الباب التاسع

السلوك: البدايات – الدوافع - الأسس

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد

تحدثنا عن ضرورة العلم وصلاته ببعض العلوم ومميزات التربية الصوفية، والآن ننتقل إلى المريد ذاته واصفين ومحللين، وما البداية التي يضع قدمه على حافتها ثم ينطلق رويدًا إلى المحجة ومنها إلى الحجة؟ وماذا يجب أن يحصل من علوم، وأن يتصف بآداب كي يكون له قدم بعد أن يضع القدم؟ وما الذي يجب أن يتخلص منه في ذاته بغية أن تتبدل صفاته؟

وربما يظن القارئ أن الاجتياز لما استوعر سهل بل إن الطريق محفوف بالصعوبات مليء بالمخاطر والمحاذير، إنه ليس كالطريق الحسي نستطيع تمهيده وتذليله بمجرد أن توصلنا إلى معرفة نجوده ووهاده، وسطحه وعمقه، لأن النفس البشرية التي يلزم تربيتها عليها أن تقطع الطريق بعد أن تنقطع عن عاداتها ومألوفاتها، وتتخلى عن عوارضها وشواغلها، وتتفرغ تمامًا لمطلوبها هي نفس عميقة الأغوار، كثيرة الأغيار، متقلبة الأطوار، يصعب اكتشاف حقيقتها، ووصف علتها، والوقوف على أمراضها وإن اكتشفت علة كمنت علة، وإن عالجت واحدة ندت أخرى، وإن تجلت صفة خفيت غيرها، وإن هذبت جانبًا اعترضك ثان، وإن قبضت على زمام خلق تفلت منك آخر، وليست متماثلة الظاهر والباطن، بل قد يغاير ما عليها ما هو فيها.

وإحكام التوافق صعب المنال، فهي بحر باطنه أصداف وجواهر، وحيتان وطحالب، وسطحه لجة هادئة أو أمواج متلاطمة، وهي ناعمة الملمس أو خشنة الوخز، والعقل المدبر جزء منها وقد ألقت على الجزء مهمة الإدارة للكل، وهو واحد وجنود الأعداء كثيرون، نعم يعان بتوجيه رباني هو الوحي، ولكن أليس الصالحون قلة؟؟

وحتى لو استطاع السالك اكتشاف ذاته، وأدرك طريقة الموافقة بين باطنه وظاهره فإنه سوف يواجه بصعوبة الديمومة على الالتزام بالنهج الصحيح، أو الاستقامة المرسومة شرعًا والمنشودة لدى العارفين، لا سيما وأن الطالبين يبتغون ما هو أعلى؛ فرارًا من ركام ما هو أدنى. وأنهم يصارعون ضرورات الحياة أو ما فوقها وصولاً لما هو أحق وأدوم.

هذا بالإضافة إلى أن مطلوب القوم ومشتهاهم عزيز المنال، وشاق الوصال، بعدت بينه وبينهم الشقة، وأمحت المسافة، وضاع المكان، وانعدم الزمان، وتلاشى الأين والكيف وكل ما يتصل بنا كالطالبين.

فالطالب مقيد محدود، موسوم مرسوم، يحكمه المكان، وهو معتبر في زمان، خطواته ونظراته ولمساته وإشاراته، أقواله وأفعاله تغلها قيود المكانية والزمانية، وتتبعها في الغالب غاياته وأمانيه، والوحي ينظم كل ذلك ويضبطه في إطار الأكوان والأزمان، ثم يخترق هذا إلى ما فوقه إلى قاهر الكون بالخلق، وإلى محدد الزمان بالحركة والتصيير ويهتف في أعماق الإنسانية مثيرًا ومقنعًا مرققًا ومرشدًا هتاف الأبدية الخالد: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، نداء دوى في أروقة الزمان، وبين أدراج المكان، وتغلغل في طيات النفوس فشرحها على التوحيد، وهداها بنور التشريع، فآمنت بالله قلة موحدة واستقامت على الشريعة عابدة، وفي هذا الإطار كانت حركة الأكثرية من القلة.

لكن قليلاً من القلة سمت أهدافها وارتقت على طريق الإيمان أمانيها ورق مع التوحيد قلبها، وشف مع التشريع حسها، وصفت مع الاستقامة نفسها، فتطلعت إلى الله راغبة وإلى أنواره طالبة، ثم إلى ذاته عاشقة، ومن كل غير متجردة، حرقت أنواره عشب السوى، وأدنت لذائذ قربه بعد النوى، ولطفت فيوضاته حر الجوى.

دخلوا الساحات فنادوا، فتاه الصوت في الفضاء فلم ييأسوا وظلوا يرددون النداء سرًّا وجهرًا ليلاً ونهارًا، بأسًا وضرًّا، ونعمًا وخيرًا.

أحكموا النَفَس، وطهروا النَفْس بالذكر والصمت ونقوا البطن بالصوم والجوع، وعمروا الوقت بالطاعة والخضوع، وقصروا عن الدنيا الأمل، وأحسنوا للآخرة العمل، نهارهم كليلهم، وليلهم يصون نهارهم، نطقهم كصمتهم، وصمتهم يضيء حديثهم، قاموا فرتلوا وركعوا فخضعوا، وسجدوا فاقتربوا، وملكوا فبذلوا، وبكل شعيرة تحققوا ثم كرروا النداء فلم يدر الصوت كما كان في الفضاء بل شق حجب السماء، أعني لم يقنطوا بالحجاب في البداية بل غذوا السير، وحزموا الأمر وأحكموا القول والفعل، وباعوا الكل لله فارتقى النداء من الفضاء إلى السماء.

أذن لهم، وفتح الباب لمخلصيهم فتنزلت الواردات على القلوب، ثم تطلعت البصيرة إلى بعض العيوب لما كشفت لهم عنها المحبوب، لا شيء هنا إلا منه بإذن، ولا كشف إلا لمن ارتضى، ظهروا على أنفسهم فأظهر لهم منه بفضله قبسًا من سره، تشربته القلوب فانجلت وتروت به النفوس فصفت، وغمرت به الأفئدة فرقت وسرى من داخلهم إلى حواسهم فشفت وتوالى الفيض وجدت الزيادات حتى استوى الباطن والظاهر.

وجاء النداء على الذات من جديد لا نريد إلا أنت ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنعام: ٩١] كل ما سوى ذاتك خوض، وأنت الحق والحقيقة، وما سواك زيف وخديعة، لم تشغلنا عنك الأشكال ولم تحجبنا عن ذاتك أرق الأحوال، بل شوقتنا إليك، وأهلتنا لحلو اللقاء، كانت قطرة عذبة أنبتت في القلب نبتة الرغبة، وكانت بصيصًا أجج لهيب اللهفة، الرغبة فيك، واللهفة إليك، أعط أو لا تعط، امنح أو امنع، لم نطلب معطيًا أو مانعًا إنما طلبناك أنت استرضاء

وطلبناك محبوبًا، طلبنا الجوار معزة ولذة مثلما طلبه حبيبك يوم قال: « **عز جارك**» فلنا فيه الأسوة.

بك نستريح كما استراحت قلوب أهل الواردات، فعليها استراحوا وبها استناروا، ولكن بك أنت وحدك تهدأ قلوبنا ويستريح فؤادنا، نداءات متعددة لا تفتر، نداء تردد، ونداء تقدم، وآخر اخترق، هذه صفحة الطالبين، وبدايات السالكين، لهفات العارفين، إلى ما فوق كونهم وإلى منتهى وجودهم، ورددوا الصوت بين المكان، وفي إطار الزمان، ثم غابوا عن كونهم ووجودهم ففنوا عن ذواتهم برهم، فأشهدهم بلا كيف، وأطلعهم بلا أين، غمرتهم الأنوار فعن التحديد أفقدتهم، وعن التعيين محتهم، لا تحديد للذات، ولا تعيين للشهود بل ثم نور أنى أراه بعيني وهو في قلبي.

تلك أمانيهم التي عزت، وأهدافهم التي سمت، وفوق الكون كله قد ارتقت وإلى الله تطلعت ولذاته طلبت، ومنه وحده دنت، لكن به إليه دخلت، ومنه له شهدت، بعدما جاهدت وكابدت ومحقت وفنيت، وفي الكير احترقت وقبل الاحتراق مسافات قطعت، ومشاكل صعبت، وعقبات حجبت فإذا قلنا بعد هذا إن الطريق مليء بالصعوبات: النفسية والسلوكية القولية والعملية والغائية والذاتية كان قولنا صحيحًا إلى أبعد مداه، وسنحاول مع هذه الصعوبات أن نتتبع رسم الصوفية لطريقهم من أول الخطوات إلى المنتهى، من أين يبدأ المريد؟ وكيف يسير؟ أملاً أن يظفر بالمنتهى ويصل إلى المبتغى.

الفصل الأول

الانبعاث الذاتي

تمهيد

نعني بهذا العنوان القوي النفسية التي تحفز الإنسان على الإقدام نحو هذا السلوك الشاق أو التدريب القاسي، أو التجربة النفسية الصعبة التي تزيد كثيرًا عن الحدود الأولية التي رسمت لعموم المتدينين.

والذي يتأمل في الأسس التي أشار إليها الصوفية باعتبارها أمورًا ضرورية لمن يريد خوض هذه التجربة السلوكية مع ما تحمله من جهد يتبين له أنها ذات طابع نفسي غالب لأن النفس هي العقبة التي تحول دون الوصول إلى السمو الروحي، وإلى الحصول على المطلوب من الاتصال بالله اتصالاً يشبع الروح النهمة إلى ذلك، نعم قد تكون هناك عوامل أخرى خارجية تؤثر على الإيقاظ لكن العنصر النفسي هو الغالب في مجالنا الذي نتناوله هنا.

وما دامت تلك التجربة تحمل طابعًا نفسيًّا بارزًا وسائدًا فإن الصوفية نبهوا على أمور تعتبر مثيرات أو دوافع، كما تعتبر في نفس الوقت ركائز هامة يعتمد عليها السلوك الخارجي، وسندًا قوياً يهون على السالك كل المشاق التي يلاقيها أثناء الرحلة التي قد تطول، وتلازم السائر مدى وجوده، ومن الجدير بالذكر أنها مثيرات وركائز تنتمي إلى النشاط النفسي جملة، ولأنها كذلك فقد أطلقتُ على الفصل الذي يتناولها عنوانًا هو «الانبعاث الذاتي».

وسأحاول ترتيب هذه الدوافع ترتيبًا أراه مناسبًا، بحيث يبدو كل واحد منها مبنيًّا على ما سبقه، وذلك لأن رجال الطريق لم يرتبوها بحسب الظروف النفسية أو طبقًا لما يسير عليه المريدون، وإن كانوا قد أشاروا إشارات خاطفة إلى كون هذا الدافع مثلاً يسبق، أو الآخر يتبع.

الانتباه واليقظة

إن من يراجع قصة الإيمان بالرسل صلوات الله عليهم وسلامه كقصة إسلام عمر، وحمزة وأبي ذر، وسلمان الفارسي وغيرهم، ومن يتتبع حكايات الصالحين يدرك أن حياة الصحابة قبل الإيمان، وحياة السالكين قبل أن يرتادوا الطريق كانت تسير في اتجاه عكسي أو أنها مليئة بالغفلات، وبينما هم كذلك جدت حادثة أو طرأ موقف حال كونه عيانًا أو منامًا، فتتلقاه النفس بتأثير شديد، وتنفعل به انفعالاً يغير اتجاهها، ويعدل من سلوكها إلى طريق غير الذي كانت عليه، إن الحدث قد أوجد هزة نفسية عميقة، صهر في حرارتها كل موقف عدائي، أو أطاح بالغفلات منها إطاحة نهائية.

ومع أنها هزة عنيفة نتيجة موقف طارئ لكنَّ صاحبها تمكن خلالها أن يتبين طريقه الصحيح وأن يفكر تفكيرًا ناضجًا وقويمًا، وأن يتجه صوب الحقيقة الناصعة، وربما كان الحدث الذي هز النفس ودفعها دفعا إلى السبيل الأقوم بمثابة الجذبة التي لحقت بصاحبها فدفعته إلى غير ما كان عليه، وإلى حال لم يكن قد سبق له التفكير فيه فضلاً عن عدائه له، فالمحظوظ هو المتعرض لمثل هذه المواقف ومن استجابت له النفس منتبهة ومستيقظة، إنه في ضوء الحدث وتأثيره ينتبه الإنسان ويضيق ويكتشف ضلال ذاته أو قصورها ويحس بنقص يسعى على الفور لتكميله، وتتولد لديه حالة يعبر عنها بحالة الطلب[1]، وتلك بداية كل سير وسلوك.

وهذا كله يعني أنه قد وجد إنسان في موقف طارئ شديد أثر في نفسه، وكل كيانه، وجابه الموقف بالقبول والاستسلام، وتحت قوته عدل سيره، وبدأ

---

(١) قاسم غني: تاريخ التصوف ٣٠٢ ترجمة عن الفارسية صادق نشأت مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠.

فصلاً جديدًا من حياته ونظرًا لأن النفس انفعلت بالإيجاب مع قوة الحدث فقد يصح لنا أن نصف النفس بأنها على الأقل لوامة أرادت أن تصل بذاتها كمالاً إلى المطمئنة، فهي نفس تستطيع تبين مواقفها، ولم يعمها هواها عن أن تصل إلى الحق والصواب، ونعتبر الحدث في الوقت نفسه بمثابة الجذبة، أو هو أمر اجتبائي سيق لصاحبه فاهتدى على ضوئه.

وسجل كتاب الطبقات بعضًا من تلك الحوادث، وما أعقبها من تأثير نفسي على أصحابها فقد ذكروا أن إبراهيم بن أدهم المتوفى (١٦١هـ) خرج للصيد فسمع من قربوس فرسه أو من غزال يركض إبراهيم وراءه نداء يقول : والله ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت فنزل عن دابته، وصادف راعيًا لأبيه فأخذ جبته الصوفية فلبسها، وأعطاه ثيابه وقماشه وفرسه، ثم كف يده عن مسالك الدنيا وسلك طريق الزهد والورع، وصاحب الفضيل وسفيان الثوري[1].

وكان بدء توبة داود الطائي المتوفى (١٦٥هـ) أنه دخل المقبرة فسمع امرأة عند قبر تقول:

مقيم إلى أن يبعث الله خلقه ... لقاؤك لا يرجى وأنت قريب

نريد تلاقي كل يوم وليلة ... وتبلى كما تبلى وأنت حبيب[2]

ومر شقيق بن إبراهيم البلخي سنة ١٧٤هـ بسوق في زمان قحط شديد والناس في حزن، فوجد غلامًا يضحك ويمرح، قال له الناس لم تضحك في زماننا هذا؟ فقال: أنا عبدٌ لسيد يملك قرية، فاهتز شقيق، ثم قال: يا إلهي تعاليت، إن هذا الغلام فرح كل هذا الفرح بسيد يملك قرية وأنت مالك الملك،

(١) سراج الدين: أبو حفص عمر بن علي المصري «ابن الملقن» طبقات الأولياء، تحقيق شربية الخانجي ١٣٩٣-١٩٧٣ ط الأولى، الهجويري كشف المحجوب ج١: ٣١٤.

(٢) المصدر الأول: ٢٠٠.

وقد تكفلت بأرزاقنا.. وانصرف عن شغل الدنيا[1].

وأيضًا فقد كان فضيل بن عياض (١٨٧هـ) شاطرًا يقطع الطريق بين أبيورد وسرخس كما كان عاشقًا لجارية، وبينما يرتقي الجدران إليها إذا سمع تاليًا يتلو: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الحديد:١٦] فقال بلى: والله يا رب آن، ثم أوى إلى خربة فإذا فيها رفقة، فقال بعضهم: نرتحل، وقال آخرون: حتى نصبح فإن فضيلاً على الطريق فآمنهم وبات معهم[2].

وسار منصور بن عمار (٢٥٥هـ) في الطريق فوجد رقعة عليها ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فأخذها فلم يجد لها موضعا فأكلها، فرأى في منامه كأن قائلا يقول له: قد فتح لك باب الحكمة باحترامك لتلك الرقعة فكان بعد ذلك يتكلم بالحكمة[3].

ونفس الشيء وقع لبشر الحافي المتوفى (٢٢٧هـ) إذ إنه وجد الرقعة وعليها البسملة تقع عليها الأقدام فأخذها، واشترى بدرهم كان معه طيبًا، ثم طيبها، فرأى في منامه كأن قائلاً يقول له: يا بشر طيبت اسمي لأطيبن اسمك في الدنيا والآخرة.

وتاب ذو النون المصري (٢٤٥هـ) عندما كان سائرًا في الصحراء فوجد قمبرة عمياء تسقط على الأرض، فانشقت الأرض وخرجت منها سكرجتان: واحدة ذهب والأخرى فضة، في إحداهما سمسم، وفي الأخرى ماء فجعلت تأكل

(١) كشف المحجوب: ٣٢٣.
(٢) ابن الملقن: سابق ٢٦٦.
(٣) نفسه: ٢٨٦.

وتشرب فقال ذو النون: حسبي قد تبت[1].

وذكروا للجنيد والسري السقطي وسهل التستري وغيرهم حوادث مماثلة كانت سببًا في انخلاعهم عما كانوا فيه، وإقبالهم على الله.

وسواء أوقعت تلك الحوادث فنبهت أصحابها أم لم تقع لغيرهم فإن حالة من الانتباه الشديد تطرأ بدافع داخلي أو خارجي تقذف بالعبد قذفًا شديدًا في سلوك الطريق، وهذا هو الذي حدا بأبي النجيب السهروردي (٥٦٣هـ) أن يقول: أول المقامات الانتباه، وهو خروج العبد من حد الغفلة[2]، ولولا أن النفس قد استفاقت من غفلاتها لأي سبب ذاتي أو غيره ما اندفع المريد بقوة نحو المجاهدة ومحاولات التصفية بغية الوصول إلى الله .

وليس ثم فرق بين أن يستخدم الصوفية لفظه الانتباه أو اليقظة فهما بمعنى واحد هنا لكونهما يدلان على أن العبد قام من غفلته أو خرج منها، واتجه إلى الله في قوة وحماس، وممن استعمل اليقظة مكان الانتباه الإمام الهروي صاحب «منازل السائرين» والذي شرحه ابن القيم في كتابه «مدارج السالكين» ، فقد علق على قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ﴾ [سبأ:٤٦] بقوله: القومة لله تعالى هي اليقظة من سِنَة الغفلة، والنهوض عن ورطة الفترة، وهي أول ما يستنير قلب بالحياة لرؤية نور التنبيه، وقد قسمها كعادته إلى ثلاثة أشياء: يقظة من لحظ القلب إلى النعمة مع اليأس من عدها، والعلم بالتقصير في حقها، والتفرغ إلى معرفة المنة بها.

---

(١) نفسه: ٢١٩.

(٢) عبد القاهر بن عبد الله المسمى بأبي النجيب السهروردي: آداب المريدين تحقيق فهيم محمد شلتوت ٤٣.

وتصفو تلك الدرجة بنور العقل، وشيم برق المنة، والاعتبار بأهل البلاء.

والدرجة الثانية من اليقظة مطالعة الجناية، والوقوف على الخطر فيها، والتشمير لتداركها، والتخلص من رقها، وطلب النجاة بتمحيصها، وتصفو هذه الدرجة بتعظيم الحق، ومعرفة الناس، وتصديق الوعيد.

وتبقى الدرجة الثالثة وهي الانتباه لمعرفة الزيادة والنقصان من الأيام، والتنصل من تضييعها، والنظر إلى الضن بها لتدارك فائتها، وتعمير باقيها، وتستقيم تلك الحالة بسماع العلم، وإجابة دواعي الخدمة، وصحبة الصالحين وملاك ذلك كله يكمن في خلع العادات[1].

فنحن نرى أن السهروردي الجد، والهروي جعلا الانتباه واليقظة من أول مقامات الاستعداد للسير في طريق القوم، كما أنهما راوحا بينهما في الاستخدام، وإن كنا نلحظ من خلال تعريف الهروي السابق لليقظة وأنها أول ما يستنير القلب به لرؤية نور التنبيه أن الانتباه يسبق بنوره اليقظة، بحيث إذا تم تحدث برقة نورانية في القلب تعقبها لمعة أخرى هي اليقظة، وبالأخيرة يزداد الانتباه حدة وحيطة فيغلق على العبد طريق الغفلات، ويقطع عنه السير في العادات، ويفكر العبد تفكيرًا عمليًّا في السير نحو البر والطاعات.

ونتيجة الانتباه ثم اليقظة الشعوريين والحافزين تتولد حالتان جديدتان هما: الغيرة والحزن حسبما فصلهما الهروي: أما الغيرة فتسقط الاحتمال ضنًّا، وتضيق عن الصبر نفاسة، ولها ثلاث حالات: تتصل بالبدايات منها حالتان: الأولى غيرة العابد على ضائع يسترد ضياعه، ويستدرك فواته، والثانية غيرة المريد على وقت

(١) الهروي منازل السائرين: ٦-٧.

فات، وتبقى غيرة العارف على عين غطاها غين وسر غشيه رين، ونفس علق برجاء أو التفت إلى عطاء.

وتلك حالة لا تتصل بالبدايات بل النهايات، بخلاف غيرة العابد والمريد فهي مرتبطة أشد الارتباط بالانتباه واليقظة، لأن من اتصف بهاما نفسًا وشعورًا وتحرك عمليًّا سالكًا الطريق وتذوق لذة الطاعة تحركت غيرته على ما مضى من عمل أو وقت لم يعمره بالعبادة أو الآداب فيندفع أكثر لتعويض ما فاته ويصاحب تلك اللذة الجديدة الناشئة من العبادة، والغيرة المترتبة عليها حالة من الحزن على التفريط في الخدمة، أو على الجفاء وضياع الأيام، أو حزن على تعلق القلب بالتفرقة القلبية، وعدم الجمع مع المعبود حضورًا وشهودًا[1].

ولا شك أن تلك التحليلات الشعورية المصاحبة لحالات البداية، والآخذة في التدرج من الانتباه حتى الحزن والتأسف على ما ضاع تعتبر على جانب كبير من الأهمية في نظر علم النفس ثم هي لا تحدث على النحو الذي صورناه مع السهروردي الجد والهروي إلا لأصحاب الإرادات مع ذوي الاستعداد الممتلئين قدرة[2].

وبذا تكون نظرات الصوفية التربوية ذات الطابع النفسي وملحظهم إلى الاستعدادات والدوافع الشعورية هي بلا شك أسبق من آراء المحدثين من فلاسفة التربية الحديثة أمثال فينكس الذي يرى أن ما يصبح عليه الفرد لا يتحدد في كليته على الإطلاق نتيجة تأثير العوامل الخارجية ولكنه يتحدد أيضاً على أساس قدرته

(١) نفسه: ٥٣.
(٢) قاسم علي . تاريخ التصوف في الإسلام ٣٠٥.

الداخلية على التوجيه الذاتي[1] لنفسه.

وتبدأ تلك القدرة عندهم كما هو عند الصوفية سابقًا من الانتباه الإرادي لا السلبي وهو الانتباه الذي يبعثه النشاط المركز للشخص في لحظة معينة ويوجهه على شيء ما واقعي أو تصوري، روحي أو مادي، كما أنه يعين على تناسق الروابط في البنية الوظيفية لفعل ما، الأمر الذي يحدد نجاح التنفيذ وسرعته ودقته.

والانتباه من جهة أخرى يؤدي على تمثل المدركات تمثلاً صحيحًا وواسعًا بحيث يصبح الفرد مدركًا بصورة واضحة لمحتوى الشيء المدرك ومتطلباته، وإلى هذا المبدأ وتمثل المدركات، أشار جوتفريد ليبتز، وإيمانويل كانت ويوهام هربارت.

وأخيرًا[2] فإذا جاءت كلمة الحزن معبرة عن مرحلة البداية فإنها سرعان ما تخف صورة الهم والحزن كلما تقدم الإنسان في الطاعة، وذاق حلاوتها مما يجعل السالك أكثر اطمئنانًا وسكينة.

النية ومدلولها

إذا انفعلت النفس وانتبه صاحبها واستيقظ إلى آخر ما بيناه، حفز النية والقصد على السير نحو هدفه الأعلى، فالعقد القلبي على شيء لا يأتي إلا بعد الانتباه إلى الرغبة فيه، والنية تأخذ مفهومًا مناسباً لحال المَنْويّ، أي إنها مصطلح عام، وركن شامل يلزم وجوده في بداية كل فعل أو تكليف، وتعرف تعريفًا يتفق والشيء المرغوب فيه، من هنا عرفها أبو الحسن الشاذلي، قائلا: حقيقة النية عدم

---

(١) فلسفة التربية: ص٢ ترجمة النجيحي.

(٢) أ ف بتروفسكي، م ح باروشسكي: معجم علم النفس المعاصر ترجمة حمدي عبد الجواد، عبد السلام رضوان، ٨٢ دار العلم الجديد ط أولى ١٩٩٦.

غير المَنْوِيّ عند الدخول فيه، وكمالها الاستصحاب على التمام.

وهذا تعريف بالسلب والنفي لا بالإيجاب كما يبدو ظاهرًا لكن بالتأمل تتضح دقته، وأنه شامل للمَنْوِيّ وضده، لأن طرح غير المنوي من القلب يعني ثبوت المنوي وحده فيه مع تجرده نية وقصدًا من ضده، بخلاف ما لو كان التعريف بالإيجاب، وهو التأكيد على ثبوت المنوي فإنه قد يجوز الجمع بين المنوي وضده، فالسلب مانع من مشاركة الغير للمنوي وصراحة، ومثبت للمقصود ضمنًا، والإيجاب يثبت المقصود صراحة، ونفي الضد ليس قطعيًّا، وقد يقال لماذا يعمد الشيخ أبو الحسن إلى نفي الضد على جهة التصريح، ويترك إثبات المطلوب للتضمين؟

ويجاب على ذلك بأن التضمين ليس تاما لأن قوله: عدم غير المنوي عند الدخول فيه جاء فيه نفي الغير لفظًا، وذكر المطلوب قد صرح به كذلك من خلال منطوق لفظة المنوي وبجملة عند الدخول فيه، وبذا تكون كلمة المنوي والدخول فيه مشيرة بوضوح إلى المقصود ، وكلمة غير نافية لضده، فانظر تلك الدقة المتناهية من خلال تعريف الشاذلي.

هذا من ناحية، ومن جهة أخرى فإنه لما كان السالك في بدايته ينوي أن ينخلع من المألوفات والعادات فضلاً عن الإثم والغفلات فقد لزم سوق التعريف على النحو المشار إليه ليدل أو يتفق مع البدايات للسالكين.

ولا يغفل أبو الحسن الشاذلي عن ربط النية بالاستعدادات النفسية التي تناولناها توا حيث يقول في الصورة الأولى للنية إنها توجه القلب بحسن التيقظ فيه، أي إن حسن التيقظ نحو شيء ما دفع القلب إلى التوجه نحوه نية وقصدًا، بينما تختص الصورة الثانية لهذا التوجه بالإخلاص في العمل لله ابتغاء ما عنده

من الأجر، وإرادة وجه اللـــه وحده[1].

ومن معاني النية في اللغة القصد، ولذا نجد أبا الحسن الشاذلي استخدم التوجه القلبي تحت اسم النية، بينما الهروي استعمل لفظة القصد فقال: والقصد الإزماع على التجرد للطاعة، وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: قصد يبعث على الارتياض، ويخلص من التردد، ويدعو على مجانية الأغراض.

الدرجـــة الثانية: قصد لا يلقي سببًا إلا قطعه، ولا يدع حائلاً إلا منعه، ولا تحاملاً إلا سهلـــه.

الدرجة الثالثة: قصد الاستسلام لتهذيب العلم، وقصد إجابة دواعي الحكم، وقصد الاقتحام في بحر الفناء، والدرجتان الأولى والثانية هما الأليق بحال المبتدئ.

وينبه الهروي على صدق القصد، إذ به يصح الدخول في هذا الشأن، ويلاقي كـــل تفريط، ويتدارك كل فائت، ويعمر كل خراب، ومن علامته ألا يقعد عن الجد بحال[2].

وكما لا بد من صدقه فيلزم معه التهذيب الكامل، وتهذيبه يعني تصفيته من ذلـــك الإكـــراه وتحفظه من مرض الفتور ونصرته على منازعات العلم ويترقي التهذيـــب إلى الإحسان بدرجة لا تنفصل عنه بحيث نرى مع الهروي أن إحسان القصد يكون بتهذيبه علمًا، وإبرامه عزمًا وتصفيته حالاً[3].

---

(١) ابن عباد النفري المفاخر العلية: ٦٠.

(٢) منازل السائرين: ٣٢ ، ٣٧.

(٣) نفسه: ٢٥ ، ٤٤.

فجماع النية مع القصد يكمن في التخلي عن غير المأمون، والتجرد، ومجانبة الأغراض والعلل وقطع الأسباب والحوائل، وتلاقي التفريط، والبعد عن ذلك الإكراه بل يدخل برضا، وحب في كل بر وطاعة، بلا فتور، هذا كله مع توجه القصد للقلب، والاجتهاد في الارتياض والاستسلام لمقتضى العلم بلا منازعة في أمره ونهيه، وإجابة دواعي حكمه حسب نوعه، وأن يتدارك الفائت، ويعمر ما خرب، ويبرم العزم.

ولو تأملنا هذه المعاني بسلبيها وإيجابيها لوجدناها متطابقة مع الدلالات اللغوية لكلمة نوى التي تعني قصد وعزم وتحول من مكان لآخر، أو من موقف لآخر، وتعني أيضًا بعُد، ونوى الشيء جَدَّ في طلبه[1]، ولقد حول الصوفية تلك الدلالات اللغوية إلى مجالات تخصهم، فالتحول مثلاً يعني تحولهم من الغفلات إلى الطاعات، والبُعد يراد به عندهم بُعد المريد عن المعاصي، وقد صرفوا الجد إلى المجاهدة، والاجتهاد فيما يرضي الله تعالى.

وبهذا التطابق يمكن أن نعتبر المراد اللغوي أصلاً لتحليلات الصوفية المتصلة بالنية، كما أننا نجد أن ما وضحه الصوفية إزاء مفهوم النية والقصد وأهميتها في الفعل يتقدم بكثير عما بينه علماء النفس المعاصرين الذين حددوا النية بأنها تصميم واعٍ على إكمال فعل يتمشى وبرنامج مخطط يهدف إلى نتيجة مفترضة هذا تعريف للنية إزاء استمرارها مع القيام بالأعمال السهلة المحددة .

أما النية التي تتعلق بشيء صعب كما هو في علم السلوك فإنها تبدو كعنصر للإعداد الداخلي من أجل تحقيق الأفعال الشاقة أو الصعبة أو غير العادية. وقد أوضح الصوفية كلا الأمرين: فالنية عندهم عنصر داخلي حافز، وهي مصاحبة

---

(١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج٤: ٣٩٧ دار الفكر والمعجم الوسيط ج٢: ٩٦٥.

للأفعال صعبها وسهلها حتى تتم وتنجز، ولا يخرج القصد عندهم عما قصده علماء النفس الذين يرون أنه توجه الوعي والتفكير نحو هدف معين، فهو كذلك عند الصوفية كما رأيت.

وإذا بدا من كلام الشاذلي السابق صلة النية باليقظة والانتباه، وظهر معه كذلك أن من معانيها القصد فقد صرح أيضًا بأنها تشمل مع ما سبق، الإرادة والعزم والمشيئة[1]، ولذا لزم أن ننتقل بعدها إلى الحديث عن الإرادة وما يدخل في إطارها، وبذا يتسلسل العرض، ويترتب ترتيبًا منطقيًّا واضحًا: انتباه واستيقاظ، فنية وقصد يحفزان العقل والقلب فتشحذ الإرادة والهمة نحو المقصود في صورة ترك أو فعل أو أدب.

الإرادة ومشتقاتها اللغوية

إن الحقائق الذاتية في الإنسان ما زالت موضع نظر، وإننا نجهل أعز ما نملك، فنجهل ماهية أنفسنا، وحقيقة العقل، والروح، وجوهر الإرادة والاختيار، وإلى يومنا هذا يجتهد الفلاسفة، وعلماء النفس والأخلاق والتربية أنفسهم لفهم الطبيعة الإنسانية فهمًا حقيقيًّا ولم يصلوا إلى الحقيقة العلمية الثابتة، وما هي إلا دراسات الفرضية، واجتهادات بحثية لا ترقى إلى القطع والسيطرة.

وكل فريق يخضع بحثه ودراسته للمنهج الذي يرتضيه، والغايات التي يتوخاها، والمبدأ الذي يدين به، ومن ثم جاءت أراؤهم في كل ما ذكرناه تمثل وجهات النظر لأصحابها، ولا تعمق لتكتشف الحقيقة في ذواتنا، وتنطفئ مصابيحهم بمجرد أن يتجهوا صوب كهوفنا العميقة، وإن شعت فعلى أركان محدودة متصورة.

---

(١) ابن عباد المفاخر العلية ٦٠ وانظر معجم علم النفس المعاصر ١٤٩ – ١٥٠.

ولو طبقنا هذا على الإرادة التي تحت أيدينا بحثًا لوجدناها كالعقل نسلم بوجودها فكل منا يدرك أنه يعقل كما يستشعر أنه يريد لكن ما الإرادة؟ وما حقيقتها؟ وما صلتها بالعقل؟ وهل هي قبله أو بعده؟ أو هي عينه؟ وهل هي نفس الاختيار، أو تسبقه، وما صلتها بالفعل؟ كل هذه الأسئلة حاول العقلاء الإجابة عليها كل في مجاله.

فالفلاسفة تناولوها، والأخلاقيون بحثوها، وعلماء النفس والاجتماع تعرضوا لها، كما أقر بها المتدينون وعلماء الكلام كذلك.

ونظرًا لأن طريق الصوفية وعر المسالك، كثير الدروب، شاسع المهامه فإنهم قد بدءوا سيره من نقطة الإرادة اليقظة التي تحركت بعد مثيرات وانتباه ونية وقصد، وكان لها شأن أيما شأن حتى أن السالكين قد تسموا بالمريدين اشتقاقًا منها، وسوف ندرس وجهات نظرهم بين ثنايا النظريات المتسعة لفكرة الإرادة موجزين الآراء الأخرى، ومفصلين أقوال الصوفية.

ونبدأ باللغة، تلك التي تعطينا في كثير من الألفاظ دلالات لا تبتعد عن المفاهيم الاصطلاحية إن لم تكن الأخيرة قد دارت حول الوضع اللغوي أصلاً، ولا غرو فاللغة وضْع الألفاظ للمعاني، وهي رمز حرفي وكلمي لما يدور في النفس تصويرًا وتعبيرًا نشأ وتطور مع الإنسان، وكم توقفنا اللغة ممثلة في معاجمها على معان هدت الباحثين إلى ما ينشدون.

إن جذر الكلمة من «راد» يرود رودًا، وروَّده، وراوده، وأراد، واستراد والرائد إلى آخره، وتشمل معاني الجذر وما اشتق منه مجموعات دلالية يمكن أن تمثل النشاط النفسي الإرادي من بداية تلجلجه في النفس إلى أن تستقر على أمر معين، وتطلبه أو تحبه، ويظهر ذلك من خلال دلالات الكلمة بمشتقاتها الآتية:

أ- **الطائفة الأولى** من تلك المعاني يقال فيها راد الرجل روادًا: دار وذهب في طلب شيء ، ورادت الإبل ريادًا اختلفت في المرعى مقبلة ومدبرة، وراد وساده لم يستقر، ورادت المرأة رودًا ورودانًا أكثرت الاختلاف إلى بيوت جاراتها.

وهنا يبدو الجذر وما اشتق منه دالاً على البحث عن شيء فيدور الإنسان ويذهب ويجيء في طلب شيء ما، ومثله الإبل تختلف في المرعى مقبلة مدبر، والمرأة تنتقل بين البيوت أي إن حالة من عدم الاستقرار، وعدم الاطمئنان إلى غرض معين تتسم بها الكلمة وما تطلق عليه، ولا شك أن هذه هي التي يتصف بها الإنسان شعورًا قبل أن يحدد هدفه بدقة فيظل متنقلاً مترددًا مختلفًا بين عدد من المطالب، وكل منا بشعر بأنه لا يتجه في الغالب إلى مطلوبه مباشرة قبل أن تنتابه أنواع من الخواطر.

ب- **وأما الطائفة الثانية** من الدلالات فتأخذ في تفقد المطلوب تفقدًا حثيثًا وخفيفًا حتى ليقال: راد الأرض تفقد ما فيها من المراعي والمياه ليرعى هل تصلح للنزول فيها، وراد الريح رودًا ورودانا تحركت تحركًا خفيفًا، ونظيره أرود في السير إروادًا: رفق واتأد.

وهذا ما يتم بالضبط عندما ننتقل من حالة التردد والاختلاف بين أمور محسوسة أو معنوية إلى شيء نستقر عليه فإن العقلاء لا يسرعون في عملية التحول، بل يتحركون حركة وئيدة محسوبة كي يركنوا إلى ما هو أكثر نفعًا وإفادة بعدما يتفقدون كل الأمور المتاحة أمامهم.

جـ- ثم بعد التردد، والتفقد والتحرك صوب شيء معين تأتي حالة من الركون إلى أمر محدد ينزع إليه الإنسان ويستبعد كل ما سواه، وبمقداره منفعة هذا

الشيء للطالب يكون حماسه ورغبته فيه، وميلـــه إليه، وعندئذ نقول: راده أي طلـــبه ورغبه، وراوده: شاءه، فإن زيدت الهمزة وقلنا أراده إرادة كان المعـــنى أحـــبه وعُني به، وأكثر من التفكير فيه والتعلق به، كذا يقال حالتئذ ارتاد الشيء ارتيادًا فهو مرتاد، أي مطلوب باستمرار وتكرار.

د- فـــإن كان هذا الأمر الذي ركن إليه ركون الطالب المحب مما يطلبه الشارع الحكـــيم ويحـــث عليه قلنا استراد لأمر اللـــه أي رجع ولان وانقاد، وهذا بالضـــبط ما يتم في ساحة التصوف فإن السالك بعد أن اختلفت به السبل وتـــبين أمره عاد وركن ورجع لأمر اللـــه عاقدًا العزم على المضي في ذلك، وإن هـــو قطـــع شوطًا أو بلغ شأوًا بعيدًا حتى صار يُقْتدى به، أو يُعْهَد إليه بمهام لصدقه قلنا الرائد.

تأمل الجذر للكلمة كيف بدأ من التردد وانتهى إلى الركون والريادة ومن ثم صلح لعلماء اللغة أن يقولوا : إن أصل المعنى في هذه المادة التردد في طلب الشيء برفق وسهولة وسائر المعاني متفرع عنه.

هـــــ- ولا يظـــن أحد أن هذا التردد في طلب الشيء، ثم تبين المراد دنيا أو دينًا خـــاص بمـــا هو مستحسن ليس غير، بمعنى أن المادة لا تدور إلا بين المعاني المحمـــودة وأن الـــتردد ثم الاســـتقرار لا يكون إلا فيما هو نافع لأننا نرى للكلمة اشتقاقات ومعاني مست المنكر المذموم ومنه راوده على نفسه خادعه ﴿ وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ ﴾ [يوســف: ٢٣] أي طلبت منه المنكر، والحمى رائد الموت، والرائد هو الجاسوس كذلك[1]، فقد استعملت

(١) انظر القاموس المحيط المجلد الأول ٢٩٦، وأقرب الموارد ج١: ٤٤٤، والمعجم الوسيط ج١: ٣٨١.

المادة فيما هو قبيح مستنكر.

أرأيت الجذر بمشتقاته قد دار حول المحمود والمذموم ولذا صحت الإرادة أن تكـــون إرادة صالحة وأن تكون سيئة حسب ما ركنت إليه، وهي في كل ذلك إرادة حـــرة لأن اللغـــة لم تشـــر إلى أي نوع من أنواع الإلزام في التنقل صوب المطلوب.

ولقـــد كشفت الكلمة أن الإنسان يسعى إلى مطلوب يحدده ويريده ويحبه، وأنه إن كان محمودًا كانت إرادته حسنة، وإلا كانت غير ذلك، فالفعل دال على الشعور الإرادي.

تنوع المفاهيم الاصطلاحية للإرادة

دخلت الإرادة مجال كثير من العلوم: دينية، وأخلاقية، وفلسفية، واجتماعية، وثقافـــية، وتـــربوية، وتـــناولها لفيف من العلماء في كل فن، فكان أنْ تعددت تعريفاتها، ومما زاد من سعة المفاهيم، أن كل مفكر أو باحث تناولها بالتعريف من وجهـــة نظـــره الخاص في إطار مجالها العلمي، فللفيلسوف هذا نظرته، وللآخر كذلك، ويقال ذاك بالنسبة لمن تعرض لها من العلماء في المجالات العلمية المشار إليها.

ثم إن مـــنهم من اعتبرها نـــزوعًا وميلاً، وآخرون عرفوها على أنها مرادفة للعقـــل، وفريق ثالث ذكر أنها تابعة لـــه، وأصر قوم على أنها اختيار وروية، ولم يفـــرق جماعـــة بينها وبين العمل وغض الطرف عن الإرادة النظرية، أما الصوفية فجـــاءت أقوالهم تبعًا لأحوالهم لذا كان القشيري على حق في عبارته: وقد تكلم الـــناس في معنى الإرادة فكل عبر حسب ما لاح لقلبه[1]. ومع أنه يقصد بالناس

(١) الرسالة القشيرية ٢١ تحقيق معروف زريق، علي عبد الحميد أبو الخير ط دار الخير ثانية ١٤١٦-١٩٩٥م

رجال الطريق لكن يمكن تعميم ما جاء على لسانه لانطباقه فكرًا كذلك على غير الصوفية من الفلاسفة وغيرهم، ولهذا كله كثرت تعريفاتها وسنتناول ذلك كله مبتدئين بأصحاب التعريفات، ثم الفلاسفة، ثم الأخلاقيين، وعند علماء النفس، وكذا الاجتماع، ثم المتكلمين، حتى نصل إلى المقصود من الحديث وهم الصوفية.

الإرادة عند الاصطلاحيين

بالنسبة للمهتمين بالتعريفات فإن التهاوني يرى أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل ثم جعلت اسمًا لنزوع النفس إلى شيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل[1].

ويجيء تعريف الجرجاني معبرًا ومقتضبًا فهي عنده: ميل يعقب اعتقاد النفع، والاعتقاد المذكور لا يتأتى إلا بعد تأمل وروية وإعمال فكر، وقد يمزجها بالاختيار مزجًا صريحًا في قوله بأنها صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه[2] فهذا الحال المذكور ينطبق أكثر على الاختيار الذي هو طور يلي النزوع والميل.

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون مادة إرادة نقلاً عن المعجم الفلسفي جميل صليبة ج١: ٥٨.
(٢) التعريفات: ١٥.

مجمل التعريفات الفلسفية

يعتبر (أرسطو ٣٢٢ ق م) من أوسع الذين تنالوا مسألة الإرادة، وهو يجعلها سابقة عن الاختيار ويقرنها بالفعل وتبعا لذلك فالفعل الإرادي عنده هو الصادر عن معرفة ونزوع وقوله هذا يفيد ربطها بالنفس من جهة كونها نزوعًا، وبالعقل باعتبارها معرفة، ثم بالعمل لأنها فعل صادر، وهذا بخلاف الفعل اللاإرادي فإنه يخلو من نزوع ويقع قسرًا بإكراه خارجي أو يخلو من معرفة ويصدر عن جهل، وهناك فعل هو مزيج من اللاإرادي والإرادي، وذاك الذي ينشأ من خوف لاتقاء شر أعظم مثل إلقاء البضائع في البحر طلبًا للنجاة من العاصفة، فالفعل هنا إرادي لأنه ألقاها بإرادته، ولاإرادي لأن العاصفة أرغمته على ذلك وإلا هلك والبضاعة معًا.

ويوافق (أفلوطين ٢٠٥-٢٧٠) أرسطو في ربطها بالعقل، ويرى أنه حين تسترشد الإرادة بالعقل فحينئذ يجب القول بأن أفعالها متعلقة بها، ولا عبرة بأي مؤثر خارجي آخر، فأي فعل صادر عن الأشياء الخارجية كرد فعل لها ليس جديرًا بأن يسمى إراديًّا، وقبل أفلوطين (أوريجين السكندري ١٨٥-٢٥٤م) الذي يقرر حرية الإرادة بدليل الوجدان وما جاءت به الكتب المقدسة، ويجعل الإرادة نوعًا من التصورات التي نستشعرها في أنفسنا.

والقديس (أوغسطين ٣٥٤ – ٤٣٠) يعرفها بأنها القدرة على قبول تصور ما أو رفضه، وهي حرة، وحريتها لا تعني قدرتها على الاختيار بين الخير والشر لأن اختيار الشر نقص ومما يدل على حريتها شهادة الوجدان الداخلي، وحكم الناس على أن هذا محمود وذاك مذموم، فما بني الحكم إلا على حرية الشخص المحكوم عليه، كما أن اختلاف الأفعال دليل على حرية إرادتهم، وأوامر الله ونواهيه لا معنى لها إذا لم نكن أحرارًا في أفعالنا، وللإرادة قانون به تخضع الحواس للعقل، والعقل لله، فيجب احترام الطبائع ونظامها.

فالإرادة قدرة على التصور، وحريتها مرتبطة بالعقل والفعل، والعقل مرتبط باللـــه، أي إنه يجاري أرسطو في كونها متصلة بالعقل لا تنفك عنه، ولها رباط بـــالفعل ولكـــنه يـــتجاوزه في ربطهـــا باللـــه عن طريق العقل، ولذا فإنها عند أوغســـطين حرة خيرة لا تريد الشر، فطالما أنها متصلة باللـــه واللـــه خير مطلق فهـــي لا تتصور الشر كذلك، والقديس (توما لإكويني ١٢٢٥- ١٢٧٤) أكثر دقة من أوغسطين في قوله: إن الإرادة هي الميل إلى الخير المعقول ومحبة هذا الخير متى حصل؛ لأن تلك العبارة لا تحتاج إلى تفسير أو إضافة في كون الإرادة خيرة ومعقولـــة على الإطلاق، بخلاف عبارة أوغسطين فاحتاجت منه إلى بيان وشرح كما سبق بيانه.

وهي إذ تتعلق بالعقل يكون تعلقها به كليًّا لأن طبيعته كذلك، وإذا تعلقت بالماديات الجزئية المحسوسة فإنها لا تتعلق بها باعتبارها كذلك بل تتعلق بها لاعتبار مجـــرد هـــو الخير الكلي، فتعلقها على كل حال بالكلي في صورة معقولة، أو في صورة كلية مجردة منـــزوعة من الجزئيات المادية.

ويبين الكندي من فلاسفة المسلمين أن كمال التحقق من شأن العقل، وإليه مـــرد كل فعل، كما أنه قوة من قوى النفس الإنسانية التي هي فيض من النفس الكلـــية المتوســـطة بـــين العقل الإلهي وبين العلم المادي، وما يصدر عن النفس الإنسانية من أفعال متصل بالجسم ومزاجه، أما باعتبار جوهرها الروحي فمستقلة عنه، وعلى ذلك فكل ما يرتبط بالعلم المادي فمن كسب الإنسان[1].

ويَعْتَبِرُ الفارابي (٩٥٠م) الإرادة نـــزوعًا نفسيًّا فلا اشتياق أو كره لعمل ما، وهو ملازم للإحساسات ولا ينفك عنها، والإنسان وإن كان يشترك مع الحيوان

---

(١) دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٢٢.

في إرادة الأشياء لكنه يمتاز عنه بالاختيار القائم على الروية حيث إن له خصوصيات العقل أو التعقل الخالص.

ومع أن الفارابي فيلسوف يجل العقل وما يتصل به من تفكر وإدراك وإرادة واختيار لكن دي بور اتهمه بالجبر، لقوله بأن الاختيار مقدر أصلاً في علم الله، هذا من ناحية ومن جهة أخرى فإن الحرية الإنسانية عنده ناقصة من جهة أن قهر الشهوة أمر تحول المادة دونه، وبالتالي فلا حرية مطلقة إلا إذا تحررت النفس من قيود المادة بأن صارت عقلان محضًا[1].

وابن مسكويه (١٠٣٠م) يوافق الفارابي في أن الإنسان يمتاز عن الحيوان في رويته المتجهة إلى الخير ويفصح تمامًا عن أن الإرادة استعداد متجه إلى غاية[2]، وهذا فهم للإرادة يتفق مع كثير من التعريفات، كما أن ابن باجة لم يفصح في تعريفها عن كونها فعلاً يشعر صاحبه بغاية يقصدها منه[3] ونحن نشعر بأننا مصدر أفعالنا، وأننا نقدر على ذلك، ولا نجد لهذا من علة إلا ما هو فعل الإرادة، والعلم متقدم عليها، فأفعالنا الخارجية إرادية، كذا تتدخل الإرادة في توجيه الإنسان لانتباهه أو تأمله لذاته على حد ما ذهب الغزالي[4].

ولم يزد ابن رشد عما قاله الفارابي إذ عرف الإرادة بأنها: سوق الفاعل إلى فعل معين إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

أما توماز كميا نيلا (١٥٦٨ – ١٦٣٩) فيقرر أن إدراك الإرادة يثبت

---

(١) نفسه: ١٥٠.
(٢) نفسه المصدر: ١٦٠-١٦١.
(٣) نفسه: ٢١٦.
(٤) تهافت التهافت: ٤.

بإحساسنا الباطني، فالإنسان يحس بأنه قادر عارف مريد، وفي كل موجود إرادة أولية تظهر في حبه للبقاء بمعنى أن الإرادة ذات صلة كبيرة بغريزة حب البقاء.

والنفس عند (ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠م) قابعة في الغدة الصنوبرية، وإذا أرادت النفس شيئًا حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلق بتلك الإرادة ولا يميز باروخ اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) بين النفس وقواها، وبالتالي فليست الإرادة ميلاً أو نزوعًا منفصلاً عنها أو عن العقل وإنما هي ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه فلا إرادة خارج العقل، ولا فعل إرادي خارج الفكر لأن كل فعل إرادي هو في الحقيقة فكرة تثبت نفسها أو تنفي نفسها، والإثبات والنفي أحكام عقلية فكرية تخص العقل لا الإرادة، وإذا كان الحال كذلك فلا حرية لإرادتنا المزعومة، لأن النفس معنية بفعل كذا أو كذا بعلة هي أيضاً معنية بعلة وهكذا إلى غير نهاية، والشعور بالحرية خطأ ناشئ من الحكم الذي جاء غير مطابق للحقيقة، ومن جهل الناس بالعلل التي تدفعنا إلى أفعالنا دائمًا.

ونأتي إلى هجيل (١٧٧٠-١٨٣١) فيرى أن الإنسان بما هو روح، والروح عنده شعور وحرية، وما دامت كذلك فهي في الدرجة السفلى عندما تقارن الجسم في النمو والنضج، ثم يتقدم الشعور ويرتقي فيدرك ذاته، ويدرك الأشياء، ولأنهما متعارضان فالفهم يحاول التوفيق بينهما وأخيرًا يرقى الإنسان فيتخذ العقل من قوانين الشعور قوانين الحياة، فالنظر ينقلب عمليًا حين يتخذ الروح ذاته موضوعًا لإرادته كما قال (كنط).

ويفهمها شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) على أنها إحدى الصور الخاصة بمبدأ السبب الكافي، هذا المبدأ الذي يجعله فيلسوفنا سببًا في فهم الكون عندما يؤكد على أن العالم جملة تصوراتنا، وهي مرتبطة بالمبدأ المذكور، وله أربع صور هي:

علاقة بين مبدأ ونتيجة، وعلاقة بين علة ومعلول، وعلاقة بين زمان ومكان، وعلاقة بين داع وفعل.

والصور الثلاثة الأولى تخص النظر، والرابع وحده يختص بالعمل الذي تدفعه غرائزنا وميولنا، وبذا تكون الإرادة هي جوهر الإنسان وفقًا للصورة الرابعة من صور الفهم السابق، وبما أن العالم جملة تصوراتنا فالإرادة جوهر العالم أيضًا، وإن العملية الطبيعية في مختلف درجاتها من جنس إرادتنا، والإرادة: هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات، فهي نزعة أساسية لكائن واحد هو الإنسان.

وربما توسع (شوبنهاور) في معنى الإرادة ونشاطها فلم يقصرها على كائن واحد بل رأى أن كل كائن لديه إرادة للحياة، ويعني بإرادة الحياة المبدأ الكلي للجهد الغريزي الذي يحقق به كل كائن مثال نوعه، ويناضل ضد الكائنات الأخرى لاستبقاء صورة الحياة الخاصة به وإرادة القوة عند (نيتشة) تضاد إرادة الحياة عن (شوبنهاور) ومعنى الحياة عند (سبنسر) لأنها مبدأ للوح القيم الجديدة التي لا يعرفها إلا الضعفاء الذين يتمسكون بالقيم الخلقية المألوفة.

وهناك إرادة الشعور عند (قويه) التي تعنى نزعة أساسية تؤثر في حياة الإنسان العقلية والشعورية، كما تؤثر في تطور الكائنات الحية، ومن مظاهرها الأولى إرجاع الكائن الحي كل شيء إلى ذاته وشعوره بأنه مركز الجاذبية، وما سواه وسائط يعتمد عليها في فعله وقوته ووعيه، ورغم الأنانية البادية من نظرة (قويه) لكن الغيرية تجيء لديه عندما يفكر الإنسان في الغير ليثبت نفسه أمامه، فلا تنفرد الأنانية وحدها بالإرادة بل تصاحبها الغيرية.

وإذ اتضح فيما سبق ربط الإرادة بالنفس نزوعًا، وبالعقل معرفة وتمييزًا، وبالفعل تنفيذًا فإننا نجد واحدًا مثل (وليم جيمس) يفصل نوعًا منها عن العقل،

ويسميه بإرادة الاعتقاد وهي التسليم باعتقادات لا يستطيع العقل أن يبرهن على صدقها ولكنه يقبلها مع ذلك لعدم تناقضها، وللمنافع العملية التي تنشأ عنها، ومنها الثقة بالنفس على سبيل المثال، ونلاحظ أنه فصلها عن العقل لعدم القدرة على البرهنة عليها عقلاً، ودلل على قبولها بحجة عدم التناقض، ولكن أليس مبدأ عدم التناقض مبدأ عقليًّا؟؟، وإذا كان كذلك فالتدليل عليها به يصلها بالعقل من حيث لا يحتسب (وليم جيمس) ولا يقصد.

وباختصار شديد تفهم الفلسفة المثالية الإرادة إما على أنها ظاهرة فوق طبيعية حين تردها هي والفعل أو العلم أو المعرفة إلى الله، وإما على أنها قدرة بشرية ونزوع وميل ومحبة غير شرطية أي ليست رد فعل لشيء خارجي نهائيًّا، وإنما هي توجه نفسي نحو بدء وأداء الفعل اللازم[1].

الإرادة عند الأخلاقيين

أهم ما يميز نظرة الأخلاقيين عن غيرهم هو أنهم يربطونها بالجانب العملي الممثل في الخير والشر، أو بما ينشده الإنسان من سعادة عقلية أو روحية أو لذة مادية، وبخلاف الفلاسفة فقد نظروا إليها باعتبارها قوة نزوعية من قوى النفس، أو ذات صلة بالعقل، أو بالعلم والمعرفة، وأيضًا لما لها من علاقة بالنفس الكلية أو العلم الإلهي والعقل الكلي.

ونظرة الأخلاقيين إلى الإرادة فوق هذا تنحو منحى المذهب الفلسفي ذاته، فمن كان فيلسوفا عقليًّا أو روحيًّا، ومن أنصار مذهب الواجب، أو كان ماديًّا أو

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ١٩١ – ١٩٢ ، ٢٨١، ٢٩٥ وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى يوسف كرم٣٧، ١٨١-١٨٢ والحديث ٨٣،١٥، ٩٣، ١١٣، ١١٤ ، ٢٧١-٢٧٢ ، ٢٨٠، ٢٨٩-٢٩٠.

نفعـيًّا طـبع نظرته إلى الإرادة بطابع مذهبه الخاص به، وسوف لا نستقصي هنا جميع المذاهب الأخلاقية بجذورها الفلسفية ولكنا نشير إلى نماذج منها لتدل على صحة ما قلناه.

إن أنصار المذهب العقلي أو الروحي يذهبون في الإرادة إلى ما يشبه الإقرار بالفطـرة وسلامتها فنكاد نلمس من أقوالهم أن طبيعة الإنسان خيرة بذاتها، وأننا نـريد الخير دائمًا، وفينا قوة طبيعية للخير والحق والسعادة، وإحساسنا يقودنا إلى أننا خلقنا لغايات أسمى من التي تعرض لنا في هذا الحياة، ونحن مدفوعون إلى محبة الخير على العموم، فلا نحب إلا ما كان خيرًا حقًّا.

بهـذا نطق سقراط وبسكال ١٦٦٢م ومالبرانش كممثلين لهذا الاتجاه، ولا يـتورع الأخير عن القول بأن الإرادة هي الأثر المتصل الصادر عن صنع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم ومع اتصالها فهي حرة كما يشهد الوجدان.

وإذا كانـت طبيعتـنا خيرة بحسب صلتها باللـه عند مالبرانش أو بحسب فهمنا الصحيح لماهيتنا عند سقراط فإن الشر ينشأ من جهلنا بأنفسنا، أو انصراف القـوة الخـيرة إلى أمور لا تلائمها، أو التوجه نحو الجزئيات حسبما جاءت آراء الفلاسـفة الثلاثة على التوالي، فليس العيب في الطبيعة التي كنا عليها، ولكن في التي صرنا إليها[1].

وعلى العكس من ذلك نجد إخوان الصفا يقولون بالجمع بين الطبيعتين: فمنا مـن طـبع عـلى سـجايا الخير، ومن الإنسان من كان على غير ذلك حسب الاخـتلاف في الأخـلاط الجسدية أو في التربة، أو النشأة أو موجبات أحكام

(١) يوسف كرم: اليونانية ٥٣ ، والحديثة٩٤- ٩٥ ، ١٠٣ ، ١٠٤.

النجوم[1].

وهناك أصحاب مذهب الواجب كالأبيقوريين والفيلسوف الألماني(كنط ١٨٠٤م) فالأبيقوريون ومؤسسهم (زينون ٢٦٤ ق.م) ثم (أثلاينتوس ٢٣٢ ق.م) ثم (أفريسيبوس ٢٠٩ ق.م) ترتبط الإرادة عندهم بفكرهم عن العالم، حيث إنه في نظرهم قديم وإن كان نظامه حادثًا – كما أنه واحد بوحدة القوة الحالة منه، وهو إلهي معقول وما دام كذلك فهو خير كله، والإنسان الكامل مَن تتوافق إرادته مع الإرادة الكلية المسيطرة والمبثوثة في العالم الكلي، وعند التطابق تكون الإرادة صالحة، والفضيلة تكمن في هذا التوافق. ونظرًا لأن كل شيء في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية، والقدر مغيب عنا فإن للإرادة دورًا في اختيار الأمور المناسبة التي تحقق المطابقة للطبيعة، والمطابق محمود وغيره منبوذ.

وأما الإنسان الناقص فهو الذي يقوم بوظائف جزئية، ويعتبرها واجبات مفروضة، ولكنه يؤديها متفرقة واحدة بعد أخرى، فلا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية، أي إن هذا الناقص أدرك ارتباط الجزئيات بالواجب المفروض ولكنه لم يرتق بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية، وأدنى من هذا الناقص الإنسان الشرير وهو من غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية فاتخذ نفسه مركز الوجود واتجه صوب الجزئيات[2].

ومغزى مذهبهم أن الحسيين والماديين أشرار بحسب نظرهم الكونية، والكامل من توافقت إرادته مع الإرادة الكلية، ودونه الناقص وفيه خير غير تام، أما الشرير بإطلاقه فهو من كانت إرادته جزئية دون أي اعتبار للإرادة الكلية،

(١) رسائل إخوان الصفا ج١: ٢٩٩ – ٣٠٠ وتاريخ الفلسفة في الإسلام: ١١٠.
(٢) كرم: الفلسفة اليونانية: ٢٢٩-٢٣١.

و لم يطرأ على ذهنه أي صلة بين الجزئي والكلي.

ويفرق كنط بين الإرادة التي هي مبدأ الخيرية والموهبة الطبيعية وسرعة الحكم أو موهبة الحظ كالمال والجاه والسلطة، ويبين أن الإرادة الصالحة بذاتها هي الشرط الضروري والكافي للخلقية، وترجع أصلاً إلى الواجب، وتعمل بمقتضاه دون أي اعتبار ما، ويجب أن ندرك أن تلك الإرادة لا تبدو وبوضوح إلا حين يكون هناك صراع مع النزاعات الطبيعية فتتمسك هي بالواجب وتظل محتفظة بخيريتها حتى ولو لم تستطع تنفيذ مقاصدها طالما أنها قد عملت ما في وسعها[1].

وأصحاب مذهب اللذة يختلفون اختلافًا بيِّنًا عما سبق، فهم ماديون جزئيون يشبعون حاجاتهم ومطالبهم البدنية باللذائذ، وبناء عليه فغاية الحياة هي اللذة، وتؤدي إلى السعادة النفسية، والفضائل هي تلك اللذائذ، وعكسها الرذائل، والإنسان وحده هو الذي يشهد اللذة بتفكير وروية.

والوسائل الموصلة إلى اللذات فضائل هي الأخرى وتختار بالعقل والعلم والحكمة ولكن تلك اللذائذ عند أبيقوس (٣٤١-٢٧٠ق م) ليست غايات واحدة بل تتفاوت درجاتها، فاللذة التي تشبع نزعات ضرورية، وتسكن آلامًا طبيعية كلذة الطعام والشراب هي أرقى تلك اللذات، وعلى الحكيم أن يسعى إليها، والإرادة الباعثة عليها هي نزعة تستجيب للطبيعة وتحدد المطلوب من الفعل أكل أو شرب أو خلافهما.

وهناك لذات تصدر عن نزعات طبيعية غير ضرورية مثل لذة الأطعمة المترفة، أو تصدر عن نزعات غير طبيعية ولا ضرورية ولكن تقوم في النفس بناء

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ٢٤٨.

على ظن باطل كتلك التي تتعلق بلذة المال والجاه، والمكانة الاجتماعية، فهذه لذائذ ناقصة ويجب على الحكيم أن يتخلص منها خاصة النزاعات التي تبدو غير طبيعية ولا ضرورية.

وبهذا يكون أبيقوس وأنصاره ماديين لذيين لكن يرون أن الحكماء يكتفون من اللذائذ بما يقوم أودهم، ويحفظ عليهم طبيعتهم، والإرادة عندهم مرتبطة بالعقل كما أن اختيار الوسيلة المؤدية إليها تكون نتيجة تفكير وروية[1]، وهذا بخلاف الفليسوف المحدث هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) فإنه يذهب في ماديته إلى أبعد مدى فيرجع الشعور والنفس بكل ما فيها إلى المادة، ولا تشذ الإرادة عن الخضوع إلى المادة، بل إن الحركة الدماغية الخاصة بالتصور إذا بلغت القلب نشطت الحركة الحيوية أو أعاقتها، وفي حالة التنشيط يحدث اشتهاء الشيء، وبه تحدث اللذة، ويكون الفعل خيرًا، ونسمى الاشتهاء باعثًا، وفي حالة إعاقة الحركة الدماغية للحركة الحيوية يحدث الخوف من الشيء، فيكون هو مؤلمًا وفعله كذلك، ويسميه هوبز شرًّا كما يطلق على الخوف منه باعثًا على تركه.

وهكذا يفسر هذا الفليسوف الحياة الشعورية برمتها تفسيرًا ماديًّا[2] ينطلق من الحركة التي هي عنده المؤثر في كل شيء، وفيما يخصنا يعلن أن الاشتهاء الأخير والخوف الأخير يسميان إرادة. والأوامر والنواهي إنما تؤثر بالترغيب والترهيب[3].

---

(١) راجع برترادن رسل تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث ٨٧-١٠٣ ويوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ٢١٩-٢٢٠.

(٢) نفسها .

(٣) انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة: ٥٤.

النظرة النفسية لمفهوم الإرادة

يعرفها علماء النفس على أنها تنظيم الإنسان الذاتي الوعي لأنشطته وسلوكه بما يضمن التغلب على المصاعب في تحقيق الهدف وهذا التعريف يختص بالإرادة المنبعثة من دوافع فاعلية وقوية، وهناك دوافع أقل وأدنى من الفاعلة فتنشأ معها إرادة من نوع أقل قوةً من الأولى وعندئذ تعرف بأنها هي الدوافع الإضافية التي يخلقها الشخص للأفعال الخارجية والداخلية في حالة ما إذا كانت قوتها الدفعية غير كافية[1].

فالإرادة بهذين المفهومين إما أنها تنظيم واع للنشاط والسلوك يفرز تحقيقات للغايات، وتتسم في تلك الحالة بكونها توجهًا داخليًّا نحو ما يبغي الإنسان عمله أو يحتاجه، أو يستشعر الرغبة فيه، وقد تتجه الإرادة نحو صنع دوافع ثانوية تزيد من قوة التأثير التنشيطي للفعل الداخلي أو الخارجي، وإذا كانت الإرادة كذلك فهي تنشأ وتتطور تبعًا للحالة الواعية التي يكون عليها الإنسان في ذاته أو التي يكون عليها في فهمه للطبيعة وقوانينها أو للمجتمع ونظامه.

وفهم علماء النفس الإقدام أو الإحجام فهمًا يختلف عن فهم المثاليين والأخلاقيين، إذ رأوا أن هناك وظيفتين للإرادة: وظيفة دافعية تبعث على النشاط، وأخرى تثبيطية تتجه إلى احتواء الأولى[2].

وعلى سبيل المثال فإذا كان هناك دوافع فاعلة وضرورية نشأ معها إرادة قوية فإنه قد تنشأ إرادة أخرى تعوق الأولى وتثنيها، تنشأ من دوافع تراها النفس

---

(١) أ.ف. بتروفسكي م.ح باروشفسكي: معجم علم النفس ترجمة حمدي عبد الجواد، عبد السلام رضوان ٣٢٨ دار العالم الجديد القاهرة ط أولى ١٩٩٦.

(٢) نفسه: ٢٢٨ – ٢٢٩.

على درجة من الأهمية تعدل الدوافع الفاعلة، وعندئذ تتصارع الإرادة وظيفيًا بين الفعل والترك، ولكل منهما دوافعه المبررة.

وقد ينشأ الصراع أيضًا من وجود عقبات خارجية أو داخلية تحول دون وقوع الفعل الإرادي الفاعل أو الدفعي، وقد يؤدي صراع الوظائف للإرادة إلى تشكيل نظام واحد للدوافع الثانوية المرتبطة بالهدف لكي يضمن تصديه للدوافع الفاعلة بصورة جدية، وفي ساحة الصراع الإرادي وضع علماء النفس ملاحظات تشكل أساسًا لضبط النفس: منها فهم الترابط بين الأهداف ووسائل ونتائج فعل ما من ناحية والمجموع الكلي لدوافعه من ناحية أخرى.

وقد تنشط الدوافع الثانوية أو الإضافية نشاطًا ملحوظًا في غياب الدوافع الفاعلة، أي إن الإرادة لا تكتفي بوجود دوافعها الفاعلة، بل قد يكون الإنسان في حالة فقدان لدوافع حيوية فاعلة بأن تكون هذه مشبعة، وبالتالي فلا حاجة للصدام، ومع ذلك يقوم الإنسان بتصور إرادي أو فعل إرادي يطور فيه الدوافع الإضافية ذاتها، ويضفي عليها أهمية بالغة كي لا يكسل الإنسان عند حدود حاجات بعينها، وتظل إرادته تعمل في الإضافات فيزداد رقيه وتقدمه، وتتوقف تلك العملية التطورية للإرادة على التنبؤ والتوقع الانفعالي.

وتعتبر الإرادة في دورها التطوري وظيفة إنسانية، بها يفترق الأفراد والشعوب، فالذين يكسلون ويقفون بإرادتهم عند حدود الحاجات الحيوية والأساسية سوف يجمدون عندها لا يتخطونها، أما الذين يطورون إرادتهم فوق هذا فإنهم يصعدون في سلم الترقي درجة بعد أخرى دون خلل أو توقف أو جمود.

المعنى الإرادي عند علماء الاجتماع

أخضع علماء الاجتماع الإرادة لاهتمامهم بالمجتمع كله بصرف النظر عن غربة كل فرد فالعبرة بالمجموع وحاجاته لا الجزء ومطلبه، من ثم رفضوا الإرادة الخاصة وسماها (ديدور) بالإرادة الجزئية، واعتبرها ظنونًا، كما أنكرها (جان جاك روسو) تحت مسمى إرادة الجميع، وهي وإن كانت توهم العموم من حيث الاسم لكنها في نظره ليست إلا مجموع الإرادات الجزئية، لذا كان ديدور أدق في إطلاق الإرادة الجزئية من البداية على الإرادة الخاصة لكل فرد على حدة، وتبقى الإرادة ذات التقدير الاجتماعي وهي المسماة بالإرادة العامة عند كل منهما، وهي صفة رجل يدرك عند تجرده من الأهواء ما يستطيع أن يطلبه من أبناء جنسه، وما يحق لأبناء جنسه أن يطلبوه منه[1].

وتوجد في مبادئ الحق المدونة عند الأمم المتمدينة، وفي الأعمال الاجتماعية للبربر والمتوحشين، وفي اتفاق أعداء الجنس البشري على بعض الأمور اتفاقًا ضمنيًّا، وفي السخط والألم اللذين وهبتهما الطبيعة للحيوان ليقوما مقام القوانين الاجتماعية والانتقام العام، ولأنها كذلك بين الجنس البشري فيعتبرها علماء الاجتماع الأساس الشرعي لكل سيادة، واشترطوا في شرعيتها أن تختص بالمصلحة العامة، وتؤيد من أكثرية المواطنين بعد استشارتهم جميعًا، ولا تتخذ قراراتها لمصلحة شخص دون آخر، وإذا توافرت هذه الشروط صارت أفعالها مجبرة لجميع المواطنين شريطة مراعاة المساواة والصالح العام[2].

وإذا دققنا في فهمهم للإرادة العامة أدركنا أنها ليست نزوعًا فرديًّا يتعلق بتحقيق هدف خاص ولكنها الصفة العامة التي يشترك بها كل فرد مع أبناء

---

(١) صليبه: المعجم الفلسفي: ٥٩.

(٢) نفسه ج١: ٥٩-٦٠.

جنسه، والتي تنبع من كونه مدنيًّا بطبعه، وقبل أن نرحل من تلك المنطقة نردفها بالحديث عن شروط الإرادة وصلتها بالعقل.

شروط الإرادة

وبما أن الإرادة عند أي طائفة من العلماء ميل أو شوق أو نزوع خاص أو عام فإن هذا الميل لا بد أن يكون لغرض ولهدف لاستحالة أن يتحرك في النفس شوق بلا داع يدفعه أو غرض يحركه ويثيره، وإذا حدد صاحب النزوع الهدف المحرك نظر في الأسباب المؤدية إليه، أو التي تعوق تحقيقه، ويدرك قيمتها ويعتمد عليها ودراسة الأسباب المؤدية والصادرة بأناة وروية تقتضي أن يهدأ النزوع هدوءًا يسمح بتبين الأسباب وفحصها.

وأخيرًا فإنه لا يكفي معرفة الأهداف ووسائلها بل لا بد من الانتقال إلى التنفيذ بناء على ترجيح الفعل[1]،أو إلى الترك خضوعًا لتفضيل ذلك عن الفعل، وبهذه الشروط الأساسية تتحول الإرادة من مجرد نزوع جزئي أو اجتماعي إلى فعل يحقق هدفًا للفرد أو للجماعة.

صلة الإرادة بالعقل

اتضح مما سبق أن للإرادة صلة بالعقل خاصة عند الفلاسفة العقليين فعلى أي نحو تكون تلك الصلة؟ هناك للإجابة على هذا السؤال اتجاهان:

الاتجاه الأول: ويمثله القديس توما الإكويني المتوفَّى (١٢٧٤م) وفيه يقدِّم العقل على الإرادة قائلا: العقل هو الذي يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية، حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل لا بد أن يكون قد

---

(١) نفسه ج١: ٥٧.

سبق في العقل أن التعقل خير، وهكذا يكون العقل أعلى مطلقًا، ولكن قد يكون موضوع الإرادة موجودًا أعلى من العقل ففي هذه الحالة تكون هذه الإرادة أعلى بالإضافة إلى موضوعها لا لذاتها -من حيث إنها تميل إلى الموجود نفسه- وأن العقل حاصل على صورته، فقط، ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته، وكانت على العكس معرفة الماديات أفضل من محبتها[1].

وفي حالة الحب يكون الله هو المحرك للإرادة بإحالته إياها باطنًا إلى الخير الكلي، وليس هذا التحريك قسرًا بل الله يحركها ويؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها أي من مبدأ داخلي.

وأما الاتجاه الثاني: فيتزعمه جون دونس سكوت (١٢٦٦ – ١٣٠٨م) إذ يقدِّم الإرادة على العقل شأنه في ذلك شأن جميع الأوغسطينيين ويستدل بأن المحبة أعلى وهي مختصة بالإرادة لا العقل، والإرادة قوة فاعلة في ذاتها لا تفتقر في اختيارها إلى أن تتعين بصورة معقولة، والإرادة تأمر العقل وتوجهه فاختياره لشيء أو لفعل تابع لاختيارها وتوجيه العقل على ما اختارت بحيث تكون إنما تريد لأنها تريد هي، ويرد يوسف كرم معلقا بأن (دونس أسكوت) ينسى أن الإرادة لكي تأمر العقل يجب أن تتعين من جهة العقل، لأنها قوة اشتهاء ليس غير، والمشتهى خير معلوم، فلكي تريده يجب أن تنتظر حكم العقل[2]، وهذا حق لأن موضوع المحبة الذي بنى عليه سكوت تقديم الإرادة قد يتبع العاطفة أو العقل المدرك لجميل المحبوب، وهي تتجه نحو شيء تحدد داخليًّا بفعل بواعث ذاتية أو خارجية، والذي يحدد الشيء المبتغى وأهميته وميزاته هو العقل ثم إن رسم الطريق إلى الغاية في النهاية من خصوصيات العقل وحده، وتقديم الإرادة يعطيها قوة

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الغربية في العصور الوسطى ١٩٢- ١٩٤.
(٢) نفسه: ٢٣٣.

الفهم في حين أنها نزوع وميل فحسب.

ويذهب مالبرانش (١٦٣٨ –١٧١٥م) إلى أبعد مما ذهب إليه سكوت فيقرر أن الإرادة متصلة بالله، وهو الموجه إليها، وما دامت كذلك فهي في مرحلة الميل والنزوع أو في مرحلة الاختيار التالية فعل صوري فحسب أو فعل باطن عاطل من الفاعلية من جهة أن الفاعلية لله وحده، والله هو الذي يحقق إرادت الإنسان بل الله هو الذي يصوِّر لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه[1]، وعلى هذا جرد مالبرانش الإرادة والاختيار من التوجه نحو الخير الكلي، أو الجزئي وجعل ذلك صوريًّا، ولكن الفعل الحقيقي لله، والإرادة مرتبطة به لا بالعقل.

علاقة الإرادة بالاختيار

أيهما يسبق؟ هل أريد فأختار؟ أو أختار فأريد؟ وأيهما أعم؟ وما معنى الاختيار؟ للإجابة على تلك الأسئلة ينبغي أن نتصور الاختيار أولاً كي نحكم على خصوصيته أو عمومه، تأخره أو سبقه، إنه المرحلة التي تتم فيها عملية تمحيص الهدف وتمييزه، أو الترجيح لغرض دون غيره مع تحديد الوسائل المعينة على التنفيذ، أو أنه مشورة وروية وتأمل للأهداف والوسائل التي نزعت إليها الإرادة نزوعًا عامًّا، من هنا كان الاختيار قائمًا بصورة دقيقة وواضحة على التأمل العقلي ومشورته.

ولما كان كذلك، وأنه تأمل الممكن بغية تنفيذه فعلاً، ولا يتأتى إلا من أشخاص ذوي قدرة على التفكير ورسم الخطط، وأن دوره ترجيحي حينًا، أو مختص بالطرق التي من خلالها الغرض المنشود صح لأرسطو أن يجعل الاختيار خاصًّا والإرادة عامة فيذهب إلى أنه أضيق من الإرادة، وهي أعم منه.

---

(١) كرم تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٠٣ –١٠٤.

ويتضح عموم الإرادة في الأفعال التي تكون إرادية والاختيار فيها مثل الأفعال الفجائية للكبار وأفعال الأطفال والحيوانات، كما يتضح من كوننا قد نريد الممكن والمستحيل، وقد نشتهي القريب والبعيد، أما الاختيار وهو قائم على المشورة فمجاله الممكن ليس غير، وهو لا يكون إلا من أشخاص يملكون القدرة على التفكير، وتصدر أفعالهم عن تعقل، وحتى هذا الممكن فهو لا يقع على نحو واحد فتعيين الوجه الذي يقع به على صورة مثلى من شأن الاختيار تحديدًا لا الإرادة، ثم إن موضوع الإرادة الغاية، وموضوع الاختيار الوسائل وهي تختار بالعقل والعلم والحكمة[1]، وتلك النقطة قد اتفق فيها أرسطو وأبيقوس مع اختلافهما مذهبًا وغاية.

مصطلح الإرادة عند المتكلمين

من الواضح عند المتكلمين أنهم مزجوا بين الإرادة والاختيار سواء في ذلك المعتزلة أو الأشاعرة وإذا فعلوا هذا فقط ربطوا بينها وبين العلم حتى جعلوها عين العلم أو مترتبة عليه، ثم إنهم غايروا في المصطلحات المصاحبة لها، وكذلك اعتبروها من الكيفيات النفسانية التي يشعر بها الإنسان شعورًا واضحًا، لأنه يفرق في أفعاله بين ما يصدر عنه اضطرارا وبين ما يفعله بحرية من تلقاء نفسه حسبما يبين الجاحظ المتوفى (٢٥٥هـ) ومعمر بن راشد من المعتزلة وأبو الحسن الأشعري المتوفَّى(٣٣٠هـ)[2].

وبعد ثبوتها وجدانًا عند المعتزلة والأشعرية يعرفها الأولون قائلين: إنها اعتقاد النفع أو ظنه وإنما لزم ذلك من وجهة نظرهم لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل سواء، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنه ترجح بسببه ذلك

(١) نفسه تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩١ – ١٩٢ ، ٢١٩-٢٢٠.
(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٥٣ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٧.

الطرف وصار مؤثرًا عنده، فهي هنا عين الاعتقاد.

وأحيانًا يقولون: هي ميل يتبع اعتقاد النفع أو ظنه؛ لأن القادر كثيرًا ما يعتقد النفع أو يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل.

والتعريفان مبنيان على الاعتقاد سواء اعتبرناه وحده أو هو مع الميل يصلان الإرادة وصلاً قاطعًا بالعلم والاختيار، إما على أنها عين العلم، أو زائدة مترتبة عليه ترتب اللازم على الملزوم.

ومن فهم كونها عين العلم مال إلى إبراز ذلك فعرفها بأنها علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من مصلحة والكراهة ضد ذلك فهي علم الحي أو ظنه بما فيه من مصلحة، فإذا أردنا شيئًا دلت إرادتنا له على أننا علمناه أولاً، وليس كلما علمنا أردنا، لأنني قد أعلم ولا أريد، فالإرادة علم بعينها لا بعين العلم، ولما كانت عين العلم، والعلم سمة من سمات العقلاء أضاف التعريف الأخير لفظة الحي، فكل كيفية نفسية وبالأخص العلم والإرادة تفتقر إلى الحياة المقتضية للحس والحركة واعتدال المزاج البشري.

ورأى فريق آخر أن الإرادة وضدها الكراهة زائدتان على هذا العلم مترتبتان عليه لأننا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتبًا إلى هذا العلم، وزاد جماعة أن هذا الترتيب هو من جنس ترتب اللازم على الملزوم، واقترب الجاحظ من هذا الرأي عندما وضح أن العلم من الله، والإرادة تابعة له فليس لها عظيم شأن في ذاتها لكونها فرعًا عنه.

ويرفض الأشعرية فكرة الاعتقاد التي تقوم عليها الإرادة عند المعتزلة لأن الإنسان قد يختار في وقت الشدة مثلاً طريقًا للنجاة دون توقف على ترجح معين، بل ترجح لديه سبيلاً من بين السبل فرارًا من الموقف العصيب دون تفكير في

الترجيح، كما لا يعتدون بفكرة الميل لأنه إنما يحصل إذا كنا لا نقدر على تحصيل الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه، أما القادر فلا يحتاج إلى ذلك.

وبعد أن أنكروا الاعتقاد والميل عرَّفوا الإرادة بأنها صفة مخصصة لإحدى طرفي المقدور بالوقوع، والتعريف يجعلها عين الاختيار، وجوزوا تعلق إرادة ما بإرادة فعل، بناء على التغاير في متعلق الأولى عن الثانية، فالأولى إرادة متعلقة بإرادة، والثانية إرادة تعلقت بفعل، وليست الأولى هي الثانية؛ لأن اختلاف المتعلقات يقتضي تغير المتعلقات، والأشعرية بهذا يلزم عليهم احتمال تسلسل الإرادات، كما أننا نطلب تفسيرًا للإرادة الأولى إذا لم تكن إرادة فعل وتخصيص فماذا تكون؟ تكون إما اعتقاد أو علم، أو ميل ونزوع، فتكون الإرادة الأولى عندهم عين الإرادة عند المعتزلة[1].

وأيضًا فما يؤخذ على الفريقين أنهم جعلوا الإرادة عملية مرتبطة باعتقاد أو مصلحة أو تخصيص مع التنفيذ لأحد وجوه المراد.

ومما أثاره المتكلمون هنا هو التفرقة بين الإرادة والشهوة لأن الإنسان قد يريد شرب دواء كريه وهو لا يشتهيه بل ينفر منه، وكذلك فقد تتعلق الشهوة بمعدوم، والإرادة غير التمني لأن مسألتنا تتعلق بما هو موجود، والتمني قد يتعلق بالمعدوم وهو غير مدرك.

---

(١) انظر: اليجي: المواقف ١٤٨-١٤٩ عالم الكتب بيروت، نصير الدين الطوسي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مع شرح ابن المطهر، مؤسسة الأعلى بيروت ٢٤٢ – ٢٤٤ سعد الدين التفتازاني، بشروحه ج١: ١٧٤-١٧٥.

وجاء دور الصوفية مع الإرادة

لعلنا نذكر أننا قلنا إن الإرادة تلونت في التعريفات تبعًا لتلون وتعدد التخصصات فهي عند كل فن منوطة في حقيقتها بموضوع العلم المنشود، فلا غرو أن نجدها كذلك عند رجال الطريق ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم السلوك ومقصوده الأعلى، ولكن مع أن المقصود لديهم واحد والوجهة متحدة لكن الإفصاح عن الإرادة اختلف من صوفي لآخر حسب الحال كما بين القشيري، وجاء الاختلاف، والأعلى ربطها بالقلب والنفس، أو على ترك العوارض والعقبات، أو حاثًا على أمور وتكليفات.

وإرادة الصوفية لم تبدأ عند ربطها بالقلب من نقطة الميول والنزوع المرجح، وإنما عبرت عن ثورة نفسية، وفورة قلبية، ولوعة متأججة حركت سواكن الإنسان كله، ودفعته دفعًا إلى التخلي عما... ، والتحلي بما... ، وإنما ارتقت الإرادة عند الصوفية عما هي عليه من النزوع غالبًا عند غيرهم لأن الآخرين تحركت إرادتهم نحو شيء كانت نفوسهم عنه غافلة، فبدأت من نقطة الخلو وترجيح أمر على أمر.

أما السالكون فهم مؤمنون أصلاً، ويعتقدون في موضوع غائي سابق، وكانوا عن عبادته غافلين أو مقصرين، ثم استيقظوا واستحدت إرادتهم، وهاجت نفوسهم، وأفعمت قلوبهم، فاشتعلت الإرادة قوة أحرقت في النفس شهواتها، وأفسحت للروح سيرها، وأملتها في عروجها، ويعبر أبو على الدقاق عن هذا بقوله : الإرادة لوعة في الفؤاد، لدغة في القلب، غرام في الضمير، انزعاج في الباطن، نيران تتأجج في القلوب، تبغي في حرارتها وضوئها معًا وجه الله وحده[1].

---

(١) القشيري: الرسالة: ٢٠٢.

ولأن الدقاق كان محترقًا في صباه بالإرادة[1] إلى حد أن غابت حقيقتها عنه فراح يسأل عنها حسب قوله، فقد جاءت عبارته كما نرى تستخدم كل ألفاظ الحرارة من لوعة إلى لدغة، ثم غرام فانزعاج، والباطن بفؤاده وقلبه وضميره كله قد تأججت فيه نيران الشوق إلى المحبوب ذاته لا إلى منازله، وهذا حال الرجل.

أما محمد بن خفيف (٣٧١هـ) فكان أهدأ ثورة، ولذا أنزل الإرادة من الانزعاج والاحتراق إلى سمو القلب بطلب المراد[2]، وأوصلها القشيري إلى نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وتعالى[3]، وانتهى ابن عربي في تفسير اللوعة القلبية بأنها حالة يعبر عنها بلفظة يطلقونها ويريدون بها إرادة التمني وهي منه، وإرادة الطبع ومتعلقها الحظ النفسي، وإرادة الحق ومتعلقها الإخلاص[4].

فنرى أنه في تلك الجزئية التي ارتبطت الإرادة فيها عند الصوفية بالقلب مبرزة وصف داخلهم ومحددة الهدف قد تراوحت بين الشدة والتسامي والنهوض حسب حالة السالك، وحسب موقفه كعالم معرف، فالغليان والتسامي يعبر عن باطن السالكين وصفًا.

والنهوض وإرادة التمني والطبع والحق تعريفات تصدر من صوفية مؤلفين كالغزالي وابن عربي يوضحون اللفظ الاصطلاحي ويقرونه دون أن يكشفوا عن مكنون الحالة السلوكية شدة وضعفًا، فاللفظة على لسان الصوفية وصفًا لحال

---

(١) نفسه.

(٢) السهروردي عوارف المعارف: ٦١.

(٣) الرسالة: ٢٠٢.

(٤) كتاب اصطلاحات الوفية ضمن مجموع الرسائل: ٢ دار إحياء التراث العربي بيروت ٨٦.

تختلف عن ورودها على لسانهم تعريفًا لمصطلح، ولو عبر المؤلف الصوفي عن وصفه لارتقى بلفظه إلى درجة الشدة التي برزت على لسان الأولين لكن بتفاوت قطعًا.

وفي هذا الجزء الذي ارتبطت فيه الإرادة بالقلب نزوعًا وشوقًا وصفت الحالة الوجدانية للصوفية، كما تحدد المقصود الذي حرك النفس والجوانية كل تلك الحركة الصاخبة، أي أعلن عن حالة النزوع شدة، وبرز الهدف وضوحًا.

ثم تأتي طائفة أخرى من التعريفات تقترب من تحديد الوسيلة تركًا وفعلاً، فتعرف الإرادة بأنها حبس النفس عن مراداتها، والإقبال على أوامر الله، والرضا بموارد القضاء عليه[1] على حد تعبير أبي محمد المرتعش النيسابوري المتوفى (٣٢٨ هـ) وغني عن القول أنه لم يقصد بالحبس عن المرادات إلا ما كان مذمومًا منها فحسب، وابن خفيف يؤكد على استدامة الجد وترك الراحة وصل السالك إلى ربه أو ما زال يكابد من أجله سبحانه، إذ الإرادة لا تسقط ، وإن دعا أبو بكر الواسطي (٣٣١هـ) إلى إرادة الحق بإسقاط إرادته فإنما يعني عدم رؤيتها لأن الرؤية تجرح الفناء في الإخلاص، والرؤية تحبس السالك عند إرادته.

والواسطي أراد إخضاع الإرادة البشرية لإرادة الحق توحيدًا وقضاء وقدرًا وأمرًا ونهيًا، والوقوف عند إرادتنا احتباس عند ما هو بشري والمطلوب رباني، فمهما تكررت دعوى السقوط فلا يعني توقف الإرادة عن الهم فعلاً وعملاً بلا الفناء عن رؤيتها غرورًا أو رياء وهو ما عناه القشيري بالتجرد عنها[2].

ويؤكد على فحوى هذا الكلام أبو حامد الغزالي فيقول: إنها ترك الاختيار،

---

(١) طبقات السلمي ٨٦.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢٠١ ، ٢٠٣.

والسكون إلى مجاري الأقدار[1]، ويشاركه أبو النجيب السهروردي قائلاً: الإرادة هي استدامة الكد وترك الراحة[2] فهي نزوع عملي يلغي كل دعة، ويحمس كل نشاط ما بقيت عين تطرف، أو خاطر يشف، أو حس يلطف أو قلب يعرف، والجيلاني يصورها على أنها ترك دائم للعادات المرتبطة بحظوظ النفس مع استمرار النهوض في مرضاته وطلبه جل علاه[3].

ولعل من بليغ القول هنا ما جاء على لسان الإمام الهروي عندما قال: هي الإجابة لدواعي الحقيقة طوعًا وقسمها إلى درجات ثلاثة:

الأولى: ذهاب عن العادات بصحبة العلم والتعلق بأنفاس السالكين مع صدق المقصود، وخلع كل شاغل من الإخوان ومشتت من الأوطان.

والثانية: تقطع بصحبة الحال، وترويج الأنس، والسير بين القبض والبسط.

أما الثالثة: فهي ذهول مع صحة الاستقامة وملازمة رعاية الأدب[4].

فهذه الأقوال كلها تؤكد استمرار الإرادة تخلية وتحلية دون انقطاع لها مع أي مرحلة سلوكية مهما وصل الواصلون فيها، ثم إن هذه الإرادة مرتبطة بقضاء الله وقدره واختياره، وبأمره ونهيه، فليس السلوك إليه إلا به قضاء ومنه أمرًا ونهيًا، مع سلامة القصد وحسن النية، وكل ما يتصل بالترك أو الفعل لا يتأتى إلا بالعلم والفقه، فسلوك على جهل أو ابتداع لا يوصل إلى رب رضي الشرع

---

(١) روضة الطالبين: ١١٢.

(٢) آداب المريد: ٤٣.

(٣) الفنية لطالبي طريق الحق ج٢: ١٣٨- ١٨٧ ملحوظة رجعت إلى نسختين.

(٤) منازل السائرين: ٣٨.

حكمًا وميزانًا، وارتضاه دينًا وهاديًا، ولا ينسى الهروي أن يختم مرحلة النهاية التي ربما يظن معها فتور الإرادة بالاستقامة وملازمة رعاية الآداب مع عدم النظر إليهما إعجابًا وافتخارًا، وهو نفسه ما عناه جُمْعٌ من الصوفية بالتأكيد على تصحيح الإرادة والصدق فيها حسبما جاء على لسان السري السقطي المتوفى ٢٥١هـ[١].

وفي المفاخر العلية يقول أبو الحسن الشاذلي: من لم تصح إرادته لم تزده مرور الأيام إلا إدبارًا ومن أراد أن تصح إرادته فليوصل أمره على العلم برفض الجهل، وعلى رفض الدنيا بالإقبال على الآخرة، وليلازم الخلوة ودوام الذكر فهناك تظهر عليه آثار الخصائص بالنور والبهاء في الوجه[٢].

وأدرك الصوفية أن ترك المنكرات، والتخلي عن العقبات، والاتصاف بالفضائل والمأمورات كما حملتها التعريفات السابقة لا تعني حقيقة الإرادة بل هي آثار دالة على وجودها في مكمن النفس كقوة دفع على الترك والفعل، وقد صوَّر القشيري تلك الحقيقة في قوله: عادة الناس في الغالب التعريج في أوطان الغفلة، والركون إلى اتباع الشهوة، والإخلاد إلى ما دعت إليه المنية، والمريد منسلخ عن هذه الجملة، فصار خروجه أمارة ودلالة على صحة الإرادة فسميت تلك الحالة إرادة، وهي خروجه عن العادة، فإذا ترك العادة إمارة الإرادة، وأما حقيقتها فهي نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وتعالى[٣].

وبذا يكون الصوفية قد فرقوا بين التعريف بحقيقة الإرادة نزوعًا، وسموًا

---

(١) السلمي طبقات الصوفية: ١٥.
(٢) المفاخر العلية في المناقب الشاذلية: ٧٠.
(٣) الرسالة: ٢٠١ – ٢٠٢.

ونهوضًا للقلب وبين التعريفات التي هي آثار لها ليست عينها من ترك المألوفات والعادات وحبس النفس والسير في مجاري القضاء إلى غير ذلك، ثم إنهم ربطوا تلك الآثار بالعلم كي تأتي موافقة للشرع، وبالإخلاص والصدق وتصحيح الإرادة، والموافقة بالاتباع مع الإخلاص هما شرطًا قبول الأعمال عند رجال السلف.

ونظرًا لارتباط الإرادة بالقلب نزوعًا وتساميًا ونهوضًا فقد اعتبرت بذلك عند أرباب المعرفة، بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى وإنما سميت تلك الصفة إرادة لأن الإرادة مقدمة كل أمر فما لم يرد العبد شيئًا لم يفعله[1].

ويفصل الجيلاني ذلك نوع تفصيل فيجعلها مقدمة على كل أمر، ثم يعقبها القصد، ثم الفعل فهي بدء طريق كل سالك، اسم أول منزلة كل قاصد[2].

واستدلوا حقًا في هذا المضمار بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ﴾ [الأنعام:٥٣]. وبقوله جل شأنه: ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الكهف:٢٨]. فقد وصفه الله تعالى بتحقق الإرادة، وبمعرفة القصد منها وهو وجه الله سبحانه.

ومادة الإرادة بمشتقاتها كثيرة في القرآن والسنة جاءت معبرة عن الإرادة الإلهية أو الإرادة الإنسانية، والمفسرون في الأخيرة يتحيزون إلى التعريف الموافق لمذهبهم العقد، فالزمخشري مثلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا

(١) نفسه: ٢٠١.

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق ج١٥٨.

مَثَلاً ﴾ [البقرة:٢٦]، يذهب مذهب المعتزلة في كونها نقيض الكراهة، وأنها معنى للحي يوجب وقوع الفعل على حال دون حال[١]، بخلاف أبي السعود فيرى أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها إليه، أو القوة التي هي مبدؤه والأول مع الفعل والثاني قبله[٢]، ولا يتصور هذا مع ذاته وإرادته تعالى.

ومبدأ الشيء أو القوة الحاملة عليه مقدمة وبداية لكل فعل، وهي دافع ومحرك له لكن ليست عينه، وبتتبع آيات القرآن نجد أن الإرادة جاءت قرينة قول أو عمل ما بحيث يعتبر أثرًا لها ودلالة عليها، فالصوفية إذن قد سلكوا المسلك الخاص بهم والمتفق مع الكتاب في جعل الإرادة أصلاً والفعل ثمرة له.

الهمة: المدلول والصحة

يستخدم الصوفية في الوصول إلى مطلوبهم جميع القوى النفسية كما مر، فلقد تيقظ الانتباه وانعقدت النية، وشحذت الإرادة، والآن يحركون الهمة، وما يرادفها من يقظة وعزيمة، وهذا يعني أنهم أدركوا الحقائق النفسية والقوى التي تسهم في عملية السلوك وتوجيهها الوجهة المثلى والغاية القدسية التي ينشدونها، علاوة على أن تحليلاتهم لكل قوة تدل على وعي تام بالنزعات النفسية التي تكمن دافعة للعمل أيًّا كان نوعه.

والنزوع الذي معنا الآن وهذه الهمة مشتقة من (همَّ)، واللفظة بمشتقاتها إن رتبت معانيها على غرار الترتيب السابق في الإرادة أفادتنا خطة هامة تتصل بالجوانب النفسية التي تتعلق بالأمور طلبًا وهمًّا، ذلك أن الجذر (هم) يرد معه: هم الأمر فلانًا بمعنى أقلقه وأحزنه وأثار اهتمامه، ونقول: اهتم بالأمر عُنِيَ بالقيام به،

---

(١) الكشاف في ٢٦٦.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم «تفسير أبي السعود» في ١٢٨.

والهم هو أول العزيمة، وهم بالأمر عزم على القيام به و لم يفعلـــه، فإن قوي العزم وصـــاحب الفعل فهو الهمة، وتلك تحتاج في تنفيذ الفعل إلى احتيال وطلب ولذا يـــأتي اشتقاق مناسب لذلك فنقول هم لنفسه، ولابد لإتمام أي عمل أن نـــزيل العقـــبات وأن نـــنقي الطريق الموصل إليه، وتلك حالة يناسبها قولنا: همت الدابة الأرض نقتها وتلقفت ما عليها[1].

وأعـــتقد أن تلك المعاني بترتيبها تفيد في مجال السلوك لأن بداية السالك قلق وحزن على غفلة ماضية أو حاضرة يثير الاهتمام لدى صاحبه للتخلص مما يزعجه ويحزنه، ثم يهتم بحالته تلك اهتمامًا يحضر عزيمته ويعتبر مقدمة لها، وترتقي البداية حتى يعزم عزمًا أكيدًا على التوجه نحو السلوك وإن كان لم ينتقل من تلك الحالة إلى الانخراط الفعلي، فإن أخذ في السلوك فعلاً فقد ارتقى من القلق والانتباه وأول العزيمة والاهتمام بالعمل المخلص إلى الهمة التي هي عزم مصاحب للفعل المقصود حقًّـــا وعندئذ يحتال ويختار أنسب الطرق وأحب المشايخ إليه كي يسلك طريقه، ولكـــي يصـــل إلى مبتغاه عليه أن ينقي العقبات وأن يتخلص من العوارض التي تصادفه في طريقه.

فاللفظة بتدرجها الاشتقاقي وبترتيب معانيها تتفق من ناحية الوضع اللغوي مع الحالة النفسية الداخلية التي تبدأ من الانـــزعاج والقلق من أمر وإلى أمر، حتى تصـــل إلى الهمـــة الرامية التي يعزم فيها الإنسان على القيام فعلاً بالعمل المنشود تحقيقًا للهدف الذي رسمه صاحبه وخطط لـــه دنيويًّا كان أو دينيًّا، وترتقي الهمة برقي موضوعها المسبب للإزعاج والقلق، أو العزم والإصرار.

---

(١) راجع سعيد الخوري أقرب الموارد ج١: ١٤٠٤، والقاموس المحيط ج٤: ١٩٢ والمعجم الوسيط ج١: ٩٩٥.

ولا بد أن ندرك حقيقة هامة هي أن وضع كلمة لغوية بمعناها لا ينبغي أن ينفصل عن الجذر واشتقاقاته، إذ كل مرحلة تخص اشتقاقًا معينًا تمثل جزءًا من المعاني التي تحتملها الكلمة على الإطلاق، فبتر اشتقاق محدد وفصله عن بقية الاشتقاقات خلل في المعاني الكلية التي وضعت لها الكلمة، والواضع للدالة اللغوية سواء منها ما اتصل بحالة نفسية داخلية أو بعمل ظاهري تتبع الحالة النفسية، والمراحل الظاهرية للفظة واشتق لكل حالة أو مرحلة لفظة مستلة من الجذر الذي يمثل الأرومة للكلمة، أو أن الاشتقاقات عبَّرت نفسيًّا وعمليًّا عن واقع جرى التعبير عنه بألفاظ مناسبة.

وتبعًا لذلك فإن بعض الباحثين يسلك الطريق السهل فيقتطع اللفظة الاصطلاحية عن جذرها ويعرفها وحدها، وبذلك يفوته كثير من المعاني المفيدة في موضوع البحث، أما طريقتنا فكما رأيت فتتبع المعاني وترتيبها بدءًا من الجذر حتى نصل إلى قمة المعاني المتصورة رديفة اشتقاقها.

وإذا انتقلنا من اللغة إلى الاصطلاح وجدنا تمايزًا بين الإرادة والهمة، فقد صلحت الإرادة لأن تتعلق بالخير والشر، والفضيلة والرذيلة بحيث تكون هناك إرادة صالحة وأخرى كما رأينا، أما الهمة فأغلب ما تتعلق فبالخير والحق كمالاً للشخص أو لغيره يقول الجرجاني : الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره[1]. لذا نقول: إن فلانًا صاحب همة دون إضافة، فتنصرف إلى العلو من الأمور، وأقرب التعريفات الصوفية إلى ذلك تعريف الإمام النجيب السهروردي الذي يقول فيه :الهمة ما يبعثك من نفسك على طلب المعالي وقيمة كل امرئ همته[2].

---

(١) التعريفات: ٢٧٨.

(٢) آداب المريدين: ٤٠.

وهذا بخلاف الهروي فإنه لحظ في الهمة معنى العزم والإصرار الشديدين على الفعل فقال: الهمة ما يملك الانبعاث إلى المقصود صرفًا لا يتمالكه صاحبها ولا يلتفت عنها[1].

ومن مجموع التعريفين يتبين لنا أن الصوفية لحظوا ما في الهمة من قصد وورع تامين، وما فيها من تعلق بمعالي الأمور وأشرفها، وأيضًا فإن ممشاد الدينوري وأبا تراب النخشبي المتوفى (١٢٤٥هـ) وأبا بكر الطمستاني (٣٤٨ هـ) وأبا علي الكاتب (٣٤٢هـ) وغيرهم ركزوا على كون الهمة مقدمة الأشياء، وعليها مدارها، وإليها رجوعها، فإذا صحت وصدقت صح ما وراءها من أفعال وأحوال، لأن جميع الآثار فروع والهمة أصول، والفروع تتبع الأصول ومن أهمل همته أتت عليه توابعه مهملة، والمهمل من الأجوال والأفعال لا يصلح لبساط الحق[2].

وأضاف عبد الكريم الجيلي إضافات قمينة بالإعجاب والتقدير هنا بصرف النظر عن بقية مذهبه حيث جعل الهمة معراج المريدين وبراق العارفين، وميدان الواصلين وبها سباق السابقين ولحاق اللاحقين، واشترط أن تكون همة مستقيمة في هدفها، وأن تتطابق أفعال صاحبها معها تطابقًا تامًّا حتى يحصل المطلوب يقول: إن الهمة إذا قصدت شيئًا ثم استقامت على ساقها نالته على حسب وفاقها، ولاستقامتها علامتان:

العلامة الأولى حالية: وهى قطع اليقين بحصول الأمر المطلوب على التعيين.

والعلامة الثانية فعلية: وهي أن تكون حركات صاحبها وسكناته جميعها مما

---

(١) منازل السائرين: ٥١.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية: ٣٥ ، ٤٠ ، ٧٧ ، ٩٥ ، ١١٦.

يصلح لذلك الأمر الذي يقصده بهمته، فإن لم يكن كذلك لا يسمى صاحب همة بل هو صاحب آمال كاذبة وأماني خائبة[1].

ويعلق تحقيق الهدف على استقامة القصد في الهمة وتعيين المطلوب يقينا، والموافقة بين موضوع الهمة المنشود وجميع الحركات والسكنات، وإذا لم يكن كذلك فلا يعرف السالك معنى ولا ينال مقصوده، والهمة الناقصة في وصية ابن عربي للفخر الرازي لا توصل إلى الوراثة العلمية للأنبياء، والعاقل من يسعى لتكميل همته حتى يورث من علومهم[2].

درجات الهمة

قلنا إن الهمة تتجه أغلب ما تتجه إلى التسامى وطلب الأمور الرفيعة ومع ذلك فإن الصوفية قد أيقظوا هذه القوة وأرادوا تخليصها مما يحتمل أن يعلق بها من دناءة أو النزول إلى ما سفل، وطالبوا كل إنسان أن يرقي بهمته على الباقي، وإلى الله سبحانه وتعالى وأن يتخلص من كل ما سواه، فها هو إبراهيم القصَّار المتوفَّى(٣٢٦هـ) يبين أن قيمة كل إنسان بقدر همته فإن كانت همته الدنيا فلا قيمة له، وإن كانت همته رضاء الله تعالى فلا يمكن استدراك غاية قيمته، ولا الوقوف عليها[3].

والنص الذي يتسم بالطرافة والأهمية هنا هو ما قاله (الجيلي) صاحب كتاب (الإنسان الكامل) لأنه فرَّق فيه بين نزعة نفسية ترمي إلى الدنيا، وأخرى رفيعة الشأن، وقد سمى الأولى هَمًّا والثانية همة يقول: إن الهمة في محتدها الأول

---

(١) الإنسان الكامل ج٢: ٣٥.

(٢) رسالة ابن عربي للفخر الرازي راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود: ١٠ عالم الفكر.

(٣) السلمي : طبقات الصوفية: ٧٧.

ومشـــهدها الأفضل لا تعلق لها إلا بالجانب الإلهي...، ويذكر أن الهمة في نفسها عالية المقام، ليس لها بالأسافل إلمام، فلا تعلق لها إلا بجناب ذي الجلال والإكرام، فـــإن تعلقـــت بالدنـــيا وما يتصل بها لا تستحق تلك النـــزعة أن تتسمى بهذه التســـمية، ولا يتصـــل هذا التعلق بتلك القوة ذات المنـــزع الراقي بل ينتمي إلى الهـــم، فالهم إذن غير الهمة، وهو اسم لتوجه القلب على أي محل كان إما قاص وإما دان[1]، وإذا كان الأمر كذلك فقد طَالَبَ جعفر الخلدي (٣٤٨) كل مريد قائلاً: كُن شريف الهمة، فإن الهمم تبلغ بالرجال لا المجاهدات[2].

وشرف الهمة وترقيها على سلم المعالي يتم إما بالمجاهدة حتى تصفو منـــزعًا، وفي ســـبيل ذلـــك يـــتحمل السالك المكابدة والمجاهدة حتى يسمو قصده ويتجه صـــوب العلا والمحظوظ من أصلح اللـــه همته، فعندها لا يتعبه بعد ذلك ركوب الأهـــوال ولا مباشرة الصعاب وعلا بعلو همته إلى أسمى المراتب حسبما بَيَّنَ أبو سعيد بن الأعرابي (٣٤١هـــ)[3].

وإذا جـــاهد السالك ليزيح الهم أمام الهمة، وسما بها، أو أراحه اللـــه فأصلح همته تفضُّلاً منه ومنةً، ولم يدعه للمكابدة فإنه إما أن يتجه إلى النجاة والاستمتاع في الجنة وإما أن يرقى إلى اللـــه معرفة أو شهودًا، فإن تاقت نفسه همة إلى الباقي، وصفا القلب من خسة الرغبة في الفاني، وتجرد من كدر التواني، وورث مع ذلك ثقـــة من اللامبالاة بالعلل، وأضيئت بين جوانحه مشاعل الأمل فجد سعيًا بالعمل فثم هي الدرجة الأولى والثانية من درجات الهمة الشريفة عند الإمام الهروي[4].

---

(١) الإنسان الكامل ح٢: ٣٧.
(٢) طبقات الصوفية: ١٠٦.
(٣) نفسه : ١٠٤.
(٤) منازل السائرين: ٥١.

وإن تجاوزت همته رقيا التوجه نحو الجنان، وصعدت فوق الحال والمقام والأعواض والدرجات وأفعمت بالنعوت أو الذات فتلك هي أرقى الحالات عند الهروي أيضًا، وهي الدرجة الثالثة من درجات الهمة، وفي تلك الحالة التي يرقى فيها السالك بهمته طلبًا لله وحده إما أن يرمي إلى معرفة كشفية أو لا يرضى بالذات بديلاً.

فإن نزع بالهمة إلى المعرفة نبهه ابن عربي إلى أن حسن اللطيفة الإنسانية إنما تكون بما يحمله من المعارف الإلهية، وتلك المعارف التي تتسم بالغيرة لا تجتمع مع غيرها، والعاقل هو الذي لا يقطع عمره في طلب المحدثات، أو الركون إلى الفكر، أو الخيال، أو المعاني العقلية والقوالب الحسية، ولا يأخذ من المؤنث وهو النفس، ولا من الفقير وهو الإنسان، إذ هو الفقير المحتاج إلى الغير، والناقص المكمَّل بمن سواه ، وأنى لفقير أو ناقص يثري أو يكمل غيره، وما دام الأمر كذلك فارفع الهمة ألا تأخذ علمًا إلا منه سبحانه على الكشف... وما فاز أهل الهمة إلا بالوصول إلى عين اليقين أنفة من البقاء مع علم اليقين[1] فضلاً عن علوم البشر.

والسالكون من أرباب الهمم الذين ارتقوا في الشرف قد نسوا في جنب الله كل شيء، ففنوا عن دنياهم، وفقدوا عن معارفهم، وطلبوا مولاهم، فهل يتساوى من طلب الحور والقصور والاشتغال بنعيم الجنان، أو تذوق المعارف مع من كانت همته مولاه والنظر إلى وجه الكريم؟ لا يستويان عند عبد الله بن الخراز المتوفَّى قبل (٣١٠هـ)[2] أولئك قوم علقت لديهم الهمة برب المنة، ونزع القصد إلى شهود الحق، وتلك درجة من الهمة لا ينالها إلا أهل المحبة المتبعون للسنة، والمجانبون للبدعة، والمؤتمون برسول الله ﷺ وهو أعلى الخلق همة وأقربهم

(١) رسائل ابن عربي إلى الفخر الرازي : ١١- ١٦ .
(٢) طبقات الصوفية: ٦٩.

زلفة[1] حسبما أشار أبو بكر بن حامد الترمذي وممشاد الدنيوري (٢٩٩هـ).

تلك هي الهمة لغة واصطلاحًا وتعلقًا وتساميًا، ويساعدها على تنفيذ ما نزعت إليه قوة العزيمة التي إذا برزت أرغمت النفس على قبول مطلوب الهمم، وتنفيذ الأحكام والتخلص من الشهوات، وأيضًا فإن العزيمة تعين العقل على إصدار الحكم، ويجد معها القلب قوة على زجر الهوى، وتسكين نار الشهوة، وإفناء الرغبات واللذات، فللعزيمة دور هام في الفعل والترك على حدٍّ سواء.

الفتوة

الفتوة اسم من فتي يفتي فتًى، وتدور اللفظة بمشتقاتها حول السر والحجاب فنقول، فتيت البنت تفتية خدرت وسيرت داخل خدرها، وحول السؤال عن العلم والجواب عن المطلوب، فإذا قيل فاتوني أو فاتوا فلانًا كانت بمعنى سألوا عن شيء، وإذا أجابهم فقد أفتاهم وهو مفتٍ، والفتي الشاب الحديث والسخي، والفتوة السخاء والكرم والمروءة فاللفظة تدور حول معنى الوجود والنشأة كبرًا وسترًا، وتعطي معاني السؤال والاستفتاء والجواب والفتيا والفتوى، كما تدل على المروءة والبذل والجود إلى آخر ما ذكرنا، ولهذا عرفت لغة بأنها مسلك ينمي خلق الشجاعة والنجدة في الفتى[2].

والفتوة ليست ميلاً أو منزعًا بل هي صفة وفضيلة فطرية أو مكتسبة اتصلت بالنفس اتصالاً وثيقًا حتى صارت سجية وخلقًا ، والفرق بين النزوع وهذه أن النزوع دافع لم يصر بعدُ مسلكًا عمليًّا، أما الفتوة فتؤخذ استعمالاً

---

(١) نفسه : ٦٧،٧.

(٢) الفيروزآبادي: القاموس المحيط ج٤: ٣٧٣ ، وأقرب الموارد ج٢: ٩٠٢، والمعجم الوسيط ج٢ : ٦٧٣.

ومعاملة لا نطقًا على حد قول أبي حفص النيسابوري المتوفَّى (٢٧٠هـ)[١]، واستعمالها لا يقتصر على البذل بالمال كما فهمنا من الاشتقاق اللغوي فتلك فتوة العامة، أما هي عند الخاصة فتكون بالمال والأفعال، وعند خاصة الخاصة بهما وبالأحوال، وفتوة الأنبياء بالأموال والأفعال والأسرار[٢].

وإذا جمعت بين الثلاثة: المال والأفعال والأحوال فإن أرباب الطريق قد أوضحوا أن فتوة السالكين المخلصين الجامعة لما ذكر قد تبدأ متدرجة من الأولى وهو الخلق صاعدة إلى الأعلى وهو الحق، وقد يبتدئ السالك بالفتوة مع ربه، ثم يستعين بها على نفسه وعلى غيره، وربما بدأ بنفسه ثم ثنَّى بالخلق ثم ارتقى إلى حسن المعاملة مع الحق جل جلاله، والتنوع في البدء من نقطة الخلق أو النفس أو الحق يختلف من سالك إلى سالك فمنهم من يبدأ من هذه وآخر من تلك، حسب حال كلٍّ ودرجته وطبيعته، وإذا تصورنا ترتيبًا معينًا وأبرزناه سهل إدراك ما سواه، ويستحسن أن نبتدئ من الفتوة مع النفس.

لقد سئل أحمد بن حنبل: ما الفتوة؟ فقال: ترك ما تهوى لما تخشى ، واعتبروا أن صنم كل إنسان نفسه ، فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة[٣] .

ثم يصعد من الانتصار على الهوى إلى تكميل ذاته كلها خلقًا، فيوجه فتوته إلى حسن الخلق عامة من جهة النفس والخلق، فإن هو فاز بذلك فقد حصل على الفتوة عند محمد بن علي الترمذي الذي قال: الفتوة حسن الخلق فيكون العبد دائمًا في أمر غيره ولا يرى لنفسه فضلاً على إخوانه، ويصفح عن عثراتهم، ولا

---

(١) السلمي: الصوفية : ٢٨ .
(٢) الغزالي: روضة الطالبين: ٢١١.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢٢٧.

يخاصم أحدًا، ويحاول ألا يخاصمه أحد، وينصف وينتصف، كما لا ينافر فقيرًا ولا يعارض غنيًّا، ولا يميز وليًّا على غيره مهما كان وأن يكون جوادًا ، محافظًا، وفيًّا، شاكرًا، صابرًا، راضيًا، شفوقًا، بارًّا، يكف الأذى ويبذل الندى[1].

ولا شك أنه بعد أن ينتصر في مضمار النفس، ويحسن معاملة الخلق يدنو من الكمال، وهنا يتهذب ويقبل على الله معاملة فيجد اللذة في القرب والوصل فينسى معه كل الخلق، ولقد أدرك السجري هذا فقال: وكمال الفتوة هو ألا يشغلك الخلق عن الله عز وجل، ويكون السالك حينئذ خصمًا لربه على نفسه، يؤثره طلبًا ومرضاة وودًّا عليها، ويقوم بالنسك والشعائر والقربات تحببًا إليه، وانصياعًا لأمره، لقد نسي في جنبه نفسه والخلق والكونين، وأنف ما سواه وكل هذا مع الموافقة واتباع السنة حسبما نبه إلى ذلك سهل بن عبد الله التستري، ومحمد بن الفضل البلخي (٣١٩هـ) كذلك[2].

وقد أغرم الصوفية بالقصص البطولي المتصل بالفتوة ، والمتمثل في رجال كأهل الكهف، وأصحاب الأخدود، وبلال، وسمية، وياسر ، وجمعوا روايات ضخمة ساقوها كشواهد على الفتوة وكمالها ورجالها وامتلأت بها بطون كتبهم.

وهكذا انبعثت نفوس الصوفية من الانتباه إلى النية والإرادة والقصد صاعدة إلى الفتوة في وضوح تامٍّ للهدف الذي ينشدونه.

---

(١) السلمي : طبقات الصوفية: ٥١ ، ٦٠ ، ٧٢ ، ٧٦. والرسالة القشيرية : ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨.

(٢) انظر: طبقات السلمي : ٥١ ، ٦٠ والرسالة ٢٢٨ وروضة الطالبين ٢١١.

الفصل الثاني

قذفة الانبعاث إلى مرفأ التوبة

تناولنا في الفصل السابق ما أطلقنا عليه الانبعاث الذاتي مثل الانتباه، واليقظة، والنية والإرادة، والهمة، والفتوة، وكلها حركت كوامن الإنسان، ودفعته إلى التبصر في أمره وأوقفته معتبرًا في حاله، وصارت صفحته أمام بصيرته التأملية مكشوفة له،يفحصها ويوجهها الوجهة التي يستريح لها، ويفتح له التأمل آفاقًا من السلوك جديدة، ويحوله إلى الجانب العكسي من نشاطه السابق لقد ساد الهوى، وسيطر الوسواس، وقام الشيطان بدوره، وفسدت النفس بالرذيلة أو الغفلة فإذا هي تستيقظ وتتنبه، وتعقد العزم على التحول.

الصلة بين التحرك الداخلي والتوبة

إن أقوى دافع يوجه نشاط الإنسان هو الذي يأتيه من داخله، وإنَّ أشرقَ الأدلة سطوعًا تلك التي تصاغ من أعماقنا، وذلك لأن الإنسان في تلك الحالة يكون هو المقنع والمقتنع، والسلطة التي تدفعه أو تدله هي شعوره الذاتي، ووعيه الداخلي، وبما أن كلا منا قد لا ينقاد بيسر إلى المرشد الذاتي عندما يتحرك، ويستجيب لدواعي نفسه، وهواتف ضميره بصورة تفوق كثيرًا تلك التي تفد عليه من خارجه.

ومهما حاول الوعاظ بطرقهم أو المستدلون بمنهاجهم فإن نجاحهم في العودة بالعاصي أو الكافر تكون محدودة إذا قيست ببواعثه الخاصة به التي تجرفه معها، وتقذف به حيث تريد ذاته، إن الأنا هنا هي المؤثرة على ذاتيتها، والمرشدة لأنيتها، وبذلك استراحت الأنا من مقاومة الآخرين تمسكًا بذاتها، إلا أنه لا بد من توفيق الله يزجر داخله.

ولقد أوضح القشيري العلاقة بين الجهود الإنسانية الكاشفة للذات وبين الإصرار على ترك الماضي وما يحمل من ذنوب أو تقصير مبينًا أن أول شيء وهو انتباه القلب عن رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة قد أوصله بالتوفيق إلى زواجر الحق يسمعها في داخله بقلبه، فيفكر في ذميم ما يصنعه، ويبصر فساد ما هو عليه من قبيح الأفعال، وعندئذ تسنح في قلبه إرادة التوبة، والإقلاع عن المعاملة السيئة، فيمده الله بتصحيح العزيمة، والأخذ في جميل الرجعة، والتأهب لأسباب التوبة، فإن كان أمره كذلك تنحل عنده عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال، ويتوقف عن اجتناب المحظورات، ويكبح لجام نفسه عن متابعة الشهوات، فيترك زلاته، ويعزم على ألا يعود إلى مثلها في المستقبل، ويغمره الندم والتأسف على ما عمل، ويأخذ في التحسر على ما صنع وقدم من القبيح، عندئذ تتم توبته، ويلزم أن يحافظ عليها بلا رجوع ولا فتور.

ولكي يظل ملازمًا لها عليه أن يجاهد، ويستبدل بمخالطته العزلة، وبصحبته لإخوان السوء الخلوة[1]، هذا مع الصدق في السلوك، والقيام بالطاعات والقربات.

وإلى هنا يكون القشيري أدق في التعبير عن الحال النفسي للتائب بدءًا من انتباهه، ثم يقظته ثم إرادته ثم توبته، وإن كان لم يحدثنا عن أسباب الانتباه أو مثيراته النفسية اللهم إلا ملمحه الخاطف الدال على أن الانتباه جاء إلى صاحبه من شعوره الخاص بالتقصير والغفلة، فهو إذًا مثير داخلي أثار انتباه صاحبه إلى وضعه السيئ الذي هو عليه، فاستفاق واستيقظ، وعزم على التخلص من حاله، والإقدام على حال أحسن وأفضل وأرضى لله سبحانه، وإنها أعظم لحظة تلك التي يكتشف فيها الإنسان ذاته أو جانبًا من جوانبها ليأخذ بعد ذلك في تصحيح

(١) الرسالة : ٩٣ — ٩٤.

مسارها وتقويمها.

ويشارك القشيري في هذا الاتجاه السهروردي البغدادي الذي يرى أن التوبة لا بد في ابتدائها من وجود زاجر يكون مفتاحها ومبدأها، والزاجر يثير الانتباه، وإذ انتبه العبد من رقدة غفلته أداه ذلك الانتباه إلى التيقظ، فإذا تيقظ ألزمه تيقظه الطلب لطريق الرشد فيطلبه، وإذا طلبه عرف أنه على غير سبيل الحق فيطلب الحق ويرجع إلى باب توبته فالبداية زاجر نفسي يؤدي إلى حالة الانتباه، والثاني يؤدي إلى التيقظ والاعتبار، وبالتيقظ يتبين المريد خط السلوك، ويقف على عتبة التوبة وأولها، ولكن السهروردي يعتبر الزاجر موهبة من الله باعتباره حالاً من الأحوال[1].

وإذا كان القشيري ومن معه يربطون بين الدوافع النفسية السابقة وبين التوبة التي جاءت نتيجة للكوامن المتحركة في الداخل فإن الغزالي يجيء ربطه موافقًا لمنهجه في السلوك، هذا المنهج الذي يبدأ بالعلم، ثم المقام، ثم الحال، إذ دائما ما يكرر أن أول كل شيء علم ووسطه مقام ونهايته حال.

وتطبيقًا لهذا المنهج على حالتنا الراهنة فإن السالك يلزمه معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجابًا بين العبد وبين كل محبوب، فإذا عرف ذلك معرفة محققة بيقين غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم للقلب بسبب فوات المحبوب، فإن القلب مهما شعر بفوات محبوبه تألم وتحسر وندم، وإذا غلب هذا التألم على القلب واستولى انبعث من هذا الألم في القلب حالة أخرى تسمى إرادة وقصدًا على فعل له تعلق بالحال وبالماضي والاستقبال، أما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسًا، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب

---

(١) عوارف المعارف: ٤٢٩ – ٤٣٠.

إلى آخر العمر، وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالخير والقضاء[1] لما تركه من الفرائض وما غفل عنه من النسك.

وبالنظر في الخطتين ندرك أن خطة القشيري ومن وافقه قامت على الدوافع النفسية، والمثيرات الداخلية وحدها، وأنها تسلسلت من الزاجر إلى الانتباه إلى اليقظة إلى الإرادة على التوبة، أما الغزالي فقامت على العلم والمعرفة بخطر الذنوب، وعظم حجبها وإبعادها عن الله المحبوب، وقد أدت تلك المعرفة إلى التوبة والإقلاع، ولست أرى إلا أن كلاً من الخطتين يكمل الآخر، بحيث إذا ضممناهما معا أدتا إلى المطلوب والمقصود كله، وذلك لأن المثير للانتباه وما يتبعه عند القشيري هو شيء داخلي نفسي والأمر قد يكون كذلك حقيقة، وقد يكون المثير خارجيًّا كالعلم بواسطة آلاته من الوعظ أو الإرشاد أو التعلم والقراءة إلى آخره وهو جناح آخر لإثارة الانتباه وضحه كما رأينا الغزالي.

ثم جاء بعد ذلك عماد الدين الحموي فجمع بين الخطتين عندما بَيَّنَ أن القومة لله في قوله سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ ﴾ [سبأ:٤٦]، تكون بسبب وبلا سبب، أما التي بلا سبب فهي نفحة من نفحات الرحمن وجذبة من جذباته، وقد تقع تلك الحالة جريانًا على اللسان في لحظة من اللحظات حتى ولو كان صاحبها غافلاً مثلما وقع لتحفة العابدة حين غنت يومًا وهي تضرب بعودها وكانت ما تزال في المعصية غارقة قالت:

خاطبني الحق من جنابي ... فكان وعظي على لساني
قربني منه بعد ... وخصني الله واصطفاني
أجبت لما دعيت طوعا ... ملبيا للذي دعاني

(١) إحياء علوم الدين ج٤: ٣.

فتنبهت وتابت من وقتها، لقد تحولت النفس فجأة تحت تأثير الدافع الخفي الذي حول صياغة الشعر من تعلق بمحبوب فان إلى المحبوب الأقدس جل جلاله، وما كان في حسبان تحفة أن تفعل أو تقول ذلك لكن القذف ألقي في روعها فنطقت بمراد المحبوب وهي متلبسة في حال الجفوة والبعد، وذابت إرادة الهوى الشهواني في إرادة الجذب الرباني، و لم يستطع المقهور مخالفة القاهر فنطقت العابدة بما أراد المعبود.

وقد يكون المثير للانتباه تأملاً باطنيًا من الشخص ذاته، وهو الذي اتجه إليه القشيري، فليس ثم دافع أجنبي، على أن السهروردي اعتبر الزاجر الأول موهبة وتوفيقًا من الله، ونداءًا داخليًا، وكثيرًا ما يكون السبب خارجيًا متمثلاً في وعظ أو سماع آية أو حديث، أو قولة حكيمة ينتبه على أثرها المريد فيتوب كما حدث لشقيق البلخي، والفضيل بن عياض، والشبلي، ومحمد بن عيسى الوزير[1] وغيرهم وقد مر هذا سالفًا.

وأيا ما كان الانتباه بلا سبب فإن تحركًا داخليًا يتم، يقذف بصاحبه إلى مرفأ السلامة في التوبة، ومن هذا الباب يدخل العبد إلى ساحة الرحمات الربانية، ومنها إلى درجات القرب الإلهي، وإن كنت أقول: إن تلك الدوافع النفسية المشار إليها لا تنتهي عند البدايات بل ينبغي أن تستمر معه في سائر أحواله، لأنها إذا دفعته للخروج من الذنوب فيجب أن تلازمه لتخرجه من الغفلات ولهذا السبب يرد ذكرها في حال الوسط السلوكي، ولدى أرباب النهايات، وعند المتحققين.

---

(١) الحموي: حياة القلوب هامش قوت القلوب ج٢ : ٧٦ – ٧٨.

السمات العامة لفقه التوبة

رأينا في الفقرة السابقة كيف غاص الصوفية في أعماق النفس يبصرون حركتها، ويرتبون دوافعها ترتيبًا متسلسلاً منتجًا ومثمرًا، ثم هم بعد ذلك يطفون على السطح، ويتناولون الأثر النفسي الذي بدا على السلوك في صورة مقام وفعل هو التوبة بالتحليل تعريفًا وتنويعًا، ودرجات وشروطًا، ويبصرون المريدين بصحة هذا المقام وشموله، ويبينون لهم أنهم إن استقاموا على جادته ذاقوا من خلاله مذاقات روحية رقراقة.

ونستطيع أن ندرك بوضوح أنهم علماء نفس غواصون، وأن بحوثهم ذات طابع نفسي ملحوظ، ثم إنهم فقهاء يتدبرون جيدًا أحكام الصفات والمقامات اللازمة للسلوك، ويخرجون منها فقهًا باطنيًّا يختصون به، يساير ويتمشى ضرورة عندهم مع أحكام الفقه الظاهر ولزومه، فبدون الظاهر ودقته، والباطن وإخلاصه ورقته لا يصل السالك إلى مطلبه، وفي النهاية يستروحون مع المذاقات الروحية التي جاءت نتيجة التطبيق الدقيق للفقهين السابقين فيشيرون إلى أحوال ومشارب متعددة ترد مع كل مقام.

وسوف نتبين تلك السمات من خلال مقام التوبة الذي نتناوله هنا وإنما آثرنا ذكره في معرض مراحل سلوك المريدين دون بقية المقامات من ورع إلى آخره لأنه بداية السلوك، وباب الطريق، وكلها تتبعه، وبدون التوبة لا يقبله شيخ ولا يلبس المرقعة ولا ينخرط في سلك المريدين.

التوبة عتبة السلوك

اتفقت كلمة الصوفية على أن التوبة هي الخطوة الأولى التي يخطوها أي إنسان يحاول التوجه إلى الله على طريق الإسلام العام أو بشرائط طريقهم الخاص، فأبو يعقوب السوسي يقول: التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى

اللـــه تعالى[1]، ويقول القشيري: إنها أول منـــزل من منازل السالكين، وأول مقـــام من مقامات الطالبين[2] ويعتبرها الهجويري كذلك، ويشبهها بالطهارة في كونهـــا أول درجات المتقربين إلى اللـــه بالعبادة، لكن التوبة طهارة باطنية، وما يلـــزم للعـــبادة طهـــارة ظاهرية[3]، ويركز السهروردي على أصالتها لكل مقام وحـــال، ثم يقول: وهي بمثابة الأرض للبناء فمن لا أرض لـــه لا بناء لـــه، ومن لا توبة لـــه لا حال ولا مقام له[4].

ونـــلحظ تعبيرين في أقوال الصوفية الدالة على بداية التوبة، أوَّلهما يرى أنها أول مـــنـــزل، وثانيهما يصرح بأنها أول مقام، والفرق كبير بينهما فكونها أول منـــزل يتجه إلى توبة المريد في بداية سلوكه قبل أن يختار الشيخ، وقبل أن يأخذ العهـــد ويلـــبس الخرقة الخاصة بشيخه، فلا يقبل عندهم إلا بالإقلاع عن الذنب والعزم على الترك، أما من ينطق بكونها أول مقام أو حال فيقصد توبة الطالبين أو المـــتفرغين إلى اللـــــه، والمتجهين نحوه اتجاهًا خاصًّا، فيظل قائمًا في التوبة حتى يتحقق بها وبما تشتمل عليه من مقامات أخرى.

ولذلك جاءت عبارة القشيري جامعة بين التوبتين: توبة البادئين بداية أولية، والأخـــرى الخاصـــة بالمـــنقطعين والمتجردين، والأولى من الذنوب، والثانية من الغفـــلات والحجب، والأولى تشبه الطهارة الفرضية، والثانية وضوء على وضوء لزيادة النور والرغبة في شدة الطهارة.

---

(١) اللمع: ٦٨.

(٢) الرسالة: ٩١.

(٣) كشف المحجوب: ج٢: ٥٣٥.

(٤) عـــوارف المعـــارف: ٤٢٨، وانظر بغية المستفيد: ٢٢ ، وحياة القلوب هامش قوت القلوب: ج٢ :٧٣.

جولة في حقيقة التوبة

التوبة من الكلمات القلائل في اللغة العربية التي انصرفت بكل اشتقاقاتها إلى معنى واحد لا تتعداه، وهي تحدد تحديدًا قاطعًا علاقة بين طرفين: أحدهما أعلى وهو الله، والآخر أدنى وهو العبد، في فعل معين صدر من الأدنى يسيء إلى علاقته بالأعلى ويغضبه، بحيث إذا استعملت الكلمة مع العبد اتجهت إلى الذنب رجوعًا عنه، وإذا سيقت مع الحق كانت عفوًا منه عن المذنب، فيقال تاب إلى الله توبة، وتوبًا، ومتابًا، وتابةً رجع عن المعصية، وتاب الله عليه أي: قبل توبته ورجع عليه بفضله وعفوه، والعبد تواب أي: كثير الرجوع، والله تواب أي: واسع الفضل والعفو، والتائب هو العبد إذا بذل التوبة، والله تائب لقبوله إياها ورجوعه عن عقوبته ومجازاته بالعذاب[1].

ولما كانت متوحدة المعنى، ومحصورة في مجال الذنب رجوعًا عنه من العبد وجدنا كل من يعرفها يدور حوله لا يتخطاه وإن أشار في تعريفه إلى ما يتصل بالترك نفسًا، أو فعلاً ظاهرًا ، أو شرطًا أو سببًا أو حكمًا، أو ردًّا لحقوق، أو قضاء لفوائت، أو تعويضًا عما مضى من تقصير، فالمهتمون باللغة كالراغب في مفرداته يقول: التوب ترك الذنب على أجمل الوجوه، ويعني بأجمل الوجوه أبلغها في وجوه الاعتذار، وذلك لأن الاعتذار على ثلاثة أوجه: إما أن يقول المعتذر: لم أفعل، أو يقول: فعلت لأجل كذا، أو فعلت، وأسأت وقد أقلعت[2] وهذا أفضلها وأنسبها في حق الله سبحانه.

وعرفها أصحاب المعجم الوسيط بأنها الاعتراف والندم والإقلاع والعزم

---

(١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط: ج١: ٤٠ ، وأقرب الموارد: ج١: ٨١ والمعجم الوسيط: ج١ :٩٠.

(٢) المفردات: ١٦٩.

على ألا يعاود الإنسان ما اقترفه من الذنب، وذكر الاعتراف وما بعده يجعل الرجوع على أكمل الوجوه كما حدده الراغب في عبارته المختصرة.

ولمشايخ الطريق مسلكان في بيان حقيقتها أو تعريفها، أحدهما من جهة العلم، والآخر من نسائم الذوق.

(أ) أما الذي هو حد العلم فإن الصوفية بينوا بصورة قاطعة المراد بالقبيح المذموم، وبالذنب الذي يرجع صاحبه عنه، وأفصحوا عن مذهبهم في أن الذم أو المدح ما كان من جهة الشرع لا غير، فقالوا على لسان أبي يعقوب السوسي والقشيري واليافعي بأنها الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه أو الرجوع عما نهى الله عنه إلى الطيب من أمر الله.

وقد تستخدم كلمة العلم ويراد بها الشرع كما هي عادة الصوفية في استخدامهم، وكأنهم لتحمسهم للشرع لا يرون علمًا يستأهل هذا الإطلاق إلا ما أوحاه الله إلى نبيه، ولذا قالوا هي الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم[1].

فإذا جاءت بعد ذلك عبارات تحمل الدعوة لترك الصفات المذمومة إلى الصفات المحمودة حمل الذم والمدح على الشرع لا العقل.

ثم توالت تعريفاتهم مشحونة بأنين الباطن والتبرم من المعصية، أو تدل على ما

---

(١) راجع الطوسي: اللمع: ٢٨ ، والرسالة: ٩١ ، الدريني في طهارة القلوب: ١٠٦، واليافعي في نشر المحاسن الغالية: ١٢٦ ، الحارث المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله ٣٤ تحقيق عبد القادر عطا دار التراث العربي ١٤٠٠ – ١٩٨٠، الرسالة: ٩٥ ، والقصد: ٣٤.

يجب فعلـــه ظاهرًا بعد الرجوع عنها.

ويـــبدأ الحـــس الباطني مستشعرًا مرارة الندم من المعصية، ومن ثم دخل هذا الشـــعور في تعريف الجنيد إذ قال: التوبة على ثلاثة معان : أولها الندم، ثم العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى اللـــه عنه، ثم السعي في أداء المظالم[1].

وقريـــب منه ما قالـــه محمد بن موسى المكنى بأبي جعفر أو أبي بكر، والندم حالة تنتاب الإنسان من جراء قلة النفع في المعصية، وسوء العاقبة لها، ومن تفويت المنفعة العاجلة والآجلة للطاعة، والقلب عادة ما يتبرم بالذنب، ويطمئن إلى البر.

والـــندم في تلك الحالة ذو طابع باطني نفعي ويتصل بخوف العبد من العقاب أو رجائـــه في الثواب، وقد يشتد في النفس فتذوب الحشاسة، ويتصدع القلب، وتشـــتعل في الكبد نيران التألم والتحسر فيقولون: التوبة ذوبان الحشا لما سبق من الخطأ أو هي نار في الكبد تلتهب، وصدع في القلب لا ينشعب.

ولكـــن العبد قد يرتقي في معاملته الباطنية فينتقل من النفعية المتحسرة على فـــوت أو الطامعة في آت إلى حسن الصلة باللـــه، ونشدان الشعور الباطني مع الحـــق جـــل جلالـــه حياء، أو رغبة فيه، أو رهبة منه، أو فرارًا من الجفوة معه وإقـــبالاً على الوفاء لـــه، أو مستعظمًا جراءته بالمعصية تحت سمع اللـــه وبصره وإحاطة علمه، من هنا تعرف حالته في توبته بأنها الحياء العاصم والبكاء الدائم، أو أن الـــتوبة قـــود النفس إلى الطاعة بخطام الرغبة، وردها عن المعصية بزمام الرهبة وهي كذلك خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء[2].

---

(١) الرسالة: ٩٥، القصد : ٣٤.

(٢) الدريني طهارة القلوب: ١٠٦ – ١٠٧ .

وما يزال هذا الشعور يضغط على باطن الإنسان حتى تضيق عليه نفسه، وتضيق عليه، البسيطة بما رحبت كحال كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية حينما تخلفوا فينزل فيهم قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ﴾ [التوبة:١١٨]

وعن تأثير هذه الحالة عرَّف ذو النون المصري التوبة قائلاً : حقيقة التوبة أن تضيق عليك الأرض بما رحبت حتى لا يكون لك قرار، وتضيق عليك نفسك...[١]. ثم ساق الحادثة والآية.

ويبقى من مسلك الصوفية العلمي في بيان حد التوبة أن نسوق طرفًا من التعريفات التي أشارت إلى ما يجب على التائب عمله في الظاهر من فعل الطاعات وغيرها، وإليها أشار الدريني في تعريفه بأنها: المبادرة إلى الخيرات، وقضاء الواجبات، ورد الظلمات، والعزم على إصلاح ما هو آت[٢].

والتعريف من الشمول بحيث لا يحتاج إلى تفصيل، ومما يدخل في باب العلم ظاهرًا ما جاء على لسان الغزالي في منهاج العابدين أنها ترك اختيار ذنب سبق مثله عنه منزلة لا صورة تعظيمًا لله تعالى وحذرًا من سخطه[٣].

ووجه تعلق هذا التعريف بظاهر الإنسان لا بباطنه أنه متصل بالترك والاجتناب وهما ظاهريان، كما أنه يرتبط بقدرة الإنسان قوة وضعفًا، فصاحب القوة والنشاط يترك الذنب صورة لقدرته على فعله، والشيخ الهرم نظرًا لضعفه

---

(١) الرسالة: ٩٦.

(٢) طهارة القلوب: ١٠٦.

(٣) المنهاج: ١٠ وانظر الشرح في نشر المحاسن الغالية: ١٢٩.

قد لا يقدر على فعل كان يفعله كالزنى والسرقة فيترك مثله منزلة لا صورة عند ضعفه، والمثلية في المنزلة تعني المساواة في الإثم وإن تفاوت بحسب الذنب، فالذنوب كلها معاصٍ وآثام وإن اختلفت في درجة الإثمية.

والغزالي يربط الحالة الباطنية بالفعل الظاهر في هذا المسلك رباطًا دقيقًا فيرى أن التوبة تنتظم من ثلاثة أمور مترتبة: علم، وحال، وفعل، والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث.

والعلم هو الأول، وهو مطلع هذه الخيرات، وهو شامل للإيمان بالله واطلاعه ومراقبته للعبد، واليقين المؤكد لذلك، كما أنه يعم معرفة ضرر الذنوب وعظم ذلك، وكونها حجابًا بين العبد وربه، فإذا عرف العبد هذا وتيقنه تألم من تلك المعرفة قلبه على ما فات فعلاً أو انبعث منه حالة أخرى تسمى إرادة وقصدًا، فيتجه بإرادته وقصده إلى فعل له تعلق بالماضي لتلافي ما فات من خير أو قضائه، وبالحال تركًا من الذنب الذي كان ملابسًا، وبالاستقبال عزمًا على كثرة الطاعات ورد المظالم واجتناب السيئات.

فالعلم، والندم، والقصد ثلاثة أمور مرتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها، وإذا أطلقت التوبة على الندم وحدة كما جاء في الحديث «**الندم توبة**» فلأنه أهم الثلاثة، أو لأن العلم مقدمته، والإرادة بالفعل ثمرته، فكان الندم وسطًا لعلم سابق، وثمرة تابعة[1].

ويترقى العلم من ضرر الذنوب، واليقين باطلاع الله، ثم يترقى الندم على فعل الذنوب، وترك الطاعات ليصل بذلك العبد إلى الحياء من الله، والرغبة في

---

(١) الإحياء المجلد الرابع ج١١: ١٤٦ – ١٤٧.

دوام وصله، والتحقق بحبه فيسمو بتوبته من الذنوب إلى ما فوقها، وعندئذ يصير للتوبة حد يختلف عما سبق، وحقيقة فوق ما ذكر، لكن يلزم للعبد، قبل أن ينتقل إلى تلك الحالة أن ينزه القلب عن الذنب، وأن يكون لله وجهًا بلا قفا كما كان له قفا بلا وجه[1] مثلما ذهب إلى ذلك إبراهيم الدقاق والغزالي في حلقة علمية متقدمة، وهذه القفزة الروحية تسلمنا إلى مسلك آخر من تعريفات الصوفية للتوبة، وإلى مشرب أرقى لهم فيها.

(ب) وهذا المسلك هو الثاني والخاص بأذواقهم المتعلقة بحقيقتها تعريفًا لا من جهة العلم ولكن من حيث المشرب، والخاطر، والذوق، والوارد، وإذا تعددت أقوالهم في التوبة وهم يحكمون العلم فلا عجب أن تتعدد التعريفات لديهم ولكل مشربه وارده ولحظه، وبما أنه قد بان لنا أن التعريفات المتعلقة بالعلم قد انتهت تساميًا إلى تنزيه القلب عن الذنب، وإلى أن العبد قد أقبل على الله إقبالاً كليًا فإن مرحلة التعريفات النابعة من رشح الذوق تبدأ من حيث انتهى المسلك الأول، ويأتي ذلك ممثلاً في قول الجنيد: إن التوبة أن تنسى ذنبك ويقول هذا أمام أستاذه السري السقطي. مع أن الأستاذ قال: التوبة ألا تنسى ذنبك.

وعلل المغايرة بأن العبد قبل التوبة كان في حال الجفاء فنقل بعدها إلى حال الوفاء، وما دام الأمر كذلك فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء[2]، وحاول الهجويري مساندة الجنيد في تعليله فقال: إن ذكر الوحشة في محل القرب يكون وحشة، ويلزم للتائب ألا يذكر نفسه فكيف يذكر ذنبه واعتبر ذكر الذنب

---

(١) الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف: ١١، ومنهاج العابدين :١٠.

(١) الرسالة:٩٥، واللمع : ٩٨

ذنب[1] مخالفًا بذلك السري في قولـــه السابق ثم إنه في نسيان الذنب تحقق بتوبة أهل الخصوص والمتحققين الذين تابوا عن كل شيء سوى اللـــه كما قال أبو الحسين النوري:

وأيضًا فإنهم لما غلب على قلوبهم من عظمة اللـــه وشهود جلالـــه أو جمالـــه نسوا في جنبه كل شيء[2] سبق أو صاحب.

فأنت ترى أن لسان أهل المعرفة والواجدين وخصوص الخصوص قد ارتقى في فهم التوبة عما جاء على لسانهم في المسلك الأول.

وإنما كان كذلك لأن أقوالهم في مسلك العلم كان لبيان توبة المريدين والمتعرضين والطالبين والقاصدين وهم الذين تارة لهم وتارة عليهم[3] وأما نسيان الذنب، والتوبة عن كل غير وسوى مع الشهود فحال الخواص والعارفين، والتعريفات في المسلك الأول للبادئين، وفي الثاني لأرباب النهايات، والأول لأرباب التقلب، والثاني لأهل التمكين، جعلنا اللـــه منهم، وباعد بيننا وبين خطايانا لما نجده من قرب ووصل ومد ويسر وعون وإحسان.

وأخيرًا فأقوال المشايخ المتعلقة بحقيقة التوبة علمًا أو ذوقًا كثيرة تتنوع بحسب علو حالهم، وتعدد مشاربهم وأذواقهم، والعبرة في النهاية تكمن في طلب الحقيقة سلوكًا أو مشربًا، ولا عبرة بسوق الألفاظ المجردة التي تصور التعريفات بالحد.

---

(٢) كشف المحجوب: ج٢: ٥٣٨

(٣) اللمع: ٦٨.

(١) اللمع: ٦٨، والرسالة: ٩٥.

الأسباب والدواعي

العبد سادر في غيه، متلذذ بالمعصية مُصِرٌّ عليها مستبعد للعقاب زمنًا، غير وجل منه لكونه غيبًا، والشهوات مسيطرة وآخذة بمخنق الإنسان، وطول الأمل في التوبة يبعده عن الإنجاز لها، كما أن سعة الرحمة الإلهية تجعله يسوف الرجوع إليه سبحانه فما الأسباب التي غيرت من طباعه وألفته وتلذذه، وحفزته على التوبة حفزًا؟

للإجابة على هذا السؤال وقف رجال الطريق منه موقفين:

موقف يجعل السبب الدافع على التوبة ربانيًّا، فالله هو الذي أيقظ قلب العبد بزاجر من عنده فلما أصغى القلب إليه سمعًا وتجليًا انتبه فأخذ في طريق التوبة، إلى هذا أشار أبو حفص الحداد عندما سئل عن التوبة فقال: ليس للعبد في التوبة شيء لأن التوبة إليه لا منه[1]، واستدل بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ﴾ [التوبة: ١١٧] وقال رجل لرابعة العدوية: إنه قد أكثر من الذنوب فهل لو تاب تاب الله عليه فقالت: لا بل لو تاب الله عليك لتبت[2].

وأيد الهجويري هذا الاتجاه مبينًا أن أصل التوبة كونها من زواجر الحق، ومرة أخرى يقول: إنها تأييد رباني[3]، فالبداية عند هؤلاء وغيرهم بتوفير وإيقاظ من الله لقلب العاصي، انتبه على أثره فندم، ثم أخذ سبيله راجعًا إلى ربه، وحتى لو كانت هناك حادثة وقعت، أو واعظ وعظ، أو نعمة أسبغت فاستفاق على أثرها العاصي فإن الأثر الذي ألقته على القلب إنما في نظرهم لكون الحق

---

(١) الرسالة: ٩٦

(٢) نفس المصدر

(٣) كشف المحجوب: ج٢ ٥٣٧، ٥٣٨

تجلى على القلب ساعته، أو نظر إلى العبد في توه فانزجر متأثرًا بالحادثة أو الموعظة، أو النعمة، وقد كان قبل تدارك الله له بالرحمة والنظرة لا يعبأ بمثل تلك الوقائع ولا يصغي قلبه لها، فالسبب المؤثر هو منة الله على العبد.

وليس بغريب بعد ذلك أن يصرح أنصار هذا الاتجاه إلى أن التوبة هبة لا كسب، وبنوا ذلك طبقًا لأصول طريقهم على أن زاجر الحق الذي أحدث الإفاقة حال والحال موهبة من الله على ما تقرر من أن الأحوال مواهب[1]، حسبما ذكر السهروردي في عوارفه، وعلق الهجويري على قول أبي حفص الحداد السابق قائلاً: وبهذا .. يجب ألا تكون التوبة من كسب العبد لأنها من مواهب الحق سبحانه وهذا القول يتعلق بمذهب الجنيد[2].

وشارك الدريني في هذا الموقف بقوله: التوبة يقظة من الله تقع في القلب فيتذكر العبد تفريطه[3]، وصاغ الحكيم الترمذي بداية هذا الاتجاه وتسلسله فقال: إن لله عبادًا نظر إليهم بالرحمة، فمَنَّ عليهم بالتوبة، وفتح أبصار قلوبهم فتمثل قبح المعاصي في صدورهم حتى نظروا إلى سوء ما عاملوا الله به، وانكشف لهم العاقبة عن مسكن العاصين فبادروا بالنزوع عنها فقوَّى الله عزمهم وأيَّدهم بتوفيقه[4].

والنص مليء بالألفاظ المسنودة إلى منح الله وعطاياه، ففيه النظر بالرحمة وفتح الأبصار، والتقوية للعزم، والتأييد بالتوفيق، وتعني أن مواهب الله تتوالى

---

(١) عوارف المعارف: ٤٢٩-٤٣٠

(٢) كشف المحجوب: ج٢: ٥٤١

(٣) طهارة القلوب: ١٠٦

(٤) منازل العباد من العبادة: ٣٧-٣٨ تحقيق أزد/ محمد الجيوش – نهضة مصر

على العبد في كل خطوة بداية ووسطًا ونهاية حتى يتحقق في مقام التوبة، فيصفو القلب من نكت الذنوب السوداء، ويتخلص من سابق عهده بالترك، ورد المظالم، ويكثر الطاعات، ويقضي الفوائت، فينتقل بعد ذلك إلى منح ومواهب أخرى تتوارد على قلبه من ربه بعد صقل قلبه، وعلّق ابن عطية على قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة:٣٧] قائلا: وفائدته أن التوبة على العبد إنما هي نعمة من الله لا من العبد وحده[1].

أما الموقف الثاني فيغلب عليه الطابع الكسبي وأن أسباب التوبة ترجع إلى جهد الإنسان وفهمه وتدبره في أمر نفسه وحاله ومصيره، وما سوف يجد، وفى تأمل صلته بالله وقلة حيائه، وجرأته مع ربِّه ويعتمد هذا الاتجاه على العلم والفهم.

وبعض أنصار هذا الفريق يقصرون العلم على فهم الإنسان العاصي لحاله، وما يسيء إليه من سلوك في آجله وعاجله وبعضهم كالغزالي يتوسع في العلم فيجعله شاملاً للإيمان بالله وبالرسول، وبما نزل عليه من وحي، وبما أُثر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير مبينين أن هذا الإيمان يدعو صاحبه إلى أن للسعادة سببًا هو الطاعة، وللشقاوة سببًا هو المعصية، وقد فصلت الآيات والأحاديث ذلك أدق تفصيل، كما اشتملت على الترغيب في الطاعات، والتحذير من المعاصي والذنوب واتباع الهوى، وعلى بيان خطر المخالفات على النفس والمصير علّة وخذلانًا، وداءًا وعقابًا.

ويحدوه العلم والفهم كذلك إلى الشعور واليقين بقرب الأجل وإن طال، وبمجيء الموت بغتة والخوف من فوت المأمول من الله عز وجل، أو التعرض لسخطه وعقابه جل جنابه، وربما دفعه العلم إلى الحياء من الله لا الخوف فيترك

(١) المحرر الوجيز: ج١: ٢٦٢.

الذنب استحياء لا رهبة.

والعلم أو الفهم الباعث على ما ذكر قد يتأتى للعبد بنفسه قراءة واطلاعًا، وقد يتسنى لـــه سماعًا من واعظ نابه يحكم زمام وعظه. ويرشد الطالبين بحسن قولـــه، ودقيق توجيهه، وتلك مهمة العلماء والوعاظ في كل إقليم أو بلدة أو محلة أو مسجد، فهؤلاء العلماء يذكرون الناس بما في القرآن والأحاديث والأخبار من تخويف للمذنبين والعاصين، ويسوقون رقاق القصص عن الأنبياء والأولياء كي ترقَّ القلوب، وتصفو الأفئدة، وتلين النفوس.

وبالعلم قراءة وسماعًا يرد الزاجر، ويحدث الندم فتشحذ الإرادة وتقوى العزيمة، فيستغفر العبد ويتقرب إلى ربه، وتستمر عزيمته باستمرار توبته فيرد المظالم ويزداد في الطاعات والقربات، ويحتاج العبد في كل ذلك ومعه إلى الصبر على الطاعات، وعلى اجتناب ما ألفت الطباع من المعاصي، فدوام الطاعة والبعدُ عن اللذائذ المستعارة للمعصية يحتاج إلى صبر وتحمل ومثابرة[1].

وأنصار هذا المذهب لم يصرحوا جراءة بالكسب الخالص وإن بدا من أقوالهم ذلك، لأنه لا يمكن لأحد من عموم المؤمنين فضلاً عن خاصتهم من رجال الطريق أن يجردوا التائب من فضل اللـــه ومنته عليه في توبته لكنهم فقط يحملونه مسئولية التأمل والتفكر في حالـــه ومصيره حتى لا يتكل على زاجر الحق، ويزعم أنه لم يأت بعد، ولو أتى لتخلى وترك ورجع، إنَّ عليه أن يُحَكِّم عقلـــه، ويسترشد بفكره بعد أصول دينه كي يثوب رشده.

---

(١) راجـــع في ذلك: الغزالي – إحياء علوم الدين – مجلد ٤ ج ١٢ ١٤-٣٠، ابن زروق قواعـــد التصـــوف ٦٣، المحاسبي، القصد والرجوع إلى اللـــه ٣٥-٣٦، اليافعي نشر المحاسن الغالية: ١٢٨ كشف المحجوب ح٢: ٥٣٦، ٥٣٧

وحتى مجرد التأمل والفهم هو من فعل اللـــه وإبداعه، وهذا ما أكده الغزالي ووضحه في صدد حديثه عن التوبة، وما يشم مع إطلاق الكسب، لقد بيَّن أن الكل من خلق اللـــه حتى الاختيار ذاته، بل لقد صرَّح بأن العبد مضطر في الاختيار الذي لـــه وكل مرحلة من مراحل الفعل داخلة في نطاق القدرة والخلق الإلهي، فالعلم بالشيء فعلـــه، وانجزام الإرادة خلقه، وكذا الحركة بعدهما من أفعالـــه، فلا حركة لليد بدون حياة، ولا حياة بدون إرادة، ولا إرادة بدون ميل، ولا ميل بدون علم وكلها مترتبة ترتب سنة من سنن اللـــه، وخلق من خلقه.

وكذا يقال في التوبة بأنها لا تقع إلا بعزيمة ولا عزيمة بدون إرادة ولا إرادة بدون علم يتبعه ميل، والكل فعل اللـــه وخلقه[1]، والقرطبي يقول في تفسير قولـــه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧] ليس لأحد قدرة على خلق التوبة لأن اللـــه هو المتفرد بخلق الأعمال خلافًا للمعتزلة[2].

وإذا كانت عموم الآيات المبشِّرة والمنذرة، والمخوِّفة والمحبِّبة، والمرجية تبعث على التوبة وتحفز الإرادة عليها فإنَّ الآيات والأحاديث الداعية إلى الرجوع صراحة أشد تأثيرًا على النفس وأقوى سببًا على العود إلى اللـــه سبحانه، من ثم لزم أن نسوق طرفًا منها لنقف على دعوة القرآن والحديث إلى مقام التوبة، ثم لنبني عليها درجة الحكم الشرعي الخاص بها.

---

(١) إحياء علوم الدين: ج١١ : ١٠٥

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج١ : ٢٧٨

حجية الدليل وفرضية الحكم

جاء في رياض الصالحين للإمام النووي، وفي شرحه للشيخ محمد بن علان الصديقي الشافعي المكي ما يلي: قال العلماء: التوبة واجبة من كل ذنب ووجوبها: مجمع عليه لا فرق بين الصغائر والكبائر الظاهرة والباطنة كالحقد والحسد[1].

وشدد الصوفية على ذلك بوجه خاص لأنهم لا ينتظرون من سلوكهم، ومن حياتهم نجاة في الآخرة فحسب بل يتطلعون إلى صلات ربَّانية وإلى علاقة الأنس بالله تتوالى عليهم فيها الواردات وتهطل عليهم المنن واللطائف وتتنزل على قلوبهم الفيوضات، إنهم يعمدون إلى التصفية والتجلية رجاء في كشف الحجب وتطلُّعًا إلى المعارف والمشاهدات، ونظرًا لأن الذنوب مهما صغرت حتى النظرة تحجب العبد عن ربه، وتحول بينه وبين حلاوة الطاعة، ولذة العبادة فلا غرو وحالهم هذا أن يجمعوا على أن التوبة فرض عين[2] مُدلِّلين على ذلك من الكتاب والسُّنة والإجماع.

أما القرآن فقد جاءت مادة تاب بمشتقاتها في مائة وثمانية مواضع، منها ست وثلاثون تتحدث عن توبة الله على عبيده التائبين، وقبوله لتوبتهم، أو عدم قبوله، وتوفيقه لهم في التوبة، ووصفه لكونه كثير التوب عنهم، ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) دليل الفالحين لطرق رياض ا لصالحين ج١: ٧٨.

(٢) انظر المحاسبي، رسالة المسترشد ١١٢ تحقيق أبو غدة، وابن زروق قواعد التصوف: ٦٦، والغزالي ج١١ : ١٤٧، أبو النجيب السهروردي: آداب المريدين: ٥٣، واليافعي: نشر المحاسن الغالية: ١٢٧ وغيرهم.

يَتُوبُ عَلَيْهِ ﴾ [المائدة: ٣٩]، ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ ﴾ [التوبة: ١١٧]، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ ﴾ [الشورى: ٢٥]، ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ﴾ [آل عمران ٩٠].

وجاء الأمر بالتوبة والحث عليها، وبيان زمنها، وما يقبل منها في بقية المواضع كقولـــه تعالى: ﴿ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ٥٤]، ﴿ وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾ [طه: ٨٢]، ﴿ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ﴾ [الفرقان: ٧١]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ [التحريم:٨]، والتوبة معاملة الحق لضعف الخلق، فلو تصورنا أننا خلقنا على هذا النحو دون هذا الباب المفتوح دائمًا لهلكنا جميعًا إلا من عصم اللـــه.

وبالنظر في مادة تاب واستخدامها في القرآن نجد أنها من ظاهر الاستعمال تدعو إلى التوبة وتأمر بها، وأنها تأتي نتيجة ذنب أو خيانة للنفس، أو إصلاحًا لظلم صدر، أو جبرًا لحسبان خاطئ وفتنة قائمة، أو مغفرة لسوء وقع بجهالة، حتى لو كانت السيئات بلا جهالة ثم تابوا من بعدها قبلت التوبة أو كانت تجردًا على اللـــه في موقف معين كحال موسى عند طلبه الرؤية فإنَّ اللـــه واسع الرحمة.

وتُبين الآيات ما ينبغي أن يصاحب التوبة من إيمان وصلاح نفسي أو عملي، واستقامة، وهداية وتبين للخير ومواطنه، واعتصام باللـــه، وإخلاص لـــه، وإقامة للفرائض الخمسة، واتباع السبيل النبوي والرجاء في اللـــه، والنصح في التوبة، والتصدق معها. وللتوبة زمن للقبول طوال حياة العبد مالم يغرغر، كما أنَّ لها كلمات يتلقاها العبد من اللـــه أو يبتكرها يرددها مخلصًا منيبًا لربه راجيًا الصفح والمغفرة، والذين تابوا مع صحة الإيمان وما تلاه من صلاح واستقامة إلى آخره،

هم الذين صغت قلوبهم وتفتحت مسام أفئدتهم لزواجر الحق وداعيه، وهم فيما بعد أهل لأن تسمع قلوبهم في تجليتها حديث الحق وتكليمه، إنها سمعت في البداية زجره، فلما صغت صارت محلاً لأسراره، وموئلاً لحديثه وأنواره.

هكذا جاءت تلك المعاني في جو كلمة التوبة بمشتقاتها، ومن فعلها بآدابها أرشاه الحق بالمغفرة والجنة على حد تعبير الحكيم الترمذي[1] معلقًا على آية الشراء في التوبة، ألا وهي قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ ...﴾ [التوبة: ١١١] ويزداد العطاء مع زيادة الإنابة عن ذنب أو غفلة.

هذا هو جو التوبة في القرآن بحسب ظاهر النصوص وأما السنة فكثير ما جاء في الحض عليها، من ذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة**» وفي رواية «**إني لأستغفر الله وأتوبُ إليه كل يوم مائة مرة**» وكذا رواه النسائي والترمذي.

وروى مسلم عن الأغرِّ بن يسَّار المزني قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه فإني أتوب في اليوم مائة مرة**» في هذا تحريض للأمة على التوبة والاستغفار فإنه ﷺ مع كونه معصومًا، وكونه خير الخلائق يستغفر ويتوب سبعين مرة واستغفاره ﷺ ليس من الذنب[2] بل من خلاف الأولى وأضرابه.

وروى البخاري عن أنس بن مالك خادم رسول الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:« **لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على**

---

(١) كتاب منازل العباد من العبادة ٥٢-٦٠، وراجع الزمخشري في الكشاف:ج١ :٢٧٤، أبا السعود، إرشاد العقل السليم: ج١: ١٦٠.

(٢) دليل الصالحين: ج١: ١٦٠.

بعيره وقد أضلـــه في أرض فلاة» متفق عليه، وروى مسلم عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ اللـــه تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها**» وفسَّر العلماء بسط اليد بالطلب، أو هو عبارة عن الجود والتنـــزه عن المنع، أو عن رحمة اللـــه وكثرة تجاوزه عن الذنوب، أو هو مَثَلٌ يُفْهَمُ منه قبول التوبة واستدامة اللطف والرحمة، وهو تنـــزل عن مقتضى الغني القاهر إلى مقتضى اللطيف الرءوف الغافر، أو البسط كناية عن قبول التوبة[1] على خلاف في الشرح أو التأويل.

وروى مسلم عن أبي هريرة رضي اللـــه عنه قال: قال رسول اللـــه ﷺ: «**من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب اللـــه عليه**» والحديث متعلق بمن عاش إلى وقت طلوع الشمس من المغرب، كما أنه يحدد قبول الطاعة من الجميع زمانًا بذلك، أما بالنسبة إلى كل فرد فالتوبة مرتبطة بعمره هو «**إن اللـــه عز وجل يقبل توبة العبد ما لم يغرغر**» رواه الترمذي عن عبد اللـــه بن عمر عن رسول اللـــه ﷺ، والقبول الخاص بالجميع أو الفرد ليس حتمًا على اللـــه بل يقبلها كرمًا منه وفضلاً، وحتى لو ألزم ذاته بالرحمة فالإلزام تفضل يليق بالجود، ولا يعني الإيجاب من غيره، وهذا بخلاف توبة الكافر من كفره فقبولها مقطوع به لا مظنونًا، وإذا تاب العبد واعترف بذنبه تاب اللـــه عليه «إذا تاب عبدي أنسيت جوارحه عملـــه، وأنسيت البقاع، وأنسيت حافظيه حتى لا يشهدوا عليه يوم القيامة»[2] حديث قدسي، وجاء في الحديث النبوي: «**إن العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة**» قيل: كيف ذلك يا رسول الله؟ قال:«**يكون في نصب عينيه تائبًا**

---

(١) نفس المرجع: ج١: ٨٧.

(٢) نفسه: ٨٨-١٠٨.

فارًّا حتى يدخل الجنة».

وقال عمر بن الخطاب رضي اللـــه عنه: اجلسوا إلى التوابين فإنهم أرق أفئدة وأما الإمام علي بن أبي طالب فيقول: العجب ممن يهلك ومعه النجاة، قيل: وما النجاة؟ قال: الاستغفار، وقال لأحد أولاده: يا بني خف اللـــه خوفًا لو ترى أنك أتيت بجميع حسنات أهل الأرض لم يقبلها منك، وارج اللـــه رجاء لو ترى أنك أتيت بجميع ذنوب أهل الأرض لغفرها لك وأما ابن عمر فيقول: من ذكر خطيئة ألم بها فوجل منها قلبه محيت عنه في أم الكتاب، وقريب منه قول عبد اللـــه بن سلام: إن العبد إذا أذنب ذنبًا ثم ندم عليه طرفة عين سقط عنه أسرع من طرفة عينه، والفضيل يؤكد قائلا: بشر المذنبين إن تابوا قبلت منهم، وحذّر الصديقين إن وضعت عدلي عليهم عذبتهم، ويقول: لا يرد الجور بالسيوف إنما يرد بالتوبة[1]، لأن منه ما هو ظاهر يؤخذ بقوة الولاية، أو السيف، ومنه ما هو باطن لا يثبت فلا يرد إلا بالرجوع ورد المظالم.

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم قد أفسح المجال لبيان الجو المحيط بالتوبة المقبولة على نحو ما ذكرنا، أما السنة فإنها اهتمت بالترغيب في التوبة والحث عليها.

وكما ثبت وجوب التوبة بالكتاب والسنة فقد ثبت بالإجماع المبني عليهما أولا، وبالإضافة إليهما فإنه يقوم كذلك على أمرين:

الأول: أشار إليه اليافعي بقوله: وإنما ثبت الوجوب لأن التوبة تدعو إليها حاجة الناس على العموم[2]، ولم يفصل تلك الحاجة، وهل هي دنيوية أو أخروية؟ ويمكننا أن نترك الحاجة الأخروية لتفصيل الغزالي القادم ونحصر عبارة اليافعي في

(١) الدريني طهارة القلوب: ٢٣١-١٣٢.
(٢) نشر المحاسن الغالية: ١٢٧ .

الحاجة الدنيوية ولو كان تدخُّلاً منا في مقصوده، ونقول: إن الحاجة الدنيوية قاضية بضرورة التوبة، لأن الناس في اجتماعهم يحتاجون إليها، وذلك لأن الذنوب سواء كانت تخصُّ صاحبها وتقتصر عليه وحده ولا يتعدى ضررها ذاته، أو كانت متعدية بالضرر إلى الغير دينًا كالغيبة والنميمة، والحسد، أو مالاً كالسرقة، أو دمًا كالقتل وقطع الأعضاء، أو عرضًا كالزنا ومقدماته، أو فسادًا بين الخلق، سواء كان ذا أو ذاك.

فإن الناس جميعًا من جهة الدين والنفس والمال والسيرة والعرض محتاجون إلى التوبة ليكف كل ضرره وإيذاءه عن الغير فيسلموا، ولأنه حتى ولو كان ضرر الذنب مقصورًا على صاحبه فإن العاصي يفسد نفسًا وخلقًا ونية فلا يُؤمَن بعد ذلك عدم تعدي فساده إلى الغير، بعكس ما لو صلح الفرد وطاب قلبًا ونفسًا طاب الجميع، وإذا تاب العبد من جناياته مع نفسه سلم الغير من إيذائه وأضراره فأمن كلٌّ على نفسه وما يملك، وساد الأمن وانتشرت العدالة.

والأمر الثاني الذي انبنى عليه وجوب التوبة بالإجماع وقد فصلـــه الغزالي فهو ما يتعلق بالسعادة الأخروية، فكل فرد يدرك بالدليل أو بالتقليد أو بالتأمل الجمع بين وجوب التوبة وبين السعادة الأبدية، وذلك من جهة أن السعادة والنجاة لا يتوصل إليهما إلا بفعل أو ترك[1]، فعل ما هو صالح وترك ما هو فاسد، والنهاية بسعادتها وشقاوتها مصير محتوم لا خيار لنا فيه ولا استحباب ولا إباحة، فهو أمر حتمي واجب الانتهاء إليه.

والسعادة تعشقها كل النفوس وترجوها فلا يتوصل إليها إلا بفعل المحمود، والشقاوة تنفر منها النفوس وتبتعد عنها، فيجب ضرورة فعل ما يوصل إلى

---

(١) الإحياء: ج١١: ١٤٧، ١٤٨. مجلد ٤.

السعادة المرغوبة، وترك ما يوصل إلى الشقاوة المذمومة، وتلك مسألة تصح عقلاً كما ثبتت نقلاً ومن ثم أجمع عليها النصِّيون والعقليون بالضرورة.

ومن لطيف ما قيل هنا قول سيدي عبد القادر الجيلاني بأسلوبه الناصح المتميز: يا قوم انتهزوا واغتنموا باب الحياة ما دام مفتوحًا، عن قريب يغلق عنكم، اغتنموا أفعال الخير ما دمتم قادرين عليها، اغتنموا باب التوبة وادخلوا فيه ما دام مفتوحًا لكم، فإنه من فتح لـــه باب من الخير فلينتهزه فإنه لا يدري متى يغلق عليه كما قال رسول اللـــه ﷺ، ويضيف الجيلاني في نصيحته: ابنوا ما نقضتم، واغسلوا ما نجستم، وأصلحوا ما أفسدتم، صفوا ما كدرتم ردوا ما أخذتم، ارجعوا إلى مولاكم عز وجل من إباقكم وهربكم. كي تسعدوا في آخرتكم.

معاملة الحق تتفق وطاقة الخلق

تحت هذا العنوان نلتقي مع التكليف أولاً فنرى الشرع الحنيف يوجب الفرائض الخمسة عند البلوغ، وهو إيجاب فوري فيما قدر عليه العبد وملكه، فالصلاة والصيام يجبان على الفور، والزكاة والحج مع القطع بدرجة وجوبها لكن الأداء يكون عند الملكية والاستطاعة، وحتى لو كان المكلَّف قادرًا ومالكًا أدَّى البعض وترك البعض فإن القبول والثواب يكون بحسب ما أدى وما ترك، فما أداه قبل منه وأثيب عليه، وما تركه حوسب عليه، وتركه للبعض لا يحبط عمل الكل أو فعل ما فعل.

بل تأتي نصوص تبشر بأن ما يفعلـــه قد يتسبب في اجتناب ما يقترفه، وهذا يعني أن زمن التكليف وحكم الفرضية وإن كانا ملزمين للعبد لكن ترك البعض لا يحبط عمل البعض الآخر، ومع أن الفورية قد تكون متحققة من الفرائض الخمسة للمكلف القادر المالك المستطيع الخالي من الموانع إلا أنه لو ترك بعضها متكاسلاً لا ترد عليه أعمالـــه التي قام بها من طاعة واجبة أو مندوبة.

والرحيم جل جلالـــه لا ينظر إلى نعمته على العبد، وقدرة المخلوق على الفعل فيرد عليه ما فعلـــه لكونه تاركًا لبعض المأمورات بل يستحثه ويطالبه أن يقلع عما هو فيه وينذره بعاقبة تقصيره كي يستكمل أركان التكليف وشرائطه، ولو عاملنا اللـــه بمعاملتنا لأنفسنا لرفض طاعة نظير ترك أخرى مثلما نفعل نحن مع من أساء إلينا أو خالفنا، فربما يحسن الواحد إلينا تارة ويسيء أخرى فنرد إحسانه لإساءته، وأحيانًا ما نرفض الكثير للإساءة القليلة.

هذا في الطاعات، وأما الذنوب والمخالفات فإن معاملة اللـــه فيها لا تتغير كذلك، فنراه جل جلالـــه يلزم العبيد ترك الذنوب على الفور، ويقضي بوجوب التوبة وجوبًا فوريًّا، وعلى عموم الأشخاص وفي كل الأحوال غير الاضطرارية، وهو حكم أزلي لا يتبدل، فإذا بلغ الكافر وجبت توبته من الكفر، وإذا بلغ العاصي وجب رجوعه وإقلاعه عن المعصية، وكذا الغافل لارتباط الفورية في الترك بالإيمان الواجب فورًا، والطاعات أداء والذنوب تركًا من مقتضيات الإيمان، وأيضًا فإن العلم بضرر الذنوب يكون باعثًا على تركها فمن لم يتركها فهو فاقد لهذا الجزء من الإيمان[1]، والإيمان ليس بابًا واحدًا بل نيف وسبعون بابًا أعلاها لا إلـــه إلا اللـــه وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.

والصوفية مع تأكيدهم على فورية التوبة لجميع العاصين، وإن ذلك مستطاع للكل، لأن الترك من المقدورات التي لا يعجز عنها أحد بخلاف الفعل فتنتابه القدرة والعجز إلا أنهم بحكم كونهم تربويين وعلماء نفس من الدرجة الأولى يجوزون التدرج في الترك تذليلاً لشهوة النفس، وتدنزيها لها على أمر اعتادته ووقعت فيه، فالفطام مراحل، كما أن الطاعات مدارج، يقول سيدي أحمد بن

(١) الإحياء مجلد ٤: ج١١ : ١٥٣ ط دار الكتاب العربي

زروق في قواعده: تمرين النفس في أخذ الشيء وتركه وسوقها بالتدريج أسهل لتحصيل المراد منها.

فلذلك قيل ترك الذنوب أيسر من طلب التوبة، ومن ترك شهوة سبع مرات كلما عرضت لـــه تركها لم يبتل بها، واللـــه أكرم من أن يعذب قلبًا بشهوة تركت لأجلـــه وعن دقة التدرج ينقل ابن زروق عن المحاسبي قوله: إنه –أي العبد– يتوب جملة ثم يتتبع التفاصيل بالترك فإن ذلك أمكن لـــه، وهو صحيح عند صاحب القواعد[1].

ومذهب المحاسبي جيد ودقيق لأنه يلزم نية التوبة جملة ثم يترفق فيما بعد ذلك فيأخذ النفس بالتدرج في تفصيل الترك حسب قدرة العبد ومصلحته في تحقيق التوبة، فيبدأ بأشد الذنوب وأرومتها وأمهاتها كي يسهل عليه ترك ما تعلق بها، وأثناء التدرج والتنقل من ترك لترك تبقى نية التوبة الإجمالية متأججة في القلب كي تقوى إرادته وتشد من عزيمته فلا تفتر الهمة عن الانتقال من رجوع عن ذنب إلى آخر.

وماذا لو عجز العبد عن التوبة إجمالاً ثم تفصيلاً، بمعنى أنه قصد إلى ذنب بعينه فتاب منه، ورجع عنه؟، هل تقبل توبته من ذنب بينما هو غارق في ذنوبه الأخرى؟ يجيبنا الهجويري على لسان أهل السنة قائلا: ويجوز عند أهل السنة والجماعة وكل مشايخ المعرفة أن يتوب الشخص عن ذنب واحد ويذنب ذنوبًا أخرى ويثيبه اللـــه على ذلك الذنب الذي رجع عنه، وربما يرده عن الذنوب الأخرى ببركة ذلك مثل شخص سكير وزان يتوب عن الزنى ويصر على شرب الخمر فتكون توبته من الذنب الأول صَحيحة مع ارتكابه للذنب الثاني.

---

(١) قواعد التصوف قاعدة رقم(١٠٥) ص (٦٣) ط مكتبة الكليات الأزهرية.

وخالف في هذا البهشمية من المعتزلة أتباع أبي هاشم بن الجبائي إذ قالوا: إن اسم التوبة لا يقع إلا على ترك جميع المعاصي وفعل جميع الأوامر، ورد الهجويري على قولهم :إن التوبة لا تقع إلا على جميع الذنوب بأن هذا محال؛ لأن الشخص يعاقب على كل المعاصي التي يرتكبها، وحين يترك نوعًا من المعاصي فإنه يأمن من العقوبة عليه، فلا محالة من أن يكون بذلك تائبًا[1]. وأيد هذا التراقي في جامع السعادات[2] وإذا صح عند الصوفية القول بالتدرج في الذنوب، وبالتوبة عن ذنب دون ذنب فماذا يقولون فيمن تاب ثم عاد إلى ذنبه؟، وهل يشترط التأبيد في التوبة؟ أجاب صاحب كشف المحجوب بقوله: ليس للتوبة شرط التأبيد من بعد أن يصح العزم على عدم الرجوع إلى المعصية، وإذا وقعت للتائب فترة وعاد إلى المعصية من غير أن يصح عزمه على الرجوع يكون قد أدرك حكم التوبة وثوابها عن الأيام التي مرت، وكثير منهم عقد العزم على التوبة ثم عاد ثم رجع إلى النصوح، وأخص أبا عمرو إسماعيل بن نجيم بن أحمد السلمي جد أبي عبد الرحمن السلمي لأمه المتوفى ٣٦٦ هـ[3]، وبيَّن العلاَّمة التراقي أن التائب قد يتوب توبة نصوحًا، وقد يتوب عن أمهات المعاصي، ثم يرجع إليها أو إلى غيرها، وكلما عاد لام نفسه وندم وتأسف وجدد عزمه على ألا يعود إلى مثله ويشمر للاحتراز عن أسبابه التي تؤدي إليه ومن يفعل ذلك هو صاحب النفس اللوامة، وأمثال هؤلاء لا نُؤيِّسُهم من أحوالهم لكن نأخذ بأيديهم[4] وذلك لأن: المؤمن كالسنبلة يفيء أحيانًا ويميل أحيانًا، كما جاء في الحديث.

والعائدون إلى المعاصي أصناف غير ما سلف، ومنهم من يفعل الذنب عن

---

(١) كشف المحجوب: ج٢: ٥٣٧.

(٢) وانظر التراقي جامع السعادات: ج٣: ٧٩، ٨٠.

(٣) الهجويري: ج٢: ٥٤٦.

(٤) جامع السعادات: ج٣ : ٨٢

غفلة ثم يتوب، أو يفعلـــه مع غلبة شهوة ثم يرجع، ومنهم المصرُّ على الذنب المقهور بشهوته، ومهما كان الشيخ الحاذق، وطبيب النفوس النطاسي والنابه لا يغلق باب التوبة على أحد، وكذا العالم حق العلم هو الذي لا يُؤَيِّسُ الخلق من درجات السعادات بما يتفق لهم من الفترات، ومقاومة السيئات[1]، وإن تعددت أشكالها أو اختلفت المقاصد والبواعث عليها، والنصوص تؤكد ذلك وتقويه.

ومع أنَّ الصوفية رأوا ما سلف من التدرج، وترك البعض وصولاً إلى ترك الذنوب كلها إلا أنهم بينوا بعد كل هذا أن المريد الصادق هو صاحب التوبة النصوح، وأنه لا ينخرط في سلك القوم إلا بتوبة تودع الذنب وهواه، وتستأصل من النفس شهوة المعصية، وتذيبها أسًى على ما فعلت، وتدفعها دفعًا إلى الطاعة مع الشعور بلذتها، وإلا يفعل ذلك فتوبته توبة الكذابين.

يقول ذو النون المصري: الاستغفار من إقلاع هو توبة الكذابين، ولم يتجاوز استغفارهم أطراف ألسنتهم[2]، ومن صدق في توبته، وتاب توبة نصوحًا وجد (حلاوة الطاعة، وثبت على المداومة وأمحت لذة الذنب عند ذكره من خاطره[3] كما قال المكي والبوشنجي (٣٤٨ هـ) وفي هذا المقام تكون الزلة الواحدة أقبح من سبعين قبلها حسبما أكد يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ.

فما هي تلك التوبة النصوح؟ نجيب على ذلك في الفقر ة التالية:

---

(١) نفسه: ٨٣.

(٢) الرسالة القشيرية ٩٦، ٩٧.

(٣) قوت القلوب: ج١: ١٤١، والرسالة ٩٦، وكشف المحجوب: ج٢: ٥٤١.

الأسس والشرائط

تعني بالأسس الأركان التي يجب توافرها في التوبة وما يتبع ذلك ويصاحبه من شروط، والتي إذا اجتمعت سميت بالنصوح، والنصوح بمعنى منصوح فيها كركوبة وحلوبة أي مركوبة ومحلوبة، أو بمعنى ناصح وناصحة كضروب بمعنى ضارب أي خالصة وصادقة، وأصل نصوح من نصح الشيء خلص وخالص وخالصة، أو من نصحت لـــه نصيحتي أي أخلصت وصدقت، ومثلـــه نصحت الإبل الشرب صدقته، ونصح الرجل الذي شرب حتى يروى ونعني بهذا الاشتقاق المخلصة الصادقة، والمخلص صاحبها، وقد تضم النون فنقول نُصوحًا أي تنصحون فيها نصوحًا فهي مصدر، وقيل مأخوذة من النصاحة وهي الخياطة لأن التوبة أحكمت طاعة صاحبها وأوثقتها كما يحكم الخياط الثوب بخياطته ويوثقه، أو لأنها قد جمعت بينه وبين أولياء اللـــه وألصقته بهم كما يجمع الخياط الثوب ويلصق بعضه ببعض.

ولكل من العلماء نظرة خاصة تحقق بها التوبة النصوح تدق أو ترق، وتصف أو تشف، وتحكم أو تفهم، فجمع من الصحابة همتهم الدقة والوصف والإحكام رأوا أن التوبة النصوح هي التي لا عود بعدها كما لا يعود اللبن إلى الضرع، وإلى ذلك ذهب عمر وابن مسعود، وأُبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وقد رفعه الأخير إلى النبي ﷺ، ومن عاد إلى الذنب فقد أغرق في الشر على حد تعبير حذيفة.

وافتتح ذو الأذنين[1] وهو أنس بن مالك حالة الشعور الرقيق الذي ينتاب التائب الناصح بقوله: (هو أن يكون لصاحبها دمعٌ مسفوحٌ وقلب عن المعاصي جموح) وسلك جمع من أرباب الأذواق دربه معبرين عن صفو الحالة برقة المقال

(١) وهـــو لقبه الذي لقبه به النبي لحسن استماعه، ولحسن وعيه، فجمع بين أذن السماع وأذن الوعي.

وقد سبق ذكرهم في التعريف، وركَّزُوا هنا على الجانب النفسي للتائب في تلك الدرجة العليا، فنرى سعيد بن المسيب لا يجعل النصح متوجهًا إلى الذنب بل إلى النفس، فالناصح مَن نصح نفسه بتوبته أو مَن ضاقت عليه النفس والأرض عند أبي بكر الورَّاق، أو من تاب لا لفقد عوض كما ذهب إلى ذلك أبو بكر الواسطي ٣٣١هـ) إذ اعتبر الذنب لإشباع شهوة نفسية، وتركه لإشباع شهوة أخروية، الاثنان يرتبطان بحظ النفس، والتوبة النصوح هي المتجردة عنهما والخالصة للـه،وتلك التي يدم فيها صاحبها الندامة، ولا ينفك عن الملامة على حد مذهب شقيق البلخي (١٩٤هـ)،

كلُّ هؤلاء اتجهت نظرهم في التوبة النصوح إلى الجانب النفسي فاصطبغت شروطهم وأقوالهم به؛ تخليصًا لنفوسهم، ونصحًا لها ولغيرها من نفوس المؤمنين حبًّا في أن يكونوا مثلهم.

وهناك من ركز على التوبة في حد ذاتها، فشدَّد قتادة على أن تكون الناصحة صادقة وخالصة، ولا يحتاج معها صاحبها إلى توبة أخرى.

وربما ركَّزُوا على الذنب فها هو الحسن البصري يبرق إلينا قوله: التوبة النصوح يبغض الذنب الذي أحبه ويستغفر منه، ويشاركه الفضيل بن عياض بضرورة أن يكون الذنب بين عينيه فلا يزال كأنه ينظر إليه، وبمثلـه جاءت عبارة بن السماك.

ويعجبني في وجهات النظر الخاصة إزاء بيان أركان التوبة النصوح وأساسها قول سهل بن عبد اللـه التستري في ذكر شرطها: هي التوبة لأهل السنة والجماعة، أي يقلع عن الذنب ويسلك في الوقت ذاته طريق أهل السنة، ولو لم يذهب مذهبهم ما صحَّت لـه توبة؛ لأن المبتدع لا توبة لـه، بدليل قولـه ﷺ:

«حجب اللـــه عن كل صاحب بدعة أن يتوب».

والكثير جاءت أقوالهم جامعة تبين الشروط العامة والتفصيلية التي تجعل التوبة النصوح مقبولة شرعًا رجاء قبولها عند اللـــه حقيقة، ومن هؤلاء سعيد بن جبير الذي يبين أن النصوح هي التوبة المقبولة، ولا تقبل إلا بثلاثة شروط: خوف ألا تقبل، ورجاء أن تقبل، وإدمان الطاعات.

والندم بالقلب والاستغفار باللسان، والإقلاع عن الذنب والاطمئنان على أنه لا يعود هي جماع الشروط عند الكلبي، ويضيف القرطبي إلى الاستغفار باللسان والإقلاع بالأبدان إضمار ترك العود بالجنان، ومهاجرة سيئ الخلان، وقريب مما قالـــه سعيد بن جبير والكلبي ما قالـــه الراغب الأصفهاني[1].

ونأتي في هذه النظرة الجامعة لما قالـــه المحاسبي والقشيري والغزالي إذ يجمعهم القول بأنه لا بد في التوبة من حل إصرار القلب على المعاودة، والاستغفار بالندم، ورد التبعات والمظالم، وحفظ الجوارح ودوام الانكسار، ومداومة التنصل، وترك خيانة الضمير التي تعني الميل إلى حب الذنب بالقلب ولو مع اجتنابه في الظاهر، وكذلك ترك المداهنة في المعاملة جلبًا لمصلحة شخصية، وترك المواراة في المذهب خشية الخلاف، هذا مع تأدية حقوق اللـــه والعباد، ويأس على ما فات.

ويجب عليه أن يصلح ما هو آت، ويتحسَّر على الذي انقضى منه في البطالة واللعب، ويعوض ما فات اجتهادًا في الطاعة مع استقلالها، ويفزع من عارض الهوى والذنوب، ويديم التفكر في القلب خوفًا من اللـــه ورجاءً فيه، وإقرارًا بدوام منة اللـــه عليه وتوفيقه لما سلك، وإدامة الشكر على المواهب والمنح، هذا

(١) انظر القرطبي الجامع لأحكام القرآن: ج١: ٦٦٧٦-٦٦٧٨، دليل الفالحين: ج١: ٨١-٨٢.

كلـــه مع الخوف من عدم القبول لتوبته والوجل من ذلك.

ولهم في تفصيل القضاء والاستحلال ورد المظالم تفصيل يطول ويقصر، وللغزالي حديث مجمل لا بأس من التنويه إليه مقتضبًا،

يرى أن الذنوب التي تبت منها إما أن تكون ترك الواجبات للـــه تعالى من صلاة وصيام وزكاة إلى آخره فهذه تقضى بقدر الإمكان، وقد تكون الذنوب بينك وبين اللـــه من قبيل فعل المنهيات كشرب خمر وغيرها والواجب توطين النفس على الترك.

وأصعب الذنوب ما كان بين العبد والخلق في المال والنفس والعرض والحرمة والدين، أما مظالم المال فما أمكن رده رددته وإلا بأن كان صاحب الحق غائبًا، أو كان التائب فقيرًا أكثر من التضرع أو تصدق عن صاحبها إن كان غائبًا، وإن كان متعلقًا بقصاص لزمه، أو يستحل أولياءه وإن عجز رجع عن الذنب وأكثر من الاستغفار، وإن تعلق الذنب بالعرض غيبة أو بهتانًا أو شتمًا فتوبته بتكذيب نفسه بين مَن صدر الذنب ضده، أو يستحل صاحبه، فإن خشي الفتنة استغفر وأكثر من الطاعات، وإن خان الغير في أهلـــه أو ولده وكان الإظهار يولد فتنة فالتوبة بالرجوع والاستغفار وكثرة الطاعات، ومن فسَّق أو كفَّر واحدًا في دينه فتكون التوبة بتكذيب النفس أمام من فسقه، أو يستحل أو يستغفر، وجملة الأمر، فما أمكنك إرضاء الخصوم عملت وما لا يمكنك رجعت إلى اللـــه سبحانه بالتضرع والابتهال والتصدق ليرضيه عنك[1].

(١) راجع المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله: ٣٤-٣٧، رسالة المسترشد: ١١٣، والرسالة القشيرية:٩٢ ٩٧، الغزالي: منهاج العابدين: ١٠-١١، وطهارة القلوب: ١٠٦، ونشر المحاسن الغالية: ١٢٦، وكشف المحجوب: ج٢: ٥٣٦، جامع السعادات: ج٣: ٨٢.

وهذا التفصيل فيه من الدقة واللطف والحكمة ما لا يخفى، وما يخرج التائب من الفتنة والحرج، ويعوضه عن ذلك بما ذكر.

وربما أضافوا إلى تلك الشروط علامات مثل قول سفيان الثوري: علامة التوبة النصوح أربعة القلة والعلة والذلة والغربة، والقلة يفسرها ذو النون بقوله: قلة الكلام، وقلة الطعام، وقلة المنام فقصدوا الأرقى.

وثمة توبة من النفس إلى الحق يعبر عنها رسول الله ﷺ في حديثه: «**إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في كل يوم سبعين مرة**» أو «**إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة**» أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وهذه الدرجة تخصُّ المحبين الذين ذهبوا من نفوسهم لمحبوبهم، ومن وجودهم لوجود الحق، ومن خواطرهم لأسراره، ومن معاملاتهم لمعاملته وحده، فتابوا من المقام العالي والأعلى، ومن رؤية المقامات والأحوال[1].

ومرة أخرى يُقَسِّم ذو النون التوبة باعتبار النزوع الشعوري للتائب إلى: توبة الإنابة وتوبة الاستجابة، وذلك لأن التائب في معاملته مع ربه إما أن يتولد لديه النزوع من خوف الجلال وما يقتضيه من عقوبة، وصاحب هذا المقام محترق من نار خوفه، قلق على مصيره، يدفعه نزوعه هذا إلى التوبة خوفًا وكمدًا على ما سيلقى في آخرته.

وربما تولد النزوع من الحياء، فتتراءى للتائب سبحات الجمال[2]، تسطع على قلبه فتسكره وتشع على باطنه فتبهره، فيتوب عن الغفلات والعوارض حياء من رب اللطف والبر والجمال والنور.

---

(١) نفس المصدر: ج٢ ٥٣٩، ٥٤٠

(٢) نفسه :ج٢: ٥٤١ بتصرف.

والأنواع المشار إليها، والمسماة بالنصوح، أو بتوبة العوام والخواص، أو الإنابة والاستجابة في إطار التوبة التي يرجى قبولها، ومن علاماتها وجود حلاوة في الطاعة وأهلها، وبغض للذنوب ومرتكبيها.

ويوجد نوع آخر يسمى بالتوبة الموقوفة، وعلاماتها ألا يجد التائب حلاوة الطاعة، بل يحس ألمها، ولكن لا يتركها بل يصبر ويجاهد كي ينتقل إلى لذة الحب في العبادة والأنس بها.

وتبقى التوبة المردودة مع أصحابها من أهل العُجْب والكبر، والرياء، والرغبة في منفعة الدنيا ومرضاة الخلق، لا الإقلاع عن الذنب مرضاة للحق وطوعًا لأمره[1].

ولا شك أن القبول والوقف والرد قد انبنى على نية الطالب وسلوكه، وقصده من وراء توبته ورجوعه كما ترى، أضف إلى ذلك كثرة البكاء، وهجران إخوان السوء وقرنائه، وحب العزلة، وترك الخوض ومجانبة الفضول[2] وغير ذلك.

ومتى توافرت الأركان والشروط، واستقام حال التائب الصادق، وبرزت علامات إخلاصه لا يبقى عليه أثر من المعصية سرًّا ولا جهرًا[3]، كما قال الواسطي.

اعتبارات في التنوع

قد تكون من كل الذنوب على النحو الذي بيناه في الفقرة السابقة من التوبة النصوح، وتكون من جميع الذنوب صغيرها وكبيرها وفيها ترد المظالم وتقضى الفوائت، ويجتهد صاحبها في الطاعة، ويديم الاستغفار، وقد تكون بتدرج وتنقل

(١) الحكيم الترمذي ومعرفة الأسرار: ٤٣ تحقيق أ.د محمد الجيوش دار النهضة.
(٢) القرطبي سابق، والرسالة: ٩٢-٩٣، ونشر المحاسن: ١٢٨.
(٣) الرسالة ٩٥.

من ترك ذنب إلى ترك لآخر حتى يقلع عن جميعها بعد تدريب النفس على ذلك، وللتوبة أنواع أخرى لاعتبارات معينة غير ذلك، فقد توصف بوصف يتفق مع حال التائب ومع المتوب منه، وذلك على غرار تقسيم ذي النون المصري الذي قال: إن التوبة توبتان: توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلات.

وأضاف عبد اللـــه التميمي إلى الاثنتين التوبة من رؤية الحسنات وعلى ذلك فهناك تائب من ذنب، وآخر من غفلة، وثالث عن رؤية لحسنة، وكلها درجات متفاوتة الأجر والمثوبة، فأدناها الأولى، وأعلاها الثالثة، والأولى للعوام وما تلاها للخواص وإنما تفاوتت رتبة وحالاً باعتبار التائب والمتوب منه لأن العوام يسألون عن ظاهر الحال والخواص عن تحقيق المعاملة[1].

وصاغ الهجويري هذا التقسيم الثلاثي بطريقة أخرى رأى أن التوبة ثلاثة أنواع:

واحدة من الخطأ إلى الصواب، وهي المعنية في قولـــه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ ﴾ [آل عمران: ١٣٥]، ونظيرها في التنوع السابق توبة العوام.

وهناك توبة من الصواب إلى الأصوب ويشير إليها حال موسى عندما طلب الرؤية فعلم استحالتها فقال: ﴿ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وإنما طلبوا الأصوب رجوعًا عن الصواب لأن الاستقرار مع الصواب عند أهل الخصوص توقف وحجاب،وهم متطلعون إلى ما فوق ذلك بهمتهم ونـــزوعهم.

---

(١) كشف المحجوب ج٢: ٥٤١، والرسالة: ٩٥.

الألفاظ المشاركة في الدلالة

نجد كلمات أخرى دارت معانيها في فلك الرجوع إلى الله والإقلاع عن الذنوب، ومن الباحثين من تناولها أثناء الحديث عن التوبة، ومنهم من فصَّلها ببيان مستقل، وآثرت النهج الثاني لفروق بينها وضحت، وإن كانت دلالتها على المقصود قد اقتربت، وها هي:

أولا: الإنابة

يقال ناب إلى الله: رجع، وناب لزم الطاعة، وناب عنه: قام مقامه، وناب إليه: رجع مرة بعد مرة، وناوبه عاقبه، والنوب نزول الأمر، وما كان منك مسيرة يوم وليلة، والقوة، والقرب والنوبة: الفرصة، والمناب: الطريق إلى الماء، وفلان ينتاب فلانًا أي: يقصده مرة بعد مرة[1].

ويربطها الحكيم الترمذي بالقلب فيرى أنها لزوم القلب وثباته واحترامه[2] بالله وفعله، وصاحبها لا تقطعه النعمة والبليَّة عن الله لوثوقه فيه واستقامة قلبه تصديقًا وعزمًا مع الطاعة، وإنما ربطها، بالقلب لمجيء ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٣٣]، فهي لصيقة به وإن لم توافقها النفس، ولما كان القلب محلاً للأسرار، وموئلاً للخواطر ومهبطًا للواردات كان منبعًا للإنابة في زاجر الحق له، وقذفه باللطف فيه، من ثم عرفها إبراهيم الخواص بقوله: هي أن يردك الله تعالى عنك إليه.

أما الدريني فيجعلها من ثمار المراقبة والحياء فيقول: (ومن ثمرات المراقبة الإنابة ومعناها الرجوع عن معصية الله تعالى إلى الطاعة حياء من نظر الله عز

---

(١) الفيروزأبادي القاموس المحيط: ج١: ١٣٤، وأقرب الموارد: ج٢: ١٣٥٦، والمفردات: ٨٢٦.
(٢) معرفة الأسرار ٧٥.

وجل[1]، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ [الزمر:٥٤] .

ثانيا: الأوبة

ولهذا المصطلح عدَّة معان في اللغة منها الرجوع تقول آب من سفره: رجع، وكذا أوَّبي ﴿ يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَ ﴾ [سبأ:١٠] أي أرجعي، والأوب: الرجوع والقصد والعادة والاستقامة والطريق والجهة، وتستخدم في الورود ليلاً يقال آب الرجل الماء ورده ليلاً وكذا الأوب وتأوبه.

والغياب من دلالة الوضع قالوا آبت الشمس لغة غابت وكذا السير جميع النهار والنـــزول ليلاً فإذا قلنا آوب الركاب مؤاوبة تباروا في السير، وأخيرًا تدل على كثرة الرجوع إذ الأواب هو كثير الرجوع[2].

وعرفها سعيد بن جبير وأبو عثمان الحيري بأنها الرجوع إلى الله عز وجل[3].

محاولات التمييز

إنما رتبناها على هذا النحو، بأن بدأنا التوبة ثم الإنابة ثم الأوبة؛ لأن هذا ما أشار به كثير من الصوفية على ما سنبين قريبًا، والكلمات وإن تشابهت دلالة لكنها تمايزت لغة واصطلاحًا نوع تمايز.

فاللغة تدلنا من أوَّل وهلة على أن لفظة التوبة لم تستخدم في أي غرض سوى الرجوع عن الذنب، بحيث قصرها الواضع على ذلك قصرًا، ولذا كثر استعمالها في

---

(١) الدريني طهارة القلوب: ٢٣٢، ٢٢٩.

(٢) المعجم الوسيط: ج١: ٣٢، وأقرب الموارد: ج١: ٢٤، والقاموس المحيط: ج١: ٣٧.

(٣) الحارث المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله: ٣٤، والرسالة: ٩٧.

هذا الغرض، وسارت مصطلحًا شرعيًّا محددًا للمقصود منه دون توضيح، أما الإنابة فشاعت في كثير من المعاني كنـــزول الأمر، والمسير، والقوة على غير ذلك، بجانب دلالتها على الرجوع عن الذنب، والأوبة هي الأخرى دلت على الرجوع السابق كما أشارت إلى الرجوع من السفر، والورود ليلاً، والغياب، والتباري إلى آخره.

وأدرك الراغب الأصفهاني ملحظًا دقيقًا فيه آب بأنها تعني الأوب والرجوع للحيوان صاحب الإرادة، بخلاف مطلق الرجوع، أو الرجوع المدلول للدالة أناب فيكون للحيوان وغيره، وإذا كان الأمر كذلك فلو استعملنا كلمة تاب قادتنا إلى الرجوع دون قيد آخر، أما في غيرها كأناب وآب فيحتاج الاستعمال إلي قيد أو وصف.

وحاول العلماء وضع ترتيب معنوي يوضح الفروق بين الألفاظ الثلاثة وكانت محاولة إبراهيم بن أدهم من أسبق المحاولات لكنها مقصورة على اثنين فقط قال: إذا صَدَق العبد في توبته صار منيبًا، لأن الإنابة ثاني درجة التوبة، ورددده أبو عثمان المغربي فقال: إذا صحت التوبة صحت الإنابة، والرجل الذي رتب الثلاثة معًا هو أبو علي الدقاق إذ جعل أوَّل الرجوع التوبة، وأوسطه الإنابة، وآخره الأوبة ثم توالت أقوال الصوفية تتحدث عن الألفاظ الثلاثة بحسب هذا الترتيب، وتشرحها مراعية الفروق بينها حسب أولوية كل وأسبقيته، فالتائب راجع عن الذنب نادم على ما فعل، يخاف العقوبة، والمنيب طامع في الثواب، راجع من الغفلة إلى الذكر، وقد يرجع حياء، أو يرجع عن كل شيء سوى اللـــه، وربما رجع حتى من رجوعه فيبقى شبحًا لا وصف لـــه، قائمًا بين يدي الحق مستغرقًا في عين الجمع والآيب راجع عن الذنب لا طمعًا في الثواب ولا رهبة من عقاب، وإنما رجع مراعاة لأمر، وانصياعًا للحكم، يستحي من اللـــه أن يخالفه.

وقد تتداخل معاني الإنابة مع الأوبة عندما يرتقي العبد فينيب أو يئوب عن كل شيء ليبقى باللـــه دون كل الأشياء من نفس وهوى ووجود، ولا يسكن

إلا بالمولى وحده، والحكيم الترمذي أشرك العارف مع كل من المنيب والآيب في التحقق بالصفات والمقامات والأحوال حتى استبدلهما به[1].

جعلنا اللـــه من التوابين المنيبين الأوَّابين الصادقين المخلصين وحال بيننا وبين غيره وكشف عنَّا الحجب بيننا وبينه، ومتّعنا بأنواره وأسراره، وحفظ أبداننا بحولـــه، ونصرنا بقوته، وعافانا بقدرته إنه نعم المولى ونعم النصير.

(١) راجع كتاب معرفة الأسرار: ٥٥-٥٦، (الترمذي)، السهروردي في عوارف المعارف ٤٣٢، أبـــا النجيـــب الســـهروردي المـــريدين: ٤٣، كشف المحجوب ج٢: ٥٣٦، والرسالة:٩٤، وطهارة القلوب ١٠٦، ونشر المحاسن ١٢٧.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الثالث

الأسس والضرورات

يتناول هذا الفصل الأصول التي يقوم عليها السلوك سواء منها ما اتصل بالعلم وضرورته أو المصادر والأسانيد، وأهمية العقيدة الصحيحة يقينًا ووجدانًا، ثم قيمة الشريعة للمريد، وما يصدر عنها من الأوامر والنواهي.

ضرورة العلم للمريد

سبق أن قلنا إن التصوف قد بُنِي على العلم، وبيَّنَّا موقف رجال الطريق من العلم عامة وها نحن الآن نبرز من جديد صلة العلم بالتربية السلوكية خاصة، وعلَّة هذه الصلة، ومن الجدير بالذكر هنا أن ندرك أن تلك التربية تقوم على شعبتين: شعبة تبدأ مع علماء الظاهر من القرَّاء والفقهاء والمفسرين والمحدثين واللغويين، وأخرى تبدأ مع شيوخ الطريق لتتولى قيادة المريدين في سلوكهم إلى اللـــه، وهما ضروريان ومتلازمان.

لقد نادى ذو النون المصري المتوفَّ (٢٤٥هـــ)على المريدين قائلاً: يا معشر المريدين من أراد منكم الطريق فليلق العلماء بالجهل، والزهاد بالرغبة وأهل المعرفة بالصمت[١]، والنداء عام لكل المريدين الطالبين للطريق أن يلتقوا بعلماء الظاهر متواضعين غير متعالين، ومظهرين حاجتهم للعلم وجهلهم به، كما يرغبون في الزهد، ويصمتون في حضرة شيوخ الطريق العارفين.

وأكد الغزالي (٥٠٥هـــ)على أن أنفع الآداب التفقه في الدين والزهد في الدنيا والمعرفة بما للـــه عليك[٢]، ومن بين وصايا ابن عربي لمن سألـــه تعلَّم

(١) السلمي: طبقات الصوفية ١٢

(٢) روضة الطالبين ١٠٨

العلم[1]، وصرح الحكيم الترمذي بأن أول العبادة العلم فمن علم عرف ومن عرف عبد[2].

ولعل الجيلاني وأبو العباس المرسي ٦٨٦هـ من الذين وضحوا الصلة الوثيقة بين العلم الظاهر وعلم السلوك إذ يقول أولهم: الشيوخ اثنان: شيخ الحكم وشيخ العلم، شيخ من الخلق يدلك على باب قرب الحق عز وجل، بابان لا بد لك من الدخول فيهما، باب الخلق وباب الخالق، باب الدنيا وباب الآخرة، أحدهما تبعٌ للآخر، باب الخلق أولاً وباب الحق ثانيًا، ما ترى الباب الأخير حتى تجوز من الباب الأول، اخرج بقلبك من الدنيا حتى تدخل إلى الآخرة، اخدم شيخ الحكم حتى يدخل بك إلى شيخ العلم، اخرج من الخلق حتى تعرف الحق، هي درجات درجة بعد درجة، والصديق إذا فرغ من تعلم العلم المشترك أدخل في العلم الخاص، علم القلوب والأسرار[3].

وشيخ الحكم الذي يعنيه الجيلاني هو العالم بالعلوم الشرعية الظاهرة، وإنما سمي بذلك لكونه يحكم على المسائل من جهة الشرع، وسماه بشيخ الحكم وباب الخلق وباب الدنيا، ولأهمية هذا الشيخ الظاهري فقد ألزم الجيلاني المريدين بخدمته شأنهم في ذلك كحالهم مع الشيوخ الدالين على الحق وهم عنده باب الخالق، وباب الآخرة، وهم شيوخ العلم الخاص، وكما أننا لا تصح إرادتنا في طلب الآخرة إلا بالخروج زهدًا من الدنيا فكذلك لا يدخل العبد إلى باب الخالق والحق حتى يتجرد قلبه من التعلق بعلوم الظاهر بتحصيلها لديه حتى لا يتشوش باطنًا أو ظاهرًا عن الحاجة إلى الحكم أثناء عمله.

---

(١) وصبته لوالده جمعها عبد الرحمن حسن محمود – عالم الفكر

(٢) وانظر المسائل المكنونة ١٢٤ ترجمة أ.د/ محمد الجيوشي

(٣) الفتح الرباني ١٤٤-١٤٥

وليس هذا فحسب بل العلم الظاهر يزيد في مطلق العلم عن المريدين حسبما يقول أبو العباس المرسي(٦٨٦هـ): من صحب المشايخ على الصدق وهو عالم بالظاهر ازداد علمه ظهورًا[١] والظهور هنا هو الزيادة والنماء لا الرياء والسمعة.

والدخول من باب العلم الظاهر ليس اختياريًّا أو استحبابًا بل هو واجب يفرضه السلوك على المريدين، والفرضية مستقاة من قول النبي ﷺ: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة**» والحديث ذائع معروف، وإذا كان كذلك فلا عجب أن يقول سيدي إبراهيم الدسوقي: يجب على المريد أن يأخذ من العلم ما يجب عليه في تأديته فرضه ونفله[٢]، وهو نفس اتجاه ابن عربي في رسالته للفخر الرازي، لقد بيَّن لـه أن علوم الدنيا مرتبطة بزمانها ومكانها، فلا يأخذ المتعلم منها إلا ما مست الحاجة إليه أما علوم الدين والآخرة فيلزم التزود بها كي تكون ملازمة لـه في حلـه وترحالـه وكي يكمل به ذاته يقول: ينبغي للعاقل ألا يطلب من العلم إلا ما يكمل به ذاته وينتقل معه حيث انتقل.

وابن عربي هنا دقيق في موعظته ونصيحته للفخر الرازي سواء من حيث استخدام المصطلحات أم من جهة الفكرة المسوقة، إنه يدرك لمن يتوجه الخطاب، فهو يوجهه لعالم طوف في العلوم العقلية والنقلية واستغرقت منه زمنًا طويلاً، واستحوذت على فكره عمرًا مديدًا، وصال فيها وجال، وألَّف ودرس، لذا يخاطبه ابن عربي بالتعقل في طلب العلم، إذ ليس العاقل من حصل وجمع، إنما العاقل من طلب ما به كمال الذات وتساميها، والكمال لا يتحقق بالكثرة وإنما بالانتقاء والاختيار في العلم، فيحصل ما ينفع أخرويًا، ويقتصر على الضرورة في العلوم الدنيوية.

---

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ج٢: ١٣.

(٢) نفسه: ج١: ١٤١.

وأفضل العلوم مع ذلك ما معي في حلي وارتحالي، ينتقل بانتقالي ويصحبني في رحلاتي، ولذا لزم أن يجتهد الإنسان في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل، وأكثر ما ينطبق هذا على علوم الدين، ولم يترك ابن عربي هذا التصريح لاجتهادنا بل قال: وليس ذلك إلا علمان العلم باللـــه تعالى، والعلم بمواطن الآخرة وما يقتضيه مقاماتها[1].

ويؤكد أبو النجيب السهروردي على وجوب العلم الظاهر مبينًا العلة في هذا فيقول: وأجمعوا على وجوب تعلم ما لا يسع جهلـــه من أحكام الشريعة، وما يحل وما يحرم ليكون العمل موافقًا للعلم، وذلك لأنه، إذا تجرد العلم عن العمل كان عقيمًا، وإذا خلا العمل عن العلم كان سقيمًا[2].

ومن العلماء المتفقهين: نستفيد دعوى العلم بأحكام الدين ومن العلماء العاملين نستفيد العمل بأحكام الدين ... وإذا قال لك المتفقهون ماذا استفدت من الصوفية الصادقين فقل لهم استفدت منهم حسن العمل بما استفدت منكم حسن أقوال و أحكام الدين[3].

كما صرَّح علي بن محمد وفا قائلاً: العلم بالأحكام التي تنصلح بها العبادة والآداب واجب لمن أراد أن ينضم إلى طريق القوم،وما وصلوا إلا بعد إحكام علوم الظاهر ،فكل من أراد السلوك يبدأ من الظاهر ويضم إليها علوم الباطن وإلى هذا أشار بوضوح الكلاباذي، فعندما أهى من اختارهم من الرجال عقَّب قائلاً: (هؤلاء هم الأعلام المذكورون المشهورون، المشهود لهم بالفضل الذين

(١) رسالة ابن عربي للفخر الرازي: ١٧-١٨.
(٢) آداب المريدين: ٣٢.
(٣) الشعراني الطبقات الكبرى: ج٢: ٢٧.

جمعوا علوم المواريث إلى علوم الاكتساب، سمعوا الحديث، وجمعوا الفقه والكلام، واللغة، وعلم القرآن تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم[1]، كما تشهد بذلك نشأتهم وحياتهم لو تتبعنا سيرة كلٍّ وتربيته.

ولقد ترك علماء الطريق مهمة التربية الشرعية لرجالها، فلم يزاحموهم فيها، وأوصوا المريدين أن يذهبوا إلى المتخصصين في تلك العلوم، هذا مع قدرة كثير منهم على القيام بهذه المهمة لكنهم آثروا أن يقوم كلٌّ بدوره، وربما تعلّم بعض المريدين على أيدي شيوخ أجلاء، لهم قدم في الطريق بعد أن كان لهم باع في العلوم الشرعية ولكنهم أي المريدون بدءوا بالعلم الشرعي أولاً لأحكامه ولمنفعته وضبطه للسلوك إلا أن الغالبية نالوا حظهم من العلوم الشرعية في حلقات المتخصصين وكانوا متسامحين يقرُّ التلاميذ بفضل الشيوخ، ولا يؤنب الشيوخ تلاميذهم على ميولهم.

لقد كانت روح الفهم والتسامح والوعي بادية وسائدة بين الجميع لسعة علمهم وصدقهم وعدم المغالاة لدى السالكين، واتفاق رجال الظاهر مع أرباب السلوك على حرب المدعين والمبتدعين أيًّا كان انتماؤهم مثلما أصيب الحلاج وابن عربي وأشباههم من لوم كثير من الفريقين.

وتبقى هناك نقطة هامة تتعلق بالمنهج أشار إليها صراحة كل من الهروي وأبي الحسن الشاذلي حيث نبها عموم مريديهم إلى التمسك بالمنقول والروايات الصحيحة، فمن درجات التواضع عند أولهما التواضع للدين، وفسَّر ذلك بقوله: (ألا يعارض بمعقوله منقولاً، و لا يقيم على الدين دليلاً، ولا يرى إلى الخلاف

---

(١) التعرف: ٤٦

سبيلاً)[1] ويقول الثاني: (إذا جالست العلماء فجالسهم بالعلوم المنقولة والروايات الصحيحة إما أن تفيدهم وإما أن تستفيد منهم وذلك غاية الربح معهم)[2] ومن مجموع النصَّين تتبين لنا الخطة المنهجية المقترحة من الشيخين الهروي والشاذلي، فهي تعتمد المنقول كتابًا وسنة، ولا تقبل من السنة إلا ما كان مرويًّا بطريق صحيح، ويرفضان معًا المعقول في مواجهة المنقول، كما يحذران من جعل الدليل العقلي قَيِّمًا على الدين بل العكس هو اللازم، وعلى كل مريد أن يجتنب الخلاف بأي حال من الأحوال.

وبهذه العناصر المنهجية يتحقق التواضع للدين كما نص الهروي وتحدث الفائدة عند الشاذلي، ولا يقتصر الأمر على هذا بل صرحوا مرارًا بوجوب اتباع المصادر الأصلية من الكتاب والسنة وهي النقطة التالية.

اعتصام المريدين بالكتاب والسنة

العلم باب السلوك كما سلف، والمقصود به العلم النافع في الطاعة والعبادة وما يصح به العمل وإذا كان كذلك فقد لزم أن تكون أعمال السالكين كلها مبنية على الموافقة للكتاب والسنة أبدًا بداية ونهاية، وعلى المبتدئ أن يتمسك بالكتاب والسنة وأن يعمل بهما أمرًا ونهيًا، أصلاً وفرعًا، فيجعلهما جناحيه يطير بهما في الطريق الواصل إلى الله عز وجل[3] ويلزمه أن يستجيب لقوله سبحانه: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران:١٠٣] وقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحج:٧٨].

---

(١) منازل السائرين: ٣٥.

(٢) ابن عباد النفري: المفاخر العلية في المآثر الشاذلية: ٥٨، المطبعة العامرية ١٣٢٣هـ

(٣) الجيلاني: الغنية ج٢: ١٦٣

وفهم الهروي من الاعتصام بالحبل المحافظة على طاعة الله ومراقبة أمره، ومن الاعتصام بالله الترقي عن كل موهوم، والتخلص من كل تردد، والاعتصام به سبحانه ذاتًا وقولاً يعني الاستسلام والإذعان، وتعظيم الأمر والنهي إلى آخر ما ذكر[1].

ومن اعتصم بالله وعرف ذلك حق المعرفة أدرك أنه: يسمع من ربِّه عز وجل فيعمل بما في الكتاب والسنة ويصم عما سوى ذلك[2]، ويظل بالاعتصام، والاستماع مقبلاً على الله عاملاً بما يسمع مستحييا له، مستقيمًا ومجتهدًا في طاعته: لا عاديًا رسم العلم، ولا متجاوزًا حد الإخلاص ولا مخالفًا نهج السنة[3].

وربط الحارث المحاسبي وأبو الحسن الشاذلي بين سماع نداء الله إجابة داعيه وبين معرفة قدر الله وتعظيمه، فمن عرف قدره، وعظمه ذاتًا، عظم أمره، فقام بما به أمر، وشغل قلبه وكل عضو فيه بوظيفة ندبه الله ورسوله إليها وترك ما كرهه الله ورسوله له[4].

ومن شدة تمسكهم بالكتاب والسنة أن السري السقطي نبه إلى أنه: قليل في سنة خير من كثير على بدعة، وتساءل: كيف يقل عمل مع تقوى[5]، ولا يتحقق الوصول إلى الله، أو يبلغ العبد حالاً شريفة إلا بملازمة الموافقة[6]. وكشف الحقائق في النهايات لا يتأتى كذلك إلا بتصحيح البدايات فمن صدق في بدايته

---

(١) منازل السائرين: ١١-١٢.
(٢) الغنية: ج١: ١٥٨، ج٢: ١٣٨.
(٣) الهروي: منازل السائرين: ١٢٥.
(٤) انظر السلمي: طبقات الصوفية: ١٧، ابن عباد المفاخر: العلية ٦٠، وروضة الطالبين: ١١٢.
(٥) طبقات الصوفية: ١٥.
(٦) نفسه: ٩٠.

أطلعه اللـــه على حقائق نهايته[1].

إلى هنا يلزم المريد بداية ونهاية السير بالاتباع والموافقة لما أمر اللـــه ورسولـــه به، واجتناب ما نهى اللـــه ورسولـــه عنه، واللزوم هنا هو اعتصام أو استمساك يرتبط بتعظيم اللـــه ومعرفة قدره، ويرقى إلى الحس والوجدان بحيث يستشعر السالك أنه يسمع من اللـــه أمره ونهيه، ويسمع داعي اللـــه وهو الرسول ﷺ فيلبيه في كل لحظة، ويقوم كل عضو فيه بما كُلِّفَ به.

ولقد أدرك الصوفية الصلة الوثيقة بين الاتباع مع الإخلاص وبين الكشف والمعرفة، إذ البدعة لا تؤدي إلى تجلية ولا تثمر حقيقة في البداية أو النهاية، والأحوال الراقية منوطة هي الأخرى بدرجة الاتباع والعلم والتجرد للـــه وحده، وإذا قضى السالك شطرًا طويلاً من حياته فلم يكاشف، ولم ترد لـــه في نهاياته الحقائق فلينظر أين هو من الأمر والنهي وصحة البداية على شرائط الموافقة؟.

ومن هذا كلـــه يتعلم الدراويش والمستصوفة اليوم كيف كان أسلافهم علمًا واتباعًا وإخلاصًا؟ وليستقيموا إن أرادوا وصولاً.

ولعلهم يقرءون قول الغزالي: من ألزم نفسه آداب السنة نور اللـــه قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من متابعة الحبيب ﷺ في أوامره وأفعالـــه وأخلاقه والتأدب بآدابه قولاً وفعلاً وعقدًا[2]، وإن فعلوا صحَّح كثير منهم ما هم عليه، كما أني أدعو أعداء الصوفية وناقديهم هل لديهم حث على لزوم النهج السني أوضح وأقوى مما صرح به رجال الطريق هنا.

---

(١) العـــز بـــن عبد السلام بين الشريعة والحقيقة أوصل الرموز ومفاتيح الكنوز: ج٧ – ١٩٦١م – سلسلة الإسلامية.

(٢) روضة الطالبين .١٠٧.

إنه ما عكر على الصوفية روق طريقهم، وذوب مشاربهم إلا المبتدعون منهم، وما قطع الصلات التي كانت وثيقة بينهم وبين علماء الظاهر إلا تساهل الدراويش مع السنة، وإهمال العلماء للرقائق أو إقبالهم على الدنيا، فقد أدى التساهل في داخل الطريق، وانشغال علماء الظاهر بالدنيا وتركهم للزهد والتصفية إلى حدوث الفجوة بين الطرفين، حتى صار كل فريق يكيل التهم للآخر، وقد كانوا زمن السلف على ود وتقدير.

ولقد جاء لوم المقصرين من داخل الصوفية أنفسهم فها هو حجة الإسلام مرة ثانية يعقد موازنة بين ثلاث طوائف من العلماء: طائفة علمت وعملت بالعلوم الظاهرة، وجاهدت حتى ورَّثها الله علومًا باطنة كعلم المحبة والشوق والرضى والمكاشفة والمراقبة والقبض والبسط إلى غيرها من علوم القوم الصافية والصادقة الوافية، وعد من ذلك الحسن وسفيان الثوري والفضيل وأبي يزيد وأبي الحسين النوري، وحبيب العجمي، ومعروف الكرخي، وشقيق البلخي وغيرهم، وقد سماها بالطائفة الإلهية.

ووصفهم بأنهم اتجهوا إلى الواحد الشاهد، وهجروا المناصب، قاموا فنالوا، وصدقوا فتحققوا وسهروا فظفروا، وبالعلم والعمل وصلوا، فهؤلاء فقراء الآخرة وصوفيتها الذين علموا أن النعمة هي من المنعم فتركوا الأسباب جوانب وتوكلوا عليه وحده وزهدوا في كل ما سواه، وإليه افتقروا وبه عرفوا.

وهناك صنف آخر: يجله الغزالي وسماهم علماء الآخرة، وعد منهم أيضًا الحسن البصري وسفيان بن عيينة والثوري صاحب المذهب، وأبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل، وابن شريح والحداد والقفال وكثير من أمثالهم أولئك علماء الآخرة الذين شبهوا صحب رسول الله ﷺ[1] في العمل القائم على العلم.

---

(١) سر العالمين: ١٠٥ - ١٠٨.

وأما الصنف الثالث: فهم طائفة شغلوا بالعلوم والشهوات بيضوا الثياب وسودوا الكتاب، صقلوا الخرق، وما نقلوا عن الخرق، وجعلوا المرقعات شركًا على الشهوات، دبوا إلى المناصب وسعوا نحوها، والأصول عندهم فضول، أكثر علومهم الرقص والشبابة، لا يفرقون بين القرابة والصحابة، نسوا محبوبهم، ونسوا مدارج الطاعات، ونسوا اللـــه والحق فهؤلاء صوفية الدنيا[1] هل هناك نقد داخلي أشد من هذا؟

وبالنظر في الموازنة التي عقدها أبو حامد نجد أن نقده انصبَّ على علماء لم يعملوا بعلمهم أو عملوا لكسب مغنم دنيوي، وإذا كان الذم منصبًّا على هؤلاء فما بالنا بمريدين جاهلين أو غير صادقين، وكذلك فإن أسلوبه اللاذع قد اتجه نحو علماء صوفية لا علماء دنيا ولم يتحرج وهو واحد من رجال الطريق أن ينقد ما لا يراه موافقًا للكتاب والسنة علمًا أو سلوكًا نقدًا جارحًا كما رأينا، وأن يخرجهم جملة من صفوف السالكين الناجين.

في الوقت الذي يدمج بين العلماء العارفين من الصوفية ومن الظاهر دمجًا لا يفرق بين حال هؤلاء وهؤلاء إلا في القليل من علوم الباطن، والدليل على هذا الدمج بين حال هؤلاء جميعًا ما قام به من عد طائفة في صف العارفين، ثم عدها بعينها مع رجال الظاهر، وقد سمى الأولين بعلماء الآخرة وأطلق نفس الاسم على رجال الشريعة مما يبرز قرب الجميع من المخلصين.

وأخيرًا نعجب من الجيلي صاحب كتاب الإنسان الكامل والمناظر الإلهية عندما يعلن أن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو ضلالة[2] وذلك لأنه أدخل نفسه فيما بعد مداخل فكرية ولفظية ورمزية جرت عليه النقد هو الآخر.

---

(١) نفسه: ١٠٦، وانظر بداية الهداية: ٢٢-٢٤.

(٢) الإنسان الكامل: ج١ ٨، والموهرة سيدي إبراهيم الدسوقي: ٣٢.

تصحيح العقيدة طبقا للمنهج السلفي

تمسَّك الصوفية بضرورة بناء سلوكهم على العلم المرتبط بالكتاب والسنة تصحيحًا للعمل، وأوَّل أساس يقوم عليه نشاط المريدين في توجههم إلى اللـــه، بل أوَّل أصل للمؤمنين عامة هو العقيدة أو الإيمان، فبصحتها يصحُّ كل ما بني عليها، وهم في هذا يجرون مجرى الدين في تأسسه، فلقد كانت العقيدة والدعوة إلى التوحيد والإيمان باللـــه وحده أول ما وجهه الأنبياء ونبينا محمد ﷺ خاصة.

واستغرق البناء العقدي مع الآداب والأخلاق ثلاثة عشر عامًا بينما جاءت الشريعة في سنين عشرة، ولم تتخل العقيدة عن مصاحبتها أو ملازمتها، ومن هنا اتفقت كلمة الصوفية المرشدين على ضرورة أن يبدأ المريد بالعقيدة تصحيحًا ويقينًا، فسيد الطائفة أبو القاسم الجنيد (٢٩٧هـــ) يقول: إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه؟، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث فيذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته، فإن لم يعرف ما لـــه لم يعترف بالملك لمن استوجبه[1].

وساق القشيري قول أبي علي الدقاق: يجب على المريد تصحيح الاعتقاد بينه وبين اللـــه، وأن يكون اعتقاده صافيًا عن الظنون والشبه، خاليًا من الضلالة والبدع صادرًا عن البراهين والحجج[2] وسمى الهروي هذا المعتقد الثابت بعلم اليقين واعتبرها الدرجة الأولى التي يبدأ منها المريد عارجًا نحو عين اليقين وحق اليقين، والتي تؤسس عليها المعاملة بعد ذلك[3]، ولا يختلف الجيلاني عمن سبقه في الإفصاح عن أنَّ أوَّل ما يجب على المبتدئ في هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح

---

(١) أبو محمد عبد اللـــه بن أسعد اليافعي: ٧٦٨هـــ نشر المحاسن الغالية: ٣٣٦.
(٢) الرسالة: ج٢ : ٧٣١ تحقيق د/ عبد الحليم محمود.
(٣) منازل السائرين: ٣٩ ١١، ١٢.

الذي هو الأساس[1]، وتلك لغة المربين على اختلاف أذواقهم ومشاربهم.

وإنما كان كذلك لأن اللـــه هو المقصود الأسنى للطالبين وهو محبوب القاصدين، ومهما بذل المريد جهدًا فلن يصل إلا بفضل اللـــه وألطافه، وإذا لم يعرف المريد غايته حق المعرفة، ويعتقد فيه اعتقادًا سليمًا يخلو من التردد والشك، والظن والريبة فهل يعقل أن يمد اللـــه شاكًا فيه أو مسيئًا للظن به؟، وهل يمكن للطالب المبتغي أن يصل إلى غاية مظنونة أو مجهولة؟ إن ذلك في اعتبارنا غير جائز، وغير محقق، وهو بالنسبة للـــه أبعد مما في الشاهد الحاضر.

ورتب الغزالي أصول الدين وفروعه ترتيبًا حسنًا في قوله: التوحيد موجب يوجب الإيمان فمن لا إيمان لـــه لا توحيد لـــه، والإيمان موجب يوجب الشريعة فمن لا شريعة لـــه لا إيمان لـــه ولا توحيد، والشريعة موجب يوجب الأدب فمن لا أدب لـــه فلا شريعة لـــه ولا إيمان لـــه ولا توحيد له[2] فقد بان أن التوحيد والإيمان والشريعة والآداب يترتب لاحقها على سابقها ترتب إيجاب ولزوم.

هكذا جاءت تنبيهات الشيوخ للمريدين بسلامة العقيدة أولاً،و ضرورة إحكام الأساس قبل البناء لكن على أي منهج يكون التصحيح؟ وبأي معيار توزن المسائل الاعتقادية؟؟ هل يضعون للعقل والمنطق، أو النص والنقل؟ وإلى أي جماعة ينتمون؟ هل هم معتزلة أو أشعرية أو غير ذلك؟ إننا في حاجة إلى أن نستمع إلى المرشدين من جديد لننظر تحديد المنهج الذي يوصون به المريدين في اعتقادهم، والذي سلكه المربون قبلهم ثم دلوا الطالبين عليه.

للإجابة على هذه الأسئلة بحثًا عن منهج العقيدة عند الصوفية بادئين وواصلين نرى أنهم سلكوا مسلكين: مسلكًا أعلنوا فيه بوضوح عن المنهج الذي يرتضونه، وآخر تطبيقًا يوضحون فيه رأيهم إزاء المسائل الاعتقادية بإيجاز أو تطويل حسب الظروف المجال.

---

(١) الغنية ج٢: ١٦٣.

(٢) روضة الطالبين: ١٠٨.

المسلك الأول: التمسك بمذهب السلف

أما بالنسبة للمسلك الأول الخاص بالإعلان عن نهجهم فإنه قد برز من خلال أقوالهم الناصحة أو المؤلفة أنهم سلفيون، قد ارتضوا طريق السلف ونبذوا ما سواه، وهو نهج يقوم على الكتاب والسنة، وما عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأشباههم ممن ظلوا متمسكين بأصول الدين بلا تبديل ولا تأويل ولا تعطيل أو تشبيه، يقدمون النقل على العقل، والأخير تابع ومنافح عن الأول، كل هذا وهم بعيدون عن الجبر والاضطرار، وعن التفرق والابتداع والأهواء، يرفضون الخروج والرافضة والاعتزال.

والإعلان عن هذا النهج منبثٌّ في أقوال الصوفية ومؤلفاتهم، ومع أنني لا أوافق على تقسيم الصوفية إلى سلفيين، وسنيين، ومتفلسفين كما هو عند بعض من الباحثين[1] لكني الآن سأتبع هذا التقسيم لبيان أن الطوائف الثلاثة قد التقت حول وحدة المنهج السلفي والإعلان عنه، وسأسوق أمثلة وشواهد من كل صنف من الأصناف الثلاثة.

ويمثل الاتجاه السلفي عندنا الآن الإمام الهروي والجيلاني، فالأول يدخل على الموضوع من نقطة الاعتصام بالله وبحبله، ويستخرج من ذلك ضرورة الاستسلام والإذعان والتصديق بالوعد والوعيد، والتأكيد على اليقين الذي هو مركب الآخذ في هذا الطريق[2]، أما الثاني فيقول: والذي يجب على المبتدئ في

---

(١) تبنى هذا التقسيم الدكتور عبد القادر محمود في بحوثه الصوفية، وإنما لم أوافق عليه لأن الاتفاق قائم بين الصوفية السنيين في العقيدة والسلوك والمصطلحات لا فرق بين الهروي والقشيري أو غيرهما، وإنما الفرق بينهم وبين المتفلسفة كالحلاج وابن عربي فالقسمة ثنائية لا ثلاثية، والاتفاق على الغلبة لا المطابقة.

(٢) منازل السائرين: ٣٩، ١١، ١٢.

هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح الذي هو الأساس فيكون على عقيدة السلف الصالح أهل السنة القديمة سنة الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والأولياء والصديقين[1].

ولا جدال مع الهروي والجيلاني وأضرابهما من الحنابلة لظهور منهجهم وصدق انتمائهم إليه، وعدم المنازعة معهم في شأنه ولذا اقتصرنا عليهما موجزين، مع العلم أن ينضم إليهما ابن تيمية فيما كتبه عن السلوك، وابن القيم في كتابه «مدارج السالكين».

(ب) والاتجاه السني تمثلـــه الأغلبية الساحقة من المريدين والصوفية، ولذا سنتوسع فيه قليلاً لتوضيح أن منهجهم سلفي شأن الحنابلة، ونبدأ بالقشيري في رسالته فنجده يقر المريد على حالـــه إن كان من أهل النقل، ويوصيه بالثبات على ذلك، فإن لم يكن ذا أهلية لمعرفة النص والاستدلال به، ولم يستقل بحالـــه بل أراد أن يعرج في أوطان التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق فليقلد سلفه، وليبحر على طريقة هذه الطبقة فإنهم أولى به من غيرهم[2]، وسلف المريد هنا إما أن يقصد القشيري سلفه في الطريق، أو سلفه على وجه العموم، وفي كل من الاحتمالين يرد المريد إلى طريقة السلف في العقيدة، ويقبح أن ينسب إلى مذهب غير هؤلاء من المذاهب الكلامية الأخرى.

والحاصل أن المبتدئ يحمل على ذاته في الاستدلال بالأثر إن كان ذا أهلية، أو يقلد سلفه في الطريق، وهم في الأصل سلفيون عقيدة، فمرجعه إلى طريقة السلف، ولا يرجع إلى الحجج العقلية إلا إذا اعتراه وسواس وتفرَّس فيه شيخه

---

(١) الغنية: ج٢: ٦٣.

(٢) الرسالة: ١٩٦-١٩٧.

القدرة على التفكر والبرهنة الصحيحة، ويظل كذلك حتى تسطع في قلبه أنوار القبول، وتطلع في سره شموس الوصول، ولا يكون النظر بالتعقل إلا لأفراد المريدين أما الغالب فيرد إلى تأمل الآيات بشرط تحصيل علم الأصول وعلى قدر الحاجة الداعية للمريد[1].

ويبين الغزالي مرارًا في معظم كتبه أن الاعتقاد الصحيح هو الخالي من التعطيل والإلحاد والتشبيه والتجسيم والتكييف والنقص والحلول والاتحاد والإباحة. وأن يكون معه التنـــزيه والعظمة والكبرياء كما كانت الصحابة رضي اللـــه عنهم، ودليلـــه الكتاب والسنة وإجماع الأمة ورفض الفرق كلها، ممن قال أربابها بالتشبيه والتعطيل، والجبر والقدر والرفض، واعتبرهم منحرفين عن الصراط المستقيم، أما المذهب الوسط عنده فهو ما عليه أهل السنة والجماعة، وهم الناجون لإثباتهم صفات من غير تشبيه ولا تعطيل[2].

وأعلن أبو النجيب السهروردي المتوفَّى (٥٦٣هـــ) صراحة أن الصوفية اختاروا من المذهب مذهب السلف فقهاء أصحاب الحديث، ولا ينكرون الاختلاف في الفروع، وأرباب الاختلاف المقبول هم: المعتصمون بكتاب اللـــه، المجاهدون في متابعة رسول اللـــه ﷺ، المقتدون بالصحابة وهم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، وعلماء الصوفية)، أما أصحاب الحديث فإنهم تعلقوا بظاهر حديث رسول اللـــه ﷺ وهو أساس الدين: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ [الحشر:٧]، وقد اشتغلوا بسماعه ونقلـــه وتدبره، وتمييز صحيحه من سقيمه، وهم حراس الدين، وقد فُضِّلَ الفقهاء على

---

(١) نفسه: ١٩٨.

(٢) روضـــة الطالـــبين: ١٦٤، الأربعـــين في أصول الدين: ٢٣، الاقتصاد في الاعتقاد ٩، والروضة ١٢٧.

أصحاب الحديث بما خصوا به من الفهم والاستنباط في فقه الحديث والتعمق بدقيق النظر في ترتيب الأحكام وحدود الدين، والتمييز بين الناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه فهم حكام الدين وأعلامه.

واتفق الصوفية مع الطائفتين في معانيهم ورسومهم إذا كان ذلك مجانبًا للبدع والهوى، ومنوطًا بالاقتداء فمن لم يحط من الصوفية علمًا بما أحاطوا به يرجعون فيها إليهم في أحكام الشرع وحدود الدين، فإذا أجمعوا فهم على إجماعهم، وإذا اختلفوا أخذ الصوفية بالأحسن والأولى، وليس من مذهبهم طلب التأويلات وركوب الشهوات ولا يتورع رجال الطريق من الرجوع إلى رجال الحديث والفقهاء كلٌّ فيما يخصه عند الحاجة[1]، هذا لمن لم يكن أهلاً للفهم والاستنباط ونجد هذا بنصه عند الطوسي في اللمع.

أرأيت كيف أصرَّ الصوفية على المنهج السني والسلفي؟

(جـ) والآن مع أبرز رجال الاتجاه الفلسفي المتهم في مسلكه، وهما ابن عربي وعبد الكريم الجيلي لنجد أنفسنا أمام نصوص لا تحتمل الشك، يقول ابن عربي المتوفَّى (٦٣٨هـ): فليكن المريد على اعتقاد السلف من أهل السنة بريئًا من الرفض والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم والتعصب والجدال[2]، وأعلن الجيلي (٨٠٥هـ) في صدر كتابه "الإنسان الكامل" عن منهجه في التأليف فقال: إني ما وضعت شيئًا في الكتاب إلا وهو مؤيد بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ وذلك لأن، كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو

(١) آداب المريدين: ٣٢-٣٥.
(٢) تحفة السفرة: ٢٧، ٧٥.

ضلالة[1].

وبهذا نطقوا ولغيرهم نصحوا، أما كونهم سلكوا في مؤلفاتهم مسالك فكرية واصطلاحية جرت عليهم النقد والاتهام فهذا شأن آخر يخالف إعلانهم الصريح في وصيتهم للمريدين، وفي إبراز المنهج الذي صدروا به كتبهم، وكان الأولى بهم الالتزام نصًّا ومعنى، ولست من المدافعين عنهم وأنهم قد دُسَّ عليهم، أو أن الغير لم يفهم إشاراتهم لأن نص السنة التي أفصحوا عن التمسك بها يأبى ما استبحروا فيه من المعاني والمصطلحات تحت دواعي الباطن والرمزية، وأما القرآن فميسر للذكر وبيان وتبيان لا التواء فيه ولا غموض.

المسلك الثاني: تطبيق المنهج عقديًا

ما سبق كان إعلانًا عن المنهج والجماعة التي ينتمي إليها الصوفية، والتي يروها ناجية، أما ما صوروا به عقيدتهم فقد جاء في مواطن متعددة، منها خطب الكتب والمؤلفات، وتتصدر المؤلف عادة، وقد يقع البيان إجابة عن سؤال، كما يرد الحديث عن العقيدة قصدًا في أبواب أو مؤلفات تخصها، أو في باب التوحيد، وعندما يتناولونها يتحدثون عن مسائل عقدية صرفة ويبدون رأيهم في الذات والصفات والأسماء والنبوة، والمعاد، والجنة والنار والعرش والكرسي، والمتشابهات إلى آخره، وقد يتحدثون عن التوحيد من وجهة نظر روحية صرفة تبرر الفقد والفناء والبقاء والشهود والمحو، وإسقاط الوسائط والأسباب والخضوع بلا حس ولا وجدان ولا إرادة ولا مريد، ونسيان التوحيد مع التوحيد للاستغراق في مشاهدة الجمال أو الجلال.

ومثل هذا لا يعتد به عن توضيح العقيدة للمريدين، ولا يدل دلالة صريحة

---

(١) الإنسان الكامل: ج١: ١٠٨.

على ما يعتقده الصوفية في الذات الإلهية وهم في حال الصحو، وذلك لأن المقصود الدال على سمة العقيدة، والمبين للمنهج لا يكون إلا بالعبارة الصريحة الموضحة في حال البداية أو في حال التمكن، أما ما يرد من قبيل اللطائف الإشارة في أوقات الأحوال فهذا أمر يخص أصحابه، وهو من قبيل اللطائف والأذواق لا العلم والبيان.

ويتضح البيان والعبارات أو الحال والإشارات عندما تقرأ باب التوحيد عند الكلاباذي في التعرف أو الطوسي في اللمع، أو القشيري في الرسالة، أو السهروردي في عوارف المعارف أو الهجويري في كشف المحجوب[1] أو غيرها من مؤلفاتهم فيمزج الصوفية بين المسائل واللطائف وقد يدلي الصوفي ببيان ساعة التمكن، ثم يشير برمز أو دقيقة في حال، وهو هو شخص واحد، والسؤال قد يكون واحدًا، وقد يتحدث المؤلف عن التوحيد من جهة المسائل ثم يتناوله بصورة مازجة بين البيان والحال في باب آخر أو في فقرات أخرى كما فعل الكلاباذي إذ نراه في الباب الخامس يجمع عقيدة الصوفية قائلاً[2]: اجتمعت الصوفية على أن الله واحد فرد صمد قديم عالم، قادر حي، سميع بصير، عزيز عظيم .. مريد حكيم متكلم خالق رازق، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفات، مسمى بكل ما سمى به نفسه، لم يزل قديمًا بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقًا متقدمًا للمحدثات، موجودًا قبل كل شيء، لا قديم غيره ولا إله سواه.

---

(١) انظر مثلاً: التعرف لمذهب أهل التصوف: ١٦٠، والرسالة القشيرية: ٢٩٨، وكشف المحجوب: ج٢: ٥١٩.

(٢) بينما نراه في الباب الحادي والستين يتحدث عن التوحيد مازجًا بين الأقوال المبينة والإشارات المرتبطة بالأحوال انظر ١٦٠ التعرف.

ليس بجسم ولا شبح، ولا صورة، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا اجتماع لـــه ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء، ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن، ولا تجري عليه الآفات ولا تأخذه السنات، ولا تداولـــه الأوقات، ولا تعينه الإشارات، ولا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا تحيط به الأفكار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الأبصار لا يقال لـــه متى؟ ولا قبل؟ ولا كيف؟ ولا أين ولا ما هو؟.

وهو موصوف بصفاته على الحقيقة من العلم، والقدرة ، والقوة، والعز، والحلم، والحكمة، والكبرياء، والجبروت، والقدم، والحياة، والإرادة، والمشيئة، والكلام ولـــه سمع وبصر ووجه ويد على الحقيقة، وليست كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه عندنا تمامًا كما يقول السلف.

واستدل على الصفات من القرآن مثل قولـــه تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ، ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٦] ، ﴿ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [الذاريات: ٥٨] ، ﴿ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ﴾ [فاطر: ١٠] .

وصفاته تعالى قائمة به ليست بائنة عنه لا تتغاير ولا تتماثل، وليس علمه قدرته ولا غير قدرته، وكذا جميع صفاته.

قال الكلاباذي: (واختلفوا في الإتيان والمجيء والنـــزول فقال الجمهور منهم: إنها صفات لـــه كما يليق به، ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية، ويجب الإيمان بها، ولا يجب البحث عنها قال محمد بن موسى الواسطي: كما أن ذاته غير معلولة كذلك صفاته غير معلولة وإظهار الصمدية إياس عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات أو لطائف الذات والذين أوَّلوا الصفات منهم مخالفين

السلف قلة، أما الجمهور فعلى ما ذكر.

ولم يزل اللـــه خالقًا، ولا يفرقون بين صفة هى فعل وبين صفة لا يقال إنها فعل نحو العظمة والجلال، والعلم والقدرة، والخلق والتكوين والفعل صفة للـــه تعالى وهو بها في الأزل موصوف، والفعل غير المفعول، وكذلك التخليق والتكوين.

وأجمعوا كالسلف على أن كلام اللـــه تعالى وهو القرآن كلام لـــه حقيقة، وأنه ليس بمخلوق ولا محدث ولا حدث، وأنه متلو بألسنتنا، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا غير حال فيها.

والرؤية الثابتة بالإجماع عندهم في الآخرة، وأوجبوها بالسمع وجوَّزوها بالعقل من جهة كونه موجودًا، وأجمعوا على أنه خالق لأفعال العباد كلها كما أنه خالق لأعيانهم، فكل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء اللـــه وقدره وإرادته ومشيئته[1]، وتابع الكلاباذي مسائل العقيدة حتى أتى عليها بما لا اختلاف فيها عن نهج السلف، ولولا التطويل لأتينا عليها كلها.

ونفس الشيء فعلـــه الجيلاني، والسهروردي أبو النجيب، واليافعي، وغيرهم فكل منهم أخذ يعدد مسائل العقيدة تحت لفظة (وأجمعوا) على كذا، وما يذكره لا يتجاوز قيد أنملة منهج السلف[2]، وأثناء البيان يعلنون تلك الموافقة على غرار ما فعل أبو النجيب، وكما قال القشيري بعد أن سرد أقوال الشيخ: دلَّت هذه المقالات على أن عقائد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق في مسائل الأصول، وقال: إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعدهم على أصول صحيحة في التوحيد، وصانوا عقائدهم من البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة،

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ٤٧-٨٢.

(٢) انظر الغنية: ج١ ٥٤، آداب المريدين: ١٥-٢٧، نشر المحاسن الغالية: ٣٤٠.

من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل[1].

ولولا خوف الملل لذكرنا ما دونوه ووازنًا بين ما قالـــه الإمام أحمد، وما جاء في العقيدة الواسطية لابن تيمية، أو ما ذكر الطحاوي في عقيدته وبين ما قالـــه رجال الطريق أو دونوه[2].

العقيدة بين العلم والوجدان

هذه مسألة لم يثرها غير الصوفية، فعلماء الأمة يتناولون العقيدة والتوحيد دون تفرقة بين أسلوب وأسلوب، ودون ربط بين مسائل العقيدة وشعور الإنسان بها، لكن الصوفية ميزوا بين نمطين من الحديث عن العقيدة، نمط يتناول مسائل العقيدة بطريقة محررة بيانية ويدلي برأي الصوفية في كل مسألة على حدة، ولهذا النمط من التعبير مميزاته وخصائصه، ونمط آخر ينم عن الحس والشعور بالذات الإلهية تعظيمًا وأدبًا معها، وعن الأحوال والمذاقات التي تتوارد على السالك وهو يرتقي إلى اللـــه قربًا وشوقًا وحبًّا وفناء وبقاء وشهودًا إلى آخر ما يجدونه عندهم.

ولعل الذي تعرض لتلك التفرقة بين النمطين هو أبو القاسم القشيري فعند حديثه عن التوحيد عرفه من جهة اللغة، وبين الأصل اللغوي للكلمة واشتقاقاتها ثم انتقل إلى بعض التعريفات التي يراها الصوفية فصدرها بعبارة دالة على التفرقة التي نحاول جمع خيوطها قال: ومعنى كونه سبحانه واحدًا على لسان العلم قيل .. ثم أخذ يسرد أقوالهم، وذلك ليدل الغير على أن تلك الأقوال تساق بلسان العلم لا بإشارة الحال، ولعلم التوحيد عند أحمد الجريري (لسان) وللسان لفظة، أما الحال فذوق،وللذوق رمزة.

---

(١) نقلاً عن اليافعي نشر المحاسن: ٣٤١ وانظر الرسالة: ٤١.

(٢) انظـــر: الغزالي في: الأربعين في أصول الدين، الرسالة الوعظية: ٥٨-٥٩ والاقتصاد في الاعـــتقاد، وانظر الدريني المتوفى: ٦٩٧ في طهارة القلوب: ٩-١٦ ط الحلبي، وارجع إلى الجيلي في المناظر الإلهية ٩-١٠وغيرها.

وخطا الهجويري خطوة صريحة في إبراز التفرقة عندما ذكر أن التوحيد هو الحكم على وحدانية شيء، ولا يمكن الحكم إلا بالعلم ولذا فقد حكم أهل السنة على وحدانية اللـــه بالتحقيق لأنهم رأوا صنعًا لطيفًا وفعلاً بديعًا .. فحكموا بأنه لا محالة من وجود فاعل، ثم مضى فقرات فصار ليعلن قائلاً: والآن أعود إلى الرموز التي قالها المشايخ في التوحيد وليس بخاف ما في عبارته من تمييز بين النمط الحكمي الخاص بالعلم، وما أردفه بالحديث عن اللـــه الواحد العالم المريد الفاعل إلى آخره، فقد أخضعه للعلم البياني وعبر عنه مرة ثانية قائلاً: وحقيقة التوحيد هي الحكم على وحدانية شيء بصحة العلم بوحدانيته، وبين النمط الإشاري الذي عزم على العودة إليه من جديد.

وأبو القاسم الجنيد أصرَّ على أنَّ: علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مباين لعلمه[1] والحصري أو أبو منصور بن خلف المغربي يفرق بين علم التوحيد وعين التوحيد، فهناك توحيد العلم وتوحيد الوجود، وهناك علم التوحيد وعين التوحيد، والتوحيد بالعلم مؤسس على الإدراك، أما التوحيد بالوجود أو عين التوحيد فيذاق بالقرب والوجد والشهود.

والمعتد به عند الصوفية في بيان مذهبهم العقدي هو علم التوحيد لأنها اللغة التي تجمع درجات السالكين بداية ووسطًا ونهاية على كلمة واحدة إزاء كل مسألة، أو تبين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، ولا يتأتى هذا بالنسبة للنمط الآخر لكونه يتنوع من سالك إلى سالك، ومن درجة إلى درجة ثم إن ذوق التوحيد خاص بصاحبه وحده، ولا يجوز في الشرع إلزام الغير بما يجده المؤمن ذوقًا أو إلهامًا، والإشارة المعبرة عن حال من أحوال القرب مع اللـــه لا تعتبر حكمًا على مسألة بعينها بل هي ذوق الحكم ومشربه.

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، الهجويري: كشف المحجوب ٥١٩، ٥٢٩.

(أ) سمات التوحيد العلمي

النمط الأول هو الخاص بالعقيدة في لسان العلم، وبه يكون الحكم، ويتم الاتفاق، أو ينشأ الخلاف، وهو الذي عبَّر عن وجهة نظر الصوفية وعقيدتهم كما قلنا، ولـــه سماته التي تميز بها عند الصوفية عن غيرهم، ذلك أن رجال الطريق سلكوا في التعبير عن عقيدتهم مسلكًا انفردوا به عمَّن سواهم من العلماء، فأسلوبهم قد خلا من الجدل والتقسيم الممل، ومن البرهنة العقلية الممجوجة أو الجافة، ومن الدخول في منازعات مع الغير، وإن ذكرت الفرق ففي معرض الرد والدحض السريع، وقد غلب هذا على أرباب الأقوال منهم، وكثير من المؤلفين، بخلاف قلة مثل الغزالي وابن عربي في بعض كتبهما فإنهما دخلا في برهنة وجدل أثناء عرض المؤلفات الطوال أو في بعض الرسائل القصيرة، ولقد سلكا وأهمثالهما في عرض المسائل مسلكًا قريبًا من المتكلمين في استخدام المنهج الجدلي ولكنهم قلة إذا قيسوا بجمهرة الصوفية الذين تجنبوا هذا المسلك.

وإذ امتنعوا عن الجدل والبرهنة العقلية المملة فإن كثيرًا منهم لجأ إلى الاستدلال القرآني على غرار ما فعل أبو النجيب السهروردي أو عبد العزيز الدريني[1] وغيرهم كثير، يقصدون ربط المسائل العقدية بالنقل، وما يرد فيه من أحكام الإيمان ومقتضاه، كما جاء أسلوبهم ظاهرًا جليًّا إلى حد تتضح فيه الحقيقة دون خفاء، وأحيانًا يدللون بأدلة عقلية ذات مقدمات بديهية، مثل ضرورة اللزوم في العلة وأشباهها.

وكذلك فقد رقَّ أسلوبهم وعذب عذوبة يستمتعها العقل، وتشحن بها العاطفة، ويرتوي معها القلب، فمع أنه أسلوب علمي لكنه فاض روحية، وشفَّ حسًّا، وسما لفظًا وجملة، وارتقى عبارة، وابتعد عن الخفاء في الأغلب الأعم،

---

(١) راجع آداب المريدين من ٤٧ وما بعدها، وطهارة القلوب: ٩ وما بعدها.

وتلك صورة لفظية ونظمية تحبب الإنسان في اللـــه وتغمر القلب بفيض الإيمان وتجعلـــه يهش لمسائليـــه ويركن لما يدعو إليه، ولا أشك أنهم عمدوا إلى ذلك تبعًا لنظام القرآن الذي ساق قضايا التوحيد في أسلوب محرر أو تمثيلي أو برهاني يخلو من التعقيد، ويتيسر لكل ذي فهم.

وإبرازًا لتلك السمات لا بأس أن نسوق بعض الأمثلة لنتأكد من صحة ما قلناه يقول ذو النون المصري (٢٤٥هـــ) وقد سئل عن التوحيد: هو أن تعلم أن قدرة اللـــه تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه، وكل ما تصور في نفسك فاللـــه عز وجل بخلافه، ويقول الجنيد (٢٩٧هـــ): إفراد الموحَّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وهو سبحانه عند على البوشنجي غير مشبه الذات ولا منفي الصفات[1].

وساق الكلاباذي على لسان بعضهم قولـــه عن الله: لم يسبقه قبل، ولا يقطعه بعد، ولا يصادره من – أي الابتداء المكانى– ولا يوافقه عن – أى الانفصال – ولا يلاصقه إلى – انتهاء المكان – ولا يحويه فى – لظروف المكان، ولا يوقفه إذ – لتحديد الزمان – ولا يؤامره إن – أي ينتابه الشك لأنه العليم الخبير – ولا يظلـــه فوق، ولا يقلـــه تحت، ولا يقابلـــه حذاء، ولا يزاحمه عن، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجده كان، ولا يفقده ليس، ولا يستره خفاء، تقدم الحدث قدمه، والعدم

(١) راجع الرسالة القشيرية: ٢٩٩.

وجوده، والغاية أزلـــه، إن قلت حتى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت قبل فالقبل بعده، وإن قلت كيف؟ فقد احتجبت عن الوصف بالكيفية ذاته، وإن قلت أينٌ؟ فقدم المكان وجوده، وإن قلت ما هو؟ فقد باين الأشياء هويته[1] وتابع.

النص بعد ذلك يبين الصفات والفعل والرؤية يسلك نفس الوتيرة السابقة، ومن الأقوال الجامعة لكل أحكام التوحيد كما صرَّح الهجويري قول سهل بن عبد اللـــه التستري ٢٨٣هـــ: ذات اللـــه موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، موجودة بحقائق الإيمان من غير حدٍّ ولا إحاطة ولا حلول، وتراه العيون في العقبى ظاهرًا وباطنًا في ملكه وقدرته، قد حجب الخلق عن معرفة ذاته، ودلهم عليه بآياته والقلوب تعرفه، والعقول لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية[2].

هذا قل من كثير ولك أن تفحص هذه النصوص لتتأكد من خصائص أسلوبهم وطريقتهم في الحديث عن اللـــه سبحانه، تلك الطريقة التي سهلت ودلت، ووضحت واستدلت وشملت ونـــزهت ، وعمت ووصفت، وما شبهت وما عطلت، وظهرت وما خفيت، ونقلت وما تعقلت، وسلفت وما خلفت، ورقت وما جفت، وبالسنة والجماعة في صلب المعاني قد اقتدت، وللبدع والأهواء والفرق نقدت ونبذت.

وإنما قلت: إنهم حذوا حذو أهل السنة والجماعة في طلب المعاني لأن للصوفية رأيًا في الحروف والكلمات التي دلت على اللـــه توحيدًا وصفة وتنـــزيهًا وفعلاً، فعندهم أن الحروف لسان فعل لا لسان ذات، لأنها فعل في مفعول، على حد

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ٤٨.

(٢) كشف المحجوب ج٢: ٥٢٥.

تعبير سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ) وفصل أبو العباس بن عطاء الآدمي (٣٠٩ هـ) هذه النقط فقال: لما خلق الله تعالى الأحرف جعلها سرًا لله تعالى، فلم خلق آدم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام بثَّ فيه ذلك السر، ولم يبث ذلك في أحد من الملائكة، فجرت الأحرف على لسان آدم بفنون الجريان وفنون اللغات، فجعلها صورًا لها.

وهذا قول صريح في أن الحروف مخلوقة، ولا يقتصر على التستري وابن عطاء بل هو قول أهل مذهب الحق جميعهم من المشايخ العارفين أهل الأنوار، وأئمة الأصول النظَّار، وهذا معروف حتى عند الصغار[1]، وخص به بن عطاء لكونه أشار إليه صراحة، وإلا فالشبلي هو الآخر يرى أن كل قول يقوله بشرى يتناول فيه الحديث عن الله محدث مصنوع مثلنا[2]، ويعنون بتلك المسألة أن لغات البشر بحروفها وكلماتها مخلوقة ووضيعة.

وإنما سقت هذا الجانب العقدي المؤسس على العلم وأنا بصدد الحديث عن بدايات المريدين وتأسيس عقيدتهم على اليقين، وضرورة ذلك لمن يريد سلوك الطريق مع أنه ربما ظن ظان أن ما ذكر يتجاوز حدود المطلوب من البداية لأبيِّن أن شيوخ الطريق قد حثوا المريدين على ضرورة العلم بمصادره من الكتاب والسنة، وعلى أهمية ووجوب العقيدة ورسوخ اليقين، ولكي يوضحوا لهم أن عقيدتهم لابد أن تكون صحيحة وتبعًا لأهل السلف، ثم إنهم قدموا لهم المسائل بأسلوب ذى سمات خاصة كما ذكرنا، وأيضًا فإننا سقنا ما سقنا لأن المريدين هم الذين قاموا بالسؤال عن التوحيد، وجاءت إجابة المربين موضحه ومعبرة.

---

(١) اليافعي نشر المحاسن الغالية ٣٣٧، والرسالة القشيرية ٤٧.

(٢) الرسالة ٣٠١.

(ب) ملامح التوحيد الوجداني

إن ما نثيره هنا يتصل بآداب الحضرة الإلهية، وبالجانب الشعوري المرتبط بالتوحيد والذي بدا من أذواق السالكين ووصاياهم، وبتتبعنا لأقوالهم ندرك أن المشايخ أرادوا أن يدلوا المريدين على الصلة المباشرة بالله، أعني تلك التي يحس فيها المريد بوجود الله يغمر قلبه، ويفحم ضميره، ولا يزايله لحظة، ولا يغيب عنه طرفة عين، فهو يؤمن به، وفي الوقت نفسه يعظمه ويقدره، ويوحده ويحبه، ويوقن بلطفه وتوفيقه، كما يثق في جلاله وجماله، فلله جلاله الذي يصعق وجود المقبلين عليه فناء عما سواه، وبقاء به وحده، ولله جماله الذي يسطع فتشرق البصيرة شهودًا له به، يبسط عطاءه للعارفين فتتوالى عليهم الواردات، ويقبضه عنهم فتحترق أفئدتهم، وتضيق عليهم الأرض بما رحبت، قد آنسهم بسطه، وأزعجهم قبضه.

وعن هذه الأحوال والمذاقات ذات الصلة بالتوحيد واليقين تدفقت أقوال الصوفية تشير ولا تعبر، ترمز ولا تصرح، تشير إلى حقائق المعرفة، وترمز إلى لذة الوجود بالله ومع الله ولله، دقت الحقيقة عن العبارة، لكن لما غمرت القلوب فاهت الألسنة بمختصر الإشارة.

سأل المريدون عن التوحيد فأجاب العارفون بما ذاقوا أملاً في أن يتطلع المريدون إلى مثل مشارب أساتذتهم، ويزيحوا عن قلوبهم حجب الغفلة، وعوائق الوصول، وعلى من أراد من السالكين أن يذوق لذة التوحيد وجدانًا في قلبه أن ينفذ آدابًا وضحها له العارفون وتبدأ من نقطة تطهير الباطن من الدعاوى، والسر من الإفصاح، وتنقية الظاهر من المراءاة[1]، فإن الباطن محل المكاشفات،

(١) الغزالي روضة الطالبين: ٢١١.

وموئل الواردات، وأنوار الحق لا تتوالى على قلب فيه بقية لغيره سبحانه، وفساد الظاهر بالمراءات دليل فساد الباطن بقلة الإخلاص.

ويتبع طهارة الباطن تخليته من الشهوات والمشيئات، إذ الشهوات حجب صادفة والمشيئات رؤية للذات مانعة ولن يصل العبد إلى اللـــه تعالى وتبقى معه شهوة من شهواته ولا مشيئة من مشيئاته[1]، على حد ما ذهب إليه أبو الحسن الشاذلي، وبتطهير الباطن واقتلاع الشهوات وإخماد المشيئات يتهيأ القلب، ويتجه نحو اللـــه وحده خاليًا عما سواه من داخلـــه وخارجه، فيكون الحق سبحانه وسواس قلبه[2]، وشاغلـــه الدائم والمسيطر، قد استولى عليه سلطانه وفعلـــه ولطفه، ومن هنا تبدأ المعية مع اللـــه أولاً وقبل كل شيء، ويسعى المريد أن يظل مستمتعًا بتلك المعية.

وإذا كان للصحبة مع الخلق آداب فما بالنا بصحبة الحق؟ لقد حدد الصوفية لها آدابًا تجب مراعاتها منها ما يتصل بالبدن، وما يتصل بالصفات والهمم وسوف نتعرض لها عند الحديث عن آداب السلوك عامة.

وعندما يلتزم المريد الأدب مع اللـــه ومع غيره قد يذوق من وجد التوحيد ما ذاق شيوخه، ومن صدق المعرفة ما أشاروا إليها، ويصير توحيده وجودًا وذوقًا لا تصديقًا وعلمًا فحسب، ويتقلب في أحوال التوحيد وحقائق اليقين وينتقل من لسان العلم إلى إشارات الحال، ومن صريح القولة إلى رمزة الصولة.

ومن أمثلة بدايات الانتقال، والتأهل إلى الرقي في الأحوال ما قالـــه الجنيد معبرًا عن تلك الحالة: التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث،

(١) المفاخر العلية في المناقب الشاذلية: ٨٢.
(٢) روضة الطالبين: ١١١.

والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وجهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع[1].

لقد سبق أن قلنا إن القوم نبهوا على تطهير الباطن من الدعاوى والشهوات وغيرها، وإن التطهير هذا شغلهم بالله وحده فكان الحق وسواس القلب وشاغله، وبذا وصل السالك إلى ما يقوله الجنيد من تمييز القدم عن الحدث تمييزًا يسيطر فيه القديم ويستولي على العبد استيلاء يخرجه عن التوطن مع المكان والأصحاب والآمال، ويأخذه مما يحب ويعشق من المحدثات، وفى طور أرقى سوف يخرجه من إطار الزمان كما سيأتى.

أما فى طورنا الذي يمثل بداية التحول من توحيد العلم إلى توحيد الأحوال فإن الأمر كما قال الجنيد، وكما عبر عنه أبو سعيد الخراز (٢٧٥هـ) إذ جعله مرادفًا للقرب فقال: حقيقة القرب فقد حس الأشياء، واستكانة الضمير إلى الله تعالى[2]، أي استقراره وطمأنينته بالله ومع الله، وتلحظ أنه بمجرد التطهير يكون الحق وسواس القلب كما سبق، ثم يرقى فيصير العبد مستكينا مطمئنًا بالله.

وبالاستكانة والطمأنينة يودع العبد حديث العقل ويتأهب للتلقي من الله في القلب، إلا أن تلك الحالة الفاصلة بين ثبات اليقين بالعلم والعقل وبين التحول إلى الشعور بالله عن طريق الوجد والذوق تصيب السالك بداية بالحيرة، وذلك لأنه كان يركن إلى يقينه العلمى، فتطلع إلى ذوق المعرفة البصيرية، وهي لا تأتي منهمرة باستمرار بل بتأتى قطرة قطرة، الأمر الذي يجعل العبد لم يعد يركن إلى العقل بسبب طوره الجديد، ولم يغمر بعد بما يرجوه، والحق جل جلاله يملأ

---

(١) الرسالة: ٣٠٠.

(٢) نفس المصدر: ٤٧.

وجدانه ويستولي عليه، عندئذ يصاب بالحيرة، وتعني التردد بين التفسير العلمي لليقين وبين الذوق الجديد وما يلقيه من معارف لم يتبينها بعد، ولم تنكشف لـــه شهودًا، وتلك الحالة ما عناها الجنيد في قوله: إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة[1].

وعندما يجتاز العبد عتبة البداية ، ويدخل ساحات القرب موحدًا ومفردًا تضمحل لديه الرسوم وتندرج عنده العلوم ويكون اللـــه كما لم يزل، وفي أوقاتها المحدودة يصبح العبد شبحًا بين يدي اللـــه تجري عليه تصاريف تدبيره فى مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق لـــه، وعن استجابته بحقائق وجوده، ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق سبحانه فيما أراد منه.

أي إن توحيد العارف هنا يعنى محو آثار البشرية والتجرد مع الألوهية، فالبداية كما ترى وسواس باللـــه وانشغال به، ثم خروج عن الأوطان والمحاب ومحو للرسوم، ثم خفاء محو للغير والسوى والتجرد الكامل للـــه كما هو الحال عند الجنيد ورويم بن أحمد (٣٠٣هـــ) ويوسف بن الحسين (٣٣٤هـــ) وأخيرًا يقفز ابن عطاء (٣٠٩هـــ) والشبلي (٣١١هـــ) ومعهم الحلاج إلى الفناء عن التوحيد ذاته، فأولهم يقول: حقيقة التوحيد نسيان التوحيد وهو أن يكون القائم به واحدًا وما شم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد كما قال الشبلي، ويسمه الحلاج: فناء التفريد[2].

وطبقًا لتصورنا هذا فإننا نحصل على المراحل التوحيدية الآتية:

---

(١) نفسه: ٢٩٩.

(٢) كشف المحجوب: ٥٢٢، والرسالة: ٢، ١٣.

- انشغال القلب باللـــه بعد محاولة التطهير الداخلي والظاهري، والتأدب بآداب الخلوة والمجالسة.
- يلي ذلك خروج السالك عن الأوطان والمحبوبات
- ثم فناء ومحو عن المحدثات كلها.
- ثم فناء عن التوحيد ذاته.

ولا يخفى أن كل مرحلة لها مذاقاتها ومكاشفاتها، كما أن السالك تنتابه حالة العطش، دائمًا فإذا مر بذوق مرحلة تعطش لما فوقها، وعند الوصول إليها يتعطش للذي يعلوها وهكذا كل من وقع في بحار التوحيد لا يزداد على ممر الأوقات إلا عطشًا[1]، على حد تعبير يوسف بن الحسين ونلاحظ أن التوحيد الوجداني بمراحلـــه المشار إليها تمتاز طريقته بأنها سريعة خاطفة، وأسلوبها رقيق موجز، وإشاري دال تظهر مراميه بوضوح، وتتضح معانيه بجلاء، خالي من الجدل والاستدلال إلا عما يشبه الاقتباس أو التأويل الإشاري، كما أنه يعبر عن حال صاحبه، أو عن نخبة وصفوة من أمثال قائلـــه، فطابع التوحيد بالحال شخصي لا جماعي، والمتأمل فيه يدرك أنه يمثل توحيد الخاصة وعقائد أهل القرب وأحوالهم المتصلة باللـــه مثل التجرد، وإسقاط الوسائل، والفناء والمحو وغيرها من الأحوال التي صرحوا بها أثناء الحديث عن الإيمان والتوحيد، وهما المصطلحان اللذان عرض الصوفية عقائدهم تحتهما بالإضافة إلى افتتاحية كتبهم.

ومن الجلي أن رجال الطريق قدموا للمريدين وغيرهم نمطين من التوحيد: الأول عام يرتبط بالعلم وأصولـــه، وبالعقل واستدلالـــه الخفيف، وهذا النوع هو الغالب المستمر مع رجال الطريق في جميع مراحل سلوكهم، ويسمونه

---

(١) الرسالة: ٣٠١.

التوحيد بلسان العلم، وأضافوا إلى ذلك نوعًا آخر هو توحيد المعاملة[1]، ونسميه نحن بالتوحيد الوجداني، ولكل سماته كما بينا لكننا نؤكد على أن التوحيد من النمط الثاني ليس عامًّا شاملاً لجميع المريدين أو العارفين في جميع الأوقات بحيث يستغني به السالك عن الأول، لأن الأحوال متقلبة ومتغيرة، وصاحبها في تلون مستمر، وورود الحال لا يدوم وقتًا طويلاً بل يعرض خاطفًا اللهم إلا قلة أصابهم حال الولـــه فغلب عليهم كالسيد البدوي، وأمثالـــه لا يحكم على الجميع بما هم عليه.

ولعل منصور المغربي في قوله: التوحيد هو إسقاط الوسائط عند غلبة الحال والرجوع إليها عند الأحكام، يعنى ما نقولـــه، فالإسقاط والحيرة والمحو والفناء والشهود كلها ترد في حال الغلبة المؤقت، ثم يرد المريد أو العارف إلى لسان العلم فيحكم بمقتضاه وهو الغالب على الرجال وعلى الأوقات وعليه المعول.

وأخيرًا: فإن المربين قدموا أنواع التوحيد بكل ما علموا أو ذاقوا للمريدين لكي يسلكوا دربهم ويقطعوا الطريق كما قطعوه.

الاستقامة على الشريعة

البداية توجيه المريدين إلى المصادر الإسلامية، ثم تصحيح العقيدة على هداها فإذا أحكم المريد بينه وبين اللـــه عقده فيجب أن يحصل من علم الشريعة إما بالتحقيق وإما بالسؤال عن الأئمة ما يؤدي به فرضه[2]، ويبين الشيخ نجم الدين كبرى (٦١٨هـــ) أن أول شيء وجب على الطالب الشريعة والمراد بالشريعة ما أمر اللـــه تعالى ورسوله[3]، من الفرائض والنوافل، والحدود، والأوامر والنواهي،

(١) انظـــر: الطوسي اللمع: باب التوحيد، فقد قسمه إلى ثلاثة: توحيد العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة، والاثنان الأخيران يدخلان في النمط الثاني.

(٢) الرسالة: ١٩٧، شرح الشيخ الأنصاري.

(٣) فوائح الجمال وفواتح الجلال: ٩٦.

والآداب، وأحكام الأوقات والأماكن والشيوخ وحفظ العهود، والحرمات، واتقاء الشبه، وأكل الحلال، والبعد عن المحرمات كلها، ولزوم التوبة والتقوى والورع وغيرها.

وإنما نبهوا المريدين إلى ذلك ليوضحوا لكل سالك ولغيره أن العبادات والقربات، والمقامات والأحوال بثمارها المعرفية، وجميع ما يخصُّ علمهم مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكتاب والسنة وبالشريعة وأحكامها، ولعل أدق عبارة تدل على هذا المعنى ما جاءت على لسان الجنيد (٢٩٥ هـ) في قوله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ولا يخفى أن تقييد العلم يعني ضبطه بأدلته الشرعية، وعدم خروج أي مسألة مهما كانت في حال الصحو أو المحو عن الكتاب والسنة.

فالشريعة قيد على السالكين في كل مراحلهم وأطوارهم السلوكية، وللتأكيد على وجوب التقيد نرى أبا القاسم النصر أبادي (٣٦٩هـ) يقول: التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع .. ولنفس الغرض يذكر القشيري أن بناء هذا الأمر وملاكه على حفظ آداب الشريعة[1]، ومداره على حب الجليل، وبغض التعليل، واتباع التنـــزيل، وخوف التعليل عند ذي النون، ثم انظر الألفاظ التي استخدمها الشيوخ في الدلالة على صلة التصوف بالمصادر الإسلامية وبنائه عليه مثل لفظة التقييد، والملازمة، والبناء، والملاك، كما وردت لفظة التشييد والاشتمال، وكلها تعني قوة الرابطة بين علم السلوك والمنابع الرئيسية للإسلام.

ومع أن تلك النقطة مرت في مصادر التصوف، وفي بنائه على العلم، وفي الحديث عن الظاهر والباطن[2]، إلا أننا سنفصل الحديث عنها هنا نوع تفصيل لحدوث الفائدة للمريدين البادئين.

---

(١) انظر نشر المحاسن الغالية ٣٦٤، ٣٦٩ والرسالة ٢٠١.

(٢) راجع المجلد الأول والثاني من هذا الكتاب.

سعة التقييد العلمي العملي

أعني بهذا العنوان السعة اللفظية الدالة على ملازمة العلم لمصادره، والشمول في الأعمال القائمة على العلم، والذي حداني إلى هذا ما وجدته من كثرة الدلالات المطالبة بالصلة بين السلوك والشرع، فهم ينادون بالاتباع، والاقتداء، والاقتفاء، والتعظيم، والتمسك، والقيام والالتزام، والحفظ، والتأدب، والصدق مع الصبر، والموافقة، وصحبة الكتاب والسنة وهم يسوقون هذه الألفاظ لينبهوا المريدين على الاستمساك بها في جنب الله أو الرسول أو الكتاب أو السنة أو الأمر أو الحدود، أو الشرع أو الشريعة، وعلى ضرورة الاجتناب أو الترك أو البعد عن المنهيات والمحرمات والمخالفات والهوى والحظوظ، والبدع، والشهوات، والشبع والتعليل، والتأويل.

ولنتتبع ذلك مع الإيجاز المفيد فنرى سهل بن عبد الله (٢٨٣هـ) يقول: أصل الخير سبعة: التمسك بكتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله ﷺ، وأكل الحلال، وكف الأذى واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق[١]

فيستخدم لفظتي الاجتناب والتباعد مع النواهي وكل منها له دلالته العلمية والسلوكية الدقيقة، ويقترب منه الشيخ محمد الطصفاوي فيذكر أن أدب المريد مع نفسه يستلزم: التمسك بالدين الحنيف بحيث يقف عند الأوامر، ويتأدب بالسنة، ويتتبع مكارم الأخلاق، ويجتنب النواهي ويتباعد عن السفاسف[٢]، والجنيد يسد كل الطرق على الخلق وهو مُحِقٌّ إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ[٣]، ولكي يشير أبو عثمان الحيري المتوفى (٣٩٨هـ) إلى دقة اللزوم يحول العلاقة مع

(١) نشر المحاسن: ٣٦٧

(٢) الفتح الرباني: ٤١-٤٢

(٣) نشر المحاسن: ٣٦٤.

اللـــه إلى صحبة يسودها ويفعمها مع اللـــه جل جلاله: حسن الأدب، ودوام الهيبة والمراقبة وإلى صحبة مع رسول اللـــه ﷺ تخضع لاتباع سنته، ولزوم ظاهر العلم[1] الشرعي.

ويبرز ممشاد الدنيوي (٢٩٩هـــ) في معرض حديثه عن آداب المريد أهمية حفظ آداب الشرع على نفس السالك، وهي ذات اللفظة التي استخدمها الغزالي في ضرورة حفظ الحدود وحفظ الوقت مع حسن الأدب في مواقف الطلب، كما ساقها الهروي عندما علق على قولـــه تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِيٓ أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴾ [الطور:٢٦] ، قال إشفاقًا يحمل المريد على حفظ الحد وبها أوصى ابن عربي من سألـــه قائلاً: يا ولدي أوصيك بتقوى اللـــه عز وجل ولزوم الشرع، وحفظ حدوده وتعلم العلم فطريقتنا مبنية على الكتاب والسنة وفي تعريفات الشريعة يقول الهجويري: هي حفظ لأحكام الظاهر على نفسه[2].

ومنهم من استخدم في النصيحة لفظة القيام أو إقامة مثل أبو الحسن بنان الجمال (٣١٦هـــ)، والهروي إذ أشار كل منهما إلى تصحيح البدايات وأجل الأحوال يكمن في القيام بالأوامر، ومراعاة السر، والتخلي عن الكونين، أو بعبارة الهروي: (إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة، وتعظيم النهي، ومشاهدة الخوف، ورعاية الحرمة، وأحيانًا يستخدم لفظة تعظيم الأمر والنهي[3].

إن هذا الحشد من الألفاظ المصاحبة للفعل أو الترك بدءًا من التمسك حتى

---

(١) نفسه: ٣٦٥

(٢) انظر طبقات السلمي: ٧٧، روضة الطالبين: ١٠٨، منازل السائرين ١٠٦، وصية ابن عـــربي لـــبعض أولاده جمع عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر، كشف المحجوب: ج٢: ٣٢٧

(٣) نشر المحاسن ٣٦:٧، ومنازل السائرين: ٣

الإقامة لم يسقها أربابها على سبيل الابتغاء والأولى بل ساقوها وأرادوا معانيها اللغوية التي تلزم صاحبها الطاعة، ثم إنهم جعلوها كلها وما تهدف إليه بمثابة الضرورة، فقد أحل أبو عمرو الزجاجي (٣٤٨هـ)، مصطلح «الضرورة» محل ما سبق، وأعلن أن التمسك والوقوف والتأدب، والتتبع، والآداب، والاقتفاء، والصحبة، أو الاجتناب كلها ضرورة تلجئ صاحبها إلى الاهتمام بوقته.. والتفرغ من الأوقات الأخرى، وتمنعه عن القيل والقال، والخبر والاستخبار[١].

ونظرًا لأن الوجوب واللزوم والاستمساك بالأمر مع تنفيذه، وأن اجتناب المنكر والمنهيات أمر يشق كله على النفس فقد أدرك أبو العباس السياري (٣٤٢هـ) وابن عربي قيمة الصبر في هذا المجال، فإذا قصد المريد أن يروض نفسه فلا بد أن يكون صبورًا متحملاً صابرًا على شدائد الأوامر والنواهي[٢].

ومن كل ما سبق يظهر لنا أيضًا أن ألفاظ الفعل أو الترك، وما تحولت إليه من ضرورة وما لزمته من صبر تؤدي قطعًا وبدون تصريح واستنتاج إلى كونها علمية عملية: أما كونها علمية فقد سبق التنبيه عليه، وأما ربطها بالعمل فمع وضوحه ولزومه لكن أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) وأبا إسحاق إبراهيم الخواص، وأبا العباس الرازي ربطوا ربطًا محكمًا بين العلم والعمل، وبينوا أن أي عمل بلا سنة باطل، وأن العلم ليس بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنة وإن كان قليل العلم، وذموا من تباهى بالعلم و لم يستعمله[٣].

وامتدح السهروردي البغدادي في كتابه عوارف المعارف طريق الصوفية

---

(١) طبقات الصوفية: ١٠٦

(٢) ابن عربي تحفة السفرة: ٧٦، ونشر المحاسن الغالية: ٣٦٩.

(٣) نشر المحاسن ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٦٧.

لكونه جمع بين العلم والعمل الظاهر، والاشتغال بالبواطن وعلومها، فهم من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة لأقوالـــه ﷺ، وقاموا بما أمرهم، ووقفوا عما نهاهم، ثم اتبعوا أعمالـــه من الجد والاجتهاد في العبادة كلها، ورزقوا ببركة المتابعة في الأقوال والأفعال والتخلق بأخلاقه ﷺ؛ من الحياء والحلم والصفح والعفو والرأفة والشفقة والمداراة والنصيحة والتواضع،كما رزقوا قسطًا من أحوالـــه ﷺ مثل الخشية والسكينة والهيبة والتعظيم والرضى والصدق والتوكل، فاستوفوا جميع أقسام المتابعة وأحيوا سنته بأقصى الغايات.

قبلـــه أشار الطوسي في اللمع إلى مثل هذه الحقيقة، وهذا كلـــه يعني أن التقييد العلمي قد اتسع لفظًا من التمسك وغيره، ومصدرًا من الكتاب والسنة والمتابعة للنبي ﷺ في الأقوال والأفعال وأتسوا به في شئونه، وأيضًا قد اتسع عملاً من العبادات، والأخلاق، والأحوال وعلومها.

تقييد الأحوال بالشرع

الفقرة السابقة تناولت التقييد العلمي والعملي عامة، وهذه الفقرة تنفرد بالحديث عن تقييد الأحوال خاصة، وإنما أفردناها لئلا يظن ظان أن الحال غالب، وأنه لرقته أو طغيانه حينًا قد يتجاوز فيه عن قيد الشرع وحكمه، فيباح لأرباب الأحوال ما لا يباح لأصحاب العبادات والمقامات، وهذا ظن خاطئ لأن رجال الطريقة أنفسهم قد وثقوا الصلة بين أرق أحوالهم وبين أحكام اللـــه في شرعه، فها هو أبو يعقوب النهرجوري المتوفَّى (٣٣٠هـــ)، وأبو الخير الأقطع (٢٤٠ هـــ) يقرران معًا في عبارتين مختلفتين في اللفظ متحدتين في الدلالة يقول أولهما: أفضل الأحوال ما قارن العلم وثانيهم: ما بلغ أحد إلى حالة شريفة إلا بملازمة الموافقة، ومعانقة الأدب، وأداء الفرائض، وصحبة الصالحين[1].

---

(١) المصدر السابق: ٣٦٨

وهذا ربط بين عموم الأحوال وبين العلم الشرعي وموافقة المصطفى ﷺ في أقوالـــه وأحوالـــه.

وكذلك ربطوا بين كل حال ولزوم الموافقة، فجعل ذو النون المصري (٢٤٥ هـــ) من علامات المحب متابعة حبيب اللـــه ﷺ في أخلاقه وأفعالـــه وأوامره ونواهيه وسننه فالعبد المحب متابع لحبيب اللـــه، فإن لم يكن كذلك فلا محبة بل دعوى وظنون، ومن يتابع ويحب على هذا الشرط ينل محبة اللـــه أولاً، إذا أحب اللـــه عبدًا كانت علامة محبته تعالى لـــه إيثار طاعته، ومتابعته نبيه[1] فالمتابعة دليل محبة اللـــه للعبد، ودليل محبة العبد للـــه عند إبراهيم الرقى ٣٢٦هـــ.

ونفس المعادلة ترد في حال القرب، فالعبد القريب من اللـــه ملازم للموافقة، وقرب اللـــه من العبد توفيقه في المتابعة والموافقة، سئل أبو عبد اللـــه بن الخفيف عن القرب فقال: قربك منه ملازمة الموافقات، وقربه منك بدوام التوفيق.

وقالوا: إن مَن حفظ آداب الشريعة حفظ علم وعمل لا حفظًا قوليًّا صار إمامًا للمتقين، ومن تحقق بها سلوكًا اطلع على أسرارها، ومن أَمَرَّ السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، وإذا صحبت الكتاب والسنة، وتغربت عن نفسك، وهاجرت بقلبك إلى اللـــه فأنت الصادق المصيب في سرك وقولك.

ومرة أخرى يقولون: إن من غض بصره عن الحرام، وأمسك نفسه عن الشهوات وعَمَّر باطنه بدوام المراقبة، وظاهره باتباع السنة، وعَوَّد نفسه أكل الحلال لم تخطئ لـــه فراسة، وكذا ألزم نفسه آداب السنة نور اللـــه قلبه بنور المعرفة، وهكذا ارتبطت الأسرار والحكمة والفراسة والمعرفة القلبية عمومًا

---

(١) نفسه: ٣٦٤

بالشريعة ولزوم السنة وتأميرها على النفس مع طهارة الباطن من الشهوة ومن الحرام عند أبي عبد الله القرشي، أبي عثمان الحيري (٢٩٨هـ) وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني المتوفَّى قبل (٣٠٠هـ)، وأبي بكر الطمستاني (٣٤٠ هـ)، وأبي العباس بن عطاء، ومهما بلغت المعرفة أو الكرامة فلا تغتر بصاحبها حتى تنظر: كيف هو عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وآداب الشريعة؟ كما بين أبو يزيد البسطامي(٢٦١هـ).

وهكذا ارتبطت عموم الأحوال بالمتابعة والموافقة، وضربنا أمثلة لأحوال بعينها كالمحبة، والقرب والفراسة، والمعرفة القلبية، وكل منها لا يُنال إلا بتأمير السنة على النفس أو لزومها، وإذا كان الأمر كذلك، وهذا إصرارهم وطريقهم فقد بين أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ) أنه لا يقبل أي نكتة قلبية من علوم القوم وأحوالهم إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة وهما ميزان الأقوال والأفعال والأحوال والخواطر عن أبي حفص الحداد (٢٦٠هـ) ومن لم يزن بها لا يعد من ديوان الرجال.

والعارف كما حدده ذو النون (لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقض ظاهرًا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله تعالى على هتك أسرار محارم الله عز وجل، أما المدعي الذي يزعم حالاً يخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه كما حذرنا إياه أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ)[1].

هذه طائفة من الأقوال التي مست الأحوال ووثقت صلتها بالكتاب والسنة تنبيهًا للمريدين، وتوضيحًا لمعالم طريقهم بداية ونهاية.

---

(١) نشر المحاسن الغالية: ٣٦٤ - ٣٧١

التقييد العملي ملزم بلا سقوط:

تتفق كلمة الصوفية على أن الأعمال لا تسقط مهما بلغ الإنسان في حاله، فليس هناك مقام ولا حال ولا معرفة تسقط معها الأعمال، أو تتعطل فيها آداب الشريعة، وأنكر ذلك بشدة أبو الحسين النوري، وأبو علي الروزباري، وأبو القاسم الجنيد وغيرهم.

والمسألة من الإجماع بحيث لا تحتاج إلى تنبيه ولما عرضت حالة خسيسة أمام أبي علي الروزباري ادعى فيها صاحبها أنه قد سقطت عنه التكاليف لأنه وصل رد قائلاً: نعم وصل ولكن إلى سقر ونفس الادعاء تذاكروه عند الجنيد فقال: هو عندي عظيم والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإن العارفين أخذوا الأعمال عن الله سبحانه، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها، وما ترك ورده حتى ساعة احتضاره، وروي أنه ختم القرآن أيام نزعه وكان يوم جمعة فقيل له في مثل هذه الساعة يا أبا القاسم؟ فقال: ومن أولى مني بذلك وها هو ذا أنا تُطوى صحفتي[1].

واعتبر اليافعي كل من يدعي سقوط الفرائض أو النواهي زندقة ومروقًا من الدين بالكلية، وقائله ليس من المسلمين، أما من ادعى سقوط النوافل والفضائل فهو ناقص إلى درجة عظيمة عند المحققين.

والغزالي يعتبر أن من ضيع حكم وقته فهو جاهل، ومن قصر فيه فهو غافل، ومن أهمله فهو عاجز ومن لم يتأدب بأمره ونهيه كان عن الأدب في عزلة[2].

فإذا كان ضياع حكم الوقت جهلاً أو غفلة أو عجزًا فما بالنا بمن ترك

(١) الرسالة: ٤١٦، ٤٣٠، ٣٤٨

(٢) روضة الطالبين: ١٠٨، ١١١

الفرائض وأهمل المحرمات أو وقع فيها، ويعللون منع السقوط بأن رسول الله ﷺ أكمل البشر ولم تسقط عنه التكاليف كما أن صحابته أهل تمكين باتفاق، واعترف الصوفية بأن درجة الصحبة أرقى الدرجات ومع ذلك لم يدع أصحابها سقوط التكاليف عنهم بل استقلوا أعمالهم كما هو المشهور من حديث الثلاثة، وأيضًا فإن التكاليف حلية الظاهر وزينته، وطهارة الباطن وتصفيته، والله سبحانه لا يبيح تعطيل الجوارح من التحلي بمكارم الشريعة آدابها[1]

المنهج الصوفي في الفروع

أَجَلَّ الصوفية الفقهاء، وتتلمذوا عليهم، وقلدوهم، ولكنهم استقلوا بطريقة في الفروع تخصهم، فعلى الرغم من أن كثيرًا من الصوفية كان له مذهب خاص ينتمي إليه: حنفي، أو مالكي، أو شافعي أو حنبلي إلا أنهم أعلنوا منهجًا خاصًّا بهم وارتضوه لهم ولمريديهم وكانوا أوفياء له.

وتتلخص بنود هذا المنهج في نقاط:

منها أنهم يجوزون الاستنباط، ويرون اختلاف الفقهاء صوابًا، ولا يعترض الواحد منهم على الآخر، ومن اعتقد مذهبًا في الشرع، وصح ذلك عنده بما يصح مثله مما يدل عليه الكتاب والسنة وكان من أهل الاستنباط فهو مصيب باعتقاده ذلك، وما دام الأمر على هذا النحو فهم قائلون بصحة اجتهاد كل مجتهد من وجهة نظره، وإن كان مخطئًا لدى المخالفين، ومن كان من أهل الاجتهاد وأداه اجتهاده إلى فهم أخذ به، وإن لم يكن مجتهدًا أخذ بقول صاحب فتوى ممن يراه أنه أعلم وقوله حجة.

---

(١) نشر المحاسن ٣١٧، وانظر الشعراني في الأنوار القدسية ج١: ٧٨

وإذا جوزوا الخلاف فقد أعلنوا أنهم مع الفقهاء فيما اجتمعوا عليه أما ما اختلفوا فيه فإن الصوفية يأخذون بالأحوط، ويعمدون دائمًا إلى الخروج من الخلاف، والأحوط لا لوم فيه على مقصر تارك إذ لا وجه في التقصير لقيامه بالفعل، ولا يعاتب من زاد في القربات وقد أدى.

وواضح أن مذهب الصوفية هنا مبني على تصويب المجتهدين، وتلك مسألة أخلاقية في لسان العلم، وترجع إلى علم أصول الفقه، وقد قالوا باختصار: إن المصيب في العقائد والمعقولات واحد، ولم يشذ عن ذلك إلا العنبري قيل إنه أبو زكريا يحيى بن محمد العنبري العدل الحافظ الأديب المفسر المتوفى (٣٤٤هـ) فإنه نقل عنه بالتصويب لكل مجتهد في المعقولات، وردوا عليه بالإفحام وانتهوا إلى أنه قد استبان أن المصيب في المعقولات واحد[1]، وهذا غلق لباب الجدل الطويل، والتعصب للرأي، وهجوم على الفرق، ودعوة صريحة لتوحدهم.

أما الفروع فعلماء الأصول قسمان:

قسم يقول: بتصويب المجتهدين، وذلك لأن الوقائع العرية عن النصوص والإجماع ليس لله فيها حكم معين، فعلى الناظر فيها الطلب والاجتهاد، فإذا غلب على ظنه أمر فحكم الله عليه اتباع غلبة ظنه وموجبه، وهذا قول المقتصدين، ويجب أن نصرف النظر عن قول غلاتهم الذين لا يطلبون الاجتهاد، بل يرون أن يفعل العبد أن ويختار أي الطرفين يشاء.

والقسم الثاني من علماء الأصول: يرون أن المصيب واحد، وله أجران،

---

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه: تحقيق أ.د/ عبد العظيم الديب: ج٢، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٩ دار الأنصار ط ثانية ١٤٠٠ هـ

والمخطئ معذور عند المعتدلين أو آثم عند الغلاة منهم[1].

ومسلك الصوفية سار مع غالبية العلماء من الأصوليين الذين يصوبون المجتهدين، ومبالغة في الدقة منهم أخذوا بالأحوط، أو قلدوا مفتيًا تستريح لـــه قلوبهم.

ومن بنود منهجهم أنهم لا يعارضون الأمر والنهي بترخص جاف، ولا يعترضونهما بتشديد غال، ولا يحملونهما على علة توهن الانقياد، ولا يبغون للحكم الشرعي عوجًا، أو يدفعونه بعلم، ولا بتأويل[2] كما بين الهروي.

وترد في هذا البند مشكلة الترخص في العبادات والعادات: أما العادات فجوزوا الترخص فيها والأخذ بالأسباب في المأكل والمشرب والسفر وغيرها، وأما الرخص في العبادات فالجمهور منهم على ترك الرخص من أمثال إبراهيم بن شيبان وسهل التستري، وأبو القاسم النصرأباذي، والقشيري، والغزالي، فهؤلاء يرون أن اتباع الرخص يفسد على السالك سلوكه، وهي فتنة الخاصة، وتؤدي إلى التعطل والتبطل، ولا ينسبها الغزالي إلا للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال.

ومن ثم فإن أغلب رجال الطريق لا يرون السير في طريق الترخص، لكون السالكين ليس لهم شغل سوى القيام بحقه سبحانه وتعالى، وأن الترخص ينقض العقد والعهد مع اللـــه، والصوفية عمومًا أهل جد وهمة وفتوة، والرخصة تتنافى مع أرباب العزائم.

ومنهم من جوزها في بداية الإرادة، فهي عنده منهل يرد عليه المبتدئ من المريدين وكذلك المتوسطون والعارفون، ولا يمنعها إلا بالنسبة للمتحققين، وعلى

---

(١) نفس المصدر: ١٣١٩-١٣٢٠

(٢) منازل السائرين: ٤٧، الرسالة: ١٩٧ شرح الأنصاري، روضة الطالبين: ١١١.

ذلك نهج أبو النجيب السهروردي، فلا عجب والمذهب عنده هكذا أن يعرف الترخص قائلاً: (هو الرجوع عن حقيقة العلم إلى ظاهر العلم وذلك نقص في أحوالهم)[1] أي المحققين.

أما من أخذ بالرخص عامة فهو الكلاباذي لأنه قال على لسان الصوفية: (ويرون تقصير الصلاة في السفر) فيقول: (ورأوا الفطر في السفر جائزًا)[2].

وفي هذا دلالة على تجويزه الأخذ بالرخص على الإطلاق؛ وذلك لأنه لم يميز بين فئة المبتدئين والمنتهين؛ الأمر الذي يبدو معه قائلاً بالتجويز عمومًا، وكذا نتصور أن يكون القائل بعموم التجويز للسالكين هو أبو النجيب السهروردي لأنه استهل حديثه عن آداب الرخص بذكر الحديث النبوي الشهير: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه**» وفي رواية «**إن الله يحب أن يؤتى برخصه كما يؤتى بعزائمه**» وأيضًا ذكر أن عمر سأل رسول الله ﷺ: ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمنا؟ فقال: «**صدقة تصدق الله بها عليكم ألا فاقبلوا صدقته**» ساق هذا لكنه انتهى إلى عدم الترخص للمتحققين كما أسلفنا، بينما رأى الكلاباذي أولا جواز الترخص للعموم، ثم رجع عن رأيه في تعريف الترخص عندما قرر أن الترخص (نقص في أحوال القوم) والذي يستفاد من رأى الغالبية من الصوفية، ومما ذكره أبو النجيب، وانتهى إليه الكلاباذي أن رجال الطريقة يجتهدون مع العزيمة، ويقوون على ترك الترخص.

وموقفهم هذا يتمشى مع مجمل ما ذهب إليه علماء الأصول الذين عرفوا الرخصة بأنها (ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم) أو (الحكم

---

(١) آداب المريدين: ١٢٩-١٣٠، نشر المحاسن: ٣٦٩-٣٧١

(٢) التعرف: ١٠١-١٠٢

الثابت على خلاف الدليل لعذر، وهي اسم لما تغير عن الأمر الأصلي بعارض إلى تخفيف تيسير وتوسعة على أصحاب الأعذار، وسواء بقي وصف الحكم وسقطت المؤاخذة، أو سقط الخطر والمؤاخذة جميعًا، وبذا اتفقت وجهات النظر بين الصوفية والأصوليين من جهة أن الرخصة شرعت لعذر يقوم بالمكلف، وبغية التيسير والتخفيف ورفع الحرج فإذا انتفى العذر وهو الضعف أو المشقة أو الحرج ولو مع سببه جاز ترك الرخصة والعودة إلى العزيمة.

وعلى ذلك فإذا أحس المكلف من نفسه قدرة على الفعل بتمامه وحسب وصفه جاز له فعله ولو كان آخذًا في الأسباب المؤدية للترخيص، ودليله أن النبي ﷺ صام في السفر وأفطر، وما أمر بإفطار بعض صحابته عزيمة إلا بعد أن تحقق الحرج وبلغت المشقة منتهاها...

ولما كان الأمر كذلك حقًّا فإن البدخشي قسم الرخصة من حيث العمل بها حكمًا إلى ثلاثة: واجبة ومندوبة ومباحة[1].

فالواجبة ما تعلقت بالاضطرار كأكل الميتة، والمندوبة كالقصر في رمضان بشروطه المعروفة، والمباحة كالفطر للمسافر، والقصر للصلوات، وإن دل ذلك فإنما يدل على أن حالات الوجوب مقصورة على الاضطرار وهو قليل نادر، وأن حالات الندب متوقفة على بلوغ المشقة أو ظنها، وخلاف ذلك مباح وهو كثير، وعليه المعول في مذهب الصوفية.

---

(١) راجع الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ج١: ١٣٢-١٣٣ ط الحلبي: ١٣٨٧-١٩٦٧، البدخشي شرح منهاج الوصول في علم الأصول: ج١: ٧٠ - ٧١ ط صبيح، أبو بكر السمرقندي، ميزان الأصول تحقيق محمد زكي عبد البر: ٥٤-٦١، ١٤٠٤ -١٩٨٤ ط أولى.

تتمة

انتبه المريد فتحركت إرادته، وثارت همته، ونشطت فتوته فتاب وتخلص من ذنوبه ولكنه قبل أن يذهب إلى الشيخ لا بد أن يؤسس جانبه العلمي شرعًا وعقيدة ومنهجًا وهذا ما تناولناها في الفصول السابقة، وقد صار المريد بما سبق مهيأ للتلقي من شيخ بصير، فعليه أن يبحث عنه. وأن يتحراه جيدًا وهذا ما نتناوله في الجولة القادمة من الدراسة.

obeikandl.com