

في المفاهيم والحدود

- مفهوم الإرادة عند الصوفية .
- الإرادة بين الجبر والاختيار .
- حدود الإرادة وإسقاط التدبير .
- أقسام التدبير المذموم والمحمود .

obeikandi.com

مفهوم الإرادة عند الصوفية

الإرادة فى المفهوم العام : قوة روحية تعين على ضبط النفس ومواجهة الصعاب ، ومعناها : القدرة التى يستطيع بها الإنسان ويقدر على التدبير والتيسير .

وعند الصوفية : هى الهمة التى تدل على قوة الإيمان وصدق اليقين وفى هذا المعنى يقولون : إن الهمة حقيقة الإرادة ، ولكل حق حقيقة أى لكل إرادة همة ، فالهمة كما يقول الجنيد : هى إشارة الله والإرادة هى إشارة الملك .

والإرادة فى الاصطلاح الصوفى : تعنى موافقة القدر ، وهى عندهم اسم مشتق من القدرة وما قضاه القدر ، إذ لا يكون قدر إلا مع القدرة والاستطاعة فقدرة على الشئ أى استطاعة . والإرادة عندهم لا تطلق على تدابير البشر ، بل تطلق على تدابير القدر الإلهى أو التقدير الإلهى لمقادير البشر والأشياء ؛ لأن الله سبحانه قدر فى علم الأزل أقداراً لا بد من تحقيقها وفق ما أراده وقدره . ودليل ذلك فى القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر: ٤٩) . وقوله تعالى : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان: ٢) .

فالقدر والتدبير الإلهى أمر محتوم لقوله تعالى : ﴿ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ (القمر: ١٢) . والقدر هو العلم بالأزل وهو سر الله الغيبى الذى لا يطلع عليه أحد وفى معناه جاء الحديث : « القدر سر الله فلا تفشوا سر الله » .

وذهب الصوفية إلى وجوب الإيمان بالقدر الذى يتطلب الاستسلام لإرادة الله تعالى والرضا بالمقدور ، أى ما قدره الله وعلى ذلك فالإيمان بالقدر النافذ الذى لا مرد له من الواجبات الشرعية ، وفيه جاء حديث عبادة بن الصامت عن النبى ﷺ : « إنك لن تجد ولن تؤمن وتبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله » . فقال عبادة : يا رسول الله كيف لى أن أعلم خسر القدر وشره . قال « تعلم

أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطأك ، فإن مت على غير ذلك دخلت النار». وفى هذا المجال قدم الصوفية العديد من المعانى لمفهوم الإرادة الإنسانية ، بعضها فى إطار نظر العقى ، والأخرى فى إطار الفعل والسلوك العملى .

ففى الإطار النظرى كانت الإرادة عندهم هى العلم والمعرفة بالله وقدرته بغير واسطة ، وفى هذا المعنى ذكر ذو النون المصرى ت ٢٤٥هـ : أن المعرفة لا يتحقق بها إلا الكاملون الراسخون فى الطريق : وأن الحقائق التى تتجلى فى مقام المعرفة تدرك إدراكاً مباشراً لا أثر فيه للعقل ولا للروية ، ولا تكون هذه المعرفة إلا للخاصة الذين يرون بأعين بصائرهم ، وأنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه فالمرید هو من أسقط إرادته فى إرادة الحق وأنكر نفسه .

فالإرادة عندهم هى أن لا يكون للمرید إرادة أصلاً ، وهى فضيلة لأن المرید قد تمكن من القضاء على إرادته بالكلية وارتضى فى أحضان الإرادة والتدبير الإلهى ، فأسلم وجهه للقدر والتوكل على الله وفوض جميع أمره بالكلية لعناية الإلهية .

والإرادة الصوفية تتحقق فى معنى الافتقار إلى الله ، لأن المرید الراغب فى حياة التأمل لا بد أن يخضع لحياة الفقر ولحرمان والانقطاع عن الخلق وملاذ الحياة حتى ينال فضيلة إنكار الإرادة وحيث تتوجه إرادة الصوفى نحو الالتجاء إلى الله والغنى به . وهذا المعنى أشار إليه كل من إبراهيم بن أدهم ت ١٦٣هـ ، ويحيى بن معاذ الرازى ت ٢٥٨هـ ، وأبو القاسم الجنيد البغدادى ت ٢٩٨هـ ، ورديم بن أحمد ت ٣٠٣هـ .

فقال إبراهيم بن أدهم : طلبنا الفقر فاستقبلنا الغنى ، وطلب الناس الغنى فاستقبلهم الفقر ، وصحة الفقر هى أن لا يستغنى الفقير فى فقره بشىء إلا بمن إليه فقره . فالإرادة استسلام والتجاء إلى الله ، ومعروف أن الفقر عندهم ليس بمعناه المادى المحسوس بل بمعنى الافتقار والالتجاء إلى الله وحده والاعتماد والتوكل عليه .

وأكد هذا المعنى يحيى بن معاذ الرزى عند إشارته إلى أن إسقاط التدبير يعنى الاستغناء بالله تعالى والافتقار إليه والغنى به وحده ، فقال : حقيقة الفقر أن لا يستغنى

إلا بالله ، ورسمه عدم الأسباب كلها . وجمع أبو القاسم الجنيد بين معنى الافتقار إلى الله والاستغناء بالله تعالى وذلك عندما سئل عن الافتقار إلى الله تعالى أهو أتم أم الاستغناء بالله تعالى فقال : إذا صح الافتقار إلى الله عز وجل فقد صح الاستغناء بالله تعالى ، وإذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به ، فلا يقال أيهما أتم : الافتقار أم الغنى لأنهما حالتان لا تتم إحداهما إلا بالأخرى : كما جمع بين صفة الإرادة والهمة وهى الحق ، لأن الهمة كما ذكر الجنيد هى الإرادة ولكل حق حقيقة أى لكل إرادة همة ، فالهمة إشارة الله والإرادة إشارة الملك^(١) .

ووصف رديم بن أحمد حال الفقير الذى أسقط إرادته فى إرادة الله واستسلم فى جميع أحواله لأحكام الله فقال : إن نعت الفقير إرسال النفس فى أحكام الله تعالى ، وأن نعت الفقير فى ثلاثة أشياء : حفظ سره ، وأداء فرضه ، وصيانة فقره .

والإرادة عند الصوفية : إيمان و يقين بقدرة الله وإرادته وسعى للوصول إليه وهذا المعنى أكده ابن سينا (أبو على الحسين ت ٤٢٨هـ) فى كتابه الإشارات والتنبيهات حيث قال : إن الإرادة عند المتصوفة هى أول درجات المريدين ، وأن من يصل إلى هذه الدرجة من الاتصال فهو المريد على الحقيقة وإن أول درجات العارفين من الصوفية ما يسمى بالإرادة ، ومبدأ هذه الإرادة هو تصور الكمال الخاص بالله تعالى ، والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً دون اعتراض ، وأن هذه الإرادة تعد نتيجة مترتبة على الإيمان اليقيني بوجود الله ، والغاية من هذه الإرادة هو التحرك إلى عالم القدس بغية الاتصال ، وهذه الدرجة (أى درجة الاتصال القائم على الإرادة) هى درجة المريد.

والمريد عند المتصوفة ليس هو حر الإرادة بل هو من أسقط إرادته لاعتقاده الجازم بأن كل فعل يقع فى الكون هو بالله ومن الله الله ، وأن الوجود البشرى الحادث هو فى الحقيقة وجود متوهم وليس على الحقيقة وكذلك أفعال الإنسان ، وبالتالي فإن إسقاط الإرادة والتدبير والاستسلام التام للمقدور هو من أصدق علامات الإيمان

(١) أبو القاسم الجنيد : رسائل الجنيد . تحقيق جمال رجب سيدبى ص ١٠٦-١٠٧ .

واليقين ، لأن إسقاط التدبير بالكلية للإرادة الإلهية المطلقة يعنى إرجاع الأمر كله لله وإخضاع المشيئة والإرادة الإنسانية بالكلية للإرادة الإلهية المطلقة تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (الإنسان: ٣٠) ، وقوله تعالى : ﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (إبراهيم: ٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَمِيًّا ﴾ (الأنفال: ١٧).

ومن الملاحظ أن : المتصوفة لم يدافعوا عن آرائهم ولم يقدموا العلل المقنعة عليها ، ولم يجروا حواراً حول مذاهبهم وآرائهم مع غيرهم ولا حتى مع أنفسهم خاصة في هذه المسألة ، ولم يجيبوا على تساؤلات المعتزلة وعلماء انفعه والكلام حول حدود الإرادة الإنسانية في مقابل الإرادة الإلهية المطلقة .

وكان سبيل هروبهم أمام العديد من التساؤلات هو القول بإسقاط التدبير والإرادة الإنسانية كلية أمام إرادة الله وتدبيره . وقالوا : إن إسقاط الإرادة دليل على تنزيه الله وعدم حاجة المريد إلى التدبير ، لأن المريد متوكل على الله ، وراض بقضاء الله وقدره ، وأنه ليس فى حاجة إلى قدرة أو إرادة مع الله . وكانت فرقة المعتزلة أكثر الفرق الكلامية اهتماماً بمسألة الإرادة الإنسانية فى مواجهة الصوفية والجبرية ، حيث وضعوا هذه المسألة ضمن مسائل العدل الإلهى والتوحيد وصدق الإيمان وعلاقة العقل بالنقل والاستطاعة .

وفى هذا الإطار أثاروا العديد من التساؤلات مثل : هل تصدر الأفعال عن فاعلها وهو الإنسان ، أم أنه سبحانه هو الفاعل الحقيقى المختار ؟ ما فائدة الإنسان ودوره إذا فقد إرادته وحرية ؟ وهل حرية الإرادة الإنسانية مطلقة أم مقيدة ؟ وهل هذه الحرية هى حرية فى خلق الأفعال والأسباب والمسببات أم حرية اختيار بين هذه الأفعال والأسباب المفروضة ؟ وهل حرية التدبير والفعل هى الاستطاعة والقدرة على التدبير والتفكير والفعل ، وما دور العقل فى ذلك ؟ وهل حرية التدبير تتيح للمرء أن يحدث فى الكون شيئاً ليس لله شأن فيه ؟

وكانت إجابة المعتزلة على هذه التساؤلات قولهم بأن الإنسان حر وأنه قادر على أن يفعل ما يريد وأنه يدبر ويفكر فيما يريد بإرادته هو لأن رفض هذه الحرية أو إسقاط التدبير بالكلية يعنى إلغاء التكاليف والشرع ونفى العدل ، إذ أن الحر الفاعل المرید هو المسئول المكلف ، والجزاء الإلهي للإنسان يكون على حرية الفعل الإنساني أى الفعل الإرادی للإنسان القائم على الحرية والتدبير والاختيار . وبالتالي فالعمل الإنساني يستلزم بالضرورة حرية إرادة وتدبير ، ويستلزم قدرة عليه وهي عندهم الاستطاعة المتمثلة في سلامة الجسم والجوارح والعقل ، وهذه الاستطاعة كقدرة إنسانية توجد فينا قبل الفعل وبعده وأن هذه الاستطاعة هي الاستعداد الذي خلقه الله في الإنسان خلقاً وهي أى الاستطاعة قبل وأثناء وبعد الفعل . ورأى بعضهم أن القول بقدرة مصاحبة للفعل يجعل التكاليف أمراً عسيراً .

وفي هذا القول تعددت آراء رجال الاعتزال : فقال بعضهم بضرورة التمييز بين نوعين من الأفعال : أحدهما الاضطرابية الجبرية والآخر الاختيارية الإرادية التي يقصد إليها المرء بمحض إرادته دون تأثير من الخارج عليه .

ولكن الصوفية نسبوا إلى القدر كل شيء من أفعال الخير والشر وسائر الطاعات والسخافات ، وأن التدبير الإنساني في زعمهم مناقض للقدر والقضاء الإلهي المحكم ، وأنه إذا كانت أفعالهم بلا إرادة منهم فإن كل ما يفعلونه جميل وحسن وعله ذلك عندهم أنهم في الحقيقة لا يفعلون شيئاً إلا بأمر الله وطاعته ، فهم فقط منفذون لإرادة الله ومشيتته ، وليس لهم إرادة ولا قدرة على التدبير ، وعلى ذلك فإن كل أفعالهم طاعات وكل سخافاتهم قربات . وفي هذا المعنى قال قائلهم :

أصبحت منفعلاً لما تختاره مني ففعلني كله قربات

وهذا المفهوم يتفق حوله كبار الصوفية ابتداء من القرن الثالث الهجري حيث قالوا بإرادة واحدة وقدرة واحدة هي إرادة الله وقدرته ، وأنه ليس للإنسان قدرة ولا إرادة ولا تدبير مع الله . وظهر ذلك واضحاً في رأى ذو النون المصري ت ٢٤٥هـ حين

ذهب إلى أن الإرادة هي الانقياد للحق ، والمريد هو المنقاد للحق ، وهو من لا يتبعه طلب ولا يزعجه سلب . أما عند ابن عربي ت ٦٣٨ هـ ، فالإرادة هي الحقيقة ، كما أن الحقيقة تثبت الإرادة وتنفي الاختيار .

والإرادة عند ابن عطاء الله السكندري تكون في التسليم المطلق للإله الخالق المدبر لجميع ما في الكون ، وهو معنى قد استفاده ابن عطاء من أستاذه أبي الحسن الشاذلي ت ٦٥٦ هـ حين قال : إن كان ولا بد من التدبير فدبروا أن لا تدبروا ، ومن أجل ذلك كان قول ابن عطاء الله : ألرح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك لا تقم به أنت لنفسك .

* * *

الإرادة بين الجبر والاختيار

ذهب إلى القول بالجبر وإسقاط التكليف والإرادة الإنسانية كل من الصوفية والجهمية أتباع جهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ ، فهؤلاء ذهبوا إلى نفى قدرة العبد على التدبير والاختيار والكسب وقالوا : إن الإنسان مجبور على أفعاله وليس له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله ؛ لأن الله تعالى هو الذى يخلق الأعمال على يديه . وحجتهم فى ذلك : أننا إذا قلنا إن العبد خالق أفعاله وأعماله لترتب على ذلك استقلال قدرة الإنسان وإرادته وأفعاله عن الله ، وأن يكون العبد شريك لله تعالى فى إيجاد وخلق الأفعال والأعمال أو ما يوجد فى هذا العالم .

كذلك (حسب قولهم) فإن القول بقدرة الإنسان وإرادته يعنى وجود قدرتان متعادلتان هما قدرة العبد وقدرة الله ، وهذا محال ، لأنه لا يمكن التعاون بينهما على إيجاد شىء واحد ، فإن كانت قدرة الله هى التى خلقت الأفعال فلا شأن للإنسان إذن فيها ، وإن كانت قدرة العبد هى التى خلقت الأفعال فلا شأن لقدرة الله فيه ، ولا يمكن أن يكون بعض الشىء مخلوقاً بقدرة الله والبعض الآخر بقدرة العبد لأن الله هو الخالق لجميع أفعال عباده وإرادته وحده . ومن ثم ليس لقدرة العبد استقلال أو تأثير على قدرة الله ، وما الإنسان إلا محلاً لما يجريه الله على يديه ، فهو مجبر جبراً مطلقاً وهو والجماد فى هذا المحل سواء ولكنهما يختلفان فى الشكل والمظهر فقط .

واحتج الجبرية عموماً سواء من السلف أو الصوفية أو الجهمية بالعديد من الآيات والأحاديث النبوية الدالة على شمول قدرة الله ومشيتته . كما حاولوا تأويل الآيات المعارضة لمذهبهم والدالة على قدرة العبد ومشيتته وحريته ، كما ردوا على حجج المعتزلة فى مسألة الأفعال المتولدة وقالوا : إن ما يتولد عن فعل العبد من خواص الأشياء كالجوع والعطش واللذة والشهوة والجبن وغيرها هى أيضاً من فعل الله تعالى .

ويمكن القول بأن الإرادة والفعل عند الصوفية قضية إيمانية وليست مسألة كلامية أو معرفية ، بدليل أنهم اعتبروا الفعل الإنسانى دليل قدرة الله وعظمته وعلمه وحكمته ، فالأفعال الإنسانية تدل على أن الله عادل فى مجازاته وتقديره للأفعال ، كما اعتبروا أن التدبير البشرى منحصر فى دائرة الفهم لحقيقة التوحيد وإثبات القدرة المطلقة للذات الإلهية ، وأن إيمان المرء لا يكتمل إلا بإيمانه بالقضاء والقدر وإسقاطه للتدبير الكلى مع الله ، مما دفع المعتزلة وأصحاب الاتجاه الفلسفى إلى معارضة المتصوفة الذين يؤكدون جبرية الإنسان وقال الفلاسفة والمعتزلة بحرية الإرادة الإنسانية وقدرة البشر على التدبير والفعل . وأن هذا الاعتقاد لا يضعف الإيمان؛ لأن الإيمان بقدرة الله ومشيئته يستلزم الإيمان بالقضاء والقدر الذى هو شرط للإيمان ودليل الإذعان والاستسلام معه ، والإقرار بإحاطة علمه بكل شئ وتقديره فى الأزل لكل شئ بمقتضى إرادته وعدله وحكمته .

ومن الملاحظ أن فلاسفة العرب لم يهتموا ببيان طبيعة الإرادة قدر اهتمامهم بدور الإرادة ووظيفتها ، ظهر ذلك بوضوح أثناء دراستهم للنفس الإنسانية وقواها واعتبارهم النفس أصل للحركة وأن الإرادة أحد قوى النفس الفاعلة لأنها قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات وتتوجه نحو الهدف والغاية ، وأن الإرادة قوة عاقلة وكامنة مدركة ومحركة وباعثة وفاعلة فى نفس الوقت . وأن وظيفة الإرادة كما حددها ابن سينا هى : تحقيق الأهداف وتحريك بدن الإنسان نحو الأفعال الجزئية الخاصة بالروية ، أى التدبير والتفكير وضبط الانفعال والتحكم فى سائر تدابير النفس ، وعلى ذلك تكون الإرادة كقوة باطنة فى الإنسان تختص باستنباط وتحريك وضبط ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية وفى مختلف أمور حياته اليومية ^(١).

كما نبه الفلاسفة العرب إلى ضرورة الاستفادة من قوة الإرادة وتابعهم فى ذلك بعض فلاسفة الغرب أمثال ديكرت : وسارتر ، واسبينوزا ، وغيرهم . فقد نبه

(١) عاطف العرقى : مذاهب فلاسفة المشرق . دار المعارف ص ١٨٩-٢٠٨ ، ٢٣٠-٢٣٢

الفيلسوف الهولندى اسبينوزا إلى ضرورة معرفة دور الإرادة حين قال : إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً ، وأن مرجع هذا الظن أن الناس يشعرون بأفعالهم ولكنهم يجهلون العلل التي تدفعهم إلى العمل .

وذهب الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت إلى أن الخطأ ينشأ من الإرادة لأنها أوسع نطاقاً من الذهن ، كما أن الخطأ يأتي من اشتراك ملكيتين هما الذهن والإرادة معاً لا من نقص فى واحد منهما ، فكل خطأ يعود للنفس ونقص المعرفة كما أنه يعود إلى اشتراك علتين هما قدرتى على المعرفة من جهة ثم قدرتى على الاختيار وحرية الحكم من جهة ثانية ، أى مقدار ما لدى من قوة الفهم والإرادة معاً .

ومعنى ذلك أن الإرادة عند ديكارت وظيفتها التوجيه والمعرفة ومساعدة الفرد على الاختيار والحكم ، وتظهر هذه الإرادة كقدرة فى استطاعتنا أن نفعل الشئ أو لا نفعله ، نثبتة أو نفيه ، نقدم عليه أو نحجم عنه بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من خارج . فالإرادة إذن حرية واختيار وانتظام وإحساس بالمسؤولية؛ لأن ثبوت حريتى كما يقول ديكارت لا تقتضى أن أكون غير مبالٍ بالأشياء بل يعنى أن اختيار أحد الطرفين وإثاره على الآخر يزيد بمقدار ما يكون عندى من الميل إليه ، وهذا يعنى عند ديكارت أن الفهم والإرادة ليسا فى ذاتهما علة أخطائنا؛ بل إن الخطأ ينشأ من أن الإرادة أوسع نطاقاً وقدرة من الذهن^(١).

ونفس المعنى يشير إليه جان بول سارتر عندما يصف الإرادة بالقدرة على الاختيار والفعل ، ويقول : إن الكائن الحر هو الكائن الذى تصدر أفعاله عن إرادته هو لا عن أية إرادة أخرى خارجة عنه ، لأن الإرادة قوة تساعد على التحرر والشعور بالحرية ، وأنه إذا ثبتت الإرادة ثبتت الحرية والقدرة على الفعل ، وأن الإنسان عندما يقوم بفعل ما ، وأنه إذا شعر بذلك فإنه يشعر بحريته .

(١) رينيه ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة عثمان أمين، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ ،

وعلى عكس موقف ورأى هؤلاء الفلاسفة يأتي رأى المتصوفة وعلى رأسهم
عمر بن الفارض ت ٦٣٢هـ وباقي الصوفية الذين يؤثرون الجبر على الحرية ، بل
يسقطون كل حرية واختيار للإنسان فى محاولة ساذجة منهم اعتقاداً بأن إسقاط
الحرية والإرادة والتدبير يعنى القرب من الله ، والمحبة الخالصة لله ، وإتمام الخضوع
للذات الإلهية ودليل صدق الإيمان وتمام التوكل عليه ، وإثبات أن جميع أفعال البشر
واقعة بقدرة الله وإرادته وحدها . فإرادة الإنسان عند الفلاسفة حرة ومسئولة ، وإرادة
الإنسان عند ابن الفارض وغيره من الصوفية ليست حرة ولا اختيار لها فيما يصدر عن
الإنسان من أفعال الخير والشر .

ويبدو أن المتصوفة قد انتزعوا الإرادة من قوى النفس كما أبعدها عن القوة
العاقلة ، وعملوا على تجريدتها من طبيعتها ووظيفتها التى انشغل بها الفلاسفة . فعند
مسكويه (أبو على أحمد بن يعقوب ت ٤٢١هـ) العقل وقواه الفاعلة هو أفضل موهبة
وأكبر نعمة أنعم الله بها على العبد وبه فضل على سائر الحيوان : وهو الجوهر الكريم
الذى هو مسيطر على النفس ومشرف عليها وبدونه لا يتحقق جهاد النفس ، فالإنسان
يستعين بعقله وقواه فى ردع هذه النفس وضبطها ومنعها من شهواتها الرديئة ، وأنه
لا يصيب منها إلا بمقدار ما يطلق العقل ويحده لها وما يرسمه ويهجه إياها^(١) .

ولقد عالج فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام قضية الفاعلية والإرادة الإنسانية
معالجة إيمانية خالصة وذلك لتعلق أفعال الإنسان وإرادته بالمشيئة والإرادة الإلهية ،
فكثرت الأقوال واختلفت الآراء حول طبيعة الأفعال ومدى ثبوت الاختيار للبشر .

فذهب الأشاعرة إلى أن الله قد خلق للإنسان قدرة لا يوجدون لها فعلاً وهى
الإرادة ، بوصفها قدرة تعين على الكسب فقط . وذهب الصوفية والجهمية إلى أن الله
لم يخلق لهم قدرة البتة ، ونسبوا الحرية والفعل لله ، لأنه تعالى المريد وحده وأن
كونه تعالى مريد ثابت عقلاً وسمعاً؛ أما عقلاً فلائنه خالق ورازق وأمر ، وأما سمعاً
فدليله قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢) .

(١) أبو حيان التوحيدي، ومسكويه : الهوامل والشوامل . ص ١٧-٢٠

وكان على الفلاسفة والمعتزلة مسئولية مواجهة الصوفية والجبرية وإثبات أن الله تعالى خلق للعباد قدرة يوجدون بها أفعالهم على حسب دواعيهم وإرادتهم . خاصة وأن المتصوفة ألغوا حرية الإنسان ومسئوليته بقولهم : إن الحرية ليست هي الحرية والإرادة الإنسانية بل هي الإرادة المرتبطة بالقدرة والمشيئة الإلهية . وأن الإنسان عندما يشعر بحريته وقدرته وأنه مستطيع ومسئول عن أفعاله ، فإن هذه المسئولية تقتضى بدورها الحرية وإلا لما كان هناك معنى للثواب والعقاب ، مع الإقرار بأن الله تعالى قادر على كل شيء ، والخالق لكل شيء والعليم بكل شيء . وأن هذا الإقرار والاعتقاد يشعر الفرد أحياناً بأنه ليس له قدرة حقيقية على أفعاله وتسييرها وتديرها إلا على وفق قدرة الله تعالى وحكمته وعلمه وإرادته .

من هنا بدأت إشكالية البحث والإجابة على التساؤلات التى أثارها الفلاسفة والمتصوفة وكذلك أصحاب الفرق والمذاهب الكلامية مثل :

- هل يجوز القول بأن القدر خير وشره من العبد مثلما قال معبد بن عبد الله الجهنى وكان هذا القول سبباً فى الأمر بقتله عام ٨١هـ أيام عبد الملك بن مروان ؟
- هل للإنسان دخل فى اختيار أفعاله ، وهل هو مجبر عليها أم حر فى اختيارها وفعلها ؟
- ما هى حدود القدرة والإرادة الإنسانية فى مقابل القدرة والإرادة الإلهية ، وهل تستقل إرادة العبد عن إرادة الله ومشئته أم لا ؟
- ما مدى صحة القول الذى قال به الصوفية والجهمية أتباع جهم بن صفوان ت ١٢٨هـ : إن الإنسان وجميع أفعاله مخلوقة لله وليس للإنسان قدرة أو إرادة خاصة به ؟

* * *

حدود الإرادة وإسقاط التدبير

حد الصوفية الإرادة بعدة حدود ووضعوا هذه الحدود في إطار الرضا والتوكل والمعرفة والحرية بمعنى التحرر والفعل بوصفها أعلى وأهم المقامات الصوفية التي يسعى إليها المريد ، هذا رغم أنهم ينسبون الحرية والإرادة والتدبير وكذلك الأفعال لله سبحانه وتعالى . فالإرادة عندهم شرارة أو جمرة من نار المحبة في القلب تجعل السالك مستعداً لدواعي الحق أو الحقيقة .

أما الحرية فهي تحقق المراد ، والمراد هو من انتزعت منه الإرادة وتهيأت له كل الأمور واجتاز الرسوم والمقامات بلا عسر . وهذه الحرية لا تتحقق إلا بإسقاط التدبير كلية مع الله؛ لأن الحرية هي الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهذه هي حرية الخاصة التي هي عبارة عن رق المراتدات ، ولا تتحقق إلا بقاء إرادة النفس في إرادة الحق .

في هذا المعنى ذكر الجنيد ت ٢٩٨ هـ العديد من الخصال والمتطلبات التي تتطلبها الإرادة الحرة لأن الحرية كما يقول الجنيد هي آخر مقام العارف الذي يؤكد الإرادة وإرادتك ما هو لك في وقتك ، وفي رواية أخرى للجنيد إن إرادة القناعة هي ألا تتجاوز إرادتك ما هو لك في وقتك . لذا فالحرية عندهم تتطلب الصدق في الأقوال والأفعال والمعارف والأخلاق ، كما تتطلب الترك والعزلة والقناعة والفراغ . وهذا المعنى يؤكد بشر الحافي ت ٢٢٧ هـ بقوله : إن الله تعالى خلقك حرّاً فكن كما خلقك لا ترائي أهلك في الحضر ولا رفقتك في السفر واعمل لله ودع عنك الناس .

فالحرية القائمة على الإرادة هي الانطلاق والقصد وابتداء الطريق ونهايته معاً . فعندهم الإرادة هي القصد وحقيقتها نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وترك

ما عليه عامة الناس من الغفلة والشهوة ، لأن الخروج عن العادة عندهم دليل على صحة الإرادة ، والمريد على الحقيقة هو من لا إرادة له أصلاً ومن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً .

وللإرادة عند الصوفية مهمة محددة هي تحقيق التقوى للمريد وذلك من خلال تحقق المجاهدة والصبر وأداء الطاعات والعبادات والتخلي عن المخالفات . إنها إرادة الحرمان من الدنيا ومباهجها وليست إرادة السعى والعمل من أجل تحقيق الذات في حياة البشر الفانية ، إنها إرادة الزهد والحرمان والبعد عن الشرور والأشوار والإقبال على الله وحده وإرادة محبته والدخول في طاعته .

وفي هذا المعنى جاء قول أبو الحسن على بن سهل ت ٣٠٧هـ من لم يصحح مبادئ إرادته لا يسلم في منتهى عاقبته ، لأن حقيقة التصوف عنده هو التبري عن دنونه والتخلي عن سواه ، فالتبري بمعنى الزهد والبعد عن الدنيا والتخلي عما سوى الله وأن ذلك كله لا يتحقق إلا بالإرادة وإخلاص العبادة . فالإرادة عندهم مقترنة مع الزهد والبعد عن مباهج الدنيا وزينتها ، أو ما يسمى عندهم بحد التجرد من الإرادة ويلزم إسقاط التدبير من المريد ، فالمريد هو من تحرر عن إرادته بنفسه أو من نفسه ليسير في الطريق إلى الله . وفي هذا الحد ذكر ابن عربي في الفتوحات : المريد هو المتجرد عن إرادته والمراد هو المجنوب عن إرادته .

فالزهد والتجرد هو المعبر عن إرادة الصبر وإرادة القناعة وإرادة التحكم في هوى النفس ، وتلك من أهم حدود الإرادة عندهم . وهو المعنى الذي أكدته سهل بن عطاء الأدمي المتوفى ٣١١هـ حين ربط بين الإرادة والمسئولية والجزاء ، وأن 'مسئولية الإرادة تتحقق في تزكية النفس التي يرقى بها المريد إلى درجة الولاية ، ليكون المريد قدوة ومثالاً لغيره في الورع والتقوى وقال : تولد ورع الورعين من خوف مؤاخذتهم بالذرة والخردلة ، والخطرة واللحظة ولولا ذلك ما صح لهم ورع ، وأشد الورع أن يحاسب المريد نفسه على مقادير الذر وأوزان الخردلة وكيف

يزكى نفسه من لا يمنعه من الخسران ويخالط أهل العصيان ، والله تعالى يقول : ﴿ فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾ (النجم: ٣٢) .

فالقناعة والتقوى لا يتحققان إلا بالإرادة ، فالقناعة من الرضا بمنزلة الورع من الزهد كما قال أبو سليمان الداراني ت ٢١٥ هـ . وكما جاء في الحديث النبوي في القناعة : « القناعة كنز لا يفنى » . ومن حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ : « كن ورعاً تكن أعبد الناس وكن قنعاً تكن أشكر الناس » . وقال الصوفية في تفسيره : الفقراء أموات إلا من أحياء الله تعالى بعز القناعة .

وقد اعتمد الصوفية على فكرة إسقاط الإرادة والتدبير مع الله أى إسقاطها عن الإنسان وإثباتها لله سبحانه لأن الله تعالى وحده الخالق القادر ، وعلم إرادته شامل لكل شيء وكل فعل . فالإنسان المريد عندهم هو من ليس له إرادة تخصه ، بل هو من أسلم إرادته وعلمه وقوته لله وحده . فالإنسان ليس له إرادة أو قِدة بالقياس إلى إرادة الله وقدرته المدبرة للكون كله منذ الأزل بما فيه الإنسان .

وإسقاط التدبير عندهم يعنى : تحول الإرادة الإنسانية باكلية إلى إرادة الله وتدبيره . فبدلاً من أن كانت الإرادة مقيدة برغبة الإنسان واختياره أصبحت مقيدة بالإرادة والقدرة والمشيئة الإلهية ، وأصبح الفعل الذى يؤديه الإنسان هو فى الحقيقة فعل من أفعال الله على الإنسان فقط أن يؤديه أو يقوم به ، وعلى ذلك فإسقاط الإرادة والتدبير ضرورة لأنه لا إرادة للإنسان على الحقيقة ، وعلى الإنسان المريد أن يسلم أموره كلها لله لأن الأفعال جميعها بتوفيق الله وبأمر منه ، فهو سبحانه المدبر لجميع الأفعال قبل وقوعها . فالإنسان بالنسبة إلى الله لا إرادة له ولا اختيار وأن جميع الأفعال خيرها وشرها إنما هى من فعل الله وتدبيره ، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصفات: ٩٦) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦) .

وكان من الطبيعي أن يضع الصوفية للإرادة وإسقاط التدبير حدوداً لأن التدبير عند الصوفية دليل غرور النفس والركون إلى قدرة الإنسان وهو ما يصيب النفس بالغرور ، ويضع الإنسان في موقف المشاركة والمنازعة لعالم الألوهية ، وقد أشار إلى ذلك الحكيم الترمذى عند شرح الحديث: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى» ، فأهل الاغترار هم الذين يتمنون على الله الأمانى دون علم الأكياس والمغترين بأى عمل أو معرفة . فالمغتر يكون فى حالة نفسية خارجية لا يستطيع معها أن يهتدى لنفسه أو يدرك خطأها ، فهو كالسكران الذى لا يدرى ما يأتى وما يذر . فالحدود عند الصوفية هى التى تمنع الغرور وتثبت صدق الإيمان وهذه الحدود هى : حد التوبة ، والزهد ، والصبر ، والورع ، والطاعة ، والولاية ، والفناء .

● حد التوبة

وهى إرادة التوبة . وضعها القشيري فى مقدمة الحدود التى يتبدئ بها الطريق حيث انعقاد العزم والنية بالإرادة الحرة على أن لا يعود المريد إلى حياة المعصية وأن يباعد بينه وبين المعاصى والشور قدر طاعته ، وعليه أن يندم على كل ذنب ومعصية قام بها فيلزم أهل الطاعة والعبادة ويتبعد عن أهل السوء والغواية . وفى ذلك قال القشيري : إن القلب إذا فكر فى سوء ما بطبيعته أو أبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال ، سنح فى قلبه إرادة التوبة والإقلاع عن قبيح المعاملة ، فيمدد الحق سبحانه بتصحيح العزيمة ، والأخذ فى جميل الرجعى والتأهب لأسباب التوبة وأول ذلك هجران إخوان السوء . ولا يتم ذلك إلا بالمواظبة على المشاهدة التى تزيد رغبته فى التوبة وتنحل عن قلبه عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال^(١) . وحد التوبة عند الصوفية من الحدود الواجبة الاتباع لقوله تعالى : ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٣١) .

(١) القشيري : عبد الكريم بن هوازن : الرسالة فى التصوف ص ٤٥ ، ٤٧

ويظهر تعلق التوبة بالإرادة الإلهية من كونها هبة ومنحة إلهية يهبها الله لعباده المتقين وفيها جاءت أقوال رابعة العدوية ت ١٨٥هـ : أستغفر الله العظيم من قلة صدقى فى قولى أستغفر الله العظيم ، وقولها لمن سألها هل يتوب الله علىّ إن تبت من الذنوب والمعاصى قالت : لا بل لو تاب عليك لتبت . وذكرت قوله تعالى ﴿ تَتُوبُ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْتَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (التوبة: ١١٨) .

وفى هذا المعنى جاء قول رديم (أبو محمد رديم بن أحمد ت ٣٠٣هـ) التوبة هى أن تتوب من التوبة ، وقول أبو الحسين النورى ت ٢٩٥هـ : هى أن تتوب من كل شىء سوى الله عز وجل . فهى العفو الإلهى مقابل استغفار العبد وإنابته عن جميع ذنوبه ، وذلك لأن الصوفية لا يميزون بين الكبائر والصغائر ويعتبرون جميع الذنوب والمعاصى فى منزلة الكبائر . ورغم ذلك يقسم الصوفية التوبة بحسب أقسام الذنوب فيقول سفيان الثورى : الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد : والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لأن الله تعالى كريم ويعفو .

كما يميز أبو الحسن المغازلى بين توبة الإنابة وتوبة الاستجابة : فتوبة الإنابة أن تخاف من الله عز وجل من أجل قدرته عليك ، وتوبة الاستجابة أن تستحى من الله لقربه منك . فالتوبة على العموم هى الرجوع والإنابة إلى الله ، رجوع عن الغفلة والعثرات والذنوب والسيئات ، فعليك أن تتوب من كل شىء سوى الله .

ويقسم أبو على الدقاق التوبة بحسب أحوال التائب : فالقسم الأول من التوبة هو : الندم على فعل الذنب والخوف من العقاب ، فالتوبة تكون لإزالة الخوف ومنع العقاب . والقسم الثانى : هو توبة الإنابة وهى تعبر عن طمع المرء فى ثواب الله وعفوه وعطائه الذى يمنحه لعباده التائبين . والقسم الثالث : هو الأوبة وهى تعبر عن رغبة التائب فى تحصيل الرضا الإلهى ومحبتة الخالصة لا خوفاً من ناره ولا طمعاً فى جنته ، وفيها جاء قول الحق سبحانه فى وصف أيوب عليه السلام : ﴿ يَتَعَمَّ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ (ص: ٤٤) .

● حد الزهد

الزهد عند الصوفية هو العلم والمعرفة والسلوك، وهو التصوف، لذلك كانت السمة الظاهرة لحياة الصوفية وسلوكهم هو : الزهد ولا يتحقق الزهد إلا بالإرادة ، لأن الزهد فى المفهوم العام هو شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، وعند الصوفية : الزهد هو الافتقار إلى الله والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من زخارف الدنيا وزينتها . ويحدد القشيري علامات الزهد فيقول : إن علامة الصوفى الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة . ويضيف الجنيد علامات أخرى للصوفى الزاهد فيقول : الفقير الصادق لا يسأل ولا يعارض وإن عورض سكت .

والزهد عندهم يعنى البعد والعزلة والفقر والافتقار بمعنى الالتجاء إلى الله ، والفقر والافتقار إلى الله يدفع الصوفى إلى إسقاط الإرادة والتدبير لأنه ليس فى حاجة إلى زخارف الدنيا وزينتها وليس له حاجة من حاجاتها ، فالزاهد الفقير إلى الله يفضل الله على كل شئ لأن الله تعالى هو الغنى وجميع الخلق فقراء إليه لقوله تعالى : ﴿ يَتَأَيَّأُ النَّاسُ أَتَمُّ الْفُقَرَاءِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾ (فاطر: ١٥) . وفيه قالوا : فمن يملكه الله هو المالك لكل شئ وإنك إذا اقتربت منه أو فנית فيه لأنت الغنى نفسه ، وإن بعدت عنه فإنك أفقر الناس وأتعس الناس على الحقيقة .

وفى تعلق حد الزهد بإرادة الزاهد قال الصوفية : إن الإرادة هى التى تحول الأقوال إلى أفعال وتجعل المقامات أحوال ، وأنه لا شئ يستطيع أن يغير من جوهر هذه الإرادة طالما أنها إرادة خيرة ، وفى هذا المعنى جاء قول معاذ النسفى (يحيى ابن معاذ الرازى ت ٢٥٨ هـ) : إن الصوفى الفقير الزاهد والذى زهد فى الدنيا وما عليها يملك إرادة خيرة لا يستطيع أحد شراؤها أو تبديلها^(١).

(١) ابن القيم : عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين : ص ٥٠ ، ٥٢ ، فيصل بدير عون : التصوف الإسلامى

ومع ذلك يذهب بعض المتصوفة إلى أن المريد الزاهد الذى ترك الدنيا وزينتها هو الذى أيقن صدقاً بأنه لا حاجة للإرادة . ولكن كيف يسمونه مريداً وليس له إرادة ؟ وكيف يكون مريداً بغير إرادة ، وكيف يتحقق ترك الدنيا وزينتها دون إرادة ؟ هذا السؤال تجاهله الصوفية وراحوا يرددون قول الحسن البصرى ت ١١٠هـ : ليس الزهد طعماً ولا شرباً ولا لباساً إنما هو الخشوع لله . وأن غاية الزهد محبة الله والتوكل عليه والرضا بقضائه وأمره . فالزهد خضوع وخشوع وعلى ذلك فإن كل ما يصدر منهم فلا بد أن يخضع لإرادة الله فهو وحده الفعال لما يريد .

واعتبر الصوفية أن الزهد حد من حدود الإرادة الفاعلة من الناحية الظاهرة ، فهو العمل الذى غايته تحصيل المحبة والرضا والسعادة فى الدنيا والآخرة . ومن الناحية الباطنة اعتبروا الزهد كحد للإرادة علة مقنعة لإسقاطهم التدبير؛ لأن الزهد يعنى كراهة الدنيا وحاجتها والزاهد ليس فى حاجة من حاجات الدنيا بما فيها الرزق أو الكسب . وقالوا : إن الزهد قد شرح صدورهم وأشبع بطونهم ونور قلوبهم .

● حد الصبر

والصبر كحد من حدود الإرادة وإسقاط التدبير عندهم لازم لتحقيق جهاد الظاهر والباطن وفق شرائط الحكمة والعدالة والتسامح مع القدرة والتحمل وعدم تجاوز الحدود ، والجنوح للسلم والعفو عند المقدرة وحبس النفس عن الشهوة والطعام والشراب ، وترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله إلى الله .

وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله السكندرى فى كتاب لتنوير : وكذلك لا يصح صبر ولا شكر إلا بإسقاط التدبير ، وذلك أن الصابر من صبر عما لا يحبه الله ، وما لا يحبه الله تعالى التدبير معه والاختيار ، لأن الصبر على أقسام : صبر عن المحرمات ، وصبر عن الواجبات ، وصبر عن التدبيرات والاختيارات وإن شئت قلت صبر عن الحفظ البشري ، وصبر على لوازم العبودية .

وقد حرص الصوفية على بيان أهمية الصبر كعلامة ظاهرة على عدم احتياج المريد لإرادة خاصة به ، فالصبر عند إبراهيم الخواص : حمل ثقل صعب ، لأن أكثر

الخلق قد هرب من حمل أثقال الصبر فالتجأوا إلى الطلب والأسباب واعتمدوا عليها كأنهم أرباب . وذكر الجنيد : أن الصبر هو حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقضى أوقات المكروه . أما ابن عربى : فقد جعل الصبر من أعمال الباطن الخمسة التى تجمع الخير كله ، وهذه الخمسة هى الصدق والتوكل والعزيمة واليقين والصبر ، أما الأعمال الظاهرة فهى السهر والجوع والعزلة والصمت .

ولبيان الفائدة العملية لإرادة حد الزهد عند الصوفية استشهدوا بمواقف الصحابة ورأوا فى زهد الصحابة دليلاً على التدبير المحمود القائم على الزهد . وفيه قال ابن عطاء فى التنوير : وما ظنك بقوم اختارهم الله لصحبة رسول الله ﷺ ، ولمواجهة خطابه فى تنزيله فما أحد من المؤمنين إلى يوم القيامة إلا وللصحابة فى عنقه منن لا تحصى وأيادٍ لا تنسى لأنهم هم الذين حملوا إلينا عن رسول الله ﷺ الحكمة والأحكام ، وبينوا الحلال والحرام ، وفهموا الخاص والعام ، وفتحوا الأقاليم والبلاد ، وقهروا أهل الشرك والعناد .

ويحق ما قال رسول الله ﷺ فيهم : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . ووصفهم الحق سبحانه بأنهم : ﴿ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ﴾ (المائدة: ٢) ، فقد أخبر سبحانه وهو المطلع على أسرارهم العلم بهم فى سرهم وجهرهم أنهم ما ابتغوا بما حاولوه أو قالوه الدنيا ، ولم يقصدوا بذلك إلا وجه الله الكريم وفضله العميم وقد قال سبحانه وتعالى فيهم : ﴿ وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَيشِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ (الكهف: ٢٨) فقد أخبر سبحانه أنهم لا يريدون سواه ولا يقصدون إلا إياه . وقال تعالى فى آية أخرى : ﴿ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (النور: ٣٦-٣٧)

ومعنى ذلك أن صبر المريد القاصد لوجه الله وكرمه ، والذاكر لله طوال يومه وليله فيه إشارة إلى أنه قد طهر أسرارهم وكمل أنوارهم ، فلذلك لا تأخذ الدنيا قلوبهم ولا تخدش وجه إيمانهم ، وكيف تأخذ الدنيا من قلوب ملأها بحبه وأشرق

فيها أنوار قربه وقد قال سبحانه : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ (الحجر: ٤٢)؟ فلو كان للدنيا على قلوبهم سلطان لكان للشيطان على قلوبهم أيضاً ، إذ لا يمكن الشيطان أن يصل إلى قلوب أشرفت فيها أنوار الزهد وكنت من أوساخ الرغبة ، وذلك حسب تعبيرهم .

فكانت الدنيا في أيدي الصحابة رضي الله عنهم لا في قلوبهم ، ويدل على ذلك خروجهم منها وإيثارهم بها وهم الذين قال الحق فيهم : ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ (الحشر: ٩) ويكفيك في ذلك خروج عمر رضي الله عنه عن نصف ماله ، وخروج أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن ماله كله ، وخروج عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه عن سبعمائة بعير موقرة الأحمال ، وتجهيز عثمان رضي الله عنه جيش العسرة إلى غير ذلك من حسن أفعالهم وسنى أحوالهم .

ولذلك جاء قول الحق فيهم : ﴿ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا ﴾ (الأحزاب: ٢٣) فتضمنت الآيات التزكية لظواهرهم وسرائرهم وإثبات محامدهم ومفاخرهم . وقد تبين من هذا أن تدبير الدنيا على قسمين : تدبير الدنيا للدنيا كما هو حال أهل القطيعة الغافلين ، وتدبير الدنيا للآخرة كحل الصحابة المكرمين ولسلف الصالحين .

والصبر عندهم لازم عند نزول البلاء ، وعند مكاشفة المقدور حيث تظهر حقائق الرضا ، وهذا المعنى أشار إليه رديم بن أحمد البغدادي ت ٣٠٣ هـ ، حين قال : الصبر ترك الشكوى . ويميز الصوفية بين نوعين من الصبر أحدهما الصبر الواقع في دائرة الأفعال الخاصة بالإنسان وهو الصبر الإرادي ، وبين الصبر الذي لا يقع في دائرته ، وهو الرضا وتقبل القضاء والقدر وهو الصبر اللاإرادي .

وقالوا إن الصبر المتعلق بقدرة الإنسان واختياره ، هو الكسب وهو فريضة واجبة على الإنسان لأنه متعلق بأوامر الله وأحكامه الداعية إلى ترك الشهوة والتحكم في هوى النفس ورغباتها ، وهذا الصبر الإرادي عندهم دليل طاعة الله ، كالصبر على

العبادات والبعد عن المحرمات . أما الصبر غير الإرادى والمتعلق بالأفعال غير الإرادية والتي تقع قضاء وقدرًا فهي لا تعد كسباً للإنسان البتة لأنه لم يسع إليها ولم يتسبب في حدوثها ، ففاعله هو الله وهي من أفعال القضاء والقدر .

ويحاول ابن القيم (الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية ت ٧٥١ هـ) أن يقدم شكلاً مميزاً للصبر المرتبط برغبات النفس والإرادة ، فعنده الصبر : حبس للنفس عن السخط بالمقدور ، وحبس للسان عن الشكوى وحبس الجوارح عن المعصية . وهذا النوع من الصبر قد أشار إليه مصطفى حلمي في كتابه الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام فيقول : إن الإنسان بين أمر يجب امتثاله وتنفيذه ، ونهى يجب عليه اجتنابه وتركه ، والصبر لازم له ، وهو بمثابة عاصم للنفس من التماذى فى الشعور النفسى المقبض كالجزع والحزن والخوف والبؤس والزهد والبطر ، كذلك إن الصبر فى هذه الأنواع ضابط للإرادة ممسك لها عن إتيان الآثام والفواحش^(١) .

ومن جانب آخر فقد اهتم الصوفية بتحليل أسباب الصبر وأشكاله وفوائده العملية ومدى تعلقه بالإرادة الإلهية من جانب وبالإرادة الإنسانية كقدرة عامة على التحمل من جانب آخر . وفى هذا الحد ذكر ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه التنوير فى إسقاط التدبير الأسباب العشرة التى توجب صبر العبد وثبوته لأحكام سيده فقال : وإنما يعينهم على حمل الأقدار وورود الأنوار ، وعلى حمل الأحكام فتح باب الأفهام ، وإنما يعينهم على حمل البلايا وإرادات العطايا وإنما يقويهم على حمل أقداره شهود حسن اختياره ، وإنما يصبرهم على وجود حكمه علمهم بوجود علمه ، وإنما يصبرهم على ما جرى علمهم بأنه يرى ، وإنما يصبرهم على أفعاله ظهوره عليهم بوجود جماله ، وإن شئت قلت : وإنما صبرهم على القضاء علمهم بأن الصبر يورث الرضا ، وإن شئت قلت : وإنما صبرهم على الأقدار كشف الحجب

(١) مصطفى حلمي : الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ص ٢٠٣

والأستار ، وإن شئت قلت : إنما صبرهم على أقداره علمهم بما أودع فيها من لطفه وإبراره . فهذه عشرة أسباب توجب صبر العبد وثبوته لأحكام سيده وقوته عند ورودها وهو المعطى لكل ذلك بفضلِه والمنان بذلك على ذوى العاية من أهله^(١) .

● حد الورع

وصفه الشيخ عبد القادر الجيلانى من كبار صوفية القرن السادس الهجرى (٤٧٠-٥٦١ هـ) ، بأنه علامة بارزة على نجاح الإرادة الباطنة المعينة على إسقاط التدبير ، وأنه طريقة لمقاومة آفات النفس وأهوائها ، ويظهر الورع فى كل ما يدل على الفعل والحركة ، والخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس مع كل طرفة عين حتى قال : ما رأيت أسهل من الورع ودليله أن كل ما حاك فى نفسك تركته ، كما جاء فى الحديث : «الإثم ما حاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس» ، وهو إذا لم ينشرح الصدر به وكان فى قلبك منه شيء . والورع كحال من أحوال النفس الصافية ناشئ عن المراقبة الدائمة حيث يعلم أن الله تعالى عليه رقيب ، ومن قلبه قريب ، يعلم أحواله ويرى أفعاله ويسمع أقواله .

فالمراقبة كمعرفة لأحوال النفس والقرب وصفاء النفس وانشرح الصدر كلها من متطلبات الورع اللازمة للمريد لكى يتحقق فى مقام الوصل والقرب ، والمراقبة كحد من حدود الإرادة والفعل منهج لمحاسبة النفس قائم على خطوات من المعرفة ، تبدأ بمعارف النقل الدالة على حقائق الذات والصفات والدالة على الوحدانية والتنزيه والعلم المحيط بجميع الأشياء الظاهرة والباطنة ؛ لأنه تعالى يعلم السر وأخفى وأنه تعالى عليم بذات الصدور . والخطوة الثانية بعد المراقبة تتعلق بمعرفة أعداء الله ، ثم معرفة النفس الأمانة بالسوء بوصفها أعدى للإنسان من إبليس ، وهى رأس البلاء وماوى كل سوء ، فعلى العبد محاسبتها ومراقبتها ومخالطتها ومجاهدتها فى جميع ما تدعو إليه وتدخل فيه .

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ ص ٣٥ - ٣٩ ، ط ١٩٧٣

وعلى ذلك فلا يتم حد الورع إلا باستخدام الإرادة الباطنة فى عشرة أشياء هى :
حفظ اللسان من الغيبة ، واجتناب سوء الظن ، واجتناب السخرية ، وغض البصر عن
المحارم ، وصدق اللسان ، والاعتراف بفضل الله ومنته عليه لكيلا يعجب بنفسه ، وأن
ينفق ماله فى الحق ولا ينفقه فى الباطل ، ولا يغتر بقوته ولا بعلمه فلا يطلب لنفسه
العلو والكبر استجابة لقوله تعالى : ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا
فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ (القصص: ٨٣) . هذا إلى جانب ضرورة المحافظة على
العبادات واستقامة السلوك والأخلاق .

● حد الطاعة

اشترط الصوفية على المريد الطاعة المطلقة التى دليلها إسقاط التدبير بالكلية
مع الله ومع الشيخ ، بحيث تصبح الطاعة هى الالتزام الحر فى القول والفعل . من
أجل ذلك أطلق ابن عربى على إرادة الخواص لفظ الهوى وأكد على أنه خير وسيلة
لقمع الهوى (أى إسقاط الإرادة والتدبير) هى الطاعة لإرادة الغير ، والغير هنا هو الله
سبحانه والشيخ .

وحد الطاعة عند ابن عربى يظهر للعيان عند احترام الشيوخ وتعظيم من
عظموه ؛ لأنه من لا شيخ له فشيخه الشيطان . وبالتالي ينبغى أن يطيع المريد الشيخ
طاعة عمياء ولا يعصى له أمراً ، ولا يرفع صوته ولا يمعن النظر فى عينه ، بل ينبغى
أن يطأطئ الرأس دائماً ، ولا يدخل على شيخه إلا إذا أذن له ، وأن يعظم من عظمه
شيخه .

وحد الطاعة عندهم رياضة قوامها الصبر ، والإخلاص ، والصدق ، والامتنال
لأوامر الله وأحكامه ، وتكون الإرادة هى باطن المجاهدة ومعناها التخصيص من جهة
والرفض من جهة أخرى ، فالتخصيص يعنى طلب الحق وحده ، وتصميم القلب
وإخضاع الجوارح كلها لطلب الحق والاتجاء إليه وامتلاء الجوارح به وتخليها عن
كل ما سواه ، ومن جهة الرفض تعنى الإرادة البعد عن كل ما يحول بينها وبين الله .

والإرادة عند الصوفية يحدها الصمت والطاعة والاحترام ، فالصمت عند الغزالى
تسهيله العزلة وعلى المريد ألا يتكلم إلا بقدر الضرورة ؛ لأن الكلام يشغل القلب

والصمت ينبه العقل ويوقظ القلب ويجلب الورع ويعلم الفتوى فالإرادة إذن عندهم هي الحرية المقيدة والمشروطة بالطاعة والورع والتقوى وعدم الضلّ بحيث لا يتكلم المرید مع مخلوق ولا يسأله حاجة ، وإذا فرض عليه الكلام أو الواجب بمعنى الإجابة لما يجب كالذكر وغيره ، فليجب المرید بقدر الحاجة وإلاّ سكت عنهم ، واشتغل بنفسه حتى إذا رآه الناس على هذه الحالة تركوه وانصرفوا عنه لعلمهم بأنه مشغول عنهم بالله .

● حد الولاية

عند الصوفية هو غاية الطريق وإرادة السعى إلى الله ليرى المرید نفسه بعين الوجود الشامل . وحد إرادة الولاية يتحقق في حال المحبة والقرب ؛ لأن الولي حبيب الله وحبيب رسوله ﷺ وحبيب الحق والخير وجميع الأشياء . ففي المحبة تتحقق إرادة الولاية عبر درجات ثلاث : في الأولى يصون سره فيما بينه وبين الله ، وفي الثانية يحفظ جوارحه فيما بينه وبين الناس ، وفي الثالثة يداري الخلق على تفاوت عقولهم .

ويقول الصوفية في هذا الحد : إن الولاية اسم جامع لمعاني القدرة والنصرة والتدبير والفعل ، وفيه ينتسب المرید للحق فلا تكون له إرادة لأن الحق يتولاه ، ويسمونها ولاية الحق ، وعندئذ فإن جميع ما يصدر عن المرید يكون متوافقاً مع روح الشرع وحقيقته ولو ظهر في صورة خارجة عنه ، وذلك لأن رياء العارفين من إخلاص المربوبين .

ويصف الجنيد البغدادى حد إرادة الولاية بقوله : إن التصديق يعلمنا هذا ولاية ، وإذا فاتتك المنّة في نفسك فلا تفتك أن تصدق بها في غيرك . ثم يأتي ابن عربي في الفتوحات ليرى أن الأولياء من صنف خاص فلا يحصرهم عدداً في أي زمان ، وأنهم في منزلتهم بمنزلة الأنبياء في زمن النبوة . وحد الولاية عندهم يتطلب إسقاط التدبير لأن شأن الولى عظيم ، وأن الولي كما يقول ابن عطاء الله السكندري : إذا خرج الولي عن تدبيره إلى تدبير الله ، وعن حوله وقوته بصدق التوكل على الله ،

عندئذ يتحقق قول الحق ﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾ (لطلاق: ٣) لأن الله تعالى قد تكفل بالرزق والتقدير والخلق والتدبير .

● حد الفناء

هو حد إسقاط الإرادة والتدبير مع الله تعالى لأن الإرادة عند انصوفية ليست أداة للتدبير وقمع الهوى والشهوة ، بل أداة للمعرفة للوصول إلى حال الشهود ، وحد إرادة الفناء لا يصل إليه إلا الكاملون الراسخون في الطريقة العارفون الذين يفنون إرادتهم الخاصة لتبقى إرادة الله ، ويفنى بعمله ليبقى بعمل الله ، لأنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه .

وحده الفناء عند الصوفية يعنى التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق لأنه فناء عن الإرادة الإنسانية ، وفيه تسقط عن المريد كافة الأوصاف المذمومة وتبقى به كافة الأوصاف المحمودة . وهذا المعنى يؤكد قول الصوفية بأن الإرادة هى طرد العادة جانباً والانشغال بالبقاء فى حضرة الألوهية حيث يبقى فيها وبها ، ويحيا بها وفيها ولا يفارقتها البتة ، وهذا هو حد إرادة الفناء الذى وصفه الهجویری بقوله : إنه فناء إرادة العبد لله لا فناء وجود العبد فى وجود الله . أى أنه فناء إرادة وليس فناء الوجود المادى للإنسان .

وهذا الحد عندهم يعنى أن هناك إرادة واحدة هى الإرادة الإلهية ، والله هو المريد الحقيقى وعلى العبد المريد أن يتخلى عن جميع إراداته فلا يدبر ولا يفكر فى أموره الدنيوية ولذاته الحسية الفانية ، بل عليه التحقق بفناء إرادته فى إرادة الحق وأنه يتحقق بمقام الفناء فى الله حيث يبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق .

وهذا المعنى يؤكد أبو يزيد البسطامى بقوله : المريد الحق فى عالم البشرية هو من محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيب آثاره بآثار غيره . حتى خرجت إرادته من إرادة الحق فى مقام الفناء فى الله ، إذ أن الرجل يتحقق بتحقيق المعرفة عندما يتحقق بمقام الفناء فى الله ، وتفنى إرادته ، ويترك الأمر لصاحب الإرادة . إذ أن المريد الحقيقى هو الله .

أقسام التدبير المذموم والمحمود

كان اهتمام الصوفية من الناحية النظرية منحصراً فى بيان حقيقة التدبير وأشكاله وكشف أسرارها ، ثم بيان علل إسقاط التدبير البشرى الإرادى مع الله . وذهبوا إلى أن سر عدم التدبير هو سقوط الاختيار ، والتوجيه والإرشاد إلى التسليم وعدم منازعة المقادير ، والتزام الخلق فى معظم أحوالهم بإسقاط التدبير مع الخالق والتوكل عليه .

ومن أجل كشف هذه الأسرار لجأ كبار الصوفية إلى التمييز بين مجال التدبير الإلهى ومجال التدبير البشرى ، وقسموا التدبير البشرى إلى تسمين أحدهما التدبير المحمود والآخر هو التدبير المذموم ، وكان التقسيم وفق غاية التدبير ونتيجته وليس وفقاً لوسيلة التدبير وضيعته ، وبحيث يكون التدبير المحمود مقصوده القرب من الله وتحقيق الرضا الإلهى وهذا هو التدبير الممدوح أو المحمود لأن دليله الطاعة والصدق والإقرار بقدرة الله وعموم تدبيره لشتون جميع المخلوقات ، ومن ثم كان هذا التدبير محموداً لأنه من أجل الرفاء بالحقوق والواجبات الشرعية .

أما التدبير المذموم فهو الذى يبعد صاحبه عن الله ، ويشغله ويعطله عن القيام بالواجبات الشرعية ، ويبعده عن معاملة الله ، وهو مذموم لأنه تدبير للمعاصى والذنوب ، وهو مذموم لدم الدنيا ، ومثاله الانشغال الدائم بتدبير أمور الحياة اليومية نحو كسب الرزق ورعاية الأولاد بحيث ينشغل المدبر فيها عن الله ، فهذا التدبير يحجب القلوب عن مطالعة أسرار الغيوب ، كما ينحصر فى أفعال الشر والمعاصى ، ومن ثم كان الشيطان مصدر هذا التدبير وصاحبه مستجيب للوساوس والشهوات .

وقد قدم ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه : التنوير فى إسقاط التدبير تفصيلاً موضحاً الفرق بين التدبير المذموم والتدبير المحمود . وفى علل أقسام التدبير وأشكاله

جاء قوله : اعلم أن التدبير على قسمين : تدبير محمود وتدبير مذموم ، فالتدبير المذموم هو كل تدبير ينعطف على نفسك بوجود حظها ، لا الله قياماً بحقه ، كالتدبير فى تحصيل معصية ، أو فى حظ بوجود غفلة ، أو طاعة بوجود رياء وسمعة ونحو ذلك .

وهذا كله مذموم لأنه إما أن يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً . ومن عرف نعمة العقل استحى من الله أن يصرف عقله إلى تدبير ما لا يوصله إلى قربه ولا يكون سبباً لوجود حبه ، والعقل أفضل ما من الله به على عباده ، لأنه سبحانه وتعالى خلق الموجودات وتفضل عليها بالإيجاد والإمداد . وبالعقل ووفوره وإشراقه ونوره تتم مصالح الدنيا والآخرة . فصرف نعمة العقل إلى تدبير الدنيا التى لا قدر لها عند الله كفر لنعمة العقل ، وتوجهه إلى الاهتمام بإصلاح شأنه فى معاده قياماً بوجود شكر المحسن إليه والمفيض من نوره عليه أحق به وأحرى وأفضل له وأولى . ومعنى ذلك عند ابن عطاء الله أن التدبير الم محمود يجب أن يتجه إلى عالم الآخرة وليس لعالم الدنيا ، وأن العقل وجد للإنسان لكى يرشده إلى الآخرة وليس للدنيا ، فكيف ذلك والعقل فى حقيقته وفى مهمته الإرشاد والتوجيه وحسن التصريف ، والحكم والتمييز ، فهل هذه وظائف أخروية أم وظائف دنيوية ، وهل يخلق انحق شيئاً بغير فائدة للإنسان وخاصة العقل الذى لا يستطيع الإنسان العيش بدونه ولا يستطيع تدبير أمور حياته بغيره .

ورغم ذلك فإن ابن عطاء الله ممثلاً للصوفية يدعو صراحة إلى نبذ التدبير وإسقاطه بالكلية فى الأمور الدنيوية فيقول محذراً من هذا التدبير : فلا تصرف عقلك الذى من به الله عليك فى تدبير الدنيا التى هى كما أخبر عنها النبى ﷺ : « الدنيا جيفة قذرة » ، وقوله : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء » .

فالتدبير الم محمود كما يقول ابن عطاء الله السكندرى : هو ما كان تديراً بما يقربك من الله ، كالتدبير فى براءة الذمم من حقوق المخلوقين ، إما وفاء وإما استحلالاً وتصحيح التوبة إلى رب العالمين ، ومن التدبير الم محمود أيضاً : الفكرة بمعنى التفكير والتدبر فيما يؤدى إلى قمع الهوى المردى والشيطان المغوى ، وكل ذلك محمود لا شك فيه .

وعندما يتنبه الصوفية إلى أهمية التفكير وقيمة العقل ودوره فى عملية التدبير الدنيوى يضعون حدوداً وعلامات ليكون التدبير محموداً على العموم ، ثم يميزون بين التدبير من أجل الدنيا والتدبير من أجل الآخرة وهو التدبير من أجل تحقق الزهد وتحصيل سعادة الآخرة . وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله فى كتاب التنوير : والتدبير للدنيا على قسمين : تدبير الدنيا للدنيا ، وتدبير الدنيا للآخرة ، فتدبير الدنيا للدنيا : هو أن يدبر فى أسباب جمعها افتخاراً بها واستكثاراً : وكلما زيد فيها شيئاً ازداد غفلة واغتراراً ، وأمانة ذلك أن يشغله عن الموافقة ويؤديه إلى المخالفة .

وأما تدبير الدنيا للآخرة كمن يدبر المتاجر والمكاسب والغراس لياكل منها حللاً ولينعم بها على ذوى الفاقة أفضالاً وليصون بها وجهه عن الناس إجمالاً ، وأمانة من طلب الدنيا لله تعالى عدم الاستكثار والادخار والإسعاف منها والإيثار . فحب الدنيا عندهم مذموم والتدبير فيها من أجلها كذلك ، أما التدبير من أجل الآخرة ومن أجل الطاعة وتحصيل رضا الله فهو وحده المحمود ولعل ذلك وراء قول ابن عطاء الله صراحة : فقد تبين من هذا أنه ليس كل طالب للدنيا مذموماً بل المذموم من طلبها لنفسه لا لربه . والدنيا لا لآخرته وسمعت شيخنا أبا العباس المرسى رحمه الله يقول : العارف لا دنيا له لأن دنياه آخرته وآخرته لربه .

ويلعل ابن عطاء الله السكندرى ذم الدنيا والتفكير فيها لأجلها أنه يمنع التدبير فى طاعة الله ويقود إلى المعاصى ، لأن التدبير المذموم هو ما يشغلك عن الله ويعطلك عن القيام بخدمة الله وصدك عن معاملة الله ، أما التدبير المحمود ، فهو الممدوح ولا يعنى ترك الدخول فى أسباب الدنيا والتفكر فى مصالحها ، بل هو التدبير والتفكير الذى يؤدبك إلى القرب من الله تعالى ويوصلك إلى مرضاة الله^(١) .

ويغالى بعض الصوفية فى زهد الدنيا وبيان كراهتها مرددين الحديث : « الدنيا جيفة قذرة » ، وقوله ﷺ : « الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله » ، ويرددون الأحاديث

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ ص ١٧٣ - ١٧٥ ، ط ١٩٧٣

التي تفضى إلى ذم الدنيا وتنفير العباد منها . حتى قال أحدهم : كل ما شغلك عن مولاك ومنعك الاستعداد لأخراك من أهل ومال وولد فهو عليك مشنوم ، وأن المملوح هو ما أعانك على طاعته وأنهضك إلى خدمته .

ولأن التدبير مع الله من أشد أنواع التدبير المذموم عندهم ، لذلك يحذر الصوفية من أخطار التدبير مع الله ويقولون : إن التدبير من أشد حجب القلوب عن مطالعة الغيوب ، وما أقبح عبداً جاهلاً بأفعال الله غافلاً عن حسن نظر الله ، ألم تسمع قوله تعالى : ﴿ قُلْ كَفَى بِاللَّهِ ﴾ (الرعد: ٤٣) فأين الاكتفاء بالله لعبد مدبر مع الله ولو اكتفى بتدبير الله له لاقتطعه ذلك من التدبير مع الله .

كما يحذر ابن عطاء الله السكندري من هذه الأخطار التي يسميها وساوس التدبير فيقول : قرب صاحب ورد عطله عن ورده أو عن الحضور مع الله تعالى فيه هم التدبير والفكرة في مصالح نفسه . ورب ذى ورد استضعفه الشيطان فألقى إليه وساوس التدبير ليعكر عليه صفاء وقته لأنه حاسد والحاسد أشد ما يكون ذلك حسداً إذا صفت لك الأوقات وحسنت منك الحالات . فإن كان التدبير من أجل ديون حلت لا وفاء لها ولا صبر لأربابها فاعلم أن الذى يُسرّى عليك بلطفه من أعطاك وهو الذى يُسرّر بلطفه الوفاء عنك ، فقال تعالى : ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴾ (الرحمن: ٦٠) وإن كان التدبير من أجل عائلة تركتهم وراء ظهرك لا شىء يقوم بهم ، فاعلم أن الذى يقوم بهم بعد مماتك هو الذى يقوم بهم فى حضورك ، وغيبتك فى حياتك . وفيه قال ﷺ : « اللهم أنت الصاحب فى السفر والخليفة فى الأهل » . وفى هذا المعنى قال الصوفية :

إن الذى وجهت وجهى له هو الذى خلقت فى أهلى

لم يخف عنه حالم ساعة وفضله أوسع من فضلى

* * *