لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان كل منها عن الآخر

آية الله حسن حسن زاده آملي

الحوزة العلمية بقم المقدسة

مقال يقع في مقدمة وعشرة فصول يدور الحديث فيه عن عدم افتراق القرآن والعرفان والبرهان، كل منها عن الآخر، نلمح بإختصار إلى ماجاء في المقال:

المقدمة: لمحة عن منزلة علم الميزان.

الفصل الأول: في أنّ الإمام الصادق، عليه السلام، كرّم أرسطو لأنّه دلّ الناس على وحدة الصانع بالبرهان على وحدة الصنع.

الفصل الثاني: في ابتناء القرآن والعرفان على البرهان.

الفصل الثالث: في أنّ المجتمع الإنساني لا يستغني عن المنطق والبرهان.

الفصل الرابع: في أنّ الدين الإلهي والفلسفة الإلهية واحد.

الفصل الخامس: في أنّ أساس العين والعلم على التثليث.

الفصل السادس: في معرفة النفس ببيان الشارع والعارف والحكيم.

الفصل السابع: في أنّ عدداً قليلاً من كبار رجال الدين والعلم، أقاموا المعارف العرفانية الشريفة على البرهان.

الفصل الثامن: في استخراج موازين المنطق الخمسة من القرآن الكريم، وفي أنّ أقوال النبي كلّها رمز يطفح بالمعقول.

الفصل التاسع: في التوهّم بذمّ أهل العرفان وغيرهم للمنطق والفلسفة والجواب عنه.

الفصل العاشر: في بيان طرق تحصيل المعارف.

المقدّمة: لمحة عن منزلة علم الميزان.

يقوم أساس فطرة الإنسان على البحث والإدراك، والبرهان مرشد العقل إلى منهل اليقين، ومنزلة الإنسان المحمودة في إدراك حقائق الأشياء بالشهود

ونجاة كل شخص بالعلم اللائق والعمل الواجب، فهما كجناحي طائر النفس يستطيع بهما أن يحلّق إلى أوج عزّته، وأن يميّز مايليق ممّا لا يليق من نور البرهان، ومايجب ممّا لايجب

انّ تقييم الصحيح من غير الصحيح والحسن من القبيح هو «علم الميزان»، أو كقول ابن سينا البديع العذب في بداية **دانشنامه**، «علم المنطق هو علم الميزان».

ولسان الوحي المحمّد ي (ص)، لسان كل ميزان حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿**فَبَشِّر عِباد، الذينَ يَسْتَمِعونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعونَ أَحْسَنَهُ، اولئِكَ الَّذينَ هَداهُمُ اللهُ وَأولئِكَ هُمْ أُولوا الأَلْبابِ**﴾[1].

يبشّر الله تعالى في هذه الآية أولئك الذين يتّبعون أحسن القول بالفلاح ويثني على المهتدين وأولي الألباب. ولا بدّ لانتخاب القول الأحسن من الميزان الصحيح، وهذا لا يستقيم إلّا بالتفكير الصحيح الذي يقوم على علم الميزان.

وليست هذه هي الآية الوحيدة التي تدعو للبحث وتدفع أولي الألباب للعمل به فقط، بل إنّ جميع الآيات القرآنية وأحاديث الرسل كذلك. فالله تعالى اعتبر قرآنه كلّه برهاناً ونوراً: ﴿**ياأيّها الناسُ قَدْ جاءَكُمْ برهانٌ من ربِّكُمْ، وأنزلنا إليكُم نوراً مبيّناً**﴾[2]؛ ويطلب الاحتجاج بالبرهان فيقول: ﴿**قُلْ هاتُوا برهانَكُمْ إنْ كُنتُمْ صادقينَ**﴾[3]؛ والعلم نورٌ، كما هو مأثور عن رسول الله (ص): «العلم نورٌ يقذفُهُ اللهُ في قلبِ مَنْ يشاءُ».

وليس من الواجب على الانسان وحده أن يكون دينه ومذهبه وقوله وعمله منطقياً فقط، بل إنّ الله سبحانه وتعالى يتحدّث في سورة الجنّ كيف أنّ هذه الطائفة قبلت القرآن بمنطق البرهان وآمنت: ﴿**قُلْ أُوْحيَ إليَّ أنّهُ استمعَ نفرٌ مِنَ الجنِّ فقالُوا إنّا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرُّشْدِ فآمنّا به** ـ إلى قوله: **وإنّا لمّا سمعنا الهُدى آمنّا بهِ**﴾[4].

نعم إنّ هذه الطائفة من الجنّ وجدت نجاتها عن طريق أوّل ضرب من أشكال قياس المنطق الاقتراني، وآمنت ايماناً صحيحاً بهذه المعادلة:

القرآنُ يَهْدي إلَى الرُّشْدِ، وكلُّ مايَهْدي إلى الرُّشْدِ يجبُ أنْ يُؤْمَنَ بهِ، فآمنّا بهِ. الصغرى والكبرى والنتيجة، كلّ منها في غاية الإحكام؛ أي البرهان الذي تكون مقدّماته قضايا يقينية ونتيجتها اليقين.

وللشيخ الكبير ابن سينا قول مختصر ودقيق جدّاً، حيث يقول: «من تعوَّدَ أنْ يُصدِّقَ من غيرِ دليلٍ، فقد انسلخَ عن الفطرةِ الإنسانيّةِ».

كما أورد الشيخ في بداية معرفة القياس في **دانشنامه** حديثاً موجز اللفظ، عظيم المعنى، فقال: «لكلِّ مجهول طريق يعرف به». كما يقول الساوي في بداية **التبصرة**: «المنطق علم يعرف به طرق الوصول من المجهول إلى المعلوم؛ اذن لا بدّ للمنطق من أن يحقّق الفلاح للباحث».

إنّ مايطلبه الإنسان، ويبحث عنه بالفطرة كالظامئ الذي يبحث حوله عن الماء البارد والزلال والسلسبيل، هو الوصول إلى حقائق الأشياء التي يعتبر نيلها وإدراكها أفضل اللذّات الإنسانية ألا وهي اللذّة العقلية.

في القياس الإقتراني للمنطق الذي يبحث من حيث المادة عن الصناعات الخمس: البرهان، الخطابة، الجدل، المغالطة، الشعر، ومن حيث الصورة عن الأشكال الأربعة، كانت صناعة البرهان بمنزلة الرّكن، وبمثابة القلب والروح في علم الميزان. أو كما يقول الشيخ الرئيس في **دانشنامهٔ علائي**: فائدة البرهان هو اليقين، والعثور على الحق[5].

نعم هذه صنعة برهان علم المنطق التي تتكفّل بإحقاق الحق وإثبات الواقع وإهداء الحكمة. ولكن المواهب مختلفة، وكلٌّ خُلق لعمل، وليس كلّ الأفراد قادرين على تحمّل عبء العلم الثقيل ولا يحصلون عليه، فالوصول إلى هذه المنزلة ليس ميسّراً لكلّ انسان، نعم:

پُر دلی باید که بار غم کشد
رخش می باید تن رستم کشد

ولكنّ كثيراً من النّاس يحبّون المعارف والأعمال الحسنة بالفطرة، ويحبّون العلم وأهله ويتقرّبون منهم، ويرغبون في ذكر الصالحين وأقوالهم وأعمالهم، ويلتذّون به، ويغبطونهم، ويتألّمون للجهل الذي هم فيه، وإن كانوا لا يملكون القدرة على تحمّل عبء الاستدلال والبرهان.

إنّ الهدف الأوّل لمعلّمي البشر الحقيقيين، ومكمّلي النفوس الإنسانية، والذين هدفهم المقدّس المنشود تثمير غرسات وجود الخلق، ونيلهم مرتبة الكمال، هو تلقين النفوس المستعدّة، الحقائق وتفهيمها إيّاها عن طريق البرهان الذي هو الحجّة التامّة والموصل إلى اليقين؛ وإن وجدوها لا تليق بها، فيتّجهون من الإيقانيات إلى الإقناعيات، أي إلى الخطابة، ويهذّبون النفوس بالأعمال اللائقة الحسنة والأقوال المنمقة اللازمة،

ويستعملون في مقدّمات خطاباتهم طريقة رجال الحق وسيرتهم في الفعل والقول ليصلوا بهم إلى طريق النجاة. ولذلك قيل: البرهان للخواص والخطاب للعوام.

وليس من شأن مثل هؤلاء المعلّمين وعقلهم وهدفهم الإنساني إيراد القضايا التخيلية والوهمية، وإيجاد تأثيرات شعرية ومغالطات في النفوس باستعمال الصناعة الشعرية والمغالطة. وإذا وجد من أهل اللجاج والعناد من يريدون صراع الحقّ وأهله، أو المباهاة والتحدّي بعلمهم وجب جدالهم بالّتي هي أحسن لإنقاذ الغريق أو دفع الشر والفتنة.

والله سبحانه وتعالى، يأمر خاتم أنبيائه (ص) بأن يدعو عباده إلى سبيل ربّه بالبرهان والخطابة والجدال بالقول الحسن، ولا يجوّز له صنعة الشعر المنطقي فكيف بالمغالطة، فيقول: ﴿**أُدعُ إلى سبيل ربِّكَ بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ وجادلْهُمْ بالتي هيَ أحسنُ**﴾[٦]. فالحكمة برهان، والموعظة الحسنة خطابة، والمراد من ﴿**جادلهم**﴾ هو الجدال الأحسن.

جاء في مقدّمات كتب المنطق في الحاجة إلى المنطق أنّ العلم إمّا تصوّر أو تصديق؛ والتصوّر إدراك بسيط، والتصديق حكم بالنفي والإثبات؛ وليست جميع التصورات والتصديقات بديهية وإلّا لما كنّا بحاجة إلى التحصيل، وليست جميعها نظرية أيضاً وإلّا لما قدرنا على التحصيل، بل إنّ بعضها بديهي والبعض الآخر نظري. والنظر الذي هو الفكر، ترتيب الأمور الحاصلة أي البديهيات بطرق معيّنة وشروط خاصّة تؤدّي إلى تحصيل أمر غير حاصل، هو المجهول النظري. وكثيراً مايقع الفكر في الخطأ، ولذا نحتاج إلى قانون يرشدنا إلى طرق وشروط الإنتقال من المعلومات إلى المجهولات كيلا يطرأ خطأ على الفكر وذلك القانون هو المنطق.

وهذه الطريقة الحسنة في بيان الحاجة إلى المنطق متّبعة في جميع فروع العلوم النظرية ولا تختصّ بفرع خاص. وكما قلنا فإنّ العلم والعمل جناحا الإنسان للعروج والصعود إلى المقامات الشامخة، أي وصوله إلى الكمال الانساني، بل إنّ العلم والعمل يصنعان الإنسان. وليس للبشر من وسيلة سوى ميزان الحق للحصول على جوهر العلم القيّم، والسير في طريق التكامل السويّ القويم والذي يعبّر عنه بالصراط المستقيم. إنّ علم المنطق الشريف محك ومعيار صادق يتم بمراعاة قواعده التمييز بين الحق والباطل في الأفكار والآراء.

ولا يخفى أنّ العلم الذي ينقسم إلى تصوّر وتصديق هو علم فكري والذي هو علم ارتسامي وذلك صورة عين الخارجي ونقشه، وليس علماً شهوديّاً وحضوريّاً والذي هو عين المعلوم الخارجي، كالعلم المجرّد بذاته وبمعلوله، ومثل علم الحق تعالى بمعلولاته التي هي أظلال وجود صمدي وآياته وأطواره وشؤونه. وسيرد الحديث عن العلم الشهودي.

إنّ الحقّ والميزان كيوسف والحسن الأزلي بمقدار واحد في معيار الجسم والروح لا يفترقان. أي إنّ الحق والميزان في اصطلاح علم الحروف جسما روح واحدة وفي العدد متساويان، فقد قيل: «الحروف أشباح، والأعداد أرواح»، أو كما قال دهدار محمود العياني في **كنوز الأسماء**:

نزد أهل خرد و اهل عيان
حرف جسم و عدد او است چوجان

وقد جمع بين الحق والميزان في هذه الآية الكريمة من سورة حمعسق: ﴿**الله الذي أنزَلَ الكتابَ بالحقِّ والميزانِ**﴾[٧].

وقال في سورة الرحمن: ﴿**ووضَعَ الميزانَ، ألّا تَطْغَوْا في الميزانِ**﴾[٨].

وأورد الديلمي في **إرشاد القلوب**: «ومن كلام سقراط الحكيم: «لاتتجاوز الميزان، أي لا تتجاوز الحقَّ»[٩].

فكلّ مايقضي به الميزان هو حقّ، وكلّ مايصدّقه الحقّ هو ميزان؛ وكلاهما مشتقّان في المعنى من مصدر معنوي واحد هو العدل. وراقم هذه السطور يقول في هذا المعنى:

حق و ميزان در عدد يكسان بود
آرى آنچه حق بود ميزان بود
هر چه ميزانست آن عين حق است
هر دو ازيک اصل مصدر مشتق است
مصدرى كو صرف عدل است ووسط
نى بود تفريط دروى نى شطط
جز حق اندرانفس وآفاق چيست
غير ميزان اندرين نه طاق چيست
آنچه بينى كاندرين ارض و سماست
بر اساس حق و ميزانى بپاست
آدمى را حق و ميزانى بود
تا كه اندر راه انسانى بود

دانشى كو علم ميزان است وداد
علم منطق باشداى نيكو نهاد

الإنسان الذكي الواعي سيكون له في كلّ تفكير وسلوك وعمل ميزان يميّز به الصحيح من غير الصحيح والجميل من القبيح والسيّء من الحسن. نعم إنّ قانون «علم الميزان» يصون الفكر من الخطأ، كما تصون قواعد لغة كلّ فئة اللسان من الخطأ في الكلام. وقد قيل: إنّ نسبة النحو إلى اللّغة ومنزلته في اللغة والألفاظ كنسبة المنطق إلى العقل والمعاني ومنزلته.

وخلاصة القول: لا بدّ من المنطق والبرهان من جهة ومن الشهود والعرفان من جهة أخرى لاكتساب المعارف. فالبرهان والعرفان توأمان يرضعان من ثدي واحدة، وحقائق المعارج العرفانية تفسير عرفاني للقرآن الكريم. فإذا صحّت مقدّمات البرهان صحّت في الرأي وكلّ حكم له حجّة، وقامت السموات والأرض بالحجة.

الفصل الأول: في أنّ الإمام الصادق، عليه السلام، كرَّمَ ارسطو لأنّه دلّ الناس على وحدة الصانع بالبرهان على وحدة الصنع.

لقد كرّم سليل النبوّة ولسان الحقّ الناطق الإمام جعفر الصادق (ع)، أرسطو لدعوته الناس إلى وحدة الصانع بالبرهان على وحدة الصنع وذلك في الحديث المعروف بتوحيد المفضّل الذي ورد في المجلّد الثاني من **بحار الأنوار** في طبعته الأولى.

وشجرة العلم هي التي تؤدّي أهل الحق حقّهم، ويحترم العلم وأهله. ويشجّع الآخرين على العمل بذلك، كرّم أرسطو، وقدّر كلامه، وأثنى على طريقته في التفكير، رغم أنّه حجّة الله البالغة.

كم نرى من كتابات تنمّ عن كلام فارغ، ولسان ثرثار يسيء أصحابها الأدب، ويتجاسرون على وطء ساحة كبار رجال العلم الذين يحترمهم حجة الله أمام الملك والملكوت. إنّ هؤلاء الوقحين صغار عند أولي الألباب يعبّرون عن أفكارهم الفجّة المنحرفة، وينمون عن سوء طويتهم وطبيعتهم. نعم:

بزرگش نخوانند اهل خرد
كه نام بزرگان بزشتى برد

يقول الفاضل الشهرزوري في **نزهة الأرواح**: ويُروى عنه، عليه السلام، «أنّه كان إذا كُمِّلَ واحد من أهله قال له: يا أرسطاطاليسَ هذه الأمّة»[١٠].

وقد تجاوز الشهرزوري ماذكرنا فأورد في هذا الكتاب المذكور (ص١٠) وكذلك الديلمي في **ارشاد القلوب** (ص١٤، ط١ رحليه، ايران): «يروى في بعض الرافدات أنّ عمرو بن العاص قدم من الإسكندرية على رسول الله (ص) فسأله عمّا رأى في الإسكندرية، فقال: يارسول الله: رأيت أقواماً يتطيلسون ويجتمعون حِلَقاً، ويذكرون رجلاً يقال له: أرسطاطاليس لعنه الله تعالى، فقال عليه السلام: مَه ياعمرو! إنّ أرسطاطاليس كان نبيّاً فجهله قومه»[١١].

وبعد أن يورد الديلمي هذه الرواية يقول: ويؤيّد هذه الرواية ماذكره السيّد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضي الدين علي بن طاووس في كتاب **فرج المهموم** «بأنّ ابرخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأنّ أكثر الحكماء كانوا كذلك، وإنّما التبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانية...».

وربّما كان سبب وقاحة الثرثارين تشاؤمهم من «علم الميزان» ذلك أنّهم جُبلوا في القديم على القول: «إنّه مَنْ تَمَنْطَقَ تَزَنْدَقَ، مع أنّ العقل الكلّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم، يقول بشهادة الجوامع الروائية أنّ «تفكّر ساعةٍ خيرٌ عند الله تعالى من عبادة سبعين سنة»؛ وكلّ عالم عاقل يعلم أنّ هذا التفكّر إنّما هو الفكر المنطقي، والذي هو عبارة عن ترتيب المقدّمات، ووضع الأدلّة لإدراك المعقولات، وإلّا فما فائدة الفكر في العرف العام ليكون أفضل عند الله من عبادة سبعين سنة.

ويطلق عامة الناس والجمهور اسم الفكر على كل انتقال للنفس ولو كان من صورة جزئية إلى صورة جزئية أخرى، وبأيّ نحوٍ كان الإنتقال، فيقال للشخص المحشور في أفكاره، غارق في أفكاره، إلّا أنّ الفكر المنطقي حركة علمية عقلية، وهي تجري في المعقولات فقط، وذلك أن تتحرّك النفس الناطقة حركة عقلية من موضوع علمي إجمالي إلى مبادئه. ثمّ تتحرّك حركة عقلية ثانية من هذه المبادئ نفسها نحو ذلك الموضوع بالتفصيل على وجه خاص، وهذه الحركة مُعدّة للنفس، تفيض عليها الصورة العلمية العقلية من المبدأ القدسي.

وقد أورد الخواجه الطوسي معاني الفكر في بداية شرحه

للمنطق في **الإشارات** بنصّ الشيخ الرئيس: «وأعني بالفكر هاهنا أن يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه إلى أمور غير حاضرة فيه»؛ كما بحث راقم هذه السطور بالتفصيل حول أقسام الفكر في نثر الدراري على نظم اللئالي. (ط١، ص٨٥ و٢١٧).

وللسان الوحي الإلهي، ولسان أهل بيت الطهارة والعصمة، ولسان علماء الدين والعلم، الكثير في مدح التفكّر الإصطلاحي لعلم الميزان وأنّه حقيقة التفكّر وحركة النفس الناطقة العلمية العقلية.

قال الله تعالى: ﴿**الذينَ يَذكُرونَ الله قياماً وقُعوداً وعلى جُنوبِهِمْ، ويَتَفَكَّرونَ في خَلْقِ السّمواتِ والأرضِ رَبَّنا ماخلقتَ هذا باطلاً**﴾[١٢].

وروي في **الكافي** عن أمير المؤمنين الإمام علي، عليه السلام: «إنّ التفكّر يدعو إلى البرّ والعمل به». وروي عن الإمام الصادق، عليه السلام، أنّ «أفضل العبادة إدمان التفكّر في الله وقدرته». وروي عن الإمام الثامن علي بن موسى الرضا، عليه السلام؛ ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم، إنّما العبادة التفكّر في أمر الله، عزّ وجلّ[١٣].

قال الشيخ الرئيس في جوابه على رسالة طلب منه أبو سعيد أبو الخير ارشاده فيها: فليكن الله تعالى أوّل فكره وآخره، وباطن اعتباره وظاهره[١٤].

وماأحسن ماقال الشيخ إشراق السهروردي: الفكر في صورةٍ قدسيّة يتلطّف بها طالب الأريحية، ونواحي القدس دار لا يطأها القوم الجاهلون، وحرام على الأجساد المظلمة أن تلج ملكوت السّموات، فوحّد الله وأنت بتعظيمه مَلاَنٌ، واذكره وأنت من ملابس الأكوان عُريانٌ، ولو كان في الوجود شمسان لانطمست الأركان، وأبى النظام أن يكون غيرَ ماكان[١٥].

وقد سلك أرسطو في موضع آخر طريق وحدة الصنع هذا فقال: إنّ العالَم عالم واحد بأعضاء مختلفة مثل الإنسان، وهذا دليل على وحدة الخالق. ويقول في كتاب **مابعد الطبيعة** أيضاً: أنّ وحدة العالم دالّ على وحدة المبدأ.

نعم إنّ وحدة العالم دالّ على وحدة المبدأ ذلك أنّه﴿**لو كانَ فيهما آلهةٌ إلّا اللهُ لَفَسَدَتا**﴾[١٦]. فوحدة الصنع مهيمنة على نظام الوجود بشكل لايرى فيه البصر خللاً وتفاوتاً بمقدار ميكرون (Micron) واحد. وكما جاء في القرآن الكريم: ﴿**ماتَرى في خَلْقِ الرَّحمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطورٍ، ثُمَّ ارْجِعِ البَصَرَ كَرَّتَينِ يَنْقَلِبْ إلَيْكَ البَصَرُ خاسِئاً وَهُوَ حَسيرٌ**﴾[١٧]. وكما يقول الرسول: «بالعدل قامت السّموات والأرض».

ويقول الامام الصادق (ع) في حديث المفضّل المذكور عن وحدة الصنع التي ذكرها أرسطو بهذا الاسم:

إنّ اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجاري المعروف عندهم «قوسموس» وتفسيره «الزينة»، وكذلك سمّته ومن ادّعى الحكمة أفكانوا يسمّونه بهذا الاسم إلّا لما رأوا فيه من النظم والتدبير، فلم يرضوا أن يسمّوه تدبيراً ونظماً حتّى سمّوه زينة ليخبروا أنّه مع ماهو عليه من الصواب والإتقان على غاية الحسن والبهاء.

وقد كان من القدماء طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أنّ كونها بالعرض والإتفاق، وكان ممّا احتجّوا به هذه الآفات التي تلد غير مجرى العرف والعادة، كالانسان يولد ناقصاً أو زائداً إصبعاً، ويكون المولود مشوّهاً، مبدّل الخلق فجعلوا هذا دليلاً على أنّ كون الأشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعرض كيف ما اتّفق أن يكون.

وقد كان أرسطاطاليس ردّ عليهم، فقال: «إنّ الذي يكون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيء يأتي في الفرط مرّة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً؛ وأنت يامفضل ترى أصناف الحيوان أن يجري أكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالانسان يولد وله يدان ورجلان وخمس أصابع كما عليه الجمهور من الناس، وأمّا مايولد على خلاف ذلك فإنّه لعلّه تكون في الرحم أو في المادة التي ينشأ منها الجنين، كما يعرض في الصناعات حين يتعمّد الصانع الصواب في صنعته، فيعوق دون ذلك عائق في الأداة أو في الآلة التي يعمل فيها الشيء، فقد يحدث مثل ذلك في أولاد الحيوان للأسباب التي وصفنا فيأتي الولد زائداً أو ناقصاً أو مشوّهاً، ويسلم أكثرها فيأتي سوياً لا علّة فيه، فكما أنّ الاذي يحدث في بعض الأعمال الأعراض لعلّة فيه لا توجب عليها جميعاً الإهمال وعدم الصانع كذلك مايحدث على بعض الأفعال الطبيعية لعائقٍ يدخل عليها لا يوجب أن يكون جميعها بالعرض

والاتفاق»[١٨].

هذا ماورد عن المعلّم الأول أرسطاطاليس في الحديث المذكور حول بيان طريق وحدة الصنع في إثبات الصانع الواحد. والآن نقول:

لو أنّ سيلاً عظيماً مثلاً انحدر من أعلى جبل واقتلع شجرة ضخمة. فاعترضت طريق السيل فجأة وأصبحت جسراً، فهذا عرض واتفاق يحدث مرّة واحدة وليس دائماً، أمّا وحدةُ صِنعِ النظامِ الأحسنِ للعالم والإنسان وتقديره وتدبيره فدائم.

وقد قال راقم هذاا السطور: إنّ الذي يحكم عقله لا أقلّ في صنع سكّين، فيصنع حدّها متناسباً مع نصلها يذعن بأنّ العلم والقدرة والتدبير والإرادة تدير نظام الوجود بحيث جعل من كلّ نوع زوجين متناسبين؛ وإلّا كيف يصنع النترون والبروتون كلّ منهما موافقاً للآخر في هذه الخلقة العجيبة[١٩].

وخلاصة رأي أرسطو السديد كما يقول الإمام الصادق (ع) في الحديث المذكور: إنّ الاتفاقي والعرضي يحدث مرّة واحدة، وصنع نظام الوجود دائم، ولا بدّ للصنع الدائم من صانع مقدِّر ومدبِّر. إذن لا بدّ لوحدة صنع نظام الوجود من صانع مقدِّر ومدبِّر. وهذا هو برهان صريح للقياس المنطقي، الذي يعتبر أفضل قسم من علم الميزان.

هذا هو الأسلوب والطريق الذي قاد به المعلم الأول أرسطو الناس من وحدة صنع النظام الأحسن للعالم وتقديره وتدبيره، إلى وحدة صانعه المقدِّر المدبِّر. ونهجه المعلم الثاني الفارابي في الفص التاسع عشر من **فصوص الحكم**، وأشرنا إليه في شرحه باسم «**نصوص الحكم على فصوص الحكم**، (ط١، ص٩٠). ونهج الشيخ الرئيس أبو علي سينا نهج أسلوب وطريقة أرسطو أيضاً في أنّ مابالعرض والإتفاق مرّة واحدة وليس دائماً، في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى بطبيعيات **الشفاء** (ج١، ص٢٩، طبع حجري)، وهو ماأورده العارف الرومي في الدفتر الأوّل من **المثنوي** بقوله:

هيچ گندم كارى و جو بر دهد
ديده اى اسبى كه كرّه خر دهد

الفصل الثاني: في ابتناء القرآن والعرفان على البرهان.

إنّ فنّ البرهان لميّه وإنيّه قلب علم المنطق وروحه، والبرهان دليل لنفسه، والدليل لا يحتاج إلى دليل ليكون دليلاً لنفسه، فظهور الشمس دليل على الشمس. وبقول العارف الكبير الشيخ الأكبر محيي الدين عربي العميق والدقيق في بداية الفص المحمّدي (ص) من **فصوص الحكم**: «الدليل دليل لنفسه»[٢٠].

وأيّ قيمة لقول لا دليل له، ومن يقبله؟ وأيّ آية قرآنية بلا برهان؟ وأين الرواية التي لا يصحبها سرّ الدليل؟ وماحكم الحكمة المتعالية القويم وشهود العرفان الأصيل الصافي الذي لايقوم على أساس المنطق؟ لذا يقول صدر المتألهين في تطابق العرفان والبرهان في نهاية الفصل السادس والعشرين من المرحلة السادسة من **الأسفار**: «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي»[٢١]. أي إنّ العرفان الواقعي لا يفترق عن البرهان الحقيقي، وبرهان كهذا لا يخالف عرفاناً كذاك. وهذا كلام كامل في غاية الدقّة واليقين.

وأشار إلى هذا الموضوع أيضاً في باب النفس السادس من الأسفار هذا بعد اقامة البرهان على تجرّدها، في التمسّك بالأدلّة السمعية قائلاً:

«فلنذكر أدلّة سمعية لهذا المطلب حتّى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة»[٢٢]، أي إنّ القرآن والعرفان والبرهان لا يفترق بعضها عن بعض. نعم هكذا يكون الكلام الراسخ في العلم والجامع بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان.

وأجمل ذلك ماأورده صاحب **الفتوحات المكّية** في آخر الباب الثاني عشر في شرح الآية الكريمة ﴿**وإن مِنْ شَيءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**﴾[٢٣]، قائلاً: «ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف»[٢٤]؛ ويقول صاحب **الأسفار** في شرح هذه الآية أيضاً في الفصل السادس عشر من الموقف الثامن من إلهيّاته: «ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعاً»[٢٥].

وقال ذلك العارف بالله: إنّنا علاوة على الايمان بقول الشرع وجدنا بالكشف أيضاً أنّ جميع الأشياء حيّة ناطقة. وقال هذا الحكيم المتألّه: إنّنا علاوة على الايمان بقول الشرع

وجدنا بالبرهان أيضاً أنّ جميع الأشياء حيّة ناطقة. إذن إعلم أنّ القرآن والعرفان والبرهان لا يفترق بعضها عن بعض.

وقال صاحب **الأسفار** أيضاً في آخر فصل من إلهياته، في التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري تعالى وحدوث العالم:

فصل في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض البارئ وحدوث العالم ـ وقد أشرنا مراراً أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية، بل المقصود منهما شيء واحد، هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله. وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمّى بالنبوّة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمّى بالحكمة أو الولاية. وإنّما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية، ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد من عند الله كامل في العلوم الحكمية، مطّلع على الأسرار النبويّة[٢٦].

لم يبحث صاحب **الأسفار** في الفصل المذكور بالنسبة إلى رسالة **فصل المقال** لابن رشد الأندلسي، سوى في دوام الفيض وحدوث العالم، بينما كان الحديث في رسالة ابن رشد حول مباحث متعددة.

وقد كتب العلّامة أبو الوليد القاضي محمّد بن رشد المتوفّى في ٥٩٥هـ رسالة قيّمة ومفيدة جداً باسم **فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من الاتصال**؛ وينصب اهتمام ابن رشد في هذه الرسالة على أنّه ليس بين الشريعة والحكمة الإلهية أي افتراق، وقد طبعت مرّات عديدة. ولا شك في أنّ كلّ حكيم مجرّب وكل عارف واصل يرى مايراه ابن رشد. ويجب أن يقال لمن يشك بوجود افتراق بين القرآن والعرفان والبرهان ماقاله ابن الرومي في **المثنوي**:

كرده اى تأويل حرف بكر را
خويش را تأويل كن نى ذكر را
جون به چشمت داشتى شيشه كبود
زين سبب عالم كبودت مى نمود

وماقاله صدر المتألّهين في ذيل الحديث المذكور آنفاً: «قائل بمخالفة الحكمة مع...» قول متين جداً، وله قيمة كبيرة عند من قطع وادي التحقيق. وأفضل منه ماأورده في آخر الفصل السادس والعشرين من المرحلة السادسة من العلم الكلّي بالأسفار قائلاً:

إيّاك أن تظن بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان ومن قبيل المجازفات التخمينية أو التخيّلات الشعرية حاشاهم عن ذلك، فعدم تطبيق كلامهم على القوانين البرهانية الصحيحة ومقدّمات الحكمة الحقّة، ناشئ عن قصور الناظرين وقلّة شعورهم بها، وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب، إذ السبب برهان على ذي السبب. وقد تقرر عندهم أنّ العلم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة؟ وماوقع في كلام بعض منهم: «إن تكذبهم بالبرهان فقد كذّبوك بالمشاهدة»، معناه إنّ تكذّبهم بما سمّيت برهاناً، وإلّا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي»[٢٧].

وقد أورد صدر المتألّهين من مثل هذا الكلام القيّم حول عدم مخالفة العرفان للبرهان وكذلك عدم مخالفة هذين للقرآن، الكثير، ونحن ذكرنا في سائر المصنّفات ولا سيّما في رسالة **العرفان والحكمة المتعالية** بعضها مع شرح مناسب لها. وأما قوله «السبب برهان على ذي السبب» فسيرد البحث حوله. وقوله بأنّ كلمات أكابر أهل العرفان مرموزة، فكلام شامل كامل وسيشرح هذا الموضوع فيما بعد.

وبهذه المناسبة أورد حكاية عرضت لي قديماً، ربّما يستفيد منها البعض، وتكون سبباً لدرك القارئ ورشده:

أصبت أثناء دراستي للعلوم العقلية والصحف العرفانية بوساوس شديدة ومفجعة وسوء في الفعل والعمل في تحصيل أصول العقائد الحقّة بالبرهان والعرفان، وكنت أشعر باضطراب فكري عجيب من الحكمة والميزان التي كانت تواجهني بشبهات مختلفة من كل صوب. وكان منشأ هذه الشبهات والوساوس، انطباق ظواهر الشرع الأنور، على صادعه الصلاة والسلام، مع المسائل العقلية والعرفانية التي كنت أعجز عن التوفيق بينها. وابتليت من شدّة التفكير بتعب وجهد مفنٍ مهلك. وكنت أمتنع عن توجيه الكثير من الأسئلة إلى مشايخي الكرام الذين كانوا كالثوابت والسيّارة في سماءِ

العلوم والمعارف، خوفاً من الوقاحة وخشية من إساءة الأدب وايذاء الخاطر واحتمال سوء الظن، وأدّت هذه الوساوس بي - كما قلنا - إلى التشاؤم بالعلوم العقلية، والاشمئزاز من المنطق والحكمة والعرفان. ولكنّي كنت أحضر الدروس أملاً في **لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً**، ولا أكشف عن سرّي. وأفكّر في تضرّع الحكماء وذرفهم الدموع بقصور فهمهم عن فهم بعض المسائل. كما قال صاحب **الأسفار** في مسألة اتحاد النفس بالعقل الفعّال والإستفاضة منه: «وقد كنّا ابتهلنا إليه بعقولنا، ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الدائرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه، وتضرّعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة وأمثالها»[٢٨].

ومانجّاني من هذه الورطة المهلكة المخيفة سوى لطف إلهي، حيث كنت ألقّن نفسي: إذا كان الأمر يدور بين عدم الفهم وعدم الوصول مثلك، وبين عدم الفهم وعدم الوصول كالمعلم الثاني أبي نصر الفارابي والشيخ أبي علي سينا والشيخ الأكبر محيي الدين عربي وأستاذ البشر الخواجه نصير الدين الطوسي وأبي الفضائل الشيخ البهائي والمعلم الثالث ميرداماد وصدر المتألّهين محمّد الشيرازي، فهل مثلك أولى بعدم الفهم وعدم الوصول أو كل أقطاب العلم هؤلاء؟ وكنت أجعل نفسي في طرف، وكبار رجال العلم الآخرين الذين كانوا من مشاهير تلاميذ أولئك الأقطاب وأمثالهم في طرف آخر، ثم أقوم بهذه المقارنة وألقّن نفسي، حتى أنتهي إلى أساتذتي الذين هم بحق ورثة الأنبياء وخزّائن المعارف، رفع الله تعالى درجاتهم، فأجعل نفسي أيضاً في طرف، وحاملي ودائع العلم والدين أولئك في طرف، وأقوم بنفس المقارنة والتلقين. قائلاً في نفسي: هل أنت أولى بعدم الفهم أو مفاخر الدهر هؤلاء؟ وهو كالموضوع الذي أورده الشيخ البهائي عن الشيخ الأجل الصدوق والقائل بسهو النبي (ص) حيث يقول: كلّما دار الأمر بين سهو الرسول وسهو الصدوق فالصدوق أولى به.

وكنت أرتاح قليلاً من هذه المقارنة، إلى أن طرقت البوارق الإلهية سماء القلب كالنجم الثاقب، ووجدت الخلاص في معاذ ربّ الناس من الوسواس الخنّاس، ففاض ثم فاض. وكأنّ كلام صاحب **الأسفار** الكامل والمعسول أصبح ذكر قلبي: «حاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة»[٢٩].

ولمّا فتح في وجهنا باب الرحمة الرحيمية، وجدنا بعلم اليقين بل بعين اليقين وأبعد منه بحق اليقين المطالب العقلية والعرفانية السهلة الممتنعة رموزاً، فأدركنا الإشارات بالكنوز. نعم ليس من السهل أن يصبح الجاهل عالماً، ولا بدّ من طول السفر ليحظى بالتجربة الغُرّ.

شرح مجموعه كل مرغ سحر داند وبس
كه نه هر كو ورقى خواند معانى دانست

ولذلك قلت في كتابي **الهى نامه**: «إلهي بلغت روحي الترقوة إلى أن وصل الكأس إلى شفتي». وقلت في غزل نشر في ديواني:

دولتم آمد به كف باخون دل آمد به كف
حبّذا خون دلى دل را دهد عزّ وشرف
يوسفم تحصيل دانش گشت ومن يعقوب وار
از فراقش كو به كو، كو كو به بانگ ياأسف
گر نبودى لطف حق از گريهٔ شام وسحر
ديدگانم بى شگ اينگ بود در دست تلف
جوهر نفس ارنه روحانية السوس است پس
طالب اصلش چرا شد باد وصد شوق و شعف
گركسان قدر دل بشكسته رامى يافتند
يگ دل سالم نمى شد يافت اندر شش طرف
لوحش الله صنع نقّاشى كه از ماء مهين
پرورد درّ يتيمى را به دامان خزف

ولدينا الكثير من هذا الكلام نظماً ونثراً. والآن نقول: لا يمكن أن يوفّق إلى فهم الحديث المحمّدي (ص) بدون ادراك حقائق زُبُر الحكمة المتعالية والصُحُف العرفانية بالبرهان الواقعي، إلّا من يملك نفساً قوياً مؤيّداً من عند الله بنفس قدسي غنيّ عن الفكر والنظر لمعرفة الأشياء، ومن ليس ذا نفس قدسي ذلك الذي لا يدرك الحقائق بمنطق البرهان ويعجز في جميع أبعاد أصول العقائد عن تفسير الآيات والروايات وشرحها، وبيانه وقلمه اقناعي لا ايقاني، وإن بلغ مابلغ في حفظ المنقول.

قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**لِيَتَفَقَّهوا في الدّين ولِيُنذِروا قومَهم إذا رَجَعوا إليهم لعلّهم يحذَرون**﴾[٣٠]. ولا يخفى أنّ

الإنذار يقوم على فهم أصول علوم الدين، ويجب تحصيلها عن طريقه. كما أنّ للآداب كتب خاصة، وللرياضيات كتب خاصة، وللفقه كتب خاصة؛ وكما أنّ لكلّ صغرى وكبرى القياس، ارتباط خاص بنتيجتها، ولكل مرهبة نفسية مناسبة خاصة للإستفاضة من نوع من الفيض؛ وكما لا بدّ بين الطالب والمطلوب من علاقة مطلقاً إذ لا يطلب شيء بدون مناسبة؛ وكما أنّ محصّل المعارف كلّما ازدادت طهارة ظاهره وباطنه، واشتدّ انصرافه إلى عالم القدس الحكيم وازداد، وقلّ تعلّقه بالجهة الأخرى، ازدادت إفاضات الحقائق لديه ووصوله إلى الحدّ الوسط من الأحكام والعلوم، وأحاطت به بركة الكسب خاصة، ذلك أنّ التعلّق لا يجتمع مع التعقّل، ولا تتفّق البطنة مع الفطنة، والقذارة والقداسة ضدّان، وليس ذو الموهبة بمحروم.

ورد في **تاريخ ابن خلكان** وفي نامهٔ **دانشوران** لناصري في ترجمة الشيخ الكبير أبي علي سينا: كلّما أشكلت عليه مسألة من المسائل المنطقية وغيرها، توجّه متطهّراً إلى الجامع الكبير، واستغاث وطلب حلّ تلك المسألة، فينكشف له ذلك المهم المكتوم.

حتى أنّ مير عماد الحسنى أورد في الفصل الأول من رسالته **آداب المشق** في بيان صفات الكاتب:

«إعلم أنّ على الكاتب أن يحترز من الصفات الذميمة، ذلك أنّ الصفات الذميمة في النفس دليل على عدم الاعتدال، وحاشا للنفس غير المعتدلة أن تأتي بعمل فيه اعتدال، مصراع: كلّ إناء بما فيه ينضح. إذن على الكاتب أن يبتعد كلّياً عن الصفات الذميمة، ويكتسب الصفات الحميدة، لتبدو آثار أنوار هذه الصفات المباركة على محياه، فيرغب فيه الأذكياء».

الفصل الثالث: في أنّ المجتمع الإنساني لا يستغني عن المنطق والبرهان.

الكاتب يري كلّ انسان بارع بالفكر البرهاني وجدير بالخطاب العقلاني أنّ الحكمة المتعالية والصحف العرفانية لتفسير الأنفسي في منطق الوحي الالهي، أعني الكشف الأتم المحمّدي. إنّ بيان أسرار الروايات ورموز الآيات، فنّ البرهان الشريف، أعني أنّها كلّها مبرهنة بالبراهين الواقعية. وما أصح ماأورده المتألّه السبزواري في **اللئالي** في وصف علم المنطق وتعريفه:

هذا هو القسطاس مستقيماً
ويوزن الدين به قويماً

فقد دعا علم الميزان بالقسطاس المستقيم اقتباساً من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**زنوا بالقسطاس المستقيم**﴾[٣١]. نعم إنّ الدين التشريعي عين الحق ومحض الصواب الذي يوزن بقسطاس علم الميزان المستقيم.

إنّ محو المعرفة الفكرية، وإبطال منشورات البراهين العقلية، وزعم أنّ الدين الإلهي منفصلاً عن العرفان والبرهان، لظلم لا شكّ عظيم. وعدم التمييز في نفس الوقت بين طريقين من الإرتزاق: ﴿**لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم**﴾[٣٢]، لضعف جدّ كبير. فلا يمكن للبشر الإستغناء عن المنطق والبرهان كعدم استغنائهم عن الوحي والرسالة. والذي يريد فرضاً أن يرد أحد المطالب المنطقية أو الفلسفية عليه أن يردّه بدليل، ودليله هو الفلسفة والمنطق. فإقامة الدليل إذن على ردّ أسس العلوم النظرية كالذهاب إلى حرب الدليل بالدليل.

وبالرغم من عدم وجود علم يصل إلى منزلة علم العرفان بالله وعظمته، وأنّ الذي لا عرفان له خسر الدنيا والآخرة، إلّا أنّه كما يقول العارف للفيلسوف يجب معرفة الحق تعالى بنظرتين بحيث لا يلزم التشبيه ولا التنزيه الذي هو عين التشبيه، والحق كذلك أنّه يجب النظر إلى المعارف والعلوم بعيني العقل والعرفان وكلاهما على أساس المنطق والبرهان.

وكان أولياء ديننا، عليهم السلام، يحتجّون ويستدلّون بالفكر والنظر، واحتجاج الشيخ الأجل أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي المتوفى سنة ٥٨٨هـ، واحتجاج صاحب **بحار الأنوار** في هذا الموضوع سند حيّ وكلا الشاهدين عادلان. والجوامع الروائية الأخرى المأثورة عن أهل بيت العصمة والوحي برهان قاطع على هذا أيضاً، بل إنّ القرآن الكريم حجّة بالغة كما لا يخفى على أهله.

فقد ورد في عدّة مواضع من **القرآن المجيد** احتجاج الأنبياء، عليهم السلام. والفصل الأول من احتجاج الطبرسي في نفس موضوع احتجاجات القرآن وعنوانه: «فصل في ذكر طرف ممّا أمر الله في كتابه من الحجاج والجدال بالتي هي

أحسن، وفصل أهله. قال الله تعالى في كتابه مخاطباً لنبيّه محمّد، صلّى الله عليه وآله، **وجادلهم بالتي هي أحسن**؛ وقال عزّ من قائل: **وَلا تُجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسنُ...**»[٣٣].

(ونذكر جملة معترضة للعلم فقط: (إنّ صاحب بحار الأنوار نسب كتاب الاحتجاج المذكور في مجلّده الأول الذي هو ذكر المصادر، إلى أبي علي فضل بن الحسن بن فضل الطبرسي، ولكن لا صحّة لهذه النسبة، ذلك أنّ السيّد بن طاووس صرّح في كتاب **كشف المحجة** وكذلك ابن شهرآشوب في **معالم العلماء** وفي **المناقب**، أنّ كتاب الاحتجاج لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، وصاحب الاحتجاج من مشايخ ابن شهرآشوب).

ويقوم أساس المدينة الفاضلة ونمو العقل البشري وذكاؤه على الحجاج والإستدلال واستعمال ميزان البرهان القويم. فالمجتمع البشري يرتقي إلى الكمال بالبرهان والإستدلال، وليس البرهان والاستدلال هذان اللذان هما روح علم المنطق غير الفلسفة الإلهية التي هي عين أحاديث السفراء الإلهيين وسيرتهم الحسنة والذين كانوا ولازالوا معلّمي ومربّي البشر الواقعيين. وكما قلنا فإنّ **القرآن الكريم** يدعو إلى البيّنة والبرهان: ﴿**ءَإلـهٌ مع الله، قُلْ هاتوا بُرهانَكم إنْ كُنْتُمْ صادقينَ**﴾[٣٤]، ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَيَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾[٣٥]، ﴿**أُدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بالحِكْمَةِ والمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بالتي هيَ أَحْسَنُ**﴾[٣٦].

ويقول إمام الموحّدين وبرهان العارفين وميزان القسط، أمير المؤمنين علي، عليه السلام: فَبَعَثَ فيهِمْ رُسُلَهُ، وواتَرَ إلَيْهِمْ أنبياءَهُ، لِيَسْتَأْدوهُمْ ميثاقَ فِطْرَتِه، ويُذَكِّروهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِه، وَيحتَجوا عَلَيْهِمْ بالتَّبْليغِ، وَيُثيروا لَهُمْ دَفائنَ العُقول[٣٧].

فقد بيّن أمير المؤمنين في كلامه هذا أنّ فطرة العقل هي فكر ونظر وبحث ورأي؛ أي إنّ جبلة جوهر النفس الناطقة تقتضي فهم الحقائق. وقد بعث الله الرسل لإثارة عقول البشر والكشف عن فطرته وإنارة هذا المصباح للوصول إلى الفلاح.

با سرشتت چه ها كه همراهست
خنك آن را كه از خود آگاهست
گوهری در ميان اين سنگ است
يوسفی در ميان اين چاهست
پس اين كوه قرص خورشيد است
زير اين ابر زهره و ماهست

وقد عبّر حكماء مكتب الوحي الإلهيون عن هذا المعنى الدقيق واللطيف أيضاً بعبارات مختلفة. فقال الشيخ الرئيس، رضوان الله تعالى عليه، في تعليقاته على **الشفاء**، مثلاً: «النفس الإنسانية مطبوعة على أن تشعر بالموجودات»[٣٨]، ويقول في موضع آخر: «الانسان فطر على أن يستفيد العلم ويدرك الأشياء طبعاً من جهة الحواس...»[٣٩].

والأمة الوسط أوفت كلّ ذي حقّ حقّه، فهي ترى أنّ الحواس شبكة صيد من جهة، وكذلك القوى الباطنة التي تستخدم كلاً منها في موضعها من جهة أخرى، وترى أنّ العقل النظري مستنبطاً، ولا تجيز تعطيل العقل العملي، وترى أنّ فوق طور العقل فوق كل المراحل أيضاً، ولا تراه عارياً من حلية المنطق والبرهان، وترى أنّ الإنسان هويّة واحدة وحدانية أحدية ممتدة مدرك بها ادراكات مختلفة مرموزة، من مرتبته النازلة التي هي بدنه إلى مقام فوق تجرّده، وترى أنّ البرهان القائم على أساس قويم وعلى مقدّمات صحيحة، عاصم ومعصوم في نتاجه. وكما وجدوا أنّ العلوم المكتسبة ذات مراتب علموا أنّ المعارف الكشفية ذات درجات أيضاً تنتهي آخر مراتبها بالوحي الإلهي أعني الكشف الأتم المحمّدي (ص) والذي هو القسطاس المستقيم والميزان القسط لجميع العلوم والأفكار والآراء والمكاشفات، ويرون أنّ كلّ الدرس والبحث والتعليم والفكر والحد والرسم والسير والسلوك والبرهان والعرفان وغيرها معدّات. والمفيض على الإطلاق وواهب الصور مطلقاً هو الحق سبحانه، كما جاء في **القرآن الكريم**: ﴿**والله مِنْ وَرائِهِمْ مُحيطٌ**﴾[٤٠].

والحقيقة أنّ بعض الوساوس والاضطرابات التي حدثت في رصانة وأصالة بعض مسائل علم الميزان نشأت عن عدم التعمّق والتدبّر في أسسه القويمة.

ويقال إنّ الشيخ العارف أبا سعيد أبا الخير أشكل في الشكل الأول للقياس والذي هو أكثر الأشكال بداهة في الإستنتاج، وتنتهي إليه جميع ضروب الأشكال الأخرى، ولم يشكل في أنّ الشكل الأول ليس بديهياً فقط بل ويشتمل على الدور أيضاً.

وقالوا أيضاً أنّ أبا سعيد أورد هذه الشبهة على ابن سينا، وأرسلها له كتابة، وأجاب أبو علي عنها، ورسالتاهما كمايلي:

كتب أبو سعيد إلى الشيخ: إيّاك أن تعتمد على مباحث المعقول فإنّ أوّل البديهيات الشكل الأول وفيه دور، لأنّ ثبوت النتيجة يتوقّف على كلية كبراه، ولا تصير كبراه كلية حتى يكون الأكبر صادقاً على الأصغر، لأنّ الأصغر من جملة أفراد الأكبر.

وأجاب الشيخ بأنّ كلّية الكبرى موقوفة على اندراج الأصغر اجمالاً، والمقصود من النتيجة حصوله تفصيلاً.

ويقول راقم هذه السطور: أوّلاً إنّ إسناد هذا الإعتراض والكتابة المذكورة بالشكل السابق إلى أبي سعيد لا يخلو من النظر والتأمّل، وتصرف النقلة في مثل هذه الأسئلة والأجوبة زيادة ونقصاناً كثير.

ثانياً من العجيب جداً أن يبدع أبو سعيد مثل هذه الشبهة وأن يعجز عن الجواب عنها، ولا يصل إليه.

ثالثاً إنّ مانقل في الرسالتين يختلف عن الحديث الذي تمّ في اللقاء بين أبي سعيد والشيخ الرئيس وسيرد الحديث عنه في الفصل العاشر.

ورابعاً إنّ مثل أبي سعيد أبي الخير يعلم أنّ طلب المجهول المطلق محال، أي لا يمكن لأحد أن يكون طالب مجهول مطلق. والإنسان في أي حرفة أو فكر لا يمكن أن يتّجه نحوهما ما لم يكن لديه معرفة به منذ بدايته، وما لم يعلم الانسان الهدف من الحركة والمقصد لا يبدأ بالسير. ولا شك في أنّ الذي يطلب شيئاً لا بدّ أن يجد طريقة للتعرّف عليه، يسير عن طريقها إليه ليقف على واقعه وهويته ويصل إلى كنه ذاته. وكما قال العارف الرومي في بداية الدفتر الرابع من **المثنوي**:

عاشق هر پیشه و هر مطلبی
حق بیا لود أول کابین لبی

ويقول آخر في هذا الدفتر:

طالب هر چیز ای یار رشید
جز همان چیزی که می جوید ندید

وما أجمل ما قال العارف جامي:

مرادی را از أوّل تا ندانی
کجا در آخرش جُستن توانی

بلی این حرف نقش هر خیال است
که نادا شته را جستن محال است

وأبو سعيد كان يعلم جيّداً أنّ طلب المجهول المطلق محال كتحصيل الحاصل، ولا جرم أنّ المطلوب حاصل من وجه وغير حاصل من وجه آخر؛ ففي وجه حصوله يطلبه ويتلقّفه ويلقي به في التفكير والبحث، ليحصله بشكل كامل.

ولكن أليس عجيباً أن يورد مثل أبي سعيد شبهة كهذه حول الشكل الأول للقياس، أو يوردها ويعجز عن الجواب ويطلبه من الشيخ الرئيس. ثم يقول للشيخ: «إيّاك أن تعتمد على مباحث المعقول...».

خامساً، كيف يمكن لعارف مثل أبي سعيد أبي الخير أن يحذّر الفيلسوف الإلهي الشيخ الرئيس من العلوم العقلية؟: «إيّاك أن تعتمد على مباحث المعقول»، بينما يلتمس من الشيخ أن يرسم له خطّة عمل في سيره وسلوكه العرفاني: «أيّها العالم وفّقك الله لما ينبغي، ورزقك من سعادة الأبد ماتبتغي، فأسمعني مارُزِقتَ، وبيّن لي ماعليه وُفِّقتَ»؛ ويكتب له الشيخ بعد تكريمه وتجليله وملاطفته: «فليكن الله تعالى أوّل فكره وآخره، وباطن اعتباره وظاهره، وليعلم أنّ أفضل الحركات الصلاة، وأمثل السكنات الصيام...».

فخطّة العمل التي رسمها الشيخ لأبي سعيد مفصّلة، وماكتبه أبو سعيد له طالباً خطّة العمل أضعاف مانقلناه ويجدر قراءة طلب أبي سعيد وجواب الشيخ وخطّة العمل التي حدّدها.

وقد وردت جميع هذه المراسلات في **نامهٔ دانشوران** لناصري في ترجمة الشيخ الرئيس (ط١، ج١، ص٧٢ و٧٣)؛ كما ذكر القاضي نور الله الشهيد أيضاً قسماً منها في بداية المجلس السابع من **مجالس المؤمنين** (ص٣١٩، طبعة حجرية، رحلي)، وأورد الشيخ البهائي قسماً كبيراً منها في أواخر **الكشكول** (ص٦٢٣، نشر نجم الدولة) كما ذكرتها كلّها في **رسالة لقاء الله تعالى**، يرجع إلى كتابي: «**هشت رسالهٔ عربی**» (ط١، ص١٤٧ ـ ١٥٠).

وسادساً، كيف يجيز عارف كأبي سعيد أن يوجّه مثل هذه الوقاحة والجرأة وإساءة الأدب إلى ساحة الشيخ المباركة، وهو الذي كان يعرف الشيخ جيّداً بأنّه الحكيم العارف الوحيد، وأنّه

برهن على المعارف العرفانية الدقيقة في الأنماط الثلاثة: الثامن والتاسع والعاشر من **الإشارات** بشكل يجعل كل متعمّق في العرفان يعض أنامل الحيرة ولا سيّما في النمط التاسع حيث أورد مقامات العرفان، قائمة على أسس متينة من صنعة البرهان الشريف بشكل يحسب الانسان معه أنه صبّ رصاصاً مذاباً بدل الحبر. ولو لا أنّه قال ماهو محقق ومبرهن لديه لكان *من المحال أن يدوّنه بهذا الشكل العجيب وبدون تكلّف* وتعسّف: فأين التحقيق من التقليد، أو كما قال العارف الرومي:

از مقلّد تا محقّق فرقهاست
كاين چو داود است وآن ديگر صداست

يشير فخر الرازي في شرحه للاشارات إلى تبحّر الشيخ ومهارته وحسن صنيعه وبراعته في النمط التاسع من **الإشارات** بقوله: «إنّ هذا الباب أجلُّ مافي هذا الكتاب فإنّه رتّب فيه علوم الصوفية ترتيباً ماسبقه إليه مَن قبله، ولا لحقه من بعده». وتالت عبارة «فخر» هذه وماورد فيها من إنصاف، إعجاب الخواجه الطوسي شارح **الإشارات** فنقلها عنه في بداية شرحه للنمط التاسع. **نعم** وكما قال القاضي نور الله في **المجالس**: «ابن سينا طور سيناء الحكمة والعرفان وقرّة عين حكماء العالم».

وكانت هذه الرسالة حسن حسن زاده الآملي يقول: إنّه بتوفيق الله تعالى استفدت الأنماط الثلاثة المذكورة من الإشارات أحياناً من الأنفاس القدسية للحكيم البارع والعارف المتضلّع والشاعر المفلق السيّد ميرزا مهدي الهي القمشئي، شرّف الله نفسه، وأحياناً في مجلس العلّامة ذي الفنون، معلّم العصر السيّد ميرزا أبي الحسن الشعراني، قدّس الله سرّه.

يقول حضرة الهي: حينما كان الشيخ يكتب مقامات العارفين كان في رياضة وفي الأربعين.

ويقول حضرة الشعراني: حينما يسمع الإنسان عبارات الشيخ في مقامات العارفين يظنّ أنّها روايات مأثورة من وسائط الفيض الإلهي؛ ثم يقرأ بتبجيل وتكريم البند الحادي والعشرين من النمط التاسع: «العارف هَشٌّ بشٌّ بسّام، يبجل الصغير من تواضعه مثل مايبجّل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ماينبسط من النبيه، وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكلّ شيء فإنّه يرى فيه الحق؟ وكيف لا يسوّي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل».

وسابعاً يقول الشيخ الكبير أبو سعيد: لا يُعتمد على العلوم العقلية لأنّها تعتمد كلّها على الأدلة والبراهين، وكلّها تنتهي إلى الشكل الأول الذي هو أبده البديهيات، والشكل الأول يشتمل على دور، والدور باطل. وبعبارة أوضح يقول: «الدور يستلزم تقدّم الشيء عليه»، «وكلّ مايستلزم تقدّم الشيء عليه *باطل*»، «*إذن فالدور باطل*»؛ «*والعلوم العقلية* مبنية على الإستدلال»، «وكلّ ماهو مبني على الإستدلال ينتهي إلى الشكل الأول»، «إذن فالعلوم العقلية تنتهي بالشكل الأول»؛ و«الشكل الأول مشتمل على دور»، «وكلّ مشتمل على دور لا يعتمد عليه»، «إذن الشكل الأول لا يعتمد عليه»؛ و«العلوم العقلية مبنية على الشكل الأول»، «وكل مبني على الشكل الأول لا يعتمد عليه»، «إذن العلوم العقلية لا يعتمد عليها».

هل كان مثل أبي سعيد أبي الخير يجهل أنّ هذا الأسلوب هو السير بسيف الدليل لمحاربة الدليل: وقتال الدليل بسلاح الدليل؟!.

وعلى كلّ حال فقد أوردنا في **دروس معرفة النفس** في الدرس ١١٨ و ١١٩ (ص٣٩١ ـ ٤٠١) بعض الايضاحات في بيان سؤال وجواب أبي سعيد وأبي علي، كما ذكرنا بعض الأجوبة الأخرى؛ لذلك نكتفي بهذا القدر في هذه الوجيزة، ونورد قصّة ممتعة رواها المرحوم التنكابني صاحب قصص العلماء حول الملّا خليل القزويني:

«لقد أخطأ الملّا خليل القزويني في مسألتين: الأولى: أنّ الترجيح بلا مرجّح جائز، مثل رغيفَي الجائع يتناول أحدهما بدون ترجيح ومثل قدحَي العطشان. والمسألة الثانية التي ذهب إليها الملّا خليل أنّ الشكل الأول لا يعطي نتيجة لأنّه يستلزم دوراً، ولأنّ النتيجة موقوفة على الكبرى، والكبرى موقوفة على النتيجة، والدور باطل، إذن الشكل الأول باطل، والإستدلال بالشكل الأول في كل مقام باطل».

وهذه الشبهة وقع فيها الشيخ أبو سعيد أبو الخير، وكتبها وأرسلها إلى الشيخ أبي علي بن سينا...

ولمّا اختار الملّا خليل هاتين المسألتين اشتهر في الأمصار. ومن طرق ذلك سمع علماء إصفهان كالسيّد حسين وأضرابه وأثر به نهضوا بالتخطئة والإستنكار. ولمّا وصل إنكارهم وتشنيعهم

مسامع الملّا خليل، أسرع إلى إصفهان للتباحث معه في هذا الباب، فدخل المدرسة التي كان يدرس فيها السيّد حسين. وكان السيّد حسين في داخل البيت، والملّا ميرزا محمّد بن حسن الشيرواني في المدرسة، وكان يدرس على السيّد حسين، فاتّفق أن دخل الملّا خليل إلى حجرة الملّا ميرزا، فسأله الملّا ميرزا عن حاله فأجابه: إنّني الملّا خليل القزويني، وسمعت أنّ السيّد حسين قد أنكر قولي وشنع عليّ في هاتين المسألتين فجئت لأناظره.

قال الملّا ميرزا: قل لي لماذا لا يستلزم الصغرى والكبرى في الشكل الأول نتيجة.

قال الملّا خليل: لأنّه يستلزم الدور والدور باطل، إذن فالشكل الأول باطل.

قال الملّا ميرزا: إنّ دليلك هو الشكل الأول، وهو مشتمل على الصغرى والكبرى والنتيجة، وأنت لا ترى أنّ الصغرى والكبرى يستلزمان النتيجة، إذن فدليلك بناءً على مذهبك فاسد.

فلم يصبر الملّا خليل حتى يخرج السيّد حسين، بل نهض مسرعته. وركب حماره وعاد إلى قزوين.

ومن الجدير أن نتبرّك بايراد حديث عرشيّ لحضرة الأستاذ العلّامة الحاج ميرزا أبي الحسن رفيعي القزويني، رفع الله تعالى درجاته، ونختم به الفصل:

قال الرضا، عليه السلام: «قامت السماوات والأرض بالحجّة». ولا يمكن في أيّ عالم من العوالم وأيّ موطن من المواطن أن يتم حديث أو عمل، أو قول أو فعل بدون حجّة وبرهان، ولا يقبله الله تعالى. وعلى الانسان أن يكون مستدلاً في الدنيا والآخرة وفي اللحد وعالم البرزخ في جميع العوالم، أي من أجل الاستدلال والبرهان وإقامة الحجّة[٤١].

الفصل الرابع: في أنّ الدين الإلهي والفلسفة الإلهية واحد.

يعتبر المعلم الثاني، أبو نصر الفارابي في إحدى رسائله المسماة **تحصيل السعادة** حول طريقة تأسيس المدينة الفاضلة وتسكينها وتحصيل السعادة. وأنهى حديثه بهذين الأصلين المهمّين: وهما أنّ تحصيل السعادة يتم بالتعليم والتأديب وعبارته: «التعليم هو ايجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن؛ والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم؛ والتعليم هو بقول فقط، والتأديب هو أن يعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العلمية، بأن تنهض عزائمهم نحو فعلها، وأن تصير تلك وأفعالها مستولية على نفوسهم ويجعلوا كالعاشقين لها»[٤٢].

التعليم هو تنمية النفس الانسانية الناطقة، أي تربية الروح وتغذيتها؛ والتأديب هو حفظ الإنسان بالأعمال الصالحة واللائقة. وبناء على الموازين العقلية والنقلية فإنّ العلم والعمل صانعا الإنسان. فالعلم مشخّص لروح الإنسان أي صانعها، والعمل مشخّص لبدنه الأخروي. وكلّ يبعث بصورع علمه وعمله، وملكات النفس موادّ الصور البرزخية، وللانسان أبدان طولية، والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وقد أوردناه بشرح وبيان في سائر المصنّفات ولا سيّما في «دروس اتحاد العاقل **والمعقول**».

قال **الله تعالى في القرآن الكريم**: ﴿**هو الذي بعث في الأميّين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهُم الكتاب والحكمة...**﴾[٤٣]. وبناء على هذه الآية وأمثالها فقد بُعث الأنبياء لتزكية النفوس وتعليم الكتاب والحكمة، وهما تشكيل المدينة الفاضلة وتحصيل سعادة البشر. فتزكية النفوس هي طريق ايجاد الفضائل الخلقية، وتعليم الكتاب والحكمة هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن. والفارابي في قوله السابق يؤكّد على هذه الحقيقة، ولذلك قلنا: إنّ الموازين الشرعية هي البرهان المحض والعقل الصرف والحق المطلق. والعقل والشرع بيان لبرهان حقيقة واحدة. فحاشا ألّا يكونا متوافقين. وماأحسن ماقاله الخواجه الطوسي في **تجريد العقائد**: «البعثة حسنه لإشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل في مايدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل...»[٤٤].

والقسم الثاني من عبارة الخواجة التي قال فيها «واستفادة الحكم في ما لا يدل» في الردّ على أصحاب المعارف. وليس أصحاب المعارف بالمعنى المتداول اليوم كأنّ نقول مثلاً في وصف أحد: فلان من أرباب العقول وأصحاب المعارف، وإنّما أصحاب المعارف بالمعنى المتعارف عليه قديماً والذي ورد في تفاسير وكتب القدماء الكلامية. فالطبرسي مثلاً يقول في **مجمع**

البيان في تفسيره للآية مائة وثلاث من سورة البقرة ﴿ولو أنّهم آمَنوا واتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عندِ الله خيرٌ لو كانوا يعلَمونَ﴾: «وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول أصحاب المعارف لأنّه نفي ذلك العلم عنهم». وأصحاب المعارف هؤلاء هم الذين يقولون: لا حاجة لنا ببعثة الأنبياء. فعقلنا مستقل فيما نحتاج إليه من أمر المعاش والمعاد.

فظنّهم شبيه بظنّ البراهمة الذين اشتبهوا في بعثة الأنبياء بقولهم: إنّ مايقال إمّا موافق للعقل أو مخالف له؛ ففي الحالة الأولى العقل نفسه حاكم، وفي الحالة الثانية ردّه واجبٌ، وفي كلتا الحالتين لا حاجة إلى بعثة الأنبياء.

وقد أشار الخواجة الطوسي في **تجريد الاعتقاد** (ص٣٤٨، مطبوع بتصحيح الراقم) إلى شبهة البراهمة والجواب عليها.

وصرّح الفارابي في **تحصيل السعادة** أيضاً بأنّ الفيلسوف الكامل والإمام واحد. أي إنّ الفيلسوف الكامل هو الإنسان الكامل والإمام، وذلك لأنّ العلم ـ بصورة عامة ـ هو شرح حقائق الموجودات وحالاتها والعلاقات بينها. وبعبارة أوجز أنّ العلم تشريح الوجود. فكلّ من له إلمام كامل بعلم التشريح هذا فهو بلسان الفيلسوف، الفيلسوف الكامل أي الإمام؛ وبلسان العارف، مبيّن حقائق الأسماء، كما نصّ على ذلك العلّامة ابن الفناري في **مصباح الأنس**؛ وبلسان منطق الوحي معلَّم بجميع الأسماء الإلهية، وعَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ كُلَّها[٤٦] والعبارات الثلاث بيان لحقيقة واحدة، أجل وهكذا القرآن والعرفان والبرهان.

إنّ الإسم الذي يؤدّي إلى ارتقاء جوهر الانسان واعتلائه هو الاسم العيني، أعني اتصاف الإنسان وتخلّقه بحقائق الأسماء، حيث أنّ ملك الانسان الواقعي هذان الاتصاف والتخلّق، وهذه هي سعادة الانسان الحقيقية. ولمّا كان الإنسان بحسب الوجود والعين يتّصف بكل اسم من الأسماء الإلهية، فإنّ سلطان هذا الإسم وخواصه العينيّة يظهران فيه، أي يصبح هذا الإسم؛ وعندئذ يفعل الآخرون مافعل المسيح.

رغم أنّ تعلّم لغات الأقوام، فضل، إلّا أنّ منشأ الآثار الوجودية ومسبّب قدرة النفس الإنسانية الناطقة وقوّتها وقربها من الجمال والجلال المطلق، أن تتمثّل بمظهر الأسماء، أي أن تصبح حقائق الأسماء الوجودية صفات وملكات النفس، وإلّا:

گر انگشت سلیمانی نباشد
چه خاصیت دهد نقش نگینی

إذا كان المراد من تعليم الأسماء في الآية الكريمة ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾، تعليم الألفاظ والكلمات فقط فكيف تكون سبباً لفخر آدم واعتلائه على الملائكة؟ فالإنسان الذي يتعلّم لغة قوم يصل إلى مستوى أحد الرعايا العوام من أهل تلك اللغة على الأكثر، ولعلّه لا يصل إلى هذا الحدّ. لذلك قال الطبرسي في تفسير **مجمع البيان** الشريف في معنى هذه الآية: «أي علّمه معاني الأسماء إذ الإسم بلا معان لا فائدة فيها ولا وجه لإشارة الفضيلة بها...». وكذلك بيّنا ماقاله فيض الكاشاني في تفسيره **الصافي** القيّم بالتفصيل الذي أوردناه في رسالة **انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغة** (ط٣، ص٨١ ـ ٩٥).

والآن نقول: إنّ جميع مفسّري **القرآن الكريم** والشُّراح والجوامع الروائية يبدون أهمية بالغة في تفسير آية أو شرح رواية بالعربية أو الفارسية تبعاً لحاجة الفطرة الإنسانية وذلك ليبيّنوا سبب حكم تلك الآية والرواية ودرك وجهها، ويعتبر ذكر «لأنّه» في عباراتهم شاهداً صادقاً على ذلك. وذلك الأمر الذي هو سبب الحكم هو الحد الوسط للقياس، ويقول الشيخ الكبير ابن سينا «الوسط مايقارن قولنا «لأنّه»». فحين نقول مثلاً: الإنسان ضاحك لأنّه متعجّب، فعبارة لأنّه متعجّب بيان الحدّ الوسط للحكم وإشارة إلى صورة القياس كقولنا: الإنسان متعجّب، وكلّ متعجّب ضاحك، فالإنسان ضاحك.

والمراد أنّ نهج وأسلوب عبارات المفسّرين والشارحين هذه لسان صدق على أنّ الدين الإلهي هو الفلسفة الإلهية بحكم الفطرة الإنسانية على شعور الإستدلال، وتوهّم افتراق كلّ منهما عن الآخر خارج عن مسيرة فطرة العقل والإدراك الإنساني.

ونختم هذا الفصل بحديث الأستاذ العلّامة الطباطبائي، رضوان الله عليه:

فقد أهدى حضرته في بداية رسالة وجيزة وقيّمة باسم **علي والفلسفة الإلهية** دوّنها بالعربية، أصلاً قويماً للغاية ومطلباً في نهاية العظمة بعنوان «الدين والفلسفة» بقوله: «حقّاً إنّه لَظلمٌ عظيمٌ أن يفرّق بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية». هذا

كلام كامل صادر من صميم عرش التحقيق: وكلّ عاقل سمعه، قال لله درّ قائله. نعم إنّ افتراق الدين الإلهي عن الفلسفة الإلهية لظلم عظيم.

وهذه أسطر لي بشكل خلاصة أقول فيها: «حقّاً إنّه لظلم عظيم أن يفصل الدين الإلهي عن الفلسفة الإلهية. أليس الدين سوى مجموعة من المعارف الإعتقادية الإلهية التي يعبّر عنها بالأصول، ومجموعة معارف أخرى فقهية وأخلاقية يعبّر عنها بالفروع؟ أكان الأنبياء سوى رجال يهدون المجتمع البشري بأمر إلهي إلى الحياة الأفضل والسعادة الحقيقية؟ أليست سعادة البشر الحقيقية سوى أن يصلوا بالعقل والإدراك اللذين هما رأس المال الإلهي إلى حقائق المعارف كما هي، وأن يسلكوا بعد الوصول إليها طريق العدل والإستقامة في حياتهم العملية؟ وهل من وسيلة للإنسان يلجأ إليها لتحصيل هذه المعارف سوى الإستدلال وإقامة البرهان؟ وطالما كان هذا فكيف يجوز للأنبياء أن يدعوا الناس فقط ليسمعوا ويقبلوا دون دليل وبيّنة وبرهان، وهو أسلوب مخالف لطبيعة الإنسان ومناف لرأس المال الإلهي الممنوح له؟ ورغم أنّ الأنبياء استمدّوا من مبدأ غيبي ورضعوا من ثدي الوحي، إلّا أنّهم نزلوا بشكل ما من عليائهم ومكانتهم السامية ليكلّموا الآخرين على قدر فهمهم، كما قال رسول الله (ص): «إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم». والحقيقة أنّ مسلك الأنبياء في الواقع هو الدعوة إلى صريح الحق، أي المعارف الإلهية التي يسعى الإنسان للوصول إليها بإحساسه الفطري. وساحة الأنبياء منزّهة عن دفع الناس بلا تبصّر في الطريق، وسوقهم كالبهائم نحو رغباتهم، وإنّما سيرتهم في الحقيقة عكس هذا التصوّر، ذلك أنّهم يفهمون النّاس الحقائق الإلهية على قدر عقولهم بالدليل والبرهان والمعجزة. وهذا القرآن أعدل شاهد يذمّ الجهل والتقليد، ويدعو إلى نيل المعارف الإلهية بالدليل والبرهان بقوله: ﴿قُلْ هذه سَبيلي أدعُو إلَى الله عَلى بَصيرةٍ أنا ومَنْ اتَّبَعَني﴾[٤٧]. والخلاصة أنّ الدين لا يدعو الإنسان ما لم يصل بشعوره الإستدلالي إلى الحقائق الإلهية. وهذا يعني أنّ نيل الحقائق الإلهية بشعور الإنسان الإستدلالي تعبير عن الفلسفة الإلهية. إذن كيف يمكن الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية. مع أنّهما واحد وليس فيهما تعدد وخلاف».

هذا قسم من حديث ورد للأستاذ العلّامة الطباطبائي حول الدين الإلهي والفلسفة الإلهية.

الفصل الخامس: في أنّ أساس العين والعلم على التثليث.

إنّ أساس العين والعلم على التثليث. ورد هذا العنوان المرموز في الصحف العرفانية، والمراد من العين ايجاد الأشياء، ومن العلم الحصول على النتيجة، ذلك أنّ الدليل الذي أهمّه البرهان هو القياس، ويشتمل على الأصغر والأكبر والحدّ الوسط ليكون منتج نتيجة. وهذه الأجزاء الثلاثة هي أساس القياس، وبقول الشيخ الرئيس البليغ والفصيح في المنطق بكتابه دانشنامه: «يقوم العمل على هذه الأجزاء الثلاثة التي يسمّونها الحدود».

والحد الوسط سبب اشتراك قضيّتين؛ الأولى: المقدمة الصغرى، والأخرى: المقدمة الكبرى، وسبب التأليف هو القياس، والإنتاج الذي يوصل الحدّين الباقيين كلاً منهما إلى الآخر إنّما هو.

والعلم هو الإدراك أيضاً، وأنواع الإدراك عند العارفين والفلاسفة الراسخين في العرفان والفلسفة الإلهية على التثليث، وهي الإحساس والتخيّل والتعقّل. أمّا التوهّم عندهم فهو وهم العقل الساقط، أي أنّ الوهم مرتبة العقل النازل، وليس المدرك بسبيل الإستقلال والإنفراد، كما كان الشيخ الرئيس والشيخ الأكبر محيي الدين والعلّامة داود القيصري والمعلّم الثالث ميرداماد وصدر المتألّهين على هذا الأساس القويم الرصين وهو أنّ أنواع الإدراك على التثليث وليس على التربيع، كما ورد في الفلسفة الرائجة من أنّ أنواعه أربعة: الإحساس والتخيّل والتوهّم والتعقّل.

والشيخ الرئيس في الفصل الثامن من النمط الثالث من الإشارات يعتقد بالتثليث في أنواع الإدراك، وقد أورد فصلاً بعنوان «تنبيه»، جاء فيه: «تنبيه الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد...». وأهل الفن يعلمون أنّ الموضوع الذي يرد تحت عنوان تنبيه، لا حاجة لتجشّم اقامة البرهان والدليل عليه، ويجب «تنبيه» وتوعية المخاطب إليه ليستيقظ من الغفلة. فمعنى الغفلة أنّ لدى الشخص شيئاً غير منتبه له، والتنبيه

يعلمه: أنّك نفسك تملكه.

والعجيب أنّ الخواجه الطوسي بيّن في شرحه لأنواع الإدراك تلك، أنّها على التربيع، بناء على الفلسفة الرائجة، ولم يتعرّض إلى ذلك الموضوع المهم، وهو أنّ الشيخ ابتعد عن المشائين، ويقول بتثليث الإدراك.

ويقول العلّامة القيصري في أواخر شرحه لفص آدم من **فصوص الحكم**: ومن أمعن النظر يعلم أنّ القوة الوهمية هي التي إذا قويت وتنوّرت تصير عقلاً مدركاً للكلّيات وذلك لأنّه نور من أنوار العقل الكلّي المنزل إلى العالم السفلي مع الروح الانساني، فصغر وضعف نوريّته وإدراكه لبعده من منبع الأنوار العقلية فتسمّى بالوهم، فإذا رجع وتنوّر بحسب اعتدال المزاج الإنساني قوي إدراكه وصار عقلاً من العقول، كذلك يترقّى العقل أيضاً ويصير عقلاً مستفاداً[٤٨].

ولا يرى ميرداماد في الجذوة الحادية عشرة من **الجذوات** (ص٩٤، طبعة بمباي) أنّ الوهم مدرك في سبيل الإستقلال والإنفراد، وإنّما هو مرتبة العقل النازلة والعقل الساقط.

ويرى الملّا صدرا كالعارفين طبقاً لأصل التثليث الأصيل، أنّ العوالم عامة ثلاثة أقسام: عالم الشهادة المطلقة، وعالم المثال المنفصل، وعالم العقل، ويرى أنّ أنواع الإدراك ثلاثة أيضاً حيث أنّ الوهم هو العقل الساقط. وقد أورد هذا الموضوع السامي في خمسة مواضع من كتاب **الأسفار** الذي يعتبر أمّ الكتب بين مؤلّفاته:

الموضوع الأول في الفصل الرابع عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشره من **الأسفار**، والذي هو في اتحاد العاقل بالمعقول، فهو يذكر الموضوع هنا بشكل مجمل بقوله: «إعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته...»[٤٩].

الموضع الثاني في الفصل الثالث من الباب الخامس من كتاب الأسفار نفسه، فقد بحث فيه بالتفصيل وأقام الحجّة لاثبات مدّعاه بقوله: «إعلم أنّ الوهم عندنا...»[٥٠].

الموضع الثالث في آخر الفصل الخامس من الباب الخامس من باب النفس في الأسفار، والذي هو متمّم ومكمّل كلّ منهما للآخر بالنسبة إلى الحجّة المذكورة، ويثبت في هذا الموضع المُدّعى بإجراء تحقيق لطيف بقوله: «والتحقيق أنّ وجود الوهم كوجود مدركاته، أمرٌ غير مستقل الذات والهوية...»[٥١].

الموضع الرابع في الفصل الأول من الباب السادس في النفس من **الأسفار** في آخر البرهان الأول على تجرّد النفس: «وأمّا اندفاع الرابع فقد سبق أنّ القوة الوهمية...»[٥٢].

الموضع الخامس في آخر الفصل الأول من الباب التاسع في النفس من **الأسفار**: «الوهم عقل مضاف إلى الحس...»[٥٣].

ويقول الكاتب: نقول في بيان قوله: إنّ «الوهم هو العقل الساقط» بمعنى «الوهي هو العقل النازل»، وكقوله أيضاً «الوهم مرتبة نازلة من العقل»: نقول أيضاً:

إنّ مُدرك العقل ومُدرَك الوهم كلّيهما معنيان، غير أنّ ذلك المعنى كلّي وهذا المعنى جزئي. على سبيل المثال لو جعلنا الأبصار موضوعاً للبحث، نعلم أنّ إبصار نوع من أنواع الإحساس والإدراك، فإذا شوهد شيء مرّة من ثقب صغير كثقب الإبرة مثلاً، ومرّة من ثقب كبير أو بصورة عادية بالعين غير المسلحة. ففي كلا الحالتين نوع من الإدراك الإبصاري، وإن كان أحدهما عن طريق ضيّق والآخر عن طريق واسع؛ ومثل هذا معنى المطلق ومعنى المقيّد فذاك معقول وهذا موهوم، ولا يوجب صرف الإطلاق والتقييد حدوث كلا نوعي الإدراك، بخلاف المعقول والمبصَر، فكلاهما من نوع الإدراك.

ونتبرّك بنقل حديث قيّم جداً من غرر الأحاديث في تثليث العالم وآدم: وردت اشارة إلى أنّ العوالم بصورة عامة كما أنّ أنواع الإدراك الانساني ثلاثة. وحديثنا الآن أنّ الإنسان يرتبط بحسب كل من نشآته الإدراكية الثلاث بنشأة من ماهية نشآت العالم الثلاث ويدرك حقائقها: فيرتبط بنشأة حسّه بعالم الشهادة المطلقة، ويتّصل بنشأة خياله الذي يعبّر عنه بالخيال المتّصل والمثال، بعالم المثال المنفصل، وبنشأة خياله، بعالم العقل.

وخلاصة القول أنّه: يمكن أن يكون ملكك مع عالم الملك، وخيالك مع عالم المثال، وعقلك مع عالم العقول؛ وأن تحشر معها، ولديك القدرك على كسبها كلّها، ولكلّ امرئ ماسعى. يقول صادق آل محمّد (ص)، إنّ الله، عزّ وجلّ، خلق مُلكه على مثال ملكوته، وأسس ملكوته على مثال جبروته ليستدل بملكه

على ملكوته، وبملكوته على جبروته. روى الحديث العارف الشهير النسفي في **الإنسان الكامل** (ص٣٧٥، ط١).

بحث آخر في أنّ أساس العين والعلم على التثليث.

للعارفين بحث لطيف في أنّ الايجاد على التثليث بعنوان «النكاح الساري»، أي إنّ النكاح في نظام الوجود سارٍ مطلقاً وهو فرديات ثلاث: الإعطاء، والقبول، ثم الظهور، لأنّ إنتاج العوالم المعنوية والروحية والنفسية والمثالية والحسّية مع كلّ مافي صورهم من اختلاف من النكاح الساري.

بحث الشيخ الأكبر محيي الدين عربي في موضعين من **فصوص الحكم**؛ أحدهما بالتفصيل في الفص الصالحي، والثاني باختصار في الفص المحمّدي (ص)؛ في أنّ التثليث أساس الإنتاج أكان في العين أم في العلم. وشرح شرّاح الفصوص كالجندي والقيصري وآخرين، أقسام النكاح الساري الخمسة. ولا سيّما ابن الفناري في **مصباح الأنس** فقد بحثه بحثاً وافياً بعد أن ذكر ثمانية أصول من أقسام النكاح (ص١٥٩ ـ ١٦٤، ط رحلي)، وكذلك القيصري في الفصل الخامس من مقدّمات شرح الفصوص(ص٢٧ و٢٨، طبعة حجرية، إيران).

نذكر قسماً من كلام الشيخ الأكبر في الفص الصالحي المذكور وشرح القيصري عليه بقلم العارف حسين الخوارزمي بالفارسيّة في موضوع أساس تكوّن العين والعلم على التثليث، ليستيقن القارئ العزيز بابتناء الحقائق العرفانية على علم المنطق الشريف، وليزداد استبصاراً في علاقة العرفان بالمنطق، فنقول:

بعد أن أعلن الشيخ أنّ الفردية الأولى ثلاث، واعتبر أنّ ايجاد العالم هو من التثليث الذي هو الفردية الأولى قال:

«فقام أصل التكوين على التثليث، أي من الثلاثة...»، أي من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق. فمن جانب الحق ذات وإرادة وقول «كُنْ» ومن جانب الخلق العين الثابتة، وسماع تلك العين مقابل إرادة الحق وقبول الإمتثال أمر موجد بالكينونة.

ولمّا كان التثليث سبباً لفتح باب النتائج في التكوين والايجاد فقد سرى حكم ذلك التثليث حتى في ايجاد المعاني بالأدلّة. فلا بدّ للدليل أن يكون مركّباً من ثلاثة: على نظام المخصوص، وشرط مخصوص، ليكون منتجاً، ولا بدّ أن يكون كذلك، وخلاف هذا لا يمكن أن ينتج نتائج صادقة.

وذلك النظام المخصوص أن يركب الناظر دليله من مقدّمتين، كلّ مقدّمة تحوي على مفردين فيكون الدليل أربعة؛ واحد من هذه الأربعة يتكرّر في المقدّمتين ليربط إحداهما بالأخرى، كأن تقول العالم متغيّر وكلّ متغيّر محدث، ففي هاتين المقدّمتين لفظ متغيّر، رابط كالنكاح. شبه اجتماع المعاني الثلاثة لحصول النتيجة بالنكاح الصوري، ليكونن تشبيهاً على أنّ هذا الإجتماع الصوري العيني في صورة النكاح، صورة ذلك الإجتماع العيني المعنوي.

وفي الدليل ثلاثة أشياء، لأنّ الواحد الذي هو الرابطة والحدّ الوسط والمكرّر في كلا المقدّمتين ليس غير هذا الواحد، فيحصل المطلوب الذي هو النتيجة من اجتماع الثلاثة.

اذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو ربط إحدى المقدّمتين بالأخرى، يتكرّر ذلك الواحد المفرد، أي يجعل موضوع النتيجة ومحمولها بتكراره فرداً.

والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلّة، ويراد من الحكم الحد الأوسط، لأنّه علّة الحكم في النتيجة، أو المحكوم به في النتيجة، مساوٍ للعلّة التي هي الحدّ الوسط، لتصدّق النتيجة. ومثال الأعم قولنا الإنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، فالإنسان جسم، لأنّ الجسم أعمّ من الحيوان. ومثال المحكوم به في النتيجة مساوٍ للعلّة، الإنسان حيوان، وكلّ حيوان حسّاس، فالإنسان حسّاس، والحسّاس مساوٍ للعلّة التي هي الحيوان. وهو بعينه ماشرط في المنطق من الكلّيّة الكبرى، وإن لم يكن على نظام مخصوص، فإنّه لاينتج نتيجة صادقة.

إنّ ماذكرنا من الفص الصالحي إنّما هو شاهد ونموذج على أنّ العارف يعتقد اعتقاداً راسخاً بأنّ العلم والعين واحد، بمعنى أنّ وجود أعيان الموجودات من التثليث أي من الفردية الأولى، كما أنّ وجود المعاني أي الصور العلمية باسم النتيجة في النظر الفكري من التثليث أي من الأصغر والأكبر والحدّ الوسط التي يتكفّل ببيانها علم المنطق.

نعم إنّ هذا المتبحّر في العرفان، هو الذي يجعله يتمسّك

بتطبيق موضوعاته العرفانية على القواعد المنطقية الأصيلة، ويشبه وجود الصور العلمية أي النتائج الفكرية من التثليث المذكور بالنكاح، بحيث يجب أن يكون فيها ثلاثة أمور للإنتاج، وفي هذه الأمور الثلاثة للتوليد؛ وذلك لتشابه العين والعلم. يقول العارف الشهير الشيخ الشبستري في **گلشن راز** حول هذا الموضوع:

تصوّر كان بود بهر تدبّر
به نزد أهل عقل آمد تفكّر
زترتيب تصوّرهای معلوم
شود تصديق نامفهوم مفهوم
مقدم چون پدر تالی چو مادر
نتيجه هست فرزندای برادر

فالبيت الأخير شاهد على تشبيه العلم بالعين، أي تشبيه الصور العلمية بالنكاح، ولا يخلوا البيت من البديع فقد جمع بين الأب والأمّ والإبن والأخ.

للعارفين حديث حول النكاح الساري المذكور وفي أزواج النكاح وازدواجاته هو محض الحكمة وصرف البرهان، وإن شئت قلت التفسير الأنفسي لبعض آيات **القرآن**. فتحدّثوا أحياناً عن ازدواج الوجود بالماهية، وأحياناً عن تناكح السماء والأرض. وتارة عن تزاوج العلم والعمل، وهكذا، بحيث أنّ لكلّ نكاح نتائجَ لا تحصى، وكل مايظهر لحظة بلحظة هو نتائج النكاح الساري في الموجودات. يقول الله سبحانه في **القرآن الكريم**: ﴿**سُبحانَ الذي خلَقَ الأزواجَ كلَّها ممّا تُنْبِتُ الأرضُ ومِنْ أنفسِهم وممّا لا يَعلمون**﴾[٥٤].

يقول العارف شمس المغربي في ترجيعات ديوانه في النكاح الساري بين الوجود والماهية:

كاروان وجود گشت روان
جانب چين و هند و روم و عراق
مجتمع گشت باوجود عدم
اجتماعی قرين بوس وعناق
چه عروس است آنكه هستی حق
باشد او را گه نكاح صداق
هركه او زين نكاح شد آگاه
دو جهانرا بكل بداد طلاق

فمراد المغربي من «العدم» في البيت الثاني، الماهية الإمكانية، كما يقول العارف الرومي في **المثنوي**:

ما عدميم وهستيها نما
تو وجود مطلق وهستی ما

ويقول العارف سنائي الغزنوي في بداية الباب الخامس من **حديقة الحقيقة** في ازدواج العلم بالعمل:

علم دين بام گلشن جانست
نردبان عقل و حسن انسانست
از پی دوست را و دشمن را
علم جان را به و عمل تن را
چكنی علم در ميانه گنج
كار بايد كه كار دارد خنج
علم نر آمد و عمل ماده
دين و دولت بدين دو آمده

فالبيت الأخير مقتبس من حديث الرسول (ص): «العلم إمام والعمل تابعُهُ»[٥٥]؛ يعني باصطلاح الحكيم، العقل العملي تابع للعقل النظري.

وما أحسن ماقال العارف الرومي في الدفتر الثالث من **المثنوي** حول النكاح الساري:

حكمت حق در قضا و در قدر
كرده مارا عاشقان يكدگر
جمله اجزای جهان زان حكم پيش
جفت جفت و عاشقان جفت خويش
آسمان مرد و زمين زن در خرد
هر چه آن انداخت اين می پرورد
و اين زمين كد بانويها می كند
بر ولادات و رضاعش می تند
پس زمين و چرخ را دان هوشمند
چون كه كار هوشمندان می كنند
گرنه از هم اين دو دلبر می مزند
پس چرا چون جفت درهم می خزند
بهر آن ميلست در ماده ز نر
تا بود تكميل كار همدگر
ميل انـدر مرد و زن حق زان نهاد
تا بقايا بد جهان زين اتحاد

وقلت تشبها بالكبار:

جلال او شئون كبريايی است
نوال او شجون ماسوايی است

بتـزويج جـلالش با نوالش
تماشـا كن بدين حسـن جمالش

ونرى من المناسب ختم هذا الفصل بحديث من كتاب «راه سعادت» للأستاذ العلّامة الحاج ميرزا أبي الحسن الشعراني، روحي له الفداء: «آيات عدّة لابدّ للطبيعي أن يعجب بها:

أثبت علماء الطبيعة أنّ كل نبات زوجان أنثى وذكر، وأنّ الريح تنقل اللقاح من الذكر إلى الأنثى فتعقد. وفي سورة الحجر، الآية ٢٢: وأرسلنَا الرّياحَ لَواقِحَ.

وفي سورة الرعد، الآية ٣: وَمِنْ كُلِّ الثمراتِ جَعَلَ فيها زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ.

وفي سورة والـذاريات، الآية ٤٩: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ. لم يكن يعلم في القديم أنّ كل النباتات زوجين اثنين سوى التمر.

وفي سورة يس، الآية ٣٦: سُبحانَ الَّذي خَلَقَ الأزواجَ كلَّها مِمّا تُنْبِتُ الأرضُ، ومِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمّا لا يَعلَمونَ.

يستنبط من هذه الآية أنّ الإنسان والنبات ليسا وحدهما زوجـين وإنّما هناك أشياء أخرى لا يعلمها البشر آنذاك ولم يدركوها كالكهرباء الذي خلقه الله زوجاً أيضاً»[٥٦].

الفصـل السـادس: في معرفة النفس ببيان الشارع والعارف والحكيم.

يقـول الحكيم: الحكمـة معـرفة النفس؛ والعارف يقول: العـرفان معرفة النفس؛ والشارع يؤيّد قوليهما. ويستنتج من هذا الكلام أنّ القرآن والعرفان والبرهان لا يفترق بعضها عن بعض، وكلّ من يظن افتراقاً بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية فمن سوء ظنّه وفكره وعدم تجربته.

وقلنـا في الكلمـة ١٥ من كتاب صد كلمه: إنّ من رزق بمعـرفـة نفسه حقّ المعرفة هو الفيلسوف؛ ذلك أنّ الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، ومعرفة النفس هي أمّ الحكمة.

وقلنا في الكلمة ٢٦ منه: إنّ من يفهم جيّداً «من عرف نفسه فقـد عرف ربّـه»، يستـطيع أن يستنبط منهـا جميع المسـائل الفلسفية الأصيلة، ومطالب الحكمة المتعالية القويمة، وحقائق العرفان العميقة، لذلك قيل: إنّ معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت.

للفيلسوف العربي يعقوب بن إسحق الكندي رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، طبعت في مصر عام ١٣٦٩هـ بشكل مجمـوعـة مع عدد من الـرسائل الأخرى. وقد ورد في هذه الرسالة ستة حدود في تعريف القدماء للفلسفة، الخامس منها: الفلسفة،معرفة النفس، قال فيها ماخلاصته:

الفلسفة ـ حدّها القدماء بعدّة حروف:

ألف ـ إمّـا من اشتقاق اسمها، وهو محبّ الحكمة، لأنّ «فيلسوف» هو مركّب من «فلا» وهي محب، ومن «سوفا» وهي الحكمة.

ب ـ وحدّوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: إنّ الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

ج ـ وحدّوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت؛ والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن؛ والثاني: إماتة الشهوات؛ فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأنّ إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذّة شرّ.

د ـ وحدّوها أيضاً من جهة العلة، فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

هـ ـ وحدّوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه. وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور.

و ـ فأمّـا مايحـدّ به عين الفلسفـة فهو أنّ الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلّية انّياتها ومائيّاتها وعللها بقدر طاقة الإنسان[٥٧].

والمراد من قول الفيلسوف: أنّ الفلسفة معرفة الانسان نفسه، أي إنّ الفلسفـة هي علم النفس، وإنّ عالِم النفس فيلسـوف، ذلـك أنّ عالم النفس عالم بالعالم بل عالم بالوجود. ولهذا الموضوع المتين قيمة كبيرة في تطابق الكونين، وهو ماأورده الشيخ الأجل ابن سينا في الفصل السابع من المقالة التاسعة في الإلهيات من الشفاء: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكلّ، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل...»[٥٨].

وزبـدة وخلاصة تعريفات الفلسفة ومعناها قول الحكماء: «الفلسفة هي التشبّه بالإله بقدر الطاقة البشرية».

ومأأحسن ماقاله صاحب **الأسفار** في شرحها: ومفاده أنّ من يكـون علومـه حقيقية، وصنايعه محكمة، وأعماله صالحة، وأخلاقه جميلة، وآراؤه صحيحة، وفيضه على غيره متّصلاً، يكون قربُه إلى الله وتشبُّهه به أكثر لأنّ الله سبحانه كذلك[٥٩].

وهـذه نماذج من كلمات الفـلاسفة في معرفة النفس. أمّا كلمات العارفين في معرفة النفس، فلا بدّ من القول: إنّ أهمّ الصحف العـرفـانية تدور حول هذا الموضوع. وخير شاهد عليها **الفصوص والفتوحات** للشيخ الأكبر محيي الدين عربي. **والفصوص** في **٢٧** كلمة، والمراد منها **٢٧** مثالاً من أمثلة الإنسان الكامل، وليس آدم الشخصي ونوحاً الشخصي وداود وسليمان الشخصيين وهكذا؛ أي إنّ كلّ كلمة من تلك الكلمات النورية مظهـر خاص من المـظاهـر الألوهية، وهذه الكلمات سائرة وموجودة، لذلك إنسان في مسير تكاملي على قدم شيث، وآخر على قلب إبـراهيم، وآخر عيسوي المشهد، والرابع موسوي المشرب وهكذا. وإن شئت قلت: كلّ كلمة في مقام من مقامات الإنسان؛ وهذه المقامات تظهر في أفراد النوع الإنساني مناسبة لاعتدال مزاجهم وقابليتهم واستعدادهم.

والفتوحات المكية ٥٦٠ باباً، وكلّ باب كتاب. وقد أورد الفقيه الكبـير المرحوم آية الله السيّد صدر الدين الصدر في كتابه «المهدي» عن فتوحاته المكية قائلاً:

«الفتوحات المكية للعالم العارف المحقّق الشيخ أبي عبد الله محيي الدين محمّد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي. والحق أنّه كتاب مفيد في بابه، لا أظنّ أن يصدر له ثانٍ في عالم المؤلّفات...»[٦٠].

وتتحـدّث أبواب هذا الكتاب الكبير النادر المذكور عن المقامات الأربع مطلقاً: التجلية والتخلية والتحلية والفناء في الله؛ وفي بيان درجـات معـارج النفس، والتي هي مقام فوق التجرّد بالإضافة إلى التجرّد العقلاني، أي مقام لا يقفى أيضاً.

ويقول في الحضرة الثامنة من الباب الـ ٥٥٨ والذي هو حضـرة الشهادة. حول درجات أهل القرآن في القيامة:«ولهم منابرُ أخر لها درج على عدد آي القرآن...»[٦١].

وكلام الشيخ هذا إشارة إلى حقيقةٍ قالها أمير المؤمنين الإمام علي، عليه السلام، لابنه محمّد: «إعلم أنّ درجات الجنّة على عدد آيات القرآن، فإذا كان يوم القيامة، يقال لقارئ القرآن: اقرأ وارْقَ...».

وقد روى الحديث كاملاً حضرة الصدوق في **من لا يحضره الفقيه** وحضرة فيض في آخر الوافي، باب مواعظ أمير المؤمنين، عليه السلام، (ط رحلي، ج١٤، ص٦٥).

نعم إنّ **الفصـوص والفتوحات** كغيرها من صحف مشايخ العرفان التفسيرية، وكتبهم الأخرى هي تفسير الأنفس في **القرآن الكريم** والروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة. وكما يقول الحكم المتألّه السبزواري في أوّل **أسرار الحكم**: «لا تبادر إلى الردّ والإنكار إن حلّت مشكلة، لأنّ الفنّ فهم المواضيع العالية لا الردّ والإنكار».

أمّا إمضاء الشارع لعقيدة الحكيم والعارف المذكورة طبقاً للآيات والروايات الكثيرة، والتعرّض لها يؤدّي إلى الإطناب وتجاوز حجم الرسالة. ولذلك نكتفي بايراد آية وروايتين نختم بها الفصل:

أمّا الآية؛ فإنّ الله سبحانه يروي عن نبيه نوح النجيّ، صلوات الله وسلامه عليه، قوله لقومه: ﴿**مالَكُمْ لا تَرجُونَ لله وَقاراً، وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً**﴾[٦٢].

إنّ للأطوار الإنسانية شعباً وأبعاداً لا نهاية لها. وقد أوردت هذه الأطوار بشكل عام في ست وستين موضوعاً باللغة العربية بقدر مامنحني الله من وسعة في الفكر وسمّيتها **عيون مسائل النفس**، ثم شرحت هذه العيون بإشارات لطيفة من منطق الوحي، وغرر أحاديث آل الطهارة والعصمة، وأسس الحكمة والفلسفة الإلهية القويمة، وأصول الحقائق العرفانية الشريفة وأمّهاتها باللغة العربية أيضاً، وسمّيتها **سرح العيون في شرح العيون**.

سبحان الله من هذه الأطوار الإنسانية، فالبدن عنصر من عالم الطبيعة وهو دائماً في تصرّم وتجدّد، ووحدة صورته محفوظة. وروحـه جوهر نوراني منزّه عن مشاين الطبيعة، وله مراتب التجـرّد البرزخي والعقلاني وفوق التجرّد العقلاني الذي لا يقف عند حدّ، وله في كل مرتبة حكم خاص، وأحكام جميع المراتب في نفس الوقت، ظهور أطوار وجوده. ومرتبته النازلة تحاكي مرتبته العالية، كما أنّ كلّ حبّة في سلسلة الوجود الطولية هو الظلّ العالي، والنشأة الأولى مثال للنشأة الأخرى وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية فيها.

أمّا الرواية؛ فقد أوردت أربعين حديثاً من غرر الأحاديث في معرفة النفس، مع ذكر مصادرها في النكتة الألف والواحد من كتاب **هزار ويک نکته**،انتخبت منها حديثين أذكرهما في هذه الرسالة:

الحديث الأول، بعد حوالي قرن من الشريف الرضي جامع **نهج البلاغة**، جمع العالم الأوحدي، «عبد الواحد بن محمّد التميمي الآمدي» المتوفى ٥١٠هـ، أحد عشر ألفاً وخمسين كلمة من الكلمات القصار لأمير المؤمنين علي، عليه السلام، باسم **غرر الحكم ودرر الحكم** رتّبها حسب الحروف الأبجدية، وشرحها الحكيم المحقّق والفقيه النبيه، السيّد جمال الحوانساري المتوفى ١١٢٥هـ باللغة الفارسيّة، طبعت بتحقيق وتصحيح المرحوم محدّث الأرموي في سبعة مجلّدات مع رسالة شرح **أخبار طينت** للسيّد جمال المذكور. كما طبع متن الغرر والدرر مرة في صيدا ومرة في النجف. والكثير ممّا ورد في **الغرر والدرر** للآمدي من كلمات أمير المؤمنين، عليه السلام، في بيان عالم الأمر ولا سيّما في معرفة النفس له أهمية كبيرة؛ وأقصى علمي أنّه لم يدوّن كتاب بهذا التفصيل في جمع كلمات الإمام القصار. والمراد من هذا أنّ إحدى الكلمات القصار التي وردت لبرهان العارفين وإمام الموحّدين، أمير المؤمنين علي، عليه السلام، هي:

«العارفُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَأَعْتَقَها وَنَزَّهَها عَنْ كُلِّ مايُبَعِّدُها». إذن فالإمام أيّد أنّ العرفان هو معرفة النفس. نعم لقد كتب في كتاب النفس كل ماترغب، نسأل الله أن نوفّق لفهم هذا الكتاب وماأحسن ماقال العارف شمس المغربي:

مرا به هيچ كتابى مكن حواله دگر
كه من حقيقت خود را كتاب مى بينم

أمّا الحديث الثاني، فقد أورده أبو الفضائل العلّامة الشيخ البهائي، رضوان الله تعالى عليه، في أواخر الدفتر الخامس من **الكشكول**:

«قال أمير المؤمنين علي، عليه السلام، لحبرٍ من أحبار اليهود وعلمائهم: مَن اعتدلَ طِباعُهُ صَفى مِزاجُهُ، ومَنْ صَفى مِزاجُهُ قَوِيَ أثرُ النفس فيه، ومَنْ قَوِيَ أثرُ النفس فيه سَمى إلى مايرتقيه، ومَنْ سَمى إلى مايرتقيه فقد تَخَلَّقَ بالأخلاق النفسانية، ومَنْ تَخَلَّقَ بالأخلاق النفسانية فقد صارَ موجوداً بما هو انسانٌ دونَ أن يكون موجوداً بما هو حيوانٌ، ودخلَ في الباب المَلَكيِّ، وليسَ لهُ عن هذهِ الحالةِ مُغَيِّرٌ. فقال اليهوديّ: الله أكبرُ يا ابنَ أبي طالبٍ لقد نطقتَ بالفلسفةِ جميعِها»[٦٣].

فهذا العالم اليهودي اعتبر أنّ معرفة النفس هي الفلسفة جميعها، وهذا قول الحق، لأنّ الإنسان إن طوى مسيره العلمي، فكلّ مايدركه، يصير متن ذاته؛ ويصنع نفسه بقوة العقل والعمل، لأنّ العلم والعمل يصنعان الإنسان، ويجعلان الإنسان عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني. وآخر مرحلة لسير الإنسان التكاملي أن يرى أنّ ماعنده كان يتمنّاه من الغير. وأهمّ معرفة وأنفس شيء يعود بالفائدة على الإنسان هو معرفته لذاته. والتي يعبّر عنها بمعرفة النفس وعلم النفس. ويجب القول: كن نفسك واعرف نفسك.

وقول الإمام واضح بيّن، فهو يتكوّن من عدّة أنواع من الشكل الأوّل للقياس، حيث تصبح نتيجة الشكل الأول مقدّمة الشكل الذي بعده، وبنظرة عابرة يبدو ذلك واضحاً، كمايلي:

صغرى القياس: «من اعتدل طباعه صفى مزاجه»؛ وكبرى القياس: «ومن صفى مزاجه قوي أثر النفس فيه»؛ ونتيجة هذا: «كلّ من اعتدل مزاجه قوي أثر النفس فيه».

ثمّ أصبحت هذه النتيجة، صغرى القياس الثاني: «كلّ من قوى أثر النفس فيه، سَمى إلى مايرتقيه» و«كلّ من سَمى إلى مايرتقيه تخلّق بالأخلاق النفسانية»، ونتيجة هذا: «كلّ من قوي أثر النفس فيه تخلّق بالأخلاق النفسانية».

ثمّ استعملت هذه النتيجة في القياس الثالث: «كلّ من تخلّق بالأخلاق النفسانية يصبح موجوداً انسانياً»، «وكلّ موجود إنساني دخل في الباب الملكي وليس له عن هذه الحالة مغيّر»، إذن «كلّ من تخلّق بالأخلاق النفسانية، دخل في الباب الملكي وليس له عن هذه الحالة متغيّر».

لذلك قلنا في الفصل الثاني: أي آية قرآنية ليست برهاناً؟، وماسم الرواية التي لا تنم عن الدليل؟.

الفصل السابع: في أنّ عدداً قليلاً من كبار رجال الدين والعلم، أقاموا المعارف العرفانية الشريفة على البرهان.

المواضيع العرفانية ـ النظرية منها والعملية ـ هي الحدّ

الأوسط الذي هو سبب الحكم، أي سبب ثبوت المحمول على موضوع مسائله. وكما قال صدر المتألهين في آخر الفصل السادس والعشرين من المرحلة السادسة من العلم الكلّي في **الأسفار**: «إيّاك وأن تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيّلات الشعرية، حاشاهم عن ذلك...»[٦٤].

وقد أوردنا في الفصل الثاني من هذه الرسالة النص الكامل لقول صدر المتألهين.

لا بدّ أن يكون الإنسان ذا تجربة واسعة وحنكة كبيرة ليستطيع أن يدوّن المعارف والأسرار التي يصل إليها ويتحدّث عنها، وكما يقول البيهقي: «يصبح الإنسان عالماً حينما تنفجر نفسه للكتابة»، ونحن نعرف واحداً من الأكابر الذين سلكوا المسالك العلمية، وقطعوا منازل السير والسلوك، وطووا أقاليم القلب السبعة المخيفة، فاستطاعوا أن يبيّنوا الحقائق العرفانية بالبرهان؛ منهم الشيخ الرئيس أبو علي سينا الذي استطاع بما يملك من قدرة علمية في الرياضيات والمنطق والفلسفة أن يعرض الظرائف العرفانية ولطائفها ودقائقها في الأنماط الثامن والتاسع والعاشر من اشاراته، ولا سيّما في نمطه التاسع الذي يدور حول مقامات العارفين، في أجمل كسوة من البرهان، كما سبق وقلنا في الفصل الثالث.

بما أنّ جميع قواعد علم الهندسة الشريف وقضاياه تقوم على البرهان، ولا تسامح فيه البتة، فله أهمية بالغة في تقوّم الفكر وتعديله. والماهرون في العلوم الرياضية أصحاب رأي صائب ونظر ثاقب، ويتّصفون بقلّة الكلام وعدم المبالغة والتأمّل في الكلام والقول الحسن، فإنّ عباراتهم وألفاظهم دقيقة على الأغلب، وذوو قلم رصين قوي؛ وكان للشيخ الرئيس حظ وافر من ذلك إذ استطاع أن يقوم بهذا العمل الرفيع والمنيع خير قيام وعلى أحسن وجه.

ونمطه العاشر، في أسرار الآيات أي ظهور الغرائب من قبيل الإخبار بالغيب والكرامات وصدور المعجزات وغيرها من أمور النفس الناطقة الإنسانية الخارقة للعادات. وبرهن على جميع هذه المسائل بالإستمداد من التمثيل والتشبيه بمظاهر الطبيعة؛ كما أشار في النمط الثالث إلى معرفة النفس وتحدّث عنها في النمط السابع، ويعلم الخبراء في فنّ الفلسفة الإلهية الشريفة والبصيرون فيها ما أبدى الشيخ من كرامات في هذه الأنماط وبالاضافة إلى ذلك لا بدّ من التمثّل بالنسبة لكتاب **الشفاء** نفسه بالمثل العربي: «كل الصّيد في جوف الفرا».

لا تظهر معجزات الإنسان وكراماته ومطلق خوارق عاداته كغيرها من ظواهر الأشياء الأخرى بدون واسطة العلل والأسباب؛ وعلل وأسباب النفس الإنسانية هذه باذن الله. وإذن الله هذا ليس إذن قول دارج ومتعارف عليه في المحاورات الشفاهية، بل إذن الله بالمعنى الواقعي التكويني له بحيث يقتضيه الوجود الصمدي، والموحّد بالتوحيد القرآني العالم به. ذلك أنّ النفس الناطقة الإنسانية، تصل في مسير التكامل والإشتداد الوجودي إلى حد تصبح فيه موجودات العالم كلّها بمنزلة أعضائها وجوارحها، كما يكون بدنها وقواها في اطاعتها، وتصبح مادة الكائنات مطيعة لها بحيث تستطيع التصرّف بها. وعلى ذلك فإنّ المعجزات القولية والفعلية وكذلك مطلق الكرامات وخارق العادات كعلاج الأكمه والأبرص، واستحالة العناصر ككون النار برداً وسلاماً على ابراهيم خليل الرحمن ونزول المطر بصلاة الإستسقاء وغيرها، وبروز الخصب والرخاء وتسبيح الحصا، وصيرورة العصا ثعباناً، وشقّ القمر والشجر والأرض والبحر، واحياء الموتى وشفاء المريض وأشباهها وأمثال هذه الأمور كلّها من تصرّف جوهر النفس الكاملة الإنسانية باذن الله؛ لا كما هي أقوال المغالين والذين يقولون مايوازي المغالاة، ذلك أنّهم ينسبون كلّ شيء إلى الله بدون واسطة الأسباب. ويعزلون الوسائط والأسباب والآلات. بينما يقابلهم الطبيعيون من الناس الذين ينسبون كل شيء إلى الأسباب، ويغفلون عن المسبِّب، ويقولون مثلاً الغيم والمطر من بخار الماء، ونمو الشجر من امتصاص الجذور والأوراق، وولادة الحيوان من الحرارة فتأثير الرحم وهكذا. أما المؤمنون بالله فيقولون: إنّ الله مسخِّر هذه الأسباب، وأعمال العالم تنسب إلى الأسباب من جهة وإلى المسبِّب الذي هو البارئ تعالى من جهة أخرى، كما قال سبحانه: ﴿**وأرسلنا الرياحَ لَواقِحَ**﴾[٦٥]، وقال: ﴿**الله الذي يُرسِلُ الرياحَ فتُثيرُ سَحاباً...**﴾[٦٦]، ويخاطب عيسى روح الله: ﴿**وَإذْ تَخْلُقُ مِنَ الطين كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بإذني فَتَنْفُخُ فيها فتكونُ طَيْراً بإذني، وتُبْرِئ**

الأكْمَهَ والأبْرَصَ بإذني، وإذ تُخْرِجُ المَوْتَى بإذني...﴾[٦٧]، وآيات أخرى كثيرة من هذا القبيل. فنار النمرود أصبحت بإذن الله برداً وسلاماً بنَفَس إبراهيم الخليل القدسي، كما أنّ ضمير قلنا إشارة إلى الشاهدين وفي قوله تعالى: ﴿قُلنا يانارُ كوني برداً وسلاماً على إبراهيم﴾[٦٨].

ومن المعجزات الفعلية الباقية لخاتم الأنبياء، صلّى الله عليه وآله وسلّم، قبلة المدينة، فقد عيّن هذه القبلة بكل دقّة وصحّة دون الإستفادة من الآلات النجومية وقواعد علم الهيئة أو امتلاك الزيج وغيرها من الوسائل التي تعيّن الطول والعرض الجغرافيين، ووقف على مسافة حوالي مائة فرسخ باتجاه الكعبة وقال: «محرابي على الميزاب» وهو مادوّناه بالتفصيل في رسالة **تعيين سمت قبلة مدينه به اعجاز رسول الله (ص)** (١١ رسالة فارسي، ص٤٧٨ ـ ٤٩٢).

هكذا دعا الشيخ في النمط العاشر من **الإشارات** للّجوء إلى مذاهب الطبيعة للحديث عن صدور غرائب الأمور كالمعجزات والكرامات وخوارق العادات من الإنسان بشكل مدلّل ومبرهن، وأورد الشيخ في الفصل الأول والثاني والثالث منها:

إذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدّة غير معتادة فأسجح بالتصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة. (الفصل الأوّل، إشارة).

تذكّر أنّ القوى الطبيعية التي فينا إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضهم الرديّة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلّل، غنيّة عن البدل. فربّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة، لو انقطع مثله في غير حالته بل عُشر مدّته، هلك؛ وهو مع ذلك محفوظ الحياة. (الفصل الثاني، تنبيه).

أليس قد بان لك أنّ الهيآت السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيآت إلى قوى بدنيّة كما تصعد من الهيآت السابقة إلى القوى البدنيّة هيآت تنال ذات النفس؟ وكيف لا وأنت تعلم مايعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية. (الفصل الثالث، تنبيه).

وأيضاً في الفصل الخامس:

إذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوّته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقّه بكلّ ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة. (إشارة).

ويقول الشيخ في الفصل الخامس والعشرين:

ولعلّكَ قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب. وذلك مثل مايُقال إنّ عارفاً استسقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فشفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر؛ ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك ممّا لاتؤخذ في طريق المنع الصريح. فتوقّف ولاتعجل فإنّ لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة وربّما يتأتّى لي أن أقصّ بعضها عليك. (تنبيه).

ثمّ بدأ بشرح سبب ماقال، ويرى أنّ السبب هو قوة النفس الناطقة وقدرتها، ولكن باللجوء إلى أسرار الطبيعة بالشكل الذي بُيّن ويكون دافعاً لإعجاب أهل الفكر والخبرة وذوي الدهاء والفطنة.

وقد شرحت بالتفصيل كلاً من أنماط **الإشارات** الثلاثة بالفارسيّة، لكنّها لم تطبع بعد. ونكتفي بهذا القدر من عبارات الشيخ ابن سينا:

ومن الذين ساهموا مساهمة فعّالة في برهنة المسائل العرفانية، أبو حامد محمّد الأصفهاني المعروف بتركه، وحفيده علي بن محمّد بن محمّد تركه المعروف بابن تركه والملقّب بصائن الدين. فقد كتب أبو حامد رسالة **قواعد التوحيد** الشريفة في الردّ على توهّم شيخ الإشراق السهروردي باعتبارية الوجود، وأورد اشارات لطيفة في المسائل العرفانية القيّمة؛ ثم شرحها ابن تركه بشكل (قال أقول) في خمسة وستين فقرة وسمّاها **تمهيد القواعد**.

تمهيد القواعد رسالة قوية وعميقة جداً وأوّل كتاب عرفاني دراسي. كانت رسالة **تمهيد القواعد** منذ أوائل تصنيفها كتاباً دراسياً لفتت إليها أنظار أهل الفن. فالطاووسي مثلاً (يعقوب ابن محمّد بن علي الطاووسي) يذكر هذه الرسالة في العنوان الثاني من خاتمة كتاب **كنه المراد في وفق الأعداد** الذي يبحث في فائدة المربّعات الوفقية، ويثني على مؤلّفها بعبارة أوردناها في رسالة **عرفان وحكمت متعاليه** .

وقد أورد بحثاً جيّداً في **تمهيد القواعد** حول اثبات وحدة

مطلق الوجود ووجوبها، أي في إثبات تحقّق عين الوجود المشترك، وبعبارة أخرى في وحدة شخصية الوجود التي هي موضوع علم العرفان الشريف، وأجاب عن الشبهات التي وردت على موضوع علم العرفان.

وأبدى كذلك غاية التبحّر والمهارة في إحدى المسائل المهمّة جداً في فنّ العرفان، وهي أنّ الوجود الصمدي هو الإطلاق الحقيقي والإحاطي، وتمييز المحيط من المحاط في تعيين الإحاطي لا بالتعيين والتمييز التقابلي.

ويجيب في مسألة النفس أيضاً عن الشبهات التي أوردها المؤلّف والشارح في السير والسلوك النفساني، والوجدان والشهود العرفاني، ويوجّه إرشادات في آداب السير والسلوك، ويتحدّث عن معنى المراقبة، ويبحث حول التصفية والتزكية والفوائد والنتائج المتفرّعة عنها بشكل ألطف، ويختم الرسالة بفائدة قيّمة جداً هي: ماملاك تميز الحق من الباطل في مكاشفات السالك؟.

ويشرح في **تمهيد القواعد**: إنّ التصفية والتخلية في تكامل الإنسان بمنزلة إفادة النظر في طريق الإستدلال؛ وإنّ النسبة بين الفكر والحدس في طريق النظر كالنسبة بين السلوك والجذبة في مسير العرفان. فالإنسان في مسير التكامل يترقّى في النظر والفكر فيصل إلى الحدس، ومن السلوك إلى الجذبة، ومن التدرّج في الحركة إلى الطي الدفعي للأرض والزمان، بل إلى منزلة أعلى من هذه الأمور وأرفع.

كما حقّق تحقيقاً جيّداً في توقيفية الأسماء بمشرب العرفان؛ ولاسيّما في شرح التوحيد بناءً على عرف التحقيق؛ وهو ماعليه العارف بالله. فبحث بحثاً دقيقاً وبديعاً في أنّه لا بدّ للموحّد بالتوحيد الصمدي من الجمع بين التفرقة والجمع، والتنزيه من التنزيه والتشبيه. واستشهد في هذا الأمر العظيم الذي هو الغاية القصوى لعروج الإنسان التوحيدي بالقول المأثور والكامل الجامع للامام الناطق بالحق جعفر بن محمّد الصادق، عليه السلام: «الجمع بلا تفرقةٍ زندقةٌ، والتفرقةُ بدونِ الجمعِ تعطيلٌ، والجمعُ بينهما توحيدٌ».

وتشتمل الرسالة أيضاً على كثير من المسائل والفوائد العلمية التي وردت باختصار بل بالرمز والايماء والإشارة، وتدلّ على غاية تضلّع المؤلّف والشارح وتبحّرهما في المباحث العقلية والحقائق العرفانية. وبصورة عامّة فإنّ محسنات هذا المتن والشرح الرصين والموجز والوزين والعزيز كثيرة. وقد درّسته حتى الآن في أربع فصول دراسية، وصحّحته وزوّدته بالحواشي وهو تحت الطبع.

وممّن لهم باع طويل في إقامة البرهان على المسائل العرفانية ولعبوا دوراً كبيراً فيها قاضي القضاة محمّد بن حمزة المعروف بابن الفناري. فقد شرح شرحاً وافياً رسالة **مفتاح غيب الجمع والوجود** لأبي المعالي محمّد بن إسحق المعروف بصدر الدين القونوي، وسمّاها: **مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح غيب الجمع والوجود** .

وقد بحث صاحب **الأسفار** في آخر الفصل الثامن والعشرين من المرحلة السادسة منه في العلّة والمعلول، وهي في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعيّنة والحقائق الخاصة، وسمّى مفتاح القونوي بقوله: ذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمّى **بمفتاح غيب الجمع والتفصيل**؛ ولكن الصحيح ماقلناه، فليس لصدر الدين القونوي كتاب آخر اسمه مفتاح غيب الجمع والتفصيل.

و**مصباح الأنس** من أصول الصحف العرفانية الإستدلالية والبرهانية، ومن مصادر كتاب الأسفار، ويعتبر في الترتيب الكلاسيكي للكتب العرفانية الدراسية بعد **التمهيد** وبعد **شرح القيصري على فصوص الحكم**.

ولا بدّ لقارئ **مصباح الأنس** من اطلاعه على الفلسفة الإلهية، بل لا بدّ أن يكون ممّن بذلوا جهوداً في هذا الفن. ذلك أنّ ابن الفناري حينما يريد أن يبرهن على موضوع عرفاني يلجأ إلى مسألة فلسفية مشابهة له، فيقرب بذلك ذهن القارئ من الموضوع العرفاني ويجعله يأنس به ويتعرّف عليه. وأحياناً يثبت الموضوع بلفظ التأنيس، فالمؤلّف يقول في **المفتاح** مثلاً: إنّ الكشف الصحيح والشهود الصريح أفاد أنّ الشيء إذا اقتضى أمراً لذاته لا بشرط لايزال عليه مادامت ذاته؛ ويقول ابن الفناري في الشرح: وتأنيسه قولهم مابالذات لا يزول بما بالعرض لأنّه لازمه، فلو لم يدم وانتفى، انتفى الملزوم أيضاً، وإلّا فلا لزوم، كما في زوجيّة الأربعة وفردية الثلاثة. و**مصباح الأنس** كتاب فريد في بحث المسائل العرفانية وبسطها وتأنيسها بالمسائل النظرية الفلسفية التي هي الأنس بين

المشهود والمعقول نفسه. والمصباح يعني المشعل المتلألئ المنير في طريق السالك الباحث في العرفان النظري والعملي.

إلى أن انتهى الدور في برهنة المسائل العرفانية إلى صدر المتألّهين صاحب كتاب **الأسفار** القيّم في الحكمة المتعالية. وكان الأستاذ العلّامة الشعراني يعبّر عن صاحب الأسفار باللطف الإلهي ـ وقد وضع الكتاب على أسفار السالكين إلى الله، كما قال في مفتتحه: «إعلم أنّ للسّلاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة وسمّيته: **الأسفار الأربعة للسالكين** بالحكمة المتعالية في المسائل الربوبيّة».

للأسفار في ايفاء الموضوع المذكور حقّه أهمية ليست لأي كتاب عرفاني آخر. وذلك في طريقة إقامة البرهان على المسائل العرفانية العالية والتطبيق بين العقل والذوق، والفكر والشهود؛ وهو يعتمد اعتماداً راسخاً على الأساس القويم القائل «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي». وقد أدّى هذه المهمّة الخطيرة بشكل دفعه للقول في عدّة مواضع من **الأسفار** إنّ هذه التحقيقات تختصّ بهذا الكتاب ولا يوجد مثلها في الزبر الأخرى؛ منها قوله في آخر الفصل الثاني من الباب العاشر في النفس من **الأسفار**: «... ولم يوجد مثلها في زبر المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والعلماء...»[٧٠]. وكلّ محقّق متتبّع منصف يشهد بأنّ الحقّ معه. وهو أفضل شاهد على ذلك لأنّه يعلم قبل الآخرين وأكثر منهم مافعل، ويثني على عمله. ومثل هذا الثناء لا يعتبر عيباً، بل حسن ومستساغ جداً.

فالله سبحانه يقول عن كتابه: ﴿**قُلْ لَئِن اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالجِنُّ عَلى أن يَأتوا بِمِثْلِ هذَا القُرآن، لا يَأتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾[٧١].

وهذا خاتم الرسل (ص) يقول عن نفسه: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش»[٧٢].

وهذا أمير المؤمنين (ع) وزعيم الشيعة يقول: «وإنّا لأمراء الكلام وفينا تنشبّت عروقه، وعلينا تهدّلت غصونه»[٧٣].

وهذا الحكيم أبو القاسم الفردوسي يقول:

بر آوردم از نظم كاخى بلند
زباد وز باران نيابد گزند
نميرم ازين پس كه من زنده ام
كه تخم سخن را پراكنده ام

وهذا الشيخ الأجل سعدي يقول في وصف گلستانه:

گل همين پنج روز وشش باشد
و ين گلستان هميشه خوش باشد

وهذا حافظ حلو اللسان يقول:

نديدم خوشتر از شعر تو حافظ
به قرآنى كه اندر سينه دارى

وقد صرّح في مواضع من **الأسفار**، إنّنا برهنّا الحقائق العرفانية منها ماأورده في آخر الفصل الحادي عشر من الموقف الثالث من إلهيّاته قوله:

«ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية»[٧٤].

الفصل الثامن: في استخراج موازين المنطق الخمسة من القرآن الكريم وفي أنّ أقوال النبي كلّها رمز يطفح بالمعقول.

نظراً لاهتمام الآخوند الملّا صدرا البالغ بعلم المنطق الشريف فقد استخرج الموازين الخمسة للمنطق من القرآن الكريم، وجعل هذه الطريقة من الاستنباط، معياراً للبرهنة على الآيات الأخرى.

ولا بدّ في البداية من التعرّف على الاصطلاحات الجديدة والحديثة لبعض اصطلاحات المنطق القديمة السابقة، وهو ماأورده الحكيم الإلهي الملّا هادي السبزواري في نهاية ديباجة **اللئالي المنتظمة**:

هذا هو القسطاس مستقيماً
ويوزن الدين به قويماً
تلازم تعاند تعادل
من أصغر أوسط أكبر جلي

قولنا تلازم... إشارة إلى اصطلاح بعض حكماء الإسلام في تأويل كلام الله وتفسيره، فعبّر عن الاستثنائي الاتصالي والانفصالي بميزان التلازم وميزان التعاند، وعن الاقتراني بميزان التعادل، وعن الأشكال الثلاثة بموازين التعادل الأكبر والأوسط والأصغر، وعن الكل بالموازين الخمسة.

وهدف الكاتب من نقل عبارة الحكيم السبزواري، إنّه

بالإضافة إلى الاقتباس من القرآن الكريم حيث يقول: ﴿زنوا بالقسطاس المستقيم﴾. فقد كان شاهداً كما أشرنا إلى ذلك في بداية الفصل الثالث على ماقام به أبو حامد محمّد الغزالي والملّا صدرا محمّد الشيرازي حيث يقول:

لقد سمّى الغزالي أحد كتبه باسم الصراط المستقيم، واقتبس التسمية من القرآن الكريم.

والآخر أنّ مراد السبزواري من «بعض حكماء الإسلام» أبو حامد محمّد الغزالي الذي بدّل الاصطلاح كالشيخ السهروردي الاشراقي. وقد صرّح الغزالي في بعض كتبه باسم محكّ النظر في المنطق أنّه بدل الاصطلاحات المتداولة في علم المنطق باصطلاحات خاصة، وهذه الاصطلاحات الخاصة ألفاظ مأنوسة عند المتشرّعة، وكان هدفه من التغيير هذا أن يستبدل هذه الألفاظ المأنوسة عند المتشرّعة بتلك الاصطلاحات المنطقية المتداولة، ليزيل بذلك سوء الظن الذي كان يواجه علم المنطق حتى قيل: «من تمنطق تزندق»، وكيلا يفقد علم المنطق مكانته ومنزلته.

ونكتفي هنا بهذه الإشارات، ذلك أنّنا ذكرنا رأينا بما قام به الغزالي بالتفصيل في التعليقات التي أوردناها على اللئالئ المنتظمة باسم نثر الدراري على نظم اللئالي والذي سينشر قريباً.

أمّا ماقام به صدر المتألّهين في الموازين المنطقية الخمسة، أنّه بحث في مفاتيح الغيب وأسرار الآيات في أحكام علم الميزان الشريف وأقسامه، أي في موازين العلوم والعقائد الخمسة؛ ونكتفي هنا بايراد عبارته باختصار، ونرجع القارئ إلى تفصيله في كتاب انسان وقرآن (ط١، ص٣٨ ـ ٤١).

قال في أسرار الآيات: «إعلم أنّ الموازين الواردة في القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأكبر والأوسط والأصغر فيصير الجميع خمسة...».

والميزان الأول من الموازين المذكورة هو الميزان الأكبر أي ميزان إبراهيم الخليل، عليه السلام، وقد أورده في مقام الاحتجاج على نمرود، وكرّمه الله سبحانه لإعمال الميزان بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إبْراهيمَ عَلى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إنَّ رَبَّكَ حَكيمٌ عَليمٌ﴾[٧٥].

وصورة هذا الميزان، أي الاحتجاج المذكور في القرآن الكريم هو: ﴿أَلَمْ تَرَ إلَى الَّذي حاجَّ إبراهيمَ في رَبِّهِ أنْ آتاهُ اللهُ الْمُلْكَ إذْ قالَ إبراهيمُ رَبِّيَ الَّذي يُحْيي وَيُميتُ، قالَ أنَا أُحْيي وَأُميتُ قالَ إبراهيمُ فَإنَّ اللهَ يَأتي بالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذي كَفَرَ وَاللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمينَ﴾[٧٦].

وصورة هذا الميزان القياسية هي: كلّ من يأتي بالشمس من المشرق هو الله. ـ هذا أصل ـ؛ وربّي قادر على ذلك ـ هذا أصل آخر ـ؛ النتيجة أن: اذن ربّي هو الله وليس أنت يانمرود.

وثاني الموازين الخمسة هو الميزان الأوسط، وواضعه هو الله تعالى أيضاً، ومستعمله إبراهيم الخليل، عليه السلام، وصورته في القرآن الكريم: ﴿وَكَذلِكَ نُري إبراهيمَ مَلَكُوتَ السَّمواتِ وَالأرْضِ وَلِيَكونَ مِنَ الْمُوقِنينَ، فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبّي، فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلينَ...﴾[٧٧].

وصورته القياسية: أفلت النجوم والقمر والشمس، والآفل ليس إلهاً، إذن هي ليست آلهة.

وثالث الموازين الخمسة هو الميزان الأصغر، وواضعه هو الله تعالى أيضاً في تعليمه لخاتم الأنبياء (ص)، وصورته في القرآن الكريم: ﴿وَماقَدَروُا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إذْ قالُوا ماأَنْزَلَ اللهُ عَلى بَشَرٍ مِنْ شَيءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتابَ الَّذي جاءَ بِهِ مُوسى نُوراً...﴾.[٧٨]

وصورته القياسية: أنّ اليهود والنّصارى ادّعوا أنّه لم ينزل كتاب على بشر (محمّد «ص»)، وكان موسى وعيسى عليهما السلام، بشراً، ونزل عليهما الكتاب (التوراة والإنجيل)، إذن إدّعاء أنّه لم ينزل كتاب على البشر باطل.

رابع هذه الموازين الخمسة هو ميزان التلازم، وهو مستنبط من قول الله تعالى: ﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إلّا اللهُ لَفَسَدَتا...﴾[٧٩]، وقال: ﴿لَوْ كانَ هؤلاءِ آلِهَةً ماوَرَدُوها...﴾[٨٠]. وبيان حد الميزان وروحه وعياره أنّ كلّ من يعلم لزوم أمر بأمر آخر، ويعلم بوجود الملزوم، سيعلم بوجود اللازم؛ وكذلك حينما يعلم بعدم اللازم، سيعلم بعدم الملزوم أيضاً، إلّا أنّ استعلام وجود اللازم على وجود الملزوم، أو استعلام نفي الملزوم على نفي اللازم فمن موازين الشيطان.

والخامس من الموازين الخمسة هو ميزان التعاند، وصورته في القرآن الكريم حيث يعلّم الرسول الأكرم (ص): ﴿قُلْ مَنْ

يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمواتِ والأرْضِ قُلِ الله وإنّا أوْ إيّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أوْ في ضَلالٍ مُبينٍ﴾[٨١].

وحد الميزان وعياره كمايلي: كل ماينقسم إلى قسمين متباينين بالتباين الحقيقي الدائر بين النفي والاثبات، ويفيد الحصر الحقيقي يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، وبالعكس؛ وليس التباين بالمعنى المطلق للتغاير الذي لا يفيد الحصر الحقيقي، كأن يقال: هذا الشيء ليس أبيض، فلا نستنتج أنّه إذن أسود، لأنّه يوجد ألوان كثيرة غير الأبيض.

الحقيقة أنّ هذه الموازين المستخرجة من **القرآن الكريم**، سلّم لعروج الإنسان إلى سماء معرفة ربّ السماوات والأرض والعلم به، والأصول المذكورة درجات هذا السلّم.

كان هذا قسماً من حديث المولى صدرا نقلنا خلاصة له، ليعلم أنّ منطق الوحي هو البرهان المحض. والحقيقة أنّ كلّ ماورد في **القرآن** وعلى السنة وسائط الفيض الإلهي رموز تحتوي كنوزاً. وفّقنا الله سبحانه لحلّ تلك الرموز وبلوغ تلك الكنوز.

وماأحسن ماقاله الشيخ الرئيس ابن سينا في **الرسالة المعراجية** أنّ: «شرط الأنبياء تعبية مايدركونه من المعقول في المحسوس والنقل لكي يقتفي الأمة ذلك المحسوس وتحتظي من المعقول أيضاً، فإنّ العاقل يعقل بعقله أنّ ماقاله النبي كلّه رمزٌ مملوءٌ بمعقول، وأمّا الغافل فيقنع بظاهره ويبتهج بالمحسوس ويقع في جوالق الخيال ولايتجاوز عن أسكفة الوهم، يسأل من غير علم، ويسمع من غير إدراك، الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون»[٨٢].

وبحث الشيخ العارف محيي الدين عربي في معنى ماقاله الشيخ الرئيس، في الفص الموسوي من **فصوص الحكم** بشكل جيّد قائلاً أنّ «الأنبياء، صلوات الله عليهم، لهم لسان الظاهر به يتكلّمون لعموم أهل الخطاب...».

والدخول في بحث **الفصوص** يدعو إلى الإطناب، فالكلام يجر الكلام. والهدف أنّ لذاك الحكيم الاسلامي الشهير، ولهذا العارف الاسلامي المرموق رأي واحد في **القرآن**؛ ذلك أنّ الحكمة والعرفان على أساس واحد.

يقول الإمام زين العابدين، عليه السلام: «إنّ الله، عزّ وجلّ، علمَ أنّه يكونُ في آخر الزمانِ أقوامٌ متعمّقون، فأنزلَ الله تعالى: **قُلْ هُوَ الله أحَدٌ**؛ والآيات من سورة الحديد ـ إلى قوله: **وَهُوَ عَليمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ**؛ فمن رامَ وراءَ ذلكَ فقد هلكَ»[٨٣].

ويقول صدر المتألّهين: لازلت أفكّر بهذه الآيات حتّى رأيت هذا الحديث، فبكيت من الوجد.

عندنا خزائن وعنابر وكنوزاً من العلوم والمعارف للمتعمّقين من الناس والباحثين في المجتمع من الرجال والنساء. وهذه الخزائن والكنوز هي الآيات القرآنية والجوامع الروائية ونهج **البلاغة والصحيفة السجادية** وغيرها من ذخائر محمّد وآل محمّد العلمية. وقد اعتبر الإمام السجاد، عليه السلام، آيات القرآن خزائن في قوله: «آياتُ القرآن خزائنُ فكلّما فتحتَ خزانةً ينبغي لك أن تنظر مافيها»[٨٤].

ولبنت خاتم الأنبياء، فاطمة الزهراء، سيّدة نساء العالمين، كلّمة حكمية عرشية، كلّ جملة فيها أصل محكم من الحكمة المتعالية والعرفان الأصيل ويجب أن تشرح شرحاً عرفانياً وافياً لدرك معاني كلمات تلك المقالة العميقة القصار. وهذه المقالة عبارة عن مناجاتها، عليها السلام، عقب صلاة الظهر، وقد أوردها السيّد الأجل ابن طاووس في تعقيبات صلاة الظهر في كتاب **فلاح السائل**.

فاستمع إلى هاتين الجملتين من تلك الأقوال القيّمة وأمعن الفكر فيهما:

الجملة الأولى: الحمد لله الذي بنعمته بلغتُ مابلغتُ من العلم به والعمل له والرغبة إليه والطاعة لأمره.

الجملة الثانية: والحمد لله الذي لم يجعلني جاحدة لشيء من كتابه، ولا متحيّرة في شيء من أمره[٨٥].

بهذه المناسبة وإقصاء للبحث، نورد فيمايلي تحفة من كتاب **إزنبيل** لفرهاد ميرزا، عن والدة جابر وهمّتها في التحقيق العلمي وماقامت به هذه المرأة العطشى للعلم من بحث ودراسة، وحكم الحكيم الكلي الإمام الصادق، عليه السلام، في جوابه لها عن أساس الولادة العجيب في نظام الوجود.

روي من مجالس الأمير كمال الدين حسين الفنائي: أنّ الصادق، عليه السلام، سأل أم جابر ماتعملين؟ أجابت: أريد أن أحقّق فيما يبيض ويلد من الطيور والحيوانات. فقال: لا يحتاج إلى هذا القدر من التفكير. فكلّ حيوان ترتفع أذناه يلد ومانخفضت يبيض، ذلك تقدير العزيز العليم. ومع أنّ الباز طائر وأذنيه منخفضتان وملتصقتان برأسه فإنّه يبيض، ومع أنّ

السلحفاة تأكل الحشائش، لكنّها تبيض لأنّها كذلك، والخفّاش يلد مع أنّ أذنيه مرتفعتان وليستا ملتصقتين برأسه، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء[٨٦].

وللعلم نقول إنّ أمير المؤمنين الإمام علي، عليه السلام، أورد هذه القاعدة العجيبة في الولادة والتناسل، وقد رواها عنه ابن قتيبة الدينوري في عيون الأخبار بقوله: «ليس شيء يغيب أذناه إلّا وهو يبيض، وليس شيء يظهر أذناه إلّا وهو يلد»[٨٧].

والموضوع القيّم جداً ماأورده الفارابي في رسالة **اطلاقات العقل** والملّا صدرا في **الأسفار** (ط١، رحلي، ج١، ص٣٠٥ و٣١١)، أنّ شأن النفس أن تعقل جميع الموجودات وتدركها وتحصّل بها العلم، وإنّ شأن جميع الموجودات أن تعقلها النفس وتدركها أيضاً، وعليك بالحركة وعلى الله التوكّل. وبالاضافة إلى هذا فإنّ للفارابي قول مختصر ولكنّه عظيم المعنى، يقرّب مضمونه من: ما كنت شيئاً ومامالكت شيئاً والآن عندك كل هذا؛ والآن وقد نبت ريشك وجناحك فلِمَ لا تطير إلى ذرى الحقائق؟.

إنّ العقل الهيولاني الذي لا يعرف شيئاً يصل بالفعل إلى منزلة العقل حينما يصبح عالماً وقارئاً وقائلاً وسامعاً، يصبح عالماً عجيباً ولا يبعد أن يرتقي إلى مراتب سامية ودرجاتها.

ونورد في ختام هذا الفصل نصيحة ما:

كما أنّ للآداب كتاباً خاصاً بها، وللرياضيات كتباً خاصة، وللفقه والأصول كتباً تختصّ بها؛ فإنّ للمعارف العقلية التي هي أصول العقائد المنطقية والبرهانية الحقّة صحفاً خاصة أيضاً.

ولا بدّ لباحثينا في أي زيّ كانوا ومكان أن يعلموا أنّ الصحف المنطقية والعرفانية والحكمية الأصيلة الإسلامية سلالم للعروج إلى فهم أسرار **القرآن الكريم**، والصعود إلى معارف الجوامع الروائية؛ وأنّ الحكمة والعرفان تفسير أنفسي للكشف الأتمّ المحمّدي وأساس سعادة الدنيا والآخرة.

من آنچه شرط بلاغ است باتو می گویم
تو خواه از سخنم پندگیر و خواه ملال

الفصل التاسع: في التوهّم بذمّ أهل العرفان وغيرهم للمنطق والفلسفة والجواب عنه.

نعرض في هذا الفصل إلى الظن بذمّ المنطق والفلسفة والجواب عنها من خلال الإشارة إلى ستة مواضيع أساسية.

الموضوع الأول: إنّ طريقة علمائنا السابقين المفضّلة أنّهم حينما يرغبون في أن يكون لهم أثر في الحكمة والفلسفة، يكتبون في البداية مقدّمة في علم المنطق يجعلونها بمنزلة مدخل ومقدمة للحكمة والفلسفة؛ ذلك لأنّ الفلسفة تحتاج إلى دليل، وإعمال الدليل يقوم على أساس معرفة القواعد المنطقية الأصيلة، كما ورد في **الشفا والإشارات**.

وقد اعتمد مؤلّفو علم الكلام على هذه الطريقة المباركة فكانوا يكتبون مقدّمة في علم المنطق قبل الدخول في علم الكلام لتأمين الهدف المذكور ذلك أنّ الكلام الاستدلالي يقوم على أساس علم الميزان، كما نرى في **الجوهر النضيد** للخواجه الطوسي في علم المنطق، **وتجريده** في علم الكلام؛ وكذلك في تهذيب التفتازاني في قسمي المنطق والكلام. (العلّامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى **٧٩٢**هـ ـ كشف الظنون، ج١، ص٥١٥). وتهذيب التفتازاني باسم **تهذيب المنطق والكلام** كما قيل في مقدمة تهذيب المنطق: فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام.

ونلاحظ نظير حديث التفتازاني في ما أورده الأرموي (القاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى **٦٨٢**هـ ـ كشف الظنون، ج٢، ص١٧١٥) قبله في مقدمة **مطالع الأنوار** حيث يقول: «وبعد فهذا مختصر في العلوم الحقيقية والمعارف الإلهية، سمّيته بـ **مطالع الأنوار** ورتّبته على طرفين: الأول: في المنطق، والثاني: أربعة أقسام: الأول في الأمور العامة، والثاني في الجواهر الخاصة، والثالث في الأعراض خاصة والرابع في العلم الإلهي خاصة...». وهذه المقدمة هي التي شرح قطب الرازي قسم المنطق منها وعرفت بـ **شرح المطالع**، وكانت تدرّس في الحوزات العلمية.

وكذلك أورد الشيخ السهروردي الإشراقي مقدمة في المنطق كمدخل لحكمة الإشراق، رغم أنّه كان عارفاً مرتاضاً وسالكاً ممتازاً، وشرحها الملّا قطب الشيرازي؛ وروى الأستاذ العلّامة الطباطبائي عن أساتذته أنّ الخواجه الطوسي كان يدرّس شرح قطب هذا.

وهناك مؤلّفات أخرى كثيرة يطول الحديث عنها إلى أن وصل الدور إلى الحكيم المتألّه الملّا هادي السبزواري صاحب

اللئالي المنتظمة في المنطق، وغرر الفرائد في الحكمة، والذي كان نفسه ناظماً وشارحاً ومحشياً لهذين الأثرين القيّمين، وجعل اللئالئ مقدّمة للغرر، بل شبّه اللئالئ بالبحار والغر مستخرجة منه كما قال في مقدّمة اللئالي:

ينتفع الكل بذي الموائد
من ذي البحار غرر الفرائد

وقد درّست اللئالئ في طهران وقم في عدّة فصول، وأضفت مواضيع جديدة وتعليقات لها في كل فصل، وأرسلت كل ذلك للطبع باسم «نثر الدراري على نظم اللئالي» وستنشر قريباً.

وكان هدف هؤلاء الكبار من تلك الطريقة المرضية والأسلوب البارع المذكور إعطاء جواب عملي لبعض الذين كانوا لبساطتهم وتعصّبهم يستنكفون عن التفوّه بعلم المنطق والكلام ناهيك عن الفلسفة والعرفان. وهنا أكتفي بما أوردته في هذا الموضوع من تعليقات على كشف المراد وأرجع القارئ الكريم إليها (ص٤٣١، ط١).

والحقيقة أنّ الأشخاص المتقشّفين بارزوا المنطق والكلام في البداية بقوة. وبعد أن تطوّر كل من المنطق والكلام جنباً إلى جنب رغماً عنهم نهضوا لمواجهة الفلسفة بالعناد؛ ولمّا وجدوا أنّ العقلاء لا يأبهون بكلامهم أجازوا الفلسفة المشائية، ومنعوا عن الإشراق والحكمة المتعالية؛ وظلّوا في صراع مع العرفان الأصيل الاسلامي عظيم الشأن وصانع الإنسان والذي هو في الواقع تفسير القرآن الكريم، إلى أن راجت الحكمة والفلسفة الإلهية رواجاً مطلقاً بهمّة ذوي البصيرة من الناس؛ ولا خوف من هذا فذلك مبلغهم من العلم.

والموضوع الثاني أنّ توجيه الذمّ لعلم المنطق أمر عجيب ويجب دركه للوصول إلى أن الذمّ كان في الحقيقة موجّهاً للناس وليس لعلم المنطق نفسه.

وهو ماذكرناه في الفصل الرابع، إنّ أصحاب المعارف كانوا يعتمدون في اصطلاح التفسير والكلام مثل البراهمة على معرفتهم وعقولهم؛ ويقولون لا حاجة لنا إلى الأنبياء، لأنّ أحكامهم إن وافقت العقل والمعرفة، فهذا ماعندنا، وإن خالفت العقل والمعرفة فليست مسموعة. ولا شك في أنّ المؤمنين بالرسل والأديان الإلهية يعتبرونهم ملحدين، ويرفضون اعتمادهم على العلم والبحث والتحقيق العلمي على أساس علم المنطق ويذّمونهم، وهذا الذم موجّه مباشرة إلى أصحاب المعارف لأنّهم اعتمدوا على عقلهم ومعرفتهم فقط وتوقّفوا عند هذا الحد، ولم يذمّوا علم المنطق. وقد ظنّ الآخرون الذين لا علم لهم بواقع القضية إنّهم كانوا يذمّون علم المنطق مباشرة، ثم زادوا في التأكيد على هذا الظن الخطأ على غير علم منهم.

الموضوع الثالث أنّه يسمع الكثير من النثر والشعر عن لسان العارفين في ذمّ العقل والمنطق، كقول الشيخ الشبستري في گلشن راز:

هر آن کس را که ایزد راه ننمود
زاستعمال منطق هیچ نگشود

أو قول الشيخ سعدي:

دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس
که حکم عقل به دیوان عشق ممضی نیست

أو ماأورده الملّا الرومي في المثنوي:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

وأمثال هذه الأقوال كثيرة، ولا بدّ من القول في الجواب عنها إنّ رأيهم الأساسي دعوة أهل المنطق إلى العرفان العملي، ذلك أنّه يوجّهون مثل هذا الذم إلى الذين يكتفون بالعرفان النظري أيضاً. ولا شك في أنّ النبع غير الجمع، فالنبع فنّ عظيم. ويعبّر عن النبع بالعشق والذوق، وهو التذوّق والمعرفة والوصول. فتركيب العبارة والسجع والقافية صنعة، والذوق والشهود أساس العزّة وسبب السعادة، لذلك قال الخواجه حافظ:

حدیث عشق زحافظ شنونه از واعظ
اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

وله في هذا المعنى والمضمون حديث طويل مع العلماء والوعّاظ الذين هم في المحراب والمنبر غير ماهم عليه في الخلوة.

فقد ورد في كتب الأخلاق أحاديث كثيرة في ذمّ الوعّاظ والعلماء الذين يتّخذون من لباسهم وصنعتهم شباكاً للصيد في الدنيا، وطاساً لتكدّيهم. بل إنّ الآيات والروايات في هذا الموضوع كثيرة. جاء في القرآن الكريم: ﴿مَثَلُ الَّذينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الحِمارِ يَحْمِلُ أسفاراً...﴾[٨٨].

علم چندان كه بيشتر خوانى
چون عمل در تو نيست نادانى
نه محقّق بود نه دانشمند
چارپايى برا و كتابى چند
آن تهى مغز را چه علم وخبر
كه بر او هيزم است يادفتر

والهدف من هذا أنّ علم المنطق مثل غيره من العلوم، وإذا لم يصبح العلم منبعاً لسعادة الإنسان الأبدية وجب أن نردّد مع الحكيم سنائي:

علم كزتو تورا بنستاند
جهل از آن علم به بود صد بار

والذوق الذي ذكرناه، ورد تعريفه في اصطلاح العارف السالك، كما عرفه العلّامة القيصري في شرح الفص الهودي من **فصوص الحكم** بقوله:

المراد بالذوق مايجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالايمان والتقليد، فإنّ كلاً منهما وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنّه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية، اذ ليس الخبر كالعيان.

ويرى القيصري أيضاً أنّ العرفان النظري خبر لا عيان. والحق معه، فإن ذمّ هذه الفئة لعلم المنطق ليس كما يظن الآخرون أنّ علم المنطق لا يوصل إلى المطلوب. وإنّما دعوة العلماء المنطقيين في مرتبة أسمى هي العيان والذوق والوجدان والشهود، أي الدعوة إلى العرفان العملي الذي هو أهم فرع في الأخلاق وأهم همّ الانسان.

والخلاصة أنّ ذمّهم ليس لعلم المنطق وحده، بل لمطلق العلوم العارية من السلوك العرفاني؛ ذلك أنّ حقيقة السلوك العرفاني هو التخلّق بالأخلاق الرحمانية والتأدّب بالآداب القرآنية. ويعبّر عن تلك العلوم العارية بالعلم الرسمي، وعن هذا بعلم العشق.

وهذا أبو الفضائل العلّامة الشيخ بهائي، رغم أنّه كتب في الفقه، **جامع عباسي والحبل المتين**، واثنا **عشريات ومشرق الشمسين**، وفي أصول الفقه **زبدة الأصول**، وفي النحو **الفوائد الصمدية**، وفي الفنون الأخرى كتباً ورسائل أخرى، إلّا أنّه يقول في ذمّ العلوم الرسمية في «**نان وحلوا**»:

علم رسمى سر بسر قيل است و قال
نه از آن كيفيتى حاصل نه حال
علم نبود غير علم عاشقى
مابقى تلبيس ابليس شقى
أيّها القوم الذي في المدرسة
كلّ ماحصّلتموه وسوسة
چند ازين فقه و كلام بى اصول
مغز را خالى كنى اى بو الفضول
صرف شد عمرت به بحث نحو و صرف
از فصول عشق ناخواندى تو حرف

وذم علم المنطق بهذه الطريقة ليس معناه أنّ هذا العلم الشريف لا يؤدّي إلى العلم الحقيقي ولا يوصل إلى منزل اليقين، مع حفظ شروط المقدّمات، وصحّة صورة القياس، ولا سيّما البرهان الذي هو قلب المنطق.

وقد تحدّث القاضي عضد الايجي في كتاب **المواقف** عن هذا البحث المنطقي بقوله: النظر الصحيح يفيد العلم[٩٠]. والمراد من النظر الصحيح، القياس المنطقي مع حفظ شروطه. وهذا بحث قيّم جداً؛ ولدينا مسائل حول هذا البحث سنعرضها في هذا الفصل.

الموضوع الرابع: أنّ العقل المذموم عند أهل العرفان وفي كلماتهم هو العقل النظري؛ ومرادهم من العقل النظري هو كسب المعارف واستنتاج العلوم من الأشكال المنطقية، وليس مرادهم ذمّ العقل مطلقاً، وهو ما لا يتفوّه به أي عاقل. وهذا العقل المذموم مقابل القلب في اصطلاح العارف والذي هو محموده، ذلك أنّه يعتبر العقل النظري قيداً وعقالاً، والقلب الذي هو في تحوّل وتقلّب، محل قابل لأنواع التجليات.

وقد صرّح العارف الكبير العلّامة القيصري بذمّ العقل بالمعنى الذي أوردناه في موضعين من شرح الفص الشعيبي من **فصوص الحكم** (ص٢٧٨ و ٢٨٢).

يقول المؤلّف أعني الشيخ عارف محيي الدين في الموضع الأول: «إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب لتقلّبه في أنواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل، فإنّ العقل قيد...».

ويقول القيصري في شرحها: والعقل أي القوة النظرية من شأنه أن يضبط الأشياء ويقيّدها، فيحصر الأمر الإلهي الذي لا ينحصر في نفسه في مايدركه، والحقيقة تأبى وتمنع من ذلك.

وخلاصة قولهما: أنّ العقل المذموم في نظر العارف هو العقل النظري في اصطلاح المنطق والفلسفة والذي يعبّران عنه بالعقل الجزئي.

ويقول المؤلف في الموضع الثاني: «ومن قلّد صاحب نظر فكريّ، وتقيّد به، فليس هو الذي ألقى السمعَ...».

ويبيّن الشارح المذكور في شرحه سبب عدم اعتبار النظر الفكري أيضاً، نورد قسماً منه بترجمة العارف حسين الخوارزمي مظمونه هذا:

«وإنّما كان أرباب الفكر غير معتبرين عند أهل الله (أي العارفين) لأنّ المفكرة قوة جسمانية يتصرّف فيها الوهم تارة والعقل أخرى، فهي محلّ ولايتهما. والوهم ينازل العقل، والعقل في المادة الظلمانية لا يقدر على إدراكه الشيء إدراكاً تامّاً خصوصاً مع وجود المنازع، ولا يسلم مدركاته عن الشبهة في النظرية فيبقى صاحبه لايزال شاكاً أو ظاناً فيما أدركه على خلاف أهل اليقين (أي العارفين)، فإنّهم يشاهدون الأشياء بنور ربّهم لا بتعلّمهم وتفكّرهم...».

هذا هو رأينا الأساس في نقل عبارات العارفين ليُعلم أنّ ذمّ العقل في اصطلاحهم موجّه إلى العقل الجزئي أي العقل النظري في اصطلاح المنطق والفلسفة، لا ذمّ العقل الكلّي كما ظنّ الآخرون وبقول الملّا الرومي:

عقل جزوی عقل را بد نام کرد
کام دنیا مرد را ناکام کرد

والآن وقد تبيّن أنّ المراد بالعقل المذموم عند العارف هو العقل النظري في اصطلاح المنطق والفلسفة، من المناسب التعرّف على النزاع والنقاش الذي كان بين الملّا الرومي ومير داماد والسيّد محمّد الشيرازي. قال الملّا الرومي:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

ومراده من الاستدلاليين الفلاسفة الذين يكتسبون الحقائق والمعارف من الاستدلال أي عن طريق البرهان المنطقي. وقد شبّه استدلالهم بالرجل الخشبية وقال إنّ الفلاسفة يريدون أن يصلوا إلى مقصودهم بالرجل الخشبية أي بالاستدلال، بينما الرجل الخشبية غاية في الضعف. وهو في هذا البيت استنتج بصورة الشكل الأول: أنّ رجل الاستدلاليين في غاية الضعف، بهذا الشكل: رجل الاستدلاليين خشبية، والرجل الخشبية غاية في الضعف، والنتيجة أنّ «رجل الاستدلاليين غاية في الضعف».

وعمل الملّا الرومي هذا هو محاربة الدليل بالدليل. علاوة على أنّ صغرى قياس شعر المولوي من المشبّهات والمخيّلات والتي هي في الصناعات الخمس سفسطية وشعرية. وبالإضافة إلى هذا فإنّ عدم الاعتماد على المعقول، أي العلوم العقلية، يجب قبوله مع الدليل، أو بلا دليل: فإذا كان مع الدليل، فالدليل هو الفلسفة والمعقول، وإن كانت بلا دليل، فليست معقولة ولا اعتماد عليها.

لقد دخل الملّا الرومي عن طريق الدليل والاستدلال. واستنتج بالشكل الأول أنّ رجْل الاستدلالي في غاية الضعف، إذن بناءً على قوله نفسه فإنّ رجل الاستدلالي ـ الذي هو في هذا البيت الملّا الرومي ـ غاية في الضعف. نعم، الحق أنّ هذا النحو من الاطلاق في ردّ الاستدلال حديث باطل. علاوة على أنّ الملّا الرومي اعتمد في كل المثنوي على الاستدلال والترغيب في البحث عن الدليل والوصول إليه ويقول:

اندرین وادي مرد بی این دلیل
لا أحبّ الافلین گو چون خلیل

إذن كيف تكون رجل الاستدلالي غاية في الضعف؟ نعم إنّ العقل الجزئي المشوب بالأوهام والخيالات مذموم وقوله أنّه لا وجود للعقل النظري والاستدلال غير مقبول.

وقد هاجم ميرداماد مولوي بقوله:

ای که گفتی پای چوبین شد دلیل
ورنه بودی فخر رازي بی بدیل
فرق ناکرده میان عقل و وهم
طعنه بر برهان مزن ای کج بفهم
ز آهن تثبیت فیّاض مبین
پای استدلال کردم آهنین
پای برهان آهنین خواهی براه
از صراط المستقیم مابخواه
پای استدلال خواهی آهنین
نحن ثبّتناه في الأفق المبین
در کتاب ده قبس بین صبح و شام
عالم انوار عقلی و السلام

وأجابه السيّد محمّد الشيرازي بقوله:

ای که طعنه می زنی بر مولوی
ای که محرومی ز فهم مثنوی
مثنوی دریای نور جان بود
نظم آن پر لؤلؤ و مرجان بود
گر تو فهم مثنوی می داشتی
کی زبان طعنه می افراشتی
گر چه سستیهای استدلال عقل
مولوی در مثنوی کرده است نقل
لیک مقصودش نبوده عقل کل
زان که او هادیست در کل سبل
بلکه قصدش عقل جزوی فلسفی است
زان که او بی نور روی یوسفی است
عقل جزوی چون مشوب از وهمهاست
زان سبب مذموم نزد اولیاست

لم يقل أي حكم العقل المشوب بالأوهام حجة، وإنّما اعتبروه مردوداً. ويعترف جميع الحكماء أنّ الوهم معارض للعقل، ومضيّع له؛ ولذلك أوصوا توصية أكيدة وشديدة على تجريد العقل وتصفية الفكر. يقول الخواجه الطوسي مثلاً في بداية شرح حكمة الإشارات:

«إنّ هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والإلهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم، إذ الوهم يعارض العقل مآخذهما، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما، ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة، ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان؛ والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل، وتمييز للذهن، وتصفية للفكر، وتدقيق للنظر، وانقطاع عن الشوائب الحسّية، وانفصال عن الوساوس العادية؛ فإنْ تيسّر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً، وإلّا فقد خسر خسراناً مبيناً، لأنّ الفائز بهما مترقٍّ إلى مراتب الحكماء المحقّقين الذين هم أفاضل الناس، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلّدين الذين هم أراذل الخلق».

يقول الكاتب: هكذا أيضاً أهل العرفان يؤكّدون في صحفهم العرفانية المشرقة على التجريد، ويشدّدون على التصفية والتطهير، ولكن أكثر بأضعاف ممّا أوصى به الحكماء الإلهيون، حتى إنّهم دوّنوا رسائل في هذا الموضوع نظماً ونثراً مناهج للعمل وآداباً للسير والسلوك والمراقبة ومقامات التجلية والتخلية والتحلية والفناء في الله.

وعلاوة على ذلك فكلا الفيلسوف الالهي والعارف يبحثان عن الحقائق، ويجب الوصول إليها من قناة الانسان الوجودي الذي هو جدول من بحر الوجود الواسع، وهذا الجدول شخص واحد، وهو من حيث النشأة ثلاثة: الطبيعة والمثال والعقل، وقد سبق الاشارة إلى أنّ أساس العين والعلم على التثليث في الفصل الخامس. وللإنسان أحكام خاصة باقتضاء نشأة طبيعته بل نشأة مثاله الذي هو عالم خياله، لا جرم تحول دون التوغّل في عالم العقل المحض؛ وبتعبير آخر تصبح سبباً لغَيْن النفس النفس الناطقة، وإن كان للغَيْن منازل مختلفة. فهذا خاتم الأنبياء وقطب الأقطاب وصاحب مقام العصمة على الإطلاق يقول: «إنّه ليُغان على قلبي وإنّي لأستغفر الله في اليوم مائة مرة. فإنّ ماكان يتشرّف به حينما يكون في الخلوة فيوحى إليه إنّا أنزلناه في ليلة القدر ليس كالذي كان يتحدّث به إلى خديجة وعائشة. والهدف من ذلك كلّه أن تعلّق النفس الناطقة بالطبيعة والمثال، يوقع العارف في اشتباهات في السير والسلوك والإشراقات القلبية، وكذلك الفيلسوف الإلهي وكل محصّل للمعارف. لذلك فإنّ كلا الفيلسوف الإلهي والعارف يوصيان بالتفريد والتجريد، ولذاك نواقص في برهانه ولهذا في عرفانه؛ وذاك يقع على حقائق وهذا أيضاً. فإذا كان العرفان يصل إلى المقصود، فالبرهان كذلك؛ وإذا كان العقل النظري المشوب بالوهم ليس حجة، فإنّ الواردات المشوبة بوهم السالك وخياله كذلك أيضاً. لذلك فإنّ كلا الفريقين يقولان. لا بدّ من أن يكون للإنسان ميزان قسط باسم منطق الوحي الإلهي والنبي المعصوم، ولا يختلفان في العقل الكلّي.

إذن ليس معنى كلام العارفين أنّ النظر العقلي باطل، وأنّ كسب العلوم العقلية غير صحيح، وأنّ البرهان ليس تاماً. فهذا القرآن الكريم الذي هو أهم منطق الوحي ينسب فهم حقائقه إلى العلماء حيناً وإلى أولي العقل أحياناً وإلى المفكّرين مرة وإلى أهل المعرفة مرّة أخرى، وإلى أهل النظر وأمثالهم أحياناً، بقوله: ﴿ويَرَى الذينَ أُوتوا العلمَ الذي أُنْزِلَ إليكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الحَقَّ...﴾[91]، وقوله: ﴿إنّا أنْزَلْناهُ قُرآناً عَرَبيّاً لَعَلَّكُمْ

تَعْقِلُونَ﴾[٩٢]، وقوله: ﴿.. كَذلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٩٣]، وقوله: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلى قُلوبٍ أَقْفالُها﴾[٩٤]، وقوله: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً في النُّجومِ، فَقالَ إِنِّي سَقيمٌ﴾[٩٥].

ومانقلناه عن القيصري أنّه «لا اعتبار لأهل الأنظار الفكرية إذ أنّ المفكرة هي قوة جسمانية...»، فقد أورد ابن الفناري في **مصباح الأنس** اعتراضات العارفين كلّها على أهل النظر في تسعة وجوه، حيث سيرد الحديث عنها في الفصل العاشر، وهذه الاعتراضات على العارفين أو مايشابهها صحيحة أيضاً. وإن كانت منزلة العارفين ومراتبهم كما قلنا ذات أهمية بالغة. فإنّها ليست كذلك مطلقاً في العلوم الأخرى؛ ولكن البحث في أنّ أفضلية العرفان من جميع العلوم ومنها المنطق والفلسفة الإلهية، ليس بمعنى أنّ غير العرفان باطل. والموضوع هذا واسع وسيرد الحديث عن تحصيل المعارف على لسان القاضي نور الله في **المجالس** في الفصل التالي، أنّ تحصيل اليقين بالمطالب الحقيقية يتم عن طريق النظر والاستدلال وعن طريق التصفية والاستكمال أيضاً.

الموضوع الخامس أنّ الفكر النظري قاصر عن معرفة بعض الأشياء، ولكن العلم بها ممكن بنحو من الأنحاء عن طريق المعرفة الشهودية؛ لذلك نلحظ عبارات العارفين التي يقولون فيها: إنّ تحصيل العلم بمثل هذه الأشياء ليس ميسّراً بالفكر النظري. وقد ظنّ آخرون من مظاهر عباراتهم أنّهم يرفضون الحكمة النظرية مطلقاً، ولا يعتبرون برهان المنطق، نتيجة للعلم اليقيني، بينما هذا الظن بهم ليس صحيحاً. وسيرد شرح ذلك مفصّلاً في الفصل التالي. وإذا ذمّ صوفي الفكرة النظرية مطلقاً ورأى عدم صحّتها، وجب اعتباره من جهلة الصوفية كما يقول صاحب **الأسفار**.

الموضوع السادس أنّ الفصول الحقيقية للأشياء هي أنحاء وجوداتها الخاصّة، وأما الفصول المنطقية فهي أمارات وعلامات لتلك الفصول الحقيقية. والوجود فوق المقولة ليس بجوهر ولا عرض، فالعلم بالفصول الحقيقيّة إنّما يحصل بالمعرفة الشهودية الحضورية، لا بالمعرفة الفكرية.

والغرض أنّ العلم بالفصول الحقيقية لا يحصل من الطريق النظري، بل يحصل بالعلم الشهودي، فالمعرفة الشهودية أرفع درجة من النظري؛ وليس معنى هذا الكلام أنّ العلم النظري باطل وأنّ علم المنطق غير صواب، فافهم، والله سبحانه ملهم الصواب.

الفصل العاشر: في بيان طرق تحصيل المعارف.

العلم بالشيء على وجهين: أحدهما فكري والآخر شهودي، ويعبّر عنها بالمعرفة الفكرية والشهودية أيضاً. والمعرفة الفكرية هي العلم بالشيء عن طريق البرهان المنطقي.

ويمكن معرفة المركب عن طريق تحصيل المعرفة بأجزائه أكانت مادة وصورة خارجية، أم كانت مادة وصورة ذهنية هي عبارة عن الجنس والفصل، ولكن كيف يجب معرفة البسائط؟ كيف يمكن معرفة الأجناس العالية مثلاً؟

وإذا كانت البسائط تعرف بلوازمها البيّنة، فكيف يمكن معرفة الجواهر المفارقة العارية من اللوازم؟ وخاصة كيف الأول تعالى؟

هل إنّ جميع المعارف تنحصر بالمعرّف والحجّة المنطقيين؟ أو لا تنحصر بها. بل يمكن معرفة الحقائق بالشهود ـ أي المشاهدة الإشراقية ـ مثلاً. وكيف هو علم الجوهر المجرّد كالنفس والعقل بذاته؟ وكيف ننادي الحق سبحانه ونخاطبه؟ مع أنّنا نعلم أنّ خطاب المجهول المطلق محال ولا معنى له كتحصيل المجهول المطلق.

كيف علمنا بأعيان الجواهر ولو كانت جواهر مادية طبيعية؟ ذلك أنّ كلّ مانراه في الخارج أو ندركه بالحواس غير البصر هي أعراض، إذن كيف نحصّل العلم بالجوهر؟

في الحقيقة كيف يكون ارتباط الانسان بالخارج مطلقاً؟ هل الفيلسوف الإلهي يقول إنّ طريق معرفة الأشياء ينحصر بالنظر الفكري، أو هو قائل بما أبعد منه؟

يقول الشيخ الكبير أبو علي سينا في الفصل السابع والعشرين من النمط الرابع من **الإشارات**:

الأول (يعني الأول تعالى الذي هو الحق سبحانه) لا ندّ له، ولا ضدّ له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حدّ له، ولا إشارة إليه إلّا بصريح العرفان العقلي.

وصريح العرفان العقلي هو المعرفة الشهودية التي وردت

كثيراً في عبارات العارفين وأصحاب الحكمة المتعالية. وقد جعل عنوان الفصل، تنبيه، والتنبيه إشارة إلى أنّ المعرفة بالأول تعالى بصريح العرفان العقلي أمر بلا تكلّف ولا حاجة إلى تجشّم القيل والقال، بل هو المعرفة الشهودية الفطرية.

وهذا المعنى أي أنّ معرفة الأول تعالى بصريح العرفان العقلي يعني المعرفة الشهودية الفطرية. يقول الملّا صدرا في الفصل السابع من موقف الإلهيات في الأسفار أيضاً: «حقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصوّرها، ولا يمكن العلم بها إلّا بنحو الشهود الحضوري»[٩٦].

ويعلم أهل الفن أنّ الوجود مساوق للحق، بالنحو الذي شرحناه في رسالة **وحدت از ديدگاه عارف وحكيم**، وفي رسالة **أنّه الحق**، ومعرفة حقيقة الوجود بنحو الشهود هو عين المعرفة بصريح العرفان العقلي. والجمع بين العرفان والعقل والتعبير بالعرفان العقلي وهو التصريح بصريح العرفان العقلي أيضاً كم هو جميل. فذلك الفيلسوف الإلهي الفرد إذن وهذا المتألّه في الحكمة المتعالية كلاهما لسان واحد في معرفة الحق سبحانه.

آنكس كه زكوى آشنائي است
داند كه متاع ما كجايى است

ويجب البحث عن المعرفة الشهودية في وجودك:

جدولى از بحر وجودى حسن
بى خبر از جدول و درياستى
واى بر آن دل كه ندارد خبر
واى بر آن ديده كه اعماستى

نعم إنّ الانسان أكبر جدول في بحر الوجود، وأتمّ دفتر في الغيب والشهود، وأكمل مظهر في واجب الوجود. فإذا ماصفي هذا الجدول وعمّق، أصبح مجرى ماء الحياة وجلاء الذات والصفات.

ماجد و لي از بحر وجوديم همه
ما دفترى از غيب وشهوديم همه
ما مظهر واجب الوجوديم همه
افسوس كه در جهل غنوديم همه

ونعود إلى شرح الشيخ: وهو ماأورده في الفصل المذكور من **الإشارات**: «الأول لا ندّ له...»، فقد شرحه بالتفصيل في الفصل الرابع من المقالة الثامنة من الإلهيات في **الشفاء**. وهذه بعض عباراته الشريفة: «فالأول لا جنس له، ولذلك فإنّ الأول لا فصل له، واذ لا جنس له ولا فصل له، فلا حدّ له ولا برهان عليه، لأنّه لا علّة له...»[٩٧].

وهذا الشرح القيّم الذي ورد في الفصل الرابع هو أنّ الحدّ الوسط هو علّة الحكم، ويقارن «لأنّه»، ولمّا كان الواجب بالذات، وجود مطلق، ولا يتصوّر مبدأ للوجود المطلق، فلا يمكن إقامة البرهان عليه وايراد «لأنّه». إذن لايمكن معرفة الواجب تعالى إلّا بصريح العرفان العقلي الذي هو المعرفة الشهوديّة.

وقول الشيخ هذا هو كلام العارفين قاطبة، ولذلك قالوا: لا يعرف الحق سبحانه بالنظر الفكري أعني بالحدّ والبرهان المنطقي، بل لا بدّ من معرفته بالمعرفة الشهودية، كما قال هذا الحكيم الإلهي المنطقي. وليس معنى هذا الكلام أنّ علم المنطق العظيم ليس تاماً مطلقاً كما يظنّ الناقصون.

واعلم أنّه يعبّر عن المعرفة الشهودية في الجوامع الروائية بالمعرفة القلبية. فأمير المؤمنين علي، عليه السلام، يقول مثلاً: «إنّ القلوب تعرفه بلا تصوير ولا إحاطة» (**أصول الكافي المعرّب**، ج١، ص١٠٦)؛ وقد تحدّثنا عنه بالتفصيل في شرح الفص ٦٢ من **فصوص** الفارابي (**نصوص الحكم على فصوص الحكم**، ط١، ص٤٤٠ ـ ٤٦٣). ولا سيّما في رسالة **لقاء الله** (٨ رسائل، ط١، ص١ ـ ١٥٧).

والخلاصة أنّ الوجود المساوق للحق بقدر حظّه الوجودي هو جدول من بحر وجودنا الواسع الذي نعبّر عنه بالمعرفة القلبية والعلم الشهودي وصريح العرفان العقلي، ونجد في هذا الجدول مانجده أكان بالمعرفة الفكرية النظرية، أم بالمعرفة الشهودية.

وقال الشيخ في **الحكمة المشرقية** أيضاً: «إنّ الأشياء المركّبة قد توجد لها حدود غير مركّبة من الأجناس والفصول؛ وبعض البسائط توجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود».

وقد ذكرنا عبارة الشيخ هذه في الفصل ٢٤ من النمط ٤ في شرح المحقّق الطوسي على الإشارات.

كما أورد موضوع الحكمة المشرقية هذا كلّ من الشيخ العارف محيي الدين في الفص الموسوي من **فصوص الحكم**،

والعلّامة القيصري في شرحه.

يقول محيي الدين: «وأما الذين جعلوا الحدود مركّبة عن جنس وفصل، فذلك في كل مايقع فيه الاشتراك، ومَن لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون تلك الحقيقة لغيره».

ويقول الشارح القيصري في شرحه: «فإنّ تعريف البسائط لا يكون إلّا بلوازمها البيّنة»[٩٨].

وأوفى صاحب الأسفار هذا الموضوع حقّه أيضاً في موضعين منه: الأول في الفصل الثاني من فنّه الثاني الجواهر والأعراض، حيث يقول: «إنّ أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلّا باللوازم أو بالمشاهدة الإشراقية، وإنّ ذا الحدّ المنطقي المركّب من الجنس والفصل ليس إلّا الماهيّة الكلية النوعية ـ إلى قوله: وقد حقّق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية»[٩٩].

والثاني في الفصل الأول من الباب الحادي عشر من كتاب النفس في الأسفار، حيث يقول: «إنّ الوجود لا حدّ له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بأدون وأنقص من التعريف الحدّي بالأجناس والفصول لأنّ تلك الأجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها؛ وهذا معنى ماذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية أنّ البسائط قد تُحدّ باللوازم التي توصل الذهن إلى حاق الملزومات، والتعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود»[١٠٠].

فأعاظم الفلسفة والعرفان ـ الشيخ الرئيس والعارف محيي الدين عربي والعلّامة القيصري وصاحب الأسفار متّفقون إذن على أنّه لا يتيسّر معرفة البسائط بالحدّ والبرهان المنطقي، لأنّ البسائط ليست أجزاء، بل يجب معرفة البسائط عن طريق العلم بلوازمه البيّنة؛ ذلك أنّ معرفة الشيء عن هذا الطريق لا تقل عن العلم به عن طريق التعريف بالحدود.

ومعنى كلامهم: أنّه لا يتيسّر معرفة البسائط بالقواعد المنطقية، وليس معنى هذا أنّها ليست حجّة وموقنة ومنتجة في الموضع الذي تتيسّر فيه. فإذا صرّح فيلسوف إلهي أو عارف كامل بعدم اجراء قوانين المنطق ولا سيّما برهانه في مثل هذه الأمور، فليس هذا المنطق مذمة علم المنطق القيّم. فقولهم مثلاً: العلم حجاب الله الأكبر، ليس معناه ألّا تحصّل العلم وإنّما معناه ألّا تضع سلاح العلم في يد معتد أثيم، نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا. وقد ثبت في دفتر دل :

بسی فعل تو در محراب و منبر
برای قرب جهّال است یکسر
عوامت کرده بیچاره ز بخ بخ
ازین بخ بخ تو را گرم است مطبخ
تو را از مطبخ گرمت چه عاری
که در باطن خود آکل ناری
گل اندامی و جانت گندنا زار
ز بوی گند ناخلقی در آزار
بکن از بیخ و ازین گندنا را
مرنجان این همه خلق خدا را
زنفس شومت ای حرّاف گربز
به لمز و همز و غمزی و تنابز
گمانت این که با خرج عبارات
به کرّ وفرّ و ایماء و اشارات
سوار رفرفستی و براقی
ورم کردی و پنداری که چاقی
مر این نخوت ترا داء عُضال است
علاجش جز به مرگ تو محال است

ونعود إلى حديث آخر للشيخ وغيره؛ يقول الشيخ في تعليقاته: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكل واحد منها الدالّة على حقيقته»[١٠١].

ويقول في هذا المعنى في موضع آخر من التعليقات: «الفصل المقوّم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه ومعرفته، والأشياء التي يؤتى بها على أنّها فصول فإنّها تدلّ على الفصول وهي لوازمها، وذلك كالناطق فإنّه شيء يدل على الفصل المقوّم للانسان...»[١٠٢].

وتلاحظ أنّ الشيخ يرى أنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، وهذه النقطة المهمة من حيث الصورة الحقيقية للأشياء، هي أنحاء الوجودات. ولذلك يعبّر عن صورة الصور وحقيقة الحقائق بالوجود المطلق المساوق للحق. وليس موجود منقطعاً عن الوجود الصمدي؛ والوجود الصمدي

هو إطلاق حقيقي إحاطي، وتمييز المحيط من المحاط بتعيّن إحاطي لا بتعيّن وتميّز تقابلي؛ ولذلك فإنّ صاحب الأسفار يعبّر عنها بالإمكان النوري والفقر النوري والإضافة الإشراقية والإضافة النورية. وأصل هذا التعبير والإصطلاح من العارفين، كقول العارف محيي الدين عربي في الفص الآدمي من **فصوص الحكم**: «... فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار...». وقد أوردنا تفصيله في رسالة **العرفان والحكمة المتعالية**.

ولا يمكن معرفة كنه أي كلمة وجودية، لأنّ الصورة الحقيقية للأشياء هي أنحاء الوجودات، ولا يتميّز موجود من الوجود الصمدي؛ وكلٌّ يُدرك بالمعرفة الشهودية على قدر سعة جدول وجوده. لذلك قال العارف عربي:

ولـــست أدرك من شـيء حقـيقتـه
وكـيف أدرك شيئـاً أنـتـمـو فيه

وهو يخاطب الوجود المطلق الصمدي. ولهذا يقول الشيخ العارف عربي أيضاً في الفص الآدمي من **فصوص الحكم**: «وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلّا عن كشف إلهي». ولمّا كانت معرفته لا تتيسّر للانسان بفكر نظري، ويجب أن يدرك عن طريق المعرفة الشهودية والحضورية على قدر صفاء جدول وجوده وسعته، لذلك كلّما سعى في تصفية النفس وتزكيتها، وكان لديه مراقبة كاملة والتجاء تام وتفريغ قلب بالكليّة من جميع التعلّقات في حدّ المقدور، نال هدفه بشكل أفضل؛ وقد أورد العارف القيصري هذا المعنى في شرح عبارات محيي الدين في الفص الآدمي (ص٦٩، ط١، حجرية).

وأورد الشيخ الرئيس موضوع «الوقوف على حقائق الأشياء» هذا في الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيّات في **الشفاء** (ص٣٦١ ـ ٣٦٤، ط١، رحلي)، وكان بحثه حوله أكثر تفصيلاً وأفضل شرحاً في قاطيقور ياس (المقولات العشر) في منطق **الشفاء**، وأنهى كلامه بهذا الموضوع المهم. وهو أنّ فصول الجواهر ليست الجواهر، وإلّا لزم التسلسل، لأنّ الجواهر يجب أن تكون فصولاً، واذا كانت الفصول جواهر أيضاً ستصبح فصولاً وهكذا.

وبما أنّ فصول الجواهر ليست جواهر، فليس معنى هذا أن تكون فصول الجواهر إعراضاً، وعندئذ يرد هذا الإشكال: كيف ستكون الأعراض مقومة للأنواع الجوهرية؟ وكيف يمكن تحقّق حقيقة من الجوهر ومن العرض معاً؟

وعدم لزوم الإشكال لأنّ اندراج الموجودات في المقولات العشر ليس بالحصر الحقيقي، لذا من الممكن ألّا يكون موجود من المقولات العشر رأساً، وكذلك فصور الجواهر الحقيقية.

وقد أورد الشيخ الرئيس صاحب **الأسفار** هذا التحقيق القيّم في الفصل الثالث من المنهج الثالث من مرحلته الأولى، في البحث حول الوجود الذهني بقوله: «فإن قلت قد صرّح الشيخ في إلهيات **الشفاء** وغيرها بأنّ فصول الجوهر لا يجب أن تكون جواهر...»[١٠٤].

ومن أمّهات مسائل **الأسفار** التي أوردها الملّا صدرا في عدّة مواضع تصريحاً تارة وتلويحاً تارة أخرى، أنّ فصل الموجودات الحقيقي، هو الوجود الذي ليس جوهراً ولا عرضاً، يعني فوق المقولة منها شرحه العرشي في الفصل الثامن من مرحلة الأسفار الرابعة[١٠٥]، جاء فيه:

شيئية الشيء بصورته لا بمادته، وصورة الشيء فصله الحقيقي والفصل في الحقيقة، حقيقة علّة وعلّته الحقيقية التي هي الفصل الحقيقي في حقيقة تمام الشيء الذي هو فعليته، والفعلية نحو الوجود، فتمامية الشيء بالوجود؛ والوجود فوق المقولة لا جوهر ولا عرض، والوجودات شئون الباري تعالى، فالباري تعالى تمام الأشياء بالنحو الأعلى.

وللكاتب حدس ثاقب في بعض أمّهات مسائل الأسفار، منها أنّ قول الشيخ الرئيس في قاطيقورياس منطق **الشفاء** وإلهيّاته: أنّ فصول الجواهر لا جوهر ولا عرض، كان سبباً لقوله: إنّ الفصل الحقيقي لكل موجود هو الوجود؛ وهو أصل عظيم يتّفق عليه العارفون الكبار قاطبة ولذلك يقولون أنّ الحق سبحانه صورة الصور وحقيقة الحقائق.

والنتيجة أنّ الفيلسوف الإلهي الشيخ الرئيس. والعارفين الاسلاميين الأصليين والمتبحّر في الحكمة المتعالية صاحب الأسفار، جميعهم يقولون بهذا الحكم الحكيم: إنّ الفصل الحقيقي لكل موجود هو الوجود؛ وقد جاء في **القرآن الكريم**: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[١٠٦]. إذن إعلم أنّ **القرآن** والعرفان والبرهان لا يفترق كلّ منها عن الآخر، وأنّ عدم جريان البرهان والحدّ والقواعد المنطقية الأخرى في أمر ليس دليلاً على بطلان

علم المنطق وعدم انتاجه وايقانه في الموضع الذي يجري فيه.

نعم الحق أنّه يجب النظر إلى العلوم والمعارف بكلا عيني العقل والعرفان، فالمعرفة بالفكر النظري، والمعرفة الشهودية الحضورية كلاهما حق. وقد أورد الحكيم أبو نصر الفارابي في الفص الرابع والعشرين من **الفصوص**، إحدى ألطف المسائل التوحيدية ـ أنّ مايُدرك المدرك من جهةٍ مشتبه به ـ بصورة الشكل الأول للقياس بشكل يجعل كل متوغّل في المعرفة الشهودية والمتبحّر في الفكر النظري، حيراناً. والكاتب عجز في شرحها ذلك أنّ موضوع هذا الفص غايةً في اللطافة والدقة، وتحريره صعب جداً، فمثل هذه الموضوعات تذوق وإشراق، لا كتابة وتركيب؛ وكما قال العارف الشبستري في **گلشن راز**:

معانی هر گز اندر حرف ناید
که بحر قلزم اندر ظرف ناید[١٠٧]

وليس معنى هذا أنّ كل من يعلم قواعد الصناعات وأشكال المنطق ومقدّماتها فيلسوف مثلاً، ويستطيع أن يدرك علّة الحكم أعني الحد الوسط للمسائل، وإلّا فإنّ الغزالي الذي ألّف محك النظر في المنطق وبدّل الإصطلاحات لتقريب أذهان المتقشفين بعلم المنطق وتأنيسهم به، لم يكن ليؤلّف **التهافت لتهافت التهافت لابن رشد الأندلسي**.

ويعرف الملّا صدرا الغزالي في الفصل السادس عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى في **الأسفار** بأنّه أهل القيل والقال بقوله: «وبعض من تصدّى لخصومة أهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبّه بأهل الحال بمجرّد القيل والقال، كمن تصدّى لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال بمجرّد حمل الأثقال وآلات القتال، قال في تأليف سمّاه **تهافت الفلاسفة** ...»[١٠٨].

نعم يجب اعتبار الغزالي متكلّماً ناشئاً؛ وكذلك لم يكن فخر الرازي يملك أية استقامة واعتدال فكري، بل كان تمثال عقل جزئي مشوب بالوهم. ومع أنّ كتاباته أفضل شاهد على اعوجاجه الفكري، فإنّني أرجو أن ترجع إلى **نزهة الأرواح** وتطالع ماقاله الشهرزوري عنه، وأن ترجع كذلك إلى شرح المحقّق الطوسي للإشارات فصلاً فصلاً، و**أسفار** الملّا صدرا، لتعلم أنّ الروح الطافحة بالإصطلاحات فقط، حجاب كبير للانسان. كما أنّ الرسالة التي أرسلها الشيخ الأكبر محيي الدين إلى فخر الرازي تدعو للتبصير، لتعلم أنّ ذمّ بعض علماء المنطق ليس ذماً لعلم المنطق نفسه.

فبعد أن يبيّن الشهرزوري منصبه وعنوانه ومقامه وقلمه يقول: «وبالجملة فالرجل لم يحصّل شيئاً من أسرار الحكماء المتألّهين، ولم ينل مكنون علوم العلماء الأقدمين، بل اشتغل طول عمره بجمع أقاويل الناس...»[١٠٩].

ويقول الخواجه الطوسي في آخر شرح النمط الثاني من **الإشارات** بعد ايراد اعتراضات فخر الرازي على أعدل مزاج وتعلّق النفس به، وردّ اعتراضاته: «فهذا وأمثاله ليس ممّا يخفى على الناظر في كتبهم، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

ويقول عن فخر الرازي في آخر شرح الفصل الرابع من النمط الثالث في **الإشارات** وخاصة في النفس: «وينبغي أن يعلم أنّ هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا، لكنّه يتجاهل في كثير من المواضع تقرّباً إلى الجهّال.

والمطّلعون على الحوادث التاريخية يعلمون أيّة ضربة وجهها منتحلو العلم إلى جسم المعارف الإلهية من التقرّب إلى الجهّال.

يقول الملّا صدرا عن فخر الرازي في **الأسفار**: «هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده...»[١١٠].

ولنا أقوالاً كثيرة مؤيّدة بالأدلّة العقليّة والنقليّة والشواهد لرجال العلم والدين حول ابتناء العرفان على المنطق والبرهان، وفي الحكم المحكم أنّ القرآن والعرفان والبرهان لا يفترق بعضها عن بعض، وفي أنّ طريق تحصيل العلوم والمعارف لا ينحصر بالفكر النظري ولا بالمعرفة الشهودية، بل إنّ النظر والاستدلال يؤدّيان إلى اليقين، وكذلك طريقة تصفية النفس ورياضة العرفان العملي، وفي أنّ الفلسفة الإلهية والدين الإلهي واحد. والمرجوّ أن يكتفي أصحاب القلب السليم بهذا القدر من الإشارات في هذه الرسالة، وأن يستفيد منها ذوو النفوس المستعدة، ويقبلها طبع أرباب الكمال.

ونرى من المناسب أن نختم الرسالة بحديث مختصر لمشايخ العلم حول موضوع الرسالة، فإنّه غاية في الفائدة وقيّم لأهل الخبرة والبصيرة.

(١) يقول الشيخ الرئيس في تأييد التمسّك بالبرهان في **الشفاء**: «لقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً كانوا يتظاهرون أوّلاً

بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس إليها ودرجتهم فيها سافلة. فلمّا عرفناهم أنّهم مقصّرون وظهر حالهم أنكروا أن يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنهم أن ينسب إلى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الأصل، وأن ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل، قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق بالتأبين عليها بالعيب، فأوهم أنّ الفلسفة أفلاطونية، وأنّ الحكمة سقراطية، وأنّ الدراية ليست إلّا عند القدماء من الأوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة. وكثير منهم قال: إنّ الفلسفة وإن كان له حقيقة ما فلا جدوى في تعلّمها وإنّ النفس الانسانية كالبهيمة باطلة لا جدوى للحكمة ولا الآجلة. ومن أحبّ أن يعتقد فيه أنّه حكيم وسقطت قوّته عن إدراك الحكمة لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطة محيصاً ومن هيهنا يبحث المغالطة التي عن قصد وربّما كانت عن ضلالة»[١١١].

(٢) ويقول الشيخ العارف محيي الدين في الفص اليونسي من **فصوص الحكم**: «... فلا مذموم إلّا ماذمّه الشرع، فإنّ ذمّ الشرع لحكمة يعلمها الله، أو من أعلمه الله...».

ويقول العارف القيصري في شرحه: وهذا تصريح منه على أنّ الحسن والقبح شرعي لا عقلي[١١٢]. (في **٣٨٢**، ط١، طبعة حجرية).

والمراد أنّ الحسن والقبح ذاتي الأشياء، ولكن عقول الناس لا تدركها والشرع يكشفها لها؛ ولا يوصف أحد بالحسن وآخر بالقبح بمجرّد قول الشرع، لأنّه يلزم الترجيح بلا مرجّح، وهذا قبيح، والشارع الحكيم منزّه من القبح.

وقد أوردنا هذا الكلام، ليُعلم أنّ مشايخ العلم جميعاً يقولون بأنّ لكلّ حكم شرعي علّة، هي الحدّ الأوسط لذلك الحكم والذي يعبّر عنه بـ «لأنّه».

(٣) يشكو صاحب **الأسفار** من المتقشّفين بقوله: «ليتهم قنعوا بدين العجائز، واكتفوا بالتقليد، ولم يستنكفوا أن يقولوا لا ندري، الله ورسوله أعلم. ثم العجب أنّ أكثر مارأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات، ويتكلّمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيّات، ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات. ولا يعرفون من العلوم الدينية إلّا مسائل خلافيات، وليس غرضهم في العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن أدناس الصفات والملكات، بل طلب الرياسة والجاه، وإرجاع الخلائق إلى فتاويهم وحكوماتهم؛ ولأجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون أهل الحكمة والمعرفة. ومن أعظم الفتن والمصائب أنّهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء أكثر من الخصومة والعداوة مع الكفّار واليهود والنصارى، ويعدّون هذا من تقوية الدين وحفظ عقائد المسلمين. وغاية تقويتهم للدين أن يقولوا إنّ الحكمة ضلال وإضلال، وإنّ تعلّمها بدعو ووبال، وإنّ علم النجوم باطل في أصله، وإنّ الكواكب جمادات، وإنّ الأفلاك لا حياة لها ولا نطق، وإنّ الطب لا منفعة فيه، وإنّ الهندسة لا حقيقة لها، وإنّ علوم الطبيعيات والإلهيات أكثرها كفر وزندقة وأهلها ملاحدة وكفرة، إلى غير ذلك من مقالاتهم وهوساتهم المشحونة بالتدليس والتلبيس المخالفة أكثرها لما في كتاب الله وسنّة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير أهلها، وتعظيم النجوم والسماء، والإقسام في كثير من الآيات بها، ومدح الناظرين المتفكّرين في خلقها، وذمّ المعرضين عن آياتها لقوله: **والّذين يتفكّرون في خلق السّموات...**» الآية؛ وقوله: ﴿**وكأيّن من آية في السّموات والأرض يمرّون عليها وهم عنها معرضون**﴾. فإذا جاءوا إلى دفع مثل هذه المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في الوحل والطين».

(٤) كنت يوماً في حضور الأستاذ العلّامة الشعراني، روحي له الفداء، وكان مشغولاً بتصحيح **شرح أصول الكافي** للملّا صالح المازندراني والتعليق عليه، فقلت: مولاي إنّ العقول لا تستوعب، أليس من الأولى الاكتفاء في شرح هذه المضامين العرشية السامية بالإشارة في التعليق لئلا؛ فأجاب الشيخ: إذا كان من المفروض أن يأخذ العالم بالقلم لإرضاء خاطر العوام، وجب إغلاق باب العلم؛ وماكان من الواجب على كبار رجال العلم والمعارف أن يضعوا كلّ هذه الذخائر والتراث العلمي لطالبي الحقائق.

(٥) وتشرّفت يوماً بالحضور عند باهر النور الأستاذ العلّامة الطباطبائي، أفاض الله علينا من بركات أنفاسه النفيسة، ودار الحديث حول مشايخ العلوم العقلية والعرفانية، إلى أن قال: ياسيّد، لقد واجهوا كلّ نوائب الدهر هذه من

الجهّال وتحمّلوا المتاعب والمصاعب والحرمان، لكنّهم لم يتخلّوا عن عقيدتهم الإلهية الطاهرة، وألّفوا كلّ كتب المعارف والحقائق هذه، وقالوا: رغم كلّ مافعلتم بنا فإنّنا ألّفنا وقدّمنا لكم.

(٦) وقد اعترف الشيخ الرئيس بصراحة في تعليقاته وكتبه الأخرى بأنّ تحصيل العلوم والمعارف لا ينحصر بطريق النظر الفكري، أي بطريق القياس فقط. كما قال صاحب الأسفار في الفصل الثامن من مرحلته الثامنة أيضاً: «الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين: إمّا سبيل الأبرار من إقامة جوامع العبادة، وإدامة مراسم العدالة، وإزالة وساوس العادة؛ وامّا سبيل المقرّبين من الرياضيات العلمية وتوجيه القوى الإدراكية إلى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة...»[١١٣].

(٧) واستدلّ ابن الفناري في الفصل الثالث من فاتحة **مصباح الأنس** بتسعة وجوه يتعذّر معرفة أشيائها كما هي في الواقع بالأدلّة النظرية، ونتيجتها أنّه لمّا كان تحصيل المعرفة الصحيحة إمّا بطريق البرهان النظري، وإمّا بطريق العيان الكشفي، ولا يخلو الطريق النظري من الخلل فإنّ المتعيّن هو الطريق الثاني.

ونحن ترجمنا هذه الوجوه التسعة إلى الفارسيّة وأوردناها في رسالة **إنّه الحق** (١١ رساله، ط١، ص٣١٣ ـ ٣١٧)، ولكن إن كانت هذه الوجوه التسعة أدلّة فدليل الفلسفة نفسها. وهي الذهاب إلى حرب الدليل بالدليل؛ وإذا لم تكن دليلاً فليست مسموعة. ثمّ إنّ هذه الوجوه المذكورة أو مشابهها ترد ادّعاء ابن الفناري أيضاً. ونحن الآن نستنكف عن الرد والاستشكال، ونذكر بدلاً عن ذلك ماأورده القاضي نور الله الشهيد، قدّس سرّه، من قول فصل وعدل في كتابه **مجالس المؤمنين**، يقول في أوّل مجلسه السادس:

«إنّ تحصيل اليقين بالمطالب الحقيقية التي هي الحكمة عبارة عن أنّها إمّا تحصل بالنظر والاستدلال كما هي طريقة أهل النظر ويدعون بالعلماء والحكماء، وإمّا بطريق التصفية والاستكمال كما هي طريقة أهل الفقر ويسمّون بالعرفاء والأولياء. ومع أنّ كلا الطائفتين في الحقيقة حكماء غير أنّ الطائفة الثانية فازت بدرجة الكمال بمحض الموهبة الربّانية، وارتوت من منهل علم ﴿وعلّمناه من لدنّا علماً﴾، وهم أشرف وأعلى لأنّ أشواك الشكوك وغوائل الأوهام في طريقهم أقل، وسيكونون أقرب وأولى بوراثة الأنبياء، صفوة الخلائق، وسينتهي الطريقان إلى نقطة واحدة، وإليه يرجع الأمر كلّه. ولا اختلاف بين محقّقي الطريقين. فقد قيل إنّ الشيخ العارف المحقّق أبا سعيد أبا الخير اجتمع مع قدوة الحكماء المتأخّرين الشيخ أبي علي سينا، قدّس الله روحهما، وبعد انتهاء الحديث بينهما قال أحدهما: إنّ مايعلمه نراه، وقال الآخر: إنّ مايراه نعلمه. ولم ينكر أيّ عالم هذا الطريق، وإنّما أثبتوه؛ كما يقول أرسطاطاليس: هذه الأقوال المتداولة كالسلّم نحو المرتبة المطلوبة فمن أراد أن يحصّلها فليحصل لنفسه فطرة أخرى. وقال أفلاطون الإلهي: قد تحقق لي ألوف من المسائل ليس لي عليها برهان. وقال الشيخ أبو علي في مقامات العارفين: فمن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر».

والذي أردنا نقله عن القاضي: أنّ طريق اكتساب المعارف إمّا بالبرهان النظري أو بالعيان الكشفي.

شرح الله صدور الجميع ووفّقهم لنيل أسرار الكلمات الوجودية.

ليشهد كلّ عاقل واعٍ أنّ تصنيف هذه الرسالة تم برؤية دقيقة وتفكير عميق، واتّسق سياق فصولها ومسائلها مع صنعة البرهان الموقن. أرجو أن تكون مشعل العلم الوضّاء تنير طريق السعادة والنجاح، وأن يكون هذا الأثر تذكاراً قيّماً خالداً.

المصادر والهوامش:

١ـ سورة الزمر، الآية ١٧، ١٨.
٢ـ سورة النساء، الآية ١٧٤.
٣ـ سورة النمل، الآية ٦٤.
٤ـ سورة الجنّ، الآية ١ ـ ١٣.
٥ـ دانشنامهٔ علائی، ج١، ص١٢٨.
٦ـ سورة النحل، الآية ١٢٥.
٧ـ سورة الشورى، الآية ١٧.
٨ـ سورة الرحمن، الآية ٧، ٨.
٩ـ ارشاد القلوب، ط١، رحلي، ص٨٢.

١٠ـ نزهة الأرواح، طبع حيدر آباد الدكن، ج١، ص٥.
١١ـ نزهة الأرواح، ج١، ص٥؛ ارشاد القلوب، ص١٤.
١٢ـ سورة آل عمران، الآية ١٩١.
١٣ـ أصول الكافي المعرّب، ج٢، ص٤٥.
١٤ـ نامهٔ دانشوران ناصرى، ط١، رحلي، ص٧٢ و ٧٣
١٥ـ تاريخ ابن خلكان، ط١، رحلي، ج٢، ص٤١١.
١٦ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٣.
١٧ـ سورة الملك، الآية ٣ و ٤.
١٨ـ البحار، ط١، ج٢، ص٤٦ و٤٧.
١٩ـ صد كلمه (فارسي)، كلمة ٩٤.
٢٠ـ فصوص الحكم، شرح قيصري، طبعة حجرية، ايران، ص٤٧٢.
٢١ـ الأسفار، ط١، ج١، ص١٨٩.
٢٢ـ نفس المصدر، ج٤، ص٧٥.
٢٣ـ سورة الأسراء، الآية ٤٤.
٢٤ـ الفتوحات المكيّة، طبع مصر الأخير، ج٢، ص٣٤٥.
٢٥ـ الأسفار، ط١، ج٣، ص١٣٩.
٢٦ـ نفس المصدر، ج٣، ص١٨٥.
٢٧ـ نفس المصدر، ج١، ص١٨٩.
٢٨ـ نفس المصدر، ج١، ص٢٨٤.
٢٩ـ نفس المصدر، ج٤، ص٧٥.
٣٠ـ سورة التوبة، الآية ١٢٢.
٣١ـ سورة الاسراء، الآية ٣٥.
٣٢ـ سورة المائدة، الآية ٦٦.
٣٣ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٦.
٣٤ـ سورة النمل، الآية ٦٤.
٣٥ـ سورة الأنفال، الآية ٤٢.
٣٦ـ سورة النحل، الآية ١٢٥.
٣٧ـ نهج البلاغة، الخطبة الأولى.
٣٨ـ الشفاء، ط١، مصر، ص٣٠.
٣٩ـ نفس المصدر، ص٢٢.
٤٠ـ سورة البروج، الآية ٢٠.
٤١ـ تقـريرات درس معـاد علّامـه رفيعى قزوينى، للسيّد محمّـد تقي أشتريان، ط١.
٤٢ـ تحصيل السعادة، طبع حيدر آباد الدكن، ص٢٩.
٤٣ـ سورة الجمعة، الآية ٢.
٤٤ـ تجريد العقائد، تصحيح وتحشية الراقم، ص٣٤٦.
٤٥ـ تحصيل السعادة، ص٤٣.
٤٦ـ سورة البقرة، الآية ٣١.
٤٧ـ سورة يوسف، الآية ١٠٨.
٤٨ـ فصوص الحكم، شرح قيصري، ص٩١.
٤٩ـ الأسفار، ط١، رحلي، ج١، ص٢٩١.
٥٠ـ نفس المصدر، ج٤، ص٥٢.
٥١ـ نفس المصدر، ج٤، ص٥٩.
٥٢ـ نفس المصدر، ج٤، ص٦٦.
٥٣ـ نفس المصدر، ج٤، ص١١٨.
٥٤ـ سورة يس، الآية ٣٦.
٥٥ـ علم اليقين، لفيض، ط١، رحلي، ص٥.
٥٦ـ راه سعادت، ط١، ص٥٨.
٥٧ـ رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ط١، مصر، ص١٧٢.
٥٨ـ الشفاء، طبعة حجرية، ج٢، ص٥٤٦.
٥٩ـ الأسفار، ط١، ج٣، ص١٢٣.
٦٠ـ المهدي، ط١، بيروت، ص٢٤٥.
٦١ـ الفتوحات المكيّة، طبعة بولاق، ج٤، ص٢٢٦.
٦٢ـ سورة نوح، الآية ١٣ و ١٤.
٦٣ـ الكشكول، الطبعة الأولى الحجرية في ايران، ص٥٩٤.
٦٤ـ الأسفار، ط١، ج١، ص١٨٩.
٦٥ـ سورة الحجر، الآية ٢٢.
٦٦ـ سورة الروم، الآية ٤٨.
٦٧ـ سورة المائدة، الآية ١١٠.
٦٨ـ سورة الأنبياء، الآية ٦٩.
٦٩ـ مصباح الأنس، ط١، طبعة حجرية، رحلي، ص٢٦.
٧٠ـ الأسفار، ط١، ج٤، ص١٣٠.
٧١ـ سورة الإسراء، الآية ٨٨.
٧٢ـ بحار الأنوار، ط١، ج٦، الباب ١٨.
٧٣ـ نهج البلاغة، الخطبة ٢٣١.
٧٤ـ الأسفار، ط١، ج٣، ص٥٧.
٧٥ـ سورة الأنعام، الآية ٨٣.
٧٦ـ سورة البقرة، الآية ٢٥٨.
٧٧ـ سورة الأنعام، الآية ٧٥ و ٧٦.
٧٨ـ سورة الأنعام، الآية ٩١.
٧٩ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٢.
٨٠ـ سورة الأنبياء، الآية ٩٩.
٨١ـ سورة سبأ، الآية ٢٤.
٨٢ـ رسالهٔ معراجيّه (فارسي)، ط١، ص١٤ و ١٥.
٨٣ـ أصول الكافي المعرّب، ج١، ص٧٢.
٨٤ـ نفس المصدر، ج٢، ص٤٤٦.

٨٥ـ فلاح السائل، طبع طهران، ١٣٨٢هـ، ص١٧٣.
٨٦ـ زنبيل (فارسي)، ط١، ص١٤.
٨٧ـ عيون الأخبار، ط مصر، ج٢، ص٨٨.
٨٨ـ سورة الجمعة، الآية ٥.
٨٩ـ فصوص الحكم، شرح قيصري، ص٢٤٥.
٩٠ـ المواقف، شرح مير سيّد شريف، ط تركية، ص٤٦.
٩١ـ سور سبأ، الآية ٦.
٩٢ـ سورة يوسف، الآية ٢.
٩٣ـ سورة يونس، الآية ٢٤.
٩٤ـ سورة محمّد، الآية ٢٤.
٩٥ـ سورة الصّافّات، الآية ٨٨ و ٨٩.
٩٦ـ سورة الصّافّات، ج٣، ص١٧.
٩٧ـ الشفاء، طبعة حجريّة، ج٢، ص٤٩١.
٩٨ـ فصوص الحكم، شرح قيصري، ط١، ص٤٦١.
٩٩ـ الأسفار، ج٢، ص١١٨.
١٠٠ـ نفس المصدر، ج٤، ص١٤٨.
١٠١ـ التعليقات، ط١، مصر، ص٣٤.
١٠٢ـ نفس المصدر، ص١٣٧، وكذلك في ص٧٧ و ٨٢.
١٠٣ـ فصوص الحكم، شرح قيصري، ص٨٣.
١٠٤ـ الأسفار، ج١، ص٧٠.
١٠٥ـ نفس المصدر، ج١، ص١١٩، ١٢٠.
١٠٦ـ سورة البقرة، الآية ١١٥.
١٠٧ـ نصوص الحكم بر فصوص الحكم (فارسي)، ط٢، ص١١٢ ـ ١٢٨.
١٠٨ـ الأسفار، ج١، ص٥٥.
١٠٩ـ نزهة الأرواح، طبعة حيدر آباد الدكن، ج٢، ص١٤٥.
١١٠ـ الأسفار، ج١، ص٢٨٧.
١١١ـ هزار و يك نكته (فارسي)، ج٢١، ص٢٦٨.
١١٢ـ الأسفار، ج٤، ص١٥٢.
١١٣ـ نفس المصدر، ج١، ص٨٨.