# فيوضات

## من الباطن

جميع الحقوق محفوظة للناشر
الطبعة الأولى

أسم الكتاب: فيوضات من الباطن

المؤلف: الشيخ منتظر الخفاجي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق العراقية ببغداد (٨٣٥) لسنة ٢٠١٧

مؤسسة الصفاء للمطبوعات

بيروت لبنان

دار الكتاب العربي - بغداد

هاتف ٤١٥٤٥٦١ - نقال: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥

# فيوضات من الباطن

سماحة العارف بالله

الشيخ منتظر الخفاجي

دار الكتاب العربي
بغداد - شارع المتنبي

مؤسسة الصفاء للمطبوعات
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدي محمد وآله الطاهرين
وأنبياء رب العالمين

## المقدمة

إن كمال الدين الحق هو أن يوصل أهله إلى غاية وجوده، وبما أن دين الإسلام اشتمل على كل كمالات الديانات الأخرى وناسب جميع المستويات المحتمل دخولها إليه بدليل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] والخطاب عام لكل البشر وليس فقط لمن هو داخل إطار هذا الدين. وإكماله تعالى لهذا الدين هو باحتوائه على كل المراتب الكمالية التي توصل إلى الكمال المطلق بالصلة الرجوعية بعد التكميل، لهذا اقتضى أن يحوي هذا الدين على عدة أنظمة تتساوق والتعدد النظامي البشري والتي من أصولها تنظيم الحياة المادية للإنسان، بحيث توصله إلى أكمل الوجوه والمراتب المادية والتي غاية كمالها بتجاوزها، وكذلك من أصولها تنظيم الحياة المعنوية والتي يترقى من خلالها الفرد والمجتمع إلى أعلى المراتب المعنوية الممكنة لتكوينه؛ لذلك كان للإسلام ظاهرٌ وهو التشريع الأكمل الذي

يوصل الحياة الظاهرية إلى أكمل مرتبة ممكنة، وأيضاً كان له باطنٌ وهو التشريع الباطني أي المعنوي ـإن جاز أن نسميه تشريعاًـ يطور من خلاله الفرد جوانبه المعنوية حتى يتصل من خلاله بالعالَم المشرّع، أي عالم المعنى. وهذا مستوى من مستويات فهم الإكمال الديني الذي أقره الحق تعالى وبينه لخلقه. ولا يعني هذا أن هنالك تشريعين مستقلين حواهما الإسلام؛ بل أحدهما عين الآخر إنما الاختلاف مرتبي ليس أكثر، لأن التشريع الظاهر إن سرنا معه طولاً فسوف يوصل إلى التشريع الباطن وليس من فصل البتة.

إنما أوجد هذه الاستقلالية الوهمية بين ظاهر الدين وباطنه هو جهل الإنسان وركونه إلى ما بين يديه والاحتجاب بالدنيا وأنظمتها المحسوسة بالحواس المادية عن المعنويات، وليس من سبب إلا إرادة النفس والتي تبتغي الركون إلى كل أمر دنيوي. وقد أدى هذا الفصل إلى الاستقرار على المستوى الواحد والذي يوصل بدوره إلى توقف الدين الحق، إذ إن الظواهر مهما اتخذت من صور وأشكال فإنها متناهية ما لم تتصل بالمعنى، إذ اللامتناهي من سنخ المعنى وليس المادة. لذلك توقفت الديانات التي اقتصرت على تشريعاتها الظاهرية، وما كان من أهلها إلا التبرء منها والبحث عما يغذي دوافعهم المعنوية، فما كان أمامهم إلا أمرين هما إما التحول إلى تشريع يُكمل مسيرهم ويغذي دافعهم الباطني الناتج من الحركة النفسية واللااستقرار الباطني، وإما اليأس عن وجود ما يأملون وبالتالي الانحراف عن المنهج التشريعي

والذي يوصل إلى الانقطاع عن الصلة بالتشريع السماوي جمعاً.

وهذا سببه كما قلنا هو تقصير الإنسان نفسه وإلا فما من تشريع سماوي كاملٍ كان أو ناقصٍ -وأعني بالناقص ما كان مرحلة مؤقتة- إلا وأوجد الحق أبواباً في ذلك التشريع للدخول إلى باطنه ونظامه المعنوي، لأن الدافع التكميلي المودع في كل إنسان من خلال النقص هو داعية إلى الكمال المطلق.

لذلك بعد أن أعدّ الحق تعالى الإنسان وأكمل استعداده بالتشريعات السابقة استحق أن يُنزل عليه التشريع الكامل والمتمثل بالشريعة الأخيرة، والتي حوت على كل ما يحتاجه الإنسان في ظاهره وباطنه. ومن البديهي -إذ طبيعة الإنسان- أن يلتفت الالتفات الأعظم إلى الأقرب إليه ثم ينتقل بعدها إلى ما هو أبعد، به أخذ ظاهر التشريع الالتفات الأكبر من قبل الإنسان، ولكن بعد أن أحاط الإنسان بظاهر الشريعة وغاص في دقائقها أخذ ينظر إلى ما ورائها، وهذه النظرة هي بداية فتح باب باطن الدين أو قل هو الخيط الأول لربط ظاهر التشريع بباطنه، فرأى إن هنالك كم هائل في موارد التشريع الظاهري هي تخص أو تشمل التشريع الباطني، عندها أبصر أن الإسلام لا ينتهي بالواجبات والمحرمات إنما هو أوسع من ذلك بما لا يقاس، وهذا هو تمام النعمة ﴿ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ |المائدة: ٣|.

خلاصة القول: إن الإسلام دين متكامل جمع كل ما يحتاجه

الـفرد فـي مسيره اللانهائـي، أو قل هو كلمـة ألقاهـا الحـق إلـى عبـاده متصلـة بـه غير منقطعـة عنـه اكتسبت حيـاة من تـلك الصلـة جعلتهـا تتطور وتتـغير بتطور وتـغير أفرادهـا. لذلك ترى فـي كل فترة ارتقـاء للمجتمـع يُفتـح جـانب جديد من هذا الدين يـناسب مستوى ذلك الارتقـاء، علمـاً أنـه قـائم علـى نـفس الأسس الأولـى التـي اعتمدت عليهـا الجوانب السـابقة أي نـفس موارد التشريع.

وهذا مـا جـعل للإسلام ليس بـاطنٌ واحدٌ وإنمـا بواطن متـعددة بتـعدد مراتب الأفراد، وكلمـا ارتقـى الـفرد المسـلم فُتـح لـه من بـاطن دينـه مـا ينـاسب مستواه الجديد. لـهذا حـاز علـى شرف ختم الأديـان ولخـلوه من أي نـقص يدعو سده إلـى دين جديد. ومن ذلك استـلزم ظـهور الإمـام المـهدي المنتظر عليه السلام بنـفس الدين إنمـا يفتـح جوانب ومستويـات جديدة تتنـاسب وعصره.

ليس بـاطن الدين كمـا يتوهم البـعض من أنـه تـأويلات معنويـة لنصوص ظاهريـة! قطعـاً لا، وإن كان ذلك من ضمن البـاطن إنمـا باطنـه مراتب كماليـة فعليـة تتنـقل بالـفرد والمجتمـع من مستوى جوهري إلـى آخر انطلاقـاً من المرتبـة الكماليـة الأولـى والمتمثلـة بالتشريـع الظـاهري.

وكتابنـا هذا هو نفحـات من البـاطن العـام أو فيوضـات ذوقيـة كشـفية أفاضـها الحـق من بواطن بـعض الجوانب والتـي منهـا مـا هو شرعـي ومـا هو أخلاقـي وعقـائدي، والبـعض الآخر

ربما يكون غير مطروق لكنه فيض من باطن الإسلام. يرى من خلاله القارئ سعة الدين وعمقه، وإن الشريعة ليست عبادات توصل الإنسان إلى دخول الجنان فقط؛ إنما هي باب واسع يطل على عوالم متكاملة تفتح أمام الإنسان كل مدارج الكمال وتسقط الخصوصية. بل هي أوسع الأبواب لدخول أكمل طرق التكميل.

وقد رتبناه أبواباً لاختلاف موضوعاتها من حيث ظواهرها ولأجل أن يغني القارئ.

هذا، ونسأله عزّ شأنه وعلا جدَّه أن يجعلهُ من الأبواب التي يرزق منها عباده، فلا فائدة إلا به ومنه إنه كريم قريب.

الفقير بسعيه الغني بربه
مُنتظَر

# الباب الأول
# معرفة الباطن والعرفان

إننا نرى أن العلم الظاهري بكل جوانبه وصل إلى مراتب معمقة، حتى أمسى أصحاب الظاهر يبحثون في دقائق الموجودات من الجهة المادية، فتفرعت العلوم واخذ كل فرع بالمسير والتفرع فمنها من أقر بعجزه ومنها من أبى الإقرار ، وكل يطلب كماله ، ولكن أغلب ما وصل إليه العلماء هو قابل للنقض بالمعنى الظاهري لأن ما وصلوا إليه هي إما قضايا واقعية ظاهرية، واعني بها واقعية مادية أو تأويلات عقلية واستنتاجات مادية وكل ذلك مُعرّض للتأثير النفسي والوهم العقلي أو الخواطر وغيرها من الأمور التأثيرية الداخلية والخارجية، فانك ترى الفيزيائي مثلا يحلل الظواهر الفيزيائية بتحليلات مادية مع غض النظر عن التأثير المعنوي لذلك، والنتيجة من ذلك إنهم لم يصلوا إلى نتيجة بالمعنى الحقيقي أو قل بالمعنى المطلوب، أي إن طريقهم الذي سلكوه لم يكن الطريق المرجو، إنما حدث انحراف في اصل المسير مما اضطرهم إلى الدخول في عمق الظاهر بحيث صعب عليهم الخروج منه أو الإطلال

على عالم الحقائق حتى أصبحت بعض الظنون قواطع وبعض الأوهام حقائق بل معتقدات يصعب زوالها حتى حين ظهور الحقائق ، والتي أدت إلى حَجب الإنسان عن عالم الحقائق. والسبب في ذلك هو أن طبيعة النفس لا تبتغي المصاعب بل تتناول القريب.

والقريب من النفس هو ما كان داخل الإطار الوهمي الموجودة هي فيه، والنفس لدى أغلب الناس في كامل قواها. فأخذت الفجوة تزداد كلما تقدم الإنسان، وهذا التقدم في واقعه هو مطاوعة النفس بكل إرادتها؛ فنتج عن ذلك البُعد عن طريق الحق. فأمست الطرق المؤدية إلى عالم الحقيقة منطمسة بقلّة أهلها. ونحن نعلم أن اتخاذ أي طريق من طرق الباطن هو تضعيف لقوى النفس وإقلال من سيطرتها على الإنسان فلهذا أخذت النفس مجراها في الظواهر ولم تتعداه. فترى الموّحد موّحداً دون معرفة أي مستوى من مستويات التوحيد. علماً أن الذي طُولِبنا به هو التوحيد المبتنى على المعرفة وليس التوحيد الساذج وقد بُين لنا ذلك في مواطن كثيرة ومن أوضحها ما بينه الحق تعالى على لسان أمير المؤمنين إذ يقول: (أول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه) وهذا البيان هو منهج توحيدي في أعلى مستويات التوحيد وسبيل للوصول إلى العبادة المطلقة. لكن ما نراه من المتدينين هو الاعتناء بظاهر الدين دون جوهره. وكثيرة هي الأخطاء الظاهرة

والتي سببها عدم الالتفات الجدي للإرادة الإلهية، والسطحية دون التعمق الموصل إلى ما وراء الظواهر لا التعمق في الظواهر الذي لا يوصل إلا إلى الاحتجاب بها عن البواطن.

حتى وصلت النوبة إلى الكتب السماوية والأنظمة الشرعية، فترى في تفسير القرآن مثلا إن اغلب التفسيرات المعطاة للآية لا تبين حقيقة الآية إنما تبين ما يريده المفسر من الآية لا ما تريد الآية من المفسر إظهاره وهذا أدى إلى سلب الأثر الروحي في مرحلة البيان فأصبحت الآية في تفسيرها لا تغذي المطّلع عليها معنوياً.

ومن جانب آخر أخذت الكتب السماوية تُفسَّر بالتفسير المادي وأُهملت روحيتها، وهذه بشرى بالموت حيث إن المادة قابلة للكون والفساد في أي مستوى من مستوياتها حتى في تأويلها. وهذا كله بُعدٌ عن الهدف الذي وجِدت البشرية من اجله بل وجد الخلق من أجله، نعم الحق أمرنا بالعمل العقلي وأراد منا التفكر لكن أراد منه الموصل إليه لا الُمبعد عنه وعندما قال جلّ ذكره: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ |الروم: ٧| ليس يمدح علمنا! بل هو ذم ونهي. حتى وصل هذا الانحراف إلى زماننا وبالقطع أصبحت الفجوة أكبر؛ بل تغير النظام بالكلية واخذ بالمسير العكسي، وهذا ما بشر به الرسول الأعظم في قوله: (كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً) لا بمعنى تبدل الموضوع وإنما تغير النفوس فكان البدء بالمسير التنازلي وهذا ما نراه اليوم، حيث أصبح المدركون لطريق الحق أندر من

الكبريت الأحمر (ولا أعني المدعين فالمدعون كُثر) علماً أن كل إنسان أعطاه الحق جل ذكره الاستعداد للمسير في طريق الحق والذي منه معرفة حقيقة الحق والخلق وحقه.
واعلم: أن الطرق التي أوجدها الحق تعالى وجعلها أبواباً للكمال والتكميل عديدة بل بعدد أنفاس الخلائق! كما ورد، ولكن لكل طريق استعداده الخاص. وبعض الطرق لا توصل إلى الغاية المطلوبة؛ بل إلى برازخ عليا فقط اعني طرق متناهية.
لكن الطريق الذي خطه أئمتنا عليهم السلام وارتضوه لنا هو طريق العرفان أو قل المعرفة وهو أسلم الطرق ولانهائي الغاية. والمعرفة هي الغاية الكمالية التي من اجلها خلق الإنسان، وهي الطريق الموصلة إلى الحق سبحانه بل إن كل الظواهر هي استعدادات لذلك!.
وللعرفان عدة مستويات من التعريف في الباطن ولكننا نقتصر على مستويين منها لان غيرهما من الأسرار، أما حقيقة العرفان فهي من أسرار الباطن الثاني فيتعذر الحديث عنها.
أما المستوى الأول (وهو العرفان الأدنى): فهو معرفة بواطن الموجودات وحقائقها المعنوية المقربة لله تعالى لا المبعدة عنه. والباطن يختلف عن الحقيقة، والخوض في مثله متعذر ولكن من أراد الله بالإرادة الحقة كُشف له ذلك ويكون مصداقا لقوله: ﴿ وعلمناه من لدنا علما ﴾. [الكهف: ٦٥]

أما المستوى الثاني: فهو المسير في الكمال اللامتناهي المؤدي لمعرفة الحق الموجبة للتكامل منه به عبر غريزة الشوق للكمال المطلق. فلو نظرنا إلى الموجودات لرأينا كل موجود يسعى نحو الكمال ولكل شيء كماله الذي يبتغيه، وليس للموجود بعد وجوده إلا السعي لكمال ذلك الوجود، نعم إن الكمال المطلوب هو الاتجاه نحو الأعلى ولكن من الناس من يتبع الكمال النفسي العكسي فيكون العاقب على عكس المطلوب.

وكل كمال فقدي كان أو كسبي يقع تحت خطين من التكامل وهما: الأصل الأول: هو الكمال نحو الأسفل أو قل الكمال التنازلي، وفيه يأخذ المخلوق بخط التسافل التدريجي إلى أن يصل إلى كماله المبتغى بالإرادة الفعلية أو الاستعدادية. مثل الذي يرتكب ذنب ثم يرتكب غيره ثم يفسق ثم يكفر حتى يصل إلى ذروة كماله فيكون باباً من أبواب الكفر. وكل ذلك يكون بالتدريج حيث لا طفرة في التكامل ولا استقرار حيث طبيعة النفس. وسبب هذه السلسلة المتكاملة هو الذنب الأول الذي يعطي استعداداً للذنب الآخر وسهولةً في فعله وتخفيفاً من وطأته. ولهذا الطريق مسالك عديدة ومستويات متفاوتة حسب الإرادة وتجريد النية.

الأصل الثاني: هو الكمال نحو الأعلى أي نحو اللامتناهي، وهو الكمال التصاعدي، وفيه يصل الإنسان إلى أعلى درجات الكمال، وذلك بالاقتباس من نور حضرة صفاته ثم

ذاتـه. ولـهذا الخط اسـتعداده الخـاص، ومداره التـقرب للحـق سبحانــه، ومن تـقرب إلــى من هو أعلــى منــه وكان غايتــه اكتسب من صفاتــه قــهراً. وللإنســان قابليــة للاكتســاب كمــا قـال فـي الحديث القدسـي: ((عبدي أطعنــي تكن مثلـي)) عن طريـق الاكتسـاب منـه.

والتقرب يكون على قدر المعرفة وان كانت المعرفـة الفطريـة واحـدة بالمنظار الظاهري. ولكن هناك من يتخبط بالمسير وذلك لوجود المانـع الموجب لـعدم الوصول إلـى الغايـة السـامية ولكن بعنـاوين أُخر مثل الخلاص من الجحيم أو الـفوز بالنـعيم. فـإن هذه من الأمور الموجبــة لتوقف الكمــال لان الحـق لم يخلقنـا من اجل الجنـة أو النـار. وليس للحـق أو الخـلق مصلحــة مــن دخـول الكافر جهنم، والواقع إن هذه الغايات اسـتخدمها الحـق مــن اجـل التــدرج فـي عـالم الكمـال وهذا من أسـاليب الحـق الجذبيـة الظاهريـة، لأن الظواهر أبواب للبـواطن، ولان الإنسان الذي يصل إلــى درجــة استحقــاق الجنــة وهــي درجــة فــي سلُّم الكمـال العـام يطمـع فـي الدرجـة التـي تليهـا بل يبين الحـق لـه الدرجـة التـي تليهـا، فإنها ليست الكمـال المطلوب لمن يطمح لـلوصول لأعلـى من ذلك والدافـع فـي ذلك هو غريزة الشوق اللانهائية الموصلــة للكمــال المطلــق، وتـزداد قوة هذه الغريزة كلمــا ســارع الإنســان وقطــع شوطــاً فــي ذلك ، ولولاهــا لبقي الإنسـان فـي مقـام واحد وتوقف المسير وهذا هو الموت قــال جـل ذكـره: ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُـقُونَ

شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]. وقد أودع الحق في الإنسان من القدرة ما يستطيع بها أن يصل إلى أعلى درجات الكمال ومثاله الأنبياء والمعصومون عليهم السلام لأنهم عندما وصلوا إلى ما وصلوا إليه كان باستحقاقهم ولم يكن عطاءً على غير هذا الوجه، ومن المحال على الحكيم أن يودع قوة لانهائية لأجل غاية نهائية سواء أكانت نعيماً أم جحيماً.

فأما أن يهمل الإنسان استعداده فذلك غير صحيح وهو محاسب عليه، ويُعد ذلك من ظلم النفس؛ لان ظلم النفس هو حجبها عن كمالها، فيجب على كل إنسان أن يكون هدفه الحق، إذ إن كل شيء غير الحق هو ما دونه وكل طلب أو إرادة لما دون الحق هو من الإشراك لا بل ليس غير الحق إلا الباطل، يقول الإمام الحسين عليه السلام (الهي أمرت بالرجوع إلى الآثار فأرجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار حتى أرجع إليك منها كما دخلتُ إليكَ منها مصون السر عن النظر إليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها) هذا جانب. الجانب الأخر من أراد المعرفة المجردة لكل الأشياء وجب أن يعرف العالي لكي يهيمن على الداني ولكي تكون معرفته خالية من الخطأ معصومة من الزلل.

وفي هذا الطريق أعني طريق المعرفة يكشف الحق لأهله من أسرار الحق الخاصة بالربوبية والإلوهية أسرار الأنبياء

والرسل والأولياء وسر التنزيل والتأويل وأسرار الأنظمة الإلهية سواء الظاهرة منها والباطنة وأسرار المخلوقات وسر الخلق وأسرار التكوين وأسرار النفوس والعقول وأسرار الأوائل والأواخر بل كل الأشياء من حيث الكلية والجزئية حتى يصل الإنسان إلى حقيقة المعرفة. ولكل من ذلك استعدادٌ خاصٌ وعلى قدر استغلال الاستعداد يكون الاستحقاق. فكل من أدرك المعرفة أدرك أن العبادة الحقة لا تكون إلا بعد معرفة استحقاق المعبود، فهل إن هذه العبادة تستحق أن ترفع إليه أم انه يستحق أكثر من ذلك. وعجبي ممن لا يعرف الله كيف يرضى بعبادته؟!. إذن يجب على الإنسان أن يسعى ليعبد الله حق عبادته، وان كانت هذه المسألة فيها صعوبة ومشقة، لكن البدء بالإرادة وأما الصعوبات فلا تكون إلا على النفس وكثيرا ما تمر بنا صعوبات في الدنيا فليست بشيء غريب. والاستعداد في البشرية متساوي إنما الاختلاف في استغلاله والعمل به فمنهم من يتركه ومنهم من يستغله وهذا ما رفع الصالحين ووضع الفاسقين، وكل الظروف التي مرت بها البشرية كفيلة بأن تحتم على الإنسان استغلال استعداده وكلما تقدم الزمن زاد الاستعداد لدى البشرية وهذا من أصول التخطيط الإلهي وهو من كمالية الطريق العام (وان كان ظاهراً غير ذلك لكن لا حجة للظاهر على الواقع)، وإلا لو كان العكس لسقطت الحكمة الإلهية ، ومن ذلك أصبح أصحاب الإمام الحجة عليه السلام أكثر استعداداً من أصحاب الأئمة السابقين عليهم

السلام. وقد ورد عن الرسول الأعظم انه كان يسمي هذه الأُمة بالأمة المرحومة والأمة المعصومة أي مرحومة في زمن الرسول ﷺ ومعصومة في زمن الحجة عليه السلام حيث إن البشرية تصل إلى ذروة استعدادها.

أما كيفية الدخول لذلك الطريق فان الإنسان يستطيع أن يدخل من جميع الموجودات لأنه ما من ظاهر إلا وله باطن قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فُصّلَت: ٥٣] وهذه الطرق في تفاوت واختلاف باطني وان كان المصب واحداً ولكن أكثر ما حث عليه الأئمة هو طريق النفس ، أي تكون معرفة الحق عن طريق معرفة النفس لأنها من آياته الكبرى ودلائله الأولى ، وقد قال الأمير عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وقال أيضا: (من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم) وقال عليه السلام : (من عرف نفسه جاهدها ومن جهل نفسه كان لغيره اجهل) إلى غير ذلك.

أي إن النفس هي اقصر الطرق لمعرفة الحق ونهاية معرفة النفس بداية معرفة الحق. وكل ذلك هو سير في الكمال. ولكن يحجب الإنسان عن المداخل للمسير في الكمال حجب كثيرة منها حجاب الغفلة الناتج عن سيطرة الصفات النفسية أو التوغل في الدنيا فينظر الإنسان إلى الموجودات نظرة مادية

صرفة. أما لو سعى الإنسان في إزالة هذه الحجب لرأى حقائق الموجودات ﴿ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ |ق: ٢٢| وقال الرسول ﷺ : (من عمل بما يعلم أورثه الله علم ما لم يكن يعلم).

(ومنه البدء واليه المنتهى)

## الباب الثاني
# طرق نيل المعرفة

بما إن العرفان طريق باطني وجب على كل من يريد الدخول فيه أن تكون له معرفة به ولو إجمالًا، أي معرفة كيفية الدخول فيه ومعرفة علاقته مع الظاهر، وما هو هدفه وكيفية الاستعداد له وطبيعة العمل فيه وغيرها من المعارف الأولية الاجمالية التي يحتاجها الإنسان المريد لهذه الطرق. لان الدخول في أي طريق دون معرفته ولو إجمالا يعد دخولاً ناقصاً وربما لا يوصل إلى المطلوب لعدم التهيؤ له، وكذلك من اجل إحراز القناعة بذلك الطريق لان النفس أكبر أعداء طرق الحق. إلا أن يكون الإنسان محافظاً على صفاءه الفطري المولد دافعاً فطرياً لذلك الطريق. أقول هذا لان لكل إنسان حظ من ذلك.

وحيث إن المعرفة هي طريق إرادة الروح لكن من الصعب العثور على أناس كُثر لديهم الاستعداد والدافع للمسير في هذا الطريق أو لديهم الصفاء الفطري.

المهم أنه يجب على الإنسان المريد لطريق الكمال أن يكون له علم معتدٌ به مع يقين بهذا الجانب.

والأمر الآخر عند المسير نفسه يحتاج المريد إلى من يدله على خطه في الطريق، ويبين له الأمور التي تواجهه ويبين كذلك علاج الأمراض الموجودة فيه أو التي من المحتمل أن تظهر لديه، فكل ذلك لا يستطيع الإنسان البدائي معرفته إلا بواحدة من الطرق التي سنعرضها وكلها وسائط توصل إلى الكمال ولكن بتفاوت من حيث السرعة والبطء وقرب وبعد الغاية، فمنها:

الطريق الأول: وهو (الطريق الإلهي) وذلك بأن يأخذ الإنسان معارفه من الحق سبحانه وتعالى وهو على مسلكين : -

المسلك الأول: هو بالاتصال المباشر بالحق وأخذ المعارف عنه وذلك بالطريقة التي يختارها هو سبحانه، فمنه يكون مورد المريد واستنزال زاد طريقه واخذ المعارف الإلهية.

ولكن هذا الطريق يتعذر على الإنسان البدائي إذ إن اخذ المعارف من الحق يحتاج إلى استعداد عالٍ جدا واقله دخول مقام التوكل المعنوي وهو من المقامات العالية والمستصعبة على المريد البدائي؛ لأنها تحتاج إلى قدم صدق عند عليم مقتدر؛ وأعني أن تكون لديه قدم معرفة بصفتي العلم والقدرة المستلزم باطناً لليقين بهما.

المسلك الثاني: هو الاتصال بالحق واخذ المعارف منه عن طريق الواسطة من أصحاب المراتب العليا كالأنبياء

والأولياء سلام الله عليهم، وذلك بأن يتصل الإنسان بالإمام أو النبي الذي يكون قريبا إلى قلبه فيتخذه واسطة بينه وبين الحق، ومن خلاله يكون نقل المعارف إلى الإنسان وهو طريق يوصل إلى نتائج لا بأس بها، ولكنه يتعذر في أغلب الأحيان؛ لان الاتصال الحقيقي مع الإمام لا يكون إلا في مرتبة الصفات الكائنة في نهايات السَفر الأول، والمقصود بالإمام هنا هو الإمام الباطني لا الإمام الظاهري وإلا فمن السهل الاتصال مع الإمام الظاهري لأي إنسان يكون له شيء من الصفاء ولو لوقت محدود يستطيع أن يتصل مع الإمام الظاهري ويأخذ منه بعض الأشياء أو الفوائد الظاهرية أو القريبة من الظاهرية، أما العرفان فلا يؤخذ إلا من الإمام الباطني وهذا واضح من سيرة الرسول ﷺ والأئمة الأطهار حيث كانوا ظاهريين مع أصحاب الظاهر وعارفين مع الخواص، وهذا هو منهجهم في حياتهم وبعد موتهم (الظاهري).

والشيء الآخر إن الاتصال مع الإمام يحتاج إلى معرفة الإمام وهو أمر صعب على المريد للكمال الخاص، وكذلك فإن المسير من خلال النظام الطبيعي أكمل من غيره.

الطريق الثاني: وهو طريق الاستنباط والاستنطاق العقلي.

أي يأخذ الإنسان معارفه باستنباطها من الموجودات الخارجية كالمخلوقات المادية والمعنوية أو الكتب السماوية أو الأحاديث والأقوال أو غيرها لكينونة الصفات في الأفعال، والأفعال دليل على الصفات لتولدها منها

والصفات دليل على الذات لا أكثر، فمن خلالها يستطيع الإنسان أن يأخذ من المعرفة على قدر استعداده، وبه يستطيع الإنسان الوصول إلى العرفان، لكننا لو نظرنا من زاوية الكمال وجدنا إن هذا الطريق لا يخلو من إشكالات وأخطار من المحتمل أن تؤدي إلى خروج المريد عن خطه الصحيح أو توقفه في المسير المطلوب للكمال المعهود، ومن هذه الإشكالات:

أولاً: إن الاستنباط يعتمد على العقل فلابد أن تكون للعقل قدرة على الاستنباط، ومن البديهي إن اغلب الناس لا يمتلكون هذه القدرة العقلية على استنباط المعنويات من الماديات واعني الخاصة لا العامة بما أن الطريق عام للعالم والجاهل بالمنظار الظاهري، ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا إن الناس لديهم هذه القدرة ولكن بتفاوت وبتوسع مستمر فسوف يواجهنا إشكال آخر وهو إن الإنسان يعتمد بطبيعة استنباطه على قواعد عقلية ثابتة، علماً إن أكثر القواعد العقلية لدى الإنسان الظاهري ليست صحيحة لان أكثرها قواعد ظنية أو ليس لها واقع باطني أصلاً ( وان كان يراها هو بنفسه صحيحة) والاعتماد على اليقين بالظن مشكل، والظن قابل للخطأ كما هو قابل للصواب وان كان للصواب اقرب منه إلى الخطأ، ولكن هذا لا يغني من الحق شيئا. والاستنباط وان كان قريبا من الصواب فأنه لا يؤهل لأخذ أي معرفة عن طريقه، بل وحتى القواعد العقلية اليقينية الظاهرية لا يستطيع المريد للحق الاعتماد

عليها باستنباط معارفه؛ حيث هناك اختلافاً حتى في هذه القواعد؛ وذلك لان القواعد العقلية الباطنية توصل بطبيعتها إلى العقل اللامادي أما القواعد العقلية الظاهرية فإنها من كمال العقل المادي. فيختلف هنا المصب.

ثانياً: إن العقل لدى الإنسان غير المتجرد يكون عليه شيء من التأثير النفسي، فلو استنبط الإنسان معارفه عن طريق هذا العقل فسوف لا يصل إلى المطلوب؛ لان النفس غايتها تحقيق رغباتها من كل الطرق ومنها الطريق العقلي، فتكون كل المعارف التي يصل إليها الإنسان هنا معارف ذات امتزاج نفسي، ومن المحتمل أن تكون أفكاراً نفسية خالصة مصبوغة بصبغة عقلية وما أكثرها لدى العقلاء!. والنفس أحيانا تعطي الإنسان بعض الأفكار التي تخالف النظام النفسي المعهود. أي إن من طبيعة النفس هو التكامل النفسي فترفض النفس في حينٍ ما بعض كمالاتها من اجل كمال أكبر من ذلك.

ثالثاً: إن العقل عند الإنسان بصورة عامة لا يخلو من الأوهام المكتسبة من عالم الدنيا أو العوالم الأخرى والتي ولَدّت بطبيعتها صفة الاكتساب الوهمي لدى العقل المادي الأول لوجود الاستعداد لذلك. ووجود هذه الأوهام يؤدي إلى استنباط معارف من الصعب الارتكاز عليها في أي مُعتقد. وطبيعة الاكتساب تسهّل على العقل تقبل أي فكرة وهمية دون التعارض، وعند دخول هذه الأفكار ستكون عرضة للعمل بها لعدم الفصل. والشيء الآخر هو

حين إدراك الإنسان لمعرفة معينة ثم أخرى تخالف تلك المعرفة حينها يضطر إلى ترك إحدى المعرفتين وذلك لعدم معرفة الجمع وصعوبته؛ لان العقل البدائي يصعب عليه إيجاد الرابط الدقيق بين فكرتين أو أكثر مع تخالفهن ظاهرا، فإذا ترك أحد المعرفتين فسوف لا يصل إلى المطلوب. وأحيانا يصل الإنسان إلى معرفة معينة في مقام معين ثم تأتي معرفة تخالف الأولى ولكن في مقام ثاني وهو يجهل دخوله لذلك المقام، فيضطر إلى ترك تلك المعرفة، أو يصل إلى معرفة توجب عليه ترك الأولى حيث البقاء عليها والعمل بها حجاب ولكن البدائي يجهل ذلك.

رابعا: إن الاستنباط العقلي لا يكون له من اليقين حظ كبير لان اليقين بالغير أشد من اليقين بالنفس وخاصة إذا كان الغير ذا شأن. فمن الصعب أن يصل صاحب العقل إلى المعايشة الحقيقية للمعرفة والتي تولد أعلى درجات اليقين وهي بعيدة عن الاستنباط، وعدمها يؤدي إلى فتور الهمة والإهمال، وربما لسَلب المعرفة، نعم تحصل درجة من درجات اليقين ولكن هذا اليقين معرض للخطر من عدة جوانب واقلها الاختبار، وإن كان الاختبار من اجل اليقين بالمعرفة ولكنه ذو حدين وهما إما اليقين الحقيقي بها أو تركها مطلقا لكنه يعتمد على يقينٍ سابق، وقليل ما يوجد عند الاستنباط فيكون ترك الفكرة اقرب منه إلى اليقين بها.

وأيضاً يصعب على مريد هذا الطريق التمييز بين المعارف الحقيقية والمعارف الاختبارية، فربما عمل بمعرفة اختبارية يجب تجنبها ظناً منه أنها حقيقية مما يُنقص من كماله في أي صورة كانت. وعدم التمييز هذا يُدخل في الحَيرة وهي من أصعب المقامات العقلية، ومع قلة اليقين السابق يؤدي إلى التباعد عن الحقيقة أو الشك فيها، ومن البديهي إن الشك ولو بقدر رأس إبرة في أي معرفة يوجب حجب الإنسان عنها.

فبهذا يكون طريق الاستنباط هو من أخطر الطرق واقلها حظا في الكمال الحقيقي. هذا في بداية الطريق أما في مقامات عالية فيكون ضرره اكبر، إلا أن يصل الإنسان إلى مقام العقل.

أما الطريق الثالث: فهو طريق الحس الباطني. فيستلهم الإنسان معارفه عن طريق الحس المعنوي، فإذا عرضت له معرفة ما سواء أكانت داخلية أم خارجية فسوف يُحكّم فيها إحساسه المعنوي فيكون هو الحكم الفصل في معرفة كل المعارف. فيعتمد عليه في كل معارفه وان ارتقَ اعتمد عليه في كل شيء.

وحسب الظاهر إن هذا الطريق فيه بعض العقبات العرضية التي تحجب عن ثبات الاستقامة حين الابتداء وهذه العقبات:.

أولها: إن الإنسان البدائي قلما يحصل عنده هذا الحس وذلك لان الحس القلبي يحتاج إلى درجة معتدٍ بها من الصفاء القلبي، وقليل ما يوجد هذا الصفاء عند الإنسان

البدائي لأن عليه غبار الدنيا الذي يؤدي إلى تداخل الأصوات الباطنية وهذا يحتاج إلى تطهير، علما انه سيبقى منه أثر بالقلب، وعدم وجود الصفاء المطلوب يحجب عن الحس المطلوب أو يؤدي إلى وصول صوت الحس خافتاً جدا. إذ إن وجود أي شاغل سوف يحجب عن سماع هذا الصوت الباطني.

ثانيا: ينبع من باطن الإنسان على كل مستوياته أصواتٌ عديدة منها الصوت النفسي والصوت الشيطاني والصوت العقلي والصوت الملكوتي والصوت الوجداني سواء الداني منه والعالي، رغم إن الوجدان العالي لا يتوفر لأي شخص إلا لمن اصطفى حيث كلم الله موسى تكليما. فمن الصعب أن يميز الإنسان بين هذه الأصوات، فلربما يأتيه صوت شيطاني أو نفسي ذا فائدة ظاهرية ولكن ضرره باطني أو ذو فائدة باطنية ولكنّ ضرره الظاهري أكبر والإنسان لا يعرف مداخل الشيطان للنفس أو العقل إلى غير ذلك. ولا يستطيع التمييز بين هذه الأصوات إلا من قطع شوطاً في الطريق لان الجوانب الرئيسة المبتغية للكمال السافل تكون في أوج قوتها في هذه المرحلة حيث إخراج النفس والتضعيف وغيرها لكي يُحجب الإنسان عن كماله الروحي، وكذلك يصعب عليه تحمل الاختبار مما يؤدي إلى قلة الثمرة المطلوبة، وطبع النفس إن رأت من الإنسان طاعة في أحد الجوانب فسوف تحاول إدخال أوامرها من ذلك الجانب. والنفس عند المريد في أوج قوتها.

ثالثا: إن هذه الأصوات أو الأحاسيس ليست دائمة ففي بعض الأحيان إن لم تكن اغلبها يواجه الإنسان معرفة معينة أو فعل معين فلا يصدر من قلبه حس إزاء ذلك الفعل مما يودي إلى عرقلة قد تؤدي إلى ترك الفعل أو فعل الضد، واقل ضرر هو التأخر عن الفعل.

أما وصول الإنسان إلى حس صائب لا يخطأ فهذا مقام ليس بالهين إنما يتحقق في العالم الرابع عندها يُعتمد كلياً على هذا الطريق.

أما الطريق الرابع: وهو أخذ المعارف الأولية عن طريق المخلوقات السامية بالنظرة الظاهرية كالملائكة مثلا. فإن هنالك من الناس من يأخذ معارفه عن طريق الملائكة، وذلك لما يعتقده من أن الملائكة أفضل منه. وجوهره إيجاد صلة مع ملك معين واخذ المعارف التي توصله إلى غايته منه. وهذا كذلك من طرق الكمال ولكنه لا يخلو من إشكالات، اذكر منها:

أولا: إن الملائكة أصحاب كمال متوقف لأنهم اختاروا الطريق الأبسط والأسلم فكان لكل مَلك كماله الخاص وخطه الخاص به الذي يحوي على درجات من الكمال ولكنه خط متناهي. فإن أخذ الإنسان معارفه عن طريق الملائكة فسوف يتوقف عند كمال ذلك الملك، والإنسان أسرع تكاملاً من الملائكة، وهذا مما لا يخدم الإنسان في غايته اللانهائية؛ بل يكون فيه ظلم لأن الحق أعطى للإنسان استعداداً مطلقاً من اجل الكمال المطلق فان ظَلم شيء من ذلك فذلك هو الظلم العظيم.

ثانيا: إن طريق الملائكة يختلف عن طريق أئمتنا عليهم السلام إذ ليس للملائكة طاقة لسلوك طريقنا، لأن طريق الملائكة هو طريق عبادي متوقف، وطريق أئمتنا هو طريق معرفي يتضمن العبادي وغيره ولا يتوقف على الكمالات المرتبطة بالعبادة، والبقاء بعد كمالية المقام حجاب. أما استعداد الملائكة فإنه لا يتجاوز الوصول إلى عالم الجبروت حيث نهاية كمالهم. فيكون عطاء الملك لمن يأخذ منه هو ما يكون داخل الخط الكمالي الخاص بعالم الملائكة عموماً أو لذلك الملك خصوصا عند الدقة.

ثالثا: إن الملائكة ليس لهم معرفة كاملة بالذات الإنسانية فمن الصعب عليهم معالجة الأمراض الباطنية التي يتعرض لها طالب الكمال أو المريد له لان علاج هذه الأمراض يحتاج إلى أمرين:-

الأمر الأول: معرفة النفس، وهذا لا يكون إلا في الوصول، والملائكة محجوبون عن الوصول للعالم الرابع على تقسيم العوالم، ونهاية الملائكة هو العالم الثالث كما أسلفنا.

الأمر الثاني: إن علاج الأمراض الباطنية يعتمد على معرفة جزئيات عالم النفس والتداخل فيه وهذا محال على الملائكة لسببين:

السبب الأول: إن هيئة الملائكة تحجبهم عن معايشة النفس الإنسانية بالمعايشة المطلوبة.

السبب الثاني: إن التداخل في النفس بالمقدار الذي ذكرناه لا يكون إلا في السفر الرابع وهذا مما حجبت عنه أكثر

الملائكة لعدم وجود الهيئة الإنسانية.
رابعاً: حسب النظام الباطني إن المشيخة لا تكون إلا في السفر الرابع وهم محجوبون عنه كما ذكرنا.
فيكون هذا الطريق عاجزاً عن إيصال الإنسان إلى غايته التكوينية.
نعم إن الحق يفتح لبعض الناس هذه الطرق وذلك لأمرين، هما:
الأول: الإرادة الإنسانية لذلك، وهي تعود إلى أصل نفسي حيث اختيار الأدنى دون الأعلى.
والثاني: هو ضعف استعدادهم وعدم مقدرتهم على اتخاذ الطريق الأوجب. لكن اتخاذ هذه الطرق هو أكمل من البقاء في عالم الغفلة، وفيها احتمال كبير من أن مريدها يستطيع أن يتحول منها إلى الطريق الأسمى. والنتيجة هي أن هذه الطرق عاجزة عن إيصال الإنسان إلى غايته التكوينية.
أما الطريق الخامس: فهو طريق العارفين أي المشيخة بالنظر العرفاني؛ لان المشيخة تختلف في العرفان عن غيره، وان كان الاختلاف في الجزئيات.
وملخصه أن يأخذ المريد معارفه الأولية عن طريق أحد العارفين الواصلين والداخلين في مقام المشيخة، فيكون الشيخ هو المسؤول عن المريد ودخوله في الطريق ووصوله إلى المعرفة، وهذا أسمى الطرق للمسير في الكمال المطلوب وذلك لأمور:
أولاً: إن هذا الطريق هو الطريق الذي سار عليه أئمتنا

عليهم السلام؛ بل الأنبياء في الطرق السابقة، فقد كانوا أصحاب توارث علمي كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: (لا يموت عالم إلا ترك من يعلم مثل علمه أو ما شاء الله) فقد كانوا يورثون علمهم لمن كان بعدهم. لكن ليس معنى هذا أن المريد يأخذ معارفه الحقيقية من شيخه، إنما المعارف البدائية وغالبا ما تقترن بعمل، أما المعارف الحقيقية فإنما تؤخذ بالمكاشفة.

وكذلك ورد حث على هذا الطريق في الكتاب الكريم مما بينه الحق تعالى في سورة الكهف حيث أوجب الحق تعالى على موسى عليه السلام أن يكون له شيخ يتمم كماله عن طريقه.

وكما أجمع العرفاء وأرباب القلوب والمكاشفة من أن مَن لا شيخ له فشيخه الشيطان، وهكذا هي سيرة أهل الحق في كل عصر سواء كان العرفان الإسلامي أو ما قبله.

ثانيا: إن الأسرار الإلهية من الصعب تحملها لأنها تحتاج إلى استعداد عالٍ وهذا الاستعداد في مراتب متأخرة متعذر على غير الإنسان حيث استعداده اللامتناهي المؤهل للمسير في الكمال اللامتناهي.

ثالثا: إن عمل المريد يكون على حسب ما يراه شيخه، فلو كُلف الإنسان أكثر من تحمله فسوف تنفر النفس من ذلك مما يؤدي إلى خروجها عن الطريق الصحيح أو تسافلها.

أما الشيخ فهو صاحب معرفة باستعداد المريد ومدى تحمله، ولا يكلف النفس إلا ما تيسر لها من تحمل.

رابعا: إن الإنسان هو أكثر معرفة بنفسه من غيره، وأعني

مجموع الإنسان، فالعارف ذو معرفة كاملة بالنفس. فيسيّر المريد على طريقه الخاص به، وبما أن الناس يختلفون في الجزئيات فمن الصعب على الفرد معرفة استعداده الشخصي، وكيفية سيطرة النفس عليه، وما درجة تلك السيطرة، وطرق الدخول للباطن وغيرها من المعارف التي تؤهله لأخذ خطه المطلوب فلا يتيسر ذلك إلا لمن هو مُلمٌ بكل هذه التفاصيل بالمعايشة الذوقية أو بالكشف الحقيقي لا غير، ولا نريد أن نطيل فهذه من الأمور المسلمة لدى أصحاب الحقيقة. فيكون طريق العارفين هو الطريق الوحيد الموصل للغاية الواجبة.

هذا، وقد أوجب الحق تعالى على العارفين أن يضعوا معارفهم عند من هم أهل لها. وذلك لكي لا تخلوا الأرض من الأولياء فالحق بهم يحفظ الأرض ومن عليها، وكما ورد عن الأمير عليه السلام في خطبته التي يصف بها رجال الله قوله: (يحفظ الله بهم حججه وبيناته حتى يودعوها نظرائهم ويزرعوها في قلوب أشباههم) فكل عارف لا يودع معرفة لمن هو أهله فهو محاسب عن ذلك.

فهذا هو الطريق الأصلح للوصول لمعرفة الحق سبحانه.

**أما علاقة المريد بشيخه:**

فهي علاقة معنوية بما أن الشيخ هو الأب المعنوي للمريد أي الأب الحقيقي، لان الحقائق في المعنويات وهي الأصل في كل الأشياء. فيكون الشيخ أولى من المريدين

بأنفسهم لمعرفته مصلحة المريد أكثر من المريد نفسه.
فيرجع المريد لشيخه في كل الأمور التي تخص طريقه، أما الأمور الأخرى فليس للشيخ حظاً منها.
وهذه العلاقة تكون في السَفر الأول، والمدار الأصلي لذلك هو أداء التكاليف التي يعطيها الشيخ للطالب، أما إذا دخل المريد السفر الثاني سوف يستغني عن شيخه حيث يكون من الحجب التي تحجبه عن الحق (هذا في الباطن).
والدخول للسفر الثاني به يأخذ المريد عن الحق، فليس للشيخ علاقة بذلك، هي من المراحل العالية والتي لا تتأتى إلا بعد تجاوز عالم النفس وعالم القلب وعالم العقل حتى بلوغ عالم الروح.

**أما آداب المريد مع شيخه:**
فأكثرها آدابٌ أخلاقية ولكن هناك بعض الأمور المطلوبة من المريد تجاه شيخه، منها:
أولا: الثقة الكاملة بالشيخ الناتجة من الثقة بالحق، فيجب على المريد أن تكون له ثقة بشيخه، فلا يدخل شيء من الشك في أي أمر من أوامر الشيخ، لأنه معرّض لاختبارات من ناحية الثقة، فأي شك سوف يكون ظلماً للشيخ مما يؤدي إلى تضعيف الصلة ومنها إلى قطعها، ومصدر الثقة هو قوة الإيمان واليقين بالحق تعالى.
ثانيا: يجب أن تكون لدى طالب الكمال النباهة الكافية لفهم مراد الشيخ، وهذا يعتمد على الذكاء والحافظة.

فيجب أن تكون لـه نباهـة حتـى لحركات شيخـه، فالعـارف حـق العـارف لا يفـعل أي شـيء عن عبث إنمـا لكل فـعل حكمتـه، وان كـان ظاهره ليس كذلك ولكن من كانت له قوة فكر أدرك ذلك. وقد لمسنـا ذلك فـي بدايـة مسيرنـا فكانت تصدر من شيخنا (أدام الله فيضـه) بـعض الأفعـال والأقوال التـي ظاهرهـا التنـاقض أو عدم الحكمـة ولكن بـعد التـفكر بهـا مـع اليـقين بـه وجدنـا أن هذه الأفعـال والأقوال فـي غايـة الحكمـة وفائدتهـا الكماليـة أعظم ممـا لو كانت بأسـلوب مبـاشر وصريـح. فبـهذين الأمرين يجتـاز المريد أكثر الاختبـارات.

وأيضـاً من الواجب علـى طـالب الكمـال تجـاه شيخـه طاعتـه طاعـةً كاملـةً، ويجب أن تكون عميـاء فيـعمل المريد بـأوامر شيخـه دون السـؤال أو الاعـتراض أو غـيرهـا مـن منافيـات الطاعـة. نـعم إذا تجـاوز بـعض المقامـات انتـقل إلـى الطاعـة المبصرة فيرى المصلحـة من التكليف. وطاعـة الشيـخ هـي من طاعة الحـق لأنه خليفـة الحـق.

أمـا بالنسـبة لمقـام الشيـخ. فـإن المشـيخة مـن المقامـات العليا فـي العرفـان ولا يكون الـفرد شيخـاً إلا بـعد الوصول، وأمـا لو قـام المريد -فـي أي مقـام كان- بتربيـة إنسـان آخر فسوف يضر كمـال الاثنين. وأيضـاً ليس كل من وصل إلـى المعرفـة أصبـح شيخـاً، فكثير من العرفـاء ليسوا أهلا للمشيخـة؛ لأن العرفـان فـي السـفر الثانـي والمشيخـة فـي الرابع.

هذا ويجب أن يصل الإنسان إلى المعرفة بالمعايشة الروحية، أما الوصول بغير المعايشة فليس وصولاً إنما هو حجاب عن الوصول. وكذلك في مقام المشيخة تكون معرفة النفس ومعرفة الأمراض وعلاجاتها، وكيفية سيطرة النفس على الإنسان والعكس، والأساليب التي من خلالها يكون التمييز والفصل بين الخواطر، ومعرفة العلائق والحجب المصاحبة للكمال والذي منها حب المعرفة فربما ظهر لدى المريد حب للمعرفة علماً أن هدف المريد هو الكمال وليس المعرفة، والمعرفة ليست هي الكمال إنما هي طريق الكمال. فهذه الأمور وغيرها لا تعرف بالدقة إلا بعد دخول السَفر الرابع.

أما بالنسبة لعمل الشيخ، فهو عمل واسع، ولكن نستطيع أن نتحدث عن بعضه باختصار. فمن أعمال الشيخ خلق استعداد لدى طالب الكمال بأساليب يعرفها الشيخ؛ لأجل تهيئته لاستقبال التكليف وأداءه، أو لاستقبال المعرفة إن كان من أهلها، وكذلك لدخول مقامات يجب أن يدخلها، نعم الاستعداد موجود لكن يصعب على الإنسان استغلاله فلكل مقام استعداده الخاص، وربما تخالف النفس ذلك الاستعداد لغرابته على النفس أو لوجود الصعوبة النفسية لاستغلاله. ومن عمله كذلك هو تنظيم مسير المريد وعدم خروجه عن خطه بما أن النفس تحاول إخراج المريد من خطه الذي يستحقه بإيجاد أفعال نفسية يكون في تطبيقها الخروج إلى نظام آخر، وهذا ما هو جديد على طالب

الكمال فيحتاج إلى معرفته، ولافتقاره في هذه المرحلة للحَكَم الداخلي.
وكذلك من أعمال الشيخ غلق جميع الأبواب النفسية المطلّة على القلب أو العقل التي تعرقل المريد في مسيره.
ويجري الشيخ الاختبارات للمريد والتي بدورها تؤدي إلى نتائج كبيرة في التقدم الكمالي، والاختبار في المقام وعند الخروج منه على اقل تقدير. ومنه أيضاً إزالة الحجب التي تحجب المريد عند نزول المعارف.

أما كيفية معرفة الشيخ المؤهل للتربية فهذا من أصعب الأمور على المستوى العقلي ولكن بصفاء النية والطلب الحقيقي من الله تعالى وحسن الظن به يهيئ الله له من يدله عليه.

(هذا ونسأله أن يأخذ بأيدي عباده)

# الباب الثالث

## الأسفار الأربعة في العرفان

إن جوهر العرفان من حيث المسير هي الأسفار الأربعة التي يمر بها المريد في مسيره التكاملي. وهذه الأسفار هي المدار للوصول إلى المعرفة الحقة، فكل من سلك الطريق العرفاني دخل هذه الأسفار. وهي تحوي على مقامات وأحوال كثيرة يعرفها الإنسان عند دخوله فيها. أما تسميتها بالأسفار فلأنها انتقالات معنوية من البقاء الوهمي بعد الفناء الوهمي إلى الفناء ومنه إلى البقاء في الحق ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ | البقرة: ٢٨| بالرجوع الكوني ، فهي أسفار في دائرة الوجود التي منه إليه ، ومنه بالعُلقة المستفادة من ﴿ كُنْ ﴾ |البقرة: ١١٧|، واليه من حيث الرجوع الكوني والتجرد من الغواشي الظلمانية المتراكمة من الذات السفلية ومن بقايا الغبار القديم، والثاني الحاصل من الاكتساب الآخر بعد النزول عند كمال الأول ، فبها يكون ﴿ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ |فُصّلَت: ٢١| بالرجوع المرحلي.

وهذا الرجوع هو رجوع من الأسفار في الأسفار إذ إن الرجوع يكون بعد الوصول ولكن بصورة تختلف عن الأولى، ومثله في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾|الحج:٥| فالرجوع بعد حصول الثمرة حيث إنزال الماء لا يكون إلا بطلب سواء كان بالطلب الفعلي أي المتحقق بالفعل الموجب لنزوله، أو بالطلب الاستعدادي، والاستعداد لتقبل الماء بما أن الطلب ألاستعدادي هو تَوسع في الوعاء الإنساني المختص بهذا الماء عندها يكون نزول الماء.

وهذه الأسفار تحتاج إلى الاستعداد المؤهل للمسير فيها ولكل سفرٍ استعداده الخاص به. والاستعداد هنا لعدم التوقف عند وجود المانع الاحتياجي للزاد المعنوي، فكل من أراد الله بالمعنى الحقيقي سافر إليه. والسفر إليه داخلي حيث التجلي أكبر؛ ولأنه أقرب إليك من حبل الوريد؛ صار السفر من القرب الأول، ولكن بُعده لا متناهي فيكون قريب بعيد إلا أن السفر إليه من حيث هو بعيد لا من حيث هو قريب لان قربه مطلق فيوجب التوقف؛ بل عدم المسير. أما من حيث البعد فيكون الدخول إليه منه ولذلك (ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك) كما يقول الإمام زين العابدين عليه السلام.

فالعجز هو دخول في القدرة !! أي من قدّم العجز الحقيقي لله أُعطي القدرة (هذه من الفوائد الجليلة) فلا وصول لله

إلا باللـــه، بمـــا انـــه (لا يـــعرف الحـــق إلا الحـــق) وكذلك: ( اعرفوا الله بـــالله، والرسول بالرســـالة، وأولـــي الأمر بـــالأمر بالمـعروف والـعدل والإحسـان) كمـا قـال الأمير عليه السلام وكذلك قولـــه عليه السلام: (يـــا من دلَّ علـــى ذاتـــه بذاتـــه).

وتبدأ هذه الأســفار بالسَــفر الأول: وهــو مــن الخلــق إلــى الحـق. وهذا السـفر هو انتقـال من الإنسـانية بـــالمعنى الخـــاص أي مــن الأفعـال والصفـات الإنسـانية الظلمانيـة فـي المسـتوى الأول والنورانيــة فــي المستوى الآخر، هذا بــالنظرة الوهميــة حـيث إن هذه الصفـات تكون ظلمانيــة لأنهــا مكتسبــة من البرازخ السـفلى التـــي نتجـت مــن الـهبوط الأول سواء كانت فعليـة أم استعداديـة وهذا الهبـوط هـو إرادي حـيث إن فـي الـــهبوط الأول هبوطين.

الأول: هبوط من المنزلـــة، وذلك لان هذه بدائيــة ولم يكن لهـــا ذلك الاستحقـــاق الناتـــج عن فـــعل مـــعين.

أمـــا الثانـــي: فـــهو هبوط لإتمـــام الكمـــال وهو شبيـــه بالســـفر الرابـــع، فـــإن الإنســـان فـــي الـــهبوط يكتسب من العـــالم الســـفلي بـــعض الأفعـــال أو الصفـــات، أمـــا اكتســـاب مـــعنوي أو اكتســـاب مـــادي والتـــي تكون إمـــا ذات تـــأثير تصـــاعدي أو تنـــازلي لـــذلك وجِـــودَ العهـــد القديم، وهو ما عـاهد البشر عليه الله ، أي إتمـام للكمـال المواجـه للإنسـان فـي طريقـه اللاإرادي فـــي الأصل.

وهذا السـفر ليس انطلاقـاً إلـى الحـق بـــالمعنى المعـبر عنـه بالســفر، بل تهيُـأ لسـفر أكبر منـــه، أي هو اســتعداد، لأنـــه

سفر تجرد، بمعنى أن الإنسان يسافر في ذاته فيجردها من كل العوالق التي تحجبه عن مطلبه والتي وجودها يحجب الإنسان عن السفر نفسه في مراحله، هذا بالنظر إلى جانب من جوانب السفر وإلا فهو أوسع من ذلك ولا يقتصر على التجرد فقط، ولكن بحثنا هو تعريف. وأصول هذا التجرد هو من الحجب الثلاثة:

أولها: هو حجاب الأفعال الموجب لعدم وصول الإنسان إلى جنة الأفعال الأولى، ومؤداهُ رؤية الفعل، أي كل الأفعال منفصلة عن العُلقة الراسبة فيها الناتجة عن المشيئة الإلهية، ورؤيته بالتجريد العكسي له سببه، وهو حجابية الفعل عن رؤية الفعل الحقيقي وفاعله أو أصل الفعل الموجود فيه، فإن وجود الفعل الإنساني بالرؤية يحجب عن رؤية الفعل الإلهي حيث أنه يقول جل ذكره: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ |التكوير:٢٩| أي إن المشيئة الإلهية ملازمة للمشيئة الإنسانية في كل مراتبها وكذلك: ﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ |النساء:٧٨|. لكن هل هذه المشيئة تسبق المشيئة الإنسانية أم تلازمها في آن واحد؟ أم هي موجودة فيها؟ وهل تشابهها أو تخالفها أو غير ذلك؟ فهذا له محل آخر.

فإذا خرق الإنسان الحجاب وهو الأول في السفر الأول عرف حقيقة الفعل الإنساني والفعل الإلهي بالمعرفة من الفعل الواحد، وعرف الفعل الحقيقي ومدى تعلق المشيئة

بـه نفسـه. وقولـي انـه الأول من جهـة الأصل وإلا فمئـات الحجب قبلـه.

أمـا التجرد من الحجـاب الثـاني: وهـو تجـرد من الأصل لان الـفروع توصل إلـى الأصول عند المسير التصـاعدي، فعندهـا يصل الإنسـان إلـى الحجـاب الثانـي وهو أكبر من الأول لكنـه ابسط إذ إن قيمومـة الأول من الثانـي وصورة الثانـي معكوسـة فـي الأول وعـادة الصورة تكون قريبـة من الواقـع ولا أقول شبيهـة بالواقـع فيكون ذلك مسـاعد علـى خرق الحجاب الثاني، وعند خرق هذا الحجاب يُكشف للإنسـان دخـول الصفـات الوهميـة لسـاحة الصفـات المؤثرة فـي الواقع الذاتـي للإنسـان فيعرف الإنسـان الصفـات الموجودة فـي برزخ الدنيا ومنها تكون معرفة الصفـات الإنسانية والصفـات الإلهية والرابطـة الكونيـة بين الصفـات الموجودة فـي الدنيـا ورجوعهـا إلـى الصفـات الحـق، لان الوجود قائم بالرحمن وهو في الوجود فتكون الإحاطـة، ومنهـا تكـون إحاطـة الصفـات بالصفـات، وكذلك معرفـة الصفـات الغريبـة بـالنظرة الظاهريـة الموجودة فـي النـفس الإنسـانية، فعندهـا يمـيز الإنسـان بين كلٍ من هذه الصفـات، ويكتسب معرفـة طريـق اكتسـاب الصفـات النفسـية والعقليـة فتكون من خلالهـا الـقوة الباطنيـة للإنسـان.

وفـي هذا السـفر يقيـم المريد فـي مقامـات عديدة يكتسب من خلالهـا المعرفـة اليقينيـة بالمعايشـة الحقيقيـة وباللبث المعقول فـي المقـام الذي لـه اسـتحقاق الدخـول فيـه فيتولد لديـه استعداد

لِتـقَبُّل الأحوال علـى حسب درجـة المقـام. ومنـه الخروج من المقـام حيث الخروج هو أيضـاً تجرد لان التردد فيـه يوجب البـعد عن الغايـة كمـا يـقول الإمـام الحسين عليه السلام في دعـاء عرفـة: (الهـي ترددي فـي الآثـار يوجب بـعد المزار) فللتجـاوز يجب خرق الحجـاب بالاستـعداد المطـلوب حتـى يكون الوصول للدرجـة المبتغـاة لمن دخل ذاك المقـام.

وهذا السـفر بمنظـار آخر هو سـفر من النـفس إلـى الروح أي خروج من مقـام النـفس لدخول مقـام الروح الموصل إلـى الغايـة المطلوبـة، فينطلـق الإنسـان إلـى عـالم الروح مـع بقـاء النـفس فـي عالمهـا ولكن بالمخالفـات والمجـاهدات والرياضـات وغيرهـا من تكاليف عـالم النـفس تـقيّد النـفس لتنطلـق الروح فتبقـى النـفس بعالمهـا والنـفس لا تـرتقـي أعلـى من عالمهـا المحدود وهو عـالم وهمـي، وعـالم الروح عـالم حقيقـي فـليس للنـفس حـق فـي الوصول إلـى ذلك العـالم.

وفـي هذا السـفر أيضـاً يكون مقـام القـلب وهو عـالم واسـع ولا يسـعنا الكلام عنـه الآن لكن الغايـة الكماليـة فيـه تكمن بطـرح القلـب بعواطفـه بـعد اخذ الفـائدة منـه فيستـعد المريد لدخول عـالم العقـول وهو فـي نـفس السـفر وآخر مراحلـه، وفيـه يصل الإنسـان إلـى نهايـة العقل واعنـي النهاية الكماليـة العقليـة لذاتـه. عندهـا تتكون للـمريد قـاعدة أسـاسية في حين أن النـفس تحول دون قيـام أي قـاعدة ولو وهميـة بالمعنـى العـام من خلال الأحوال والخواطر النفسيـة والعقليـة المستفـاد منهـا تنـقل الإنسـان من حـال لأخر دون الوقوف علـى الواقـع

النفسي لكن تعرف الأشياء بأضدادها، والقاعدة مرتكز ثبوتي يسهّل معرفة مركز النفس وصدور الحجب.
نعم توجد هناك قواعد جزئية أي اعتقادات وهمية أو حقيقية مُنزلة.
ومن أصول هذا السفر والمراحل الأولى منه يكون العمل على عكس الرغبات النفسية مما يؤدي إلى رؤية الحجب النفسية ومعرفة مدى سيطرة النفس على الإنسان.
هذا مختصر عن السفر الأول، لكن المعرفة العقلية ليست كالمعايشة الذوقية؛ بل تحجب عنها.

أما السَفر الثاني: وهو أهم الأسفار الأربعة وأصعبها، لان الثلاثة كلها تصب في هذا السَفر واليه المنتهى حيث انه سفر لا متناهٍ لأنه من الحق إلى الحق، وبما انه لا متناهي (سبحانه) استلزم لا نهائية السفر.
وهو سفر بالروح المجردة عن النفس والقلب والعقل لعدم تحمل كلٌ من هذه الجوانب الثلاثة (لو تقدمت أنملة لاحترقت) وهو منتهى العقول فعندها تتوقف عقول العقلاء فلا يصل إلى ذلك إلا من خلع النعلين وطلّق الدانيتين واحتمل الأمرين، فهو سفر بذات الإنسان الصادرة عن أمر الحق، حيث لا يصل لأمر ربي إلا ما كان من أمر ربي.
وهو سفر معنوي محض. فالسفر الأول هو استعداد لدخول هذا السفر أي إن كل المقامات والأحوال والتجردات وغيرها هي لأجل أن تعطي الاستعداد الكافي للمسير في هذا

السفر، وكذلك فإن السفر الثالث والسفر الرابع ثمرتهما في السفر الثاني من حيث المصب إذ هو الكمال؛ لذلك رأينا بعض العارفين لم يدخلوا السفر الرابع لأنهم يبتغون المسير دون التَماس مع المستويات الدنيا من الخلق وتجنباً لمصاعب كثيرةٍ وثمرةٍ قليلة، نعم لا باس بذلك سابقا، أما الآن فلا.

وتكون في السفر الثاني المعرفة الحقيقية، وهو مبدأ الكمال. والسفر الثاني هو أول التوحيد كما قال الأمير عليه السلام: (أول الدين معرفته) وبما أن السفر الثاني يبدأ بمعرفة الحق، يكون أول الدين وبداية التوحيد فقول (لا اله إلا الله) يتحقق حقاً وشهوداً عند دخول السفر الثاني. وكما أن في الظاهر من أراد التوحيد وجب عليه الإقلاع عن الذنوب والتوبة الموجبة لمحو الذنوب السالفة، فكذلك هو السفر الأول ثم يكون دخول الإسلام أي دخول السفر الثاني وأعني به الفناء فيعرف العارف الحق من حيث هو لا من حيث اتصافه بالصفات أو غيرها، إذ إن معرفة ما دون الذات تكون في الأول. فيَصل الإنسان إلى المعارف الجليلة والكشوفات الحقيقية والتجليات الحقية.

وتتجرد الصفات انمحاقاً (كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه) فيرى بغير ما يرى وغير ما يرى ويسمع بغير ما يسمع وغير ما يسمع ويحس بغير ما يحس وغير ما يحس، عندها ينقطع الكلام وتسقط الإشارة وتمحق الأوهام.

فيُكشف للعارف أسرار الإلوهية بالكشوفات الحقيقية، فيلوح له نور العظمة بالمشاهدة المعنوية ثم إلى معدن العظمة ثم الانصهار الكلي، ويبقى رسم العبودية بالصورة الشكلية الوهمية، فيسير العارف في الحق إلى الحق، وذلك المسير لا متناهٍ، وهذا كل ما نستطيع كشفه عن السفر الثاني.

أما السَفر الثالث: فهو سَفر من الحق إلى الخلق. فعند وصول الإنسان إلى حضرة القدس ومعدن العظمة يعود إلى الخلق بالوجود الحقاني الأول وقد تزود بزاد الحضرة على قدر ما نزل من أجله، فيختلف عنه قبل ذلك الحين فيرى الأشياء بالرؤية الحقة، وذلك لانفتاح الحواس الباطنية فيكون رجوعه أحياناً برسالة من الحق إلى الخلق إذا كان من أهلها أو إلى مجموعة معينة، أو يُكلَف بشيء ما فتكون له نظرتان بهما يعرف الظواهر والبواطن ولكن النظرة اليسرى تكون نظرة ظاهرية دون الاعتقاد، إذ إن الاعتقاد باليسرى يحجب عن اليمنى فيدخل حينئذٍ بالكفر الحقيقي، والمساواة إشراك فيكون ظاهرهُ اليسار وباطنه اليمين حيث الجمع واجب. والرجوع هذا لا يعني قطع المسير في السفر الثاني إنما يسير في الخطين معاً، أما كيفية ذلك فهذا من الأسرار التي لا يتحملها المقام ولكن السمع والشهادة يوصلان إلى ذلك. وهنا يستخدم العارف عقله حيث خروج الأوهام وصفاء العقل فيكون حاكم بما حكم الحق.
أما السفر الرابع: وهو الرابع من الباطن الأول حيث يتصل

بالسفر الثالث فيكون من الخلق إلى الخلق، وهو سفر مُتعب حيث التداخل في جزيئات الخلق فيكتشف بها معارف الخلق وحقائق الموجودات بالاستقلالية والترابط، والنظام الكوني، والتأثير والتأثر وعلاقة البُعد بالقرب ويكشف كل الجزيئات الكونية سواء الظاهرية الباطنية أو الظاهرية الوهمية ولكن كلاً على حسب استعداده، ففيها يُبلّغ ما أُنزل إليه من ربه وهناك تكون الإحاطة الكلية بالنفس ومعرفة الجزيئات النفسية فيكون إنسانا ظاهريا، أي يدخل بالنظام الظاهري ويتداخل بالعلوم الأرضية ولكن بمنظار آخر حيث وجود الأسس الواقعية . فهذه إشارة من قرب البُعد عن أصول الباطن الأول فتأمل في ذلك.

(وسبحان مَن لا يدرك مقامه العارفون)

# الباب الرابع

## التلازم التكاملي بين الأخلاق والعرفان

بما أن الإسلام ينتسب إلى الكمال المطلق من حيث الصلة الكمالية للطريق اللانهائي وجب أن يكون لا متناهياً عند النظر إليه حين الانضمام إلى النظام العام، ففي عدم وجود الإسلام يكون فصلاً في خطي الكمال العام مما يجعل الكمال متوقفاً وهذا ما يخالف الغاية. فيكون بالنظر لموقعه وعلاقته الإنضمامية لا متناهٍ حيث الاعتماد والارتكاز عليه. والشيء الآخر أن الكمال الخاص هو من الإسلام وهذا الكمال مطلق والإسلام اكتسب صفة النسبة إلى الحق، وبما انه مطلق وجب أن تكون النسبة مطلقة حيث لا يكون وصولاً للانهائي إلا في اللانهائي، فأصبحت هذه النسبة مطلقة مع ملاحظة الأحوال والمنازل، فهذه هي حقيقة الإسلام. فكان أول دين هو الإسلام وآخر دين هو الإسلام، والاختلاف لابد منه، حيث لا توقف في طريق الكمال (لان عدم التحول والتخالف يوجب التوقف).

أما في الظاهري فالعكس وهذا بعيد عن الواقع لعدة وجوه معنوية نذكر منها:

أولا: لو كانت النسبة للكمال المطلق متناهية للزم تناهي المطلق، حيث نهائية الطريق أو حجابية أصحاب الكمال عن ذلك وهذا ينافي إرادة الحق حيث ﴿ وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ﴾ |الأنفَال: ٦٧|.

ثانيا: لو كان العكس لسقطت (لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) فيستلزم سقوط الصفات على غير المعنى المطلوب، لكن يجوز أن يكون بمحو الذات السفلى في الكمال فعندها تقع النسبة المطلوبة. لكن -ويالاسف- نجد الإنسان المسلم اقتصر على ما تبتغي نفسه من دينه -وغير المسلم لا يعلوه حظاً- فلم يتجاوز حدود النفس، والنفس تبتغي بقاء الذات النفسية بالقوة الوهمية لكي تصل إلى درجة كمالها في الخط التنازلي، ولا يتجاوز الإنسان ذلك إلا باقتحام العقبة ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴾ | البلد: ١٢-١٣| إي بفك الروح من قيود النفس ولا يكون ذلك إلا بصيرورة النسبة مطلقة، المؤدي إلى العمل حيث الأساس هو الاعتقاد وإلا فليس من قيام للفعلية الحقة دون الركيزة المعنوية. فعلى ذلك إنَّ من دخل الإسلام عليه أن يعرف ظواهره وبواطنه والمتقدم منه يحجب عن المتأخر وذلك في المكث فيه أكثر من الاستحقاق، فيكون البقاء في أي مقام من المقامات من الحجب، نورانية كانت أو ظلمانية، إذ الحكمة

من الدخول في أي عـالم أو مقـام هو من أجل أخذ الفائدة منه ثم تركـه. هذا لمـن أراد البقـاء.

فطـريق الكمـال هـو مستويات الإسلام سواء الكمـال التصـاعدي أم التنـازلي، لان التنازلـي هو المسير فـي الاتجـاه المعـاكس للإسلام فكان هذا الخط من مستويـات الإسلام؛ ولـولا الإسلام لمـا عُـرف أو كـان هذا الخط كما هو الآن. فأُولـى مراحـل الإسلام هـي الشـريعة الظاهريـة المعروفـة وهـي بـاب من أبواب الكمـال؛ بل أسرع تـلك الأبواب؛ لذلك أوجبهـا الحق على كـل فرد -فـي مستوى من مستويـات الواقـع- وان الشريعـة أُوجِبَت مـن أجـل الكمـال الخـاص أو المرحلـة التـي فوقها فعند كمالهـا وجب علـى المُكمِّل لهـا الدخول فـي المرحلـة الثانيـة من الإسلام لا الاقتصـار عليهـا فإن الاقتصـار عليهـا يوجب التوقف وليس وراءه إلا المـوت بـل هو الموت بعينـه. وعلـى هذا النظـام المرحلـي التدريجـي الاستـعدادي يكون الوصول لمـا أراد الحـق لعبـاده، حيث لا تُظلـَم الغايـة.

فالمرحلـة التـي تلـي الشريعـة من الإسلام هـي مرحلـة الأخلاق وهـي الرابطـة بين الشريعـة ومـا فوقهـا وأعنـي البـاطن؛ لان الأخلاق مـن المراحل الواسـعة بل أوسـع من الشـريعة. ففـي الأخلاق يكون الدخول فـي المعنويـات، فالشـريعة هـي عبـادات جسديـة أكثر ممـا هـي نفسيـة، أمـا الأخلاق فإنهـا جامعـة لقسـمين: همـا الأخلاق الماديـة والأخلاق المعنويـة فمن الأولـى تتصل بالشريعـة وهـي ظـاهر الإسلام ومن الأخرى تتصل ببـاطن الإسلام، وعليـه يـترتب

أمـر، وهـو أن الفضـائل والرذائل كذلك ماديـة ومعنويـة إذ إن أكثر جوانب الأخلاق هـي الرذائل والفضـائل وان كان فـي الأخلاق مـا هو أوسـع من ذلك وأعمـق، فتكون الأخلاق عبـارة عن استـعدادات نفسـية لدخـول العرفـان مـع وجـود الـفوائد المستقبليـة فـي الكمـال فمن الصـعب علـى الإنسـان أن يدخل طريـق الكمـال دون المـرور بمرحلـة الأخلاق، فنقصـه يؤدي إلـى التوقف فـي مستويـات أخرى من المعرفـة وقد هـلك فـي ذلك الكثير من أصحـاب البـاطن.

ومـدار الأخلاق يكون فـي تطـهير سـاحة القـلب من الرذائل ثم زرع الفضـائل. والـرذائل عبـارة عن حجب ظلمانيـة تحجب الكشوفـات والأنوار والمعـارف والتجليـات عن النـزول إلـى القـلب. والعطـاء القلبـي حين نزولـه يحتـاج إلـى استـعداد عـلى قدره فـإن لـم يكن هنـاك استـعداد قلبـي فليس من موجب لـنزول العطـاء؛ بـل الـعكس هنـالك موجب لـعدم نزولـه لان الحكمـة الإلهيـة إذا نزلت علـى القـلب ولم تجد لهـا استـعداداً فـي القـلب أضـرت بـه، أمـا لو وجدت استـعداداً كافيـاً لهـا فـليس من مصلحـة لمنـع تـلك النعمـة، وهذا شـامل للنـعم الماديـة والمعنويـة، لـهذا نرى علـى المستوى المـادي أن الـفرد أحيانـا يطـلب شيئـاً من الحـق ولكن لا يُلبـى طلبـه ظـاهراً ، وذلـك لعـدم وجود الاستـعداد الكافـي لان الدعـاء هو أسـلوب من أسـاليب الأخذ سواء المـادي أم المـعنوي ويكون عـلى عـدة مسـتويات فتـارة باللسـان وتـارة بالقـلب وتـارة بالحـال، والأسـاس فـي ذلك هو الاستـعداد

وقد قال الحق في كتابه المجيد: ﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [ابراهيم: ٣٤] أي بلسان الاستعداد، ففي الاستعداد يكون الطلب الحقيقي، وإلا فإننا لا نرى أن الحق أعطانا من بعض ما سألناه فضلاً عن الكل! والعلة في ذلك تعود إلينا وليست إلى الحق سبحانه لأن طلبنا كان طلباً لسانياً ينقصه الاستعداد، والطلب مع عدم الاستعداد معناه إني أريد استحقاق أكثر من استعدادي مع عدم استحقاقي لذلك وقد بيّن الحق الفرق بين الطلب اللساني والاستعدادي في مواطن كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعرَاف: ١٤٣] فإنه عليه السلام أراد رؤية تجليات نور العظمة فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك، أي من سؤال اللسان دون الاستعداد لتحمل الجواب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

فالتجرد من الأمراض الأخلاقية يوجب إلى الجذب الإلهي، فحين تجريد القلب من الأمراض يكون القلب فارغاً، فيكون اقرب إلى الحق وفي القرب يكون الاكتساب، أي اكتساب الفضائل إذ هي من ظلال صفات الحق.

وكُلٌ من الفضائل والرذائل لها مستويات، فعند الدخول في المستوى الأول يكشف الحق لعبده المستوى الذي بعده وهذا يعتمد على التطبيق، وتقريب ذلك إن الإنسان عند تطهير

قلبه من رذيلة الرياء مع الناس مثلاً يكشف له الحق المستوى الآخر وهو الرياء مع النفس ثم المستوى الآخر وهو الرياء مع الله، فعندها يصفى القلب من هذا المرض، ومن تجاوز شيئاً أو دخله صَغِرَ عنده، أما الرؤية دون العمل فإنها تكون اكبر من الواقع، فالبُعد كفيل بإيجاد إطار وهمي للرذيلة، فترى الرذيلة من البعيد بصورة اكبر من صورتها الواقعية. فعند التطهير وحصول الصفاء القلبي تكون رؤية ونظرة الإنسان للخلق نظرة مجردة؛ بل يكون قلبه موضعاً لأنوار وتجليات الحق، وكل ما لا تدركه الأبصار تدركه البصائر.

وكذلك عندما يصفى القلب تُفتح الحواس الخمس المعنوية الباطنية وهي الحواس المطلة على العالم الحق فيكون الاتصال بالحق، ولا أعني عالم الذات إنما عالم الروح العليا وعلى قدر الصفاء تكون قوة الاتصال بالحق، فإذا ضعف القلب قلّ الاتصال وربما انقطع، ولهذا نرى عدم وجود روحية حقيقية لغير المتطهرين في العبادة، لأن عبادتهم أصبحت رسالة دون اتصال مع المُرسَل إليه ومعها تنعدم الفائدة المرجوة، وهذا يعود الى تداخل الرغبات النفسية المؤدية للإشراك الباطني.

فإحياء القلب كإحياء الأرض وذلك بقلع المضر وزرع النافع مع رعايته، ومن خلال هذه المرحلة تكون بعض السيطرة على النفس وقطع بعض الحبائل النفسية المسيطرة على الإنسان.

فالأخلاق هي مرحلة من مراحل الكمال العام واستعداد للكمال الخاص فكل من أراد الحق وجب أن يصل إليه متأدباً ومتخلقاً بأخلاقه التي تُأهله لدخول حضرة القدس. وبما أن لكل ظاهر باطن فإن لكل باطن ظاهر وظاهر العرفان هي الأخلاق وهي الدليل على عليه، أما لو أهمل الإنسان الجانب الأخلاقي فسوف يتسافل في عالم الأخلاق مما يؤهله إلى الهلاك المعنوي... إذ الدخول في الرذيلة يُسّهل على الإنسان الدخول في غيرها بسبب الترابط بين الرذائل لوحدة المصدر وكما أن النفس إذا ارتقت صعب عليها النزول كذلك كلما تسافلت صعب عليها الصعود؛ بل سهل عليها النزول.

واعلم أن الإنسان كلما ارتقى كان حسابه أصعب، فمن كان في مستوى الشريعة كان ذنبه اقل تأثيراً مما لو كان في مستوى الأخلاق وكلما تصاعد كان طريقه أدق، فأصبح الذنب المعنوي اكبر وطأة من الذنب المادي وذلك لعدة أسباب منها:

أولا: إن الذنب المادي في مستوى متدني، أما الذنب المعنوي فيكون في مستويات عالية.

ثانيا: إن للذنب المادي عدة علاجات، أما الذنب المعنوي فعلاجاته اقل وأصعب.

ثالثا: إن الرابط بين الذنوب المادية أضعف من الرابط بين الذنوب المعنوية.

رابعا: من السهل على الإنسان الإقلاع عن الذنوب المادية

لان تحققها في الخارج أكثر من الذنوب المعنوية، أما الذنب المعنوي فهو ذنب داخلي وقد يكون له تطبيق في الخارج، فيكون من الصعب على الإنسان الإقلاع عنه، وكما يقول الرسول الأعظم: (من السهل على الله أن يغفر للجاهل سبعين كبيرة ولكن من الصعب أن يغفر للعالم كبيرة واحدة).

خامسا: إن الذنب المعنوي يكون في وسط النفس، أي في عمقها أما الذنب المادي فإنه في إطراف النفس. وهذا كله بالنسبة للمذنب، أما بالنسبة للحق فان كل الذنوب بحقه سَواء، حيث الذنب في حق اللامتناهي لا متناهٍ! وليس من فرق بين كبير وصغير ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [النّحل: ٦١].

إذن يتبين لنا أن مرحلة الأخلاق اكبر من مرحلة الشريعة وأبلغ أثراً وأعظم خطراً، وقد أشبع الرسول وأئمتنا عليهم السلام جانب الأخلاق بياناً وإظهاراً حتى إن ما ورد في مرحلة الأخلاق أكثر مما ورد في مرحلة الشريعة. فالتوقف عند مستوى واحد من الإسلام هو تعطيل للدين ونقص لليقين وغلق لباب التكامل، فالواجب أن يُستَغل الدين بجميع جوانبه وفروعه لا أن نبقى في مستوى واحد ونتعمق به ونهمل بقية الجوانب، والسير المطلوب طولاً لا عرضا، ولو سار الإنسان طولاً لمر بكل مراحل ومستويات الدين. فإنّا نرى الجانب الأخلاقي قد أُهمل، علماً أن لدينا كتاب جمع كل مستويات الأخلاق وهو القرآن، هذا جانب.

والجانب الآخر هو أن الأخلاق من الأنظمة الاجتماعية فلو تحقق الإنسان لرأى كل المشاكل الاجتماعية في كل المجتمعات سببها إهمال الجانب الأخلاقي فكل مشكلة ناتجة من إفراط أو تفريط في القوى النفسية، وان الاختلال في التوازن النفسي يُنتِج مجموعة من الأمراض الأخلاقية تنعكس في المجتمع وتوصله إلى التردي في هاوية الرذائل والشهوات.

(والحمد لله الذي عرّفنا أخلاقهُ)

# الباب الخامس

## العطاء الإلهي الباطني والاستعداد له

إن العطـــاء الإلهـــي موجود فـــي كل الـــعوالم وعلـــى كل المستويـــات والأحوال ﴿ وَإِنْ تَـــعُدُّوا نِعْمَـــةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَـــا ﴾ |ابراهيم: ٣٤|.

وهو عـام وخـاص؛ وذلك حسب مـا تقتضـي العدالـة الإلهيـة، فـقد تسـاوت البشريـة فـي درجـات واختلـفت فـي أخرى، ففـي المرحلـــة الأولـــى من الرحمـــة كانت سواء، ولـــهذا أصبحت رحمـــة الله عامـــة علـــى كل البشريـــة، بل علـــى كل الخلـــق، وهذه المرحلـــة هـــي مرحلـــة العبوديـــة بـــالنظرة الإلهيـــة لا الإنســـانية فاستحـــقوا بهـــا النِـــعم الأولـــى، لكن عـــلى القـــدر التكـويني للمخـلوق، ومن هذه النـعم نعمـة الوجود ونعمـة العلم -اعنـي البدائـي- ونعمـة الرزق المـادي وغيرهـا من النعـم، لكن فـي مراحل أعلـى من ذلك وجب التفـاوت لتحـقق العدالـة، أو قُلْ لاستمراريـة العدالـة وان اختلـفت النتائـج، ومـا ذلك إلا لاختلاف المستوى الكمالـي للمخـلوق، فالتفـاوت الموجود فـي البشريـة مثلاً يستـلزم تفـاوتاً فـي العطـاء، إذ العطـاء عـلى

قدر الإناء فالمتحكم بالعطاء أو نزوله هو الإنسان وليس الحق، وحسب القاعدة فالعطاء موجود ومن أراد فليأخذ، والأخذ مُقيّد بالاستعداد وهذا القيد من الإنسان لا من الحق، فبهذا أصبح للعطاء مستويات جزئية عديدة وهو شامل لكل الخلق، وكذلك تعددت النعم نوعاً، فإن لكل مخلوق إرادتهُ للنعمة التي يحتاجها فمنهم من يحتاج الأكل ومنهم من يحتاج القرب وغيرها، وكلما ارتقى المخلوق في كماله تبدلت نعمته وانجذب إلى النعم المعنوية.

والإرادة حسب الاحتياج فمنهم من يريد نعمة ذات ضرر عليه أو على كماله فيأخذها، ومنهم من يريد ما ينفعه. وكل النعم تنحصر تحت خطين من العطاء لعدم خروجها عن خطي الكمال لهذا أصبحت قسمين في الأصل.

فالنعمة الأولى أو القسم الأول من النعم هي:

النعمة الرحمانية، وهي على مستويين:-

المستوى الأول: هي النعمة الرحمانية المادية، والمتصورة بالملذات الجسمانية كالأكل والشرب وغيرها، ومن خلالها يكون عطاء الله لأهل الدنيا.

والمستوى الثاني: هي النعمة الرحمانية المعنوية التي تتمثل بالجاه والشهرة والقيمة الاجتماعية، والعلوم الظاهرية، والأوهام النفسية وغيرها.

وهذه النعمة بكلا المستويين تشمل الجانبين، الدنيوي والأخروي، فتشمل عموم طبقات المحجوبين، ويكون فيها تفاوت حسب الإرادة والاستعداد، فمن كانت إرادته للذة دنيوية مع خلق

الاستعداد لذلك والتجرد التام عن ضدها يكون أخذه لتلك اللذة كاملا دون نقصان، أما لو كانت له إرادة لتلك اللذة مع رجاء ضدها فسيكون له نصيب منها أي من الأخرى.

أما بالنسبة للآخرة، فإن العطاء الأخروي كذلك هو عطاء نفسي وتحقيق لرغبات نفسية، وبمعنى أدق إن النعمة الرحمانية هي نعمة جسمانية نفسية سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة لا فرق بينهما، حيث إن النفس هي هي أينما كانت فمن تجنب اللذات الدنيوية إنما أراد الملذات الأخروية أو قل إنما هو تأخير للذة ليس أكثر، وبمعنى أكثر صراحة لا يأكل اليوم من اجل أن يأكل غدا أكثر!!.

والتسبيب لنزول هذه النعم الرحمانية تسبيباً كاملاً يحجب عن النعم العليا فهذه النعم هي أدنى مستويات النِعم؛ لذلك عممها الحق على الخلق في المستوى الأول.

وكل هذه النعم متعلقة بإرادة الإنسان حيث يوضح الحق ذلك فيقول: ﴿ وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴾ [آل عِمرَان: ١٤٥]

والمعنى، من كان يريد لذة الدنيا وسبّب لها بالاستعداد فسوف نعطيه على قدر استعداده ومن كان يريد ثواب الآخرة (والمعنى هنا هي الجنة لوجود كلمة ثواب لان الآخرة هي غير ثواب الآخرة) فكل من أراد ثواب الآخرة واستعد له فسوف نؤتيه منها، أما سنجزي الشاكرين فهم غير أهل ثواب

الدنيا والآخرة، إنما هم الذين يريدون وجهه فيشكرونه إن أعطاهم الدنيا والآخرة أو منعهم الدنيا والآخرة فأولئك لهم الجزاء. وهذه المرتبة هي أرقى من المرتبتين السابقتين، والحق: إن طلب هذه النعمة أو الاهتمام بها يحجب عن الهدف الحقيقي الذي من اجله خُلق الإنسان.

لكن يبقى على مستوى الظاهر أهل الآخرة واعني أهل الجنة أفضل من أهل الدنيا، وإن كان عند النظر للواقع كلاهما لم يصلا إلى ما أراد الحق لهما.

أما القسم الثاني: من العطاء فهي النعم الرحيمية. وهذه النعم خاصة بأصحاب الباطن والتطهير وأرباب القلوب والمجاهدة، وهي نِعم الذوق القلبي والكمال الروحي فمن البديهي أنها أرقى من النعم الرحمانية وأشرف في سلّم الكمال، ولهذه النعم استعدادها الخاص ومستواها من الإرادة، وأهلها هم الذين يطلبون وجه الحق فليس من حجاب يحجبهم عنه إلّا قدر إرادتهم بعد التجرد عن طلب النعم المتدنية، فهم على عكس ما عليه أصحاب النعم الرحمانية الذين احتجبوا بالنعمة الدنيا عن النعمة العليا لتوقفهم عند الظواهر المحققة للنعم الجسمانية الظاهرة، حتى أصبحوا يَرون الحق في نِعمه وإذا ما فُقِدت فقدوا الحق! وأما إذا زاد الحق عليهم النِعم تراهم وما من شيءٍ أقرب إلى قلوبهم منه!.

فبها كانت غايتهم النعمة لا المنعم، والحق يعطيهم ذلك ولا بخل في ساحته، ولو منعهم ذلك لأضرهم وضلوا عن طريق الحق حيث إن الرابطة التي تربطهم بالحق هي

هذه النعم، فكانت عبادتهم أدنى مستويات العبادة لارتباطها بمصلحة دانيا، أي كالذي يصاحب إنساناً من أجل أمواله (ولعمري إن هذا ليستقبحه السفهاء فضلاً عن العقلاء).

أما بالنسبة لأصحاب النعمة الخاصة فقد أعطاهم الحق من النعم أسناها ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦٩] ومن الدرجات أعلاها ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠-١١] فمن أراد الحق هيأ الحق له سُبل الوصول إليه، وكما قال في الحديث القدسي: ((من تقرب لي شبرا تقربت له ذراعا)) فيحتضن الحق مريديه من أول مرحلة إلى ما شاء الله، حتى يرى طالب الحق أن مسيره بفعل الله وليس بفعله اطلاقاً، وتتحقق (لا حول ولا قوة إلا بالله) حقا وحقيقة.

وكلما تقرب إلى حضرة الحق اكتسب من نورها حتى يصل إلى ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: ٧] عندها يخرق الحجاب الأول.

ومن أهم طرق الاستعداد لتقبل العطاء الإلهي أو قل لاستنزال العطاء الحق هو التجرد: وهو طرح المتعلقات الدنيوية من القلب ليفرغ من العوائق التي تعيق النوازل العليا، وهو كائنٌ على مستويات نذكر منها:

المستوى الأول: هو التجرد من الدنيا المادية، المتمثلة بالجسمانيات المتصورة في الخارج، فإن دخلت القلب حجبته عن الاتصال بالروح العليا فتمنع نزول العطاء لقطع الصلة. وأسلوب التجرد منها يكون مرة بالترك وأخرى بقطع

العلاقة الباطنية مع بقاء العلقة الظاهرة، وتارة بالإهمال، أي حسب نوع الشيء المُتعَلق به. وكل علاقة مع غير الله أو ليست في الله أو ليست لله فهي من الإشراك الباطني، لأنها إرادة لما دون الله وليس دون الحق إلا الباطل، بل ليس سوى الحق إلا الباطل.

المستوى الثاني: هو التجرد من الدنيا المعنوية، وهي أوسع من الأولى، ومن مصاديقها الآثار المتبقية من الدنيا المادية، إذ إن بقاء هذه الآثار تُسهل على النفس الأمارة إعادة قواها الأولى، وكذا يؤدي بقاؤها إلى تصعيب المرحلة الثانية من مراحل القلب، لأننا نعلم أن المرحلة السابقة هي استعداد للمرحلة اللاحقة وأي تقصير في المرحلة الأولى يؤدي إلى نقصان كمال المرحلة الثانية.

المستوى الثالث: هو التجرد من الصفات، حيث وجود الصفات الإنسانية التي نتجت من اكتساب النفس وتطبّعها على فعلها، فكان بقربها ظلالٌ للنفس الأمارة والتي ينتج منها اكتساب بعض الأفعال الموجبة لإفراز حُجُب تمنع عن بلوغ السيطرة على النفس وتخليص الروح من قيودها وانطلاقها إلى عالمها، فأصبحت هذه الصفات كالصفات الذاتية للنفس، وساعدت هذه الصفات على عدم رؤية النفس على حقيقتها ومنعت عن رؤية صفات الجلال بالرؤية اليقينية المطلوبة، فعند إزالتها يكون القرب من صفات الحق، عندها يرى الإنسان بالرؤية الحقة، بنظرة مجردة من الوجود النفسي المؤثر على الحواس الظاهرة والباطنة والذي

أدى إلى عدم إبصار الأشياء على ما هي عليه. ومن هذا التجرد تنتج أمور كثيرة منها:

الأمر الأول: خلق فراغ في القلب. وهو عبارة عن استعداد لنزول المعرفة والتي إما أن تكون معرفة لكمال النفس أو معرفة بالحق تعالى.

الأمر الثاني: تضعيف النفس الأمارة، لان في المستوى الأول من التجرد هو التجرد من العلاقة والتي أصلها من النفس الأمارة، فقطع العلاقة يوجب تعطيل جانب من جوانب النفس وفي كمال تضعيفها ينتقل إلى مقامات أعلى.

الأمر الثالث: إن الذي يدخل في المستوى الثالث من التجرد ويصل إلى كماله سوف يرى صفات الحق، أي يصل إلى الرؤية بعين اليقين المؤدية إلى معايشة الصفة، فلو عرف الإنسان عجزه عن إدراك الأشياء بالمعرفة الحقيقية عمد إلى تقديمه، ومن قدم العجز اخذ القدرة، فيتكون الاعتقاد الحقيقي بالصفات. فبهذا تكون الصفات الإلهية على عدة مستويات تبعاً للإرادة الإنسانية.

وعليه، فإن باب العطاء الإلهي بكل مستوياته مفتوح لكل إنسان وليست هنالك أبواب من العطاء خاصة بأشخاص دون غيرهم، إنما المُعوّل عليه هو الاستعداد فمن استحق عطاء الأنبياء أعطيه. ولكن أين هذا المُستعِد؟.

(هذا وله الحمد على منعه قبل إعطاءه)

# الباب السادس
# العلاقة مع الأئمة في الباطن

إن الأئمة عليهم السلام هم أناس كغيرهم يأكلون ويشربون ويقومون بأكثر الأفعال البشرية. لكن الفرق الأساسي بينهم وبين البشر الآخرين أنهم وصلوا إلى حقيقة المعرفة، وتخلقوا بأخلاق الله حتى قال الأمير عليه السلام:

(نحن صفات الله) أي وصلنا إلى درجة البقاء في الصفات الإلهية. ولكن السؤال هنا هو: أن ما وصلوا إليه أكان باستحقاقهم أم هي خصوصية من عند الله تعالى غير معتمدة على استحقاق سابق؟. فيكون مرمى الكلام هو العصمة وهو المقام المشهور عن الأئمة وإلا فان مقاماتهم أسمى من ذلك وتصاعدهم مستمر.

نحن نقول بان الإمام يولد معصوماً، وعليه... ترد علينا بعض الإشكالات:

أولها: لو كان الإمام يولد معصوماً، فليس له أفضلية على أحد.

ثانيها: لو كان كذلك لأصبح وصوله إلى كل مقام على

غير استحقاقه. ولا نستطيع أن نعزوها إلى الرحمة، لان الرحمة التفويضية هي إعطاء الدافع وإزالة المانع ليس أكثر من ذلك.

ثالثها: لو كان كذلك لأخل هذا الفعل بالعدالة الإلهية.

رابعها: لو كان المعصوم معصوماً منذ الولادة لتوقف مسير الكمال وأصبح متناهياً؛ وذلك لان درجة العصمة هي من درجات الكمال فلو اقتصرت على بعض الناس لتوقف طريق الكمال مما يؤدي إلى توقف كل المسير، على عكس ما نشاهد من حركة الكون بكل أجزاءه، فإننا قد بينا بأن المسير بجميع أنواعه مادياً ومعنوياً إنما هو دليل على التكامل بخطيه، وهذا يؤدي إلى بطلان ملك الله مما يؤدي إلى توقف الصفات الذي يؤدي إلى احتياج الذات وهو محال.

خامسها: لو كان كما فرضنا للزم توقف المعصوم عند مقام العصمة! والواقع أن الأئمة هم في مقامات ما فوق العصمة.

أما لو قلنا العكس، وهو أن الأئمة غير معصومين منذ الولادة وإنما عصموا بعد حين، أي ساروا في طريق الكمال حتى وصلوا إلى مقام العصمة الواجبة، فحينئذٍ ترد علينا إشكالات أيضاً أهمها:

أولاً: لو كان الإمام يولد غير معصوم ويُعصَم بعد حين، للزم بطلان حجة الله في حينٍ ما.

ثانياً: لو كان كذلك فإنه من الصعب أن يصل إلى العصمة

الواجبة في هذه المدة الوجيزة، والتي هي ستون أو سبعون عاماً.

ثالثاً: لو كان كذلك لرأينا بعض الأخطاء في أقوالهم أو أفعالهم في مرحلةٍ ما من حياتهم.

رابعاً: لو كان غير معصوم منذ ولادته لصعب على الإمام حمل الولاية من بعد الإمام الآخر. ونحن نعلم أن منهم من حمل الولاية بعمر لا يساعده حتى على دخول السفر الثاني من الباطن الأول.

خامساً: لو كان كذلك لما استطاع الإمام المتقدم إعطاء أسراره للإمام المتأخر؛ وذلك لأن الإمام عارف، والنظام الباطني يوجب على العرفاء إعطاء أسرارهم لمن بعدهم من أهل الاستحقاق، وقد قال الإمام علي عليه السلام في ذلك: (ويودعوها نظرائهم ويزرعوها في قلوب أشباههم) فإذا كان ذلك فليس المتأخر شبيهاً للمتقدم، وليس للمتأخر استعداد على حمل أسرار المتقدم.

فالنتيجة كِلا القسمين باطل!!.

أما معرفة ذلك فنقول: بما أن الكمال مطلق فسيكون لا متناهٍ في منبعه ومصبه، فبه يكون لا بد من خلقٍ آخر يكون مقدمة لهذا المستوى. وقد أشار تعالى إلى ذلك في كتابه وعلى لسان أولياءه، فقال سبحانه: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ |الأعراف: ١٧٢-١٧٣| هذه هي المرحلة الأولى من ذلك العالم، أما المرحلة الثانية لنفس العالم فهي: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ |الأعراف: ٣٥| ثم تتدرج المراحل، وكل هذه المراحل موجودة بجميع مستوياتها في القرآن. وإدراك الشيء هو استعداد لإدراك ما هو أعلى منه.

النتيجة: إن قبل عالمنا هذا عوالم أخرى، وقد ذكر الله تعالى بعضها في كتابه ويخصنا منها آخرها وهو عالم الذر. وعالم الذر هو من المراحل الأولى للكمال. وسمي عالم الذر كما ورد بما معناه من آدم عليه السلام نظر إلى ذريته فرآهم كالذر. فان الله جمعهم وأخذ منهم الميثاق والعهد، وأخذ منهم الشهادة بالوحدانية ثم برسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم بالولاية ثم أمرهم بكل الطاعات ونهاهم عن كل المعاصي وبيّن لهم ما ينفعهم وما يضرهم، وهذه هي المرحلة الأخيرة من عالم الذر، وإلا فاعلم: أن عالم الذر كعالم الدنيا، أي عالم متكامل قضت فيه الإنسانية وطراً، فكان فيه أنبياء ورسل، وعبادة، وقتل ونفاق وفجور، وغيرها. وليس كما يقال من أن الإنسانية وقفت أمام الحق وأخذت العهود ثم نزلت إلى الأرض ونسيت تلك العهود! نعم قلنا إن هذه هي

المرحلة الأخيرة، والترتيب العهدي كان على حسب إدراك الأرواح لكمال عالم الذر.

وحسب النظام المقضي فلكل عالمٍ كماله الخاص وكل من أدرك ذلك الكمال انتقل إلى ما هو أعلى منه.

وكان هذا العالم عالماً بسيطاً خلقاً وكمالاً يتناسب والصفات والقابليات الأولى للأرواح. فكان فيه عبادات واعتقادات وكمال محدود بقابليته فكل من التزم بالأوامر الإلهية وبَلَغ كمال ذلك العالم استحق العالم الأخر وهو الدنيا.

وأما في موقف الشهادة، فمنهم من شهد بالوحدانية وتوقف، ومنهم من شهد الشهادتين وتوقف، ومنهم من شهد بالثالثة وتوقف، ومنهم من أضمر فعل القبيح، ومنهم من استصعب فعل الطاعة وغير ذلك، على تفاوت في الجانبين الزمني والجانب الفعلي. وكان الناس في ذلك الحين متساوين ظاهراً لا فرق بين أحد منهم، ولكنه بالفرق الاستعدادي سعد مَن سعد وشقى مَن شقى. فأول من شهد بالوحدانية هم الرسول والأئمة مع غض النظر عن التسلسل، ثم الأنبياء ثم الصالحون، فاستحق الرسول الرسالة في ذلك العالم، وكذلك في العوالم السابقة لعالم الذر فكان رسولاً للأرواح وهذا معنى قوله: (أنا نبي وآدم بين الماء والطين). وحيث إن الأئمة وصلوا إلى درجات عالية في عوالم سابقة نستطيع القول إنهم وصلوا إلى مقام العصمة في تلك العوالم أو الكَرّات في العالم الواحد، فكان وصولهم إلى عصر الإسلام بما حملوه من آثار إيمانية، وآخرها العصمة. فكانوا سلام

الله عليهم في كل عالم يصلون إلى ذروة كماله الباطني والأخلاقي، حيث لكل مقامٍ أخلاقه الخاصة به وهي سلسلة عالم الأخلاق حتى وصلوا إلى ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القَلَم: ٤] وهي نهاية عالم الأخلاق، والخُلق العظيم هي أخلاق الله سبحانه كما جاء في الأثر.

إذن تَحصّل من ذلك: يجب أن يولد الإمام معصوماً، لكن باستحقاقه، فهو الذي وصل إلى العصمة لا هي التي وصلت إليه، والرقي مستمر وليس من بقاء أو رجوع -لمن كان أهلاً لذاك- حتى وصلوا إلى غاية المعرفة وتمكنوا في حضرة الذات.

وهذه إلمامة بسيطة عن الأئمة وعصمتهم.

**الاتصال مع الأئمة:**

إن الحق سبحانه استخدم اسلوب الأسباب في النظام الظاهري واسلوب الحجب في النظام الباطني الخاص. وكان استخدامه لذلك الاسلوب هو لعدم قابلية الموجود على تحمل الصفات بالمباشرة لوجود الفارق النوعي بين المسبِب والمسبَب إليه، فكان نظام الأسباب أو الحجب نظاماً جذبياً تدريجياً يوصل إلى إرادة الحق بعد التخيير الحقيقي الحاصل للإنسان عن طريق هذا النظام. ومقتضى وجود هذا النظام هو وجود الإنسان في مراتب دنيا من عالم الناسوت المقتضي لجذب الإنسان من ناسوتيته والتي هي أدنى مراتب تكوين الإنسان إلى لاهوتيته التي هي أحسن

تـقويم، وتـقريب ذلك: أن الدواء مثلاً هو أحد الأسبـاب التـي احتجبت بـه الـقدرة الإلهيـة؛ لان الشـفاء ليس بتـلك المـادة المجردة وإنمـا هو بالـقدرة المحتجبـة فـي هذه المـادة، فتحقـق من ذلك فائدتـان:

الأولـى: هو أن يعتـقد الإنسـان بـأن الشـفاء هو بالـقدرة الموجودة فـي هذه المـادة، أي جـعل للمـادة قدرة، والـقدرة أكيداً هـي غير مـا يراه، فيكون قد تـقدم خطوة أو انتـقل خطوة من المـادة إلـى مـا وراءهـا.
الثانيـة: إن الـقدرة الموجودة فـي هذه المـادة هـي طريق لمعرفة صفـات الله بل امتداد للصفـات الإلهيـة؛ فتكون باباً من أبواب الوصول إلـى الكمـال، وعند إدراكهـا يتجـاوز الإنسـان الحجـاب وفـي المثـال (هـي المـادة) فيدخل إلـى الصفـات الإلهيـة، وعند رؤيـة الصفـة تكون معرفـة الموصوف فتكون رؤيـة علـى مستويات:

المستوى الأول: رؤيـة الشـيء وعدم رؤيـة الصفـة. وهذه رؤية ناقصـة لا تؤدي إلـى المعرفـة؛ لأن الشـيء هو الحجـاب الذي يحجب عن الصفـة إذا كان التوقف عنده، أمـا لو تجـاوزه الإنسـان فيكون الشـيء هو البـاب الموصل للصفـة.
المستوى الثانـي: رؤيـة الشـيء ثم رؤيـة الصفـة. وهذه رؤيـة وان كانت متدنيـة المستوى إنمـا هـي الـقدم الأولـى للانتقـال من الجـانب الإنسـاني إلـى الجـانب الإلهـي.

المستوى الثالث: هي رؤية الشيء والصفة معاً. أي رؤية المادة ومعها القدرة الكامنة فيها وهي أرقى من المستوى الثاني.

المستوى الرابع: هو رؤية الصفة ثم رؤية الشيء. أي أرى قدرة الله ثم أرى هذا الشيء وعندها تكون (يا من دل على ذاته بذاته) وهذا هو أرقى مستويات الرؤية المعنوية فقد تنقطع حجابية الشيء عن الصفة. ومن الصفة يستطيع الإنسان معرفة الموصوف ويكون بتجلي الأنوار القدسية والاشراقات الروحية. والتجلي على قدر استعداد المُتَجلى به والمُتَجلى له، وكلما كان المتجلى به أكثر قابلية وأطهر باطناً كان التجلي به ابلغ عمقاً وأوسع ظهوراً وسطوعاً، ومن المعلوم أن اطهر الخلق وأكثرهم قابلية لتجلي أنوار الحق هم الرسول والأئمة الأطهار وهم أكثر قابلية لتنزيل العطاء من مستوى الصدور إلى مستويات البشرية والخلق. إذن أفضل الطرق للوصول إلى الكمال هم المعصومون عليهم السلام، والمقصود من أفضل الطرق هنا على مستوى طرق الخلق وإلا فالوصول إلى الله بالله هو الأسمى ولكن دونه خرط القتاد، فتكون الرحمة فيه مضاعفة لشفاعة المعصوم، والكائنة على قسمين:

الأول: هو ما يعطيه المعصوم لذلك المريد.

الثاني: هو بالاكتساب من كمال المعصوم عليه السلام (من اتصل بشيء اكتسب منه) فجعلَ الإمام المعصوم واسطة بين طالب الكمال ومطلوبه هو أفضل طريق. ويقول الإمام

الصادق عليه السلام: (نحن فوق المخلوق ودون الخالق) أي إنهم هم الواسطة بين المخلوق والخالق لان الواسطة فوق شيء ودون شيء.

فيكون الاتصال عن طريق المعصومين هو من أسلم الطرق للوصول والحصول، وقد قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم لأمير المؤمنين: (ثلاث أُقسم أنهن حق: إنك والأوصياء من بعدك عرفاء لا يُعرف الله إلا بسبيل معرفتكم، وعرفاء لا يدخل الجنة إلا من عرفكم وعرفتموه، وعرفاء لا يدخل النار إلا من أنكركم وأنكرتموه) وهذا القول يحصر المراتب الثلاث بهم عليهم السلام.

فمن أراد طريق المعرفة سار على طريق الأئمة واتبع نهجهم الباطني، والثانية من أراد الجنة وهي عطاء الله وليس الله! سار على نهجهم الظاهري حيث مسيرهم الظاهري يوصل إلى الجنة، ومن أراد المرتبة الثالثة وهي أدنى من الأولى والثانية، سار على عكس منهجهم فيتحقق له ما أراد.

وفي موضع آخر يقول الأمير عليه السلام: (أنا وجه الله) أي أنا الطريق الموصل لمعرفة الله سبحانه، لأن الوجه هو أدل دليل على معرفة الشيء، نعم تكون معرفة الشيء من غير الوجه لكنها إن لم تكن ناقصة فهي أدنى مرتبة، إذ من خلال الوجه تكون أدق المعارف وأضمنها، لهذا استخدم الأمير التعبير بالوجه.

وبهذا يكون لا بد من وجود الأئمة في كل عصر، وقد نص على ذلك الإمام الصادق عليه السلام لأنهم هم الواسطة بين الخالق والمخلوق فلو انعدمت الواسطة انقطع الاتصال وهذا محال.

## أقوال الأئمة وموقعها في عالم المعنى:

إن كل من بلغ المعرفة فقد غرف من بحر علم الله ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ [البَقَرة:٢٨٢]فيكون في ذلك المقام عارفاً بالله في الله، فيصبح لبعض أقواله باطناً، أما إذا وصل إلى الفناء الصفاتي الثاني وأعني به الحقيقي فسيكون لكل ما يصدر منه باطناً أو أكثر. وبما أن الأئمة وصلوا إلى أعلى مراتب الكمال حتى كانوا صفات الله أصبح لقولهم ظاهرٌ مقصودٌ وباطنٌ مقصودٌ، حتى قال الإمام الصادق عليه السلام :(إن الكلمة من كلامنا لتقع على سبعين وجه) وطبعاً المقصود من السبعين الكثرة الكاثرة.

إن ما يصدر من المعصوم يمثل مجموع المراتب التي بلغها المعصوم، وبما أنهم سلام الله عليهم في مراتب معمّقة من الكمال المستفيض من البقاء في الله والذي جعلهم في رتبة تأثير الصفات الإلهية كان لكلامهم سلطان مترشح من السلطان الإلهي؛ ولهذا أصبح لكلام المعصوم فائدة على مستوى السماع دون التطبيق حتى وان كان نظام ذلك

الكلام لا يعطي الفائدة إلا حين التطبيق، والسبب ما اكتسبه ذلك الكلام من كمال المعصوم المنقول إلى السامع والمؤثر به صعوداً. وهذا لا يقتصر على كلامهم إنما كل ما يصدر منهم وإن كان مبهماً فإن له أثراً تصاعدياً على المقابل، طبعاً مع عدم وجود المانع.

فإذا جَرَّدَ الإنسان قلبه وطرح القيود عن عقله وتفكر بأقوالهم كُشف له باطن أقوالهم.

(وله الحمد أن جعلَ لكل نهجٍ أئمته)

# الباب السابع
# باطن النظام الإلهي والنظام الباطني الإلهي

إن الانحراف عن النظام الإنساني يُعد خروجاً عنه، والذي بدوره إما أن يحدث إخلالاً في النظام أو في المنحرف عنه أو كليهما؛ وسبب ذلك هو محدودية النظام الإنساني لتقيّده بالدواخل الإنسانية، حيث إن صدوره والمتحكم به هو مجموع جوانب الإنسان، فكان لكل جانب حظ في تكوين هذا النظام، وهذا ما أنتج قصراً في عمر النظام واستمرارية التعديل فيه، فما يصدر من الناقص ناقص لا محالة، هذا شيء.

والشيء الآخر هو أن النظام الموضوع من قبل الإنسان متكون من خط واحد، فالانحراف عن هذا الخط يُعتبر خروجاً عن النظام إلى اللانظام والذي وجوده يدل على محدودية النظام وقلة مساحته، هذا بالنسبة للنظام الوضعي.

أما النظام الإلهي فإنه على العكس من ذلك، فالانحراف عنه لا يُعد خروجا منه، حيث تكوّن النظام من خطوط متعددة؛ بل أن بعض خطوط النظام الإلهي متقاطعة دون الإخلال بنظاميتها فكل خط هو نظام وإن كان معاكساً

أو متقاطعـاً والخط الأخر، وهذا من عجـائب التنظيم، وليس عـلى الوضـع التنظيمـي الإنسـاني المبتنـي عـلى الترتيـب الواحد.

فـالانحراف عن النظـام الإلهـي هو خروج من الخط المرسوم للمخـلوق إلـى خط آخر فـي النظـام، أمـا الخروج من النظـام الإلهـي فـهو محـال لأنـه خروج عـن سـيطرة الحـق تعالـى. وهذه الأنظمـة والخطوط الفرعيـة هـي فـي تفـاوت مـن ناحيـة الكيفيـة والمنهجيـة، وكذا الصعوبـة والسـهولة التطبيقيـة، وان الأنظمـة الإلهيـة حسب مـا تبين من أنهـا تـفوق كل احتمـالات العـقل حين الاستـقراء!

وتَعَـدّي حدود الله هو تـعدّي حدود النظـام الذي رسمـه الحـق لذلك الـعبد، أي يخرج الـعبد من النظـام الكمالـي التصـاعدي الذي أراده الحـق لـه، وحينمـا يخـرج العبـد إلـى خطٍ هو أدنـى من خطـه واقل حظـاً من الأول يكون قد تجـاوز حدود الله.

أمـا عند الترقّـي فـإن الـفرد لا يبقـى فـي خط واحد، نـعم يسير فـي ذلك الخط النظامـي ربمـا إلـى نهايتـه؛ لان لكل خط كمالـه الخـاص المُكتَسب ممن هم فيـه، فينتـقل إلـى خط أعلـى مـن السـابق مـن اجل استمرار كمالـه، هذا عند الرُقـي النوعـي لا كل رقـي. وكـل هذه الأنظمـة والخطوط غايتهـا الوصول بالإنسـان الكمـال المـقرر، وهذا يعنـي ان الإنسـان دائمـا فـي زيـادة مستمرة ملحوظـة أو غير ملحوظـة وهو دليـل عـلى

الكمـال العـام. وقد وضـع الحـق لكل موجود مجموعـة من الخطوط التـي لا تحصـى تحت أُصول الأنظمـة لاحتمال خروج الموجود إلـى خط غير خطـه، حـيث العـوامل الباطنيـة فـي تحـكّم وتحّول مستمر حتـى فـي أوقـات زمنيـة قليلـة، فأحيانـاً يتغـير الطابع الفعلـي للإنسـان فيوجـب الحـق التحـول الباطنـي إلـى نظـام يناسب ذلك التغـير، فكل حركـة أو سَكَنَـة تقـع تحت نظـام مـعيّن. أمـا مـع عدم وجود نظـام أو خط نظامـي لفعلٍ مـا فهـذا يعنـي انهيـار النظـام الإلهـي العـام.

وكل هـذه الخـطوط لهـا تـرابط دقيـق عـلى الرغم من رؤيـة الإنسـان الـعكس أحيانـا، فـقد يرى تناقضـاً بين الأنظمـة، نـعم التنـاقض يمكـن أن يقـع فـي أفعـال النظـام لا فـي النظـام عينـه فمصدر الأنظمـة واحـد ومصبهـا واحد، وغالبا ما يكون الترابط فعليـاً بين نظـام وآخر أي بفـعل مـعين يكون لـه مسـتويان مـن الفعليـة فيتصـل بالنظـام الأول من المستوى الأول وبالنظـام الثـاني من المستوى الآخر، فيكون رابطـا وجسرا للانتقـال من نظـام إلـى أخر، حيث بـعض الأنظمـة لا توصل إلـى تـلك الغاية مبـاشرة، إنما تتصل بخطوط أخرى هـي التـي توصل إلـى الغايـة إن كـانت الغايـة جزئيـة أو متناهيـة، أمـا لو نظرنـا بـعين المعنـى لوجدنـا أن الخطوط عبـارة عن سلسـلة تـوصل إلـى الكمـال وليس لأحد منهـا أن يـوصل إلـى الغايـة مباشـرة! وان كان هذا من أسرار النظـام الإلهـي. لهـذا نـرى كمـالات المريد تختـلف علـى حسب اختلاف التكاليف التـي تصل إليـه، المستسـقاة من المقامـات

المركوزة في النظام الباطني والتي تحتاج إلى استعدادات مختلفة حسب كل مقام والذي يختلف عما يليه تنظيما ويرتبط به من أحد مستوياته وان كان الخط العام واحداً.

والدخول في نظام أعلى من سابقه يعتمد على معرفة خطوط النظام الأول بالمعرفة العملية الرافعة للمستوى النفسي والخيالي العقلاني للإنسان، فلو أن إنساناً أخل بنظام الشريعة مثلا وهو من ابسط الأنظمة الكمالية لكل إنسان والركيزة الأولى للبشرية فانه سوف يدخل في نظام أخر غير النظام الموضوع لمن أتم نظام الشريعة وعندها يكون الانحراف التدريجي، والذي يزداد حتى يصل إلى متاهة تحجبه عن الوصول إلى المرحلة الكمالية الأخرى التي من اجلها وضعت الشريعة بأصولها وفروعها.

ولكن الإنسان يستمر بذلك الانحراف على أساس الصحة ﴿ وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٤] ! والسبب هو انه يرى نظاماً قائماً ومترتباً في خطوطه، فعندها يعمل الوهم النفسي المبتغي لبقاء الإنسان في نفس النظام الموجب للتسافل والانحراف إلى النظام النفسي التكاملي في خط الظلام، ولكن باستطاعة الإنسان تلافي ذلك إذ ﴿ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ [الحَديد: ٤].

وأعلم أن لكل نظام حدوده، فلا خروج منه إلا بالإرادة الصادقة الكاشفة لنقطة الترابط بما فوقه، لذلك نرى أن الإنسان الذي يسير في الظاهر لا يُكشف له الباطن حتى لو وصل إلى ذروة الظاهر، لان لكل شيء أصلاً، وكما

نَبَهَنا إلى ذلك شيخنا (أدام الله فيضه) حيث قال: (لا تنظر بعين من يَرى أن القشور تحفظ الجواهر، بل انظر بعين من يرى أن القشور تحجب عن الجواهر) فالزاهد مثلاً لا ينال من المعرفة شيئاً حتى يدخل في ذلك النظام، لأنّ في الزهد يتدرج تصاعدياً حتى يصل إلى أعلى مراتب الزهاد ثم يدخل في نظام يشابه نظامه السابق إجمالا ويخالفه تفصيلاً، أي يكون مسيره باستقامة واعني الاستقامة الظاهرية منها، علما أن المطلوب من الاستقامة هي ليست استقامة المسير إنما استقامة الخط الكمالي والذي يكون مسيره في نظام متوازٍ لا باستقامة ظاهرية وهذا واقع الاستقامة عند التحقيق بالكشف الحقي.

فالاختلاف بين مقام الزهد وما يشابهه في التفصيل هو من رفعة المقام الآخر لا غير فلا يدخل إلى المعرفة.

أما لو عرف حقيقة الزهد بعد الكشف بالفيض النوراني فانه يكون باباً من الزهد إلى المعرفة فيستطيع من خلاله العبور إلى نظام المعرفة عند الاستعداد القلبي والنفسي الموجبين للسيطرة على الأوهام النفسية واليقين المنتظر.

أما بالنسبة للخروج إلى النظام الأدنى فان الزاهد يمر بتمحيص مثلاً أو اختبار فيبقى في نفسه شيء يوجب اختلاف نيته فيتحول زهده إلى تزهد وهنالك يكون الخروج إلى النظام الثاني أي نظام المتزهدين مع بقاء المسحة الزهدية! التي سوف تحجبه عن معرفة انحرافه أو حقيقة انحرافه.

واعلم: أن هذا الحجاب هو من وضع الإنسان نفسه، فيبقى في ذلك مع العلم بأنه انحرف عن النظام أو تعدى حدود الله، لكن هذه المعرفة في بعض الاحيان ليست بالمعرفة المنتجة لليقين الموجب للخروج عن حاله والرجوع إلى نظامه الأول.

أما الرجوع في النظام، فان الإنسان إذا وصل في نظام معين إلى مرتبة ما من الكمال ثم أهمَل أو أخل بشيء من ذلك بخللٍ معتدٍ به فمن البديهي سوف يتسافل، ولا يكون رجعه في نفس نظامه الأول وأعني ما تصاعد به، فإن دَخَلَ التوكل والرضا والتسليم وتجاوزها فعند انهياره لا يرجع إلى التسليم فالرضا فالتوكل؛ بل يسلك نظاماً آخراً رجوعياً، فمن اخل بالمرتبة الأولى من مراتب التوحيد مثلاً سيكون خروجه إلى النظام التنازلي الموازي أو المساوق الذي يكون على درجة استحقاق الموحد، وهذا من الآثار المترتبة على خرقه للنظام، لهذا يكون التسافل سريعاً جدا. وكذلك فإن للخطأ أضرارا عديدة وليس ضررٌ واحدا كما هو ظاهر. ومثال ذلك، إن المريد حسب النظام الباطني يجب أن يستنزل معارفه عن طريق الكشف الحقيقي فإن أخل بذلك وأخذ معارفه عن طريق الكسب كالدرس أو الاطلاع فسيخلّف ذلك أضرار كثيرة من هذه الاضرار:

أولاً: إن هذه المعرفة الكسبية ستحجبه عن المعرفة الحقيقية الذوقية والتي توصل إلى مقامها، فسوف يُحجب عن معايشة المعرفة وعن بلوغ مقام تلك المعرفة، فتكون معرفته معرفة

عقلية صرفة دون أي فائدة كمالية حقيقية، فيتحول من نظام طالب الكمال إلى نظام طالب العلم.

ثانيا: لو أخذها عن طريق الكسب فسيتوقف استعداده لأخذ غيرها. وذلك، لان المعرفة الأولى تولد استعداداً للحصول على الثانية فعندها يفقد الاستعداد الثاني للحصول على المعرفة الثانية على الوجه المطلوب فيُحجب عن المعرفة الأخرى.

ثالثا: سيولد له هذا الفعل استعدادا لأخذ معرفة كسبية أُخرى حيث ملازمة الاستعداد للفعل، مما يؤدي إلى البُعد التدريجي عن النظام الموضوع له، وبعد ذلك ينتقل إلى نظام آخر، فالنظام على قدر الاستعداد، وبما انه ظلم استعداده وجب وضعه في نظام آخر على قدر استعداده الجديد.

ومن الطبيعي أن يكون النظام الثاني اقل مرتبة من النظام الأول في كماله المطلوب، وإلا فمن الممكن أن يكون أعلى في كمال آخر.

وكما ذكرنا إن بين الأنظمة الإلهية ترابط من جميع الوجوه للموجود وبها تكون الرابطة مع الحق التي هي أقوى الروابط، لأخذ المد الإلهي، فيتحكم الإنسان بهذه الرابطة ويستطيع أن يمتنها بوضع نظام يكون منبعه من الحق وبتطوير أكبر يكون مصبه إلى الحق فيكون منه إليه معه.

أما بين الموجودات بالاستقلالية الوهمية فان بينها ترابطاً،

لأجل اكتساب كل موجود من أخيه، وأول هذه الروابط هي رابطة التكميل وهي رابطة بدائية يكون من خلالها تجاذب الموجودات. وهذا التشابه الرابطي والذي يعود لأصل التجاذب هو الرجوع للأصل، فمن خلال ذلك يكون المد والاكتساب النوعي وهو يعتمد على القدرة الكمالية، فإن الإنسان السابق في مدارج التكميل يكون ذو قدرة اكبر من الآخر وأعني القدرة بكل أقسامها، فيكون منه الاكتساب ومنه المدن وهذا يشمل الخطين التصاعدي والتسافلي، وتكون هذه القدرة على حسب كمال الشخص.

وهناك عدة أنواع من المد على مستوى القدرة وقوة الرابطة. وكل هذه الأنواع تعود إلى المد المعنوي لوجود الرابط، ولان الأصل في التحولات والتغيرات المادية هي المعنويات، أي وراء كل مادي معنوي وهو المحرك له، فمن خلال هذا الترابط يكون المد المادي وهو الذي يكون بين أفراد النوع الواحد إن كانت النظرة خصوصية أما لو تراجعنا للوراء لوجدنا ترابطاً أكبر من ذلك لكنه أضعف وهو بين الجنس الكامل من الموجود.

إن هذا المد هو من العطاء المادي بجميع أنواعه ويتخلله مد آخر وهو معنوي، والأول تارة يكون أولي وأخرى ثانوي:

فأولي: تكون له فائدة معنوية سابقة للفائدة المادية أو متزامنة معها.

أما الثانوي: فإنه مجرد من الماديات مثل المد العلمي الناتج من العاقلة النظرية، إذ إنه مد مجرد من المادة. وهناك

إمدادات إلهية أعظم من ذلك منها المد الاكتسابي التكاملي الكامن برابطة المحبة والشوق للكامل.

أما المد المادي فينتج من النفس وذلك بِظل الصفة النفسية المعكوسة من فعلٍ بفعلٍ معين. وهناك المد القلبي والعقلي ولكل واحد أقسام عديدة ومستويات لا تُحصر.

كما يوجد من مستويات الروابط ما هو أدق من ذلك، ففي الماديات يكون هنالك ترابط على رغم البعد المادي، فحد الموجودات ليس من جانبٍ واحدٍ فقط. فالنار مثلا لها ترابط مع الأشياء وذلك بالاتصال وهي رابطة تحويل الشيء نحو الأسفل أو الأعلى أي بالإحراق، ورابطة أخرى هي ليست بالمباشرة واعني بها رابطة الضوء المنعكس من النار فأنها تعطي للأجسام البعيدة دون ملامسة النار لهذه الأجسام، فالفائدة للأشياء لا تقتصر على القرب، ومن يعلم لعل فائدة البعد اكبر من فائدة القرب!، ولو نظرنا من جانب آخر للمثال مع الدقة لوجدنا أن النار تنتج بعض الغازات التي لها فائدة لبعض الموجودات، أما لو نظرنا من جانب وجودها فإن النار قائمة بشيء آخر، ولو نُقِل المثال إلى الباطن لتبينت بعض الحقائق لأولي الألباب، فإن النظر من جوانب عدة هو الموصل إلى حقيقة الشيء لا النظر من جانب واحد كما فعل علماء الظاهر من الطبيعيين الذين حجبوا بمعرفتهم هذه عن معرفة الحقائق.

فالمد العطائي هو من الروابط الأساسية بين الأشياء وهذا الترابط هو الذي يكون من خلاله العبور من نظام إلى

آخر، ويكون به الدخول في النظام الباطني الخاص كما بيّن الحق تعالى هذا الترابط وبيّن العبور من نظام إلى آخر في المنهج الذي حواه قوله تعالى: ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ﴾ |طه:٨٢| فإن لهذا المنهج نظاماً معنوياً وضعه الحق يوصل إلى غاية سامية وهي الغفران، فالهدف هنا هو الغفران، أي إن هذه النقطة هي الغاية الكمالية الاستقلالية لخط النظام هذا، والمقصود من الغفران هنا هو المستوى المتقدم منه أي غفران الصفات النفسية، ومحو الصفات المكتسبة من الأفعال الظلمانية ثم إشراق نور صفات الجلال، فيكون الوصول لنيل الغفران بنظامه الخاص وهو الموجود هنا، فمن اقلع عن الأفعال وتنزه عن الصفات التي تفرز الحجب الظلمانية، وتاب غاية التوبة بعدم الرجوع إلى الاعتماد على الصفات والاعتقاد بحقيقتها، وآمن الإيمان القلبي بعد الاغتسال المعنوي التام الموجب لليقين، وعمل صالحاً، أي عمل بما كُشف له في درجات التلقي الباطني من الأعمال الموجبة لمحو الصفات المؤهلة لمحو الذات، ثم اهتدى لطريق معرفة سر الحقيقة بالاستعداد الباطني المودَع فيه، عندها يكون الغفران الكلي، حيث انصهار النفس بالكلية لِتَحكم الصفات الحقة، بوجود الاستعداد لتجلي الصفات، وقدّم الحق الغفران في الآية حيث يستلزم دخول النظام معرفة الهدف، وللهدف قوة دافعة لخلق استعداد لدى الإنسان والوصول لهذه الغاية بدخول هذه المدارج من النظام.

فهذا مثال على ترابط النظام المعنوي التكاملي للإنسان والعبور إلى النظام الباطني.

أما النظام الآخر، وهو النظام الطبيعي، فمنه نظام تكوين وتكامل المعادن الموجودة في الأرض والتي أصلها التراب، حيث مرورها بمراحل خاصة بها كي تصبح من خلالها معادن ذات منفعة وقيمة كبيرة، فإن أخلّت بالنظام المرسوم لها خرجت عن غاية النظام وتحولت إلى نتيجة أخرى فبدل أن تكون ذهباً تصبح نحاساً مثلا.

وعلى كل الأنظمة يجري نظام التحول من شيء إلى آخر سواء كان التحول مادياً أو معنوياً.

(وسبحان من سخر لنا هذا)

# الباب الثامن
# نظرة في باطن القرآن

إن الحق سبحانه قد نزّل العديد من الكتب أو الصحف على الأنبياء السابقين وقد جمعها كلها في القرآن ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وهذه الكتب كانت على مستويات متفاوتة، حيث التنزيل على مستوى قابلية المجتمع ثم يتدرج بتدرج رقي المجتمع، فما نزّله الحق في الأمم السابقة لم يكن تمام المطلوب أو الغاية إنما هي أهداف جزئية من خلالها يكون الوصول لاستقبال الغاية الحقيقية، فالإنسانية واحدة منذ زمن آدم حتى موعد الظهور، ومع ذلك نرى تغير في القوانين، فقوانين المسيح تختلف عن قوانين الإسلام، وذا الاختلاف يعود الى إن المجتمع العربي قد ترقّى فاستحق أن يدخل مرحلة جديدة من الكمال. والترقي هنا ليس بالعبادة أو ما يشاكلها؛ فالعرب لم يكونوا من أصحاب العبادة الى حد كبير، اما الترقي بجموع جوانب الانسان.

وكل كتاب سماوي عبارة عن أحكام على مستوى تلك الأمة، هذا ظاهراً، أما باطناً فإن الكتاب السماوي هو امتداد لسلسلة نظام باطني عام.

وبجمع القرآن لكل الكتب المُنزلة، فقد أبقى منها ما أبقى ونسخ منها ما وصل إلى غاية كماله، فالإحكام التي استنفدت فائدتها إذا بقيت أضرت بالنظام أو الدين الجديد، إنما تبقى التي لم تستوفِ كمالها بعد.

وباحتواء الكتاب العظيم للكتب الأخرى استبطن ما انطوت عليه من طرق لمعرفة الحق بصورة شاملة ودقيقة. وعدم التفريط فيه أعطى شمولية أوسع من مسألة احتوائه للكتب السماوية وقد أشرنا إلى هذه المسألة تفصيلاً في كتاب -الألطاف- في معنى قوله: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] وتبين لنا هناك أن الفهم الأولي للآية هو ( إن هذا الكتاب جمع علوم ومعارف كل ما يصدق عليه مفهوم الشيئية، أي كل ما حوى الكونان المادي والمعنوي من مستوى نزوله إلى ما دون ذلك، ولولا اختصاص الإحاطة بالله تعالى لقلنا أحاط. واكرر القول إن هذا الاحتواء والإحاطة هو من مرتبة نزول القرآن وما دون، أما ما فوق ذلك فليس للكتاب حظٌ منه.

ولهذا أصبحت الكلمة القرآنية تُحمل على مستويات لا تُحصى من المعنى، وأصبح للقرآن بواطنٌ عديدةٌ مترتبةٌ تصاعدياً إلى آخر مراتبه وهي مرتبة الصدور. والظواهر أبواب للبواطن، وعدم بيان الباطن ليس نقصاً في الظاهر بل هو من كمال الظاهر وقوته.

وهذا النظام الترتيبي هو من كمال القرآن، وبه يحقق أمرين لابد منهما:

الأول: هو لأجل تحقيق العدالة، بأخذ كل مُكلّف لاستحقاقه، فالظاهري يأخذ ظاهره والباطني يأخذ باطنه وظاهره على اختلاف المستويات.

والثاني: هو من اجل حفظ المعرفة عن غير أهلها، فلو فَتح الحق باطن القران لأضر ذلك بأصحاب الظاهر، والشيء الآخر إن باطن القرآن لا يقتصر على معنى واحد حتى يمكن إظهاره؛ بل إن معانيه ربما تكون لا نهائية وهي من الكثرة والعمق بحيث أن بعضها لا تتحمله العقول فتسارع إلى رفضه ولا تستسيغه النفوس فتبعده عن خواطرها، وكما قال شيخنا -دام عطاؤه- (بما أن الله لا نهائي فربما يقصد معاني لا نهائية في القرآن) وهذا من مواطن الإعجاز الحقيقي للقرآن العظيم، حيث احتواء الكلمة المحدودة على معاني لا نهائية. وعليه يكون كشف بواطن القرآن على قدر إدراك الفرد لمراتب الكمال الباطني، وأقصد بالإدراك الذوقي لا الادراكي، فكلما تحقق في مرتبة من مراتب الباطن كُشفت له المرتبة الموازية لها من باطن القرآن.

وقد وضع الله تعالى في ظاهر القرآن قوة الجذب لباطنه، فهنالك من الآيات ما يكون باطنها أوضح من ظاهرها لمن كان في المستوى الأول، وأعني استحقاق الدخول للباطن الأول للقران.

**أساليب القران:**

إن للقران أساليباً عدة من خلالها يكون دخول القران للقلوب والعقول، ومن هذه الأساليب ما هو ظاهري وما هو باطني، ففي ظاهره قد أجاد كل الأساليب التي تكون أبواباً للجذب القرآني بصورة عامة، ثم اوجد بعض الأساليب التي يكون من خلالها الدخول عاماً، وكذلك حوى الأساليب التي يكون من خلالها الدخول في باطن القرآن، ومن ذلك عدم بيان مفهوم الآية بياناً ظاهرياً تاماً، مما يدل على وجود جانب آخر يبين مفهوم الآية! فيكون من خلاله الدخول إلى باطن الآية. وجاءت هذه الأساليب على جميع المستويات البشرية المحتمل اطلاعها على هذا الكتاب من كل الطرق، ومن ذلك نرى إن كل من قرأ القران أخذ منه على قدره؛ بل إن بعض الآيات جاءت على سبيل الفعلية أكثر مما هي قولية، ومعنى ذلك إن بعض الآيات تخلف أثراً في باطن القارئ من حيث لا يشعر ولا يدرك ذلك الأثر إدراكاً آنياً، فربما أزالت الآية بعض العوالق العقلية أو الأمراض النفسية أو أضافت كمالاً لأحد جوانبه، نعم أحياناً يشعر الفرد وليس يدرك بعض الآثار السطحية أو المؤقتة للآيات. وهذا يعود للأسلوب الإلهي وما للآية من قابلية واستحقاق لحمل الأثر الكمالي، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الحَديد: ١٦] فمما حملت الآية من الآثار الإلهية والمؤثرات الكمالية، هو الأسلوب،

فإنها جاءت بأسلوب تقوية الإرادة القلبية وذلك لأنها جاءت على وجه التأنيب القريب من جهة السيطرة والتي توجب حركة في باطن الإنسان.

وهناك ما هو أوسع وأعمق يستطيع أن يدركها الإنسان من خلال التفكر.

إن الأساليب القرآنية كائنة على مستوياته لاختصاص كل مستوى بأسلوبه. وهذا باب واسع من أبواب باطن القرآن قلَّ داخليه بل دُثر باندثار مريديه.

وأما غرائب هذا الكتاب الكبير فمنها إن الآية الواحدة منه فيها من المستويات والمراتب ما تناسب جميع الدرجات والمقامات والأحوال التي يمر بها الفرد، أي أن الآية تناسب في مستوياتها كل الاستعدادات على الاطلاق.

وكذلك فإن من عجائبه الترابط الذي حواه سواء في آياته أو مستوياته، على الرغم من عدم الترابط الملحوظ ظاهراً في بعض آياته، لكن لو كُشف للإنسان لرأى ترابطاً وثيقاً بين كل آية وأختها.

وظاهر القرآن ليس حجة على باطنه إنما هو دليل عليه، يقول الإمام الباقر عليه السلام: (إن للقرآن بطناً وللبطن بطنٌ وله ظهر وللظهر ظهرٌ وليس شيء أبعد عن عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية لتكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل يتصرف على وجوه).

واعلم: أن نظام الترابط القرآني هو من الترابط الغريب، فلو بدلت آية مكان آية أو قدمت آية وأخرت أخرى أو نقلتَ آية

من سورة إلى أخرى، لما أخلَّ ذلك بالنظام الترابطي الباطني للقرآن وهذا من أسرار القرآن، وهذا من ضمن أسباب سكوت أئمتنا عليهم السلام على ترتيب القران على غير وجه التنزيل، وهو مصداق لقوله: ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ | فُصّلَت: ٤٢| أي إن التغيير على غير التنزيل من التأخير والتقديم لا يضر بنظام القران، أما لو حملنا الآية على ظاهرها، فان تغيير أماكن الآيات إن لم يكن باطلاً فهو من ملازماته، وقد وقع ذلك في كثير من الآيات، ففي سورة المائدة قدمت النتيجة على المقدمة فقوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ |المَائدة: ٣| هي الآية الثالثة من السورة، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ |المَائدة: ٦٧| هي الآية السابعة والستون من السورة ، وهذا يؤثر على مصداقية الآية وهو مشكل، إنما الآية عن باطن القران، لان التغيير الظاهري بالقران ليس له من الضرر ما للتغيير الباطني لو وقع، وان كان مستحيل الوقوع.

وأصل هذا الإعجاز هو طبيعة الآية من احتوائها كل المستويات الممكنة الوقوع، وبما أن للآية مستويات عديدة، فتكون لها أطراف عديدة، ولا بد أن تلتقي والأخرى بأحد الأطراف.

وبالتقريب فإن كل آية تحوي مستويات الآية الأخرى، وهذا من كمال القرآن وهو خاص به دون سواه من

الكتب السماوية الأخرى، والتي افتقرت إلى هذا الكمال وأدى إلى محدودية كمالها، لهذا أصبح البقاء على الكتب السابقة هو من التوقف في طريق الكمال، حيث ان الكتب السماوية هي مناهج كمالية لها غاية محدودة وهي القران.
وهذا بدوره أعطى مندوحة للإنسان بأن يستخرج كل العلوم من القران، ولكن هذا يحتاج إلى استعداد عالي للغاية، ومن سار في طريق الحق كشف الحق له علوم التنزيل والتأويل لتعلق معرفة الكتاب بمعرفة مُنزّله، وبما أن القرآن صادر من عالم الصفات فمن عرف صفات الله عرف القران، وكذلك يمكن تحصيل معرفة الحق عن طريق القرآن لكنها تتوقف عند مستوى من مستويات الربوبية.
وبه يكون القران من مراحل الباطن، ويحمل بعض مستويات المعرفة الكائنة دونه، أما المعارف التي هي أعلى منه فإنها لا تكون في القرآن، فليس هو غاية المعرفة أو نهاية العلم الإلهي، وبما أن العلم من الصفات اللامتناهية وجب أن يكون هناك ما هو أعلى من القران.

ومن أهم الاستعدادات لمعرفة القران بعد التجرد، هو التفكر، والتفكر لا بالعلوم الظاهرية كسبب التنزيل أو البلاغة والإعراب! إنما بالنظر للآية التي توحي بأن لها باطناً قريباً دون تقييد الآية بقيود عقلية وتفسيرية، فبما أن النية هي معرفة باطن القرآن مع حسن الظن بالله ووجود استعداد ولو بسيط فسوف يفتح الله

لـعبده الفتـح المبين. ويجب أن يعـامل الإنسـان هذا الكتـاب الـعظيم بكل مـا يتصور من أوهـام العظمـة، يـقول الرسول الأعظم: (من أُعطـيَ الـقرآن فظنَ أن أحداً أُعطـيَ أكثر ممـا أُعطـي فـقد عظّم حـقيراً وحـقّرَ عظيمـاً).

(وله الحمد أن أخفى كتابه عن غير أهله)

# الباب التاسع
# الاختبار

إن من أهم الجوانب والتي لم يلتفت إليها إلا القليل وأسدلَ عليها الآخرون حجاب الغفلة وحتى الملتفت من عقلائهم إلى ذلك إنما التفاته إلى جانب واحد دون جوانبه الأخرى، وهو جانب الاختبار.

والاختبار هو من ضمن المعتقدات الإسلامية التي طُمست أو أوشكت على الانطماس، علما أن الحق ثبّت هذا الجانب مع ثبات النبوة، وحتى النبوات السابقة على الإسلام أكدت على هذا المفهوم، ولكن عندما انتهت النبوة انتهت معها بعض المعتقدات المهمة والتي كانت من ثوابت الديانات عامة والإسلام خاصة.

وكل ذلك يعود إلى الانحراف والتراجع الذي تلى عصر الرسالات، علما أن الاختبار هو من أكثر الطرق التكميلية التي تعرضت وما تزال تتعرض لها البشرية على كل الأصعدة الاعتقادية وفي كل المراتب.

فقد مرت البشرية باختبارات عامة وأخرى خاصة أدت

-بما أُودع فيها- إلى رقي البشرية ووصولها إلى ما نراه من جوانب الاستعداد والتقبل المستفاد من توسيع الإدراك والذي فيه يكون صقل النفس وتنظيم الفكر وتوجيهه إلى ما يريد الحق لعباده من طرق الكمال العقلي، وغير ذلك من الجوانب الأخرى سواء أكان بعلم البشرية أم من دون علمٍ منهم.

فكان لهذا الأسلوب الذي اتخذه الحق وسار عليه أولياءه الأثر الأكبر في تحريك البشرية وعدم توقفها على مستوى واحد من تكاملها الخاص.

والاختبار: هو فعل صادر من جهة عليا سواء جهة الحق أو الرسول أو الولي أو الشيخ، يوجب ردوداً لذلك الفعل من المقابل صادر عن الحركة الباطنية الناتجة من الفعل الأول وعلى المستويات الأربعة للإنسان مما يؤدي لوقوع فعل داخل إطار الخطين، وكلاهما عدم توقف. وهذا ما كان يقوم به أئمتنا عليهم السلام مع شيعتهم وغير شيعتهم وما قام به كل الأنبياء والأولياء.

وقد بيَّن الحق ما لهذا الأسلوب من دور فعّال في تكميل الخط التصاعدي، ودور كبير في تمييز النوايا والقابليات المقررة للاستحقاق. قال تعالى: ﴿الم ۞ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۞ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ |العنكبوت: ١-٣| (آمنا) هذا على مستوى المؤمنين،

فقوله لقد فتنا الذين من قبلهم، بمعنى إن الاختبار هو سنة الله التي لا مناص منها والتي كتبها الحق على المؤمنين في الماضي والحاضر، والمستقبل ضرورةً.

ففي هذا الأسلوب يبين الحق للمؤمن حقيقة إيمانه الراسخ في قلبه وما هو مقدار ذلك الإيمان، وليس أن الحق لا يعلم إلا بالاختبار كما هو المُتَوَهم من ظاهر الآية، نعم يكون العلم الثاني أي العلم بالشيء بعد الوقوع لأن علم ما قبل الوقوع متحقق. إنما يقر الحق إيمانك في قلبك بالاختبار بعد تجاوز هذه الفتنة، أضف إلى ذلك إن وجود ﴿الم﴾ يدل على أهمية المطلب لأنها من الآيات التي يصعب فهمها ففي غموضها تكون موجبة للالتفات لما بعدها باستعدادٍ معتدٍ به مأخوذ من الحَيرة الجزئية المستفادة من غموض الآية السابقة.

وقوله الآخر وهو على وجه العموم، وأستطيع القول إن عموميته مطلقة، هو قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ١-٢] حيث أن الاختبار له طرفان ويكون بالتمحيص العام.

والعزيز هنا معناه، انه جلّ ذكره لا يَعُز عليه معرفتكم بدون الاختبار. إنما تلازم معرفتهِ مع الاختبار من اجل إفادة الإنسان بهذا الأسلوب والذي يعجز في مورده غيره من الأساليب، كما سوف نبين، وأيضا من اجل عدم نسبة العبث للحق، لأننا نعلم إن الحق لا يفعل أي فعل دون أن

تكون فيه مصلحة للخلق، فمعرفة الحق لذلك معرفةٌ مجردة ليس فيها أي مصلحة للإنسان، لذلك استلزم أن تكون معرفته بك بأسلوب يعود بالنفع عليك وهذا هو عين الجود والرحمة!.

ومن مراتب الاختبار الأولى في الظاهر هي مرتبة التمييز، والمقصود منه التمييز السطحي، وهو تمييز المؤمن عن غيره، والتي تكون غالبا عامة أي تشمل مجتمعاً كاملاً، وتكون عبارة عن مجموعة اختبارات مجتمعة ذات مستوى واحدٍ، وقد رأينا من هذه الاختبارات والتي ميزت المؤمن ممن يدعي الإيمان، حيث أن هناك من يعبد الله على حرف ويُعد مؤمناً.

ومن المعلوم إن نتيجة الاختبار على شكلين لا ثالث لهما إما النجاح وإما الفشل، وحتى الفشل الناتج عن الاختبار لا يخلو من فائدة، وإن كان مرجوحاً وغير مطلوب لكن يبيّن الحق من خلاله لعبده مدى قلة إيمانه واحتياجه إلى إيمان أكثر، فيكسر حجاب التوهيم النفسي لينظر نظرة من خارج الإطار الوهمي؛ فالنفس توهم الإنسان بالإيمان والاكتفاء بالفعل الظاهري، والفعل الظاهري بالنسبة له هو الإيمان لكن باطنه النفس الأمارة، والتي تحجبه عن أمرين: هما معرفة حقيقة إيمانه وسماع صوت باطنه، فليس من أسلوب يرى به الإنسان حقيقة إيمانه ومرتبة يقينه أفضل من الاختبار.

فوقوع الاختبار يكشف للإنسان مدى مطابقة باطنه لظاهره

أو مناقضته، وليس معنى الاختبار في هذه المرحلة وهي المرحلة الأولى أن يكشف الحقُ الإنسانَ لغيره، نعم تقتضي المصلحة أحياناً أن يفضح الحق إنساناً ما إذا كانت عدم معرفة الشخص توجب إضلال أناس آخرين، وفي عين الوقت هو كشف حقيقة هذا الإنسان لذاته.

وكذلك فالفوز بالنعيم الجسماني والنفسي والذي هو غاية أصحاب الظاهر يحتاج إلى استعداد لأداء واجباته وإلى صفاء في النية وقوة إرادة لعباداته والى إزالة بعض الموانع وشيء قليل من التجرد وغيرها من المحفزات، والاختبار أحد أساليب تحقق هذه الغايات.

ومن فوائده في الظاهر:

أولاً: إن الاختبار يُنتج أرقى أنواع الاستعداد، لذلك أوجده الحق في كل المستويات الظاهرية والباطنية، إي ما من درجةٍ أو مقامٍ إلا ويحوي على اختبار معين؛ بل مجموعة من الاختبارات.

ثانياً: إن الدخول في الاختبار يؤدي إلى الخروج من بعض المستويات الوهمية التي يعيشها الإنسان في المستوى الأول.

ثالثاً: يكشف الله تعالى للإنسان من خلال الاختبار مدى سعة استعداده وعدم وجود الصعوبة المرسومة في خياله عند الاقبال على الفعل، فالنفس دائما ما تظلم استعداد الإنسان بإظهارها لعدم القدرة على بعض الأفعال الكمالية، وتبعد عنه بعض الدرجات الظاهرية والباطنية بحجة عدم القدرة على الوصول إليها.

رابعاً: يكون الاختبار أحيانا إثبات حجة على بعض الناس، ولا أعني بإثبات الحجة على الإنسان لكي يدخلهُ الله في جهنم!! وإنما إثبات حجة على العقل لقطع كل التبريرات النفسية مما يؤدي إلى تقوية الإرادة ووقوع النتيجة المطلوبة، وهذه الاختبارات تكون في مستوى الظاهر وباطنه (أعني باطن الظاهر).

أما في الباطن فتكون الاختبارات أكثر وأدق وأصعب فالإنسان كلما ترقى كثرت اختباراته، فهي في الباطن نوع من أنواع الكمال، فإما كمال كلي بمعنى مسير في الكمال العام أو إتمام لكمال مقام معين، وهنا تكون على أشكال منها:

الشكل الأول: الاختبار المستفاد منه بتجاوزه بالصورة المطلوبة، ومنه:

أولاً: الاختبار المؤدي إلى السيطرة على مستوى من مستويات النفس مما يؤدي بتجاوزه إلى السمو في عالم النفس.

ثانياً: الاختبار في مقامات القلب، فإن الاختبارات في هذه المرحلة تكون اغلبها من اجل دخول المقام أو إتمامه قبل تجاوزه، فيُعَّرض المريد إلى اختبارات على مستوى المقام وعلى قدر استعداده.

ثالثاً: إن بعض أصحاب الباطن عندما يُكشف له مقام معين يحاول أن يتجاوزه دون المعايشة الروحية له وأخذ الكمالات المطلوبة منه، فيعرّض لاختبارات لأجل أن يعايش المقام

معايشة يصل بها إلى حق اليقين، فإن لم يعايشه فذاك هو الفشل المؤدي إلى نقصان حظاً من كماله، وهذا الشكل من الاختبار هو من المستوى الأول في الباطن.

الشكل الثاني: هو الذي يكشف الحق من خلاله النقص الذي يجب على المريد سدّه، وهذا لا يتبين إلا بعدم تجاوز الاختبار! ومنه:

أولاً: يكشف للإنسان الأمراض الموجودة في نفسه، أي يَوجه له اختباراً على مستوى القوة الغضبية مثلاً فعند الفشل وهو المؤكد يتبين له عدم سيطرتهِ على القوة الغضبية.

ثانياً: في التوهم بدخول مقام معين، فأحياناً يتوهم الإنسان بدخول مقام معين ويعمل بنفس أعمال من كان في هذا المقام، وذلك لمرور حال عليه أو عمل يشابه أعمال ذلك المقام، فعند الاختبار والفشل به يتبين له عدم دخوله لهذا المقام إطلاقاً (هذا ما وقع فيه الكثير وخاصة من لا شيخ له) وغيرها من الاختبارات. ففي هذا الشكل لا يتحقق تجاوز الاختبار ولو رأى الإنسان المستحق لهذا الشكل من الاختبار من انه تجاوزه، فهذا دليل على قوة حجاب الغفلة!.

الشكل الثالث: وهو من الاختبارات التي لا يُراد منه تجاوزه أو عدمه!. إنما المراد منه معرفة وجوده فقط. فيواجه الإنسان اختباراً من اجل أن يعلم انه مُعّرض للاختبارات، ولو أدرك الإنسان أن هناك اختبارات متعرض لها فستنتج له عدة فوائد منها:

الفائدة الأولى: إن الاعتقاد بوجود الاختبار هو نوع من أنواع

الصلة مع الحق تعالى؛ وذلك أن من اعتقد بوجود الاختبار الإلهي وإنه معرّض له في كل وقت سيكون ملتفتاً إلى جهة الحق، أي أن الحق متصل معه دائماً، وفي كل وقت هو معرّض لاختبار من ناحية هذه الصلة فتوجب الخوف من الله سبحانه، وهو خوف الفشل في الاختبارات الإلهية.

الفائدة الثانية: إن وجود الاختبار يجعل الإنسان في عدم استقرار داخلي، وفائدة عدم الاستقرار هي عدم ثبوت النفس وفرض سيطرتها على جوانب الإنسان.

الفائدة الثالثة: إن الاعتقاد بالاختبار يجعل الإنسان دوماً في محاولة اتخاذ الطريق الأصلح خوفاً من الفشل في الاختبار، فمن اعتقد أن في أمر معينٍ اختباراً، فسوف يحرص على تجاوز ذلك الاختبار.

الفائدة الرابعة: تقليل الالتفات إلى الدنيا، وذلك أن من اعتقد بالاختبار سوف تكون له نظرة أخرى للأمور مما يؤدي إلى التجرد من النظرة الدنيوية لأكثر أموره.

فهذه جوانب من الاختبار في الباطن، وهناك جوانب أخرى سنذكرها في باب آخر إذا أراد الحق.

فإهمال جانب الاختبار هو تعطيل لجانب من جوانب الدين في الظاهر وإغلاق لبعض أبواب الباطن.

(ونسأله الحذر معه)

# الباب العاشر
# مقـــــام التـــوكل

إن المريد للكمال يدخل بعض المقامات في طريقه التكاملي، والكائنة في السفر الأول على وجه الخصوص، لاقتصار السفر الثاني على مقام التوحيد والذي ببلوغه تسقط كل المقامات الاخرى. واحتياج المريد لدخول هذه المقامات، لما تفيضه من الكمالات الداعية للتجريد والجاذبة لمقام التوحيد. ونستطيع أن نبين بعضها:

أولها: بناء علاقة نورية مع الحق تعالى مؤسَسَة على أساس ذوقي لا عقلي.

ثانيها: مَحقُ النظام السببي بعدم الاعتماد أو الالتفات إليه بالرجوع الجزئي إلى مسبب الأسباب، فهي مدارج قربوية نورانية، أي انها درجات في حجب النور.

ثالثها: بهذه المقامات يتحقق الانتقال من برزخ الدنيا والمصنّف عرفانياً من البرازخ الوسطى إلى البرازخ العليا. فهذه المقامات ليست اعتقادات مبنية على أفعال محددة، إنما هي مواطن إقامة حقيقية في عوالم أخرى معنوية. فعندما يبلغ المريد أحد هذه البرازخ بالإقامة في أحد مقاماتها

سيكون تعامله منظم على أساس ذلك العالم فيختلف عن أسلوب تعامل أهل البرازخ الوسطى؛ لذلك نرى من أهل الدنيا استنكاراً لأفعال المتوكلين والمسلّمين أو الزاهدين مثلاً حيث يرونها تنافي النظام الدنيوي المبتني على الاستقلالية واثبات الذات.

فدخول هذه المقامات هو تقرب إلى الكمال الأعلى وتجرد وبُعدٌ عن العوالم السفلى وعوالقها. وهذا التنقل هو تنقل حقيقي وليس اعتباري.

ومن يبلغ هذه البرازخ يرى الدنيا على حقيقتها لخروجه منها.

وبما أن هذه المقامات هي محطات تنقل في مراتب الكمال كان لابد من دخولها، وليس من طفرة في الكمال. نعم هنالك تفاوت في مدة البقاء في المقام.

رابعها: معرفة الصفات الإلهية بالمعرفة الاستقلالية من خلال التعامل المقامي.

خامسها: اكتساب المعارف التي توصل في كمالها إلى المعرفة الحقة.

سادسها: التزود بالاستعداد المؤهل لتتميم المسير.

سابعها: من عطاء هذه المقامات، التطهير المستفاد من طهارة المقام والذي يكون غالباً من الإشراك الفعلي والصفاتي.

هذا، وإن هناك من الفوائد ما تعتبر من أسرار الباطن والتي يجب أن يصلها الفرد بنفسه فلا تأخذ من بطون الكتب وإنما من بواطن القلوب.

أما حقيقة المقام، فهو رجوع جزئي إلى البداية الأولى بعد الاكتساب الكمالي المؤدي إلى الوصول للحقيقة، وهذا الاكتساب يكون من الحق بعد المعرفة، وأعني به ما دون الذات الاحدية.
أما بالنسبة لدخول أي مقام من هذه المقامات فهو يعتمد على عدة أمور أهمها:

أولا: الإخلاص في النية، والذي أن يكون هذا الإخلاص كاملاً، فلو أبطن الإنسان ضميمة لنيته فسوف يحجب عن دخول المقام، أو يدخل المقام دخولاً ناقصاً مما يؤدي في المستقبل إلى النقص الأكبر، والنقص في المراحل المتأخرة أصعب علاجا منه في المراحل المتقدمة.
ثانيا: دخول المقام يعتمد على إتمام المرحلة الأولى، أي التي سبقته، فإن المرحلة السابقة هي استعداد للمرحلة اللاحقة ومؤهلة إليها، وقد رأينا بعض أصحاب الباطن ممن حُجب عن مقامات معينة لعدم المعايشة الحقيقية للمقام السابق، وبالتالي لإتمام المقام واستحقاق ما يليه، فليس من المقدور دخول كل المقامات باستعدادٍ واحد، فلربما يكون الاستعداد في مقام ما على عكس الاستعداد في المقام السابق.
وكذا اللبث في المقام يكون على قدر الاستعداد، فمنهم مَن يتجاوز المقام بطرفة عين (ولا أبالغ) ومنهم من يلبث فيه عشرات السنين، وليس المُعوّل عليه في الكمال من

دخول المقام هو البقاء فيه أكثر مدة ممكنة أو العكس، إنما المطلوب هو أخذ الفائدة الكاملة بأسرع وقت ممكن والخروج منه.

والبقاء في مقام واحد، أو المكث الطويل فيه، وأعني بالطويل الأكثر من استحقاق المقام، هو عين التوقف. وهو بإرادة الإنسان وليس بغير إرادته، نعم أحياناً لا يكون بالإرادة الفعلية المعروفة؛ وغنما بإرادةٍ استعدادية باطنية دقية يُحجَب أحياناً هو عن رؤيتها بالرؤيا المعنوية (لكن لا تخفى على الشيخ) وليست المقامات المعنوية فقط؛ بل حتى في الظاهر فإن الإنسان يريد أشياء بإرادة استعدادية فعند حصولها يحسبها خارجة عن إرادته ويحسبها مفروضة عليه! وهذا ربما يؤدي إلى ظلم الفرد لربه، وهو خطأ فاحش، فبعض الأفعال أو الأشياء التي تخضع للإرادة الإنسانية تنافي الإرادة الإلهية ونسبتها للحق هو من سوء الفهم ونقص المعرفة بالنفس وبالحق سبحانه.

والتوقف في المقام له أسبابه وإلا فليس من المعقول أن يتوقف المريد للكمال في مقام ما دون سبب، والمقام واسع جدا بحيث لا يكفي في بلوغ نهايته العمر الإنساني، ولكن لهذا التوقف أسباباً، نذكر منها:

الأول: إن من أرباب القلوب من دخل مقاماً معيناً فوجد بعض الكشوفات والكرامات أو كثرة العطاء التي ولّدت لديهم الركون النفسي والرضا بهذا المقام مما أدى إلى استقراره.

حيث أن بعض المكاشفات أو الكرامات تنزل على وجه الاختيار أو التحفيز فإن استخدمها الإنسان بغير ما نُزّلت من أجله حجبته عن الهدف الجزئي المؤمل وصوله إليه.

وذلك إن كل كرامة أو كشف أو عطاء هو غير الله تعالى فالركون إليه هو حجاب يوجب التوقف عنده.

والتخلص من هذا المرض الباطني لا يكون إلا بصفاء النية والإخلاص الحقيقي الموصل إلى عدم رؤية الإخلاص!.

الثاني: حصول بعض الأحوال المشابهة لمقامات عالية، المؤدية أحيانا إلى توهم المريد بدخول ذلك المقام المولد للفرح الباطني الموجب للتوقف، والله لا يحب الفرحين.

الثالث: إن في بعض المقامات لذة تشابه اللذة الأخروية فعند حصولها يتعذر على الإنسان تركها، والدخول في صعوبة هي من كمالهِ، فيبقى في نفس المقام وبها تتحقق العدالة في الإرادة.

الرابع: إن الحق تعالى في بعض الأحيان يصرف المريد بمقام ما عن مقام أخر وذلك لعدم وجود القابلية لتحمل ذلك المقام، أو لعدم قابليته لحمل الأسرار الإلهية، فكل سر إلهي يحتاج إلى قوة تحمل واستعداد اكبر من دخول كل مقام، وكما قيل (إن الله اطلع على قلوب عباده فرأى منهم من لا يصلح لحمل المعرفة فصرفه بالعبادة) فأما أن يكون عابداً أو زاهداً أو متوكلاً أو غيره من المقامات التي تكون على قدر استحقاقه، فيحجبه الله تعالى بهذه المقامات لعدم تحمله،

وهذا يعود إلى ضعف الهمة الموجب لظلم الاستعداد.
وقد رأينا أحد أرباب القلوب وقد قضى عشرين سنة في مقام التسليم وهو راضٍ على حاله! فلو أراد هذا الشخص إتمام كماله ومؤكد بنفس المعدل، فسيحتاج إلى مئات من السنين لكي يصل إلى الفناء.
الخامس: أحيانا تكون العلة في الأصل، أي النية حيث تكون نية المريد هي الوصول لذلك المقام فمن العدالة إبقاءه في هذا المقام، وذلك لإشراكه المقام مع الحق سبحانه.
فهذا من الأسباب المؤدية إلى الموت المعنوي الباطني في مقام من المقامات.
ومن هذه المقامات مقام التوكل، وهو من أوسع المقامات التي دخلها أكثر العارفين إن لم يكن كلهم. وقد حث القرآن الكريم على دخول هذا المقام.
والتوكل من المقامات المشتركة بين الظاهر والباطن أي موجود في كِلا العالمين، حيث يكون طرفه الظاهر، أي الظاهر الإيماني ونهايته الباطن. قال تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ |المَائدة: ٢٣| أي أن من علامات المؤمن هو التوكل، وقد يَحُول الافتقار للتوكل دون دخول الإيمان الى القلب، فالخطاب هنا موجه للمؤمنين، أي أن من لا يتوكل على الله فليس بمؤمن. وقال أيضاً: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ |ابراهيم: ١٢| أي أن من أراد أن يتوكل، فالله أولى أن يتوكل عليه، ومن المؤكد أن كل إنسان هو متوكل لكن في تغاير وتفاوت، وهذه حقيقة

ظاهرة، فمنهم من يتوكل على عقله ومنهم من يتوكل على عمله وكذلك من يتوكل على قوته أو من يتوكل على أبيه، وكذلك من الجهة الأخروية فمنهم من يتوكل على عمله في دخول الجنة ومنهم من يتوكل على شفاعة الشافعين وهلم جرا، لان التوكل هو محو الإرادة الفعلية وليس محو الإرادة في الفاعل الأول.

فمن أراد أن يتكل على شخص في فعل معين مادياً كان أو معنوياً وجب أن يكون في المُوَكَل الصفات المؤهلة لوقوع المطلوب على الوجه الصحيح. وكل فعل هو داخل الصفات وكل كمالات الإنسان في الصفات الإلهية أما ما دونه فهو إلى العجز أقرب منه إلى القدرة والى الجهل أقرب منه إلى العلم وقد قال سبحانه: ﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾ [الزُّمَر: ٣٦] حتى تطلب الكفاية من غيره سبحانه؟ فيجب أن يكون التوكل على من يُضمِن لديه أداء الفعل، ولا يَضمن سد احتياجات الإنسان إلا الحق سبحانه.

ويجب في التوكل الإخلاص وذلك باليقين الكامل بتحقيق المطلوب، أما إذا توكل الإنسان وفي نفسه شيء من الشك في عدم اليقين بإنجاز الفعل فسوف لن يتحقق غرضه، وهذا يعود أما إلى الجهل بالله وأعني الصفات أو عدم الثقة به سبحانه، وكلّه من الظلم.

والواجب أن يخلو قلب المتوكل من كل حركة نفسية تخالف توكله، وهذا لا يتحقق إلا بمعرفة الصفات بالمعرفة

الحقيقية، حيث أن من عرف صفات الحق حصل على اليقين الموجب لمحو الإرادة الفعلية وعدم بقاء حركة نفسية، واليقين على قدر المعرفة، لكن يجب أن تكون مصحوبة بالمعايشة الواقعية.

وهذا التوكل هو توكل متوسط لأنه توكل مادي أي يكون في القضايا الدنيوية والأخروية المادية من طلب الرزق أو الجنة أو غيرها.

أما القسم الآخر من التوكل وهو أرقى من الأول، وليس الأول في واقعه إلا تمحيصاً واستعداداً لدخول هذا التوكل، وأعني به التوكل المعنوي، والذي لا يتحقق إلا بعد معرفة باطن الصفات، فعندما يفتح الحق للمريد سرّ الصفات وعلاقتها بالذات، عندها يتحقق التوكل المعنوي، فيتوكل الإنسان على الحق وحده وذلك لعدم وجود القدرة على العطاء المعنوي الباطني إلا عنده سبحانه على وجهي الوهم والحقيقة، فلا يعرف حقيقة عطاء الله إلا المتوكلون. والعطاء فيه هو الرزق المعنوي المشتمل على الكشوفات الحقيقية والمكاشفات النورية والتجليات وغيرها.

وهذا المقام يعتبر من المقامات الكائنة في نهايات السفر الأول والمُطلّة على أول مراتب الوصول.

وقد خصَّ الحق أصحاب هذا المقام بمحبته إذ يقول جل ذكره: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عِمرَان: ١٥٩] فكل من دخل التوكل المعنوي، وجبت له المحبة المستفيضة من الحق سبحانه بما اوجب هو سبحانه على نفسه، اعني المحبة

المؤهلة لدخول مقام المحبة وذلك بأن يكشف الحق تعالى له بعض حقائقه الموجبة لمحبته الموجبة لعشقة المجرد والمنزه عن المصالح.

وحينما تُخَلّص النية من الشوائب تتولد طهارة باطنية على قدر المقام، فتُفاض المحبة وحينها تزول حجب البُعد، فمن أحبه الله قربهُ إليه فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون من كل أمر.

ويكون أحياناً الوصول من هذا المقام مباشرة! حسب اختلاف أحوال الرجال، وفيه تكون المباشرة لعدم رؤية غير الحق، فتسقط كل قدرة وكل علم، ولا يرى إلا منه وبه، فتكون الحجة أبلغ، لأنَّ (ترددي في الآثار يوجب بُعد المزار) والقدرة واحدة، ولكن الاختلاف عَرضي، فكل قدرة يكون فيها اختلاف عن الأخر، وذلك بالعارض، والاكتساب هو عارض، فيكون الاكتساب من الآثار حجاب عن رؤية القدرة المؤثرة.

ويختلف دخول المقامات بين أهل الله، فلكل إنسان حاله الخاص به فمنهم من يدخل مقامات أكثر من غيره.

أما مقام التوكل فبما رأينا من فوائده الجليلة نرى ضرورة دخوله من قِبل أصحاب الظاهر وأصحاب الباطن على مختلف المعتقدات، وكلٌ على قدر ما يهب له الحق.

(والفضل للبادئ بالعطاء)

# الباب الحادي عشر
# نكران الذات وأثره في الكمال

إن النفس في كل أفعالها وصفاتها تبتغي إثبات وجودها الوهمي، ومن ثم كمال ذلك الوجود حتى يطغى على الوجود الحقيقي للإنسان. ويبرز ذلك من خلال تفعيل صفاتها الدنيا المتمثلة بالرذائل، والتي من خلالها يكون التكامل النفسي العكسي. وهذه الصفات النفسية أو الرذائل لها الدور الرئيس بربط الإنسان بالعالم السفلي وجذبه نحو جهة الدنو.
ومن أصول هذه الرذائل وأبرزها؛ بل ربما كل الرذائل ترجع إليها هي حب الذات. وحب الذات هو حب أو إرادة بقاء الاستقلالية النفسية، وهو على مستويين من الواقعية:

المستوى الأول: هو حب بقاء الذات بما هي عليه من النقص والتدني بالنظر إلى الصفات.
المستوى الثاني: هو حب بقاء الذات بالاستقلالية الوهمية مع غض النظر عن الأفعال والصفات، فهو لأجل البقاء الذاتي. نعم له أساس في جهات عليا لكن كلامنا فيما دون ذلك. فكلا المستويين من كبائر النقائص.

وهذه الرذيلة هي العامل الأكبر للبقاء النفسي أو بقاء الإنسان في المستوى النفسي؛ لأن من الدوافع للعمل هو الحب وهو أقوى دوافع الإرادة، والإرادة مستصحبة له حتى لو كان بالمقدار القليل.

هذا، وإن أكثر أفعال الإنسان لو تتبعها الفرد لوجدها ترجع إلى حب الذات رجوعاً مباشراً أو غير مباشر، وحتى بعض أفعاله التي يراها خيّرة، فكُره الذم مثلاً يعود إلى العُجب الذي يرجع إلى حب الذات، هذا من جهة الرذيلة، أما من جهة الفضيلة فإن بعض ما يظنه الفرد من الفضائل يعود في واقعه إلى رذيلة أو مرض باطني ويرجع إلى حب الذات، ومثال ذلك: الاحترام فإنه من الآداب العامة المطلوبة في الظاهر والباطن، لكنا لو أمعنا النظر ببعضه وليس كله لوجدنا أن البعض يحترم الناس لأجل أن يحترمه الناس، وإن إرادة احترام الناس نابع من حب الجاه وحب الجاه نابع من حب الظهور وحب الظهور نابع من حب الشهرة وحب الشهرة نابع من حب الذات، وبالتالي رجع هذا الفعل إلى رذيلة.

وتحقق هذه الرذيلة لدى الفرد وخاصة طالب الكمال هي بشرى بالموت الحقيقي، ويظهر ذلك من عدة جوانب:

الأول: إن هذه الرذيلة وما تحتويه من رذائل ترفع عن الإنسان الإحساس بالتقصير المستلزم للحياة والسير في طريق التكامل، والمريد إذا أحس للحظة بعدم التقصير فسوف يتوقف في خطه التكاملي، لانعدام الدافع.

ثانيا: إن وجود النفس وحبها -وأعني بالحب الإرادة الدافعة للعمل النفسي- توجب الاحتجاب عن الحق سبحانه، ومن ثمَّ التضاد.

ثالثاً: إن الكمال كما نعرف خطان، الأول يوصل لله سبحانه والثاني للنفس، وببقاء هذا الواعز وهو نفسي قطعاً فسيؤدي إلى التحول من التسامي المطلوب إلى التسافل، إذ ليس ثمة طالب من الإنسان غير الحق والنفس.

وكذلك تحجب هذه الرذيلة الإنسان عن إدراك الحقائق، فالوصول للحقائق معناه إزالة الوهم الملازم للنفس.

ومن يكشف له الحق يرى إن أكثر الأفعال هي من اجل بقاء النفس اعني البقاء في العالم الوهمي، نعم لا يكون محاسباً عليها إلا بعد كشف الغطاء عنها.

ويجب اجتياز هذه الرذيلة في بداية المسير الخاص لأنها موجودة في كل الأفعال الصادرة من الإنسان في زمن الغفلة، فليس من كمال خاص مع وجود هذه الرذيلة.

وبتجاوز هذه الرذيلة يكون الخلاص من أكثر الأمراض الباطنية، لكن التجاوز يكون بالعلاج أو التجرد الجذري وليس بالعلاجات السطحية كالتي وضعها علماء الأخلاق والتي كانت من أسباب اختلافهم بزوال الرذيلة وعدمه، نعم الصواب هو الزوال إن كان من الأصل وعدمه إن كان من الفرع، لان إزالة الفعل مع وجود الإرادة للفعل لا يعتبر قطعاً للفعل، وهذا هو العلاج الذي اتخذه الأخلاقيون، والذي باء بالفشل هو ليس إلا إزالة مؤقتة لا تجدي نفعاً

معتبراً في كمالٍ لا متناهٍ ، نعم قد يزيل طبقة من الرذيلة أو يوصل إلى مراحل لمعرفة العلاج الأساسي لذلك، أي أنه يكون استعداداً وطلباً فعلياً لأخذ العلاج القطعي .

أما علاجها التدريجي فهو بنكران الذات، والذي يجب أن يلازم المريد على طول الخط وإن بلغ أعلى المقامات.
ونكران الذات هو أن لا يرى الإنسان لنفسه أهمية إزاء أي موجود، وغايته أن لا يرى نفسه أصلاً، وله تدرجات.
وهو معتمد على الاطلاع الجزئي أو النظري لا الفعلي على النفس. ويكون العمل في المرحلة الأولى منه وهو:
النكران الفعلي: وهو عدم أهمية الفعل الصادر من الفرد والذي ينتج عن سببين وهم :
الأول: رؤية صغر الفعل وتفاهته بالنظر إلى واقعه وأثره.
والثان : رؤية عظمة المستحق للفعل، فيرى من عظمته ما تسقط أمامها أهمية جميع الأفعال.
المرحلة الثانية: النكران الصفاتي. به يرى الفرد ما أتصف به من صفات كالعلم والحلم والصبر والتواضع وغيرها لا أهمية لها إنما هي صغيرة ودون الاعتبار.
ويتحقق من النكران الفعلي أمران:
الأول: التأهل والاستحقاق لدخول المرحلة الثانية وهي النكران الصفاتي، لرجوع كل فعل إلى صفته الصادر منها.
الثاني: فتحُ باب لمعرفة الفعل الإلهي على الحقيقة، وهو

من أول أبواب التوحيد، فعند إزالة الفعل الوهمي يكون انجلاء الفعل الحقيقي، فمنهم من يدخل من هذا الباب إلى مقام التوحيد، ومنهم من يستمر في طريقه دون الالتفات إلى ذلك.

وكذلك يتحقق من النكران الصفاتي أمران هما:

الأول: إزالة حجاب رؤية الصفة الموجبة للصفاء القلبي المؤدي إلى تقوية الإرادة للمسير في الكمال.

الثاني: فتح باب معرفة الصفة الإلهية بالمعارف الجزئية.

وكذلك هو تهيئة إلى نكران الذات الإنسانية الاستقلالية.

هذا، وإن لنكران الذات مراتب تصاعدية يتسامى بها الفرد حتى فنائها وأهمها ثلاث:

المرتبة الأولى: أن يرى الفرد لنفسه شيئاً من الاعتبار والأهمية، على الصعيد الفعلي أو الصفاتي أو الذاتي.

المرتبة الثانية: أن لا يرى الفرد لنفسه أي وزن أو أهمية إنما كل ما يراه اعتبارات وهمية ليس لها قيمة حقيقية.

المرتبة الثالثة: أن لا يرى نفسه بالكلية، فينفي الحدود الصورية والواهبة للوجود الاستقلالي. ولا يتوقف عند هذه المراتب؛ بل عند الرجوع يلازمه النكران حسب مرتبته.

وأما المرآة التي تكون داعية لنكران الذات والتي يرى الإنسان من خلالها حقيقة أفعاله وصفاته ودنوّها، فهي ثلاث:

الأولى: تكون بمقارنة أفعاله وصفاته بأفعال وصفات غيره من الناس ممن هم أعلى صفاتاً وأكثر فعلاً. فيرى حينئذٍ قيمة صفاته. لا أن يقارن الإنسان أفعاله بمن هو أدنى منه،

فإن ذلك يسبب له العجب ويقوي حب الذات، نعم لو كانت الغاية هي التسافل فيستطيع أن يقيس نفسه بالأسفل! إنما الغاية هي التكامل.

الثانية: هو الحس الباطني، الذي يقيّم الأفعال والصفات، فيرى حقيقة أفعاله وصفاته ومرتبتهما من خلال مرآة باطنه.

الثالثة: يرى أفعاله وصفاته من خلال أفعال وصفات الحق تعالى، ومن نظر إلى عظمة صفات الحق رأى حقارة صفاته وضئالتها، وكذلك من بصر شيئاً من استحقاق الحق زهد بأفعاله، ويكون على حسب معرفة الإنسان بنفسه ومعرفته بربه، وان كان هنالك تلازم بين المعرفتين، ولولا النفس لما عُرِف الحق كما قال الإمام علي عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فإذا وصل الإنسان إلى معرفة النفس بالمعرفة الحقة وصل إلى النكران المطلوب.

واعلم: إن نكران النفس أمام الخلق أكبر قدراً من نكرانها أمام الحق، ولكنه اقل منه في المستوى الكمالي. والقياس بالخلق لا يوصل إلى معرفة الحق، بل لا يعطي الصفاء الموجب لقوة الإرادة، وكذلك يستلزم الدخول في الوهم الأخلاقي الذي يكون في مقامات النفس السامية ولكن المصب واحد .

وهنالك نكران من نوع آخر وهو نكران النفس أمام العقل. فإن العقل إذا سما وتخلص من التأثير النفسي رأى النفس على حقيقتها عندها سيستنكر أفعالها ويستقبح صفاتها، ولكنه ذو مستوى بسيط بالنسبة للنكران أمام الحق سبحانه، ولا

تكون معرفة العقل للنفس تلك المعرفة الكاملة لعدم تجاوز حدود النفس.

وأحياناً يكون النكران لا بمعرفة النفس، وإنما بالمعرفة الخارجية المؤدية إلى الحكم على النفس وما يصدر منها، فيكون فيها إهمالاً للنفس المؤدي إلى النكران وعدم الالتفات إليها، لكن هذا لا يتحقق إلا بالمقامات الأولى من عالم النفس، وثمرته اقل من الأول لأن المعرفة الأولى مؤدية إلى الحياة وتقويتها ولولا الحياة لما كان المسير، فليس من نكران بالمعنى المطلوب دون معرفة النفس، وعدم معرفة النفس يعتبر ممراً لمسير الأفكار الوهمية وعلى قدرها يكون النكران. والخطوة الأولى للمعرفة المؤدية للنكران هي مخالفة النفس في أبسط الأمور فمِن ذلك ستنتج بعض المعرفة المُقدَّرة على قدر تلك المخالفة.

وبما أن هذه الرذيلة تنتج من الجهل ببعض الصفات والأفعال النفسية والحكم عليها بالإكبار، فكذلك تنتج من القلب والعقل أو من بعض صفاتهما التي يراها الإنسان ذات أهمية بالغة ومن الصعب أن تتيسر لغيره!. وان كل ذلك يعود إلى الحالة الوهمية التي يعيشها الإنسان، لان كل رذيلة هي ناتجة عن وهم معين وإلا فمن المحال أن يكون هناك رذائل في عالم الحقائق. فينبغي أن تكون الإرادة لإزالة هذه الرذيلة إرادة جادة. والإرادة الحقيقية لإزالة الرذيلة إزالة للرذيلة.

(والحمد لله وحده)

## الباب الثاني عشر
## فيضٌ من باطن قضية الحسين عليه السلام

بما أن أصل الوجود هو الوجود المعنوي، ثم أفاض الوجود المادي، أخذت الموجودات من معنى ذلك الوجود وصفاته، وكان ذلك هو الصلة الباطنية الأولى، أعني صلة الموجودات بموجدها وهي صلة الرجوع للأصل وهي معنى الوجود وما اكتسب من صفاته بالاكتساب المقصود، وإلا فالوجود ليس له صفة. وعليه كان لكل ظهورٍ أبطنة، ومنه كان لقضية الحسين عليه السلام باطن على قدرها، وإن كان الرائي يرى منها قضية ظاهرية جاءت من أجل تثبيت أمور ظاهرية ليس أكثر، لكن هذه الرؤية سببها إن الغالب على الإنسان الميل إلى جانبه المادي والظاهري أكثر من ميله إلى جانبه المعنوي والباطني، لذا ليس له منظور إلا المنظور المادي، كما وصفه تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ ﴾ [الأعرَاف: ١٧٦] أي رضي بالمرتبة الدنيا منها وركن إليها فحُجب عن باطنها وبَعُد عن معاليها. لكن هذا لا ينفي الوجود الباطني ولا يرفع الظواهر عن كونها أبواباً للبواطن.

والناظر الملتفت لقضية الحسين عليه السلام يرى لباطنها من العمق والسعة ما لا يقاس به ظاهرها، وإن الفوائد التي حققتها للعالم المعنوي ما تسقط أمامها كل الفوائد الدينية والدنيوية. فإن لهذه القضية باطناً أعمق مما يتصور حتى صاحب الباطن.

ومما نستطيع الإشارة إليه شيء يسير من المرتبة الأولى فحسب، أما غيرها من المراتب فتلك تؤخذ بالكشف والفيض. فنقول وعلى الله التُّوكلان.

**إن من باطن قضية الحسين عليه السلام أمرين :**

الأمر الأول: فائدتها للباطن، وهو على مستويات:

المستوى الأول: في ظاهر الباطن، فإن للباطن أبواباً في الظاهر. وقضية الإمام أصبحت من أوضح الأبواب للدخول إلى الباطن، وأسرع الابواب كمالاً، فقد فتح الإمام الحسين عليه السلام فتحاً مبيناً جديداً للباطن، فكان في قضيته توسيعٌ في ظاهر الباطن.

المستوى الثاني: إن قضية الإمام الحسين عليه السلام كانت نقلة في الاستعداد العام، إذ أن المسلمين كانوا أصحاب استعداد متوقف منذ استقرار الرسالة المحمدية حتى واقعة الحسين عليه السلام فكانت هذه القضية هي أسلوب من أساليب استخراج الاستعداد لكافة المستويات سواء كانت ذات المسير في الكمال التصاعدي أو التكامل التنازلي، فكانت الخطوة الثانية في الإسلام. وفي الثاني كمال الأول وإن كان يرتكز عليه.

المستوى الثالث: إن هذه القضية هي من أكبر الاختبارات التي مرّ بها المسلمون، فكانت اختباراً لعامة المسلمين ولخاصتهم أي أعلاهم يقينا وأدناهم، فسعد من سعد وشقى من شقى.

المستوى الرابع: وهو من أسرار قضية الحسين عليه السلام فإن هذه القضية أفادت في كمال العرش وكل ما دونه، فكانت إشراق على المجردات والحقائق العليا وغيرها مما هو أعلى وليس محله كتاب.

وليست قضية الحسين عليه السلام حرباً ظاهرية ثبت بها الدين فقط؛ إنما هذا أمر زهيد أمام الفوائد التي قدمها الحسين لدائرة الوجود.

وليس هذا عليهم بكثير، فإن الحق تعالى اعتمد في طريق الكمال على الأئمة عليهم السلام منذ بداية الخلق وحتى نهايته، فكانوا ولاة أمره على دينه وخلقه وخلفائه على أرضه، وهذا ما اقتضى أن يلازموا عملهم إلى نهايته، وإلا فلا قيام للإسلام وغير الإسلام ظاهره وباطنه دون وجود إمام معصوم، لتعلق كل الديانات بولايته.

وبذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام بما معناه: ( نحن الأئمة موجودون في كل زمان ومتى ما انتهت حاجة الله من خلقه رفعنا إليه).

الأمر الثاني: هو فائدة الإمام الحسين عليه السلام من قضيته وهي على جانبين ويرتبط بهما جانب ثالث:
الجانب الأول: فائدة أصحاب الحسين عليه السلام فاعلم: إن أصحاب الحسين من الحسين، فإن الإمام في الباطن يُعد أصلاً يتفرع منه فروع عدية، فكان أغلب أصحاب الحسين عليه السلام هم فروع منه، أي أنهم كمالات جزئية مكتسبة من الكمال الكلي وهو الحسين عليه السلام حيث أن أصحابه عليهم السلام كلهم كانوا في درجة الفناء في الحسين عليه السلام إلا اثنين وهما علي الأكبر والعباس فان فنائهما كان بالله. وحتى العباس والأكبر هما كذلك فروع من الحسين عليه السلام ولكن اخذوا استقلالهم في عالم المعنى بوصولهم للفناء.
فكان لأصحاب الحسين الفائدة الكبرى من هذه القضية، إذ أنهم اكتسبوا بها عظيم الكمالات المكتسبة من كمال الحسين المستفيضة من الكمال اللامتناهي، وأعني الذات المقدسة.
لأن رابطة المحبة للكمال أو الكامل موجبة للاكتساب من كماله على قدرها. إذ انها أكبر الروابط لخلوصها وتجردها من المصالح، واعني بها المحبة الحقيقية. لذلك نرى أن المريد إذا أحب شيخه أسرع في طريق الكمال.
واعلم: إن أصحاب الحسين لو يعملون طوال حياتهم؛ لا بل وحيوات أُخر لَما وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمشاركتهم في قضية الحسين.
الجانب الثاني: هو فائدة الإمام الحسين عليه السلام نفسه، فأقول: حسب ما تبين لنا أن خروج الإمام الحسين عليه السلام لم يكن

بأمر الهي إنما كان بإرادة الحسين عليه السلام الخالصة، وان شاء الحسين عليه السلام تخلى عن ذلك. وهذا لا يكون إلا لمن أبصر النظام وأدرك الحكمة وما يريده الحق تعالى على مستوى الواقع، فأقبل عليه السلام على هذا الفعل لرؤيته احتياج النظام الإلهي إلى ذلك. فكان عليه السلام مع النظام الإلهي كصاحب الدار في داره أو الملك في مملكته فلا يحتاج صاحب الدار إلى حافز خارجي كالتكليف وغيره لأجل أن يُقدّم الأصلح لداره. وأما التكليف فعادة يكون لمن لا يدرك المصلحة وللضعفاء المفتقرين إلى الدافع الخارجي. لكن الحسين عليه السلام بعلو مقامه اعتبر كل ما فيه مصلحة للخلق هو تكليفه، وهذا من الأمور التي يصعب على غير المعصوم تحملها، إذ أن مقام العصمة تصاحبه مسؤولية كبيرة يندر تحملها.

ولم يكن خروجه من أجل تحصيل الكمال الخاص، أي رُقِيه في مدارج الكمال وإنما كان للمصلحة العامة العليا كما أسلفنا. نعم نال الحسين كمالات من خروجه، وكان في خروجه سرعة في كماله، وقد وصل عليه السلام بقضيته إلى معرفة الحق التي عرفه الرسول بها. لكن حسب ما فهمنا أن ذلك لم يكن بحسبانه عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام، إنما كان نظره على ما اقتضته المصلحة العليا.

**أما الجانب المرتبط بهذين الجانبين وهو:**

الجانب الثالث: إن هذه القضية أفادت أعداء الحسين بكل مستوياتهم.

فبقبولهم محاربة الحسين فُتح باب من أبواب كمالهم، وهو التسافل في خط الكمال، أو قل التكامل في عالم الظلام، فقد كان لقضية الحسين طفرة كمالية لأعدائه في كمالهم حيث وصلوا إلى مراتب سحيقة في عالم التسافل. ومن جانب آخر فإن من أعداء الحسين من كان في حيرة من أمره، أي متأرجح بين الحق والباطل وهؤلاء هم أصحاب قول: (قلوبنا معك وسيوفنا عليك) فحسم الحسين أمرهم وأعطاهم استحقاقهم وهو التسافل، فجمع قلوبهم إلى سيوفهم، لأنا نعلم أن الاختبار أو التمحيص له ثلاثة نتائج لا رابع لهما وهي: أن يرفع من كمال الصالحين، ويحط من كمال الطالحين، ويحسم أمر المتأرجحين، فكذلك كان عمل قضية الحسين عليه السلام.

فقد أعطت هذه القضية دافعاً وتحريكاً لكل الأنظمة الإلهية، لا لخط الكمال التصاعدي فقط. واعلم أن هذه الثمرة تستحق أن يضحي الحق بمئات الأنبياء من أجلها لا بحسين واحد!...

أما بالنسبة لمقتله عليه السلام فإن نظرنا من زاوية أخرى، فإنه قد حوى أكبر المصائب وأصعب المواقف التي لم يمر بها غيره على الإطلاق، وقد بُيّن لنا (أن سليمان طلب من الله مُلك لا ينبغي لأحد من بعده، والحسين طلب من الله مصيبة لا تنبغي لأحد من بعده). وهذا منتهى ما

تصل إليه البشرية من تحمل ومنه وعلى الرغم مما مر به من مواقف لم يخرق النظام الطبيعي وهو صاحب الولاية الباطنية العليا، ولو شاء لجعل عاليها سافلها.

أما بالنسبة إلى تضحيته، وهي أعلى التضحيات، فاعلم: أن تضحية الحسين لم تكن عشوائية؛ بل كانت مرتبة ترتيباً تكاملياً، يوصل إلى ما أراده هو عليه السلام أو ما اقتضته المصلحة. فمن ذلك جلب عياله معه، الموجب للإيذاء أن لم يكن القتل، وقد مات بعضاً منهم من شدة العطش، وان أغفل التأريخ ذكر ذلك.
الشيء الآخر هو تقديم أصحابه وأهل بيته واحدا تلو الآخر، وإلا فكان بمقدوره أن يهجم هجمة واحدة وينتهي الأمر، لكن لو حصل ذلك فسوف يُنقص من كمال قضيته، واقل نقصاً هو أن يقصّر عمرها، فقدمهم عليهم السلام واحداً بعد واحد، وهذا ما جعل المصيبة الواحدة تفوق السبعين مصيبة، ومنه كذلك قتل الرضيع، والذي الطفل يختلف عن البالغ من جهة العاطفة الأبوية بأمور، منها أنه يأخذ من عاطفة الأب أكثر من البالغ حيث عدم ادركه للأمور، وليس له أن يقرر مصيره على العكس من البالغ، أضف إلى ذلك تألم الطفل من شدة العطش مع عدم القدرة على الإفصاح عن ذلك مما يجعل ذاك حسرة في قلب الطفل المؤدية إلى زيادة عطف الأب عليه، إلى غيرها من أمور هذا الرضيع التي يصعب تحملها عند السماع. لكن هدف الحسين كان أسمى من أن

يعطف على رضيع أو كبير، لان عاطفته كانت عامة لكل المسلمين، بل لكل البشرية، لهذا كانت تضحيته لأجل الكمال العام.

وقد ضحى عليه السلام بكل ما يتصل به من قريب أو بعيد، بكل عزيز من أصحابه إلى نفسه وحتى ملابسه عليه السلام ، فخروجه من الدنيا لو صح التعبير ليس كما دخل فيها؛ بل اقل مما دخل؛ فقد دخلها بجسدٍ تام لكنه خرج بجسد مُقطّع.

أما استشهاده فكان منه حدٌّ لهذا المقام، فإنه عليه السلام حدَّ مقام الشهادة بحده الأعلى، ومقام الشهادة متناهي الدرجات، وليس هو أعلى المقامات، إنما هو الأعلى على مستوى مقامات الظاهر المقامات بالنسبة لأصحاب الظاهر، أما في الباطن فهنالك من المقامات ما هو أعلى من الشهادة. فوصل الحسين عليه السلام إلى كمال مرتبة الشهادة وليس لأحد من البشر أن يبلغ أعلى من ذلك لعدم وجوده.

وكذلك فتحت هذه القضية باباً واسعاً، في عالم الاتصال بالأئمة عليهم السلام والوصول للكمال عن طريقهم، وأصبح من خلالها الحسين أسرع الطرق للاتصال بالله جلّ وعلا؛ أي أسرع من بقية الأئمة ~عليهم السلام~ وانعكس ذلك على مستوى الظاهر فإن من خصوصياته عليه السلام أنه يقبل زيارة كل زائر، على العكس من الأمير عليه السلام فانه لا يقبل إلا الخاصة، وهذا يُعكَس على الآخرة، فيكون هو الشفيع الأكبر للناس على وجه الظاهر بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

هذا، وقد اتصف الحسين عليه السلام بصفتين من أصعب صفات الحق وهما صفتا الوحدة والغربة، فتجسدت هاتان الصفتان بقالب الحسين عليه السلام ولم تعتريه صعوبة في حملهن، فكان اكبر ما تجلى الحق بالحسين عليه السلام عند تلك الواقعة.
أما باطناً، فان الإمام الحسين عليه السلام لم يكن وجوده في المعركة بالوجود الحقيقي، إنما وجوده ظاهري، أي كان في حال تجرد تام، وأعني بالتام تجرد نفسي وقلبي وعقلي. فلم يكن موجوداً بالوجود الكلي، ولكنه لم يخرق النظام النفسي الظاهري، فلو صحت الروايات عن بكائه أو تألمه عليه السلام إنما كان ذلك من اجل حفظ الظاهر، وكذلك من اجل زرع الألم الذي يساعد على المسير في التكامل.

ومن الأمور الكمالية الكبرى التي حققها عليه السلام لأهل الباطن والمعرفة، هو انه بيّن للعارفين على مر الأجيال أن الإنسان يستطيع أن يختصر خط الكمال، ويستطيع أن يُنزل العطاء بإرادته. والأمر الثاني الذي بينه الحسين من خلال قضيته هو تجنب العمل بما يخرق النظام الطبيعي، حيث كل العارفين يدركون أن الأرض لا تخلو من ولي يتقلد مقاليد الولاية الباطنية العليا، وقد كانت لدى الحسين عليه السلام وهذه الولاية هي المقصودة بأن لا تكون إلا لشخص واحد، وإلا فالحسين في زمن الحسن عليه السلام هو ولي لكن ليست ولايته هي الولاية العليا إنما ولاية باطنية جزئية، فإنه يستطيع أن يؤثر بالكون من خلال باطنه المؤثر والمهيمن عليه.

والنتيجة انه عليه السلام أسدل حجاباً على تلك الولاية، وسار وفق النظام الطبيعي، وهذا الباب هو ما دفع ببعض أهل الباطن -رضوان الله تعالى عليهم- إلى ترك طلب الكرامات من الحق، فأن أُعطوا تركوا العمل بها، حتى قال شيخنا -أعلى الله مقامه-: {لو عرضت عليّ الولاية الباطنية العليا لرفضتها}.

أما موضوع الانتصار والانكسار في حرب الحسين عليه السلام مع أعداء الله الذين حاربوا الله عن طريق أحد أبوابه. فاعلم: إن مقاييس الانتصار لدى أغلب البشرية هي مقاييس خاطئة بكل معانيها، فأكثر الحروب قائمة على أساس مادي، فإما للحصول على الأرض أو الأموال، أو السيطرة، لو سألت كل عاقل وجاهل عن أفضل المخلوقات؟ لقيل لك أنه الإنسان. وأن سألت عن اقل الموجودات شأناً؟ لقيل إنه التراب وهذا من الضروريات، إذن فكيف تضحي بأعلى المخلوقات من اجل الحصول على أدنى المخلوقات! وقد وقع ذلك كثيرا، فإذا فقدنا الإنسان وحصلنا على المال، فقد خسرنا الحرب. فإن من يأخذ منك أرضك خير من أن يأخذ روحك! فهل من خسارة أكبر من ذلك، فأين النصر؟؟ ولا أريد الاطالة، نعم لو كان ما تضحي من أجله أعظم من الإنسان فلا إشكال في ذلك، وليس ثمة شيء أعظم من الإنسان في عالم المادي، أما في عالم المعنى فموجود كالقيم السامية والاعتبارات العليا.

أما الحسين عليه السلام فلم يكن ينظر إلى النصر بالمعنى الظاهري ولم يكن ذلك بحسابه أبدا، إنما كانت له أهداف أراد تحقيقها من هذه المعركة، فإن حققها انتصر، وان لم تتحقق فشِل.
وكان تخطيطه من غريب التخطيط العسكري، وهو الانتصار في الانكسار والانكسار في الانتصار!!. فجعل الحسين أهدافه يحققها له أعداءه من حيث لا يشعرون! وذلك بإدخال هدفه لا مع أهداف أعداءه؛ بل في أهدافهم فحققوا له ذلك، فأخذ عليه السلام كل الفوائد من المعركة، وأخذ أعداءه كل الأضرار بالمعنى الواقعي الحقيقي.

ولو كُشف للعباد التخطيط الدقيق الذي وضعه الحسين عليه السلام لأجل الوصول إلى هذه النتيجة، لما تقبله العقلاء!.
فكل ما قدّم الحسين من تضحيات هي أقل من الثمرة بكثير الكثير. وبعدما حقق هدفه فلا يضره إن قيل خسر المعركة أو انتصر أو غيرهما، إنما كان ينظر إلى ما هو أعلى من ذلك، فقل ما شئت.

ومن جانب آخر، كانت قضية الحسين هي المرحلة الأساسية لقيام المرحلة الثالثة، واعني مرحلة الإمام الباقر عليه السلام فقد اعتمدت مرحلة الإمام الباقر اعتماداً كلياً على مرحلة الحسين، فبانت من ثمار قضية الحسين في عصر الإمام الباقر، أي في مرحلة تَحرُك العقل الإسلامي، وهذا هو الترابط التكاملي بين الأئمة عليهم السلام.

ويقابل مرحلة عصر الإمام عليه السلام، العالم الباطني للإمام، فإن لكل إمام عالَماً باطنياً تكاملياً يقابل العالم الظاهري. فكان العالَم الباطني للحسين من أوسع العوالم الباطنية. وهذه العوالم وجِدت رحمة من الحق تعالى تتحقق بها شفاعتهم فهي عوالم لأصحاب الاستعداد الضعيف، أي الذي لا يستطيع المسير المباشر للحق، يدخل في عوالم الأئمة الباطنية، وان كانت ثمرتها اقل ولكن هي مراحل تطّور ولها مستوى من الكمال لا يستهان به.

أما حقيقة الحسين عليه السلام فهي من حقيقة الرسول بالتفصيل، أي أن الحسين ومحمد حقيقة واحدة، وكذا فاطمة والحسن حقيقة واحدة، وعلي حقيقة واحدة، وكلهم حقيقة واحدة سلام الله وصلاته عليهم أجمعين، هذا على مستوى من مستويات الحقيقة، فإن للحقيقة عدة مستويات في البواطن.

فمن أراد النظر إلى قضية الحسين فلينظر إلى كل جوانبها لا إلى جانب واحد.

(وله المنة أن جعل أولياءه معالم إرادته)

# الباب الثالث عشر

## ومضات من أصل التكوين

إن دائرة الكمال هي دائرة متكاملة، حيث أن الأصل منه إليه، والزيادة في الكمال ليس نقص في الكمال إنما أصل الكمال هو المنبع والمصب، فمن قوله ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩] لزم انعكاس صورة الحال في الخلق سواء كان المادي أم المعنوي أو كلاهما بما أن الماديات تلازم المعنويات عند الظواهر، فمن هناك لزم عدم توقف الخلق حيث شأنية الحق في خلقه، فيكون مستفاداً من الشأنية الإلهية فيض الخلق. وظهور القدرة في الخلق هو كمال للخلق، فكان أصل التكوين هو الكمال وإلا فإن فائدة النجم للاهتداء إذا حُمِلت على ظاهرها وقيست الفائدة بالفعل وهو النجم فليست هناك فائدة فالمقدمة اكبر من النتيجة وهذا ما لا يصح في أنظمة الحق؛ بل هناك من النجوم ما يفتقر إلى تلك الفائدة.

أما الوجود الحقيقي فهو الوجود التكاملي سواء أكانت المخلوقات تتكامل عبر الترابط النظامي في الأصل الواحد أم تتكامل بتكاملها الخاص، كذلك فإن تكاملها يفتقر إلى

الأطراف الأخرى. أما لو كانت استقلالية لسقط التوحيد في خط الكمال وأعني به خط الكمال الأول إنما الترابط هو المكّون لتلك الدائرة المتكاملة لكن الاختلاف في الخطوط الثانية أي عند المسير في طريق الكمال المناسب لطبيعة الشيء المتكون بالأصل.

هذه في المستويات الأولى، أما في الطبيعة المتكونة من المسير في المستويات المتقدمة، فمنها اختلاف تكامل الإنسان، بما أن الأصل واحد وهي الإنسانية ولكن تطرء بعض الأحوال التي تعتبر من الصفات والطبائع الإنسانية المكتسبة من قابلية الإنسان الاكتسابية وكذلك في كل المخلوقات.

وطبيعة هذا التكامل يبدء من أول الخلق، أي من الأصول الخَلقية الأولى المادية والمعنوية إلى أن يصل كل مخلوق إلى كماله، إن كان كماله متوقفاً وإلا استمر في المسير اللامتناهي. ومن تلك الأصول التراب، فإنه من أصول التكوين المادي حيث انه يدخل في التركيب الظاهري لأكثر الخلق. والأصل في التراب هو ما نراه إجمالاً وان كان قد طرأت عليه بعض الأحوال التي غيرت أو كاملت صفاته الأولى ولكن يبقى هو الأصل. فقد اخذ التراب بالتكامل والتفرع من خلال مسيره في خط الكمال المرسوم له، وهذا التفرع من ضمن النظام التكاملي، فكانت منه الرمال والأحجار وأنواع الأتربة الأخرى.

ثم كانت المرحلة التكاملية الثانية وهي وصوله إلى أرقى من ذلك المستوى فكانت منه المعادن. مع مسير الفروع

الأخرى في خط الكمال، فأخذت الأحجار بالتكامل حتى وصلت إلى أنواع كثيرة، وهذه الأنواع أخذت بالرقي فكانت منها مثلاً الأحجار الكريمة وما دون ذلك، أي أن بعضها أصبح حجراً كريماً وغيرها أصبح فحماً حجرياً فمنها مَن توقف كماله (وأعني بالتوقف هنا الانحراف) ومنها من استمر في كماله كالتراب الذي خلقت منه الأجساد، ومنها الأجساد البشرية وهي غاية ما وصل إليه الكمال الترابي، وأكمله ما خلقت منه أجساد المعصومين، واخذ الجسد الإنساني على سبيل المثال بالرقي وهذا ملحوظ لمن أمعن الفكر فيه.

واكتسب كل مخلوق بعض المعنويات من الأصل فكان على قدر استحقاقه لذلك. والاستحقاق هنا على قدر عبادة المخلوق التي كُلّف بها سواء كان تسبيح أو ذكر أو فعل أو طاعة أو غيرها، وهو ظاهر في قوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ |الجُمُعة: ١| أما كيفية التسبيح فكل مخلوق على قدر ما أودع الحق فيه من عطاءه الرباعيّ الأصل.

فالتكامل يكون بأداء التكليف وكلما تكامل الشيء تغير تكليفه، فكل الحالات المسماة بالفيزيائية والكيميائية كالاحتراق والتفاعل والاتحاد وغيرها هي أحوال أو مراحل تكاملية، فإن الأشياء إذا وصلت إلى تساوٍ في الكمال سهل عليها الاتصال ومنه الاكتساب الكمالي من الغير.

نعم محتمل أن يكون الاختلاف ظاهراً إنما القياس على

البواطن لا الظواهر. والتكامل هذا يكون على عدة طرق سواء بالاتصال بالخارج أو الاتصال بالداخل، فكما أن الأشياء الخارجية تحوي كمالات جزئية لغيرها فكذلك في الشيء الواحد نفسه بعض الجوانب الكمالية ولكن في مستوى متقدم نسبياً بما أن صورة صفات الحق تنعكس في خلقه، والواقع إن أصول الخلق تحوي على بعض الصفات المُنزّلة من الصفات الإلهية ومن هذا كان بقاء الصفات الباطنية في الأشياء وعدم زوالها بالتغير أو التحوّل حيث إنها الأصول. وبما أن المعنويات هي السائدة في الخط اللامتناهي فقد اكتسبت من صفات الحق بالتنزيل وبالتنزيل الثاني اكتسبتها الماديات، فلو أخذنا الماء مثلاً وهو من أكبر أصول الخلق، فإنه الواهب لصفة الحياة والتي فاضت من صفة الحياة اللانهائية حيث يقول تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [الأنبيَاء: ٣٠] فاكتسبت الأشياء صفة الحياة من الماء والذي اكتسبها من الجاعل، فكان جزءا من تركيب الحي كصفة معنوية وأثر مادي. واصل الوجود هي الحياة لا القدرة ولا العلم كما يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ ﴾ [النُّور: ٤٥] أي أن الماء داخل في تركيب كل متحرك سواء كانت حركته داخلية أو خارجية والتي يتكامل من خلالها بالتحرك والتنقل من حال إلى حال. والمعدوم واقعاً هو المفتقر للحياة، فوجب أن يدخل الماء في تركيب كل حي وأقصد المادي منه، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

هذا، وإن اكتساب الحياة من الماء هو بصورة معنوية، حيث أن ظاهر الماء لا يعطي الحياة إنما المعطي أصل الماء، وبما إن الحياة هي شيء معنوي وجب أن تكون حقيقة الماء هي المنبع للحياة وهذا ظاهر لأصحاب الباطن.

ومن ذلك كان الماء هو موطن عرش التكوين، فعندما يخبرنا بقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ |هُود: ٧| وكان هنا تفيد الاستمرارية، وبما إن أصل الوجود هي الحياة ومنبع الحياة المكتسبة هو الماء فيكون وكان عرشه على أصل الوجود لما دونه، وهنا ليس المقصود من العرش هو العلم كما بينا.

والحياة عبارة عن استعدادات عامة للعطاء والأخذ والاكتساب فمن هذه الاستعدادات كان لسان الاحتياج الأول الداعي لنزول القدرة والعلم.

فمن ذلك -بما إننا سقنا الميزان بعصا البرهان- يكون الخلق يحوي في باطنه على الصفات الثلاثة وهي فيض من صفات الحق تعالى، أي أن كل الخلق حوى على هذه الصفات، وكلٌ على قدر إناءه، ثم يكاملها. فإذا فهمنا ذلك سهل علينا فهم كثير من المبهمات مثل بعض الآيات القرآنية التي توصف الجمادات بصفة العلم والإرادة والحياة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ |الأنعام: ٣٨| وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ |فُصّلَت: ١١| وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ

يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾ [الأحزاب: ٧٢] فإذا حملت هذه الآيات وأمثالها على ظاهرها فهي عين الصحة، نعم لا بأس بالتأويل، ولكن هذه حقيقة الآية وهذا هو المقصود منها، وخطاب الحق هذا لمخلوقاته على قدر ما وصلت إليه هذه المخلوقات من القدرة والعلم وغيرها من الصفات، وهي في تكامل مستمر من جهة هذه الصفات، فيكون حمل هذه الآيات على ظاهرها وجه وجيه.

نعم إن قُيّد الحق وقُيّدت قدرته خُرّجت الآية بمخارج أخرى وأعزاها المفسرون إلى التأويل وهي لا تمت للتأويل بأي صلة، فيجعل النقص في الآية لا في عقله! نعم كل الآيات القرآنية لها ظهر ولها بطن، وإن للقران سبعون وجهاً صحيحاً، لكن لا بمعنى انه يقبل السيئ والحسن إنما سبعين وجهاً كل وجه أعمق من الآخر، ولكن ذلك لا يتيسر إلا للرجال.

وكل ذلك يوصل إلى أنه ﴿ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ [الحَديد: ٤] حيث افتقار أي مخلوق لهذه الصفات الثلاثة يكون خالياً من الحق وهو باطل، وليس معنى وجود الحق في خلقه شيء آخر (على هذه المرتبة).

وليس فقط المخلوق الكلي حوى هذه الصفات؛ بل حتى أجزاءه الاستقلالية. وتقريب ذلك، إن علماء الطب مثلا قاموا بعمليات زرع أعضاء الجسم الإنساني، أي ينقلون أعضاء الجسم من إنسان لآخر سواء كان المأخوذ منه حي أو ميت، والأغلبية تكون من الأموات وهي عمليات كثيرة

منهـا عمليـات زرع القـلب والكلـى والجـلد وغيرهـا من الأعضـاء، فـإذا أخذناهـا علـى وجـه الظـاهر فيجب أن تـفشل كل هذه العمليـات لأن هذه الأعضـاء ميتـة إمـا بـالأصل أو عند قطعهـا، وفـي الظـاهر الموت خروج الروح من الجسد فـإذا أخرجت الروح مـات الجسد ولكننـا نرى الـعكس، وواقـع ذلك إن كل شـيء يحوي علـى الحيـاة بالاستقلاليـة ولـه تكليفـه وعبادتـه الخاصـة؛ لذلك نرى إن الـعضو إذا رجـع إلـى نظامـه الأول عمل نـفس عملـه الأول وليس لـلدم أو الدمـاغ علاقـة فـي حيـاة الـعضو إنمـا الدم يعطـي بـعض الكمـالات لذلك الـعضو وكذا الدمـاغ إن كان ذلك الـعضو داخل نظـام الدمـاغ. فـإن خرج عن نظامـه أو خطـه المرسوم لـه تحّول إلـى شـيء آخر (فـليكن جيفـة أو تراب) وهذا هو طريـق الكمـال العـام. فـليس ثمـة شـيء يخـلو من الحـق سواء كان كلاً أو جزءً. ومـا الموت والحيـاة بالمفـهوم العـام إلا مصطلحـات ظاهريـة، أي عند البشر من ينتـقل من حالـة إلـى أخرى يسمـى ميت أو بـالأخص إن حالـة الحركـة الظاهريـة للأجسـاد إذا توقـفت سمي الجسد ميت.

إذن النتيجـة من ذلك: إن أصول التكوين الخَلقـي هو انـعكاس الصفـات الإلهيـة فيـه، فيكون سر التكوين هو من حيث هو.

(ولا بقاء إلا لوجهه)

# الباب الرابع عشر
# النظرة الواقعية الأولى للاتصال بالحق في الظاهر والباطن

إن من طبيعة النفس الاتصال، سواء بالداني أو العالي حيث اكتساب كمالاتها عنه سواء كان اتصالها داخلياً أو خارجياً.

وهذا واضح من خلال العلاقات النفسية بكل الأشياء حسب المسير النفسي المرسوم لها من قبل الإنسان، بما له من إرادة جزئية، لكيلا يكون على الله حجة بعد رسول الإرادة، فتتكون الصلات النفسية. ولكن الغالب عليها ارتباطها بالأشياء السفلية حيث آمرية النفس.

لهذا قيَّد الحق الاتصالات النفسية بالقيود التكليفية، فأخذت النفس بتوجيه صلاتها نحو جهة السمو من خلال المسير على النهج التشريعي المرسوم لها -طبعاً للملتزم بهذا المنهج- وهذا المسير بتفاوت حسب قوة وضعف القوى النفسية وسيطرتها على الإنسان، وبه ينتج تفاوت بكل الطبقات الظاهرية سواء الدانية أو العالية.

فكانت أنواع كثيرة من الصلات على عدد المقامات والمستويات والعوالم، ومن ذلك:

أولاً: الصلة الوضعية. وهذه الصلة من وضع الإنسان نفسه سواء كانت بالدنيا أو غيرها من المستويات المعنوية الداخلة فيها أو المحيطة بها. ومنها الصلة بالماديات أو المعنويات ذات العلاقة بالماديات، وتكون في هذا المستوى من إرادة النفس وبسيطرتها ثم تأخذ بتمتين هذه الصلة إن لم تجد رادع لذلك، فيدخل الإنسان في عمق الدنيا حتى يعمى بصره وتصم أُذنه ويضل قلبه، فعند ذلك يكون الانسلاخ الكلي من الصلات ذات التكامل التصاعدي للإنسان. والإرادة موجودة لدى الإنسان ولكنها تكون أحيانا ضعيفة، وقد تأخذ بالضعف حتى تتحول إلى الجانب الآخر وصاحبها يعلم بذلك!. فتنقطع كل الصلات ذات التأثير التأسيسي للتكامل الصحيح وتبقى أو تتولى صلات ذات تأثير عالي تسافلي، وهكذا فيكون ذلك مصيره.
والجانب الآخر من هذه الصلة. هو الاتصال مع العالم العِلوي بالنسبة لذلك العالم، أي الذي هو كائن فيه، ويكون اتصالاً متبادلاً في بعض الأشياء ذات التأثير في تكامل صلته لكي يصل إلى العمق المطلوب، ومن ذلك الصلة الظاهرية، فهي من الصلات الوضعية واعني الاتصال بالحق من جهة الاعتقاد والأفعال الظاهرية، كالاعتقاد بالعدالة الإلهية أو الرحمة أو العطاء. وكذلك من جهة العبادة

كالصلاة والصوم والحج وغيرها، فإن هذه الاعتقادات والأفعال هي صلات بالحق من حيث هو يريد، وتكون هذه الصلات على حسب الصفاء القلبي والتمكين النفسي على الرغم من شمول النظام لكل مسلم إن كانت صِلات الإسلام. ولكن واقع الصلة ليس هو الفعل، لأننا نرى أن بعض الأعمال العبادية تتحول إلى صلة تطبعية لخلوها من الانفعال النفسي والانعقاد القلبي؛ لذلك يكون تفاوت بقوة هذه الصلات، فربما إنسان قليل العبادة تكون له صلة وطيدة بالحق، وآخر كثير العبادة وليس له إلا صورة الصلة بالحق! إنما المدار هو واقع الصلة، وليس للعلم دخل في مدى قوة الصلة فرُبّ جاهل تكون له من الصلة بالحق أكبر مما للعالم، هذا إذا لم يكن للعلم تسبيب في ذلك، واعني العلم الظاهري، ففي أكثر الأحيان تحجب بعض العلوم عن الاتصال بالحق، وان كان بالعلم ذكر للحق فيكون بشكل غير مباشر وهو أكيدا اقل من المباشر، واختيار الجانب الأقل يعود للتزاحمات النفسية أو للضعف حسب ما تبين.

لهذا نرى تفاوتاً حتى في العبادة الواحدة، فربما إنسان صائم وهو يحُس بالتقصير مع صومه، وآخر جازع من الصوم، وآخر يرى أن له الفضل والمنة على الله في صومه! وآخر فرِحٌ بصومه، وكثير هو التفاوت في ذلك. فكل هذا له اعتبار لدى الحق ولا تستوي الظلمات والنور؛ بل كل يأخذ استحقاقه من إرادته وفعله.

ثانياً: الصلة التطبّعية. وجوهرها، أن يتصل الإنسان مع الله تعالى بصلة قد تَطَبّع عليها سواء كانت عبادة فعلية أو اعتقادية.

وطبيعة التطبّع تكون في البدء من رؤية الصورة ثم إما أن تتحقق تلك الصورة ويُعرَض عليها اليقين المطلوب، أو تبقى صورة كما هي، بمعنى صورة وهمية مجردة عن الحقيقة، أي مجردة عن اليقين الذي يُقيم الحقيقة في عالم الوهم.

فترى كثراً من أصحاب العبادة الظاهرية عبادتهم لا تتجاوز حد التطبّع عليها. كالذي اعتاد على فعل معين تراه ملتزم به، لكن الدافع لذلك هو التطبع سواء استفاد من الفعل أو لم يستفد. فيكون أصحاب هذا النوع من الصلات هكذا، والواقع أن ليست هناك أي صلة إنما صلتهم بالفعل المجرد عن الانتساب إلى الحق، وهذا يكثر لدى أصحاب الغفلة فتكون عبادتهم بالنظرة الواقعية هي عبارة عن نوع من أنواع المجاراة النفسية. لأننا نعرف إن النفس إذا اعتادت على شيء أرادت استمراريته وهذه العبادة هي من هذا النوع.

ومن المؤسف أن أقول: إن واقع هذه العبادة هي عبادة للنفس لا للحق، وهو الإشراك بعينه؛ وسبب هذا الانتقال أي من العبادة الصحيحة المطلوبة إلى العبادة التطبعية، هو الاستقرار، فإن الإنسان إذا استقر على مستوى من مستويات الصلة -كالعبادة مثلاً- فسوف يبقى في ذلك المستوى، فيكون عمله تطبّعاً ويذهب الجوهر إن كان هنالك

جوهر في الأول، حيث إن ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ﴾ [يُونس: ٤٩] ثم بعد التوقف يكون التسافل، والتسافل يكون في جوانب أخرى طبعاً ثم ينتقل إلى هذا الجانب.

ثالثاً: الصلة التكوينية. وهي اتصال الخلق بالحق بصلة التكوين، وهي صلة عامة، فالخلق مرتبطون بالحق في دائرة الوجود من جهة المبدأ والمعاد بالأجل، وهذا يشمل المؤمن والكافر.

وهذه الصلة ليست مقياس للاتصال بالحق إنما هي صلة عامة، وهي المنطلق والدليل لإيجاد صلات أكبر وأعمق. والبقاء على هذه الصلة لا يجدي نفعاً، لان خلق الخلق يقتضي ذلك، ولولا هذه الصلة لم يكن من وجود لأي خلق، فالحياة والقدرة والعلم والإرادة تنبع من هذه الصلة.

وينتج من هذه الصلة، الذكر الكلي، والذي هو مرتبة من مراتب الذكر الأول، أعني الذكر بالوجود، فيذكر المخلوق خالقه بوجوده، والوجود هو ذكر لصفات الحق.

وفيه كيفما يكون المخلوق في سلوكه فهو ذاكر للحق، فالكافر والمؤمن هنا سواء، أما التفريق فيكون بما فوق ذلك، وهنا تحققت العدالة الأولى.

وهذه الصلات كلها لا تؤدي إلى أي مستوى من مستويات الغاية، لان الصلة لا تتحقق بالرحمة الابتدائية فقط، إنما الصلة الحقيقية هي أن تصل إلى فوق الصلات الظاهرية جميعا، وهذا لا يتحقق إلا بالباطن، وأولى مراتبها في

قولـه جل ذكره: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَـى عَنِ الْفَحْشَـاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ |العَنكبوت: ٤٥| هذه الآيـة هـي مقيـاس للصلـة الحقـة، أي أن من لا تنهـاه صلتـه بالحـق عن فـعل الفحشـاء والمنكر، فلا خير فيهـا؛ لا بل لا تـعتبر صلـة إطلاقـاً سواء أكانت صلاة أو صوم أو غيرهـا، حتـى لو كان يتـعبد ليلـه ونهـاره!! إنمـا المراد من الصلـة أن يكون لهـا من التـأثير مـا يمنـع الإنسـان من أن يعصـي من اتصل بـه.

أمـا الاتصـال المطـلوب بالحـق، هو أن لا تنقطـع الصلـة بالحـق إطلاقـا، أي يكـون لدى الإنسـان رؤيـة للحـق أو حضور إلهـي أو غيبـة عن النظر بـعين الخلـق، وهذه توّلِـد أموراً منهـا الحيـاء من الحـق المستمر، أو الهيبـة، أو الخوف أو الأنس، علـى حسب مستوى المريد فإنهـا كلهـا تحجب عن ارتكاب المعاصـي؛ بـل تـوصل إلـى قطـع الـهم بالمعصيـة! لان من يـقف أمـام الحاكم تسـقط لديـه كـل الأمور التي تحجبه عنـه، ومـن يواجـه حبيبـه يزهَد بكل مـا هو دونـه، فعندهـا تكون طبيعـة الصلاة هكذا، وليس تكليفـاً.

أمـا أن الإنسـان يتصل بالحـق فـي ثلاث أوقـات أو خمسـة، وخلال دقائـق فـهذا مشكل حيث اتصالـه بملبسـه أكثر من اتصالـه بربـه! وربـه يـقول: ﴿ فَـإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَـاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًـا وَقُـعُودًا وَعَلَـى جُنُوبِكُمْ ﴾ |النِّسـاء: ١٠٣| أي عنـد انتهـائكم من العبـادة الظاهريـة المتحققـة بهـذه الأفعـال الجسـدية فـاذكروا اللـه بكل الصور والإشكال ولا تتقيـدوا بوقت مـعين أو صورة معينـة، ولا تـقتصروا علـى تـلكم

اللحظات. وليس هذا فقط! بل هناك غيره وهو أعلى من ذلك إذ يقول جل ذكره: ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۞ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ۞ رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ۞ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ۞ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾ [آل عمران: ١٩١-١٩٥] أي لا يريدنا الحق أن نتوقف عند عبادة معينة، إنما أراد ويريد الاستمرار، لأنك إذا توقفت عند مستوى من مستويات العبادة، فإنك تعني بذلك أن هذه العبادة هي نهاية استحقاق الحق، وبعبارة اصح إن هذا هو نهاية الحق، وهذا باطل.

ويجدر بنا أن نقف وقفه مع الآية تالية الذكر، عسى أن يفتح الحق لنا منها فتحاً مبيناً.

اعلم وفقنا الله وإياك لخدمته: إن التفكر مرحلة لاحقة وأعلى كمالاً من مرحلة الذكر غير المقيّد، والذكر هنا ليس المقصود به على هذه الأوضاع المزبورة بعينها، وإنما أراد الحق ذكر العبد في كل الأوضاع والأحوال في الأكل والشرب والجوع والعطش والفرح والحزن والغضب واليأس والخوف والطمع والحب والعطف والحياء وغيرها

من الأحوال؛ بل حتى في نومه! على تفصيل سنبينه في باب الذكر -إن أراد الحق ذلك- وان كان التفكر على نحو ما يعتبر ذكرا. وقد أشار الحق في الآية إلى نتيجة التفكر الدالة على التفكر المطلوب ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ﴾ أي يصل في تفكّره إلى النتيجة التي من اجلها خلقت السماوات والأرض، وليس هذا فقط بل ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ أي أن هذا التفكر يوجب تنزيه الحق وتعظيمه، وهذا مستفاد من -سبحانك- الدالة على وصول أولئك المتفكرين بعد الذاكرين إلى مستوى من مستويات معرفة الحق سبحانه. وهذا منهج عرفاني للوصول إلى معرفة الحق جل ذكره. وبعد هذا المستوى من التفكر المذكور يَطلب الإنسان سد النقائص التي كُشفت له بوصوله لتلك المعرفة والفيض الإلهي، لان الإنسان عندما تُكشف له معرفة ما يُكشف له نقيضها أعني معرفة نفسه. والطلب هو ﴿ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ |آل عمران: ١٩١| والنار هنا هي نار الحرمان من العطاء الإلهي المعنوي المتحقق من الصلة، فوجود النار هي قطع الصلة بين الإنسان وربه.

والنتيجة هي ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾ |آل عمران: ١٩٥|.

أي أن طلبهم لم يكن بالدعاء اللساني أو الطلب القلبي؛ بل كان طلباً فعلياً، فإنهم أقدموا على أفعال تحول دون دخول نار الحرمان، وكان طلبهم بهذه الأفعال، لهذا كان قوله:

﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ ﴾ ولم يكن ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ ﴾ فحسب، لأنه لو قالها دون العبارة الثانية لتوهم الناس أن طلبهم كان بالقول والرجاء دون الفعل. فاستحقوا بفعلهم هذا أن يستجيب لهم ربهم.

ولو انقطع الفعل فسوف تنقطع الإجابة ضرورة، الصلة في هذه المرتبة مشروطة بالفعل، والفعل له دور في إعطاء سعةً باطنية للإجابة، فإنه يوسِّع باطن الإنسان وعندها لابد من نزول العطاء المطلوب.

واعلم إن أصحاب هذه الآية هم في درجة الأبرار لا أكثر، ولم يصلوا إلى درجة المقربين.

وهنا لطيفة ربما يستحسن ذكرها، في قوله: ﴿رَبُّهُمْ﴾ إذ إنه -تقدست حكمته- لم يقل ربكم إنما قال ﴿رَبُّهُمْ﴾ وحسب فهمي أن ربهم هو الذي وصلوا إلى معرفته، لأنهم يعرفون الله لا كما يعرفه الناس، فكلمهم الله من ذلك المستوى الذي عرفوه به، وهذا من لطائف القرآن.

إذن لأجل استمرارية الصلة وعدم انقطاعها يجب أن يكون الذكر الثاني أعظم من الأول، والحق أحق أن نتصل به أكثر من كل شيء. وبما أننا نقول إن الحق في كل شيء فيجب أن نتصل به من كل شيء، حيث لا عظيم ولا حقير على الحقيقة بما إن الله في كل شيء؛ بل من استحقر شيء فقد ظلم نفسه، ولا يستحقرنَّ شيئا إلا الأعمى الذي يرى الشيء ولا يرى الحق معه أو فيه.

ومن أساليب الاتصال بالحق هو الذكر الباطني والتفكر،

وهما يصلحان لكل المستويات من حيث وسعهما، فيستطيع الإنسان أن يذكر الحق بالذكر الظاهري كالقرآن أو المناجاة أو التسبيح وغيرها، فتكون ممراً للدخول للذكر المطلوب، وان كان في البدء باللسان، ولكن اللسان يوصل إلى القلب. فالذكر مع وجود الإرادة للحق يُعطي الذكر الباطني دون قيد التخصص بذكرٍ ما، سواء كان منصوصا أو لم يُنص عليه. فله أن يتوسع في ذلك وان يزيد في ذكره، والمستحبات لا تحصى.

أما تمتين الصلة بالحق، فهي من الضروريات الملازمة للإنسان وخاصة طالب الكمال، ويكون مبدئها من أمور بسيطة منها:

أولاً: المعرفة، فالعبادة الظاهرية إذا أقيمت على الوجه الصحيح أنتجت معرفة، وهذه المعرفة تؤهل الإنسان لاتصاله بالحق أكثر من ذي قبل، ثم يكشف له الحق ما هو أعلى وهكذا، وكما يقول الرسول الأعظم: (من عمل بما يعلم أورثه الله علم ما لم يكن يعلم).

ثانياً: اليقين، فعندما يعرف الإنسان أو يكشف له شيء من المعرفة وان كانت بسيطة وجب اليقين بها؛ لأن اليقين هو الدافع للعمل، أما إذا أهمل الإنسان، فسوف يؤدي ذلك إلى سلب آخِر مراتب يقينه.

ثالثاً: التجرد، فهناك أمور يتعلق بها الإنسان تمنعه من تمتين صلته بالحق، فمن تجرد منها وجد الفراغ القلبي لتقبّل الاتصال بالحق، وإلاّ ليس من اتصال حقيقي مع

وجود حب الدنيا، ولكن التجرد تدريجي وأقله تجرد الالتفات.
ومن خلال توثيق الصلة وتمتينها يكون الأخذ من الحق، حتى يصل الإنسان إلى درجة من القرب تنصهر بها تلك الصلة. أما عدم الاتصال فهو الموت.
وقد ورد عن أحد الأئمة حينما سُئل، ما هو الموت؟.
قال: (أن لا تكون بينك وبين الله صلة أنت صانعها).
والحق غني عن الإنسان، والإنسان هو المحتاج، والمفروض أن المحتاج هو الذي يبدأ الاتصال. فإذا كانت هنالك صلة بين العبد وربه استلزمت الأخذ والعطاء، وعدم الأخذ من الحق معناه أن ليس هنالك صلة بالحق، فمن اتصل بالكريم أخذ من كرمه شيئاً.
وكل من ليس له صلة بالحق فليعلم أن ثمة خطأ في مسيره وان كان يرى من ظاهره غير ذلك.

(وله الحمد أن فتح بابه لمريديه)

# الباب الخامس عشر
# التوبة

إن من المقامات الباطنية المشتركة مع الظاهر هو مقام التوبة، وان كان الاختلاف بينهما شاسعا من حيث المرتبة الكمالية، ولكن التوبة الظاهرية هي المرتبة الأولى لباطن التوبة.

والتوبة هي الرجوع بترك الخطأ على حسب مستوى صاحبه أمام الحق سواء كان خوفا من عقابه أو هجره، أو طمعا بعطائه أو به، أو حياءً من صفاته أو منه.

وبما أن الحق أوجب علينا المسير في الخط الصحيح لكل العوالم سواء كانت دنيوية أو أخروية، مادية أو معنوية بالوجوب العقلي البشري تارة، -أعني أن بعض الأنظمة وضعت من منطلق كمالات العقل البشري لكي يتقبل الإنسان ذلك النظام ويقتنع به القناعة التامة الموجبة للمسير فيه-، وتارة بالعلم الإلهي الكائن فوق مستوى العقل؛ فوجب على الإنسان أن يسير في ذلك الطريق ولا يخرج عنه، وإذا خرج لزم الرجوع إليه.

فكان باب التوبة للرجوع حين الانحراف إلى الطريق المرسوم

لصاحب تلك المرتبة، لذلك كان لكل مرتبة ومستوى توبته الخاصة به والتي تلازم ذلك المستوى إلى حين تجاوزه.
وقد رتب الإمام الصادق والعدل الناطق عليه السلام التوبة على خمس مراتب تبعاً لأصول مراتب الكمال، فقال: {التوبة حبل الله ومدد عنايته ولا بد للعبد من مداومة التوبة على كل حال، وكل فرقة من العباد لهم توبة، فتوبة الأنبياء من اضطراب السر، وتوبة الأولياء من تلوين الخطرات، وتوبة الأصفياء من التنفيس، وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله، وتوبة العام من الذنوب} وبيان هذه المراتب:
المرتبة الأولى: توبة الأنبياء. وهي من اضطراب السر. والسر، هو القلب إذا ارتقى وصفى وحوى على الأسرار الإلهية، وكذا هي قلوب الأنبياء. واضطرابه تارة بسبب هول مطّلع النوازل، فيضطرب السر وإن كان لا يظهر منه شيء على الظاهر، وتارة أخرى يكون اضطرابه بظهور آثار الأسرار الإلهية على المعالم الظاهرية لغلبة السر على قالب النبي. وهذا في شرع الأنبياء من موجبات التوبة.
المرتبة الثانية: توبة الأولياء من تلوين الخطرات. والتلوين هو التداخل في الخواطر وعدم التمكين منها، ويكون بما يطرأ من خواطر الحال الداني إلى من في الحال العالي، ومنه الخواطر الاستقلالية لمن في حال الفناء، والخواطر العقلية لمن حاله الإلهام، وهذا التلوين يعُد في شرع الأولياء من الذنوب والذي يجب التوبة عنها.
المرتبة الثالثة: توبة الأصفياء. وهي من التنفيس، والتنفيس

يكون حين الكرب الذي يُنزله الحق تعالى على قلوب أصفياءه. وطلب التنفيس أي التخفيف من الكرب أو التسلي عنه يُعد من كبائر الذنوب في شرع الأصفياء، والتي يجب التوبة عنها. أي عندما يسلط الحق تعالى الكرب على قلوب أصفياءه بأي فعل كان يجب أن لا يلتفت الصفي إلى ما يخفف عنه هذا الكرب أو يخرجه منه.

المرتبة الرابعة: توبة الخاص. وهي من الاشتغال بغير الله، وليس بغير ذكر الله فبينهما فرق شاسع. وعلى الخاص أن يكون كل مفردات حياته لله، فيكون عيشه لله، وإن اشتغل بشيء غير الله أو لم يكن لله، عُدّ ذلك في شرعه ذنب يستوجب التوبة.

وأما المرتبة الخامسة وهي توبة العوام فلا تحتاج إلى بيان.

وعلى الرغم من اختلاف مراتب التوبة إلا أن جوهرها واحد والذي هو ترك الذنب وعدم الرجوع إليه مرة أخرى.

والتوبة هو المقام الأول لطلاب الكمال، حيث به تُختم مرحلة الظاهر بعد أن يكون المريد قد أدى كل الواجبات واجتنب كل المحرمات. فينتقل إلى مرحلة الخواص فيكون حسابه أشدّ؛ لأن وطأة الذنب تكون اشدّ مما في المرحلة السابقة، وكلما ارتقى الفرد في الكمال حُوسب على قدر ما وصل إليه.

وعادة تستلزم التوبة سقوط العقوبة المترتبة على الذنب، وربما استلزمت العقوبة في حين آخر. أما إسقاطها للعقاب

فهي في المراحل الأولى من الباطن ومراحل الظاهر كافة وذلك لعدم ترتب المصلحة على العقوبة، فالمراحل الظاهرية والمراحل الأولى في الباطن يكون فيها الإنسان ذا استعداد واطئ وإيجاد العقوبة تعرضه لفتور الهمة وطغيان النفس والتي تكون في هذه المرحلة في أوج قوتها.

أما بالنسبة لاستلزام التوبة للعقوبة فذلك عندما يكون في العقاب فائدة للإنسان وهي في الشطر الثاني من مرحلة النفس وما فوقها. لان التوبة هي رجوع لأخذ الكمال فإذا كانت العقوبة فيها شيء من الكمال أصبحت من ضمن ضروريات خط الكمال، وحسب ما رأينا أن العقاب يوجِب في المرحلة الأولى من مراحل القلب جلاءً للقلب.

ومن هذه العقوبات في مقام القلب هو الكرب القلبي وهو حال من أحوال القلب يطرأ على الإنسان بعد ارتكاب الخطأ مباشرة أو بعد لحظات يسيرة، أي هو من نوع العقاب المُعجّل والذي بطبعه يُسقط العقاب الأخروي، سواء كان أخروياً في الحياة الدنيا، أو أخروياً في الحياة الآخرة، وهذا من النعم الكبرى. ويكون الكرب على قدر الخطأ فإن كان كبيراً عُرَّض الإنسان لهذا الحال بصورة أكبر أو مدة أطول.

ومن فوائده:

أولاً: معرفة الذنب الباطني، إذ المريد في أكثر الأحيان لا يعرف الذنب في الباطني، وهو مُطالَب بتجنّب الآثام الباطنية، قال تعالى: ﴿ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ﴾ [الأنعَام: ١٢٠] وطبعا ذلك بعد تجاوز الإثم الظاهري.

وعدم معرفة الإنسان للذنوب الباطنية يعود لدقة الذنب الباطني. فالغفلة مثلاً من الذنوب الباطنية فعند وقوعها يحصل للإنسان ذلك الكرب.

ثانياً: إن معرفة الكرب هو من معارف القلب وجهاته وأحواله، فالمعرفة الأولى توصل إلى ما بعدها ثم إلى الهيمنة على القلب ومن ثم تجاوزه.

ثالثاً: إن وقوع الخطأ يوجب فرز حجاب قلبي، ما يؤدي إلى حجب الإنسان عن أمور كثيرة مهمة منها الإحساس القلبي، فالعقاب هو جلاء لذلك الحجاب عن القلب.

رابعاً: إن انتقال الإنسان بين حالتي الكرب والانشراح هو أسلوب من أساليب الجذب الإلهي الباطني، لان القلب له سيطرة معتدٍ بها على الإنسان فإذا تنقّل الإنسان بين حالتي الكرب والانشراح جُذب إلى جانب آخر مما يؤدي إلى قلة التفاته إلى الدنيا فهو من ضمن الاستعدادات لدخول مقام التجرد.

خامساً: بالتوغل بهذا الحال يعرف الإنسان قبول عمله من عدمه.

هذا وإن التوبة من الذنب موجبة للاستغفار، فهو جزء من كمال التوبة.

وينبغي أن نشير إلى انه لا فرق بين الكبيرة والصغيرة، حيث أن كل ذنب بحق اللانهائي يعتبر ذنبا لانهائياً، وعليه يجب أن يكون الاستغفار لا متناهياً! وإذا كان لا متناهٍ لزم

عدم الخروج من مقام التوبة! وعدم الخروج هذا يعتبر موتاً معنوياً في خط الكمال؟.

وهذا ما وقع فيه بعض أرباب الباطن، والخروج منه يكون باليقين الحق بالمقام الثاني في مقامات التوحيد أي بصفة المغفرة.

فإن من كان له يقين بمغفرة الحق لذنبه وثقة به مستفادة من معرفة الصفة فإنها ستكون غفران للذنب؛ لذلك يكون إطالة الاستغفار حجاب ونقص في معرفة الغفّار! وعدم المعرفة توجب عدم اليقين الموجب لبقاء الذنب.

والاستغفار الملازم للتوبة في مقام التوحيد وهو المقام اللانهائي يختلف عن غيره، يكون على حسب مراتب التوحيد الثلاثة، حيث الاستغفار هو طلب المحو، فالمغفرة الأولى من الحق لعبده وهي مغفرة ذنب وجود الأفعال، فيستغفر الإنسان عن أفعاله جميعاً، فيكون محو الفعل بالفاعل الأول وتعود الصوادر إلى منبعها، وبعدها تتحقق التوبة بعدم وجود الفعلية الاستقلالية باستقلال الذات الإنسانية وهذا جلاء الحجاب الأول.

ومن ثمة تكون التوبة من الذنب الأكبر أي مغفرة الصفات، عندها يكون البقاء في صفات الحق، كما أوضح في كتابه العظيم: ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ ﴾ [الفَتح: ٢] أي ذنب الصفات وما ينتج منها في عالم الاستقلال وإرجاع الصفة من الموصوف الوهمي الداني إلى الموصوف الحق، فتتجلى كمال جلال صفاته في خلقه فمنها يكون

﴿ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [فُصّلت: ٢١] بالرجوع الحق. فبدء الغفران في دخول معرفة الصفات الإلهية.

أما الذنب الثالث وهو أكبر الذنوب سواء كانت ظاهرية أو باطنية، بل هو منبع الذنوب ومنه ينتج النقص والإحساس بالتقصير والفراغ، هو ذنب الاستقلالية الذاتية وهو شطر الآية: ﴿ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [الفَتح: ٢] أي ما بقي من ذنب الوجود الاستقلالي الذي لا يزول إلا بالوصول إلى غاية المعرفة.

والتوبة هنا تكون بعدم الرجوع إلى النظرة الاستقلالية لأنها تُعد أعلى أنواع الإشراك.

فهذا الشطر من الآية هو وعد الحق لرسوله الأعظم وإن كنا نرى أن الآية عامة وليست خاصة بالرسول.

وأما التوبة في مقام النفس فهي الإقلاع عن الأفعال النفسية والخروج من ذلك العالم، ولا يتأتى إلا بهلاك النفس ﴿ تُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ ﴾ [البقرة: ٥٤] وليس المقصود منها هو المفهوم طبعاً. إنما يكون بتجاوز مقام النفس، وهي كذلك مراحل عديدة يطول المقام بذكرها.

وإن التوبة من كمال المسير فهي نقطة الانطلاق التكاملي، فكل توقف تعقبه توبة تكون هي بداية مسير جديد بإرادة مختلفة ونية جديدة.

(وله الحمد أن أغلق علينا باب القنوط بفتح باب التوبة)

# الباب السادس عشر
# الصـــدور والقـــلوب

الصدر: هو مكمن الإنســان والذي يحوي علــى الاستــعدادات والقابليـات والنوايـا والارتكازات، التـي تُكوّن المخزون القلبـي والنفســي للإنســان أو مـا يـعبر عنهـا ببـاطن الإنســان، فمـا يستخرجــه الإنســان عــادة يكون من الصدر سواء كان مـا يستخرجــه نفســي أو قلبــي.

وأمـا القـلب: فـهو الجوهر الثانـي للإنسـان -إن قلنـا أن الروح هو الجوهر الأول- وهو كائن فــي الصدر يخـلص إليــه مــا يخرج من الصدر، وكذلك هو موضــع النوازل الملكوتيــة واللاهوتية.

وقد أودع الحـق تعالـى قابليـات كثيرة فـي صدور النـاس منهـا مــا يكون أساســاً لــلمسير المــعتدل ومنهــا مــا يكون أساســاً لــلمسير المنحرف. واستخراج المرء لمراده من صدره يكون عبر أسـلوبين وهمـا:

الابتلاء الاختيـاري: وهو الذي يختـاره المرء لاستخراج مـا في باطنــه من الحقائــق المشتملــة علــى اليـقين وحسن الظن والإرادة وصفـاء النيـة والمعـارف وغيرهـا ممـا يسـاهم فــي

تصاعد الإنسان في سُلّم الكمال إن كان من أهل التصاعد.
والأسلوب الثاني هو البلاء الاضطراري: وهو من النظام الإلهي بشقيه العام والخاص، وبه يُخرج الله تعالى من مكنون نفس الإنسان –صدره- الاستعدادات اللازمة والتي يقررها مستواه المتقدم، قال تعالى: ﴿ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٤] وهو جوهر النظام الإنساني المعنوي، أي ليبتلي الله ويمتحن ما في مرتكزاتكم وقابلياتكم من الصفات الحسنى والمقامات العليا ويخرجها من طور القوة إلى طور الفعل والتنفيذ، فتخرج من حيز الصدر إلى حيز القلب ﴿ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ وذلك بتخليصه مما ظهر معه من مكمن الصدر من الملازمات السفلى كالخواطر الشيطانية والأحوال الدنية والعلائق الدنيوية والميولات إلى الجهة السفلية وغير ذلك.
أما بالنسبة إلى مخزون الصدر فبانتسابه إلى الجهة العليا وقوامه فيها فإنه لا نهائي العطاء، وأما من جهة الصدر فهو متناهٍ.
أما القلب فيتجه جهة النفس للاتصال بعالم الناسوت وكذلك هو مدخل الروح للاتصال بعالم اللاهوت، إذ أن له وجهين أو قل ظاهر وباطن فيتصل من ظاهره بجهة النفس ومن باطنه بجهة الروح عن طريق الصدر.

واعلم: إن الخواطر الملكوتية والإلهامات الإلهية والكشوفات الحقية والنفحات الربانية النافذة عبر الحواس المعنوية كلها

تطرق طريق القلب، فهو كما قلنا بوابة الجهة العليا لعوالم الدنيا.

والمفروض حسب النظام العام إن ابتلاء الصدر يؤهل إلى الغاية الإلهية من وجوده، وهو التخليص التام له من الاستعدادات الفعلية الناقصة والتي تُقوّم النظام التسافلي فلا يبقى في الصدور إلا الأسباب والآلاء الإلهية والتي تشرف على القلب لتساهم في التكميل المعتدل للإنسان، قال تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ [العنكبوت: ٤٩] أما في غيرهم فإنها غير بينات لطغيان جهة الظلمة الصدرية على جهة النور؛ لهذا جعل الحق تعالى المحاسبة شاملة ليس فقط للأفعال إنما للنوايا والمرتكزات، واعني المحاسبة وليس المعاقبة، وبالتالي لتخليص باطن الإنسان من الشوائب الإنسانية الملازمة للصفات المنزلة حين التنزيل في القالب الإنساني ﴿ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤] أي يُدخلهم في بلاء التطهير والذي هو سوط من سياط الحق تعالى يسوق به عباده للتجرد من صفاتهم النفسانية الدنية، وإظهار ما في بواطنهم من الكمال وتنقية الشوق إلى الكمال المطلق من ملابسات الطبع الإنساني والذي يكون هو الدافع للمسير الحق وبالتالي للوصول إلى الفناء الصفاتي وتجلي الصفات الإلهية.

وإن من أهم موارد الاستخراج الإرادي للقدرات الكامنة في الصدر هي عن طريق المجاهدات والمخالفات.

أما علاج أمراض الصدور أو الأمراض الباطنية للإنسان فإن الحق تعالى قد وضع علاجاً لذلك، إذ يقول جلَ ذكره: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ |يُونس: ٥٧| وهو الشافي الوافي ألا وهو الكتاب العزيز والذي حوى على شفاء لكل أمراض الصدور سواءً منها ما في مستوى الأخلاق أو المصاحبة للمقامات والبرازخ، بل والعوالم الباطنية اجمع. وأعلم، إن العقول ليست هي القلوب وان للقلوب إرادةً وإدراكاً خاصاً بعالمها كما أن للنفس إدراكاً خاصاً بعالمها، نعم تتحد النفس والقلب من جهة العالم، لكن كل يعمل على مستواه، وأما العقل فله عالمه الذي يطلب كماله فيه سواء بالاتصال الملكوتي أو الناسوتي.

(وسبحان من جعل عرشه قلوب عباده)

# الباب السابع عشر
# الكرامة

هي فعل خارق للنظام الطبيعي المعروف، صادر من عالم الملكوت وهي من النعم الرحيمية، وكثيرا ما تكون لدى أصحاب الباطن، ويهبها الحق لمستحقها أو مريدها على أي مستوى كانت من مستويات الدنيا وكذلك الآخرة.

ويعتمد استنزالها على أمرين هما: الصفاء واليقين، لذا يكون أصحاب الصفاء القلبي أقرب إلى الكرامات من غيرهم. وفي الأغلب يلازم اليقين الصفاء. ومن هذه الكرامات، معرفة أمور غيبية والدخول إلى النفوس وشفاء الأمراض وطي الأرض ومعرفة ما في الضمير وإدخال الأفكار إلى العقول وتغيير الأشياء وغيرها مما لا يحصى.

ولا تكون الكرامة في مستوى واحد إنما في مستويات عديدة من العالم الواحد، وعلى قدر الصفاء واليقين والإرادة يكون مستوى الكرامة من الجهتين، جهة صدورها وجهة تأثيرها، وغالباً ما تتقيد بقيد الإرادة لأن أغلب الكرامات هي بإرادة الإنسان وطلبه وليست بإرادة إلهية خالصة دون طلب من الإنسان، نعم يكون بعضها كذلك.

هذا، وإن إنزال الكرامات من الحق تعالى لعباده لابد وأن تكون له فوائد. ومن تلك الفوائد:

أولاً: إن بعض الكرامات لها فائدة للمجتمع بصورة عامة، حيث يعطي الحق بعض الكرامات التي تنحصر بها فائدة المجتمع، فيهب الحق ذلك من عدة طرق ومنها طريق الكرامة، ومن ذلك علاج بعض الأمراض المستعصية.

ثانياً: إن في بعض الكرامات فوائد أخروية لا دنيوية، من قبيل أن يُكرِم الحق عبده بفتح بابٍ من علم العواقب، فيعلم به المُكرم عواقب أفعال الناس، فيكون أسلوباً من أساليب الهداية.

ثالثاً: إن في الكرامة مصالح خاصة تكون للمُكرَم نفسه، ومن ذلك أنها من أقوى طرق التحفيز وتقوية الإرادة للمسير في طريق الكمال، وكذلك فإنها توجِد الاطمئنان للطريق الذي يسلكه الإنسان، حيث يرى التجاوب الإلهي معه في هذا الطريق بأسلوب الكرامة.

رابعاً: تَعطي الكرامة شيئاً من المعارف، أو قُل اليقين بصفات الحق سبحانه والذي يكون أقوى وذا أثرٍ إن كان مادياً ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠] فالاطمئنان ناتج من زيادة اليقين. وأكثر صفات الحق لا يحصل لدى الناس اليقين بها إلا بالمعايشة والتذوق المادي، لأن أغلب العقول مادية بالمعنى المعروف، فتكون المعرفة بهذا الاسلوب معرفة راسخة بالنسبة لهم.

والفوائد الجزئية للكرامة كثيرة فباب الكرامة باب واسع ومن دخله صعب عليه الخروج منه، وقد لمسنا ذلك من بعض أرباب القلوب حيث لم يستطع الخروج من الكرامات حتى بعد بيان ضررها.

وفي بعض الطرق الباطنية رياضات معينة، لكل رياضة كرامتها الخاصة، فعند الانتهاء من تلك الرياضة يحصل المرء على كرامة من الحق جل شأنه.

واعلم: إن الحق لا يعطي الكرامة إلا بعد الطلب الإستعدادي الحقيقي؛ لأن هذا الطلب هو الاستعداد لنزول الكرامة وتحمّل مسؤوليتها، أما دون ذلك الاستعداد فليس من كرامة. فلا نزول للكرامة إلا بعد الطلب، هذا جانب.

أما الجانب الآخر فهو ضرر الكرامة.

بما أن دائرة الكمال تكون تصاعدية وتنازلية، وبما أن مقابل عالم النور عالم الظلمة، فمن هذه الأصول يكون التفرع. والأشياء بالمنظار الباطني القريب تحمل أضدادها، فوجب أن يكون لكل شيء طرفان، ولكل طرف القابلية للمسير في الخط الملائم له، عندها يقع التخيير الإلهي للمخلوق سواء كان إنسانا أو ما دونه في دائرة الوجود. أما خلو أي شيء من أحد هذين الطرفين فانه سيؤدي إلى مقدمات تخل بالعدالة والعلم بالنسبة للحق عند التجريد، وكذلك توقف الكمال الخاص للمخلوق عند التجريد. فمن ذلك أصبحت الأضرار ملازمة للفوائد في الوضع الأول، لكنّ الإنسان

مخير إن شاء أخذ هذا أو ذاك، وللعقول القابلية على الفعل، ولكن أين ذاك الفاعل؟ فلا يكون إلا بعد البقاء الثاني ولا تعرف الأشياء من بعيد، إذ العبد ليس بعدم إنما هو وجود، وللوجود تأثير على الوجود، فمن ذلك وجب بالعلم الإلهي أن يكون هنالك ضرر. لكن من كان ضررهُ أقرب من نفعه، وجب تركه بالوجوب العقلي، وان كان نفعه أقرب من ضره وجب فعله.

**فمن أضرار الكرامة:**

أولاً: إن الكرامة كثيرا ما تولد الركون النفسي، لان الأمور الغريبة على الظاهر تولد الفرح القلبي مما يؤدي إلى الركون إلى هذا الفعل وإعطائه أهمية أكبر من استحقاقه، ثم بعدها إحاطته بإطار وهمي، حتى يصل إلى أن يكون هذا الإطار هو الأصل وليس الكرامة. وهناك يكون الانغماس في وهم الوهم.

ثانياً: إن الاختلاف عن العامة بأمر ظاهري خارق للنظام العام كثيرا ما يولد بعض الأمراض الباطنية، كالتعلق بالكرامة، أو العجب أو حب الذات وغيرها من الأمراض الموجبة للتوقف أو التسافل. وهذا من ضمن الأسباب الباطنية للتكتم على الكرامة، وان كان السبب الأكبر هو الحفاظ على الظاهر وعدم خرقه.

ثالثاً: إن طبيعة الكرامة هي طبيعة دنيوية مصبوغة بصبغة باطنية، لأننا ربما قلنا أو لم نقل إن الكرامات لا

تكون بالأمور الباطنية فليس من كرامة في إدراك الباطن أو معرفة الأسرار الإلهية، إنما يكون التعمق في الباطن والوصول إلى أسراره بالعمل الموصل له، فإن طبيعة الأسرار الباطنية الحقية أو الخلقية تحتاج لاستعداد عالٍ لتحمل وطأة نزولها وكتمانها، على عكس الكرامات فإنها لا تحتاج إلى هذا التحمل.

والكرامة تكون بالأمور الدنيوية، فيكون الدخول في الكرامات هو رجوع للدنيا، وما فائدة الكمالية للإنسان لو عَلِم كل الغيوب؟ هل سيقربه هذا العلم إلى الحق سبحانه؟ قطعاً لا؛ بل هو للبعد أقرب منه إلى القرب.

وبصورة أخرى يصعب على المريد الخروج منها، وقد يولد له استعداداً نفسياً لنزول كرامات أعلى منها مما يوصله إلى البقاء في عالم الكرامات.

رابعاً: إن أغلب الكرامات لا تكون عطاءً من الحق دون طلب العبد لها. وطلبها هو نوع من أنواع الإشراك الباطني، فإن نية المريد لا تكون خالصة للحق؛ بل فيها شيء من الإشراك، والإشراك إشراك سواء كان صغيراً أم كبيراً، باطناً أم ظاهراً، والأكبر من ذلك هو أن يُقرن الحق بالكرامة وهي من خلق الحق. وإذا دخل الإشراك في النية الأصل صعب إزالته، فكل ما يأتي من هذا الإشراك هو تثبيت له وتقليل من الطرف الثاني من النية وهو الحق حتى يصل الإنسان إلى أن يكون مراده الحقيقي غير الحق، فيحجب عن الوصول إلى حضرة القدس.

هذا إن كان في بداية طريقه، أما لو حصلت إرادة الكرامة في خطوات متأخرة فسوف يتغير مسيره من خطٍ إلى خطٍ آخر اقل من الأول كمالاً إلى أن يصل بعد التدرج في هذا العالم كمن كانت نيته الكرامة.

خامساً: إن استخدام الكرامة إذا كانت ذات تأثير عام أو خاص كتغيير بعض الأمور الدنيوية من شيء إلى آخر، فإنّ استخدام المرء لها لا يخلو من أمرين:

أحدهما: عدم القناعة بالفعل الإلهي، وهو ظلم لصفات الحق، لأن معناه نسبة الجهل للحق، تعالى عن ذلك.

ثانيهما: هو وجود دافع نفسي، أي تحقيق لرغبة نفسية سواء في الشيء نفسه، أو ما وراء ذلك الشيء، وكلا الأمرين يُعد حجاباً.

أما إعطاء الكرامة للناس من قبل الحق، فمن ذلك، إن الحق يهب الكرامة لكل من أرادها سواء كان باطنياً أو ظاهرياً مؤمناً أو غير مؤمن، إنما الشرط الأساس لنيلها هو الإرادة الحقيقية لها والاستعداد. لأننا نرى أحياناً بعض أصحاب الكرامات لا يخلو من الإمراض الأخلاقية المخلّة بالظاهر فضلاً عن الباطن إن كانوا أصحاب باطن.

وإذا أعطاها الحق بغير طلب الإنسان فغالباً ما تكون لأجل التحفيز على المسير الجاد في الطريق، فإذا وصل الإنسان إلى ما أراد الحق له وجب عليه ترك هذا المحفز سواء كان بعدم العمل به أو الإدبار عنه أو بأي أسلوب آخر، فالحق لا يسلب نعمة أعطاها، إلا أن تكون

برغبة الإنسان سواء كانت بعدم القناعة أو بفعلٍ يخل ببقاء تلك النعمة. وهذا هو السبب الرئيس لإعطاء هذه النعمة.

هذا، وان الترغيب لا يكون إلا لضعفاء اليقين وإلا فمن كان الحق غايته، والمعرفة طريقه، والصبر زاده، واليقين سلاحه، فليس بحاجة إلى كرامة أو كشف أو معجزة.

والواجب على طالب الكمال أن لا يطلب الكرامة لأنها ليست من كماله المطلوب، وأما إن وهبها الحق لعبده فتُأخذ منها الفوائد للوصول إلى الغاية لا أن نُنقص بها كمالنا. وأما إن كانت الكرامة فيها تحقيق للمصلحة العامة فإن لها شأن آخر.

والبقاء في طوق الكرامة يمنع السائر عن إتمام مسيره، فإن كانت نية العبد خالصة لوجه الحق فلا يُعطى أي كرامة إنما يعطى وجه الحق سبحانه، وهذا ذلك يحتاج إلى التجرد من المصالح النفسية الخاصة وهذا أمر مستصعب، لكنه ليس ببعيد.

وأخيراً أقول إن الكرامة ليست هي الحق إنما هي ما دونه، وطبيعة ما دون الحق إما أن يوصل للحق أو يحجب عنه، والكرامة هي للحجاب أقرب منها للإيصال، حيث يستطيع الإنسان أن يصل بغير الكرامة لأن النظام متكامل ولا يحتاج إلى شيء من الخارج.

(وله الحمد والثناء أن لا بخل في ساحته)

## الباب الثامن عشر
## النفس الأمارة بالسوء وتضعيفها والفائدة منهما

إن من الفروقات بين الشيطان والنفس الأمارة بالسوء، هو أن الشيطان لا يَعدو عمله عن كونه تزييناً، أي يُزين بعض الأعمال والأفعال للإنسان أو يقبح له بعضها فلا يتجاوز عمله هذه المرتبة؛ بل هو مقيد بها. أما النفس ففعلها ليس تزييناً وإنما إيجاد احتياجاً وهمياً لدى الإنسان لعمل ما أو لشيء ما، كاحتياج الأكل والنوم والجماع وغير ذلك، ومن قبيل أنك ترى الصائم يشعر بالعطش أو الجوع من بداية صومه، علما أنه في غير الصيام لا يشعر بالجوع إلا بعد مضي فترة معتدٍ بها. ويتحصل من ذلك أن الدافع النفسي أقوى من الدافع الشيطاني، وعليه تكون حجابية النفس أكبر وأكثر من حجابية الشيطان.

وعندما يعبّر القرآن عن النفس بـ(الأمارة) ذلك لأن طلبها من القوى الإنسانية هو طلب أمري وليس تزيين فقط، والأمر أعلى من التزيين.

بل أن الشيطان ينتهي تأثيره في المراحل الأولى من الطريق، أما النفس فتستمر إلى مراحل متأخرة.

وهذا ليس هو موضوعنا، لكنا احتجناه من أجل التفريق بين النفس والشيطان ولو بحدٍ واحد. فالنفس هي المسبب الأكبر في الأفعال الخارجية والداخلية الخارقة للنظم الإلهية.

والنفس هي المرحلة الأول في سُلّم التجرد التكميلي، وعند المسير في الكمال يجب تجاوزها من خلال ( التسقيط ) فليس الكمال الا تجاوز المراحل الإنسانية، لذا يجب على كل من أراد سلوك طريق الكمال الخاص أن يتجاوز عالم النفس، وحتى في الكمال العام ينبغي أن يصل الإنسان إلى ذلك؛ حيث الكمال العام يوصل إلى الكمال الخاص ضرورة إلا أن يحصل انحراف في المسير. فالبقاء في عالم النفس توقف لكلا القسمين من البشرية أي العامة والخاصة.

وأودع الحق هذه النفس في الإنسان، ولها من الأضرار مالا يحصى، بل هي السبب في تسافل البشرية، فلماذا أودعها في الإنسان؟

أقول: إننا عند كلامنا بل ورؤيتنا للنفس لا نتكلم ولا ننظر منها إلا جهة واحدة وهي جهة الآمرية، وإلا فإن كل ما أوجده الحق هو متكامل من ناحية الأصل، حيث الأصل هي القابليات الإلهية المودعة في هذه الموجودات وهي متكاملة قوة لا فعلاً، ومسيرها في الكمال يحقق لها التكامل الفعلي.

فكل مخلوق حوى على كل الكمالات في باطنه، فنتج من ذلك أن كل شيء في كل شيء، ولا يدرك غوره إلا من كُشف له.

فكما أن لها أضرارا فلها فوائد والمفروض أن لها من الفائدة أكثر مما لها من الضرر، وهذه الفوائد تخدم الإنسان في تكامله التصاعدي وكذلك تخدم النظام في التكامل التنازلي.
ومن فوائدها في الطريق التصاعدي:

أولاً: إنها السبب لبقاء الكيان الإنساني، فبدونها يكون الموت، فهي السبب الرئيس لبقاء الحياة وتناميها على حسب النظام الدنيوي.
ثانياً: إن وجود النفس هو دافع لتجاوز مقام النفس المؤدي للمسير في الكمال اللانهائي.
ثالثاً: إن وجود النفس يُسّهل على الإنسان الرُقي التدريجي مما يؤدي إلى الاستمرار في التكامل حتى يصل إلى الخط الترابطي بما فوق ذلك المستوى، وفقدان أي مرحلة من مراحل التكميل يؤدي إلى فصل بين الكمالات الإنسانية.
رابعاً: إن الاستعدادات النفسية بطبيعتها لها القابلية على التلقّي والتحّول من شيء إلى آخر، وبها يكون التحول من الجانب التسافلي إلى الجانب التصاعدي، (والعكس للمتسافلين) ثم الوصول إلى الصفات الإلهية إذ الصفات تكمن في النفس، ففضائل الصفات تزرع في النفس لا غيرها.
خامساً: إن المرحلة الأولى من الرقي تحتاج إلى قوة تكون لها القابلية على الاكتساب الكلي، أعني اكتساب طرفي الصفات، وهذا لا يتوفر إلا بالنفس.

سادساً: إن أفضل الطرق في المرحلة الأولى من العرفان هو طريق الضد، فتكون من أفضل الطرق للمعرفة اليقينية الحقيقية، فوجود الشك يوجب قوة اليقين. وفوائد النفس لا تحصى إنما هذه أبرزها.

وفيما يجب على المريد في المرحلة التكاملية الأولى تجاه نفسه هو التضعيف، أي تضعيف قوى النفس الشهوية والذي يكون من خلاله الكمال الروحي غير المباشر بالانطلاق من عالم النفس. هذا بالنسبة للكمال الأدنى وليس الكمال الأعلى والذي يُبتغى فيه معرفتها.

وهنالك الكثير من أساليب تضعيف النفس وتقريباً كل مراتب السَفر الأول في طريق العرفان تصب في تضعيف وتقييد النفس. وأهم هذه الأساليب هو أسلوب المجاهدة، والذي هو اكبر الأساليب تأثيراً على القوى النفسية، وهو الأسلوب الذي حث عليه القرآن الكريم وحببه لأرباب النفوس، يقول: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾ [محمد: ٣١] وقال كذلك في سورة العنكبوت: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت:٦٩] وكذلك قول الرسول الأعظم للبدريين: (قضيتم الجهاد الأصغر وبقي عليكم الجهاد الأكبر... واعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك) إلى غيرها من الآيات والأحاديث التي تضج بها كتب المسلمين على اختلاف ظواهرهم، وهي معروفة على مستوى الظاهر.

والمجـاهدة: عندنـا هـي حمل النـفس على مـا تكره، من الأفعال والأقوال والأحوال. ومـا تكرهـه النـفس هو كل فـعل أو قول يكون لـه الأثر بالتـقرب إلـى الكمـال المطلـق والخروج من سـلطان النـفس إلـى سـلطان الحـق، فكل الأفعـال القربويـة تحتـاج إلـى ضـغط علـى النـفس لأدائهـا إلا مـا كان بـالجذب الإلهـي أو الاعتيـاد النفسـي أو اطمئنانهـا بذلك الفـعل.
ويرتبط بالمجـاهدة أصلان وهمـا فـي نـفس المرتبـة الكماليـة وأعنـي بهمـا المخالفـة والرياضـة.

والمخالفة: هي معاكسـة النفس فيما تريد، وفرقها عن المجاهدة أن البدء فـي الإرادة للمخالفـة هـي النـفس وفـي المجـاهدة هـي ذات الإنسـان. وتكون المخالفـة بكل مـا تريده النـفس وتُـقبِل عليـه إلا مـا كان حسن من الأفعـال والذي استسـاغته النـفس بالترقـي إليـه فأصبـح داخل إطارهـا الجديد.

أمـا الرياضـة: فهـي ترويض النـفس وسوسـها علـى صفـة أو فـعل مـا. ولا تكون إلا فـي الأفعـال والأقوال والأحوال التـي تسمو عن واقـع النـفس، أمـا مـا يدنو فـهو من ضمن نظـام النـفس فلا يحتـاج إلـى ترويض إلا أن تكون النـفس صـاعدة بتمكن الصفـات منهـا حينئذ يحتـاج النزول إلـى ترويض.
فتؤدي المخالفـة والرياضـة نـفس الفـائدة المتحصلة من المجاهدة لأنهمـا يؤديـان إليها.

ومن أصول العمل في المجاهدات، أن تكون المجاهدة تدرجية لتجنب الضغط على النفس والذي يُعقب أحياناً أمرين من الصعب الخروج منهما، وهما إما تحول الخط والانتقال إلى خط الكمال المعاكس، أو طغيان النفس على العقل.

وتدخل المجاهدة ضمناً في أفعال كثيرة، وإن كانت هذه الأفعال ليست جهادية بالمفهوم الخاص لكنها كذلك بالمفهوم العام إذ أن تحقيقها يستلزم ضغطاً على النفس إنما الغاية ليس الضغط كما المجاهدة وإنما تحقيق مصلحة أخرى، كالتكاليف الشرعية فإن فيها نوع من المجاهدة ذات المستوى الأولي والمقبول لكل الاستعدادات التي تؤدي إلى العبودية بقسميها. وكذلك التنقل من درجة إيمانية إلى أخرى، فإن الطبع الاستقراري للنفس يحول دون التنقلات والتغيرات المعنوية، نعم النفس تخالف هذا الطبع إن كان التنقل نفسياً، أي في نفس عالمها كالتنقل بين المآكل والمشارب والمناكح؛ بل هي تطلب ذلك، أما التنقل من مرحلة عبادية إلى أخرى فهذا ضد رغبات النفس؛ لذلك يحتاج الفرد إلى شيء من المجاهدة للانتقال من مرحلة إيمانية أو كمالية إلى أخرى.

وأيضاً قطع العلائق النفسية المادية أو المعنوية، فهو تحتاج في تحقيقها إلى شيءٍ معتدٍ به من الجهاد، لان قوة النفس تتمركز بكثرة العلائق، والنفس إذا أثبتت وجودها انتقلت تدريجاً للسيطرة التامة على الإنسان وذلك بالتقييد النفسي والذي يكون من خلال التعلق بالأشياء. ففي مرحلة قطع العلائق الدنيوية تضعف النفس وتقوى السيطرة

الروحية، وقطع العلاقة ليس قطع بالمعنى المفهوم، إنما هو نقل العلاقة من المخلوق إلى الخالق.

فتتكون من ذلك المستوى فائدتان من التجرد. ثم إذا استمر الإنسان في مرحلة المجاهدة النفسية والتي من مصاديقها عدم إعطاء الحرية للنفس حيث تُقيد القوى النفسية مع بقاء الذات النفسية، لكن دون السيطرة الحاجبة عن المسير في الكمال المرحلي الأول، فسوف يكون هناك تحرر جزئي من هذا العالم النفسي.

وهذا القطع يتبعه زرع، أي أن قطع العلائق النفسية الدنيوية بنية التقرب للحق المطلق يوجب نزول علائق جهة الحق الرابطة للمريد بالجناب الأعلى، عندها يتذوق محبة ربه. وكذلك فإن التخلي من الرذائل والتحلي بالفضائل الموجبة للصفات الحقة، هو ترويض للنفس على فعل الفضيلة، والرياضة كما أسلفنا هي نوع من المجاهدات، لأنها لا تكون إلا بالمعايشة المؤدية إلى الاعتياد على فعل الفضيلة والمُمكّن لصفة الفضيلة، ولا أقول كل الفضائل تكون بالاعتياد إنما شيء من ذلك.

لكن أساس تضعيف النفس والخروج من سلطانها يعتمد على المعرفة اليقينية المؤدية إلى رؤية حجابية النفس لكي تستخرج إرادة العمل للخروج من عالمها، والمعرفة هي الدافع الأول للعمل، ويهب الحق هذه المعرفة للمريد على قدر استعداده. وتكون المعرفة عملية فيبين الحق للمريد كيفية تضعيف النفس أو كيفية قطع بعض الجوانب النفسية.

فمن عرف حجابية النفس وأراد العمل لإزالتها فسيبين له الحق ذلك.

وقوة النفس تكمن في عالمها وهو عالم الوهم إذ أن الخروج من الوهم هو قضاء على السيطرة النفسية.

وهذا العالم الوهمي هو من مقتضيات النفس وهو الأرض الخصبة لنشوء النفس، لذلك وضعه الحق تعالى، وكذلك فمن خلالها يكون الكمال النفسي التنازلي والسيطرة على الذات الإنسانية. فهو يعتبر سيطرة بذاته؛ حيث دخول الإنسان في الوهم يوجب العمل على طبق النظام الوهمي العشوائي إذ لا نظام في عالم النفس إلا عند دخول المعنويات السامية في العالم الثالث الذي يرى فيه الإنسان علاقة الأشياء ببعضها. ففي المستوى الأول هي علاقات وهمية بالنسبة للوضع والاعتقاد بها وبعلاقاتها مع النفس وليست وهمية في وجودها.

نعم ولِدَ الإنسان على الفطرة ولكن الدافع الداخلي والتأثير الخارجي بهما اكتسب الإنسان بعض الصفات الموجبة للدخول في الأوهام حتى ترسّخت في النفوس وفُرضت على العقول وأمست أسساً وأفكاراً عقلية.

ولا يستطيع الإنسان أن يزيل هذا الوهم إلا بالخروج من عالم الوهم -نعم بمقدور الإنسان أن يتجرد من قسم لا بأس به من الأوهام مع وجود النفس- وهذا الخروج لا يكون إلا بالتسقيط أو السيطرة على النفس وتقيدها. والإنسان يمر بالواقع ولو للحظات قليلة في

السنة يستطيع أن يحقق الوصول لعالم الحقيقة الذي أضاعه بالابتعاد والانحراف مع الرغبات النفسية.
ويُعذر المجتمع في رأيي إن رفض طريق المعرفة؛ بسبب ابتعاده عن الحقيقة حتى أصبحت الحقيقة لديه هي الوهم والوهم هو الحقيقة وكل ذلك جرّاء الانحدار مع النفس وإطاعتها على مر العصور.

**وللخروج من عالم النفس يجب:**
أولاً: توقيف التوسع النفسي، فالنفس في توسع مستمر ولا تتوقف إلا بعدم تحقيق رغباتها وشهواتها والأنسب لذلك هي المخالفة أي مخالفة الرغبات النفسية، ويجب البدء بالأسهل.
ثانياً: قطع الاعتقاد النفسي، وهذا يكون بالمعرفة التي يكشفها الحق لمن أكمل المرحلة الأولى، والتي يجب اليقين التام بها. والمعارف في هذه المرحلة هي معارف كمالية نفسية، أي إنها معارف تستوجب العمل وليست معارف حقيقية، ونزولها من خلال الحس القلبي.
ثالثاً: كسر شوكة النفس وتحرير الروح من قيودها؛ وذلك عبر طريق المجاهدات، حتى بلوغ البرازخ العليا حيث يكون في مأمن نسبي من النفس الأمارة بالسوء. فإن وصل المريد إلى البرازخ العليا وتجاوز البرازخ الوسطى، كان اقرب إلى العقل الفعّال، وعند تجاوز العالم الثالث يكون الاتصال بالروح العليا لأخذ الاستحقاق منها وجلاء التأثيرات على

الذات المهيأة للوصول للحق، فعندها يدخل الإنسان عالم الحقائق وتسقط جميع الأوهام بكل مراتبها.
والعمل الأول للإنسان في ذلك هو النية وهو العمل المعنوي الموجب لنزول العطاء الأول والذي هو معرفة النفس بالمعرفة البدائية. فعلى الإنسان النية ثم العمل ولا حول ولا قوة إلا به سبحانه.

واعلم: إن وجود النفس بالقوة الكاملة يمنع من قيام العدل في العوالم الإنسانية؛ بل وغير الإنسانية، فالحقائق لا تقوم بالأوهام، فلا قيام للعدل مع وجود النفس الأمارة بالسوء البتة!! فمن شروط الوصول للعدل وتحقيق القسط هو الخروج من عالم الوهم؛ بل اجزم بوحدة شَرْطيته.
وإلا فان النفس لابد لها من أن تخرق النظام وتخلق لها نظاماً تحقق من خلاله كل الرغبات المؤدية إلى التسافل.
فوصول البشرية إلى مراتب العصمة لا يتحقق إلا بالمسير في طريق الكمال.

أما سلوك طريق المعرفة دون السيطرة على النفس فهذا لا يؤدي إلى النتيجة المرجوة، فالترك أولى له فأولى ثم أولى له فأولى، لان الإنسان يكون مُعرّضاً للخطأ في هذا الطريق أكثر من الإنسان الظاهري والحق عادل يعطي كل عامل أجره.

إذن التضعيف في المراحل الأولى يكون بالمجاهدة والمخالفة حتى تتولد سيطرة جزئية، ثم بدخول المقامات لأنها كذلك تصب في مقام السيطرة النفسية حتى يصل الإنسان إلى الحقيقة عندها يبدو له من الحق ما لم يكن يحتسب!.

(وإنا إليه لراجعون)

## الباب التاسع عشر

# الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالإرادة الإلهية

إن الأفعال الصادرة من الإنسان والواردة إليه سواء أكانت بالفعل المتحقق بالخارج أم الداخل أم بالجذب الاستعدادي أم الحالي، كلها تعود للإرادة الإنسانية بكل أشكالها. والأفعال الطارئة على الإنسان في الباطن هي أيضاً لا تخرج عن إرادته. لأن كل استعداد أو فعل استعدادي يؤدي إلى نزول أو جذب بعض الأفعال الواردة من الحق أو ممن هو دونه، فهي حسب استحقاق الفرد، فبعض أفعال الخلق التي يتعرض لها الإنسان هي من كماله بالتأثير.

وهذه الإرادة التي وهبها الحق للخلق كفيلة بتحقيق كل ما هو ممكن في دائرة الوجود ولا يخرج الخيال من ذلك، والتي تكون منه إليه بكل المستويات الظاهرية والباطنية. فكل موجود سواء أكان وجوده خارج الإنسان أم داخله، نفسياً أم قلبياً أم عقلياً أم وهمياً أم خيالياً، هو خاضع للسيطرة

الإنسانية، وذلك بالسمو في عالم الكمال حيث ((عبدي اطعني تكن مثلي)) فكل الصفات هي ظلال لصفات الحق الناتجة من الصفات الثلاث.

فالإرادة هي جزء استقلالي نابع من الإرادة الكلية، إذ المخلوق صورة تعكس صفات الحق، كما جاء عن الإمام الحسين عليه السلام: (تجليتَ لي في كل شيء حتى رأيتكَ ظاهراً في كل شيء).

وهذه الاستقلالية إما أن تكون استقلالية كلية أي ليست لها صلة من قريب أو بعيد بالإرادة الإلهية بعد الخروج منها، أو تكون استقلالية جزئية ولها تأثر بالإرادة الكلية وأعني بالتأثر: الصلة بها في جوانب أخرى مع وجود الحرية. فأما الاستقلال الكلي فهذا بعيد حتى في عالم الاستقلال، لأن خلو الخلق أو الإنسانية بصورة خاصة من الإرادة الكلية يعتبر خروج عن السيطرة بنوعيها.

أما الاستقلال الجزئي أي تكون للإرادة الكلية علاقة فعلية بالإرادة الإنسانية سواء كانت بالهيمنة أو الإحاطة أو التداخل في بعض الأفعال، فهذا أقرب من الأول. وهذا في الظاهر.

أما في الباطن فان الإرادة الإنسانية تمرُ بعدة مراحل تُكوّن أحوالاً بين الإرادتين ولا تُعرف إلا عند الوصول إليها، وبصورة مُقرِبة إن الإرادة كامنة في الروح وليست في أي جانب من جوانب الإنسان، إنما لكل جانب قدرة معينة قابلة

لـلنمو مكتسِبـة الإرادة الروحيـة، لكن أحيانـاً يرى الإنسـان إرادة نفسيـة تـعمل علـى تحقيـق الرغبـات النفسيـة والكمـالات الجسمانيـة، ويرى أحيانـاً أنهـا ليست بإرادتـه، فـي الواقـع هـي ليست إرادة بالمعنـى الخـاص إنمـا هـي إرادة روحية استعدادية لطاعـة النـفس وتحقيـق رغباتهـا، وذلك لوجود الـقوى النفسيـة وسيطرتهـا علـى ذلك الإنسـان، والتـي تنجم من استمرار إطاعـة النـفس. وكذلك العـقل فـهو يكتسب إرادتـه من الروح. فلدى أي جـانب من جوانب الإنسـان قدرة علـى الاكتسـاب من الروح، ومن الصـعب ملاحظـة هذه الإرادة الاستعداديـة لوجود الحجب النفسيـة والحجب المرتبيـة التـي تحجب عن الفـعل فـي الإرادة حيث تكون خفيّـة.

إنمـا كل طـلب عقلـي أو قلبـي أو نفسـي هو بـإرادة الإنسـان. وإلا لو كانت للنـفس إرادة خاصـة بهـا لأصبـح من المحال السيطرة عليها، ولو كانت كذلك لأصبحت كل الإنسانية بصراع مستمر ممـا يؤدي إلـى توقف الكمـال والبقـاء فـي مرتبـة واحدة، أمـا طـلبٌ نفسـي خـارج عن الإرادة الإنسـانية فـهذا محـال حيث يُسـقط الحسـاب الإلهـي فـي أي مستوًى كان.

والإرادة صـادرة من عـالم اللاهوت، فكانت تكوينيـة وليست وضعيـة ففـي عـالم اللاهوت ليس من وضـع البتـة، فـأصبحت الإرادة ملازمـة لتكوين الروح وهـي جوهرهـا. أمـا

لو قلنا بفقد الإرادة حيناً ما فهذا سيؤدي إلى توقف عمل الروح. نعم قد يكون خلو الإنسان من الإرادة في مقام ما، لكنّ واقعه ليس الخلو من الإرادة وإنما هو تبدل الإرادة من قبيل مقام التسليم والذي يكون فيه محو الإرادة الجزئية بالإرادة الكلية، فيتكون كل فعل بالإرادة الإلهية، وكذلك يدخل في الجانب الآخر وهو جانب التفويض بعد الوصول عندما يكشف للعارف حقائق الخلق وأسراره ويكون متمكنا في الخلق، فعندها يفوض الإنسان بعملٍ على قدر اِستحقاقه. فهذه المقامات هي بإرادته طبعاً لأن دخول كل مقام بالإرادة الاستعدادية التي عليها المعّول في الباطن، ففي هذه المقامات يكون الجبر والتفويض على حسب حال ومقام المريد، فهي في تبدل. أما دون ذلك فليس من جبر إلا في النظام الإلهي أي في وضع النظام أو الخط الخاص **بالنظام.**

أما المسير أو عدمه فهو كذلك بالإرادة الإنسانية، حيث النظم الإلهية على عدد الاحتمالات المتوقَع دخولها في كل الجوانب الإنسانية. والجبر هو الأساس في خط الكمال وأعني به الجبر الوجودي، لأن الوجود عبارة عن كمال بعد الأسس.

وبإرادة الإنسان أكبر من ذلك! وهو مقام التوكل أي عمل الإرادة الكلية بإرادة الإرادة الجزئية، فإن في ذلك المقام يكون طلب التحقيق من الإرادة الجزئية والتحقيق للإرادة

الكلية، فتكون حينئذٍ طاعة من الإرادة الكلية للإرادة الجزئية. فيكون في الباطن التنقل بين المقامات والذي هو تنقل بين خصوصياتها.

واستخدام الإرادة الإنسانية بتمامها يعتمد على التجرد في كل المستويات الكائنة دون عالم الروح، لأن كل ما دون عالم الروح له تأثير على الإرادة الإنسانية حتى يرجع الإنسان إلى الإرادة الكلية والفناء بها عن طريق صلة الامتداد. نعم قد يكشف للإنسان من الإرادة على قدر العمل.

وللإرادة علاقة بالقدرة على قسميها، أعني القدرة الإنسانية العامة والقدرة الإلهية، فعند تقدم الإنسان في الكمال يتجاوز القدرة العامة وهي قدرة تجاوز عالم الاستقلال، عندها يأخذ من القدرة الإلهية الخاصة.

ومعرفة الإرادة متلازمة مع القدرة، والسبب: لا يطرأ على الإنسان شيء إلا وكانت له القدرة عليه أو الوصول إليه، والشيء الذي فوق طاقة الإنسان ليس له مكان في نظام الإنسان وليس له أي باب للدخول للإنسان: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾ [الطّلَاق: ٧].

وكذلك تتعلق الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلهية من عدة وجوه نذكر منها:

الوجه الأول: إن الاكتساب الإنساني يكون من داخل الوجود

وليس من خارجه، فكانت الإرادة الإنسانية مكتسبة من الإرادة الإلهية، لكنَ التنزيل والهيئة الإنسانية تحطّ من مستوى هذه الإرادة حتى تكون ذات اختلاف عن الأصل وذلك لاختلاف الحق عن الخلق.

الوجه الثاني: بما أن الرجوع إليه بأي صورة كانت، أما لأفعاله أو لصفاته أو لذاته -وذلك الرجوع بغريزة الشوق للكمال التي هي نوع من أنواع الإرادة- فكانت العلاقة بين الحق والخلق علاقة الرجوع للحق بالكمال المرسوم له على حسب إرادة الخلق، وإلا فإن الرجوع لابد منه حيث ليس غير الوجود إلا العدم.

الوجه الثالث: إن الاستقلالية الأولى -أي في المراحل الأولى- هي استقلالية وهمية بالمعنى الباطني، ففي المسير يكون ضمن التكامل تكامل الإرادة حتى يصل إلى الاستقلال الحقيقي وهي درجة العبودية الحقة، ففيه تكون العلاقة علاقة الإرادة الأصلية.

أما بالنسبة للإرادة الاستعدادية ففي مستوى النفس إن الإنسان تكون له قابلية ناتجة عن الاحتياج النفسي لنزول الطلب النفسي، بمعنى يكون احتياج نفسي يرغم الإنسان على إرادة الفعل المعين حتى لو أن الطلب الظاهري ناقض الطلب الاستعدادي فيكون المقياس هو الطلب الاستعدادي، والباطن هو العالم الحق وهو المنظور

وليس ظاهر الإنسان، فكل إرادة استعدادية متحققة إطلاقاً، ولكن الصعوبة في صفاء الإرادة الاستعدادية وكذلك بالنسبة للقلب والعقل.

أما معرفة الإرادة معرفة حقيقية فهذا مرتبط بمعرفة الإرادة الإلهية ولا يكشف الحق ذلك إلا لمن بلغه، فبعض الجوانب الإنسانية لها صلة بالصفات مباشرة. فعند معرفة الإرادة يكشف للإنسان سر القضاء والقدر واللوح وغيرها من الأسرار التي لا تبلغها العقول، فهي مستويات روحية ولو كُشف للعقل لما تحملها وأسرع شيء للعقل عند عدم التحمل هو الإنكار، وهذه من الأسباب التي توجب السرية في المعارف الإلهية.

(وله الحمد على الأولى والآخرة)

# الباب العشرون
# الحـــــــــــال

الحـال هو تـغير يطرأ علـى الموجود فيُحوّلـه من الوضـع الذي هو فيـه إلـى وضـع آخر، فيَحول دون استـقرار الموجود. وهو من ركائز النظـام الإلهـي بقسميـه المـادي والمـعنوي. ولكل عـالم أحوالـه التـي تكون من سنخـه.

ففـي الظـاهر، تطرأ علـى أهل الدنيـا أحوال عديدة، ومنهـا حـال الجوع والشبـع، والصـعود والنزول ومـا شـابهها من الماديـات والمعنويات.

ووجود هذه الأحوال هـي من أكبر الأسبـاب لبقـاء الاتزان فـي النظـام الظـاهري، حيث تسيير النظـام الظـاهري يكون بمـا يطرأ من التـغيرات علـى من هو فـي داخل إطـار هذا النظـام، أمـا مـع عدم وجود الأحوال، فسيؤدي إلـى الاستـقرار الظـاهري وسـقوط السببيـة فيـه، وهـي تـعود إلـى أصل مـعنوي يكون ظل قيامـه فـي الماديـات، فتكون الأحوال الظاهريـة فـي الأشيـاء الجسمانيـة والتـي تـعكس تأثيرهـا علـى النـفس لا دائمـاً، إنمـا الانـعكاس يكون عبر الترابط المـادي المـعنوي، أمـا إذا انقطـع ذلك الربـاط فيكون حـالاً

مادياً خالصاً عند النظر بالعين اليسرى. ولكن الغالبية الكبرى في وجود رابطة بين الاثنين، إذ أن القطع يكون معنوياً مصطنعاً، أي يقطع الرابطة بين المادة وما ترتبط به منه لا منها، وإلا فمن المحال تحقق الثانية للحكمة التي ذكرناها.

أما الأحوال في الآخرة فهي في تفاوت على حسب مراتب الآخرة، فإن أصحاب النعيم الجسماني يكونون في أحوال ذات تأثير تصاعدي متوسط لكونها أحوالاً داخل الملذات، وبما أن النعيم الجسماني متوقف، فسوف يقتصر أصحاب هذا النعيم على نِعم محدودة، حينئذٍ الأحوال قليلة.

وهذه الأحوال في جانب واحد من جهة الملذات الجسمانية والنفسية ولا يتعدى إلى الجانب الآخر. وحتى إن تقدمنا وقلنا بالدخول في الجانب الآخر من منطلق الانغماس باللذة يولد الألم، فسيكون هذا الدخول بقدر معلوم حيث أن من عرف الفضيلة عرف الرذيلة بالإلهام بما أن الحق ألهمها فجورها وتقواها.

أما أصحاب الجحيم المادي، فهم كذلك في أحوال مستمرة وأحوالهم تصاعدية. ومن هذا التصاعد تفتح أبواب جهنم، فإن العذاب الواحد دون الأحوال يولد الاعتياد الذي يمحو بدوره صورة العذاب، فمن فَعلَ فعلاً نفسياً واستمر عليه أستساغ هذا الفعل، ثم أحبه، ثم اعتاد عليه، ثم فُني به، فإن وصل إلى تلك الدرجة صعب الإقلاع عنه، وهذا ظاهر في الحياة الدنيا ولا يحتاج إلى بيان، حتى يدخل ذلك الفعل في أكثر الأشياء؛ لذلك لزم تغير الحال عند

أصحاب الجحيم أكثر من أصحاب النعيم لكيلا يعتادوا على العذاب فيتوقفوا.
الجانب الآخر إن قوة الاعتياد تعتمد على الفعل، فإن كان صعب الفعلية عَظُم التمسك به والاعتياد عليه وصعُب الإقلاع عنه، فمن كان أصله صعبٌ، صعب الإقلاع عنه بعد التعود، وهذه طبيعة نفسية، ومن كان في الظلام رفض النور، ومن كان في النور رفض الظلام.
وكما قال تعالى: ﴿ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ |البَقَرَة: ٦| إنما طُبع ذلك الفعل في ألواح قلوبهم، فإنهم بعد وصولهم إلى مرحلة معتدٍ بها من التعمق في الفعل الموجبة للتسلسل الكمالي فيه، صَعُب عندئذٍ الإقلاع عنه. وهذا كله يصب في صالح النظام العام حيث يستمر النظام في مسيره.

أما الأحوال في الباطن: فالحال في الباطن هو تحوّل واستعداد وإتمام، حيث تَمُر على طالب الكمال أثناء مسيره أحوال عديدة، ومن تلك الأحوال، الحال الأولي الذي يكون في أول دخول المقام -أي مقام كان-. ومنها بعض الأحوال التي تكون كمال لذلك المقام عند تجاوزه. وهناك أحوال كماليةٌ تتنزَل على المريد من اجل إتمام نقص في المقام الذي هو فيه، وغير ذلك.
وهذه الأحوال تكون في تفاوت بالنسبة لزوالها، فمن الأحوال ما يكون كالبرق، ومنها ما يمكث مدة طويلة. ومن

هذه الأحوال، حال التسليم عند من شارف على إتمام مقام التوكل، فسوف ينزل عليه حال من التسليم مقدمة لمقام التسليم، وكحال الفناء قبل الوصول وغيرها من الأحوال.
وهنالك من الأحوال ما تكون تبشيراً لدخول مقامها، فعندما ينزل نازل الحال في السَفر الأول فهو رسول المقام الذي سيدخله المريد، وبعضٌ منها ما يكون نوعاً من أنواع الإعداد للمقام الذي جاء منه الحال. والحق يكشف للمريد في الباطن المقامات التي سيدخلها بنزول الحال.
ومن بعض خصائص الحال أن يكون تعميق واستقرار للمقام الكائن به المريد، وتوضيح ذلك: من كان مثلاً في مقام المحبة، يُنَزّل عليه حال العشق فعندها تستقر المحبة في قلبه، والاستقرار هو كمال المقام، عندها يصبح حال العشق مقاماً، ويستقر العشق بنزول حال المشاهدة، أي أن نزول الحال هو استقرار للمقام الأول ودخول لمقام ذلك الحال، فيكون دخول مقام المشاهدة ثم ينزل حال الفناء وهكذا.
ويأتي الحال مبكراً أحياناً، وأحيانا يتأخر حسب استعداد المريد.
ولكلٍ من النفس والقلب والعقل أحوال تختلف على حسب طبيعة العالَم.
فأما الأحوال النفسية، فإن طبيعة التكامل النفسي يقتضي وجود أحوال نفسية، أي نازلة إلى النفس تؤدي إلى عدم استقرار النفس، فالصفات النفسية فيها ما يَحتجب بالظواهر كالعبادات أو غيرها فهذه الصفات لا تعرف إلا بالتقلبات

والأحوال التي تصُب في صالح الكمال المرتبي، وهي باب من أبواب الكشف الذهني، أعني أنه يكشف للإنسان ذهناً النواقص الصفاتية التي لا يبصرها إلا من خلال هذه الأحوال، فإن الحال هو المثير للرذائل والمظهر لها، فتكون هذه الأحوال مقياساً للنفس ومعرفة صفاتها.

أما بالنسبة للقلب، فإن له أحوال كثيرة وقد تفوق أحوال النفس، وهي من كمالات القلب ومن عمله، ومن هذه الأحوال الكُربة والانشراح، والسكون القلبي، والحزن والفرح وغيرها، وهذه الأحوال تكون السبب الأكبر لمعرفة القلب والتعامل معه ثم تجاوز مقام القلب... وكذلك تحول الأحوال القلبية دون توسع القلب.

أما العقل، فإن الدخول إلى مقام التفكر يولد الأحوال العقلية من بداية المقام، ومن هذه الأحول التنقل الذهني، حيث ينتقل فكر المريد من الفكرة المراد العمل بها إلى فكرة أخرى، وتنتهي هذه الأحوال -أعني تأثيرها- عند التوغل في عالم الجبروت والاتصال بالعقل الفعّال، بحيث يكون هناك سيطرة على العقل، وللمريد قابلية السيطرة على الأحوال العقلية.

الأحوال الحقيقية هي فيض من الحق إذ أنها مستفادة من صفته الباطنية تعالى والبائنة في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمان: ٢٩] إذ تجلي الشأنية الحقيّة في الخلق لا في الحق بما أن الخلق مرآة للحق.

والأحوال عطاء من الحق فمن نزل عليه حال لمقام ما،

فليعلم بقرب ذلك المقام، وتكون سبب في تكامله.
وربما رأى الإنسان بعض الأحوال أنها صادرة من النفس وليس من جهة عليا لأنها تحمل الصفات النفسية وتخلو من النفحات الإلهية، قلنا إن هاهنا وجهين:
الوجه الأول: إن الأحوال تارة تكون صادرة من جهة الإنسان، وتارة نازلة إليها، فما شابهت صفات الجهة نسبت إليها بلا إشكال.
الوجه الثاني: إن الحال إذا فُصِل بالاستقلالية الظاهرية فمن النفس. أما في الباطن فإنه من الحق. وأما في الواقع فهو من الإنسان، سواء أكان حالا نفسيا أو قلبيا أو عقليا -ولا تنافٍ بين الثلاث- ولا يُميَز إلا بالذوق والكشف الحقيقي.
ولو تقدمنا خطوة في معرفة الحال، لوجدنا أن للحال مقدمات وهي التي يتميز بها الحال الإلهي عن الأحوال الإنسانية في مراتب الفصل، ومن هذه المقدمات الخواطر، وإن كان منها ما لا يكون مقدمة للحال. والأحوال كلها لا تُعرف إلا عند المعايشة.
وهنالك شيء آخر، وهو إن الحال يتكرر أحيانا في أمر واحد، ومثال ذلك، أن ينّزل الحق على المريد حال التوسيع فينبعث من باطنه داعيته، ثم تزول هذه الداعية بطغيان صفات النفس، عندها يُنزل الحق حالاً آخر للتوسيع من اجل تقوية الداعية حتى يصل الإنسان إلى السيطرة، فيكون ذلك الحال مقامه المطلوب.

ومن المشاكل التي تواجه طالب الكمال هو عدم التمييز بين الحال والمقام، وربما أدى عدم التمييز هذا إلى عدم دخول بعض المقامات، لظن المريد الحال مقاماً فتنصرف إرادته عن دخول المقام، ثم تسقط الإرادة لذلك المقام، ومن ثم يُحجب عنه. فمن أبرز الفروقات بين الحال والمقام هي:

أولاً: إن الحال يُعدُ من النوازل، أي ليس للإنسان أن يصل إليه، أما المقام فإن الإنسان هو الذي يدخله.

ثانياً: إن الحال إجمالا لا يدوم فترة طويلة، إنما يكون نزوله لحظات، أما المقام فإن المريد يقيم فيه فترة طويلة.

ثالثاً: في المقام يظهر الكمال ويبطن العطاء، أما في الحال فيظهر العطاء ويبطن الكمال.

رابعاً: إن المقام يعتمد على الحال وليس الحال كذلك. والتوكل على الحق تعالى يغني عن كل سبيل.

أما فوائد الحال فإن له فوائد لا تحصى، حيث لكل حال فوائد تختلف عن غيره من الأحوال، لكن من الفوائد المشتركة:

أولاً: إن الحال هو استعداد لدخول المقام، أي أن المريد يُحجب عن دخول أغلب المقامات دون الحال لذلك، فالحال يوجب تحوّل نفسي لذلك المقام، وان كانت هناك إرادة باطنية، ولكن الإرادة الباطنية إجمالية لدخول المقام.

ثانياً: إن بعض الأحوال تكون ذات فوائد بعيدة، فمنها ما يكون فائدته في السفر الثالث أو الرابع لمن هو في السفر الأول.

ثالثاً: تُعطي بعض الأحوال التوسعات في الكمالات الجزئية.
رابعاً: يعطي استعداداً للوصول إلى حقيقة المعايشة لكل المعارف الكامنة في السفر الثاني. هذا إضافة إلى الفوائد التي ذكرناها سابقا. ونكتفي بهذا المقدار بخصوص الحال.

(والحمد لله الذي مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً)

## الباب الحادي والعشرون
# مصلحة وجود الكافر من زاوية عرفانية

إن لكل موجود عدة مداخل لمعرفته، ولكل مدخل جهة وحدّ، وربما اختلفت نتيجة مدخلٍ عن آخر، وليس يعني تكثر الموجود وإنما تعدد مراتبه، هذا إن كان مدخل المعرفة منه. وهنالك أبواب لمعرفة الموجود لكنها خارجة عنه، من قبيل معرفة الشيء بضده، وربما أعطت المعرفة به من خارجه صورة أوضح من المعرفة من خلاله، وهذا يوصلنا إلى شيء وهو أن البعيد أحيانا يكون أقرب من القريب على الرغم من أن البعد بين الضدين أو النقيضين بعد شاسع على مستوى الظاهر.

ويستفاد من ذلك أن البُعدية والقُربية المادية ليست مطلقة، إنما حيزها المادة، أما إذا تجاوزنا القيد المادي فلا ندري من الأقرب ومن الأبعد؟ وحتى إذا تقدمنا خطوة بعد كسر القيد المادي فسنرى أن من الموجودات المعنوية ما تكون معرفته بالأبعد أوضح وأجلى من المعرفة بالأقرب، فلا يبقى مقياس حقيقي للقربية والبعدية؛ بل ربما تسقط الأهمية، إلا بمن وصف نفسه بالقرب على الحقيقة

والذي لا يتغير واقع قربه في كل العوالم والثابت قربه من ثلاث جهات، جهة المنبع أي الصدور منه، وجهة المصب والذي هو يجمع الكل في الكمال الكلي، وجهة الملازمة بالمعية حيث: ﴿ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ [الحَديد: ٤]. والذي أبتغي بيانه هو أن لكل الموجودات فوائد متبادلة متحققة بالقرب أو البعد سواء أكانت تلك الفوائد ظاهرة أم باطنة أم في واقعها، فلا يخلو شيء من الفائدة البتة، ولو رأينا أشياء تفتقر إلى الفائدة في عشر مراتب فلابد أن تكمن فائدتها في مستوى أعلى من نظرنا بحيث لا نستطيع الصعود، أو أدنى بحيث لا نستطيع النزول، هذا إن كانت فائدتها في غيرها، أما فائدتها في نفسها فأول مراتب تلك الفوائد هي وجودها.

وبعض الأشياء تُفقر ذاتها للفائدة أي بإرادتها، فلا مناصٍ من أن تتحقق فائدتها في غيرها، إذ لا بد لكل موجود من فائدة.

ولو تقدم الإنسان خطوة ونظر بعين الحق واطّلع على الحكمة، لرأى الفوائد ليس فقط في الموجودات، بل في كل الافعال وعلى اختلاف نوعيات ومستويات الفعلية، وسواء كانت صادرة من العالي أو الداني، وسواء كانت عن قصدٍ في الفعل أو عن غير قصد، والتي هي متأتية من الترابط الذي أقره الحق جلّ شأنه بين المشيئة الإنسانية والمشيئة الإلهية ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [التكوير: ٢٩] ولا يهمنا الآن إن كان الأساس للإرادة الإنسانية

أو الإرادة الإلهية، إنما الواضح من ذلك هو أن مشيئة الحق مرتبطة ارتباطاً كلياً بمشيئة الإنسان في عموم الأشياء، حيث إطلاق الآية، وحقيقة الارتباط هنا ليس بالجبر وإنما من جهات أخرى، منها الارتباط من باب الأصل وهي جهة امتداد المشيئة الإنسانية من المشيئة الإلهية. والجهة الثانية هو ما نسميه بالارتباط التحميلي، وحاصله تحميل الفعل الإنساني بمشيئته الإنسانية مشيئةً إلهية توافقه بالفعلية وتفارقه في الغاية أي اجتماع مشيئتين على فعل واحد، فأنت تشاء من إشعالك للنار التدفئة مثلا، والله يشاء من إشعالك للنار أن يوازن نسبة الغازات مثلا، فاجتمعت مشيئتان على فعل واحد. وربما تخلفت غايتك عن مشيئتك، أي تشعل النار ولكن لا تتدفأ لأي مانع كان، أما غاية الله فلا تتخلف عن مشيئته.

ومن هنا قلنا ليس ثمة فعل إلا وله فائدة مهما كان ذلك الفعل.

وقد نرى إن اكبر الموجودات تحققاً وأكثرها ضرراً في الخارج هو الكافر، حيث وجوده وضرره متحقق في الخارج، وهو خاضع للمشيئة الإلهية لشموليتها.

والكافر في الظاهر هو من أنكر الدين، أو أصلاً من أصوله، وفي الباطن هو كل من احتجب عن معرفة الحق، فعند معرفة الحق يكون التوحيد (أول الدين معرفته) وهو التوحيد الحقيقي ويكون بالشهود حيث تقره كل الحواس، فمن احتجب عن ذلك اعتبر كافرا.

والكافر في كل المستويات إرادته متعلقة بإرادة الحق من حيث الأصل لا من حيث الفعل، فهو في دائرة الكمال، حيث كمالها بطرفيها، وهما الكمالان.

أي أن وجوده بعلم الحق وإرادته وقدرته وحياته، والوجود هو كذلك! ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ |النّحل: ٩٣| فوجود الكافر مع علم الحق به لابد له من فائدة سواء في الحاضر الذي فيه الكافر أو في المشيئة المستقبلية عند كونه موحداً. وأيضاً عطاء الحق للكافر لا يخلو من فائدة إذ يقول الحق جلّ جلاله: ﴿ كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ |الإسرَاء: ٢٠| وإلا لكان فعله عبثاً تعالى عن ذلك.

ونستطيع أن نتكلم عن بعض فوائده وعلى المستوى الأول منها فقط، فمن ذلك:

أولاً: إن هناك بعض الأفعال في دائرة الكمال والتي لها فائدتها للنظام العام لا يؤديها إلا الكافر لتناسُبها ومستواه، وأغلبها في الكمال التسافلي.

ثانياً: في وجود الكافر تمحيصٌ للمؤمن، وذلك بما يواجهه المؤمن من الظلم والضغط من جهة التخالف بينهما والذي يؤدي بدوره إلى استخراج المكامن النفسية للمؤمن. لأن طبيعة الضغط يحتاج إلى تحمل فيكون داعية لاستخراج التحمل من باطن النفس أو الإرادة أو غيرها بما يناسب نوع الضغط وللكافر اليد الطولى في هذا الجانب، أضف إلى

ذلك أنه لا يقتصر على الضغط النفسي؛ بل يتعداه إلى الضغط العقلي عن طريق ما تطرح من أفكار ومعتقدات تخالف ما لدى المؤمن والتي تكوّن حافزا وسبباً لتطوير وتكامل العقلي الإيماني، وكذلك تولد مستوى جديد من الاعتقاد واليقين الذي يقوي التمسك بما لديه من معتقدات.

ثالثاً: إن معرفة الحق تعتمد في بعض مستوياتها على معرفة الباطل من حيث الفصل الدقيق والقياس عليها.

رابعاً: إن معرفة النفس في مستوياتها المتدنية وإدراك أضرارها متعذرة على من كان في الخط التصاعدي، إنما يكتسبها من خلال رؤية الكافر بما أنه يمثل أدنى مستويات النفس.

خامساً: يرى الإنسان من خلال الكافر سواء الكافر الظاهري أو الكافر الباطني الأخطاء وعواقبها والتي من المفترض أن تمنعه من الوقوع فيها، أي لولا الكافر لضعف المانع من دخول الأخطاء لأن الكلام أضعف من الرؤية.

سادساً: إن قيام الأمة الواحدة كما في الآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المَائدة: ٤٨] على المستوى الظاهري التشريعي لا يقوّم دائرة الكمال، إنما قيام الأمة الواحدة على المستوى الحقيقي هو المراد. فوجود ما يخالف أمة التشريع هو من مراتب تكميل دائرة الكمال.

واعلم إن الكافر ليس كافراً بكل جوانبه إنما الجانب النفسي منه هو الكافر أما الجوانب الأخر منه فليست بكافرة. فيكون

قطع ذكر الحق من قبل الكافر هو قطع النفس عن الذكر فقط، وأعني به الذكر الخاص. أما الذكر العام فليس كذلك. وللكفر نظام خاص به وله مستويات عديدة حيث أن الكافر ليس بخارج عن النظام. نعم يكون خارجاً من النظام الظاهري أو الباطني ولكنه ليس بخارج من النظامين الرئيسين وهما:

الأول: هو نظام الوجود والذي يترتب عليه ما للكافر من منع وعطاء وبلاء وجزاء وغيرها من الأسس العامة للنظام. وهو شامل للكل لا يميز بين كافر وغيره.

الثاني: هو النظام الخاص بالكافر، وهو نظام إجباري يعقب إرادة الكافر ويتلازم معها، فهو بالإرادة غير المباشرة. وعلى حسب نظام العواقب فسيكون الفعل بإرادة الإنسان الفاعل، لكن بين الفعل وعاقبه تلازم، أما عاقب الفعل فيراه الانسان ليس بإرادته، نعم هو كذلك بالمباشرة ولكنه غير ذلك في الواقع. وهو على بصيرة من ذلك حتى لو كان عُمِيَ عنه، فمعرفته مباحة.

فبهذا تكون إرادة الفعل هي إرادة لكل الأمور المترتبة عليه وإرادة للنظام الموجود فيه ذلك الفعل. وعاقب الفعل تارة يكون من سنخه، وتارة من سنخ آخر -لترابط العوالم- فأحياناً يكون عاقب الفعل المادي معنوياً أو عاقب المعنوي ماديا وليس لزاماً أن يكون من عين سنخه.

فيكون الكافر ليس بخارج عن النظام الإلهي، وليس في الكافر أي ضرر على النظام، وليس وجوده بخارقٍ للنظام، إنما الضرر على كماله الخاص، فليس له ضررٌ على

كمـال غيره، إلا بإرادة ذلك الغير، فيأخذ كل كـافر اسـتحقاقه من الدنيـا من منـع وعطـاء علـى حسب نظامـه الذي اسـتحقه وكذلك استحقاقـه الأخروي.

ولكل مستوى من مستويـات الكفـر قـانون خـاص بـه، ويوازي مستوى من مستويـات التوحيد، فيسـتطاع التحوّل إلـى طـريـق التوحـيد مـا دام التوازي موجوداً بين خط الكفر وخط التوحيد، والتوازي موجود إلـى نهايـة مراتب الكـفر. وعـلـى قدر عمقـه فـي الكـفر يستحـق توحيداً بسيطـاً.

وهنـاك طريـق آخر لـلتحول من الكـفر إلـى التوحيد، وهو الرجوع التجريدي بنـفس الطريـق، بمـا إن الأصل واحد، إنمـا الانحراف هو السـبب فـي ذلـك؛ فيكون الوصول إلـى المنبـع الحـقيقي، ومن ثمـة تكون انطلاقـة جديدة. وهذا الطريق أصـعب من الأول، وان كـان فـي الـواقـع هنـالك وحـدة فـي كـل الجزئيـات المعنويـة والماديـة للطريـقين، ولكن الأمر نسبـي.

أمـا إذا ترسخت الطبـائع والصفـات الظلمانيـة فـي النـفس، حينئذ يصـعب إزالتهـا فـي النظـام الذي هو فيـه، فيحتـاج إلـى نظـام يختـلف عن ذلك النظـام، وهذا لا يتحقـق فـي عـالم واحد.

ويتفـاوت الكفـار بدرجـات كفـرهم، وان كان ظـاهر الكـفر واحداً وهو الإنكار أو الاحتجـاب، ولكـن تتحـكم بـعض الأمور بعمـق هذا الاحتجـاب، فمـن الكافرين من يـغير خطـه بـأقل رادع، ومنـهم من هـو أعلـى مـن ذلك،

وهذا التفاوت يعود إلى عدة أمور أهمها ثلاثة وهي:

أولاً: قوة الصفات النفسية وعمق سيطرتها، فكلما كانت الصفات النفسية الظلمانية ظاهرة ومسيطرة، كان الكافر اشدَّ كفراً، فمثلاً إذا تلازم الكفر مع رذيلة الحقد كان الكافر اشدَّ بُعداً عن التوحيد والعكس يكون أقرب.

ثانياً: تأثير العوالم السابقة، فبعض الكافرين حملوا استعدادات للكفر من عوالم أخرى؛ وسببه ضعف اليقين في تلك العوالم، والاستعدادات طبيعة كمالها هو نزولها لأرض الواقع، حيث تتحقق الفعلية المعنوية أو المادية، فإن الكافر يود بيان كفره لغيره. وهذا أحد كمالات الكفر؛ فتتولد لديه استعدادات أخرى لمستويات وجوانب من الكفر وهذا يتضح بعد نزول الاستعداد الأول للواقع وتحققه بالفعل.

ثالثاً: الاكتساب. بما أن من طبيعة النفس الاتصال فأحياناً تتصل بنفوس ذات عمق بالكفر، ومن خلال نظام التجاذب يكون الاكتساب النفسي الفعلي أو الصفاتي أو الاستعدادي، فيكتسب من المخالطة مع وجود الإرادة طبعاً لأي جانب كان، فيكون اكتساب بعض الأفعال والصفات أو دخول جوانب ذات علاقة بهذه المستويات. والأكبر هو الاكتساب الاستعدادي، والذي يكون بالقرب، أي لو تقربت النفس من أختها، وان كان قرباً ظاهرياً دون أي علاقة معنوية، إذ إن تأثير النفوس موجود، فإن ذلك يوصل لاكتساب استعداد لدخول مجالات في الكفر، فيكون من ذلك

تفاوت في مراتب الكفر الواحد. ويستمر الكافر في ذلك حتى يصل إلى نهاية الكفر، حيث انه متناهٍ.

والكفر هو المستوى الأول للنفس والذي هو أدنى مستوياتها، فترى النفس فيه استقلاليتها وعدم ارتباطها بالجهة العليا. وليس هنالك مستوى يسبق هذا المستوى تسافلياً، نعم هنالك مراتب داخل هذا المستوى. إذن يجب أن يكون المستوى الآخر للنفس أعلى من الأول ضرورة، لعدم وجود مستوى يتسافل إليه، وبما أن أي نزول حده الكفر يكون الصعود تلقائياً، والصعود على عكس الكفر إذ أنه مطلق وليس له حدّ يتوقف عنده.

ومن السلسلة الكمالية للكفر مرحلتان مهمتان وهما: مرحلة الإشراك ومرحلة النفاق، فهي مراحل أولية واستعدادية للكفر.

فالمشرك هو الذي يشرك بفعل الحق أو صفته أو ذاته أو غيرها من الجزئيات المتضمنة ذلك، فمن توكل على إنسان مع اتكاله على الحق فقد أشرك في التوكل، وبطبعه يحجب عن حقيقة التوكل، أو اعتقد باستقلالية الحول والقوة ولا أعني الاستقلالية الخالصة لان الاستقلالية الخالصة كفر، ولكن مع نسبتها للحق دون اليقين المطلوب فهو من الشرك. ويتكامل في مقام الإشراك حتى يصل إلى كماله ثم ينتقل إلى مقام الكفر، حيث نهاية الإشراك بداية الكفر.

والإشراك أقل ضرراً من الكفر، لوجود بذرة الاعتقاد بالحق

أو تأثيره، وهذا كفيل بأن يشفع للإنسان وينقله إلى التوحيد الساذج أو الوهمي، مع وجود الإرادة.

أما النفاق فهو أعلى من الإشراك، وكذلك أعلى من الكفر في الظاهر -أعني أعلى منه تسافلياً- أما في مستوى من مستويات الباطن فيكون اقل من الكفر، حيث إن الكفر هو إنكار قطعي يتوافق به الظاهر مع الباطن على الإنكار، أما النفاق فهو أن تعقد النفس في باطنها على الإنكار، ولكن في ظاهرها التوحيد.

فعدم اتفاق الظاهر مع الباطن يدل على وجود شيء من الاستعداد في النفس، والقابلية الظاهرية على إقامة التوحيد تدل على وجود استعداد للتوحيد.

أما الكافر فإن قول لا إله إلا الله لفظاً أثقل عليه من الجبال، على عكس ما نراه عند المنافق، فإن للمنافق قابلية على أكثر من ذلك، وهو فتح باب للعقل إن أراد الدخول في هذا المدخل. أما الكافر فقد أغلق كل الأبواب لدخول التوحيد.

واعلم أن جميع هذه العوالم والمستويات والأنظمة تصب في صالح النظام العام.

(وسبحان من تنزه عن العبث)

# الباب الثاني والعشرون
# المعجـــــزة

هـي فـعل إلهـي يخرق النظـام الظـاهري لا كل الأنظمـة. وبحسب تدرج الأنظمـة فإنـه خـارق ومخـالف للنظـام الأول لكنـه داخل النظـام الثانـي، فـإذن هـي مـعجزة فـي نظر الإنسـان الكائن فـي نظـام الدنيـا، أمـا من كان فـي عـالم صدور الإعجـاز وأعنـي عـالم الجبروت فلا يـعتبر هذه الأفعـال معـاجز نسبـة إلـى عالمهـا، أنمـا مـا يصدر من عـالم اللاهوت يكون بنظره مـعجزاً.

وكل فـعلٍ يخرق هذا النظـام لمن هو فيـه بفـعل وبدون استـعداد مسبـق يـعتبر إعجـازا لدى العـقل البشري المتطبـع علـى نظـام الأسبـاب. أمـا النـاظر من وراء التوحيد السـاذج فلا يرى أعجـازا، إنمـا يرى كل الأفعـال الإلهيـة واحدة صـادرة من مقـام واحد، وليس من كبير وصـغير. وكل فـعل من أفعـال الحـق فـي مرحلـة متـأخرة بـعد التحقيـق هو فوق مستوى العـقل، هذا باطنـاً.

والـفرق بين الإعجـاز وغيره من الأفعـال الإلهيـة ليس فـي

الباطن إنما في ظاهر الباطن، حيث يكون من المبدأ أي مبدأ صدور الفعل، فمثلا التوراة كتاب نازل من الحق تعالى على نبيه موسى عليه السلام والقرآن كذلك كتاب نزل من الحق على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلماذا كان القرآن إعجازاً والتوراة ليس بإعجاز ولا أعني من جهة الأثر؟ وأصل ذلك يعود لأمرين:

الأول: جهة الصدور، والمقصود بالصدور صدور الفعل من جهة الدرجة الإلهية بما أنه سبحانه ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ [غافر: ١٥]. فصدور التوراة كان من جهة الملكوت وصدور القرآن من جهة الجبروت.

الأمر الثاني: هو التنزيل، فالتوراة كانت منزّلة على قدر المستوى البشري بكل ما حوته، أي بكل جوانبها، أما القرآن فكان بعض جوانبه منزّل وبعضها لم ينزّل إلى مستوى البشرية العام؛ بل حافظ على مستوى نزوله ولهذا كان إعجازاً. فالأحكام الشرعية منزّلة على مستوى العباد، أما أسلوب الصياغة القرآنية فهو أسلوب أعلى من قدرة البشر، فهو لم ينزّل إلى مستواهم إنما حافظ على المستوى الذي نزل منه وهو المستوى الجبروتي.

ولأن المعجزة نازلة من العالم المسيطر على عالم المُلك، فستكون أمراً حقيقياً في عالم وهمي، أي تخرق الأفعال والصفات الوهمية بأمر حقيقي، فيكون له تأثيراً كبيراً على النفس، وأحياناً يكسر القيود النفسية ويُسقط

الإرادة النفسيـة سواء بالجمـع أم التـفصيل.

ولأنهـا فـعل يكسر قيد السيطرة النفسيـة فسيوجب بـعد وقوعـه انصيـاع النـفس وإقرارهـا بصدق الفـعل الموصل إلـى يـقين عينـي مستلزمـاً الإيمـان بـالأمر المتلازم مـع المـعجزة، إلا أن تكون النـفس معـاندة.

واستخدمهـا الحـق فـي الأمور الكبيرة التـي يستوجب الإيمـان بهـا والتـي تكون قـاعدة أسـاسية أو معتـقد يكون بابـاً من أبواب الدخول لـلدين بـعد الانحصـار بهـا.

وكذلك المـعجزة هـي آخر أسلوب يستخدمـه الحـق مـع عبـاده العـاصين. ولكن ليس تـأثير المـعجزة علـى كل النـفوس فبـعض النـفوس لهـا من السيطرة المتولدة من العنـاد كمـا أسلفنا بحيث لا يكون للمـعجزة أي تـأثير عليهـا. ولم يستخدم الحـق المـعجزات كثيراً، لأن تكرار المـعجزة يجـعل منهـا أمراً اعتياديـاً وتزول منـه قوة الوقـع وتعتـاد عليـه النـفس، كمـا هو حـاصل الآن مـع المـعجزات الخاصـة حيث يعيشـها الإنسـان يوميـا لكن الاستمرار عليهـا جعلهـا ضمن النظـام الطبيعـي وسُلبت صورة الإعجـاز عنهـا وهـي ليست من نظـام الدنيـا، فلفّـق لهـا الإنسـان سببـاً وجعلهـا ضمن النظـام.

ويكون الفـعل الإعجـازي عـادةً لضعفـاء اليـقين أو الإرادة، فإنـه يعطيـهم حـافزا للإقبـال علـى الطريـق الحـق، لذلك رأينـا أن الرسول الأعظم لم يستخدم أي مـعجزة مـع أصحابـه المـقربين إنمـا كانت المـعجزة للعـاصين ولضعفـاء اليـقين.

**وتأتي المعجزة عموماً على صورتين:**

الأولى: صورة الجذب. والتي تكون صورة المعجزة فيه من نفس الإطار الواقعة فيه، أي مشابهة لأفعال العالم الوهمي لأجل الجذب النفسي إذ يكون للشبيه أكثر مما هو للغريب، فيما إذا كان المراد من الإعجاز هو الجذب كمعجزة إحياء الموتى أو الناقة أو الشفاء من الأمراض وغيرها مما ترغب فيه النفوس وهو أحد أساليب الجذب الإلهي.

الثانية: صورة الردع. والتي تحمل مرتبة من مراتب القهر النفسي، كمعجزة خلق الطير أو شق القمر فإنها من المعجزات التي توصل النفس إلى الإحساس بالقصور والبساطة والانقياد لما هو أعظم منها.

وطبيعة نظام الإعجاز هو نظام تنازلي وليس تصاعدياً أعني الخاص بالمعجزة لا مَن تقوم على يده، حيث كمال الإعجاز هو زوال هذا الفعل، وزواله يعني تعمق الاستعداد العقلي والإيمان القلبي، وهذا ما أراده الحق لعباده. وبنهايته يكون المسير إلى العالم الذي صدرت منه المعجزات؛ لذلك نرى التفاوت بين معاجز الأنبياء واضحا من ناحية العدد والنوع، فترى المعجزات التي جرت على يد عيسى عليه السلام أو موسى عليه السلام هي أكثر من معجزات الرسول الأعظم، ومن جهة أخرى فقد كانت السمة المادية هي الطاغية عليها، أما في زمن الرسول فقد قلّتْ المعاجز المادية وادخل الحق الإعجاز المعنوي، والذي هو أقرب إلى العقول من الإعجاز المادي.

هذا، وإن نظام الإعجاز يكون وفق الرُقي الإنساني فإن النفوس القديمة كانت أكثر دنواً وبساطة؛ لذلك احتاجت إلى معجزات مادية، أما في زمن الرسول فقد ارتقت النفوس واستحقت دخول المعاجز المعنوية. والهدف الأساسي من كل ذلك هو إيصال البشرية إلى الإيمان بالإرادة الخالصة دون أي إعجاز سواء كان مادياً أو معنوياً. نعم جاء بعض الأنبياء بدون إعجاز وان كانوا لم يوصلوا الإنسانية إلى مراتب معتد بها ولكنهم طرقوا باب زوال الإعجاز لكي تألفه النفوس وهذا نوع من أنواع ترقية العقول.

وتجري المعجزات عادة على أيدي الأنبياء أو من هم أعلى من ذلك. وأما من هم أدنى مقاماً من الأنبياء كالأولياء والاوصياء فلا تجري على أيدهم المعجزات إنما الكرامات، وهي شبيهة بالمعجزة من حيث الظاهر ولكن هنالك فروقاً عديدة بينهما من حيث الباطن فمنها:

أولاً: إن المعجزة تكون بإرادة الحق، أي أن الحق لا يعطي معجزة إلا عند الاحتياج الحقيقي لها، أما الكرامة فليست كذلك إنما تكون من الحق على حسب إرادة الإنسان.

ثانياً: إن المعجزات تكون على أيدي أصحاب الرسالات والأنبياء كما ذكرنا، أما الكرامة فتجري على أيدي الصالحين وغي الصالحين، لأن الكرامة جزاء أو جواب

بسؤال العبد، فكل من أراد الكرامة وسعى لها سعيها أُعطِيها.

ثالثاً: إن المعجزة تكون على قدر استعداد البشرية، أما الكرامة فتكون على قدر استحقاق طالبها، وأحياناً تكون الكرامة من باب الفتنة وليست المعجزة كذلك.

أما نسبة المعجز للعقل فهي فوق مستوى العقل النفسي، أما العقل المعنوي ففيه لا تُعتبر دليلاً لبلوغ الإيمان بالشيء الملازم لها، إذ المعجزة من مستويات النفس أي أن تأثيرها على النفس وعلى المراتب الأولى من العقل؛ لذلك نرى إن من خصوصيات الإمام الحجة عليه السلام أنه لا يأتي بمعجزة إنما كل أفعاله داخل الإطار العقلي الطبيعي، فلا يخرق النظام الطبيعي، لأن العقول في عصره أو قبله بقليل تكون قد بلغت درجة من الاستعداد لتقبّل الأفكار الواقعية الحقيقية -ولا اعني بالواقعية المادية- وتصبح المعجزة شيئاً بسيطاً تجاه الفعل العقلي، وهذا إنما يدل على عظمة الإمام عليه السلام فهو الذي يُوصل البشرية لذلك في زمن غيبته. فعندها يكون الإيمان ذاتياً خالصاً دون وجود المحفز الخارجي.

وليت شعري هل هنالك إعجاز أعظم من إيصال البشرية إلى العصمة بدون إعجاز!! بلى هو الإعجاز الحقيقي.

(وسبحان من جعل خلقه من لطائف أسراره)

## الباب الثالث والعشرون
## الحفاظ على الظاهر

إن الظـاهر بكل مراتبـه الكماليـة التـي كانت من وضْـع الحـق أو الإنســان هو مرحلــة من مراحل الكمــال العــام الموصل للكمـال الخـاص. وان كان أثره بسيطـاً فـي ذلك، ولكن الحـق وضـع الظـاهر ليكون قـاعدة ينطلـق منهـا الإنسـان إلـى هدفـه الحـق الذي وجد من أجلـه، نـعم يستطيـع المريد للحـق الدخول إليـه من حيث يشـاء، فوجود الحـق لا يـقتصر علـى الظـاهر الذي وضعـه الحـق؛ بل يستطيـع أن يضـع لـه ظـاهراً ويكون انطلاقـه منـه، ومن المؤكد أنـه لا يأتـي بـه من خـارج الدائرة، لكن الصعوبــة تكمن بجهلــه بــالمراد الأول وافتقــاره للمعرفــة اليقينيــة. هذا بالنسبــة لأصل الدخول.

أمــا بــعد الدخول للبــاطن عن طريــق هذه الظواهر، فيجب أن تبقــى هذه الظواهر ملازمــة للإنســان، وبهــا يصبــح الإنســان محافظــاً علــى باطنــه، وهو قول الرسول الأعظم ﷺ: (كونوا مـع النـاس ولا تكونوا منـهم) أي أن الإيمـان المطـلوب هو أن يكون ظــاهرك كظــاهر النــاس، والمـقصود من النــاس هنــا هم أصحــاب الغفلــة، الذين لــهم ظــاهر وليس لــهم بــاطن.

فكونوا معهم، في ظاهرهم لأن ظاهرهم هو المطلوب في مراتب الظاهر، ولا تكونوا منهم إذ ليس لهم باطن. والنتيجة من ذلك تحقق التكامل الظاهري الباطني. فيجب أن يكون لصاحب الظاهر باطن ولصاحب الباطن ظاهر، فالقشر دون اللب لا ينفع شيئاً، واللب دون القشر لا يوصل إلى تحقيق الغاية.

أما الشق الأول فهو مفروغ منه، فيكون الكلام عن الشق الثاني، وهو إن الإنسان في الباطن يجب أن يكون له ظاهر يعيش فيه مع المجتمع وهذا الظاهر يكون على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الظاهر التشريعي. وهو ما شرعه الحق من قوانين لتنظم حياة الفرد والمجتمع من محرمات وواجبات وغيرها، فيلتزم أصحاب الباطن بالشريعة الظاهرية حيث وجوبها، وان كانت لا تزيد في كمالهم شيئا بعد بلوغ المراتب العليا. فبعض أصحاب الباطن عند وصولهم أسقطوا شيء من الظاهر التشريعي، وحجتهم في ذلك أنهم أخذوا الكمال المطلوب من ذلك الظاهر، أو كُشف لهم عن حقيقة ذلك الظاهر الكمالية أو غيرها من الأسباب الباطنية، وقد وقع في ذلك الخطأ الكثير من أصحاب الباطن في الطرق الباطنية الأخرى إذ مشقّة الجمع. والواقع أن ما يكشف الحق لعباده هو حق، لكن الحق يوجب الحفاظ على الظاهر لا من اجل الفائدة الكمالية فيه، نعم المريد إذا بلغ

السفر الثاني استغنى عن الخلق بكل أقسامه، ولكن من اجل بقاء الظاهر في المجتمع حيث هو المنطلق للغاية. فكما أنك وصلت إلى الباطن من هذا الطريق كذلك غيرك يجب أن يصلوا من هذا الطريق لأنه الأقرب. وكذلك لا تستطيع أن تعيش مع الناس بباطنك. أضاف إلى ذلك أن من يصل إلى مراتب سامية في الإيمان لا يستطيع أن يكلف الناس بتكليفه، بل لكلٍ تكليفه: ﴿ كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً ﴾ |الإسرَاء: ٢٠| فيجب على أصحاب الباطن المحافظة على الظاهر التشريعي، ويستطيع الإنسان أن يعبد الحق على أكثر من مستوى! كما فعل الأئمة الأطهار عليهم السلام فيعبد الحق على مستوى الظاهر ويعبده على مستوى الباطن وغيرها من المستويات التي يبلغها، وهذا أكمل للإنسان، ولكي لا يخرج عن إطار الإنسانية الموضوع له، كل ما في الأمر هو أن لا تكون نيته التكامل من الصلاة بل الحفاظ على المستوى التشريعي.

واعلم إن الإنسان إذا وصل إلى الحقيقة يتبدل وجوب الترك والفعل من وجوب تكليفي يُعطي كمالاً معيناً للإنسان إلى وجوب الحفاظ على الظاهر، فلا يتغير الظاهر إنما التغيير في النظر إلى الفائدة فقط. وهذا موجود بكثرة لدى أصحاب الظاهر فمنهم من يوجب عبادة مستحبة على نفسه ويلتزم بها كالتزامه بالواجبة أي يبدل نيته من الاستحباب

إلى الوجوب (لا أعني النية اللسانية أو القلبية بل النية الحالية) وهذا ما كان من الاستحقاق العالي، والإنسان كلما قُذف في قلبه من نور الحق أوجب على نفسه بعض العبادات ذات الكمال، أو حرم على نفسه بعض الأشياء والأمور المباحة، وإن كان قد يغفل ذهنياً عن ذلك. فأصحاب الليل، الذين يقيمون الليل ويعطونه حقه قد أوجبوا على أنفسهم قيام الليل وإذا ما قصروا فيه يشعرون شعور من ارتكب ذنباً، فقد نقلوا أهميته من الاستحباب إلى الوجوب وهم لا يشعرون، ويكون الحق أقرب إليهم في هذه العبادة حتى من الصلاة الواجبة أحياناً، فترى منهم نوع من التجرد خلال هذه اللحظات والخشوع، ويكلمون الله وكأنهم يرونه، على عكس ما هم عليه عند الواجب. وان كان هذا فيه نقص، لكنه أكثر كمالاً من غيره، أي من الذين لا يقيمون الليل، أو يقيمونه وهم ساهون.

القسم الثاني: وهو الظاهر الأخلاقي. فيجب الالتزام بالأخلاق وأعني المرحلة الأولى منه، وهي الآداب على وجه الخصوص، فالمفترض أن المرحلة الثانية أصبحت مَلَكَة، فيلتزم المريد بالأخلاق حتى بعد الوصول. والأخلاق ذات طابع كمالي في المسير فيكتسب الإنسان كمال هذه الأخلاق ثم يتجاوزها إلى مرحلة أخرى. ولكن عند انتهاء الفائدة الكمالية يتركها بعض أصحاب الباطن. والواجب على الإنسان أن يُبقي الأخلاق في كل تعاملاته لأنها من ظواهر

الباطن، أي إنها بوابة الباطن لأهل الظاهر، وأصحاب الغفلة لا يرون إلا الظاهر، فمن كان ظاهره أنيقاً حكموا بصحته لافتقارهم لمعرفة البواطن، نعم لا يجب الحفاظ على هذا المستوى من الظاهر بالوجوب الباطني الواهب للتكميل في السفر الثاني ولكن هو من اجل مصلحة الظاهر. وينتفع به من يروم دخول السفر الرابع.

القسم الثالث: الظاهر الاجتماعي. هو أن يلتزم المريد أو الواصل بالظاهر الاجتماعي ولا يخرج عن اطاره، لكي يتسنى له البقاء في المجتمع ولكي لا يُعزل عنه، نعم العزلة مطلوبة في الطريق لكنها مؤقتة. وان يتحلى بالمجاراة بالنزول إلى مستوى المجتمع، والتي هي المنقذ الوحيد للغريب، وطالب الحق غريب كيفما كان وأينما حلّ، إذ ليس له إلا الحق والحق غريب!.

فليس من الصحيح إهمال الجانب الاجتماعي وان كان يرى المريد العكس، نعم التعمق مرجوح لكن المطلوب هو القدر الذي تعيش به مع الناس. فيجب عليه من اجل البقاء في الدنيا وأخذ كماله منها أن يسير بنظام أهل الدنيا.

فهذه الظواهر الثلاث يجب الالتزام بها، وليس من ضرر على باطن المريد حين التقيد بها، فالروح عند انطلاقها وتحررها من عالم الوهم واتصالها بالمحل الأعلى لا يصل إليها شيء من العوالم الدانية الموجود فيها الإنسان، إنما كل ما يقع يكون على النفس وهذا لا يضر

بكمال الروح قطعاً وهو المنظور في ذلك.

وهنالك أقسام أخرى للحفاظ على الظاهر وهي أعلى من الأولى ولكن يصعب على أصحاب العرفان العمل بها فضلاً عن أصحاب الطرق الأخرى، ومنها حفظ الظاهر مع النفس وهو من أعلى مستويات الحفاظ على الظاهر وهو يحتاج إلى مستوى عقلي عالي، حيث يحفظ الإنسان ظاهره أمام نفسه، وذلك بإيهام النفس بظواهر توجب القناعة النفسية بها ومن ثم العمل بها. أما المستوى الآخر وهو أعلى أنواع الحفاظ فهو حفظ الظاهر مع الحق. وهذا لا يدخله إلا النادر من العارفين ويكشفه الحق لأهله.

وكل هذه الأقسام من الظواهر والحفاظ عليها ليست من الكمال الخاص وإنما من اجل البقاء في الظاهر وبالتالي الحفاظ على بقاءه.

هذا، وإن للحفاظ على الظاهر فوائد عديدة لأصحاب الباطن، نذكر منها:

الفائدة الأولى: وهي الحفاظ على الباطن، حيث بقاء الظاهر يحجب الباطن فيكون الظاهر بذلك إطاراً يحجب عن كشف الحقائق، وهذا من الفوائد الجليلة.

الفائدة الثانية: يُسهّل على الإنسان دخول السفر الرابع، فالعارف إن أراد النزول للخلق وجب أن يلبس لباسهم، وأعظم لباس هو الظاهر بأي قسم من أقسامه.

الفائدة الثالثة: إن الحفاظ على الظاهر يخفف من وطأة المصاعب على العارف. وغيرها من الفوائد الكثيرة.

بل على العكس من ذلك فإن بعض من تركوا الظاهر توقف كمالهم لالتفاتهم لغير الحق سبحانه، وهذا في بداية الطريق، إذ كمالية الظاهر قائمة في الطريق. ويبقى الظاهر مع الإنسان إلا أن يشاء الحق، أي لابد من بقاء ظاهر لان الحق تجلى في عباده لعباده سواء كان الظاهر القائم أو غيره مما سيأتي كما تقول الروايات. فيبقى الإنسان في الظاهر مهما وصل إلى منازل عالية في الكمال.

واعلم أن الظاهر يشمل كل ما موجود في الدنيا من ماديات ومعنويات فكل العلوم هي من الظواهر وكل ما وصل إليه الإنسان أو ما يصل إليه فكله من الظواهر. لكن المطلوب منها ما كان يحفظ ظاهر الإنسان فقط، أما الزيادة فيجب على المريد لطريق التكامل تجنبها لأنها تُعَد من الدنيا، والطريق هو طريق تجرد، فيجب التجرد من الدنيا ، وهنا تكمن الصعوبة حيث الجمع بين التجرد والبقاء، وكما يقول شيخنا (أدام الله ظله): (لا يجمع بين الظاهر والباطن إلا من عصم بالعصمة الواجبة). وطبيعة الصعوبة ناشئة من رؤية الفرد للتناقض، وتوضيح ذلك: إن الإنسان يصعب عليه أن يكون داخل الدار وخارجه في آن واحد، إلا أن يكون اثنين، وهذا قد يكون متيسر في الباطن، ولكن الأشكل هي الحجابية، أي لو كان الأول يحجب عن الثاني أو العكس،

فلا يكون إلا بتوفيق إلهي خاص، وهذا من ضمن الأسباب التي جعلت السابقين من أهل العرفاء يقطعون علاقتهم بالدنيا ويلجئون إلى العزلة عن المجتمع، وإن كان هذا يؤدي إلى إضرار بالمجتمع وستبقى البشرية في غفلة من أمرها، وليس هذا ما أُريد منهم.

وعليه فالحفاظ على الظاهر جزء من الباطن والباطن يستلزم وجود ظاهر يدل عليه، فبقاء الظاهر ملازم لبقاء الباطن.

(وله الحمد)

# الباب الرابع والعشرون

## علاج الأمراض الباطنية النفسية

تطرقنا في السابق لبعض الإمراض الباطنية وتأثيرها على طالب الكمال عامة -المريد والواصل- حيث بقاء النفس. أما الآن فسنبين الركائز الأولى للعلاج مع شيء منه.

فقد اجتهد الأخلاقيون لمعرفة الأمراض التي تطرأ على النفس وإيجاد العلاجات لها منذ العصور الأُولى، وكانت الغاية هي الوصول إلى السعادة التي كانوا يرونها في تهذيب النفس. فكان تقريباً لكل حضارة وديانة حصيلة أخلاقية، من خلالها شخصوا الامراض النفسية ووضع العلاجات التي رأوها منسبة لتلك الامراض، فوقفوا على ما يمكن أن نسميه المستويات الأولى من الإمراض الباطنية، ومحركهم في ذلك كما قلنا هو الوصول للسعادة التي كانوا يرونها في تهذيب النفس.

حتى جاء دور الإسلام وسار على نفس النهج الأخلاقي وزاد على ذلك فجعل من الأخلاق تشريعاً تارة باسم الواجب وأخرى باسم المستحب. ورغم أن اهتمام المسلمين بهذا الجانب كان قليلا، وصبوا جم اهتمامهم على التشريع الظاهري

والذي ينظم حياتهم الخارجية والأخروية بالمعنى المادي. وهذا ما أدى إلى توقف علم الأخلاق وتوسع علم الشريعة والذي أوصل إلى فصل الأخلاق عن الشريعة. وقد أوضحنا فيما سلف من أن الإسلام سلسلة متواصلة تبدأ بالشريعة الظاهرية وتنتهي بالواقع الإلهي. والمرحلة التي تلي مرحلة الشريعة في سلسلة هي الأخلاق بمفهومها الواسع، نعم كانت هناك محاولات من بعض ملتفتي علماء الإسلام لإحياء هذا الرابط بين مراحل الإسلام من قبيل ما طرحه شيخنا -أعلى الله مقامه- في كتاب -فقه الأخلاق- والذي أجاد فيه بالربط بين المراتب الثلاث، فربط بين الشريعة والأخلاق وباطن الشريعة أعني العرفان، ربطاً علمياً عملياً صهر به كل حجب الاستقلالية بين مراتب الإسلام. وكذلك الامام الغزالي -رحمه الله تعالى- فقد ألف كتابه -إحياء علوم الدين- لنفس الغرض، لكن إدبار الناس عن جانب الأخلاق واكتفائهم بالمرتبة الأولى من الإسلام قوّض مثل هذه المحاولات؛ وربما يعود ذلك الى صعوبة جانب الأخلاق إذ إنه يتطلب الدخول العملي إليه والضغط على النفس وعدم استقرارها.

لهذا توقف علم الأخلاق في مراتب متخلفة من معرفة صفات النفس وأمراضها وكذلك في معرفة العلاجات الناجعة لهذه الإمراض.

وأما علاج الأمراض الذي توقف عنده علماء الأخلاق فهو على قسمين:

القسم الأول: العلاج العملي، وهو العلاج بالضد، إذ يعالجون الرذيلة بما يضادها من الأفعال، ومثال ذلك أنهم يعالجون الكِبر والذي هو رؤية أفضلية النفس على الغير، بالذلة والتواضع، فيُكلِف المتكبر نفس أفعال التواضع ويجاهد نفسه على الاستمرار حتى تكون ملكة.

أما القسم الثاني: فهو العلاج العلمي. والذي لا يعدو كونه وعظ وزجر عن طريق بيان أضرار الرذيلة، وما جاء في ذمها من الآثار السماوية والبشرية، والتي ربما توجِد دافعاً لتسقيط الرذيلة عن اعتبار صاحبها.

فهذا هو العلاج الذي أعتمده علماء الأخلاق منذ بدأ تكوين علم الأخلاق إلى يومنا الحاضر، فلم يستحدثوا به شيئاً وإنما تناقله جيل عن جيل.

والواقع أن ليس هذا كمال علم الأخلاق الذي ينتهي عنده إنما هو كمال علماء الأخلاق، لكن النسبة حاكمة، فبنسبته إليهم قيّده بمستواهم.

وأما ما توصلوا إليه من علاج فهو ليس علاجاً بالمعنى الحرفي إنما هو أسلوب من أساليب الضغط النفسي من جهة الرذيلة المراد علاجها والمؤدي إلى تراجع آثار الرذيلة مع بقاء عينها في باطن الإنسان. فعندما تعالج الكِبر بالذلة والتواضع إنما أنت تغير آثار المرض وليس المرض عينه، كل ما في الأمر بدل أن يكون المرض ظاهراً

من خلال أفعاله يكون كامناً في النفس ومتى ما وجد ما يثيره ظهر إلى ساحة الأفعال. وليس من اعتاد على الضد مع وجود ضده، وأعني بما أن الكِبر في النفس فإن أفعال المتواضعين لا توصل إلى التواضع؛ لوجود بذرة الكِبر في النفس، لذلك يجد طالب الأخلاق أو طالب الكمال عامة تكلّف في أداء أفعال المتواضعين، لعدم تناسب الفعل مع الجوهر، أي ما موجود في باطن الطالب.

وعليه فإن ما جاء من العلاج العملي إنما هو إخفاء للرذيلة بقطع آثارها والابتعاد عن مثيراتها وقد ثبت لنا ذلك بالتجارب العديدة لهذا العلاج. والذي لاحظناه كذلك هو عند الانتهاء من العلاج وقطع العمل به يعود المرض نفسه تدريجياً إلى المريد أو طالب الأخلاق؛ بل أحياناً يزداد المرض وخاصة إذا وجد أرضاً خصبة وظروف مناسبة. إلا أن يبقى الإنسان في العلاج ومراقبة نفسه وما يصدر منها، وقد اضطر الكثير من أرباب الاخلاق الى ذلك، لكن هذه الطريقة لها اضرر على طالب الكمال، ومن هذه الاضرار:

أولاً: إشغال جزء كبير من الذهن، للانتباه للرذيلة خوفاً من طغيانها.

ثانياً: استغلال قسم من الإرادة حيث إرادة إزالة المرض باقية مع المرض بدوام وجوده. فيكون حجاب عن إرادة كمالات أخرى.

ثالثاً: إن الاهتمام بالمرض وعلاجه يعني التوقف في مرحلة الأخلاق؛ بل التوقف مع الرذيلة الواحدة.

وأما ما أشار إليه الأخلاقيون من الاختبار، وذلك بأن يختبر الطالب نفسه بعد الانتهاء من علاج الرذيلة لمعرفة زوالها من بقائها، من قبيل أن يسير المتكبر خلف من كانوا يسيرون خلفه، أو أن يحمل حاجاته بنفسه، فإن ثقُل عليه ذلك الفعل فلا زال التكبر موجوداً، وإن كان طبيعياً فقد زال المرض.

أقول: إن هذا الاختبار ناقص ولا يعتمد على نتائجه؛ وذلك لان المريض هو الذي يختبر نفسه! والفرد إن عـلِم بالاختبار أستعد له تلقائياً، ولا اقصد منه الاستعداد النفسي، إنما هو انعقاد قلبي غير مُدرَك ذهناً، لهذا عبّرتُ عنه بالتلقائي، فسيكون الفرد مستعداً لهذا الاختبار. إنما يكون الاختبار حين الغرة وعدم الاستعداد؛ لكي يكشف عن حقيقة ما في داخله لا عما هيأ في داخله. لذلك نرى سُنة الله تعالى في الاختبارات هي حين الغفلة وعدم الاستعداد.

وهذا لا يعني أن العلاج العملي الذي وضعه علماء الأخلاق ليس له فائدة، بلى فائدته في الضغط على النفس وتضعيفها، فهو يصب في باب المجاهدة أكثر منه في باب التطهير.

أما العلاج العلمي الذي ارتضاه الأخلاقيون. فهو وإن كان أفضل من علاجهم العملي لكنه غير مكتمل، إنما وصلوا إلى مستواه الأول وتوقفوا، وسيتضح لك ذلك عندما نتكلم عن العلاج المعرفي.

والواقع إن ما توقف عنده علم الأخلاق هو ليس نهاية كماله، إنما هو نهاية كمال علماء الأخلاق.
والسبب الرئيس حسب فهمنا الذي حَالَ دون وصول علماء الأخلاق إلى العلاج الصحيح، هو أنهم نظروا إلى المرض باستقلالية عن أصله على انه صفة نفسية لها آثار. والواقع أن لهذه الأمراض أصولاً ولأصولها أساساً يجب أن تُنظَر حين العلاج وإلا فالعلاج من الفروع لا يتم حيث تنمو الرذيلة من جديد ما أن تجد لها أرض خصبة.

وأما العلاج الناجع للأمراض النفسية وحسب ما بُينَ لنا منه ثلاثة أساليب:
الأسلوب الأول: وهو ما نصطلح عليه بالعلاج المعرفي، والذي نوهنا إلى أنه يشابه العلاج العلمي لدى الأخلاقيين. ويُبتنى هذا العلاج على تخليص نية القرب وتطهيرها والنزول للواقع النفسي الحقيقي وأعني به واقع الفرد نفسه والتجرد من الواقع النفسي الوهمي، فيعرف به الإنسان ذوقاً حقيقة المرض وأضراره والفائدة منه. وتوضيح ذلك، أن الإنسان لا يستطيع أن يعالج أي مرض باطني وهو في الوهم النفسي إذ إنه مقيّد ببعض القيود النفسية ذات الطابع التصاعدي الوهمي فيرى بها كل الأشياء على غير الوجه الحق، وتعُم كل نظرة للإنسان، فيستحيل عليه معالجة أي مرض دون النزول للواقع النفسي حيث الصورة تختلف عن الحقيقة اختلافاً

جذرياً، فما يراه من النفس ليس هو الواقع النفسي إنما عبارة عن وهم إبقاء النفس، أي صورة لأجل بقاء النفس. فمن أراد أن يعالج أي مرض وجب أن يكسر الوهم النفسي لكي يرى الصفات على حقيقتها، ولأجل أن يرى نفسه ومدى تقدمه وتأخره.

وهذا النزول يحتاج إلى قوة استعدادية، فمن يطّلع على حقيقة أفعاله لا يتحملها؛ إذ سيرى كل فعل صادر من النفس، أي لأجل مصلحة نفسية، وحتى الأعمال التي يحسبها مجردة من التأثير النفسي سوف يجدها خالصة للنفس، لكن الإنسان بطبعه النفسي يُعتبر أعدى أعداء واقعه فلا يريد الالتفات إليه؛ لأنه إذا التفت فسوف يهدم كل ما بناه، فكل بنائه قائم على أساس المصلحة النفسية لا المصلحة الإلهية. فيرى كل أفعاله أفعالاً وهمية كمالية نفسية. فعند نزوله إلى واقعه النفسي الحقيقي ورؤيته، ومع التعمق بالمرض والنزول إلى أُصوله يقلع كل الأمراض المحسوسة وغير المحسوسة، وذلك بما يستنزله من إرادة بدعاء المعرفة. ولا أعني بالنزول للواقع النفسي هو الدخول في الرذائل والصفات النفسية؛ بل دخول عقلي وجداني.

أما لو أراد الإنسان أن يقوم بقلع المرض الباطني وهو في وهم العلم والقدرة ونحوهما من الأوهام فذلك محال، وهذا سبب الفشل في تحصيل النتيجة من علم الأخلاق.

لكن هذا العلاج على الرغم مما له من أثر حسن إلا أنه أحياناً لا يعطي نتيجة معتداً بها مع الأمراض المتمكنة

والتي وصلت ذروة السيطرة على الإنسان.
الأسلوب الثاني: هو العلاج بالترقي، أو قل بالإهمال.
وحاصله: الإنسان في تنقل مستمر نتيجة لما يصدر عنه من أفعال وردود أفعال تجاه الأفعال الأخرى، وهذا التنقل هو تنقل مرتبي وليس جزئياً كما قد يتوهم البعض، وكل مرتبة من مراتب المسير بشقيه متكاملة من حيث الصوادر والنوازل، فقد حوت كل مرتبة على ما يميزها ويخصها ويحدها عما سواها من المراتب الأخرى سواء النازلة أو الصاعدة، بمنعها وعطائها وصفاتها وأفعالها وملابساتها وكان للأمراض الباطنية نصيب من ذلك، أي أن الأمراض الباطنية جميعا كائنة في هذه المراتب على أساس مناسبة المرتبة مع المرض إذا اتحدا في المستوى. وعليه يكون تجاوز المرتبة هو خروج من الأمراض المتلازمة وتلك المرتبة، وهو ما نصطلح عليه بالعلاج بالرقي المرتبي. والذي يكون فيه التجرد والتخلي عن المرض الباطني بالترقي عن المرتبة الكائن فيها بالكلية، وليس علاجاً فردياً لهذا المرض أو ذاك. فيستغني طالب الأخلاق أو مريد الكمال عن علاج الرذائل أو الأمراض عامة ومعرفتها، إنما يصب اهتمامه بمستواه جميعاً.
لذلك يرى طالب الكمال عامة حين سيره في خط الكمال وأداءه لتكليفه تساقط بعض الرذائل وزوال بعض الأمراض الباطنية من دون معالجتها بعلاج خاص، لأن طبيعة السير التكاملي هو تجريدي.

وإن هذا الأسلوب ينفع لكل الأمراض النفسية مهما كان مستوى المرض وتَمَكُّنه.

الأسلوب الثالث: وهو أسلوب إيماني أكثر منه أخلاقياً، وحاصله: أن يُقدّم طالب الأخلاق العجز في ساحة الله تعالى إزاء المرض، أي يتوكل على الله تعالى بإزالة المرض النفسي، فيرمي مرضه في ساحة المشافي الحق جلّ جلاله مع حسن الظن به، والحق لا يخيب رجاء عبده. وهذا ينفع أصحاب البرازخ العليا أكثر من غيرهم من أرباب النفوس والمجاهدة، وإن كان غير مقيد بمستوى إذا حصل التوكل.

فهذه أهم ما تبين لنا من الطرق لعلاج الأمراض الباطنية النفسية سواء أكانت رذائل الأخلاق أو غيرها من ضعف الباطن وقلة التحمل وضعف الهمة وسواها مما يعيق المريد عن بلوغ مراده.

(وله الحمد أن هيأنا لقبول صفاته)

# الباب الخامس والعشرون
# النية

النيـة هـي الصـادر الأول من كل مخـلوق علـى النحو التحريكي وهـي الأسـاس فـي البنـاء والمحرك لمحرك المسير، وعليهـا تكون فاعليـة الأفعـال والأقوال وتأثيرهـا فـي دائرة الوجود.

والنيـة: هـي اطمئنـان قلبـي واستـقرار نفسـي إزاء شـيء مـعين مسبوقٍ بمعرفـة أو لا مسبوق، ولهـا وجود فـي كل صوادر الخلـق من أعلـى مراتبـه إلـى أدنـاه، ولهـا مدارج من الـقوة والضـعف ارتكازاً علـى عوارض اكتسـابية أو مصاحبيـة حيث يؤول مآلهـا إلـى الـقوة والضـعف أو قُل إلـى الصفـاء التجريدي أو الكدورة العلائقيـة. وكلمـا تجردت النيـة من اكتسـاب أو توحدت من اصطحـاب أصبحت فاعلـة فـي المسير الحـق، وكذا الـعكس، فكلمـا كثرت علائقـاً أو عوائقـاً قَـلّت تـأثيراً وعُدمت تأسيسـاً.

وتترتب تفاوتـاً علـى حسـاب السبـق الأول أو القابليـة المستفـادة من السبـق الأول ﴿ وَلَـقَدْ عَـلِمْتُمُ النَّشْـأَةَ الْأُولَـى فَـلَوْلا تَذَكَّرُونَ ﴾ |الواقِعَـة: ٦٢| فـهذا المقـام هو المؤثر الأول فـي

صدور النوايا تمكيناً وضعفاً والداعي إلى الوحدة أو الإشراك في تأسيس كل بناء باطنياً أو ذا ظهور منه، وعليه أي السبق الأول يكون نزول درجة التجريد وتحصيل درجة الصفاء وذلك بالفيض الأول المترتب على ما تحقق للمرء من سابق حظه، ومن هذا المستوى يكون الانطلاق إلى درجات تمحيصها وتزكيتها أو دركات تكديرها وتلويثها.
ويتولد من ذلك تبدل النية في كل ما يتحقق به الإنسان من منازل ومقامات وعوالم، فلا يتوهم المرء من أن النية دافع توقيفي؛ بل ما يُعرف ذوقاً أنها كسائر الملكات والمرتكزات فهي في تصاعد مستمر في عالم التطهير وليس الرقي متوحداً بالتجاوز المقامي؛ بل يتكامل كل شيءٍ من مجموع كيان الإنسان، ولهذا لا يصح عملياً دخول مقام معين بنية سابقة؛ لتخلف المستوى المؤدي إلى التوقف في بوابة المقام.
فتتدرج النية صعوداً في عالم الطهارة حتى تبلغ أقصاه وهو الطهورية فتكون طاهرة مطهرة لكل ما اتصل بها قرباً أو بعداً؛ لذلك نرى التدرج الذي يسوق به الحق أهله أو من أراد بسوط التجريد ويقودهم إليه بسلسلة الجذب، فمِنَ الطمع بما في يديه إلى الطمع بيديه إلى الطمع فيه إلى التحقق به، فتلك سلسلة جذبية تصاعدية تنزيلية أوجدها بمنن كرمه، يتصاعد بها الإنسان إلى بلوغ رُتبه ماراً بمدارجها، مساوقة مع سوط التجريد الراغم للنفس على التجرد عما ارتكز لديها من بلوغ مآربها الأخروية المتصورة بالصورة الدنية،

هذا إذا نظرنا بعين الرجوع، أما بأختها فهنالك وجوبات لتنقية النية وتجريدها من الأضداد. فالبدء بما يتحصل بمنة المنان وفيض الرحمن وان كان قليلاً فليس بعد القليل إلا الكثير فلا تستهن بها، فيكون العمل بالقليل وهو الأصعب على النفس لأنه كما أسلفنا من أنها المحرك لمحرك الإنسان فكلما ضعفت تبعتها الإرادة ضعفاً فلا ترقى غالباً لإبراز مكنونها إلى ارض الأفعال إذا ضعفت داعية الإخراج، لكن هاهنا لطيفة وهي فاعلية اسمه المعين فإنه يُفعّل حين النية على إرادة الفعل ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ |النّور: ١٥| فتكون وحدة الاستهداف هي الداعي لاستجابة أو انفعال اسمه المعين إذ وحُدَتِهما وهي الخير فكلاهما مبنيان على أساس واحد. فتتجسد النية وإن كانت ضعيفة في جسدٍ وان كان هزيلاً فهي الخطوة الأولى لاستجلاب القدرة. فلا تتأنى لفعلِ الطاعة بضعف النية لان النية مبتنية على الأولى (ومن عمل بما يعلم أورثه الله علم ما لم يكن يعلم) فتكون النية الأولى بفعليتها داعية إلى الأخرى، وليس ذلك بتحقق الفعل جزماً إنما النية تكفي إذ المدار على النوايا لا الأفعال ولكن أن يكون المانع عن الأفعال إلهياً لا سُفلياً، وإلا فتسقط النية؛ لأنه إن رأى تحقق ما أراد وتحصيل مبتغاه في النية حَجَبَ الفعل وثبتت المنزلة، وأما إن كانت النية لا يتم كمالها ولا تقوى داعيتها للاستنزال طُلِبَ الفعل ليكون مُمحِصاً للنية فتكتمل به. فيُستنزل بالنية الضعيفة نيةً اطهر وإرادةً أقوى

تكون داعيةً دعاءَ حالٍ للفعل من عرصة الأفعال، وتضعف بذلك ناحية أخرى وهي نية الاكتساب الدنيا فيبصر الإنسان ضعفاً في نية معاش شهواته فيبدأ المسير الحق وهو (إن الدنيا والآخرة لا يجتمعان في قلب واحد إن دخلت الدنيا خرجت الآخرة وإن دخلت الآخرة خرجت الدنيا) وهكذا المسير.

فلا يجعل المرء عدم صفاء نيته في فعلٍ مقربٍ إلى الحق تعالى داعياً إلى التكاسل والخمول، نعم في مستويات عليا وعندما يهيَئُ الإنسان لذلك يطالَبُ بصدور فعله منزهُ النية من الاغيار وخالصاً له سبحانه. لكنه الآن في طور التهيئة فلا تتوقع أن يصدر منك فعل طاهر خالص فذلك مطلباً بعيداً إنما نعمل بما أوتينا وندع الباقي إلى أن يحين اجله -مع الطمع بالأكمل طبعاً-.

واعلم أن الحق تعالى يعلم علمَ إحاطة بمستواك ومستوى إرادتك ومرتبة نيتك، ويطالبك بالتقرب إليه بما هو موجود فيك الآن وليس في زمن آخر. فالتصاعد إليه جل اسمه بما بين يديك وما تملك هو غاية المراد وان كان ما لديك ناقصاً أو شائباً؛ بل بما إن الكمال مطلق فالنقص مطلق، فلا تمدنَّ عنقك إلى ما ليس لك إنما هو المفيض بما يريد عليك، ولا يحجبنك نقصك عن سد نقصك، إنما هو السعيُ بسعيه فلا نظر لمن بصر نتيجة أو مراد. نعم هنالك بعض المؤثرات على النية والتي من شأنها الحطّ من مستوى صفائها والتدرج لمساوقة الجوانب الأخرى، ومن ذلك التردد

الذي يصاحب النية، وأبلغ تأثيره يكون عند نزول ماء السماء المزيل لنَجَس حجب الظلمة الغاشية على القلب. والواجب على الإنسان عند رؤية أو قل تذوق حال الطهارة ذاك أن يبادر إلى ما انزل الحق بمصاحبة العطاء المطهّر وأداء حق طاعته في فعله فلا يتردد في ذلك الفعل وليُقبِل متوكلاً على الحق سبحانه؛ بل حتى وان لم يصاحب ذلك الحال فعلاً مطلوباً تحققه فليجتهد بفعلٍ يناسب مستواه وليس دون ذلك، فيكون ذلك داعية لنزول الصفاء وزوال الكدر؛ بل إن التردد يضعف الهمة إلى أن يميتها فالنفس حاضرة ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣].

واعلم: إن منبع التردد هي النفس بما ترسل من رسل خواطرها إلى الإنسان ما يثبط همته ويلوث صفاء نيته، فلا يكون التردد إلا بوجود طرفٍ آخر ترتد إليه وهذا الطرف ليس جانب الحق قطعاً، إنما هو جانب النفس، فتُخطر لك ما يميلك إلى جانب ظلمتها ويميلك عن جناب نوره جل جلاله، ومن خواطرها التكاسل وفعل الأولى وترك الأصغر لأجل الأكبر وهكذا. فمن تردد بين أمرين اكتسب منها ومن اكتسب منها فقد أشرك إشراك نية، والحق لا يقبل الشراكة مهما كان مستوى الشريك.

وكذلك من المؤثرات على النية تسافلاً هي الخواطر العقلية، لا بما هي عقلية وإنما بسيطرة النفس وتسخيرها، فكثير ما ينوي الإنسان فعل شيء ويكون حاجبه خاطراً عقلياً مدنساً لطهارة نيته، من قبيل، إن الله تعالى لا يحتاج إلى

أفعـالك، أو هذا الفـعل دانـي المستوى، أو إنك تجـاوزت هذا المستوى، أو هذا ينافـي الثوابت العقليـة!! وهكذا، وهذه كلهـا قيود كيلا ينزل نـازل ولا يبدر بـادر من عـالم القـلوب فيبقـى الإنسـان عـقيل عقلـه لا يرقـى إلـى مـا هو أسمـى، وهذا بمـا تسببـهُ الخواطر العقليـة القائمـة علـى أسس نفسيـة، فتكون هذه الخواطر رادّة لداعـي النيـة ماسكـة عن التـقدم والخروج عن مستوى عالمهـا.

فـالواجب أن ينظر الإنسـان إلـى نيتـه مجردة عن الخواطر اللاحقـة وان يبـادر إلـى أفعـال القربـة دون رقـي التردد إليـه أو قل دون نزولـه إلـى التردد.
ومن جـانب آخر إذا ترقـى الإنسـان وبلـغ الطهـارة فسوف يكون لذلك دورٌ فعّـالٌ فـي نيتـه فتكون نـافذة فـي كل خـاطر قلبـي أو واردٍ ملكوتـي، وتكون لهـا اليد الطولـى فـي فاعليـة مـا يصدر منهـا وتـأثيره الشـامل لكل مـا يدخل تحت ذلك المقـام، فيكون الانفعـال بالنوايـا وليس للأفعـال حظ من الارتقـاء إلـى ذلك حيث المسير مـعنوي لا مـادي إنمـا يكتسب المـادي من أصلـه وهو الموجد لتـلك الماديـات، عندهـا تكون النوايـا هـي الأفعـال. فكمـال الأفعـال من كمـال نواياها ونقصهـا من نقصهـا، ولأجل هذا نرى الرسول الأعظم يبين دور النوايـا فـي التـأسيس إذ يـقول: (إنمـا الأعمـال بالنيـات ولكل امرئٍ مـا نوى) وفـي موطن آخر يـقول: (نيـة الخير خير من عملـه ونيـة

الشر شر من عمله) بل إن الحق تعالى رفعها إلى مستوى المحاسبة إذ قال جل ذكره: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَو تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤]

من هنا وجب على كل إنسان أن ينظر نيته ويحاسب نفسه بها وعليها، فهي الأساس والمؤسس لكل ما يصدر عن الإنسان فإن صلح ما في قلبه صلح كل ما يصدر عنه وكل خارجٍ منه وكذا العكس، فلا يترقب الإنسان إن كانت نيته ملوثة أن يصدر منه طاهر. ومع ذلك فمن المحال وجود لوث مطلق إنما ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُون ﴾ [الروم: ٣٠]

(والحمد لله أن رضيَ بالقليل وأعطى الجزيل)

# الباب السادس والعشرون
# التناقض الوهمي في القرآن وعِلته

من الملحوظ إن البعض عند قرأته للقرآن يجد شبه التناقض أو التزاحم أو التضاد الظاهري بين بعض آيات القرآن.

ورؤية هذا التناقض -إن صح أن نسميه بذلك- يؤدي إلى نتائج يصعب على الإنسان تحملها عند عدم معرفة العلة، وأحياناً يؤثر على اليقين ويضعفه، حيث إن القرآن من أقوى الأساليب لتثبيت اليقين وللوصول من خلاله إلى بعض المعارف التي تلازم معرفة أفعال أو صفات الحق، وبالتالي فهو أقوى الأساليب لزحزحة اليقين بأي جانب.

وقد اجتهد المفسرون والمهتمون بعلوم القرآن لأجل إزالة هذا التناقض الظاهري وأسقطوا أكثر موهمات التناقض في القرآن من خلال إيجاد مخارج تتحد بها الآية والأخرى دون أن ينقض البعض الآخر، ولكن لم يتسنَّ لهم حل جميع المشكلات لان بعض التناقض يصعب تخريجه وخاصة في المتشابه البسيط منه، فإما أن تترك الآية أو تعطي تفسيراً اقل من استحقاقها مما يبين ركاكة في التفسير أو التخريج ومنه ظلم الآية استحقاقها.

إن اغلب الآراء التي طرحها العلماء هي تأويلات عقلية ظاهرية أدت إلى تناقض ما فوق الرأي الذي وضعوه، أي أنهم جعلوا من التناقض تناقضاً دقيقاً لا يلتفت إليه متوسطي الإدراك، لكن ما فوق ذلك فالتناقض موجود. والسبب في ذلك أن العقول الظاهرية خاضعة للتأثير النفسي وبالتالي مقطوعة الصلة بالعقل المعنوي، لوجود الصلة الترابطية التي أوجدها الإنسان في الغفلة، وكذلك وجود الأفكار الوهمية والركائز الخيالية الخاطئة التي تؤدي بنظامها إلى البُعد عن حقيقة الآية أو واقعها، فيكون من الصعب الخروج بأي فكرة جامعة أو تأويلٍ مطابقٍ إلا بعد التجريد العقلي من التأثير النفسي، أو الفصل النفسي العقلي ولو في حال تأويل الآية لا أكثر، أو الوصول للواقع العقلي لمن كان أهلاً لذلك. إن المستويات القرآنية أو مستوى الوصول إلى كمال الكتب السماوية، أعني الوصول إلى عالم صدور الكتب السماوية يحتاج فيه الإنسان إلى أن يخوض في هذه المستويات لكي يعرف الحكمة من وجود هذا التناقض سواء أكان في القرآن أم في القارئ ونفسه أم في منطلقات الفهم أي الثوابت العقلية. وهي مستويات عديدة من الصعب الحكم عند كشف مستوى من مستوياتها، لا بل لا يتيسر الحكم إلا عند الشمول.

أما إذا نظرنا من زاوية عرفانية فسنرى إن شمولية القرآن غير مانعة من دخول المتغيرات؛ بل غير مانعة من دخول أي شيء سواء كان في الظاهر أو ما حواه من بطونه

ومستوياتـه. إذا نظرنـا من جهـة مـا ولنـقل هـي:
المستوى الأول: فسوف لا نرى أي تنـاقض فـي الآيـات القرآنيـة عند التحقيـق، إنمـا التنـاقض هو من الأفكار الوهميـة الموجودة فـي عـقل الإنسـان، فالعـقل مـعرض لطروء أفكار وهميـة اكتسبهـا من معنويـات الدنيـا، تكون لهـا سيطرة علـى العـقل من خلال زرع قواعد وهميـة توجب الاعتمـاد العقلـي عليهـا عند المسير بالتـفكر؛ لذلك نرى أن بـعض الـقرّاء يجدون تنـاقض فـي آيتين وبعضـهم لا يجد ذلك التنـاقض، ويعتمد هذا الاختلاف على كثرة الأفكار ومدى عمقها وهيمنتها علـى العـقل فـعند وصول الإنسـان إلـى آيـة معينـة تحتم عليـه أن يرى ذلك التنـاقض بالاستـعداد الوهمـي، فالحتميـة ليست من الآيـة إنمـا كانت الآيـة أسلوباً لإخراج الأفكار الوهميـة من العـقل، وإلا لو لم تكن هنـاك فكرة وهميـة لمـا حكم بالتنـاقض. فيكون السبب فـي الإنسـان نفسـه لا فـي الـقرآن فيـعكس صفاتـه النفسيـة علـى الآيـة ويكون هو المؤثر بالآيـة وليست هـي المؤثرة بـه.

المستوى الثانـي: وهو إن نظرنـا إلـى الظـاهر الاستقلالـي فسوف نـقول بوجود شبـه التنـاقض فـي الـقرآن، وبمعنـى أوضـح أن بـعض الآيـات توهم بوجود تنـاقض، وهو مـقصود، وكمـا قلنـا إن حلقـة الربط البـعيدة بين الآيـات والتـي يصـعب رؤيتهـا من النظرة الأولـى جعـلت الإنسـان يحكم بالتنـاقض. وأمـا حقيقـة التنـاقض فـهو أن تنـقض الآيـة آيـة

أخرى من جميع الجهات والأحوال والمستويات، فإذا اتحدتا من حال أو جهة أو مستوى فليس من تناقض. وبعض الآيات ربما يصعب إيجاد الرابط في المستوى الظاهري لها ولكن لو تعمق الإنسان أو انتقل إلى مستوى أخر لوجد اتصال بين الآية والأخرى، هذا في المستوى الظاهر فضلاً عن الباطن. ولنأخذ توضيحا لذلك وهو قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ |المَائدة: ١٠٥| ثم يقول في مورد آخر: ﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ |آل عِمرَان: ١٠٤| ففي المستوى الأول من مستويات الظاهر يعتبر هناك تناقضاً حيث أمرٌ ونهيٌ في موضوع واحد، ولكن لو تقدمنا خطوة لانتفى هذا التناقض، وهذه الخطوة هي إن نزول القرآن على كل المستويات، أي إن آيات القرآن كانت على كل المستويات المحتملة عقلاً وصولها إلى القرآن على مستوياته.

فالآية الواحدة تكلم عدة مستويات من الناس، فمن ذلك تكون الآية الأولى تكليف لمستوى من مستويات النفوس، وهم أصحاب الاستعداد المحدود بالفعل المتضمن بالآية، أما الآية الأخرى فهي على مستوى أعلى من الأول من مستويات الإيمان، وأصحاب الآية الأولى ليس لهم استعداد لتحمل الآية الثانية مما يوجب بالفعل أن يختلف تكليفهم عن غيرهم، وقول الرسول الأعظم للإعرابي (أعقلها وتوكل) هو على

مستوى استعداد الإعرابي إذا أُخذت من هذا الجانب أما لو كان غيره من أصحاب اليقين لما قال له الرسول ذلك، حيث العقل ينافي التوكل. لان ظاهر قول الرسول ينافي ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ ﴾ |الطّلاَق: ٣| وحسبه أي لا يحتاج لغيره لا العقال ولا الرباط! ولكن العلة في ذلك إن الإعرابي ليس مستواه التوكل لعدم وجود اليقين الحقيقي، وهو ليس خاص بالإعرابي بل كل من كان في هذا المستوى فتكليفه هو عين تكليف الإعرابي. فيكون نزول الآيات على عدة مستويات وليس على مستوى واحد وإلا لكان القرآن خاص بمن كان في ذلك المستوى. والشيء الآخر هو أن القرآن حي وحياته هي التي تجعله يتماشى مع تصاعد المستويات البشرية، وان كانت حياة من نوع آخر تتناسب وعالمه.

ومعرفة التناقض سواء كان حقيقياً أو وهمياً، أو من وضع الإنسان أو وضع الحق سبحانه، وكذلك ظهوره في مستوى من الآية واختفاءه في المستوى الآخر لنفس الآية، فهذا يعتمد على معرفة القرآن والتي تعتمد على معرفة الحق سبحانه، ولا اقصد بالمعرفة هنا التصاعدية أي التي اعتمدها المتكلمون وأصحاب النظر لأنها معرفة ناقصة وهي التي أوصلت إلى رؤية التناقض. ونقصها في معرفة الكامل عن طريق الناقص أو قل معرفة الأعلى بالأدنى، وهذه المعرفة لا تعطي نتائج كاملة، أضافة إلى ذلك إن معرفة الحق من خلال الآثار لا توصل إلى الحق إنما توصل

إلى معرفة الصفات إذ الآثار ناتجة عن الصفات لا عن الذات، وكما بين ذلك الإمام الحسين عليه السلام حيث يقول في دعاء عرفة: (كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك! عميت عين لا تراك ..... الدعاء). نعم يتيسر للإنسان شيء من معرفة القرآن عن هذا الطريق وغير القرآن كذلك ولكنها معرفة بسيطة لبعض مستويات باطن الشيء أو معرفة ظاهر باطن الشيء، ولكن ليس حقيقة الشيء فالحقيقة لا تكون في عالم الوهم.

إنما تكون المعرفة الشمولية للقرآن والاطلاع على أسراره والوقوف على علل التشابه فيه عن طريق المعرفة التنازلية. وأعني بها معرفة الخلق عن طريق الحق والتي هي معرفة عملية، فيها يعرف الإنسان الحق ثم ينزل إلى معرفة آثاره، فتكون فيها معرفة الخلق معرفة كاملة بوصول الإنسان إلى الكمال، لان الموجودات مفتقرة للحق سبحانه في وجودها وفي كل كمالاتها، فافتقار الشيء للوجود الإلهي هو من اجل وجوده كما في الدعاء السابق (في وجوده مفتقر إليك).

فإذا وصل الإنسان إلى معرفة الحق تسلط على الآثار الإلهية ومنها معرفة القرآن وأسراره.

أما العلة من إيجاد هذا التناقض لو صح أن نسميه تناقض أو قل صعوبة إيجاد الرابط، فهي لا تخرج عن مصلحة

أهل القرآن أكيداً، إذ الآيات القرآنية ليست متوقفة على مستوى فهمها الأول إنما الآية عبارة عن مستويات فهوم متصاعدة تُصاعِد الفرد بتصاعدها أو قل بما ينفتح من مستوياتها، وهذا ما يظهر من نتائجها. وطبيعة التناقض يوصل إلى غاية معينة من خلال ذلك التناقض الذي يراه الإنسان، وهذا أسلوب من أساليب الحق التي استخدمها في القرآن الكريم، لان التناقض الظاهري يوجب الدخول في الباطن أي باطن الآية.

وأحياناً يجعل الحق في الآيات شيء يثير الانتباه أو يجعل صعوبة في الفهم الظاهري، وكل ذلك من أساليب الجذب لمستويات باطن القرآن، ومثال على ذلك قوله تعالى: ﴿ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾ |النِّساء: ٥٧| ثم يقول في مورد آخر: ﴿ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴾ |هُود: ١٠٧| ففي مستوى من مستويات الظاهر هناك اجتماع في مفهوم الآيتين ولكن في مستوى آخر هناك تناقض. ففي الآية الأولى خلود أبدي بمعنى أنهم يؤبدون فيها وليس من خروج، أما في الآية الثانية فليس من أبدية إنما خلود مجرد، والخلود هو اللبث الطويل سواء كان شهر أو سنة أو مئة سنة أو غير ذلك، فالفائدة من هذا التناقض وهو محور كلامنا، الوصول إلى معرفة معينة يريد أن يُعرِّفها الحق لعباده، والشيء الآخر إن السماوات والأرض لا يدومان بالدوام الأبدي لأنه يقول

جل شانه: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ |إبراهيم: ٤٨| أي إن الكافر لا يخلد في جهنم، هذا وجه.

والوجه الآخر، أن لكل شيء كماله، فكل المخلوقات تسعى لكمالها ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾|الإسرَاء: ٤٤| يستلزم من التسبيح أن تسير كل المخلوقات في خط الكمال، وكمالها حسب أداء التكليف الإلهي، والمسير يستلزم التبديل المادي أو المعنوي، أي كتبديل العظام إلى رميم، فيكون شيء آخر ﴿ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ |الواقعة: ٦١| وكذلك السماوات والأرض عندما تصل إلى كمالها فمن المحتمل أن تكون لا سماء ولا ارض إنما ما شاء الله، ومنه يكون عدم ديمومة السماوات والأرض وحيث الكمال خطان إما تصاعد أو تنازل فإما أن تتصاعد السماوات والأرض في كمالهن وإما أن يتسافلن، فهذه الآية توصل إلى عدم بقاء الإنسان في جهنم وان كان كافراً ودخلها.

لكن الآية الأخرى في الأبدية أي يبقى مؤبداً في جهنم. فيحصل من ذلك إن دخول الإنسان في جهنم هو من اجل مصلحة الإنسان وإلا فليس من مصلحة للحق في ذلك، والمصلحة هي إن طبيعة أصحاب البُعد تكون أنفسهم ذات سيطرة تامة أي تُجرِدهم من إرادتهم وتقوي إرادتها، فلا يكون التخلص من السيطرة النفسية إلا بقهر الإرادة النفسية بأساليب القهر والمجاهدة كما يفعل المريد في بداية طريقه، فتكون جهنم هي أسلوب من أساليب التطهير الإلهي للإنسان وفك القيود

النفسية عن الإرادة الذاتية فيكون: ﴿ وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [السَّجدة: ٢١] فلو تاب الكافر في جهنم وآمن فليس له بقاء، إنما جهنم وجدت للعاصين أي أنها علاج للعاصين، أما أن يخلد الإنسان مع رجوعه أي بعد إيمانه فذلك بعيد.

لكن الآية الأخرى تتحدث عن قسم آخر من الناس وليس كلا الآيتين يتحدثان عن صنف واحد، أي يوجد بعض الذين يخلدون في جهنم الخلود الأبدي، وهم المعاندون كما ورد عن الإمام السجاد عليه السلام في ذلك (وتخلد فيها المعاندين) وهم الذين يكونون في جهنم ويصرون على كفرهم، وهم أصحاب الكمال التنازلي الذين يرون كمالهم في جهنم، لأنهم يعلمون إن الإصرار يوجب البقاء، فيصرون ويستحقون البقاء بالاستحقاق الاستعدادي والفعلي. فدخول جهنم هو بإرادة الإنسان لا قهراً.

فمن ذلك يتبين إن هذا التناقض أوصل إلى معرفة هي أعلى منه، وحط رحاله ببيان مرتبة من مراتب صفة الرحمة الإلهية التي وسعت جهنم ومن فيها. وتبقى الحقيقة من الأسرار التي يصعب بيانها.

(وله الحمد أن دعانا إليه)

# الباب السابع والعشرون
# الطاعـــة

إن من أهم القواعد التي قامت عليها الأصول والفروع في الظواهر والبواطن هي الطاعة. فلا تطبيق للأوامر والنواهي ولا يُعمل بها إن كانت ممن له حق الأمر والنهي إلا بسبق الطاعة. والطاعة تعتمد على المعرفة، حيث تولدها من معرفة المُطاع، فإن كان أهلاً لها أُعطيَها وإلا فمنعه أولى، وهذا عائد للإرادة الحرة. أما طاعة دون المعرفة فهي مشكلة عقلاً.

والطاعة هي الانقياد لإرادة من له حق الأمر، فإذا حكم العقل بوجوب طاعة الحق وجبت طاعته. فكان أساس الطاعة هو حكم العقل. وأحياناً تكون الطاعة من النفس وأعني بها الطاعة العامة، حيث يطيع الإنسان بعض المخلوقات أو الأشياء التي يحكم العقل بعدم طاعتها، ولكن قوة النفس دليل على ضعف الإرادة المسبب لإهمال العقل وان كان ذا أفكار صحيحة.

فالطاعة أصل من الأصول الأولية التي أوجد الحق قابليتها في الخلق لاعتماد الكمال العملي عليها، إذ بدونها

يسقط النظام التكميلي الإرادي، فليس من انقياد لملازمات الاعتقادات لولا قابلية الطاعة. لذلك كانت التشريعات مبتنية على أساس وجود الطاعة.

وللطاعة مستويات عديدة لملازمتها الإنسان أو المخلوق بصورة عامة في كلا الخطين وعدم انفكاكها عنه في أيٍ من مستوياته المُدرَكة لعدم انفصال العبودية عن الربوبية. فتختلف من مستوى إلى آخر على حسب مستوى الأوامر المتقيدة بمرتبة نزولها، وكذلك في المستوى الواحد تكون متفاوتة لدى المخلوقات بالتفاوت الأدنى والذي سببه وجود الحجب المضعفة لها، وهذه الحجب لا تخلو من ثلاث جهات.

وهي وجود الطاعة للنفس أو الشيطان أو إنسان آخر، فإن وجدت إحدى هذه الحجب ضعفت إطاعة الحق سبحانه، وكلها تعود إلى عدم اليقين، ومعلوم أن اليقين يعود للمعرفة حيث على قدر المعرفة يكون اليقين، وبهذا أصبح المدار الحق هو المعرفة، فمن عرف الله أطاعه.

ومن مستويات الطاعة هي الطاعة الظاهرية، أي في الأوامر الإلهية الظاهرية، وهي معتمدة على المعارف الأولية للحق سبحانه، والعبادات هي مستويات أولية، فمن عرف القليل من الحق عبده، فمعرفة الأفعال والصفات الإلهية الظاهرية توجب عبادة الحق سبحانه بالالتزام بأوامره ونواهيه، أما عبادة دون معرفة مستوى من مستويات الحق فتلك عبادة ناقصة أي لا ترقى إلى طاعة

الأوامر؛ لذلك نرى من البعض التقصير في إطاعة الأوامر وتجنب النواهي والسبب هو عدم تحقق المعرفة التي تتناسب مع طاعة الأوامر، ولستُ أعني المعرفة العقلية المجردة إنما المعرفة المصاحبة لليقين. فعلى قدر معرفة الإنسان للحق يعرف استحقاق الحق ثم يؤدي ذلك الاستحقاق الكامن في فعل معين والذي يوصل إلى كمال الإنسان ومنه تحقيق الإرادة الإلهية للكمال.

وأحياناً يكون في أداء الفعل طاعتان، طاعة للحق وأخرى لغيره، من قبيل بعض الأفعال التي هي من أوامر الحق وتُزيَنُ للإنسان بزينة شيطانية، أي يزين الشيطان للإنسان الفعل ألعبادي مثلاً، فيكون التزيين هو الدافع لأداء ذلك الفعل! فتصبح الطاعة ليست للحق بل للشيطان، حيث الدافع هو الظاهر الجميل لتلك العبادة وليس جوهرها! والإنسان غافل عن ذلك (بل متغافل) والطاعة هي طاعةٌ سواء كانت بعلم الإنسان الكلي أو ليست بعلمه الكلي، أي سواء كان بالإدراك الذهني أم لا؛ حيث أحيانا يغفل الإنسان ذهناً لكنه يتنبه قلباً وليس بغفلة مطبقة، أو بعلم المطاع أو ليس بعلمه، إنما المدار على وقوع الأمر نيته، ومن ذلك تكون طاعة الشيطان أو النفس، -وطريق الشيطان هو طريق النفس- وعليه يكون الكمال من الفعل للشيطان أو النفس والذي يؤدي إلى زيادة هيمنة الشيطان أو النفس على الإنسان. لذلك ترى التدخل الشيطاني والنفسي في كل الأفعال العبادية للإنسان تقريباً، حيث يكتسب الشيطان بعض

الكمـال من ذلك، وليس إطاعـة الشيطان هو أن يعمل الإنسان عملاً يريده الشـيطان وهو يعـلم ذلك، وان كان ذلك موجوداً.
وكل فـعل غير خـالص لوجـه الحـق أو جهتـه إنمـا يكون بمـا يحوي من إشراك موجودٍ آخر بالطاعـة لانحصـار المسير بخطين. ومن أكثر المُشرَكين مـع الحـق بإطاعتـه هـي النـفس، حيث تداخلهـا مـع الإنسـان أكثر من غيرهـا، فكـل مطـاع غير النـفس هو خارجـي والنـفس موجودة فـي الإنسـان فيكون لهـا سـهولة الدخول فـي كل أفعـال الإنسـان؛ بل بكل حركاتـه وسكناتـه، لـهذا يصـعب تجريد الفـعل مـن التـأثير النفسـي. ولكـن يجـب أن يصل إليـه الإنسـان لكـي يحقـق العبوديـة الصحيحـة للحـق تعالـى.

**وإطاعـة النـفس لهـا مراتب عديدة لكن الأصول منهـا ثلاثـة مراتب:**

المرتبـة الأولـى: الطاعـة الكاملـة للنفس، فبعض الأفعال تكون خالصـة للنـفس مثـل الأفعـال الماديـة كـالأكل والشـرب والنوم وغيرهـا، فـهذه الأفعـال خالصـة لوجـه النـفس وليس للحـق منهـا شـيء إلا مـا ندر من النـاس من يـأكل لأجل أن يـقوم لطاعـة الحـق.
المرتبـة الثانيـة: هـي الأفعـال التـي لا يحتاجهـا الإنسان في كل المسـتويات الكماليـة، وأعنـي الأفعـال العبثيـة التـي يفعلهـا

الإنسان لوجود الدافع النفسي إذ إنها عبث بالمنظار العقلي، أما بالنسبة للنفس فليست كذلك فبفعلها تكون كذلك خالصة لوجه النفس.

المرتبة الثالثة: وهي الأفعال الواجبة للحق سبحانه، التي فرضها الحق على الناس والتي يجب أن يكون أدائها من اجل إطاعة الحق سبحانه (يتصور أغلب الناس أن أداء الفعل العبادي هو الطاعة، وبما انه أدى الفعل فقد أقام الطاعة وهذا خطأ، إنما الطاعة هي الدافع لأداء الفعل أي سابقة للفعل) وهذه الأفعال كذلك فيها شيء من التأثير النفسي من عدة جوانب، فبعض الأفعال العبادية يقوم بها الإنسان من اجل السمعة أو الرزق المادي أو الخلاص من العذاب أو الفوز بالجنان، فكل هذه الغايات نفسية ففيها رضا النفس، فيكون حينئذٍ الدافع للفعل هي النفس أي طاعتها وليس طاعة الحق.

وكذلك جانب آخر، هو إن الإنسان يقوم بالفعل العبادي طاعة للنفس، وذلك لاعتياد النفس على ذلك الفعل، وغيرها من الجوانب التي تُسقط الطاعة وتمنعها من الارتقاء إلى الجهة العليا. فبذلك تكون الطاعة للنفس وليست للحق، وبمعنى أكثر دقة أن العبادة نُقلت من عبادة الحق إلى عبادة النفس فأصبحت النفس هي الإله الواحد!! وما أنا من الكافرين.

فلو تنبه الإنسان قليلاً إلى هذا الأمر لرآه حق اليقين، فبهذا يتخذ الإنسان إلهه هواه كما نبهنا الحق

في كتابه المجيد: ﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴾ [الفُرقان: ٤٣].
أما الطاعة المطلوبة فهي إطاعة الحق أو من يوصل إلى الحق كطاعة الرسل يقول جل ذكره: ﴿ ومن يطع الرسول فقد أطاع اللّه ﴾ [النسِّاء: ٨٠] حيث إن الرسول هو الموصل إلى الحق، والرسول هنا لا يعني به الإنسان المُرسل من الحق لنشر شريعة معينه فقط؛ بل جنس الرسول، فكلُ شيءٍ أو فعلٍ كان سبباً لمعرفة الحق أو تقاته، فهو رسول، فتجلي الحق لعباده بعباده. فرُب إنسان يصل الى معرفة شيئاً عن الحق عن طريق شيء بسيط ولا يعرفه عن طريق الأنبياء، وكل الأشياء رسل الحق من جانب وجود الحق بها، لا جانب وجودها الاستقلالي، ومن نظر إلى ذلك الجانب رأى أثراً من الحق، فيكون منظار الطاعة هي الطاعة فلا يطاع إلا المطيع، فكل من أطاع الحق فلا ضير في إطاعتهِ من جانب إطاعتهُ للحق.

فيكون المقياس الحقيقي عند الحق هي الطاعة وكذلك عند الخلق، فأفضلهم أكثرهم طاعة للحق. والإنسان مفطور على الطاعة، فإما أن يطيع الحق أو يطيع ما دونه.
وطاعة النفس لا تجتمع مع طاعة الحق، يقول جل ذكره: ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾ [الكهف: ٢٨] والغفلة ناتجة عن عدم إطاعة الحق، وإتباع الهوى هو إطاعة النفس، فكل من أطاع نفسه فلا

تصح طاعته حيث المقياس هي الطاعة لا غير وهذا واضح وظاهر في الآية السابقة. أما تغيير ذلك المقياس بمقياس آخر كالرفعة أو الجاه أو العلم أو غير ذلك فكله لا يوصل إلا إلى الضلال البعيد، وقد بين الحق ذلك على ألسنة المطيعين لغير الحق: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴾ [الأحزاب: ٦٧] والسادة والكبراء هم القادة والعلماء وذلك لأنهم تعاموا عن المقياس الذي يُعرف به الإنسان فلو كانوا يريدون الحق لوجدوه، ولكن نفوسهم أطمئنت للضلال وذلك للتشابه والتماثل الباقي بين المطيع والمطاع أي بينهم وبين سادتهم وكبرائهم.

هذا، وإن الطاعة لأي موجود تعكس الصفات عند المطيع، فمن أطاع العادل انعكس شيء من صفات العادل في نفسه، ومن كان يحوي على رذيلة ما انعكست في نفس المطيع دون الشعور بذلك، وهذا الانعكاس يكون للصفات النفسية فقط، أما الجوانب العقلية فليست خاضعة لنظام الانعكاس الباطني إنما تكون بالاكتساب. لذلك لا تجوز طاعة كل من يتصف بأي رذيلة أو نقص نفسي، فطبيعة النفس عند الإنسان الذي لم يبلغ مرحلة الخلاص من سلطان النفس أو السيطرة عليها، تكتسب بعض الصفات من الغير عن طريق العلاقة، كذلك علاقة الطاعة كفيلة بنقل بعض الرذائل أو الأمراض الباطنية من العالي إلى الداني، أي من المطاع إلى المطيع إن كان المطاع يحويها، وكل من أطاع الحق أكتسب من صفاته.

ومن مقومات الطاعة المحبة فمن أحب إنساناً أطاعه، وكل من لم يُحب الحق صعب عليه أن يطيعه بالطاعة المطلوبة. ومحبة الحق لا تحتاج إلى درجة عالية من المعرفة إنما معايشة أي فعل من أفعال الحق توجب محبة سبحانه.
والطاعة الحقيقة هي أن يعمل الإنسان كل عمل يقربه للحق سبحانه سواء نص عليه أو لم ينص، فبعض الأفعال لم يوجبها الحق بالوجوب الإلزامي على مستوى الشريعة لصعوبتها على من كان في ذلك المستوى، أما لو وصل الإنسان إلى تلك الأفعال وجب عليه بالطاعة أن يفعلها، لان الهدف هو كمال الإنسان فكل فعل يراه الإنسان يزيد في كماله وجب عليه فعله وهذا الوجوب هو من اجل بلوغ الغاية. وتتحد كل العبادات وكل إطاعة للحق بمخالفة النفس وتوسيع الإدراك المقربَين إلى الهدف كما بينا. فيكون كل فعل فيه مخالفة للنفس مع وجود النية وهي إطاعة للحق تقدماً في الكمال. أما إذا كان الفرد مريداً للكمال الخاص فيكون كمال طاعته في إطاعة مرشده وشيخه إلى حين الفطام.

أما واقع الطاعة، فهو التجرد من المصالح الخاصة، أي الكمالات النفسية الكامنة في تحقيق رغبات النفس، فإن تجرد الإنسان من هذه المصالح لم يبقَ أَمامه إلا وجه الحق تعالى، فتكون كل أعماله للحق، وكل فعل ليس فيه للحق شيء سوف يُترك. عندها تُفتح للإنسان أبواب الباطن وتفيض عليه المعرفة الحقة والتي تقربه إلى الكمال المطلق.

ونهاية كمال الطاعة الأولى هو الوصول، ثم بعد الوصول يبدأ الإنسان بطاعة تختلف عن هذه الطاعة اختلاف جذري.

(وهو أعلم بما يريد من عباده)

# الباب الثامن والعشرون
# علاقة الرسول بجبرائيل

إن علاقة الرسول الأعظم بجبرائيل على مستوى الفهم الظاهري، هي نوع من أنواع الاتصال بالحق والاكتساب من فيض نوره بواسطة، فلكل درجة من درجات الخلق طريق للاتصال بالحق ونيل عطاءه. وللحق تعالى طرق عدة للاتصال بخلقه مقدرة على قدر المخلوق واستعداده التكويني والكمالي.

وارفع طرق الاتصال بالحق على المستوى البشري والمنصوص عليها هي ثلاثة، حيث يقول جل ذكره: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ |الشّورى: ٥١| فيتبين من قول الحق ثلاثة طرق للكلام مع الإنسان، والواقع أن هذه هي الأصول وأما التفرعات فهي أكثر من ذلك.

وهذه المستويات الثلاث هي خاصة بمستوى البشرية، فلو تجاوز الإنسان مستوى البشرية، وذلك بالتجرد من الصفات الإنسانية، فهنالك سيكون تكليم الحق، أي التكليم

المعنوي الباطني؛ لان هذه الصفات تحجب الإنسان عن التكلم مع الحق بالمستوى الأعلى من تلكم المستويات. فكان تكليم بعض الأولياء أعلى من المستويات الأولى. والإنسان الذي في طريقه للحق دائماً في تقرب وكلما تقرب أكثر زالت الحجب التي بينه وبين الحق ومنها الرسول والوحي، فكل ما دون الحق هو حجاب يحجب عنه، حتى وان كان من أساليب أو طرق الاتصال به والطريق عينه حجاب، فوْضعُ الأسلوب يعود إلى ضعف المتلقي وعدم وجود الاستعداد الباطني للمباشرة بالاتصال.

أما كلام الحق العام فهو ظاهر على السنة الخلائق فأينما تولوا فَثَمّ لسان للحق ينطق بالحق.

وعلاقة الرسول الأعظم بجبرائيل عليه السلام هي علاقة تكلم غير مباشرة مع الحق، لكن هذا لا يعني أن طريق اتصال الرسول بالحق مقتصر على هذا الطريق؛ بل إن للرسول عدة طرق للتكلم مع الحق وإنما طريق الوحي بالنسبة للرسول هو طريق الرسالة، فليست علاقة تكلم الرسول مع الحق والأخذ منه منحصرة بطريق الوحي، فالاتصال بالحق عن طريق الوحي هي من الطرق الأولى، ومقام الرسول ارفع من ذلك، إذ إن بعض الأنبياء الذين كانوا يكلمون الحق اقل كمالاً من الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

وإن للرسول كلاماً مع الحق لا يطلَع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب ولا حتى جبرائيل نفسه، فله أحوال كلامية

مع الحق لا يتحملها إلا هو. وهو ما يخص كمال الرسول، حيث ان للرسول عملين على وجه العموم:

الأول: هو العمل الذي يكون فيه كمال الرسول، أو قل تكليفه الخاص وليست له علاقة مباشرة بالرسالة، إنما يتكامل به الرسول سواء عمل برسالته أم لا.
الثاني: ما كان يخص البشرية وهو تكليف الرسول بالرسالة، وفيه كمال البشرية وليس كمال الرسول، نعم يشمله شيء من ذلك. وهذا هو السفر الرابع للرسول.

أما أشكال تلك العلاقة فلا تُعرف على واقعها، والظاهر أن علاقة الرُسل بجبرائيل هي من الغوامض في كل الديانات، حيث الفروقات ما بين الرسل وجبرائيل، وحلقة الترابط بينهما، فذلك يحتاج إلى معرفة ولو قليلة بكل منهما في عالمي الوهم والحقيقة.

وان كانت معرفة الرسول الأعظم بحر لا يدرك غوره حيث استمرارية كمال الرسول، ولا يعرف حقيقته إلا من وصل إليه. فمعرفة (الحقيقة) يستطيع أن يصل إليها الإنسان ويتصل بها، ولكن ما وصل إليه الرسول اليوم من الصعب إدراكه، ولا يَعرف العارف مقام غيره إلا أن يكون أعلى منه منزلة أو في نفس منزلته.
وعليه نقول: إن الملائكة اقل مستوى من البشرية، من

حيث القابليات الاستعدادية للكمال، فاستعداد الملائكة على الهيئة الملائكية متوقف وله حد محدود. لكن إن تجاوز المَلك تلك الهيئة الملائكية، استطاع أن يستمر في كماله، لأن استمرارية الكمال أو قل الكمال المعمق منحصر بالهيئة الإنسانية ولا أقصد الظاهرية فقط.

وإن جبرائيل هو غاية العقول إذ عالم الجبروت، فكل من وصل مقام جبرائيل استطاع أن يتصل بالرسول إن كان ذلك هو مستواه حيث الصلة التكوينية بين العالمين. وليس أن جبرائيل ملك بعينه إنما كل من تحقق في عالم الجبروت وكِّلَ بذلك العالم سواء كان إنسان أو ملك إن جد في مسيره التكاملي.

أما في عالم الحقائق، فإن مراتب تنزل الأمر الإلهي يكون على الحقيقة المحمدية ثم يتنزل من الحقيقة إلى العقل الفعّال والذي هو مقام جبرائيل، وعلى هذا الأساس يكون العقل الفعّال أقل مرتبة من الحقيقة.

واعلم: إن جبرائيل يأخذ كل معارفه من الحقيقة المحمدية وليس من الذات المقدسة! لان جبرائيل محجوب عن الحضرة الإلهية، حيث قابليته، وكما قال هو (لو تقدمت أنملة لاحترقت). وكمال جبرائيل هو أن يتجاوز عالم الجبروت ولا يتجاوز ذلك حتى

يصل إلى مرتبة الروح الإنساني وأعني الحقيقة المحمدية، لأن ما بعد عالم الجبروت يحتاج استمرار المسير فيه إلى الروح الإنساني وإلا فليس من تقدم دون الروح. فينتقل من الملائكية إلى الإنسانية وهذا المقام هو الذي يوصل إلى تلك الدرجة. ولو تجرد الإنسان من الأوهام لرأى حقيقة الملائكة اقل مما يعتقد بكثير.

أما الحقيقة المحمدية وأعني محمداً في عالم الحقائق لا في الوهم فهي أعظم من ذلك، إذ اتصالها بالذات الإلهية اتصال مباشر دون حجاب. فيكون فيض الذات للحقيقة والحقيقة تفيض على العقل الفعال ومنه إلى الرسول محمد ﷺ. وإن أُخذت علاقة جبرائيل بمحمد على الوجه الحق، فيكون ذلك من اجل جبرائيل، وليس لمحمد فيه شيءٌ، لأنه أعلى من جبرائيل، والداني لا يعطي للعالي. فمن الخطأ أن نقول إن محمداً يأخذ من جبرائيل وقد تبين مقام جبرائيل من جهة حقيقته، وهو اقل من مقام الرسول بأكثر من الكثير؛ بل هنالك من أسرار الرسول ما لو كشفت لجبرائيل لهلك، هذا في عالم الحقيقة. وكذلك فإن كمال جبرائيل الأغلب هو من الاتصال بمحمد، وذلك هو فضله على غيره حيث اكتساب بعض الصفات التي تؤهله للوصول إلى المرتبة المعهودة.

أما ذلك النظام أعني نظام أخذ القرآن أو ما يكمله عن هذا الطريق فهو نظام أولي.

وإن كل ما هو كائن لا يكون ولا يتغير ولا يصعد صاعد ولا ينزل نازل إلا بعلم الحقيقة وإرادتها، وكما ورد عنهم عليهم السلام بما معناه، أن إرادة الله تصدر من بيوتهم، وإن أعمال الخلائق تعرض عليهم.

(والحمد لله وحده)

# الباب التاسع والعشرون

## اليقين

إنّ فعليــة أي شــيء فــي كــل العــوالم إن افتقــرت إلــى درجــة اليـقين المُرتَبــة لــه أحدثت ضــرراً من جـهتين، جهـة الوصول إلــى حقيقــة الفـعل، وجهــة مــا يؤدي إليــه ذلك الفــعل نفســه.

فكــلُ فــعلٍ خلا من يقينــه أو ظــلم الفــاعل شيئــاً منــه رجــع الضرر علــى الفــاعل، أمــا الفعــل فــلا يتضرر كمالــه بذلك، لأن كمالــه مركوز فــي الفعليــة وقد وقــعت. هذا علــى مستوى الكمـال العـام للفـعل أمـا علـى المستوى الخـاص فالكلام يختـلف.

وكــون اليقيــن فــي الفعــل قبل القيــام بــه يؤدي إلــى الهيمنــة الكاملــة علــى جميـع جوانب الفـعل دون غلـق أي جـانب منـه. والشموليـة موجــودة لكــن نـقص اليـقين لـه تـأثير علـى الرؤيـة بصورة غير مبــاشرة، فالغفلــة تلازم نــقص اليــقين، فتؤدي بطبعهــا إلــى إغلاق أجزاء من الرؤيــة والذي يــعود إلــى نظــام الاستحقــاق.

وفــي اليــقين تكمن قوة الرابطــة المعنويــة بين الفــاعل والفــعل حيث الانفعــال يكون كاملاً، واليــقين من أكبر دوافــع الإرادة.

نـعم، قد تتحقـق بـعض الأفعـال مـع ظـلم اليـقين الواجب لهـا ممـا يؤدي إلـى عكس ذلك النـقص فـي النتيجـة، إذ أن الله سريع الحساب.

وظُلـم الفعـل من استحقاقـه اليقينـي يـعود لتـأخر مرتبتـه عن اليـقين وتحققـه فـي مرتبـة من مراتب اليـقين هـي ليست لذلك المستوى من الفـعل وهذا التـقدم والتـأخر، أي تـقدم الفعليـة وتـأخر اليـقين يـعود إلـى الفـاعل نفسـه وان كان الفـاعل لا يعلم ذلك بالعلم الفعلـي إذ يكون لديـه غفلـة ذهنيـة عنـه، لذلك يجزم الإنسـان أحيانـاً بـأن فعلـه كان بيـقين لكن النتيجـة لم تكن المتوقعـة.

أمـا مـراتب اليقيـن فهي عديـدة ومـن الصعـب حصرها ولكنها منحصرة فـي الأصول الأربعـة لليقيـن وهـي، علـم اليقيـن، وعيـن اليـقين، وحـق اليـقين، وواقع اليقيـن، فكل أصل من هذه الأصول يحوي علـى يقينيـة الأصول فـي كمالـه ثم ينتقـل إلـى الأصل الثانـي، أي إن كمـال حـق اليـقين الموجود فـي عـلم اليـقين يـعتبر المرحلـة الأولـى من عين اليـقين.

فـأقول: إن هذه الأصول اليقينيـة هـي ليست مراتب أربعـة فـقط يتدرج بهـا الإنسـان فـي سـلوكه الإيمانـي أو مسيره التكاملـي، أي إذا وصل إلـى حـق اليـقين بقـي فيـه لأنـه هو أعلـى المراتب! كلا، إنمـا هـي أصول لليـقين تواجـه الإنسـان فـي كل المراحل الخاضعـة لليـقين، إذ إن من الصـعب دخول كمـال اليـقين من أول وهلـة بالمقـام أو غيره،

إنما يمر الإنسان بهذه الأصول حيث الأول هو استعداد للثاني، والثاني استعداد للثالث وهكذا.

فطالب الكمال عندما يمر عليه علم من الفناء فإن ذلك هو الأصل الأول، فإن أصابه حال للفناء فهذا الأصل الثاني، أما إذا عاش الفناء أي رآه بعين الشهود، فذاك هو الأصل الثالث، وإذا عرف الحقيقة الواقعية للفناء دون الوقوف على المعرفة الأولى أي معرفة سر الفناء، فذاك هو الأصل الرابع، وكذلك في المقامات الدانية أي ما دون التوحيد. فإن المريد يمر بهذه الأصول وان كان في أكثر الأحيان لا يمر بالأصل الرابع أي يخرج من المقامات دون الوصول لهذا الأصل ولكن يتحقق بمقامات أخرى.

وأما كمال اليقين فهو في التمكين في البقاء بالوجود الحقاني الذاتي وهذا لا يكون إلا بالواقع الحقيقي وقد حُجب عن ذلك أكثر العارفين حيث لا يتحقق هذا اليقين إلا بالتجرد الواقعي، وهذا لا يكون إلا بالوصول إلى كمال التجرد، أي خرق البواطن.

نعم الطريق مفتوح والإنسان معروف، لكن الإرادة الإنسانية أبت الوصول، وإنا هديناه السبيل.

أما حقيقة اليقين وهو اليقين المطلوب لمن يجهل المراتب والأصول، هو أن يصل الإنسان العارف مثلاً عند نزول المعرفة إلى درجة من الاستقبال الحقيقي للمعرفة، بحيث تأخذ المعرفة مستقرها الحقيقي منه، أي تنير القلب عند نزولها بنور الحق، وتشرح صدر العارف، بما أن لكل

معرفة درجة من درجات اليقين فإن نقصت هذه الدرجة شيئاً من اليقين أصبحت المعرفة معرضة للزوال في أية لحظة؛ بل أي تداخل عقلي يزيل تلك المعرفة، علماً أنها أعلى من مستوى العقل.

وتعتمد قوة اليقين على أمور عديدة، عند فقد بعضها أو حصول الضعف فيها ينتج ضعفاً في اليقين، وهذه الأمور كثيرة جداً وذات مستويات، وأحياناً يكون منها ما هو مفيد في مستوى ومضر في مستوى آخر، وغيرها من الأمور الدقيقة التي يصعب بيانها لاحتياجها إلى المعايشة الذوقية.

فمن مقومات اليقين قوةً:

أولاً: الاستعداد الفطري الأول. ففي الظاهر والباطن يكون الاستعداد الفطري من الجوانب المقومة لقوة اليقين، حيث وجود ذلك النور الذي يمهد لاستقبال أي فعل بدرجة من اليقين معتدٍ بها، وأعني بالفعل هو المتحقق من الإرادة الإنسانية، وان كان هذا الاستعداد في مستوى من مستويات الكمال يؤدي إلى ضعف في الكمال الحقيقي، بل أحياناً يكون حجاباً عن اليقين ولكن ذلك في مراتب عالية جداً، لذلك نرى إن أصحاب الفطرة أكثر الناس تصديقاً وأقربهم يقيناً.

ثانياً: الإخلاص، فإن قوة اليقين تعتمد على الإخلاص اعتماداً ليس بالمستهان، فإذا توفر لدى الإنسان إخلاص في العمل فسوف يستدعي يقيناً بذلك العمل. أما لو أشرك الإنسان في عمله بأن يجعل عمله لله ولذاته فسوف يُضعف

يقينه، وإذا كانت هنالك إرادة بسمك خيط العنكبوت لمصلحته فسوف تأخذ جزءاً من اليقين. أما لو أخلص الإنسان فعله فستتحقق له درجة من درجات اليقين، سواء كان هذا الفعل للحق أو للباطل، فاليقين ليس مقيداً بطريق الحق. نعم إن الإنسان في غير طريق الحق لا يصل إلى حق اليقين ولكن يصل إلى مستوى من مستويات اليقين، فيؤثر في إرادة الإنسان ويحرك الإرادة النفسية لطلب ذلك ومن ثم كماله ... والإخلاص كذلك يعود إلى أُمور أهمها التجرد من الشهوات النفسية بكل مستوياتها حيث العدو الأول للإخلاص هما النفس وحب الدنيا.

فإذا تجرد الإنسان من المصلحة النفسية وان كان قليلاً فسوف ينالـه حظ وفير من اليقين.

ثالثاً: صفاء النية: إن كانت نية الإنسان صافية وخالية من كل شائبة، أعني بالأصل أي الأصل من الفعل وليس عند فعل الفعل. حتى لو طرأت بعض الشوائب فليس لها من التأثير ما لو كانت في الأصل. فإن جرد الإنسان نيته في كل فعل، أصبح لديه يقين معتدٍ به أو يقوى يقينه إن كان لديه يقيناً أصلاً. والنقطة الثانية والثالثة تعتمد على عمق التجرد. وربما يقول أحد إن هذا تسلسل والتسلسل باطل؟

أقول نعم التسلسل باطل في اللامتناهي، أما ذلك فانه متناهٍ، هذا جانب، والجانب الآخر: يستطيع الإنسان أن يدخل من حيث شاء فالمداخل موجودة في كل الأشياء،

فيستطيع أن يبدأ من الفعل دون الرجوع إلى غيره والحق في كل مكان ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البَقَرَة: ١١٥].

رابعاً: العقل، فيعتمد اليقين في مستوى من مستويات الباطن وفي أكثر مستويات الظاهر على العقل.

فكلما كان العقل صالحاً نسبياً وقليل الأوهام أوصل إلى يقين معتدٍ به. لان النفس هي المُنقصة لليقين فإن وجِدَ الضد حَصَل شيء من اليقين، وكلما ارتقى العقل حقق مراتب أعلى من اليقين، ولا أعني بالعقل هذا العقل الذي يتعامل به الناس في كل المستويات إنما هذا حجاب العقل!!. فهذه الأمور وغيرها يعتمد عليها تحقق اليقين.

واعلم: إن للعقل الواحد مراتب من اليقين حيث لكل شيء كماله والكمال مستويات، فترى أحياناً بعض المريدين يقوم بتكليفه أفضل وأسرع من غيره، أو تجد أن مريداً يهتم بطريقه أكثر من غيره، فإن السبب في ذلك إذا لم يكن اليقين فإنه يعود إلى عدة أسباب من ضمنها اليقين، إذ إن الفعل واحد والفاعليَن في مستوى واحد من المقام ولا أقول من الكمال. وهذا أكثر الأشياء وضوحاً. فإن أكثر الخلق يعملون دون اليقين المطلوب لذلك العمل.

وأحياناً يزول اليقين من الإنسان، فالطالب عند خروجه من طريق الكمال الخاص، معناه عدم وجود اليقين بالطريق حتى وان كان يتوهم بوجود اليقين، وكلما زال شيء من

اليقين فترت همة المريد حتى يصل إلى الكفر بالفعل أو الطريق الذي هو فيه. وواقعاً ها من أكبر الأمراض الباطنية، وحتى في الظاهر فعلى مستوى الشريعة إن بعض المؤمنين تركَ الالتزام العبادي. ومن الأسباب هو الضعف الباطني حيث يتعلق بشيء نفسي بدوره يحجبه عن هدفه، وعادة ما يعود الضعف إلى شيء بسيط مثل الإهمال أو الغفلة أو غيرها مع مجاراة الإنسان لذلك الخطأ، والمتحكم هي إرادة الإنسان لا غير، وكذلك من الأسباب هي الخواطر النفسية الناتجة عن الرغبة النفسية، فإذا اهتم الإنسان بالخواطر النفسية وتفاعل معها أخذت بالازدياد والتمكين حتى توصله إلى درجة الظن ثم الشك ثم الإنكار فينتقل إلى الجانب الآخر، وكما قلنا أن للتسافل نظاماً، وكذلك بعض الأمراض الناتجة من مخالفة التكليف أو الخطأ في أداءه، فإنها مُضعفة للهمة ومقوّضة للعزم، وربما توهم أنه يحسن صنعاً! مثل من يرتكب الخطأ ويؤنب نفسه على ذلك الخطأ فيأخذ بالتأنيب واللوم المُبعد عن الطريق فينظر إلى الخطأ دون النظر إلى مقابله وهي الرحمة والمغفرة، فيكون البقاء فيه مبعداً، والواقع انه يعود إلى رغبة نفسه! ولو كُشف للإنسان عن ذلك لرأى أن في اللوم والتأنيب لذة نفسية ناتجة من ألم اللوم والتأنيب! وهذا من خفايا النفس، ولا يرى ذلك إلا القليل، أما لو كان في اللوم ألم خالص لتجنبته النفس، فأمعنوا النظر هداكم الله وجردوا عقولكم لتروا ما أنتم فيه، واعلموا أن العقول كلها متساوية فلا

تقولوا عقولنا قاصرة، فإن في ذلك باب واسع.

أما إرجاع اليقين بعد زواله فذلك بأمور عديدة منها: معرفة السبب ثم أزالته، وبالمعرفة الباطنية حيث إن بعض المعارف هي علاج وان كانت ظاهراً بعيدة عن ذلك، وكذلك بالطلب الحقيقي من الحق تعالى مع الاستعداد له، وأبسط من ذلك أن يقوم بالفعل حتى لو كان بدون يقين فإن اليقين يحصل وأعني به اليقين العام، لان اليقين العام لابد من وقوعه وان كان شيئاً بسيطاً منه، أي يدفع لفعل آخر مع وجود التأثير النفسي، لكن كلما زاد اليقين قل التأثير النفسي، فيسير في كماله اليقيني وهكذا. فيستطيع الإنسان أن يُوجد اليقين إنما الإرادة الإنسانية هي المتحكمة في بقاءه وتقويته وإزالته.

(وسبحان من أراد لعباده البقاء)

# الباب الثلاثون
# التفكّر

إن العالَم الثالث حسب التقسيم الرباعي للعوالم الإلهية هو عالم الجبروت، وهو عالم العقول. يدخله طالب الكمال عند تجاوز عالم الملكوت دون النقص فيه. وهذا العالم هو أوسع من عالم الملكوت وأخص، فليس من السهل دخوله، لان التمحيص الحقيقي كائن في العالم الذي يسبقه، فيحيا من حيّ عن بينة ويهلك من هلك عن بينة.

وعالم الجبروت هو عالم فكر، به يدخل الإنسان إلى النظر الحقيقي الموصل إلى معرفة ما يُعرف من الحق، أي يخرج الإنسان من الإطار الفكري الوهمي، فينتقل بعقله من سيطرة العالم الوهمي إلى العالم العقلي المجرد.

وبما أن الإنسان في عالم النفس يكون عقله خاضع لذلك العالم، فأستطيع القول أن عقل الإنسان الكائن في الوهم هو عقل وهمي، إذ إن كل أفكاره ناتجة عنه، لا أن العقل هو وهمي، وهذا يتضح للإنسان عند الدخول لمقام التفكر، فإن كل تفكر قبل الدخول في عالم الجبروت هو ليس بالعقل إنما بالحجاب العقلي، وهذا الحجاب من وضع

النفس، لذلك لا نستبعد أن تكون أكثر الأفكار خاطئة؛ لان النفس تضع حجاباً على العقل تفصل به الإنسان عن عقله، فيكون تفكر الإنسان من خلال هذا الحجاب والذي يسميه الأخلاقيون بالقوة الوهمية، وهذا نوع من أنواع السيطرة النفسية.

والعقل في الظاهر مقيّد بقيود كثيرة حطّت بطبيعتها من التفكر العقلي المطلوب، ولم توصل الإنسان إلى المعرفة المطلوبة حتى على مستوى الظاهر، إنما أخذت تُبعد العقل عن الحقائق العقلية فضلاً عن المسير العقلي الصحيح الموصل إلى العالم الرابع، فكان الضرر ظاهرياً قبل أن يكون باطنياً، ومن أبرز هذه القيود:

أولاً: قيد المعتقدات القديمة والبدع الحديثة، فقد تمركزت بعض الأفكار الوهمية التي ما انزل الله بها من سلطان في عقل الإنسان وبنى الإنسان عليها بعض الأسس الهامة في الكمال العام، واستخرج منها نتائج أصبحت قيوداً أدق لزوايا العقل، فاحتلت جوانب عقلية كثيرة مما أدى إلى تعطيل هذه الجوانب وتوقفها عن التطور العقلي. وكذلك ابتدع الإنسان قواعد ومعتقدات أوجبت استقرار العقل في مراحل أو مستويات معينة مما أدت إلى تغيير مجرى التفكر العقلي، ونقل العقل من حالة التعقل بالمعنى المعنوي إلى الاكتساب العقلي الجبري عند المواجهة لأي قضية معنوية.

ثانياً: التأويل، وهو من اشدّ المؤثرات على العقل البشري بصورة عامة؛ لأن العقل إذا واجه أي مشكلة أو فكرة ولم يستطع حلها لجأ إلى التأويل وليس الارتقاء إليها، وهذا ما يُذهب بحقائق الأشياء مما يوجب الابتعاد عن القضايا المبتنية على تلك الحقيقة، وهو يعود إلى قوة النفس طبعاً، فيكون التأويل مع وجود ذلك التأثير النفسي أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب، لان هذا الأسلوب خارج نطاق العقل، إنما هو أسلوب تهرّب عقلي. فكان لهذه التأويلات دورٌ في فرض بعض الأفكار النفسية والأفكار الغريبة المؤدية إلى تدمير المسير الصحيح للعقل وعدم توسعه.

ثالثاً: الإهمال، فإن أكثر الناس -من أصحاب الظاهر كانوا أم من أصحاب باطن- أهملوا الجانب العقلي واتكلوا على مرتكزات بسيطة سواء كانت من أصحاب الرسالات، أو من الحق سبحانه، بطرق مباشرة أو غير مباشرة؛ والذي أدى بطبيعته إلى اضعاف العقول، وكل شيء يقل استعماله يضعُف، إنما الاستعمال تقوية ثم انتقال.

وكل هذه الأمور تعود إلى الإرادة النفسية الناتجة من سيطرة النفس حيث إفراز قيود تحول دون وصول الإنسان إلى معرفة العقل ومدى اتساعه. وكل ذلك يُعد تقصيراً في عبادة العقل، أي نقصاً في عبادة الإنسان، حيث الواجب على الإنسان أن يعبد الله بكل الجوانب الإنسانية لا بالجسد فقط! لكي يصدق عليه مفهوم العبودية.

وللعقل عبادته الخاصة به وهي من أرقى أنواع العبادات، وأهم جوانبها وأعظمها التفكر. حيث إطاره الخاص وكماله الذي لا يستطيع تجاوزه، إنما عند الوصول إليه يبقى العقل في عالمه.

والتفكر لا يتعدى المستويين من الوجود، وهما مستوى الخلق، ومستوى الحق المتعلق بالخلق، أما فوق ذلك فهو ليس من عمل أو عالم العقل. فيصل الإنسان إلى الروابط بين الحق والخلق ومعرفة الأنظمة الإلهية وكيفية سيرها، وأسرار الخلق، وعلاقة الماديات بالمعنويات، وكذلك يصل الإنسان عن طريق عبادة التفكر إلى بعض الطرق المؤدية إلى طريق المعرفة (لم تجعل للخلق طريقا إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك) أي بالعجز العقلي الناتج عن الوصول إلى كمال مقام العقل وبالتالي الدخول في عالم اللاهوت وهو عالم الحق.

وعبادة العقل في الواقع هي كل فعل عقلي معنوي، سواء تلازم مع الفعل المادي أم لم يتلازم، وكانت فيه نية التقرب عُدَّ من عبادة العقل.

وبما أن العقل أرقى المستويات الثلاثة، أصبحت عبادته ارفع أنواع العبادات، فعبادة العقل تستلزم تنزيه الحق باليقين العقلي عن بعض المعتقدات الكائنة في مقام النفس والتي تُعتبر في مقام العقل غريبة عن أفعال أو صفات الحق بالمعنى العقلي المجرد، وحسنات الأبرار سيئات عند المقربين، لذلك قيل (تفكر ساعة خير من عبادة سبعين عام).

وابسط أنواع التفكر، يكون في الآيات القرآنية؛ ذلك لبساطة أخذ الفائدة الرافعة لمستوى المتفكر، والقرآن يناسب كل المستويات العقلية.

وفي عالم الجبروت مستويات ومراتب عديدة، والداني منها يحجب عن العالي عند الاستحقاق.

وللوصول لمقام العقل يحتاج الإنسان إلى استعداد عالٍ يوفر له التواصل وعدم التوقف، حيث يبدأ الإنسان بأبسط الأمور وهي استخدام العقل في الأمور البسيطة الظاهرية والتي تقربه من الحق ثم يترقى إلى ما هو أوسع من ذلك وأد، حتى يصل إلى الاستعداد الحقيقي لبلوغ ذلك المقام. وهذا لا يكون إلا بعد تضعيف النفس بالمجاهدة والرياضة. ثم يبدأ الإنسان المريد بالفصل النفسي العقلي فيأخذ العقل استقلاله بكامل قواه دون أي تأثير نفسي حقيقي. فيضحى تفكر الإنسان صائباً رغم اختلاف الأحوال التي تمر عليه سواء كانت جسمانية أم نفسية أم قلبية، حتى يصل العقل إلى نهاية كماله. وقد يصل الفرد إلى عدم السيطرة على توقيف التفكر أو عدم السيطرة على العقل بكل جوانبه، عندها يتأتى للفرد التفكر أثناء النوم الظاهري! والذي هو ناتج عن الفصل النفسي العقلي، لأن النوم طلبٌ نفسي، فلو حصل الفصل لاستطاع الإنسان الجمع بين جوانبه دون طغيان أحدها على الآخر.

وللعقل استعدادات فكرية يصعب على الإنسان الظاهري أو طالب الكمال البدائي القيام بها، حيث انها توجب حركة

نفسية غير طبيعية قد تؤدي به إلى الخروج عن الخط الصحيح؛ لذلك أصبح وجود المُرشد في هذا المقام ضرورة.
ومن المنازل المهمة لمقام العقل والتي تعطي العقل القابلية للنفاذ إلى بواطن الأشياء وتوسع العقل الباطني هي منزلة الحيرة. فإن دخول الحيرة المعنوية العقلية وباستعداد كافٍ يوصل إلى نتائج عقلية سامية في عالم الجبروت. ومما يتحقق في منزلة الحيرة المعرفة بالالتفات، أي بالالتفات فقط تتحقق معرفة ما يلتفت إليه، لكن ذلك يحتاج الى فترة من الزمن طويلة نسبياً، وان كانت على حسب استعداد الشخص، فيُدخِل الحق سبحانه وتعالى مريديه مع تسقيط الأسباب في متناقضات من المحتمل أن تؤدي بالإنسان ذي الاستعداد البسيط إلى الخروج الكلي من الكمال التصاعدي والنزول المفاجئ إلى الخط الآخر.
وهذا المقام يحتاج إلى التزود بالصبر والتأني، والأصعب من ذلك هو بقاء الظاهر في كل مستوياته على ما هو عليه.
وقلما يدخل أصحاب الباطن هذا المنزلة. إنما تمر على الفرد بعض الأحوال الذهنية من أثر نزول الحكمة الإلهية.
ومن اكبر الفوائد لهذا المقام هو السيطرة على النفس الأمارة، فعند الوصول لذلك المقام تسقط النفس سقوطا كلياً ولا يبقى لها أي تأثير على الإنسان بما أن التأثير النفسي يعود للإرادة الإنسانية، فعند دخول هذا المقام تسقط الإرادة النفسية لدى المريد.
وعندما يصل الإنسان إلى كمال عالم العقل، وأعني العقل

المـادي يتصل بالعـقل المـعنوي، وهو غايـة كمـال العـقول، حينئذٍ لا يبقـى للإنسـان أي تفكـير بـالمعنى المـعروف لدينـا، إنمـا يكـون عملـه كالإلهـام.

وغايـة العقل الفعّـال الوصول للروح العليا. أما مَن يصل إلى العـقل الفعّـال ولم يتـعداه فـهو متوقف، وإذا تجـاوز الإنسـان عـالم العـقول أصبـح العـقل من أكبر الحجب التـي تحجبـه عن الوصول، حيث المعـارف هنـاك أعلـى مـن كمـال العـقل، فلا يتـقبل العـقل منهـا شيئـاً، وإذا وردت إليـه فسوف يسـارع بـالإنكار، فعندهـا يجب تسـقيط العـقل وليس المـقصود هو أن لا يـفكر الإنسـان! إنمـا نعنـي التعـامل فـي ذلك العـالم حيث طبيعتـه لا عقليـة وإنمـا هو مـا وراء طور العـقل... فيبدأ حينهـا الاتصـال بـالروح العليـا ومن خلالهـا يكون اخذ العطـاء الإلهـي فيختـلف العطـاء اختلافـاً جذريـاً عن سـابقه.

(هذا والحمد لله الذي أتم علينا نعمه)

تمّ بإرادته تعالى وفيضه
كتاب فيـوضات من البـاطن

# الفهرست

الموضوع — الصفحة


المقدمة ..... ٥
**الباب الأول: معرفة الباطن والعرفان** ..... ١١
**الباب الثاني: طرق نيل المعرفة** ..... ٢١
أما علاقة المريد بشيخه ..... ٣٣
أما آداب المريد مع شيخه ..... ٣٤
**الباب الثالث: الأسفار الأربعة في العرفان** ..... ٣٨
**الباب الرابع: التلازم التكاملي بين الأخلاق والعرفان** ..... ٤٨
**الباب الخامس: العطاء الإلهي الباطني والاستعداد له** ..... ٥٧
**الباب السادس: العلاقة مع الأئمة في الباطن** ..... ٦٤
الاتصال مع الأئمة ..... ٦٩
أقوال الأئمة وموضعها في عالم المعنى ..... ٧٣
**الباب السابع: باطن النظام الإلهي والنظام الباطني الإلهي** ..... ٧٥
**الباب الثامن: نظرة في باطن القرآن** ..... ٨٦
أساليب القرآن ..... ٨٩
**الباب التاسع: الاختبار** ..... ٩٤
**الباب العاشر: مقام التوكل** ..... ١٠٢
**الباب الحادي عشر: نكران الذات وأثره في الكمال** ..... ١١١
**الباب الثاني عشر: فيضٌ من باطن قضية الحسين عليه السلام** ..... ١١٨

إن من باطن قضية الحسين عليه السلام أمرين ..... ١١٩
أما الجانب المرتبط بهذين الجانبين وهو ..... ١٢٣
**الباب الثالث عشر: ومضات من أصل التكوين** ..... ١٣٠
**الباب الرابع عشر: النظرة الواقعية الأولى للاتصال بالحق في الظاهر والباطن** ١٣٧
**الباب الخامس عشر: التوبة** ..... ١٤٨
**الباب السادس عشر: الصدور والقلوب** ..... ١٥٥
**الباب السابع عشر: الكرامة** ..... ١٥٩
فمن أضرار الكرامة ..... ١٦٢
**الباب الثامن عشر: النفس الأمارة بالسوء وتضعيفها والفائدة منهما** ..... ١٦٦
وللخروج من عالم النفس يجب ..... ١٧٤
**الباب التاسع عشر: الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالإرادة الإلهية** ..... ١٧٧
**الباب العشرون: الحال** ..... ١٨٤
**الباب الحادي والعشرون: مصلحة وجود الكافر من زاوية عرفانية** ..... ١٩٢
**الباب الثاني والعشرون: المعجزة** ..... ٢٠٢
وتأتي المعجزة عموماً على صورتين ..... ٢٠٥
**الباب الثالث والعشرون: الحفاظ على الظاهر** ..... ٢٠٨
**الباب الرابع والعشرون: علاج الأمراض الباطنية النفسية** ..... ٢١٦
**الباب الخامس والعشرون: النية** ..... ٢٢٥
**الباب السادس والعشرون: التناقض الوهمي في القرآن وعِلته** ..... ٢٣٢
**الباب السابع والعشرون: الطاعة** ..... ٢٤١
**الباب الثامن والعشرون: علاقة الرسول بجبرائيل** ..... ٢٥٠
**الباب التاسع والعشرون: اليقين** ..... ٢٥٦
**الباب الثلاثون: التفكّر** ..... ٢٦٤