديا يجذب الانسان إلى
الأخريات و الصفات الفاضلة والأخلاق الحميدة
كالرحمة و الكرم و الصدق و قول الحق و مناشدته
و سائر المكارم الإلهية ، و يبعده عن الدنيويات و
الرزائل الأخلاقية كالكذب و التهور و الخيانة
و غير ذلك ؛ و إما ما يسمى في مقابل ذلك بالجهل
و الضلالة و القواية ، و يعنى إدراك الأمور التي
تجذب الإنسان إلى العاديات .

و نقول : إن مبدأ هذا الإدراك و تلك القوة التى تكون فى الإنسان سببا لهذا الشهود ، يعرف فى لغة الأخبار و الآيات بالعقل . و يسمى ضده و مقابله بالشيطنة و النكر أو الجهل . و عليه ، ففى العالم الصغير الإنسانى قوتان تسمى إحداهما بالعقل و الأخرى بالجهل . و لكل من هاتين القوتين جهات مقررة يطلق عليها فى لغة الأحاديث و الأئمة الأطهار جنود تلك القوة و عساكرها .

و نظير هاتين القوتين الإنسانيتين متحقق فى العالم الكبير أيضا بعناوين وتعبيرات مختلفة، مثل « عالم الارواح الطيبة و الخبيثة » و « عالم العقل و الطبع » ،

عالم الملائكة و الشياطين « أو « عالم الجن » و غيرها ^١ .

و كما أشير فإن عقل العالم الكبير له بحسب الاعتبارات المختلفة أسمى متعددة تحكى جميعها عن حقيقة وجود واحدة . فمثلا يسمى عقلا لأنه بمنزلة عقال وقيد للوجود المطلق ؛ و يقال عنه الصادر الأول باعتباره أول أثر و معلول للحق تعالى ، لأن « أول من قرع باب الأُحدية هو العقل » ؛ وعرفوه بالنور القاهر « لظهوره في نفسه ومظهريته لما دونه » ؛ وسموه « العقل الكل » باعتبار الاشتمال على الكليات الوسيعة والإحاطة بها ؛ و أطلقوا عليه « الروح » لأن حياة جميع الأشياء و الموجودات الممكنة قائمة به؛ و « القلم الأعلى » لأن نقوش الحقائق و المعارف ترسم بواسطته في أحوال النفوس الكلية . و على وجه الإجمال « الكلمة الطيبة، كن الوجودية ، المشيئة المطلقة، الرحمة الواسعة ، الفيض المنبسط » و غير ذلك . و كل منها باعتبار جهة من جهات العقل بدون اختلاف في المسميات بهذه الألفاظ .

هذا ، كما رُسِم في بعض الأخبار بعنوان الاسم ^٢ . ففي توحيد الصدوق

١ - لما كانت سلسلة مقالات الاستاذ مشتملة على مطالب فلسفية و عرفانية غامضة فسوف نقدم في المقالات الآتية شرحا للمشكلات و تبسيطالها على قدر الامكان فمقالات الاستاذ الكبير تتضمن التحقيقات الشيعية العالية .

٢ - لقد عبر في الاخبار الواصلة من أهل العصمة و الطهارة عن التجلى الاول للحق بالارادة و المشيئة الفعلية . و اطلق العرفاء على ذلك ، النفس الرحمانى و الحق المخلوق به و الحقيقة المحمدية و مرتبة الحقيقة الكلية العلوية فى مقام التنزل الخلقى . و يعرفون هذه الحقيقة بالصادر الاول عن الحق . و يقولون : ان أول تجلى الحق هو الوجود المنبسط . و اعنبر الحكماء أن التجلى الاول هو العقل الاول . وذهبت جماعة من الحكماء و العرفاء الاسلاميين الى الجمع بين هذين القولين . و سوف نبين هذه المسألة العرفانية الهامة فى المباحث القادمة

عن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « ان الله تعالى خلق اسماً بالحروف غير منعوت و باللفظ غير منطوق... » ولما كان هذا الحديث مشكلاً و مفصلاً فسوف نعود إلى شرحه في المستقبل ، و ما كان الغرض إلا الاستشهاد على عنوانه العقل بالاسم و الصفات الأخرى المثبتة للعقل في هذا الخبر و سائر الأخبار .

و يذكر العرفاء أيضاً و الحكماء العقل بتعابير مختلفة . فمثلاً يذكره العرفاء بعنوان الحقيقة المحمدية ، نظراً إلى أن العقل الأول متحد في قوس النزول مع عقل اكمل افراد البشر ، و هو عقل النبي الخاتم أو مبدأ الفعليات الكمالية لأفراد الانسان ، و هو العقل المحمدي عليه السلام المتحد بعقل الإنسان الكبير في قوس الصعود .

وقد قال بالنسبة لهذا الاتحاد الصعودي و النزولي : « أول ما خلق الله روحاً بالعقل » . و بواسطة هذا الاتحاد يصل مصدر الفعليات و الفيوضات الإلهية إلى الخلق عن طريق ذاته المقدسة . كما أن مرجع الأشياء و مآبها إلى ساحة القدس الواجب سوف يتم بوسيلة الفعلية المحمدية .

و لربما كانت هذه الجهة بالذات أحد معاني الشفاعة . فتتميم الناقص بواسطة الكامل و الإيصال إلى منبع الكمال الأصلي لا يتحقق إلا بطريقة اتحاد « ما بالقوة » بـ « ما بالذات » . و على وجه العموم فقد أشير إلى قوس الصعود و النزول هذا في الأحاديث بعنوان « أقبل فأقبل و أدبر فأدبر » ؛ لأن العقل تنزل من مقامه الشامخ إلى مراتب الوجود بواسطة الخطاب التكويني أقبل و أدبر و بدون تجاف مع مرتبته الخاصة يصعد في مراحل حتى يطيع الأمر بالرجوع و يعود إلى ساحة قدس ذات الفاعل الوجودي ، فيضع هذا الخطاب المستطاب موضع الإجراء في كل آن ؛ و لأن

حركة الوجود في مراتب « دورية » لا مستقيمة ؛ وإلا للزم أن تنهاى مراتب الكمال بالنسبة للواجب تعالى ، وهذا باطل بالبديهة .
وعليه فإقبال العقل إلى عالم الكثرات وإدباره من الناسوت إلى اللاهوت متحد بحسب الذات مختلف بالاعتبار . ولهذا السبب قدّمت « أقبل » على « أدبر » في مكان من الروايات وفي مكان آخر « أدبر » . على أن هذا التقديم والتأخير لا يستلزم تفاوتاً في المعنى والمقصود . وكذلك الحال بالنسبة لمتعلق الإدبار والإقبال ، أعم من أن يكون الواجب تعالى : « أقبل الى الله و أدبر عن الله » ، أو تكون كثرة الأشياء و وحدتها هي المراد : « أقبل على الكثرات و أدبر عن الكثرات » ، فلا تفاوت في المعنى ؛ لأن الإقبال على الأشياء بحكم إطلاق الألوهية وإرسال الهوية إقبال على مقام الذات المقدس ؛ كما أن الإدبار عن الأشياء إقبال على الحق تعالى بوجهه وإدبار عن مقام الذات بوجهه ، بالحكم المحكم : « لودليتم الى الارض السابعة لهبطتم على الله » .

لقد تخيل العلامة الكاشاني في الوافي تنافياً فيما بين الروايات من حيث التقديم والتأخير ومن حيث متعلق الإقبال والإدبار أيضاً ، وذهب إلى مقام الجمع ، فجمع جمعاً لا يخلو من الإشكال . هذا ، وقد تذكرنا فضل الله في حواشي الوافي . وإن كان الإيراد المحشى ليس وارداً على صاحب الوافي .

وعلى كل ، فإنه لا يشاهد تعارض أو تناف بين أحاديث كتاب العقل ، حتى نذهب إلى مقام دفعه . إن استنطاق عقل العالم الكبير عبارة عن إظهار الكمالات المنطوية في ذات العقل بحسب الخارج ؛ فإيجاد الموجودات المتأخرة عن العقل أو النفس والطبع والجسم والهيولى والصور النوعية ، هو نفس ذلك النطق وإظهار منظويات العقل

الكمالية . أما استنطاق عقل النسخة الصغيرة الإِْنسانية فعبارة عن الحركة الاستكمالية أو الخروج من القوة إلى الفعل ؛ لأن إدراك القوة العاقلة الإِْنسانية دائما في اشتداد ، كما أن قوة الجهل دائمة السعى لترقية النفسانيات . ولهذا قسّم الحكماء العقل الصغير إلى المراتب الأربع المعروفة :

عقل هيولاني ، عقل بالملكة ، عقل بالفعل ، عقل بالمستفاد .

ولما كان العقل المعلوم الأول و ظلّ الوحدة الحقة كان غير قابل للتعقل و الارتسام الذهني ؛ بل إن كلية الوجودات لا تكون قابلة للارتسام في الذهن . و من هنا فإنه في مقام التحديد والتعريف قد ذكر بطريق الإِشارة بآثار العقل و ذكر خواصه ، و عن طريق بيان الصفات هدوا البشرية إلى هذه الجوهرة .

و عليه ، يجب ألا يُعتبر هذا الاختلاف في الأوصاف و التفاوت في الخواص و الآثار دليلا على إختلاف الحقيقة ، أو تُنصوّر هذه العلائم جميعا للعقل الإِْنساني ، أو أن تستخرج عدة أقسام للعقل من مجموع الأحاديث ؛ و إنما كل الجهات تحكى عن كمالات منطوية في العقل ؛ بحيث إن كل مجموعة من الصفات ثابتة و مقررة للعقل في مرحلة واحدة و لجلوة واحدة . و كما أُشير ، فإن غالب هذه الصفات الواردة في الأخبار مولودة عن صفات أخرى و انها من شعب كمالات العقل الذاتية .

أما ما أُشير إليه في الأخبار من صفات العقل فكما يلي :

اولا : الحياء والدين ، و هما بمثابة « الاب » و « الام » للصفات الفاضلة و مكارم الأخلاق ؛ بما في ذلك العقل الصاعد أو النازل . و بعبارة أخرى ، إن الحياء و الدين من اللوازم التي لا تنفك عن العقل الكامل للنسخة الصغيرة و الإِْنسان الكبير ؛ بحسب اصطلاح الأئمة الأطهار عليهم السلام كما ورد في الكافي :

عن علي عليه السلام قال : « هبط جبرائيل على آدم عليه السلام فقال : يا آدم اني امرت أن اخبرك بواحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنتين . فقال له آدم : وما الثلاث ؟ قال : العقل و الحياء و الدين . فقال آدم : اني اخترت العقل . فقال جبرائيل للحياء و الدين : انصرفا و دعاه . فقالا : يا جبرائيل انا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان . قال جبرائيل : فשאُنكما و عرج . » .

فعند ما يصبح العقل متوجها إلى إمكانه الذاتي و ماهيته ، لا يبدى إلا العجز و القصور . فإذا جعل فعليته و كمال علته مورد النظر ، لا يصدر عنه إلا التمامية و وجوب الإدراك ؛ فينفعل و ينجل من ذاته . . فهي إمكان . . و يغض طرف الحياء . و ما أن يظهر العجز و الخضوع للواجب ، إلا و تظهر حقيقة العبادة فيه . فهذا الخضوع الجبلي و العجز الفطري ، هما حقيقة الديانة و روحها . و عليه ، لا يمكن للعقل أن ينفك عن الحياء و الديانة المعنوية . و لكن ، باعتبار أن الذاتي مقدم على العارضى ، و حياء العقل قد حصل بسبب توجهه إلى ماهيته الذاتية ، و خضوع عبادته قد ظهر بسبب توجهه إلى الوجود و هو عارض الذات ، فقد قدم الحياء على الدين في الرواية أعلاه . و بناءً عليه ، فالحياء ناشئ من الالتفات إلى العجز و القصور ، و الدين إظهار الخضوع و التذلل في مقابل العلة .

مما سبق بيانه يتضح تماما ، من لفظ الحياء و الدين اللذين يختصان بحسب الظاهر بعقل الإنسان الصغير ، أنه لا يمكن اعتبار هذا الحديث خاصا بالعقل الجزئي البشري ، توهمهما لعدم إمكان نسبة الدين و الحياء للعقل الكل و الصادر الأول . كما أن كلمة آدم و لفظ جبرائيل ليسا دليلا على اختصاص هذين الوصفين بالعقل الجزئي ؛ لأن المراد من جبرائيل هو تلك الجهة من التولية الواجبة بالنسبة للعقل ، و المقصود من

آدم ، الذي عُلِّمَتْ له الأسماء كلها هو ذلك العقل . فالعقل مثل آدم أول مظهر الاسم الجامع « الله » الشامل لكل الأسماء^١ .

و هكذا ينتهى الكلام عن بيان الصفات و الجهات الكمالية المنطوية في العقل إلى أن الحياء و الدين من اللوازم غير المنفكة عن العقل .

ثانيا : من خواص العقل و آثاره العبادة الجنائية و الإطاعة الأركانية ، على وجه يصبح موجبا لحصول النتائج الأخروية و نيل النعم الجنائية ، و يكون باعنا للاتصال بعالم القدس و الملاء الأعلى قبل حلول الأجل . وقد وصف العقل في الكافي و عرف في بعض الأحاديث بهذا النعت و هذه الصفة بالذات . مثل :

احمد بن ادريس - رفعه الى أبي عبد الله (ع) - قال : « قلت له ما العقل ؟ قال : ما عبده الرحمن و اكتسب به الجنان . » قال : « قلت فالذى كان في معوية ؟ قال (ع) : تلك النكراء ، تلك الشيطنة و هي شبيهة بالعقل . »
و كما سبقت الإشارة فإن أول موجود أظهر الخضوع و الخشوع بواسطة الالتفات إلى الماهية الإمكانية و التوجه إلى القصور و العجز الذاتي بالنسبة إلى ذات العلة و الفاعل الوجوبى كان العقل الأول . و هذا الخضوع بالذات هو حقيقة العبادة . وعليه ، فأول عابد حقا في دار الوجود هو العقل . هذا ، و نحن نعلم من طرف آخر أن تحقق طرف من الإضافة دون الطرف الآخر محال و ممتنع . وعليه ، فالعقل العابد بالذات يلزم في مقابل المعبود بالذات . و يديهى أن لا يتصور معبود بالذات في عالم الوجود إلا الواجب بالذات . و أخيرا . . . لما كان الواجب - تعالى - معبودا بالذات ، فإن طرف

١ - ان جميع الاسماء الجزئية من سوادن اسم « الله » . و اسم « الله » ، يشتمل على جميع الاسماء .

إضافته ، العابد بالذات ضرورى حتمى . و من هنا ، كان ما قيل ، من أن معبودية الواجب قد اكتسبت صورة الوقوع لذاتها بواسطة العقل ، صحيحا . إذ لو لم يكن العقل لما تقرر العابد؛ ولو لم يوجد العابد لما تحقق المعبود . ولهذا السبب إضا قال في الحديث السابق « **العقل ما عبده الرحمن** » ؛ بمعنى ، أن العقل هو ذلك الشيء الذى تأخذ معبودية الرحمن صورتها الخارجية بواسطة . كما أن عابدية العقل تصبح حتمية الوقوع بواسطة معبودية الرحمن . و أخيراً جداً ، فإن عبادة العقل هذه و خضوعه الجبلى و خشوعه الفطرى ستكون موجبا لجنة القرب و الاندكالك في جنان ذات الأُحدية .

ثالثا : من صفات العقل أن الثواب و العقاب الإلهى يتفرع على مراتب العقل العبادى المشار إليها في الأمر الثانى . و قد صرح بهذه الصفة في الكافى .

عدة من اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام لما خلق الله العقل ، استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : و عزتى و جلالى ، ما خلقت خلقا احب الى منك و لا اكملتك الا فيمن احب اما انى بك أمر و بك انهى و بك اعاقب و بك اثيب . «

و جاء في نسخة أخرى ؛ « **اياك أمر و اياك انهى و اياك اعاقب و اياك اثيب** . »

محبة الحق للخلق وعكسه

و قد تبين سابقاً معنى إستنتاج العقل وإقباله و
إدباره ، و يجب هنا أن نوجز البحث عن محبة
حضرة الحق بالنسبة إلى الأشياء ؛ و كذلك حب
الأشياء و ودّهم بالنسبة الى المبدأ . و اليها اشار
في كتابه العزيز « ... و يحبهم و يحبونه... »^١

١ - س ٥ ، ي ٥٩ : يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله
بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا
يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، و الله واسع عليم .

ان قد يتوهم أن "المحبة غير متصورة و غير معقولة للحق" ، وإن اسناد المحب* و
المحبة الى حضرة الحق نظير اسناد القرض الى الله في الآية الكريمة ، « من ذا الذى
يقرض الله قرضاً حسناً...^١ » و كسائر الأمور التي لا يُعقل اسنادها الى الله ، ألا
باعتبار المجاز في الاسناد أو المجاز في الكلمة باعتبار الأُشرف ؛ مثل الغضب و الفرح
و الضحك و غيرهم . . .

١- س ، ٢ ، ٢٤٦ : من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له اضعافاً كثيرة،
والله يقبض ويبسط واليه ترجعون .

خلاصة القول :

حيث إن عدداً من العلماء أنكروا نسبة حقيقة المحبة ، فلا بد؛ لنا أن نورد بياناً موجزاً في هذا الشأن ، حتى تتبين و تظهر حقيقة الحال .

إن ماهيات الأشياء التي سميت في اصطلاح جماعة اعياناً ثابتة ، وفي تعبير البعض الآخر حقائق علمية ؛ و في لسان الشارع ذراري آدم ، سواء كانت الماهيات حقائق متبوعة أو حقائق تابعة ، فهي مجعولة بالعرض و متأخرة عن الوجود .

وكل من هذه الأعيان الثابتة مرید و طالب إلى حضرة الوجود مترتبة عليها الأحكام و الآثار و ظهور لوازم نفسه ؛ كما أن الوجود كذلك طالب و مستدعى من الماهية الظهور بأحكام الماهيات و تكون بلوازمها و آثارها .

فإذاً كل من الماهية والوجود يطلب الاتصاف باحكام بعضهما ببعض ، كتقيد كل موضوع بمحموله و تقيد كل محمول بموضوع القضية .

و بالجملة ؛ إن هذه الإرادة و الطلب من جانب الوجود عبارة عن عناية من ممكن ذات غيب هوية إلى منصة الشهود و عرصة الظهور ، و إن منشأ هذه العناية و مبدأها من جهة هو أعيان ثابتة و من جهة أخرى حضرة الوجود و إن الغرض من هذه العناية هو أن تظهر وتبلور احكام الوجود الخاصة مثل التقرر، التحقق، الإبتهاج، الإرادة ، التكلم ، العلم ، القدرة ، الوحدة ، الحب ، التشخص وغير ذلك في الماهيات و الأعيان الثابتة . وأن تظهر احكام الماهية مثل الكلية، الجزئية، العموم، الإطلاق، الضيق ، التقيد وغير ذلك ؛ في حضرة الوجود ، حتى يتجلى مجموع الأعيان الثابتة و الوجود بصورة جمعية الكل والشاملة لكل من الصنفين من الآثار والخواص والأحكام . فإن وجود الحق في عرصة التفصيل ومجال النشر والتفريق يتجلى بصورة الظاهرية المطلقة ؛ كما أنه في مقام الجمع والإجمال و موطن اللف والإطواء مستور تحت عنوان « يا باطن » و متطور و معروف تحت عنوان « يا خفي » .

إن هذه الإرادة الذاتية والإستدعاء الفطري والطلب الجبلى سميت بالمحبة عند الراسخين في العلم . و لذلك إن المحبة عبارة عن ظهور احكام الذات وآثاره و خواصه في حضرة الغير ، والاتصاف باحكام الغير ولوازمه ، والمحبة بظهور الأحكام هي بدورها منبعثة عن معروفة الأشياء لحضرة الحق .

و العلم الذاتي و العلم السابق على الأشياء و مطلوب ظهور حضرة الذات هي الهوية ، بصورة المعروفة المطلقة عند نهاية و ختم الوجود . كما أنها كانت ظاهرة بصورة العالمية عند بداية أمر الوجود ، و بالعكس إن الأشياء في نهاية الأمر تظهر بصورة

العالمية ، كما أنها قد تجلت عند البداية بعنوان المعروفة . وبديهي أن المحبة الأزلية تأخذ في التنزل في نشآت الوجود ومراتبه ، فإن لكل درجة من درجات الوجود محبة جبلية لظهور احكام تلك المرتبة و خواصها و لوازم تلك النشأة .

وإن تطورات احكام النشآت عندما تأخذ في التنزل إلى المرتبة الأخيرة الهولانية تظهر فيها آثار السعادة و الشقاوة و الكفر و النفاق و الايمان و الهداية .

و بعد هذا البيان نقول : إنه كلما كانت الماهية وعين الشيء الثابتة أكثر قابلية لظهور احكام الوجود و الا تصاف بخصائصه ، تكون احب ؛ و إن رابطة المحبة بين الوجود المطلق و بين ذلك الشيء ؛ تصبح اتم و اكمل .

و من ناحية أخرى نعلم إن الجوهر العلوى العقلى يكون اعلى المراتبى و اجلى المظاهر صعوداً و نزولاً . و إن مظهر الاسم الاعظم هو « الله » .

و لذلك قد أشير في الحديث المذكور آنفاً إلى هذه الحقيقة ، حيث يقول : « ما خلقت خلقاً احب الى منك ولا اكملتك الا فيمن احب... » و يتضح من هذا البيان بصورة جلية ؛ أن لكل من الأشياء و حضرة الحق محبة خاصة بالنسبة بعضهم لبعض . و هذا المعنى محقق في الخارج في كمال المعقولية .

وبالجملة ؛ إن العين الثابتة كلما استطاعت أن تأخذ احكام الوجود وتظهر خواصه و لوازمه قد زادت محبة الوجود بالنسبة الى نفسها ؛ لأن مجالها و مرآها يكون اكثر لإظهار الوجود و احكامه فتزداد المحبة ، و كلما قلت أخذة المحبة الى النقصان ؛ و لذلك إن الأعراض التى تظهر بعض صفات الوجود بالنسبة ، الى الجواهر التى هى اكثر من الأعراض ، فمحبة حضرة الوجود بالأعراض و الحقائق التابعة لها تكون اقل من الجواهر ، وكذلك بالنسبة الى الجواهر المادية فهى اقل بالنسبة الى الجواهر المجردة النفسانية من

الجواهر المجردة العقلية ففي كل المراحل بحكم الكتاب المحكم المجيد التدويني «والتفت الساق بالساق» ، إن ساق الوجود وساق الماهية يتعكس كل منهما في الحكم، في الكتاب المجيد التكويني أيضا ؛ و تأخذ المحبة و المودة من الجانبين في الزيادة و النقصان .
و من ناحية أخرى قد أشرنا سابقا أن العقل الكلى في مقام النزول والطلوع من جيب الإنسان و الرجوع الى مراحل العالية يتجلى بكسوة المقام الرسالة الختمية . و تتحد روح مقام النبوة الخاتمة في مراحل الصعود مع مرتبة العقل ، و حيث إن العقل الكلى يعدّ أحب الأعيان الثابتة ، فعقل حضرة الرسول الكريم الذى متحد معه يكون أحب الأعيان ؛ و لذلك جاء في الحديث الكساء و غيره . . « ما خلقت سماء مبنية و لا ارضا مدحية . . . الا لمحبة هؤلاء الخمسة . . . »

وسوف نبين سرّ نسبة المحبة الكاملة الى حضرات الخمسة الكلية . و كذلك إن سرّ تعريف وجود الرسول الكريم ؛ « رحمة للعالمين » - عالم المادة و عالم المجردات - انما يرجع الى الذى قلناه آنفاً .
هذا ؛ كان الكلام في العقل واطلاقاته، وبينا أن كلمة العقل تطلق الأمور التالية بطريق الاشتراك اللفظي أو المعنوي :

١ - قوة ادراك الخير و الشر ، النفع و الضرر ، الحسن و القبح ، المصلحة و المفسدة و غيرها .

٢ - القوة الباعثة على القيام بالخير و الاجتناب عن الشر و إتيان الأفعال الحسنة و النافعة و ترك اضرارها ، و هل العقل بالمعنى الثانى هو نفس المرتبة العالية

للعقل بالمعنى الأول أو هو غير تلك الحقيقة ، فقد تضاربت فيه الأقوال و اختلفت فيه الآراء .

و لكن مما لا يعتريه الخلاف هو أن العلم بالخير غير القيام بالخير ، وكثيراً ما نرى أن إنساناً عالماً بضرر بعض الأفعال ، فإنه مع ذلك يصّر على مزاولته تلك الأفعال نحو شرب الخمر ، السرقة ، الخيانة ، التدخين ، وغيرها . .

بالجملة؛ إن الإنسان مع الاعتراف بقبح الشيء فنراه مولعاً على القيام به ، فمجرد العلم والإدراك بالخير أو الشر لا يكفي في العمل بالأول و ترك الثاني ، فعلى هذا هناك قوة أخرى ضرورية للقيام بالعمل وإنجازه .

٣ - العقل قوة وملكة تمكن الإنسان من أن ينظم أموره الفردية ، ومعيشتة الشخصية ، و تسمى هذه القوة ؛ العقل المعاشي و النظام الفردي و هو يقابل النظام الاجتماعي ، إذ الغرض من النظام الجماعي هو صيانة المجتمع المدني لا المحافظة على حالة شخص واحد ، و تلك القوة التي تستطيع أن تتولى النظام الجماعي اذا كانت وهبية و غيبية تشكّل علم النبوة و اذا كانت كسبية و تعليمية تشكّل علم الحكومات و سياسة المدن .

و إن العقل المعاش الفردي اذا انتظم بطريقة توافق النظام الأخرى والنواميس الدينية يعد العقل الممدوح و اذا انتظمت على خلاف قوانين الشريعة يعد العقل المذموم و يسمى بالنكراء .

٤ - العقل هو مراتب استعداد النفس لاكتساب و جهات النظر و القرب منها و البعد عنها و بعبارة أخرى هو قوة تمكن الإنسان من ان ينتزع الصور من الأشياء وان يحدث التركيبات الخاصة بين تلك الصور واطلاق العقل ، هذا هو نفس ما قسمه الحكماء

في كتاب النفس إلى أربع مراتب : العقل الهولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل
العقل بالمستفاد .

٥ - النفس الناطقة تسمى عقلاً و حيث إن اثر النفس ادراك الكليات فجعلوا
معنى العقل هذا مميز الحيوان من الانسان و قد اتفق بالاجماع الفلاسفة و المتكلمون
والاخباريون على المعاني الخمسة التي ذكرناها إلى هنا للعقل ، وان الاختلاف الوحيد
بينهم هو ما أشرنا إليه آنفاً من أن معاني العقل هذه هي مراتب ظهور قوة واحدة أقوى
متعددة تختلف بعضها مع بعض بدون الاشتراك في الحقيقة و لكننا قد نبهنا من غير
مرة ان العقل الحقيقي التشكيكي ذات درجات متفاوتة من حيث القوة والضعف ، فيجوز
أن نقول إن العقل مشترك معنوي بين المعاني المذكورة .

٦ - العقل هو الصادر الأول أوجوه موجود فعلي تام مجرد في الذات والفعل،
و هذا المعنى للعقل هو ما أثبتته الفلاسفة و انكره المتكلمون و الاخباريون بالشدة و
يقولون إنه لم ترد اشارة الى موجود ، كهذا ؛ في الأحاديث بالتصريح او بالتلويح و لم
يرد ذكر عنه في كلمات الائمة عليهم السلام بل ذهب بعض منهم مذهب الإفراط و اعتقدوا ان
القول بوجود العقل الكلي و الصادر الاول كما يعتقد الحكماء، يستلزم انكار ضروريات
دين الإسلام الخفيف من قبيل تعدد القدماء و قدم العالم ؛ مع أن حدوث العالم موضع
اتفاق جميع الأديان و الملل و جزء الحادث ، حادث ، و فضلاً عن ذلك إن وجوداً
مجرداً سوى الواجب سبحانه تعالى قد نفى في الأحاديث نفياً صريحاً و لذلك ان عدداً
من اخباريين الذين كانت لديهم نزعة السلم قالوا بصدد الصالح : ان طبقة من الحكماء
كانوا من اصحاب ترويض النفس و قد صفت نفوسهم و تصقلت بسبب ترويض النفس و من
هذه الناحية قد انعكس في نفوسهم نور النبي الكريم صلى الله عليه وآله بحيث زعموا بان هذه

الانوار شعاع موجودات مجردة مستقلة دون انوار نفوس الأنبياء والأولياء بمعنى ان حضرات الأنبياء والأولياء موجودات أخرى و حضرات العقول من سنخ آخر؛ بالجملة إن الحكماء بعد اشراق هذه الأنوار على نفوسهم قد تصدوا للاستدال على وجود تلك المجردات المجردة التامة وعدد آخر ، من المتكلمين قد أصلحو بين الفريقين بالصورة التالية : إن العقل جوهر مجرد تام ولكنه حادث لأنه لا يمكن ترك العقيدة بحوث العالم و حدوث أجزائه لأنها موضع اتفاق الأديان و الملل جميعاً ، فعلى ذلك إن كل برهان يقام ضد حدوث العالم يعتبر مغالطة وسفسطة و يقولون لم ترد قرينة صريحة على وجود العقل الكلى في جميع روايات كتاب العقل الكافى وغيره بل هناك قرينة تثبت خلاف ذلك كالأمر والنهى و الثواب والعقاب و أن جميع التكاليف التى كلف بها العقل لقرينة على أن المراد من العقل هو العقل الجزئى البشرى هذا ما قاله الجماعة بشأن نفى وجود العقل الكلى و اثباته و لكن كما أشرنا سابقا إن الخطاب المستطاب : « أقبل » هو نفسه لقرينة صريحة على أن العقل يجب أن يظهر في جلوة التفصيل و أن يرجع بمقتضى خطاب « ادبر » من حد الكثرة نحو موطن الوحدة الحقة الحقيقية و مقام الانطواء العقلى صاعداً حتى ينتهى إلى مقام أحدية الذات . فعلى ذلك يأخذ في التنزل عند جلوة القوس النزولى حتى مقام العقل الهولانى ، كما أنه قد طلع عند القوس الصعودى في صورة محمدية صلى الله عليه وآله و يتصاعد حتى مرتبة « قاب قوسين »^١ الاحدية والالوهية او مرحلة « أو أدنى »^٢ هوية الذات وبسبب اطلاق العقل و ارساله الذاتى قد وقع الخلط في احكامه كما أن اطلاق مقام الألوهية و حقيقتها الارسالية قد أدّى إلى القول بالحلول والانحاد والإلحاد وتجسّم الحق ، وقد تبين مما

العقل في لغة الآيات و الأخبار

ذكرنا ان للعقل صعوداً و نزولاً في المراتب و يظهر في كل درجة من مراحل الوجود آثار تلك المرحلة وتتصف هي نفسها بتلك الاحكام ، فعلى ذلك ان كل واحد من الاحاديث و الروايات يعنى مرتبة مخصوصة من المراتب النازلة و الصاعدة للحقيقة العقلية ويثبت لكل مرتبة عدة من اللوازم و الخواص دون أن يدل اختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات و تعدد الملزومات .

تبصرة :

إن الحكماء يشتون الصادر الأول أو العقل الأول ، الذى يعرف فى اصطلاح الإشراف بالنور الأقرب بمقدمتين ؛ إحداهما نظرية و الأخرى بديهية .
فأما المقدمة الأولى فهى ، وجوب كمال السنخية بين العلة و المعلوم و لزومها ؛ لأن السنخية بين العلة المفيدة للوجود و المعلوم المفاض ، ولو أنها على نحو الشئ و الفئ ، إلا أنها معتبرة .

و أما المقدمة الثانية فهى ، قضية الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .
و بمقتضى هاتين المقدمتين ، يجب أن يصدر من حضرة مبدأ المبادئ أمر واحد من جميع الجهات ؛ لأن الحق تعالى بسيط الذات . و الآن ١١ يمكن أن يكون هذا الواحد الذى صدر هو العقل ، ويحتمل أن يكون النفس أو العرض أو الصورة النوعية

العقل في لغة الآيات و الأخبار

أو الهيولى . و لكننا نعلم أن جميع الأنواع الأخرى غير العقل، لها نوع من الإحتياج إلى المادة، أو الإحتياج إلى صورها الملائمة؛ فهي إذن ليست بسيطة ولا واحدة. وبناءً عليه يكون العقل هو الصادر الأول . كما يجب ألا يتوهم أن إيجاد العقل يستلزم التعطيل بالنسبة لفاعلية حضرة الحق . هذا لأن قاعدة أخرى ، هي أيضا برهان في محلها ، تتكفل برفع هذا التوهم ؛ وهذه القاعدة هي « بسيط الحقيقة كل الأشياء التي دونها » و مفادها هكذا : إن كل شيء بسيط يكون في حاق ذاته الوجودية (لا في مرتبة الماهية) بسيطة الحقيقة ، يكون متضمنا و حاويا كمالات مادونه . وعليه ، فبواسطة إيجاد العقل صدرت جميع الأشياء من مبدأ المبادئ ؛ كما ينطق بهذا مفاد قضية « لا مؤثر في الوجود إلا الله » .

و بناءً على هذا ، فإن إيجاد العقل لا يستلزم التعطيل في فاعلية الحق بل إنه بإيجاد عقل الكثرات الوجودية توجد دفعة إلهية . ومن جهة مفاد قاعدة بسيط الحقيقة يقولون ، إن القوى النفسانية و أعمال القوى بما في ذلك الظاهرية والباطنية وكمالاتها موجودة في النفس بوجود وحداني بسيط . وقد بُيِّنَت قاعدة بسيط الحقيقة في أحاديث العقل أيضا بطور صريح . كما أورد الصدوق عليه الرحمة الحديث التالي في كتاب علل الشرائع :

روى الصدوق في علل الشرائع ، عن علي (ع) عن النبي (ص) : سئل ، مما خلق الله عز وجل العقل ؟ قال : « خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق ، ممن خلق و ممن يخلق الى يوم القيامة ، و لكل رأس وجه ، و لكل آدمي رأس من رؤوس العقل و اسم ذلك الانسان على وجه ذلك الرأس مكتوب ، و على كل وجه ستر ملقى ، لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود و يبلغ حد الرجال أو حد النساء ؛ فاذا بلغ كشف ذلك الستر ،

فيقع في قلب هذا الانسان نور فيفهم الفريضة و السنة و الجيد و الردى .
ألا و مثل العقل في القلب كممثل السراج في البيت . » .

ولما كان مفاد القاعدة عالية غائبا عن العلامة المجلسي ، أو لم يكن متوجها إلى
تطبيق تلك القاعدة على العقل ، فإنه بعد أن نقل الحديث أعلاه قال : هذا القبيل من
الأخبار يعتبر من غوامض علم الحديث . مع أنه بالتوجه إلى مفاد القاعدة يظهر المعنى
الصحيح المعقول للحديث جليا .

و كما في كتاب النفس فإن مظهر هذا الوجود البسيط الحاوى لكثيرات الشؤون
مشهود . فملكة أى علم كالنحو و الصرف و الفقه و الأصول و غيرها ، محل اتفاق في أنها
بسيطة و في نفس الوقت تنطوى جميع مسائل ذلك العلم في تلك المملكة الراسخة . ومن
هنا ؛

قال الحكماء :

العلم الإجمالى بحسب الوجود بسيط و في نفس الوقت خلاق لتفاصيل مسائل العلم . و هكذا أيضا إرادة الكلام والصوت التى تشتمل مع وحدة الوجود على جميع الجمل و الكلمات وحروف الهجاء .

وعلى وجه العموم ، فالفقرة « خلقه ملك » في الحديث ، إشارة إلى تجرد العقل؛ لأن تجرد الملائكة قد جرى بيانه في الأخبار و سوف يأتي ذكره فيما بعد . و كذلك جملة « له رؤوس بعدد الخلائق » ، إشارة إلى انطواء العقل على كمالات مادون و اشتماله عليها ؛ و هذا هو مفاد قاعدة بسيط الحقيقة . و فقرة « اسم ذلك الانسان على وجه ذلك الرأس مكتوب » ، إشارة إلى الكتاب التكويني و احتواء الكمالات الوجودية . أما جملة « و على وجهه ستر ملقى » ، فكناية عن الحجب المادية و الأستار الجسمانية وأسدال الشهوات النفسانية ؛ و هى جميعا من موانع العقل، و تعتبر

سجياً كثيفة و اكفهراراً لوجه هذا الجوهر الإلهي . و عبارة « لا يكشف . . . يبلغ حد الرجال أوحد النساء » ، فهي استعارة من مقام الفعلية الكمالية المنطوية في العقل المتنزل ؛ و بعبارة أخرى ، أنه لا يكون قابلاً لنيل الكمال العقلي وفعليته الصعودية ، حتى يكون في مقام الجسم و مرتبة البدن منغمراً في الآثار النفسانية . و أيضاً جملة « اذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب ... » ، إشارة إلى أنه أول شعاع عقلي لإدراك الخير و الشر و قوة للتمييز بين الحسن و القبح و الضار و النافع . و عليه ، فالعقل بالمعنى الأول والثاني الذي بيّن في أقسام إطلاق العقل ناشئ من رشحات العقل بالمعنى السادس من المعاني السابقة .

فی بیان
معانی العقل بلغة الاخبار والاحادیث

لقد انتهى بنا الحديث إلى أنه لما كان العقل حقيقة بسيطة قريبة^١ بصرف الحقيقة والوجود ، كان الفرق الوحيد بين هذا الوجود والوجود الواجب بالولاية والثانوية والعلية والمعلولية . و عليه فإن نور الوجود لا يزال ساطعا بحيث تكون أحكام الماهية مغلوبة بالكلية وخواص الوجود و آثاره غالبة .

١ - ان جميع الموجودات - غير الحق تعالى فهو وجود صرف بسيط من جميع الوجوه والحيثيات - ليست مبرأة من شائبة التركيب . و لما كانت للعقل الاول احاطة تامة بالنسبة لما دونه من الموجودات فهو بسيط . اما بالنسبة للحق و لمقارنته بالوجود المطلق فهو مركب من جهة الوجدان و الفقدان . و لما كانت الماهية أمرا اعتباريا و مراتب الوجود مندرجة فى سلك وجود واحد كما انها محسوبة من شؤون الربوبية كانت احكام الماهية و السوائية فيها مغلوبة وكانت الغلبة لحكم الوجود «والله غالب على أمره» . بل ان نور العقل الاول الذى عبروا عنه بالنور الابهر والنور الاول قد قهر الحقائق الموجودة تحت قدرته و اختياره ايضا بحيث انطوت آثار جميع الموجودات و احكامها فى نور العقل الاول الساطع .

و من هنا بالذات أطلق شيخ الإشراق على هذه المرحلة النور الأقرب والأبهر؛
لأن أشعة هذا النور قد قهرت أحكام الماهية والغواسق^١ . ولهذا لم تكن علة الحقيقة
العقلية قابلة للتعقل، ولن تكون خاضعة لإحاطة إدراك ذهني؛ فهي كحقيقة الوجود
ليست قابلة للارتسار أو متعلقة بالكيف النفساني والمعرفة الذهنية .

و عليه فقد صارت مظهر « ما عرفناك حق معرفتك » . و هذا المضمون
الميمون يصدق كذلك في مورد حقيقة العقل؛ فيما لو افترضنا أن كلمة « ما » نافية .

١ - لم يعبر حكماء الإشراق عن العقول الطولية بالقواهر الاعلون و عن العقول
العرضية بالقواهر الادنين، و أطلقوا على النفوس الناطقة اسم الانوار الاسفهبذية كما عبروا عن
الماديات الغواسق و عن الاجسام القابلة للنور بالبرازخ و عن الاعراض بالهيئة الظلمانية .

فإن اعتبرناها موصولة ، و حق معرفتك خبرا ، كان مفادها أن : ما وجدناه من المعرفة بالعقل هو حق المعرفة . و كانت معرفة العقل هي حق معرفة الواجب . و كان المقصود هو أن : حق المعرفة البشرية فيما يتعلق بالواجب و العقل و ما هو من ناحية الواجب هو هذا الذي عرفنا ، و الزيادة على ذلك غير ممكنة .

و على وجه العموم ، لما كانت حقيقة العقل لا تقبل المعرفة والارتسام الذهني ، لم تكن هناك مندوحة من تعريفها عن طريق الصفات و اللوازم و المفاهيم المنتزعة من لغة الأخبار .

فقد أشير إلى هذه الحقيقة عن طريق الخواص و الأحكام . و جميع ما بُيِّن في الأحاديث من أوصاف هو لوازم و صفات حقيقة مطلقة إرسالية ؛ بحيث يتعلق قسم من هذه الصفات المذكورة بأصل الحقيقة السارية في جميع المراتب و يختص بها مع حفظ تجلياتها و شؤون ظهورها في مراتب ما هو دون ؛ « من قبيل التجرد و البراءة من المادة و التنزه عن سنخ الجسمانيات و بساطة الذات و تمامية الهوية و الإشتغال على الكمالات الكلية الوسيعة بطريق اللَّف و الإنطواء ، و الإحاطة بما دون و السريان في الحقائق و واجدية جميع المراتب بصورة الوحدة و البساطة . »

و يرتبط قسم من اللوازم بمرتبة واحدة و الظهور في نشأة واحدة و يختص بها . و

صفات هذا القسم الثاني تنقسم إلى شعبتين كليتين :

الاولى : صفات الجوهر العقلي في مقام التنزلات^١

- ١ - اصل حقيقة الوجود له مع وحدة الذات و الصفات نزول و صعود (معنى بيت) نقطة واحدة فاعلم حكاية ما كان و ما يكون * هذه النقطة طورا في صعود و طورا في نزول * ظهر الوجود بعد التنزل من مقام الوجود الصرف بحكم قاعدة امكان الاشرف في -

في بيان معانى العقل بلغة الأخبار والأحاديث

الثانية : في مقام الصعود .

كما أن خبر هبوط جبرائيل عليه السلام يمكن أن يكون من قسم خواص الصادر الأول أو العقل الكلى ، و يمكن أن يعتبر من الصفات العقلية الجزئية البشرية في مقام تنزل الصادر الأول . ويكون المراد بناءً على الإمكان الأول: أن العلم العنائي للحق تعالى- وهو على وجه عين الذات و باعتبار غير الذات - قد تنزل في جلوة « العليم » أو « المعلم » التى يكنى عنها بجبرائيل على مظهر الاسم الأعظم « الله » أى آدم الأول. وحيث إن الصادر الأول له جهتان كما أشير : جهة واقعية و جهة اعتبارية ؛ هذا على أساس الالتفات إلى جهة ما هو الإمكان الظلماني من حيث العجز و القصور الملازم للخضوع الذى هو بالذات حقيقة العبادة ، و التوجه إلى الجهة الوجودية كظل لوجود واجب وفيء مستهلك في ذى ظل فحقيقة الحياء انفعال بما فوق ، يكون من حيث الجانب الوجودى مستغرقا في الذات أو الحياء مندكاً في حضرة الوجود الصرف ؛ أما العقل فهو انفعال بما فوق و إعطاء لما دون .

وبناءً عليه، فإن المعلم الوجوبى شديد القوى يعلم الصادر الأول؛ إما أن تكون دائماً متوجهاً إلى ما هيته الذاتية ؛ ونتيجة ذلك الخضوع والعبادات الدائمة المستمرة

→ صورة العقل الاول و خرج كثير من كسوة العقول الطولية و المرضية و راحت تنزل فى عالم البرزخ و مراتبه حتى تصل الى عالم المادة . وقد عبر عن هذا التنزل بالقوس النزولى و المعراج .

و وجود المادة بحكم الحركة الجوهرية و التحولات الذاتية يسافر بعد طى مراتب الاستكمال والانتهاى من المراتب النباتية والحيوانية و استيفاء المراتب النازلة ، الى عالم الآخرة حيث تكون نهاية السيرهى الفناء فى الله و البقاء به . هذا الصعود و النزول يستندونه أحياناً الى أصل الوجود و أخرى الى وجود العقل الاول .

بدون ان يترتب على ذلك اثر آخر . وإما أن تكون دائما مستهلكا مستغرقا في هوية الذات الأحدية منذكأ ابدأ « حرباء » صفة هائما حيران في شمس الحقيقة مختلفيا في حجب الحياء وأغشية الانفعالات الوجودية^١ .

وإما أن تفيض الحقائق والفيوضات المستفادة من المبدأ على مادون . ومن البديهي طبعا أن النوع الأخير أشرف وأتم وأفضل . ومن هنا اختار الصادر الأول عنوان العقل . فصار العقل جاعلا و مؤجدا لما دون ، منفعلا عما فوق (بحسب أصل التكوين) .

و لكن اختيار العقل هذا لا يزيل عنه حكم جانب الماهية والوجهة الوجودية . ولهذا فقد بينوا بلسان الفطرة أن « نحن لن تنفك عن العقل » . كما أن عروج جبرائيل عبارة عن رجوع العلم .

و عليه ، فقد كان المراد من آدم فيما بيننا فوقاً من النزول و الصعود في المراتب إلى مقام العلم الذاتي أو العلم العنائي هو جوهر العقل أو الصادر الأول و مظهر الاسم الأعظم .

كما يمكن أن يكون المراد من آدم هو أبو البشر بالذات ، و جبرائيل هو العقل الفعال ؛ والمراد من العقل الذي اختاره آدم هو تلك القوة المدركة للحقائق ؛ والمقصود

١ - قالت جماعة من أهل العرفان بحسب مضمون بعض الروايات ، بوجود ملائكة مهيمين و أن هؤلاء الملائكة واقعون في عرض العقل الاول و أنهم ليسوا واسطة في السيطرة و أنهم مندكون في ذات الحق حتى أنهم لا يعلمون أن الله قد خلق آدم و عالما . و رأت جماعة أن هذا المعنى منافيا لقاعدة الواحد و جرى النقاش على هذا الاصل . و لكن جمعا من العرفاء من بينهم صاحب المفتاح و شارحه لهم تحقيقات في هذا المجال لها توافق مع الشقوق المذكورة « والله يقول الحق و يهدي السبيل » .

في بيان معاني العقل بلغة الأخبار والأحداث

من الحياء هو انفعال القلب بما يرد عليه من عظمة الحق تعالى وجلاله والحقائق الإلهية؛
والمقصود من الدين هو القوة الباعثة على إيجاد الطاعات ، فاعلة الأفعال العبادية .

فإننا حمل الحديث على العقل الجزئي البشري فقد تحتمل في بادئ النظر المواجهة
بالإشكال والنقاش الآتي: وذلك ، أنه يلزم في حالة هبوط جبرائيل على آدم أن يكون
آدم فاقد العقل والدين ولا يكون للحياء في وجوده وجودا .

هذا ، إلا أن يقال إن آدم أثناء هبوط جبرائيل كان واجدا هذه الفضائل بصورة
القوة ؛ بمعنى أن آدم كان يجد هذه المعاني من جانب العقل الهولاني وبصورة القوة
ثم نزل جبرائيل للوصول بهذه القوة إلى الفعلية وتكميلها وتميمها^١ .

فالنفوس البشرية تنتقل بواسطة هذا الهبوط الجبرائيلي من مقام القوة والعقل
الهولاني إلى الفعل ومن هذا الوجه سوف تعرج مع جبرائيل^٢ .

أدريكون المقصود هو أن : العقل الهولاني كناية عن هبوط جبرائيل على النفوس
البشرية ، والعروج عبارة عن الترقى من حضيض المرتبة الهولانية إلى مرتبة العقل
الفعال ؛ المقام والمرتبة الجبرائيلية الخاصة .

و خلاصة المقام أنه يصير معلوما من المقام أعلاه أن حديث هبوط جبرائيل ليس
من خصائص العقل النازل الجزئي البشري . بل إنه من الممكن أن يحمل بقرينة ورود

١ - عند ما يصل مخرج النفوس من مقام القوة إلى الفعلية يجب أن تكون موجودا
أشرف من النفس (بما هي نفس) . إذ لا يمكن للنفس في مقام الهولوى والقوة أن تكون
منشأ الفعلية في ذاتها فالشيء الواحد لا يمكن أن يكون فاعلا وقابلا .

٢ - إن سر معية جبرائيل مع خاتم المرسلين (ص) في المعراج يظهر من هذا المقام
وقد قدم البرهان عليه في مكانه بأن الملة هي صورة تمامية المملول و غايته الوجودية وقد
قبل « أن النهايات هي الرجوع إلى البدايات . »

علم الحديث

الحديث في ضمن بيان صفات العقل على العقل الكلى وخواص الصادر الأول . وبالنتيجة يمكننا أن نجعل الخبر المذكور دليلاً على الجوهر العقلي ووجودية الصادر الأول . أما وجه اختصاص هذه الصفات الثلاث بالذكر ، ما بين الكمالات المنطوية في ذات العقل ، فهو أن بقية الصفات والكمالات مربوطة ومشروطة بظهور احكام الماهية وطلوع آثار الوجود و بروز مرتبة البرزخية والوسطية المطلقة في الإفاضات . و أخيراً فإن فعلية سائر الكمالات والخصال والصفات العقلية تتولد عن بروز و ظهور هذه الخصال الثلاث المبينة في الرواية كما يعلم من تقرير معنى الحديث .

الرابع من صفات العقل وخواص القوة العقلانية ، هو كونها اشتدادية تشكيكية كما في الحديث النبوي المعروف المشار إليه في أصول الكافي^١ :

«عدة من اصحابنا قال : قال رسول الله (ص) .. ما قسم الله للعباد شيئاً

١ - التشكيك في الحقائق المتباينة محال ؛ وإنما يقع الشك في الحقائق ذات المراتب حيث تكون هذه المراتب جميعاً من سنخ واحد والحقيقة المشككة بصريح الوجود لها مراتب فكل مرتبة عالية متجلية في الدانية والدانية ظهور العالبة وتشأ نها . و حقيقة العقل الكلى لها شعب وفروع متكثرة ، والنفوس الانسانية، محسوبة من مراتب العقل الكلى وشؤونه ، والمقول بالفعل أيضاً من مراتب العقل الكلى و ظهوراته القريبة الدانية فهي « العقل الاول و سائر عقول العقل العاشر أو رب النوع الانساني » فالعلة بصريح وجودها منشأ المعلول ، والمعلول بحسب أصل الوجود هو صورة العلة و ظهورها ، و منشأ هذه العلوية والمعلولية هو المناسبة التامة بين العلة والمعلول ، والمعلول يكون بوجود أعلى وأتم من وجوده الخارجى منطوياً في وجود العلة ، و يكون بحسب وجوده الخاص تنزل تلك العلة . و هذا هو معنى التشكيك الخاص . و ربما أمكن القول بأن جميع مراتب العقول والنفوس موجودة في وجود واحد وسيع هو هذا الوجود الواحد الاطلاقى المنبسط ، وهذا هو التشكيك خاص الخاص .

أفضل من العقل ؛ فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل . . . »

هذا لأن العقل مبدأ الفعلية الكمالية و خاصة الإدراك و العلم ، فهما منوطان بالفعلية العقلية مشروطان بها . و بديهى أن مبدأ الإدراك في البشر متفاوت ؛ فالمراد بالعاقل هو فعلية صاحب النفس المطمئنة و المقصود بالجاهل هو صاحب النفس الأمارة . و لما كانت كل فعلية وكمال تأتى على حكم الفعلية الأخيرة ، كانت كمالات صاحب النفس المطمئنة و إفاضاته في حالة النوم من ذلك السنخ . وكذلك كانت كمالات صاحب النفس الأمارة جميعاً في حالة اليقظة ، بل في حالة العبادة أيضاً مبدلة بالرزائل على خلاف فعلية العاقل . فالنفس الأمارة^١ في حد ذاتها لها مبدئية ظهور الرذائل مالم تتيقظ و تنب و تظهر التوجه للحق .

١ - اذا أصبحت النفس الناطقة مغلوبة مقهورة للقوى الحيوانية و تذلت للقوى الشهوية فى عوالم السبعية و حصلت فى وجودها ملكة من الصور البهيمية المختلفة و أظهرت الملكات الشيطانية فيها رسوخاً بنحو ما حتى منعتها و زجرتها عن الخيرات و بعثتها نحو الشرور ، فقد وصلت النفس فى هذا الموطن الى مقام النفس الامارة . و باعتبار السير و الترقى تحصل للنفس قبل الوصول الى مقام القلب مرتبتان من الوجود . فالنفس قبل التوجه الى الحق « أمارة » و بعد مجافاتها لهذا المقام « ثائمة » و بعد العبور من هذا المنزل تصل الى مقام الاطمئنان فهى « مطمئنة » .

و بعد أن ترجع النفس الانسانية الى ذاتها و لسبب من الاسباب يتجلى فيها اسم « الهادى » ، تلى و تلوم نفسها على ما تراء من انغمارها فى الشهوات فتصحو و يكون هذا الصحو سبباً لخلاصها من سجن الطبيعة و لسان حالها يترنم « يا صاحبى السجن أرباب متفرقون خير أم الواحد القهار ؟! » .

و شيئاً فشيئاً بالتدريج ، يتغلب النور القلبي و سلطان مقام اليقين و تواتى الانسان حالة الاطمئنان و يصبح صفاء النفس باعثاً لظهور الانوار الالهية و تجلى الكمالات الربانية ←

علم الحديث

و مهما يكن ، فإنه من لوازم اشتدادية العقل و تشكيكيته أن يصل إلى حدٍ ، حيث ينعطف كل توجهه إلى الأخريات ، و تصبح كلية مشاغله إدراك الكليات الإلهية و مطالعة جمال المجردات و الروحانيات بدون أدنى التفاتة إلى الكثرات .

في هذه الحالة والمرتبة ، يصير صحيحا ، « **كليل اللسان** » . فإذا ترقى من هذه المرتبة ، فكان متوجها إلى العالم الأعلى و شهود المجردات في حين توجهه إلى العالم الأدنى و نظره إلى الكثرات أيضا ، فإنه في هذه الحالة يفصح لسانه و بيانه و يتحدث « **طلق اللسان** » ، بإظهار الأسماء و الصفات و الأفعال و آثار الأفعال الإلهية . و من هنا أشير الى كل من المرتبتين في الأخبار . فقال في موضع : « **من عرف الله كل لسانه** » ، وورد في حديث آخر : « **أنا أفصح من نطق بالصاد** » ، قال أيضا : « **من عرف الله طال لسانه** » . و الأخبار الثلاثة مفصلة أيضا في باب حقيقة العقل و صفاته و خواصه و احكامه في الكتب المتعبرة .

فأما الخبر الأول ، فهو حديث نبوى معروف مروي في تحف العقول : سأل أحد رهبان اليهود ، ماهى حقيقة العقل وكيف تكون صفاته وماهى فروعه و شعبه ؟

→ و ظهور سلطنة الحق ، فيصل الى مقام القلب فتصبح مجلى تجليات الحق المتفنتة ؛ اذ لما كانت الاغيار قد خرجت من هذه اللطيفة فان الحق يسكن فيها و تصبح عرشا للحق .

والنفس بعد طى منازل « **الطبع** » و « **النفس** » و « **العقل** » تكون فى مرتبة « **القلب** » و منزلها بعد مقام القلب هو مرتبة « **الروح** » و بعد مرتبة الروح مقام « **السر** » و بعده مقام « **خفى** » ، و « **أخفى** » .

و احيانا ما يطلقون القلب على المنازل و المقامات بعد القلب بصورة كلية و لكن بحسب الاصطلاح فان القلب يطلق على اللطيفة الرابعة .

و بعد أن شرح الرسول (ص) حقيقة العقل ذكر ابتداء في مقام بيان انشعاباته عشرة أقسام أصلية و ينقسم كل منها الى عشرة فهي في مجموعها مائة قسم .

و أما الخبر الثاني ، فمنقول في توحيد الصدوق عن ثقة الاسلام الكليني « ان الله خلق اسما بالحروف غير منعوت ... »

١ - قالت طائفة من اهل المرفان ان « الاسم غير المنعوت » هو الاسماء الالهية في مقام التقدير و عالم الاسماء و الصفات و مرتبة الاعيان الثابتة . و على هذا المعنى حملوا رواية « ان الله خلق الخلق في الظلمة ثم رش عليهم من نوره ... » الاسماء الالهية هي تلك الصفات المأخوذة مع الحق ، هذه الاسماء هي صورة الذات ، و الاعيان الثابتة ظهور الاسماء الالهية و صورتها . فالذات مقتضى الاسماء و الاسماء مبدأ ظهور الاعيان في الحضرة العلمية . غير مقام صرف الذات جميع الحقائق من أعيان ثابتة و أسماء الهية تابع للذات ، و باعتبارها مخلوقة و مقدرة و من شؤون الحقيقة فجميعها صرف وجود . و المراد من الحروف هو الحروف العاليات و مبدأ ظهور الكلمات الالهية في مقام العلم : « كنا حروفا عاليات لم تقبل : متعلقات في ذرى أعلى القل ... » ان جميع الاسماء الالهية في هذا المقام من شعب الاسم الاعظم و فروعه و توابه فهي اسم « الله » ، و اسم الله هو صورة الاحدية وتعينها المتجلى في الفيض الاقدس و الحقيقة الاصلية المحمدية في مرتبة أو أدنى ولا حيدة لنا حتى نوضح هذا المطلب و نحققه عن بيان تحقيقى يتقاصر دونه ادراك أهل الاصطلاح بله غيرهم .

ان حقائق العالم في مقام العلم ، وعين « الوجود الخارجى والحضرة العلمية » هي مظاهر حقيقة الانسان والعقل الاول أيضا حسنة من حسنات هذه الحقيقة الكلية . فالحقيقة الانسانية على اعتبار هي مظهر اسم الله . و على اعتبار ، فان اسم الله أيضا من تعينات الانسان المحمدى بل هو الصورة و الظاهر ، و هو من باب اتحاد الظاهر و المظهر عين الحقيقة الانسانية . و ارواح سائر الحقائق فروع و أغصان الروح الاعظم الانسانى . « صورها ، صور تلك الحقيقة و لوازمها » أعيان ثابتة لتعينات الاسماء الالهية . و عالم ما يعلم ←

في هذا الخبر لقب الإمام جعفر الصادق عليه السلام العقل بالاسم ثم بين ثلاثمائة وستين ركناً للحقيقة العقلية و عرف كلا منها باسم من اسماء الله الإلهية .

و أما الخبر الثالث : فقد روى في أصول الكافي أيضا عن حضرة الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليه وآله و في هذا الخبر بعد بيان حقيقة العقل فصل الشرح في جنود كل من العقل و الجهل وقسمت ، إلى خمسة وسبعين قسما .

من الأحاديث أعلاه بعد مراجعة كل والدقة الكاملة تتضح الأمور الآتية بجللاء :

أولا : دلالة كل منها على أن العقل مشتمل على الكمالات الوجودية بصورة اللف والإنطواء ؛ يعنى أن وجود العقل يشتمل على الكثرات بنحو الوحدة و التصور . فكل كامل مشتمل على

→ به الله ، منسوب لعين الانسان الكامل الثابتة . فعين الانسان الكامل الثابتة لها سيادة على سائر الاعدان الثابتة .

الاعدان الثابتة صورة الاسماء الالهية و عينها في الوجود الخارجى . و الاسماء الالهية منبعثة عن الاسم الاعظم اسم « الله » . و الاسماء الجزئية ابعاض الاسم الاعظم و أجزاءه . و لما كانت الحقيقة الانسانية متجلية فى جميع الاسماء و المظاهر فالاسماء و الاعدان (صور الاسماء) هى باعتبار أجزاء اسم الله و باعتبار هى متجلية فى الاسماء و هى مبدأ ظهور الاسماء و الاعدان و انبعاثها .

و لهذا قالوا : ان الحقيقة المحمدية فى مقام التعيين الثانى متجلية فى جميع الاسماء و الاعدان و هذه الحقيقة باعتبار لا تعين لها ؛ يعنى معراة عن التعيين الخلقى وأول تعيينها بصورة العقل الاول ؛ وهى باعتبار عدم التعيين والوجه الاطلاقى هى عين الوجود المنبسط . وباعتبار الظهور فى كسوة العقل هى صورة اسم الرحمن فيما لو حملنا الحديث على العقل الاول ؛ على أساس أن العقل الاول من رقايق الحروف العالية و اسم غير ممنوع . هنا مختصر القول فى هذا المقام و التفصيل يقتضى بسطا فى الكلام والله ولى الحق .

في بيان معاني العقل بلغة الأخبار والأحاديث

حقائق مادون بنحو أعلى وأتم ووحدة و تصور . وهذا في حد ذاته هو مضمون قاعدة « بسيط الحقيقة كل الأشياء » .

ثانياً: مظهرية العقل بالنسبة إلى الاسم الأعظم « يعنى مظهرية العقل من أجل اسم الله » و بمناسبة هذه المظهرية أطلقوا عليه في الحديث الثاني « اسما » ؛ فالاسم شيء يحكى عن المسمى و كمالاته و آثاره و لوازمه : « الاسم ما ينبىء عن المسمى » و هذه الصفة ظاهرة و واضحة في وجود العقل كما أشرنا سابقا . فإذا لم يكن العقل موجودا ولم تتحقق عين العقل الثابتة في الوجود الخارجى لاتتحقق الوهية الحق . هذا ، بحكم التضاي

١ - ولو أن قاعدة بسيط الحقيقة قد استعملت فى مورد الواجب الاول ، و البسيط الواحد الحقيقى منحصر فى الحق الاول ، الا أنه من حيث ان كل وجود عال فى السلسلة الطولية محيط و قاهر بالنسبة لما دون ، فان الوجود العالى جامع لكمالات ما دون بصورة الوحدة « الا ما يتعلق بالنواقص » . مثلاً ، كما كان العقل الاول مجلى وصول الفيض الى العقل الثانى كان حائزاً لجميع الكمالات الوجودية للعقل الثانى و كان فاقد للنقائص الناشئة عن التنزل . و النفس الناطقة الانسانية لها نفس الحكم بالنسبة للقوى الظاهرية و الباطنية ؛ ففى وحدتها كل القوى ، و جميع عمليات القوى النازلة و العالية منطوية فى وجود النفس . و لهذا ذهب طائفة من أبناء التحقيق الى نفى الماهية عن العقل و النفس ؛ و هذا ، لان العقل الكلى بالنسبة للنفس غير محدود و معرّى عن الماهية و هو بالنسبة للمبدأ الاصلى للوجود صاحب ماهية و محدود . و نحن فى بعض تعليقاتنا سنجمع بين ما ذكر من قول المحققين القائلين بأن « كل ممكن زوج تركيب » و قول البعض القائل ان « النفس و ما فوقها انيات صرفة » .

بين «الالوهية» و المألوهية إذ الإلهية تلازم المألوهية .
فتحقق أحد المتضايين بدون الطرف الآخر محال و ممتنع .
و بالجملة يكون الجوهر العقلي من حيث المظهرية حائز السائر
الأسماء أيضاً ، فاسم « الله » يحتوى على جميع الأسماء الحسنى
و العقل الأول بدوره يحتوى على كمالات مظاهر هذه الأسماء
و أخيراً فإنه من الحديث الثانى يستفاد الأمرين الآتين :
الأول : أن العقل بواسطة المظهرية التامة هو اسم « اعظم » للحق
تعالى .

الثانى : الاحتواء على جميع الأسماء الحسنى باشماله بصورة
الوحدة «الجمعية الكمالية» على كمالات مظاهر الأسماء
الحسنى . و بناءً على هذين الأمرين يمكننا أن نطلق العقل
على جميع الأسماء الإلهية .

فالرحمن ، الرحيم ، الغفور و غيرها من الأسماء الإلهية أسماء
للعقل . و العقل الكيانى في حد ذاته في الحقيقة اسم للواجب
تعالى . و من هنا يقول المتألهون : إن الأسماء مثل الرحمن
و الرحيم و الغفور و سائر الأسماء هى أسماء الاسم . و اعتبروا
الحقائق الوجودية ملتبوعة على أنها الأسماء الحقيقية الحسنى ،
و الصفات و الحقائق التابعة على أنها الأسماء الجلالية والجمالية
الحقيقية .

أما من عنوان التشعب في الحديث الأول عن تحف العقول ، و

عنوان « ما يحتاج اليه الخلق ... » في الحديث الثانى عن توحيد الصدوق ، و الجنود و العساكر التى هكذا عدت بالأربعين في الحديث الثالث ثم هى تارة ضد العقل و تارة ضد العلم الذى يعتبر من جنود العقل ، فيصير معلوما أن العقل حقيقة اطلاقية . و كل حقيقة كلية مرسلّة مطلقية لها مراتب صعود و نزول . إذ أن لها في كل مرتبة حكما و أثرا ، وهى في كل موطن واحدة حكم ذلك الموطن ، و مظهرة للكمالات و أصل الوجود الكمالى في مراتب مادون . فكل مرتبة عالية متجلية في المرتبة الدانية و المقام الأدنى .

كما أن بعض الصفات و الشعب و الجنود المبينة في الأحاديث أعلاهم تتعلق بأصل الحقيقة العقلية و يختص بعضاً من الأحكام بمراتب العقل و درجاته .

بناءً على هذا ، لا يمكن اعتبار موضوع الروايات والعقل المذكور في الأحاديث على أنه العقل الجزئى البشرى . إذ مع أنه كان في الحديث الأول سؤال عن ماهية العقل ، قال « بل أبديء و بل أعيد » . و هذه الفقرة صريحة في أن العقل ابتداء قوس النزول و انتهاء قوس الصعود . و عليه ، فقد وصل طرفى حلقة الوجود . أو كما انشدوا في حق خاتم النبيين ، « فى الحقيقة المحمدية »

قد وصلت بالحقيقة طرفي جبل الخليفة^١
كما أن الفقرتين : «ما خلقت خلقا أعظم منك» و «هو أول خلق
من^٢ الروحانيين» و غيرهما من المضامين و العناوين صريحة
في العقل الكلي و في أن العقل الجزئي البشرى ظهر و طلع بعد
وجود النفس و ما كان ليكون أول الروحانيين .

٣ - لقد اعتبرت أصول أمهات أصناف العقل في الحديث الأول عشرة و فروعها

١ - ان ابعاد البيت الفارسي تستشكل على الترجمة نظماً . و البيت هكذا .

دو سر خط حلقه هستی بحقیقت بهم تو پیوستی

و المعنى : أنك أنت من وصلت طرفي حلقة الوجود (نزولا و صعودا) بالحقيقة معا .

(المترجم)

٢ - لقد اطلق البرفاء بناء على مضامين الروايات و الاحاديث على العقول الكلية
السابقة كلمة «الروح» و يطلق المحققون على العقول الكلية عقولا سابقة ، و على العقول
الجزئية عقولا لاحقة . والفرق بين هذا العقل وذاك كائن في الاطلاق و التقيد . فالعقول
الجزئية البشرية شعب العقل الكلي و فروعه . انها تنشعب من العقل الكلي . و النفس بعد
الاستكمالات الجوهرية تصل الى مقام التجرد التام ، و يعبر عن هذا التجرد التام بالعقل .
فمادام هذا العقل لم يصل الى مقام سعى و اطلاق فهو عقل جزئي . و قد يصبح العقل الجزئي
بعد الاستكمالات في بعض النفوس اكمل من العقول السابقة و ما اكثر العقول السابقة التي
اعتبرت (في السلسلة الطولية و العرضية) جزء من انقباض العقل اللاحق البشرى و اجزائه
و شعبه و فروعه ، مثل العقل الكلي لصاحب المرتبة الختمية (س) ، و العقل الكلي لمدار
الولاية على بن ابي طالب (ع) ، ان مراتب الارواح و الاجساد (برزخية و مادية)
في قوس النزول أيضا هي من تجليات تلك الحقائق الكلية و لذا قيل :

بحقیقت بهم تو پیوستی

دو سر خط حلقه هستی

في بيان معانى العقل بلغة الأخبار والأحاديث

و شعبها مائة . و في الحديث الثانی تقررت الأصول و الأمهات بأثنى عشر و الفروع بثلاثمائة وستين . و لم يأت في الحديث الثالث بذكر اسم للأصل أو الفرع وإنما شرحت جنود العقل على أنها خمسة و سبعون .

أما سر الاختلاف ، فكائن في تفاوت الجهات التي كانت موردًا لتعرض تلك الروايات . فالغرض مثلاً من الحديث الأول هو بيان الصفات التي لها دخل في الثواب و العقاب و ليس المقصود بيان جميع خواص العقل . و من هذا الوجه يجري البيان إلى مائة صفة لا إلى تمام الخواص . و هكذا في الحديث الثاني فإن متعلق الفرض و المقصود بالتعرض هو ما كان مورد احتياج الخلق من الصفات . و الأحكام العقلية . و من هذا الوجه جرى البيان إلى ثلاثمائة و ستين صفة أو ثلاثمائة و ستين أسماء التي هي مورد احتياج الخلق وفاقته لا إلى جميع الصفات العقلية . و كذلك في الحديث الثالث ، فلا بحث هناك فيما بينه عن الجنود العقلية وإنما اقتصر البيان على جنود الجهل و من هذا الوجه ثبتت فقد ثبتت أضدادها جنوداً للعقل دون أن يعدد جنود العقل بخمسة و سبعين .

٤ - لقد جاء في رواية تحف العقول إنه « تشعب من العقل عشرة أصول كل منها مولود من السابق ناتج عنه . و تلك الأصول العشرة عبارة عن : « الحلم » و يتولد عنه « العلم » و عنه « الرشد » و عنه « العفاف » و عن العفاف « الصيانة » و عنها « الحياء » و من الحياء تأتي « الرزاة » و منها « المداومة على الخير » و من المداومة على الخير تشعب « كراهة الشر » و من كراهة الشر تأتي « طاعة الناصح » .

هذه الأصول العشرة بمنزلة الأجناس العالية بحيث يندرج في كل منها عشرة أنواع . و لكن النسبة بين كل من الأجناس والآخر بحسب الترتيب هي نسبة العلة للمعلول أو نسبة مقدمات البرهان للنتائج . و هاك فيها يرجع بأصولنا العشرة مختصر

من التحقيق حيث تلقى شيئاً من النظر على الأصناف والأنواع . أما الشرح المبسوط للروايات فنحيله إلى وقت آخر . فنقول :

« الحلم » قوة في النفس وملكة نفسانية راسخة تبعث على منع التجاوز في الأفعال والأعمال غير المشروعة و توجب حفظ الحدود المشروعة الظاهرية والباطنية . و عليه ، فالمقصود الأصلي للرسول والأولياء ، ومنظور العقل الإنساني وغايته ، مع اعتبار أن النبي داخل في وجود الإنسان ، هو إيجاد قوة الحلم وتربيتها . إن بواسطة هذه الملكة النفسانية ، لاتتجاوز حركات أفراد المجتمع وسكناتهم الحدود المقررة في الشرع . وإذاك ينال الإنسان الغرض الأصلي . ومهما يكن فإن هذه القوة والملكة إذا ما وصلت إلى حد الكمال واشتدت و ربت ، تتبدل بملكة العصمة ؛ فملكة العصمة هي المرتبة العالية لهذه القوة . و قد عبر القرآن المجيد عنها : « **القدم الصدق** » ، مشيراً في الكريمة .

«... و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق...» :

و هذا اشارة الى مقام رسوخ قوة الحلم وكمالها . فهي مقدمة على كل فضيلة ، والقائد لكل نوع من الخير والسعادة هو ملكة الحلم . و لهذه القوة ثلاث مراتب : البداية والوسط والنهاية . فبدايتها عبارة عن رعاية حدود الشرع الأنور وقوانينه بحسب ظاهر الأفعال ، وموافقة الأعمال لقواعد المرتبة . ويوسم قالب هذه المرتبة بمرحلة الإسلام أما المرتبة الوسط ، فهي عبارة عن حفظ النفس من الوقوع

١ - س ١٠ ، ي ٣ :

كان للناس عجا أن اوحينا الى رجل منهم أن انذر الناس و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، قال الكافرون ان هذا الساحر مبين .

في بيان معاني العقل بلغة الأخبار والأحاديث

في الضلالة والجهالة و ترغيبها و تحريضها على نيل مقام الإيمان و التصديق الحقيقي بـ « ما جاء به النبي (ص) على ما اراده الله » على أنه مرحلة الإيمان . وأما نهايات درجات الحلم فتتعلق بمرحلة الإيقان ؛ أي حفظ الروح المضاف البشري عن غير الحق و كفه عن مشاهدة الكثرات و غلبة أحكام المراتب .

فأما ثمرات هذه المراتب و نتائجها فتختلف كلية مع بعضها . فنتيجة البداية^١

١ - مقام الاحسان أحد منازل السلوك و مراتبه ، أما فيما يرجع الى حقيقة الاحسان ، فهناك حديث نقله العامة والخاصة عن رسول الله (ص) : ان جبرائيل سأل حضرة الرسول « ما الاحسان ؟ » قال : « أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه ، فانه يراك » و قد روى مسلم هذا الصحاح في صحيحه .

و هذا المقام باعتبار السير المعنوي للنفس ينطبق على البطن الثالث لروح الانسان . فقد ورد عن رسول الله (ص) « ان للقرآن بطناً و لبطنه بطناً الى سبعة أبطن » . و مقامات اهل السلوك تنطبق مع سبعة أبطن أو سبعين بطناً .

ان الحقيقة الانسانية بعد التنزل من مقام الوجود الاطلاقى و التنزل والهبوط فى المادة لها مراتب فى الصعود والترقى من عالم المادة الى العالم الربوبى والموطن الاصلى ، و قد عبر عن كل من المراتب الصعودية بمقام و مرتبة على غرار ما للحقيقة القرآن من ظهور و بطن و سر و علن .

و ظاهر وجود الانسان هو هذا الوجود المادى الجسمانى له . أما من حيث باطن الوجود فله باعتبار سبعة بطون و باعتبار آخر سبعون بطناً و باعتبار ثالث فان مراتب الانسان المحمدى لاحد لها و لا حصر .

فأما البطن الاول : فهو مقام نفس الانسان . والانسان من هذا حيث ناظر الى الحياة الدنيا والزخارف المادية والآية الشريفة « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب و الفضة والخيل المسومة والانعام و... »

علم الحديث

أولاً سلام هي حفظ الدماء والأموال والأعراض . وثمرة الايمان هي مشاهدة المجردات

—البحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا، والله عند حسن المآب» لسان حاله اذاك . ومن لا يترقى من هذا المقام ، ويتوقف فيه ، يعرفنا هذا القبيل من الايات على أحواله : « فماله في الآخرة من خلاق ، و ماله في الآخرة من نصيب ، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا... »

و أما البطن الثاني : فهو مرتبة القفل العائق بالذات الباقية والحشر مع الملائكة والجمع بين لذات الدنيا والآخرة . ولسان حال هذه المرتبة في القرآن المجيد هو « ربنا آتتنا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة ... » و مقتضى هذه اللطيفة هو الخروج من مرتع البهائم والدخول في جمع الانبياء والاولياء . و العقل في هذا المقام يسخر النفس و يستحثها على الاعمال التي تؤدي بها الى الحشر مع موجودات العوالم الغيبية و المجردات والملائكة الحق .

و قد وضع أهل السلوك لهذه المرتبة و هذا المقام اسم مقام الاسلام . و سندهم هو ذلك الحديث النبوي . فبعد أن يتوقر للانسان العلم الكامل بالمبدأ ، و المعاد و يميز بين الحسنات والسيئات ، و ويقهم أن تكرار الاعمال حسنها وسيئها يحدث في النفس ملكات ، و تكون هذه الملكات اما منشأ عذاب و اما مبدأ رحمة و نعم اخروية . و هذا المقام لا يواتى الانسان بدون حصول العلم .

و أما البطن الثالث من البطون السبعة فهو مرتبة الروح ؛ حيث يصبح السالك بعد نوال مقام الروح الشامخ ، صاحب قلب مطمئن بحضور الحق بالنسبة لظاهر الوجود و باطنه ، ولسان حال هذه المرتبة هو فاعبد ربك كأنك تراه ، والاية القرانية « يا أيها الذين آمنوا آمنوا... » تشير الى هذا المقام، وهذا هو مقام الاحسان الذي أشير اليه في الحديث النبوي . فالسالك بعد طي مقامات الاسلام والايمان والاحسان ، يكون مستعداً للدخول في الابواب . فالإيمان هو الاسم النبوي الجامع الذي يشتمل على جميع ابواب الحقائق . والاحسان له درجات ثلاث : الدرجة الاولى هي الاحسان في القصد ؛ و ذلك بتهديب القصد—

في بيان معاني العقل بلغة الأخبار والأحاديث

النسورية وذوق اللذائذ الجنانية . و فائدة الإيقان هي شهود حضرة الرحمن و التنعم بالأسماء الحسنى و صفات حق الإحسان العليا .

→ « علما ، و ابرامه و عزما ، و تصفيته «حالا» ، والدرجة الثانية هي الاحسان في الاحوال ، والمراد بالاحوال ، احوال ميراث الاعمال و ثمرات أحوال السالك ، والدرجة الثالثة هي الاحسان في الوقف . ويجب على السالك في هذا المقام ألا يفغل عن مشاهدة الحق والا يكف عن المشاهدة . وتعلق الهمة بذات الحق نهاية همة السالك في هذا المقام .

و بعبارة أوضح ، فان السالك عندما يفىء من الغفلة و يتصف باليقظة و بحس المعنى في أن الانغمار في الكثرة يشقيه دائما ، فيجعل اشراق نور الايمان الناشئ عن غلبة حكم اسم « الهادي ، لسان حاله « يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله ... » ، يشرع في السير تجاه الحق والوحدة . و اذاك يعلم أن عليه ثلاثة أمور لازمة :

الاول : ترك العادات والافعال و الاعمال الموجبة لانحراف النفس . وفي هذا المقام يشرع السالك بأداء الاوامر الالهية والتخلي عن نواهي الحق و هذه ، هي مرتبة الاسلام .
الثاني : دخول النفس في الغربة والاتصال بأحكام الوحدة . و في هذا المقام تنفجر النفس في الوحدة ، و تعرض عن الكثرات ، وتطلب الحق فقط . فقد ورد عن الصادق عليه السلام : « طلب الحق غربة . »

الثالث : دخول النفس و الروح بمقتضى السرا لالهى في باب المشاهدة و الانغمار التام التمام في الوحدة و الرجوع الى عين التوحيد . فيرتفع حكم الحجب العارضية بين السالك والحق فتشاهد عين التوحيد . ولكن هذا الشهود يكون بنحو « كأن » ؛ « فاعبد ربك كأنك تراه . »

و هذه هي مرتبة الاحسان ، و لسان حالها هو ما عرضه زيد بن حارثة من قوله لخاتم الانبياء « كأنى أنظر الى عرش الرحمن بارزا » .

والمقام فوق هذا ، هو مقام المشاهدة بدون « كأن » . و لسان حال هذه المرتبة قول خاتم الاولياء على عليه السلام فيما قال « لم أعبد رباً لم أره . » و قوله « رأيت بى بعين قلبي . »

فإذا ما وصل الحلم إلى مرحلة الكمال ، يصبح منشاء الوجود العلمي وعلته موافقا
لفواعد الشرع الأنور . ولهذا كان العلم الكلي مشتملا على الربوبيات والمسائل الإلهية
والحقائق الحكمية . كما يشتمل على العلم بأحوال الحق والأفعال والأعمال البشرية
و كيفية تأثير الأفعال والأعمال في الملكات النفسانية . وهذا المعنى يديهي من أن الحسن
العلمي متلازم مع الرشد ، والرشد قوة تحفظ الإنسان من المعاصي ، و تجنب نفسها
عن المعاصي الظاهرية والباطنية ، و ترجع من غير الحق إلى الحق ثم من الوحدة
للكثرات .

کمال الرشده وتأثیرها فی الانسان

إنّاً ، فالرشد الحقيقي عبارة عن صرف القوى جميعاً ظاهراً و باطناً في مقاصد الكمل من الأولياء و الأصفياء . و هو كالحلم له ثلاث مراتب ؛ النهائية منها هي نيل مقام الحضور الدائم و الشهود المستمر للجمال المطلوب . إن وصول ، السالك الممكن ، إلى حد الوجوب ، و الفناء في أحدية الوجود ، و الدخول في قبة من القباب الإلهية هو نهاية الرشد^١ فالرشد علامة الصحة و علامة قوة العلم ؛ و العلم أثر قوة الحلم . و لما

١ - فناء السالك في أحدية الوجود ، و البقاء بالحق ، لا يستلزم انقلاب الممكن بالذات إلى واجب بالذات ، فلا تجلّى الحق في الاعيان الممكنة أو تجليه الذاتي في مظهر الكمل و الظهور في الحقائق بمستلزم تنزل الواجب من مقام الذات الوجوبى الكبريائى و انقلاب الواجب إلى ممكن ولا الاعيان الثابتة للممكنات لتنمحي ان الامكان الوجودى أى التعلق الصرف للممكنات بالحق هو عين الربط و الفقر المحض . ولن تصل رائحة الاستقلال إلى مشام روحه ، كما ان الحق الاول أيضاً لن يجافى مقام الفناء المحض ؛ واتحاد الاثنين محال بالذات . ففناء العارف في الحق ، واتحاد العاقل و المعقول ، واتحاد النفس بالعقل الفعال ليس كما توهم الشيخ الرئيس و أتباعه و أتباعه ؛ ليس اتحاد اثنين .

كمال الرشد و تأثيرها في الإنسان

كان الرشد موجبا لاجتناب المخالفات الشرعية ، كانت نتيجة الحتمية هي العفة والعفاف . هذه الصفة حالة نفسانية ، وعلة لحفظ الحركات و السكنات في الأفعال والأعمال و موجب للاعتدال و عدم التمايل إلى الإفراط أو التفريط و وقوع النفس « الروح » في صراط الاعتدال و العدل الحقيقي و الصراط المستقيم . وبديهي أن مثل هذا الحفظ و العفاف والوقوع في الصراط المستقيم وحق الاعتدال ، يصرف النفس الناطقة الإنسانية عن التوجه لغير الحق تعالى و المبدأ المطلق و يجعلها ذات روح معتدل فان في الوحدة . فالنفس بعد نيل مقام العفاف و السكينة يصبح كل ما يشغلها هو التوجه للحق و مطالعة الجمال الكبريائي لحضرة الوجود ؛ فتشاهد جميع الكمالات الوجودية المفاضة من الحق جل جلاله و تستحي و تخجل من التوجه لذاتها و كمالاتها المحدودة^١ . و هذا هو فضيلة حقيقة الحياء الذي يأتي نتيجة الافعال و التخجل من التوجه لغير الحق . فالحياء مولود كمال قوة صيانة النفس . حتى إذا اكتملت قوة الحياء ، أي الانصراف

١ - ما دامت النفس متوجهة الى ذاتها فهي ليست و اصله الى الكمال المطلق . و عند ما يحصل الكمال المطلق للإنسان بمعنى أن يصبح روح الإنسان فانيا في الحق حتى لا يدري عن نفسه شيئا و ينغمس في المبدأ الاول ، يحصل له عدم التوجه الى نفسه على أثر عدم التوجه الى الخلق و غير الحق . فمرتبة الانصراف عن الخلق و التوجه الى الحق رتبة مقدمة على عدم التوجه الى النفس و التوجه التام الى الحق . قال استاذ مشايخنا المرحوم الشيخ محمد رضا قمشه ي رضوان الله عليه :

در بی خبری از تو صد مرحله من پیشم تو بی خبر از غیری من بی خبر از خویشم .

و ترجمته :

انا في عدم الخبر استخلفتك مائة مرحلة

فأراك عن الاغيار بلاخبر وأراني عن نفسي

الكلى عن الكثرة ، و الانغمار في مشاهدة جمال الوحدة ، فانها تصل إلى مرحلة وحد بحيث تصبح ملكة راسخة ؛ فتكون بعيدة منصرفة بالكلية عن الأشياء ، قريبة من قبة الربوبية العالية .

إذاً فالنفس المترفعة إلى ذلك المقام ، مقام «أودنى» تكون واصله . وهى في هذه الأثناء تطأ ذرى الشوامخ من النواحي الأخلاقية وقد حظيت بالحظ والنصيب الوافر من الصعود والرزانة الحقيقية^١ .

و عليه فكمال قوة الحياء يثمر الرزانة . و من الواضح تماماً أن النفس عند ما تكون في هذا المقام تكون خارجة عن حدود الأشياء متقربة إلى حضرة الذات . وإذناك لابد من أن تفيض الإضافات الإلهية والقبوض الربوبية بواسطة صاحب هذا المقام على أعيان الموجودات . فيكون صاحب مقام الرزانة دائم الخير مستمر الجود . وهذا ما عرّف بعنوان المداومة على الخير . كما يظهر بجلاء أن هذه القوة عند ما تصل إلى كمالها يحصل الخوف والاستيحاش من الأغيار و كراهة ما سوى الله . و عليه فكمال المداومة على الخير ، أى الشهود الدائم لحضرة الذات و الاصرار على القرب من حضرة الحق ، ينتج الكراهة لشرور رؤية ما سوى الله . و بناءً عليه فكراهة الشر في هذه الفقرة هى ذلك الاستيحاش من الكثرات والخوف من وجه الغير وليست اجتناب المعاصي؛ لأن اجتناب المناهى و المخالفات قد سبق ذكره .

١ - المنظور هو أن النفس عند ما تصل الى آخر مرحلة لقرب الممكن و الفناء المطلق حيث تكون قد تغلبت على الكثرة فى جميع جهاتها ، و يبلغ سيرها الاستكمال الى مرحلة عندها تضع قدمها فوق جميع الممكنات ، تصل بعد ان تطوى مقام «قاب قوسين» الى مقام «أودنى» .

كمال الرشد و تأثيرها في الانسان

بناءً على ما سبق بيانه ، يكون المراد هو الاستئناس بحضرة الذات و كراهة ما سوى الحق . و نتائج هذه الوحدة و الكراهة كثيرة :

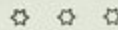
- ١ - الزهد .
- ٢ - الورع .
- ٣ - الفرار من الخلق .
- ٤ - اختيار الخلوة .
- ٥ - التفكير في الوصول و القرب من الكمال المطلق و المشاهدة الدائمة لجمال الحق (مشاهدة جمال الحق و المعبود المطلق الدائمة) .
- ٦ - من الفكر يتولد الذكر و الحضور في خدمة المحبوب .
- ٧ - دوام الحضور يستلزم الأدب مع المحبوب .
- ٨ - دوام الأدب ملازم للطاعة و اجتناب كل ما لا يرضى المحبوب ؛ و هذا هو ما عبرت عنه رواية تحف العقول بـ : « طاعة الناصح » .
- ٩ - دوام الطاعة وشدة المراغبة . و نتيجة ذلك هي القرب من المطلوب . و ثمرة ذلك هي وصال المحبوب . و نتيجة الوصال و غايته هي الاتحاد و رفع البيئونة و ظهور السخية ؛ و السخية علة كمال المعرفة^١ .

١ - يعنى يصل بواسطة قرب السخية الى حد الكمال ، و يصبح العارف قانياً في معروفه و محبوبه ، و ترفع جهات السوائيه ، و تغلب الكثرة ، و تغلب الوحدة على العارف ، و يتحقق الفناء المطلق ؛ كالحديدة المحماة لكثرة مجاورتها للنار تتبدل ناراً و صداها يرتفع قائلاً : « أنا النار » .

و هكذا قد عرفنا وجه ارتباط شعب العقل العشرة كل بالأخرى مما سبق بيانه.
هذا ، كما أنه بعد أن بين الأنواع العشرة قرر لكل منها عشرة أوصاف . و ها نحن قد
وصلنا بالفعل إلى بيان ارتباط هذه الأنواع التي تفرعت على الأجناس الأولية . فنقول:
إن الأنواع الثانوية هي الأخرى مرتبطة متناسبة كل مع الأخرى . و ليكن
معلوماً مبدئياً ، أن هذه الأنواع إنما تحصل من تأثير الأجناس العشرة في نشأة الوجود
الإنساني . لأن النفس من حيث تدبير البدن المادى و القوى الحسية ، مادية بالكلية ،
واقعة في المرحلة الجسمانية . و لهذا قال الحكماء : إن النفس جسمانية الحدوث
روحانية البقاء^١ .

→ رنك آهن محورنگ آتش است
چون بسرخی گشت همچون زرگان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم

ز آتشی می لافد و آتش و شاست
پس «أنا النار» است و روش در میان
گوید او من آتشم من آتشم



ينمحي لون الحديد في اللظى
فاذا اصمروا ضحى منجما
و قدته النار لونا وطبا

و من النارية احتد كما نار
ذهبا ،
عأ شدا ، قال «أنا نار ، أنا نار»

١ - الأقوال في النفس مختلفة و القول الحق هو ما قاله صدر الحكماء وهو ما ذهب
اليه العلامة كجميع المتأخرين فالقول بروحانية الحدوث « و هو ما اختاره جميع الحكماء
الاسلاميين من اشراقيين و مشائيين ، باطل . و هذا لان الصورة القائمة المجردة ليس لها مع
البدن المادى أى تعامل على الاطلاق . فالشئ المجرد التام عقل ، و العقل نسبته الى كافة
الجسمانيات متساوية و عليه ، فالنفس من حيث هي نفس يجب أن تكون في ابتداء الوجود
عين المواد ؛ و المادة بعد التحولات تصل شيئاً فشيئاً الى مقام الادراك و النجرد البرزخى، ←

كمال الرشـد وتأثيرها في الإنسان

هذا كما سميت النفس نفسا ، لأن لها تصرفا في القوى المادية . وأحكام النفس في هذه المرحلة موسومة بأحكام القلب و تتعلق بمقام الإسلام الذي تحمل عليه الأحكام و آثار الظواهر و قوالب الإسلام .

أما النفس من حيث توجهها إلى باطنها فهي في المقام والنشأة النفسانية والبرزخية . وهذا لأنها في ذاتها مجردة أما من حيث الفعل فهي مادية^٢ فمقامها مقام برزخي بين المجرد والمادي . وعليه ، فهي في رتبها تنصف بهذا المقام . و مرحلة النفس هذه تتعلق بمقام « الإيمان » و « الإيقان » ؛ فآثار الإيمان و أحكامه مثل رفع الضلالة و رفع الجهالة و المنع من الانغمار في الماديات و ما إلى ذلك ، تحمل عليها في هذه المرتبة .
والمرحلة الثالثة للنفس هي مقام توجه النفس إلى باطن باطن ذاتها . وفي هذه المرحلة تلتفت النفس تماما إلى السر الرحمانى و تكون الروح المضافة البشرية في هذه المرحلة مجردة محضة ؛ و الوجود في نشأة الروح يكون كاملا روحانيا من سنخ النور . و مرحلة النفس هذه تتعلق بمقام الإحسان ، الذى تترتب عليه الآثار والأحكام الإحسانية .

→ و بعد طى المراحل البرزخية تنال المقام العقلانى . و هذا بالذات أحد الدلائل المتقنة على الحركة الجوهرية و الاشتداد الذاتى .

١ - لقد بينا قبل أن النفس بعد يقطعتها من حالة الغفلة و رجوعها الى ذاتها والتزامها بالاعمال الشرعية و ترك المحرمات و القيام بالواجبات تصل الى مرتبة و مقام الاسلام ، و تسلم نفسها الى مبدأ الوجود و تلتزم أوامر الشرع و نواهيه .

٢ - يعنى أنه بعد ترقى المادة و تكاملها تصل الى مقام النفسية ؛ لا أنها فى الإنسان من ابتداء وجود النفس تكون ذات تتعلق بالقوى الانسانية الوجودية و البرزخ هنا غير الوجود البرزخي ؛ فهو خيال مجرد .

و بالجملة فإن نشأت النفس الثلاث على الترتيب تتعلق بمقامات العبد الثلاثة
وهي «الإسلام» و «الإيمان» و «الإحسان» .
و هكذا بعد الوقوف على المقدمة نقول :

إن الأنواع العشرة لكل جنس مرتبة مقررّة بحسب مراحل النفس الثلاث .
وهي مرتبة بترتيب «على» و «معلولى» كل على الآخر ؛ بهذا المعنى ، أن بعضاً من
هذه الفروع متعلق بمرحلة الإسلام ، وبعضاً بالإيمان ، والبعض بمقام الإحسان .
فمثلاً في أنواع «الحلم» : يتعلق «ركوب الجميل و صحبة الأبرار و رفع من
الضعة والخساسة » بالنشأة الجسمانية للنفس ومقام «الإسلام» . فركوب الجميل الناشئ
عن الحلم عبارة عن الإلتزام بالعبادات والأوامر الشرعية قولاً وفعلاً ، و ترك المنهيات
في جميع الحركات والسكنات .

و بديهي أن ركوب الجميل بالمعنى المذكور ملازم لصحبة الأبرار و مجالسة
الأحرار والطيبين ، و بواسطة مصاحبة الأبرار يتوفر للإنسان أن يلتفت إلى نقصه و
أن ينال الكمالات ، فالنقص فقدان الكمال ، والكمال رفع النواقص .

فنتيجة صحبة الأبرار ، هي توفر الباعث على تكميل النفس و الترفع عن المقام
الوضع . و بالجملة فهي سبب لرفع الخساسة المادية . والإنسان من حيث أنه بالتوجه
إلى الاتصاف بالنقص يركز بحسب الفطرة على الابتعاد عن النواقص فيحصل الاتصاف
بالكمالات ؛ و يبرىء نفسه من «الضعة» وذاته من الخساسة الحسية فيتوجه عن هذا
الطريق إلى الخير و السعادة المعنوية ؛ و يفصل ذاته في مقام نيل مقصود النفس عن
الماديات ؛ فينال أحكام الملكات الحميدة والكمالات الحقيقية وآثارها ؛ و يتصل بالوحدة
الحقة الحقيقية . و عليه ، فإن «تشبه الخير و تقرب صاحبه من معالي الدرجات

و العفو ... »

ترجع إلى النشأة النفسانية ، و تتعلق بمقام الايمان . كما أن « ركوب الجميل و صحة الأبرار ... » من أحكام الجوارح ، و يتعلق بمرحلة الإسلام .
و لما كان القرب من المعالي الروحانية و الاتصال بملكوت الحقائق و الخزائن الغيبية يحمل النفس الناطقة^١ على أن تحرص على مشاهدة أقسام التوحيد : من ذاتي و صفتي و فعلی : (محو ، طمس ، محق) ، و على احتواء معرفة مبدأ الوجود ، و معرفة الذات ؛ معرفة ناشئة عن التجلي الذاتي ، و رفع حجب الوجوه السوائية بين السالك و الحق مشتملة على فناء الأحكام و زوال آثار الحجب الجسمية و النفسية ، الحجب النورانية و الظلمانية ، كانت ثمرة ذلك بالحكم المحكم « من عرف الله كلَّ لسانه ... » هي الصمت و السكوت .

بناءً عليه ، يكون عنوان « الملهل و المعروف والصمت » في الحديث أعلاه عبارة عن تأثير العلم في نشأة الروح و هو متعلق بمرحلة الايقان ومرتبة الإحسان . وهكذا يجرى الكلام على أنواع سائر الأجناس من العلم و الرشد و العفاف و غيرها بهذا المنوال الذي اشرنا اليه .

١ - يعتقد أهل العرفان أن هذه المقامات من مختصات مقام القلب و الروح و السر و خفي و أخفى . و نشأة النفس و مرتبتها هي مرتبة التعلق بالماديات و تدبير البدن و مرتبة الاسلام . الانفس و ما أكثر الانفس والامارة بالسوء ، قبل هذه المراحل ١١ ولكن مراد الاستاذ العلامة من النفس هنا هو الحقيقة المجردة الجامعة بين كلية النشأت و المعوالم و التي تكون مرتبتها الدانية مقام المادة المتعلقة بالنفس ، ومقامها الأعلى في برزخ من افراد مقام أحدية وجود الغناه في الله الكمل . و اليه أشار من قال :

هر كه را اسرار حق آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند
كل من آتوه أسرار الحقيقة	و سموه ثم خاطوا شفتيه

نتيجة المطالب السابقة

يتأتى من مجموع الاخبار و الاحاديث أن العقل على قسمين :

عقل كلى و يعتبر الصادر الأول وقد اطلق عليه : قلم الإيجاد ، و أول خلق من الروحانيين وما إلى ذلك من سائر الأوصاف الواردة في الأخبار والآثار وفي اصطلاحات أهل العرفان و الحكمة . وهذا العقل جامع لكل كمالات مادون ، واجد جميع حقائق الموجودات الإمكانية من العقول الطولية و العرضية و النفوس الكلية بنحو الجمع و الرتق .

وقد أثبت المشاء وجوده طبقا لقاعدة « الواحد » و لزوم السنخية بين العلة و المعلول . و عبر عنه حكماء الاشراق بالنور الأول ؛ و أطلقوا من جهة على نفس هذا العقل « بسيط الحقيقة كل الأشياء » . و للعقل الجزئى البشرى الذى هو تجل العقل الكلى ، تنسب تمام كمالات النفوس البشرية و فعلياتها . و تتعلق كل من الروايتين الآتيتين بقسم من أقسام العقل :

الأولى : هكذا ورد في كتاب فصل الخطاب في حديث الأعرابى وسؤاله وجوابه على أمير المؤمنين عليه السلام ، قال :

يا مولاى ما العقل ؟ قال عليه السلام : « جوهر درّاك محيط بالأشياء من جميع جهاتها ، عارف بالشيء قبل كونه ، فهو علة الموجودات و نهاية المطالب . »
الثانية : هكذا ذكر في كتاب العوالم :^١ قال رسول الله ﷺ :

١ - لا تباين هناك بين العقل الكلى الالهى و الصادر الاول و القلم الاعلى و عقل النسختين و الروح الاول و النور الاول و بين العقل الجزئى البشرى المستكمل بالحكمة النظرية و العملية . فالعقل المستكمل بالحكمتين متحد من كل جهة بالعقل الكلى الالهى . ←

كمال الرشـد و تأثيرها في الإنسان

« قسم العقل على ثلاثة أجزاء فمن كانت فيه كمل عقله و من لم تكن فيه فلا عقل له ، حسن المعرفة بالله و حسن الطاعة له و حسن الصبر على أمره ... »
و هكذا يعلم من هذا الخبر أن كمال العقل في كمال الحكمة النظرية التي يطلقون عليها الأصول الاعتقادية ؛ و الحكمة العملية أو تهذيب الأخلاق ، وقد سموها الفقه الأكبر ؛ و أعمال الجوارح و العمل بأوامر الحق و الزجر عن المعاصي ، وقد سموه الفقه الأصغر . و نحن فيما يلي من المطابحات سنشرح بالترتيب في الأصول الاعتقادية ، و نختم بذكر الأصول و الأمهات الأخلاقية و الأخبار الواردة في هذا الموضوع .

—والنفس في مقام الذات عقل بالقوة ، و بعد الاستكمال عقل بالفعل . و العقل بالفعل متحد من جهة مع العقل الكلى . فالعقل الكلى مرتبة العقل العالبة و العقل المستكمل عقل كلى لا حق بالعقل السابق .

ما أكثر ما ارتفعت النفوس الكمل في السير الاستكمالى على العقل الاول . و صار العقل الاول من أبعاض وجودهم و أجزائه و مظاهره الفعلية « كما حققنا قبلا فافهم و تأمل فإنه - أس اساس الحكمة و المعرفة » .

الفصل الاول

في الوجوب بالذات و صفات الواجب

إن أصعب المسائل وأكثر الدقائق العلمية غموضاً ، هو معرفة الواجب و العلم بالتوحيد . فهذه المسألة الغامضة العويصة تستشكل على الإنسان علماً و عملاً .
فأما من حيث الفهم و الإدراك العلمى ، فكما هو شائع من أن أكثر العلماء و العقلاء في هذه المرحلة قد وقعوا في ضلالة التجسيم و التكثير ، كما ابتلى جمع بالانكار ، و انجست عدة في مضيق التنزيه ، على حين هامت طائفة في وادى التشبيه و ظلت أخرى حائرة في وادى التعطيل^١ .

١ - روى عن حضرة الصادق « جعفر بن محمد عليهما السلام » : « ان الجمع بلا تفرقة زندقة و التفرقة بدون الجمع تعطيل و الجمع بينهما توحيد . . »
وقد جعلت جماعة حقيقة الحق بمعزل عن جميع الحقائق ، و ظنوا أنهم لو اعتقدوا بأن الحقائق الامكانية مستقلة فى الافعال و الاثار و تخلوا عن الاعتقاد بأن ارادة الحق و مشيئته نافذة فى أقطار الكائنات فقد اعتقدوا بأن الحق الاول هو الكامل المطلق . و اعتقدت جماعة بأن حقيقة الحق هى الفاعل بلا واسطة لصفات الاجسام و آثار الممكنات النازلة من مقام الوجود الحقيقى و اسندوا الاثار الخاصة بالجسم و المحدثات بدون مراعات تنزلات الوجود و ظهور الحيثيات المنكثرة الى الحق الاول المنزه عن الحدود و التجسيم . و افترضوا أن هذا المعنى كمال تمام الحقيقة المقدسة . وقد عبر عن القول الاول بالتنزيه ، و عن المشرب الثانى بالتشبيه . و القول بالتنزيه ملازم لمحدودية وجود الحق مستلزم للمشارك فى أصل الوجود و الافعال و آثار الوجود .
و المذهب الثانى ملازم لحدوث الحق و اتصافه بصفات الاجسام و حوادث الاكوان . ←

كمال الرشد و تأثيرها في الانسان

و أما صعوبة هذا المطلب من حيث العمل ، فكما هو محسوس من أن العقلاء عند ما يلاحظون الوسائل و يعتمدون على العلل و الأسباب يقعون في الشرك . و كلما

→ و مسألة الجبر و التفويض من فروع هذين القولين

و هذان القولان لدى العقل المضاعف المستنير باطلان .

و الحق هو مذهب أئمة أهل بيت العصمة و الذي جرى عليه العرفاء و الحكماء .

قال الشيخ الكبير في النصوص : اعلم انه ليس في الوجود موجود يوصف بالاطلاق الا وله وجه الى التقييد ، و كذلك ليس في الوجود موجود محكوم عليه بالتقييد الاول وجه الى الاطلاق ، و من لم يشهد هذا المشهد ذوقا . لم يتحقق بمعرفة الحق و الخلق . ،

و تحقيق هذا المطلب طبقا لما ورد في المأثورات الولوية هو أن اتصاف الحق الاول عز شأنه بأوصاف مظاهره الوجودية و ظهوره في مراتب التعينات و اضافة الجهات الوجودية النازلة الى الحق بنحو الاطلاق يحكى عن كمال سعة الحق و احاطته القيومية ؛ لان الكمالات الوجودية النازلة من سماء الاطلاق الى أرض التقييد و الظهور بتعينات مقيدة شواهد سمته و كماله الاطلاقى . و لما كان الوجود المطلق عاريا من قيد الاطلاق لم يكن له حد ولا نهاية ولا حصر أو يتقيد بحدود ؛ و اطلاق عدم اتصافه بالكمالات الوجودية موجب لمحدودية الحق و قادح في سعة الحق الوجودية و فرط نراهته و فعليته ؛ مع أنه تعالى بحسب ذاته غنى عن العالمين .

ان الاوصاف الامكانية و اضافة الصفات النازلة من غيب الحق تسند الى الحق بوجه كما تنتفى عنه بوجه فبحسب مقام الذات و غنى أصل الوجود عن جميع التعينات ، و مقام الكنز الخفى و غيب الذات ، فان جميع التعينات منفية عن تلك الحضرة (لا أحد عنده اسم منه ولا اشارة) . أما بحسب الظهور الفعلى و تحمل الحق في مراتب التعينات و التجلى في جلباب الممكنات فان جميع الكمالات تسند اليه ، و لما كان مقوم أصل الوجود واجب الاحاطة بجميع الموجودات المقيدة ، و كان الحق هو مقوم الوجود الخارجى للاشياء ، و بحكم « هو معكم اينما كنتم » فان المقنوم لا يكون خاليا من المقوم . وقد عبروا عن —

بحثوا عن الفواعل و العلل ذهبوا بعيداً ، و قصرُوا الفواعل على الفاعل والجاعل الأول ، فيخرجون عن السنة الشرعية و الحكمة العقلية وفي حالة ما يرون الوسائط مسخّرات بالأمر ، مطويات بيمين العلة الأولى يقعون مبدئياً في الضلالة و رؤية المغايرة و البينونة . و لهذا السبب يشاهد في عبارات أساطين الحكمة و المعرفة أنهم قالوا: إن

→ هذا المعنى بالاحاطة القيومية و المعية القيومية . الاشاعة أهل تشبيه لان هذا المسلك ملازم لتجسيم الحق وقد عبروا عن هذا بالتجسيم . و المعزلة قائلون بالتنزيه . و لان التنزيه الصرف ملازم لعدم نفوذ ارادة الحق و مشيئته و قدرته في المظاهر الوجودية فقد عرفوا المعزلة بالمعزلة و القائلين بالتعطيل . وقد أول الطرفان الايات الواردة في التنزيه والتشبيه ، و لهذا وقعوا في ورطة التأويل علاوة على التشبيه و التنزيه .

في حالة أن الايات و الاخبار التي تشير الى التنزيه محمولة على أحدية الوجود و مرتبة غيب الغيوب و الكنز الخفي ، و الاثار التي تشير الى التشبيه محمولة على الظهور الفعلي و تجل الحق في آيات الافاق و الانفس ، بمعنى أن العلة مقوم المعلول موجودة في مرتبة وجود المعلول و لكن المعلول لنقصه الذاتي و قصوره عن مقام الوجوب ، متأخر عن صريح وجود الحق .

و من لا يفرق بين مقام الغيب و الوجود و مرتبة الظهور الفعلي للحق و معيته لجميع الاشياء يقع في ورطة التأويل و التشبيه . وقد أوردت على هاتين الطريقتين اشكالات كثيرة . و مسألة الجبر والتفويض متفرعة على هذين المشرّبين .

ان كلمات الايات المعجزة ، نظير « هو معكم أينما كنتم » ، « الذين يبايعونك انما يبايعون الله » ، ناظرة الى مقام التشبيه . و الايات التي تشعر بغناء الحق عن العوامل الوجودية و علو الذات عن مخالطة الاشياء تنظر الى مقام التنزيه و يحذركم الله نفسه ... والله غني . ان نفى هذه الصفات و اثباتها دليل على عظمة الحق و جلاله من حيث انتفاء أثر الاستغناء و من حيث ثبوت الدليل على سعة قدرته و نفوذ مشيئته و ارادته . ان هذه الصفات في ثباتها للحق و في نفيها عنه ليست بصورة مطلقة . وسيرد تفصيل هذا المبحث في المقالات القادمة .

كمال الرشد و تأثيرها في الانسان

إثبات الواجب و فهم التوحيد و العمل بذلك وفق مقتضى العقل و الشرع فوق إدراك البشر .

و على وجه العموم ، مستنظر في هذا الموضوع إلى المسألة من حيث النظر في باب أحاديث إثبات الصانع و الصفات الواجبة . أما من حيث المسلك العملى والطريقة الفنية فسنقف على الهامش . و عليه نقول :

كما يستفاد من الأحاديث ، قد ذهب طوائف كثيرة إلى مقام الإنكار . وقد أشير إلى أن أكثر مسائل ما وراء الطبيعة إشكالات هي مسألة إثبات الصانع . فلما عجزوا عن اثبات ذلك أنكروا . ولما يشاهد بوضوح من روايات مناظرة الأئمة الأطهار ، أن جمعاً قد اعتبر مورد الرد و الإبطال و النقص و الإبرام .
اولا : طائفة الدهريين و الطبيعيين .

و تنقسم هذه الجماعة من حيث العقيدة إلى فريقين .

١ - عدة ظنت أن المؤثر الأول و مبدأ تمام الموجودات (موجودات عالم الأجسام فالعالم لدى هذه الجماعة منحصر في عالم الأجسام) ، هو أمزجة الأجسام والكميات الحاصلة من التركيب ، التي عبروا عنها بالمزاج . وقد آمن بهذه العقيدة جماعة من الأطباء القدماء .

٢ - و من قالوا بأن المؤثر الكل و الموجد الأول لطوائع الأجسام و صورها على الخصوص ، هو الطبيعة الفلكية و الصور و الأجرام العلوية و الكواكب المنيرة . وقد أطلق على هذه الجماعة اسم الدهريين^١ .

و يعتبر « الزنديق المصرى » الذى سافر من دياره إلى المدينة و منها إلى مكة

١ - لقد أشير الى هذه الجماعة فى الكلام الإلهى « و ما يهلكنا الا الدهر . . »

علم الحديث

بقصد مناظرة حضرة الصادق ، من أشباع هذه العقيدة .

وقد ورد تفصيل هذه المناظرة في باب « حدوث العالم وإثبات المحدث » في أصول الكافي . وهناك أبطل الإمام الصادق هذا المسلك . كان الزنديق المصري يدعى (عبد الملك) وكانت كنيته (أبو عبدالله) ، فاصطنع الإمام طريقة المجادلة الحسنة أى القياس الافتناعي في سؤاله قال :

- فمن هذا الملك الذى أنت عبده ؟ أمن ملوك الأرض أمن ملوك السماء ؟ و أخبرنى عن ابنك عبد الله اسماء أم عبدالله الأرض ؟ قل ما شئت تخصم .

فلا حظ الزنديق أنه لو قال ، أنا عبدالله الأرض وملكها ، لكان علاوة كذبه قد اعترف بوجود إله للأرض . وبديهي أن إله الأرض يكون غير الطبيعة وغير صورتها النوعية . فيكون قد أقر بما يخالف عقيدته . ولو قال ، أنا عبد إله السماء وملكها ، لأدعن لما يخالف رأيه واعتقاده . و فوراً فضل السكوت ، على الرغم من أن هشاماً طالبه بالجواب و باختيار أحد الطرفين وقال « أما ترد عليه ؟ » . وبدلاً من أن يجيب لجأ إلى مقام العتاب يتعاور ملامة هشام على تعرضه . و على أية حال يعد أن التزم السكوت ، عدل أبو عبدالله عليه السلام عن القياس الافتناعي وطريق المجادلة و مساق قياساً خطابياً وطريقاً برهانياً ، ثم أشار إلى الزنديق بالمجئء بعد الطواف لإتمام المناظرة وإقامة الأدلة القطعية على إبطال عقيدة الدهرية وأتباعها . فلما فرغ أبو عبدالله عليه السلام اتاه الزنديق فقعده بين يديه . فقال الإمام عليه السلام :

- أنت تحت الأرض يرى وتعلمه ؟ أو ما فوقها معلوم وتعرفه ؟ أم هل تطلع على جوانبها و أطرافها ؟ هل شاهدت الموجودات السماوية و وقفت فيها ؟ ! .

و على وجه العموم فمادام الإنسان لا يعرف الشيء ولا يعلم أجزائه و جزئياته لا

كمال الرشد وتأثيرها في الإنسان

يستطيع الحكم عليه ايجاباً أو سلباً . و عليه ، و بموجب الاقرار و الاعتراف بأنك لا تدري شيئاً عن أجزاء العالم و جوانبه و اطرافه ، كيف تحكم بعدم صانع للعالم وتسلب المبدأ و الفاعل الأول للموجودات .

و إنذاك ، بمظنّة سؤال يوجهه الزنديق في مقام المعارضة فيقول :

- كما أننى على أساس عدم العلم بأجزاء العالم و أطرافه لاستطيع الحكم بنفى الصانع ، فانك أيضاً لا خبر لك عن تحت العالم وقوفه و سائر جهاته و جوانبه ؛ فكيف تستطيع ان تحكم بوجود صانع و ايجاب مبدأ و يقين بفاعل و جاعل أول ؟
فقد ذهب الإمام إلى مقام إقامة البرهان و لقن طريقة العلم و الاعتقاد بالصانع و خلاصة الجواب هى :

أن إدعان الإلهيين و اعترافهم بوجود الصانع إنما يكون بواسطة المعلومات البدئية و الأمور التى تفيد اطلاعا عن العلويات والسفليات . ومن ثم أقيم تقرير البرهان من جانب الامام على النحو الآتى :

الأجرام العلوية في نظر الدهرية و جماعة الطبيعيين من حيث العلية و المبدئية ، أولى من سائر العناصر المادية و أحق . والشمس و القمر من بين العلويات والموجودات السماوية أليق بمقام العلية و المبدئية . و على هذا الأساس إذا احتاج (النيران) الشمس و القمر ، و افتقرا إلى فاعل محقق ، وثبت أنهما مسخران مضطران في الحركة و السكون ، و أنهما ليسا مستقلين في الفعل ، ليتضح بطلان عقيدة الدهرية . و عليه ، لا يمكن أن يحصل الاعتقاد بأن الدهر أو الفلك أو الطبائع مبدأ الموجودات و فاعلها و غايتها .

و إنذاك أثبت الإمام عليه السلام احتياج النيرين و الأجرام العلوية إلى فاعل غير

الطبيعة و الدهر بوجهين :

الأول : من جهة الحركة .

الثاني : من جهة السكون ، و الفرار من المكان الملعين والمدار المخصوص .

اما بيان الجهة الأولى ، فذلك أن حركة النيرين محسوسة . و هذه الحركة الطبيعية لا يمكن أن تكون قسرية ^١ ، كما أنها ليست من السنخ الشهوى والغضبى الحيوانى . و عليه ، فهى إرادية عقلانية ، و يلزمها الداعى العقلى والغاية الفكرية ؛ لأن إيصال النفع إلى السفليات أيضا لا يتعلق بالإرادة الكلية ، ولا هو مورد توجه العلويات . و عليه ، يكون المحرك الأول للنيرين فاعلا معرى عن المادة و الجهات الجسمانية .

١ - حركة الشمس و القمر (و كل نوع يفترض من الحركة) ، طبيعى ومستند الى قوة موجودة فى جسم هذين الاثنين كما تستند حركة الارض فى مدارها المعين أيضا الى طبيعة الارض . فلا فرق بين الارض و الشمس و القمر من هذه الناحية .

و الشمس و القمر على خلاف ما كان مقرا فى الحكمة العتيقة ، جسمان كرويان معلقان فى الفضاء لا أنهما فى فلك مرصود يتحركان تبعا له فنبعث فى محرك جسم الفلك و أى شئ يتبع فى الحركة و هل ان حركة الفلك حركة حيوانية تابعة للشهوة و الغضب ، أو أن مبدأ انبعاث الارادة فى النفس الجزئية الفلكية و خيال ذلك العقل هو مسخر الفلك (سواء فى ذلك العقل الطولى و العقول المتكافئة لرب النوع الاجسام و النفوس الفلكية) . ان جميع الكرات بناء على مذهب التحقيق تقع فى عرض احداها الاخرى . و مبدأ الحركة يعنى الفاعل المباشر لحركة الطبيعة النوعية لكل جسم كروى . و بديهى أن كل متحرك يحتاج الى محرك . و لكن حركات الاجسام المعلقة فى الفضاء ليست حركة ارادية اختيارية فهى بطبيعة الحال حركة طبيعية مثل حركات الاجسام التى لا تكون متعلقة بالنفوس المدبرة . و بناء عليه تتبدل صورة هذا المبحث .

كمال الرشد و تأثيرها في الإنسان

و أما بيان الجهة الثانية ، أى السكون والقرار في المكان المعين ، فهذه الطريقة . إن عدم تحول الشمس و القمر من مكانيهما و مداريهما الخاصين و عدم التجاوز عن المكان المعين و المحل و الجهة المخصوصة لكل ، إما أن يستند إلى جسمية عامة ، فيلزم أن تستقر جميع الأجسام في ذلك المكان ؛ و هذا محال و خلاف العس . و لذا ، و جب أن تكون مستندة إلى جسميتها الخاصة .

و عليه ، ينتقل الكلام إلى سبب اختصاص تلك الصورة النوعية ؛ إذ لا يمكن أن تكون العلة اختصاص أمر جسماني و مادة هيولائية . ولابد و أن يتحتم مدير حكيم و فاعل عاقل و شاعر موجب لهذا الاختصاص . و عليه ، و للقرار من الدور و التسلسل لا مناص من وجوب الاعتراف بوجود مدبر خارج عن محيط الجسمانيات . و على وجه العموم فقد جرى إثبات الواجب و إبطال قول الطبيعيين والدهريين في هذا الخبر عن ثلاثة طرق :

الاول عن طريق الحركة و احتياجها إلى محرك غير متحرك . و تقرير ذلك كما يأتي ١ :

١ - جميع الحركات العرضية في الكرات و عناصر عالم المادة ، تنشأ من الحركة الذاتية و الجوهرية الحاصلة في أصل المادة الجسمانية . بناء عليه ، من حيث أنه لا يخلو أي جسم من الحركة العرضية ، فلا بد من أن يكون كل جسم متحركاً بحركة ذاتية جوهرية ينحو أن الحركة و الزمان يشكلان أساس الجسم ، ولا تفترض للمادة مرتبة و مقام بحيث تكون ساكنة و لهذا ، لا وجود للسكون في المادة و الحقائق المادية . ان السكون أمر نسبي . والمتحرك من حيث أنه متحرك لا يكون محركاً . كما يجب أن تكون علة الحركة هي الفعلية المحضة و الفعل المحض صورة الهية و كلمة حق ملكوتية و هي بمنزلة روح الاجسام و الاشباح و لا يقدم على الزمان شيء الا الحق الواحد أو وجهه الغائي بعد فناء كل شيء .

لما كانت حركات الشمس والقمر منضبطة ، كانت ارادية وعلى وجه الاختيار ؛
بمعنى ، أن حركات النيرين تن تختلف بسبب حصول النشاط أو الكلال أو حدوث
الميل ، كما هو مشاهد في ذوى الإرادة من الممكنات . ومن حيث إن حركاتها مختلفة ،
فهي ليست طبيعية ؛ لأن الطبيعة لا تكون مبدأ الأفعال والآثار المختلفة و بناء عليه ،
فهي إرادية و غير اختيارية .

و إذاً فهي تطلب محرراً من غير الجسمانيات و الطبيعيات بحيث يوجد الحركة
على وجه التسخير في الأجرام العلوية . و يديهي أن « مُسَخَّر كل أمراً حكماً و اتقن
و أعلم من المسخَّر » . و هذا ما عبّر عنه بالمسخَّر « الأكبر » . فأمراد بالأكبرية هنا
هو عدم الانصاف بالصفات الجسمانية و الطبيعية « أى أكبر من أن يوصف بصفة المضطر » .
الطريق الثاني : هو ابطال توهم مبدئية الدهر عن طريق اختلاف
الافعال بهذا البيان :

أن فاعل الأفعال المختلفة سواء الایجاد و العدم و سائر الأفعال المتضادة للطبيعة
و الدهر ، لا يمكن أن يكون عديم الشعور . لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان يكون أكثر من شيء واحد . أضف إلى هذا ، أن نسبة الوجود و العدم إلى طبائع
الممكنات على السواء . و عليه ، وجب إما إيجاد الممكنات و الأفعال بدون اعدامها و
إما اعدامها بدون إيجاد .

بناءً على هذا ، فإن وجود الأفعال و الممكنات و عدمها ، دليل على وجود
فاعل قاهر حكيم مختار ليس من جنس الأشياء ، مبرراً من الآثار و الصفات الجسمانية .
و مثل هذا الفاعل إما أن يكون واجبا أو منتهايا بواجب .

الطريق الثالث : اثبات الواجب عن طريق ارتباط أجزاء العالم الواحد

بالآخر وملازماتها للأوضاع الخاصة لكل منها . و ذلك بالوضع الاتي شرحه:
حركات الأفلاك دورية . فلائى سبب و وجهة لا تكون مستقيمة ؟ ! و حركة
الأرض^١ ليست على وجه يكون موجبا للسقوط .

و هذان الإثنان مع تمام سرعة الحركة لا يصلان إلى بعضهما ولا يلتصقان . و
بالجملة ، فإن كل جزء من العالم و جزئياته ملازم لوضع خاص بدون تراحم مع
مقتضيات الأشياء الأخرى . و عليه ، لا بد و أن يكون له مسخر منته بالواجب .
هذا و يمكننا تقرير الطريق الثاني بوجه آخر أكثر اتقاناً من البيان
السابق :

لما كان مقتضى الطبيعة شيئاً واحداً لا أكثر و جب في الخارج إما أن يكون الكل
أعدام و إما أن يكون الكل وجودات . و عليه بحسب التصوير و الفرض يمكن أن
نقرر سلسلتين تتقابل إحداهما مع الأخرى .
الأولى - سلسلة الأعدام أو العدميات .

الثانية - سلسلة الوجودات المترتبة البديهية .

ولا يمكن أن يصدر عن الطبيعة الا احدى هاتين السلسلتين لا أكثر .
و لما كان كل من الأعدام والوجودات موجودا في العالم الخارجى ، يصير معلوماً
أن فاعلاً مختاراً قاهراً شاعراً حكيماً خارجاً عن سلسلة الممكنات الموجودة والمعدومة
في الخارج متحقق بحيث يرجح بعض الممكنات على البعض الآخر في مقام الوجود و
العدم ومثل هذا الفاعل لا يكون من سنخ الممكنات . وبديهي أنه لا يمكن ان يكون
ممتنعاً بدليل صدور الوجود عن هذا الفاعل . فيكون واجباً ؛ و هو المطلوب .

١ - منشأ عدم سقوط الأرض هو القوة الجاذبية الموجودة في أوضاع الأجسام والتفصيل
موكول الى محله و يطلب من أهله .

و خلاصة استدلال الإمام عليه السلام هي أن حركة الشمس والقمر خارجة عن انواع الحركات الأربعة الآتية :

- ١ - الحركة الإرادية
- ٢ - الحركة الطبيعية
- ٣ - الحركة القسرية
- ٤ - الحركة الاضطرابية التسخيرية^١ . و عليه يتضح أن حركة النيرين ليست حركة ارادية اختيارية ؛ لأن الأفعال لا تصدر عنهما . ولأن حركتيهما منتظمة متسعة مرتبة منضبطة دائماً ؛ على حين أن الحركات الارادية تنشأ عن أعراض مختلفة . هذا ، كما أن حركة النيرين ليست طبيعية ؛ لأن المتحرك في الحركة الطبيعية إذا وصل إلى منتهى الحركة ، أصبح ساكناً ؛ علاوة على أن نقطة الطلب في الحركات الطبيعية لا تكون عين نقطة الهرب^٢ ؛ إذ ليس في إمكان الطبيعة أن تطلب ما ينفر و يضرب^٣ منها ؛

١ - سيأتى فى المباحث الآتية بيان هذا المطلب وتحقيقه ؛ من أن حركات «النيرين» وكذلك سائر حركات الكرات المتحركة ، مع أنها حركات دورية فهي حركة طبيعية تسخيرية كما سيأتى ان العوالم مسخرة لارادة الحق . و نظار الان القدماء اعتقدوا بأن مبدأ حركات الكرات هو النفوس الفلكية وتخيلوا الارض أيضا ساكنة و اعتقدوا بأن النفس الفلكية فاعل « متشبه » بالمقل ، ولم يمتنعوا حقيقة القوة الجاذبة الموجودة فى الاجسام ، فقد ابتلوا بهذا القليل من التكلفات .

٢ - لما كان القدماء يعتبرون النفوس الفلكية مبدأ حركة الكرات العلوية ، اعتقدوا أن الحركة الدورية المستديرة لا تصدر عن الطبيعة عديمة الشعور . فالحركة المستديرة هي طلب وضع و ترك هذا الوضع . والطبيعة الواحدة لا تكون طالبا وتاركا النسبة لشيء واحد الطبيعة تطلب ما تطلب دائما ، و تتركه ما تتركه دائما . و لكن اذا تملقت النفوس بالطبيعة فمن حيث ان النفس مبدأ الشعور و الادراك يكون لها الامكان على أن يكون الشيء الواحد مرادا و مطلوبا من جهة و مهروبا عنه من جهة أخرى . و لذا فقد اعتبروا حركة الافلاك —

على حين أن حركة كل من الشمس والقمر دورية ، و في مثل هذه الحالة تكون نقطة الطلب و الهرب واحدة .

و عليه ، فالحركة على وجه الدوران محال أن تصدر عن الطبيعة ؛ إذ على هذا الفرض يلزم أن يكون مطلوب الطبيعة هو مهروبها . أضف إلى ذلك أنه يجب أن تسكن في النقطة المقصودة و مكانها الطبيعي . مثلاً : النار و الحجر بعد الوصول إلى كرتيهما يسكنان . في صورة أن النيرين ليسا هكذا . وعليه فحركتهما ليست طبيعية؛ و لأنها ليست طبيعية فلن تكون حركة قسرية ؛ فالقصر عبارة عن أن الطبيعة تجبر على خلاف مقتضاها .

بناء عليه ، حيثما لا توجد الحركة الطبيعية ، لا تتحقق الحركة القسرية أيضاً . إذاً فلا بد و أن تكون حركة النيرين اضطرابية تسخيرية ؛ فتطلب محركاً يكون غير جنس الطبيعة و الجسم . وبديهي أن المحرك الجسماني محتاج في مقام التأثير إلى وضع و محاذاة معينة ، او مجاورة و ملاقة مخصصة . و هذه الأمور ذاتها تنشأ من جانب الحركة^١ ، و لهذا يتطلب محركاً آخر . و هكذا فإن ذلك المحرك محتاج إلى محرك

→ ارادية ، و منشأ الطلب عقلياً ؛ من باب « التشبه بالعقول » .

أما بناء على الحكمة و الفلسفة الجديدة و بداهة بطلان افلاك بطلميوس ، فإن جميع الكرات السماوية معلقة في الجو ، و حافظها في المدار المخصوص هو قوة الجاذبية المحيطة التي ؛ هي من وجه مبدأ حركتها أيضاً . ولا توجد في الروايات من قول القدماء و تمايلهم المتوهم إلى الافلاك عين أو أثر .

١ - لا شك في أن التأثير أو التأثير الجسماني محتاج إلى وضع و محاذاة ، و لهذا لا

يكون مبدأ الوجود و موجد الاجسام جسماً . المعلول مفاض و صادر عن العلة و قبل صدوره عن العلة لم يكن موجوداً ؛ حتى نقرض بينه و بين العلة وضماً و محاذاة و مجاورة . وعليه ، -

آخر ، إلى غير النهاية . ولا مناص من وجوب انتهائه بمحرك غير جسماني .
و هذا هو ما عبر عنه في الحديث « اضطروا والله يا أبا أهل مصر إلى دوامهما
والذى اضطرها أحكم ... » و عليه ، فالفاعل القاهر غير الجسماني يضطر الشمس و
القمر إلى الحركات الدورية و عدم التجاوز عن المدار المعين ، و من حركتهما يوجد
الليل و النهار باستمرار على وجه الاضطرار .

و هنا تنشأ مظنة سؤال و توهم ، وذلك أنه : إذا كانت الطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها أكثر من أثر و فعل واحد ، فكيف يكون الواجب تعالى ، و هو واحد من جميع
الجهات مبدأ العالم و مصدر هذه الكثرات جميعا . أو بعبارة أخرى ، كيف خلق الحق
تعالى عالم الكثرة مع وحدة ذاته و عينية صفاته ؟ إذن لوجب أيضا أن يصدر دائما عن
حضرة الواجب شيء واحد (العقل ، النفس ، الفلك ، الملك ..) .

و جواب هذا التوهم هو : أنه يجب أن يكون مفهوما ، أى وحدة تلك التي
للمعلول و الصادر الأول ؟ فأصل الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين الكثرات و هذا
الأصل سار في حقائق الوجود المنبسط ؛ وقد تجلى وظهر على الهياكل و الأعيان بنظام
جملي و ترتيب الأشرق فالأشرق .

و بناء عليه ، فوجود واحد ، يعبر عنه بعنوان الكلمة و « كن » الوجودية^١

يجب ان يكون مبدأ وجود الاجسام هو العقل المجرد . النفس المتعلقة بالجسم اتصاها حكم
الاجسام في التأثير الجسماني محرك الاجسام أيضا يجب أن يكون مجردا من المادة لان
المتحرك بالنسبة الى أصل الحركة ، قابل ؛ و القابل فاقد الكمال ؛ والحركة ليست شيئا
واحدا لتكون فاعلا معطيا و قابلا فاقد للحركة .

١ - لقد عبروا عن الوجود المنبسط ، بالفيض المقدس و النفس الرحمانى والحق
المخلوق به والمشيئة السارية والارادة الفعلية وقد عبر عنه ببرهان الصديقين ، لاذلك النحو ←

کمال الرشده و تأثیرها فی الإنسان

و غیر ذلك من التعابیر . و الصادر بالذات عن الحق هو نفس هذا الوجود الذی صار منشأ هذه الکثرات جمیعاً .

لقد تکررت الإشارة سابقاً إلى أن الأدلة علی اثبات الصانع کثيرة و طرق الاستدلال لا تحصى . و علة الإصرار و التعمق الزائد فی هذا الباب ، لیست مقصورة علی أهمية الموضوع کما قد یتوهم ؛ و إنما عمدة اشکال القضية من حیث إنه لا دلیل للواجب تعالی ؛ فلا یوجد حد « للصانع » . ولما لم یکن له حد ، لم یکن له برهان ؛ لأن الحد و البرهان فی الأطراف و الحدود المتشاركة ؛ علاوة علی أننا تعلم أن الدلیل قسمان :

الأول : عن طریق العلة بالمعلول؛ کما أننا لورأینا النار نعرف بوجود الحرارة، و نشاهد النجار فنقر و ندعن بآثارها . و هكذا سائر العلل بالنسبة للمعلولات . و هذا القبیل من الاستدلال یقال عنه اصطلاحاً برهان « لم » أى التدرج من لمیات الأشياء إلى معلولاتها .

الثانی: عکس الأول ، ای التدرج من المعلول إلى العلة . فإذا شوهدت الحرارة

→ الذی عبر به الشیخ وخواجه و غیرهما عنه ؛ و إنما بتلك الطريقة التي قررهما العرفاء . کما أن أصل مفهوم الوجود بین المفاهیم هو اکثرها بداهة . فأصل حقيقة الوجود و مصداقها ، عن طریق السریان الذاتی و الفعلی فی الأشياء هو اکثر شيء ظهوراً . « یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته . »

دوست نزدیک تر از من بمن است	وین عجب تر که من از وی دورم
همه عالم بنور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان	بنور شمع جوید در بیابان

و سیرد تفصیل هذا البحث ضمن تقرير كلمات الاستاذ العلامة « ان شاء الله » .

و الدخان نحكم أن موجب الحرارة و الدخان هو نار موجودة . و عرفوا هذا النوع من البرهان ببرهان « إن » ؛ أى يستدل بالعلة على المعلول .

و البرهان لا يخرج عن هذين النوعين . وكل شكل و قياس منطقي أيضاً لا يخرج عن هذين الطريق . و بالجملة ، لما كان صانع العالم لا علة له ، لم يكن له برهان « لم » ؛ ولا يمكن الوصول إليه عن طريق العلة و السبب . يبقى برهان « إن » يعنى يجب أن يحصل الإذعان و الإقرار بوجود الصانع من الآثار . و يبدى أن دلالة المعلول على العلة^١ دلالة ناقصة و كشف ضعيف . لأن أثر أى شيء لا يفيد أكثر من العلم بمؤثر و صانع معين . و هذا المقدار من الدلالة الناقصة لا يكفى في باب معرفة الواجب . فبعد التعمّل العقلي و التعب الفكرى سيكون الصانع « ما » ليس إلا ، و يوصل إلى الأفهام مؤثراً غير معين . و ربما كان لهذا السبب أن الأئمة عليهم السلام ، بعد أن اثبتوا الصانع عن طريق الآثار و استدلووا بطريق « إن » عينوا صفات كثيرة للصانع حتى تضيق دائرة الصانع الكلى ؛ مثل اثبات الوحدة الحققة الحقيقية ؛ حتى يمكن

١ - أحيانا ما يشير القرآن و الاحاديث الى دليل احتياج الممكنات الى الصانع و العلة ، والمنظور في هذه المقامات . هو بيان المعنى في أن الصفات الموجودة في هذا العالم تكون بواسطة الحدود و التغير والمحكومة بالزوال والفناء و الوقوع في الصراط . و هى تحتاج الى العلة للكمال والخروج من القوة الى الفعلية ومن النقص الى الكمال . ولما كان لعالم الشهادة (وكذلك سائر العوالم) علية و معلوية ، اذ لا توجد أى ظاهرة بذاتها ، ولا تعرف من ذاتها ، و جب أن تنتهى جميع الحركات و جميع سلاسل العلل و المعاليل بعلة مخفية مستورة ، تكون بمنزلة الروح و الاصل و الجوهر بالنسبة للكيان العالمى - بهذا المعنى قد استدل من طرق معينة ، من طريق الايات و الافاق و الانفس ، من طريق الحركات المتفتنة ، من طريق الانكاء الفطرى الذى لدى كل موجود بقوة غير مرئية غير محسوسة و مدركة بالوجدان . و أحيانا ما يستدل في القرآن من طريق آخر على الحق .

كمال الرشد و تأثيرها في الإنسان

على حسب تطبيق الكلّي على الفرد، الادعاء بأن الصانع منحصر في ذلك الواحد الحقيقي . و لكن هذا الطريق أيضاً لا يكفي ؛ لأننا لو ضممنا كل مقادير المفاهيم الكلية إلى بعضها ، لن تكون في الأخير جزئياً حقيقياً . و عليه فبمفهوم الصانع « ما » و المؤثر « ما » ، لن يتولد جرئى مهماضمنا اى قدر من الصفات الكلية . و لهذا ، فقد انصرف الأكابر والأساطين عن هذا الطريق أيضاً ؛ واثبتوا الواجب عن طريق برهان الصديقين . و بالجملة ، لما لم يكن للواجب برهان « لمى » ، كانت البراهين الواردة في الروايات جميعاً من قبيل البرهان الـ « انى » ، و استدلال من الآثار و الأفعال . هذا ، و نعلم أن الآثار أيضاً على قسمين :

آثار متصلة ، و آثار منفصلة ، و أن القسم الأول أيضاً يشتمل على القوى الباطنة و الظاهرة . فأما ما يرجع الى الآثار المنفصلة فإن رواية زنديق مصر تلك التى سبق بيانها ، تعتبر كافية . و أما ما يرجع إلى الآثار المتصلة فسنشرح حديث ابى منصور « المتطيب » المنقول في الكافي و توحيد الصدوق .



Princeton University Library



32101 072535998

(NEC)
BP194
.A873124
1971
vol.1

من انتشارات مكتبة المجدى

١٤٠ ريال