Abbās Maʿāref

Der erneute Blick auf die Grundlagen der Gnostik
(Teil IV)

بسمه تعالی

الفصل السابع

حول الحكمة العملية

انّ الحكمة – قلنا – عُرّفت بانّها ''العلم بالعيان الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر و العمل بمقتضاه'' .

فالفقرة الاولى من التعريف، اى العلم بالاعيان، ناظرة الى الحكمة النظرية؛ و الفقرة الثانية، اى العمل بما اقتضاه العلم بالاعيان، فناظرة للحكمة العملية. فاذا كان الامر كذلک، فتستند الحكمة العملية الى النظرية، اذ هى حينئذ تابعة لما اقتضته العلم بالاعيان، و ذلک الاقتضاء ليس الا ما تقتضيه الاعيان فى نفس الامر و ما تقتضيه الصلات التى تربط بعضها ببعض .

و الذين يعتقدون ان الانسان لا يجب ان يراعى فى افعاله المقتضيات التى تستدعيها الاعيان و الصلات التى تتقررّ بينها و هم لا يرون للافعال حسناً و

قبحاً ذاتيين، فيواجهون آخر الامر بتناقض فی اقوالهم بحيث ينقض به احتجاجهم من رأسه.

بيان ذلک اَن بعض الناس کالاشاعرة فيزعمون ان الافعال ليس لها حسن او قبح فی ذاتها، و کل ما امر به الشرع حسن، و ليس القبيح الا ما نهی عنه الشرع، و لا يشرط فی الاحکام الشرعية موافقتها للحکمة و العدل .

و المکلّف لا يطيع احکام الشرع بما هو احکام قررّها الخالق العليم الحکيم، و لا محالة تتضمّن تلک الاحکام العدل و الرحمة . بل يفعل المکلّف بالطاعة للاحکام افعالاً ليست فی ذاتها حسنة او قبيحة؛ ای يفعل الافعال بما هو امر الشارع؛ و ليس مبدأ للحسن و للقبح الّا امر الشارع او نهيه .

اما لو کان کما يزعمون ای لاتتضمّن الافعال حسناً او قبحاً فی ذاتها؛ بل يفعل المکلّف تلک الافعال بما هی من الشارع فحسب، فلماذا يعبد الانسان خالقه و لماذا يجب له ان يطيع ما حکم به الله تعالی امراً او نهياً؟

و لو قلنا ان الانسان يجب ان يعبد الله و يطيع اوامره لان الله تعالی امره بالعبادة، فنواجه فی احتجاجنا بالدور: لان الانسان يطيع احکام الشرع حتی يعبد الله تعالی و يستکمل عبادته بالطاعة؛ و لو عبد الله حتی يطيع امره بالعبادة ، لنواجه بالدور مواجهةً صريحة.

الا ان نقول انّ الله تعالی ذات له الکمال المطلق، و لا يفتقر الی غيره بوجه من الوجوه، و انّه غنیّ عن العالمين؛ ما خلق المخلوق الا رحمةً و شفقةً بهم، کما ورد فی القدسيات : انی خلقت الخلق کی اربحوا علیَّ لا اربح عليهم؟

فالله تعالی يخلق العباد ثم يهديهم الی کمالهم المطلوب ؛ فيُنتَج من جميع ما مرّ ان هذا الذات اهل للعبادة بما له الکمال المطلق؛ فيجب للانسان ان يعبده شوقاً، لا خوفاً و لا طمعاً، و يحسن ان يشتاق لعبادته کمال الاشتياق .

ثمّ اذا تفطّن الانسان بانّ هذا القدير المطلق لا يفعل فی مخلوقه الا ما تضمّن الشفقة، لانّه "کتب علی نفسه الرحمة"[1] فيخلد فؤاد الانسان المتفطّن بان الله

---

[1] سورة الانعام – آية ١٢

تعالى لا يامر الا بما يهدى المخلوق الى ما هو اقوم، اى يهديهم الى كمالهم المطلوب.

فيشتاق الانسان حينئذ ان يطيع الاحكام التى فرضها الله امراً او نهياً. فاذا كان الامر كذلک، تدور الاحكام مرار مقتضيات الاعيان؛ لانّ كل عين من هذه الاعيان الثابتات تقتضى اموراً لتَصل الى كمالها المطلوب.

فلمّا كتب الله تعالى على نفسه الرحمة، فيحكم فى الاعيان بما تقتضيه هذه الاعيان لِيَصل كلها الى كمالها المطلوب.

فالحاصل، ان الاحكام توافق المقتضيات التى تقتضيها الاعيان انفسها و مآل تلک الموافقة الى رحمته تعالى؛ لان الله تعالى لو لم يكتب على نفسه الرحمة ، لما وجب ان توافق احكامه مع المقتضيات الكمالية للاعيان.

قال محيى الدين فى فص العزيرى من الفصوص:

"اعلم أن القضاء حكم الله فى الاشياء و حكم الله فى الاشياء على حد علمه بها و فيها. و علم الله فى الاشياء على ما أعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها. و القدر توقيت ما هى عليه الاشياء فى عينها من غير مزيد . فما حكم القضاء على الاشياء إلا بها . و هذا هو عين سرّ القدر "لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد". "فللّه الحجة البالغة". فالحاكم فى التحقيق تابع لعين المسألة التى يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها . فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلک . فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به و فيه ـ انتهى"

فحكم الله فى الاعيان ليس الا بها و هذا هو الذى سماه الشيخ الاكبر سّرالقدر .

هاهنا ينقدح سؤال و هو انّه ماذا يراد من القول بان حكم القضاء فى الاعيان ليس الّا بها ؟

فيمكن ان يجاب عن هذا السؤال بانّ المراد من حكم الله فى الاعيان بها، هو ان القضاء يحكم فى الاعيان بما تقتضيه كل عين حتى تشمل لها الرحمة التامّه؛ فوجوب شمول الرحمة الى كل عين من الاعيان، هو الامر الذى يمكن ان نقول هو عين سرسرّ القدر .

قال عز من قال:

ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى[٢]

فهذا الاعطاء كل عين ما تقتضيه تلک العين حتى تهدى الى كمالها المطلوب، عين سرّ القدر.

امّا الموجب الذى يوجب هذا الاعطاء، ليس الّا ان الله تعالى كتب على نفسه الرحمة و اوجب على نفسه الشفقة؛ فهذا الايجاب عين سرّ سرّ القدر.

و الكلام التمام سيجئ بعون الملک الوهاب فى المفاحص التى حاولت التحقيق حول الاعيان الثابتات، فارتقب.

تنبيه

فاعلم ان كثيراً من القواعد التى تجرى فى الفقه، كقاعدة لا ضرر و لا حرج و ما على المحسنين من سبيل، ترجع على هذه الرحمة التى اوجبها الله تعالى على نفسه.

لمّا كان العلم هو الموقوف بمقتضيات الاعيان، فكل علم يستلزم لامحالة عملاً و هو القيام بما يقتضيه العلم بالاعيان فى كل موطن من المواطن . لذلک ترى انّ الشيخ الكبير القونوى قد فتح فى مفتاح الغيب باباً حول انّ كل علم يستلزم لامحالة عملاً[٣].

اما العمل الذى تقتضيه الحكمة الانسية، ليس هذا او ذلک العمل المعهود؛ بل السالک يتجافى عن الحسن و القبح بالمعنى الذى يتعارف بين الناس، وعمله الذى تقتضيه الحكمة الانسية، ليس الا نفس السلوک.

اذا الحكمة الانسية هى الانس بالوجود و الفلاح من الهيمان فى الموجود؛ و لا يقتضى هذا الا الكدح الى المعبود و السلوک الى المطلوب.

---

[٢] سورة طه، آية ٥٠

[٣] مفتاح الغيب ، نشر المولى ، ص ٨٨

"يا ايها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه[۳]"

فکل سلوک یستلزم لا محالة اسفاراً؛ ولکن قبل البحث عن السلوک و اسفاره الاربعة، یجب التنبّه بانّ اصحاب ما بعد الطبیعة ایضاً یهتمّون بالحکمة العملیة، و قد تقررّ فی کل منهج من المناهج الاربعة للحکمة، ضرب من الحکمة العملیة یختصّ به.

الحکمةالعملیة فیالمناهج الفلسفیة

بید انّ مآل الحکمة العملیة فی المناهج الفلسفیة الی العدمیة، ای الغفلة عن حقیقة الوجود و الانهماک فی الموجود .

فالسقراط الذی وقع فی مقدمة جیش ما بعد الطبیعة، کان یشتغل بالحکمة العملیة اشتغالاً اشدّ من اشتغاله بالحکمة النظریة؛ کما انّ الافلاطون و الارسطو صنّفوا مصنّفات هامّة حول الحکمة العملیة .

کان الاغریقییون یطلقون علی الحکمة العملیة مصطلحاً خاصاً و هو الفرونزیس (Fronesis). لفظة فرونزیس علی ما حققّه السیّد السند الفرید، تشترک فی الجذر و المعنی مع کلمة الفراسة بالعربیة[۴].

و یطلق فی اللغة اللاتینیة ایضاً علی الحکمة العملیة مصطلح خاص و هی لفظة (Prudentia) و یراد بهذه اللفظة الحزم و التدبر فی الامور. و قد صُنِّفت فی ثقافة الاغریقیة و الرومانیة مصنّفات کثیرة حول الحکمة العملیة؛ و کان الاغریقیون یزعمون ان علم سیاسة المدن التی هی قسم من اقسام الحکمة العملیة، یفوق علی العلوم الاخری شرفاً .

فالافلاطون مثلاً قد صنّف اعظم مصنّفاته فی علم سیاسة المدن و هو رسالته الشهیرة "الولایة" التی قد تعنون فی لسان العرب بالجمهور؛ و لا یخفی انّ

---

[۴] سورةالانشقاق، آیة ۶

[۵] کما انّ هذه اللفظة تشترک فی الجذر و المعنی مع Farzanegy فی لغة الفرس

المراد الاقصى فى هذه الرسالة هو التحقيق حول المدينة و تمشية امورها بوجه الاحسن؛ مع ذلک لم يغفل الافلاطون فى هذه الرسالة من عويصة تهذيب النفس، و قد بحث عن الفضائل الاربعة فى مطاوى تلک الرسالة؛ كما انّه قد اهتّم باهمّ المفاحص النظرية، كالفحص عن الكليات التى انتهت الى آرائه الشهيرة فى المثل و الامثال، و كالفحص عن المعرفة و كيفية تعلق العلم بالماهيات و اظلالها (ايكازيا). و الافلاطون لم يترک الفحص حول الحكمة العملية مدى حياته و كفاک شاهداً رسالته الشهيرة الموسومة بالقوانين التى الّفها بعد الحول فى الهرم، و الارسطو ايضاً صنّف مصنّفات كثيرة فى الحكمة العملية.

انّ الحكمة العملية عند الارسطو كانت تنقسم على ثلاثة اقسام :

الاول ـ تهذيب النفس و هو ما يكفى فيه ان يقوم الانسان بنفسه لتحصيله و لا يحتاج فى ذلک الى الغير .

الثانى ـ تدبير المنزل و هو الذى يحتاج المرء فى تحقّقه الِى عون اسرته و معاضدة البيئه كلّهم .

الثالث ـ سياسة المدن و هى التى لا تتحقق الا ان يعاضد اهل المدينة كلّهم فى تحصيله و لا يستقيم امرها حتى ان يقوم اهل المصر و القطر، اى الشعب كلّهم بسدادها و رمّ شعثها .

قد نُسب الِى الارسطو ثلاث رسالات على الاقل فى تهذيب النفس، اشهرها رسالته المَوسومة بالاخلاق النيقوماخوس التي لا يُرتاب فى انتسابه الى ارسطو[٥]. لقد صرّح الارسطو فى هذا الكتاب بانّ علم السياسة هواشرف العلوم العملية بل العلوم كلّها[٦].

فعلم تهذيب النفس ليس الا مدخلاً عند الارسطو لهذا العلم الاعلى و الاشرف؛ لان تهذيب النفس يوصل المرء الِى السعادة، ولكن سياسة المدن تتكفل سعادة اهل امصر و مواطنين القطر كلّهم.

---

[٦] امّا رسالتا الاخلاق الكبير و اخلاق الادموس قد ارتيب فى انتسابها الى ارسطو.

[٧] انظر اخلاق النيقوماخوس، الفصل الاول من الكتاب الاوّل.

مع هذا قد صرّح الارسطو فی مقالة الالف الکبری من کتاب الحروف بانّ الفلسفة الاولی اشرف العلوم کلها و افضل معرفة تحصل للانسان. و لا یجمع بین القولین الا ان نقول انّ الفلسفة الاولی اشرف العلوم النظریة و سیاسة المدن افضل العلوم العملیة.

لم یخطأ الارسطو حیث قال "علم السیاسة هو افضل العلوم العملیة"، و لکن الرسالة التی صنّف فی علم السیاسة بعیدة عن الصواب جداً، لانّه قد اتخذ فی الرسالة موقف الذود عن نظام الاسترقاق و الاستعباد، و تذل جهده لیوجّه ذلک النظام و لیحمله علی الصحة و البرائة.

قد صرّح الارسطو فی هذه الرسالة بانّ الناس صنفان: صنف منهم عبید بالذات و مملوک بالطبع؛ و الصنف الآخر یستحق السیادة بالذات و جدیر بان یمتلک الصنف الاوّل امتلاکا مطلقاً؛ ثم زاد انّ الاغریقین سادة بالذات و ملّاک بالطبع، و من سواهم مملوک بالذات، جدیرٌ بانّ یصیرهم الاغریقیون عبیداً لهم و یتّخذونهم المالیک.

سنورد فی الفصل الآتی (الثامن) مقتطفاً من کلامه حول اباحة الاسترقاق بل استحسانه.

علی ای تقدیر ذوذ الارسطو عن نظام الاستعباد و الاسترقاق فی الانتاج و دعواه بانّ العبید یجب ان یحبّوا سادتهم الملّاک من صمیم فؤادهم، قد صیّر رسالة الارسطو فی السیاسة کمنشور المحاماة عن الاستعباد و الاسترقاق؛ بل صیّر الرسالة انشودة فی مدیح النخّاسین .

ان اصحاب ما بعد الطبیعة من الارسطو حتی الآن قد صنّفوا مصنفات کثیرة حول الفلسفة العملیة، و قاموا فی کلّها بالمحاماة عن النظامات التی ابتنت علی استغلال الکادحین کالنخّاسیة (الاسترقاق) و الاقطاعیة و الرأسمالیة. و هذا الحکم جار علی کلّهم الا الذین حاولوا ان اجازوا ثغور العدمیة المضاعفة و سعوا لیجتازوا من بیداء ما بعد الطّبیعة و ان لم یظفروا بذلک[۷].

الحکمة العملیة عند المتکلمین

اما المتکلمون فلم یصنّفوا مصنّفات فی الحکمة العملیة علی الاستقلال؛ لانّ الحکمة العملیة عندهم هی القیام باحکام الشرایع و انفاذ اوامرها و نواهیها. و ان صنّف متکلم مصنّفاً فی فنّ من فنون الحکمة العملیة، فلم یصنّف بما هو متکلّم، بل بما هو مشتغلٌ بشأن آخر من الشئون العملیة[۸].

---

[۷] هؤلاء المحاولون یعدّون بوجه من اصحاب ما بعد الطبیعة لانّهم لم یظفروا بالاجتیاز من قاحلة ما بعد الطبیعة و هاموا فی فلواتها.

[۸] فنصیرالدین الطوسی مثلاً فما کتب الاخلاق الناصری بما هو متکلم، بل بما هو فیلسوف یتفلسف علی منهج المشائی؛ و الغزالی ما صنّف المستظهری بما هو متکلم، بل بما هو مشتغلٌ بالفقاهة.

الحكمة العملية فى ساحة الحكمة الانسية

الف ـ الشريعة و الطريقة و الحقيقة

انّ الحكمة العملية لا تنحصر عند الحكماء الانسيين بانجاز احكام الشرع و الايتان بها؛ بل يقتضى هذا النحو من الحكمة امراً ورائه ايضاً، و هو ان يسلك السالک من ظاهر الديانة اى الشريعة الى باطنها الذى يسمّى بالحقيقة. بيان ذلک ان للديانة ثلاث مراتب :

الشريعة و الطريقة و الحقيقة

الشريعة كما قلنا ظاهر الديانة، و الحقيقةباطنها و الطريقة هى الصراط الذى يصل السالک باجتيابه من الظاهر الى الباطن و ربّما عُبِّرَ عن الطريقة بالصراط المستقيم.

فالحقيقة التى هى دعامة الديانة، ليست الا النسبة الحضورية بين العبد و المعبود؛ و تتعيّن بهذه النسبة احكام الشريعة، ويتقوّم بها سلوک السالک فى مرتبة الطريقة؛ اذ ماهية الانسان و عينه الثابتة تقتضى لان يكون الذات الانسانى برزخاً بين الحق و الخلق؛ اى له وجه الى الحق و وجه الى الخلق. و اذا تحوّلت نسبة الانسان مع الحق ، لتتحوّل نسبته مع الخلق ايضاً من دون ارتياب.

الساحة الثالثة – كما قلنا – هى اثل ساحة الاولى و الثانية؛ و اذا تغيّرت نسبة الانسان مع المعبود فى الساحة الثالثة ، لتتغيّر نسبته فى هاتين الساحتين؛ مع ان يعيش فى العالم، اى يعيش فى الساحة الاولى؛ كما انّ كل تطوّر حصل للانسان مع معبوده فى الساحةالثالثة ، ليوجب تمايزاً ذاتياً فى ما يعبّر من الحياة و يفسر عن الوجود والموجود فى الساحة الثانية.

فالانسان الذى يعبد الله تعالى فى الساحة الثالثة و يمحو فى الوجود المطلق و يبقى به ، فلن يستغل كادحاً فى الساحة الاولى . كما انّه يفسر العالم و ما فى

العالم بوجه لايرى لنفسه فى الحياة الدنيا ربوبيةً اصلاً. اذ يعلم ان الارض للّه تعالى[٩]، وضعها للانام[١٠]، و قدّر فيها اقواتها سواء للسائلين[١١].

فلا يرى الانسان حينئذ لنفسه ربوبية فضلاً من ان يستغل الكادحين و يأكل فضل الاجير.

فلينظر الانسان الى العوالم وما فيها، بما انّها تعينات، كلّها للوجود مطلق.

"هوالاول والآخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شيء عليم."[١٢]

"يا ايهاالناس انتم الفقراء الى الله و الله هوالغنى الحميد."[١٣]

فيعيش الانسان الذى له نسبة مع الوجود كهذه النسبة فى الامة الواحدة:

"ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون."[١٤]

كما عاش فى تباشير التاريخ، اى العهد الاول منه الذى يعيش فيه الناس بوجه الجمعية و التمامية و كان الناس فيه امّة واحدة.

فلم يفتقر الانسان فى العهد الاول الى الاحكام التفصيلية من الشرايع، و يوجد كل الاحكام ولكن بوجه الاجمال. و كانت الامة لا تنقسم الى الفئتين المستكبرة و المستضعفة؛ و كان كل من يعيش فى هذه الامة الواحدة، يعلم ما يجب ان يفعل و ما يجب ان يترک. فلايحتاج الناس الى التفصيل فى الاحكام؛ فكانت نبوة الانبياء تتصف بانها نبوة التبيين لا التشريع، او كانت نبوة التشريع متصفاً بالاجمال جداً .

لقد جاء فى الكتاب الكريم هذه الآية :

---

[٩] سورة الاعراف، آية ١٢٨

[١٠] سورة الرحمن، آية ١٠

[١١] سورة الفصلت، آية ١٠

[١٢] سورة الحديد، آية ٣

[١٣] سورة الفاطر، آية ١٥

[١٤] سورة الانبياء، آية ٩٢

"و ما كان هذاالقرآن ان يفترى من دون الله و لكن تصديق الذى بين يديه و تفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين."[١٥]

"شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا و الذى اوحينا و ما وصّينا به ابراهيم و موسى و عيسى."[١٦]

هاهنا ينقدح تسآل و هو انه يظهر من التعمق فى الآية المذكورة انّ الشريعة قد أُسندَت اوّل مرة الى النوح عليه السلام، و كان يعيش قبل النوح كَثير من الانبياء كالآدم و الشيث و الادريس (عليهم السلام)؛ فكيف أُسندت الشريعة اول مرة الى النوح (ع) و نصتت الآية من الانبياء الماضية؟

فيمكن ان نجيب هذا التسآل بان الآية الشريفة لتحصى لنا الانبياء الذين بُعثوا لتشريع الاحكام بالتفصيل، و هم الانبياء المشرّعون لا المبينون فقط.

فالناس كما قلنا كانوا يعيشون فى العهد الاوّل من التاريخ بهيئة الجمعية فتحكم عليهم الاحكام التى جرت فى الامة الواحدة، كما اخبرنا الله تعالى عنه حيث قال:

"و ما كان الناس الا امةً واحدة فاختلفوا و لو لا كلمة سبقت من ربّک لقضى بينهم فيما فيه يختلفون."[١٧]

و قال تعالى فى كتابه المبين ما تكون دلالته على ما نحن فيه اوفى:

"كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه."[١٨]

اذا كان الناس لاينقسم اثلى الفئتين المستكبر و المستضعف، فلم يفتقر الانسان فى معيشته الساذجة الى الاحكام بالتفصيل حتى يصان بها الناس من بغى المستكبرين. ولكن اذا انتقضت وحدة الامة و تفرّقوا الى الشيع المتخاصمة، فما

---

[١٥] سورة يونس، آية ٣٧

[١٦] سورة الشورى، آية ١٣

[١٧] سورة اليونس، آية ١٩

[١٨] سورة البقرة، آية ٢١٣

دار رحى امر الناس الى ما كان يدور اليه، و ابدع المستكبرون بدعاً كثيرة، و جعلوا احكاماً ظالمة، و وضعوا كثيراً من القواعد كفرا و هرطقة. و تبارزت آخر الامر منشئاتهم القامعة بهيئة حكومة جائرة لا شأن لها الا تقريع الفئة المستضعفة و المحاماة من الذين استكبروا فى الارض.

ما كان يجدر للانبياء ان ينصتوا و ينظروا الى ما يفعله المستكبرون فى تقريع المستضعفين؛ بل كان يجب للانبياء ان يبيّنوا احكام الشرائع بالتفصيل، و كان يحتم عليهم ان يدعوا الناس الى القسط بمدد البيّنات، اى الكتاب و الحكمة. و كان يفرض عليهم ان يقيموا مهما امكن دولة كريمة يتيسر فيها ان يقوم الناس بالقسط و يُمنَع المستكبرون من ان يبغوا على من استُضعِف فى الارض.

"لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط."[١٩]

فبهذا القيام من الانبياء يمكن ان يرجع امر الناس الى ما كان عليه فى الامة الواحدة من القسط و النسبة .

فانّما سميت الاموال التى تستردّها الدولة الكريمة من اهل البغى و الاستكبار فيئاً، لان هذه الاموال كانت فى بداية الامر لاهل الامة باسرهم، ثم غصبه المستكبرون بغياً بينهم، و قد امر الانبياء بافائة هذه الاموال كى لا تكون دولة بين الاغنياء منهم.

"ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فللّه و للرّسول و لذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل كى لايكون دولةً بين الاغنياء منكم و ما اتيكم الرسول فخذوه و ما نهيكم عنه فانتهوا و اتقوا الله انّ الله شديد العقاب."[٢٠]

فلا عجب حينئذ ان يقوم المترفون و المستكبرون بخصومة الانبياء بل بردّ دعوتهم و ما اُرسِلوا عليه.

---

[١٩] سورة الحديد، آية ٣٥

[٢٠] سورة الحشر، آية ٧

"و ما ارسلنا فی قریة من نذیر الا قال مترفوها انّا بما ارسلتم به کافرون و قالوا نحن اکثر اموالاً و اولاداً و ما نحن بمعذّبین."[۲۱]

لقد اشترأ اهل البغی و الاستکبار لان یرموا المومنین الذین یتّبعون نبیهم بانّهم الاراذل، و کانوا یسئلون من النوح حتی یرفض اولئک المومنین المستضعفین من حوله.

"فقال الملاء الذین کفروا من قومه ما نریک الا بشراً مثلنا و ما نریک اتّبعک الا الذین هم اراذلنا بادی الرای."[۲۲]

و جاء فی سورة الشعراء:

"قالوا اَنؤمن لک و اتّبعک الأرذلون"[۲۳]

و لکن النبی لقد رفض المسکتبرین و ثبت الله قدمیه فی المحاماة عن المستضعفین، اتباعاً للتوحید و طلباً لمرضاة الخالق؛ و لقد اکد النبی :

"و ما انا بطارد المومنین."[۲۴]

لا ینحصر الامر بالنوح (ع) بل ما کان من نبی الا ان یسئل المستکبرون ان یرفض المومنین و المستضعفین من حوله و لم یستجب النبی ما سئلوه؛ بل رفض کل نبی المستکبرین من حوله، و لقد کثرت فی الکتاب حکایة الانبیاء مع المستکبرین و من امثلته البارزة ، سورة الاعراف.

لقد حُکی فی هذه السورة ماجری بین کثیر من الانبیاء و بین الملأ و المترفین اذ الملأ کانوا یبتغون ان یترک النبیون دعوتهم الی الحق، و کانوا یفنّدون بالضلالة المستضعفین الذین یتّبعون الانبیاء.

---

[۲۱] سبا، آیات ۳۴ و ۳۵

[۲۲] هود، آیة ۲۷

[۲۳] الشعراء، آیة ۱۱۱

[۲۴] الشعراء، آیة ۱۱۴

''قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن ءامن منهم أتعلمون انّ صالحاً مُرسل من ربّه قالوا انّا بما أُرسل به مومنون.''[٢٥]

و لقد رفض فی کل هذه الاحوال النبیون و المستضعفون الذین یتبعونهم، المستکبرین رفضاً حاسما و لم یستجیبوا دعوتهم قطُ و لم یفعلوا ما کان اهل البغی یبتغون.

علی ای تقدیر لیس المراد من نبوة النبی او التشریع الا امراً وحیداً و هو الوصول بما تکتنه الدیانة و لیس ما ضمنته الدیانة و اکتنهته الا الحقیقة التی هی نقاوة کل الدیانة و الشریعة.

و اما الوصول من الشریعة التی هی الوجه الی الکنه الذی هو الباطن و النقاوة (ای الحقیقة) لا یتیسّر لاحد الا بالطریقة.

لاتزعمنّ ان الطریقة تخصص بالکمل من الذین یسلکون الی الله تعالی بل کل من یسعی ان یجاب من مرحلة الاسلام الی الایمان ثم الَی الاحسان ، لوجب علیه الطریق.

ثم انّ هذا الاجتیاب صعب جداً و یفتقر الی المجاهدة ، اما ان بادر احد الی هذه المجاهدة لیفوز فی الطریق و ضمن فوزه من لا یخلف المیعاد.[٢٦]

''و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا.''[٢٧]

المجاهدة لا تقصر علی الکفاح مع الطواغیت الذین تبارزوا انفسهم فی ارجاء العالم، بل الطاغوت الاکبر هو النفس التی تقرّرت بین الجنبین.

اما طاغوت الانانیة قد اتّخذ فی الدورة الحدیثة ، هیئة آفاقیةً و اُنیط بها و اهوائها کل المناسبات السیاسیة و الاقتصادیة و الثقافیة، و لذلک قد اتّحد الطاغوتان - ای الآفاقی و الانفسی - و صار هذا الاتّحاد سبباً لانّ کل من

---

[٢٥] سورة الاعراف، آیة ٧٥

[٢٦] سورة الزمر، آیة ٢٠: ''وعد الله لا یخلف الله المیعاد''

[٢٧] سورة العنکبوت، آیة ٦٩

يبغى ان يجتاز عن بيداء الانانية ، قد وجب عليه ان يتهيأ ليجتاب من قاحلة الانانية، حتى ليتيسّر له تحطيم الغرانيق الآفاقية منهم او الانفسية.

الاسفار الاربعة

ان السلوک كما قلنا ليس الّا الاجتياز من بيداء الاكوان و لاسيما قاحلة النفسانية الى موطن الوجود و مدينة المعبود.

و كل اجتياب فهو ضرب من السفر، فلسالک اسفار تصدّى كثير من المدققين ابانتها و هذه الاسفار الاربعة.[٢٨]

الاوّل : السفر من الخلق الى الحق

يسير سالک فى هذا السفر من قاحلة انانيته الى المعبود، و يجتاب بيداء نفسانية، و يرجع من المظاهر و الظواهر الى الباطن، و يتبتّل عن الخلق، و يفنى فى الحق، و هذه هى المرحلة الاولى من اطوار اجتيابه، و تسمّى هذه المرحلة عند الحكماء الانسيين بالمقام الخفى او المحو الاوّل.

الثانى : السفر من الحق الى الحق بالحق

لمّا انهارت الموجودات الكائنة التى هى حجب النور و الظلمة ، فيظهر الوجود اول مرة للسالک، فيسير السالک بمعية الحق فى اسمائه الحسنى و صفاته العليا . فيشاهد هذه الاسماء و الصفات على ما تقتضيه عينه الثابتة اى بحسب ما تستعده ماهيته.

و انّما قيل انّ السالک يسفر فى سفر الثانى والثالث و الرابع مع الحق لانّه لاكيان له فى هذه الاسفار الثلاثة الا بالحق، و كل ما يسنح له تعد المرحلة الاولى من

---

[٢٨] لقد اجاد الحكيم الصهبا (قمشه‌اى) حيث افاد مراتب هذه الاسفار الاربع فى حاشيته على الفصل الشيثى من فصوص الحكم ،فراجع عليها.

الاسفار، فيتحقق بالحق لا بنفسه، و قد يعبّر عن الفناء الذى يحصل للسالک فى السفر الثانى، بالمحو الثانى و يُعبِّر عن مقامه بالمقام الاخفى ليتمايز من المقام الخفى الذى يصل اليه السالک فى السفر الاوّل.

الثالث: السفر من الحق الى الخلق بالحق

شاهد السالک فى السفر الثانى بحسب ما تقتضيه ماهيته و تستعدّه عينه الثابتة من الاسماء و الصفات ، فيعيده الله تعالى الى الخلق، ليعين السالک الى ما خلقه الخالق، فيرحم الله بيده عليهم؛ فحينئذ يبقى مرة ثانية بالحق السالکَ الذى كان قد امحى فى الحق فى المرحلة الاولى. فيسير السالک الى الخلق بمعية الحق لا بنفسه، و يشاهد حينئذ مراتب الاعيان و الاكوان و يرى الحضرات الخمس كلها؛ و يتحقق كل هذه العوالم الخمسة من عالم الاعيان و عالم العقول و عالم المثال (برزخ) و عالم الشهادة و يختم سيره بالعالم الانسانى.

الرابع : السفر من الخلق الى الخلق بالحق

يسفر السالک فى هذا السفر الرابع من الخلق الذى ظهر له مجملاً الى الخلق الذى سيظهر له بالتفصيل، ولكن بالحق و لا بنفسه؛ لان السالک فى هذه المرحلة فان عن نفسه و باق بالحق تعالى.

فملاقيه يسفر بالحق لابنفسانيته.

قد صار العالم الانسانى مطمحاً لنظر السالک فى السفر الثالث ولكن بوجه الاجمال لا بوجه التفصيل، امّا يسفر فى هذا السفر الرابع من الاجمال الى التفصيل؛ و يرى احكاماً متميزاً بعضها عن البعض كمال التميّز، و يفصل له كَل حكم من الاحكام الاخرى، و لذلک اذا كان السالک نبياً، فيشرّع و ان كان ولياً، فيشيّد اركان الشريعة الماضية و يسعى فى اعتلائها حق السعى و يجاهد فى هذا الطريق كمال المجاهدة.

تذييل

فلا تحسبنّ ان هذه الاسفار الاربعة تختصّ بالذين يسلكون الى الله تعالى فحسب، بل كل من سلك الى معبود جديراً، كان بالعبادة ام لا، فتنسح له هذه الاسفار.

لان السلوک ضربان:

الاول، السلوک الفلاحی و هو اَن يسير السالک الی من كان يجدر بالعباد و هو خالقنا تقدست اسماوه. فمن سلک فی هذا الطريق، ليفلح من نفسانيته و سلاسل انانيته. و لذلک يليق هذا النحو من السلوک ان ينسب الی الفلاح؛ لان السالک يفلح به من رقية انانيته.

اما القسم الثانی، هو ان يسير السالک الی نفسه و ينغمر فی اهوائها و ينهمک فيها. و اذا صار الی الطاغوت، فيسلکَ فی الحقيقة الی انانيته؛ لان الطاغوت هاهنا جلباب يعبدَ البشر من ورائه نفسانيته و يخضعَ امام انانيته؛ ينهمک فی حضيض نفسه، فيزعم انه يسير فی الذروة العليا. و لا موضع فی السير انزل من موضعه و هو يخال انه فی ارفع المواقف.

"و الذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لايعلمون."[۲۹]

فمن كان له ان يضع القوانين، او كان له دور هام فی تعيين المناسبات – ثقافياً او اقتصادياً – او كانت له تمشية امر السياسات، فانه فی السفر الرابع؛ ان كان اهلاً للموقف الذی وقع فيه. لانه اذا لم يسير الی معبوده، لم يصل الی ذلک الموقف. فلا ينحصر الامر بالذين يسلكون فی سبيل الله؛ بل رجل كَالارسطو حيث كتب رسالته الشهيرة فی السياسة ، قد كان فی السفر الرابع ؛ كما انّ كثيراً من زعماء الدول الرأسمالية و الاشتراكية كانوا فی السفر الرابع؛ ولكنهم لم يسلكوا الی من جدير بالسلوک اليه – و هو بارئنا تقدست اسماؤه – بل سلكوا الی انانيةَ او نحنانية انفسهم من جلباب الطاغوت، او من دون الجلباب، و جعلوا اَنفسهم فی موضع لا تليق به نفوسهم؛ و هو موقف الربوبية و استعباد الناس.

---

[۲۹] سورة الاعراف، آية ۱۸۲

منازل السائرين

ثم اعلم اَنّ الذين يسلكون الى المعبود و يسيرون فى الطريق فلهم اسفار الاربعة كما قلنا؛ و فى كل سفر منازل للسائرين تُقطَع بها الفيافى و الغياهب، و يوصل بها الى اقليم المعبود.

فربّما يعبَّر فى الحكمة الانسية عن هذه المنازل بالمقامات و الاحوال . فيجب لمن يتطرّق السبيل ان يمضى من تلك المنازل و اجار تلك المقامات.

فقد تصدّى كثير من الكمّل ابانة هذه المنازل و احصائها، و قد افردوا له رسالات تختصّ بها و قاموا بشرح هذه الرسالات كثير من الخريتين، و بينوا فيها مراتب الاسلام الذى يُصان به الدماء و الاعراض؛ كذا قد ابانوا مراتب الايمان الذى يُحفظ به النفوس من الضلالة و الاضلال، و بيّنوا فى ختام مفاحصهم الاحسان الذى يحرس الروح من المشاهدة الاغيار و الاضلال.[٣٠]

ولكن لاتنحصر الحكمة العملية عند الحكماء الانسيين بابانة دقائق الطريق و الرموز التى تحكم فى السير؛ و ان قام كثير من الكمّل كابى اسماعيل عبدالله الانصارى الهروى و القاسانى و اَلتلمسانى و الفنارى بكشف القناع عن رموز السير و ما يسنح فيه للسالكين.

بل اتّخذ الحكماء الانسيون طريقة اخرى لتعليم المجتمع و ابناء عموم الناس بما ظفر عليه السالكون فى اسفارهم، ليستمتع الناس منه و سموا هذه الطريقة بالفتوة؛ و صنفوا رسالات كثيرة حولها. و قد راموا فيها تعليم المجتمع و لا سيّما الكادحين و عمّال الصنوف، فلذلک تريهم قد صنفوا رسالات خاصّةً يقصدون فيها ارشاد العمال فى صنف من الصنوف ليعلموا آداب هذه الصنًاعة.

---

[٣٠] انظر الى مصباح الانس ، ص ٥٥ ، نشر المولى

حول الحق و الحقيقة

لقد كثر فی هذه الرسالة القول حول الحق و الحقيقة، لا سيما قد تكررّ الحق فی موضع الذی بُحث فيه عن الاسفار الاربعة. فبالحری لنا نفحص ما يراد هاتين الكلمتين و ان نوجز القول حولهما مهمت امكن.

كلمة ''الحق'' تشترک فی الجذر و المعنی كما حقّقه السيد السند الفريد مع كثير من الالفاظ بالآرية، ای الهندية و الاروبية؛ كلفظة esse باللاتينة و sein بالآلمانية و ''هستاكيه'' و ''استاكيه'' فی الفرس الوسيط و ''هستی'' فی الفرس الحديث؛ و كل هذه الكلمات يراد بها ''الوجود''.

اما الجـذر الاقدم لالفاظ التی مضت الاشـارة عليها فی الآرية الاولی – ای الهندية و الاروبية العتيقة – هو جذر es بمعنی الوجود.[٣١]

و لقد شوهد مراراً انّ حرف القاف فی العربية ، تبدلت الی S او SH او K فی اللغات الآرية؛ لانه لايوجد فی اللغات الاروبية حرف يعادله فی التلفظ بدقة، و كثر ابدالها بما يقرب به فی مخرج الصوت.

فاذا كانت كلمة الحق تشترک فی الجذر مع لفظة es بمعنی الوجود فی الآرية العتيقة، فيمكن ان يقال: ان ما يراد به من لفظة الحق: ليس الا الحاق الوجود و كنهه؛ كما ان يستنبط من اقوال الحكماء الانسيين و يستفاد من الرواية، بل من الكتاب نفسه. لانّ عبارة وجه الله التی جائت فی القرآن، تدل علی ظاهر الوجود؛ و هو الوجود العام:

– ''فاينما تولوا فثم وجه الله.''[٣٢]

– ''كل من عليه فان و يبقی وجه ربک ذو الجلال و الاكرام.''[٣٣]

---

[٣١] A. WALDE: *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, Band I, S. 160*

[٣٢] سورة البقرة، آية ١١٥

[٣٣] سورة الرحمن، آية ٢٧

فالحكماء الانسيون يقولون مستشهدين بكلام مولى الموحدين: انّ وجه الله و وجه الرب فى الآيتين الماضيتين يدلّان على ظاهر الوجود، و وجهه اى الوجود العام. اما لفظة الحق فتدلّ علـى باطن الوجود و كنهه.[٣٤]

- ''سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحق اولم يكف بربک انّه على كلّ شىء شهيد.''[٣٥]

امّا الحقيقة هى ان يتجلّى حاقّ الوجود فى كل عين من الاعيان.

فالعين الثابتة الموجودة، فمن حيث انه مظهر و مجلى يظهر الوجود فيها، فهى يسمّى بالماهية.

اما من حيث اقتران الوجود لماهيته بوجه يجعلها موجودةً، فتسمّى بالحقيقة؛ كما انّه قد تسمّى بالحق بوجه من الوجوه؛ لانّ ما يتجلّى فى العين، ليس الا الوجود - اى الحق - ولكن ليس هذا الحق بحق مطلق، بل حق مقيد.

و لعل المراد من الحق فى الآية القادمة هذا الحق المقيد؛ حيث قال تعالى:

- ''الحق من ربکَ فلا تكن من الممترين.''[٣٦]

كما ان العين الثابتة بما ان الحق قد تجلّى فيه، ليسمّـى بالآية:

و فى كل شى له آية تدلّ على انه واحدٌ

و لكن الانسان ليغفل من هذه الآيات قبل عن تحصل له اليقظة:

''وكايّن من آية فى السموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون.''[٣٧]

''انّ فى السموات و الارض لآيات للمومنين.''[٣٨]

---

[٣٤] انظر الى جامع الاسرار لسيّد الحيدر الآملى ، ص ٢١١ ، بتصدير هانرى كربن

[٣٥] سورة فصلت، آية ٥٣

[٣٦] سورة آل عمران، ٦٠

[٣٧] سورة يوسف، آية ١٠٥

[٣٨] سورة الجاثية، ٣

''ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الاّ بالحق و اجل مسمّى و الذين كفروا عمّا انذروا معرضون.''[۳۹]

فيمكن ان يسير السالک من هذا الحق المقيد الى حق المطلق و لذا جاء فى كتاب الحكيم:

''و يعلمون انّ الله هوالحق المبين.''[۴۰]

اذا البصير لم يقف عند المقيّد و صار من الاطلاق الى التقييد و شهد فى المقيّد جمال المطلق و سكر بها.

قال ابن فارض فى التائية:

فاوهمت صحبى انّ شرب شرابهم به سر سرى فى انتشائى بنظرتى

و بالحدق استغنيت عن قدحى ،و من شمائلها لا من شُمولى نَشوتى

نعم يسكر الابرار من الشمائل لامن شرب الشمول

و لا حب الديار شغفن قلبى ولكن حب من سكن الديار

قال الاستاذ المجدّد لطريقة الحكماء الانسيين الاحمد الفريد: انّ الاعيان انّما قيل لها الآيات، لان المعبود قد كشف عن قناعة بوجه من الوجود فى كل عين من الاعيان؛ اذ كل عين مظهر و مجلى قد ظهر الوجود فيها؛ و هذا الظهور مسوغ لان تسمّى تلک العين بالآية.

لفظة ترادف الحقيقة فى الاغريقية هى A-Letheia و هذه اللفظة قد تركبت من Letheia بمعنى ''الستر'' و حرف A ؛ و ذلک الحرف تزاد باول اللغة و يحولها من الايجاب الى النفى. فاللفظة المركبة اى A-Letheia يراد بها عدم الحجاب و الستر (الكشف).

---

[۳۹] سورة الاحقاف، ۳

[۴۰] سورة النور، ۲۵

لفظة Letheia بمعنى الحجاب و الجلباب ـ كما حقّق الاستاذ ـ تشترک فی الجذر و المعنی مع ''اللحد'' بالعربیة؛ و معناه العتیق الستر و الاخفاء. و انما یقال للجدث اللحد، لان المیّت یدفن فی ترابه و یستر عن العیون.

- ''قال یا ویلتی اعجزت أن اکون مثل هذا الغراب فأواری سوءة اخی.''[۴۱]

و فی اللحد توارى السوآة، فاللحد لهذا الجذر له معنی قریب بالکفر؛ اذا الکفر معناه العتیق ، ستر الحقائق و کتمانها؛ و لذلک قیل للذی یکفر بالدین ''الملحد'' ایضاً، لانه یستر الحقائق فیکتم الحق.

ثم زاد الاستاذ: الحقیقة هی عدم الستر؛ یمکن ان یقال فی تحدیده: ''الحقیقة وجه من الکشف و عدم الکفر و عدم الستر''، و استشهد بقول من مولی الموحدین امیرالمؤمنین علی (ع) اذ قال لمن سئله ماالحقیقة؟: ''کشفُ سبحات الجلال من غیر اشارة.''

فکل شی من حیث ان الحقّ قد تجلی فیه، فیمکن ان یقال انه حقیقة من الحقائق؛ کما یمکن ان یقال انه آیة.[۴۲]

فالحقیقة کما مرّت الاشارة الیها، لیست الا عدم الستر؛ ای کشف سبحات الجلال. و لذلک یمکن ان یقال: الحقیقة هی ظهور الوجود المطلق فی الموجود المقیّد. فکل ماهیة یظهر فیها الوجود بوجه من الوجوه ، فیُعدّ حقیقة من الحقائق.

---

[۴۱] سورة المائدة، آیة ۳۱

[۴۲] قال الاستاذ المجدّد ایضاً ما یعبّر عنه فی الشعر الانسی (کغزل الحافظ) من مئة الثامنة بالـ (آن) لاشیار الا بتجلی الحق فی العین.

و الحافظ حیث قال:

از بتان آن طلب ار حسن شناسی ای دل کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود

فاشار فی هذا البیت بذلک التجلّی؛ ای اطلب فی کل عین من الاعیان شعشعة من المحبوب؛ اذ کل عین مرآة له. و اشار فی المصرع الثانی بالنبی (ع) لانه جاء بالکتاب و الکتاب دعا الناس الی التدبّر فی الآیات.

مع ان الحقيقة هی ظهور الوجود و کشف القناع عن غیب الهویّة، ولکن قد حوّلتها الفلسفة الاولی من الوجود الی الموجود؛ و لا عجب من هذا التحویل، لانّ ما بعد الطبیعة لیس الا الغفلة عن الوجود و الانهماک فی الموجود.

المفکّرون الاغریقیون الذین کانوا یعیشون قبل السقراط، لا یغفلون عن هذا التجلّی و الکشف؛ و ذلک یُعلَم باصرح وجه من تسمیتهم الحقیقة بالـ A-Letheia و هی عدم الستر - کما قلنا - لانّهم لم یکونوا منغمرین فی الفلسفة الاولی و منهمکین فی الموجود، غافلین او متغافلین عن حقیقة الوجود؛ خلافاً لسقراط و من تبعه کالفلاطون و الارسطو و الفلاسفة الاغریقیین الآخرین، الذین عاشوا بعد السقراط و کذا فلاسفةعصر النهضة و الدورة الحدیثة.

قد صرّح الارسطو فی مقالة الالف الکبری بان ما بعد الطبیعة هو العلم بالموجود بما هو موجود (ابیستمه تاو اون ه اون) و صرّح فی المقالة الالف الصغری بان ما بعد الطبیعة هو العلم بالحقیقة (اَبیستمه تیس آلتئیا) و بهذین التصریحین جعل الحقیقة مرادفةً للموجود. و قد اُکِّدَ هذا الترادف لتفسیر شهیر فی ما بعد الطبیعة یفسّر الحقیقة بالمطابقة، ای مطابقة الشی الخارجی مع الادراک، ان شئت فقل مطابقة العین مع الذهن.

هذه المطابقة تُعقَل علی وجهین:

الاول، ان ینطبق الادراک مع الخارج؛ ای مطابقة الذهن مع العین. فالمطابقة تسمّی بهذا الاعتبار عند الفلاسفة صدقاً.

و الثانی، ان ینطبق الخارج مع الادراک، او العین مع الذهن. فتسمّی المطابقة بهذا الاعتبار حقیقة من الحقائق؛ و لما قال الفلاسفة الحقیقة، ارادوا منها مطابقة الخارج مع الادراک.

فکانت الحقیقة تفسر فی الفلسفة الاولی بهذه العبارة الشهیرة باللاتینة :

Veritas est adaeguatio rei et intellectus[43]

الحقيقة هی ینطبق العین مع العلم.

فعلی قد دخلت معرفة الانسان فی قوام الحقیقة الاشیاء، و وردت فی تحدیدها، و یمکن ان نشاهد فی هذه المطابقة جذور الموضوعیة النفسانیة و العندیة التی غلبت علی الدورة الحدیثة.

اما الفیلسوفون الذین عاشوا قبل الدورة الحدیثة، لقد کانوا یفسرون الصدق بالمطابقة الادراک مع الاشیاء الخارجیة.

ولکن الفلسفة فی الدورة الحدیثة قد رغبت بتقدّم علم الانسان، و قد حاول کثیر من فلاسفة بعد عصر النهضة ان یفسروا الصدق ایضاً بمطابقة الشی الخارجی مع الذهن؛ و ''عمانوئیل کانت'' فی مقدمة هذا الجیش.

علی ای تقدیر، فالفلسفة تُفسر الحقیقة بمطابقة بین الموجود فی الخارج و العلم، سواء من ان یکون الموجودَ الخارجی مقدماً او الادراک؛ و تغفل عن حقیقة الوجود غفلة، بل تتغافل من تغافلاً و دامت هذه الغفلة او التغافل حتی الآن.

و من امارات نفود ما بعد الطبیعة و انهیاره، انّ ''مارتین هیدجر'' قد یفسر فی مختتم تاریخ الفلسفة الاولی یفسر الحقیقة مرّة الاخری بـ Unverborgenheit ای عدم احتجاب الوجود و کشفه. فیعود الهیدجر بهذا النهج الی تفکر من یعیش فی الدورةالاولی من التاریخ - ای الدورة التی کان الناس فیها امة واحدة - و انفتح بهذا التفسیر طریق آخر للتفکیر، بل انبراء افق آخر وراء هذه الآفاق.

* * *

قد یطرء علی الجذر العربی الواحد ابدالان فی اللغات الآریة المتعدّد؛ و القاف مثلاً فی کلمة الحق قد تقلب بالـ s و sh و قد تقلب بالـ g.

فاذا نظرنا الی جذر العربی، لَنعلم ان اللغتین العربیة و اللتین قد کنا نحسبهما اجنبیان و لا تشترکان فی الجذر ، لیَشتقّان من جذر واحد؛ ای تؤولان الی اصل وحید. فکلمة agaeton بمعنی ''الخیر'' فی الاغریقیة من اجلی المصادیق للابدال الذی اشرنا الیه.

---

[43] Martin Heidegger: *Wegmarken*

و العجب انّ هذه الكلمة قريبة جداً بلفظة agenton بمعنى "الذات التى لا تتكوّن من غيره"؛ كما انّ لفـظة الخير فى كثير من اللغات قريبة بـلفظ الذى يدّل عـلى الذات المطلق كـ Gott بمـعنى "الاله" و gut بمعنى "الخير" و الجيد فى لغة الآلمانية و God و good فى الانجليزية. و امثلة ذلک القرب كثيرة جدا لا نطيل الكلام بها. فالقرب الذى نشاهده، لا يرجع الاّ الى صلة توجد فى جذر هذه الكلمات. و الارتباک الذى يدور بينها كما بحثنا عن هذه الصلة فى رسالة كُتبَت حول التأثيل و علم الاشتقاق و فقه اللغة.[۴۴]

فالانسان اذا رأى هذا الاقتران، ليتذكّر بقول الافلاطون حيث قال: ان المثال الذى يفوق على المثل كلها، اى الاله، هو الخير المطلق. و يتذكّر الانسان ايضاً الى قول من هيجل لما قال:

انّ ما كان ليفترق ممّا يجب ان يكون فى الموجودات كلها، الا فى الذات الربانية فيتّحد ما كان مع ينبغى ان يكون؛ و فى وجوده تعالى يتّحد ما يتحقق فى الخارج مع ما ينبغى ان يكون. فليمتاز الموجود المطلق الاول بهذا الوجه من الموجودات الاخرى و بهذا الوجه ليفترق المطلق من المقيّد.

توجد كلمة واحدة تدّل على المعينين كليهما، و هى كلمة الحق بالعربية فهذه اللفظة قد تدلّ على حقيقة الوجود و الذات الربانية و قد تدّل على الخير المطلق و الذى ينبغى ان يكون؛ فيجدر اَن يخضع امامه، لانّه يتحد فيه ما كان مع ما ينبغى ان يكون. و لذلک يراد بكلمة الحق فى العربية تارةً الذات الربانية و حقيقةالوجود، و تارة يراد بالكلمة الحق الخير الحقيق بالقبول و ما يجب للناس ان يخضعوا امامه. و الحق بهذا المعنى كثر اتيانه فى الحكمة العملية.

فالحق بهذا المعنى، هو مشيته تعالى و مرضاته؛ و ببيان ادق: هو الحق المطلق، قد ظهر بهيئة الحقيقة المقيّدة. فمن يراعى جانب الحقيقة المقيدة، كمن يراعى جانب الحق المطلق؛ و وفقنا الحق تعالى لمحاماة الحق.

---

[۴۴] و الرسالة الان فى المطبعة

الاول، ان ينطبق الادراک مع الخارج؛ ای مطابقة الذهن مع العین. فالمطابقة تسمّی بهذا الاعتبار عند الفلاسفة صدقاً.

و الثانی، ان ینطبق الخارج مع الادراک، او العین مع الذهن. فتسمّی المطابقة بهذا الاعتبار حقیقة من الحقائق؛ و لما قال الفلاسفة الحقیقة، ارادوا منها مطابقة الخارج مع الادراک.

فکانت الحقیقة تفسر فی الفلسفة الاولی بهذه العبارة الشهیرة باللاتینة :

Veritas est adaeguatio rei et intellectus[43]

الحقیقة هی ینطبق العین مع العلم.

فعلی قد دخلت معرفة الانسان فی قوام الحقیقة الاشیاء، و وردت فی تحدیدها، و یمکن ان نشاهد فی هذه المطابقة جذور الموضوعیة النفسانیة و العندیة التی غلبت علی الدورة الحدیثة.

اما الفیلسوفون الذین عاشوا قبل الدورة الحدیثة، لقد کانوا یفسرون الصدق بالمطابقة الادراک مع الاشیاء الخارجیة.

ولکن الفلسفة فی الدورة الحدیثة قد رغبت بتقدّم علم الانسان، و قد حاول کثیر من فلاسفة بعد عصر النهضة ان یفسروا الصدق ایضاً بمطابقة الشی الخارجی مع الذهن؛ و "عمانوئیل کانت" فی مقدمة هذا الجیش.

علی ای تقدیر، فالفلسفة تُفسر الحقیقة بمطابقة بین الموجود فی الخارج و العلم، سواء من ان یکون الموجودَ الخارجی مقدماً او الادراک؛ و تغفل عن حقیقة الوجود غفلة، بل تتغافل من تغافلاً و دامت هذه الغفلة او التغافل حتی الآن.

و من امارات نفود ما بعد الطبیعة و انهیاره، انّ "مارتین هیدجر" قد یفسر فی مختتم تاریخ الفلسفة الاولی یفسر الحقیقة مرّة الاخری بـ Unverborgenheit ای عدم احتجاب الوجود و کشفه فیعود الهیدجر بهذا النهج الی تفکر من یعیش

---

[43] Martin Heidegger: *Wegmarken*

فی الدورةالاولی من التاریخ – ای الدورة التی کان الناس فیها امة واحدة – و انفتح بهذا التفسیر طریق آخر للتفکیر، بل انبراء افق آخر وراء هذه الآفاق.

* * *

قد یطرء علی الجذر العربی الواحد ابدالان فی اللغات الآریة المتعدّد؛ و القاف مثلاً فی کلمة الحق قد تقلب بالـ s و sh و قد تقلب بالـ g .

فاذا نظرنا الی جذر العربی، لَنعلم ان اللغتین العربیة و اللتین قد کنا نحسبهما اجنبیان و لَا تشترکان فی الجذر ، لیشتقّان من جذر واحد؛ ای تؤولان الی اصل وحید. فکلمة agaeton بمعنی ''الخیر'' فی الاغریقیة من اجلی المَصادیق للابدال الذی اشرنا الیه.

و العجب انّ هذه الکلمة قریبة جداً بلفظة agenton بمعنی ''الذات التی لا تتکوّن من غیره''؛ کما انّ لفظة الخیر فی کثیر من اللغات قریبة بلفظ الذی یدّل علی الذات المطلق کـ Gott بمعنی ''الاله'' و gut بمعنی ''الخیر'' و الجید فی لغة الآلمانیة و God و good فی الانجلیزیة. کما انّ لفظة xoda بمعنی ''الاله'' ایضاً من لغة الفرس الحدیثة قریبة بلفظة xub بمعنی الجیّد؛ و الخیر و امثلة ذلک القرب کثیرة جدا لا نطیل الکلام بها. فالقرب الذی نشاهده، لا یرجع الاّ الی صلة توجد فی جذر هذه الکلمات. و الارتباک الذی یدور بینها کما بحثنا عَن هذه الصلة فی رسالة کُتبَت حول التأثیل و علم الاشتقاق و فقه اللغة.[۴۴]

فالانسان اذا رأی هذا الاقتران، لیتذکّر بقول الافلاطون حیث قال: ان المثال الذی یفوق علی المثل کلها، ای الاله، هو الخیر المطلق. و یتذکّر الانسان ایضاً الی قول من هیجل لما قال:

انّ ما کان لیفترق ممّا یجب ان یکون فی الموجودات کلها، الا فی الذات الربانیة فیتّحد ما کان مع ینبغی ان یکون؛ و فی وجوده تعالی یتّحد ما یتحقق فی

---

[۴۴] و الرسالة الان فی المطبعة

الخارج مع ما ينبغى ان يكون. و فليمتاز الموجود المطلق الاول بهذا الوجه من الموجودات الاخرى و بهذا الوجه ليفترق المطلق من المقيّد.

توجد كلمة واحدة تدّل على المعينين كليهما، و هى كلمة الحق بالعربية فهذه اللفظة قد تدلّ على حقيقة الوجود و الذات الربانية و قد تدّل على الخير المطلق و الذى ينبغى ان يكون؛ فيجدر اَن يخضع امامه، لانّه يتحد فيه ما كان مع ما ينبغى ان يكون. و لذلک يراد بكلمة الحق فى العربية تارةً الذات الربانية و حقيقةالوجود، و تارة يراد بالكلمة الحق الخير الحقيق بالقبول و ما يجب للناس ان يخضعوا امامه. و الحق بهذا المعنى كثر اتيانه فى الحكمة العملية.

فالحق بهذا المعنى، هو مشيته تعالى و مرضاته؛ و ببيان ادق: هو الحق المطلق، قد ظهر بهيئة الحقيقة المقيّدة. فمن يراعى جانب الحقيقة المقيدة، كمن يراعى جانب الحق المطلق؛ و وفقنا الحق تعالى لمحاماة الحق.