العرفان الشيعيّ
ما قبل الآداب والأسرار

العرفان الشيعيّ

ما قبل الآداب والأسرار

الشيخ شفيق جرادي

© جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-174-3

[٢٠٢٠م – ١٤٤١هـ]

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: لبنان – بيروت – سان تيريز - سنتر يحفوفي – بلوك c – ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:
علي بحسون

إخراج فني:
ماجد مصطفى

طباعة
DBOUK
009613 336218
info@dboukart.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

المقدمة ٩

الفصل الأوّل: المدخل إلى العرفان ١١

الفصل الثاني: العرفان في بُعدَيه النظريّ والعمليّ ٤٣

الفصل الثالث: المبنى الذي يقوم عليه العرفان الشيعي المعاصر ١٠٥

الفصل الرابع: مبتنيات السير والسلوك في العرفان المعاصر ١٨١

الفصل الخامس: مقام التوبة (نموذج تطبيقي لدراسة مقامات السير والسلوك) ٢٠١

ملحق خاصّ بالفصل الخامس: في بعض آداب التوبة وأعمالها ٢٥٧

مسرد خاصّ ببعض الاصطلاحات العرفانيّة ٢٦٥

المصادر والمراجع ٢٨١

المقدمة

العرفان علمٌ حيويٌ يرتبط بالواقع المضموني والمعنائي للإنسان بما هو موجودٌ جامعٌ لحقائق وجوديةٍ عظيمةٍ وكبرى. ولقد كثرت الأبحاث التي درست العرفان كعلمٍ، والعرفان كنهجٍ حياتيٍ للمعنويات، إلا أن غالب هذه النظريات استطردت في المفاهيم والاصطلاحات، وكانت أحيانًا تحمل طابعًا جدليًا في عرضها، كما أنها وفي كثير من الأحيان كانت تأخذ طابعًا سرديًا لرحلة الهجرة الروحية لأهل السير والسلوك، وقد حاول هذا الكتاب أن يدرس «صبغة العرفان» ومعنى نظريته واستناده على الوحياني من الشريعة وقيم الإيمان في أسرارها وأحكامها وآدابها، لكن بنحو إجمالي.

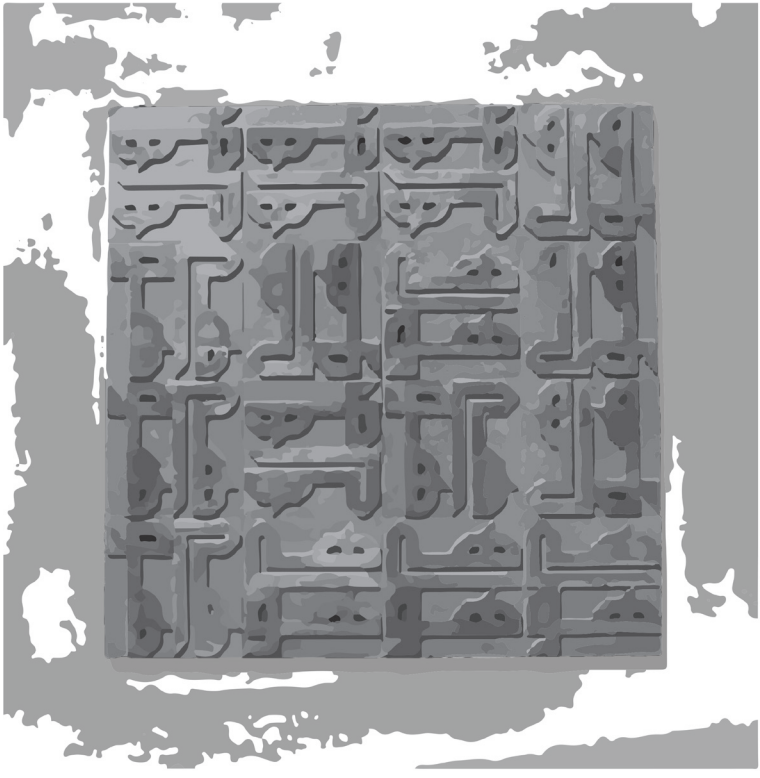
وقد قامت محاولتنا في هذا الكتاب على تقديم العرفان بما هو ثورةُ روحٍ أثّرت عميقًا على مفاهيم واصطلاحاتٍ وقضايا دينيةٍ مبنيةٍ بنحوٍ خاصٍ على الإسلام؛ وقد أوضحنا فيه الفاصلة بين العرفان الإسلامي والغنوصيات التي استقبلتها بعض اتجاهات التصوف، والتي كانت السبب في ابتعاد العرفان الإسلامي عن التصوف، هذا في فصل الكتاب الأول. ليأتي الفصل الثاني مبيِّنًا انقسامات العرفان إلى ما هو نظري - حِكمي، وآخر عملاني مبني على المعنوية الإسلامية، وقد استعرضنا في

هذا الفصل المبحثَ الأكثر جدلًا في العرفان ألا وهو الإنسان الكامل وكيفية معالجته في العرفان، باعتباره محور جل المباحث العرفانية. أما الفصل الثالث فذهبنا فيه إلى تحليل مبنى ومنطلقات المدارس العرفانية واستعراض أهمها: مبنى معرفة النفس، ومبنى العبادة والعبودية، وتم إيضاح أن مبنى العبودية هو الأكثر انتشارًا في العرفان الإسلامي السائد لدى عرفاء الشيعة المعاصرين. ومن هذا التحليل المبنائي انتقلنا إلى الفصل الرابع الذي تحدث الكتاب فيه حول السير والسلوك. لنخلص بفصل خامس يرتبط بما سبقه من خلال تقديم نموذج لدراسة مقام من مقامات السير والسلوك وهو التوبة.

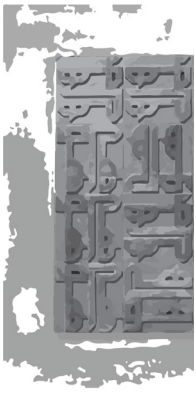
ولو أردنا إعطاء مَهَمة للكتاب لأمكن لنا القول: إنها استنباش المستور الاجتماعي والسياسي بل والجهادي على نحو خاص في منظومة المشروع العرفاني. وهذا ما دفعنا إلى خوض غمار مغامرتَين:

الأولى: التمهيد لسلسلة من الأجزاء التي نريد فيها بحث الصيغ الحاكمة في النظام العرفاني من أحكام وأسرار، والتي ستضطرنا حكمًا إلى إجراء نقاشٍ معرفيٍ – يمهّد له هذا الجزء – حول الإشكالات التي أفرزتها نقاشات واسعة ترتبط بالعرفان. كما وستكون قاعدةً مناسبةً للبحث في ركائز العرفان الجهادي - السياسي الذي أفرزته المدرسة المعاصرة للمعنوية الإسلامية، وهي المغامرة الثانية.

أرجو الله أن يمكنني من استكمال ما جاء هذا الجزء من الكتاب ليَعِدَ به. وأن يمن على الجميع بطيب العيش وهدوء الأحوال.



الفصل الأوّل: المدخل إلى العرفان



ثمّة تـقـاربٌ ما يجمع، في أذهـان كثيرٍ من المتابعين والباحثين، التصوفَ بالعرفان. وأحيانًا يصل المتتبّع لهذه العلاقة إلى تصوّر رابطة رَحِمية بين ولادة التصوف والتشيع. وقد أوجبَ هذا في أغلب الأحيان أن يُصَدَّر أيّ كتابٍ أو مقالةٍ في الموضوع بدراسة استهلالية عن العلاقة بين هذين التيّارَين. ونحن هنا في مُفتَتَح مقالتنا، وبالإضافة إلى تَنبّهنا للعلاقة القائمة بين ثلاثي العرفان والتصوف والتشيُّع، نرى لزامًا علينا أن نضيفَ إلى ما اعتاد عليه الدارسون ضرورةَ التحقّق من علاقة العرفان بالفلسفات الحكمية. وإذا كانت البحوث السابقة تتركّز في الأغلب على التصوّف، فإنّ الغاية لدينا هنا هي العرفان. وقصدية دراسة العرفان هي التي استوجبت أن نهتم ببحث علاقته بالفلسفة الحكمية. وإلا فإنّ البحث الصوفي بغنًى عن مثل هذه المعالجة.

التصوّف

من المفيد بالطبع أن نراجع ما قاله المتصوفة أنفسهم في التصوف لنقترب من مقصودهم به؛ ولكن، ينبغي الالتفات أوّلًا إلى أنّ تشتّت الاتفاق على معنى التصوف أخذه ليكون بمثابة مسلك في التجربة الدينية يعبِّر عنها صاحبها بما يمكن لنا أن نسميه «لغة عقل الخبرة».

وقولنا «عقل الخبرة» تمييز له – أي للعقل – عن ذاك الضابط للمقولات والمفاهيم المجردّة، وبالتالي فهو تمييز عن أي تعريف للعقل يعتمد «الحد» أو «الرسم» المنطقيّين. ولا ينبغي أن يفوتنا في مقصودنا بـ«عقل الخبرة» ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه الإمـام الحسن عليه السلام، إذ يقول:

«فبادرتك بالأدب قبل أن يقسوَ قلبك، ويشتغل لبُّك، لتستقبل بجدّ رأيك من الأمر ما قد كفاك أهلُ التجارب بغيته وتجربته. فتكون قد كُفيت مؤونة الطلب، وعوفيت من علاج التجربة، فأتاك من ذلك ما كنا نأتيه، واستبان لك ما ربما أظلمَ علينا منه.

أي بنيَّ، إني وإن لم أكن عُمِّرت عمر من كان قبلي فقد نظرت في أعمالهم وفكرت في أخبارهم وسرت في آثارهم حتى عدتُ كأحدهم. بل كأني بما انتهى إليَّ من أمورهم، قد عُمِّرتُ مع أوّلهم إلى آخرهم، فعرفت صفوَ ذلك من كَدَرِه، ونفعه من ضرره. فاستخلصت لك من كل أمرٍ نَخيلَهُ، وتوخَّيت لك جميلهُ، وصرفت عنك مجهوله»[1].

إنه عقل الخبرة القائم على:

١. الأدب المهذِّب للذات لتصبح قابلة على تلقي وفهم السنن الإلهية.

٢. الخوض الجمعي في فهم الحياة، حتى لكأنّ الذات الجمعية لأهل الله هي عين الذات الفردية في استبطانها وقراءتها.

---

(١) الإمام علي، **نهج البلاغة**، الجزء ٣، الصفحة ٤٠ - ٤١.

٣. دراسة الظاهرة الاجتماعية في سطحها الظاهر ومضامينها الدلالية والسُّنَنيّة.

٤. التأمل الذي يليه التدبّر النقدي المُوصِل إلى البصيرة الواعية لثمار الحقائق وقواعد الحياة والمسلك.

إنه عقل المعايشة لا عقل الافتراضات. إنّه عقل المعاينة لا العقل التجاوزي. هو عقل الخبرة.

لذا، لا ضير أن نتعرّف على المقصود بالتصوف من خلال التجربة والحكم والتوصيف الذي أطلقه أصحاب الصوفيّة. والذي يبرِّر لنا ذلك هو نفس طبيعة التصوف باعتباره مسلكًا أكثر مما هو نظرية. وهذه الصفة أو السمة السلوكية للتصوف هي التي جعلت أصحابه يكثرون من الحكمة الوعظية في كلماتهم، إلى أن انتقلوا إلى مرحلة جديدة وتالية مع محيي الدين بن العربي هي مرحلة تشييد الصرح النظري للتصوف. ومن ذلك مثلًا:

أ. قول معروف الكرخي (٢٠٠هـ): «التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق»[١].

إلى ذلك الوقت كان الكلام في التصوف بمعنى التعرف على حقائق الحياة والوجود بما هو آيات تشير إلى المعبود سبحانه. يضاف إليه موقف سلبي عبَّر عنه الكرخي بمصطلح تَمقته الآيات والروايات ألا وهو «اليأس» بما يعنيه هذا المصطلح من تجربة وصلت إلى حدّ الإحباط وعدم الثقة بالناس وبما في أيديهم. فمصدر العطاء واحد، وليس

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، الصفحة ٤٢١.

هو الناس (دونما الإشارة الواضحة إلى أن اليأس هل هو عن مطلق ما في أيدي الناس؟ أم أنّه يأس من الرزق والعون؟ أم هو يأس من معرفة الحقائق من خلال الخلائق؟).

والمهمّ أن سمة التصوف آنذاك كانت التركيز على التخلّق بالحكمة في الإشارة للحقائق ومصدرها الرباني.

ب. قول بشر الحافي (٢٢٧هـ): «الصوفيّ من صفا قلبه لله سبحانه»[١].

في هذه الفقرة استفادتان مركزيتان:

أوّلهما: إعادة المصطلح إلى المصدر الذي جاء منه. ففي قبال من اعتبر أنّ التصوف من لبس الصوف مثلًا، جاء من يقول هنا إن التصوّف هو من الصفاء: من القلب[٢] الصافي، أو من تصفية القلب والنفس، أو الخلوص لله سبحانه.

ثانيهما: التركيز على وعي الفعل اللازم لحركة الصوفي. وهو العمل على تخلية القلب[٣] والنفس[٤] من كلّ ما يشوبهما من أدران المعاصي والخطايا. تحضيرًا لتحليتهما بما يُفسح المجال لنور التجلّيات الإلهيّة[٥] أن ينعكس فيهما، حتّى إذا ما انكشفت النفس كما القلب لفيض أنوار التجلّي آذَن الصوفي لبداية الوصول إلى مقام القرب[٦]. وهذا ما أشار

---

(١) أبو بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، **التعرّف لمذهب التصوف**، الصفحة ٥.
(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (القلب).
(٣) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (تخلية القلب).
(٤) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (تخلية النفس).
(٥) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (التجلّي).
(٦) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (مقام القرب).

إليه بعضهم بقوله: «الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله كرامته»[١].

فالفيض الإلهي[٢] حركة من لدن الله على من صفا قلبه إليه سبحانه. وعَنوَنَها بعض أهل التصوف بالكرامة أيضًا، وهذا ما يفسح المجال للسؤال عن ماهية تلك الكرامة أو الكرامات. فهل هي المعرفة بالله سبحانه؟ أم أنها حالة الاطمئنان والسكينة التي تستحكم قلب الصوفي؟ أم هي كما ساقها الخيال الشعبي، ووظّفها بعض من تزعموا حركات صوفية شعبية وطقوسية، إذ ذهبوا لاعتبار الكرامات الإلهية بمثابة مغيّبات، وسطوة على القلوب، وأفعال خارجة عن المألوف، واشتغال بالتمائم والأحراز، بدل الذكر والأوراد، بل هي عند بعضهم مجرّد ارتياضات بدنية تشبه ما عليه بعض الحركات الدينية الهندية، وهي أيضًا عندهم ترويض النفس وبثّ همة الإرادة فيها ولباسها لبوس التقوى. وبتقدير أوّلي يمكن القول: إنّ كلّ حالة معنوية وروحية كان يداخلها فِعل مَن يعمل على زحزحتها وإخراجها عن مسارها بعد تجويف مضمونها. وما مضمونها الإسلامي إلّا بأن تكون تسميتهم بالصوفية «لأنهم في الصفّ الأول بين يدي الله عزّ وجل، بارتفاع هممهم وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه»[٣].

وقبل أن أقفل هذا المعنى في الصوفية، أرى لزامًا إيضاح المقصود من الصفاء عندهم، كما جاء في بعض النصوص: «وهم يُسمُّون أهل الكمال منهم بالصوفي، ويسمّون المتعلّقين بهم، وطلّابهم بالمتصوّف.

---

(١) الكلاباذي، **التعرف لمذهب التصوف**، الصفحة ٥.

(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الفيض الإلهي).

(٣) الكلاباذي، **التعرف لمذهب التصوف**، الصفحة ٥.

والتصوّف تفعّل وتكلّف، والصفاء هو الفرع الأصلي، والفرق بينهما ظاهر من حكم اللغة والمعنى، فالصفاء ولاية لها آية، والتصوّف حكاية للصفاء بلا شكاية. والصفاء معنًى متلألئ، وظاهر التصوّف حكاية عن ذلك المعنى. وأهله في هذه الدرجة على ثلاثة أقسام، الأول: الصوفي، الثاني: المتصوّف، والثالث: المستصوِف.

فالصوفي هو الفاني[١] عن نفسه، والباقي بالحق[٢]، وقد تحرّر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق.

والمتصوّف هو من طلب هذه الدرجة بالمجاهدة، ويقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم.

والمستصوِف هو من تشبّه بهم من أجل المنال والجاه وحظّ الدنيا، وهو غافل عن هذين وعن كلّ معنى»[٣].

وقبل قيامنا بتحليل هذا المقطع، نشير إلى أنّ الصوفي بحسب النصّ هو صاحب وصل ووصال دائم؛ بمعنى أنّه منجذب إلى ربه سبحانه. ووصوله اصطفائي بلا إرادة منه بل بمنّة ولطف من الله سبحانه. أما مقصوده من المتصوّف فهو السالك[٤] للطريقة، والمتمكن بالمجاهدة[٥]. وهذا هو الذي بإمكانه إرشاد أهل الطلب إلى مقصدهم

---

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الفناء).

(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (البقاء بالحقّ)

(٣) الهجويري، **كشف المحجوب،** الجزء ١، الصفحة ٢٣١؛ وانظر: رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف**، الصفحة ٥٤٤.

(٤) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (السالك).

(٥) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (المجاهدة).

دون غيره. أما المستصوِف فهو إما مُتَلَهٍّ بالقيل والقال أو بزخارف الدنيا. مما يعرِّضه لسوء العاقبة.

وهذا التقسيم الثلاثي على قاعدة الصفاء، له مستلزمات؛ ذلك أن الكلام قام على متابعة ما أمكن استفادته من ربط التصوف بالصفاء. وتحرّك المصطلح عندهم لتحقيق مـرادات في المعنى اعتبروا فيها الصوفي صاحب كمال. وذلك لتوفّره على شرطين اثنين:

الشرط الأول: تسليمه المطلق لأمر ربه سبحانه.

الشرط الثاني: ترك الدنيا، تركًا لا التفات فيه إليها.

وبهذا يصبح الصوفي مدرسةً أو طريقةً عمليّةً ترسم بسلوكها القدوة لمن يريد الاهتداء.

وهو الأمر الذي يدعونا للسؤال: أنّ التسليم لله، وفق أيِّ أصل أو مبدأ أو رؤية يكون؟ وهل مطلق التسليم كافٍ للوصول إلى حيث هو الله سبحانه؟ وعليه نكون أمام حالةٍ إنسانية بحتة، الغياب فيها عن الذات يمثّل علّةً تامّة للوصال بربها؛ أم أنّ التسليم وفق إرادة إلهية تعلم وتشاء، وما تسليمنا إلّا لمشيئتها؟ وبالتالي يكون التسليم لعلمها. فلا وصول ولا وصال إلا وفق نظام إلهيّ خاص يرسم لنا سبل الروح في أنوار الهداية التي لا يعكسها إلّا طريق ظاهري أوحديٌّ هو الشريعة. وكلّ من نَهج لنفسه القرآن والسنّة صراطًا يعلم أن للشريعة مِلاكاتٍ، هي علل كونها على هذا النحو من ثمار النهج المحدّد بالرسالة الإسلامية. أما غير ذلك فهو سراب ﴿يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[1].

(١) سورة **النور**، الآية ٣٩.

وبالتالي، فالطريقة[١]، بل أي طريقة مُدَّعاة، هي عُرضة لمساءلة حقيقية مفادها البحث في مستوى وحدود علاقتها بالشريعة، أو بعدها عنها؛ إذ ثمّة فارق بين طريقة بمعنًى شرعة مستقلّة – وهذا ما نراه في كثير من شطحات الصوفية وهي عين من أسماه النص السابق بـ «المستصوِف» – وبين طريقة تعبِّر عن اجتهاد مبنيٍّ على قيم الدين، وعقل الخبرة التي رسم الوحي مسالكها وسننها بالنصّ المتماهي مع ما فطر الله الوجود عليه. من هنا حقَّ علينا التفريق بين صفاء شعري منبته الخيال، وبالتالي هوى التفسير والتشكيل وفقَ الرأي الشخصي، وبين صفاء في التسليم لله وإرادة شرعته ورسالته سبحانه. والتوصيفات التي قُدِّمت للصوفية والتصوّف في أغلبها بُنيت على تحديدات عامة تحتاج إلى إضافات لتلامس الارتباط الوثيق بالإسلام شرعة وشريعة.

ونخلص من هنا إلى أن التصوف في أفضل توصيفاته التي ربطته بالله سبحانه، والصفاء الخالص للنفس لربها، قد وقع في اشتباهات استدعت تقسيمه إلى تصوف على وفق الشريعة، وآخر على وفق الهوى وشطحات النفس والرغبة. الأمر الذي دفع الهجويري صاحب كتاب **كشف المحجوب** إلى أن يفرّق، في نصّه الذي مررنا به، بين صوفي يساوي عنده الإنسان الكامل[٢] الذي اصطفاه وربّاه سبحانه وتعالى، وبين متصوف يجهد نفسه، لكن وفق طريقة الصوفي، ليتقرب إلى الله، وبين ذاك المخادع المسمّى بالمستصوِف. وهؤلاء المستصوِفون هم أهل الفرق الطقوسية الفارغة عن مضامين القيم وأسرار الحقيقة، وهم أهل البغي

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الشريعة، الطريقة، الحقيقة).

(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الإنسان الكامل).

في شطحاتهم التي خرجت عن نظام الملّة العقائدي، فضلًا عن نظامها الشرعي.

وقد مارس أكثر أهل التصوف، إيمانًا بمبادئ الصوفية، نقودًا حادّة تجاه ما وصلت إليه حال الحركات الصوفية والمتصوفة. من ذلك قول أحد المتأخّرين: «فأسلوب الصوفية وهو الأسلوب الذي تطورت ونمت به الحياة الدينية في أسمى صورها، أصبح الآن في حكم الفاشل. لقد انطفأت وقدته، وخبأت أنواره، وأصبح أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسية عند الرجل العادي [...]. لقد انقلب إلى نوع من الزهد الزائف يجعل صاحبه يقنع بجهله ورقّه الروحي قناعة تامّة»[1].

علمًا أنّ صاحب هذا الرأي هو أحد أهم أعضاء «لجنة الدراسات الصوفية» في عالمنا المعاصر. وهو يذهب في دراساته إلى أنّ التصوف هو نهج القرآن المعنوي، كما أنه نهج النبي والأصحاب والأتباع، ومع ذلك فإنّه يقرّ بالتردّي الذي لحق بالتصوف وحركاته. فكيف لو تحدّثنا عن تصوف الدراويش الذين أباحوا الحرام، بل بعضهم قدّس المدنّس؟ وكيف لو علمنا أن بعض مشايخ الطريقة أخذوها، رغم جهلهم وخمولهم، عن آبائهم بالإرث فقط؟

هذا وقد تحولت بعض الفرق الصوفية إلى مرمى استهداف لسياسات استكبارية دولية ومحلية ربطتها بمشاريع أمنية وعصبيات طائفية، إلى أن برز اليوم تيار، بل تيارات حداثوية تدعو للترويج للتصوف السياسي، ويعملون من خلاله على إفراغ الإسلام من محتواه القدسي وهويته الممانِعة، بحيث جعلوه ممرًّا لمساعي علمنة الإسلام، على المستوى

(١) طه عبد الباقي سرور، **من أعلام التصوف الإسلامي**، الصفحة ١٢.

المعرفي، وإخراجه من دائرة السياسة والشأن العام. وهذه الخشية من حرف مسار التصوف ليست وليدة اليوم، بل هي كانت مورد عناية قديمة لأقطاب الصوفية، إذ ينقل بعض الصوفية المعاصرين عن الإمام الغزالي قوله:

«اعلم أن سالك سبيل الله تعالى قليل، والمدّعي فيه كثير، ونحن نعرِّفك [...]. العلامة الأولى أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونةً بميزان الشرع موقوفةً على توفيقاته إيرادًا وإصدارًا وإقدامًا وإحجامًا، إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلّا بعد التلبّس بمكارم الشريعة كلّها. ولا يصل فيه إلّا من واظب على جملة من النوافل، فكيف يصل إليه من أهمل الفرائض؟ فإن قلت: فهل تنتهي رتبة السالك إلى حدٍّ ينحطّ عنه بعض وظائف العبادات، ولا يضرّه بعض المحظورات كما نُقل عن بعض المشايخ من التساهل في هذه الأمور؟ فاعلم أن هذا عين الغرور، وأن المحققين قالوا: لو رأيت إنسانًا يمشي على الماء وهو يتعاطى أمرًا يخالف الشرع، فاعلم أنه الشيطان، وهو الحقّ»[١].

النتيجة إذًا، أنّ ملاذ سلامة التصوف كما غيره هو التزام جادة الشريعة. وأن الالتزام بأحكام الإسلام، كما يمثل السبب في بناء وتوليد الروحية والمعنوية، هو أيضًا سرّ وعلة استمرارها بصفاء. فترك الشريعة أو أيٍّ من أحكامها موجب لنقض المعنوية الإسلامية من أساسها.

ويغلب الظنّ أن هذه الشروط كانت واحدة من أسباب هجران تبنّي صفة «التصوف والصوفية» عند أهل «العرفان». وهذا سيضعنا أمام

(١) عبد الله حسين، **التصوف والمتصوفة**، الصفحة ٢٩.

استجلاء السبب أو الأسباب الموجبة لهجران الانتساب إلى التصوف وتبنّي النسبة للعرفان.

من التصوف إلى العرفان

ما هو الداعي الموجب لانتقال أهل السير والسلوك، وطلاب المعرفة الإلهية، من حاضنة التصوف، رغم قِدَم المصطلح وما يكتنزه من تراث روحي غني، إلى مصطلح جديد هو «العرفان»؟ هل يعود الأمر لغلبة طبيعة الحراك الجماعي القائم على طقوسيات خاصة؟ أم بسبب الشطحات التي غزته، وبالتالي هجران كثير من الالتزامات الشرعية؟ أم أن الأمر يعود إلى اختلال برامج السير والسلوك والمنهج المعرفي بين التصوف والعرفان؟ ثم هناك من يقول: إن السبب يعود إلى الموقف السلبي للتشيُّع من التصوف، وبالتالي هذا ما دفع لتبنّي اصطلاح جديد هو العرفان.

إذًا، يمكن القول إن الانتقال من تبنّي مصطلح لآخر عند العرفاء جاء نتيجة عوامل عدّة، منها:

- **أولًا:** الموقف من أن يكون السير والسلوك إلى الله عبر شرعة أو طريقة لا ترتضيها الشريعة الإسلامية بشكل جزئي أو كامل.

- **ثانيًا:** ربط العرفان بالفقه، إذ اشترط بعضهم الاجتهاد الفقهي لمن يريد الدخول عالم العرفان. أما في الجانب المعرفي فليس العرفان في كثير من حقائقه إلّا أسرارًا للشريعة المحمدية.

- **ثالثًا:** بعض الشيعة اعتبر أن تبنّي العرفان سيميّز المسلك الشيعي عن التصوّف السني من جهة، وعن تصوف الدراويش الذي غزا بعض أوساط الشيعة ومناطقهم من جهة أخرى.

- **رابعًا:** تأكيدًا على محوريةِ غائيةِ معرفةِ الله سواءً في الإطار النظري للعرفان، أو العملي، كما سوف يظهر معنا في ما بعد.

وبهذا الإطـار، علينا أن نشير أن هذا المنحى للعرفان فتح أمامه إشكالية من نوع آخر هي: نسبة العرفان إلى الفلسفة الإسلامية، أو الحكمة الإلهية. إلا أننا وبرغم كل ما أسلفناه فلا يمكن لنا فصل العلاقة بشكل كامل ونهائي بين التصوف في مضامينه الروحية والحكم القولية لأعلامه الكبار فضلًا عن برامجه في السير والسلوك، وبين ما ينطوي عليه العرفان الشيعي فضلًا عن العرفان عامّةً. ولعل ما أوردته بعض مصنّفات الشيعة في نقد ورفض التصوف، يسري أيضًا بكثير منه على العرفان الصوفي نفسه. من ذلك ما أورده الحر العاملي في كتابه **الاثني عشرية في الرد على الصوفية**، وذلك في ردوده على انتساب بعض الشيعة للتصوف. إذ يقول ناقدًا: «ما أورده مولانا الفاضل الكامل العالم العامل ملا أحمد الأردبيلي في كتاب **حديقة الشيعة**، قال: نقل الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن مولانا علي بن محمد الهادي عليه السلام في جملة حديث طويل، قال: «الصوفية كلهم مخالفونا، وطريقتهم مخالفة طريقنا، وإن هم إلّا نصارى أو مجوس هذه الأمّة»[1].

(١) الحر العاملي، **الإثني عشرية في الرد على الصوفية**، الصفحة ١٧.

لقد كان الشيخ الحر العاملي واضحًا ككثير من علماء الشيعة في رفض الصوفية انتسابًا وطريقة، وبقليل من متابعة أسباب هذا الموقف يمكن أن نقرأ للشيخ الحر نقلًا عن الشيخ نجم الدين عمر النسفي، وهو من علماء الصوفيّة المطلعين على حقائق مذهبهم، في كتاب **بيان مذهب أهل التصوف**، ما هذا لفظه: «اعلم أن أصحاب التصوف على اثنتي عشر فرقة، واحدة منهم على الحق المستقيم، والباقي على البدعة والضلالة، فالذين هم على الضلالة: الحبيبية، والأوليائية، والشمراخية، والإباحية، والحالية، والحلولية، والحورية، والواقفية، والمتجاهلة، والمتكاسلة، والإلهامية. الأولى: الحبيبية، يقولون: العبد يتخذ الله تعالى حبيبًا ينقطع عن محبة المخلوقين ويرفع التكليف عنهم، وأيضًا يرفع عنهم خطابات العبادات والحرام عليهم حلال، وترك الصلاة والصوم عندهم جايز [...]. الثانية: الأوليائية، وهم قوم يقولون أنّ العبد يبلغ درجة الولاية ويرفع خطاب الأمر والنهي»[1].

وهكذا يستمر في ذكر بقية الفرق. والواضح من شرح أحوالهم أنهم يدّعون حالات من الوجد الصوفي التي ترفع عنهم التكاليف والأحكام الشرعية، وترمي بهم في مستنقعات الرذيلة والبدع والشذوذ الأخلاقي. وهو الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن الموقف منهم منبعه تركهم ظاهر الشريعة، والأنكى اعتمادهم في ذلك على نحو من المعرفة المتوّلدة عن وجدٍ شيطانيّ، وتأويلات نابعة من الهوى. وهو أمرٌ لا يقتصر على ما يبدو على زمن مضى، بل ما زال بعض هؤلاء وإلى يومنا هذا باسم المعاصرة والحداثة يقرؤون الدين والتديّن انطلاقًا من شهوات النفس وتفسيرات الهوى، بحيث إن بعضهم ادّعى أو يكاد يدّعي النبوة. وإذا كان

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣.

من مضى قد تلبَّس الصوف وادعى الإعراض عن الدنيا بالزهد؛ فإننا اليوم نراهم يقبلون على دنيا التكالب والشهوات، وجني الأموال من كلّ سبيل حرام، وكل ذلك بدعوى الاستغراق في الوجد والعشق الإلهي. وليس الله عندهم إلا وهم خيال، ونفس شاعر تتوق نحو كمالات افتراضية لا تسمن ولا تُغني من جوع. والنتيجة إذًا، إنّ المعرفة النابعة من غير مجالها الصالح والمودية لغير صراط النبي والآل عليهم السلام، هي جهل وبطلان. ومن هذا قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[١]. فليس من طريق لتحصيل حب الله سبحانه إلا اتباع النبي في صراطه وشريعته الغرّاء.

وقبل أن أطوي كتاب الشيخ الحرّ أشير إلى ما أورده من مواقف في قِبال معتقداتهم: «في إبطال اعتقاد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود: اعلم أنّ هذا المذهب القبيح والاعتقاد الباطل الشنيع لم ينسبه أحدٌ من العلماء والمتكلّمين إلّا إلى الصوفية، واتفقوا على بطلانه وأجمعوا على فساده»[٢].

وهذا ما أودى بشكل أو بآخر بالشيخ الحرّ العامليّ ومن على منواله، إلى رفض مبدأ الكشف[٣] والشهود في ما يرتبط بالمتصوفة. وهو ما أشرت إلى اشتراكه مع أهل العرفان الذين يستندون إلى كشوفاتهم وشهوداتهم، مثلهم في ذلك مثل المتصوفة من حيث أصل اعتماد الكشف والشهود. وقد خصّص الشيخ الحر العاملي بابًا لذلك أسماه: «في إبطال الكشف الذي يدّعونه وعدم حجيته»، ويدل على ذلك، بالنسبة

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

(٢) الحر العاملي، **الإثني عشرية في الرد على الصوفية**، الصفحة ٥٧.

(٣) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الكشف).

إليه، اثنا عشر وجهًا، منها «عدم ظهور دليل قطعي على حصوله ولا وجوب تحصيله ولا مشروعيته فضلًا عن حجيته [...] بل يمكن أن يقال بعدم وجود دليل ظني أيضًا»[١]. وهذا ما دعاه إلى إجراء نقاش لإثبات البطلان الشرعي، بل والعقلي للكشف والإخبار بالمغيبات.

وأغلب ما في ردود الشيخ الحرّ هو تلك الكشوفات المقرونة بادعاء الكرامات وإخبارات الغيب؛ إذ اعتبرها ادعاءات، فضلًا عن كونها لا دليل عليها. فهي ضد ما عليه الفهم الشرعي والعقلانية الدينية. ونحن إذ اقتصرنا على ذكر وجه واحد من أدلته رضوان الله عليه، فلأن مجمل ما أورده وتبنّاه من أدلة على بطلان البعد المعرفي للتصوف إنما يرتبط لديه بهذين الأمرين اللذين أوردتهما: مخالفة الاعتقاد الشرعي بربط الغيب، ومعرفته بالله سبحانه حصرًا؛ واعتباره أن المعرفة الصوفية هي من صنف المعارف اللاعقلانية واللادينية.

ويمكن القول: إن ما أورده أو ما تبنّاه الشيخ الحر العاملي إنما يعبِّر عن أغلب ما عليه المزاج الشيعي حتى منه ذاك المشابه للرؤى الصوفية. فالعرفاء والحكماء من الشيعة، وإن تبنّوا الكشف والشهود، إلا أنهم كانوا واضحين في ثباتهم بالشريعة كقاعدة لمسيرهم المعرفي، بل كثابت معرفي على طول خط المسار العرفاني في بعده العملي بالدرجة الأساس، وبالتالي في أبعاده وطروحاته النظرية.

ولعل هذا الأمر هو كان الحافز الأكبر للشيعة ليميّزوا فيه بين الاتجاهات الصوفية والمصطلح الصوفي، وبين الاتجاه العرفاني. وقد أدّى ذلك في النهاية إلى تبنيهم لمصطلح العرفان. وما كتاب **كسر أصنام**

---

(١) الحر العاملي، **الإثني عشرية في الرد على الصوفية**، الصفحة ٨١.

الجاهلية لصدر الدين الشيرازي إلا تعبير صارخ عن هذا الرفض الشيعي-الحِكَمي-العرفاني للتصوف.

إلّا أن هذا لا يعني أن بداية مصطلح العرفان إنما نشأ في الحاضنة الشيعية. إذ التعابير الصوفية لكبار المتصوفة احتضنت مصطلح العرفان واستمرت بالتطور حتى أخذت معانيها ومغازيها الخاصة تنمو كدرجة متطورة للتصوف أحيانًا، وكهدف خاصّ لمسير المتصوف أحيانًا أخرى.

ولما اشتُق وانتُزع هذا المصطلح (العرفان) عن التصوف، اندفع العقل العرفاني عند الشيعة لإجراء الأمور التالية:

١. فضّ العلاقة بين اصطلاحي التصوف والعرفان.

٢. استكمال التراكم المعرفي والعملي للتصوف الإيجابي، إن من حيث التهذيبات الأخلاقية، أو الحِكَم الوعظية، أو الحقائق التي أكّد عليها التصوف الإيجابي. ومن ذلك مناهج السير والسلوك التي استوعبها العرفان الشيعي في نظامه المعرفي والمعنوي من دون أن يقطعها عن منابتها ومصادرها. بل ذهب أحيانًا لربط تلك المصادر بمرجعيات تأسيسية إسلامية من الكتاب والسنّة، يقدّسها الشيعة أنفسهم، مما يُسوِّغ تبنّيها واعتمادها في النظام العرفاني الشيعي.

٣. وضع جملة من الضوابط التأسيسية للعرفان، أهمها التمييز بين العرفان الرحماني، والآخر الشيطاني. ومِلاك تلك الضوابط هي: النص، العقل، الالتزام الثابت بالشريعة وأحكامها، التمحور حول ولاية المعصوم دون القطب، وبذل جهد فلسفي جبار لعقلنة التجربة العرفانية والذوقيات الناتجة عنها. وهو ما أسّس للحكمة المتعالية وفلسفة العرفان.

٤. وما زال الباحثون بالعرفان النظري والمشتغلون بالمناهج العملية للسير والسلوك يعملون على تفريع جملة من الثمار المعرفية التي تتصل بقراءات تفسيرية-تأويلية للنص القرآني والحديثي. كما يجتهدون في تأصيل وبيان للقواعد معرفية التي تساهم في أسلمة جملة من العلوم الإنسانية وغيرها. بل ما زال السعي متواصلًا ليشكّل المناخ المعرفي للعرفان النظري بديلًا عن علم الكلام واتجاهات فلسفية معينة، وذلك لقراءة وفهم العقائد القرآنية والإسلامية. وهذه محاولات لاقت مجالًا واسعًا في فلسفة وبحوث العلّامة الطباطبائي ورموز مدرسته «الصدرائية الجديدة».

ولملاحظة البعد النقدي الـذي مارسه العرفان الشيعي تجاه التصوف، من المفيد مراجعة الأمر عند بعض أعلامهم؛ وأهمّهم رأس العقلانية العرفانية ومستند الروح العرفاني في عالم العرفان الإسلامي الحديث الذي برز في القرن السادس عشر ميلادي، عنيت به صدر الدين الشيرازي، والذي صنّف كتابًا خاصًّا في نبذ التصوف واستبداله بالعرفان كنظام تكاملي متصل بالشريعة السمحاء، والتي قال فيها وفي ذاك النظام التكاملي العرفاني معها: «إنّ من شرع في المجاهدة والرياضة، قبل إكمال المعرفة وإحكامها بالعبادات الشرعية، فهو ضالٌّ مضلّ، وغاوٍ مغوٍ، والجلوس معه في مجلس جماعته وحضور مريديه، مميت للقلب، ومفسد للدين، وضارٌ بعقائد المسلمين»[1]. والشريعة في تعريف الملا صدرا إنّما تكون: «باتباع صاحب الشريعة، والانقياد إلى أوامره ونواهيه، والمسارعة إلى ما جاء به الرسول، والإيمان بما قضى الله وحكم،

(١) ملّا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية** (طهران)، الصفحة ٣٥؛ أيضًا: ملّا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية** (بيروت)، الصفحة ٦٢.

والتصديق بما وعده الشارع وأوعده للمطيع والعاصي، ورجاء الثواب الجزيل والأجر الجميل لمن أطاع الحق، واستجار إلى مولاه، وتقرّب إلى الله سبحانه، وسائر ما ذكر النبي وأوصيائه عليهم السلام من قبل الحق تعالى. إن ذلك [مَرضِيُّهُ] تعالى من القرابات والعبادات والطهارات والصوم والزكاة والحج والجهاد والسعي إلى البيوت العامرة والبقاع الطاهرة، والإقرار بكتب الله ورسله وملائكته ووحيه، وما شاكل ذلك من موجبات أحكام الشرع، وإقامة النواميس، والتضرّع إلى الله تعالى بالدعاء، والابتهال في وقت الجموع والجماعات في الأعياد والجمعات، وعند ظهور الآيات»[1].

وهكذا يظهر واضحًا أن السنن العبادية المسمّاة بالبدنية والظاهرية اعتبرت عند صدرا منطلق كل سير وسلوك إلى الله سبحانه. وأنها تتمّ وفق ما رسمه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من شعائر فردية أو جماعية يمارسه العابد مع الناس وبينهم.

وهذه النقطة استكمل الحديث حولها وفصّل بها العلّامة مصباح اليزدي، وهو من أعلام الصدرائية الجديدة المعاصرين. وقد انطلق في فهمه من كون الالتزامات الشرعية تنطوي على جملة من مصالح الكمال التي توفِّر التكامل الإنساني وبشكل مفتوح، وأن ترك أي أمر شرعي أو الوقوع في ما نهى عنه الشرع سيُفوِّت علينا مصلحة كمالية. كما أنّ النواهي هي لعدم الوقوع في الانحدار المعنوي للإنسان أيضًا. وهذا ينعكس على الناس في الدنيا والآخرة. ويقدِّم لهذه النتيجة قراءةً عقليةً تحليليةً للمعرفة الدينية، مفادها أن الله سبحانه أودع في الإنسان وبأصل

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.

تكوينه وخِلْقَته قابلياتٍ وملكات لو أحسن الناس استعمالها والاستفادة منها لطَوَوا مدارج الترقّي والكمال. وهذا موجود في أصل الخِلقة البشرية بشكل طبيعي وذاتي. إلّا أن طريقة تفعيل تلك القوى وبناء نظام أولويات الارتباط بين تلك الملكات والقوى هو ما نحتاج فيه إلى هدي معصوم، لأن تركه للاقتراحات والأمزجة يضيِّع المرء عن الصراط، ويحجب عنه كثيرًا من المصالح. وبهذا ولهذا جاءت الشريعة هادية مبيّنة للأمر من خلال الأحكام الشرعية وطرق بناء أحكام الأولويات فيها حين التزاحم في المواقف والمصالح. مع الالتفات إلى أن تلك الملكات والقابليات الكمالية هي التي يسميها أهل العرفان بمقام «مظهرية جميع الأسماء والصفات»، أي إنّ ما فينا من قدرات فطرية هي آيات تجلّي الله فينا بأسمائه وصفاته، لأنّه ما من خلق أو خير يخرج عن إحاطة الوجود الإلهي. فالرحمة والمحبة فينا من اسم «الرحمن»، وهكذا بقية الأمور. من هنا تقرَّر عند العلّامة المصباح اليزدي: أن أوّل خصوصية يتعيّن توفّرها في عرفان صحيح وحقيقي هي شموليته لكلّ احتياجات الإنسان وملكاته وقابلياته. [كما أن] المعلَم والخصوصية الثانية للعرفان الإسلامي الصحيح هي «عدم مخالفة الفطرة»[١]. ثم بعد ذلك ينتهي العلّامة للقول: «من أجل توجيه وتقويم ميولنا وغرائزنا، لا بدّ لنا من إرشاد الشرع وهدايته[٢]. وبعد ذلك، يستعرض ثلاثة مقوِّمات (أو خصائص) ثلاث للعرفان الإسلامي هي:

(١) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٩.

١. **المطابقة للفطرة:** ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[١]. وقد جاء في الخبر تفسيرًا لهذه الآية أنه خلقهم على فطرة التوحيد.

٢. **الشمولية:** «هناك قابلية في وجود الإنسان بحيث يكون بإمكانه أن يُبرز كل الأسماء الإلهية فيصير مظهرًا لها كلها»[٢]. لذا، فإن الشريعة تأخذ إلى كل أبعادنا الإنسانية وإلى كلّ مناحي حياتنا الإنسانية. وكل عرفان يجمّد طاقات الإنسان أو حياته على محور محدّد هو عرفان باطل، وتصوّف وعرفان سلبيّان. ويعطي لذلك مثالًا «أن في مقدّمة الواجبات الدينية هو الجهاد في سبيل الله ضد أعدائه ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[٣]». وهنا يتساءل الشيخ ماذا لو أن مسلكًا عرفانيًّا حثّ على القعود وعدم القتال والجهاد؟ ليجيب بعدها «مثل هذا الادّعاء لا ينبغي الشك في بطلانه قيد شعرة»[٤]. وبالنتيجة، فإنّ على المرء أن يسير مسار الشريعة في جوانبها الشاملة الكاملة. وهذا ما فتحه الإمام الخميني من عرفان محمّدي، فقهي عبادي، وسياسي واجتماعي جهادي. ومن هنا، فإنّ ترك الجهاد، ترك للعرفان، كما أن ترك العبادة هو ترك للعرفان الأصيل.

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٣٠.

(٢) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ١٥٣.

(٣) سورة **النساء**، الآية ٩٥.

(٤) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ١٥٧.

٣. عدم مخالفة الشريعة: وهي المقوِّم والخاصية الثالثة للعرفان الإسلامي الأصيل ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ﴾[١]. ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾[٢]. والخطاب نفسه يتوجه إلى رسول الله ﷺ ﴿**وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾[٣]. فلا طريقة ولا قُطب إذن؛ إنها شريعة محمد ﷺ فقط هي النجاة والرجاء ﴿هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾[٤].

وهكذا يتصل العرفان الإسلامي بكافة جوانب الإنسان والحياة ولا تستوعب أي طريقة ذلك، لأن الصراط هو في الشريعة، وما من طريقة سوى مضمون الشريعة، وإن تم ذكر أي طريقة، فإنما تكون استنادًا إلى صراط الله المستقيم.

إلا أن «صدر الدين الشيرازي» لم يكتفِ بالشق العبادي البدني أو الشعائري، بل تحدّث عن بعد عبادي آخر، واعتبره أصلًا لا يمكن تعدّيه أو استبداله بشيء أو أصل آخر أبدًا، وهو ما أسماه بـ: «العبادة الذاتية، والعبودية الحكمية، والطاعة الملكوتية، التي معظمها معرفة الحق الأول. وما يليه من المقرّبين والأنبياء والمرسلين، والأوصياء المطهرين. والعلم بكيفية انبعاث الرسل ونزول الكتب، ومعرفة النفس الإنسانية، وصيرورتها في المعاد: إما في سلك الملائكة المقدّسين إن سلكت طريق المعرفة والسداد، وإما من جملة البهائم أو الشياطين إن اتّبعت الأهواء

---

(١) سورة **الأعراف**، الاية ٣.
(٢) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.
(٣) سورة **الأحزاب**، الآية ٢.
(٤) سورة **الأنعام**، الآية ١٥٣.

وانحرفت عن الصراط المستقيم، ومعرفة المعادَيْن الروحاني والجسماني. وأحوال طبقات الناس يوم القيامة، على ما هو مفصَّل في الرموز الإلهية، والإشارات النبوية، والخُطب والمواعظ المولوية. ثم الأعمال والعبادات التي مبناها هذه المعارف والرياضة المنبعثة عن المعرفة وهي متوجهة نحو أغراض ثلاثة:

الأول: ترك الالتفات إلى ما دون الحق وعزلها عن سنن الإيثار، ويعين عليه الـزهـد[١] الحقيقي والاتـقـاء عن كل خاطر يـرد على السالك[...][٢].

الثاني: استخدام القوى النفسية والبدنية فيما خُلقت لأجله [...] ويُعينُ عليه سماع المواعظ، وخطابات المتألهين بعبارات بليغة، يسمعها من القائل الذكي، فإنها أعظم نفعًا في الترغيب والترهيب من كثير من البرهانيات لأنها تحرك النفس تحريكًا لطيفًا [...]

الثالث: تلطيف السر لقبول تجلّيات الحق، وتصير النفس مرآةً مجلوّةً يحاذي بها شطر الحق، ويعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف»[٣].

وهكذا يعود ملّا صدرا فيُعلّق قائلًا: «فقد تحقّق وتبيّن مما ذكرناه من كيفية العبودية العقلية، والسلوك القدسي أنّه لا يجوز ولا يتيسّر للإنسان متى كان مقصِّرًا في العبادات الشرعية أن يتعرّض بشيء من العبادات الحكمية، والرياضات السلوكية، والمجاهدات الصوفية، وإلّا هلك

---

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الزهد).

(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (السالك).

(٣) ملّا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية** (بيروت)، الصفحتان ٦٣ - ٦٤.

وأهلك، وضلَّ وأضلّ، وغوى في غيابات جب الهوى [...]. [ومن ثمّ يستدّل على هذا راويًا] عن أبي عبد الله عليه السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من عمل على غير علم، كان ما يفسد أكثر مما يصلح»، والأحاديث في هذا الباب كثيرة»[1].

يحمل هذا النص معالم التوجّه العرفاني في موقفه من محور حركة السير والسلوك إلى الله سبحانه؛ وأنه هل يتقدّم العلم على المعرفة، أو المعرفة على العمل؟ ويقطع الحكيم صدرا بكون منظومته التي يؤمن بها تتقدّم المعرفة فيها على العمل وتواكبه شرط أن تكون تلك المعرفة نابعةً من العبادة الذاتية المبنية على نفس المعتقدات الإسلامية، وقيم الشريعة السمحاء. وأن هذه المعرفة تبقى مواكبةً لكل حيثية ترتبط بالعبادة البدنية، قاطعًا بأن انفكاك الصلة بين الشريعة البدنية ومضامينها، وبين الشريعة الذاتية وقيمها ومبانيها سيوصل حتمًا إلى الهلاك الأكيد، وأن الناتج من صراطية العلاقة بين العبادات الظاهرية والمضامين العقدية هو الذي يفتح منافذ النفس والقلب والروح على أنوار التجليات الإلهية. ولا تجليات حقّة من دون عبادات ومعتقدات ومعارف حقة. وليست أولوية المعرفة في مجال العبادة أو العرفان إلا باعتبارها الكمالات التي تحفظ النفس عن تعرضها للصور المشوشة التي يخترعها الخيال. فقد يسمّي بعض أصحاب الخيال أوهامهم بالمعاينة والمكاشفة بهتانًا وزورًا. ومقوِّم ذلك ومانع التشويش صلاحُ المعرفة والشريعة العقائدية.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٤.

وموقفه هذا يستحق العناية لأكثر من سبب؛ من ذلك أنه يقف موقفًا واضحًا من أصحاب الجهالات الصوفية الذين يشكو منهم قائلًا: «رأيت جماعةً كثيرةً من الناس في هذا الزمان الذي تفشّت فيه ظلمات الجهل والعمى في البلدان، وانتشرت فيه غياهب السفه والبطلان في أكناف المساكن والعمران، مكبّين بتمام الجهد على ملازمة الجهل والهذيان في العقائد والأقـوال، ومباشرة التعضل والفساد في الأعمال والأفعال، وكان منشأ سفههم وعبثهم في القول والعمل [...] حسبانهم دعابة شيطان الخيال نهاية وجـدان أربـاب الكمال، وظنّهم أنهم مع إفلاسهم عن العلم والعمل متشبّهون بأرباب التوحيد»[1].

وهذه الظاهرة اللابسة لبوس التصوّف الباطل هي التي شمّر أهل العرفان الساعد لمجابهتها.

ومن الموارد التي تستحقّ أيضًا العناية في موقف صدرا المنطوي، الجدل الحاصل بين أهل النظر والتحقيق في موضوع العرفان، والتقرّب إلى الرحمن، وأنه هل هو بالمعرفة أوّلًا كما ذهب صدرا، أو أنه بالعبادة كما يذهب بعض أهل الحكمة والمعرفة مستفيدين من أصحاب العرفان وأعلامه؟

إنّ تأكيد ملا صدرا على أهمية محورية المعرفة وأنها مبدأ انطلاق العرفان والسير والسلوك، يجعل منه عارفًا بالمعنى الفلسفي. وإن شئنا الدقة قلنا إنّه العرفان الحكمي، المبني على الحكمة النظرية والحكمة العملية. وهذا ما سيؤسّس لضرورة بذل الجهد في معرفة العرفان من خلال مبانيه النظرية وقواعد الحكمة فيه، ومقولات الفلسفة. وهو على

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية** (بيروت)، الصفحة ٣٦.

موقف مختلف، ولو بنحو ما، عن ذاك الاتجاه العرفاني الذي أسّس كلّ مبناه على منطلق وغائية العبادة والعبودية في العرفان، «فالمِلاك العام في هذه المسألة هو أنه يتعيّن على العبد العبودية لله تعالى، أي أن ينظر ما يطلب الله تعالى منه، فينجز هذا الأمر ليس غير»[١].

قراءة إجمالية للعرفان العبوديّ

ينطلق أصحاب هذا المسلك من مقاربة توضيحية لموقفهم من الطرائقية الصوفية ونقدها، حيث يشرحون أنّ هذا التصوّف مبنيٌّ على نظام القطب، أي الشيخ الممثِّل لتجليات الله، والجامع لحقائق الأسرار، وأنّ المريد لا دور له سوى التمثّل والاقتداء بشيخه (القطب): «وهذه الرؤية للإسلام هي التي دفعت البعض تدريجيًّا للقول بأن للدين وجهين وبُعدين هما: الشريعة والطريقة، وأطلقوا على الشريعة اسم ظاهر الدين، وقالوا إنها أُنزلت للناس والسطحيين والمهتمين بالظواهر، واعتبروا الطريقة هي الهدف الأصلي للدين وقد بُنيت للخواص وأهل المعنى والباطن. ومن هنا قال بعضهم: إذا تجاوزت ظاهر الدين وفسّرته ووصلت إلى باطنه ولبِّه فإنّه عندئذٍ لا يتحتم عليك العمل بالأحكام الظاهرية للدين، ولا أهمية حتى لأداء الصلاة أيضًا»[٢].

بمثل هذا التقديم للتصوّف الطرائقي جاء الموقف منه رافضًا للقطبية والنخبوية الدينية الفارغة من التزام الحدود والأحكام الشرعية. ومن هنا بدأ الكلام حول عرفان متوازن في مبدئيته المعتمدة للعبادة

(١) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٨.

كأصل هو مبدأ التقرب إلى الحق، بل هو متوسط السير والسلوك، وهو منتهى الوصول إليه سبحانه بالعبودية.

فالفارق بين مبنى المعرفة ومبنى العبادة إنما يكمن في تحديد الغاية من السير والسلوك العرفاني. أما مورد الاتفاق بينهما فهو رفض التصوف، ورفض الطرائقية القطبية، ورفض أي مستوى من مستويات تجاوز الحدود والأحكام الشرعية. ولا هم أن يكون التصوف أو العرفان سنيًّا أو شيعيًّا، إنما المهم هو: الشريعة أوّلًا كمنطلق وروح للعرفان، ومحورية الوحي والعصمة في حركة العارف والعرفان والمعرفة والعبادة. ذلك أنّ «الله تعالى وأنبياءه الكرام وأولياء الدين لم يقصّروا ولم يبخلوا في الدلالة على أفضل وأقصر الطرق للوصول إلى المقصد النهائي، أما الدرجات المختلفة للأشخاص في ظفرهم بمدارج الكمال فهي تعود إلى اختلافهم في بذل الجهد والهمة، وفي استعمال الدقة والتأمّل»[1].

منطلقات العرفان العبادي

تقوم منطلقات العرفان على أصالة مضامين الأحكام الإلهية، من حيث الشكل والممارسة الأعمالية للصلاة والصوم وغيرهما، كما وامتداد هذه الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية. وفي الوقت عينه، فإنّ تلك المنطلقات تقوم على أصالة القيم المعنوية والأبعاد والآثار الروحية لكل حكم من الأحكام التي أرادها الله سبحانه، وأنّ الظاهر والباطن كلاهما مقدّس، ومورد للعناية الإلهية القدسية.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤١.

هذا ويقوم المنطلق الآخر للعرفان العبادي على قراءة لحقيقة ما خلق الله سبحانه الناسَ عليه في أصل فطرتهم، واحتياجات هذه الفطرة إلى أمور محددة وبنسب محدّدة لتحصيل الكمال الإنساني. وأن ما يناسب هذه الخِلقة هو عين ما شاءت الإرادة الإلهية من أحكام شرعية تناسب الخِلقة الفطرية وكيفية السير بها نحو الكمالات التي ما خلق الله سبحانه الناس والعباد إلا من أجل الوصول إليها. وهو ما صرّحت به الآيات ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]. ويتّضح بذلك أنّ «هدف الله تعالى من خلقة الإنسان هو بناء العبد أوّلًا، وعبودية هذا العبد هي المنزل المقصود الذي لا بدَّ للمرء من الوصول إليه ثانيًا [...]. ومن هذا الباب فإنه ليس للعرفان العملي غاية غير هذا الهدف النهائي للخلقة، ألا وهو إيصال الإنسان إلى تلك النقطة التي قصدها الله تعالى من خلقته»[2].

وقبل أن أطوي هذه النقطة التي لا بدّ من العودة إليها تفصيلًا، ينبغي الإشارة إلى أن مسالك العرفان في عناوينها النهائية ثلاثة: المعرفة، العبادة، الرحمة. ولكل مسلك تفصيله. وما من مسلك إلا وانطوى على هذه العناوين الثلاثة، وإن بمستويات متفاوتة.

لكن البحث عادة إنما هو في السمة المحورية للعرفان. وما ذاك إلا لأن كل نظام تأويلي متماسك لا بدّ أن يبحث عن «بؤرة المعنى» في هذا النظام؛ عن قطب الرحى للتأويل العرفاني وغائيته، وأنه هل يتمثل بالعبادة أو الرحمة أو المعرفة؟ وإذا كان من الصحيح حضور هذه العناوين الثلاثة في أي مسلك ونظام عرفاني-إسلامي. إلا أن المحور

---

(١) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(٢) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ١٤٣.

للمبنى سيؤثر بشكل أكيد في رسم معالم السير والسلوك والتبصُّرات والتدبّرات الحاصلة فيه مما يقرّب ويوصل إلى الله سبحانه.

ثمّ لعلنا لا نجانب الصواب لو اعتبرنا أن محورية العبادة العارفة كمحور للعرفان العبادي بإمكانها تحقيق إنجازات ثلاثة:

أولها: ربط العارف في كل زمن بما عليه المعصوم، من دون الحاجة إلى أي توسطات بالعودة المعرفية التراكمية لسلاسل من العرفاء. فالعبادة مبدؤها ومنتهاها: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1]. وكل استفادة من غير المعصوم هي للاستئناس. من هنا، لاحظنا كيف أعلن العارف الأوحدي، الإمام الخميني، أنّ لامة الحرب وحمل السلاح لبوس العارف المتمثّل برسول الله ﷺ وأمير المؤمنين علي عليه السلام.

ثانيها: توثيق الربط بين العرفان والفقه، بحيث إنّ رئاسة العرفان قرين مرجعيةٍ أو اجتهادِ فقهِ الفقيه العارف في ما يفقه من دين الله وباعث على مسار السير والسلوك العرفاني. من هنا إن كان العارف أوصله فقهه لدرك كل تفاصيل الحياة بأبعادها الاجتماعية والسياسة، فإن عرفانه لا بدّ أن يتقاطع مع هذا الامتداد الفقهي. وإن اقتصر فقهه على جنبة عبادية معاملاتية فقط ليقتصر عرفانه عليها، فهذا ما يشغل نيته ودافعيته نحو الله سبحانه. وكما لا يصح إقصاء فقيه لفقيه فكذا لا يصح إقصاء عارف لعارف.

---

(١) الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٥٨.

ثالثها: يمكن للعرفان العبادي أن يتعايش مع العرفان المعرفي إذا فصل بين العرفان العملي والنظري، إلا أن ما ينبغي الحرص عليه هو إقصاء العارف العملاني لأي مستوى من مستويات العرفان المعرفي.

استفادات

بالإمكان من مجمل ومجموع ما مرّ أن نؤكّد على بعض الاستفادات، ومنها:

أولًا: أن التعمّل المبالغ فيه لسبب تسمية التصوف، هو أمرٌ مبالغ فيه من جهة؛ لأنه لا يتوافق مع طبيعة نشوء التصوف القائم على المقصد والمعنى، ولا على المفردة اللفظية. والمعنى هو إما التلبّس بلبوس الصفاء الروحي والإخلاص، وإما الخروج عن هدف التصوف نحو الشكلانية والضلالة، وبالتالي الانحراف. ومن جهة أخرى فإن السبب في رفض التصوف هو غلبة الشكلانية على حركاته وخروجها من جادة الشريعة وقيم الإسلام السمحاء في كثير من طرقها ومبانيها.

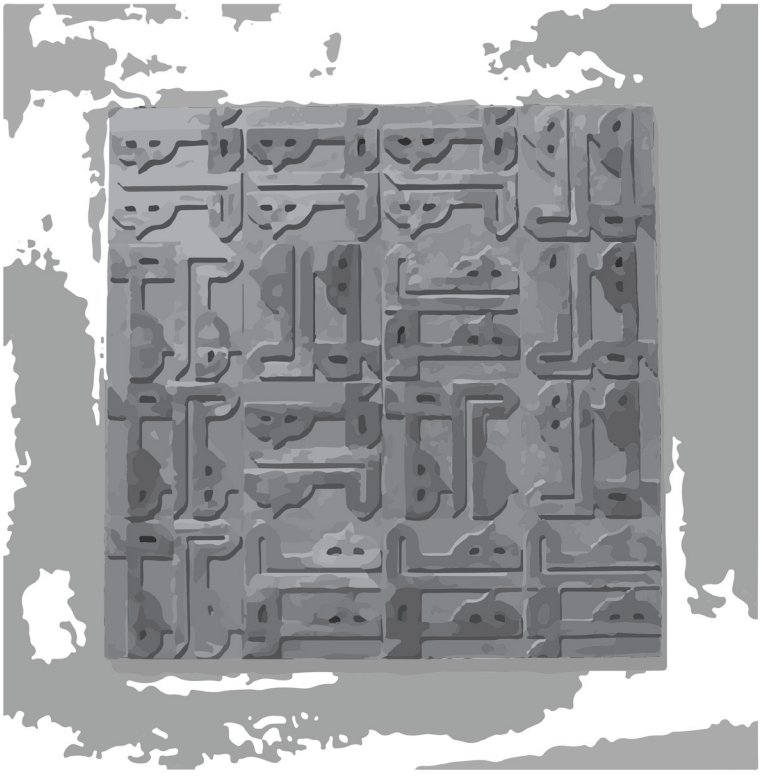
ثانيًا: أن العرفان إن لم يحفظ مضامين الإسلام فقهًا واعتقادًا وولاية، فهو عرضة ليصيبه ما أصاب التصوف، بل وأكثر.

ثالثًا: ليس العرفان بديلًا عن الفقه والعقيدة، وتولي أهل العصمة، بل هو نتيجة الإيغال العميق فيهم، ومن هنا يكتسب أهميته، خاصة عند الشيعة.

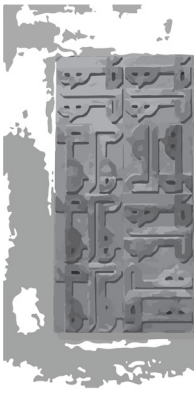
رابعًا: مفهوم المرشد أو الشيخ عند عرفاء الشيعة لا يتوازى مع مفهوم القطب الصوفي[١]، بل هو أقرب لمفهوم الفقيه العارف المبلّغ رسالة ربه من الهدى، وترشيد سبيل الصراط المستقيم.

خامسًا: إن اللازم لتبني مضمون تصوف ما أو عرفان ما، هو مدى التزامه بالإسلام الذي جاد به رسول الله محمد ﷺ. فلا كشف ولا شهود صادقين خارج ما جاء به صاحب الكشف الأتم محمد صلوات الله عليه وآله. وهو كما حرّك وهدف وأوصل الفرد إلى كمالاته، فإنّه كذلك الموصل للمجتمع والأمة إلى كمالاتها الحضارية أيضًا.

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (القطب).



الفصل الثاني: العرفان في بُعدَيه النظريّ والعمليّ



لكلّ علم أو معرفة مسارات خاصة تبتدئ بها، وتتشكّل تلك العلوم والمعارف كما وتتفرّع أحيانًا بحسب ووفق تلك المسارات. وطالما أننا بصدد الحديث حول العرفان، فإنّ ابتداء مساره إنما كان ذاك العيش المعنوي والروحي للوَحيَانيّة الإسلامية بآياتها وتجلّياتها وذكرها ونصوصها وتمثّلاتها السلوكية المعصومة التي برزت في سنن الكون والآفاق والأنفس، كما بانت في الذكر الحكيم للقرآن الكريم، ومن أُذن بمسّه من أهل العصمة والذكر، المطهرين من رسول الله وآله صلوات الله عليه وعليهم. وقد توارث الناس فُرادى وجماعات هذه التجلّيات والإلهامات، بحيث تولّد منها أهل العبادة، وأهل التقوى، وأهل الزهد والتوبة، وأهل الجهاد والعمل الصالح. وقد جاء في معرض ذلك آيات وروايات منها: «الناس كلهم هلكى إلا العالمون، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم»[1].

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء ١١، الصفحة ١٣٩.

وقد فتحت هذه الآيات والروايات الباب لجماعات برزت في الإسلام، من مثل: أهل الصُّفة، والقرَّاء، والزهّاد، وغيرهم، إلى أن تمحورت حول المتصوفة والمحدّثين وغيرهما من الجماعات. ومن كل أولئك انبثقت الموعظة القائمة على النصح، والنصيحة القائمة على الخبرة، والخبرة القائمة على المعرفة، والمعرفة القائمة على العبادة والتسليم. وهذه هي البذور الأولى لحركات تقوائية أسمّي بعضها بالعرفاء، وبعضها بالحكماء، وبعضها بأهل العبادة والتقوى. والجامع المشترك لسلوك أغلبهم إنما كان الممارسة العملية في التقرب إلى الله سبحانه. وهو المسمّى عند العرفاء بالسير والسلوك، أو العرفان العملي.

فالأصل في العرفان هو العمل، والعمل حصرًا. وعنه تفرّع النصح الوعظي أو الحكمي، كما تفرّع في مراحل تالية العرفان النظري. وعليه، فإنّنا لتوضيح الخارطة العامة للعرفان بشقيه العملي والنظري، لا بدّ أن ننوّه بأنّ كلّ ما يرتبط بهذه الخارطة وتقسيمهاتها ومضامينها هو عمل علميّ-فنّي. كما أن كل ما يرتبط بالعرفان النظري هو من حيث المبنى وليد التجربة أو الخبرة العرفانية للعارفين العاملين على تهذيب نفوسهم والترقّي بها نحو كمالات العبادة والمعرفة. أمّا الذي يرتبط بأصل العرفان وهو العرفان العملي، فهو ما سنحيله إلى الفصل الأخير من الكتاب.

إلا أن التقسيم سيلحظ ما توافَق عليه الباحثون في العرفان، من اعتباره واحدًا من العلوم. ذلك أن المراحل المتقدّمة لحركة التصوف والعرفان تقتضي، كما هو الحال في مباحث العقيدة والأخلاق والتفسير، السعي لبلورة هذه المعارف على شاكلة علوم لها موضوعها الخاص، ومنهجها الخاص، كما أن لها مسائلها وقواعدها وكتبها المصدريّة والمرجعية الباحثة فيها. وسيبقى الكلام والنقاش واردًا في ما يخص

العرفان، إذ كيف يمكن تصوير التجربة الفردية التي تعني فردًا ما من الناس على المستوى الروحي والمعنوي على هيئة علم. مع أن المعرفة في انتقالاتها لتكون علمًا مستقلًّا تحتاج إلى جملة أمور يتفق عليها أهل الاختصاص. وتمتاز عن غيرها بتلك المميزات المقوِّمة للعلم والمحصّلة له بهوية خاصة تميّزه عن غيره من العلوم. فهل يكفي المنهج الذوقي والوجد والشهود، كما الكشف، نهجًا لفصل العرفان عن الفلسفة الإشراقية، أو الحكمية، فضلًا عن الفلسفة البرهانية؟ وهل تكفي مسائل البحث في أعيان الموجودات، ومقتضيات كمال الإنسان، وحقائق الآخرة والمعاد فاصلًا للعرفان عن علوم اعتنت ولو ببعض هذه المسائل المركزية؟ ثم لو درسنا هذا العلم في حاضرة مصادره الإسلامية من قرآن وسنة، وتجارب إسلاميين، هل يعطيه ذلك امتيازًا ليكون علمًا إسلاميًّا يختلف عن التصوف الهندوسي والقبالة اليهودية، والرهبانية المسيحية؟ أم أن العرفان كما التصوف هو علم بعينه وإضافته إلى اتجاه معيّن ليست إلّا إضافةً عرضيةً واعتباريةً بحتة؟ بمعنى هل إن العرفان هو العرفان بغض النظر عن البيئة الباحثة فيه؟ أم أن العرفان الإسلامي هو إسلامي النشأة والتطور والمآلات؟

جملة هذه الأسئلة التي قد نعتبر بعضها إشكاليًّا ينبغي أن تضعنا أمام مهمة التعرف إلى ماهية العرفان وتقسيماته وتفريعاته التي تناولها الباحثون فيه.

تعريف العرفان والعارف

إن تعريف العرفان قرين تعريف العارف؛ لأن العرفان ليس إلا تلك المعرفة الخاصة عند العارف، كما سيتبين معنا. أما اللغة فعَرِفَ الشيء بمعنى أدركه بحاسة من حواسّه، والعارف بأمور دينه وعقيدته، متضلِّع ومتمكّن. وليس العارف عند الصوفية إلّا ذاك العابد المنصرف بفكره إلى

قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق في سرِّه. أما صاحب **الرسالة القشيرية**، فأورد التالي:

«المعرفة على لسان العلماء هو: العلم، فكلّ علمٍ معرفة، وكلّ معرفة علم، وكلّ عالم بالله عارف، وكلّ عارف عالم، وعند هؤلاء القوم المعرفة: صفة من عَرَفَ الحقّ سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقّى عن أخلاقه الرديئة وآفاته. ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه فحظي من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يُصغِ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره. فإذا صار من الخلق أجنبيًّا ومن آفات نفسه بريًّا، ومن المساكنات والملاحظات نقيًّا، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحقّ في كل لحظة إليه رجوعه وصار محدّثًا من قبل الحقّ سبحانه بتعريف أسراره في ما يجريه من تصاريف أقداره، يسمّى عند ذلك عارفًا، وتسمّى حالته معرفة. وبالجملة فبمقدار أجنبيّته عن نفسه تحصل معرفته بربه»[١].

وبتحليلٍ موجز لهذا النص والاستفادة من مضامينه للتعرّف إلى ماهية العرفان وخصائصه من خلال التعرّف إلى نفس العارف، يمكننا الإشارة إلى جملة موارد وخصائص منها:

أولًا: إن المعرفة العرفانية ليست إلّا صفة العارف، وهي لا تكون من خلال الحس الباطني (الحدس الذوقي)؛ لأنّها تختص بما لا يدركه عقل ولا حس من الحواس، ألا وهو الله سبحانه بأسمائه وصفاته.

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، الصفحة ٤٣٨.

ثانيًا: إن انعكاسات العرفان على العارف هي بنحوٍ مؤثّر، بل مؤسّس لسلوكيات صادقة مع ربها الذي عرفته. فمن دون الصدق لا صدقية للعارف والعرفان. ومقتضى هذه الصدقية التماهي مع أحكام الله سبحانه والقيم الاعتقادية.

ثالثًا: من خصائص العرفان بذل الجهد في إحداث تغيير ما بالأنفس من هيئات أخلاقية راسخة في استحسانها للمعصية، أو استساغة الحرام والمكروه. وهذا ما يدفع الساعي للمعرفة، كما يجعل من خصائص العرفان العمل على تخلية النفس من كل قبيح، بل من كلّ أمر لا يُستساغ شرعًا.

رابعًا: ليس من العرفان بشيء أن يتوجه المجاهد لذاته نحو نيل الكرامات، لأن العرفان هو توجّه نحو الحقّ سبحانه فقط. من هنا، فإنّ من مقتضيات العرفان أن يطيل العارف في الطلب، لأن الطلب لا يكون إلّا عند باب الحبيب، وأصل الوقوف عند باب الحبيب، بل من مقتضياته أن لا يعكف القلب إلّا عند مقصده الوحيد وهو الحق سبحانه. ومن مؤشرات اتصاف العارف بالعرفان أن يحظى من الله بتجليات من جماله سبحانه، يتلذذ بها العارف في إقباله، وتزيده نورًا على نور صادق في كل أحواله.

خامسًا: إن الانقطاع عن مطالب الذات ومطامح الهوى، بل عن الذات وهواجسها، وما تثقل النفس من آمال، يجب أن يؤثر في قلب العارف، فلا يَرِقّ ولا يروق له إلا الواحد الأحد وهو عمدة سير العارف وسلوكه.

سادسًا: إذا تضافرت، بعد كل ما أسلفنا من خصائص، مجموعات من التغيرات والواردات تحقق المرام ومنها:

أ. أن يعيش مع الناس وكأنّه على مستوى الطلب والحاجة إليهم مفصولاً عنهم. وهنا أودّ الإشارة إلى خاصية للعرفان الشيعي الذي يعتبر أنّ حب الناس هو نتيجة أمرين اثنين: كونهم خلق الله وآياته، وكون خدمتهم في ذاتها قرب من الحبيب سبحانه. فهو لا يرى فيهم مصالح آنية وذاتية، بل يراهم مجالاً لرحمة الله سبحانه. لذا فكأنه في سجاياه أجنبي عن سجاياهم. أما العيش مع الناس بتفكر لهم واستيحاش ونفور، فهو طبع ممجوج لمخالفته صدق العلاقة بربه في جميع أحواله. إذ من سنن الله في خلقه حب الله سبحانه الساري في الوجود والأكوان والخلائق.

ب. «من آفات نفسه بريًّا». لا جرمَ في ضرورة تركيز العارف على تنقية نفسه وآفاتها، ومنها ما يرتبط بالحرام والعصيان، ومنها ما يرتبط بالمكروهات والوسوسات، ومنها مستويات أخرى، معلومة عند أهلها، بحيث إن العارف في ترقّيه الكمال وهو يطوي المراتب عليه في المرتبة الأعلى أن يتخلّى عن كلّ ما لا ينسجم معها من كمالات، مما قد يتناسب مع مرتبة أدنى على قاعدة «حسنات الأبرار سيئات المقربين». فتطوير العارف لنفسه وخلعه لكل هيئة دنيّة واحـدة من خصائص العرفان التكاملي.

ج. «ومن المساكنات والملاحظات نقيًّا». إنه التوتر الروحي المتجاوز لكلّ حدٍّ من السكون والركون إلى الدنيا وما فوقها، لأنّ الله سبحانه هو موطن روح العارف. وهذا التوتر الروحي ليس بمعنى القلق النفسي، بل هو «التوتر المنشئ» أي إنه الدافع نحو السمو والأسمى على الدوام. فبمثله تنشأ حالات الكمال وتتوالد الحقائق كما هي بلا زيف. لذا، فإنّ العرفان الإسلامي يدعو لعدم لحظ الأدنى، والنقاء الكامل منه، إذ إنّ

وجود أي دنيَّة في الرتبة وانتقالها لمستوى هو أعلى قد يسبّب وجهًا من وجوه الخلل في العلاقة مع الحق سبحانه.

د. «ودام في السر مناجاته»؛ المناجاة هي ذاك الحديث الروحي الذي يعبِّر عن وجه من وجوه الدعاء، إلا أنه دعاء طلب الحال. والذي يدعوه المرء نجيًّا قريبًا خالصًا مخلصًا، بحيث لا يسعه العلن والإعلان. لذا لا يناسبه إلا خطاب السر وبالسر. وإذا كانت هذه الحالة المصحوبة بلذة خاصّة ترد على بعض أهل المناجاة من وقت لآخر، فإنها دائمة عند العارف المستغرق بالله سبحانه، بحيث متى توجه نال.

وهكذا مع توفر تلك الخصائص والواردات يصل المرء في توفرّه على روح العرفان إلى مرحلة «صار محدّثًا من قبل الحقّ سبحانه، بتعريف أسراره في ما يجريه من تصاريف أقـداره، [فيُسمّى] عند ذلك عارفًا، وتسمّى حالته معرفة».

ومجموع هذه الخصال تفيد حقيقة واحدة هي العرفان.

إنها الخروج عن الذات والتماهي بمعرفة الرب.

ومثل هذه النتيجة يصعب في تقديري التعبير عنها بلغة لأن الحقائق العينية يستحيل انقلابها إلى اعتبارات لغوية ولفظية. لكنها تبقى بما تمثّل من هوية لفطرة سليمة منطلقًا لإنشاء علم هو ما اصطلح عليه بالعرفان النظري؛ أو فلسفة العرفان. فلا عرفان نظري من دون العرفان بما هو عرفان عملي. وما يمكننا تصويره بلغة العلم المكتسب هو العرفان النظري. لذا سنخصص له هذا الفصل.

أما العرفان العملي وبرغم تقدّمه على العرفان النظري تقدّم الأصل على الفرع، والجذور على ثمارها. إلا أننا سنخصص له الفصل الأخير. وفيه

سندرس ما رسمه الإسلام من هدي وطرحه من تخلّقات وتهذيب نفس وتزكية روح. كما سنبين بعض ما تحدّث به بعض العرفاء، أو المتصوفة المسلمين من خبرتهم الروحية ووصاياهم. لكن وقبل الشروع في بحث التقسيمات المرتبطة بالعرفان، وبما يخص العرفان النظري، ينبغي التأكيد على أن إسلامية العرفان النظري، هي رهن إسلامية منطلقه الذي عنه صدر، ألا وهو العرفان العملي.

من هنا، فإن أي تعريف للعرفان لا بدَّ أن يلحظ أصالة الجانب العملي؛ وإذا أراد الخروج عنه فعليه تخصيص العرفان بالنظري قبل القيام بتعريف العرفان بشكل مجرد.

ومن هذه التعريفات ما أورده بعضهم: «العرفان هو مذهب فكري وفلسفي، متعالٍ وعميق، يسعى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى، ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وطريقته ليست منهج الفلاسفة والحكماء، بل هو طريقة أتباع منهج الإشراق والكشف والشهود»[١].

وقوله: إنه مذهب فكري وفلسفي بادٍ أنه لا يتجه للعرفان بما هو، بل للأبعاد العلمية الحصولية المستفادة من العرفان، وهو بذلك أقرب لاعتباره فلسفة العرفان أو العرفان النظري.

أما ابن سينا، فقد اعتبر أنّ «المتصرّف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا بشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف»[٢]. وهذا نحوٌ من تبنّي العرفان القائم على التأمّل والارتياض المعرفي، والذي قد يصدق على بعض من العرفان الإسلامي وغير الإسلامي. إلّا أن العرفاء الذين تلوا

(١) ضياء سجادي، **مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان**، الصفحة ١٢.

(٢) السهروردي، **عوارف المعارف**، الجزء ١، الصفحة ٨.

ابن سينا تنبّهوا إلى أبعاد أخرى للعرفان، فقد عرّف القيصريّ مثلًا العرفان بما يشمل قسميه النظري والعملي قائلًا: «فحدّه هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته، ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الأحدية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مضائق قيود الجزئية واتصالها إلى مبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية»[١].

من الواضح أن القيصري قدّم الحديث حول العرفان النظري على العملي، اعتقادًا منه أن المعرفة هي الأصل، وهذا ديدن كل من سار حسب مدرسة ابن عربي فيما هو متعارف. إلا أنّ ذلك لا يعني تقدّم البعد النظري على العملي زمانًا، لأنّ العرفان، كما أوردنا، خبرة جهد فردي في السير والسلوك، تنكشف من خلاله جملة من المعارف أمام العارف ليعود فيصوغها صياغةً تحليلية أو توصيفية قد تصل في بعض الأحيان، كما حصل مع ابن عربي، لبناء نظام معرفي خاص هو العرفان النظري. وليست استهدافات كلٍّ من فرعي العرفان إلا:

أ. العلم بالحقيقة الإلهية من حيث شؤوناتها المسمّاة بالأسماء والصفات، كما يبحث في الوجود والأكوان بما هي مظاهر تجلّياته، مركّزًا على الأعيان الثابتة[٢] الطاوية على كل الحقائق، وأهمّها حقيقة الإنسان الكامل الذي يفد بنا لمعرفة أحوال المعاد، ومجموع هذا يتشكّل ليكوّن الإطار الباحث في شق العرفان النظري.

---

(١) القيصري، **رسائل القيصري**، الصفحة ٧.

(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الأعيان الثابتة).

ب. وبعد ذلك تأتي الأبحاث المقرِّرة لكيفية تحصيل تلك المعارف من خلال ضوابط وقواعد السير[١] والسلوك التي تبين كيفية تنقية وخلوص النفس عن مضائق ارتباطاتها التي تحدّها وتحصرها في منحدرات التسافل والدنيا، لتنطلق من خلال ذلك السعي للكمال حتى تتخلّق بأخلاق الله، وتتسم بحرية الخروج عن كل قيد حسب ما يقرّره العرفان.

وهذا الحجم من الاهتمام التنظيري بالخبرة الروحية للعرفان هي التي تشكّلت كمهمة عند كثير من فلاسفة المسلمين، رغم اختلاف موضوع بحث كل من العلمين: العرفان، والفلسفة. إذ عالم العرفان هو الموضوع الخارجي؛ إنه الأعيان والحقائق كما هي متذرعين بقول رسول الله ﷺ: «اللهم أرنا الحقائق كما هي»[٢]. بينما يقوم عمل الفيلسوف على الموضوع المرتبط بالمعقول أي بما يتصوره الذهن ويتواصل فيه مع عالم الخارج من خلال صدق أو عدم صدق ما ينطوي عليه العلم من ملامسة الخارج. موضوع الفيلسوف المعقولات بمستوياتها الثلاث: الماهوية، والفلسفية، والمنطقية. ليصب كامل جهده على المعقولات الفلسفية، وهو بأفضل أحواله سعيٌ لجعل عالم الأذهان مضاهيًا لعالم الأعيان، كما ورد في تعبير ملّا صدرا. وحكمة هذا الفيلسوف المسمّاة بـ «الحكمة المتعالية» يصحّ أن نعتبرها مسعًى فلسفيًّا للتنظير لنتائج العرفان النظري، مما يصح معه أن نعتبر أنه أسّس لإنشاء وضع فلسفي جديد هو «فلسفة العرفان». وقد أفادت الفلسفة من هذا الجهد كثيرًا إذ

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (مراتب السير).

(٢) محمد الريشهري، **موسوعة العقائد الإسلامية**، الجزء ٢، الصفحة ١٥١.

إنّه «تمكّن من توضيح الحقائق العرفانية وبيانها بلغة فلسفية دقيقة»[١]. ولم ينسَ صدرا قرن الجهد المعنوي بالحراك العقلي لمعرفة المرامي والمضامين التي أثراها، وهو يرى «أن تعلَّم مباني النظام الفلسفي الذي أبدعه لا يكفي بمفرده لفهم مقاصد العرفاء، بل لا بدّ من انضمام عامل آخر إليه وهو تلطيف السر، أي الدخول إلى أفق الرياضات والمراقبات العبادية»[٢]. أما السبب في هذا الاقتران العقلي والعبادي فهو يعود إلى أنّ «فهم النظام الفلسفي للملا صدرا كنظام منسجم عقلاني-منطقي غير ممكن إلا بالتأمل العقلي. وهذه المهمة أسهل للغاية بالنسبة إلى من سعى للاستعانة على ذلك بتلطيف السر»[٣]. ومن المفيد هنا القول: إن هذه الحركة الفلسفية التي تأثّرت بالعرفان جاءت بجملة من الثمار المفيدة منها:

١. بيان كثير من قواعد العرفان عبر الدلائل المنطقية والبرهانية.

٢. تطوير المباني الأساس للفلسفة، كأصالة الوجود والوجود التشكيكي، وذلك كمُقرِّب لفهم الوحدة الشخصية، وتأسيس فهم أكثر متانةً لموقع نظام العلية والحركة في الجوهر، وإيجاديّات العلم.

٣. نشوء جيل من الفلاسفة للاستفادة من مباحث صدرا لتفريع كثير من مضامين العرفان وتقريرها ببيانات متماسكة منهجية.

---

(١) يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، الصفحتان ٦٥ - ٦٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

٤. نشوء مدرسة «الصدرائية الجديدة» التي بنت على نظام فلسفة العرفان قواعد ومباني لرؤية كونية وقراءة منهجية للإسلام وأثره على العلوم. وهذا مشروع كبير يستحق عناية خاصة.

العرفان النظريّ وعلاقته بالنظام الداخلي للإسلام

في الوقت الذي ذهب فيه العرفان العملي للاهتمام بالسير والسلوك وكيفية تحصيل الإنسان كمالاته، فإنّ المعرفة والصلة بالحقيقة كانتا غاية العرفان النظري. عليه، فإن معرفة حقيقة الشهود وملاكات تمييزه عن الخيال[١] والوسوسة[٢] والأوهـام[٣]، كما وتحليل ما يرتبط بكليات السير والسلوك والأحوال والمقامات، كلّها من الأمور التي يتصدّى لها العرفان النظري. وعليه، فإن ناتج هذا العلم الذي صدر عن عارف ثابت وأصيل ومتكامل يوفّر لأصحاب السير والسلوك في مراحلهم المتوسطة ما يفيدهم في مسيرهم المعنوي.

من هنا، فقد تمّ تعريف العرفان النظري بأنّه «التعبير عن الحقائق والمعارف التوحيدية، أي الوحدة الشخصية للوجود ولوازمها، التي يصل إليها العارف عن طريق الشهود في آخر مراحله، والتي تحصل بسبب الرياضة والعشق»[٤]. ولقد استفاد صاحب هذا التعبير من جملة من نقاط التمايز بين العرفان النظري وغيره من العلوم، وهي:

---

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الخيال).

(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الوسوسة).

(٣) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الوهم).

(٤) يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، الصفحة ٨٣.

- في الموضوع: «موضوع هـذا العلم هو التوحيد والحقائق التوحيدية[١].

- في المنهج: «العرفان النظري من حيث المنهج هو من العلوم التي تعتمد منهج الكشف والشهود [...] والمقصود من الشهود هنا هو الشهود العرفاني – بشكل خاص – أي مقام حقّ اليقين والذي يؤدي للوصول إلى أعمق ساحات الوجود»[٢].

- في خصائصه: «العرفان النظري كعلم هو تعبير عن تلك الحقائق، وليس هو تلك الحقائق نفسها. ولذا تكرّر التحذير من الخلط بين الحقيقة التي نصل إليها عن طريق التجربة المعرفية-الشهودية كحقائق عينيّة مشاهَدَة من قبل العارف، وبين العرفان النظري كعلم ينقل تلك الحقائق ويعبِّر عنها»[٣].

- في عناصره: «إنّ الوصول إلى منهج هذا العلم ممكن من خلال عنصري الرياضة [المقصود هنا الارتياض النفسي والروحي] والعشق. وعنصرا الرياضة والعشق خارجان عن دائرة العرفان النظري، وعن تعريفه؛ فهذان العنصران [...] هما من أهم العناصر المرتبطة بالعرفان العملي»[٤].

هكذا يبيّن صاحب هذا التعريف خصائص وارتباطات العرفان النظري ليظهر معها اختلاف هذا العلم عن بقية العلوم كالكلام والفلسفة من حيث الموضوع والمنهج، والارتباط بخصوص السير والسلوك. ويبقى

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٣ - ٨٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٤ - ٨٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٦.

مائز يشير له العرفان حتى النظري منه هو الحقيقة بما هي واقع عيني، لا بما هي مفهوم.

كما لا يفوتنا الإشارة إلى أنّ عمدة مسائل هذا العلم هي: «كيفية نشأة الكثرة من الوحدة. فالعرفاء يرون أنّ الموجود هو فقط الحقّ سبحانه وأسماؤه وصفاته، ويرون أن التكثّر في عالم الأسماء والصفات هو المسبِّب للتعينات العلمية (الأعيان الثابتة) والتعينات الخارجية»[1]. إن الإشكالية الفعلية التي اعترضت العرفان هي في ما قرَّره من الوحدة الشخصية والتي ذهب فيها لاعتبار أن لا موجود سوى الله سبحانه، وأن كلّ ما عداه إما مظاهر له، أو أعدام وأوهام. وهذا الأمر استدعى نقاشات واعتراضات حادة في كيفية تبرير وجود الكثرة. وأن عالم المادة أو غيرها من عوالم مجردة كيف يمكن أن نعتبرها غير حقيقية؟

هـذه الأسئلة وغيرها الكثير مما لا يسعه المجال هنا دعت العرفان إلى ضرورة الاشتغال بمنطق ولغة وحيثيات فلسفية من حيث الاستدلالات والبرهنة على ما توصل إليه. وقد أقحمه هذا الأمر ليكون عُرضة لنقاشات معرفية واسعة استدعت الحديث حول لغة العرفان، وصلته بالعقيدة والتفسير، كما وصِلَتِه بالفلسفة والحكمة. وقد راعت مباحثه كل هذه الأمور، باعتبارها تمثل الاشتغالات العلمية والمعرفية في نفس المحيط الإسلامي للعرفان. لكنني وبرغم ذلك أكاد أقطع أن الأثر الأكبر على العرفان النظري هو نتائج الخبرة والتجربة الإيمانية التي خاضها ويخوضها أقطاب هذه المدرسة إما على نحو الأصالة، أو على نحو الاتباع. وهذا يفرض علينا مجدّدًا التذكير بأمرين:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩.

أ. الأمر الأول: أصالة دور العرفان العملي في كل حلقات البحث النظري للعرفان.

ب. الأمر الثاني: وجود نزعة تسويغية-فكرية-عرفانية لتبرير مكاشفات وشهود العرفان العملي، ما أمكن. وعندما يصعب الأمر يتم تقرير المقولات والقواعد والحقائق بطريقة وصفية، خبرية، خالية من البرهنة الابتدائية.

وهذا ما يعود ليؤكد أن اتسام العرفان النظري بالأسلمة إنما يعود لمدى انعكاس البعد المحوري للإسلام في نهج العرفان العملي. وبناءً عليه، لا غرابة أن نجد أصول المباحث النظرية للعرفان تركّز على الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها وعلاقة ذلك في تقرير الوحدة، ونشوء الكثرة منها. وكذلك الأمر في مباحث الإنسان الكامل التي لا تعني في المؤدّى عند العرفان الشيعي إلا المعصوم. لتنتهي مباحث العرفان في رسم طريق الوصول عبر رؤية تستند إلى الحديث في مبدأ الحياة ومعادها. وبهذا الشأن يقول ابن تركة في كتابه **تمهيد القواعد:** «اعلم أن العلم المبحوث عنه ها هنا [...] هو العلم الإلهي المطلق الذي هو أعلى العلوم مطلقًا»[1]. ويعلق الشيخ حسن زاده آملي على هذا الكلام معتبرًا أنّ العارف لا يرى إلا واحدًا، بوحدته الشخصية، هو الأول والآخر والظاهر والباطن، ولا يبحث إلا عن العلم الإلهي فقط، لأن موضوعات مسائله، هو الموجود الصمدي الذي ليس الواقع إلا ذاته وشؤونه الذاتية المعبّرة

(١) ابن تركه، **التمهيد في شرح قواعد التوحيد** (الرمضاني)، الصفحتان ٥٠ - ٥١.

بأسمائه الحسنى وصفاته العليا ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[١] [٢].

فكل الوجود، عند العرفان، شؤونه سبحانه، وهو احتجب بهذه الشؤون والموجودات. وما العارف إلّا الذي انجلت وانكشفت أمامه الحجب بسبب جهاده الروحي والنفسي، كما هو الوارد عن الأمير عليه السلام: «ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله ومعه وفيه وبعده»[٣]. وبمثل هذا اقتدى العرفان الشيعي من آيات القرآن وأقوال أهل العصمة، كما اعتمد على نصوص من الأدعية والمناجاة الصادرة عن العترة الطاهرة منها على سبيل المثال ما ورد في دعاء أبي حمزة الثمالي: «وإنّ الراحل إليك قريب المسافة، وإنّـك لا تحتجب عن خلقك إلا أن تحجبهم الأعمال دونك»[٤]. وغير ذلك في أدعية من مثل دعاء عرفة ودعاء كميل والمناجاة الشعبانية، ومنها ما حوته أدعية الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين عليه السلام والتي يمكن القطع معها أنها شكّلت العمق المضموني لكلّ طالب حقّ وعرفان على مستوى المعتقد والقيم والأخلاق.

وكل هذه المحاميل التي يحملها العرفان تجعلنا نندفع للبحث أكثر في كيفية استقاء العرفاء الشيعة، على نحو الخصوص، من المصادر الإسلامية مرجعياتهم في المنطلق والرؤية العرفانية. وقبل أن نشرع بتفصيل هذه المسألة، المتعلقة بالعلاقة بين الإسلام والعرفان. علينا التوقف عند الجانب البحثي والنظري لعلماء وباحثين في العرفان

---

(١) سورة **الزخرف**، الآية ٨٤.

(٢) انظر، ابن تركه، **تمهيد القواعد** (الآملي)، الصفحة ١٦، الهامش ١.

(٣) ملا هادي السبزواري، **شرح الأسماء**، الصفحة ١٨٩.

(٤) الشيخ الطوسي، **مصباح المتهجد**، الصفحة ٥٨٢.

الإسلامي. وسنتوقف بهذا الصدد مع كتاب **التمهيد في شرح قواعد التوحيد** ومصنّفه هو صائن الدين ابن تركة الذي يُعدُّ من أهم من بحث العرفان النظري بأسلوب تحقيقي-تعليمي. وسنعمد إلى تعليقات أحد أساتذة هذا العلم المعاصرين وهو الشيخ حسن رمضاني خراساني في بعض توضيحاته وتعليقاته التي تعكس ما آلت إليه القراءات النظرية للعرفان الإسلامي.

المعالم العامّة لموضوع ومبادئ ومسائل العرفان النظري

يقول ابن تركة في معرض الحديث عن حدّ العرفان: «اعلم أنّ العلم المبحوث عنه ها هنا لما كان هو العلم الإلهي المطلق، الذي هو أعلى العلوم مطلقًا، يجب أن يكون موضوعه أعمّ الموضوعات مفهومًا، بل أتمّ المفهومات حيطة وشمولًا، وأبينها معنًى، وأقدمها تصورًا وتعقلًا»[1].

وقد أثار هذا النص طبيعة موضوع العرفان معتبرًا إياه مشتغلًا بما هو «العلم الإلهي المطلق»، فلازم ذلك أنه أعلى العلوم الذي إليه تنتهي بقية العلوم، ومنها الفلسفة الأولى. كما أن مفهوم موضوع هذا العلم لا شيء ولا موضوع أعلى منه، ولا موضوع أشمل وأكثر إحاطة منه، كما لا يوجد على مستوى التصور والتصديق ما هو قبله.

وفي هذا يقيم الشارح (رمضاني) مقارنةً تُظهر الفارق بين العرفان والفلسفة وذلك بقوله: «فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ موضوع الفلسفة هو 'الوجود المطلق'، وموضوع العرفان هو 'مطلق الوجود'، فتكون نسبة موضوع الفلسفة إلى موضوع العرفان نسبة المقيَّد إلى المطلق»[2].

---

(١) ابن تركة، **التمهيد في شرح قواعد التوحيد** (الرمضاني)، الصفحتان ٥٠ - ٥١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٨، التعليقة ٣٩.

إذًا، رغم سعة وإحاطة موضوع الفلسفة إلا أنه لو أردنا قياسه بموضوع العرفان، لكان هو أصغر من موضوع العرفان، بل إنّه من القيود التي يلحظها الإطلاق العرفاني. هذا أولًا.

أما ثانيًا: فـإنّ «موضوع الفلسفة معقول ثانٍ، [أي] لا تحقّق له إلّا في موطن الذهن، وموضوع العرفان متحقّق في الخارج، بل هو عين الخارجية المطلقة والتحقّق المطلق»[١].

وأما ثالثًا: فـإنّ «موضوع الفلسفة مفهوم كلّي له مصاديق متعددة، وهي عبارة عن الحصص الوجودية التي حصةٌ منها واجبة، وسائر الحصص ممكنة، وموضوع العرفان حقيقة شخصية واحـدة بالوحدة الحقّة الحقيقية، وكلّ ما سواها فهي مظاهر لها منسوبة إليها»[٢].

ولحفظ هذه الميزة العينية الإطلاقية لم تتسع لغة التعبير عن موضوع العرفان إلا للاستفادة من مفردات الوجود والحق. ولو كان هناك ما يثير الانطباع بالإطلاق العيني أكثر منهما لاستخدمه العرفان النظري والعملي. وعليه، فهذه الإعلائية والإحاطة والشمول هي أمرٌ بيّن بذاته لا يحتاج في حقيقة أمره – بحسب العرفان – إلى دليل يدل عليه أو برهان يثبته.

بعد هذا يتجه صائن الدين ابن تركة ليتناول موضوع مبادئ علم العرفان. إذ يقول: «وأمّا مبادئه المختصّة به، فالتصوّرية منها هي تصوُّر أمهات الحقائق اللازمة للوجود الحقّ سبحانه، المسمّاة عند القوم بالأسماء الذاتية، وما يليها من أسماء الصفات، ثم أسماء الأفعال، وأسماء

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩، التعليقة ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩، التعليقة ٣٩.

النسب والإضافات الواقعة بين كل منها، والتصديقية منها، هي الحكم عليها بثبوتها في نفسها، أو بثبوت بعض لوازمها لها [...]

[و] طريق استعلام المبادئ - وهي الحقائق المذكورة - في هذا العلم أيضًا إنما هو بأحد وجهين: إما بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف تلك الآثار والأحكام حسًّا وعقلًا، أو حدسًا وكشفًا، وتعلّمه منها، وهو بمنزلة البيِّنة في العلوم الرسمية. وإما بأخذها عن صاحب كشف أعلى وأتم منه، كالكمَّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبيَّن في العالم الأعلى»[1].

فمبادئ العرفان هي تلك الحقائق المتعلقة بـ «الحقّ» سبحانه من الأسماء والصفات الإلهية والتي أعدَّ لها العارفون الباحثون بالعرفان النظري مجالات واسعة سنتطرق لها في حينه. ثم يأتي بعد هذه المبادئ التصورية؛ فإن الأمر يستدعي البحث في ثبوت عالم الأسماء سواءً في ثبوت نفس الاسم أو الصفة، أو ثبوت النسبة بين اسم واسم، وبين الاسم أو الأسماء والذات.

وقد أشار المصنّف إلى نقطة ترتبط بمنهج التعرّف والبحث في العرفان، وأعاد الأمرين إلى واحد من اثنين: إما مشاهدات العارف، أي نتائج السير والسلوك في العرفان العملي؛ أو العودة إلى النصّ المعصوم بما هو الكشف الأتم للنبي والآل عليهم السلام. وقد وقع نقاش طويل في صلاحية هذه الموازين للتيقّن من العرفان. إلا أنّ مؤدّى ما عرضه العرفاء قديمًا، من أمثال القونوي والقيصري وغيرهما، من أن لكلّ اسم أو نسبة أو حكم ميزانٌ خاصٌّ يتأتّى في الوقت وغيره، يحيل الأمر إلى نفس

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٧٦ - ٧٩.

التجربة الإيمانية. ولذا، فإنّ جملةً من باحثي العرفان من المعاصرين سعوا للعمل على طرح موازين كلية للتبيّن من صحيح العرفان أو فاسد الأضغاث من خلال اعتمادهم على قواعد كلّية أهمها: العقل الفطري، والنصّ المعصوم، إضافةً إلى النقطة المؤكّدة: الشريعة.

وبنحو إجمالي لو أردنا إجمال مباحث العرفان النظري، فهي:

- وحدة الوجود الشخصية، وعلاقة الكثرة بالوحدة.
- الأسماء والصفات.
- الفيض الأقدس والمقدّس[١].
- الحقيقة المحمّدية.
- الإنسان الكامل.
- وأمور ترتبط بالمبدأ والمعاد.

والـرأي في كل ذلك هو أصالة المعرفة الذوقية والاستفادة من مباحث العلوم الحكمية والفلسفية-البرهانية. أما الميزان الثابت فهو: الشريعة، النص المعصوم، العقل الفطري. وأخيرًا ثمّة عنصر السير والسلوك في التجربة الإيمانية، وما ينكشف للعارف مما يطمئنّ ويتيقن حقّ اليقين من مصدره الإلهي.

---

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الفيض الأقدس).

نقطة لا بدّ منها

مما لا بدَّ منه هنا هو تأكيد أن معرفة العرفان، لدى العارف، تتفاوت بحسبه، وقد تتشكّل لتكوّن منهجًا أو طريقة لدى عارف كبير له مريدوه. لكن التقسيم العام للعرفان لم يقتصر فقط على صنفي النظري والعملي، بل لوحظ فيه أيضًا، ما جرى على تقسيمات التصوف. وهذا ما ينقله الأستاذ دينان» عن ما ورد في كتاب **مولوي نامه** من أن:

«جميع الفرق الصوفية [تنقسم] إلى قسمين رئيسين: القسم الأول هم أهل الزهد والرياضة والعبادة والذكر والفكر، والقسم الثاني هم أهل الوجد والحال والرقص والسماع. ويضع الطريقة النقشبندية ضمن القسم الأول، والطريقة القادرية ضمن القسم الثاني [...]. وأهل الوجد والحال والرقص والسماع لا يمتازون عن غيرهم فحسب، وإنما قد يختلف أمر الوجد [...] من شخص لآخر، لأنه من الأمور الباطنية للإنسان؛ والأمور الباطنية لا تعدّ أمرًا مشتركًا بين الأفراد [...].

[ويعتقد هؤلاء، ومنهم جلال الدين الرومي] أن الكاملين من الناس وأولياء الله والأقطاب الحقيقيين، ليسوا من صنف البشر، وإنما هم نوع عالٍ وممتاز لا يشبه سائر الأفراد إلّا في الشكل الظاهري»[١].

وهذا هو وضع أصحاب الوجد، الذين قد يبيحون لأنفسهم حالة «السُّكْر الصوفي»[٢]، والذي بحسب رأيهم، قد يستغرق فيه العارف إلى درجة الخروج عن الالتفات حتى لأمور الأحكام الشرعية. وهم الذين

(١) غلام حسين الإبراهيمي الديناني، **العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف**، الجزء ١، الصفحتان ٧٥ - ٧٦.

(٢) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (السُّكْر).

يقابلهم أهل الارتياض والعبادة من المتصوفة (العرفاء). وعلينا هنا لفت الانتباه إلى أمر بالغ الحساسية مفاده أن هؤلاء لم يحسموا التفاوت بين أهل الكمال وغيرهم، وهل هو تفاوت في مستوى المراتب والسمو الروحي، بحيث إنّ من عرف أكثر وجاهد النفس أكثر هو أعلى رتبة ممن قصَّر؟ أم أنّه اختلاف في أصل الذات والجوهر الإنساني؟ ثم، وهنا الإشكالية، هل نعتبر أن الإنسان الحقّ هو صنف عالٍ من أصحاب الرقيّ الروحي الذي لا يوازيه أهل المراتب العامة والوسطية؟ وهل وحدهم هؤلاء الفرادى في مسار الزمن والدهر، أهل الخلاص والنعيم والرضوان، والبقية محرومون من لذة المعرفة والرحمة الإلهية؟

إنّ النقاش هنا، هو في هذه النخبوية التي تتراءى للمُطّلع على أفكار وأحوال وأقوال أهل التصوف والعرفان. من الذين لسان حالهم يشابه ما كان يقوله أصحاب النفوذ السياسي والاجتماعي والعلمي للأنبياء، تعبيرًا عن رفضهم لهم: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمۡ أَرَاذِلُنَا﴾[1].

لا بدَّ لنا في مرحلة الحديث حول الإنسان في العرفان أن نخوض غمار هذا النقاش. لكننا استكمالًا لتصنيف العرفان، نشير إلى أنّ بعض المتصوفة إنما التزم حالةً واحدة من المقامات: «فالشبلي كان إمام المراقبة، وشقيق البلخي كان إمام التوكّل، والجنيد كان رائد أهل التوحيد، والسري السقطي كان في طليعة أهل الورع. قيل: إن الحلّاج رأى إبراهيم الخوّاص فسأله عن المقام الذي هو فيه، فأجابه أنه منذ ثلاثين عامًا

(١) سورة **هود**، الآية ٢٧.

يروِّض نفسه في مقام التوكل. فقال له الحلاج: إذا أفنيت عمرك في عمارة الباطن، فأين أنت من الفناء في الله»[١].

ويشير كلام الحلّاج بشكل صريح إلى أن التوقف في أحد مقامات السلوك يحول دون بلوغ المقصد الأقصى الذي هو الفناء في الله، ومن لا يتمتّع بالمعرفة الكاملة، قد يتوقف في أحد هذه المقامات[٢].

ومن الملاحظ هنا، أن العرفان في مراحله الأخيرة ركّز على بُعد المعرفة، كما ركّز على جامعية العارف للكمالات في المقامات والمراتب والأحوال. والبحث كان دومًا في ربط غايات الكمال الإنساني بالمعرفة، وهذا منشأ اعتبار محورية تسمية «العرفان» عندهم بالعرفان. وعليه، فإن الباحثين والمنظِّرين للعرفان سعوا للجمع بين النظري في العرفان، والعملي منه: «طبعًا أولئك الذين طووا طريق السلوك بقدم المجاهدة والرياضة، بلغوا مرحلة الفناء في الله، وهي المرحلة التي يزول فيها الفاصل بين النظر والعمل. فإذن، كان لتقسيم العرفان إلى نظري وعملي، مفهوم خاص في بداية الطريق، فلا معنى له في النهاية بعد أن تكون نتيجة النظر والعمل هي شهود الحق تبارك وتعالى»[٣].

أما الجمع بين القسمين فكان بسبب ما يمكن أن يتحقّق من كليهما من «فناء»[٤] وعرفان. وليس الفناء إلّا خلع صفات الذات والتحلّي بالصفات والأخلاق الإلهية لتصبح النفس تعي ذاتها بعلم حضوري بما

---

(١) حسن بن موسى بن عبد الله القادري، **شرح حكم الشيخ الأكبر**، الصفحة ١١٤.

(٢) غلام حسين الإبراهيمي الديناني، **العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف**، الصفحة ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

(٤) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الفناء).

هي مجرد قبس من نور القدس الإلهي. وعندما تعرف النفس ذاتها حكمًا تعرف ربها.

يبقى هنا أن نشير إلى نوع آخر من العرفان هو ذاك الذي تبلور في مسار الفلسفة الإسلامية بتنوعاتها المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية. وهو الذي يمكن أن نُطلق عليه اسم العرفان الفلسفي تجنّبًا لتسمية بعضهم له بالعرفان العقلي، اعتقادًا مني أن أيّ اقتصار لإطلاق العقل على البحوث ذات الطابع الفلسفي هو خنق لحقيقة العقل ودوره. عليه، فإنّ ما سأستخدمه هنا هو اصطلاح «العرفان الفلسفي». ويلاحظ على هذا الاتجاه تبنّيه للتدبّر والتأمّل نهجًا في صوغ وبيان النظام الفلسفي، وهو الأمر الذي كان وما زال ينصح به أساتذة الفلسفة في سياقاتها العرفانية والمعنوية. إذ يعتبرون أنّه من دون التأمّل لا يمكن فهم لوازم البحث البرهاني ومقرراته، خاصّةً تلك الفلسفات التي تأثرت بنظريات «الفيض» و«المثل» في الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. وبالعودة إلى ممثّلي هذا الاتجاه في السياق الإسلامي؛ نألف طروحات الفارابي وفلسفته القائمة على مبدأ الفيض، كما الأمر مع ابن سينا، والذي أشار إلى تحوّل فلسفي عنده سمّاه بالفلسفة المشرقية. فمع الفارابي نجد حياة فيلسوف تقوم على زهد العيش، إلّا أنّه لم يعتبر الزهد طريقًا للوصول إلى المقصد. فالعقل الفعّال بما هو مصدر العرفان والمعرفة إنما يتم الاتصال به من خلال التأمّل والتدبّر والتفكّر. وبذا نال شهود الحقائق بواسطة إشراقات العقل الفعّال. وهذا هو الطريق الذي تلمّسه ابن سينا، إلا أنه عمل على بلورة طرحه في كتابه **الإشارات والتنبيهات** في فصلين هما: النمط الثامن، والنمط التاسع. وقبل القيام بتحليل هذين النمطين، علينا الإشارة إلى أن هذا الاتجاه استولد الحديث حول اللذة العقلية باعتبارها أعلى

مستويات اللذة. كما استولد الحديث حول ماهية العقل، وطور ما فوق طور العقل.

ويقصدون بالعقل ذاك البعد البرهاني للفيلسوف والذي يحقّق له علم اليقين، أمّا طور ما بعد العقل فهو امتداد هذه الجواهر الربّانية لتتحقّق من حقيقة الأشياء والأمور بحق اليقين. وهذا ما دعا ابن سينا إلى إطلاق برهان هو الأعلى، والذي أسماه «برهان الصديقين». إن العقل هنا، برغم اعتماده المنطق البرهاني ينطوي على مستوى من الكاشفية عن الواقع والحقيقة. ويستمر دوره المميّز في كلّ مراتب الكشف حتى الشهودي منه، بحيث عدّه بالنسبة إلى القلب بمثابة العين التي يرى فيها القلب الحقائق. فمهما تنوعت الإدراكات في كونها على سبيل الاستدلال أو الكشف فإن العقل يبقى حاضرًا. وقد أدرجت هذه الأبحاث بغاياتها المعرفية العرفانية في سياقات فلسفية، أسميناها بـ «فلسفة العرفان». وقد تبلورت بشكل متكامل في نظام «الحكمة المتعالية» لصدر الدين الشيرازي.

ويُحتسب لهذا الاتجاه إنجازه مهمّة غاية في الأهمية هي تحقيقه البيان المبرهن عليه في تعميم المعارف الذوقية في العرفان، والتي بقيت أسيرة الحالة الفردية والتوارث في العرفان إلى مجيء فلسفة العرفان ونقلها إلى مرحلة المقولات العقلية-الفلسفية، والموازين القواعدية والمنطقية، بما أتاح فرصةً لتعلّم وتعليم العرفان، كما ولوضع مِلاكات التمييز بين الصحيح والفاسد من مدّعيات الشهود والعرفان. كما أنه أتاح الفرصة للخروج من دائرة التقليد الأعمى في تبنّي الحقائق المتصلة بشؤون المعتقدات المتصلة بمعرفة الأبعاد الإلهية، ومسائل التوحيد والمعاد، والتطرّق لهذه الميزة الفلسفية في الاستدلال كانت

أحد الوجوه التي افترق فيها العرفان الفلسفي عن ذاك الذي سار عليه الخواجة عبد الله الأنصاري صاحب كتاب **منازل السائرين** الذي يعتبر التفكّر الاستدلالي في عين التوحيد أمرًا خطيرًا، وبمثابة الوقوع في وادي الجحود والإنكار، ويرى كفاية التقليد بدون دليل وبرهان[1]. وهنا نتلمّس أحد الفوارق الكلاميّة بين نزعة الكلام الأشعري التي اعتمدها صاحب **منازل السائرين**، وبين الكلام المعتمد عند العدلية ومنهم الشيعة، إذ على الأوّل، الأصل هو صحة التقليد في الأمور العقائدية؛ وعلى الثاني وجوب النظر والاستدلال في الإيمان العقائدي.

وبإمكاننا الجزم أنّ العقل الإيماني للشيعة استطاع بناء علم كلام عقلي، ثم فلسفي، ثم فلسفة عرفانية، مثّلها عرفاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام من أمثال ملا صدرا ومن تلاه، كما مثّلها في عصرنا العلّامة الطباطبائي والإمام الخميني. وإذا كان بإمكاننا الاكتفاء بعرض عرفان صدرا، عن عرض عرفان الإمام الخميني، باعتبار الأخير معدودًا في سياق العرفان الصدرائي، فإنّ دراسة ما آل إليه العرفان مع الإمام الخميني يصبح أمرًا ملزمًا وضروريًّا لما فيه من تمايزات خاصة حضرت فيها اللغة العرفانية بطريقة تتعدّى الصياغات البرهانية-الفلسفية. وبسبب الاتساع الحياتي الذي أخذ به الإمام الخميني المسألة العرفانية، والتي برزت في الوعظ والتوجيه، والاجتماع والسياسة.

وفي معرض هذا العرفان الفلسفي؛ من المفيد تبيين كيف جمع الفلاسفة المسلمون بين القياس في الفلسفة، وبين النزعة العرفانية. فالمعروف أن القياس يُبنى على مقدّمة أولى، ثم مقدّمة ثانية، لينتج

---

(١) غلام حسين الإبراهيمي الديناني، **العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف**، الجزء ١، الصفحة ٩٩.

عنهما نتيجة محدّدة. إلا أنّ حكماء الإسلام: «يعتبرون المقدّمات بالنسبة لنتيجة القياس من العلل المُعِدّة. ويقولون بأنّ النفس الناطقة تجد حالة الاستعداد بعد الالتفات إلى مقدّمات القياس، من أجل أن تفيض عليها الصورة العقلية للنتيجة من عالم الغيب. وعليه، لا تعدّ مقدّمات القياس مولّدة للنتائج، وإنما تلعب دور إعداد النفس الإنسانية لقبول الصورة العقلية للنتيجة التي تفيض من عالم الغيب. تُعدّ الأحكام العقلية كلية وشاملة دومًا، ومن سنخ عالم القدس»[١].

فالأمر عند هـؤلاء إنما يعود لما في النفس من استعداد عالٍ للاتّصال بعالم القدس واللاهوت. الذي عنه تستقبل الفيض. ويقوم العقل المنطقي والفلسفي بتهيئة وتحفيز النفس من أجل إخراج قدراتها إلى عالم الفعلية في المعرفة التي يستمر العقل بامتداده لجعلها متجاوزةً كلَّ حدٍّ لتتماهى مع ذات ما تتطلبه، فتصبح عقلًا عرفانيًّا خاصًّا. وهذا ما يحقّق الاتصال بالعقل الفعّال الذي عنه تترشّح الصور العقلية على سبيل الإشراق، وتحصل النفس الإنسانية على الحقائق كما هي. وهو الأمر الذي أعان ملا صدرا ليتحدّث حول إبداع وخلّاقية العقل، إذ يعدّ العقل البسيط الإجمالي – عنده – خلّاقًا للعقول التفصيلية. ومن هنا، فإنّ ما «قاله الفلاسفة والحكماء المسلمون في مجال الفكر والإدراك العقلي في مراحله العالية، قريبٌ جدًّا من نظرية العرفاء. فالفلاسفة يتحدّثون عن الفناء في الله والبقاء بالله، ويعتقدون أنّ النفس بمقدورها إدراك حقائق الأشياء كما هي متحقّقة في الخارج حين بلوغها هذه المرحلة من الكمال»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٠١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٠٢.

وليس التأمّل والتفكّر الفلسفي إلّا رحلةَ سيرٍ وسلوكٍ من القيود نحو المطلق، ومن المحدود نحو الكامل، سيرًا تحقّقيًّا واعيًا. وهذا الفلاح في المسير العرفاني إنّما يعتمد عند صاحبه، وعلى الدوام، على رجاء التأييد والتسديد الإلهي. وهذا ما كان يلحظ في التجربة الحياتية الزهدية لأبي نصر الفارابي، كما يلحظ في ما ينقله تلميذ ابن سينا عنه من لجوئه إلى الله سبحانه وتأديته الصلاة طلبًا لحل ألغاز ما علق من مباحث علمية وفلسفية. ولا يخفى على مطّلع سنوات الخلوة التي قضاها صدر الدين الشيرازي ليَطلُعَ بعدها على الناس بنظام فلسفي-عرفاني، فريد هو **الحكمة المتعالية** كما قرّرها في كتابه **الأسفار الأربعة**.

وبعيدًا عن البعد المسلكي لفلاسفة الحكمة العرفانية، فإنّ الدخول في بعض مباحثهم يشير إلى هذه الحيثية التي أوردناها، ومن ذلك ما خصّصه ابن سينا في كتاب **الإشارات والتنبيهات** (النمط الثامن) حول اللذة العقلية، إذ يعتبر فيه أن الأوهـام لطالما حكمت بكون اللذات المستعلية هي الحسية، ويخوض بيانًا يُظهر فيه كذب هذا المُدّعى. إذ إنّ بعض اهتمامات الناس في أمور من مثل اللعب وأعراف الأخلاق والعلاقات قد يُذهلهم عن اللذات الحسية: «وإذ أعرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه، آثروه على الالتذاذ بمشتهًى حيواني متنافس فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم، مسرعين إلى الإنعام به. وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه. ويستحقر هول الموت، ومفاجأة العطب، عند مناجزة المبارزين. وربما اقتحم الدُّهم ممتطيًا ظهر الخطر، لما يتوقعه من لذة الحمد، ولو بعد الموت، كأن ذلك يصل إليه وهو ميت. [إلى أن يقول مستنتجًا] فإذا

كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقلية، فما ظنّك بالعقلية؟»[١].

وبعد اعتباره أن أصل وأعظم اللذات هي اللذة العقلية؛ فإنّه يعمل على تبيان ماهية اللذة، إذ يعتبر أنّ «كل خير بالقياس إلى شيء ما، فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول. وكلّ لذة فإنها تتعلّق بأمرين: بكمال خيري، وبإدراك له، من حيث هو كذلك»[٢]. إنّ الخير إذا قيِّد بما هو خير يضاف لصاحبه صار كمالًا له. واللذة هي ذاك الخير الذي يمثّل كمال صاحبه. أما اللذة فشرطها إدراك الملتذّ لها وتوجّهه إليها بما هي خير وكمال. وبعد هذا، فإن ابن سينا يوضح أن اللذات، وخاصة منها العقلية وإن تيقن المرء بوجودها لكن لم يع معناها يقينًا فإنه لا يتشوّق إليها، إلّا إذا صار ذاك اليقين معاينةً، بحيث يكون من الذوقيات. وهكذا يخلص إلى نتيجة موقفه من كمال العقل في عرفانه حينما يقول: «وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه. ثم يتمثّل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه، مجرّدًا عن الشوب، مبتدأً فيه بعد الحق الأول، بالجواهر العقلية العالية، ثمّ الروحانية السماوية، والأجرام السماوية، ثم بعد ذلك، تمثّلًا لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي، بالفعل»[٣].

وهنا يتبين العرفان الفلسفي في نظام ابن سينا مع اعتقاده أن كمال جوهر العقل هو تمثّل الحقّ بقدر استطاعته، كما وتعقّل صور معلولات

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، النمط الثامن، الجزء ٣، الصفحتان ٨ - ٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٢٢ - ٢٣.

الحق بما هي الوجود كلّه. بحيث لا يعود أي تمايز بين العقل وما تمثّله. فيصير عنده عقلًا مستفادًا.

وهنا يأتي السؤال مسرعًا، من هم هؤلاء الذين ينالون تلك المرتبة العالية؟ ليجيب أبو علي بن سينا أنّهم «العارفون المتنزهون، إذا وُضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا»[1]. فالعارف صاحب كمال القوة النظرية إذا تعاضدت لديه كمالاته العملية ممّا يترك فيه قيود البدن وشواغله، بل يترك كلّ شاغل يغفله عن الحق. حينها يعاين الحقائق وينال اللذة الحقيقية.

ونيل اللذة الحقيقية قد يحصل في الدينا قبل الموت كما ورد في الخبر «موتوا قبل أن تموتوا».

موقفٌ للتأمّل

نعود مرةً ثانية لتأكيد ما كنا قد أشرنا إليه سابقًا: إن كانت بعض المدارس في التصوف والعرفان اعتبرت أن الأولياء والعرفاء هم من طبقة فوق البشر، وإن كان هناك من عارضهم بأن هؤلاء العظام هم أعلى مستويات البشر والناس، إلا أن الجميع أجمع على اعتبار الشأن العرفاني يخص نخبة النخبة من الناس. فما مصير البقية؟ نألف في هذا المورد آراءً تحدّثت عن انقطاع البقية من الناس عن الخلود في ما بعد الموت. وبعضهم يذهب إلى أنهم يعودون ليلبسوا أثواب أبدان أخرى تتكرر عودتهم حتى يخلصوا ويرتقوا. وبعضهم يعتقد أن نفوس هؤلاء الذين يسميهم بالبلهاء

(١) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٣٢.

تتعلق بأجرام نفوس سماوية كاملة، وتستمر بالحياة بفضل تعلّقها بهذه النفوس السماوية. مما يوصلنا إلى مرحلة نشعر معها أن السمو الروحي والمعنوي القاضي بالعرفان وجنة المعرفة إنما هو خاصة أهل الله من تلك النخب الممتازة. وأن لا مكان لعامّة الناس، بل ومتوسطي الحال الروحي والكمالي منهم في تلك النعم، على نحو الاستحقاق:

«وأما البله فإنّهم إذا تنزّهوا، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم. ولعلّهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعًا لتخيّلات لهم. ولا يمنع أن يكون ذلك جسمًا سماويًّا، أو ما يشبهه. ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين»[1].

إننا بحاجة هنا إلى بلورة رؤية واضحة تجاه الإنسان بما هو إنسان وعلاقته بالعرفان في نظاميه العملي والنظري وفي قيمه المتولّدة منه، ومدى انسجامها مع طريق الهداية في الإسلام ورؤيته تجاه الإنسان. وهذا ما سيوجب إفراد كلام خاص في مسألة الإنسان بين الإسلام والعرفان الصوفي.

يبقى هنا متابعة أطروحة صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية، والتي بذل فيها أقصى الجهد لتقرير الشهود من البرهان ولتقليص الفاصل بين ما هو مفاهيمي وبين ما هو عيني، بحيث تصير مقولات الفلسفة أكثر تماهيًا مع الحقائق الخارجية من حيث هي خارجية. وقد ذهب للاعتقاد بأنّ النفس الإنسانية، تحصل، على حقائق الأمور كما هي متحقّقة في الخارج من خلال الفناء في عالم القدس وبقائها ببقاء الحق تعالى. كما أنّ للنفس أطوارًا ومراتبَ؛ ولذ فهو يعتقد

(١) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٣٥ - ٣٦.

أنّ العقل يتمتّع في مراحله العالية بالخلّاقية والإبـداع، ويعدّ العقل البسيط الإجمالي خلّاقًا للعقول التفصيلية[١]. وهذا الفناء والبقاء بالله يمثّل القاسم المشترك بين العرفاء والحكماء من فلاسفة المسلمين، مما يجعلهم على وحدة في نتيجة معرفة الحقيقة كما هي.

وقد أضافت هذه المقاربات المشتركة في غائياتها ملاك العقل كمعيار لمعرفة الحقيقة مضافاً إلى معيارية الشريعة والشهود. وقد ألمح، بل صرَّح الملّا صدار في هذه الجوانب المعيارية المعتمدة لديه أكثر من مرة وبأكثر من موضع. ففي كتاب العرشية يصرِّح أن «المُتّبع في المعارف الإلهية هو البرهان أو المكاشفة بالعيان»[٢].

أما في مستهل كتاب **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، فيقول: «اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالًا نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا، ففاضت عليهما أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطّلعت على أسرار لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان. بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية، والودائع الإلهية، والخبايا الصمدانية»[٣].

ويكاد ملّا صدرا الذي يصرِّح بأن الشهود معرفة أعلى من البرهان، أن يوصل لنا أنه يؤمن ويسلك مسلكًا عرفانيًّا، وما فلسفته إلّا برهنة على

---

(١) راجع: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، **العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف**، الصفحة ١٠٢.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **رسالة الحكمة العرشية**، الصفحة ٢١١.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ١، الصفحة ٨.

وجوه ما وصل إليه من العرفان. وهو يعطي طريق الشهود أهمية تفوق طريق البرهنة. لكنه يعتبر أن الأصل في العرفان هو طريق المعرفة وبعده يكون غيره من السبل العملانية.

الإنسان والإنسان الكامل

مما لا شك فيه أن مبحث الإنسان الكامل واحدٌ من المسائل والموضوعات المحورية في العرفان النظري، وله خاصية التأثير الواسع على حركة السير والسلوك. وقد اخترت هذا المحور كنموذج للقضايا التي يثيرها العرفان لأنه المحور الأكثر جمعًا لبقية محاور البحث العرفاني. إذ يطلق العرفاء على الإنسان اسم مستودع الأسماء الإلهية الحسنى بإشارة الكتاب العزيز ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[١]. وعن هذا الموضوع نفسه يتحدّث الإمام الخميني قائلًا: «واعلم أنّ الإنسان هو الكون الجامع لجميع المراتب العينية والمثالية والحسّية، منطوٍ فيه العوالم الغيبية والشهادية وما فيها. [إلى أن ينقل قدس سره أنه] روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صورة العالمين، وهي المختصر من اللوح المحفوظ [...] وهي الطريق المستقيم إلى كل خير، والصراط الممدود بين الجنة والنار. فهو خليفة الله على خلقه»[٢].

كما كان العرفاء وشيخهم الأعظم ابن عربي، يعتقدون بالأعيان الثابتة وأنّها الحقائق العامّة لما أوجد الله سبحانه، ويرون أيضًا أن عين الإنسان الثابتة هي الجامعة لكلّ الأعيان، وهي أتم تجلٍّ لله سبحانه إذ حملت

(١) سورة **البقرة**، الآية ٣١.

(٢) الإمام الخميني، **شرح دعاء السحر**، الصفحة ٣٥.

الأسماء الحسنى كلها، وأوكل إليها خلافة الله في خلقه. وليس المقصود هنا، كلّ فرد من الناس، بل طبيعة الإنسان من حيث هو وجود جعله الله على هذا النحو من الإمكانات والقابليات التي إذا ما صارت على نحو الفعلية وبالشكل الذي أراده الله لها تحققت فيها كل هذه المواصفات. وليس الإنسان الكامل في العرفان هو ذاك الوجود الذي خلقه الله كاملًا. بل إنّ فيه القابليات التي إذا ما أدّبها الإنسان وزكّاها واعتنى بها وصلت إلى كمالاتها. وإلّا فإنّ طبيعة هذا الوجود قابلة لتكون في أدنى المراتب التي لهذا العالم كما أنّها قابلة لتتسامى إلى أعلى مراتب الشرف والقُرب الوجودي. وهذا واحد من أسرار جامعية الإنسان للكون بحيث قيل فيه إنه «العالم الأصغر»، كما أسمي العالم بـ«الإنسان الأكبر»[١]. ونقطة الافتراق والتحول بين خطي الانحدار أو التسامي الإنساني هو جهد التقرب من الله سبحانه، بحيث إذا صار الله بالنسبة لهذا الإنسان أو ذاك الولي المطلق، تكفّله الله سبحانه ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ﴾[٢]. والمقصود بالولاية المطلقة أن لا يستشعر المرء من نفسه أي حول أو قدرة أو استقلالية إلّا بالله. وأنّه عين الفقر والاحتياج لربه سبحانه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ﴾[٣]. وهنا تكمن كل فلسفة السير والسلوك؛ إذ يبدأ الإنسان مسير الخروج من قيود الدنيا والنفس والهوى والترقّي حتى يُسلِّم نفسه وذاته إلى مولاه، بحيث يصير قلبه مرآةً لتجلّيات الحق سبحانه:

---

(١) العام الكبير هو العالم الخارجي في مقابل العالم الصغير (الإنسان). سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، الصفحة ٨١٨.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٥٧.

(٣) سورة **فاطر**، الآية ١٥.

«إنّ القلوب مختلفة في بروز التجلّيات فيها، فربَّ قلب عشقي ذوقي تجلّى عليه ربه بالجمال والحسن والبهاء، وقلب خوفي تجلّى عليه بالجلال والعظمة والكبرياء والهيبة، وقلب ذو وجهتين تجلّى عليه بالجلال والجمال والصفات المتقابلة، أو تجلّى عليه بالاسم الأعظم الجامع»[١].

ولم يكتفِ المتصوّفة والعرفاء بالحديث العام حول الإنسان وكراماته، بل أخذوا بالتفصيل في أحاديثهم حوله ليعتبروا مثلًا أن صدر الإنسان مرتبط بالإسلام، وقلبه محل الإيمان، وكذلك فالفؤاد مرتبط بالمعرفة، واللبّ مقر التوحيد. ويعيش المرء مع نصوص العرفاء فيما يخص «الإنسان الكامل» حالةً من الشاعرية الصوفية التي يتناغم فيها الإنسان مع الكون وعوالم الوجود. ورغم هذه السعة في سريان قراءة الإنسان مع كل موجود إلا أن الملحوظ في «إنسان العرفان» هو الجنبة التكوينية. أو ما يمكن لنا أن نعتبره الإنسان بما هو إنسان؛ الحقيقة الإنسانية؛ وبأعلى رتب كمالاتها التي تتعلق بما أسماه العرفاء بالحقيقة المحمدية. من هنا فهي تشمل الرسل، والأنبياء، والأولياء.

وإذا كان الاعتقاد السائد أن أول من أطلق اسم «الإنسان الكامل» هو محيي الدين بن عربي، فالكل يعرف أيضًا المدى الواسع الذي لاقاه المصطلح كما المبحث – الإنسان الكامل – عند العرفاء والمتصوّفة. وأن غالب هؤلاء إنما راعى البعد التكويني في البحث وبما يرتبط بمسائل الولاية وتجليات عالم الأسماء على النحو الأتم، بحيث إن مصنّفاتٍ كُتِبت تحت اسم «الإنسان الكامل» كما عند الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (المتوفّى سنة ٨٠٥ هـ) مثلًا، والذي بحث أمورًا تتعلق بالذات

(١) الإمام الخميني، **شرح دعاء السحر**، الصفحة ٦٠.

والأسماء وعوالم الوجود. حتى إذا ما وصل الكلام لعنوان «في الإنسان وأنه محمد ﷺ وأنه مقابل للحق والخلق»، نجد أنّ الجيلي – وهو إذ يعتبر أن كل أفراد الناس تحمل قابلية الكمال ما لم يعترضها مانع عن ذلك من مقتضيات – كتب قائلًا: «ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوة؛ ومنهم من تكون فيه بالفعل، وهم الكُمَّل من الأنبياء والأولياء. ثم إنهم متفاوتون في الكمال، فمنهم الكامل والأكمل، ولم يتعيّن أحد منهم بما تعيّن به محمد ﷺ في هذا الوجود من الكمال الذي قطع له بانفراده فيه، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله»[1].

ففضلًا عما يثيره هذا النص من أنّ بحث الإنسان الكامل هو الثمرة التامة لكل مباحث العرفان النظري، فإن ملاحظةً أخرى تتجلّى ها هنا، إذ يوضح الجيليّ أن «أخلاق وأحوال وأفعال» النبي ﷺ تعكس تمام كمالات وأبعاد كمالات «الإنسان الكامل». وهو بذلك سيفرض على المبحث العرفاني تتبّع خصائص، وسمات، وأخلاق، وأحوال، وأفعال النبي ﷺ لمعرفة ما هي الكمالات المتوجب توفرها عند الإنسان الكامل. وبالتالي، سيوفّر لنا أن نُسائل الكتب الصوفية والعرفانية إن كانت قد صاغت وتبنّت تلك الكمالات النبوية في إيلائها للإنسان الكامل-العرفاني. وفي طيات الكلام من الضروري التوقف عند المنهجية التي تتبعها الكتب الصوفية والعرفانية في إبراز الكمالات الإنسانية. فمجمل ما أورده المتصوّفة والعرفاء يبرز الفعل والواقع التكويني للإنسان. وهو ما رأى فيه بعضهم، كالمستشرق ماسينيون مثلًا، تحولًا في بحث الإنسان قام به ابن عربي، إذ خرج عن دائرة المبحث اللاهوتي الذي سعى الحلّاج جاهدًا لإبرازه.

---

(١) الجيلي، **الإنسان الكامل**، الصفحة ٢٠٣.

وهنا بودي أن أسجل بعض الملاحظات؛ أولى الملاحظات هي في أن اتهام المستشرقين للعرفان النظري على طريقة ابن عربي، ينطلق من حيثيتين؛ الحيثية الأولى: مسعى قارئي التراث الإسلامي، من غير المسلمين، لتصويره على أنه مجرد ميتافيزيقا يونانية-هيلّينية، غلبت على بُعد اللغة الدينية، وبالتالي همّشت النص. الأمـر الـذي يسهل الانقضاض على كل التراث الإسلامي. الحيثية الثانية: سعيٌ دؤوب لتفريغ العرفان الإسلامي من أصالته، وإلباسه إما لباس الرهبنة المسيحية، أو الروحانية المدنية القابلة للانطباق على كل أحد خارج الخصوصية الإسلامية. وهذا ما ينبغي التنبّه إليه، إذ المبحث الوجودي هو في عمق المبحث اللاهوتي، أو ما نسميه بالإلهيات، والتي قسّمها المسلمون إلى: الإلهيات بالمعنى الأعم (أي مباحث الوجود)، والإلهيات بالمعنى الأخص (وهي مباحث ترتبط بالعقيدة). وإذا كان الأول يمثّل الرؤية الوجودية للمسلمين، فالثاني يعبّر عن عقيدتهم وإيمانهم.

وثانيها أنّ إنسان العرفان هو رمزية متعالية لإنسان استثنائي، قد يصلح ليكون موردًا للتأسّي والمتابعة. سواء على مستوى السير والسلوك، أو على مستوى التخلّقات. أما الإنسان العادي، أو اليومي الذي أشار إليه الكتاب العزيز، ذاك الذي يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق، ذاك الذي يحب ويكره، يناصر ويعادي، تحرّكه الأهواء، وتضبطه الفطرة والشريعة، فهو غير ملحوظ تمامًا في العرفان الإسلامي. من هنا فإنّ الدعوة لتطوير واستكمال مباحث إنسان العرفان هي دعوة لازمة ومحقّة. ولنا في كتاب الله، والأحاديث والأدعية المعصومة إضافة لوصايا وتوجيهات أهل العلم والذكر خير مصدر لبحث هذا الإنسان العادي، فضلًا عن إنسان المثال الأعلى.

أمّا ثالثها، فمن المفترض أن نرصد السيرة النبوية للنبي والأئمة، وأن نرصد مجالات الحياة الفردية منها، وتلك العامة أو الجهادية والسياسية والقيادية للعالم والتاريخ لنرى امتدادات الكمال الإنساني، بحسب وجهة الإسلام. ومن هناك علينا البحث في خصائص إنسان الإسلام الكامل. فقد استطاع العرفان الإسلامي إبراز معاني الأسماء الإلهية والعلاقة بينها، وأنها تعتدل وتتوازن باسم الله الأعظم، وهكذا فإن الأعيان الثابتة بما هي تجلّيات للأسماء، فإنها تتوحّد وتتوازن وتعتدل بالإنسان الكامل. وعلينا أيضًا النظر في البحث الناسوتي حول إنسان الإسلام وميادين حضوره واستخلافه لربه، وبالتالي كيف تتوحّد فيه الميادين أفقيًّا، وبعد ذلك كيف تتوحد عاموديًّا، لنكون مع إنسان العصمة وإنسان الاستعصام بالكامل من الإنسان، المعصوم.

وأخيرًا، فإن جملة ما أوردت هو ما أعتقد أنّه يمثل التجديد العرفاني في مدرسة الإمـام الخميني، وبالتالي فالجميع معني بالانغماس في مشروع صوغ عرفان الإسلام المحمدي الأصيل.

بناءً عليه، وبموجب ما سلف، علينا ترسّم طريق البناء الرسالي، الروحي منه والعملاني في نهج السير والسلوك مراعين ما أنتجته العبقرية الروحية للعرفان، كما يجدر بنا بمراعاة ما ينبغي استكماله من ميادين أخرى تعبّر عن روح الإسلام الحنيف. ولعلنا هنا لا نجانب الحقيقة لو قلنا إن أحد وجوه الاستفادة من مباحث الإنسان الكامل هو فهم طبيعة الولاية الإلهية والولاية المحمّدية (الحقيقة المحمدية) كما والولاية العلوية؛ إذ طبيعة المبحث تتعدّى معرفتنا بالعارف لتصل إلى تحصيل معرفة ما بالمعصوم. عليه، فلمباحث إنسان العرفان الكامل مدخلية هامة في معرفة النبوّة والإمامة، ومعرفة ما هي صلة الناس، لا من أهل

السر والسلوك، بالنبوة والإمامة وعلمهما. بناءً عليه، فإن أحد ركائز بناء العقيدة الإسلامية هي هذه المباحث العرفانية. والمهم هنا هو ربط تلك المعتقدات ومعارفها بالبناء الروحي للإنسان مما يسمح بالحديث حول معالم الشخصية الاعتقادية، وكيفية انعكاساتها على مِلاكاته الأخلاقية، فضلًا عن سلوكه الحياتي العام.

وإذا كان مبحث العقيدة مفصولًا بالعادة عن مباحث الأخلاق، فإن تضمّنات القيم ونظامها المبثوث في كل مبحث عرفاني شكّل رابطًا وثيقًا لبناء ناظم لكلّ ما ينتمي للإسلام من تشريع وروح السر فيه، إلى أخلاقيات وعمدة بنائها لتشكّلات النفس، وصولًا إلى ما هو أبعد من حيث النفس والجوارح، ليصل إلى الكينونة وفطرة الجعل الإلهي لذات الإنسان المساوق للوجود. وهو الأمر الذي أسّس لمبحث الرؤية الوجودية في الإسلام. وتمييزًا لهذه الرؤية عن الفلسفة أُضيفت كلمة العرفان فصارت «الرؤية الوجودية العرفانية»، وهي رؤية لا تستقيم خارج صلة الإنسان بمصدر وجوده سبحانه.

من هنا، فإن أي حديث حول السير والسلوك العملاني يُقصي أبعاد الإنسان المعرفية والإدراكية والأخلاقية والروحية هو سير وسلوك مبتور وناقص. الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بوجوب الكشف عن خيوط الصلة بين ما هو نظري وبين ما يُسمى بالعملي في التأسيس والبناء التربوي للعرفان الإسلامي. ولعل الشهرزوي انطلق من هنا ليقول: «الحكمة صناعة نظرية تحصل بنظر العقل واكتسابه، يُستفاد بها ما عليه الوجود في نفسه، ويستفاد بها أيضًا كيفية ما عليه الواجب من الذي ينبغي أن يُعمل ويفعل من الأعمال والأفعال، وما الذي لا ينبغي، بحسب الطاقة البشرية، حتى تصير نفس الإنسان – عند تحصيلها – كاملة مضاهية للعوالم العالية

العقلية، مشابهة للمبادئ الشريفة القدسية، فتستعد بذلك لأعلى منازل السعداء وأفضل مقامات الأنبياء، فكلما كان إمعان النفس في المعقولات أتم، ومعاينة المجرّدات أعظم كانت اللذات الأخروية أفضل، والسعادة الحقيقية أكمل»[١].

إذًا، الجانب النظري، حتى الفلسفي منه له هذا الأثر الجاعل للنفس مضاهية للعوالم العالية، كما أنه يحقّق معاينة الحقائق المحقّقة للسعادة. وهذا المنطق في دور الفلسفة نراه عند بعض الكبار الذين لم يعتنوا بالعرفان. فكيف إذا كان الباحث النظري منخرطًا في عالم العرفان النظري إضافة للعملي منه.

***

العرفان العمليّ

بعد أن تناولنا ما يرتبط - ولو بالإجمال - بالعرفان النظري، كان من الضروري البحث في القسم العملي للعرفان، وقد عُرِّف العرفان العملي بأنه «مجموعة من القوانين المرتبطة بأعمال القلب وحالاته (الرياضات)، في قالب المنازل والمقامات التي يؤدّي اتّباعها للحصول على الكمال النهائي للإنسان (التوحيد أو مقام الفناء ومشاهدة الحق)»[٢].

إنّ العرفان العملي، بناء لهذا التعريف، قوانين وقواعد في مجاهدة الذات والنفس، وهي ترتبط بما أسماه التعريف أعمال القلب وحالاته.

---

(١) الشهرزوري، **رسائل الشجرة الإلهية**، الجزء ٣، الصفحة ٢٠.

(٢) يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، الصفحة ٨٢.

فالمحور الذي صيغت بموجبه تلك القوانين الصراطية إنما هو القلب. فما المراد بالقلب هنا؟

هل هو ما ذهب إليه بعض المتصوّفة والعرفاء باعتباره، عالم المثال، والملكوت؟ أم أنه مستودع المشاهدات والمكاشفات؟ أم أنه موضع المشاعر والعواطف والذوقيات العرفانية؟ أم هو نحو من الإدراك المُقابل للعقل؟ وعليه، فإن كان القلب هو ما يقابل العقل، فهذا سيأخذنا نحو ندّية وتعارض بين الفلسفة (كممثّل للعقل)، وبين كل شأن معنوي أو روحي كالعرفان والتصوف والأخلاق والسلوكيات.

وفي هذا شيء من الحقيقة الماثلة اليوم بين الفلسفة والعرفان؛ إذ إنّها تكشف عن طبيعة فهم تلك الاتجاهات لكل من العقل مفهومًا ووظيفة، كما والقلب مفهومًا ووظيفة. أما المُتصور من القلب هنا، فهو ما يستكمل حلقة التكامل المعرفي مما يؤدّيه البرهان العقلي، أو كاشفيته المفهومية المبنية على المعقولات الأولى والثانية، إذ تتقاطع في المرحلة الأولى مع ما عاينه القلب، لتتماهى معه بعد ذلك في وحدة من معرفة العارف المؤسِّس للعرفان، ويكون للقلب بذلك سلوكه المعنوي الفائق بالمعارف وقيمها.

وعليه، فإن القلب هو ما تعقّل من الأشياء والحقائق والأسـرار. لذا، فإنه يحتاج إلى نظام من السير والسلوك العملاني المعد للروح والقلب والنفس لاستقبال الفيض الإلهي ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[1].

(١) سورة **العنكبوت**، الآية ٦٩.

إذًا، تتوقف هداية الله للناس ليستقيموا على صراط القرب والوصول، على المجاهدة، على الارتياض، وهو المسمّى بالسير والسلوك الذي يعني السبيل الذي يقصده المريد بغية الوصول إلى مقصده الأسمى والأعلى. وذلك باجتيازه المنازل والمراحل والمقامات. وهنا لا بأس بالإشارة إلى أن الوصول للمقصد يتم ببرامج وأنظمة متعدّدة من السير والسلوك، منضبطة بأحكام الشريعة.

أما المقصود بالمقامات فهي عبارة عن المنازل الروحية التي يمر بها السالك إلى الله، ويبقى فيها منعّمًا بفيض من الله حتى ينتقل إلى مقام ثانٍ، هو بالضرورة أسمى من الأول، وهكذا دواليك. أما الأحوال فهي ألطاف وهباتٌ ربّانية، يرسلها البارئ إلى مريدي السلوك إليها سبحانه. وقد قال في ذلك ابن عربي ما نصّه: «هو ما يرد على القلب من غير تعمُّل واجتلاب، ومن شرطه أن يزول ويعقبه المثل بعد المثل إلى أن يصفو، وقد لا يعقبه المثل، ومن هنا نشأ الخلاف بين الطائفة في دوام الأحوال، فمن رأى تعاقب الأمثال ولم يعلم أنها أمثال قال بدوامه واشتقّه من: الحلول، ومن لم يعقبه مثل قال بعدم دوامـه واشتقّه من حال يحول [...] وقد قيل: الحال تغيّر الأوصاف على العبد فإذا استحكم وثبت فهو المقام»[1].

الحال إذًا وارد من الله على قلوب المريدين السالكين إليه سبحانه، وهو لا يثبت، لكنّه يترك الأثر البالغ عند من تهبّ عليه نسائم الأحوال الإلهية. وهو ما يتأتّى لقلب السالك ويهيِّئه لنعم جمّة، كما يرشّحه لمقامات تتوالى بجهد من العبد ولطف من الرب. والأمر الذي علينا

(١) سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، نقلًا عن: **الفتوحات المكية** لابن عربي، الصفحتان ٣٣٠ - ٣٣١.

الإلفات إليه، هو أنّ الكلام هنا، سواءً الصادر عن ابن عربي أو عن غيره، لا يتحدّث عن مقامات وأحوال تتوالى على طريقة مبدأ «لا يختلف ولا يتخلّف»، إذ الطرق إلى الله سبحانه بعدد أنفاس الخلائق. والمعنى أو الوجد الذي يعايشه أي من السالكين، قد لا يكون عند أي فرد آخر بتمامه. فكما أن ألطاف الله سبحانه دائمة الفيض بحيث إنّها ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]، فكذلك قابليات الناس، تتنوع كبصمة الإبهام. فلكل روح ونفس هويتها ووجدها الخاص. لكن ذلك لا يمنع عن إمكان التوصيف أو الإشارة المفهومية والتربوية والوعظية التي تنطلق إلى القلب والنفس بضياء الحقيقة والرحمة، وسندها في ذلك قوّة حضور الرحمة والإخلاص في قلب ثابت على الهدى سرعان ما ينضح ببيانٍ يتماهى مع ما فيه، فترتوي منه القلوب الوالهة. ويكتمل المشهد عندما تلتقي روافد المعرفة عند أصحاب استعداد الكمال بنبع الكمال المحمدي المطلق ليذوب في سرّ البيان الإلهي والوحياني، ويمارس دور المُؤوِّل للحقيقة بحاله ووجده ولسانه، أو بمعنى أشمل ببيانه.

وبمقدار ما تثبت تلك الصلة الولائية بالإنسان الكامل المعصوم بمقدار ما يستعصم صاحب الوجد والقلب بفعل المجاورة والتبعية. أما لو أردنا أن نتعرّف إلى بعض من أنواع السير والسلوك في برامجها ومناهجها فبالإمكان الحديث حول بعضها من مثل أصحاب السير والسلوك القائم على استيلاد الألم لإخراج المرء من الذنب والمعصية، وإذلال النفس بغية قطع كلّ علاقتها بالدنيا. ليصير بعدها عاملًا على تقوية النفس وتنمية قدرتها على التحكّم بالبدن والمشاعر، بل وليصار إلى تسلّطها على الأشياء بفعل عجائبي، ومن ذلك ما يسمّونه بالتجرّد

(١) سورة **النور**، الآية ٢٩.

النفسي عن عالم المادة والبدن. وقد أدخلت بعض هذه الفرق الصوفية على ممارساتها أفعالًا خارجةً عن جادة الشريعة في سبيل تحقيق مثل هذه الفعاليات النفسية التي رفض العرفاء اعتبارها ذات أهمية في مقاصد العرفان. ولعلّ هذه الحركات الصوفية كانت أكثر حفظًا للتراث الشعبي في عاداتها وتقاليدها وأقاصيصها الشعبية. والملفت هنا، أن رؤساء هذه الحركات ومؤسّسيها كانوا غالبًا أصحاب نبوغ شعري وحكمي (من الحكم والمواعظ).

وثمّة أيضًا السير والسلوك المعتمد على محورية فعل عبادي محدَّد، من مثل الذِّكر الذي اعتبره بعضهم أهم من الصلاة. وصاغوا أو اعتمدوا أذكارًا خاصة استجلبوا من خلالها كثيرًا من المريدين. بل إن الذِّكر والأوراد صارت عندهم شرعة السير والسلوك والترقّي في مقامات القرب، وهي التي تربط برباط روحي وإرشادي عميق بين شيخ الطريقة والمريدين. إلّا أنّ بعض هذه الطرق تتوسّط أثناء الذكر بين السالك والله صورة الشيخ بحيث إنه أثناء الذكر يستحضر صورة شيخه الذي منه يتقدّم راجيًا مقام القبول والرضا والقرب، وهذا يحتاج لغرض تفصيلي ونقاش خاص.

وثمّة مَن يعتمد في سيره وسلوكه على الصلاة باعتبار أنّ «الصلاة عامود الدين» وأنها إن «قُبلت قُبل ما سواها، وإن ردَّت ردَّ ما سواها». وجاءت توجيهاتهم إلى التمسّك الشديد في التزام أداء الصلاة أوّل وقتها وإلى ما يرتبط بالصلاة الواجبة من تعقيبات وأدعية ونوافل وغير ذلك، معتقدين أن ذلك يوفّر لأهل الصلاة ألطافًا إلهية خاصة. ثم عمل هذا الاتجاه على اعتبار أنّ كل مقدّمة للصلاة أو نية أو حركة أو قراءة أو تعقيب له دلالات رمزية على الصلة بالله سبحانه، بل والاستغراق

به سبحانه، ويمكن بهذا الصدد مراجعة كتاب **الآداب المعنويّة للصلاة** للإمام الخميني قدس سره. وفي هذا الصدد، وردت عن آية الله الشيخ بهجت أمور تؤكّد على معنى الالتزام الدقيق بالعبادات وخاصّة منها الصلاة. كما أوردوا كلامًا للسيد القاضي أنّه بعد تجارب مديدة من التقرّب إلى الله سبحانه والسير والسلوك، فقد آل به الأمر إلى أن أعظم القربات هو الدقّة في أداء الصلاة أول وقتها وبضوابطها وشروطها. يضاف هنا، أن بعض أهل المعرفة يعتبرون التوجّه إلى الله من خلال الصلاة، والترقّي عبر الولوج في مراقيها ومدارجها هو بعينه ذكر، بل أعظم ذكر.

وثمّة من يعتبر أن المعرفة هي محور، بل وأصل أصول العرفان، وأن كلّ فعل أو سلوك أو ذكر، بل وكل عبادة هي طريق للوصول نحو الغاية المتوخّاة، ألا وهي المعرفة. ولن نفصّل الكلام في هذا الاتجاه لما فيه من تفصيل وتخصصية تضيق عنها هذه العجالة.

وثّمة الاتجاه العبادي، وهو اتجاه مُعتَمَد عند أغلب أصحاب الحكمة والعرفان الشيعي المعاصر. وسنشرحه في ما يلي وفقًا لما قدّمه بعض أهله، تمهيدًا لتناول التفاصيل التي سيتم شرحها حول السير والسلوك في الأخلاقيات والمبادئ العرفانية عند الشيعة.

تنطلق المعالجة عند الاتّجاه العباديّ من قوله سبحانه: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[1]. عن أي يقين يجري الحديث في الآية، أهو الموت، أم أنه اليقين في مقابل الشكّ؟ وعلى القول الثاني، ما هو الربط بين العبادة واليقين؟ ثم هل هذه العبادة تستمر حتى تحقيق هدفها الذي هو اليقين، ثم ينتفي الغرض منها؟ وما علاقة كل ذلك بموضوع

(١) سورة **الحجر**، الآية ٩٩.

السير والسلوك؟ المعالجة التي قدّمها المهتمون والباحثون هنا، في موردنا موضع المعالجة، اعتبروا فيها أن اليقين هو هذه الثقة المعرفية الأكيدة التي يصح تقسيمها إلى مستويات ثلاث: أولها، علم اليقين الذي يتم تأكيده بالبرهان والدليل. والمستويان الآخران هما عين اليقين، وحق اليقين. ونصل، خاصّةً بالأخير منها، إلى حدٍّ من الكشف والشهود العرفاني. وهي حالة وواقع يعتريان الذات العارفة، بحيث تتماهى مع يقينها المعرفي. والعبادة هي الطريق، بل وهي السبب في الوصول إلى مثل هذا الحال، ذلك أنّ لكلّ فعل عبادي أثر وضعي ما. ونقصد بالأثر الوضعي أن ما تتركه العبادة من آثار ليس مجرد أمورٍ عاطفية واعتبارية- بل لها أثر وجودي على القلب والنفس والذات الإنسانية. فالفعل العادي، فضلًا عن الفعل الأخلاقي أو الشرعي أو العباديّ له آثار جسمانية تنتمي إلى عالم النفس والبرزخ الإنساني وما بعده من امتدادات لأفق الذات. والصورة التي تتجسّم من تلك الأفعال، هي التي تمثّل واقع الإنسان وهويته في عالم ما بعد الدنيا؛ فإذا كان الأمر كذلك فإن الفعل العبادي كالصلاة والصوم والجهاد وغير ذلك سيرسم صورة الحقيقة الإنسانية بامتدادات ما بعد الدنيا على هيئة أو هيئات نورانية، وإذا ما انضمّت تلك الهيئات إلى روح العبادة الماثلة بالتوحيد العبادي لله سبحانه صارت نورًا واحدًا وموحِّدًا للذات الإلهية بصلة من فيض الارتباط بالله سبحانه. وهناك تشتعل الذات والروح بيقين ثابت.

لكن من المناسب أن نبين في هذا المجال كون بعض أهل الطرق الصوفية؛ ذهب للقول إنّ اليقين إذا تم بفعل العبادة سقطت الحاجة للعبادة. ولعل فهمهم هذا ينبع من أمرين؛ الأمر الأول، فصلهم بين روح العبادة السارية في كل فعل عبادي، وبين اليقين كثمرة عبادية. فهم بقولهم هذا يعتبرون أن اليقين هو ناتج مفصول عن العبادة التي تمثل

مجرد علّة محفّزة لليقين. لذا مع الوصول للغاية تبطل الحاجة لسبيل الوصول. والخطأ هنا هو في عدم معرفتهم بطبيعة العلاقة بين العلة والمعلول، إذ العلة الحقيقية ضرورية لتوفير المعلول، حدوثًا – أي لإنتاج المعلول وتوليده – وهي ضرورية للمعلول استمرارًا، بمعنى أنّ المعلول هو عين علّته وليس شيئًا آخر، بل ليس له من نفسه أيّ حقّ وحقيقة واستقلال عن علته. لذا لا يمكن الفصل بين اليقين وبين معلوليته العبادية. والأمر الثاني هو أنّ تعلّق العبادة في ذمة المكلّف هو عين الطاعة للإرادة والمشيئة الإلهية. وأي تخلٍّ عنها تحت أي سبب كان هو انفصال عن الارتباط والامتثال للإرادة الإلهية. وهذا الارتباط هو منبع كل خير وصلاح، وهو الهدف الأعلى الذي عنه تصدر الأهداف والخيرات وكل صلاح.

وهذا اليقين الخاص الذي نتحدّث عنه هو الذي سنسمّيه بالعرفان بما يمثل من قوى روحيّة تسمّى (بالملاكات) الروحية والنفسية الخاصة، وهي عينها، وعنها تنبع المكاشفات والمشاهدات. حتى إذا ما تقرّر عند العارف جملة من وصايا سلوك طريق الحق التي تدفع الإنسان نحو «المعرفة الشهودية الباطنية والعلم الحضوري الواعي بالله سبحانه وتعالى، وأسمائه الحسنى، وصفاته العليا ومظاهرها» أطلق عليها العرفاء اسم العرفان العملي.

من هنا، فإن العرفان هو معرفة الله، معرفةً شهوديّة؛ بمعنى أنها معرفة تتجاوز المفاهيم والحجب العقلية التي تشير إلى الله سبحانه من بعيد. إذ إنّ هذا اللون المفاهيمي هو الذي نسمّيه بالمعرفة الغيابية – ضد الشهودية – والعارف لا يمكنه التصالح معها إلا في حال واحدة هي استخدامها للدلالة على ما شهده من معرفة الله سبحانه من خلال البيان

والدليل البرهاني المستندان إلى العلم الحصولي، المتفرّع عن العلم الحضوري للعارف معرفةً شهوديّةً.

المعرفة الحضورية والحصولية

المعرفة الحضورية حاصلة للإنسان دون توسّط، بل هي عينه؛ وذلك كمعرفته بنفسه «أنا» أو «أنا موجود»، وهذا ينسحب على معرفته بكل ما في نفسه. ويمكن للإنسان أن يعيش مثل هذه المعرفة، ولكن إذا ما أراد أن ينقلها لغيره فهو لا يقدر إلّا من خلال معرفة خارجة عن ذاته وأصل وجوده العيني، وهي المعرفة الحصولية. لذا كلّ ما يُخبر عنه العارف هو من صنف المعرفة الحصولية المستندة للمعرفة الشهودية. وهنا يقول العرفان النظري إن المعرفة الشهودية لا يمكن تصوُّر الخطأ في حقّها، وهذا خلاف المعرفة الحصولية التي ينقل فيها العارف معرفته الشهودية لغيره، فقد يُخطئ في تصوراته وتحليلاته وتصديقاته، كما قد يخطئ في بيان كل ذلك. وهكذا، فالعارف هو من شهد وشاهد حضور الحق. أما صاحب بيان العرفان فليس عارفًا، بل هو محقّق في عالم العرفان وأحوال العرفاء.

***

بعد أن تناولنا العرفان بقسميه وتناولنا محور الإنسان الكامل فيه، قد يثير بعضٌ السؤال عن موقع العرفان من الإسلام نفسه، وعليه سنخصص البحث في:

الإسلام والعرفان

سواء لاحظ الباحثون وجود تشابه بين التصوف والعرفان عند المسلمين وغير المسلمين أم لم يلاحظوا ذلك، فإن وجود آيات وروايات، فضلًا عن

الأدعية المأثورة والنزعة المعنوية والروحية المكثّفة في حياة أعاظم المسلمين منذ الفجر الأول للإسلام، يكشف عن خصوصية واهتمام واسع وعميقٍ بالروحانية العرفانية الإسلامية. وبالتالي فهي وإن شابهت في بعضها ما عند غير المسلمين إلا أنها أصيلة في هويتها الإسلامية، وليست تابعة لغيرها. وهذا أمر طبيعي، إذ تُعتبر الأبعاد الروحية والمعنوية عند الإنسان من أوضح وأعمق الأبعاد؛ والحاجة إلى مراعاتها وتنميتها من أكثر الحاجات ضرورة. وبتعبير أحد المعاصرين «فالذي يدقّق ويتأمّل في الآيات القرآنية وأحاديث النبي ﷺ وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام سوف يلاحظ حتمًا مواضيعَ عميقة وراقية تتعلق بالعرفان النظري، وسوف يجد أيضًا بعض الآداب والإرشـادات والنصائح المرتبطة بالسير والسلوك العرفاني»[1].

إنّ أيّ توجّه نحو القرآن سنجده ينضح بما يشير لحقائق طابعها عرفاني من مثل:

١. ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝١ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝٢ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

٢. ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾[3].

(١) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ٥٨.

(٢) سورة **الحديد**، الآيات ١ - ٣.

(٣) سورة **الحديد**، الآية ٤.

٣. ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[١].

٤. ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَ لَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾[٢].

٥. ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾[٣].

وجاء في الروايات، قول النبي ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه، فإن كنت لا تراه فإنه يراك»[٤]. وفي الحديث عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام أنّه قال: «قال رسول الله ﷺ ما أخلص عبد لله عز وجلّ أربعين صباحًا إلّا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٥]. وورد في المناجاة الشعبانية «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقة بعز قدسك»[٦].

على ضوء هذه السمات التأصيلية للعرفان الإسلامي والمرتبطة بالنص القرآني والحديثي، يمكن لنا القول إن أي ادعاء عرفاني أو أي معرفة شهودية وكشفية ما لم تتّسم بسمة النصّ والشريعة الإسلامية فهي أقرب لتكون بدعة منها أن تكون سبيل تقرّب ووصول إلى الله سبحانه. إلا أن هناك أمورًا تحتاج إلى معالجة فعلية في هذا المجال، نذكر منها على

---

(١) سورة **الحشر**، الآية ٢٤.
(٢) سورة **فصلت**، الآية ٥٣.
(٣) سورة **الزمر**، الآيتان ٢ - ٣.
(٤) العلّامة المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٤، الصفحة ٧٤.
(٥) حيدر الآملي، **أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة**، الصفحة ٦٢٠.
(٦) عباس القمي، **مفاتيح الجنان (قم)**، الصفحة ٢٦٥.

سبيل المثال لا الحصر الإشكال الذي صدَّرنا به هذا القسم: ماذا نفعل بالموارد التي نلحظ فيها تقاربًا ظاهرًا بين أصل من أصول العرفان الإسلامي، وآخر موجود لدى ديانة ما، أو فرقة من فرق الصوفية المنتشرة لدى بلدان وشعوب غير إسلامية؟ ألا يشي هذا التقارب بنوع من تأثّر اللاحق بالسابق؟ فماذا لو كانت تلك الديانة أو الفرقة الصوفية قبل الإسلام؟

إنّ التعاطي مع مثل هذه الإشكالية يدفعنا للتأمّل في جملة احتمالات لا تنزع نحو فرضية التأثّر والمحاكاة. أول تلك الاحتمالات أن الأديان التوحيدية، وإن ابتليت بالغالب بالتحريف، إلّا أنها تحمل ومن دون شك روحًا توحيدية أصيلة. كما وأن كثيرًا من مسائلها وأصولها وحيانية. والإسلام كدين وحياني توحيدي، صدر عن نفس ما صدرت عنه تلك الأديان في صورتها الأولى، ولا غرابة أن يحمل مضامين وأشكال وهيئات تتوافق مع أديان صدرت من نفس المصدر. وهذا لا يعيب الإسلام والعرفان الإسلامي بشيء، بل يؤكّد وحدة الأديان الوحيانية. أما الاحتمال الثاني فهو يعود إلى طريقة قراءة ما تشابه ظاهريًّا بين اتجاهات متباينة. فأن تجد مثلًا عند فرقة أو ديانة تقديمًا للقربان، ثم تلحظ أن ديانة أخرى تحثّ أيضًا على تقديم القرابين، فهذا لا يعني أن الدافع والمضمون واحد، أو أن التالي أخذ عن السابق لأن أي مفردة أو قاعدة موجودة في نظام ديني معين إنما تعود دلالتها ورمزيتها لمجمل التفسير العام لتلك الديانة، فالجزء أو المفردة المبثوثة هنا وهناك في أي ديانة إنما تستقي قصديتها من التأويل العام، أو النظام التفسيري العام للديانة أو النظام الفكري والعبادي الذي تعود وترجع إليه. وهكذا، فإن مظاهر السلوك العرفاني، أو قواعده إنما تعود إلى وفق المصدر الذي عنه صدرت. والإسلام في نصه (الثقلان: القرآن والسنة للعترة الطاهرة)،

كما وفي روحه التوحيدي الشرعي الحاكم، هو المحور وبؤرة المعنى لأي ظاهرة أو قاعدة عرفانية إسلامية.

إلى هنا، نحن نود التأكيد على الأصالة الإسلامية للعرفان الإسلامي. يبقى أن نسأل حول الوصول إلى المقصد والغاية العرفانية، هل تتم من خلال سبيل واحد وطريق محدّد، أم أنها كما ورد عن بعضهم «الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»؟ بالعودة إلى النص القرآني، نجد قوله سبحانه ﴿ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1]؛ ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾[2]؛ ﴿هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾[3]؛ ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾[4]؛ ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾[5]؛ ﴿هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾[6]؛ ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾[7].

وفي الوارد من الزيارة الجامعة «فالراغب عنكم مارق، واللازم لكم لاحق، والمقصِّر في حقكم زاهق، والحق معكم، وفيكم، ومنكم، وإليكم، وأنتم أهله ومعدنه»[8].

---

(١) سورة **الأنعام**، الآية ١٠٦.
(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١١٦.
(٣) سورة **الأنعام**، الآية ١٥٣.
(٤) سورة **الأحزاب**، الآية ٧١.
(٥) سورة **الأنعام**، الآية ١١٦.
(٦) سورة **الأنعام**، الآية ١٥٣.
(٧) سورة **الأحزاب**، الآية ٧١.
(٨) **مفاتيح الجنان**.

إن مجمل هذه الآيات والروايات توضح بما لا يقبل الشك أن سبيل الله وصراطه المستقيم واحدٌ، وإن بأركان وأصول متعدّدة. أما الأدلة عليه، والمؤشرات والإشارات المُوجِّهة نحوه فهي المتعدّدة. وتعدّدها ينصهر بوحدة الهدف، وبروح الطلب المبني على خلوص النية وسلامة المقصد. ولقد تعدّدت الآراء في إظهار القواعد السلوكية إلا أنها كانت تتسم بجملة من المشتركات المنضبطة بسمة العرفان الإسلامي التوحيدية. وعلى المنوال نفسه، فقد تعدّدت قراءات وبيانات النظام الموحد للعرفان الإسلامي وأخلاقياته. وبقليل من مراجعة تلك القراءات يمكننا حصرها بعنوانين: عنوان المعرفة، وعنوان العبودية والعبادة.

أما غاية العرفان الإسلامي وهويته فهي: معرفة الله معرفة شهودية لا غيبية مفاهيمية أو مقولية أو فلسفية وبرهانية تدلّل على الحقيقة الإلهية من بعيد. وبالتالي، فإنّ السير والسلوك العملي هو المحقّق لهذا الهدف من الوصول والقرب المعنوي، كما والمعرفة الشهودية. إلّا أن البحث في المنطلق الناظم للسير والسلوك وأخلاقياته، يعود إلى طبيعة النهج العرفاني. ومبحث الأخلاق عادةً ما يتم تناوله من خلال قراءة تجزيئية لكل مفهوم أخلاقي، أو قيمة أخلاقية محدّدة، وبشكل منفصل عن بقية المفاهيم الأخلاقية. أما أخلاقيات السير والسلوك العرفاني فتقوم على وحدة منهجية منتظمة من الرؤية والتأويل المنظّم والناظم لجملة الأخلاق والأخلاقيات العرفانية. والعنوان الجامع لمسار السير والسلوك هو الذي يشكّل روح الطريق المؤدي لتحقيق الغاية.

من هنا، تقرر القول إن المعرفة هي عنوان محور السير والسلوك، وقد انقسم أتباع هذا العنوان إلى قسمين: منهم من اعتبر أن معرفة الله هي الأصل والمحور، ومنهم من اعتبر أن معرفة النفس هي المحور وبأن

من عرف نفسه فقد عرف ربه. وثمّة قول آخر يذهب لاعتبار «للعبادة بعبودية» هي محور السير والسلوك؛ إذ ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١]؛ ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[٢]. وبرغم التداخل القائم بين المعرفة والعبادة بعبودية، إلا أنهما اتجاهان في تأويل السير والسلوك، وهذا الأمر كنا قد أشرنا إليه، لكن جاءت الآن ضرورة تفصيله، والنظر في كيفية سريانه ضمن تراتبية السير والسلوك. وسأعالج في هذا الصدد أطروحتين.

الأطروحة الأولى[٣] مبنية على أن أساس معرفة الله معرفة شهودية، هو معرفة النفس. فقد روي عن الرسول الأكرم ﷺ أنه قال: «ما من عبد إلا وله في وجهه عينان يبصر بهما أمر الدنيا، وعينان في قلبه يبصر بهما أمر الآخرة، فإذا أراد [الله] بعبد خيرًا فتح عينيه اللتين في قلبه، فأبصر بهما ما وعده بالغيب، فآمن بالغيب على الغيب»[٤]. إنَّ عينَي القلب تنتميان إلى ذاك البُعد الغيبي في النفس، فإذا ما فاضت عليهما أنوار الله سبحانه، انفتحتا على الغيب الإلهي. فصارت معرفة إلهية بالنفس. من هنا تحدّث العارف الكامل جواد الملكي التبريزي قائلًا: «واجهد نفسك أن تنال بالكشف والعيان حقيقة هذا الأمر العظيم، وإن طريق الوصول إلى هذه الكرامة إنما يحصل بمعرفة النفس [...] فاعرف نفسك، فإنّ معرفتك طريق لمعرفة الله جلّ جلاله كما في الخبر «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وقد جاء في الخبر أن رسول الله سألوه: «كيف الطريق إلى معرفة الله؟ فقال: معرفة النفس». وقد ذكر في **إحياء علوم**

---

(١) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(٢) سورة **الحجر**، الآية ٩٩.

(٣) تم التطرق للأطروحة الثانية في الفصل اللاحق.

(٤) محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، الحديث ٣٣٩٠، الجزء ٣، الصفحة٢٦٤.

الدين «ليس العلم في السماء فينزل إليكم ولا في الأرض ليصعد لكم، بل مجبول في قلوبكم. [وبهذا الصدد يضيف التبريزي معلِّقًا] فإذا جعل الإنسان عالمَي حسّه ومثاله تابعًا لعقله، يعني أن يكون توجّهه والتفاته واهتمامه إلى ذلك العالم، ورغبته فيه، ويخرجه من عالم القوة إلى عالم الفعل، فحينئذٍ يوهَب سلطنة عالمي الشهادة والمثال، ويصل إلى المقام الذي لم يخطر على قلب بشر من الشرف واللذة والبهجة والبهاء، ومعرفة الحق تعالى»[١].

إلى أن يقول بمورد آخر من نفس الكتاب: «وإذا أُعطيت هذه العظمة لإنسان وترقّى من عالم الماء والطين الذي هو عالم الظلمة، وأوصل نفسه إلى مقام معرفة النفس - يعني أن يرى حقيقة نفسه وروحه التي هي من عالم النور - وهي مفتاح معرفة الرب، فإنه سوف يرى بالكشف والعيان أن نفسه من عالم المجرّدات، وحينها ينجو ويتخلّص من الحجب الظلمانية، ولا يبقى ما بينه وبين الوصول إلى المقامات الممكنة من معرفته جل جلاله إلى الحجب النورانية»[٢].

إنّ معرفة النفس عند العارف التبريزي مقام من المقامات العالية التي ينخلع فيها من عالم المادة، بل والمثال. إنّها ارتباطات النفس بحركة البدن المادي؛ إذ المقصود من عالم المثال بخصوص النفس المجردة ذاتًا، هو تدخلها من حيث فعلها بل أفعالها بعالم المادة. بحيث تربط هذه النفس عالمي التجرّد والمادة. وعندما تترك انذهالها والتفاتها عن كل شيء سوى الله سبحانه، فإنها تعيش التجرّد الكامل وهو ما يستوجب لها:

---

(١) جواد ملكي التبريزي، **رسالة لقاء الله**، الصفحة ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.

أولًا: معرفة حضورية فعلية وتامة بذاتها، وهذا هو عين المكاشفة والمعاينة للمجردات.

ثانيًا: بعد أن تهاجر الحُجب[١] الظلمانية العائدة للمادة والبدن، فلا يبقى أمامها إلا تجاوز ما يسمّى بالحجب النورانية، وهي عبارة عن جملة من الخيرات والنعم؛ إلا أنها دون معرفة الله سبحانه. وبتجاوزها لا يبقى أمام هذه النفس إلا معرفة المقصد الأعلى سبحانه. وبهذا يكون من عرف ذات نفسه، عرف ربه. ويستشعر العارف بمثل هذه المعرفة لذّةً لا وصف لها، إذ ورد في **الكافي** عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لو علم الناس ما في فضل معرفة الله عزّ وجل ما مدّوا أعينهم إلى ما متّع الله به الأعداء من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقلّ عندهم ممّا يطؤونه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفة الله عز وجل وتلذّذوا بها تلذّذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله. إنّ معرفة الله عزّ وجلّ أنسٌ من كلّ وحشة وصاحب من كل وحدة ونور من كل ظلمة، وقوة من كل ضعف، وشفاء من كل سقم»[٢].

وهنا يأتي السؤال في كيفية تسامي النفس بحيث تصل إلى مقام معرفة النفس؟ هل يحصل ذلك بترويضها كيفما كان؟ أم أنّ هناك سبيلًا محدّدًا للوصول إلى مثل هذه النتيجة؟

لا شكّ في أن أئمة وأعلام العرفان الإسلامي يرفضون كلّ أمر مخالف للشريعة في إجراءات تنمية النفس، وإخراج قابليّاتها وخيراتها وقواها من الإمكان إلى الفعلية. ولا يعنيهم كلّ ما يقال وما يثار من آليات ترويض

---

(١) انظر مسرد الاصطلاحات في آخر الكتاب (الحجاب).

(٢) الكليني، **الكافي**، الجزء ٨، الصفحة ٢٤٧.

النفس سواءً أكان عند ديانات أخرى، خاصّة الوضعية منها، أم كان عند فرق صوفية إسلامية تستفيد من آليات لترويض النفس من خارج حدود الشريعة الإسلامية. وفي ما يمكن للمتتبع أن يلاحظ، فإنّ سبيل هذه التربية للنفس وسلوكها وسيرها الرحماني يقوم على بعدين اثنين:

البعد الأول ينطوي على تثوير مكامن «الجعل الفطري» عند النفس، وذلك بفتح منافذ القلب على المعرفة من خلال التدبّر والتأمل. والمقصود بالتدبر هو فهم كتاب الله العزيز. أما التأمل فهو في آيات الله الآفاقية والأنفسية، كما السنن الإلهية. وقد اشتهرت طروحات العارف المعاصر آية الله الشيخ حسن زاده آملي في أصالة دور معرفة النفس بعرفان العارف. ومما قام به، تأليفه لمجموعة من الكتب والمصنّفات أهمها كتابه **سرح العيون في شرح العيون** والـذي يبحث في عيون مسائل النفس، وقد دمج فيه بين الطابع البحثي والتأملي فضلًا عن بعض الإفاضات العرفانية، إذ يعتبر أن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه. وأنها وإن اقترنت مع البدن في حدوثها إلا أنها روحانية في بقائها. وأنها تضم كل القوى النفسية، وأن تجرّدها أتم من إتمام التجرد العقلي، بحيث إنها ظل الأوحد، وهي مظهر الصور العلمية الإلهية. لذا، فإن لها فضلًا عن الأقيسة البرهانية كشفًا وشهودًا ذوقيًّا وعلمًا وهبيًّا. من هنا، فهي تمام الوجود وفيها حقائق وأسرار الجحيم والنعيم. وكل معرفة حقّة تنالها النفس هي غذاء لها ولتطورها الذاتي. ولأنها تطابق ما في الوجود فتآلفها معه بالعلم هو سرّ من أسرار كمالها.

وهذه الخلاصة التي أطرحها هنا لمفادات كلام الشيخ حسن زادة آملي أختمها بكلام له بعنوان «عين في أنّ العلم والعمل جوهران» يقول فيه: «الإنسان ليسٌ إلّا علمه وعمله، وهما يتحدان بالنفس اتحادًا وجوديًّا،

بل الأمر أشمخ من الاتحاد [...]. والعلم مُشخِّص الروح الإنساني، والعمل مشخِّص بدنه الأخروي»[١].

ثم يورد قولًا آخر بعنوان «عين في أن الجزاء في طول العلم والعمل، بل هو أنفسهما» فيقول: «كلّ ما يلاقيه الإنسان في الآخرة ليس إلا غايات أفعاله، وصور أعماله، وآثار ملكاته ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فإنّ العلم والعمل مقوِّما النفس ومشخّصاتها، والمعرفة بذر المشاهدة، والملكات مواد الصور البرزخية من الأبدان المكسوبة والمكتسبة»[٢].

فالشيخ زاده آملي يذهب للاعتقاد بأنّ كمال الإنسان هو بهذا النحو الخاص من التماهي بين ما يعلم وما يعمل، بحيث إن روحه المجردة إنما تُحصِّل كمالها من خلال العلم، لذا، فإنّ أعظم ما يمكن للنفس أن تتكامل به هو علمها الإلهي ومظاهره في الوجود. أما كمالها الأخروي المتمثّل بالبدن الأخروي فهو بحسب عملها، فإن كان العمل شرعيًّا وخيرًا فإن تجسّمه بالبدن الأخروي سيكون منعّمًا، وإلا فهو يتناسب مع الجحيم. وما حقيقة النفس الغيبية إلا وفق ما علمت وما عملت. وهذا ما يدفع للبحث في تجسّم الأعمال.

أمّا البعد الثاني، فهو التزامات النفس السلوكية، فإنّ موافقة الشريعة هو الباعث للنفس على تنقيتها وعلى تزوّدها بخصائص الكمال والنعم. من هنا، إذا نمت وتربّت النفس وفق هذين البعدين كانت عارفة كاملة خالصة لربها سبحانه. وقد ورد في **مصباح الشريعة** أنّ: «العارف شخصه مع الخلق، وقلبه مع الله، ولو سها قلبه عن الله طرفة عين لمات شوقًا

(١) حسن زاده آملي، **سرح العيون في شرح العيون**، الصفحة ٣٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٦ - ٣٧.

إليه، والعارف أمين ودائع الله، وكنز أسراره، ومعدن أنواره ودليل رحمته على خلقه، ومطيّة علومه، وميزان فضله وعدله. قد غني عن الخلق والمراد والدنيا، ولا مؤنس له سوى الله. ولا نطق، ولا إشارة، ولا نفس إلا بالله، ومع الله، ومن الله، فهو في رياض قدسه متردّد، ومن لطائف فضله إليه متزوّد، والمعرفة أصل، وفرعه الإيمان»[١].

وهذان البعدان، إنما يتحقّقان بالانقطاع عن الدنيا، والتوجه الكامل إلى الله، كما أنه يتحقّق بخلوص العبادة لربه. وهذا ما يعني أن مسلك «معرفة النفس» لا يجافي مسلك العبودية الذي سنتناوله. واستئناسًا بالأدعية المأثورة، من قبيل ما ورد في المناجاة الشعبانيّة: «وهب لي كمال الانقطاع إليك»، «وألحقني بنور عزك الأبهج فأكون لك عارفًا وعن سواك منحرفًا»[٢]، أو في دعاء أبو حمزة الثمالي: «وإنك لا تحتجب عن خلقك إلا أن تحجبهم الأعمال دونـك»، نفهم أنّ العمل إن لم يوافق الإرادة والمشيئة الإلهية فهو حاجب عن الله.

ومن مجموع هذه المرويات والمناجاة والأدعية يمكننا الإشارة إلى بعض الاستفادات:

١. جامعية العارف لكلا الدارين الدنيا (شخصه مع الخلق) والآخرة (قلبه مع الله).

٢. أن كامل شوقه ورغبة روحه هو الله (لو سها عن الله طرفة عين لمات شوقًا).

---

(١) **مصباح الشريعة**، المنسوب للإمام الصادق (ع)، الباب ٩١.

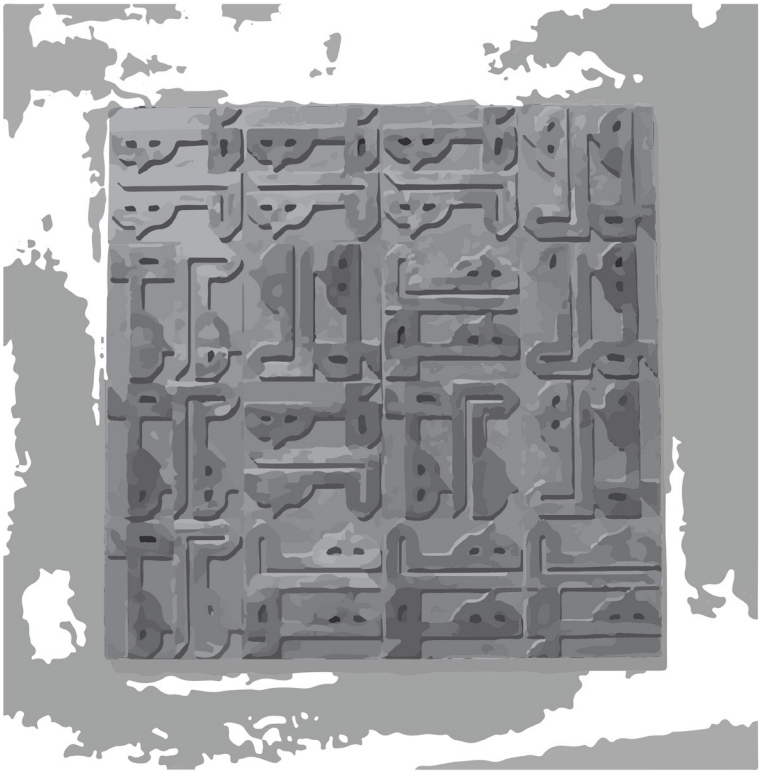
(٢) القمي، **مفاتيح الجنان**، الأعمال المشتركة لشهر شعبان، العمل الثامن، المناجاة الشعبانية.

٣. أنه مجمع الأسرار الإلهية، وفي الوقت نفسه هو حجة الرحمة الإلهية على الخلائق.

٤. ثم إنّ المعرفة عنده هي الأصل، وبموجب هذا الأصل يتفرّع الإيمان. وهذه الإشـارة تعني أن العرفان الإسلامي، لا يقبل بالقاعدة الحاكمة على عرفان بعض الاتجاهات الدينية القائلة: «آمن ثم اعرف»، إذ منطلق إيمان العارف هو المعرفة في الإسلام. إلا أنّ هذه المعرفة لا تكتفي بالبرهان العقلي إذ هي تتجاوز طرق العقل لتلتحق بالمجرّدات الإلهية النورانية، ومن ثمّ تعاينه وتتعرّف إليه سبحانه معرفة شهودية.

٥. إن من أصول المعرفة الحقة، أنها معرفة عملية. لذا، لا بدّ لها من تخطّي حجب المعاصي، لتلتزم أنوار العبادات، فتنتقل بها إلى صاحب الأمر سبحانه.

ومن هنا، يظهر التقاطع اليقيني بين العبادة وبين المعرفة، وإن كانت المعرفة بحسب هذا المبنى مقدّمة على العبادة اللازمة في درب السير والسلوك العرفاني.



الفصل الثالث:

المبنى الذي يقوم عليه العرفان الشيعي المعاصر

ينبغي التأكيد على وجود مبنيَين كبيرَين للعرفان، الأول مبنى معرفة النفس السابق ذكره، والثاني مبنى العبودية والعبادة.

أما المبنى الأول، فيعتقد أصحابه أن كل السير والسلوك من بدايته إلى منتهاه، إنما يقع في النفس. ذلك أن النفس تقبع فيها المعارف الحقة. وأن كلّ ما تكتسبه من معارف العلوم الاكتسابية، يعود للعلم الحضوري. وهم يعتقدون أن هذه المعرفة عند اكتمالها تودع صاحبها في حاضنة الرحمة الإلهية (معرفة الله).

إذ القاعدة الذهبية لهذا المبنى أنّ «من عرف نفسه، عرف ربه». لأن حقيقة النفس وجود بسيط، وبسيط الحقيقة كل الأشياء، فالعارف بنفسه عارف بكل حقيقة وهو ما يؤهّله لمعرفة ربه معرفةً حقّةً يقينية. وهذا النحو من القراءة وإن كان طابعه عرفانيًّا، إلا أنّه يستند إلى نحو من التحقيقات البحثية التي يطيب للبعض تمسيتها بـ «علم النفس الفلسفي». وقبل الشروع في هذا المضمار، ينبغي القول إنّ بعض أعمدة هذا المبنى العظيم قام بتقديم مقدّمة أو مقدّمات لمعالجة إمكان ومعنى «رؤية الله». ولا يقصد هنا برؤية الله رأيَ العين، بل إن رؤية القلوب التي تراه بحقائق الإيمان. وهم يعتقدون أن نفي الرؤية

بهذا المعنى يستلزم تعطيل أصل المعرفة، كل معرفة. وتندمج في هذه المقولات جملة من المباني الكلامية، والاستدلالات البرهانية، إضافة لاستحضار النص القرآني، والحديثي، كمصدرين مركزيين. أما روح المبحث ومقاصده فهي عرفانية ذوقية.

وكل هذا يعطي المطالب الخاصة بأطروحة «معرفة النفس» طابعًا بحثيًّا تخصصيًّا. مما يثير في الوجدان والانطباع أن السير والسلوك هو حقلٌ معرفي عظيم، خاص بأصحاب العقول والنفوس العالية والفذة. وأنه يأبى إمكان مشاركة عموم الناس فيه. ولو قرأنا بعض وصاياهم لوجدناها واضحة في هذا الإطـار؛ إذ إن هذه الوصايا تتجه إلى من يتمتعون بخصائص روحية وقابليات نفسية وعقلية نادرة، بحيث يطلقون على بعضهم اسم «الأوحدي من الناس».

وهذا ما يثير فينا السؤال؛ إن كانت الشريعة الإسلامية السمحاء، وكتاب الله العزيز ووظيفة الأنبياء هي نقل الناس، كل الناس، إلى نور الهدى والإيمان، وإذا كانت معرفة النفس شأنًا من شؤون التربية الإيمانية الإسلامية، ذلك أن معرفة الله سبحانه وتحصيل الإيمان والتقرب إليه سبحانه هي أمّ الأهداف القرآنية والإسلامية، فكيف تقتصر إذًا معرفة النفس التي هي مفتاح كلّ ذلك على خاصة الخاصة من الناس؟

اللهم إلّا أن يُقال إنّ الناس كلهم من حيث القابليات هم مؤهّلون لذلك، لكن قليل منهم من حوَّل الإمكان إلى قرار وإرادة وعزم، وتوجه صوب المقصد الأسنى والأعلى وهو معرفة الله، وذلك من خلال الطريق الصعب ألا وهو معرفة النفس. وهو الأمر الذي تحدّث حوله العارف الملكي تبريزي نقلًا عن أستاذه العارف الملا حسين قلي الهمداني: «قالوا في الطريق المطلوب لمعرفة النفس إن النفس الإنسانية ما لم

تعبُر من عالمها المثالي فسوف لن تصل إلى العالم العقلي. وما لم تصل النفس إلى العالم العقلي فلن نحصّل لها حقيقة المعرفة، ولن تصل إلى المطلوب»[١].

وقد نقل نصيحةً من أستاذه لتحقيق هذا الوصول للعالم العقلي بإضعاف البعد الحيواني من خلال التجويع، إذ ينصح بأن لا يأكل السالك إلّا وجبتين في اليوم والليلة، وأن لا يأكل شيئًا خلالهما. وأن يترك أكل اللحم ما أمكنه. وأن يصوم ثلاثة أيام من كلّ شهر. كما أنّ عليه أن لا ينام يوميًّا أكثر من ستّ ساعات، وأن يهتم بحفظ لسانه، وأن يترك رفقة السوء وأهل الغفلة.

وهكذا، فإن معرفة النفس ينبغي أن يمر عبر تهيئة هذه النفس ببعدها الداخلي المستعين بجملة ارتياضات من جوع وقلة نوم وصوم وغير ذلك. وهذا كله، ينبغي أن يتماشى مع القصدية الكبرى وهي التوجه نحو الله سبحانه، مصدر الوجود والحياة، كما والتزام السلوك الشرعي.

المبنى الثاني: العبودية

وهو المختار، وقد قدّم مبنى «معرفة النفس» إطارًا منظوميًّا لأطروحته في السير والسلوك، إلّا أنه كان، كما أوضحنا، مبالغًا في التخصصية والاستثنائية، وذلك على الرغم من الكوة التي فتحها على مجال العبادة وطابعها الذي ينسجم مع كلّ من أراد التوجّه الصادق إلى الله سبحانه من كافة أهل الإيمان. إلا أنّ مبنى «العبادة والعبوديّة» يقوم على سلوك العرفان بالتزام الشريعة. وهو يعتبر أنّ الله سبحانه وتعالى إنّما كانت

(١) جواد ملكي التبريزي، **لقاء الله**، الصفحتان ٢٢٨ - ٢٢٩.

الغاية من خلقه الناس انتهاجهم نهج العبوديّة والعبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]. وقبل الدخول في تفصيل هذا المبنى، يجب أن نؤكّد على كون المعرفة تمثّل أساسًا لصيقًا بالعبادة. فإذا ما كانت العبادة هي محور السير والسلوك، فهذا لا يعني خلوها ومنافاتها للمعرفة بل إنّ المعرفة الشهوديّة الحقّة من ثمار العبادة والعبودية؛ إذ مضمون العبادة يتماهى مع طبيعة الرغبات الفطرية التي جعلها الله في أصل تكوين كل منّا. وتقوم العبادات على استثارة تلك الفطرة وتنشيطها وسوقها نحو كمالاتها الإنسانية، ومنها الكمال المعرفي. فالرغبات والقابليات الفطرية تنمو على نحوين؛ النحو الأول، عبر العودة لإرادة الاختيار التي تتبلور ثمارها بالسلوك الذي ينتهجه الإنسان، وهي تُلقي بثقلها وتأثيراتها على النزعات الفطرية. والنحو الثاني، عبر نموّ هذه الرغبات والقابليات من تلقاء نفسها، إلّا أنّ نموّها الأخير، الذاتي، إنّما يتأثّر ويتكيّف بما تُسفر عنه الخيارات الإراديـة. فحين تكون العبادة ووجوه الشريعة وسلوكياتها هي مناط ومسار السير والسلوك فإنّ هذه الفطرة ستتكامل بالشريعة، وما تمثّله من إرادة إلهية حقّة. وما كانت رسالة الأنبياء إلّا لتحقيق هذا الهدف العظيم. وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «واصطفى من ولده [آدم] أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لما بدّل أكثر خلقه عهد الله إليهم، فجهلوا حقه، واتّخذوا الأنداد معه، واجتالتهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، وواتر إليه أنبياءه ليستأدوهم

(١) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

ميثاق فطرته، ويذكروهم مَنسيَّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، وينيروا لهم دفائن العقول»[١].

إذًا، ابتعد الناس عمّا فطرهم الله عليه بفعل خياراتهم الخاطئة التي تعزّزت بانحرافهم عن أصل ميثاقهم وعهدهم مع الله سبحانه. كما أنّ البشريّة تماهت مع ما زرعت الشياطين في الناس من نقيصة الذنب والانجراف مع الهوى وفتن الدنيا، ممّا حال بين العباد وعبادة ربهم ومعرفته سبحانه. وقد استدعى هذا أن يرسل الله لهم الأنبياء والرسل ليحرّكوا كوامن الخير والحق في عقولهم ونفوسهم المفطورة على الهدى، وليرسموا لهم بالشرائع معالم العودة نحو مصدر النور. ممّا يعني أنّ الدور الذي يمكن أن تقوم به شرائع الأنبياء وشرعتهم، وما يتصل بها من التزامات وأحكام، كلّها بمثابة المحفّزات والأسباب الداعية لإنارة قلوب طالبي القرب من الله سبحانه: «صحيح أنّ الأنبياء عليهم السلام قد نهضوا من أجل إقامة القسط والعدل في المجتمع، وصحيح أنّ الأنبياء قد بُعثوا ليقطعوا أيدي الظالمين وينقذوا المظلومين والمستضعفين، وصحيح أنهم أرسلوا لتعليم الناس (الكتاب، والحكمة) ولتربيتهم كما يريد الله، وصحيح أنهم قدّموا للناس مجموعة من الأحكام والقوانين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والحقوقية والمدنية والصحية من أجل سعادة المجتمع البشري، لكنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن هذه المواضيع كانت تتمتّع بالأصالة في مدرسة الأنبياء، وكانت هذه الأمور تشكّل هدفهم النهائي. لا شكّ أنّ هذا التصور خطأ فاحش. إنّ جميع هذه الشؤون

(١) الإمام علي، **نهج البلاغة**، الجزء ١، الصفحة ٢٢.

مقدّمة لأمر آخر، وذلك الآخر هو الهدف النهائي، أمّا تلك المقدّمات فهي تعبّر من جملة الأهداف المتوسطة»[١].

فما هو ذاك الأمر الآخر؟

يجيب الشيخ المصباح: «كلّ هذه الأمور يجب أن تتحقّق كي تتهيأ الأرضية اللازمة للنمو الروحي والمعنوي بشكل أفضل وأكثر، ويتحقّق الكمال الواقعي للناس، وهو القرب من الله سبحانه»[٢].

من دون شك، إنّ عمارة البلاد هدف سام في النظام الإسلامي، وهي تندرج في إطار تقديم الخدمة للناس التي يراها الله سبحانه من أعظم صنوف العبادة والجهاد في سبيله. إلّا أنّ الأهداف الإسلامية لا تتوقّف عند حدود عمران البلاد، وخدمة الناس. بل هي تجعل من هذه الأهداف أصولًا ومقدّمات لإصلاح البيئة الاجتماعية، والنفسية للناس. وبالتالي، فإنّ الغاية هي توفّر الأمان النفسي والاجتماعي لتعميق روح التقوى والعبادة. فالتقوى بما هي حصانة نفسيّة تحفظ أصحابها في عصمة الله سبحانه تحتاج لتقويتها إلى وضعيتين اثنتين:

١. الوضعية الأولى: مكافحة الحرام، والجهاد الروحي في مقاومة كلّ عناصر الفتن والشهوات والأهواء. كما التحلّي بالقدرة على مواجهة الابتلاءات، والخروج من أغلال المعصية بضبط النفس عبر الاستغفار وترويضها بالتوبة لتكون الذات مؤهلة لممارسة فعل التسامي الروحي والقلبي بكفاءة عالية من القدرة على التحدّي؛ لتحقّق «عزائم المغفرة».

---

(١) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

٢. الوضعية الثانية: التوفّر على فرص آمنة ومؤاتية للتربية الإسلامية، وفق العيش بنعيم القيم الإلهية، والبيئة الهانئة والآمنة لممارسة العبادة، والسلوك الشرعي من دون منغّصات من العيش، أو ما يُشتت الذهن، وتوجّه القلب نحو المقصد سبحانه.

وهذه الوضعية الثانية هي التي تتوفّر بإقامة نظام القسط والعدل في الأرض وعمارتها بما يُرضي الله سبحانه؛ إذ تضع العابد والمجاهد في مناخ إيجابي من بناء «موجبات الرحمة» لبناء حصون التقوى، والوصول إلى طيب الحياة في عصمة الله سبحانه. وما هذا التوجيه الذي ذكرناه إلّا نتيجة الرؤية الإسلامية التي تعتقد أنّ «الدنيا مزرعة الآخرة»[١]، و«أنّ الآخرة هي دار الحيوان»[٢]، أي أصل الحياة الحقة ومنبعها. من هنا، كان منطق محورية العبودية في السير والسلوك يقوم على قاعدة أنّ الفعل العبادي، أيًّا كان الفعل، هو ما تحرّك من نية خالصة ودافع مخلص وقصدية لا ترجو سوى وجه الله سبحانه والتقرّب إليه. بذلك تكون الصلاة، كما خدمة الناس، كما عمارة البلاد وإصلاح العباد، كما مقارعة الظلم والاستكبار، كلّها تحت ظل العبودية إن توفرت عناصر: النية، والدافع، والقصدية الصالحة.

وللدخول في هذا الميدان من شرح أطروحة السير والسلوك القائم على العبودية والعبادة لا بدّ من أن نعالج بعض الأمور، وسنركّز على ما بناه الحكيم العارف الطباطبائي في كتابه **الميزان**.

---

(١) الشهيد الثاني، **رسائل الشهيد الثاني**، الجزء ٢، الصفحة ٤١٨.

(٢) الريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ١، الصفحة ٣٤.

العبوديّة

ولا أقصد بالعبوديّة فكرة الرق في الإسلام، بل ما أعنيه هو ما فاضت به الأدبيات الإسلاميّة من نصوص قرآنيّة وروائيّة وغيرها حول أنّ الله سبحانه خلق العباد، وأنّه خلقهم ليعبدوه، وأنّ التزامهم الإيمانيّ إنّما يتمثّل بسلوك درب العبوديّة. والعبد كما يقول الطباطبائي هو «المملوك من الإنسان أو من كلّ ذي شعور بتجريد المعنى كما يعطيه قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾[1]. والعبادة مأخوذةٌ منه [...] وبالجملة، فكأنّ العبادة نصب العبد نفسه في مقام المملوكيّة لربّه، ولذلك كانت العبادة منافية للاستكبار [...]. والعبوديّة إنّما يستقيم بين العبيد ومواليهم فيما يملكه الموالي منهم، لكنّ الله سبحانه في ملكه لعباده على خلاف هذا النعت، فلا ملكه يشوبه ملك ممّن سواه، ولا أنّ العبد يتبعَّض في نسبته إليه تعالى [...]. فهو تعالى مالك على الإطلاق من غير شرط ولا قيد، وغيره مملوك على الإطلاق من غير شرط»[2].

لقد أسّس العلّامة في هذا المقطع لجملة أمور مفيدة في بناء الطرح:

الأمر الأوّل، أنّ العبد اسم يُطلق على كلّ مملوك سواءً أكانت ملكيّةً اعتباريّةً كالحاصل في مالكيّة الناس بعضهم لبعض، أم حقيقيّةً كالحاصل حصرًا في مالكيّة الله سبحانه لكلّ ذي شعور.

---

(١) سورة **مريم**، الآية ٩٣.

(٢) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٢٧.

الأمر الثاني، أنّ العبادة لا ترتبط ولا تلازم إلّا العبد المملوك على نحو الحقيقة. وكلّ الصور الأخرى إنّما هي من باب الرق وكسر الحريّة، وكسر لإرادة وحقوق الناس، وهذا هو الحاصل في طريق العبوديّة التي تنوّعت صورها في التاريخ البشريّ. أمّا العبادة التي تلزم العبد فهي استيجابٌ لحقّ المالك الحقيقيّ وهي مدعاةٌ لنتائج أخرى أهمّها – بحسب الطباطبائي وعلماء المسلمين – الحريّة المسؤولة التي تسير بالإنسان إلى درب الهداية والكمال.

الأمر الثالث، إنّ من تأثيرات عبوديّة العبد وعبادته لربّه سبحانه كسر روحيّة الاستكبار، لأنّ صفة الاستكبار منافية للعبوديّة. من هنا، بحسب الطباطبائي، جاء قوله سبحانه ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[1].

الأمر الرابع، إذا كانت مالكيّة الله مطلقة، ومملوكيّة الإنسان لله وحده مطلقة ومن غير قيد أو شرط، كان الإنسان في أصل وجوده حرًّا من كلّ ما سوى الله من غير قيد أو شرط، بل على نحو الإطلاق، وهذا معنى أنّ محمّدًا ﷺ عبد الله المطلق والكامل.

الأمر الخامس، لمّا كانت هذه العبوديّة من الأمور الوجوديّة في أصل ذات الإنسان وعلاقته بربّه، فإنّ شيئًا منه في الحقيقة لا يحجب عنه تعالى، ولا النظر إليه يـجامع الغفلة عنه تعالى، فله تعالى الحضور المطلق، قال سبحانه: ﴿أَوَ لَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ۝٥٣ أَلَآ إِنَّهُمۡ فِي مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمۡۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ﴾[2]. وإذا كان

(١) سورة **غافر**، الآية ٦٠.

(٢) سورة **فصّلت**، الآيتان ٥٣ - ٥٤.

كذلك، فحقّ عبادته تعالى أن يكون عن حضورٍ من الجانبين. إمّا من جانب الربّ عزّ وجلّ، فيُعبد عبادة معبود حاضر، وهو الموجب للالتفات المأخوذ في قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ عن الغيبة إلى الحضور، وإمّا من جانب العبد فتكون عبادته عبادة عبد حاضرٍ من غير أن يغيب في عبادته[1].

وهكذا، فإنّ هذه الخلاصات تفتح لنا باب التساؤل حول سبب التسمية العبد والعبوديّة، كما والاستفهام عن العلاقة بين العبد والحريّة، والعبوديّة والحريّة، ثمّ التساؤل حول معالم طريق العبوديّة، المعنويّة منها والظاهريّة، وهل تمثّل العبوديّة منهجًا للسير والسلوك والتقرّب من الله وإليه سبحانه؟ وهل يختلف هذا المسار عن ما جاء به العرفان الإسلاميّ مثلًا؟ للدخول في هذه الميادين من البحث حول الموضوع، علينا تقرير بعض الأمور المرتبطة بالعبوديّة كمقدّمة للدخول في المبحث عند العلّامة الطباطبائي، أو على أرضيّة المنظومة المنهجيّة للعلّامة الطباطبائي.

أ. العبد، العبادة، العبوديّة في الاصطلاح

يساعد البحث الاصطلاحيّ، اللغويّ منه أو المعرفيّ، على درك خصوصيّاتٍ في المعنى أو تفريعاتٍ ترتبط بأصل المعنى الخاص بالمفردة، ممّا يعين على تحديد المقصود مفهوميًّا منها، ولو على سبيل الانطباع الذهنيّ والنفسيّ للتعاطي مع هذه المفردة أو تلك. وبهذا الصدد، عرَّف اللغويون، كما ينقل لنا ابن منظور مثلًا، كلمة عبد بأنه «الإنسان، حرًّا كان أو رقيقًا، [لأنّه] مربوبٌ لباريه جلّ وعزّ. والعبد المملوك خلاف الحرّ، قال

(١) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٢٩.

سيبويه هو في الأصل صفة. وأصل العبوديّة الخضوع والتذلّل [...]. قال الأزهري: اجتمع العامّة على تفرّقه ما بين عباد الله والمماليك، فقالوا: هذا عبد من عباد الله، وهؤلاء عبيد مماليك. وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١] المعنى ما خلقتهم إلّا لأدعوهم إلى عبادتي وأنا مريد للعبادة منهم [...]. والتعبّد: التنسّك، والعبادة: الطاعة. قال: ومعنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع، ومنه طريق معبّد إذا كان مذلّلًا بكثرة الوطأ. وقال ابن الأنباري: فلان عابد وهو الخاضع لربّه المستسلم المنقاد لأمره»[٢].

فحصيلة هذه التعريفات اللغويّة أشارت إلى جملة أمور منها أنّ عبد الله يصحّ على كلّ إنسان، حرًّا كان أم مملوكًا. لذا ميّز الناس بين عبد من عباد الله، وبين المملوك (الرقيق)، حتّى عدّه سيبويه صفة تُطلق على الإنسان. ثمّ إنّ من مستوجبات العبادة أمورًا: الخضوع، التذلّل، التنسّك، الطاعة، وأن يكون الإنسان مهيّأً على مستوى القابليّات (مذلّلًا) ومجهّزًا لفيض عطاءات ربّه سبحانه. لذا، اعتبروا أنّ الخاضع لربّه هو المستسلم المنقاد لأمره.

وكلّ هذا يكشف عن طبيعة العلاقة الوجوديّة والمعنويّة بين الإنسان وبين الله سبحانه، بحيث إنّ هذه العلاقة ليست محكومةً بصفة التمرّد والاستكبار، كما أنّها لا تتسم بسمة القربى، أي نَسَبيّة البنوّة، بل هي عبادة عبد تعبّد لربّه بعبوديّة الحب والخضوع التكوينيّ والتشريعي. وقد أسهب الراغب الأصفهاني في دراسة هذه المفردة (العبد)، وقد قاربها في مورد الاستعمال القرآنيّ، بحيث أبرزَ جوانب المعاني اللغويّة

(١) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة عبد، الصفحات ٢٧٠ - ٢٧٤.

فيها وتلك التي استخدمها القرآن الكريم، ليُطوِّر البعد المعرفيّ في الدلالة اللغويّة للعبد والعبادة والعبوديّة، حيث قال:

«العبوديّة إظهار التذلّل، والعبادة أبلغ منها لأنّها غاية التذلّل، ولا يستحقّها إلّا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾[١]. والعبادة ضربان: عبادة بالتسخير، وعبادة بالاختيار، وهي لذوي النطق، وهي المأمور بها في نحو قوله تعالى ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[٢]، ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾[٣]. والعبد على [ثلاثة][٤] أضرب:

الضرب الأوّل: عبد بحكم الشرع؛ وهو الإنسان الذي يصحّ بيعه وابتياعه.

الضرب الثاني: عبد بالإيجاد وذلك ليس إلّا لله.

الضرب الثالث: عبدٌ بالعبادة والخدمة، والناس في هذا ضربان: عبد الله مخلصًا؛ وهو المقصود بقوله: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ﴾[٥] ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾[٦] ﴿نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [...][٧]. وعبد للدنيا وأعراضها [...]. وعلى هذا النحو يصحّ أن يقال: ليس كلّ إنسان عبدًا لله فإن العبد على هذ بمعنى العابد، لكن العبد أبلغ من العابد والناس كلهم

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٢٣.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢١.

(٣) سورة **النساء**، الآية ٣٦.

(٤) في النصّ الأصليّ يقول الراغب الأصفهانيّ إنّ العبد على أربعة أضرب، ولكن لا يذكر إلّا ثلاثة، وربّما يقصد انقسام الضرب الثالث إلى ضربين، فيصير الكلّ أربعة أضرب.

(٥) سورة **ص**، الآية ٤١.

(٦) سورة **الإسراء**، الآية ٣.

(٧) سورة **الفرقان**، الآية ١.

عباد الله بل الأشياء كلها كذلك لكن بعضها بالتسخير وبعضها بالاختيار. وجمع العبد الذي هو مسترقّ عبيد وقيل عِبَّدا [عِبَّدى]، وجمع العبد الذي هو العابد عِبَاد، فالعبيد إذا أضيف إلى الله أعمّ من العِباد»[١].

خلاصة الأمر إذًا أنّ العبد هو المملوك إمّا بنحو قانونيّ وهو الذي يُشترى ويُباع، أو بنحو التسخير التكوينيّ، بحيث إنّ كلّ كائن هو عبد لله لا حول له ولا قوّة إلّا بالله، شاء المرء ذاك أم أبى. أمّا العبد بمعنى العابد المتعبّد بحكم الله الظاهريّ والباطنيّ فهي رتبة شريفة لأهل التقرّب إلى الله والوصال الإيمانيّ بالله، الراضين بحكمه وقضائه سبحانه وتعالى.

ولو أردنا الانعطافة قليلًا نحو الأبعاد المعنائيّة الاصطلاحيّة لمفردات العبد، العابد، العبوديّة وما شابه، وراجعنا الكتب والمعاجم العلميّة التي تحدّثت حول معاني هذه المفردات لأمكن أن نحصل على جملة من الفوائد؛ من ذلك: أنّ الكتب الاصطلاحيّة تعاملت مع مفردة العبد باعتبارها صفة تشريفيّة للذات، إلّا أنّها كانت تنسب الذات نفسها إلى هذه المفردة تارةً بالمعنى التكوينيّ أي إنّها خلقٌ من الله، وأخرى بمعنى المرتبة العظيمة التي لا تصحّ إلّا للرسل والأنبياء والربّيّين والصالحين ممّن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وقد ذهب ابن عربي في الفتوحات للقول: إنّ «أعظم المراتب الألوهيّة، وأنزل المراتب العبوديّة، فما ثَمَّ إلّا مرتبتان، فما ثَمَّ إلّا ربّ وعبد»[٢]. بل إنّه ولج في الأمر أكثر ليعتبر أنّ لكلّ اسم مرتبةً إلهيّة من أسماء الله الحسنى، ومظهر يتجلّى فيه بعبدٍ خاص،

(١) الراغب الأصفهاني، **مفردات الراغب الأصفهاني**، الصفحة ٤٩٢.

(٢) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكّيّة**، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٨.

بحيث يقول: «لكلّ اسم إلهيّ عبوديّة تخصّه، بها يتعبّد له من يتعبّد من المخلوقين»[١].

ولهذا السبب أخذ ابن عربي ومن ينتمي إلى مدرسته يفضّلون في دلالة «عبد الله» و«عبد الرحمن» و«عبد الرحيم» و«عبد الرازق» إلى آخره. ومن نفس الطريق عالج ابن عربي خروج العبد من الرق والإصر والأغـلال، إذ يقول: «فإذا وقف الممكن مع عينه كان حرًّا لا عبوديّة فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبدًا فقيرًا»[٢]. حتى إذا توقّفت كلّ الاستعدادات على منّة الباري سبحانه كان المرء عبدًا حقيقيًّا بفقره الذاتيّ الذي لا يجبره إلّا نسبته إلى الله سبحانه، أصل وجوده وقيامه، بحيث تكون عين وجوده من منبع الفيض الإلهيّ الغنيّ عن كلّ ما سوى الله سبحانه، ليكون عندها عبدًا كاملًا، وهو الذي يصفه ابن عربي بأنّه «العبد الكامل الذي الحقّ لسانه وسمعه وبصره وقواه وجوارحه»[٣]. وقد ذهب أتباع هذه المدرسة بعيدًا ليقولوا: «إنّ العبادة لا تصحّ من غير شهود وإن صحّ العمل. فالعمل غير العبادة». وهذا ما يطرح إشكاليّة العلاقة بين المعرفة والعمل في نظام العبوديّة. كما يطرح إشكاليّة العلاقة بين الشهود والنبوّة، وفي ذلك يقول ابن عربي: «واعلم أنّ العبادة في كلّ ما سوى الله على قسمين: عبادة ذاتيّة، وهي العبادة التي تستحقّها ذات الحقّ، وهي عبادة عن تجلٍّ إلهيّ؛ وعبادة وضعيّة أمريّة وهي النبوّة»[٤]. ويصل ابن عربي في هذا التصعيد بالمعنى ليميّز بين العبوديّة والعبودة

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٩٢.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٧.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١١.
(٤) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٦.

«ففرق بين ما ينسب إلى الصفة وبين ما يضاف إلى الله [...] والعبوديّة نسبة إليها والعبودة نسبة إلى السيّد [...]»[١].

ولنختم هذا القسم من الكلام، من المفيد أن نقرأ التحليل الذي قدّمه عبد الرزاق الكاشاني، إذ يعتبر أنّ: «مشاهدة العبد لربّه مقام العبوديّة، فإنّ العبوديّة ذلّة تظهر في نفسه الممحوّة بأكمل وجوهها، وتجهل نسبتها فلا تعلم لمن تنتسب، إذ ليس حالتئذٍ دون هذه المذلّة ما هو أكمل منها ذِلّة، فتنتسب هي إليه، يكون المنسوب إليه أقوى. في نسبة الشركة بينه وبين المنسوب إليه بنسبة القيام به»[٢].

وهكذا يتبيّن معنا في هذا التحليل أنّ النفس بعد الدهشة تتولّد لديها معرفة بالنسبة إلى الحقّ فتُظهر بمذلّة الفقر حقيقة معنى العبوديّة. وهي هنا حالة الوعي المعرفيّ للعبوديّة الذاتيّة لكلّ ذات سوى الله سبحانه، وما هذا الوعي إلّا بالله. فكأنّما تتشارك في دلالة وعي العبوديّة، الربوبيّة بالعبوديّة.

ومن هذه المعالجة الاصطلاحيّة، نتبيّن وجود مدرسة خاصّة في فهم العبوديّة والعبادة، تقوم على الشهود، وهي ما رفضته مدرسة مقابلة تقوم على التقيّد بالنصّ، إذ ذهبت لاعتبار هذا الشهود مدعاةً لتزوير الحقيقة الكونيّة والخلط بين العبد والربّ، بحيث يصير العبد (أو الخَلق) عين الربّ (الخالق). وهذه المدرسة الثانية افترقت عن الأولى حسب مدّعاها بالارتباط بأصالة النصّ القرآنيّ والنبويّ. إذ ذهب أعلام المدرسة السلفيّة لاعتبار أنّ الفهم العِرفانيّ، أو الشهوديّ، أو الفلسفيّ للعبوديّة إنّما يقوم

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥١٩.

(٢) عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، الصفحة ٢٦٥.

على الذوق؛ والذوق بحسب ادعائهم شرعة أهل الهوى. يقول ابن تيميّة بهذا الصدد: «وأصل ضلالة من ضلَّ هو تقديمه قياسه على النصّ المنزل من عند الله واختياره الهوى على اتباع أمر الله، فإنّ الذوق والوجد ونحو ذلك هو بحسب العبد، فكلّ محبّ له ذوق ووجدٌ بحسب محبّته[١].

فإذا كان من الصحيح أنّ القياس في مقابل النصّ مدعاة بل سبب للضلالة والإضـلال، فإنّه من الغريب إسقاط لهذا المعنى على الذوق والوجد، لأنّ الاستغراق في النصّ يستدعي مثل هذا الذوق المعنويّ والوجد الدينيّ أيضًا، وهذا ما يعود ليعترف فيه ابن تيميّة نفسه في أثناء نقله لحديث رسول الله ﷺ «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمّد نبيًّا». لقد كان بإمكان ابن تيميّة اعتبار الرأي أو الهوى أو الوجد أمرًا ضالًّا لو كان معارضًا أو مهمِّشًا للنصّ. أمّا إن كان ذاك الوجد نابعًا من طعم الإيمان بالله ودينه ونبيّه ﷺ فأين الهوى في ذلك؟ وأين الضلالة؟

مع هذا، يمكننا التأكيد على أنّ المسألة تعود إلى منهج الفهم عند التيار السلفيّ الذي يترأسه ابن تيميّة والذي سوف نسعى لتحديد بعض من ملامحه التي تساهم في مقاربة الموضوع. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أنّ ابن تيميّة اعتبر أنّ «العبادة اسم جامع لكلّ ما يحبّه الله ويرضاه من الأقـوال والأعمال الباطنة والظاهرة»، وهو يقصد بذلك التكاليف الشرعيّة والأخلاق الإسلاميّة من دون أن يُقارب مُسْتكِنّات النفس والروح.

---

(١) تقي الدين بن تيمية، **الفتاوي الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، الجزء ٨، الصفحة ١٦٠.

ثمّ إنّه اعتبر «العبادة هي الغاية المحبوبة لله والمرضية له التي خلق الخلق لها كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونِ﴾»[١].

وفي هذا توافق عام بين الاتجاهات الإسلاميّة في كون العبادة غاية، وإن بقي النقاش أنّها غاية لمن؟ لله أم للإنسان؟ ولأيّ شيء؟ إلى أن حُسم الأمر عند الجميع تقريبًا أنّها غايةٌ للإنسان حتّى يستكمل بها ذاته المرتبطة بمصدر وجوده سبحانه. ثمّ يذهب ابن تيميّة ليحدّد جملة أمور ترتبط بالعبوديّة، منها:

١. أنّها خلاف الاستكبار ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾[٢].

٢. أنّها خلاف النبوّة ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝٢٦ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾[٣].

٣. أنّ تمام الدين هو العبوديّة «فالدين كلّه داخلٌ في العبادة»[٤].

٤. أنّ العبادة هي الخضوع الممزوج بالحبّ. وهو برغم ذلك ينهال على أهل الوجد، وفي ظنّي أنّه يريد بذلك الحبّ الذي تتفاقم فيه المشاعر تجاه المعتقد، لا ذاك الحبّ العرفانيّ الذي يولّد معرفةً، ويرسم سلوكًا، إذ هذا ما يرفضه.

لقد قسّم ابن تيمية العبوديّة، بعد أن اعتبرها حقيقةً مقضيّةً ومقدّرة بحقّ الإنسان، إلى قسمين: إلى حقيقة كونيّة تبرز فيها سنن

---

(١) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(٢) سورة **الأنبياء**، الآية ١٩.

(٣) سورة **الأنبياء**، الآيتان ٢٦ - ٢٧.

(٤) تقي الدين بن تيمية، **الفتاوي الكبرى**، الجزء ٥، الصفحة ١٥١.

الخليقة الفقيرة إلى الله والمحكومة بقضائه وقدره، وإلى حقيقة دينيّة تبرز عبر الالتزامات الشرعيّة. ليصل في النهاية إلى اعتبار أنّ الأصل هو في الحقيقة الدينيّة، وأنّ على الحقيقة الكونيّة أن توافقها وإلّا كان كفرًا وضلالًا. وهذا من عجيب القول! كما اعتقد ابن تيميّة أنّ الفلاسفة والعرفاء والمعتزلة وقعوا في هذه المثالب، إذ خلطوا، بحسب مدّعاه، بين الخالق والمخلوق في الوجود، واعتبروا – دائمًا بحسب مدّعاه – أنَّ من عرف القدر سقط عنه النهي والأمر وغير ذلك من أقاويل. والواضح هنا، أنّ ابن تيميّة خلط بين المفهوم والمصداق في بحث الفلاسفة والعرفاء، وأنه عمّم بعض الأقوال الضعيفة في موضوعة القدر على أهل التصوّف والعرفان. ممّا يشي بفهم إسقاطيّ وسطحيّ لأقوالهم وتأويلاتهم، وهذا ما تؤكّده نقاشات ابن تيميّة حول موضوعة الفناء الصوفيّ وعلاقته بالعبوديّة، فقد اعتبر أنّ مذهب القوم فيه يوصل للحلول والاتحاد الذي تشتمّ منه رائحة الكفر. وكذلك الأمر بالنسبة إلى نقاشاته في موضوعة اللذة وعلاقتها بالحبّ، إذ يعتبر أنّ اللذة ليست مصدرًا من مصادر الإدراك ولا هي الإدراك، بل هي تتعلّق بالمُدرَك. وبهذا تأكيد على إخراج أيّ مضمون ومعنى خارج إطار النصّ والخبر، وليصير كلّ ما عداه من لذّة العبادة أو الحبّ مجرّد مشاعر وأحاسيس فقط.

ولا يخفى ما في مثل هذا المنهج من حدّة الطبع في التقييم لصنوف الناس وشرائحهم. فإذا كان الاتجاه الصوفيّ مفتوحًا على كلّ وارد، وقابلًا للكثير من التعدديّة، فإنّ هذا الاتجاه السلفيّ يقع على النقيض. ممّا يفرض علينا بعد الاعتراف بأنّ هناك قواسم مشتركة بين الاتجاهات الإسلاميّة في موضوعة العبوديّة، أن نلتفت إلى أنّ التحليل والتفسير والتأويل يلعب دورًا حسّاسًا في ربط الجماعة المسلمة نفسها بنظام

القيم والتشريع الإسلاميّ، أي إثارة الاختلاف. والموقف من الاختلاف إنّما يعود لنظام القيم والمنهج المعتمد عند هذا الفريق أو ذاك.

عليه، فمن الضروري أن نستبين أين تقع قراءة العلّامة الطباطبائي من اتجاهي العقل والنصّ، والعرفان والتسلّف؟ وهل كان له ما يسدّ الثغرات المفترضة عند هذين الاتجاهين خاصّة ما يدّعيه منهج ابن تيميّة السلفيّ؟

ب. العبوديّة في قراءة الطباطبائي

يمثّل كتاب **الميزان في تفسير القرآن** المصدر الأكثر غنًى في تقديم فكر وأطروحة العلّامة الطباطبائي قدس سره، وسنسعى لقراءة مقولتَي العبوديّة والحريّة عنده في هذا الكتاب. إلّا أنّ مبحث الحريّة إنّما جاء الكلام حوله في إطار مبحث العبوديّة، وذلك لمركزيّة هذا المبحث في الإطار الإسلاميّ وفي طروحات العلّامة الطباطبائي.

إنّ معنى العبوديّة - بحسب الطباطبائي - المملوكيّة للمالك. والعبادة هي «نصب العبد نفسه في مقام المملوكيّة لربّه»[١]. ولا ينسى العلّامة الطباطبائي أن يشير إلى كون العبادة مشتقّة من العبوديّة، كما أنّه يعتبر أنّ كلّ المعاني والدلالات من مثل الخضوع والتذلّل وغيرهما إنّما هي معانٍ مستعملة بحسب مورد العبادة وحال العبد في عبوديته، بل هي «من باب الأخذ بلازم المعنى»[٢]. وأهمّ شرط لتحقّق حقيقة العبادة عند العلّامة الطباطبائي هو الإخلاص. فلا يصحّ التبعيض في العبادة، ولا يصح اشتغال العابد بغير معبوده سبحانه سواءً في حالته

(١) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٢٤.
(٢) المصدر نفسه.

الظاهريّة أو حاله الباطنيّ. من هنا، عدّ كلّ اشتغال بغيره سبحانه مشوبًا بشائبة من الشرك ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾[١]. وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ فِي مَا هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَۗ﴾[٢]. وعليه، قرّر الطباطبائي أمورًا منها:

أوّلًا، أنّ «العبادة إنّما تكون عبادة حقيقيّة إذا كانت على خلوص من العبد، وهو الحضور الذي ذكرناه، وقد ظهر أنّه إنّما يتمّ إذا لم يشتغل بغيره تعالى في عمله فيكون قد أعطاه الشركة مع الله سبحانه في عبادته»[٣]. فالإخلاص شرط لازم لصحّة العبادة، وهي حالة إذا تلبّست بالعابد أوصلته إلى مرتبة الخلوص ليكون من المخلِصين، فالمخلَصين. ولتتمّ حالة الإخلاص هذه، ينبغي أن لا يشتغل لا في قول ولا شاردة ذهن أو توجّه نيّة بغير الله سبحانه وتعالى. وقد اعتبر العلّامة الطباطبائي أنّ الخلوص هو الحضور، بمعنى أن يكون العبد في واقع عبادته ماثلًا بين يدي مولاه متأدّبًا بأدب الحضور، من انصراف نفسيّ وقلبيّ نحو المولى، ومن امتثال وخضوع في الوقوف والحركات المناسبة الموافقة لذاك الحضور. وإذا كان الإخلاص – بحسب أهل اللغة – ترك الرياء في الطاعة، وفي الاصطلاح هو تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدّر لصفائه وتحقيقه، فإنّ حصول الإخلاص لا يكون إلّا بعد الدخول في العمل، ولا مهرب من ترك العمل عند طلب الإخلاص، إذ العمل شرطٌ فيه، إلّا أنّ المطلوب هو ترك كلّ ما يُفسد توجّه نيّة العامل في عمله نحو مقصوده

---

(١) سورة **الزمر**، الآية ٢.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٣.

(٣) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٢٩.

الأصليّ. وقد اقترح أهل المعرفة أمورًا وآدابًا تساعد على الوصول لهذه المرتبة من مثل القناعة بأمور الحياة، والرضا بالقضاء، والصبر على بلاءات الجوع والفقر والمرض، بل ومجاهدة النفس على كلّ حال، وذلك بغية الخلاص من الرياء وترك الهوى.

ثانيًا، من شروط العبادة، أن لا «يتعلّق قلبه [أي العبد] في عبادته، رجاءً أو خوفًا [بحيث يكون] هو الغاية في عبادته كجنّة أو نار، فيكون عبادته له لا لوجه الله»[1]. وهذه النقطة فيها زيادة في الإيغال بالإخلاص، فإنّ الناس في عبادتهم لربّهم سبحانه ينقسمون كما هو الوارد في المرويّات إلى ثلاث: إمّا عابد خوفًا من النار، فهي مدعاة عبادته، وإمّا راغب بثواب الجنّة فهي محفِّزه للعبادة، وإمّا محبٌّ لمعبوده عارفٌ بأنعمه، فيكون مقصوده في العبادة ربه وحده لا شريك له من غير رجاء أو خوف نفسانيّين يعوّقان النظر إلى الله ذاتًا. والخوف، وإن كان – بحسب الطباطبائي – من أكثر العوامل شيوعًا لدى أهل الالتزام والعبادة، إلّا أنّه لا يصحّ أن يكون هو الغاية من العبادة، فإنّ مثل هذه الغاية تفسد إخلاص العبد لربّه. وهنا يفرِّق العلّامة بين الخوف الغريزيّ والخوف بمعنى الخشية الدينيّة. ذلك أنّ الخوف أمرٌ سلبيّ وانفعال غير ممدوح من النفس، بل هو من شيم الأخلاق المهينة والفاسدة. وعليه، فإنّ أهل الدنيا يخافون كلّ أمر يقطع بينهم وبين مرغوبات الدنيا والهوى، أو بسبب الوهم والنتائج المؤلمة التي قد تلحق بهم، وهذا من طباع أسرى النفس وعبيد الدنيا. أمّا أهل الخشية الدينيّة فحالهم مختلف، وهم

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٦.

من يتحدّث عنهم العلّامة في معرض شرحه لقوله سبحانه: ﴿وَلَمۡ يَخۡشَ إِلَّا ٱللَّهَۖ﴾[١]، إذ يقول العلّامة الطباطبائي:

«الخشية الدينيّة: وهي العبادة دون الخشية الغريزيّة التي لا يسلم منها إلّا المقرّبون من أولياء الله كالأنبياء، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ﴾[٢]. والوجه في التَكْنِية عن العبادة بالخشية أنّ الأعرف عند الإنسان من علل اتخاذ الإله للعبادة الخوف من سخطه أو الرجاء لرحمته، ورجاء الرحمة أيضًا يعود بوجه إلى الخوف من انقطاعها، وهو السخط، فمن عبد الله سبحانه أو عبد شيئًا من الأصنام فقد دعاه إلى ذلك إمّا الخوف من شمول سخطه، أو الخوف من انقطاع نعمته ورحمته. فالعبادة ممثّلة للخوف، والخشية مصداق لها لتمثيلها إيّاها، وبينهما حالة الاستلزام، وذلك كنّى بها عنها، فالمعنى – والله أعلم – ولم يعبد أحدًا من دون الله من الآلهة»[٣].

وهكذا يظهر أنّ الخوف والرجاء وإن كانا حالتين طبيعيتين عند الإنسان لا يمكن تجاوزهما، إلّا أنّ النية والغاية من العبادة حينما تكون مرتبطةً إمّا بخوف السخط، أو زوال النعمة فإنّهما ينمّان عن نفس طمّاعة جبانة، لا يقنعها سوى هذا الضعف النفسي. وللخروج من هذا الإصر، فإنّ على النفس أن تتحرّر بمعرفة مصدرها وربها، والتوق إليه بحب يُخرج العبادة من دائرة الخوف إلى دائرة الخشية، لأنّ شرط الخشية المعرفة والحب، وهو المقصود بالعبادة والإخلاص.

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ١٨.

(٢) سورة **الأحزاب**، الآية ٣٩.

(٣) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٩، الصفحة ٢١٠.

وهذا النحو من الفهم يستلزم اعترافًا بعبادة الخوف، أو ما يُصطلح عليه في أدبيات النصوص الشريفة بعبادة العبيد؛ إذ إنّ الناس بطبعها تخضع إلى مالكها وسيّدها، وهي حينما تستشعر الخطر تقع أسيرة الخوف، فتعمل على طرد هذا الألم النفسيّ عنها. إلّا أنّ هذه الحالة ليست هي الحالة النموذجيّة التي تحدّث عنها الطباطبائي والتي حثّت عليها الروايات، إذ المطلوب أن ينتصر المرء على ألم الخوف وسطوة الضعف والانقهار ليترك للروح فرصة الذهول بمعرفة المحبوب القادر القاهر، الذي **هو** بيده مقاليد كلّ شيء. والذي **هو** من يستحقّ كامل الانجذاب. فتتحرّر النفس والقلب والنية بتحرّر الروح، وتصبح العبوديّة هنا عنوانًا للسموّ الذي لا يعرف خذلان الزمن وإرادات القوّة في دار الغرور. ونفس الكلام يصحُّ في حقّ عبادة الرغبة والرجاء بنيل الثواب، رغم أهمّيّة مثل هذه العبادة، وما حثّنا القرآن والسنّة الشريفة عليها، إلّا أنّ نيل الثواب إذا صار عائقًا عن اتصال الروح بمعدن العظمة ومصدر المنّة، تحوّل إلى قيد وغلّ يقطع طريق الوصول إلى الله سبحانه. ويقول العلّامة الطباطبائي بهذا الصدد، وهو في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾[1]:

«إذا انضمّ إليه قوله: ﴿وَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۚ﴾[2] وجوب الانقطاع للعبادة عن غيرها ولله سبحانه عن غيره كما عرفت، ومن الغير الذي يجب الانقطاع عنه إلى الله سبحانه نفس العبادة، وإنّما العبادة

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٢٩.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ٢٩.

توجُّهٌ لا مُتَوَجَّهٌ إليها، والتوجّه إليها يبطل معنى كونها عبادة وتوجّهًا إلى الله، فيجب أن لا يذكر الناسك في نُسُكه إلّا ربّه وينسى غيره»[١].

تمثّلات العبوديّة عند العلّامة الطباطبائيّ

بعد أن أدركنا انقسام العبوديّة إلى قسمين: أوّلهما ما نسمّيه بالحقيقة الكونيّة الذاتيّة للعبوديّة، وثانيهما الحقيقة الاعتباريّة الصراطيّة للعبوديّة. وأنّ الثانية إنّما تنشأ من الأولى، وهي من مقتضياتها. فإنّ علينا أن نعرف أنّ العلّامة الطباطبائي ربط الحقيقة الصراطيّة للعبادة بدور الأنبياء وهدايتهم. هذا برغم إيمانه بفطريّة الصراطيّة، وأنّها كحقيقة من الأمور المجعولة في الذات البشريّة. وهو بهذا يحسم أن لا هداية ولا معرفة ولا عبادة صراطيّة من دون الاستناد إلى حركة النبوّة، باعتبار النبوّة هي أصالة حركة الإنسان المستخلَف في الأرض، وفي التاريخ.

النبوّة انبعاث إلهيّ، ونهضة حقيقيّة يراد بها بسط كلمة الدين. إنّ حقيقة الدين تعديل المجتمع الإنسانيّ في سيره الحيويّ، ويتبعه تعديل حياة الإنسان الفرد. فينزل الكلّ منزلته التي نزل عليها بالفطرة والخلقة، فيعطي به المجتمع موهبة الحريّة، وسعادة التكامل الفطريّ على وجه العدل والقسط. وكذلك الفرد فهو فيه حرٌّ مطلق في الانتفاع من جهات الحياة في ما يهديه إليه فكره وإرادته إلّا ما يضرّ بحياة المجتمع. وقد قيّد جميع ذلك بالعبوديّة والإسلام لله سبحانه، والخضوع لسيطرة الغيب وسلطنته[٢].

---

(١) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٨، الصفحة ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٨٤.

إنّ المنطق الوجوديّ والكونيّ للعبوديّة إنّما يتنزّل انبعاثًا إلهيًّا ونهضةً حقيقيّةً عبر حركة الرسل والأنبياء (الوحي). والهدف هو تحقيق الاعتدال في ميزان العلاقة بين الفرد الحر ومجتمع الحريّة ضمن ضوابط الحقيقة الصراطيّة للعبوديّة والخضوع والتسليم لشرعة الغيب وسلطانه.

من هنا، يمكننا أن نفرز هذه التمثّلات للعبوديّة بأساسين عنهما ينشأ غيرهما من تشريعات وأحكام وأعراف وسنن حياتيّة. وسنعرض لهما في الآتي من الصفحات.

الأساس الأوّل: قيم العبوديّة الدينيّة

التي وإن اعترف لسان القرآن فيها بحضور الإنسان في حركة الحياة والعبوديّة، إلّا أنّه حضور مشفوعٌ بثقل الجماعة الإنسانيّة (آدم النوع)، واتكائها القيّوميّ على الله سبحانه، وهذا ما يبرز في توضيح الطباطبائي لصيغة الجمع في سورة الحمد ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾: «إذ إنّ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لا يشتمل على نقص من حيث المعنى، ومن حيث الإخلاص إلّا ما في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ من نسبة العبد العبادة إلى نفسه المشتمل بالاستلزام على دعوى الاستقلال في الوجود والقدرة والإرادة مع أنّه مملوك، والمملوك لا يملك شيئًا، فكأنه تُدورِك ذلك بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾: أي إنّما ننسب العبادة إلى أنفسنا وندّعيه لنا مع الاستعانة بك لا مستقلّين بذلك، مدّعين ذلك دونك. فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لإبداء معنًى واحد وهو العبادة عن إخلاص، ويمكن أن يكون هذا هو الوجه في اتحاد الاستعانة والعبادة في السياق الخطابيّ، حيث

قيل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ من دون أن يقال: إيّاك نعبد أعنّا، واهدنا الصراط المستقيم»[١].

وهنا تبرز ثلاث قيم أساسيّة:

١. القيمة المركزيّة الأولى التي عليها مدار العبوديّة هي الإيمان بقيوميّة الله سبحانه على الوجود والحياة، قيوميّة توحيديّة تنفي وجود قيام لغيره سبحانه إلّا به.

٢. القيمة الثانية: هي الإخلاص في هذا الاعتقاد، على مستوى اليقين المعرفيّ، وعلى مستوى السلوك العباديّ والحياتيّ اليوميّ؛ إذ بدون الإخلاص لا يمكن للمرء أن يستشعر قلبه حقيقة التوحيد، وروح العبوديّة.

٣. القيمة الثالثة: صراطيّة الدين، ومعياريّة الهداية النبويّة في عقيدة وسلوك العبوديّة ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[٢].

وفي هذا الصدد يقول العلّامة الطباطبائيّ: «فسمّى العبادة صراطًا مستقيمًا، وسمّى الدين صراطًا مستقيمًا، وهما مشتركان بين السُبُل جميعًا، فمَثَلُ الصراط المستقيم بالنسبة إلى سُبُل الله تعالى كمَثل الروح بالنسبة إلى البدن، فكما أنّ للبدن أطوارًا في حياته هو عند كلّ طور غيره عند طور آخر [...] لكنّ الروح هي الروح متحدة به، والبدن يمكن أن تطرأ عليه أطوار تنافي ما تحبّه وتقتضيه الروح لو خُلِّيت ونفسها

(١) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحتان ٢٩ - ٣٠.
(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١٦١.

بخلاف الروح، ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾[١]، والبدن مع ذلك هو الروح أعني الإنسان، فكذلك السبيل إلى الله تعالى هو الصراط المستقيم، إلّا أنّ السبيل [...] ربما اتصلت به آفة من خارج أو نقص لكنهما لا يعرضان الصراط المستقيم»[٢].

إنّ الدين عين العبادة، بحسب الطباطبائي، ومهما تنوعت أشكال العبادة، وتعدّدت الأديان في حياة الإنسان فإنّها محكومة إلى معيار صراطيّ واحد هو روح النزوع والقرب والكدح نحو الرب بالعبوديّة. وهذه الحقيقة الدينيّة الإلهيّة، الإنسانيّة، تمثّل الصراط المستقيم الذي لا تميته مراتب البُعد أو انحرافات الهوى؛ لأنّه يمثّل روح كلّ دين وعبادة، بل هو روح الإنسان الدَّيِّن [...]. وما أعتقده في هذا الكلام الذي يفتح فيه العلّامة الطباطبائي الباب أمام نحوٍ خاص من التعدّديّة التي تقوم على مركزيّة ومحوريّة هداية الوحي، إنّما هو تأصيل فاعليّة الوحي الإلهيّ في صياغات البشر الحياتيّة وشؤونهم الناظمة لاحتياجاتهم العمليّة والفكريّة والروحيّة بالدرجة الأولى. لذا، كانت قيمة الصراطيّة هي النافذة نحو طبيعة الدين والعبادة القائمة على أصالة استقامة الحقّ والعدل في حياة الناس وأي قانون يريدون إقراره.

٤. وأخيرًا، **القيمة الرابعة: الطاعة والإسلام؛ بمعنى التسليم، في نظام الحقوق التشريعيّة.**

وقد يستنكف بعض الناس من الحديث حول أهمّيّة الطاعة في النظام البشريّ في عصرٍ يقوم على النقديّة والتمرّد. وأنا هنا لست بصدد

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٣٠.

(٢) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٣٤.

مناقشة هذا الاتجاه التحديثيّ الذي وصل إلى قتل المعنى والتاريخ والإنسان والإلـه، وأدخل ضمير العالم في تيه فوضى العبثيّة والقوّة المدمّرة. إلّا أنّي أريد أن أؤكّد على أنّ مفهوم الطاعة يمكن أن نعبّر عنه بمعنى التواضع وهو خلاف إرادة الاستكبار. من هنا، فحينما يقول العلّامة مثلًا: «السمع يُكنّى به لغة عن القبول والإذعـان. والإطاعة تستعمل في الانقياد بالعمل، فمجموع السمع والإطاعة يتمّ به أمر الإيمان [...] وقولهم «سمعنا وأطعنا» يفاء لتمام ما على العبد من حقّ الربوبيّة في دعوته»[١]. إنّ هذا يعني الطاعة بمعناها الحقوقيّ؛ أي استيفاء حقّ الطاعة المتنزّل كقيمة من منبع الحقيقة التكوينيّة للعبوديّة. ومن هنا، فإنّ هذا الاستيفاء إنّما يعني التواضع أمام الحقيقة والتسليم بها. لذا، فإنّ الخضوع يصلح كمعيار إلهيّ في حياة الممارسة الإنسانيّة، «فالعبادة هي نصب العبد نفسه في مقام العبوديّة وإتيان ما يثبت ويستثبت به ذلك، فالفعل العباديّ يجب أن يكون فيه صلاحيّة إظهار مولويّة المولى أو عبديّة العبد»[٢].

ومن مجموع هذه القيم، وخاصة منها، وعلى نحو مباشر، القيمة الأخيرة «التسليم والخضوع»، تتشكّل العبادة في تشريعاتها وأحكامها وأشكالها، وهي تمثّل الأساس الآخر من تمثّلات الحقيقة الكونيّة. وهو ما سنتناوله ولو بعجالة.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٢.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٨.

الأساس الثاني: العبادات

لقد اعتبر العلّامة الطباطبائي أن أصل التوجّه العباديّ إلى الله سبحانه أمرٌ مجرّد ومنزّه عن شؤون المادّة وأمورها. إلّا أنّه إذا أراد أن يتنزّل من حدود القلب والضمير إلى عالم الأفعال كان لا بدّ من أن يدور بين المادّيّات، ولم يكن في ذلك بُدٌّ ومَخْلَصٌ من أن يكون على سبيل التمثيل بأن يلاحظ التوجّهات القلبيّة على اختلاف خصوصياتها، ثمّ تتمثّل هذه التوجهات في الفعل بما يناسبها من هيئات الأفعال وأشكالها، كالسجدة يراد بها التذلّل، والركوع يُراد به التعظيم، والطواف يراد به تفدية النفس، والقيام يراد به التكبير، والوضوء والغسل يراد بهما الطهارة للحضور ونحو ذلك. ولا شكّ في أنّ التوجّهَ إلى المعبود واستقباله من العبد في عبوديّته روحُ عبادته، التي لولاها لم يكن لها حياة ولا كينونة، وإلى تمثيله تحتاج العبادة في كمالها وثباتها واستقرار تحقّقها[1].

لقد سعى أهل التحقيق طويلًا لتصوير العبادة على نحو يماثل الإنسان من جهة البدن والشكل، وما يمثّله ذلك من ارتباط بعالم المادّة، إلّا أنّه متقوّم في وجود حياته بجهةٍ أخرى هي الروح، التي لولاها لما كان لعالم البدن معنًى أو حياة. وكذا أيضًا في العبادة؛ إذ بدون هذه الروح العباديّة والصلة الغيبيّة السُرَّانيّة لما كان هناك من معنًى للأشكال العباديّة. من هنا، فإنّ الطباطبائي يعتقد أنّ شكل العبادة لا تمثّل العبادة بذاتها، بل باتصالها بما هي هي بعالم روح العبوديّة والإخلاص لهذه الروحيّة التي لا تبتغي إلّا الله سبحانه. عليه، فإنّ من صلّى مثلًا بداعي السخرية لا يُحتسب عمله صلاة، إذ شرطه تلك النية والتوجّه الخاص. ومن هنا، يقرّر الطباطبائي في كلام واضح له القول: «إنّ حقيقة جميع

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٣٣.

العبادات البدنيّة هي تنزيل المعنى القلبيّ والتوجّه الباطنيّ إلى موطن الصورة، وإظهار الحقائق المتعالية عن المادّة في قالب التجسّم، كما هو ظاهر في الصلاة والصوم والحج وغير ذلك، وأجزائها وشرائطها، ولولا ذلك لم يستقم أمر العبادة البدنيّة»[١].

وإذا كانت العبادة تحتاج إلى روحها الخاص من المعنى والمقصد، فإن هذا المعنى والمقصد لا يتمثّل إلّا بالشكل الخاص الذي تنزّل إليه في كلّ حركة من حركات العمل العباديّ. وفي هذا تأكيد حاسم على الشكل التوقيفيّ للعمل العباديّ. وأن أيّ إخلالٍ فيه هو إخلال بالمعنى، وسلوك لدرب لا توصل إلى المقصد. فللسؤال كان الدعاء، وللتذلّل كان السجود، ومن دون هذا السجود بالنحو الذي أمر به المولى أو الدعاء الذي دعانا إليه سبحانه لا يمكننا أن نحقّق غاية العبوديّة ومضمونها في روحنا وحياتنا الإنسانيّ.

وبمثل هذه القراءة يتوحّد الباطن بالظاهر بما لا انفصال له، بحيث لا يعيش العابد انفصام المظهر والمعنى أبدًا. كما هو الحال عند الاتجاهات التفريطيّة والإفراطيّة. ومن هذه الروحيّة العباديّة يستشعر العبد تآلفه وتكامله الإيجابيّ مع الكون ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[٢].

فالعبادة تكون لوجه الله الذي به أطلّ على الوجود ففطر كون السموات والأرض. وحين يُدرَك هذا، يتبدّى للعابد سرّ الروح الساري في كون السموات والأرض اللتين أتيتا أيضًا طوعًا أو كرهًا لربّهما لما دعاهما

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٩.
(٢) سورة **الأنعام**، الآية ٧٩.

إليه. فالكلّ في الوجود عابد متوجّه نحو وجهٍ واحد هو وجه الله سبحانه. وبهذا تمثّل العبادة قوّةً في التماسك والاتزان والانسجام الكونيّ العظيم. فقول العبد «وجّهت وجهي» يكون بمثابة قوله «إنّي أقبلت بعبادتي على من ينتهي إليه إيجاد كلّ شيء وإبداعه»[١]. وعلى ضوء ذلك، ينبغي أن يجعل العابد الكون والحياة مسرحًا لإعلان عبادته لربّه سبحانه: «فأظهر العبوديّة لله في جميع شؤون حياتك باتباع ما شرّعه لك [الله] فيها، والحال أنّك مخلص له دينك»[٢].

وفي كلّ هذا السياق الحياتيّ الذي تقوم العبادة فيه بدور تذكيريّ بالله سبحانه، وبدور طريقيّ للوصول إلى الله سبحانه، فإنّ الضامن لحفظ النفس العابدة عن مثالب الأهواء وصراعات الدنيا ومغرياتها هو الإخلاص ومراعاة حقّ الله سبحانه، كما معرفة حقّ العبد والعبوديّة.

أمّا من جهة الإخـلاص، فلقد ذهب الطباطبائي للقول بأنّ «الأمر بإخلاص العبادة لله سبحانه أعظم الأوامر الدينيّة، والإخلاص بالعبادة أوجب الواجبات. كما أنّ معصيته وهو الشرك بالله سبحانه أكبر الكبائر الموبقة»[٣]. فما يقع على حافة الإخلاص أو في المقلب الآخر له هو الشرك. والشرك إن كان تعدادًا في الانتماء والرؤية والالتزام، فإنّه بالتالي بناء للنفس والذات على التكثّر الانشطاريّ في شخصيّة الإنسان، وهو ما يوصل إلى ضياع الذات، بل وضياع سُبُل معرفة الذات. أمّا الإخلاص فهو هذا العقد الجامع لقوى الكينونة الإنسانيّة. وهو الموحِّد لأبعاد الروح والرؤية والسلوك في شخصيّة الإنسان، بحيث نكون أمام فعّالية

(١) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٧، الصفحة ١٩١.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٢٣٤.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ٧٧.

إنسانيّة خلّاقة تنبع في مكوّناتها من منهل يد الغيب الحاضر بعمق في الكون والحياة، وتتوجّه إليه بكلّ ما تستكنّه من لبٍّ وأسرار. ثمّ تسري في تفاصيل آنات الزمن الموصول بأحداث الأفعال والأعمال ليكون الزمن خالصًا والفعل مخلصًا لمصدر الوجود الواحد الأحد سبحانه. من هنا، ليس الإخلاص مجرّد عنوان لعبادة الروح أو شرطًا من شروط قبول الأعمال فقط، بل هو النافذ في بناء استقامة الشخصيّة الرساليّة العابدة لله سبحانه وتعالى.

ومن مقتضيات الإخلاص أن يعرف العابد حقّ ربّه عليه ويتأدّب به، كما أن يتأمّل ويتنظّر في ما أولاه الله سبحانه من حقوق فيحمده عليها، ومن ذلك ما ذكره العلّامة الطباطبائي: «وقولهم «سمعنا وأطعنا» إيفاء لتمام ما على العبد من حقّ الربوبيّة في دعوته، وهذا تمام الحقّ الذي جعله الله سبحانه لنفسه على عبده، أن يسمع ليطيع وهو العبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾[١]. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٦٠ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ﴾[٢]. [...] وقد جعل الله في قِبال هذا الحقّ الذي جعله لنفسه على عبده حقًّا آخر لعبده على نفسه، وهو المغفرة التي لا يستغني عنه في سعادة نفسه أحد: الأنبياء والرسل فمن دونهم، فوعدهم أن يغفر لهم إن أطاعوه بالعبوديّة كما ذكره أوّل ما شرّع الشريعة لآدم وولده»[٣].

---

(١) سورة **الذاريات**، الآيتان ٥٦ - ٥٧.

(٢) سورة **يس**، الآيتان ٦٠ - ٦١.

(٣) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٩.

إنّ هذا الحقّ الإلهيّ إنّما يتمثّل بالتزام صور العبادة بعنوان أنّها التذكير اليوميّ والدائم بحقّ العبوديّة. كما بما تحمل من إشارات ودلالات في معاني الطاعة للباري سبحانه وتعالى. وقد فرّع المولى سبحانه على حقّ العبوديّة حقًّا خاصًّا بالإنسان ألا وهو أن يغفر الله له تقصيره في حقّ العبوديّة سواءً في طريق سيرها أو في سموّ أهدافها وغاياتها.

وإذا كان هذا الحقّ الفرعي (المغفرة) هو بالاعتبار الإلهيّ والتمثُّل القانونيّ للثواب، فإنّه في حقيقة الأمر نتيجة للصفات الإلهيّة والأسماء الحسنى التي هي عين ذات الحقّ سبحانه. بالتالي فهذا الحقّ أيضًا متفرّع عن الحقيقة الكونيّة للعبوديّة والربوبيّة. إنّ النظر للشريعة ونظام سير الإنسان في الحياة نحو أهدافه العظمى ومقاصده العليا بنظرة نابعة من صميم الوجود، تُشكّل، بلا شكّ، مفصلًا حسّاسًا من مفاصل الرؤية لأمور الدين، والحياة، والمصير.

عليه، فإن أطروحة «العبودية والعبادة» لا تقتصر على مجرد قراءة السير التكاملي للنفس في سلوكها درب الوصول والتقرّب إلى الله سبحانه، بل هي تشكّل محور وإطار الرؤية الكونية التوحيدية في الإسلام. لذا، فعند القيام بتربية الذات العارفة في منهج السير والسلوك الصراطي، فإن كل ما يعود لبناء هذه الذات سينسجم حينها مع الرؤية الإسلامية، بحيث تتشكّل الأصالة الإسلامية في البناء الروحي، وعلى وفق نص القرآن الكريم والسنّة الشريفة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والآل عليهم السلام.

وليس مستغربًا هنا، أن نجد اهتمام عرفاء الشيعة الحاليين بهذا المنهج من أطروحة «العبودية والعبادة» إذ يتقاطع الأمر بين العلّامة الطباطبائي، والإمام الخميني، والشيخ بهجت. كما أن نفس هذا الجانب نجده في توجيهات شخصيات كبيرة من مثل الإمام الخامنئي، أو تنظيرات

الشيخ مصباح اليزدي، بحيث يمكن القول إن كتاب **العرفان** للشيخ اليزدي كأنما هو شرح لمضامين توجيهات المقدَّسَيْن: الإمام الخميني، والشيخ بهجت. ويمكن للقارئ العربي أن يتلمّس هذا المنهج عند هذين المقدَّسَيْن في **الوصايا العرفانية** للإمام الخميني، وكتاب **الناصح** للشيخ بهجت. وقد تُرجم العملان إلى اللغة العربية.

وبالعودة إلى الشيخ مصباح اليزدي بما يمثله من روحية عالية وقدرة عالية على تمثيل مدرسة «العبادة والعبودية» بلغة من التفكّر والتنظير، فلقد عمل على تأكيد جملة من الثوابت في معالجته للعرفان الإسلامي، منها:

- أولًا: صلة العرفان بالقرآن الكريم والأحاديث النبويّة والولويّة

يقول سماحته في هذا الإطار إنّ «الذي يدقِّق ويتأمّل في الآيات القرآنية، وأحاديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، سوف يلاحظ حتمًا مواضيع عميقة وراقية تتعلّق بالعرفان النظري، وسوف يجد أيضًا بعض الآداب والإرشادات والنصائح المرتبطة بالسير والسلوك العرفاني»[1]. ويذهب الشيخ هنا، إلى مخالفة من اعتقد التباين والتعاند بين العرفان والقرآن، إذ وجد أن الانسجام بينهما، أو بمعنى أدق انسجام العرفان، حتى النظري منه، مع النص القرآني هو سمة العرفان الإسلامي. أما بخصوص العرفان العملي فقد ذهب لوجود آيات وروايات تمثّل الإطار العام لقواعد وسنن السير والسلوك، وهذا ما صرّح به:

(١) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ٥٨.

«هناك آيات في القرآن الكريم تتضمّن ذكر آداب وسنن خاصة يمكن تسميتها بأنها قواعد للسير والسلوك، مثل الآيات التي تحث على التفكّر والتأمّل، والذكر، والالتفات الدائم، وقيام الليل، والصيام، وإطالة السجود، والإكثار من التسبيح في الليالي، والخضوع والخشوع والإخبات والبكاء، وتمريغ الجبهة بالتراب حين سماع آيات القرآن أو عند قراءتها، والإخلاص في العبادة، وأداء العمل، بإعمال الخير، حبًّا لله وبدافع الوصول إلى رضوان الله وقربه، وكذا الآيات المتعلقة بالتوكل والرضا والتسليم لله جلّ وعلا [...]. وما ورد في أحاديث النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار، وما جاء في أدعيتهم ومناجاتهم مما له علاقة بهذه الشؤون لا يتيسر عدّه وإحصاؤه»[١].

وسوف أورد هنا بعضًا من هذه الآيات والروايات والأدعية تدليلًا على هذا المطلب المهم.

من ذلك، قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ٢ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ٣ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ٢٢ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٩ - ٦٠.

(٢) سورة **الحديد**، الآيات ١ - ٤.

ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ ﴿٤٨﴾ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴾[4].

أما في الجانب العملي:

يقول الباري عز وجل: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴾[5].

---

(١) سورة **الحشر**، الآيات ٢٢ - ٢٤.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٤٤.

(٣) سورة **النحل**، الآيتان ٤٨ - ٤٩.

(٤) سورة **فصلت**، الآيتان ٥٣ - ٥٤.

(٥) سورة **البقرة**، الآية ١٦٥.

وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰۚ مَنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ فَلَهُۥٓ أَجۡرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿عَٰلِيَهُمۡ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضۡرٞ وَإِسۡتَبۡرَقٞۖ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٖ وَسَقَىٰهُمۡ رَبُّهُمۡ شَرَابٗا طَهُورًا﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ فِي مَا هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ كَٰذِبٞ كَفَّارٞ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[٥].

---

(١) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١١٢.

(٣) سورة **الإنسان**، الآية ٢١.

(٤) سورة **الزمر**، الآيتان ٢ - ٣.

(٥) سورة **آل عمران**، الآية ١٩١.

وقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ﴾[1].

ومن كلام لأمير المؤمنين علي عليه السلام في **نهج البلاغة** قاله عند تلاوته قوله تعالى ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْـَٔاصَالِ ۝٣٦ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾:

«إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذِّكرَ جلاءً لِلقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقرَةِ وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشوَةِ وَتَنْقَادُ بِهِ بَعدَ الْمُعَانَدَةِ. وَمَا بَرِحَ لِلَّهِ عَزَّت آلَاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعدَ الْبُرْهَةِ وَفِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَكَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِم فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ يَقَظَةٍ فِي الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَفْئِدَةِ يُذَكِّرُونَ بِأَيَّامِ اللَّهِ وَيُخَوِّفُونَ مَقَامَهُ بِمَنْزِلَةِ الْأَدِلَّةِ فِي الْفَلَوَاتِ. مَنْ أَخَذَ الْقَصْدَ حَمِدُوا إِلَيْهِ طَرِيقَهُ وَبَشَّرُوهُ بِالنَّجَاةِ وَمَنْ أَخَذَ يَميناً وَشِمَالًا ذَمُّوا إِلَيْهِ الطَّرِيقَ وَحَذَّرُوهُ مِنَ الْهَلَكَةِ. وَكَانُوا كَذَلِكَ مَصَابِيحَ تِلْكَ الظُّلُمَاتِ وَأَدِلَّةَ تِلْكَ الشُّبُهَاتِ. وَإِنَّ لِلذِّكْرِ لَأَهْلًا أَخَذُوهُ مِنَ الدُّنْيَا بَدَلًا فَلَمْ تَشْغَلْهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْهُ يَقْطَعُونَ بِهِ أَيَّامَ الْحَيَاةِ وَيَهْتِفُونَ بِالزَّوَاجِرِ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ فِي أَسْمَاعِ الْغَافِلِينَ وَيَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ وَيَأْتَمِرُونَ بِهِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَتَنَاهَوْنَ عَنْهُ. فَكَأَنَّمَا قَطَعُوا الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَهُمْ فِيهَا فَشَاهَدُوا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ، فَكَأَنَّمَا اطَّلَعُوا غُيُوبَ أَهْلِ الْبَرْزَخِ فِي طُولِ الْإِقَامَةِ فِيهِ وَحَقَّقَتِ الْقِيَامَةُ عَلَيْهِمْ عِدَاتِهَا فَكَشَفُوا غِطَاءَ ذَلِكَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا حَتَّى كَأَنَّهُمْ يَرَوْنَ مَا لَا يَرَى النَّاسُ وَيَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ. فَلَوْ مَثَّلْتَهُمْ لِعَقْلِكَ فِي مَقَاوِمِهِمُ الْمَحْمُودَةِ وَمَجَالِسِهِمُ الْمَشْهُودَةِ وَقَدْ نَشَرُوا دَوَاوِينَ أَعْمَالِهِمْ وَفَرَغُوا لِمُحَاسَبَةِ أَنْفُسِهِمْ عَلَى كُلِّ صَغِيرَةٍ وَكَبِيرَةٍ أُمِرُوا

(١) سورة **النور**، الآية ٣٧.

بِهَا فَقَصَّرُوا عَنْهَا أَوْ نُهُوا عَنْهَا فَفَرَّطُوا فيهَا وَحَمَّلُوا ثِقَلَ أَوْزَارِهِمْ ظُهُورَهُمْ فَضَعُفُوا عَنِ الاسْتِقْلَالِ بِهَا فَنَشَجُوا نَشِيجًا وَتَجَاوَبُوا نَحِيبًا يَعِجُّونَ إِلَى رَبِّهِمْ مِنْ مَقَامِ نَدَمٍ وَاعْتِرَافٍ لَرَأَيْتَ أَعْلَامَ هُدًى وَمَصَابِيحَ دُجًى قَدْ حَفَّتْ بِهِمُ الْمَلَائِكَةُ وَتَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَفُتِحَتْ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَأُعِدَّتْ لَهُمْ مَقَاعِدُ الْكَرَامَاتِ فِي مَقْعَدٍ اطَّلَعَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِيهِ فَرَضِيَ سَعْيَهُمْ وَحَمِدَ مَقَامَهُمْ يَتَنَسَّمُونَ بِدُعَائِهِ رَوْحَ التَّجَاوُزِ. رَهَائِنُ فَاقَةٍ إِلَى فَضْلِهِ وَأُسَارَى ذِلَّةٍ لِعَظَمَتِهِ. جَرَحَ طُولُ الْأَسَى قُلُوبَهُمْ وَطُولُ الْبُكَاءِ عُيُونَهُمْ. لِكُلِّ بَابٍ رَغْبَةٍ إِلَى اللَّهِ مِنْهُمْ يَدٌ قَارِعَةٌ يَسْأَلُونَ مَنْ لَا تَضِيقُ لَدَيْهِ الْمَنَادِحُ وَلَا يَخِيبُ عَلَيْهِ الرَّاغِبُونَ. فَحَاسِبْ نَفْسَكَ لِنَفْسِكَ فَإِنَّ غَيْرَهَا مِنَ الْأَنْفُسِ لَهَا حَسِيبٌ غَيْرُكَ»[١].

وقد ورد في المناجاة الشعبانية: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنِر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حُجُب النور، فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلّقة بعزّ قدسك [...] إلهي وألحقني بنور عزّك الأبهج، فأكون لك عارفًا وعن وساك منحرفًا ومنك خائفًا مراقبًا [حتى يقول] إلهي لم يكن لي حول فأنتقل به عن معصيتك إلا في وقت أيقظتني لمحبتك»[٢].

وقد ورد عن الإمـام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «مـاذا وجد من فقدك وما الذي فقد من وجدك؟! [...] أنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبائك حتى لم يحبوا سواك ولم يلجأوا إلى غيرك [...]. إلهي أنت الذي أشرقتَ الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحّدوك [...]. إلهي علمتُ باختلاف الآثار وتنقّلات الأطوار أن مرادك مني أن تتعرّف إلي في

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة ٢٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

كل شيء حتى لا أجهلك في شيء [...]. كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بَعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيبًا، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبًا [...]. إلهي حقّقني بحقائق أهل القرب، واسلك بي مسلك أهل الجذب [...]. ماذا وجد من فقدك، وما الذي فقد من وجدك؟ لقد خاب من رضي دونك بدلًا ولقد خسر من بغى عنك متحوّلًا [...]. تعرّفت لكل شيء فما جهلك شيء، وأنت الذي تعرّفت إليّ في كل شيء فرأيتك ظاهرًا في كل شيء».

- ثانيًا: صلة العرفان بالشريعة

يقول سماحة الشيخ المصباح في هذا المجال: «إن السير والسلوك العرفاني – من وجهة نظر الإسلام – ليس طريقًا مستقلًّا ومنفصلًا عن طريق الشرع، وإنما هو جزء دقيق ولطيف منه. فإذا أطلقنا اصطلاح الشريعة على الأحكام الظاهرية، فلا بدّ لنا من القول: إن «الطريقة» و«الحقيقة» هما في طول الشريعة، أو في باطنها، ولا يمكن تحقّقهما إلا بواسطة تنفيذ أحكام الشريعة. نذكر نموذجًا لهذا، فنقول: إن الشريعة تُبيِّن الأحكام الظاهرية للصلاة، بينما «الطريقة» تتولى تعليم طرق تركيز الحواس، وكيفية حضور القلب في الصلاة، وشروط كمال العبادات. والشريعة تؤكّد على القيام بالعبادات بدافع النجاة من العذاب الإلهي ونيل النعم التي أعدّها الله للمتقين في الجنة، أما العرفان فهو يؤكّد على

تطهير النية من غير الله، وهو نفسه الأمر الذي نُطلق عليه روايات أهل البيت اسم عبادة الأحرار»[١].

إن تأكيد هذه الصلة بين الشريعة والعرفان، تجاوز حدود التأثر والتأثير، أو مجرد تولّد العرفان عن الشريعة. بل هو هنا خاصية الديانة الإسلامية التي تقوم على مستويات تبدأ من الشريعة التي يكتسي التزامها التطبيقات العملية، وتتعمّق الشريعة بروحها وآثارها لتتشكل على صورة «الطريقة» بما هي نهج الممارسات القلبية للعبادة. و«الحقيقة» بما هي سرّ التكاليف الشرعية والإرادة الإلهية هي التي تُخرج الناس من ظلمة عالم الطين والأبدان إلى نور الأرواح والحقائق، وكمالات الإنسان.

وهنا، لا بدّ من الإشـارة وبوضوح لا يقبل الجدل إلى أن ملاك مشروعية أي سير وسلوك، إنما هو رهن الالتزام بالشريعة السمحاء، كما هو رهن الالتزام بالنص المقدّس.

- ثالثًا: صلة العرفان بالمعصوم

إن معرفة أي عارف، عرضة للصواب والخطأ؛ وإن ملاك صدقيتها هو ما يصدر عن صاحب «الكشف الأتم» أي المعصوم. وكل ما ينسجم مع المعصوم ينطوي على قيمة، أما ما لا ينسجم معه، فلا قيمة له: «سائر الناس من غير الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام ما يدَّعونه مشكوك بالنسبة إلينا حتى يحصل إلينا الاطمئنان. أوّلًا بأنهم لا يتحدثون كذبًا، وأنهم في الواقع قد ظفروا بمثل هذه الإدراكات والعلوم، وثانيًا لا بدّ أن نحصل على قرائن نحرز بها أن ذلك العلم والإدراك كان من جملة

(١) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحتان ٦٤ - ٦٥.

العنايات الربانية، وليس هو من جملة الإلقاءات الشيطانية والتسويلات النفسانية. وعلى كل حال ففي مجال غير النبي والأئمة المعصومين إذا كان لدينا أدنى شك في صحة ما ينقلونه، فإنّ كلامهم لا يصبح ذا قيمة بالنسبة إلينا، وإنما يكون معتبرًا وذا قيمة بالنسبة لذلك الشخص المدعي نفسه فحسب»[١].

- رابعًا: العرفان ليس حكرًا على أحد

إن العرفان لما كان بهذا المستوى من العلاقة بأصل الشريعة والدين، ولما كان بهذا المستوى من الاهتمام لدى القرآن والمعصوم، ولما كان نابعًا عن الفطرة السليمة، لا يمكن اعتباره خاصًّا بأناس دون غيرهم، وكأنه محرَّم عن عامة الناس، وهو خاص بالمتفوقين منهم.

إن العرفان في ربطه بالعبادة والعبودية متاح لكل مخلص في نيته ودوافعه ومقاصده العبادية.

وهذا لا ينفي وجود بعض الحقائق العالية التي تحتاج إلى قابليات استثنائية. إلا أن ذلك لا ينفي حصول أي امرءٍ على روح العبادة العارفة، إلا إذا توفّر لديه الجهد والإخلاص: «فمن أين نبدأ، وفي أي طريق نسير هو أمر يفهمه الجميع، وفي هذا السياق لا يصحّ القول بأن طريق السير والسلوك إلى الله تعالى يتميز بآداب وتقاليد سرية لا يعرفها إلا القطب[٢].

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٠ - ٤١.

(٢) المصدر نفسه، الصحفة ١٣٧.

من الواضح هنا أن هناك إثارةً لمشكلة من الإشكاليات التي يثيرها العرفان الشيعي، وهي التي تتعلّق بالقطب كصنوٍ للمعصوم عند أغلب الفرق الصوفية. وهذا ما لا يمكن للعرفان الشيعي القول به. ثم إنّ من المهم جدًّا هنا أن نتلمّس هذا القبول الممتد للعرفان لدى كلّ قاصد بعبادته وجه الله سبحانه بإخلاص وصدق. وهو ما يتطلب التخفّف على مستوى الأذكار والأوراد والعبادات المطلوبة لقاصدي السير والسلوك، والتركيز على أن الأثر إنما يترتب على الإخلاص في العبودية والمداومة ولو على القليل من العمل، وهذا ما سنراه في توجيهات بعض سادة العرفان المعاصرين.

- خامسًا: صلة العرفان بالعشق

قيام العرفان وآثاره، على انقياد إرادة العابد وذاته، للإرادة الإلهية، وتعلّقه بالعبادة علاقة حب وعشق، إذ جاء في **عدّة الداعي** الحديث القدسي: «يا ابن آدم أنا غني لا أفتقر، أطعني في ما أمرتك أجعلك غنيًّا لا تفتقر. يا ابن آدم أنا حيٌّ لا أموت، أطعني في ما أمرتك أجعلك حيًّا لا تموت. يا ابن آدم أنا أقول للشيء كن فيكون أطعني في ما أمرتك أجعلك تقول للشيء كن فيكون»[1].

إن الواضح في هذا الحديث أن الطاعة بما هي حقيقة العبادة، تنقل العبد من أفق العبودية إلى عمق الربوبية التي تستكن داخل العبودية. ولقد أوضحت الروايات أهمية عشق العبادة للوصول إلى مثل هذا المقام: فقد ورد عن النبي ﷺ: «أفضل الناس من عشق العبادة، فعانقها

(١) ابن فهد الحلي، **عدة الداعي**، الصفحة ٢٩١.

وأحبها بقلبه، وباشرها بجسده، وتفرّغ لها، فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا، على عُسر أو على يسر»[١].

إن الطاعة تتبلور إذن بحب العبادة وعشقها، وهو الالتزام القلبي بالعبادة، المقرون على الدوام بمباشرتها بجسده - أي بالقيام بأفعال العبادات - بحيث إن القلب والجسد يتفرغان لهذه العبادة ويتوجهان صوبها، مهما قست بلاءات الدنيا من عسر أو يسر؛ إذ الأصل عند القلب هو رب القلب المعبود الذي لا سواه سبحانه.

وحول هذه النقطة ينقل المقربون من الشيخ بهجت «أن العرفان لدى سماحته هو اشتغال السالك بالملزوم [أي العبادة] وأن لا يعتني باللازم [لا بالكرامات الظاهرية ولا بابتلاءات الدنيا]»[٢].

التوجه إنما يكون نحو المقصد، وما يبتغيه العارف في عبادته هو الله سبحانه، فقط. لا ثواب ولا كرامة، ولا ما شاكل. كل توجه وكل قصد لغير ذات الله هو ضياع عن الهدف.

وليعلم الناس هنا، أن تحقيق هذه النية والقصد هو الذي يُحدث الفرق بين العرفان، والتيهان.

فكم من الناس عبدوا الدنيا، والنفس، والغنائم المعنوية التي توقعوها كثمرة لعباداتهم، بحيث حوّلوا تلك الأمـور إلى مقاصدهم العبادية، بالتالي حادوا عن جادّة التوجّه المخلص إلى الله سبحانه وتعالى. ونسوا أنه ليس عارفًا من طلب العرفان للعرفان. فالله عند العارف الحقيقي هو الأول والآخر، والظاهر والباطن. لذا، فإن العرفان

---

(١) الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٨٣.

(٢) محمد تقي البهجة، **الناصح**، الصفحة ١٦٩.

المطلوب إنما يكون عبر القلب والروح، أي من خلال المعرفة الحضورية لله سبحانه. كما إن العرفان الحقيقي هو تحقيق الغاية من خلق الله للإنسان، وهي التي صرّح الله بها بقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١]: «إذن، هدف الله تعالى من خلقة الإنسان هو بناء 'العبد' أولًا، و'عبودية' هذا العبد هي المنزل المقصود الذي لا بدَّ للمرء من الوصول إليه ثانيًا. وبالطبع، إنّ صيرورة المرء عبدًا هي بحدّ ذاتها مقدّمة للتقرّب والوصول إلى الله»[٢].

إلّا أن العبودية حتى تتحّقق فلا بدَّ من أن يكون العرفان وبرنامج السير والسلوك مراعيًا، بل منضبطًا بنفس الإسلام دينًا ونهجَ حياة وشريعةً وحيانية. لذا، فإن عدم مراعاة بناء الذات العارفة لمعالم الإسلام وقواعده في بناء الشخصية الرسالية هو انحراف عن جادة العرفان الإسلامي. لذا، لا يصح في مثل هذه الحال أن يتم التركيز على المفردات والفرائض العبادية وحدها وترك المفردات التي دعا إليها الإسلام الحنيف من بناء الأسرة وتربيتها، مرورًا ببناء مجتمع الحياة الطيبة، وبناء الأمة العزيزة، والتصدّي للظلم والاستكبار والكفر والجحود بكلّ أشكاله اللا-إنسانية. واللافت في هذا المجال أن الشيخ مصباح اليزدي استعار اللغة والمصطلح العرفاني للدلالة على هذا المطلب، إذ يقول:

«إذا ما أردنا تبيان هذا المبحث بلغة العرفان، وباستخدام اصطلاحات العرفاء فنحن نقول إن مقام «الإنسان الكامل» هو مقام «مظهرية جميع الأسماء والصفات الإلهية»، وأنّ الإنسان الكامل – الذي هو المقصود النهائي للعرفان – هو ذلك الإنسان الذي تظهر وتتجلى

---

(١) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(٢) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ١٤٣.

فيه جميع أسماء الله وصفاته. وبعبارة أخرى، إنّ كل ما أودِع في وجود الإنسان هو فعل من أفعال الله تعالى، وأن منشأه هو اسم أو صفة من أسمائه وصفاته عز وجل. من هنا، فإن منتهى الكمال الإنساني هو أن يتمكّن المرء من التمتع (الاتصاف) بكل تلك الأسماء والصفات الإلهية التي كانت منشأ لوجوده، ويصير من وجوده مرآة ومظهرًا لها جميعًا»[١].

إن هذا النص يمثّل خلاصة فكرة الوظيفة المنوطة بالسير والسلوك في بناء إنسان العبودية لله؛ المستخلف في أرض الله وعلى جميع خلقه سبحانه. ولو أردنا البحث في مفاد النص، لأمكن القول إن الله أوجد الموجودات، ومنها الإنسان بجملة من الأفعال والمواصفات، وربط فعل الإيجاد باسم من أسمائه أو صفة من صفاته سبحانه. فمثلًا، أوجد الحياة بفعل اسم إلهي هو «الحي»، وكذا الرزق باسم «الرازق»، أو الموت باسم «المميت»، والنصر باسم، والتوفيق والحب والرحمة وغير ذلك بأسماء هي إفاضة هذا الوجود. إلا أن تعدّد الأسماء لا يعني التنافر بينها، إذ كلها تحت اسم جامع هو «اسم الله الأعظم».

وبالتالي، فالموجودات وصفاتها، رغم تعدّدها، لها وحدة تناغم وتكامل بينها كذلك. وجاء الإنسان كموجود يجمع بكماله كل الموجودات، وبصفاته كل مواصفات الخلائق، وهذا الموجود الجامع بكمالاته (الإنسان)، إنما كان بفعل إيجاد الاسم الجامع (اسم الله الأعظم). وبلطف من الله سبحانه ورحمة تربّت صفات الإنسان بمنهج شامل، كامل، تام، هو الشريعة المحمّدية. وبناء عليه، فإن أي اختلاف أو تقصير من السير والسلوك العرفاني عن متابعة الشريعة سيُكوِّن لدينا

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤٤ - ١٤٥.

كمالًا منقوصًا، وعرفانًا ناقصًا أبتر. لذا، كان لا بدَّ أن يكون برنامج السير والسلوك القائم على العبودية والطاعة الخلّاقة شاملًا لكلّ مناحي ومقاصد الشريعة، كما أنّه يكون موافقًا للفطرة المستجمعة لكل القابليات والإمكانات والقوى الخيِّرة. والأهم هنا، هو ربط برنامج سير وسلوك كمالات الفطرة بهدي الشريعة وبناء الذات العادلة، والنفس البانية لإنسان سويٍّ متوازن فعّال. أما كيف ذلك؟ فنقول:

- مرّ معنا أن القابليات الفطرية فيها ما هو ذاتي لا يحتاج في نموّه وتكامله إلّا إلى توفّر المناخ والحياة الطيبة، فإنه بذلك يتنامى. وأهم هذه الفطرة «معرفة الله، وحبه سبحانه».

- كما أن من الفطرة ما يقع تحت الاختيار، من مثل: الشكر، الإلفة المولّدة للأنس، الطاعة، أعمال الخير، وغير ذلك.

- وهنا تأتي الشريعة لتتوجه إلى تربية القابليات الفطرية المختارة. فتتسامى بها من خلال العبادات والإلزامات، والتخلّقات، وكثير من محفّزات الارتباط بالله سبحانه، والأنس به عبر الدعاء والمناجاة، والأذكار وقراءة القرآن وغير ذلك.

وتؤثّر الشريعة بأحكامها وعناوينها، وبالأخص بتوجيهات الأنبياء والأئمة، بتشكيل صبغة فطرية للكمالات الاختيارية، توفّر للقابليات الفطرية الذاتية حياتها الطيبة وتكاملها الصالح، مما يجعل المرء متوجّهًا إلى ربه تمام التوجه، بل تجعله ممن يصطفيهم ربهم لألطاف خاصّة تبقى في دائرة الخصوصية بين العبد ومولاه. وبهذا المعنى يكون السير العرفاني هو سير الإنسان من وضعه الفعلي الموجود عليه، نحو قرب الله تعالى. وذلك عبر تنمية الروح والقلب والعقل والنفس والبدن على ما فيه حب الله ورضاه سبحانه، بحيث يصل إلى ذاك المقام الذي يسمّونه «عند

الله»، تمثّلًا بقوله سبحانه: ﴿فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ﴾[١]. وهناك لن يرى المرء لنفسه أي استقلالية، بحيث بات يعيش «الفناء في الله» و«البقاء في الله»، مما يؤثّر في طبيعة العارف، بحيث يضع ذاته في خدمة الله بخدمة العباد، ولا يخشى أحدًا غير الله، ولا يأنس إلّا بالله. هكذا أيضًا تصبح عباداته الليلية مثلًا هي «التهجّد» بمعنى القلق الروحي تحفّزًا للعبادة. فينقطع نومه ليقوم ساعة بعد ساعة مؤدّيًا صلاته الليلية واستغفاره، وأذكـاره. ويكسر كل أصنام الهوى، والشهوة، وفتن الدنيا، والمال والبنين وغيرها، بل إن كل ذلك يتحول عنده من مصدر للسيئات إلى ربيع حسنات الروح التي يمنّ الله سبحانه بها عليه. والمهم هنا، أن يكون كل ذلك مستهلًّا بإرادة وعزم اختياري تربيه الشريعة. لتتكون لديه كل كمالات الخلوص في العبودية ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾[٢].

ولبلورة خطوات ومراقي هذا السير والسلوك، اجتهد كثيرون لإيضاح منازل السير والسلوك، فكتب مَن كتب رسائل هامّة من مثل **منازل السائرين**، و**الرسالة القشيرية**. وكاد الكل أن يُجمع أنّ أوّل الطريق هو ترك الغفلة والتلبُّس باليقظة، بحيث يحافظ عليها لتتحول عنده إلى مَلَكة ثابتة راسخة، ومقام من مقامات السير والسلوك الضرورية.

وقبل أن ندخل إلى التفصيل في هذه المقامات والمنازل، من الضروري والمفيد أن نؤكّد على أن «التوحيد» هو روح كل سير وسلوك، وأن العارف عندما يبدأ عليه أن يشرع بالتوحيد الأفعالي، ثم التوحيد الصفاتي، وصولًا إلى التوحيد الذاتي.

---

(١) سورة **القمر**، الآية ٥٥.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٣.

والعارف بالتوحيد الأفعالي يشهد أنّ أساس كل فعل في تحقّقه ووجوده هو الله سبحانه ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ﴾[١]؛ ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ﴾[٢].

إنّ وجود الأسباب والتوسّطات لا يبعدنا أبدًا عن أن أصل كلّ شيء وكل حركة، وكل وجود، الذي هو الله (الأوّل والآخر). وهذا هو التوحيد الأفعالي. وهو الذي يوجب على المرء أن يجتهد ليلغي عن طريقه تلك «الأنا؛» أنا فعلت، أنت جنيت المال، أنا حقّقت العمل. وهذا ما قاله قارون حينما تحدّث عن ثروته وماله ﴿إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ﴾[٣]. هنا تقطع «الأنا» واستقلالية الإحساس بفعل الذات الطريقَ عن الوصول إلى الله سبحانه. لذا، على السالك أن يتحقّق من الأمر الذي هو: أنّ الله مصدر كل فعل، كما أنه مصدر كل وجود. وأن يبتعد عن هذا الحاجز بينه وبين هذه الحقيقة المتمثّلة بذاتيته التي توقعه بفخّ الغفلة عن الله، وجهل حقائق الأمور كما هي. حينها يعيش العارف اللذة الحقيقية العارمة التي تستحوذ على السالك الولهان عند مشاهدته هذا الكون المترامي الأطراف، الذي لا يشكّل في نظره إلّا أثرًا لأنامل محبوبه، لنصل إلى حدّ يقترب فيه من الهلاك؛ إذ «لولا الأجل الذي كتب الله عليهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم»[٤].

---

(١) سورة **المؤمنون**، الآية ١٨.

(٢) سورة **سبأ**، الآية ٢٤.

(٣) سورة **القصص**، الآية ٧٨.

(٤) الإمام علي، **نهج البلاغة**، الخطبة ١٩٣.

هذا الأمر وإن آمن به المرء عقلًا أو ذهنًا أو تعبّدًا، إلّا أن السالك له إيمان خاص غير هذا النوع من الإيمان، فالسالك يعيش هذا الإيمان ملء قلبه وروحه.

والإيمان التوحيدي الأفعالي للسالك يتبعه جهادٌ آخر وهو «التوحيد الصفاتي»، وفيه يقول الشيخ المصباح: «مضافًا إلى أن السالك يعتقد ويرى أن جميع الأفعال هي لله، فإنّ عليه أن يعتقد ويرى أن جميع الأوصاف الوجودية وصفات الجمال والكمال هي أيضًا لله سبحانه، وأن لا يشعر باستقلالية أي صفة لأي موجود عن الله، أو انقطاعها عنه. كما أنه في هذه المرحلة لا يرى استقلالية لعلم أي عالم، أو قوة وسلطة أي صاحب سلطة عن الله المتعال، بل يعتقد بأن كل علم، وكل سلطة وقوة ما هي إلّا نفحة من معين العلم والسلطان الإلهي الذي لا ينضب. وهو بالنتيجة يرى أنّ كل حُسنٍ وجمال من الله تعالى، وهو يشاهد بمعية كل وصف، الخالق والمالك الحقيقي لذلك الوصف، ألا وهو الذات الإلهية المقدّسة. فإذا أصاب السالك مثل هذه البصيرة والشهود نال مقام التوحيد الصفاتي. لكن علاوة على التوحيد في الأفعال والصفات هناك أيضًا مرحلة أخرى على السالك اجتيازها، ألا وهي مرحلة التوحيد في الذات. والسالك في هذه المرحلة لا يرى أن جميع الأفعال والصفات لله فحسب، بل هو يرى أن كل الموجودات أصلًا ما هي إلا رشحات وأنوار وأشعة من الموجود المستقل الواحد الأحد في عالم الوجود»[١].

(١) المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحة ٢٤٥.

المهم هنا، هو أن قراءة هذه المراحل الثلاث من التوحيد ليست قراءة كلامية، أو فلسفية، أو مفهومية، بل هي بحسب المعرفة الشهودية القلبية. لذا، فإن الروح الجامعة لكل هذه المراحل هي «العبودية».

عليه، فإنّ الكلام يجري حول «العبودية في الأفعال» و«العبودية في الصفات» و«العبودية في الذات». ولكل منها إرشادات وارتياضات وأعمال.

كما أنّه من المهم الإشارة إلى أن صنف هذه الإرشادات والأعمال، في سياق أطروحة العبادة والعبودية للعرفان الشيعي الجديد والمعاصر، لا تقتصر على الصيغ الفردية، برغم الأهمية الكبيرة والاستثنائية لهذه الصيغ الفردية؛ إذ إنّ هذه الأطروحة صدرت عن رؤية إسلامية تعنونت بـ «نهج الإسلام المحمدي الأصيل» الذي يقوم على قاعدة المعنوية العرفانية. وبما أنّ هذه الرؤية تشمل كلّ ما جاء به الإسلام على تمام ساحة الحراك البشري وكمالات الفطرة الإنسانية، فإنّها لا بدّ أن تلحظ الأبعاد السياسية، والاجتماعية، والجهادية، كما تلحظ الأخلاق والعبادات وغيرها. بل وكما تلحظ صناعة الكمال الفردي للإنسان، فلا بدّ من أن تلحظ صناعة الكمال المجتمعي والأسـري والحكومي وصناعة «الأمة الشاهدة على الأمم».

ولطالما بُنيت توجيهات الإمام الخميني قدس سره على عدم الوقوع بالغفلة العبادية؛ وكذلك توجّه للتحذير الشديد من أي غفلة في الجهاد والسياسة.

وفي نفس هذا السياق جاءت إرشادات وتوجيهات تلميذه الأنجب الإمام القائد الخامنئي. من خلال معين عرفان المؤسِّس للنهضة الإسلامية الكبرى الإمام الخميني. وقد عكس الإمام الخامنئي هذا الفهم بالتوجيه

الدائم نحو بناء الفرد لأبعاده المعنوية وفق مدرسة الإمام الأخلاقية-العرفانية، كما وأبعاده المعرفية الممهورة بالتوحيد وروح العبودية، والأبعاد المسلكية المبنية على الشريعة ومقتضيات التربية المعنوية.

إلا أن الجديد الذي عمل، وما زال الإمام الخامنئي يعمل على رسم بناءاته ومعالمه ومساراته، هو العرفان الثوري في الحياة الاجتماعية والسياسية والحكومية. هذا فضلًا عن موقع العرفان في أي نهضة ومقاومة وحركة تحرّر إسلامي أصيل.

وإننا إذ نعتقد أن هذا الموضوع يستحق أن نفرد له عملًا مستقلًّا، إلا أنّ المجال هنا يفرض علينا الإشارة إلى هذا البعد، فعلى سبيل المثال لم تخلُ كلمة أو فكرة أو توجيه للإمام الخامنئي تجاه حركات الصحوة الإسلامية من الإلفات إلى وجوب عدم الغفلة. وهذه النقطة وإن كانت تدبيرية، إلا أن روحها المنطوقة في لسان خطاب الإمام الخامنئي تعود لبعد يرتبط بمقام «اليقظة» و «المحاسبة» عند العرفاء. هذا إضافة لنماذج إرشاداته في تحمّل المسؤولية الرسالية:

«إن عبء المسؤولية هذا هو عبء جسيم وخطير للغاية، وإنه امتحان إلهي. وفي الواقع فإن العناية والرعاية الإلهية تشمل المسؤوليات الجسام بما يتناسب مع حجمها وخطورتها، ويجب أن أقول ﴿هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي لِيَبۡلُوَنِيٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُۖ﴾[1]. وإنه لو وفقني الله تعالى وشملني دعاء ولي العصر عجّل الله تعالى فرجه واستطعت أداء هذه

(١) سورة **النمل**، الآية ٤٠.

الواجبات الخطيرة والجسيمة إن شاء الله، فإنّ ذلك سيكون لطفًا وفضلًا إلهيًّا، وفخرًا عظيمًا بالنسبة لي»[١].

بمثل هذا المنطق الرسالي والوجدان اليقظ العارف، شرع الإمام الخامنئي استكمال بناءات العرفان الثوري في إطـاره المؤسّساتي، الجماعي منه والسياسي الحكومي.

من كلمات الإمام الخميني في العبودية

تحدّث الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ في أثناء تطرّقه إلى الآداب المعنوية للعبادة المحورية في كلّ العبادات (أي الصلاة) حول روح العبادة ألا وهي العبودية، إذ اعتبر أن السالك لا بدّ له من التوجّه إلى عز الربوبية وذلّ العبودية عند كل عمل عبادي يقوم به، واعتبر أنّ مستوى عمق هذا التوجه هو الذي يحدّد مستوى تمكّن السالك من العبادة والعرفان، بل إن: «الكمال والنقص لإنسانية الإنسان تابع لهذا الأمر، وكلما كان النظر إلى الإنّية والأنانية ورؤية النفس وحبها في الإنسان غالبًا، كان بعيدًا عن كمال الإنسانية ومهجورًا من مقام القرب الربوبي وأن حجاب رؤية النفس وعبادتها لأضخم الحجب وأظلمها. خرق هذا الحجاب أصعب من خرق جميع الحُجب، وفي نفس الحال [الوقت] مقدمة له، بل وخرق هذا الحجاب هو مفتاح مفاتيح الغيب والشهادة، وباب أبواب العروج إلى كمال الروحانية، وما دام الإنسان قاصرًا على النظر إلى نفسه وكماله المتوهم، وجماله الموهوم، فهو محجوب ومهجور من الجمال المطلق

(١) **قيادة القلوب**، إرشادات وتوجيهات الإمام الخامنئي (دام ظله) للمديرين والمسؤولين، الصفحة ٢٧.

والكمال الصرف، والخروج من هذا المنزل أو شرط للسلوك إلى الله، بل هو الميزان في حقّانية الرياضة وبطلانها»[١].

والحال هذه، فإنّي لا أغالي إن قلت إن قيمة هذا النص وإفصاحه عن جوهر أطروحة العبودية في السير والسلوك العرفاني رغم اختصاره، هو من أبلغ النصوص إيصالًا إلى المقصد إذ اعتبر الإمام الخميني أن أي سير وسلوك روحي لا بدّ له من التوفّر على النية والقصد. وأنّ العرفان الإسلامي وجه أهل السلوك لتكون النية الخالصة لديهم والمقصد الكامل هو التوجه إلى الله سبحانه وربوبيته، بعبودية الذات وتسليمها لربها، بحيث تخرج هذه الذات عن كل أنانية وإحساس بالاستقلالية. واعتبر الإمام أنّ هذا الجهد هو من أصعب وأغنى صنوف الجهاد للوصول إلى الغاية والمقصد، إذ بخلعه الإنّيّة، فإنّه يدخل عصمة الربوبية، بعد أن ترك الحجاب الأغلظ. وإذا ما نجح في ذلك سلك وسار بعين الله ولطفه.

والأمر البالغ الأهمية في هذا النص هو وضعه الإصبع على المعيار الفاصل بين العرفان الحقيقي، وبين العرفان الباطل، والذي يتمثّل بعمق العبودية. فبمقدار توجّه المرء عبدًا طائعًا مسلّمًا كل أمره لربه سبحانه، كان عرفانه صحيحًا. أما إنْ كان قاصدًا في سيره ثمار الذات ورغباتها وأحلامها، فإنّه ممن يصدق فيهم قوله سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[٢]. وبهذا الصدد يوضح الإمام قدس سره أنّ: «الطريق للوصول إلى الحقائق الربوبية هو السير في مدارج العبودية [...] فإذا ترك العبد التصرفات من عنده، وسلّم حكومة وجوده إلى الحق، وخلى

(١) الإمام الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، الصفحة ٣١.

(٢) سورة **الكهف**، الآيتان ١٠٣ - ١٠٤.

بين البيت [النفس] وصاحبه [الله] وفني في عز الربوبية، فحينئذٍ يكون المتصرّف في الدار صاحبها، فتصير تصرفات العبد تصرفًا إلهيًّا، فيكون بصره بصرًا إلهيًّا، ويبصر ببصر الحق. ويكون سمعه سمعًا إلهيًّا فيسمع بسمع الحق [...]. وكلّما قوي هذا النظر زادت روحانيته في العبادة، وكانت روح العبادة أقوى، وحتى إذا تمكّن العبد بنصرة الحق وأوليائه الكُمَّل عليهم السلام من الوصول إلى حقيقة العبودية وكنهها فإنه يجد حينئذٍ لمحة من سر العبادة. وهذان المقامان - أعني عز الربوبية الذي هو الحقيقة، ومقام ذل العبودية الذي هو رقيقته - مرموزان في جميع العبادات»[1].

إذًا، هناك رحلة شاقة كلما تقدّم فيها المرء في مقام العبودية وتعمّق، كلّما قويت لديه روح العبادة. حتى إذا ما وجد الله صدقه وإخلاصه نصره واستتبع ذلك نصرةً من «الأولياء الكمَّل»: النبي والآل عليهم السلام. وبفعل هذه النُّصرة يحظى العابد السالك على ما يسميه الإمام بلمحة من سرّ العبادة، وكأنما هي روحٌ يتنسّمها فتبعث فيه حياة جديدة.

يبقى أن نتوقف عند نقطة ذكرها الإمام الخميني وهي: أن العبودية رقيقة، والربوبية حقيقة. والمقصود بذلك، أن العبودية بالنسبة للمرء السالك هي وعاء ذاته، وهذا الوعاء كلّما تعمّق فيه بالعبودية كلما أصبح أكثر شفافية؛ وكشف عن ما في داخله، وليس داخل العبودية إلّا الربوبية. بمعنى أنّ هناك علاقة لا تنفصم بين مظهر العبودية وما يحتويه من روح هي: الربوبية. ولا يكون وصول العارف لهذه الروح الربوبية

(١) الإمام الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، الصفحة ٣٢.

إلّا بروح العبودية. المهم هنا هو ما يوجهنا إليه الإمام من أن كل فعل عبادي للسالك لا بدَّ من أن يتماشى مع هذين المقامين المتكاملين: ذل العبودية، وعز الربوبية. إذ بدونهما لا يمكن تحقيق المرجو من العبادات. ولتأكيد أصالة مبنى العبودية لدى عرفان الإمام الخميني، فإنّه يذهب للقول بأنّه: «لا يُنال المعراج الحقيقي المطلق إلا بقدم العبودية، ولهذا قال الله سبحانه: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ﴾[1]. فقد أسرى الله سبحانه بتلك الذات المقدسة إلى معراج القرب والوصول بقدم العبودية والجذبة الربوبية»[2].

إلّا أّن هذا الكلام هو بمثابة الإيضاح العام لمحورية العبودية والربوبية. ولا بدّ لاستكمال الموضوع من معرفة المقامات ومراتب أهل السلوك. كما لا بدّ من معرفة المقدّمات والشروط اللازمة للسير والسلوك، ليصار بعدها إلى دراسة المسار الذي ينصح به أئمة هذا المبنى المعاصرين من العرفاء. على أن يكون البعد العملي هو الغالب في توضيح المسار وسيره وسلوكه.

مراتب ومقامات

لا شكّ أن لمقامات ومنازل السير والسلوك، مراتب لا تُحصى. ولعلّ أشهر كتاب تحدث حول مراحل ومنازل السير والسلوك هو **منازل السائرين** للخواجة عبد الله الأنصاري الذي اعتبر أن هناك مئة منزل، ما بين انطلاق السير والسلوك وحتى الوصول لتحقيق الكمال. ومن العرفاء مَن تحدث

(١) سورة **الإسراء**، الآية ١.

(٢) الإمام الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، الصفحة ٣٣.

عن أربعين منزلًا. ومن التقسيمات المشهورة جدًّا «التقسيم السباعي» للسير والسلوك؛ وهو على الشكل التالي[١]:

١. مقام التوبة.

٢. مقام الورع، وهو تجنّب ظلم الناس.

٣. مقام الزهد، وهو مذمّة الدنيا وأهلها.

٤. مقام الفقر، وذلك بالعيش ضمن حدود الضرورات من موارد الرزق والتفرّغ للعبادة.

٥. مقام الصبر، وهو تحمّل الشدائد من دون شكوى.

٦. مقام التوكّل وهو إيكال كل الأمر إلى الله.

٧. مقام الرضا، وهو سكون النفس واطمئنانها لإرادة الله سبحانه.

وبعرض المقامات السبع يورد أهل العرفان سبع أحوال، هي:

١. حال القرب، وهو التقرّب إلى الله بالذكر.

٢. حال المحبة، وهو تمثّل مواصفات المحبوب عند المُحبّ.

٣. حال الخوف، وهو الخوف من العذاب في الدنيا والآخرة مما يُفضي لدوام اللجوء إلى الله سبحانه.

٤. حال الرجاء، وهو التعلّق بالله سبحانه، والأمل بنيل رحمته.

٥. حال الشوق، وهو شوق قلب المُحبّ لله إلى دوام ذكر الله سبحانه، ومنع النفس عن أي حرام.

---

(١) راجع، المصباح اليزدي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، الصفحتان ٢٣٢ - ٢٣٣.

٦. حال المشاهدة، وهو قرب ووصال من الله يوصل السالك إلى درجة يرى فيها الله بقلبه كأنما يراه بعينيه.

٧. حال اليقين، وهو المكاشفة وسعادة العبد بما قسمه الله له.

ومن الأمور التي أوردها للمراحل السبعة للسير والسلوك، ما تحدّث به العطار النيشابوري وهي: الطلب، والعشق، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة، وأخيرًا، وادي الفقر والفناء.

من الملحوظ في عناوين ما تتضمنه هذه التقسيمات والمراحل والمنازل والمقامات والأحوال، أنها تصدرُ عن قلب فيّاض بالحب والوجد، ينعكس على أخلاقيات تؤثر في نظرتنا للوجود والموجودات، كما تؤثر في طبيعة عيشنا وتفاعلنا مع كل ما يحيط بنا. وأنها قابلة لتقتصر على الجانب الفردي عند الإنسان، في بعده العبادي مثلًا، أو على كل ما يرتبط بهذا الفرد من الناس من أبعاد عبادية، وأخلاقية، واجتماعية، وبالتحديد أكثر في مسيرته الرسالية الإيمانية، بحيث يصحّ منا السؤال أين تنعكس عبودية العبد؟ هل هي خاصة بعبادته المُشرّعة بأحكام الصلاة والصوم والحج وغير ذلك؟ أم أنها تنعكس بما هو أبعد من ذلك، فهي تتبع كل مساحات الحياة التي غطتها الشريعة الإسلامية ومنها الحياة الاجتماعية والسياسية والحرب والسلم، ومواجهة الأعداء، وبناء جبهات الإيمان؟

أعتقد أننا قد أجبنا في ما مرّ عن مثل هذه الأسئلة. وأكّدنا أن العرفان الإسلامي المعاصر، دخل إلى كل تفصيل من تفاصيل الحياة الإسلامية الروحية والسياسية، وجمع بينها بنظام بديع يقوم على التوحيد. وأن هذه الشمولية في العبودية لله، هي عين الإيمان التوحيدي. فمن كانت حياته المعنوية حياة توحيدية إيمانية، ولكنّه في علاقاته الاجتماعية وطبيعة انخراطه في موارد الجهاد والسياسة يرد مسلكًا

مختلفًا عن توحيده الإيماني، فإنّه يعيش حالة انفصام بين ما هو ديني، وبين ما هو ليس بديني. كأنّما صاغ حياته وفق اتجاه علماني خاص.

فالعبودية تتماشى مع كل مساحات الربوبية. فبيانها القول: إنني عبدٌ لرب الأرواح والقلوب والأنفس والأبدان. كما أنني عبدٌ لرب الحياة الطيبة والإدارة الصادقة، والسياسة الحكيمة. فحيثما هناك ربوبية، لا بدّ من وجود العبودية دومًا. وكلّما توغلنا في العبودية طوليًّا، أي بعمق الروح الفردي للإنسان، كلما كان تأسيسها للتوسّع في المساحات العَرضية أوسع. مثلًا عبد التوحيد الأفعالي، يرجع في عبوديته إلى كل فعل من أفعال الحياة، فإذا ما تعمّق بعبوديته للتوحيد الصفاتي، توسّع الأمر أيضًا لصفة كل موجود ومخلوق. وهذا ما سنلحظه في مدرسة الإمام الخميني من جهة حينما يشير إلى أن مراتب الصلاة، مثلًا، تتبع كل مراتب وجود الإنسان، أو حينما يقول: إن الصلاة بالنسبة للعبادات هي بمثابة الإنسان الكامل للناس، وبمثابة الاسم الأعظم للأسماء الإلهية. ثم عندما يريد أن يفصِّل في الكلام يعتبر أنّ هناك مراحل في التعمّق والإيغال بالعبودية، وهي تبدأ بالعلم رغم كونه الحجاب الأكبر. مما يثير في النفس السؤال عن أي نحوٍ يتحدّث عنه الإمام الخميني، وكيف أدخله في إطار مبنى العبودية في السير والسلوك؟ وسأورد هذه المراحل – بحسب تعداد الإمام وصياغته لها – قدر الإمكان. وهي تتلخّص كما يلي:

١. **المقام الأوّل:** يقول فيه الإمام: «من تلك المراتب، مرتبة العلم، وهي أن يثبت بالسلوك العلمي والبرهان الفلسفي ذلة العبودية، وعزة الربوبية، وهذا لبّ من لباب المعارف. فقد اتضح في العلوم العالية

والحكمة المتعالية أنّ جميع دار التحقّق وتمام دائرة الوجود، إنّما هو صرف الربط والتعلّق ومحض الفقر والفاقة»[١].

لقد اعتبر الإمام أنّ العلم مرتبة من مراتب السير والسلوك، إلّا أنها الخطوة الأولى التي تتداخل فيها منطقة العرفان النظري بالبرهان الفلسفي لتتوالد منهما الحكمة المتعالية. والحكمة المتعالية رأت في كل موجود، أنه بحسب ذاته هو، لا شيء؛ هو هلاك كامل. إذ وجوده إنما كان بارتباطه الذاتي بمصدر الوجود، فعن مصدر الوجود سبحانه كان تحقّق الموجودات. ولا يمكن تصور فعل أو صفة أو ذات للموجودات خارج عين الارتباط الصرف والكامل بمصدر وجودها. وهذه هي الحقيقة الكاملة التي يرينا إياها العرفان والشهود. وعليه، فإن العلم هنا يوصلنا إلى حقيقة ما يوصلنا إليه العرفان في بداية الطريق، لكن وبرغم أهمية هذا العلم ومفاداته التي صاغتها الحكمة المتعالية والعرفان النظري، إلّا أنّ في ذلك خطرًا كبيرًا على السالك إذا ما اقتنع بالإشباع المعرفي كبديل عن العطش الروحي ولوازمه. فالعلم في مثل هذا الحال، يتحول إلى حجاب غليظ يذهب بالمرء بعيدًا عن رحلة التكامل بالغوص في عين الحقيقة. وبما أن الحقيقة العرفانية موقعها القلب. لذا علينا التوجه صوبه.

٢. المقام الثاني: ويقول فيه الإمام: «كل ما أدركه عقله بقوة البرهان والسلوك العلمي يكتبه بقلم العقل على صحيفة قلبه، كي يوصل حقيقة ذل العبودية وعز الربوبية إلى القلب ويفرغ من القيود والحجب العلمية. فنتيجة المقام الثاني هي حصول الإيمان بالحقائق»[٢].

---

(١) الإمام الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، الصفحة ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

٣. **المقام الثالث:** هو مقام الاطمئنان والطمأنينة وهو في الحقيقة المرتبة الكاملة من الإيمان: قال تعالى مخاطبًا خليله: ﴿قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[١].

٤. **المقام الرابع:** هو مقام المشاهدة، وفيه يقول الإمام: «وهي نور إلهي وتجلٍّ رحماني يظهر في سرّ السالك تبعًا للتجلّيات الأسمائية والصفاتية، وينوّر جميع قلبه بنور شهودي [...]. وفي هذا المقام يرى السالك نفسه مستغرقًا في البحر اللامتناهي، ومن ورائه بحر عميق في غاية العمق تنكشف له فيه نبذة من أسرار القدر، ولكلٍّ من هذه المقامات استدراج يختصّ به، وللسالك فيه هلاك عظيم. لا بدّ للسالك في جميع هذه المقامات من تخليص نفسه من الأنانية، وأن يتخلّص من رؤية نفسه وحبها، فإنّه منبع أكثر المفاسد ولا سيما للسالك»[٢].

تتّضحُ النزعة الخاصة بتربية ذات الفرد السالك وربط العبادة والعبودية بالمعرفة، بحيث إن أول الطريق كان معرفة علمية، لينتقل ثانيًا إلى المعرفة القلبية الإيمانية، وليصل في المرحلة الثالثة لمعرفة قلبية إيمانية أعمق تفيد الطمأنينة وهي المسمّاة بكمال الإيمان. أما أخيرًا، فإنّ المعرفة هذه شهودية تستغرق الذات فيها بالمقصد إلى درجة الفناء، وتسبح في سبحات الله التي لا حدود له؛ إنها اللامتناهية. وعلى السالك أن يحذر عند كل مرحلة من أي ركون إلى الـذات، أو التقوقع داخل إنّيته وأنانيته. وعليه أن يكون حاسمًا في هذا المورد لأن في مثل هذه الخطيئة تحدّثه النفس تحت عناوين دينية بما فيه فتنةٌ لهوى النفس، وضلالة عن جادة الحق والحقيقة الإلهية.

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٦٠.

(٢) الإمام الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، الصفحة ٣٧.

لكن يبقى أن نُذكِّر مجدّدًا بأن مساحات العبودية وثمارها المعرفية قابلة لتقتصر على الفرد فقط، وهذا ما تشي به النصوص العرفانية، كما أنها قابلة لتتسع لكافة حياتنا الإنسانية التي تناولتها الشريعة بالعناية والهداية، وهذا يعود إلى المصاديق والنماذج التي يوجّه العارف والعرفان أهل السلوك نحوها.

ولو أردنا إعطاء نموذج على ذلك، فإن للعارف الشيخ حسين البحراني كتابًا هامًّا اسمه **الطريق إلى الله**، يستعرض في واحد من أبوابه عنوانًا «في ذكر بعض الطرق إلى الله تعالى»، ويقول هناك: «اعلم أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق [...] واعلم أنّه لا طريق أنجح من حسن الظنّ بالله، فإنّه في ظنّ عبده المؤمن إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر»[1]. ويأخذ بالتفصيل في كون حسن الظن يجعل ثمار القليل كثيرًا. فمن قام بالحسن من العمل مهما كان صغيرًا بحسنِ ظنٍّ بالله جعل الله له بابًا إلى الجنة، ثم يقول: إنّه من كان ظنه بأخيه المؤمن حسنًا، وذلك وفق حسن الظن بالله، أنزل الله عليه من الألطاف ما لا حصر له. إذًا، صحيح أن الأمر في التوجيه للسالك كان عنوانه حسن الظن بالله. لكن وصل العارف في توجيهه إلى أن من هذا الظن الحسن حسن الظن بأهل الإيمان، أو ثواب زيارة الأئمة أو غير ذلك.

إذًا، يمكن التوسّع في التوجيه العرفاني ليطال أمورًا على طول وعرض مساحة الحياة.

وبالعودة إلى الإمام الخميني فبرغم تركيزه على موضوع العبودية بشكل ملازم لكل عبادة أو قول أو فعل، بل ولكل نية ومقصد، إلّا أنّ

(١) حسين البحراني، **الطريق إلى الله**، الصفحة ٤٢.

الغالب على مراحل الترقّي في العبودية، الطابع المعرفي. فأوّل الطريق علم حكمي، يتبعه صوغ قلم العقل على صفحة القلب الحقائق ليتولد من ذاك العلم الإيمان. ويبقى التوغّل في الإيمان يتعمّق بعيدًا حتى يصل لمعرفة إيمانية عالية يتولد عنها الطمأنينة، وما الطمأنينة إلا ذاك الاستقرار النفسي والروحي تجاه الاعتقادات والأذكـار والعبادات فهو بسبب يقينه، بل ثباته اليقيني على إيمانه، فإنه يطرد كل ما يثيره الوسواس والنفس الأمّارة بالسوء. من اضطراب وفوضى في تركيز التوجه. وما هذا الإصرار على تحصيل الاطمئنان المعرفي المتولّد غالبًا من تضافر الدليل وممارسة المرء عباداته وأذكـاره بشكل مستمر ودائـم، بحيث يتماهى القلب ويأنس بالعبادة. وهذا ما يجعل من ذات الإنسان وقلبه عالمًا حيًّا بالله وذكره. وخلاف ذلك فإنه يُوصل الإنسان إلى كثيرٍ من الخسران والخذلان:

«لأن العبادة إذا أُتي بها في حال اضطراب القلب وتزلزله فالقلب لا ينفعل بمثل هذه العبادة، ولا يحصل أثر من العبادة في ملكوت القلب، ولا تصير حقيقة العبادة صورة باطنية للقلب. والحال أنّ من إحدى جهات تكرار العبادات وتكثير الأذكار والأوراد، أن يتأثّر القلب منها وينفعل حتى يتشكّل باطن السالك شيئًا فشيئًا من حقيقة الذكر والعبادة، ويتّحد قلبه بروح العبادة، وطالما لم يكن للقلب اطمئنان وسكون وطمأنينة ووقار، لم يكن للأذكار والنسك فيه تأثير، ولا يسري أثر العبادة في ظاهر البدن وملكه إلى ملكوته وباطنه، ولا يؤدي إلى القلب حظوظه من العبادة»[1].

(١) الإمام الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، الصفحة ٤٧.

إنه ثلاثي المعرفة، والعبادة، والتحقّق الوجودي؛ هو الذي يسري في كل نصّ الإمام. فبدون المعرفة القلبية العميقة المسمّاة بالاطمئنان، لا عبادة روحية، وبدون العبادة الروحية لن يصل المرء إلى رتب عالية في التحقّق الوجودي لعوالم ما بعد عالم الشهادة. بل وإنّه من دون هذه العبادة والتكرار الخلّاق فيها لا معرفةَ قلبيّة حية. عليه، فإن الإخلاص والخلوص مثلًا ليسا مجرد مفهوم من المفاهيم، أو حالةً عابرة عند السالك، بل هو صيغة المعرفة والتوجه العبادي الذي يؤسّس لهوية عارفة تنتشر مظاهرها الرحمانية على كافة ميادين الشريعة والحياة. إذًا، صحيح أنّ المبنى هو العبودية اللازمة لكل السير والسلوك، إلّا أنها غير مفصولة مطلقًا عن العلم والمعرفة الإلهية، وبالخصوص معرفة الذات. ولهذا الأفق المعرفي العام الحاكم في هذه الأطروحة، تتواصل التوجيهات العملانية عند الإمام الخميني وهي تقوم على اتجاهين:

- **الاتجاه الأول:** يوضح فيه الإمـام المعالم الأخلاقية لتربية الذات،على المجاهدة الكبرى التي تفتح نوافذها على العرفان.

- **الاتجاه الثاني:** بيان ما يرتبط بالمعنويات ومستلزمات العبادة الصادرة عن روح العبودية، المتجهة نحو عز الربوبية.

وبهذين الاتجاهين تتبلور في هذه المدرسة، هذه الرؤية الثورية في بناء العارف للذات المجاهدة التي يستحيل أن تقوم أي نهضة إسلامية أصيلة من دونها. وقد يتعجّب كثير ممن سيقرأون هذا الكلام وسيرون أنّه يغلب عليه الطابع الأيديولوجي، ذلك أن صورة العرفان والتصوف يغلب عليها طابع الهدوء واللامبالاة بكل ما يمت للدنيا وأهلها بأي صلة. فقد فات هؤلاء أن هذه الصورة السلبية للتصوف والعرفان إنما كانت بفعل السياسات السلطوية الحاكمة التي لم يكن من صالحها إفساح

المجال لتثوير الحركة العرفانية، كما فاتهم أن أئمة معرفة الله وعبادته سبحانه من أهل العصمة لم تحجبهم العبادة يومًا، بل ساعة، عن ضخ روح النهضة في جسد الأمة وقلبها. لذا، فإن الصلة بين العرفان والثورة، أو النهوض الرسالي المجاهدة وثيقة، حميمة، وضرورية. كما سوف نبيّن. ولهذا فإنّنا الآن سنشرع ببلورة ما اهتم به الإمام الخمينيّ من بلورة النظام الجهادي وفق رؤية تربوية عرفانية، استفادت من كل ما حضّت الشريعة على الاسترشاد به لندرس بعدها كيف بيّن أثر العبادة في بناءات السير والسلوك العرفاني.

أخلاقيات عرفانية

ينطلق التأسيس الباحث في أخلاقيات العرفان من حديث أبي عبد الله الصادق عليه السلام، «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث سرية، فلما رجعوا، قال: مرحبًا بقوم قضوا الجهاد الأصغر، وبقي عليهم الجهاد الأكبر، فقيل: يا رسول الله وما الجهاد الأكبر. قال: جهاد النفس»[1].

ويدور العمل في هذه المباحث حول قوى النفس، وملكاتها وكيفية تكميلها بالصالح من الأعمال والمكارم الفاضلة من الأخلاق من دون الانهماك في تعريف النفس وماهيتها. هذا ويحفظ المحقّقون مرونة استخدام عناوين تتصل بمبحث النفس في سيرها وسلوكها التكاملي من مثل: القلب، العقل، الفطرة، الروح، وغير ذلك.

لكن المهم هنا، هو الإشارة إلى أنّ وجود النفس وتحقّقها، يمتدّ في عوالم شتى، بدءًا من عالم الملك والشهادة (الدنيا)، مرورًا بعالم البرزخ،

(١) الكليني، **الكافي**، كتاب الجهاد، باب وجوه الجهاد، الجزء ٥، الصفحة ٣.

واتصالًا بعالم الوجود المجرّد، وأنّ التقسيمات والتسميات لهذا الامتداد والتحقّق ليس من باب الرغبة بالإكثار في الوصف والتعريف، بل هو ينطوي على مهمة عملية تشرح كيفية إحداث تنمية الكمالات النفسية ذلك أن الكمال المتوخّى للنفس هو حقيقة تقع على مـدارات من جغرافية وجودية حقيقية ولها واقع قائم بين القابليات الممكنة، والتحقّق الفعلي. ولعله ما من أمرٍ يحصل في عالم الإنسان وما يحفُّ به ويحيطه كالنوايا، والخواطر، والأفكار، والأقوال، والأعمال، والتفاعلات، والقناعات، والمعتقدات، وكل شاردة وواردة إلا ولها وقعها في بناء مضامين النفس وتشكيل هويتها: ﴿ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا﴾[١]، بحيث إنّ الوعظ العرفاني يقوم على ما يتجسّد من أقوال وأعمال عند صقع النفس. ولا يهتم بالفعل أو القول الذي لا يتجاوز حدود الظاهر والشكل الخارجي، «إن الله لا ينظر إلى صوركم إنما ينظر إلى القلوب التي في الصدور»[٢].

المقصود والهدف دومًا وأبدًا عند النهج العرفاني هو ما يُحفر في القلب، والذي به يتحقق الإيمان من خلال الجهاد الأكبر. لذا، فإن أيّ شرح للسير والسلوك خارج إطار النفس من حيث علاقتها بالفطرة، ومن حيث غاية معرفتها (معرفة النفس)، ومن حيث عبوديتها لربها، بمعنى أوضح، إنّ أي سير وسلوك خارج دائرة «جهاد النفس» الذي هو «الجهاد الأكبر»، فإنه باطل.

عليه، فإن بُعد الجهاد حاضر بما لا يقبل الشك أو التوهين في كل نهج للسير والسلوك وبالأخص في المدرسة التي ينتمي إليها عرفاء الشيعة

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ١٤.

(٢) الحارث المحاسبي، **الوصايا**، الصفحة ٢٠٣.

في زماننا هذا. ولو عدنا لمراجعة بعض الامتدادات التاريخية لهذه المدرسة، فسنجد مع العارف سعيد القمي بكتابه **أسرار العبادات** فصلًا مستقلًّا بأسرار الجهاد يذكر في مطلعه: «اعلم أن الجهاد جهادان: جهادٌ في الظاهر، وجهادٌ في الباطن وقد وقع النص بذلك في [آيات] القرآن الكريم [...] ومنها ما أشير إلى الأول منهما وذلك أيضًا كثير ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ﴾[١]، وإلى الثاني ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[٢] [...]. إنّ الله سبحانه شرّع الجهاد الأصغر لإعزاز دينه، وإعلاء كلمته، وشمول رحمته من يشاء من عباده، وليحق الحقّ ويبطل الباطل، ويتم نوره ولو كره الكافرون. وأوجب الجهاد الأكبر ليصفو الأرواح العالية المحبوسة في أرض الغربة عن شائبة الألواث المادية، وينجو النفوس الشريفة، التي اطمأنت في المساكن الهيولانية، وانغمست بأحكامها، وانطبعت بها ورضيت بالدون القليل من الدنيا، ولتتخلص العقول العالية من هذا المضيق إلى فسحة عالمها الأقصى ووسعة أفقها الأعلى، ولا يتيسر ذلك إلا بالتجافي عن دار الغرور ولذّاتها»[٣].

ثم إنه قدس سره يذكر ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في **مصباح الشريعة**: «طوبى لعبدٍ، جاهد نفسه وهواه، ومن هزم جند نفسه هواه ظفر برضا الله، ومن جاوز عقلُه نفسَه الأمّارة بالسوء، وبالجهد والاستكانة والخضوع على بساط خدمة الله فقد فاز فوزًا عظيمًا. ولا حجاب أعظم وأوحش بين العبد وبين الله من النفس والهوى. وليس لقتلهما وقطعهما سلاحٌ وآلةٌ مثل الافتقار إلى الله والخشوع والجوع والظمأ بالنهار، والسهر

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ٣٦.

(٢) سورة **العنكبوت**، الآية ٦٩.

(٣) سعيد القمي، **أسرار العبادات**، الصفحة ١٣٩.

بالليل، فإن مات صاحبه مات شهيدًا، وإن عاش واستقام أدّى عاقبته إلى الرضوان الأكبر، قال الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[١]. وإذا رأيت مجتهدًا أبلغ في جهاده فوبِّخ نفسك ولُمها وعيِّرها تحثيثًا على الازدياد عليه»[٢].

من الواضح من طبيعة المفردات المستخدمة في هذا النص الذي يتحدّث حول تهذيب النفس ومجاهدتها، أنّه مُشبعٌ باللغة العسكرية والقتالية، مثل مفردة جند النفس، وقوله: وليس لقتلهما وقطعهما سلاح وآلة مثل... فإنّ هذه التعابير كلها تستقي من لغة الجهاد سبكها وبيانها. بل حتى عندما بالغ في وصف الأمر لجأ إلى النص القرآني ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾؛ فهذا الاستغراق في الله سبحانه هو «جهادٌ فيه» تمييزًا عن «الجهاد في سبيله». إذ السبيل هو الطريق. عليه، فإن كل سلوك في التزام سبيل الله ودينه سبحانه هو جهادٌ، إلّا أنّ الجهاد الذي ما بعده جهاد هو ذاك الذي يستغرق فيه المجاهد بالذات الإلهية ﴿جَٰهَدُواْ فِينَا﴾، وصبغة هذا الجهاد بكل مستوياته، كما بات معلومًا للقارئ الآن، الدخول إلى عز الربوبية من منطلق ذل العبودية. إن هجران الذل بقدم العبودية لله وحده هي صراط دخول العز الذي لا حدود له، باعتباره عزًّا ربوبيًّا، يكتسي به السالك والعارف حلل التجلّيات والمظاهر الإلهية. ليحكي بسلوكه وجهاده ورساليته قصة رحمة الأسماء والصفات الإلهية في عوالم الوجود.

---

(١) سورة **العنكبوت**، الآية ٦٩.

(٢) سعيد القمي، **أسرار العبادات**، الصفحة ١٤٠.

وهذا ما يدفعنا للقول إن كل مقام فيه فقر أو جوع أو استكانة إنما ينطوي بداخل حقيقته على الغنى والشبع والعظمة. بحيث إنه يمزَّق كل الحجب، ويفتح كل السدود ويقطع كل القيود المانعة من ترقّيه سموات العز والمجد: «فالعبد السالك إلى الله بقدم المجاهدة العرفانية، والمجاهد في سلوك سبيله بقطع المسافة المعنوية يجب عليه أن يصعد هذه العقبات المترتبة، ويخرق تلك الحجب [...]. فأوّل ما يصنع في السلوك أن يخلع عن نفسه خلافة أمراء الطبع وأحكام حكّام الطبيعة، ويحترز عن تقلّد رسوم العرف والعادة، ويتجافى عن تقليد آثار السلف الدنيويّين، ويحترز عن اتّباع شهوات القوى الشهوية والغضبية على اليقين، فعن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: «أغلق أبواب جوارحك عما يرجع ضرره إلى قلبك ويذهب بوجاهتك عند الله، ويعقب الحسرة الندامة يوم القيامة»»[١].

بعد هذا المقال يشرع العارف القمي بذكر مقتضيات السير والسلوك التي على السالك اتّباعها، فيذكر أنّه «ينبغي له أن يُقلع عن نفسه حب هذه الدنيا المتزينة بالغرور[...]»[٢]. ويعتقد العارف القمّي أن هذا من فعل النفس الأمّارة. ثم بعد ذلك يظهر للسالك مقامات القلب ومنها: «أن لا يرى عمله شيئًا بالنظر إلى ما أنعم الله عليه»[٣]. فهذا يؤسّس للإخلاص؛ إذ «الإخلاص يجمع حواصل الأعمال وهو معنىً، مفتاحه القبول، وتوقيعه الرضا. فمن تقبّل الله منه، ورضي عنه، فهو المخلص، وإن قلّ عمله، ومن لا يُتقبَّل منه فليس بمخلص وإن كثر عمله»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٣

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٤.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٤.

إن عنوان الجهاد الموصل إلى عالم القلب هو الإخـلاص. فهل بالإمكان تصور عرفان أو تصور جهاد رسالي بدون الإخلاص؟ إن حركة السالك نحو القلب، وبالقلب، عندما يتولّد منها الإخلاص، فإننا نكون أمام جند للحق لا يكذبون ولا يمارون ولا يتملقون ولا ينهزمون أبدًا. لكن روح التوثّب لدى السالك سبيلَ الله بما أنها لا تقف عند حدود، بل بما أنها تعتبر كلّ حدٍّ ونتيجة ومنتهى حجابًا حائلًا دون التقدّم والتطور، فإنها لا تقنع بالوقوف عند أي مستوى، بل عليها السعي الدؤوب لهجران ما وصلت إليه باتجاه مقام أسمى ورحلة روحية جديدة هي رحلة تبتغي الوصول، حتى إذا ما وصلت استغرقت بحركةٍ في اللامتناهي الذي هو الحق؛ بحيث لا تعرف الحدود والنهايات بما فيها حد نفسها. أما الوصول ودرك الغاية فإنّما يكون بالتأسّي بنبع الولاية المعصومة، بحيث يتربّى معها وعندها على أن لا يأسى على ما فات، ولا يفرح بما هو عليه أو بما هو آت. فانفعالاته الروحية والنفسية يجب أن تتوجه شطر الحق وحده، مردّدًا مع وليه «ما عبدتك خوفًا من نارك، ولا طمعًا في جنتك، بل وجدتك أهلًا للعبادة فعبدتك». ويقول العارف القمي بهذا الصدد: «وهذا هو الزهد الحقيقي؛ وعن الصادق عليه السلام «الزهد مفتاح باب الآخرة، والبراءة من النار. وهو تركك كل شيء يشغلك عن الله من غير تأسّف على فوتها ولا إعجاب في تركها ولا انتظار فرج منها، ولا طلب محمدة عليها ولا عوض لها». فالحجاب الرابع هو الرغبة إلى الجنة والخوف من النار. وليُعلم أن هاتين المرتبتين من مقامات القلب هي مراتب النفس اللوّامة. وبعد سلوك هذه العقبات يضع قدمه على القلب ويصعد إلى مقام الروح»[١].

(١) المصدرنفسه، الصفحة ١٤٥.

رغم أهمية ما يذكره القمّي هنا، وأهمية ما سيأتي إلّا أن الذي أودّ التوقّف عنده في هذه المرحلة: أولًا، صوغه لمراحل السير والسلوك بحسب النفس. وتسميته لطبيعة النفس إنما استقاها من النص القرآني، النفس الأمّارة ثمّ النفس اللوّامة. ودَرَس أحوال القلب من خلالهما. وثانيًا، اعتماده في مرحلة حركة النفس اللوّامة عنوان الزهد، الذي اعتبره أنه إمساك كامل بالانفعالات العاطفية والروحية، بحيث لا البلاء ودواهي الأيام تؤثّر على شخصية وقرار المجاهد، ولا فتن الدنيا ورغباتها تأسره. والأمر عينه في نظرته للثواب والعقاب المُفضي للرغبة في نعيم الجنة أو الخوف من جحيم النار.

إن الإمساك بالرغبات والمكاره هو عين الزهد الرسالي الجهادي. وهذا يعني أن الزهد المفضي إلى عزلة الخلق ليس زهـدًا إسلاميًّا. مصطلح الزهد العازل عن الحياة ليس هو المقصود في أدبيات العرفان الثوري والجهادي. بل الزهد الرسالي الذي يبني شخصية خالصة لوجه الله سبحانه قادرة على تحدّي انفعالات النفس ومواجهات الحياة، هو الزهد الإسلامي. وقد ورد هذا المعنى عن الأمير عليه السلام: «ليس الزهد أن لا تملك شيئًا، إنّما الزهد أن لا يملكك شيء».

الزهد هو عين الخروج من الإصر والأغلال. لذا، لو فرضنا أن أحد العرفاء نصح بالخلوة، فهذا لا يعني العزلة. بل هي إجـراء موضعي محدّد زمنيًّا من أجل ترويض النفس على الزهد الحقيقي. وفي اعتقادي، يستحيل تحصيل حقيقة الزهد من دون التدرّع بالتقوى، وإلّا وقعنا في فخ الرهبانية. وسأعالج هذه الفكرة عندما يحين وقت طرحها.

وبعد مرحلة القلب واكتمالاته؛ يُدلف نحو الروح ليُسلِّم الأمر كله إلى صاحب الأمر والقلب والروح. وهو المعبَّر عنه بالنفس المطمئنة

﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[١]. وهنا يفنى عن كل شيء قابل للفناء، ليبقى عند ربه. بحيث يصدق عليه ما ورد في الحديث القدسي «من عشقني عشقته، ومن عشقته قتلته، ومن قتلته فعليّ ديته، ومن عليّ ديته فأنا ديته».

وهكذا، فإن الجهاد العرفاني هو أن يستجمع السالك كل كمال وقابلية ليكون لله وحده سبحانه. والحاصل إنما يكون بسلاح وجند من أسلحة الروح وجنودها ليستتب سلام الروح في كافة عوالم النفس. وهذه هي القاعدة والبناء اللازم لتحقيق الانتصار والنصر الإلهي على كل صعيد فردي أو جماعي، أو على مستوى الأمة.

ولو أردنا وفقًا لهذا النهج العرفاني الممتد منذ الزمن البعيد ليومنا هذا أن نتلمّس الإجراءات الضرورية لسلوكه، فلا بدّ من التأكيد، وبما لا يقبل الشك، على أهمية الرسالة العملية لفتاوى المراجع العظام. فالفتوى هي موقف مأخوذ من الموارد المظنون أنها تمثّل مشيئة الله وإرادته، وما يريده من الناس. لذا، ورد أن: «الجميع يعلمون أن عليهم أخذ الرسالة العملية، وأن يقرؤوها وأن يفهموها، وأن يطبّقوا العمل وفقًا لها، وأن يميزوا الحلال والحرام بواسطتها»[٢]. فالرسالة العملية الفقهية هي بمثابة البرنامج التربوي الروحي الذي من دون التزامه واعتماده لا يمكن الوصول إلى أي مستوىً قلبي وروحي ينير الذات. هذا القول وإن كان منسوبًا للعارف الشيخ بهجت، إلّا أنه المسلك الذي يتبنّاه كل من انتهج العرفان الجهادي، والثوري، في عالمنا المعاصر.

---

(١) سورة **الفجر**، الآيتان ٢٧ - ٢٨.

(٢) **الناصح**، الصفحة ٢١٢.

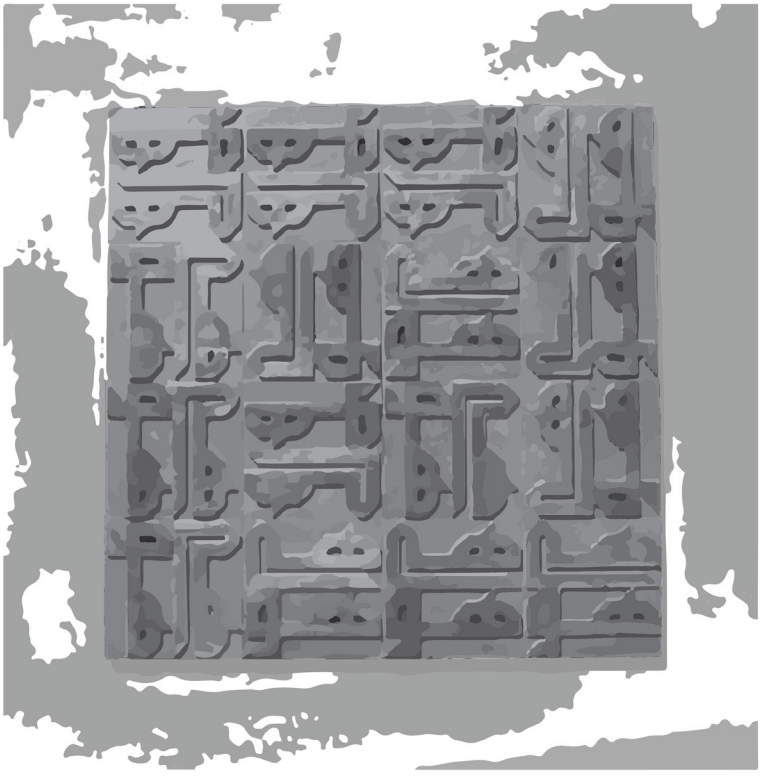
وبالعودة للخطوات التي رسمها الإمـام الخميني، فبعد أن تبين معنا أن لها أصولها الممتدة، إذ يمكننا رؤيتها عند العارف حسين قلي ومدرسته التي منها برز جملة من أساتذة العرفان الذين تتلمذ عندهم نفس الإمام الخميني، إلّا أنّنا لن نستغرق في التتبّع التاريخي لهذا النهج إذ إن وظيفة هذا الكتاب تناول الأصـول، والمبادئ، والإجـراءات التي يتمثّلها العرفان الشيعي المعاصر.

الرؤية التوحيدية: منطلق العرفان الثوري

تُمثِّل الرؤية عند كلّ رسالة دينية، أو أطروحة عقائدية، أو أخلاقية، أو عملية الـروح الجامعة لتلك الرسالة والأطروحة. ولا بدّ لأي رؤية أن تنعكس في كافّة أقسام وعناصر الرسالة. لذا، فإن الرؤية التوحيدية التي هي صبغة الإسلام الفطرية، لا بدّ أن تنعكس وتتمظهر في كافة مراحل السير والسلوك العرفاني، كما في العرفان النظري. هذا بالإضافة إلى أن الإمام الخميني عندما اعتبر أنّ الخطوة الأولى والمرحلة التي لا بدّ منها للسير والسلوك، هي الوعي المعرفي المبني على الاستدلال والبرهان، فإنّه كان يرمي ببصره صوب خوض أي خطوة عملانية في مسالك السير والسلوك. وأحسب أن المقصد هنا هو بناء هذه الرؤية التوحيدية عند السالك. ولمـّا كان الأصل العقدي عند المسلمين هو المعرفة قبل الإيمان، فكان الحديث حول هذه الرؤية العرفانية ممزوجًا بشكل واضح بالبرهان الفلسفي، وخاصة ذاك الذي مثّلته الحكمة المتعالية التي بلورها بشكل منظّم وممنهج الملا صدرا وفق الرؤية التوحيدية والتي استطاع فيها مماهاة البناء النظري مع البناء العملي، وذلك على وفق مراحل «**الأسفار الأربعة**» التي تلحظ بناء الكمال الروحي للإنسان الكامل على أرضية التوحيد. وهذا الأمر تبلور عند العلّامة الطباطبائي ببعض رسائله الحكمية

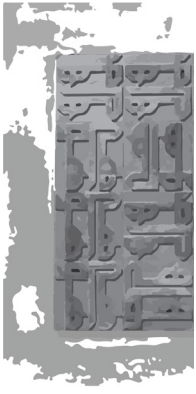
التي جُمعت تحت عنوان: **الرسائل التوحيدية**. كما بثّها وعيًا واسعًا، الشهيد مطهري، في كتابه **الرؤية الكونية التوحيدية**. وإذا كانت كل هذه الرسائل تستحق القراءة، فإن ما كتبه الإمام الخامنئي تحت عنوان: **روح التوحيد: رفض عبودية غير الله** يستحق كل عناية لما يتسم بوضع الخارطة المنهجية للرؤية التوحيدية، والتي اعتبر فيها الإمام الخامنئي أنّ الرؤية الكونية هي مجموع تصوراتنا وتصديقاتنا حول الوجود، والعالم والإنسان، والمصير، وهي تصورات وتصديقات تنعكس على كل معارفنا وسلوكياتنا. أما التوحيد فهو الإقرار بأن لا موجود مستقل في وجوده سوى الله وأن كل ما في الوجود والحياة إنّما يتكئ على الله سبحانه حدوثًا واستمرارًا. ثم إنّ المساحة التي يشغلها التوحيد أو الرؤية التوحيدية، بحسب الإمام الخامنئي، لا تقتصر فقط على المجال الشخصي والفردي عند الإنسان بل هي تمتد على كل الحياة الاجتماعية والسياسية. من هنا فإن تربية السالك لقلبه وروحه وإرادته ينبغي أن يتناسب مع الرؤية التوحيدية التي انطلق منها، وبمعناها الأوسع، بل وإن نظرته لهذا العالم وما بعده إنّما يعود لطبيعة هذه الرؤية. عليه، فإن ما تمّ عرضه من خطوات ومراحل للسير والسلوك بشكل سكوني وتقليدي في كتابات تقليدية، فقد بث فيه منهج العرفان الجهادي الثوري روحَ التجديد والحياة الفاعلة في صناعة الفرد والجماعة والدولة والتاريخ. وبسهولة واضحة يمكن للمتابع توجيهات الإمام الخميني أن يتلمّس هذه الوسعة في كتبه وخطبه ورسائله التي شكّلت منهجًا استثنائيًّا لبناء نهضة إسلامية تقوم على العرفان الثوري.

ولا بدّ لنا من الإقرار بأن الحديث حول هذا المنهج يحتاج إلى تتبّع وتوسّع خاصين، لا تحتمله هذه العجالة. إلا أننا سنفرد الكلام حول البناء الفردي الذي هو بمثابة الأرضية التحتية لنهضة الجماعة والأمة.



الفصل الرابع:

مبتنيات السير والسلوك في العرفان المعاصر



اعتمد عرفاء النهج الثوري المعاصر على بناء أشاده العارف الشاه آبادي أستاذ الإمام الخميني في كتاب **رشحات البحار** إذ فصَّل فيه مبحث الفطرة. وقبل أن أورد بشكل إجمالي مبتنيات مبحثه، فإنّ من اللازم أن أشير إلى أن الإمام الخميني استوعب المبحث وكل لوازمه، وقام بدراسته وفق منهجه الخاص في كتابيه **جنود العقل والجهل**، و**الأربعون حديثًا**. كما وانعكس الأمر في كافة كتاباته وتوجيهاته ووصاياه.

وقفة عند رشحات البحار للشاه آبادي

ينطلق العارف آبادي من الآية الكريمة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1] ليخلص إلى أن «الوجود والإيجاد حقيقة واحدة، فكيفية إيجاد الحق المساوق لهويتنا، هي فطرتنا وصفاتنا اللازمة لوجودنا»[2]. ثمّ إنّ اللازم لهذا الوجود وعلى مبنى ما قررته الحكمة

(١) سورة **الروم**، الآية ٣٠.

(٢) الشاه آبادي، **رشحات البحار**، الصفحة ٦٦.

المتعالية أنه «لا معنى لجعل لوازم الوجود بعد جعل الوجود إلا تبعًا لا إثباتًا ولا أثرًا»[١].

وبناءً على هذا التقرير فـإنّ: «الفطرة بعد ما عرفت من عدم مجعوليّتها إلا بالتبع، وأنها أمرٌ ذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، فلا مجال لتصرّف الوهم والخيال فيها؛ وذلك لأن كتاب ذاتنا مكتوب بيديه تعالى، حيث قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾[٢]، مضافًا إلى كونه مطابقًا لكتاب ذات الحق لاتّفاقهما في لوازم الوجود.

ولذا قال: «خلق آدم على صورته» فهي معصومة عن الخطأ في مقتضياتها وأحكامها، وحينئذٍ لا بدّ أن يُلتزم ويُدان بها، كما قال الله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ والمشار إليه بقوله «ذلك» عبارة عن المفطور به، وهو حكمها ومقتضاها»[٣].

وبعد كل هذا التأسيس، تأتي النتيجة: «في قوله تعالى ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، هذا توبيخ لأهل الحجاب والاحتجاب بالطبيعة، وعدم التمييز بين الفطرة والطبيعة ومقتضاهما، فلو كان عالمًا بالفطرة ومقتضاها لكان مدركًا لمولاها، عاشقًا لارتقائها، هاربًا عن انحطاطها، حافظًا لحقوقها، مانعًا حنيفًا عن الطبيعة في اختلاسها لكمالاتها»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.

(٢) سورة **ص**، الآية ٧٥.

(٣) **رشحات البحار**، الصفحة ٦٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

تشكّل هذه الفقرات للعارف شاه آبادي المرتكز التأسيسي للفارق بين منشأ العصمة التكوينية التي جعلها الله للناس – وهو قد ماهى بينها وبين الكتاب التدويني، والمسمّى بـ«الفطرة»، حيث إنّها حجة الله على الناس والدين القيِّم الذي عليه أوجد الأنفس – وبين منشأ الوهم والخيال والخطأ الذي هو الطبيعة، والتي بإمكاننا تسميتها بالغرائز والشهوات التي عليها الناس. إلّا أنّ مشكلة كثير ممن خلق الله هو عدم تفريقهم بين الفطرة وبين الطبيعة، وبالتالي عدم تفريقهم بين منشأ الدين ومنشأ الكفر والمعصية. وهذا هو الخلل المسمّى عرفانيًّا بحجاب الجهل، وما يمكن أن يستتبعه من حُجب المعصية والخطيئة والحرام النابع من ألفة النفس مع طبيعتها وبيئتها الحاضنة التي اعتادت عليها (الدنيا).

إلّا أن هذه النفس لو وعت وشهدت حقيقتها التي فطرها الله عليها وجودًا وإيجادًا لعشقت منبع وجودها وكمالاتها واستعصمت بشريعة ربها سبحانه.

وتخوض هذه النفس جهادها الأكبر بين الفطرة وجنود الحق من جهة، والطبيعة وجنود الجهل من جهة أخـرى، بحيث يلزم عن هذه المجاهدة رقي مقامات ومنازل السير والسلوك العرفاني. وقد عالج الإمام الخميني جنود العقل والجهل بموجب جدلية هذه الثنائية، ومن خلالها بيَّن نظريته العرفانية في مجال الأخلاق العرفانية، في الوقت الذي عالج بعضًا من هذه الأخلاقيات في **الأربعون حديثًا**، إلا أنه رسم في شرحه لحديث الجهاد الأكبر المسار العام للجهاد الأكبر في سبيل السير والسلوك، وهذا ما كنا قد أشرنا إليه مرارًا. وننتقل الآن إلى تبيين معالم هذا الطرح.

مراحل ومحدّدات السير والسلوك

بعد أن وصل بنا الأمر إلى بعض النتائج، وأهمّها كون مبنى العرفان المعاصر هو «العبادة والعبودية»، وأنّ خاصية هـذا المبنى هو «الفطرية»، وأنّ الشريعة والفطرة هما جناحا الهداية الإلهية المُظلّلة والمُصاغة وفق الرؤية التوحيدية، وأن اللطف والرحمة هما صبغة ثمار العرفان، وأن هدفه ومقصده هو الله وحـده، فلا بدّ لنا من الشروع بالخطوات التي تمَّ بلورتها. علمًا أن ما لا بدَّ من الإشارة إليه، أن الحاضر دومًا في هذه الخطوات سواءً أكانت سبعًا أو سبعين أو سبعمئة، أو غير ذلك، هو ثلاثي: الشريعة، آداب المعرفة والعرفان، أسرار العرفان. وهو ما سنعود إليه لاحقًا.

لكن قبل ذلك علينا الإلفات إلى أن النقاش الذي دار حول ماهية الخطوة الأولى للسير والسلوك وأنها اليقظة أو غيرها نحا فيه العرفان المعاصر كما تبلور عند الإمام الخميني قدس سره باتجاه أن يُحصِّل المرء معرفةً إجمالية بكون النفس الإنسانية لها نشأة دنيوية هي عالم الملك والشهادة، ونشأة غيبية هي عالم الملكوت والغيب. والعالم ما بعد الدنيا منه ما هو برزخيٌّ ذاته، وهويته مجردة عن المادة، إلّا أنه على مستوى الأفعال والتكاملات والزيادة والنقصان يرتبط بعالم الدنيا، أي عالم المـُلك. أما ما بعد البرزخ فهو عالم التجرّد. وينقسم إلى مستويين: عالم التجرّد العقلي (الجبروت)، وعالم التجرّد التام (اللاهوت): «ولكلٍّ من المقامات والدرجات جنود رحمانية وعقلانية تجذب النفس نحو الملكوت الأعلى، وتدعوها إلى السعادة، وجنود شيطانية وجهلانية تجذب النفس

نحو الملكوت السفلي وتدعوها للشقاء. وهناك دائمًا جدال ونزاع بين هذين المعسكرين، والإنسان هو ساحة حربهما»[١].

إذًا، هناك نفس (هي الـذات)، وجنود (هي القوى) منها ما هو رحماني (إذ يعود للفطرة المُخمَّرة بيد الله)، وما هو شيطاني (إذ يعود للطبيعة الغرائزية). كما أن هناك ساحة هي المقصد المطلوب تطويره إيجابًا وتكاملًا، أو والعياذ بالله، سلبًا وانحطاطًا. وهذه الساحة هي الإنسان نفسه. وملاك التكامل أو الانحطاط إنما هو «القرب من الله سبحانه، والوصول إليه». وهنا تكمن السعادة والجنة والحياة الطيبة، كما يكمن الشقاء وجهنم، والقلق الوجودي والروحي الدائم، بل الألم والحسرات. وبمقدار ما يُحسن المرء جهاده، بمقدار ما يستطيع الحصول على رزق اللطف الإلهي والتسديد الذي يجعل المرء موردًا للانجذاب نحو مولاه سبحانه.

المقام الأول لحراك الجهاد الأكبر

تمثّل مفاتيح النفس، من خلال البدن، مواضع الجهاد والتحدّي وهي عبارة عن ما أسماه الإمام الخميني بالأقاليم الملكية السبعة: الأذن، والعين، واللسان، والبطن، والفرج، واليد، والرجل. ويعتقد الإمام أن الوهم بما هو قوة الإدراك الجزئية التي تتصل بالطبيعة الإنسانية المتآلفة مع الدنيا سبب الانحطاط والفساد والشر. بحيث إنه لو تحكّم بمنافذ النفس تجاه البدن، لأوقعها بالجهل وصارت كل القوى المتحركة بسلطته جنود الجهل وإبليس. وهنا تضيع الفرصة على إمكانية القيام بأي صلاح أو إصلاح، سواءً من جهة الفطرة والعقل، أو من جهة الشريعة. إذ إن التزامات

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٢٧.

الشريعة ظاهرًا وباطنًا هي من مقوّمات تهذيب النفس وقواها، بل ومداركها وسيرها وسلوكها. أمّا الفطرة والعقل فهما مظهر التوحيد التكويني في أصل وجودنا. فعندما تمتلئ ساحات النفس ومنافذها نحو البدن بجنود الوهم والجهل والطبيعة الغرائزية، فستغادر قوى الرحمن تلك الساحات. أما إن ثبتنا في المواجهة وتناصر العقل مع الشريعة ليكون كل شيء وفق الفطرة المخمّرة بيد الله، فإنّ هذا العالم سيكون لجنود الرحمن، وسيتهيأ لمعركة أصعب وأعلى هي معركة ما بعد عالم البدن والمُلك.

وفي هذه المعركة فإنّ «فتاوى الرسالة العملية» وفق آية الله العظمى الشيخ بهجت هي أعظم برنامج جهادي وتربوي نزرع من خلاله لآخرتنا ثمار السعادة والفوز والفلاح. فلا ينبغي التهاون أبدًا في الالتزامات الشرعية، كما أن هناك بعض حدود الارتباط بالعبادات، خاصة الصلاة وضرورة عدم التهاون في ممارستها والاعتناء بها؛ من ذلك أداء الصلاة أول وقتها، لما فيها من أسرار عجيبة وأسباب لموفقية خاصّة، والالتزام ببعض الاستغفار بعدد محدّد، وزمن محدّد، وإلى فترة تقارب السنة، على أن لا يخلّ بالديمومة والاستمرارية. كما أنّ منها أن يتورع في النظر والسمع والكلام وأن يعمل على خدمة الناس من عباد الله سبحانه. ومن يقوم بمراجعةٍ لتوجيهات العرفاء في هذا المجال، يلحظ جملة من النصائح التي هي بمثابة الإجـراءات في هذا المجهود الجهادي ترتبط بالأذكار والأوراد وطبيعة، والتزام الواجبات والقيام بالمستحبات والاهتمام البالغ بحجب النفس عن الحرام والمكروه. وهذا مورد واسع جدًّا يطول الولوج فيه.

إلّا أنّ هناك آدابًا خاصة يوردها الإمام الخميني لهذه المرحلة ومقامها، إذ يقول: «اعلم أنّ أول شرط مجاهدة النفس والسير باتجاه الحق تعالى هو «التفكّر» [...]. والتفكر في هذا المقام، هو أن يفكّر الإنسان بعض الوقت في أنّ مولاه الذي خلقه في هذه الدنيا، ووفّر له كل أسباب الراحة [...] والذي رعاه وهيّأ له كل هذه السعة، وأسباب النعمة والرحمة من جهة، وأرسل جميع هؤلاء الأنبياء، وأرسل كل هذه الكتب والرسالات [...] هو فقط لأجل هذه الحياة الدنيا!؟ إن الإنسان إذا فكّر عرف أن الهدف من هذه النعم هو شيء آخر. وأن الغاية من هذا الخلق أسمى وأعظم [...] وعلى أي حال؛ فادع ربّك بعجز وتضرّع أن يعينك على أداء واجباتك التي ينبغي أن تكون أساس العلاقة في ما بينك وبينه تعالى، والمأمول أن يهديك هذا التفكير المنبعث عن نية مجاهدة الشيطان والنفس الأمّارة إلى طريق آخر، ويوفقك للرقي إلى منزلة أخرى من منازل المجاهدة»[١].

حصيلة التفكّر إذًا، هي معرفة الصواب والهداية، وهي سبب لتوفيق من الله يترقّى السالك بموجبه. وفي معرض ذكره لرواية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: نبِّه بالتفكّر قلبك، وجاف عن الليل جنبك، واتق الله ربك»[٢]، يعلّق الإمام الخميني قائلًا: «التنبيه هو الإخراج من الغفلة والإيقاظ من النوم [...]. فالقلوب قبل التفكّر غافلة، وقبل الإيقاظ نائمة، والتنبيه يخرجها من الغفلة، ويوقظها من النوم. والنوم واليقظة، والغفلة والفطنة، لكلّ من مُلك الجسد وملكوت النفس، مختلفان. فقد تكون العين الظاهرة يقظة، وجانب

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحتان ٢٨ - ٢٩.

(٢) الكليني، **أصول الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٥٤.

المُلك واعيًا، ولكن الباطن والبصيرة تغطُّ في نوم ثقيل، وجانب ملكوت النفس في غفلة ومن دون وعي. والتفكُّر: إعمال الفكر [...] فهو أعم من التفكّر الذي يُعدّ من مقامات السالكين. لأن الخواجة الأنصاري، يعرّفه بقوله: «اعلم أن التفكر تلمُّس البصيرة لاستدراك البغية». ومعلوم أن مطلوبات القلب هي المعارف»[١].

أما في ما يرتبط بثمار وفضائل التفكّر، فإنّ الإمام يقول: «التفكر هو مفتاح أبواب المعارف وخزائن الكمالات والعلوم، وهو مقدّمة لازمة وحتمية للسلوك الإنساني»[٢]. أما صنوف التفكّر فمنه: التفكّر في الحق، وأسمائه وصفاته وكمالاته، ومنه التفكّر في روائع الصنع وإتقانه، ومنه التفكر في أحوال النفس، ومنه التفكّر في الحياة الدنيا والمصير، والتفكّر بالآخرة والمعاد، ومنه التفكّر بآلاء الرحمة الإلهية التي أعظمها إرسال الرسل والرسالات. وإذا كانت كل هذه المستويات والصنوف من التفكّر مطلوبة فعلًا، فإن المرحلة الأولى من التفكّر التي تحدّث عنها الإمام هي تلك المبنية على قناعة عقلية من التوحيد والرؤية التوحيدية والتي يتفكّر فيها المرء متأمّلًا بأنعم الله سبحانه عليه، وبالمواقف والأعمال والأخلاق والسلوك الذي يلقى فيه المرء ربه.

وبمراجعة، ولو سريعة، لطبيعة الصياغة والمقولة التي ينتهجها الإمام في كتاباته سواءً تلك الموجودة بكتابه **جنود العقل والجهل** أو المتوفّرة بكتابه **الأربعون حديثًا**، نتلمّس غلبة الطابع الوعظي المبني على قوله سبحانه: ﴿وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا﴾[٣]. ولكي تكون

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٢٢١.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.
(٣) سورة **النساء**، الآية ٦٣.

الموعظة مؤثرة، لا بد أن تخاطب عمق النفس في وجدانها الإيماني، وأن يكون القول بليغًا، وصاحب سطوة في الوصول إلى إحداث تغيير في المضمون الذي ينطوي عليه المرء. والجدير ذكره أن كثيرًا من هذا الخطاب إنما يثير الدفائن المركوزة عند الناس، فالناس يقرّون بحقيقة الحياة الدنيا وفنائها، كما يقرّون بالاعتقاد بوجود الموت وأنه لا يترك أحدًا أبدًا، بل إن غالب الناس يميلون نحو حياة خالدة هناك وتتشوق أنفسهم لنيل الكمالات التي تليق بتلك الحياة. لذا، على الموعظة أن تخاطب مكنون النفس وبالخطاب البالغ أمره. واللافت أن هذه الصياغة للخطاب نجدها عند أستاذ الإمام أيضًا شاه آبادي. كما نجدها عند العارف الشيخ حسين البحريني الذي أشار إليه العارف الكبير الشيخ بهجت باعتباره النموذج الصالح لكتب الأخلاق. والكتاب رغم عرضه لجملة موضوعات مفيدة في مجال الأخلاق العرفانية وتزكية النفس فإن طريقته تقوم على الوعظ الإيماني المخاطب للوجدان الديني. من يريد الاطلاع على كثير من أخلاقيات السير والسلوك التي قُدِّمت بطريقة تحاكي القلب، وتأمّلات العبر – علمًا بأنّها سلسلة كتابات سهلة تناسب الأفق المعرفي الشعبي لأي متلقٍّ – فما عليه إلا أن ينظر في مضامين هذا الكتاب: **الطريق إلى الله.**

العزم باعتباره المقام التالي للمراحل الأولى من السلوك

إن قرين التفكير وتاليه، هو العزم. والمقصود به في هذه المرحلة، أن يتحرّك المرء أو السالك من عناوين التفكّر نحو التوجّه لأخذ القرارات المصيرية في حياته الاعتقادية والإيمانية، ولا يصحّ لهذا التوجه أن يكون متردّدًا أو قلقًا، بل لا بدَّ من حصوله بعزم، «وهو أن يوطّن الإنسان نفسه على ترك المعاصي وأداء الواجبات، ويتخذ قرارًا بذلك، ويتدارك ما فاته

في أيام حياته، وبالتالي يسعى إلى أن يجعل من ظاهره إنسانًا عاقلًا وشرعيًّا، بحيث يحكُمُ الشرع والعقل حسب الظاهر بأن هذا الشخص إنسان. والإنسان الشرعي هو الذي ينظّم سلوكه وفق ما يتطلبه الشرع، يكون ظاهره كظاهر الرسول الأكرم ﷺ [...] واعلم أن طي أي طريق في المعارف الإلهية، لا يمكن إلّا بالبدء بظاهر الشريعة، وما لم يتأدّب الإنسان بآداب الشريعة الحقّة، لا يحصل له شيء من حقيقة الأخلاق الحسنة، كما لا يمكن أن يتجلّى في قلبه نور المعرفة، وتتكشّف له العلوم الباطنية وأسرار الشريعة. وبعد انكشاف الحقيقة، وظهور أنوار المعارف في قلبه، لا بدّ من الاستمرار في التأدّب بـالآداب الشرعية الظاهرية»[١].

ثم بعد ذلك يقول قدس سره: «اجتهد لتصبح ذا عزم وإرادة [... فبدونه] لن تحشر في ذاك العالم على هيئة إنسان [...] إذن، تجنّب يا أخي المعاصي واعزم على الهجرة إلى الحق تعالى [...] واطلب من الله تعالى في الخلوات العون على بلوغ الهدف، واستشفع برسول الله ﷺ، وأهل بيته عليهم السلام حتى يوفقك الله على ذلك»[٢].

برغم سلاسة هذا البيان، إلا أنّ فيه تكثيفًا للمضامين، ذلك أن العبائر والمفردات في لسان أهل الله هي كذلك. ومن الأمور التي أجد ضرورة التوقف عندها:

أولًا: أن الشريعة هي مفتاح كل رقي وسلوك ومقام.

---

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

ثانيًا: أن فعل العبادة ما لم يتخطّ المنطوق وعالم الذهن نحو الإرادة والعزم المجاهد لزرع العبادة في القلب، لا يمكن أن يؤتي ثماره المرجوة، إذ الأصل في مضامين العبادات أن تتجلى بأخلاق متناسبة مع روحها. والأخلاق ما لم تتحول إلى هيئة راسخة عند النفس، لا نفع فيها، فللتخلق بالأخلاق العرفانية شرطه وهو أن ننفذ من العبادات الشرعية نحو العزم والإرادة المفضية للقلب. وبموجب ذلك تتمثّل فضائل الشريعة، ومكارم الأخلاق النابعة منها في يوم الآخرة، وما بعد الدنيا. أما لو اقتصرت العبادة على مجرد الفعل، فلن يصير المرء نحو آخرته الإيمانية التي أعدّها الله له وأسماها روضة من رياض الجنة، كما في قبره. أو أسماها الجنة عند مصيره الأخير. وعليه، لا بدّ من العزم نحو هجرة عالم الأشياء نحو عالم المقاصد وإرادة تحقيق المضامين.

ثالثًا: يتذوق المرء من طعم بيان الإمام قدس سره أهمية الاستغفار، فكلامه حول ترك المعاصي أولًا، وأداء الواجبات ثانيًا، وقضاء ما فات ثالثًا، وأن يتم بناء ظاهره وفق الشريعة رابعًا كلّه مقدّمات وشروط الاستغفار الذي حدّث عنه أمير المؤمنين عليه السلام. والاستغفار وإن كان صنو التوبة ورفيق دربها الملازم لها، إلا أنه كذلك شرط الإياب إلى الله ونيل المكرمات. هذا ومن مستويات الاستغفار تجنّب الكبائر والذنوب ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾[1]. وهو سرّ أن يستظل السالك تحت ستر اسم «الغفار»: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[2]. والاستغفار شرط التوبة النصوح: ﴿وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ

(١) سورة **النساء**، الآية ٣١.

(٢) سورة **النساء**، الآية ١١٠.

ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُمَتِّعۡكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى وَيُؤۡتِ كُلَّ ذِي فَضۡلٖ فَضۡلَهُۥۖ﴾[١]. من هنا ورد التأكيد من قبل العارف الشيخ بهجت حول الاستغفار، وأنه «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار، إن كان الاستغفار موجودًا يصبح الذنب كالعدم»[٢]. لذا، فلا بدَّ للسالك من أن يلتزم الاستغفار دومًا، وأن يرجو عفو ربه على الدوام.

رابعًا: التوسل بالنبي ﷺ، وآل البيت عليهم السلام. وهنا ننقل نصيحة صاحب كتاب **المراقبات** ميرزا جواد الملكي تبريزي: «ثمّ إنّه من أهم المهمّات أن يتوسّل السالك في آخر كل ليلة بخفراء الليلة، وحماة الأمة من المعصومين عليهم السلام، ويسلّم عليهم ويسألهم أن يشفعوا له عند ربه بالقبول وبتبديل السيئات بالحسنات»[٣]. وما هذا التوسل إلا نتيجة التفكر في عدم استحقاقنا أن يغفر الله لنا بعد أن أذنبنا. وإنما نثق بالله ونتعبّد بطلب الغفران كما نتعبّد بشفاعة من أوصلنا التفكّر إلى أنهم مظاهر الرحمة الإلهية، وأنهم أبواب الله التي منه يؤتى. وهنا يملي علينا صاحب **المراقبات** من معارفه بحق وفضائل أهل الولاية، إذ يقول:

«إن المعصومين عليهم السلام، وإن كان كل واحد منهم وسيلة للعباد في جميع حوائجهم، إلّا أنّ لكل واحد منهم خصوصية لبعض الحوائج أيضًا. كما يشهد عليه دعاء التوسل، فإنّ لرسول الله ﷺ وكريمته صلوات الله عليها، وسبطيه عليهما السلام خصوصية في الحوائج المتعلّقة بتحصيل طاعة الله جل جلاله ورضوانه. ولأمير المؤمنين عليه السلام في الانتقام من الأعداء وكفاية مؤونة الظالمين، وللإمام السجاد عليه السلام في جور السلاطين، ونفث

---

(١) سورة **هود**، الآية ٣.

(٢) محمد تقي البهجة، **الناصح**، الصفحة ٣٦٥.

(٣) جواد الملكي التبريزي، **المراقبات**، الصفحة ٢٦.

الشياطين، وللإمام الباقر والصادق عليهما السلام في الإغاثة على أمر الآخرة، وللإمام الكاظم عليه السلام في العافية من المحذورات من العلل والسقام والأوجاع، وللإمام الرضا عليه السلام في النجاة من مخاوف الأسفار في البحار والبراري والقفار، وللإمام الجواد عليه السلام في الوسعة والاستغناء عمّا في أيدي الناس، وللإمام الهادي عليه السلام في قضاء النوافل وبر الإخوان وكمال الطاعات، وللإمام الزكي العسكري عليه السلام في الإعانة على أمر الآخرة، ولإمام عصرنا، وملاذنا ومعاذنا، رجائنا وعصمتنا، ونورنا وحياتنا الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه في جملة هذه الحوائج وغيرها مما تسمى حاجة»[١].

خامسًا: أن من مستلزمات التفكّر وتحصيل البصيرة أن يسلِّم المرء أمره لله سبحانه، ويدعو الله راجيًا أن يدخله سبحانه في عصمته.

إن هذه المجموعة من الإفادات إنما هي لبناءات الذات وِفق العزم الذي يحفظ أمانة النظرة سليمة لا شيَة فيها. ومن الإرشادات العملية للذين تفتر إرادتهم وعزيمتهم ينصح الشيخ بهجت أولًا: «عندما تجدون أنفسكم في ذكر الله عز وجل دقيقة واحدة، فلا تصرفوا أنفسكم اختيارًا، ولا تبالوا بالانصراف والغفلة غير الاختياريْن»[٢]. وبمورد آخر ينصح قدس سره قائلًا: «ما كان تحت اختياره فلا يأتي به على خلاف رضا الله اختيارًا، هذا طريق النجاة»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٥ - ٦٦.

(٢) محمد تقي البهجة، **الناصح**، الصفحة ٣٧٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٨.

بناءً على أهمية الإرادة والعزم فقد نصح العارف بهجت باتباع ذكر معين لتقوية الإرادة والعزم «لا حول ولا قوة إلا بالله»[١]. كل هذا نريد منه الإشارة إلى أن العزم والإرادة هما ضمن دائرة الاختيار. وبالتالي فإن تقاطع الرؤية والقناعة من جهة، والإرادة من جهة أخرى هو الذي ينمّي العزم، ويبني الاختيار وفق الخير والصلاح والتوجّه نحو الله سبحانه. وهذا ما يبني إنسان الخلافة الإلهية الفاعل في الحياة لينقلها من الظلمات إلى النور بإذن ربه.

وإنما تأتي التربية الدقيقة في التزامات العبادة وسلوك درب العبودية لتصنع بعين الله، إنسان الاقتدار. وهذا الأمر بمجمله إنما هو مبني كما أشرنا سابقًا على مسألتين:

المسألة الأولى: الاستغفار وقد تحدّثنا حوله، لكن يبقى وجوب أن نشير إلى أن القرآن الكريم أثار الحديث حول سنّة إلهية ثابتة مفادها أن رفع العذاب إنما يحصل بنفس الوجود المقدّس للنبي ﷺ. ومن بعده لمن استخلف إمامته في هداية العالمين (الأئمة عليهم السلام). كما ويُرفع العذاب بالاستغفار. لذا، فلا ينبغي ترك الاستغفار بأي حال من الأحوال أبدًا. يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[٢].

المسألة الثانية: التوبة، وقد افتتح الإمام الخميني الحديث حولها من خلال شرحه حديثًا للإمام الصادق عليه السلام يقول فيه: «إذا تاب العبد توبة نصوحًا أحبّه الله فستر عليه في الدنيا والآخرة، فقلت: وكيف يستر

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦٤.

(٢) سورة **الأنفال**، الصفحة ٣٣.

عليه؟ قال: يُنسي مَلَكيه ما كتبا عليه من الذنوب، ثم يوحي إلى جوارحه: اكتمي عليه ذنوبه ويوحي إلى بقاع الأرض: اكتمي عليه ما كان يعمل عليك من الذنوب. فيلقى الله حين يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من الذنوب»[١].

ويعتقد الإمام أن التوبة من المنازل المهمّة الصعبة. وهي عبارة عن الرجوع من عالم المادة إلى روحانية النفس، بعد أن حُجبت هذه الروحانية ونور الفطرة بغشاوات ظلمانية من جراء الذنوب والمعاصي[٢]. وأمّا المرء الغارق في كثرة الذنوب والمعاصي والاستغراق بها، فإن فطرته وقابلياته التي جعلها الله له نورًا تكاد تنطفئ بسبب ما يُطبع من الذنب على القلب من ظلمات المعصية. بل ويهوي بالنفس المقدّسة للإنسان إلى مهالك الدنيا الفانية وحبها الموجب للشهوات والأهواء. حتى إذا ما استيقظ المرء من غفلته ودخل منزل التوبة استعاد روحه وقلبه وآبَ إلى ربه سبحانه نالَ حينها شرف «التائب من الذنب كمن لا ذنب له».

وإنني إذ أعتقد أن الإمام قدس سره يعتبر أن التوبة تحصل بعد اليقظة، وأنّ العزم ومقتضياته يسبقان اليقظة، لكنني سأورد الحديث حول التوبة من جهة أولى كما اعتاد عليه عرفاء الأخلاق من ذكر التوبة هنا مع الاستغفار، ولاعتقادي، ثانيًا، بأن التوبة تلازم السالك بدءًا من أول سيره، لكنّها تتجلّى كمنزل عظيم من منازل النفس في مراحل لاحقة. ولنا في هذا الادعاء إشارة نستند إليها من كلام الإمام نفسه عندما يقول: «إن حقيقة التوبة هي الرجوع من عالم الطبيعة وآثارها ومضاعفاتها إلى عالم

---

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣٠٥. يراجع في هذا الصدد، **أصول الكافي**، كتاب الإيمان والكفر، باب التوبة، الجزء ١٠.

(٢) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣٠٥.

الروحانية والفطرة. كما أن حقيقة الإنابة رجوع من الفطرة والروحانية إلى الله والسفر والهجرة من بيت النفس إلى بيت القصيد»[١].

فالتوبة متعّلقة بعالم الطبيعة، وهي منفذ النفس نحو الدنيا وقوى الإنسان المرتبطة بها، لذا، فإن البحث في التوبة يصلح في مراحل الكلام حول عالم المـُلك. ولعل وقت الحديث حول العزم هو من الأوقات الصالحة لتناول موضوع التوبة بـدءًا منها وما بعد. ويتعامل الإمام الخميني مع موضوع التوبة باعتباره أمرًا بالغ الصعوبة، إذ إن ركون الناس لعالم الطبيعة يحجبهم عن طلب التوبة وتحقيق شروطها. لكن إن توفرت لدى السالك النية الصالحة والعزم والإرادة القوية واليقين السليم، وعلم أن الذنب يتشكّل بالآخرة على صورة النار والحسرات، ثم علم أن التوبة بركن الندامة والفرار بعدم العودة إلى الذنب، كما وتداركَ ما فات من واجبات وحقوق للناس، فإنّه يتحول إلى علاج ذاك الواقع السيء الناشئ عن الذنب في مصيره الأخروي. ولا دواءَ لذاك الداء كالرياضات والعبادات الشرعية. فبها وبالتوبة النصوح يكون العبد من أحباب الله، ويبدّل الله سيئاته حسنات. وأخيرًا، فبحسب الإمام فإنّ لكل عارف صنفًا من صنوف التوبة، بل له توبته الخاصة. وأختم الكلام هنا بجملة أمور منها:

أولًا: ما قاله الشيخ العارف التبريزي في كتابه **لقاء الله** حول أن باب التوبة لا يُغلق أبدًا: «ما لم يعاين [المرء] الموت ولو كان ذنبه لا يوصف [...] وليُعلم أيضًا أن اليأس من رحمة الله عز وجل من أعظم الذنوب، ولم نجد ذنبًا أعظم منه، وقد أتجرأ وأقول: إنّ اليأس من رحمة الله أعظم من قتل الأنبياء»[٢]. وللوقوف عند هذا الكلام ينبغي الإلفات

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٦.

(٢) الملكي التبريزي، **لقاء الله**، الصفحة ٩٣.

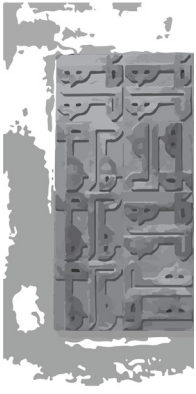
إلى أن التوبة منها ما هو بمثابة منزل ومقام؛ ومنها ما هو إجراءٌ للخروج من تفاصيل الذنوب في كل يوم وليلة، بل وفي كل ساعة. وهو على الصورة الأخيرة صنو الاستغفار الدائم. وأعظم مصيبة في صدر الكلام حول التوبة إنّما هو اليأس من رحمة الله وروحه.

ثانيًا: ثمّة جملة مسائل ترتبط بموضوع التوبة لا بدّ من أن نراعيها، فعلى سبيل المثال، اعتقد بعض أهل التحقيق أن أصل وجودنا (الفقر الذاتي) يستدعي التوبة، وذلك أننا نعيش الفقر والنقص الذاتي. وأحسب أن هؤلاء ذهبوا إلى حيث لم نقصد، فكما سبق ونقلنا عن العرفاء، فإن التوبة المطلوبة هي تلك المرتبطة بدائرة الاختيار في فعل السالك أو الإنسان العادي. وما أشاروا إليه من النقص الذاتي هو شأن تكويني، وبالتالي فليس محل كلامنا هنا. ومن ذلك أيضًا التفريق بين التوبة كمنزل من منازل السير والسلوك، والتوبة كمورد ثابت للندم والاستغفار، والتوبة، وهنا الأهم، كسنّة من سنن الحياة الإيمانية. فالمتتبِّع للآيات والروايات يحظى بقناعة أن الإسلام رسم سنّة إيمانية دائمة هي التوبة، وهي عبارة عن قرار عازم ومريد مختار بإبدال الحياة المرتبطة بالطبيعة الميّالة للدنيا وحب الذات، نحو حياة الفطرة المخمّرة بيد القدرة واللطف والرحمة الإلهية.

ثالثًا: بناء على كل ما تقدم فمن الواجب أن نتوقف لبحث مسألة التوبة، ولا بدّ أن نؤكّد هنا، أن التوبة التي صبغت الصُّلحاء، هي عينها من بنى صرح استكمال إنجازات النهضة الحسينية بعد كربلاء الإمام الحسين عليه السلام. كما أنها التعبير الأمثل لمستلزمات اليقظة الروحية والمعرفية. فما هي الموارد التي ينبغي التوبة عنها؟

الفصل الخامس: مقام التوبة

(نموذج تطبيقي لدراسة مقامات السير والسلوك)



بما أن من الصعب دراسة كل واحد من مقامات السير والسلوك دراسةً تفصيليةً في هذا الكتاب، فإننا سنقف عند نموذجٍ عنها مع دراسة مقام التوبة، وذلك لأهميته من جهة، ولما ينطوي عليه من بعدٍ عملاني من جهة أخرى.

موارد طلب التوبة

إنّ الإنسان إذا أراد التوبة فإنّما يتوب عن أمر مستقبح يستوجب الندم على القيام به. وقد أُطلقت تسميات على الأمور المستقبحة تكشف عن دلالات خاصة، من هذه التسميات التي ينبغي التوبة منها نذكر:

١. الذنب

وهو في الأصل، الأخذ بذَنَب الشيء، يقال ذنبتُه، أصبت ذنبه، ويُستعمل في كل فعلٍ يُستَوخَم (أي يُستَثقَلُ) عقباه اعتبارًا بذَنَب الشيء [...]. ولهذا يسمّى الذنب تبعةً اعتبارًا لما يحصل من عاقبته، وجمع الذنب

ذنوب، قال تعالى: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡۗ﴾[١]، وقال: ﴿فَكُلًّا أَخَذۡنَا بِذَنۢبِهِۦۖ﴾[٢]، وقال: ﴿وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[٣].

فتعريف الذنب أنّه الأمر المُستوخَم (المُستَثقَل) لأنّه يمثل انحدارًا خلقيًّا تابعًا لرذيلة قيمية أو اجتماعية أو سلوكية قائمة في النظرة والتعاطي مع شؤون الدنيا والحياة، بينما المطلوب هو الترقي من ذَنَبية وتبعية العلاقة إلى إمامة وقيادة أزمّة شؤون الدنيا والحياة؛ وللوصول إلى هذه المرتبة تأتي التوبة كسبيل لمثل هذا الترقي.

٢. المعصية والعصيان

عصى عصيانًا، إذا خرج عن الطاعة، وأصله أن يتمنّع بعصاه، قال تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾[٤]، ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[٥]، ﴿ءَآلۡـَٰٔنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ﴾[٦]. ويقال في مَن فارق الجماعة: «فلان شقّ العصا»[٧].

فالمعصية هي خروج عن التزام الجماعة القائمة بالحق، والطاعة لسبيل الهدى، فمقتضى حركة الجماعة هو وحـدة الالتزام والثبات بالموقف في مواجهة الباطل. والتوبة الجماعية هو الارتباط الوثيق بحركة جماعة الهدى والعدل.

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١١.
(٢) سورة **العنكبوت**، الآية ٤٠.
(٣) سورة **آل عمران**، الآية ١٣٥. انظر، الراغب الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، الصفحة ١٨١.
(٤) سورة **طه**، الآية ١٢١.
(٥) سورة **الأحزاب**، الآية ٣٦.
(٦) سورة **يونس**، الآية ٩١.
(٧) الراغب الأصفهاني، **المفردات**، الصفحة ٣٣٧.

٣. الفحشاء

الفحش والفحشاء والفاحشة ما عظم قبحه من الأفعال والأقـوال، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾[١]، ﴿وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾[٢]، ﴿مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ﴾[٣].

فالحرام هنا هو قبح عظيم (الفحشاء)، وهي أمور فضلًا عن كونها تستوجب التوبة فقد ترتبت عليها جملة من الأحكام والقوانين الشرعية كي لا تشيع بين الناس. بسبب ما تخلّفه الفواحش من تحلّل أخلاقي وتفسّخات اجتماعية تضرب وثاقة عرى قيم الإيمان، وسبل الالتزام، وروابط الاجتماع في المجتمعات. عليه، فإن من غايات التوبة الجماعية هنا هي معالجات هذه المخاطر التي قد يتعرض لها الناس في قيمهم ودينهم وثقافتهم، بل وفي نظامهم التربوي.

٤. الخطأ والخطيئة

قال الراغب الأصفهاني في **مفرداته** شارحًا لهذا المفهوم: «الخطأ: العدول عن الجهة، وذلك أضرب: أحدها أن يريد غير ما تحسُن إرادته فيفعل، والخطيئة والسيئة يتقاربان، لكن الخطيئة أكثر ما تقال في ما لا يكون مقصودًا إليه في نفسه، بل يكون القصد سببًا لتولّد ذلك الفعل منه. والخاطئ هو القاصد للذنب، وعلى ذلك قوله: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنۡ غِسۡلِينٖ

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٢٨.

(٢) سورة **النحل**، الآية ٩٠.

(٣) سورة **الأحزاب**، الآية ٣٠. انظر، الراغب الأصفهاني، **المفردات**، الصفحة ٣٧٤.

﴿ لَّا يَأۡكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡخَٰطِـُٔونَ ﴾[١]، وقد يسمّى الذنب خاطئة في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡمُؤۡتَفِكَٰتُ بِٱلۡخَاطِئَةِ ﴾[٢]، أي الذنب العظيم»[٣].

فالخطيئة هي ما عظم من الذنب. وإذا كان الموقف بحسب الرؤية الإسلامية من الذنب ما تقدّم من كلام أوردناه. فإن الخطيئة أمرٌ شديد السلبية بسبب النقيصة التي تلحقها بالإنسان.

بناءً على مجمل ما تقدّم، فالتوبة هي موقف واع من طبيعة قيم الحياة، وعزم على اختيار ما صلح من تلك القيم، والبعد عن القيم السلبية التي تُلحِق بالإنسان أسباب التخلّف والتردّي والتحلّل. إنّها إرادة مقتدرة في حسم الخيارات بين وجوه السوء والصلاح، والندم على كل تقصير يحول دون الكمال الإنساني. والكمال الإنساني إما أن يقوم على مبدأ تحقيق الرضا الإلهي بحسن العلاقة مع الله سبحانه، وهي الإطار الأول المحتضن لغايات التوبة، وإما على مبدأ صلاح العلاقة مع الناس الذي يمثّل الإطار الثاني من حركة التوبة عبر إعطائهم حقوقهم إن كان هناك ما يسيء لتلك الحقوق وقد قام فيه المرء، مما يقتضي التوبة عنه.

وحضور حق الناس هو تجلٍّ واضح لحضور حق الله سبحانه في حياة كل منّا، بحيث إن الإخلال في أيٍّ من مراعاتهم هو إخلال بمراعاة حقوقه سبحانه. وممّا لا شكّ فيه أن من حقوق الناس ما هو فردي كغِيبة أحدهم، ومنها ما هو عام يشمل جماعتهم كدفع الظلم عنهم. ولعلّ المتخلّف عن الأمور العامّة أشدّ فاحشةً ممّن يتخلّف عن الأمور الفردية

(١) سورة **الحاقة**، الآيتان ٣٦ - ٣٧.
(٢) سورة **الحاقة**، الآية ٩.
(٣) الراغب الأصفهاني، **المفردات**، الصفحتان ١٥١ - ١٥٢.

في حقوق الناس. لذا فإن التوبة تأتي لتدفع بالمرء نحو اقتحام سبل الحياة وجعلها على الصورة التي يرضى عنها الله سبحانه. إذ ليست التوبة موقفًا سلبيًّا من البلايا والصراعات يستوجب العزلة، بمقدار ما تستوجب التحدّي في حقيقة الأمر. وهو تحدٍّ يبدأ به المرء في صراعه مع غرائزه وشهواته وهواه الذي قد يتحول، لو استرسل معه، إلى إله يعبده من دون الله ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[1]. ليندم المرء على ما أسلم من قياده لتلك الأهواء، ثم ليعمل على تنظيمها وفق توازن العقل المودع فيه والشرع المنزل إليه، ليرتقي سبل العزة في تحقيق مرضاة المولى سبحانه. ومن اقتدر على ذاته كان على غيرها أقدر كما جاء في المروي: «ميدانكم الأوّل أنفسكم إن قدرتم عليها كنتم على غيرها أقدر، وإن عجزتم عنها كنتم عن غيرها أعجز فجرّبوا معها الكفاح»، وهذا ما يستوجب العفو والمغفرة على هَدي الآيات القرآنيّة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾[2]، ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾[3].

فالاستغفار هو فعل التائبين الذين يستوجبون المغفرة من الله، وحسن العاقبة. أما التقوى، فإنّها ممّا قد تثمره التوبة إذا كانت توبةً نصوحًا وهي، أي التقوى، عصمة المرء عن الوقوع بما يقبح من ذنب أو خطأ. ولو أردنا التعرُّف إلى معنى الاستغفار لوجدنا فيه مصدرًا غنيًّا من

(١) سورة **الفرقان**، الآية ٤٣.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ٢٠١.

(٣) سورة **آل عمران**، الآيتان ١٣٥ - ١٣٦.

مصادر تحليل أركان وشروط ومقوّمات، بل وكمالات التوبة. إذ جاء في الخبر أن رجلًا قال في محضر أمير المؤمنين عليه السلام: أستغفر الله. فأجابه الإمام عليه السلام: بأنّ الاستغفار درجة العليين، وهو اسم واقع على ستة معانٍ[1]:

- المعنى الأول: الندم على ما مضى.

- المعنى الثاني: العزم على ترك العود إليه أبدًا.

- المعنى الثالث: أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله سبحانه أملس ليس عليك تبعة.

- المعنى الرابع: أن تعمد إلى كل فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها.

- المعنى الخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلتصق الجلد بالعظم، وينشأ بينهما لحم جديد.

- المعنى السادس: أن تذيق الجسم ألم الطاعة، كما أذقته حلاوة المعصية. فعند ذلك تقول أستغفر الله.

وقد استفاد علماء الأخلاق من هذا الحديث تحديد ركني التوبة وأنهما: الندامة، والعزم على ترك المعصية، وتحديد شرطي التوبة وهما: إرجاع حقوق الناس، وتأدية حقوق الله سبحانه. هذا وقد عدّوا أن شرطي كمال التوبة هما: إفراغ الجسد عما نبت عليه من الحرام، كما وإخلاء النفس من كل لذة حرام استعدادًا لتقويتهما بما فيه لله سبحانه الرضا. وقد عقّب الإمـام الخميني على هذه التحديدات بنصيحة وجدانية إرشادية يقول فيها: «أيها العزيز إيّاك أن تسمح للشيطان والوسوسة في

(١) انظر، **نهج البلاغة**، الحكمة ٤١٤.

قلبك، فيصوّران لك العملية جسيمة وشاقة، ويصرفانك عن التوبة. اعلم بأن إنجاز الشيء القليل من هذه الأمور يكون أفضل، ولا تيأس من رحمة الله ولطفه. لأن الحق المتعالي يُسهل عليك الطريق عندما تقوم بخطوات مستطاعة لديك في اتجاهه ويهديك سبيل النجاة. واعلم أن اليأس من رحمة الله من أعظم الذنوب»[١].

هذه الموعظة تكشف عن عمق الاهتمام بالتوبة كأصل إصلاحي في حياة أهل الإيمان، وأن المقدار القليل من رجاء التوبة وسلوك دربها إذا اقترن مع عظيم الثقة بالله ورحمته ولطفه، فإن الله يجعل منه عظيمًا ويرتّب عليه آثارًا جليلة، بل إنّه يأخذ بيد التائب نحو سبيل الهداية والنجاة. ويبلغ هذا الاهتمام مداه في تحذير المذنب من اليأس من رحمة الله ولطفه، لأن اليأس أعظم الذنب إذ يضاهي الشرك بالله لأنه ناشئ عن عدم الثقة به سبحانه. وهذا الترغيب بالتوبة والترهيب من تركها تحت أي سبب من الأسباب كثرت حوله النصوص القرآنية والروائية، من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[٢]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[٣]، ﴿إِلاَّ مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾[٤]. فالتائب حبيب الله سبحانه كما المتطهر من رجس النفس والذنب. لذا، فإنه سبحانه إذ يقبل توبة العباد فإنه بلطفه وإحسانه يبدّل سيئاتهم حسنات لأن التوبة إذا حصلت من العبد فإنها تقع مورد قبول الله الفياض بالعفو والإحسان.

---

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣١٢.

(٢) سورة **الشورى**، الآية ٢٥.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢٢٢.

(٤) سورة **الفرقان**، الآية ٧٠.

ومن هنا أيضًا أكّدت الروايات على عمق تأثير التوبة في القيم الإيمانية:

- «التوبة تستنزل الرحمة». الإمام علي عليه السلام[١].
- «لا شفيع أنجح من التوبة». الإمام علي عليه السلام[٢].
- «التوبة تجبُّ ما قبلها». الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم[٣].
- «التوبة تطهر القلوب وتغسل الذنوب». الإمام علي عليه السلام[٤].
- «التائب من الذنب كمن لا ذنب له». الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم[٥].

كما أكّدت الروايات عمق حب الله لأهل التوبة. فعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «أما والله، لله أشدّ فرحًا بتوبة عبده من رجل أضلّ راحلته وزاده في ليلة ظلماء فوجدها». ومن هنا وصفهم الإمام علي عليه السلام بقوله: «غرسوا أشجار ذنوبهم نصب عيونهم وقلوبهم، وسقوها بمياه الندم، فأثمرت لهم السلامة، وأعقبتهم الرضا والكرامة». لهذا كان التائب في ستر الله: «من تاب، تاب الله عليه، وأُمرت جوارحه أن تستر عليه، وبقاع الأرض أن تكتم عليه، وأُنسيت الحفظة ما كانت تكتب عليه».

لهذا الأسباب وغيرها كان الجميع مدعوون إلى طلب التوبة: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[٦]. وصيغة

---

(١) الريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٨.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الميرزا حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، الجزء ١٢، الصفحة ١٢٩.
(٤) الريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٨.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) سورة **النور**، آية ٣١.

الجمع هذه ملحوظة في أغلب الآيات القرآنية التي تناولت موضوع التوبة مما يثير التساؤل عن التوبة الجماعية إضافة لتوبة الأفراد. أما في المروي، فقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «التوبة حبل الله ومدد عنايته. ولا بدّ للعبد من مداومة التوبة على كل حال. وكلّ فرقة من العباد لهم توبة، فتوبة الأنبياء من اضطراب السرّ، وتوبة الأصفياء من التنفّس، وتوبة الأولياء من تلوين الخطرات، وتوبة الخاصّ من الاشتغال بغير الله، وتوبة العام من الذنوب»[١].

وهكذا نلحظ أن التوبة حالةٌ مطلوبة للجماعة والأفراد وعند كل حال من أحوالهم، بل ومرتبة من مراتبهم الإيمانية.

لذا قُسِّمت التوبة تارةً بحسب مراتب الإيمان: إلى توبة العامة، وتوبة الخواص، وتوبة خواص الخواص. وقد قسَّم بعض أهل المعرفة هذه المراتب الثلاثة إلى حقبة عامة يرجع إليها كل عامة الناس؛ أما الرتبة الثانية فهي رتبة الأنبياء قبل النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والتي تعصمهم عن أي ذنب؛ أما الرتبة الثالثة فهي الحقبة المحمّدية التي تعني «الرجوع عن الالتفات إلى غيره تعالى وتقدّس»[٢].

ثمّ إنّ التوبة قسِّمت على أساس الزمان والأوضاع، إذ إن التائب لا بدّ أن يتدارك بفعل ثلاثة أمور: أحدها: بالقياس إلى الزمان الماضي، وثانيها: بالقياس إلى الزمان الحاضر، وثالثها: بالقياس إلى الزمان المستقبل.

---

(١) الريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ١، الصفحة ٣٣٩.

(٢) ملا هادي السبزواري، **شرح الأسماء**، الصفحة ١١٩.

أما بالقياس إلى الزمان الماضي، فهو ينشعب إلى شعبتين: إحداهما: الندم على ما فات والأسف على ما زلّت قدمه هاوية في الخطيئات. وثانيتهما: التدارك لما وقع، وهو بالنسبة إلى الأشخاص ثلاثة:

- الأول، بالنسبة إلى الحق تعالى بالتضرع إلى حضرته، والالتزام بخدمته، والاعتكاف على بابه، والاستكانة إلى جانبه.

- والثاني، بالنسبة إلى نفسه، حيث أبرز نفسه في معرض سخطه تعالى، وأظلم عليها بأن يؤدّي حقها بإصلاحها.

- والثالث، بالنسبة إلى الغير الذي آذاه بالمضرّات القولية والفعلية، بأن يعتذر إليه قولًا، وينقاد للمكافات فعلًا.

أمّا ما بالقياس إلى الزمان الحاضر، فهو أن يترك الذنب الذي كان مباشرًا له في الحال.

وأما بالنسبة إلى الزمان المستقبل فهو أن يصمّم عزمه على أن لا يعود إليه ولو قتل، وحينئذٍ يصدق فيه «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»، فهذه شرائط التوبة العامة[1].

وهكذا فنحن مع توبة تمتد الحاجة إليها من الفرد إلى الجماعة، وعلى جميع الأحوال والأزمان، لأن التوبة هي تعبير عن نهوض المرء من سجن الدنيا الدنيّة، وقيود الرغبات والأهواء إلى عالم فسيح تتصل فيه الدنيا بقيم الآخرة، لتمتد حياة لا تعرف الشقاء طالما أنها في طاعة الله وتحت أفياء محبته وعنايته سبحانه.

---

(١) راجع: السبزواري، **شرح الأسماء**، الصفحتان ١١٩ - ١٢٠.

عقيدة علماء الأخلاق العرفانية بالتوبة

اعتقد علماء الأخلاق والأخلاق العرفانية وجوبَ التوبة لأن الذنب مرضٌ مهلك يعيق سعادة حياة الأبد. من هنا جاء الأمر الإلهي: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[1]. بل إنهم دعوا إلى فورية التوبة، بمعنى أن على المذنب إذا وقع في ذنب أن يسارع في طلب التوبة منه، وهذه الفورية هي من باب الحرص أن لا يداهم الموت الإنسان وهو على ذنب قد اقترفه. وهذا قد يوقعه في مخاطر رفض توبته وزعزعة إيمانه، لأن لفعل الجوارح تأثيرًا خاصًّا وحسّاسًا على تعميق الإيمان أو تقويض ثبات جذوره في النفس والقلب. وكل إيمان لم يثبت في النفس أصله، ولم تنتشر في الأعمال فروعه، لم يثبت على عواصف الأهوال عند ظهور الموت، ويخشى على صاحبه سوء العاقبة. لذا ينبغي الندم عن قرب عهدٍ بالخطيئة ليُمحى أثرها قبل أن يتراكم الرين، فلا يقبل المحو، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمَا ١٧ وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ ٱلۡـَٰٔنَ﴾[2].

وعن لقمان الحكيم: «من ترك المبادرة إلى التوبة بالتسويف كان بين خطرين عظيمين: أحدهما أن تتراكم الظلمة على قلبه من المعاصي حتى يصير رينًا فلا يقبل المحو. والثاني أن يعاجله المرض أو الموت فلا يجد مهلة للاشتغال بالمحو»[3].

---

(١) سورة **النور**، الآية ٣١.

(٢) سورة **النساء**، الآيتان ١٧ - ١٨.

(٣) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء ١١، الصفحة ١٦٢.

ويجب تحريض المذنب على التوبة وحثّه على طلبها وإنذاره من اليأس بسبب الذنب، لأن رحمة الله أوسع من الذنب، ولطفه قدرٌ مكتوب على العباد قبل اقتراف الذنب. وهذا التحريض على التوبة مشفوع دومًا بالعمل على القيام بما يستلزم التوبة. وفي الوارد عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من تاب قبل موته بسنة قبل الله توبته، ثم قال: إن السنة لكثير، مَن تاب قبل موته بشهر قبل الله توبته، ثم قال: إن الشهر لكثير، ثم قال: من تاب قبل موته بجمعة قبل الله توبته، وإن الجمعة لكثير [...]. من تاب قبل موته بيوم قبل الله توبته، ثم إنّ يومًا لكثير، من تاب قبل أن يعاين قبل الله توبته»[١].

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لو عملتم الخطايا حتى تبلغ السماء ثم ندمتم لتاب الله عليكم»[٢].

وأصبح من المعلوم أن التوبة إنّما تكون عن الذنوب، لذا فقد تحدّث علماء الأخلاق حول تقسيمات للذنوب منها ما قام على أساس مصدر الذنب من القوى النفسية الشهوية والغضبية، أو صفات نفسية ربوبية وشيطانية وبهيمية وسبعية، وبعضهم قسّمها إلى ذنوب كبيرة وصغيرة. إلّا أنّ الجميع اتفقوا على وجود ذنوب يغفرها الله سبحانه بمجرّد أن يؤدّي العبد فرائضه من صلاة وغيرها، أو هي ذنوب يغفرها المولى إذا غفر الذنوب الكبيرة. لذا، فقد اهتموا اهتمامًا كبيرًا بتحديد ما هي الذنوب الكبيرة انطلاقًا من قوله سبحانه: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾[٣]، وقال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ

(١) الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٠.
(٢) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء ١١، الصفحة ١٦٤.
(٣) سورة **النساء**، الآية ٣١.

كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ﴾[١]. واعتمدوا على رواية عن الإمام الصادق عليه السلام ليذهبوا إلى أنّ الكبائر هي تلك التي توعّد الله عليها بالنار، إذ جاء عنه عليه السلام في معرض شرحه لآية ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ﴾، قال: «الكبائر التي أوجب الله عليها النار»[٢].

وفي الصحيح عن أبي جعفر الثاني قال: «سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام فلما سلّم وجلس تلا هذه الآية ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ﴾، ثم أمسك، فقال له عليه السلام: ما أسكتك؟

قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله.

فقال: نعم يا عمرو، أكبر الكبائر الإشراك بالله، يقول الله: ﴿مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ﴾[٣]. وبعده اليأس من روْح الله؛ لأن الله يقول: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[٤]، ثم الأمن من مكر الله؛ لأن الله يقول: ﴿فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾[٥]، ومنها عقوق الوالدين؛ لأن الله جعل العاق جبّارًا شقيًّا، وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا﴾[٦]، وقذف المحصنة؛ لأن الله يقول: ﴿لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنۡيَا

---

(١) سورة **النجم**، الآية ٣٢.

(٢) الريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٩٩٢.

(٣) سورة **المائدة**، الآية ٧٢.

(٤) سورة **يوسف**، الآية ٨٧.

(٥) سورة **الأعراف**، الآية ٩٩.

(٦) سورة **النساء**، الآية ٩٣.

وَٱلۡأٓخِرَةِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١]، وأكل مال اليتيم؛ لأن الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾[٢]، والفرار من الزحف؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفٗا لِّقِتَالٍ أَوۡ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٖ فَقَدۡ بَآءَ بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأۡوَىٰهُ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾[٣]، وأكل الربا؛ لأن الله يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ﴾[٤]، والسحر؛ لأن الله يقول: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنۡ خَلَٰقٖۚ﴾[٥]، والزنا؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا ٦٨ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا﴾[٦]، واليمين الغموس الفاجرة؛ لأن الله يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾[٧]، والغلول؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَن يَغۡلُلۡ يَأۡتِ بِمَا غَلَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾[٨]، ومنع الزكاة المفروضة؛ لأن الله يقول: ﴿فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ﴾[٩]، وشهادة الزور وكتمان الشهادة؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ﴾[١٠]، وشرب الخمر؛ لأن الله تعالى نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان، وترك الصلاة متعمّدًا، أو شيئًا ممّا فرض الله؛ لأن رسول الله ﷺ

---

(١) سورة **النور**، الآية ٢٣.
(٢) سورة **النساء**، الآية ١٠.
(٣) سورة **الأنفال**، الآية ١٦.
(٤) سورة **البقرة**، الآية ٢٧٥.
(٥) سورة **البقرة**، الآية ١٠٢.
(٦) سورة **الفرقان**، الآيتان ٦٨ - ٦٩.
(٧) سورة **آل عمران**، الآية ٧٧.
(٨) سورة **آل عمران**، الآية ١٦١.
(٩) سورة **التوبة**، الآية ٣٥.
(١٠) سورة **البقرة**، الآية ٢٨٣.

قال: «من ترك الصلاة متعمّدًا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله». [...] ونقض العهد وقطيعة الرحم؛ لأن الله يقول: ﴿لَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ وَلَهُمۡ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾[١]»[٢].

وينبغي كذلك إلفات نظر سلّاك درب التوبة إلى أنّ عليهم أن لا يستصغروا ذنبًا اقترفوه، وعمدة هذا الأمر بأن التائب كما ينبغي عليه أن يرجو رحمة ربه، وأن لا يقع فريسة اليأس من ذنبه، فإنّ عليه الحياء من الله وخشيته عند اقتراف أي ذنب مهما صغر، إذ إنّ هذا مقتضى أدب العبادة.

ثمّ إنّ الصغيرة تكبر بأسباب منها: الإصرار على الذنب، فعن الإمام الصادق عليه السلام: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار»[٣]. ومن ذلك النظر إلى الذنب كأمر صغير لا يحتاج إلى معالجة فعلية، لذا ورد في بعض الأخبار أن المؤمن يرى ذنبه كالجبل فوقه يخاف أن يقع عليه، والمنافق يرى ذنبه كذباب مرَّ على أنفه فأطاره. ومن ذلك أيضًا السرور والتبجّح أنه لا يرتكب إلّا الصغائر، أو أنّه يتهاون بها بسبب ستر الله عليه وإمهاله إياه. ومن مجموع هذه الأسباب قد يقع مرتكب الصغيرة فريسة تراكمها حتى تصبح كالرين الصدئ على القلب لا يقدر على علاجه، فتودي به في المهالك والحسرات يوم الحساب.

وقد قسَّم علماء الأخلاق طلّاب التوبة إلى من يتوب عن معصيته إلى آخر عمره، فلا يحدّث نفسه بعودة إلى ذنوبه. وآخر تائب يسلك طريق الاستقامة في أمّهات الطاعات وكبائر الفواحش كلّها، إلّا أنّه

---

(١) سورة **الرعد**، الآية ٢٥.

(٢) الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٧.

(٣) السيد البجنوردي، **القواعد الفقهية**، الجزء ٧، الصفحة ٢٦٤.

قد يقع بالذنب في مجاري أحواله عن غير قصد. وهي رتبة من رتب أهل التوبة الذين يصدق فيهم قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ﴾. وهناك رتبة دون هذه الرتبة وهي تكون عند من يتوب ويستقيم ثم تغلبه شهوته في أمر معيّن أو أكثر رغم استمراره على الطاعات وترك جملة من السيئات، ثم يأخذ بالقول ليتني لم أفعل. وهؤلاء مصداق ما قال عنهم سبحانه: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ خَلَطُواْ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾[1]. أمّا القسم الرابع فهم قد تابوا واستقاموا مدة ثمّ عادوا لمقارفة الذنب من غير أن يحدّثوا أنفسهم بالتوبة، أو أن يأسفوا على ما فعلوا.

انطلاقًا من هذا الوضع الذي يتعرّض له الإنسان دومًا إلى إمكانية الوقوع في محظورات الذنب وزلّات الإثم، فإنّ علماء الأخلاق اعتبروا أنّ من واجب الإنسان أن يبقى متحفّزاً للتوبة عند كل حال وفي كل ظرف ووضع وزمان. كما أنهم سعوا لتقديم النصائح في معالجة الأحوال، بحيث يحفظ المرء الإقبال على التوبة ومن ذلك:

- **أولًا:** ما نصّت عليه آيات الكتاب الشريف، وما جاء في الأحاديث. كما والتعرّف إلى قصص وعبر حكايات المذنبين التائبين.

- **ثانيًا:** أن يعلم المذنب مدى الخسران الذي يوقعه الذنب عليه في الدنيا من ابتلاءات وأمراض. فضلًا عن حسرات العاقبة.

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ١٠٢.

- **ثالثًا:** تتبّع آثـار كل ذنب من الذنوب ونوعية العقاب الذي يستوجبه[١].

- **رابعًا:** وصرَّح بعض علمائنا باستحباب الغسل للتوبة سواءً أكانت عن صغيرة أو كبيرة.

- **خامسًا:** ما نصح به بعض أهل الموعظة بالقول: «إذا أردت التوبة فبرِّئ نفسك من التبعات وقلبك من الذنوب، ووجِّه وجهك إلى علّام الغيوب بعزم صادق ورجاء واثق، وعد أنك عبد آبق من مولى كريم حليم يحب عودك إلى بابه واستجارتك به من عذابه، وقد طلب منك العود مرارًا وأنت معرض عن الرجوع إليه مدة مديدة، مع أنه وعدك إن رجعت العفو والصفح.

وقم واغتسل احتياطًا، وطهّر ثوبك، وصلّ بعض الفرائض وأتبعها بشيء من النوافل، ولتكن تلك الصلاة على الأرض بخشوع وخضوع واستحياء وانكسار وبكاء وفاقة وافتقار، في مكان لا يراك فيه ولا يسمع صوتك إلّا الله سبحانه، فإذا سلّمت فعقّب وأنت حزين، ثم اقرأ الدعاء: «يا من برحمته يستغيث المذنبون، ويا من إلى ذكر إحسانه يفزع المضطرون». ثم ضع وجهك على الأرض واجعل التراب على رأسك، ومرّغ وجهك بدمع حار وقلب حزين وصوت عال وأنت تقول: «عظم الذنب من عبدك فليحسن العفو من عندك»، تكرّر ذلك وتكرّر ما تذكره من ذنوبك. ثم قم وارفع يديك إلى التوّاب الرحيم وقل: «إلهي عبدك الآبق رجع إلى بابك، عبدك العاصي رجع، عبدك المذنب أتاك بالعذر، وأنت أكرم

---

(١) يمكن مراجعة تفصيل كلام علماء الأخلاق بالعودة إلى **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي، وكتاب **جامع السعادات** للنراقي، وكتاب **الأخلاق** للسيد عبد الله شبَّر.

الأكرمين وأرحم الراحمين»، ثم تدعو بدعاء التوبة الوارد في **الصحيفة السجادية**، ثم اسجد سجدة طويلة باكيًا شاكيًا راجيًا. ثم ارفع رأسك واثقًا بالقبول فرحًا ببلوغ المأمول»[١].

تبقى أخيرًا نقطة أساسية أوردها علماء الأخلاق وهي أن فسحة طلب التوبة وقبولها تبقى متسعة إلى آخر عمر الإنسان، وقبل أن يعاين المرء الموت الذي لا بدّ منه. فإذا عاينه انقطعت الفسحة المتاحة لأن قبول التوبة مشروط بتوفّر الاختيار والتكليف، وعند المعاينة ينتقل المرء إلى مرحلة الجزاء التي لا خيار فيها. وقد جاء مشيرًا إلى هذا المعنى قوله سبحانه: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾[٣]. وقد فسّروها أنّ المحتضر يقول عند كشف الغطاء: يا ملك الموت أخّرني يومًا أعتذر فيه إلى ربي وأتوب إليه وأتزوّد صالحًا، فيقول: فنيت الأيام، فيقول: أخّرني ساعة. فيقول: فنيت الساعات. فيغلق عنه باب التوبة، ويغرغر بروحه إلى النار، ويتجرّع غصة اليأس وحسرة الندامة على تضييع العمر، وربما اضطرب أصل إيمانه في صدمات تلك الأهوال. هذا فضلًا عن صريح الآية: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[٤].

---

(١) وردت هذه النصيحة في رياض السالكين، الجزء٤، الصفحة ٣٨٦ بتصرف.

(٢) سورة **سبأ**، الآية ٥٤.

(٣) سورة **المنافقون**، الآية ١٠.

(٤) سورة **النساء**، الآية ١٨.

وهكذا نخلص للقول: إنّ الإسلام وعلماء الإسلام حثّوا على التوبة، وفصَّلوا الكلام فيها بما يجعل المرء أمام فرصة مفتوحة للعودة إلى أصالته الفطرية في طاعة الله ورضوانه سبحانه. لكن الخطر الحقيقي في موضوع طلب التوبة إنما يقع في:

١. التسويف: وذلك بأن لا يبادر المرء نحو الاستغفار والتوبة إلى الله سبحانه، ويترك الأمر إلى الآتي من الأيام، فتنتهي الأيام ويحين الأجل بأسرع مما كان يتوقع وحينها لا ينفع الندم.

٢. أن لا يتفاعل المرء مع خطر الذنب فيواجهه باستخفاف وعدم عناية، فيودي به إلى الاستهتار بحكم الله، واللامبالاة بتحقيق رضاه. وهذا ما قد يوجب أن تنحجب رحمة الله ولطفه عن عبده.

لـذا، فـإنّ الإقـبـال على التوبة ضــرورة إيمانية عمَّت تعاليم الأئمة عليهم السلام وأدعيتهم الشريفة، ومنها تلك الأدعية الواردة في الصحيفة السجادية والتي زخرت بإبراز العوامل النفسية التي تختلج نفس المؤمن عند وقوعه فريسة الذنب. كما وزخرت بإبراز الأبعاد الإيمانية في علاقة التائب بربه سبحانه. وكيفية مخاطبة الله سبحانه طلبًا للستر والعفو والمغفرة والتوبة. وما هي المحفّزات نحو طلب التوبة. بل وما هي أركان التوبة وشروطها اللازمة لتحقيق الآثار المطلوبة منها.

أزمنة التوبة وموقعها في الصحيفة السجادية

ثمّة إنسان سويّ وإنسان كامل. والإنسان الكامل هو ذاك الذي يتحلّى بكل ميزات الفضائل المثلى التي يستهدي بها كل إنسان سويّ. وعلى النحو نفسه، فإنّ من الزمن ما هو سويّ ومنه ما هو كامل، وأكمل الشهور من الزمن هو شهر الله، شهر رمضان المبارك، الذي قال فيه رسول الله:

«هو عند الله أفضل الشهور وأيامه أفضل الأيام ولياليه أفضل الليالي وساعاته أفضل الساعات، وهو شهر دعيتم فيه إلى ضيافة الله». ولعلّ قوله ﷺ: «دعيتم فيه إلى ضيافة الله»، يلخّص كل معاني الفضل في هذا الشهر الكريم.

إلّا أن هناك أيامًا ولياليَ وأسابيع وشهورًا تتحلّى بالفضائل المتأسّية فيها بشهر الله، وفيها من النفحات الإلهية وصنوف الرحمة ما تقتبسه من نور هذا الشهر الكريم. فمن الشهور شهر رجب وشعبان. ومن الأيام الأعياد ويوم عرفة ويوم الجمعة وغير ذلك كثير. لذا، فإنّ طالب التوبة لمّا كان على سعي دائم لاقتناص الفرص السانحة لطلب التوبة. فإنّا نجد الكثير من الأدعية المقرونة بالأوقات تنضح برجاء التوبة وتحصيل العفو والمغفرة. فمن ذلك ما ورد في المناجاة الشعبانية والتي نورد منها: «إلهي إن عفوت فمن أولى منك بذلك، وإن كان قد دنا أجلي، ولم يدنني منك عملي، فقد جعلت الإقرار بالذنب إليك وسيلتي، إلهي قد جرت على نفسي في النظر لها، فلها الويل إن لم تغفر لها [...]. إلهي قد سترت عليَّ ذنوبًا في الدنيا أنا أحوج إلى سترها عليَّ منك في الأخرى [...]. إلهي جودك بسط أملي وعفوك أفضل من عملي [...]. إلهي اعتذاري إليك اعتذار من لم يستغنِ عن قبول عذره فاقبل عذري يا أكرم من اعتذر إليه المسيئون [...]. إلهي إن أخذتني بجرمي أخذتك بعفوك، وإن أخذتني بذنوبي أخذتك بمغفرتك [...]»[1].

إن هذه المقاطع من المناجاة الشعبانية كباقي مقاطع هذه المناجاة تنطوي على الكثير من أسرار المعارف وآداب العلاقة مع الله،

(١) عباس القمي، **مفاتيح الجنان** (بيروت)، المناجاة الشعبانية، الصفحة ٢٠٩.

وسنن سلوك درب التوبة والطاعة. فمن الثقة بعفو الله وأنه صاحب العفو والمغفرة إلى الإحساس المتفاقم باقتراب الأجل، وموعد اللقاء والحساب الذي يستدعي قلق الطلب الممزوج بمشاعر التقصير، حتى يصل الموقف أن لا حجة أمام الله تبرز طلب العفو إلّا الإقرار بالذنب والتقصير اعتمادًا على رحمة الله بضعف العباد ومسكنتهم؛ إذ الوارد في الحديث القدسي: «أنا عند المنكسرة قلوبهم».

وهنا يفاجئنا بطبيعة الإقـرار حينما يقول: «جـرت على نفسي بالنظر لها» لما في هذه العبارة من تكثيف لمصادر الذنب والخطيئة؛ إذ النظر إلى النفس يعني في ما يعنيه: الشعور بالاستقلالية. وهذا ما يخلع الإنسان عن ارتباط التبعية لمصدر وجوده المتمثّل بالله سبحانه. مما يجعله في غمرة أحاسيس الكبر والاستعلاء وحب الاستيلاء، والتفرّد بالربّانية، وأنه رب نفسه. فينسلُّ من العبودية والتواضع. لذا فإن غضبه لنفسه، وفرحه كما حزنه لنفسه، ورضاه على الأشياء والمواضيع كما الالتذاذ بها بما يرضي ذاته بكل ما فيها من هوًى وشهوة. فلا يحسب لأيّ أمر حسابًا، ولا يرقب في أحد إلًّا ولا ذمّة، بل ولا يرقب الله في نفسه، ولا يستشعر رقابة الله عليه.

وهذا هو مصداق قوله سبحانه: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[1]. فحينما تتحول الأنا والذات عنده إلى كتلة تتسع لكل مستويات وجوده وحياته، فإنه يقع بالذنب الكبير: «النظر لها». وهو الحجاب الأكبر والأصعب، والذي يحتاج في رفعه إلى أن يندكّ أمام حضور الذات الإلهية في حياة الإنسان، وهو الأمر الذي يحتاج إلى تدخّل إلهي يحسم طبيعة

(١) سورة **الفرقان**، الآية ٤٣.

الموقف الصعب بمنٍّ من الله وتفضّل ورحمة. وهذا الحسم في الموقف هو الكفيل بتغيير مسار حياة الإنسان ونقله من عالم الذئاب الكاسرة التي تغتنم أكل الحق والحقوق بالباطل والتعدي، إلى عالم الإنسانية التي شرّفها الله سبحانه بالمعرفة وحب الوجود والحياة. وهذا الانتقال هو المسمّى بعملية التوبة، أو «المغفرة». لذلك يؤكّد الدعاء القول: «جرت على نفسي بالنظر لها، فلها الويل إن لم تغفر لها».

ثمّ يستدرك النص في الدعاء ليستحضر لحظة الوقوف بين يدي الله سبحانه يوم الحساب والذي من أشدّ ما فيه موقف الافتضاح أمام الخلائق. فيخاطب ربه قائلًا: «إلهي قد سترت عليَّ ذنوبًا في الدنيا أنا أحوج إلى سترها عليَّ، منك في الأخرى». فهو إذًا يطلب ستر ذنوبه يوم الافتضاح فبعد أن يستكمل الإقرار بارتكابه الذنوب في الدنيا، بل ووعيه أنّ الله حينما كان يسترها عليه فمن باب إفساح الفرص للعودة عنها من دون أي خسارة معنوية في قيمة المذنب أمام الناس، لأنّ الرب الرحيم هو نفسه الستّار الحافظ لعباده. ومثل هذا الوعي يعني أنّ الإنسان انتبه إلى ضرورة عدم الاستخفاف بالذنب. كما أنه تنبّه إلى وجوب عدم التسويف في طلب العفو والتوبة، لكنه وبرغم كل هذا الوعي الخاص بحيثية فضل الله عليه في الدنيا، فإنه أناخ برجائه نحو لحظة موقف هو الأشد حراجةً في مصير الإنسان، وهو موقف الحسم الأخير «يوم الدين». ليرجو وليدعو ربه أنّه كما وسعتني في عفوك في الدنيا فلتسعني في عفوك بالآخرة. وما هذا الرجاء الواثق والطموح إلّا لأن معرفة العابد التوّاب بجود ربه سبحانه قد بلغت من المدى أن انبسطت أملًا يتسع كل آماله وأمنياته. وهكذا، فإنّ لطلبه العذر خصائص مبنية على الأمور التالية:

١. إنّ سنة الله في مساري الحياة تفرض أنّ البقاء والاستمرار والسؤدد إنّما يكون للأشرف الأصلح الأفضل. وبما أنّ «عفو الله» سبحانه أفضل من عمل الإنسان، فلا بدّ أن يسود العفو على ما اكتسب الإنسان من عمل.

٢. إنّ طبيعة الاعتذار الذي يتقدّم به المذنب التائب ليس اعتذارًا شكليًّا تفرضه طبيعة اللياقات بين العبد وسيده، بل هو اعتذار يحفر عميقًا في وجدان التائب الذي استشعر أن لا مهرب من الله إلّا إليه، وأنّ الذي ارتكبه كان كبيرًا، بحيث أن لا معذرة له منه، إلا أن يمنّ الله عليه بقبول العذر: «فاقبل عذري يا أكرم من اعتذر إليه المسيئون».

٣. يقدّم دعاء المناجاة الشعبانية جدلية خاصة بين العبد وربه سبحانه؛ إذ يقرّ فيها العبد بالذنب الذي يعلم أنّه لو أراد الله أن يعاقبه عليه بأشدّ صنوف العقاب، لكان هذا ضمن دائرة العدل الإلهي. لكنه وبسبب ما هداه الله سبحانه إليه فإنّه يعلم بأن الله هو العفو الغفور. وهاتان الصفتان لا حدّ لهما؛ أي إنّه سبحانه مطلق العفو والمغفرة. وقد أرشد سبحانه بفعل رحمته للناس إلى أن يطلبوا منه عفوه ومغفرته. لذا، فإن لحظة المحاججة التي يطالب فيها الرب عبده بسوء ما اقترف فإن العبد يقرّ بالذنب ويسلّم به، بل ويسلّم قياده إلى ربه. لكن العبد الممسك بشآبيب رحمة الله، اتكاءً منه على ربه سبحانه يطالب ربه بما أوجبه على نفسه من العفو والمغفرة. لتؤول النتيجة إلى سيادة ما هو أكرم وأشرف من أنعم الله على سيئات أهل الذنوب شرط صدقهم في طلب التوبة من ربهم جلّ وعلا.

ويستمر فعل الندامة مع الأيام ليدور ضمن نظام التوبة وطلب الرجوع الصالح إلى الله سبحانه. لنتلمّس أبعاد ومغازي هذا الطلب في الأدعية الخاصة بالأيام والتي نذكر منها:

أ. من دعاء يوم الأحـد: «واحفظني بعينك التي لا تنام، واختم بالانقطاع إليك أمري والمغفرة عمري، إنك أنت الغفور الرحيم»[١].

ب. من دعاء يوم الإثنين: «اللهم أَوْلِنِي في كل يوم اثنين نعمتين منك اثنتين: سعادةً في أوله بطاعتك، ونعمة في آخره بمغفرتك، يا من هو الإله، ولا يغفر الذنوب سواه»[٢].

ج. من دعاء يوم الثلاثاء: «وهب لي في الثلاثاء ثلاثًا: لا تدع لي ذنبًا إلّا غفرته، ولا غمًّا إلّا أذهبته، ولا عدوًّا إلّا دفعته [...] فاختم لي منك بالغفران يا وليّ الإحسان»[٣].

د. من دعـاء يوم الأربعاء: «أدعـوك دعـاء من ضعفت وسيلته، وانقطعت حيلته، واقترب أجله، وتدانى في الدنيا أمله، واشتدت إلى رحمتك فاقته، وعظمت لتفريطه حسرته، وكثرت زلته وعثرته، وخلصت لوجهك توبته»[٤].

هـ. من دعاء يوم الخميس: «صلِّ على محمد وآله، واجعل توسّلي به شافعًا يوم القيامة نافعًا إنك أنت أرحم الراحمين»[٥].

---

(١) عباس القمي، **مفاتيح الجنان**، الفصل الثالث، الأدعية اليومية، الصفحة ٢٧٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٥.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٧.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٠.

و. من دعاء يوم الجمعة: «اللهمّ ثبّتني على دينك ما أحييتني، ولا تُزغ قلبي بعد إذ هديتني»[١].

ز. من دعاء يوم السبت: «وأن تعينني على طاعتك، ولزوم عبادتك، واستحقاق مثوبتك بلطف عنايتك، وترحمني وتصدني عن معاصيك ما أحييتني»[٢].

وهكذا نلحظ كيف أن طلب التوبة وروح العودة إلى الله سبحانه مطلب يمتدّ في كل يوم من أيام حياتنا. ولو أردنا التأمّل قليلًا في هذه المختارات من المقاطع التي اقتبسناها من أدعية الأيام الواردة عن الإمام زين العابدين عليه السلام فإنّنا نلاحظ أن المطلب المركزي فيها هو التأكيد في الطلب على التوبة المحفوظة من الله في أصل ثباتها واستمرارها والوصول إلى مقاصدها وغاياتها.

فهناك دومًا مفردات من مثل: احفظني، اختم، أَوْلِنِي، هب لي، لا تدع لي ذنبًا، ثبّتني، لا تزغ قلبي، تعينني، مما يُشعر بأن هناك توكّلًا صادقًا على الله باعتبار أن مقاليد الأمر بيده سبحانه. في الوقت الذي نلحظ فيه تعابير من مثل: أدعوك دعاء من ضعفت وسيلته، انقطعت حيلته، اشتدت فاقته، عظمت حسرته، كثرت زلّته. ممّا يشعر بأن هناك جهدًا يمارسه الإنسان، إلّا أنّ هذا الجهد لا يجدي نفعًا إلّا إذا ارتبط بالأصل الذي هو كفالة الله وعصمته سبحانه.

وهكذا نصل للاستفادة بأن الجانب المركزي في الحصول على التوبة هو فضل الله، وأن الأصل في حفظها هي عصمة الله، إلّا أن الشرط

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٢.

في سلوكها هو صدق الإنسان في الندم على الذنب والتوجّه نحو الله سبحانه.

وهذا يعني أنّ التوبة هي حراك الروح في ضمير الإنسان الذي يُشعل فيه كل عناصر الوعي بالأسرار الإلهية، ومخاطر الشر المودع في مفاسد الأعمال، وارتياب الخواطر، ووساوس النفوس والضمائر. كما أنّه وعيٌ متقدّم بسنن الله في الحياة؛ تلك السنن التي تربّي المذنب وتعلّمه إذ تضعه أمام قبيح الخطيئة والذنب وتحتّم عليه أن يثور على كل عوامل الضعة والضعف التي تلفّ كيانه، فيلجأ إلى مصدر القوة، بندم التوبة المشتعل على الواقع السيئ. لكنها توبة نادمة مشفوعة بثقة الانتصار على الذات بعد أن ربطت مصيرها بالله وبما يحقّق رضاه.

إنّ مثل هذا الحراك الروحي هو الذي يصنع الاقتدار في مواجهة الأزمـات والتغلّب عليها، بل هو حـراك يمتاز بأنه يستطلع الثابت والمستقبل من الأمر، لذا فهو لا ينهار أمام عظم البلايا وصعوبة الأزمات. وهو حراكٌ وإن كان فرديًّا بالأساس، إلّا أنّه يصلح ليكون نموذجًا مؤثّرًا وفاعلًا في حراك الجماعة وتوبة الجماعة.

وبعد هـذا، فـإنّ من المفيد أن نأخذ نموذجًا كاملًا ومحدّدًا يتحدّث حول التوبة، على أن نربطه بالمقدار اللازم بغيره من النماذج حينما تقتضي الضرورة ذلك، وهذا النموذج المختار هو الدعاء الوارد في الصحيفة السجادية تحت عنوان: «في ذكر التوبة وطلبها». هذا وسنستفيد قدر الإمكان من أدعية أخرى وردت في الصحيفة السجادية من مثل: «في الاعتراف وطلب التوبة» و«مناجاة التائبين»، من دون أن يعني ذلك الاقتصار عليهما، بل سنعود إلى أدعية أخرى تختص بجوانب من مثل أحوال المستغفرين واللاجئين إلى الله سبحانه.

ومن المفيد هنا، أن نقدّم تصورًا أوّليًّا حول التقسيمات العامة التي تنطوي عليها مثل هذه الأدعية؛ ذلك أن هذه التقسيمات تدور حول مفهوم مركزي هو «التوبة» وتربطه بشبكة من المفاهيم والمفردات من مثل: العفو، الكرم، الإحسان، التفضّل، التقصير، الرجاء، الشفاعة، اللجوء وغير ذلك. وشبكة المفاهيم والمصطلحات تتوزع على أقسام تتضمنها الأدعية. من هذه الأقسام نلحظ:

١. ذكر بعض الحقائق المرتبطة بالله سبحانه، باعتباره مصدر كل الأمور ومآلها. كما وذكر حقائق تتعلّق بالإنسان، وبالذنب وما يعكسه في حياة المسلم وضميره، ثمّ حقائق التوبة وما تفعله في وجدان وحياة أهل الإيمان.

٢. مقاطع وأقسام تتناول التفات الإنسان إلى تلك الحقائق، وما هي الأسباب التي أثارت اليقظة فيه. ثم ما هي الأحوال الروحية والنفسية التي يعيشها التائب بعد تقديره حجم مخاطر ذنبه.

٣. مقاطع تتحدّث حول الإقرار بالذنب، وتستشفع بحقائق الرحمة الإلهية.

٤. ثمّ هناك مقاطع تعكس ذاك النداء الروحي الذي ينطلق فيه المرء في التوجّه إلى ربه سبحانه وتعالى.

٥. إعلان موقف التوبة والتأكيد على عدم العود إلى الذنب، إلّا أنّ ذلك رهن التوفيق الإلهي بالتسديد والحفظ والرعاية للإنسان لأن الله هو الكافل لكلّ صلاح كما أنه كافل التوبة.

٦. مقاطع تتناول المطالب التي يرجوها الداعي والتي يعبِّر فيها عن حرصه على التوبة، كما ويعبِّر فيها عن جملة من الحقائق الإيمانية التي تدفعه لتلك المطالب.

التوبة في أدعية الصحيفة السجادية

نخصّص بحث التوبة في الصحيفة لما تحمله الأدعية الواردة فيها من مضامين تعكس التوبة في معناها، وأركانها، وانعكاساتها على الوجدان الإيماني عند التائب في ندمه على ما فرّط، والطلب بعزمٍ وإصرار على الخروج من ذنبه، بتأرجحٍ بين الحياء الذي استدعاه وقوعه في الذنب والخطيئة من جهة، والرجاء الذي انبعث من الثقة بربه سبحانه، واليقين الذي باشر الله فيه قلب عبده تفضّلًا منه ورحمة من جهة أخرى.

ونقف مع مطلع دعاء «في ذكر التوبة وطلبها»، حينما يستهله الإمام زين العابدين عليه السلام بالقول: «اللهمّ يا من لا يصفه نعت الواصفين، ويا من لا يجاوزه رجاء الراجين، ويا من لا يضيع لديه أجر المحسنين، ويا من هو منتهى خوف العابدين، ويا من هو غاية خشية المتقين». لنبيّن في البداية معنى هذا المقطع، ثمّ لندخل بعد ذلك في معالجة الاستفادات المتوقعة من بدء دعاء التوبة، بالحديث حول ما يتعلّق بالله سبحانه.

أمّا الشرح، فإنّه لا يخفى ما لمفردة «اللهمّ» من حضور في مجمل الأدعية، بل وفي نظامها العام. فبدء الدعاء بذكر اسم «الله» إنّما يقصد به الإشارة إلى الذات الإلهية المستجمعة لكمالات الأسماء والصفات والتي يلجأ إليها الإنسان بغية الاعتصام بها والتأدّب بآدابها.

وهو حينما يدعو بذلك فمع علمه أن الإحاطة بصفاته سبحانه أمرٌ غير مقدور عليه لغير الله سبحانه. لذا فهو يؤكّد أنه «لا يصفه نعت

الواصفين». ولا يقصد هنا أي وصف؛ ذلك أن إطلاق الصفات على الله سبحانه أمرٌ واضح، لكن المقصود أن هذه الصفات لا نُدرك ذاتها، ولا يمكن التعبير عن تمام حقيقتها، وأن المصدر الفعلي لمعرفتها هو ما عرَّفنا إياه الله سبحانه، لذا فهي توقيفية. ثم إنّ ما عرَّفنا إياه، فإنّما هو على قدر عقولنا وما تسعه طاقتنا. لذا ورد في المروي عن النبي ﷺ «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» إذ «ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود»[١].

إن ما يحاوله الناس من معرفة صفاته سبحانه والتعبير عنها، هو من باب ما أوصلتهم إليه أفهامهم ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَـدْرِهِۦٓ﴾[٢]. فكل وصف وصفه إياه الواصفون هو بحسب ما ألفوه، وما وعوه من مفاهيم ومعاني انتزعوها من حاقِّ الموجودات، فينسبونها إليه سبحانه بعد سلب النقائص عنها وإعطائها الإطلاقية. هذا، ومن أثمن ما قيل: «وكل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم»[٣]. لذا، فلا يمكن لأحد إعطاء الحكم النهائي على الأسماء والصفات الإلهية.

أما قوله عليه السلام: «ويا من لا يجاوزه رجاء الراجين»، فالتجاوز هو تعدّي الحدود إلى ما بعدها. ولا حدّ ولا بعد يحدُّ الله، أو يكون بعده، وهو الأول والآخر. أما الرجاء فإنه الأمل، ولطالما يقصد به تعلّق القلب بنيل المحبوب أو رضاه. لذا فإن الرجاء الذي يرجوه الداعي قد يكون على أنواع: إما لنيل الجنة، أو الخلاص من عذاب النار، أو نيل الرضوان الإلهي.

---

(١) الإمام علي، **نهج البلاغة**، الخطبة ١.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ٩١.

(٣) ابن ميثم البحراني، **شرح نهج البلاغة**، الجزء ١، الصفحة ١١٠.

وأي مستوًى من هذه المستويات فإنّه يكون محكومًا بواحد من الحقائق التالية: أن كل رجاء محدود لكي يثبت يجب أن يكون موصولًا بالله. لذا لا شيء يتجاوز الرجاء بالله، كما أن رجاء الراجين محكوم بالخيبة ما لم يكن بعناية الله، أو أن الوصال مع أي رجاء هو بحقيقته تعبير عن رجاء الصلة بالله سبحانه، عَلِم الراجي بذلك أم لم يعلم. وقد بيّن بعض المحقّقين هذا المطلب بالطريقة التالية: «إن من المركوز في أصل الفطرة الإنسانية أنّ الخير المحض هو الذي تطلبه الإرادة والطبع لذاته. فكل موجود سافل إذا تصوّر الموجود العالي فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعًا واختيارًا؛ إذ كل شيء إذا شعر بنقصه وتحقّق له أن شيئًا من الأشياء يفيد الخير والكمال، ويوجب الاقتراب إليه زيادةً في الفضيلة والشرف، فإنه لا محالة يعشقه ويطلبه بطبعه: أولًا وبالذات، ولكل ما يتوسّط بينه وبين ذلك الوجود مما هو أعلى منه وأقرب إلى ذلك من الخيرات؛ ثانياً وبالعرض، لأن الوصول إليه لا يمكن إلا بالوصول إليها ومروره عليها، إلى أن يصل إلى المطلوب الذي لا أكمل منه وهو الله سبحانه، فعند ذلك يطمئن قلبه ويسكن».

وفي قول الإمام «يا من لا يضيع لديه أجر المحسنين»، فقد ذهب المفسّرون للقول إن الإحسان هو فعل ما ينبغي أن يُفعل من الخير. بناءً عليه، فإنهم اعتبروا أن التزام ما ينبغي من الخير لا يضيع إلا بسبب العجز أو البخل أو الجهل، وهي صفات كالظلم ممتنعة عن الساحة الإلهية.

وقد ذهب بعضهم إلى هذه التفسيرات بقوله: إنّ المحسن هو الله، والإحسان هو فعله سبحانه، لذا فكل إحسان يقوم به الناس إنما هو رشحات من فيض عطائه سبحانه. فكيف يضيع لديه عز وجل ما هو منه

ومن أنعمه تعالى ربنا عن ذلك علوًّا كبيرًا، بل ونزيد أن الله سبحانه هو الذي أكّد على حقيقة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[١].

أمّا في قول الإمام «ويا من هو منتهى خوف العابدين، ويا من هو غاية خشية المتقين» فإنّ الخوف هو توقع حلول المكروه، بينما الخشية هي الخوف الذي ينشأ من تعظيم الذي نخشاه، لذا فشرطه معرفته ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[٢].

أما العابدون فهم الذين يقومون بالعبادة، وبما يباين رغبات الجسد والشهوات من باب التزام الشريعة والتقرّب إلى الله سبحانه؛ وأما المتقون فهم الذين يعتصمون بطاعة الله احترازًا من الوقوع في المعصية. وللتقوى والاحتراز مراتب: «أدناها الاحتراز بإظهار الشهادتين عن العذاب المخلّد. ويتلوها الاحتراز عن كل ما يوجب إثمًا من فعل أو ترك، وهذا المعنى هو المعروف باسم التقوى في عرف الشرع، وأعلاها الاحتراز عن كل ما يشغل القلب عن الحق والرجوع إليه، وهو الخاص»[٣].

فهو سبحانه منتهى خوف العابدين، وغاية الخشية عند المتقين؛ لأن كل خوف أو خشية تهون أمام الخوف والخشية منه، بل إن الخوف المؤلم والخشية المربكة تتحوّلان إلى طمأنينة حينما تنتهيان إليه سبحانه بحسب سنن السير والسلوك إلى الله، إذ «إنّ السالك ما دام في سيره إلى الحق، يكون مضطربًا غير مستقر الخواطر، لخوف العاقبة وما يعرض في أثناء الطريق من العوارض العائقة عن الوصول، فإذا هبّ نسيم العناية

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ١٢٠.

(٢) سورة **فاطر**، الآية ٢٨.

(٣) علي خان المدني الشيرازي، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩٠.

الأزلية، وارتفعت الحجب الحائلة الظلمانية، واندكّت جبال التعيّنات الرسمية، وفاز بالحصول على محل الوصول، تنوّر القلب بنور العيان، وحصلت الراحة والاطمئنان، وزال الخوف وظهرت تباشير الأمن والأمان، وهذا المقام من مقامات أصحاب النهايات لا من أحوال أرباب البدايات ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾»[1].

معرفة الله والحقائق الإلهية سبب يقظة التوبة

إنّ بداية الأمر في ذكر التوبة وطلبها يبدأ من مصدر الحياة الروحية، بل ومصدر كل حياة: هو سبحانه. فإذا كانت التوبة إعادة لبعث الروح في قلب أسير الذنب، فإن من الطبيعي أن نحتاج في التوبة إلى الاتكاء على الله سبحانه، المحيي الذي لا يسعنا مهما بلغت طاقتنا أن نصل إلى معرفته حق المعرفة، أو التعبير عن صفاته التي لا تحدّ بنعت ولا بسعة. فهو الذي لا يمكن لعقولنا أن تدرك حقائق صفاته، كما لا يمكن لقلوبنا أن تسع فيوضات الصفات، ولا لألسنتنا التعبير عنها، بالتالي فإن كل تقدير نمارسه في حق المدى الذي تتسع إليه تلك الصفات، فإنما هو ناتج عن قصر في سعة ما نعقل وما نطيق. ومن المعلوم أن عالم الصفات كما الأسماء هو المتحكّم في طبيعة مسار هذا الوجود؛ إذ كل صفة إنّما تمثّل ربًّا لما هو تحت دولة حكمها وتأثيرها. فالحياة في الوجود من اسم الحي، والرزق من صفة الرازق، كما التوبة والمغفرة من التوّاب والغفار. وهذه الأسماء والصفات حينما نطلقها فبتعليم وهداية من الله سبحانه. وعلمنا بها مقرون بالاعتقاد أننا لا نحصي ثناء عليها، بل هو سبحانه

(١) سورة **يونس**، الآية ٦٢؛ انظر: **رياض السالكين**، الصفحة ٣٩٢.

وحده القادر على إحصاء ثناءاته. فما هو المدى الذي يسعه العفو الإلهي؟ وما هي الحدود التي يقبل الله التوبة عنها؟

وبما أننا عاجزون عن بلوغ تلك الصفات، وبالتالي فعجزنا يبرز حتمًا إطلاق أي نعتٍ يعبِّر عنها، وعن إطار حدود وسعتها، فتبقى الأحكام قاصرة عن إدراك المطلوب. هذا وإن الاعتراف بالعجز عن ذلك، إنما يستبطن الثقة التي لا حدود لها بالله، والأمل الذي لا يعيقه عائق الذنب برحمته سبحانه وبعفوه ومغفرته. لأنني إذ أدرك أن الله كما حدّثني عن نفسه أنه هو التوّاب الرحيم، فأنا بالواقع لا أدرك المدى الخاص بهذه التوبة الرحيمة. عليه، فإن الرجاء سيبقى مشتعلًا عندي بأن ألقى عند الله المحبوبية والقبول، وإن كان الخوف حاضرًا في الوقت عينه من ذنبي، إلّا أنه ليس ذاك الخوف المعيق عن طلب التوبة، بل هو خوف مشفوع برجاء الخلاص والرحمة، وهو الذي يدفع نحو التسابق لفعل الخيرات.

من هنا فإن ما وصل إلينا من معرفته سبحانه يستدعي منّا أن نحمده عليه لأنه هو الذي عرّفنا على نفسه بما ألقى في روعنا من حبّه والثقة برحمته. لذا، فإن الدعاء الأوّل الوارد في الصحيفة السجادية عندما يتطرق إلى موضوعات تتعلق بالله سبحانه، فإنه يقرنها دومًا بالحمد، ليقول في بعض مقاطع الدعاء: «والحمد له على ما عرّفنا من نفسه، وألهمنا من شكره، وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنّبنا من الإلحاد والشك في أمره، حمدًا نعمَّر به في من حمده من خلقه، ونسبق به من سبق على رضاه وعفوه»[1].

(١) **الصحيفة السجادية**، دعاؤه في التحميد لله، الصفحة ٤١.

والحمد على هذه المعرفة هي التي استدرجت الحمد على فتحه سبحانه باب التوبة. فيتابع الدعاء: «فخالفنا عن طريق أمره، وركبنا متون زجره، فلم يبتدرنا بعقوبته ولم يعاجلنا بنقمته، بل تأنّانا برحمته تكرّمًا، وانتظر مراجعتنا برأفته حلمًا. والحمد لله الذي دلّنا على التوبة التي لم نُفدها إلّا من فضله، فلو لم نعتدد من فضله إلا بها، لقد حسن بلاؤه عندنا وجسم فضله علينا»[١].

فمعرفتنا به سبحانه أوضحت لنا كيف أن ذنبنا لا يحيط برحمته، لأنه سبحانه الذي لا يصفه نعت الواصفين، وصف نفسه بالأول والآخر فلا شيء قبله ولا شيء بعده. بناءً عليه، فإنّ رحمته كانت مقوّمة لنا قبل اقترافنا الذنب، وهي الرحمة التي تأنّانا بها تكرّمًا، ومنها كانت رأفته في الحلم علينا بانتظاره رجوعنا إليه، بعد أن أخرجنا أنفسنا من فيض عطائه بسبب ما اقترفته أيدينا. ومثل هذه الرحمة التي لا حدّ لها ولا حدود هي التي أينعت التوبة كسبيل خلاص لمن سلكوا دروب التيه والضلالة والغي. لذا، فإن بدء حركة التوبة في نفوس التائبين إنّما تنطلق من معرفتهم بربهم سبحانه الذي وإن عجزوا عن وصفه، فلأنه أكبر وأرأف من كل متصوّر أو مرجو. وهذه المعرفة موصوفة بجملة حقائق إيمانية منها:

أولها: إنّها أوّل الدين كما ورد في حديث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له»[٢].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الإمام علي، **نهج البلاغة**، الخطبة ١.

ثانيها: إن العلم بحقائق معرفة الله لا تقتصر على البرهان وما يستدل عليه العقل، بل إنها معرفة موسومة باليقين. واليقين هو العلم الذي لا شك فيه، وهو ثابت في نفس المستيقن لا يمكن إزالته. كما وأنه عند أهل العرفان والحقيقة هو رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان. وقد أشارت بعض الأدعية إليه بالقول: «ويقينًا تباشر به قلبي؛» فاليقين الحاصل هنا هو هذا النور الذي يباشر به الله قلب العبد فيشتعل ضياءً ومعرفة وإيمانًا.

ثالثها: إنّ مثل هذه المعرفة لها تأثير في يقظة النفس، وتحريك لإرادة العزم نحو القيام بالعمل المتناسب مع حقائق المعرفة التي تمَّ التيقن بها.

رابعها: إنّ هذه المعرفة تسمح لنا تقدير خطر الذنب الذي اقترفناه حينما خالفنا ما أمر به الله وقمنا بما نهانا عنه، فمقياس عظم خطر الذنب يتم تقديره بمقدار ما نعرف عظم قدر من خالفناه وعصيناه. وهذا ما يحيل كياننا إلى عواصف الندم التي إذا ما ضربت ديار القلب والنفس أقلقت استقرارهما ووضعتهما رهن جبر ما انكسر من تفويت مصالح قدَّرها الله لنا، وأزالنا عنها الشيطان وهوى النفس الأمّارة بالسوء.

وهكذا فإنّ قصور الذات عن معرفة مصدر سعادتها، في الوقت الذي جبلت فيه على التعلّق بمصدر هنائها ووجودها، إنما يحكم عليها التسليم لمصدر وجودها سبحانه، واللجوء إلى عصمته احترازًا من كل سوء وعاقبة تستدعي أهوال الوعيد. ومع مثل هذه المعرفة والتسليم يكون العبد مع الرجاء المسبوق بالإحساس بلزوم الاعتصام بالله سبحانه لأنه هو الولي الضامن لعدم العود إلى الخطيئة. «اللهمّ لا وفاء لي بالتوبة إلا بعصمتك».

والعصمة هي ذاك الحرز والحصن الذي يدخل إليه المرء ليأمن الوقوع في المكروه من الذنوب. لذا ورد في بعض أدعية شهر رمضان المبارك: «اللهم إني أسألك العفو والعافية، اللهم إني أتيتك هاربًا من ذنوبي تائبًا، ولمغفرتك طالبًا، وإليك راغبًا، فصلِّ على محمد وآل محمد واغفر لي وارحمني واعصمني وتب علي إنك أنت التوّاب الرحيم». فالتوبة التامّة تأتي بعد عصمة الله للمذنب، إذ لا يخفى أن الإنسان معرّض دومًا للوقوع في منزلقات الفتن والأهواء، ولا عاصم له من الغرق في بحر ذنوب الدنيا إلا الله سبحانه ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

خامسها: إن معرفة الله تفتح أمام الإنسان كل أبواب الفرج أمام أهوال الابتلاءات والمصير: «فكن أنيسي في وحشتي، ومقيل عثرتي، وغافر زلتي، وقابل توبتي، ومجيب دعوتي، وولي عصمتي، ومغني فاقتي، ولا تقطعني عنك، ولا تبعدني منك، يا نعيمي وجنتي، ويا دنياي وآخرتي، يا أرحم الراحمين»[2].

وهكذا، فإنّ النحو الذي تستعرضه الأدعية في معرفة الله تبني جملة الأبعاد الروحية التي تليها عند الإنسان في توبته، أو في تقوى ربه، أو الإنابة إليه سبحانه. وهي معرفة تستكمل حركتها في النظر والتدبّر إلى موارد تفضل الله وإحسانه لتبني في أفق الأمل مدايات من الرجاء المنظور والمتوقّع، ورجـاءات أبعد من كل تصوّر ومأمول يتجه إليها الداعي بفعل إيمانه ومعرفته بربه الذي لا حدَّ لعطاءاته ومننه. حتى إنّ بعضهم قال: «اعلم أن العفو من الله سبحانه إمّا أن يكون ابتداءً منه

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٠١.

(٢) **الصحيفة السجّاديّة**، من مناجاة المريدين.

تعالى، وهو العفو مع الإصرار كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[١]. وقد سمع رجلٌ حكيمًا يقول: ذنب الإصرار أولى بالاغتفار. فقال: صدق، ليس فضل من يعفو عن السهو القليل كمن عفا عن العمل الجليل»[٢].

فهذا التقدير لم يُبنَ على ما هو المرجوّ عقلائيًّا، بل بمقدار حسن الظن بالله المفتوح على كل احتمال وإمكانية خيِّرة بفعل الرحمة الإلهية. ولهذا المعنى ورد في الحديث النبوي: «والذي لا إله إلا هو، لا يحسن ظنّ عبد مؤمن بالله إلا كان الله عند ظن عبده المؤمن، لأن الله كريم بيده الخيرات، يستحي أن يكون عبده المؤمن قد أحسن به الظنّ ثم يخلف ظنه ورجاءه، فأحسنوا بالله الظن وارغبوا إليه»[٣].

ومن الواضح هنا كيف تمّ ربط الحديث عن حسن الظن بالرجاء، فكلما تعاظم حسن الظن بالله كلما اتسع الرجاء به سبحانه وتعالى، وهذا مما يحجب اللاجئ إلى ربه عن أي وهن وضعف ويأس محبط أمام عقبات الذنب والخطيئة، ومصاعب الفتن والابتلاءات، وهو بذلك يقوّي فيه الضمير والنفس والعزم على التحدث والمواجهة لكل ما يحيل ويحجب العبد عن ربه والكدح إليه سبحانه.

وقد ذهب بعض أهل المعرفة لاعتبار أن الرجاء يشي بنوعٍ من الرعونة في طلب ما تلتذّ به النفس وما تشتهيه. فضلًا عن كونه يمثّل

---

(١) سورة **الرعد**، الآية ٦.

(٢) علي خان المدني الشيرازي، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين**، الجزء ٢، الصفحة ٥٠٧.

(٣) الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٧٢.

اعتراضًا على الله في تصرّفه بملكه بالطريقة التي يشاء، في الوقت الذي ليس على العبد سوى الطاعة والانقياد لأمره سبحانه. وقد عبّر آخرون عن وجود ميزة إيجابية واحدة تتعلق بالرجاء كانت هي السبب في الحث الوارد بالقرآن والسنّة والأدعية عليه. وهذه الميزة هي أن الرجاء: «يبرد ويُخمد حرارة الخوف، فإنّه لو رجح الخوف على الرجاء مال إلى اليأس، ولو رجح الرجاء مال إلى الاغترار وهو الأمن قبل وقته كما في قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكۡرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾[1]. وللرجاء فوائد أخرى للمريد كتقوية الداعية الباعثة على المعاملة وحسن الظنّ بالله وربط القلب بالاسم المحسن»[2].

وهـذه الفكرة تمثّل اتجاهًا في التعامل مع المعنوية الروحية في الإسلام؛ إذ تنظر للإنسان باعتباره كائنًا لا يمثّل سوى السلبية في احتياجاته ومطامحه وأهدافه. وأن قوام علاقته بربّه هو التسليم المطلق دونما انطلاق من أي خصوصيات بشرية قائمة. بينما نلحظ أن النص المعصوم والثقافة الروحية المتعلقة به عملت على توظيف الإمكانات والاحتياجات البشرية ضمن مشروع العمل الصالح، وذلك بربطه ربطًا جذريًّا وعضويًّا بالفضائل والمنن الإلهية. لذا، فإنّ الفوائد التي ذكرها صاحب هذا الرأي هي مصالح وفوائد جدّية تبني الشخصية الرسالية المرتبطة بأفق الرجاء الذي يتوقعه المسلم، كما والرجاء بما يتجاوز رجاءاته من الاعتماد على رحمة الله وفضله السابق لكل فعل، أو ممارسة إنسانية لاحقة. إلّا أن هذا الرجاء قد يتحول إلى وسيلة تبرِّر للإنسان فعل

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٩٩.

(٢) القاشاني، **شرح منازل السائرين**، الصفحة ٧٨.

الموبقات وارتكاب المظالم، بل والتكاسل عن المبادرة إلى جهاد النفس وصالح العمل لو لم يُهذّب، وتهذيب الرجاء يكون بمستويين:

المستوى الأول: تهذيب الرجاء بالرجاء، وذلـك بالتزام أبعاده ومعانيه التي أقرّها لسان الوحي باعتبار الرجاء يرتبط باسم «المحسن» كما ذكر أهل المعرفة. وأول خطوات هذا التأديب بشحن الرجاء بلذائذ كمالات الآخرة من رجاء القرب والكرامة والفرح واللذات العالية، ولولا ذلك لانطلق الرجاء ليُعبِّر عن مكامن طاقته بالانسياق إلى لذات الدنيا وغرورها وصولًا إلى نحو من الرجاء الواحد، وهو الوصال وشغف اللقاء بالله سبحانه وتعالى. وهنا الرجاء المفتوح على كل ما هو ظاهر وباطن لتحصيل الكمالات.

المستوى الثاني: تهذيب الرجاء بالخوف والخشية؛ ذلك أن نفس الإنسان الذي خُلق من ضعف قد تفتح أمام الراجي تلبيسات توقر في قلبه أن لا حاجة له لالتزام الشريعة، طالما أنه بات على وصال مع حاق الحقيقة. فيبرّر لنفسه أمورًا قد تصل به ليرى نفسه محور دائرة الوجود، إلّا أن الخوف والخشية بأشد وقعهما هما اللذان يستنقذان العبد من خطر «الأمن من الله قبل الأجل». إذ طالما أن الإنسان في دار الاختبار فهو عرضة للخطر والمنزلقات والابتلاءات. لذا، فإنّ توازن الرجاء مع الخوف والخشية هو الذي يخرج المرء من أسر اليأس كما يخرجه من فتنة الأمن من الابتلاءات.

ولهذا جاء في سياق فقرات دعاء التوبة الكلام عن الخوف والخشية بعد الرجاء، وبعد الإقـرار والاعتقاد أنه سبحانه لا يضيع لديه أجر المحسنين. واللافت هنا هو استخدام كلمة «المحسنين» بعد الحديث عن الرجاء وكونه من لطائف اسم «المحسن» الذي أشارت إليه لطائف

المباحث العرفانية. والمحسن هو إحسان المرء في عباداته ومعاملاته المبنية على المشاهدة ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾[1] وعلى القيام بأمر الله كأن الله يراه. ولا يخفى أن الإحسان مبني على درجات ثلاث، هي:

- **أولًا: الإحسان في القصد** أي في نية العمل بأن يرى الله في كتابه وعلى لسان نبيّه كيف ينوي العمل، ولا يخالفه فيه ليكون قصده مطابقًا لما أمر الله به بعلمه وإبرامه، أي إحكامه بعزم وتصفيته عن شوب الرياء والنفاق.

- **ثانيًا: الإحسان في الأحوال** التي تترتب على العمل، فيحرص على أن يراها نعمة من الله. فترتبط أحواله بالله وحده.

- **ثالثًا: الإحسان في الوقت** بحيث يكون كل همّه الارتباط والتعلّق بالله وحده.

إنّ أي مستوًى من مستويات هذا الإحسان إنّما هو عند الله الذي لا يضيع عنده شيء سبحانه وتعالى. ومثل هذه الثقة هي التي توثّق إرادة المرء، وتجعله في موقع العزيز الذي لا يذل، والكريم الذي لا يهان.

إلا أن هذا التفاقم في السمو والرفعة المبنية على الرجاء والإحسان، يقابلها اتضاعٌ أمام الله سبحانه. وذلك عبر خوف العبودية، وخشية التقوى. والخوف هو ألمٌ يصيب باطن الإنسان مما هو آتٍ إليه في المستقبل فيدفعه نحو الاضطراب الداخلي والنفسي، وقد ينشأ بسبب الحذر من العقاب أو خسران نعمة القرب من الله ولذيذ عبادته وحلاوة

---

(١) سورة **النساء**، الآية ١٢٥.

مناجاته. وأعلى مستويات الخوف هو ذاك الناشئ من هيبة الجلالة الإلهية إذا أحاطت قلب الإنسان وروحه فانتكس أمامها لا يقدر على شيء: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[1].

إلّا أنّ مثل هذه المستويات من الخوف لدى العابد إذا اقترنت بعبادته وعبوديته لله تحوّلت إلى سرّ انفتاحه على التحرّر من كل عقد الخوف التي يواجه فيها الصراع مع نفسه أو شيطانه، أو قوى الظلم والطغيان مهما عتت، لأنّه عاين خوف الهيبة الحقيقية بمنتهاها فصغر ما دون الله عنده. ليصبحَ أفعل وأقوى في حضور كنف الله ومواجهته لكلّ العوائق والصعاب الحائلة دون تحقيق ما يرضي الباري سبحانه.

ومثل هذا الخوف إذا تفاعل لدى الإنسان في حقيقة وجوده ليكون نابعًا عن معرفة بالله سبحانه بتجليات جلاله وجماله، بل وسلطان ذاك الجمال والجلال، تحوّل الخوف إلى خشية ومهابة يشفق فيها المرء على نفسه بدوام الحذر من الموبقات رحمة بها، فيمنعها الوقوع في مخالفة الحق إشفاقًا عليها وعلى ما اكتسبته من أعمال أن تضيع. فيصون بذلك نفسه من العجب ومخاصمة الخلائق إلا بما يرضي الله سبحانه. ويُعبّد بذلك درب الخشوع أمام الله فيورثه الله التقوى.

ومن اللافت في نص الدعاء أنّه قال: «منتهى خوف العابدين» و«غاية خشية المتقين»، فكأنّما سير الخوف لدى العابدين يكون ضمن سياق تلقائي ليصل إلى منتهاه في حركته. بينما الخشية بما هي خوف عن معرفة بالله سبحانه إنّما هي هدف لا بدّ للعابد أن يبتغيه عن وعيٍّ وقصدية ليورثه التقوى. وهكذا ينشغل الداعي في طلبه التوبة

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.

في الاعتراف بعجزه عن وصف الله ليقرّ إقرار المسلِّم لربه بأنه فوق كل وصف ونعت وحدود، بل إنّ كل صفة خيّرة هي فيض من فيوضات أنعمه سبحانه وتعالى. وهذا ما بنى الرجاء على حدود لا حدّ لها، وحفظ الإحسان، وبلغ بالخوف منتهاه، ليسوّي فطرة الخشية كغاية لأهل التقوى بمراتبهم العليا. وليتم بذلك رسم مسار الرجوع إلى الله سبحانه بعد كل منعطف أو انجراف نحو هاوية الضياع ومتاهة البعد عنه سبحانه وتعالى.

يبقى أن أختم الكلام في هذا الموضوع (التوبة) بذكر بعض التوجيهات العملية للتوبة، منها الرواية التي نقلها العارف بالله جواد الملكي تبريزي:

«خرج رسول الله يوم الأحد في شهر ذي القعدة، فقال: يا أيّها الناس من كان منكم يريد التوبة؟

قلنا: كلّنا نريد التوبة يا رسول الله.

فقال ﷺ: اغتسلوا، وتوضَّؤوا، وصلوا أربع ركعات واقرأوا في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة، وقل هو الله أحد ثلاث مرات، والمعوذتين مرة، ثم استغفروا سبعين مرة، ثم اختموا بـلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ثم قولوا: يا عزيز، يا غفار، اغفر لي ذنوبي، وذنوب جميع المؤمنين والمؤمنات فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت.

ثم قال ﷺ: ما من عبدٍ من أمتي فعل هذا إلّا نودي من السماء: يا عبد الله استأنف العمل، فإنك مقبول التوبة، مغفور الذنب.

وينادي ملك من تحت العرش، أيها العبد بورك عليك، وعلى أهلك وذريتك.

وينادي منادٍ آخر: أيها العبد، ترضي خصماءك يوم القيامة.

وينادي ملك آخر: أيها العبد، تموت على الإيمان، ولا يسلب منك الدين، ويفسح في قبرك، وينوّر فيه.

وينادي منادٍ آخر: أيّها العبد، يُرضى أبواك، وإن كانا ساخطين، وغفر لأبويك ذلك، ولذريتك، وأنت في سعة من الرزق في الدنيا والآخرة.

وينادي جبرائيل عليه السلام: أنا الذي آتيك مع ملك الموت وآمره أن يرفق بك، ولا يخدشك أثر الموت إنما تخرج الروح من جسدك سلًّا.

قلنا: يا رسول الله، لو أن عبدًا يقول في غير هذا الشهر؟

فقال صلى الله عليه وآله وسلم: مثل ما وصفت. وإنما علّمني جبرائيل هذه الكلمات أيّام أُسْرِيَ بي»[1].

ويقول الشيخ جواد ملكي التبريزي أيضًا: «نعم، تجب التوبة على طالب السلوك وسالك طريق الله عز وجل في أوّل قدم يضعه في هذا الطريق. ومن المستحسن له في مقام قيامه بالتوبة أن يأتي بالعمل الذي رواه السيد الأجل في **الإقبال** في أعمال شهر ذي القعدة»[2].

أخيرًا، للتثبت بالتوبة يجب أن يبقى المرء على خوفه من سوء العاقبة، فيسعى دومًا لتحسين مواقفه وضميره الإيماني، ويجب أن يستشفع دومًا بآل البيت عليهم السلام، فمن نصائح العارف محمد البهاري قوله: «لا تخف ولا تحزن إنّ الله تبارك وتعالى نِعم الرب، وأنّ محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم نعم الرسول، وأن عليًّا والأحد عشر من ولده عليهم السلام نِعم الأئمة. فلو

(١) جواد الملكي التبريزي، **لقاء الله، رسالة في السير والسلوك**، الصفحات ٩٨ - ١٠٠.

(٢) راجع الملحق في آخر هذا الفصل.

تعلّق أي ضعيف بذيل جلالتهم متوسّلًا لجرّوه غصبًا عليه إلى حظيرة القدس»[١].

المشارطة والمراقبة والمحاسبة

بعد طيّ موارد الحديث في التفكّر والعزم، وما يقتضيانه من استغفار وتوبة، تبقى جملة من النقاط التي توفّر للسالك سُبُل الرشاد يقظة العقل، وبصيرة القلب والروح، بل وبناء الشخصية الرسالية المجاهدة العارفة. ومن هذه الأمور: المشارطة والمراقبة والمحاسبة.

والمشارطة هي أن تشترط على نفسك إلزامها بعدم ارتكاب معصية أو ترك واجب، ولو ليومٍ واحد من باب الارتياض التدريجي. وهنا ستبدأ المجاهدة النفسية التيٍ سيثيرها إبليس بتيئيسك من إمكانية الموفّقية في هذا الالتزام الذي اشترطته تقرّبًا إلى الله وحبًّا له. أما معركتك مع الشيطان فهي معركة رفض أوهام الوهن والضعف. فلطالما قبض إبليس على الناس بأوهام إثارة عجزهم عن التزام الصواب وتزيينه لحقيقة أن الله سبحانه لم يكلّف الناس ما لا يطيقون، بل وأنه سبحانه أوجد في الناس طاقات وقدرات خيِّرة لا حدود لها. ولمثل هذه المجاهدة يعوزنا العزم والثقة بالله وبالذات المفطورة على العبادة.

ومن موارد هذه المعركة لعن إبليس قلبًا وعمليًّا. ثم خوض غمار الالتزامات الشرعية والإيمانية. وأن يقوم السالك بالمراقبة: إنها مراقبة ذاتية صادقة مخلصة لا مجال فيها للزيف أو الرياء.

---

(١) محمد البهاري الهمداني، **تذكرة المتقين**، الصفحة ١٢٠.

ومثل هذه المراقبة تعني أنك مصمّم على العمل، وأنك لن تترك لإبليس المجال أن يغافلك إذ المراقبة تعني اليقظة الدائمة وديمومة القرار والعزم. حتى إذا ما أخطأت لا سمح الله فعليك أن تعرف أن اللعين هو السبب، فأخرجه من نفسك ووقتك، وأكمل الخطو بالتوبة، وحافظ على عزمك فيما اشترطت فيه.

وهنا معركة النفس مع الوساوس، كما معرفة النفس على الثبات في مواجهة كل محاولات العدو إثارة اليأس فيك، فاثبت في التزام ما يرضي مولاك ووليك سبحانه. وقد يظن بعضهم أن مثل هذه المواجهة تحتاج إلى عزلة وفراغ من الوقت، وهذه أيضًا من حيل ومكائد إبليس، فشرطك كان جعل الحياة لله ورقابتك هي لمثل هذا القرار في صياغة حياتك، لذا فـ«المراقبة لا تتعارض مع أيٍّ من أعمالك كالكسب والسفر والدراسة، فكن على هذه الحال إلى الليل ريثما يحين وقت المحاسبة»[١].

وأمّا المحاسبة فهي «أن تحاسب نفسك هل أدّيت ما اشترطت على نفسك مع الله، ولم تخن ولي نعمتك؟ إذا كنت قد وفيت حقًّا فاشكر الله على هذا التوفيق [...] وإذا حدث - لا سمح الله - في أثناء المحاسبة تهاون وفتور [...] فاستغفر الله واطلب العفو منه [...] وكن على هذا الحال كي يفتح الله أمامك أبـواب التوفيق والسعادة، ويوصلك إلى الصراط المستقيم للإنسانية»[٢].

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٦ - ٣٧.

هذا، وللعارف البهاري نصيحة لمن اكتشف أثناء المحاسبة أنه كان من المقصّرين، وهي أن يعاقب نفسه: «والعقاب هو إجبار النفس على تحمّل الرياضات الشرعية الشاقة كالصوم في الصيف [...]»[١].

لقد صار واضحًا أنّ هذه الإجـراءات المرتبطة بالرقابة والمحاسبة تقوي مواطن العبادة في القلب، وتضبط الالتزامات الإيمانية باعتبارها مسؤولية جسيمة، وهي تهيِّئ السالك لكي يكون إداريًّا ناجحًا لنفسه ومصيره وأن يكون دقيقًا ومثابرًا ومصمّمًا في الوصول إلى أهدافه. ففي الوقت الذي تُعمَّق هذه السلوكيّات الإيمان فإنها تؤسّس لشخصية عملية فاعلة من منطلق الارتباط بالله. والأهم في مجال السير والسلوك هو أنها تخلق بيئة حياتية صالحة وطيبة لذكر دائم لله سبحانه.

ما هو التذكّر الذي يعين السالك المجاهد؟

إن التذكّر بحسب مقصود الإمام الخميني «عبارة عن ذكر الله تعالى ونعمائه التي تلطّف بها على الإنسان»[٢].

ويعتقد قدس سره أن احترام المنعم وتعظيمه من الأمور الفطرية التي جُبل الإنسان عليها، والتي تحكم الفطرة بضرورتها. وقد ألفت الإمام إلى مستويات من التذكّر، ومنه تذكّر النعم والآلاء التي أولاها الله للوجود والإنسان، والتي كان منها الآيات الآفاقية والأنفسية التي تستحق شكر المنعم وحمده عليها، سواءً كانت تلك النعم ظاهرية أم معنوية باطنية. ومن التذكّر أيضًا، صنوف الأنعم التي صدرت عن الله ورحمته ببعث العظام من الرسل والأنبياء والأولياء، وكيف أنه أنزل الكتب، وبيّن لنا

(١) محمد البهاري الهمداني، **تذكرة المتقين**، الصفحة ٤٦.
(٢) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣٧.

طريق السعادة والشقاء. ومن التذكّر أيضًا عظمة العظيم، فكيف إن كان رب كل عظمة وعظيم. ومن التذكّر ما تفضي به الفطرة من احترام الحاضر من الموجودات، وأن يعلم أن الله حاضر في كل مكان وتحت إشرافه سبحانه تدار كل ممالك الوجود. لذا، فعلى المرء أن يستحي من الحضور الإلهي. ومن منطلق هذا التذكّر عليه أن يجاهد كلّ قوى الغفلة والشر فيطردها عن مملكة النفس ليتحضّر لمستوى أكبر من المجاهدة. وعليه الحذر هنا والتنبّه لما يلفت إليه الإمام إذ يقول: «وأكرّر التذكير بأن في جميع الأحوال لا تعلّق على نفسك الآمال، لأنه لا ينهض أحد بعمل من غير الله تعالى، فاطلب من الحقّ تعالى نفسه بتضرّع وخشوع كي يعينك في هذه المجاهدة لعلّك تنتصر»[1].

وقبل التعليق على هذا الباب ومستلزماته، أرى من المفيد لزيادة الوضوح أن أنقل ما ذكره صاحب كتاب **منازل السائرين** في «باب التذكر»:

«قال الله عز وجل: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾؛ التذكّر فوق التفكّر، فإنّ التفكّر طلب، والتذكّر وجود. وأبنية التذكّر ثلاثة أشياء: الانتفاع بالعِظة، واستبصار العبرة، والظفر بثمرة الفكرة. وإنما ينتفع بالعظة بعد حصول ثلاثة أشياء: بشدة الافتقار إليها، والعمى عن عيب الواعظ، وبذكر الوعد والوعيد.

وإنما تستبصر العبرة بثلاثة أشياء: بحياة العقل، ومعرفة الأيام، والسلامة من الأغراض.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩.

وإنما تجني ثمرة الفكرة بثلاثة أشياء: بقصر الأمل، والتأمّل في القرآن، وقلّة الخلطة والتمني والتعلّق والشبع والمنام»[١].

والكلام حول التذكّر ينطوي على عدة أمور، منها:

١. أنّ التذكّر هو استكمال للتفكّر في تعميق للمضمون الروحي الذي يسبح في ميدان القلب، ويتجاوز حدود الأذهان والأفهام إلى عالم الأعيان والموجودات بذاتها وحقائقها. إنّه عيش الحضور الإلهي بمظاهره المتجلّية بكل شيء ووجود وحقيقة.

٢. أنّ التذكّر يستوجب في ثماره تعظيم المولى سبحانه، ودرك حقائق ألطاف الرحمة الإلهية التي ينتج عنها الشكر والحمد، وهما ميزان إنسانية الإنسان وسرّ استقامته، بل هما مجالا التوحيد بأبعاده المعرفية والعبادية، والأهم أنّه بهما تتحصّل جملة من التخلّقات كالصبر والتوكل والرضا والتسليم.

٣. إن تكامل الخط البياني لمؤدّيات التذكّر إنّما يفضي إلى البصيرة بما تعنيه من عيش نعيم الجنة كمن قد رآها وعاينها، وعيش جحيم النار كمن ألقي في غياهبها. وتنعكس معطيات هذا العيش الأخروي هنا في هذه الحياة بالتماهي مع سنن الكتاب العزيز في ما خص أقدار الحياة وسيرها والقضاء الحاكم فيها.

وتشكّل هذه المقتضيات المرتبطة بالتذكّر البناءات اللازمة لمرتكز المعنوية في ثلاثي النهوض الإسلامي الذي يقوم على: المعنويات أولًا، ثم العقلانية التي يبنيها التفكر ثانيًا، وثالثًا على العدالة المطلوبة في

---

(١) عبد الله الأنصاري الهروي، **منازل السائرين**، الصفحتان ١٩ - ٢٠.

مستوى ما بعد عالم الطبيعة المرتبط بما سيأتي عليه الكلام في مجال الاعتدال في قوى النفس الشهوية والغضبية والوهمية. وقد استنطق الإمام الخامنئي موضوعات التفكّر والتذكّر ليبني بموجبه واحدًا من أهم مقوّمات الشخصية الرسالية التي يبنيها القرآن والإسلام من مواقع المعنوية العرفانية الرسالية. ونحن هنا، وإن كنا سنشير إليها إشارة إجمالية إلا أنّها في واقع الأمر واحدة من مقّومات نظرية العرفان الثوري التي أسّسها الإمام الخميني.

لقد أطلق الإمام الخامنئي على هذه الحالة من التفكّر والتذكّر اسم البصيرة؛ والبصيرة تعني وصل القلب بالله: «البصيرة تعني الدراية والرشد وضياء القلب، ليس معنى البصيرة العلم والتفطّن الصحافي والإذاعي والعلمي والكتابي [...] فالميدان هنا يتطلب الاقتدر المعنوي. تعني البصيرةُ تبصّر القلب، أي فتح عين القلب»[١].

وفي هذا الإطار ورد عن الأمير عليه السلام: «رحم الله امرأ تفكّر واعتبر، واعتبر فأبصر»[٢].

ولن ننغمس في قراءة الإمام الخامنئي لهذا الموضوع، ذلك أنه يتناسب مع التطور الذي لحق بالعرفان، فصار لدينا «العرفان الثوري والجهادي». وهو ما نتركه لفرصة أخرى.

وقبل طيّ هذه الصفحات المرتبطة بالمقام الأول الذي بيّنه وشرحه الإمام الخميني كجملة من المقدّمات والشروط اللازمة للسير والسلوك، لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّه قدس سره أشار إلى وجود كثير من الموارد التي

(١) الإمام الخامنئي، **البصيرة والاستقامة**، الصفحة ١٨.

(٢) الإمام علي، **نهج البلاغة**، الخطبة ١٠٣.

تستحق الإشارة إليها في هذا المقام. وأحسب أنّ هناك مروحة واسعة من المقدّمات والبدايات التي تحدّثت عنها كتب السير والسلوك وهي تستحق الاهتمام من مثل موضوع اليقظة، إذ تكاد لا تجد نصًّا عرفانيًّا في السير والسلوك لا يتناول في أول بداياته اليقظة، إلّا أنّ الإمام الخميني وإن قدَّم عليها صلاح الرؤية التوحيدية المبرهن – إضافةً إلى البعد المعرفي للعبادة والعبودية كما أكّد على فتح منافذ العقل والقلب على التفكّر والتذكّر – فإنه شدّد على الإرادة والعزم المـُفسِح للانضباط في مقتضيات السير والسلوك من مثل أداء العبادة بشرطها وشروطها التي توفِّر المقبولية والأوراد والأذكار والأدعية.

لكن المهم هنا أنّ ما أراد الإمام الخميني إبرازه هو الإطار العام لقواعد السير والسلوك من خلال بحثه في المستوى الأول من جهاد النفس، تاركًا التفصيل إلى محلّه مما تتوفّر فيه أبعاد ومجالات التخصص.

واللافت هنا هو أنّ بحث دور المـُرشد لم يكن حاضرًا في هذه المعالجة.

عليه، فإنّي لن أستغرق الحديث في هذه الموضوعات، وسأورد بعض ما يمكن أن يؤكّد الطابع العبادي في هذا المقام. من ذلك أنّ هذه المدرسة وإن اهتمت بالمـُرشد الروحي والموجِّه الإيماني إلّا أنّها اعتبرت أن عدم توفّره لا يعني عدم الدخول ولو بمقدار المقدّمات للسير والسلوك، ذلك أنّ الرسالة العملية من جهة توفر العمل بالتكاليف، وكتب الأعمال العبادية والأدعية والزيارة من مثل: كتاب **الإقبال**، و**المراقبات**، و**مفاتيح الجنان**، و**ضياء الصالحين**، فضلًا عن بعض الكتب الإرشادية مثل **الآداب المعنوية للصلاة**، و**مجموعات رسائل ووصايا العرفاء**، تتكفّل بفتح الباب واسعًا للتأدّب بآداب السير والسلوك. كل هذا في جهة، وفي جهة

أخرى لا تقل أهمية وهي أنّ من يعمل بما يعلم، علّمه الله ما لم يعلم. إذًا، الثقة باللطف والرعاية الإلهية كفيلة بتوفير مقتضيات السير والسلوك.

ثم وقبل الانتقال للمقام الثاني من المفيد أن ننقل التأكيد الذي أملاه شيخ العرفاء بهجت قدس سره من أنّ العمل بنية صادقة بما تعلّمه المرء أو السالك يفتح برعاية من الله سبحانه الأبواب أمام تعلّم ما لا يمكن تعلّمه إلّا بمثل هذا اللطف الإلهي. وقد تكون واحدة من صور هذا اللطف الإلهي أن يوفّر الله للمخلص في عمله أساليب الترقي في عبادته وسيره وسلوكه.

أمّا المستوى الثاني من جهاد النفس فهو مجاهدة باطن النفس في إطار المواجهة المفتوحة بين جنود العقل وجنود الجهل. فضمن القناعة البرهانية القاضية بوجود امتداد للنفس الإنسانية هي فوق الطبيعة المادية وعالم المُلك، فإنّنا ننتمي لما يُسمّى بعالم الملكوت ومملكته: «وفيها تكون جنود النفس أكثر وأهم ممّا في مملكة الظاهر، والصراع والنزاع فيها بين الجنود الرحمانية والشيطانية أعظم. والغلبة والانتصار فيها أشد وأهم، بل وإنّ كل ما في مملكة الظاهر قد تنزّل من هناك وتظهّر في عالم المُلك. وإذا تغلّب أي من الجند الرحماني أو الشيطاني في تلك المملكة، يتغلّب أيضًا في هذه المملكة. وجهاد النفس في هذا المقام مهم للغاية عند المشايخ العظام من أهل السلوك والأخلاق، بل ويمكن اعتبار هذا المقام منبع جميع السعادات والتعاسات والدرجات والدركات»[1].

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣٩.

إشـارات هذا النص الكريم تشي بعلاقة جدلية بين قوى البدن والطبيعة وبين قوى النفس وما فُطِرت عليه. وكما أن أعمال البدن تترك أثرها على عالم النفس الباطني فإن قوى النفس المجردة، المتصلة بعالم البدن وقوى الطبيعة فيه لها تأثيرات شديدة جدًّا في وجهة وسلوك الأعمال والمنافذ الحسية للأفعال، بل وإن إشارة بالغة الأهمية يؤكّد عليها الإمام الخميني هي أن جهنم الأعمال لا تُقاس بجهنم باطن النفس والأخلاق، بل إنّ الوجهة التي تنتهجها القوى النفسية هي الكفيلة برسم مسار المسالك العملية للإنسان. ولعلنا لو أردنا تحديد ماهية هذه القوى، فإنّا نألفها جملة من الأخلاق الناشئة عن قوى ثلاث هي: القوة الوهمية، وكل ما ترتبط به من إدراكـات وخيالات وأوهام جزئية، وقوى غضبية ترتبط بالغضب والثأر والحمية والدفاع، والقوى الشهوية. وإذا ما تُركت هذه القوى الثلاث ومتفرّعاتها الأخلاقية من دون تهذيب ورعاية من قِبَل العقل الفطري، والشريعة وتوجيهاتها وإلزاماتها. فإن هذه القوى ستتحوّل إلى جنود خادمة للشيطنة، والنفس الميَّالة للشر. أما لو أنها استندت في نموِّها وتطورها على الشريعة والعقل الفطري فإنّها ستحفظ أصل وجودها، وستستخرج كل قوى الخير والصلاح الكامنة فيها، لتكون في حياة طيبة بنعم من الألطاف والأرزاق الإلهية المعنوية.

وأول إجـراء ارتياضي لهذه النفس قدّمه الإمـام هو «لجم طائر الخيال». والمقصود فيه تشتّت الذهن ووقوعه في الوسواس والقلق، وتراكم الأفكار والخواطر التي يلقيها إبليس في بال العابد والسالك من أجل أن يُضيِّع عليه فرصة التوجّه الكامل نحو المقصد والهدف الذي هو الله سبحانه. وبهذا الصدد يضيف قدس سره:

«على الإنسان المجاهد الذي نهض لإصلاح نفسه وأراد أن يصفّي باطنه، ويفرغه من جنود إبليس، عليه أن يُمسك بزمام خياله، وأن لا يسمح له بأن يطير حيثما شاء. وعليه أن يمنعه من التحليق في الخيالات الفاسدة والباطلة، والمعاصي والشيطنة، وأن يوجّه خياله دائمًا نحو الأمور الشريفة.

وهذا الأمر ولو أنه قد يبدو في بداية الأمر صعبًا بعض الشيء، ويصوِّره الشيطان وجنوده لنا كأنه أمر عظيم، ولكنه يصبح يسيرًا بعد شيءٍ من المراقبة والحذر»[1].

إنّ تحقيق النصر في هذا المورد من المجاهدة؛ بحيث لا يتصرّف الخيال إلا بما يُرضي الله، لهو كفيل بفتح باب الاندماج بكل عالم الرحمة والرزق الإلهي. وهذا الموضوع بذل له الإمام وجمع من العرفاء جهودًا واسعة لإبراز كل محدّداته ومساراته وثماره في معالجتهم لآداب الصلاة.

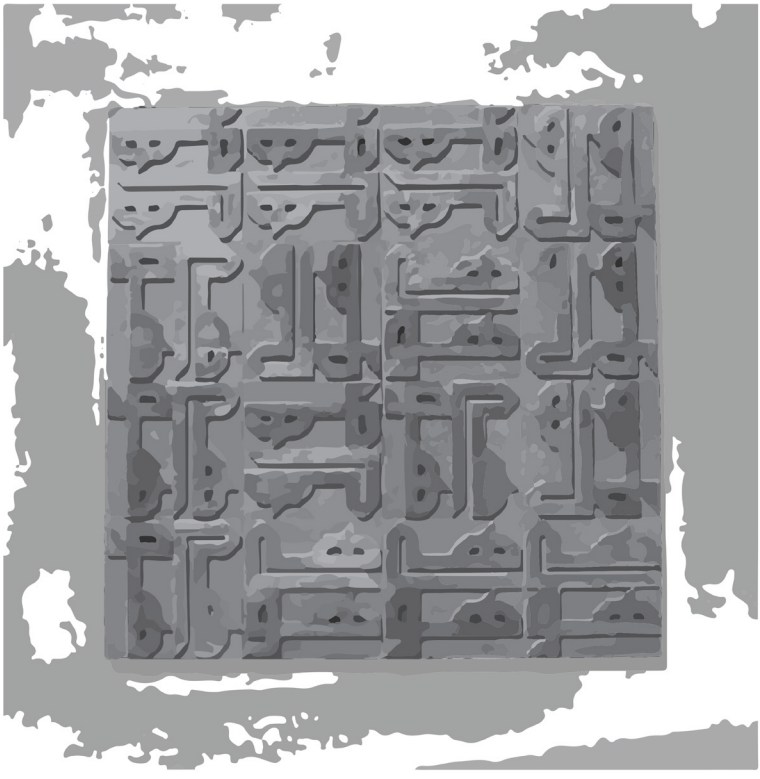
ومن الإجراءات النافعة جدًّا هو إجراء «المقارنة» في كل نية وخُلُق وفعل ومعرفة بين ما هو حسن وسيِّئ، بل بين ما هو حسن وأحسن، بحيث يتفكّر ويقارن بين ما هو خيِّر وأفضل، ولا يختار إلا ما هو الأفضل.

وقبل أن نُقفل هذا الميدان، من المفيد الإشارة أن العرفان العملي بما هو قوانين سلوكية عامّة ينقسم إلى مرجعيات ثلاث، هي: الأحكام (الشريعة)، والآداب (الأخلاق)، والأسرار (وهي معرفة بواطن الأمور أو حقائقها على ما هي عليه ذاتًا).

---

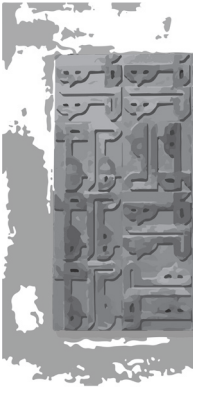
(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.

وللركنين الأخيرين حديث يطول إذ به تتمايز بشكل عملي خطوات السير والسلوك لمن يريد اعتمادها.



ملحق خاصّ بالفصل الخامس:

في بعض آداب التوبة وأعمالها



نقل الشيخ جواد ملكي التبريزيّ عن كتاب **الإقبال** هذا الترتيب في طلب التوبة، ونحن ننقله هنا لما فيه من الفائدة[١]:

ومن المستحسن لمن يريد التوبة أن يعدّ دفترًا بعد يومين أو ثلاثة من القيام بهذا العمل، ويتدبر في أيامه الماضية من صغره إلى يومه الذي هو فيه، ويسجّل في هذا الدفتر كل ضمان، أو حق للآخرين تعلّق بذمته، فإن الضمانات المالية تثبت حتى على الصغير أيضًا.

ويسجل بعد ذلك كل حق من حقوق الله ضيّعه، أو عبادة تركها في حال كبره.

بل من المستحسن أن يرسم جداول لكلّ عضو من أعضائه لأجل أن تكون محاسبته لنفسه أكثر دقة، ومن ثم يصنع جداول تحت ذلك الجدول لجميع ما يمكن أن يتصوره من الحقوق الواجبة على ذلك العفو.

---

(١) انظر، جواد ملكي التبريزي، **لقاء الله، رسالة في السير والسلوك**، الصفحات ١٠٢-١٠٨.

ثم يفكّر جيدًا في كل واحد منها هل قصّر في أداء واجب منها، أو ارتكب حرامًا، أو أن هناك حقًّا ثبت في ذمته ولم يفِ به. ويترك جدولًا فارغًا للأشياء التي لم يستحضرها إلى حين يتذكرها.

ثم بعد ذلك يثبت الأشياء التي حدثت منه.

مثلًا، يرسم جدولًا للعين ومن ثم يرسم جداول لكل معصية من معاصي العين، مثل النظر إلى المرأة الأجنبية، والنظر إلى الشاب الجميل، والنظر إلى عورة المؤمن، والنظر إلى داخل بيوت الناس، والنظر إلى كتابات الآخرين الذين لا يقبلون باطّلاع الغير عليها، والنظر لإخافة المؤمن، والنظر بغضب بوجه الوالدين، أو بوجه الأرحام، أو بوجه العلماء، أو بوجه مطلق المؤمنين بدون مرجح شرعي، أو النظر إليهم على نحو الاستهزاء، أو على التوبيخ والتشفي، أو نظرة إهانة، أو نظرة تكبّر وتعالٍ، أو النظرة التي يريد بها أن يظهر أو يشير إلى عيب مؤمن، أو النظرة التي يراد بها أن يكشف شيئًا أخفاه المؤمن عن الظالم الذي يريد أن يغتصب ماله، أو النظرة التي يراد بها أن يكشف عن المؤمن الذي أخفى نفسه عن الظالم الذي يريد اعتقاله.

وقد تكون النظرة في بعض الأحيان علّة تامة لقتل نفس، أو قتل نفوس، أو غصب أموال، وحينئذٍ يلزم الناظر الضمان.

وليكن أمام نظر الناظر أن الله تعالى: ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ﴾[1].

(١) سورة **غافر**، الآية ١٩.

وهكذا بالنسبة إلى حقوق ترك النظر، والإغماض. وهكذا بالنسبة إلى حقوق باقي الأعضاء خصوصًا اللسان الذي لا حد ولا حصر لحقوقه.

وبالاختصار: فليتدارك الحقوق المالية والاستحلالية إما بالأداء والاستحلال من أصحابها.

فالعملية (وهي التي تحتاج إلى عمل زائد يقوم به التائب من أجل تحصيل ذمته كإرجاع الحقوق المالية إلى أصحابها، والسعي لطلب إبراء ذمته ممن استغابهم وما إلى ذلك).

وأمّا الحقوق التي لا يمكن تداركها لأنها خرجت عن قدرته (كموت المستغاب مثلًا)، فليتصدق عن أصحاب الحقوق بالخيرات والمبرّات والأعمال الخيرية بمقدار ما يستحقون.

وأمّا الحقوق التي تحتاج إلى كفارة فليؤدّي كفارتها.

وأمّا الحقوق التي تحتاج إلى قصاص فليقتص من نفسه.

وأمّا التي من قبيل الشبهات ولا يمكنه أن يؤدّيها، فليعمل فيها المصالحة الصحيحة الشرعية.

وبعد القيام بكل تلك الأشياء، فليأتي بذلك بالعمل الشريف المروي في **الإقبال**. ويقرأ دعاء التوبة في **الصحيفة السجادية**. ويذكر المعاصي الكبيرة التي يستحضرها في ذهنه، ويرفقها بالنعم الخاصة للحق جلّت آلاؤه عليه، ويتذكّر قدرته على أخذه والانتقال منه. ويتذكّر صدور كل تلك الأمور المخزية من أمامه وفي حضوره جلّ جلاله، مع أنه تعالى متلطّف بأنعامه عليه بآلاف النعم المختلفة. ثم ليحثو التراب على رأسه، ويتمرّغ بالتراب، وليطوق رقبته بيده اليمنى، ويلصق يده اليسرى بصدره، متشبّهًا بغلّ أهل العذاب حيث يقيّدون أيديهم اليمنى برقابهم، ويلصقون

أيديهم اليسرى بصدورهم ويخرجونها من قفاهم، ويعطونهم كتبهم بأيديهم اليسرى، ولعل بذلك يتحقّق معنى ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾[١].

وليذكر أحيانًا الخوف من العذاب وشدة نار جهنم. وليتذكر أحيانًا أخرى حيّاتها وعقاربها. وليستعرض أحيانًا أخرى سلاسلها وأغلالها.

وفي الخبر في تفسير ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ﴾[٢] وأن طول ذراعها عدّة فراسخ من فراسخ الدنيا، وهي تدخل من رأسه وتخرج من دبره.

وليتذكّر أحيانًا أخرى شدّة وضخامة وهيئة الملائكة الغلاظ والشداد.

وليتذكّر إقرانه بالشياطين. وليتذكّر طعام وشراب الزقوم والضريع وغسلين.

وليفكّر في: ﴿يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ ۝١٩ يُصْهَرُ بِهِۦ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَٱلْجُلُودُ﴾[٣].

وليتخيّل ﴿نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ﴾[٤]. وفوق كل ذلك، فليتأمّل أنه وبعد آلاف من السنين يأتيه النداء: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[٥].

وليقل بقلب محترق:

---

(١) سورة **الانشقاق**، الآية ١٠.
(٢) سورة **الحاقّة**، الآية ٣٤.
(٣) سورة **الحجّ**، الآيتان ١٩ - ٢٠.
(٤) سورة **المعارج**، الآية ١٦.
(٥) سورة **المؤمنون**، الآية ١٠٨.

يا أرحم الراحمين ارحمني إذا خرج من الزبانية نداء: أين [فلان بن فلان]؟ المسوّف نفسه في الدين بطول الأمل، المضيّع عمره في سوء العمل.

فيبادرون بمقامع من حديد، ويستقبلوني بعظائم التهديد، ويسوفوني إلى العذاب الشديد، وينكسونني في قعر الجحيم، ويقولون: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[1].

وأسكنوني دارًا يخلد فيها الأسير ويوقد فيها السعير.

شرابي فيها الحميم، ومستقري الجحيم. الزبانية تقمعني، والحاوية تجمعني. أمنيتي فيها الهلاك، ومالي منه فكاك. قد شـدّت الأقـدام بالنواصي، واسوّدت الوجوه من ظلمة المعاصي.

ننادي من أطرافها، ونصيح من أطرافها: يا مالك قد حق علينا الوعيد. يا مالك أخرجنا فإنّا لا نعود.

فنجاب: هيهات! ولات حين أمان ومناص! ولا خروج لكم من دار الهوان! فـ ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[2]. ولو أخرجتم منها لكنتم إلى ما نهيتم عنه تعودون.

فعند ذلك يحصل القنوط البتة، ويجيء الأسف العظيم، والندم الأليم فنكبّ على وجوهنا في النار، النار من فوقنا، والنار من تحتنا، والنار عن أيماننا، والنار عن شمائلنا، فنكون غرقى في النار، طعامنا النار، شرابنا النار، فراشنا النار، لباسنا النار، مهادنا النار، فنبقى في مقطعات النيران،

---

(١) سورة **الدخان**، الآية ٤٩.

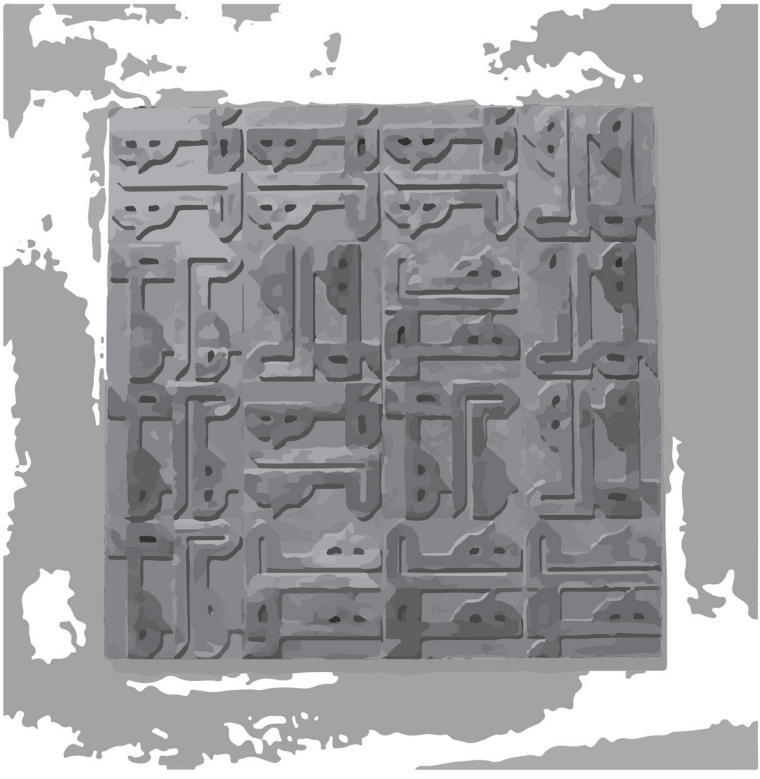
(٢) سورة **المؤمنون**، الآية ١٠٨.

وسرابيل القطران، وضرب المقامع، وثقل السلاسل نتجلجل في مضايقها، ونتحطّم في دركاتها. تغلي بنا النار كغلي القدور. ونهتف بالويل والثبور، ولنا مقامع من حديد تهشّم بها جباهنا، ويتفجّر الصديد من أفواهنا، وتتقطع من العطش أكبادنا، وتسيل على الخدود أحداقنا، وتسقط من الوجنات لحومها، ويتمعّط من الأطراف شعورها وجلودها. وكلما نضجت جلودنا بدّلونا جلودًا غيرها. قد عريت العظام من اللحوم، وما بقي من الدسوم رسوم، فبقيت الأرواح منطوة بالعروق، ومع ذلك نتمنى الموت ونقول:

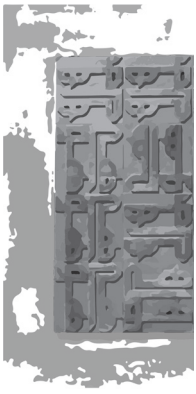
﴿يَٰمَٰلِكُ لِيَقۡضِ عَلَيۡنَا رَبُّكَۖ﴾، فيقول: ﴿إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾[1].

وباختصار: اجمع كل ما في مقدورك من مراتب الضراعة والمسكنة والعجز والانكسار قولًا وفعلًا وهيئة ولباسًا، لأن ذلك يؤثر على قلب الإنسان. وأن ذلك التأثّر يؤدّي إلى غليان بحر الرحمة الإلهية جلّت آلاؤه.

(١) سورة **الزخرف**، الآية ٧٧.



مسرد خاصّ ببعض الاصطلاحات العرفانيّة



وردت في طيّ الصفحات السابقة اصطلاحات ومفاهيم عرفانيّة يحسن بنا التوقّف عندها. ولمّا كان شرح هذه المصطلحات يُخرج الكلام عن جادّته في متن الكتاب، فضّلنا أن نجعلها في مسردٍ سهل التناول للقارئ. واعتمدنا في شرحها – في أغلب الأحيان – على اقتباساتٍ من أمّهات كتب العرفان.

الأعيان الثابتة

ليس في الوجود موجود بالذات سوى الوجود؛ نعم، للعقل أن ينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود؛ من شأنه أن يلاحظه وحده من غير ملاحظة الوجود. وذلك المعنى يسمى بالماهية، والعين الثابت. وهي ليست بموجودة بالذات، بل كما يتبع الظل للشخص، والشبح لذي الشبح. ومن هنا قيل: الأعيان الثابتة ما شمت رائحةَ الوجود: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾. فموجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تُنسب إلى موجدها وترتبط به، فتكون موجودة بهذا الكون، لا بالذات. ويكون الموجود بالذات كونها على هذه الحيثية دون نفسها بما هي هي. (الفيض الكاشاني، **عين اليقين**، ١: ٦٢).

والأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية، بحيث تتعين كل صفة بصورة في النشأة العلمية (الإمام الخميني **مصباح الهداية**، الصفحة ٤٣).

الأعيان الثابتة لوازم الأسماء الإلهية، بحيث يقتضي كل اسم لازمًا في الحضرة الواحدية. (الإمام الخميني، **مصباح الهداية**، الصفحة ٤٣).

الأعيان الثابتة اقتضاء كل اسم حسب مقام ذاته من اللطف والقهر والجلال والجمال والبساطة والتركيب، والأولية والآخرية والظاهرية والباطنية. (الإمام الخميني، **مصباح الهداية**، الصفحة ٤٣).

الأعيان الثابتة هي حضرة القضاء الإلهي والقدر الربوبي. (الإمام الخميني، **مصباح الهداية**، الصفحة ٤٦).

الأعيان الثابتة فيها يختص كل صاحب مقام بمقامه ويقدر كل استعداد وقبول بواسطة الوجهة الخاصة التي للفيض الأقدس مع حضرة الأعيان. (الإمام الخميني، **مصباح الهداية**، الصفحة ٤٦).

الإنسان الكامل

اعلم أن الإنسان الكامل هو مثل الله الأعلى وآيته الكبرى وكتابه المستبين والنبأ العظيم، وهو مخلوق على صورته ومنشأه بيدي قدرته، وخليفة الله على خليقته، ومفتاح باب معرفته، من عرفه فقد عرف الله، وهو بكل صفة من صفاته وتجلٍّ من تجلّياته آية من آيات الله. (الإمام الخميني، **السحر**، الصفحة ٥٦).

إن الإنسان الكامل لكونه كونًا جامعًا وخليفة الله في الأرضين، وآية الله على العالمين كان أكرم آيات الله وأكبر حججه، كما عن مولانا وسيدنا أمير المؤمنين، أو عن سيدنا الصادق عليهما الصلاة والسلام: إن

الصورة الإنسانية أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي مجموع صورة العالمين. إلى آخر الكلام على قائله الصلاة والسلام. (الإمام الخميني، **السحر**، الصفحة ١٤٧).

الإنسان الكامل له أحدية الجمع للأسماء والأعيان، وبهذا المقام له مظهرية الحضرة الأحدية الجامعة، وله مقام الكثرة التفصيلية، وبه يكون مظهرًا للحضرة الواحدية. (الإمام الخميني، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، ٦٨).

البقاء بالحقّ

دائم البقاء بقاء سرمديًّا لا كبقاء السيالات زمانيًا إذ لا امتداد ولا تدريج ولا كم هناك إذ لا حالة منتظرة ولا كمّ لمقربي حضرته من العقول النورية فضلًا عن ذاته بل تلك السيالات لو لوحظت بما هي الوجود الذي هو لا جوهر ولا عرض ولا كم ولا كيف له أو بما هي مضافة إليه تعالى وتجلياته ينقلب أحكامها بغلبة أحكام الوجود والوجوب عليها ويصير تفاوت الشؤون كتفاوت أطوار شخص واحد فالتجلي الذي هو الآن بعينه التجلي الذي هو في زمان الطوفان والمراتب العرضية للإنسان الكبير كمراتب الأسنان العرضية للإنسان الصغير والطولية كالطولية ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾. ولكن حيث لوحظت الجهة النورانية في مراتب الإنسان الكبير يرجع ذلك البقاء إلى بقاء وجه الله المتفرد بالوحدانية والثبات لا إليها. (ملا هادي سبزواري، **شرح الأسماء الحسنى**، الصفحة ٦١٣).

التجلّي

ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب.

التجلي الأول: هو التجلي الذاتي، وهو تجلي الذات وحدها لذاتها، وهي الحضرة الأحدية التي لا نعت لها، ولا رسم؛ إذ الذات التي هي وجود الحقّ المحض وحدته عينه؛ لأنّ ما سوى الوجود من حيث وجود ليس إلا العدم المطلق، وهو اللاشيء المحض، فلا يحتاج في أحديته إلى وحدة وتعيّن يمتاز به عن شيء، إذ لا عين غيره فوجدته عين ذاته، وهذه الوحدة منشأ الأحدية والواحدية؛ لأنّها عين الذات من حيث هي. أعني: لا بشرط شيء، أي المطلق الذي يشمل كونه بشرط [أن لا شيء معه وهو الأحدية وكونه بشرط] أن يكون معه شيء، وهو الواحدية. والحقائق في الذات الأحدية كالشجرة في النواة، وهي غيب الغيوب.

التجلي الثاني: هو الذي يظهر به أعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات لذاته، تعالى وهو التعين الأول بصفة العالمية والقابلية؛ لأنّ الأعيان معلوماته الأولى والذاتية القابلية للتجلي الشهودي، وللحق بهذا التجلي نزول من الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية بالنسبة الأسمائية.

التجلي الشهودي: هو ظهور الوجود المسمّى باسم النور وهو ظهور الحقّ بصور أسمائه في الأكوان التي من صورها، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكلّ. (عبد الرزاق الكاشاني، **معجم مصطلحات الصوفية**، [بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦]، الصفحة ١٧).

تخلية القلب

يعني كما أنّ الاعتكاف بالظاهر في المسجد، الذي هو بيت اللّه حقيقة، تخليةُ القلب عن كلّ شاغل عن طاعة اللّه، فكذلك الاعتكاف بالباطن في

القلب، الذي هو بيت اللّه حقيقة، تخلية القلب عن كلّ شاغل يشغله عن اللّه تبارك وتعالى. (عين القضاة الهمداني، **شرح كلمات بابا طاهر العريان**، الصفحة ١٢٠ - ١٢١).

تخلية النفس

الحكمة لا تحصل بالفكر والنظر، ولا بممارسة البراهين العقليّة، وإنّما تحصل: بفراغ القلب وصفاء الباطن، والتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والتأهّب للموت قبل نزول الموت، وتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، ومتابعة الشرع والتأدّب بآدابه، وملازمة التقوى وتحمّل الأثقال في طريق الوصال. (حيدر آملي، **أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة**، الصفحة ٦).

الحجاب

إذا تقرر أن الموجودات بأسرها إما مظهر ذاته أو مظهر صفاته أو مظهر أفعاله، والأسماء واقعة على ترتيبها، وتقرر أن كل واحدة منها، أي من هذه المراتب حجاب للآخر، أعني الأكـوان حجاب للأفعال، والأفعال حجاب للصفات، والصفات للذات، كما قيل: «حجب الذات بالصفات، وحجب الصفات بالأفعال، وحجب الأفعال بالأكوان»، فليجتهد السالك في رفع حجاب كل واحدة منها على الوجه المذكور، حتى يصل إلى حضرة الذات التي هي حضرة الوجود المطلق المحض المسماة «بحضرة الجمع» المشار إليها في باب التوحيد الذاتي؛ لأن من تجلت له الأفعال بارتفاع الأكوان صار موحّدًا بالتوحيد الفعلي، ومن تجلت عليه الصفات بارتفاع حجب الأفعال صار موحّدًا بالتوحيد الوصفي، ومن تجلت عليه الذات بانكشاف حجب الصفات صار موحّدًا بالتوحيد الذاتي الذي هو المقصود

بالذات من الظهور. وهذا لا يكون إلا بعنايته الأزلية وهدايته الأبدية؛ لأن حصول هذا بغير إرشاده وعنايته وبدون هدايته وتوفيقه ممتنع مستحيل. فسبحان من لا يصل إليه إلا به ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾. (حيدر آملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، الصفحة ١٥٢).

إلى مراتب الحجب القلبية وغلظها ورقتها أشار تعالى بقوله أوّلا ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ لأن الرين أدنى مراتب الحجب وأرقها. وثانيًا بقوله: ﴿وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ والطبع أكثف الحجب وأغلظها. وثالثًا بقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ لأن الختم نهاية مراتب الحجب التي ليست قابلة للإصلاح، كالمرآة الخارجة عن حد التصقيل. وقال تعالى أيضا، تأكيدا لهذا القول: ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾. والقفل نهاية انعقاد الشيء في حفظه. وكذلك الختم. وهذا العمى هو العمى الذي لا يخلص صاحبه دنيا ولا آخرة. (حيدر آملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، الصفحة ٥٧٣).

الخيال

ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شيء، فإن الخيال أوسع الكائنات وأكمل الوجودات، ويقبل الصور الروحانيات، وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة، وهو يقسم إلى نوعين: الخيال المتصل والخيال المنفصل، يعبّر الأول عن خيال الإنسان الفردي، بينما الثاني هو الخيال الميتافيزيقي المنفصل عن الإنسان. (ابن عربي، **الفتوحات المكية**، الجزء ١، الصفحة ٤٤٦).

الزهد

الزهد ضد الرغبة وللزهّاد درجات، فمن زاهد يزهد في الدنيا، ومن زاهد يزهد في الآخرة، ومن زاهد يزهد فيما سوى شهود جمال الذات وإن كانت محاسن الصفات ليشاهد ذلك الجمال بلا مشاهدة مزاحمة كل التعينات، وأشار تعالى إلى الزهد بقوله: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾، وبقوله: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾. (ملا هادي السبزاوري، **شرح الأسماء**، الصفحة ٤٥٧).

السالك

قال القيصري: والسالك على الطريق الثاني وهو الطريق الأقرب هو الذي يقطع الحجب بالجذبات الإلهية. أقول: ولكن ليس لهذا السلوك ميزان يعرفه أهل السلوك والارتياض، بل هو سلوك سرّي يحصل بجذبةٍ خاصة إلهية ليس قدم السالك دخيلًا فيها، وأمّا الطريق الأول فهو الطريق المستقيم الذي ندب إليه الأنبياء عليهم السلام، ولا بدَّ للسالك من سلوك الطريق المتعارف إلا أن يحصل له الجذبة الخاصة، فيصير تحت قباب الكبرياء، ولا يخفى أن ذلك السلوك الذي هو بالجذبة أيضًا بوساطة الأنبياء والكمّل بالوجهة الخاصة وإن لم يكن بناء الدعوة عليه. (الإمام الخميني، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، الصفحة ٤٥).

السُّكْر

قال سهل: السُّكر عندي ما يسكر النفس في الدنيا، ولا تؤمن عاقبته في الآخـرة. قد دخل على سهل أبو حمزة الصوفي فقال: أين كنت يا أبا حمزة؟ قال: كنا عند فلان أخبرنا أن السكر أربعة. فقال: اعرضها علي.

فقال: سكر الشراب، وسكر الشباب، وسكر المال، وسكر السلطنة. فقال: وسكرتان لم يخبرك بهما. فقال: ما هما؟ فقال: سكر العالم إذا أحب الدنيا، وسكر العابد إذا أحب أن يشار إليه. (سهل بن عبد الله التستري، **تفسير التستري**، الصفحة ٩١ - ٩٢).

والصحو هو رجـوع العارف إلى الإحساس بعد الغيبة، وعكسه السكر؛ وهو غيبة بوارد قوي، والمعنى قريب من معنى الحضور والغيبة، والفرق بين الحضور والصحو؛ أن الصحو حادث، والحضور على الدوام، و الصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الحضور والغيبة، والسكر يعتور عليه صحوان: صحو قبل السكر؛ وهو تفرقة محضة ليس من الأحوال في شيء، وصحو بعد السكر؛ وهو الرجوع بعد الغيبة، ويسمّى الصحو الثاني، وصحو الجمع، والصحو بعد المحو. (عبد الغني النابلسي، **كتاب الوجود**، الصفحة ٣٢٥).

الشريعة، الطريقة، الحقيقة

الشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة، وليس فيها خلاف في نفس الأمر. قيل: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده. وقيل: الشريعة أن تقيم أمره، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به. (آملي، **الأسرار**، الصفحة ٣٤٤).

إن الشرع الإلهي والوضع النبوي حقيقة واحـدة، مشتملة على الشريعة والطريقة والحقيقة. وهذه الأسماء صادقة عليها على سبيل الترادف باعتبارات مختلفة. (آملي، **الأسرار**، الصفحة ٣٤٧).

الشريعة والطريقة والحقيقة وإن كانت بحسب الحقيقة واحدة، لكن الطريقة أعلى من الشريعة رفعة وقدرًا، والحقيقة أعلى منهما مرتبة وشرفًا. وكذلك أهلها. فالكامل المكمّل هو الجامع للمراتب كلها. فالمرتبة الجامعية التي هي مخصوصة بأرباب الحقيقة، هي أعظم المراتب وأعلاها وأشرفها. (آملي، **الأسرار**، الصفحة ٣٥٤).

الفناء

فسروا الفناء بأن يرى ويشاهد كل قدرة مستغرقةً في قدرة الله تعالى وكل علم مستهلكًا في علمه تعالى بل كل وجود وكمال وجود مستهلكًا في وجوده، فانظر إلى جعلهم غاية العمل هي المعرفة والشهود، ولذا فسّر المفسّرون ﴿لِيَعۡبُدُونِ﴾ بقولهم: «ليعرفون». وكما أنّ المعرفة الشهودية هي الغبطة العظمى فالحرمان عنها هو الغبن الأفحش وسم باب الأرقش كما أخبر عن سوء عاقبة المحرومين ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ وفي دعاء كميل عن عليّ عليه السلام « فهبني يا إلهي وسيدي ومولاي وربي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك». (ملا هادي سبزواري، **شرح الأسماء الحسنى**، الصفحة ٢٣).

الفيض الأقدس

الفيض الأقدس اسم الله الأعظم بحسب مقام استجماعه للأسماء؛ الفيض الأقدس الحجاب الأكبر. (الإمام الخميني، **مصباح الهداية**، الصفحة ١٦).

الفيض الإلهي

الإفاضة صدور المفاض من المفيض، بحيث لا ينقص من كماله شيء إذا صدر عنه، ولا يزيد في كماله شيء إذا رجع إليه؛ كوقوع الظل من ذي

الظل والعكس من العاكس بوجه، ومعلوم أن عكس الشيء مثلًا بما هو عكس الشيء ليس بشيء بل كالسراب الذي هو حكاية الماء، حيث إنّه من وقوع شعاع النير الأعظم على الأراضـي الرملية والسباخ يحسبه الظمآن ماء. (ملا هادي السبزواري، **شرح الأسماء**، الصفحة ٥٢٢).

القطب

قال الشيخ القاشاني في معنى القطب: و هو الغوث، وقد سُمّي غوثًا باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر اللّه في كل زمان، أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه. ومحل نظره من أن العالم من حيث محاذاته نقطة الكعبة، وبيت العزة، والبيت المعمور، ومحل القدمين، ومستوى الرحمن، فهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد على وجه يحكم به الأذواق الصحيحة ولا تأباه الفطرة السليمة، بيده قسطاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات الغير المجبولة حيث يعطيه العلم بها بحسبها، وهو قلب نقيض روح الحياة محل الكون الأعلى والأسفل من ينبوع الغيب الظاهر في لبس المظاهر، باهري الإمامين، وشرايين الأعداد حتى يظفر منه كل قطر الوجود، مع الأنفاس، والآيات. (أحمد فريد المزيدي، **الإمام الجنيد**، الصفحة ٢٣٨).

القلب

القلب أوسع من الوجود فإنّ الوجود هو الوجود المنبسط وقلب الختمي أوسع منه فإنّه وصل إلى مقام أو أدنى وهو مقام الاتّصال بالأحدية. وقد قال قال القيصري في **شرح فصوص الحكم**: «إنّ القلب يُطلق على النفس الناطقة [...] وإنّما تُسمّى بالقلب لتقلبها بين العالم العقلي المحض

وعالم النفس المنطبعة وتقلبها في وجوهها الخمسة التي لها إلى العوالم الكلية الخمسة». ويعلّق الإمام الخميني على معنى «الوجود الخمسة»، فيقول إنّ «أحدها ما يواجه الحق وهو الوجهة الخاصة التي لكلّ شيء بالنسبة إلى الحق المشار إليه بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها، وثانيها ما يواجه به عالم المجردات والأرواح، وثالثها ما يواجه به عالم المثال، ورابعها ما يواجه به عالم الشهادة، وخامسها ما يواجه به إلى مقام أحدية الجمع. والقلب المختصّ بهذه المرتبة هو القلب التقي النقي الذي له النقطة الوسطية بين الأسماء الظاهرة والباطنة الغير المحجوب عن أحكامها وأوصافها». (الإمام الخميني، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، الصفحة ١٦٦ - ١٦٧).

الكشف

الكشف، لغة، رفع الحجاب يقال: كشفت المرأة وجهها، أي رفعت نقابها. واصطلاحًا هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجودًا أو شهودًا. وهو معنوي وصوري. (آملي، **الأسرار**، الصفحة ٤٦٢).

الكشف الحاصل للأنبياء والأولياء داخل تحت الوحي والإلهام، لأن الكشف الشهودي والمعنوي مخصوصان بالأنبياء والرسل، والكشف المعنوي والصوري أيضًا مخصوصان بالأولياء والأوصياء وتابعيهم من أمثالهم. وللكشف مراتب كثيرة كالوحي والإلهام، وله طول وعرض. (آملي، **الأسرار**، الصفحة ٤٦١).

المجاهدة

مثال الناس أن أباهم الذي هو آدم الحقيقي خلف تحت أراضي قلوبهم خزائن العلوم الإلهية، فإذا أرادوا إخراجها وتوجهوا إلى إبرازها، فليس فيه شك أنهم يكونون حينئذ محتاجين إلى الحفر الذي هو الرياضة، ودفع الأثقال عن فوقها الذي هو المجاهدة. فحينئذ هذه الرياضة والمجاهدة لا تخرج هذه الخزائن والدفائن عن الإرثية. (السيد حيدر آملي، **جامع الأسرار**، الصفحة ٥٠٨).

مراتب السير

أما مراتب السير فلنشر إليها لتكون على بصيرة فنقول: قال العارف الكامل كمال الدين عبد الـرزاق الكاشاني المحقق لاصطلاح العرفاء: الأسفار أربعة: الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجلّيات الأسمائية، والثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقّق بأسمائه إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة الواحدية، والثالث هو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين الاثنينية، فإذا ارتفعت فهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية، والرابع هو السير بالله عن الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع انتهى. (ملّا هادي السبزاوري، **شرح الأسماء**، الصفحة ٥٣٣).

مقام القرب

إذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الإلهي والعلم الأعلى الرباني يسمع كلام الله وهو إعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية في مقام قاب قوسين أو أدنى، وهو مقام القرب ومقعد الصدق، والوحي ها هنا

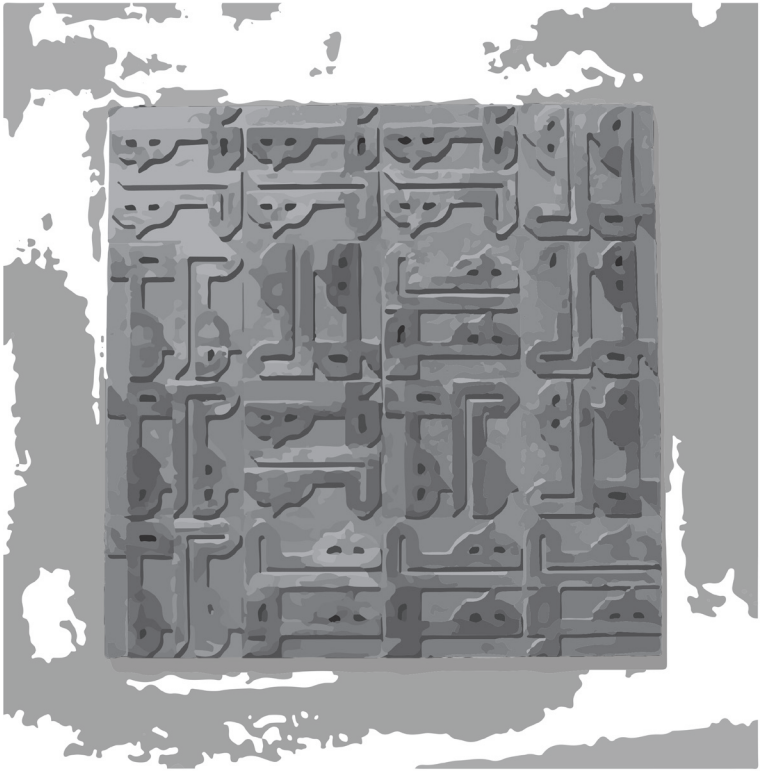
هو الكلام الحقيقي الرباني كما مر، وكذلك إذا عاشر النبي الملائكة يسمع صريف أقلامهم وإلقاء كلامهم، وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وقلوبهم لكونهم في مقام القرب كما حكاه النبي ﷺ عن نفسه ليلة المعراج أنه بلغ إلى مقام كان يسمع صريف أقلام الملائكة. (ملّا صدرا، **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٣٥)

الوسوسة

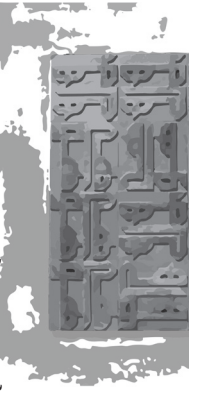
الوسوسة: حديث النفس وهو ما يخطر بالبال ويهمس بالضمير، ويقال لصوت الحلى: وسواس. والوسوسة: الخَطْرة الرديئة. والوسواس: الشيطان الذي يوسوس لغيره. فالمعنى اللغوي دائر بين: الكلام الخفي، وحديث النفس، والشيطان. فإذا اتجهت إلى جانب الصوفي وحدث أن الخاطر- وهو خطاب يرد على الضمائر- إذا كان من الملك فهو الإلهام، وإذا كان من قبل النفس فهو الهاجس، وإن كان من قبل الشيطان فهو: الوسواس، وما كان من قبل الشيطان فهو يدعو إلى المعاصي، وما كان من قبل النفس فأكثره يدعو إلى اتباع شهوة، أو استشعار كبر، "والشيطان طالت مقارنته للإنسان وتفقّده له ولأحواله، حتى لم تخف عليه حاله، فعرف مطالبه ومذاهبه". (أبو القاسم عبد الكريم القشيري، **نحو القلوب**، الصفحة ١٧٣ - ١٧٤).

الوهم

سُئل إبرهيم الخوّاص عن الوهم فقال: الوهم هو قيام بين العقل والفهم، لا منسوب إلى العقل فيكون شيئًا من صفاته، ولا منسوب إلى الفهم فيكون شيئًا من صفاته. (أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع في التصوف**، الصفحة ٢٢٦).



المصادر والمراجع



١. آملي، حسن زاده، **سرح العيون في شرح العيون** (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٤٢١ هـ. - ١٣٧٩ هـ.ش.).

٢. آملي، حيدر، **أنـوار الحقيقة وأطـوار الطريقة وأسـرار الشريعة** (قم: نور على نور، ١٣٨٢ هـ.ش.).

٣. _____، **جامع الأسـرار ومنبع الأنـوار**، (تهران: مركز انتشارات علمى وفرهنگى وابسته به وزارت فرهنگ وآموزش عالى، ١٣٦٨ هـ.ش).

٤. ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، **التمهيد في شرح قواعد التوحيد**، تقديم وتصحيح وتعليق: حسن الرمضاني الخراساني (بيروت: دار المعارف الحكمية ٢٠١٨).

٥. _____، **تمهيد القواعد**، تصحيح وتعليق حسن زاده الآملي (قم: ألف لام ميم، ١٣٨١هـ.ش).

٦. ابن تيمية، تقي الدين، **الفتاوى الكبرى** (بيروت: دا الكتب العلمية، د.ت.).

٧. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

٨. ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكّيّة** (بيروت: دار صادر، د.ت.).

٩. ابن منظور، **لسان العرب** (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ).

١٠.الإمام الصادق (منسوب)، **مصباح الشريعة** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٠).

١١.الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق وشرح الشيخ محمد عبده (قم: دار الذخائر، ١٤١٢ هـ. - ١٣٧٠ هـ.ش.).

١٢.الأنصاري الهروي، أبو عبد الله، **منازل السائرين** (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨).

١٣.البجنوردي، السيد محمّد حسن، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي (١٤١٩ هـ. – ١٣٧٧ هـ.ش.).

١٤.البحراني، ابن ميثم، **شرح نهج البلاغة** (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٦٢ هـ.ش).

١٥.البحراني، حسين، **الطريق إلى الله**، قدّم له مهدي السماوي (قم: منشورات حرمين، ١٤٠٤هـ).

١٦.البهاري الهمداني، محمد، **تذكرة المتقين في آداب السلوك وتزكية النفس**، تعريب: عبد الرحيم مبارك، (مشهد: مؤسسة الطباع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدّسة، ١٤٢٦ هـ. – ١٣٨٤ هـ.ش.).

١٧.البهجت، محمد تقي، **الناصح** (قم: مركز حفظ ونشر التراث، ١٤٣٩هـ).

١٨.التبريزي، ميرزا جواد ملكي، **رسالة لقاء الله - رسالة في السير والسلوك** (بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠١٣).

١٩._____، **المراقبات**، صححه واعتنى به: محسن عقيل، الطبعة ١ (بيروت: دار المحجة البيضاء، ١٤٢٣ هـ. - ٢٠١١).

٢٠.التستري، سهل بن عبد الله، **تفسير التستري** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ هـ.).

٢١.الجيلي، **الإنسان الكامل** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠١٢).

٢٢.الحرّ العاملي، **الاثني عشرية في الرد على الصوفية**، تحقيق السيد مهدي اللازوردي الحسيني والشيخ محمد درودي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

٢٣.حسين، عبد الله، **التصوف والمتصوفة** (القاهرة: دار هنداوي، ٢٠١٧).

٢٤.الحكيم، سعاد، **المعجم الصوفي** (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١).

٢٥.الحلي، ابن فهد، **عدة الداعي**، تصحيح وتعليق أحمد الموحدي القمي.

٢٦.الخامنئي، الإمام السيّد عليّ الحسيني، **البصيرة والاستقامة**، ترجمة: علي ضاهر (بيروت: دار المعارف الحكمية، ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ).

٢٧._____، **قيادة القلوب - إرشادات وتوجيهات الإمام الخامنئي دام ظله للمديرين والمسؤولين**، تقديم: السيد حسن نصر الله (بيروت: مركز الرضوان للتأليف والنشر، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م).

٢٨.الخميني، الإمام روح الله الموسوي، **الآداب المعنوية للصلاة**، عرّبه عن

الفارسية وشرحه وعلّق عليه: العلّامة أحمد الفهري (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

٢٩._____، **الأربعون حديثًا**، تعريب: محمد الغروي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات).

٣٠._____، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس** (قم: مؤسسة باسدار إسلام، ١٤١٠ هـ.)

٣١._____، **شرح دعاء السحر** (بيروت: دار الجوادين، ٢٠٠٧).

٣٢._____، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية** (تهران: مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ١٣٧٦ هـ.ش.).

٣٣.الديناني، غلام حسين الإبراهيمي، **العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف**، تعريب: عبد الرحمن العلوي (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ٢٠٠٥).

٣٤.الراغب الأصفهاني، **مفردات الراغب الأصفهاني**، تحقيق وملاحظة علي الكوراني العاملي (قم، دار المعروف، ١٤٣٢).

٣٥.الريشهري، محمد، **موسوعة العقائد الإسلامية** (بيروت: دار الحديث، ١٤٢٥ هـ - ١٣٨٣ هـ.ش.).

٣٦._____، **ميزان الحكمة** (بيروت: دار الحديث، د.ت.).

٣٧.السبزواري، ملا هادي، **شرح الأسماء الحسنى** (تهران: دانشكاه تهران، ١٣٧٢ هـ.ش.).

٣٨.سجادي، ضياء، **مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان** (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٩).

٣٩.السّراج الطوسي، أبو نصر، **اللمع فى التصوف** (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٤).

٤٠.سرور، طه عبد الباقي، **من أعلام التصوف الإسلامي** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، د.ت).

٤١.السهروردي، شهاب الدين أبو حفص، **عوارف المعارف** (القاهرة: مكتبة الثقافة، ١٤٢٧ هـ.).

٤٢.الشاه آبادي، **رشحات البحار** (بيروت: دار المعارف الحكمية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).

٤٣.الشهرزوري، **رسائل الشجرة الإلهية** (تهران: مؤسسة حكمت وفلسفة، د.ت.).

٤٤.الشهيد الثاني، **رسائل الشهيد الثاني**، تحقيق: رضا المختاري (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢ هـ.).

٤٥.الطباطبائي، العلّامة السيّد محمّد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، صحّحه وأشـرف عليه حسين الأعلميّ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ، ١٩٩٧).

٤٦.الطوسي، شيخ الطائفة، **مصباح المتهجد** (بيروت: مؤسسة فقه الشيعة، ١٩٩١).

٤٧.العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات التصوف** (بيروت: مكتبة لبنان الناشرون، ١٩٩٩).

٤٨.الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت).

٤٩.القادري، حسن بن موسى بن عبد الله، **شرح حكم الشيخ الأكبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧ هـ.).

٥٠.القشيري، أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (قم: انتشارات بيدار، ١٣٧٤ هـ.ش.).

٥١._____، **نحو القلوب** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨).

٥٢.القمّي، سعيد، **أسرار العبادات** (بيروت: مركز بقية الله الأعظم للدراسات والنشر، ١٩٩٩).

٥٣.القمّي، عباس، **مفاتيح الجنان**، تحقيق: السيد محمد رضا النوري النجفي (قم: مكتبة العزيزي، ١٣٨٥ هـ.ش.).

٥٤._____، **مفاتيح الجنان** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠٦).

٥٥.القيصري، داود، **شرح فصوص الحكم** (تهران: شركت انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٧٥ هـ.ش.).

٥٦._____، **رسائل القيصري**، تحقيق الآشتياني (تهران: انتشارات آنجمن حكمت وفلسفة، ١٣٧٧هـ.ش).

٥٧.الكاشاني، عبد الرزاق، **شرح منازل السائرين لأبي عبد الله الأنصاري الهروي** (بيروت: دار الكتب العلمية).

٥٨._____، **معجم مصطلحات الصوفية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦ هـ.).

٥٩.الكلاباذي، أبو بكر محمّد بن إبراهيم، **التعرف لمذهب التصوف** (مصر: مطبعة السعادة، ١٩٣٣).

٦٠.الكليني، **الكافي**، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ هـ.ش.).

٦١.المجلسي، العلّامة محمّد باقر، **بحار الأنـوار**، تحقيق: علي أكبر الغفاري (بيروت: ١٩٨٣).

٦٢.المحاسبي، الحارث، **الوصايا** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦).

٦٣.المدني الشيرازي، السيّد علي خان (ابن معصوم المدني)، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين**، تحقيق السيد محسن الحسيني الأميني (١٤١٥ هـ.).

٦٤.المزيدي، أحمد فريد، **الإمام الجنيد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧).

٦٥.المصباح اليزدي، الشيخ محمّد تقي، **محاولة للبحث في العرفان الإسلامي**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، د.ت).

٦٦.ملّا صدرا، محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١).

٦٧._____، **كسر أصنام الجاهلية** (طهران: بنياد حكمت صدرا، ١٣٨١ هـ.ش.).

٦٨._____، **كسر أصنام الجاهلية**، تحقيق: حسين الطقش (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٧).

٦٩._____، **مفاتيح الغيب** (تهران: موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ١٣٦٣ هـ.ش.).

٧٠._____، **رسالة الحكمة العرشية**، تحقيق عبد الجواد الحسيني (بيروت: دار المعارف الحكمية، ٢٠١٦).

٧١.النابلسي، عبد الغني، **كتاب الوجود** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ.).

٧٢.النوري، الميرزا حسين، **مستدرك الوسائل** (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٩٨٨).

٧٣.الهجويري، أبو الحسن علي، **كشف المحجوب**، ترجمة وتحقيق محمود أحمد ماضي أبو العزائم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٨ هـ.).

٧٤.الهمداني، عين القضاة، **شرح كلمات بابا طاهر العريان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧).

٧٥.يزدان بناه، يد الله، **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، ترجمة: علي عباس الموسوي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤).