

موقف كبار الصوفية من الإرادة والفعل

● الإرادة والفعل في فكر ذو النون المصري

(١٥٥ - ٢٤٥هـ)

● الإرادة والفعل في فكر محي الدين بن عربي

(٥٦٠ - ٦٣٨هـ)

● الإرادة والفعل في فكر ابن عطاء الله السكندري

(٦٥٨ - ٧٠٩هـ)

obeikandi.com

الإرادة والفعل في فكر ذو النون المصري

(١٥٥ - ٢٤٥ هـ)

ذو النون هو أبو الفيز ثوبان بن إبراهيم المعروف بذي النون المصري ، نوبى الأصل ولد بأخميم فى صعيد مصر . كانت حقائق التوحيد والمعرفة بجميع أنواعها محور اهتمام فكره . ففى علم الحديث حدث عن مالك بن أنس والليث بن سعد . وفى علم التصوف روى عن الجنيد وآخرين ، وكان أول من تكلم فى مصر فى الأحوال والمقامات ومعارف الصوفية وأهل الولاية .

ذكره عبد الرحمن الجامى فى نفحات الأنس : أنه رأس الطائفة الصوفية وأن الكل قد أخذ عنه وانتسب إليه وأنه أول من فسر إشارات الصوفية وتكلم من هنا الطريق . وأجمع الباحثون على وصفه بالورع والتقوى ، والعلم والخلق والتدرج فى أحوال الصوفية ، وأن آراءه جديرة بالدراسة والاهتمام فى مجال العلم والمعرفة ومجال التصوف السنى والفلسفى وفى التصوف المصرى على وجه الخصوص فى القرن الثالث الهجرى .

وذكره القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت ٤٦٥ هـ) فى رسالته المعروفة بالرسالة القشيرية ، وعرض لأقواله فى الأحوال والمقامات وخاصة حال العزلة والمراقبة والخوف والصبر والتوكل وغيره . ففى المراقبة ذكر ذو النون : أن علامة المراقبة إثار ما أثار الله تعالى ، وتعظيم ما عظم الله تعالى ، وتصغير ما صغر الله تعالى . وفى الصبر قال : إن الصبر هو الاستعانة بالله تعالى ، وفى التوكل أجاب على من سألته بأن التوكل هو خلع الأرباب وقطع الأسباب وإلقاء النفس فى العبودية ، وإخراجها من الربوبية ، وفى الخوف أجاب على من سألته : متى يتيسر على العبد سبيل الخوف فقال : إذا أنزل نفسه منزلة السقيم ، يحتمى من كل شىء مخافة طول

السقام ، وفى العزلة أجاب على من سأله : متى تصح العزلة ؟ فقال : إذا قويت على عزلة نفسك^(١).

وذكره عبد الوهاب الشعرانى ت ٩٧٣ هـ فى كتابه لوائح الأنوار فى طبقات الأخيار المعروف بالطبقات الكبرى ، حيث روى العديد من أقواله فى أحوال المعرفة والزهد والتواضع والذكر وغيره . ففى الذكر والطاعة قال ذو النون : من علامة إعراض الله تعالى عن العبد أن تراه ساهيا لاغيا معرضا عن ذكر الله ، وأن الله تعالى لم يمنع أعداءه الجنة بخلا وإنما صمان أوليائه الذين أطاعوه أن يجمع بينهم وبين أعدائه الذين عصوه . وفى حال المعرفة وأهمية العلم للمريد جاء قول ذو النون : إياك أن تكون للمعرفة مدعيا ، أو بالزهد محترفا ، أو بالعبادة متعلقا ، إذ لا يتعلق المريد بشيء سوى المعبود سبحانه ، وفر من كل شيء إلى ربك وكن عارفا . وقال أيضا فى هذا المعنى : أدركنا الناس وأحدهم كلما ازداد علما ازداد فى الدنيا زهدا وبغضا ، وأنتم اليوم كلما ازداد أحدكم علما ازداد فى الدنيا حبا وطلبا ومزاحمة ، وأدركناهم وهم يتفقون الأموال فى تحصيل العلم ، وأنتم اليوم تنفقون العلم فى تحصيل المال . وفى فائدة الذكر للمريد قال ذو النون : لكل شيء علامة وعلامة طرد العارف عن حضرة الله تعالى انقطعه عن ذكر الله عز وجل ، ومن القلوب قلب يستغفر قبل أن يذنب فيثاب قبل أن يطيع ، وليس بعاقل من تعلم العلم فعرف به ثم أثر بعد ذلك هواه على عمله ، وليس بعاقل من طلب الإنصاف من غيره لنفسه ، ولم ينصف من نفسه غيره ، وليس بعائن من نسي أنه فى طاعته وذكر الله فى مواضع الحاجة إليه . وجمع ذو النون بين كمال العقل وكمال المعرفة عندما قال : إذا كنت قائما بما أمرت تاركا التكاليف ما كفيت فأنت كامل العقل ، وإذا كنت بالله عز وجل متعلقا وغير ناظر إلى سواه من أحوالك وأعمالك فأنت كامل المعرفة^(٢).

(١) القشيري : الرسالة التشريعية مكتبة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ط ١٩٥٩ ص ٥٦ ، ٦٥ ، ٨٤ ،

٩٦ ، ٩٣

(٢) عبد الوهاب الشعرانى : الطبقات الكبرى : تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ج ١ مكتبة الآداب

القاهرة ١٩٩٣ ص ١٦٢-١٦٥

وقد بحث ذو النون مسألة الإرادة والفعل ضمن مسائل الجبر والاختيار والمعرفة والسلوك والذات والصفات وإثبات التوحيد والتنزيه ، وأثبت أن توحيد الألوهية قائم على إثبات التنزيه وصفات القدرة والإرادة والتدبير لله وحده . ذكر يوسف بن الحسين الرازي : أنه قام رجل بين يدي ذي النون ، وقال له : أخبرني عن التوحيد ما هو؟ قال : هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء علته ولا علة لصنعه ، وليس في السموات العلى ولا في الأرضين السفلى من مدبر غير الله ، ومهما تصور عقلك وفهمك فالله بخلاف ذلك .

ويصف الدكتور مذكور رحمه الله موقف ذو النون وفلاسفة المتصوفة من مسألة التوحيد والتنزيه بقوله : إن فلاسفة المتصوفة ذهبوا إلى نوع من التنزيه ينتفى فيه الزمان والمكان ، المادية والجسمية ، وأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية من المعتزلة وأدخل في باب العلو والتسامي^(١).

وصف ذو النون أحوال الصوفية وأثبت أنها مترابطة ولا انفصال بينها لأن العارف أو المرید ينتقل بين هذه الأحوال والمقامات عندما يغلب عليه الشوق الذي يسكره بعد أن قام لله وكان ذكره وشغله به وحده ، ففي هذه الأحوال تسقط الإرادة الإنسانية ولا تبقى إلا الإرادة الإلهية .

فالمرید عند ذي النون : من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب ، إنه من إذا نطق كان كلامه عين حاله ، وكانت حاله ناطقة بقطع علائقه الدنيوية ، فهو لا ينطق بشيء إلا إذا كان هو ذلك الشيء ، إنه منقاد للحق ، ويكون في جميع أحواله بين يدي الله ومع الله ، فهو ليس في حاجة إلى تدبير أمور نفسه ولا حتى أمور غيره . والمرید في أحوال المعرفة والتوكل والفناء لا إرادة له ولا تدبير ، وذلك لأن إسقاط التدبير هو إشار لله على النفس والتأدب الكامل مع الله .

(١) إبراهيم يومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ج٣ . دار المعارف ، القاهرة .

فالصوفية عند ذى النون قوم آثروا الله تعالى على كل شىء فآثروهم الله على كل شىء ، وسلوكهم كله من أوله إلى آخره أدب سواء بين العبد وربه أو بينه وبين نفسه أوبينه وبين أمثاله من الناس ، وإذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء . والمريد عند ذى النون مطيع لله وأوامره ، عارف لأحكامه مستسلم لقدرته وإرادته ، ولذلك فهو يقول : ينبغي للعارف أن لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة الكرامة على هتك أستار محارم الله . فالمريد فى مصاحبة دائمة مع الله ^(١) .

ويثبت ذو النون أن المريد المتحقق بأحوال المعرفة والفناء لا إرادة له مع الله ، ولا قدرة له على التفكير أو التدبير ، لأن المريد فى حال المعرفة والفناء لا إرادة له ولا تدبير ، لأن إسقاط التدبير هو تنزيه الله وإثبات لقدرته وإرادته وحده دون سواء ، وفى ذلك يقول : العارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم ، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم وينظرون بنور الله فى أبصارهم .

والمعرفة عند ذى النون بالنسبة للمريد ليست مجرد حال من أحواله بل هى الفكر والتدبير والإرادة المتحققة بفناء إنية العبد وذهاب صفاته البشرية عنه والبقاء بصفات الإلهية . وهذا هو معنى إسقاط الإرادة والتدبير لدى المريد المتحقق بأحوال المحبة والفناء والسكر والشوق ، ومن ثم فالمعرفة بالله تسقط الإرادة والتدبير مع الله .

ومن أجل إثبات ذلك كان تساؤل ذو النون : ما حاجة المريد إلى التدبير والله تعالى قد أعلمه بعلمه معارف البيان والتوحيد وهذه المعرفة فضل من الله يهبه للعارف . ولهذا عندما سئل ذو النون : بماذا عرفت الله تعالى ؟ قال : عرفت الله بالله ، وفى روايه عرفت ربي بربي ، ولولا ربي لما عرفت ربي ، فالعارف هو من غلب عليه الشوق ، والعارفون يكون فكرهم فى الله . وأن يقوموا بالله وأن يكون شغلهم به .

(١) على عبد الفتاح المغربى : دراسات عقلية وروحية ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢١٢

ويقول ذو النون : إن الله قد يكشف للعارف وهو نائم من السر ويفيض عليه من النور ما لا يكشفه للقائم فى صلاته ، فإذا استيقظت فى العارف عين قلبه نامت عين جسده ، لأن العارف لا يرى سوى الحق .

وقد اعترف المستشرق رينولد نيكلسون بدور ذو النون المصرى وأهميته فى التعرف على الحياة الصوفية واهتمام المتصوفة بنظرية المعرفة التى تعنى عندهم العلم بلا واسطة ، أو العلم الناشئ عن الكشف أو الشهود . وذكر نيكلسون إن أول من بحث هذه المعرفة بحثاً نظرياً دقيقاً هو ذو النون المصرى عندما قرر بأن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق ، فيدركها الصوفى إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل ولا للروية وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم^(١).

* * *

(١) رينولد نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٧-٨ ، وفى على عبد الفتاح المغربى :

دراسات عقلية وروحية ، مكتبة وهبه ١٩٩٥ ص ٢١٢

الإرادة والفعل في فكر محي الدين بن عربي

(٥٦٠ - ٦٣٨هـ)

محي الدين بن عربي : هو محمد بن علي بن محمد بن العربي ، الأندلسي المولد . لقب بالشيخ الأكبر وسلطان العارفين لمكانته في علوم التصوف والكلام والفلسفة ومباحث الفقه والشرع ، ولد في مدينة مرسية بالأندلس عام ٥٦٠هـ ، وانتقل إلى إشبيلية وقام برحلات علمية إلى بلاد المغرب والحجاز وفارس والعراق ومصر ، واستقر في الشام بعد خروجه من مصر ، ومات بها عام ٦٣٨هـ بعد أن ترك العديد من المؤلفات الهامة في الفكر الصوفي أهمها : الفتوحات المكية وفصوص الحكيم والتعريفات والتجليات وترجمان الأشواق ومحاضرة الأبرار والديوان وكتاب المسائل وكتاب الأزل والتراجم ومرآة العارفين وغيرها .

وضع ابن عربي معيار الخلق الإلهي والتأسي بالصفات الإلهية والأحكام الشرعية في مقدمة متطلبات سلوك الطريق الصوفي ، ورأى أن التصوف هو الوقوف على آداب الشرع ظاهراً وباطناً ، وهو عارة عن الأخلاق الإلهية ، وجملة مكارم الأخلاق مع اجتناب الأخلاق السيئة استعداداً لقبول تجلي الصفات الإلهية . ومن هذا الخلق الإلهي انطلق ابن عربي نحو تفسير السلوك البشري ومدى الالتزام بالواجبات الإلهية ، ورأى أن الحق هو كل ما فرض على العبد من جانب الله ، والمتحقق بالحق هو الذي يشاهد الحق متعيناً في كل متعين دون تعينه ، لأن الله تعالى ليس منحصراً ولا مقيداً باسم أو صفة أو اعتبار أو تعيين أو حيثية ، لأن المطلق يكون مقيداً في هذه الأشياء والحق سبحانه منزّه عن التقيد وغير التقيد والإطلاق وغير الإطلاق . وعلى ذلك تكون الحقيقة هي زوال أوصاف العبد بكليته في أوصاف الحق وعندئذ فلا تكون إرادة للعبد ولا تدبير مع الله ، لأن الحق تعالى كما يقول ابن عربي في الفتوحات هو الوهاب على الدوام ، وهو الفياض على الاستمرار^(١) .

(١) محي الدين بن عربي : التجليات في الفتوحات المكية . ج ١ ص ٩٦ ، قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام . ج ١ ص ٨٨٩ ، ١٩٧٢ ، على شلق : العقل الصوفي في الإسلام . ص ٩٧

ويرى البعض أن ابن عربى خرج بنفيه للاختيار الإلهى والإرادة البشرية فى حال الشهود والفناء عن الخططين الصوفى والفلسفى على اعتبار أن الاختيار مرتبط بالحرية، والمتصوف أو المرید يطلق حرية الله حتى تعم جميع المخلوقات دون أن تتعارض مع حرية وعدالته ، وهذا رأى مصدره قول ابن عربى بأن الحقيقة تثبت الإرادة وتنفى الاختيار الثابت للدليل النقلى والعقلى فى قوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴾ (القصص ٦٨) . مع ملاحظة أن الاختيار عنده يتعارض مع المشيئة لأنه يترك نوع من الاختيار للإنسان وهو اختيار مجبور ، ولا يجوز أن يسمى الله مختاراً لأنه لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله بحسب ما اقتضاه العالم من نفسه ، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذى هو عليه فلا يكون مختاراً .

ويحاول ابن عربى إثبات العلاقة بين الإرادة الإلهية والوجود البشرى من خلال بيان معنى الحق والحقيقة ومعنى الثبات والصدق بحيث تترابط الحقائق كلها فى معنى واحد هو الحق ، ومعنى الحق عند ابن عربى يوضح العلاقة بين الله والوجود العام سواء طبيعى أو بشرى ، فالحق عنده هو الله وهو الصدق والوجوب وهو العدل والنصيب والحظ وهو العالم وهو كل شىء ، ولذا فالحقائق لا تتقلب ولا تبدل ، لأن الحق هو الله متجلياً فى صور الأشياء مشهوداً فى أعين الخلق ، والعالم للحق كالجسم للروح . وفى هذا يقول ابن عربى :

فكسل ما فى الوجود حق	وكل من فى الشهود خلق
والحق حق والإنسان إنسان	عند الوجود والقرآن قرآن
وللعيان عيان فى الشهود وكما	عند المناجاة لآذان آذان
فانظر إلينا بعين الجمع تحظ بنا	فى الفرق فالفرق فى القرآن فرقان

وعندما بحث ابن عربى حقيقة الإرادة بين الإثبات والإسقاط أى النفى . أكد على أن إسقاط التدبير الإرادى للإنسان هو فى نفس الوقت إثبات لإرادة الحق . لأن الإثبات هو المقابل للنفى أو نفى لصفة البشرية فى الإرادة أى المريدة ، والتدبير هو

إثبات لسلطان الحقيقة . وكذلك فإن نقي صفات البشر هو إثبات لبقاء الحق وحتى يبقى الموجود باقياً بالله تعالى^(١) .

ويحاول ابن عربي في العديد من مؤلفاته إثبات أن الإنسان الكامل هو المريد على الحقيقة لأنه روح الأرواح وعين الأعيان وصاحب الحجة وأول موجود وهو العقل الأول وهو الحقيقة المحمدية كذلك . فالإنسان الكامل عند ابن عربي هو الذي يجمع في نفسه صورة الله وصورة العالم ، وفيه وحده تتجلى ذات الله بكل الأسماء والصفات وفي مقدمتها القدرة والإرادة والتدبير . وهذا معنى قوله : إن الإنسان الكامل هو المرأة التي تنكشف لله فيها ذاته ، ونحن أنفسنا الصفات التي نصف بها الله ، ووجودنا ما هو إلا تحقيق لوجوده ، وإذا كان الله ضرورياً لوجودنا فلا بد من وجودنا كي يظهر نفسه .

ومعنى ذلك عند ابن عربي أنه لا واسطة بين الحضرة الإلهية والحضرة الإنسانية ، لأن جميع قوى العالم قد اجتمعت في الإنسان الكامل ، هذا الإنسان الذي فاض من أحذية جمع الذات إلى الحضرة الإلهية ، وفاض من مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى إلى الإنسان منصباً بصيغ جميع المراتب فصار هذا الإنسان برزخاً جامعاً لأحكام الوجود والإمكان كما كانت الحضرة الإلهية فكان العالم بوجوده مرآة ولم يبق واسطة بين الحضرة الإنسانية والذات الأحدية .

فالإنسان الكامل عند ابن عربي هو المريد على الحقيقة ، وهو الكلمة الجامعة وهو نسخة العالم ، وهو أشرف الموجودات وأتم الكلمات المحدثات أي الموجودات ، إنه الكامل الذي لا نقص فيه ، إنه الكمال المطلق الذي يستغرق في جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يفوته نقص منها .

إن قول ابن عربي بوحدة الوجود والاتحاد كان وراء قوله بوحدة الإرادة والتدبير ، ووحدة الوجود الحي المتحقق في الإنسان الكامل الذي تجمعت فيه جميع

(١) محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية. تحقيق عثمان يحيى، دار التراث العربي ، بيروت

الصفات التى يمكن أن يشاهد فيها الله نفسه بحيث أضحي الإنسان كاملاً من جهة أنه عين العالم . ومن ثم كان المرید الحقيقى هو الإنسان الكامل الذى هو عين الحق وعين صفاته ، إنه حق وخلق ، إنه واحد وكثير ولهذا فهو يجمع بين نوعين من الصفات فهو أزلى أبدى باعتباره عين الحق وهو عارض حادث من حيث جهته وكونه نموذجاً للخلق . ولهذا سمى هذا الإنسان خليفة ، فأما إنسانيته فلمعلوم نشأته وحصر الحقائق كلها ، وهو الحق بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر ، ولهذا سمى إنساناً .

ولهذا يمكن القول بأن نظرية ابن عربى فى الإنسان الكامل ووحدة الوجود وراء قوله بضرورة نفى الإرادة الإنسانية وإسقاطها عن البشر بالكلية ، فالإنسان عنده ليس مسئولاً عن شئ لأن المسئولية تعنى الحرية والإرادة والتدبير الذى هو القدرة على الفعل والترك وكذلك فعل الخير . فإذا استبعدنا أفعال الشر التى للإنسان وأفعال الخير التى تنسب إلى إرادة الله فإننا نستبعد المسئولية والإرادة ، ولا يكون معنى لوجود الخير والشر والثواب والعقاب ، لأن كل ما فى العالم أعيان الله وهى جميعها خير ، وجميعها لله لأن كل ما فى العالم يعبر عن العدل الإلهى .

وعلى ذلك فإن الخير يرجع إلى الله أما الشر فينسب إلى الإنسان ، وهذا ما يؤكده ابن عربى فى شعره حين قال : لولا وجود الحق ما كان خيره ولولا وجودى لم ير فى الورى شر . فوصفنا لأفعالنا بالخير والشر دليل الجهل الإنسانى بالعلم والعدل والحكمة الإلهية وعموم تدبيره وشمول إرادته ، وأن لومنا لأنفسنا على ما يقع لنا أو منا ، أو ندمنا على أفعال تمت لنا لهو دليل على سوء الفهم لقانون الوجود الإلهى العام ، وهو عند ابن عربى وحدة الوجود أو الاتحاد الذى ينبغى أن تنتفى أمامه تعبيرات وأحكام الخوف والرهبه والندم والشر والثواب والعقاب ؛ لأن هذه الأحكام فى الغالب ناتجة عن الظن وسوء الفهم الذى يصور للإنسان قدرته على التدبير والفعل والترك أو إنه يستطيع أن يفعل غير ما فعل أو يقول غير ما قال ، وكيف ذلك وكل موجود يفعل ما قدر عليه منذ الأزل فى العلم الإلهى ، وبالتالي

فلا إرادة ولا تدبير أو اختيار خاص بالإنسان وحده ، لأن من شأن هذا العلم الإلهي أن يجعل صاحبه راضياً بقضاء الله وقدره . فلا تتمرد نفسه ولا تستكف ما يحدث ؛ لأن الإرادة الإنسانية لا تتدخل في هذا العلم وهذا التدبير الإلهي وبالتالي لا تتدخل في أفعال الخير والشر على الحقيقة .

ويلجأ ابن عربي لتفسير موقفه الداعي إلى ضرورة إسقاط الإرادة والتدبير الإنساني بالتأكيد على وحدة الوجود العام الإلهي والبشرى فيقول : إن الوجود العام من حيث هو كذلك كله خير وحكمة ولا شر فيه ، وأن أحكامنا بالشر والسوء أو القبح من الأمور العارضة أو من قبيل العرف والاصطلاح ، وأن الأشياء في ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف أى الشر والقبح وإنما تلحق بها الأمور التي هي عارضة وخارجة عن ذاتها . ومثال ذلك عنده : الثوم فهو في ذاته لا يوصف بدم ولا مدح ولكن يكرهه من يتذوقه أو من يتأذى برائحته ^(١) .

ومعنى ذلك أن الخير والشر كلاهما من الصفات العارضة وليست أفعالا حقيقية تنسب إلى إرادة الإنسان وفعله ، وأن الفاعل الحقيقي هو الله وحده . وهنا يجب أن نتساءل : لماذا يتجاهل ابن عربي الفرق بين الوصف والفعل ، ويتجاهل أيضاً الفرق بين الصفات الإنسانية والإلهية وكذلك الفعل والإرادة الإنسانية والأفعال والإرادة الإلهية ؟ ، ولماذا يتجاهل أيضاً جهل الإنسان بالعلم الإلهي وما قدره الله له في الأزل وأن هذا الجهل دليل إرادة خاصة للإنسان وفعل خاص به ، لأن هذا الجهل وراء السعى والقصد والتدبير والإرادة والفعل ؟ . وكيف يتجاهل ابن عربي ثنائية الوجود الإلهي والطبيعي مصراً على القول بالاتحاد والوحدة الوجودية ، وينكر على نفسه أنه يفكر بإرادته ويفعل بإرادته ويدبر بعقله في حدود قدراته وحدود علمه واستطاعته وليس في حدود العلم والإرادة الإلهية المطلقة ؟ . وكيف يسقط ابن عربي قدرة الإنسان على التدبير وهو يسمى نفسه بالمريد ، وهو في نفس الوقت يؤكد على أن علم الله غير متحقق في علمنا ؟ .

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية . ج ١ ص ١٥٦ ، على شلق : العقل الصوفي في الإسلام ، ص ٨٧-٨٩

إن تناقض آراء ابن عربى وموقفه من وحدة الوجود وراء العديد من التساؤلات التى أثارها المتصوفة قبل غيرهم عندما تنقلوا فى أحوالهم بين الفناء والصحو وأجمعوا على الثنائية الوجودية ، أما ابن عربى فقد أصر على اعتقاده فى وحدة وتشابه الصفات الإلهية والبشرية كما اعتقد فى وحدة الوجود العام الإلهى والطبيعى والبشرى ، كما تجاهل حقيقة الإنسان الفاعل والعاقل والمكلف والمريد ، فالإنسان على العموم هو المريد وليس المريد هو خاصة الإنسان المقصود بالصوفى وحده .

وأمام هذه التساؤلات التى تثبت تناقض آراء ابن عربى وتأويلاته لمعنى الإرادة وأوصاف الفعل من حيث الحقيقة والعرض ، نراه يتراجع شيئاً فشيئاً باحثاً عن البديل المناسب للقول بوحدة الوجود ، فيلجأ إلى القول بأن المريد على الحقيقة هو الإنسان الكامل الذى هو نموذج الوحدة أو الاتحاد بين الخالق والمخلوق .

وهنا نرى ابن عربى مرة أخرى لا يميز بين معنى الاتصال والفيض من جهة وبين معنى الاتحاد والاتصال الوجودى من جهة ثانية ، وكيف يوحد بين الفكر والوجود وبين المطلق والمحدود ويعود مرة أخرى للتأكيد على العلاقة الوثيقة بين مذهبه فى وحدة الوجود وموقفه من الإرادة والفعل ووجوب إسقاط التدبير فيقرر : أن الوجود الحقيقى لله وحده وأنه سبحانه كل الوجود ولا وجود لموجود آخر سواه ، وبالتالي فلا فاعل ولا مريد على الحقيقة سواه . وأن هذا الوجود المتحد الذى يسميه الفلاسفة بالوجود العام فهو عند ابن عربى أوضح من كل دليل وأكبر من كل برهان ؛ لأنه أينما نولى وجوهنا فثم وجه الله الذى لا يوجد فى مكان بعينه والذى لا يخلو منه مكان . وهذا هو الوجود الحقيقى أما الكثرة الوجودية المشاهدة للأجزاء والمخلوقات فهذه الكثرة ليست سوى وهماً وخداعاً من خداعات الحواس أو هى وليدة الحواس .

ولعل هذا رأى لابن عربى يناقض ما ذكره فى العديد من مؤلفاته عن الوحدة الوجودية التى تستلزم التشابه والتواصل ، كما يناقض رأيه فى عدمية الوجود العام الذى يصفه بالعماء المحض ، حتى يسمى الوجود الإلهى بهذا العماء أو العدم المحض

بوصفه الخلاق والمخلوق فى نفس الوقت . وهنا تساؤل يطرح نفسه : لو كان الوجود واحداً فلماذا نسمى الصوفى بالمريد؟ ولو كان الإنسان متوحداً مع الله فلماذا لا يكون هذا الإنسان فاعلاً ومريداً إذا كان متوحداً مع الله فى الوجود؟ وما مقدار الصدق فى قول ابن عربى بأن كل شىء هو الله سبحانه ، وسبحانه الذى أظهر الأشياء وهو عينها ، وقوله : إن العارف المريد هو من يرى الحق ويرى الله فى كل شىء ، بل يراه عين كل شىء^(١).

ولا شك أن ابن عربى فى إصراره على إلغاء الثنائية الوجودية فهو يلغى الفاعلية والإرادة الإنسانية ، وكون الصوفى المريد مريداً فى نفس الوقت ، وهنا يقع ابن عربى فى تناقض واضح خاصة عندما يقرر العديد من المتطلبات اللازمة لتحقيق الإرادة الصوفية وترقى المريد فى مختلف الأحوال والمقامات ونراه يعرف المريد بأنه المتجرد من إراداته لأن المريد الحق هو المعتقد بالتوفيق الإلهى ، وأنه لكى تتوافق إراداته مع مقتضى الشرع لا بد من توافر العديد من الشروط والمتطلبات فى مقدمتها الإخلاص والصدق والتوبة والمحبة والطاعة ، لأن المريد يجب أولاً أن يكون صادقاً ومخلصاً فى جميع أفعاله وأقواله ؛ لأن الإخلاص يعنى أن يكون العمل كله متوجهاً لله وطاعة له ، كما أن الإرادة الفاعلة فى حاجة إلى المحبة الإلهية على الخصوص ، لأن محبة الله داخل القلب تجعل المريد مراعيًا لحقوق الله كما تجعل القلب المليء بمحبة الله ليس به مكان لمحبة غيره لأنه إذا استقرت محبة الله فى القلب خرجت محبة غيره ، ولأن المحبة كما قال ابن عباس ووافقه الصوفية : أن المحبة صفة محرقة تحرق كل شىء من جنسها .

كما يجعل ابن عربى السياحة والسفر والترحال نوعاً من المجاهدة اللازمة لتحقيق المريد من إرادته ، إذ عن طريق القصد والعزلة والسفر يرى المرء إرادته

(١) حسن الفاتح قريب الله : فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربى ، ص ١٣٦ ، ١٤٠ ، ساعد خميس :

نظرية المعرفة عند ابن عربى ، دار الفجر للتراث ٢٠٠١ ، ص ٤٥-٥٥

ويَهْذِبُ نَفْسَهُ وَيُصَحِّحُ فِكْرَهُ وَعَقِيدَتَهُ ، كَمَا يُوَثِّقُ صَلَاتَهُ بِعَالَمِ الرُّوحِ وَالصِّفَاءِ . وَهَذَا الْمَعْنَى يُؤَكِّدُهُ ابْنُ عَرَبِيٍّ عِنْدَمَا يُلْزِمُ الْمُرِيدَ فِي خُلُوتِهِ بَعْضَ آدَابِ الدُّعَاءِ مِثْلَ : يَجِبُ أَلَّا تَطْلُبَ فِي خُلُوتِكَ سِوَى اللَّهِ ، وَلَا تَعْلُقَ الْهَمَّةَ بِغَيْرِهِ ، وَلَوْ عَرَضَ عَلَيْكَ كُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ فَخُذْهُ بِأَدَبٍ وَلَا تَقِفْ عِنْدَهُ وَصُمِّمْ عَلَى طَلْبِكَ فَإِنَّهُ يَبْتَلِيكَ ، وَمَهْمَا وَقَفْتَ مَعَ شَيْءٍ فَاتَكَ وَإِذَا حَصَلَتْهُ لَمْ يَفْتِكَ شَيْءٌ .

كَمَا يَشِيرُ ابْنُ عَرَبِيٍّ إِلَى أَهْمِيَةِ التَّوْبَةِ وَالتَّقْوَى ، فَكِلَاهُمَا شَرْطٌ لَازِمٌ لِتَرْبِيَةِ الْمُرِيدِ وَتَقْوِيَةِ إِرَادَتِهِ وَعَزِيمَتِهِ عَلَى الْمَجَاهِدَةِ ، فَالْتَّقْوَى بَابُ الْإِرَادَةِ وَمِفْتَاحُ الْعَمَلِ الَّذِي هُوَ عِنْدَهُمُ الذِّكْرُ وَالدُّعَاءُ ، وَفِي هَذَا الْإِطَارِ يَقَرُّرُ ابْنُ عَرَبِيٍّ : أَنَّ الْعَقْلَ وَحْدَهُ لَا يَكْفِي لَاحْتِسَابِ الْمَعْرِفَةِ الْحَقِيقِيَّةِ أَيْ الْمَعْرِفَةِ بِأَحْوَالِ الطَّرِيقِ وَالْمَتَعَلِّقِ بِالْأَحْوَالِ وَالْمَقَامَاتِ ، لِأَنَّ أَوَّلَ مَا يَنْبَغِي عَلَى الْمُرِيدِ عَمَلُهُ هُوَ التَّوْبَةُ ، ثُمَّ التَّزَامُ التَّقْوَى بِوصفها مِفْتَاحُ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ (البقرة ٢٨٢) ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : « مَنْ عَمِلَ بِمَا عِلْمُ وَرَثَهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ » .

إِنْ إِشَارَةُ ابْنِ عَرَبِيٍّ إِلَى مَتَطَلِبَاتِ الْإِرَادَةِ وَالْخُلُوعِ وَكَيْفِيَّةِ تَحَقُّقِ الْمُرِيدِ فِي الطَّرِيقِ الصُّوفِيِّ كَانَتْ الْخُطْوَةُ الْأُولَى فِي تَرَاجُعِهِ عَنْ رَأْيِهِ فِي إِسْقَاطِ التَّدْبِيرِ وَفَاعِلِيَةِ الْإِنْسَانِ وَخَاصَّةً عِنْدَ مُحَاوَلَةِ نِسْبَةِ أَفْعَالِ الشَّرِّ إِلَى الْإِنْسَانِ وَنِسْبَةِ الْخَيْرِ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّ هَذِهِ النِّسْبَةَ وَلَوْ لِلشَّرِّ هِيَ دَلِيلٌ عَلَى الْفَاعِلِيَةِ وَالْإِرَادَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ ، هَذَا بِالإِضَافَةِ إِلَى قَوْلِهِ بِأَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ مَوْجُودَانِ فِي الْإِنْسَانِ قَدْرًا أَيْ بِالْفِطْرَةِ مِنْ جِهَةٍ وَبِالْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ مِنْذُ الْأَزَلِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ لِلْإِنْسَانَ قُدْرَةَ وَقُوَّةَ أَيْ إِرَادَةً تَعِينُهُ عَلَى أَنْ يَتَغَلَّبَ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ الَّذِي اكْتَسَبَهُ بِالْفِطْرَةِ أحياناً وَالاخْتِيَارِ بِمَا مَنَحَهُ اللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ مِنْ عَقْلِ وَسُخْرِ لَهُ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ ، وَدَلِيلُ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢) .

وَمَعَ أَنَّ الثَّانِيَّةَ الْوُجُودِيَّةَ لَازِمَةٌ وَوَاضِحَةٌ ، وَمَعَ أَنَّ الْإِرَادَةَ وَالْفَاعِلِيَّةَ التِّي لِلْإِنْسَانِ مَقْرَرَةٌ بِالشَّرْعِ وَالْعَقْلِ وَالْعَيَانِ الظَّاهِرِ فَإِنَّ ابْنَ عَرَبِيٍّ مُصِرٌّ عَلَى أَنَّ أَفْعَالَ

العباد ليست لهم لأن أفعالهم تتصل بإرادة الله على الحقيقة وليس بإرادة المريد الفاعل. ودليله على ذلك أن أفعال العباد لا توصف بأنها طاعة أو معصية ، خير أو شر بل هي أفعال تقضى بها طبيعة الوجود . وأن الحكم على هذه الأفعال ووصفها بالخيرية والشرية فمرجع ذلك أن الإرادة المحدودة تتدخل في دائرة تلك الأحكام لسبب ظاهر أو عارض وهو تطبيق المعايير الدينية والخلقية عليها ، هذا بالإضافة إلى أن وصف الأفعال القبيحة بالشر ضرورة لازمة ؛ لأن ما نعتقد أنه شر هو أمر لا يمكن دفعه من الوجود لأنه يمثل الحاجة الدائمة لله المريد الفاعل على الحقيقة ، وفي الظاهر من جهة المخلوقات فلو لم يوجد ما نعتقد أنه شر لما كان لمثل هذه الأسماء الإلهية من معنى كالغفار والقهار والستار والتواب والرحمن والرحيم والمنتقم إلى غير ذلك .

ولعل موقف ابن عربي من الإرادة والفعل وقوله بإسقاط التدبير البشرى واعتبار الخير والشر من الأمور والصفات العارضة والأوصاف البشرية فقد جعل البعض يصف آراؤه بالجبرية ويقولون : إن جبرية ابن عربي ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ؛ بل هي نوع من الانسجام الأولى الذى قال به لينتز ، وأصحاب هذا رأى يميزون بين موقف الصوفية وباقى البشر تمييزاً يرفع الصوفية إلى مصاف المخلوقات الملائكية ، وأن هذه المقارنة أو الفصل بين إرادة الإنسان العادى والمريد الصوفى جعلتهم يقولون : بأن الجبرية الإسلامية عموماً والصوفية على وجه الخصوص هي فى حقيقتها ثنوية تفترض وجود الله المتميز عن الوجود الطبيعى وأن كلاهما متميز فى صفاته وأفعاله ، وإن كان هذا رأى فلاسفة المتصوفة فإن ابن عربي يدين بحقيقة وجودية واحدة تنسحب على مقولات الوجود وأحكام الكون بحيث تكون قوانين الوجود العامة واحدة أو متحدة مع القوانين الإلهية والطبيعة البشرية لا فرق .

ويؤكد ابن عربي انسحاب وحدة الوجود على الأحوال الشعورية للمريد لدرجة أنها تتوافق مع حالة الرضا والتوفيق والتوكل وحالة إسقاط الإرادة والتدبير التى يعيشها المريد مع الله فى خلوته ، والمتعلق بأن الرضا المنطلق بقضاء الله وقدره

ومحاولة الخروج عن رق العبودية الشخصية لتحقيق في نفسه الوحدة الشخصية مع الحق في حال الفناء والوجود .

ثم يؤكد ابن عربي مرة ثانية حالة الاتحاد بين المريد والله وعودته إلى حال الشهود وهى حالة كما يقول ابن عربي : إن الوجود في ذاته واحد وما يظهر فيه من خير وشر وطاعة ومعصية إنما يدل على هذه الوجدانية أو الاتحاد ، وكذلك الوجود الواحد في صفاته الأزلية الثابتة له في عالم الذر ، وأن المشيئة الإلهية لم تقض بتساوى الموجودات والمخلوقات في الصفات والأفعال وبالتالي فمن غير الممكن أن يكون الكل مهتد ويكون العالم كله خير وفضيلة ، ولذلك قدرت مشيئة الحق منذ الأزل أن ما يحدث لا بد أن يحدث ومن الممتنع أن يحدث متى حدث أو ما هو مقرر حدوثه بخلاف إرادة الحق ومشيئته إذ أن هذه كلها مقدرة منذ الأزل وهى تعبر عن طبيعة الوجود كما قدرها بارئها منذ الأزل .

وقد عبر ابن عربي عن مجمل هذه المعانى الاتحادية وشمول الإرادة الإلهية فى صورة الحكمة فقال : إن ثبت أن الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك ، وإن كان الحاكم الحق فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم لك لا عليك فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك ، وما يرقى للحق إلا حمداً أفاضه الوجود لأن ذلك له لا لك ، فإن غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤه بالوجود ، فتعين عليه ما تعين عليك ، فالأمر منه إليك وفيك إليه ، غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك إلا بما قلت له كلفنى بحالك وما أنت عليه .

* * *

الإرادة والفعل في فكر ابن عطاء الله السكندري

(٦٥٨ - ٧٠٩ هـ)

ابن عطاء الله السكندري هو العارف بالله أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد ابن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله الجذامي نسباً ، المالكي مذهباً ، الإسكندري داراً والقاهري مزاراً .

توفي ابن عطاء الله سنة سبعمائة وتسعة من جمادى الآخرة وترك لنا العديد من التأليف والحكم أهمها : لطائف المنن ، التنوير في إسقاط التدبير ، تاج العروس ، مفتاح الفلاح ، القول المجرد في الاسم المفرد ، بهجة النفوس والحكم العطائية وغيرها . كما قدم العديد من الآراء والحكم في حياة الصوفية وأحوالهم ، وقد اشتهرت هذه الحكم وتناقلتها أقلام لصوفية ورجال الفكر والأدب في مؤلفاتهم ، ولذا اشتهر ابن عطاء الله السكندري بصاحب الحكم العطائية ، تمييزاً له عن من سبقه في مجال التصوف باسم ابن عطاء الله مثل ابن عطاء الله الآدمي المستوفى عام ٣٠٩ هـ ، أو من عاصره مثل عطاء الله بن علي بن جعفر الحميري الإسكافي المتوفى عام ٧١٨ هـ .

أخذ ابن عطاء الله العهد على الإمام الكبير أبي العباس المرسى الذي قال عنه القطب الشاذلي : إنه أعلم بطرق السماء منه بطرق الأرض . وكان ابن عطاء الله من أبرز تلاميذ الشيخ أبي الحسن الشاذلي زعيم ومؤسس التصوف السني في مصر وزعيم الطائفة الشاذلية الموجودة بمصر . وقد ساهم ابن عطاء الله بلور كبير في استمرار وانتشار التصوف السني من القرن الثامن الهجري وحتى الآن ، بسبب اهتمامه الكبير بالجانب الخلقى والمعرفي وقيم التنوير الصوفية ومسائل الروح والفكر والاعتماد على أدلة النقل والعقل في إثبات قضايا الفعل والترك والإرادة والكسب والروح

والخلق ، وكذلك فى تحديد معالم الطريق إلى الله . وقد حدد ابن عطاء الله معالم الطريق إلى الله فى المعرفة بالله ، والمعرفة بالنفس والروح وإسقاط الإرادة والتدبير مع الله فى العديد من الرسائل والكتب وخاصة كتابه الذى سماه بالتنوير فقال : يجب ألا يستدل على وجود الله إلا بالله أى بالنظر والحكمة فى مخلوقاته ، والله سبحانه قد خلق الأرواح قبل الأجساد فقال : ولقد خلقناكم "يعنى الأرواح" ، ثم صورناكم "يعنى الأجساد" . فالروح لطيف قائم فى كثيف ، كالبحر جوهر لطيف قائم فى كثيف ، والله تعالى يعرف لعامة الناس بمصنوعاته فقال : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ (الغاشية: ١٧-٢٠) .

وكان لكلمة التنوير عند ابن عطاء الله العديد من المعانى منها : التنوير هو نور البصيرة فمن ذاقه عرف ومن شاهده وصل . وهذا النور هو أساس حصول الرضا والنور الإلهى . وهذا النوع من التنوير بمعنى لزوم الفهم وسلامة الإدراك الذى يغنى عن التفكير والتدبير ، لأن من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل . والتنوير بمعنى الوعى الصادق بقدرة الله وعموم تدبيره ، فهذا النوع لا يتحقق إلا بالتوكل الذى هو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة ، فالتنوير الذى يعنى الانخلاع من الحول والقوة هو بعينه التأدب مع الله بترك مراده لمراد الله له . وهذا المعنى أخذه ابن عطاء الله عن أستاذه أبى الحسن الشاذلى ودعوته إلى إسقاط المريد لإرادته فى إرادة الحق حين قال : إن كان ولا بد من التدبير فدبروا ألا تدبروا ، فالتدبير وعى بمراد الله ، فقال ابن عطاء الله مقولته التى تعبر عن هذا المعنى فقال : ذروا التدبير والاختيار فإنهما يكدران على الناس عيشهم ، وأرح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك وهو الله المريد الفاعل فلا تقم به أنت لنفسك . فلا تنوير إلا بإسقاط التدبير المتحقق مع التوكل والرضا والتسليم والوعى الذى يسميه ابن عطاء بالتنوير^(١) .

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير . ط ١٩٧١ ، ص ١١-١٣ ، ط ١٩٧٣ ، ص ٤٠-٤٢

● أدلة إسقاط التدبير

١- دليل الخلق

وفيه ذكر ابن عطاء الله فى التتوير : أن إسقاط التدبير دليله أن من لا خلق له لا تدبير له ، لأن الله هو وحده الخالق الذى له وحده الآخرة والأولى ، ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (القصص: ٦٨) . فذلك دليل يتضمن الإلزام للعبد بترك التدبير مع الله لأنه إذا كان يخلق ما يشاء فهو يدبر ما يشاء ، فمن لا خلق له لا تدبير له ألم تسمع قوله تعالى : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ١٧) .

ويظهر دليل الخلق فى القدرة على التدبير أو كما يقول ابن عطاء الله فى حسن التدبير وفيه يقول : ومن حسن تدبيره لك أن عرفك به معرفته ، وتجلي لك فشدهته ، واستنطقك وألهمك الإقرار بربوبيته فوجدته ، ثم إنه جعلك نطفة مستودعة فى الأصلاب وتولاك بتدبيره هنالك ، حافظاً لك وحافظاً لما أنت عليه موصلاً لك المدد بواسطة ما أنت فيه من الآباء إلى أبيك آدم ثم قذفك فى رحم الأم فتولاك بحسن التدبير وجعل الرحم لك أرضاً يكون فيها نباتك ومستودعاً تعطى فيها حياتك ثم جمع بين النطفتين وألف بينهما فكنت عنهما كما بينت عليه الحكمة الإلهية من أن الوجود كله مبنى على سر الازدواج .

كما أن دلالة الخلق ظاهرة فى امتلاك الحق لجميع أمور الدنيا والآخرة كما فى قوله تعالى : ﴿ أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمْنَى * فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى ﴾ (النجم: ٢٤-٢٥) ، ففيها دلالة على إسقاط التدبير مع الله ، ففى قوله تعالى أم للإنسان ما تمنى لا يكون ولا ينبغى له لأن الله هو الذى جعله له لأنه تعالى له الآخرة والأولى الذى ليس للإنسان فيهما شىء فلا ينبغى له التدبير فى ملك غيره وإنما ينبغى أن يدبر فى الدارين من هو مالكما وهو الله سبحانه وتعالى .

٢- دليل العناية

ساقه ابن عطاء الله عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ (المائدة: ١١٩) ، فقال : ولا يكون الرضا بالله إلا مع الفهم ، ولا يكون الفهم إلا مع النور ولا يكون النور إلا مع الدنو ولا يكون الدنو إلا مع العناية . فلما سبقت لهذا العبد الراضى العناية الإلهية به خرجت له العطايا من خزائن المنن .

وهذا الدليل جعل العناية نتيجة موقف العبد من سيده وهو موقف المعرفة والفهم والولاية والتقوى والاعتصام بالله الذى يسبق العناية الإلهية ، والتي تكون نتيجة حتمية ومبرراً مقنعاً لإسقاط التدبير والإرادة الإنسانية مع الله . ولإثبات ذلك لجأ ابن عطاء الله إلى أدلة النقل مثل قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ (البقرة: ٢٥٧) . كما استدلل بما ذكره شيخه أبى الحسن الشاذلى له حين أوصاه بقوله : ليس شىء فى الأقوال أعون على الأفعال من : لا حول ولا قوة إلا بالله ، وليس فى الأفعال أعون من الفرار إلى الله والاعتصام بالله لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (آل عمران: ١٠١) .

كما أن عناية الله تكون لازمة للمتقين الذين لم يصروا على المعاصى والذنوب والمسارعين إلى التوبة والمغفرة ودائى التذكر لله ورعايته لهم ، وفى ذلك يقول ابن عطاء الله بالعديد من الآراء الخاصة بمراتب المتذكرين من المتقين فيقول : اعلم أن أهل التقوى إذا مسهم طيف من الشيطان لا تدعهم تقواهم للإصرار على المعصية فيتذكرون الثواب والعقاب وما فى ترك المعصية من جزيل الثواب ، ومنهم من يتذكر سابق الإحسان فيستحى من وجود العصيان ، ومنهم من يتذكر لواحق الامتنان فيستحى أن يقابل ذلك بالكفران ، ومنهم من يتذكر قرب الله تعالى منه أو نظر الحق إليه ، أو يتذكر معاهدة الله له ، أو يتذكر وبال المخالفين وذلها فيكون لها تاركاً ، أو يتذكر عظمة الحق وسلطانه فالله سبحانه راع لمن يتذكره ويتوجه بهمة إليه ، وفيه قال تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ (الحجر: ٤٢) ، أى أن عبادى

الصالحين من أصحاب الولاية والتقوى قد صححوا العبودية لى فلاهم لحكمى
منازعون ولا فى تدبيرى متعرضون بل هم على متوكلون وإلى مستسلمون ؛ فلذلك
قام لهم الحق سبحانه بالعناية والرعاية والنصر والحماية وقال فى سورة الطلاق :
﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾ (الطلاق: ٣) .

٣- دليل الاقتران

أى اقتران الخلق والرزق واقتران الخلق بالخالق ، فالخلق والرزق مقترنان كما
فى الآية : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (الروم: ٤٠) ، أى
كما انفرد فيكم بالخلق والإيجاد فكذلك هو المتفرد بالرزق والإمداد وأنه تعالى كما
خلق من غير وسائط ولا أسباب فكذلك هو الرزاق من غير أن يتوقف رزقه على
واسطة أو وجود سبب . وعلة ضمان الرزق أن يتفرغ المريد لخدمته ولا يشتغل بطلبه
عن عبادته ولذا قال الحق : ﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا ﴾
(الذاريات: ٥٧) ، لأن الله هو الرزاق ذو القوة المتين فلا يضيفوا الرزق إلى أسبابهم
ولا يسندوه إلى اكتسابهم .

واقتران الخلق والرزق معاً وضمنهما من الله لكى يتفرغ المريد لطاعة الله بعد
أن يفقه العبد لأسرار الإيجاد والإمداد . وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله : فمن فقه
سر الإيجاد بأنه ما أوجده إلا لطاعته ، وما خلقه إلا لخدمته كان هذا الفقه منه سبباً
مقنعاً لزهده فى الدنيا وإقباله على الآخرة وإهماله لحظوظ نفسه واشتغاله بحقوق
سيده مفكراً فى المعاد قائماً بالاستعداد .

ومعنى ذلك أن اقتران الخلق والرزق من متطلبات الطاعة والعبادة ودليل
الضمان والاستمرار للإمداد والرزق الذى كفله الحق لجميع عباده وفيه قال الحق :
﴿ لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ ﴾ (طه: ١٣٢) ، أى كيف نكلفك أن ترزق نفسك وأنت
لا تستطيع ذلك ، لذا فقم بخدمتنا ونحن نقوم لك بقسمتنا وهما شيان : شىء ضمنه

الله لك وهو الرزق ، وشىء طلبه منك فلا تهمله وهو الخدمة والطاعة ^(١) ، ومعنى ذلك أن اقتران الخلق والرزق يسقطان تدبير الفرد ، فالخالق سبحانه هو الرازق وهما مقترنان .

٤- دليل الرضا والتسليم

دعا الصوفية إلى لزوم التسليم المطلق لله الخالق المدبر قيوم السموات والأرض، والرضا بقضائه وبما قسم وحكم والتوكل عليه فى كل أمر ؛ لأن التسليم دليل العبودية المتحقق بإسقاط الإرادة والتدبير مع الله . وأن إسقاط التدبير مع الله يعنى التسليم والرضا التام لله سبحانه . وفى هذا المعنى قال ابن عطاء الله السكندرى : اعلم يا أخى جعلك الله من أهل حبه وأتحفك بوجود قربه وأذاقك من شراب أهل وده وأمنك بدوام وصلته من إعراضه وصدده ، ووصلك بعباده الذين خصهم بمراسلاته وجبر كسر قلوبهم لما علموا أنه لا تدركه الأبصار بأنوار تجلياته وفتح رياض القرب وأشهدهم سابق تدبيره فيهم فسلموا إليه القياد وكشف لهم عن خفى لطفه فى صنعه فخرجوا عن المنازعه والعناد ، فهم مستسلمون إليه ومتوكلون فى كل الأمور عليه ، علماً منهم أنه لا يصل عبد إلى الرضا إلا بالرضا ، ولا يبلغ إلى صريح العبودية إلا بالاستسلام إلى القضاء ، فلم تطرقهم الأغيار ولم ترد عليهم الأكدار .

ويستشهد الصوفية بقوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥) كدليل على ترك التدبير ومنازعة المقادير ، كما يدل على ذلك قول الشيخ أبو الحسن الشاذلى وغيره : من لم يدبر دُبْرَ له وإن كان ولا بد من التدبير فدبروا ألا تدبروا . فالتسليم هنا لأحكام الله والرسول قولاً وفعلاً وفى أحكام التكليف والتصريف ، فالتسليم والانقياد واجب على كل مؤمن فى كليهما . فأحكام التكليف

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التتوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ ص ٢٦٤ - ٢٧٤ ، ط ١٩٧٣

متعلقة بما أوردته عليك من قهر المراد . وعلى ذلك فلا يتحقق الإيمان إلا بالأمرين
أى بالامتثال لأمره والاستسلام لقهره .

● فوائد إسقاط التدبير مع الله

النجاة والوصول إلى مقام الولاية :

ميز ابن عطاء الله السكندري بين نوعين من البشر على أساس نتائج أفعالهم
فقال : الناس فى جميع حياتهم يقال لهم إما نجوا وإما هلكوا ، وحكموا بنجاة القليل
وهلاك الكثير ، وقالوا : الذين لم ينقطعوا للعبادة وحدها ولم يحرموا النفس من
الطيبات والحلال نجوا ، والذين أمروا بالمعروف وانهتوا عن المنكر وجاهدوا
بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله نجوا . وأما الذين اعتزلوا الحياة وأسرفوا على أنفسهم
بالحرمان ، ولم يحسنوا سياسة نفوسهم هلكوا ، والذين ابتعدوا عن الشرع وأحكامه
واعتدل الأحكام وابتعدوا عن اليسر والسماحة والرفعة هلكوا ، والذين تخلصوا من
الخصال الذميمة الناقصة المرذولة نجوا ، والذين استسلموا لهوى النفس وأمراضها
بالحقد والذل والغش هلكوا . فالطريق الصوفى هو الدليل الواضح للحائرين والمنهج
القويم للسالكين فى دروب العارفين ، إنه الطريق الموصل إلى أعلى درجات الإيمان
واليقين وأصحابه هم أولياء الله الذين جاء فيهم قول الحق سبحانه : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ
اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ
الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ ﴾ (يونس: ٦٢-٦٤) .

ومن أحوال الولاية عند الصوفية الجذب والوجد الذى هو أرقى الأحوال جميعاً
حيث يصل الولى إلى الحقيقة ويتحقق بالاتحاد مع الله ، ويقولون : إن المجدوب
الذى يصل إلى مقام الولاية يصبح فى غير حاجة إلى البرهان على ولايته وليس فى
حاجة إلى تفكير وتدبير لأن الحق هو الذى تولى بواطنهم وأجرى على أيديهم
الكرامات ، ويرى بعضهم أن ظهور الكرامات فى مقام الولاية يمنع الولى من الوصول

إلى قلب الحقيقة ، وأن أعظم كرامة للولى هى فناؤه عن الصفات الذميمة وإيقاؤه بالصفات الحميدة أو الحميدة .

فمن أسقط التدبير مع الله فقد وصل إلى حال المحبة والتمكين بنص الحديث القدسى المشهور : « إن الله تعالى قال من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدى بشئ أحب إلى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيننه » .

فالمريد المسقط لإرادته مطمئن لعطاء الله وقربه لأنه قد وصل إلى حال المحبة والتمكين ، والتمكين عندهم هو حال الثبات والثقة المتحققة بالوصول إلى الله ، لأن المتمكن لا يريد شيئاً ولا يسأل عن شئ ولا يريد القرب أو البعد إنما يريد الذات والثبات والاطمئنان الذى هو النجاة الحقيقية والثبات فى جميع الأحوال ^(١) .

تحقق الاطمئنان واليقين :

من فوائد إسقاط التدبير عند الصوفية حصول اطمئنان النفس الناتج عن إخضاع قوى النفس لأداب السفر ، حيث تصفو النفس بالتوبة والذكر والمراقبة والاستغفار فيخلو القلب من كل شئ سوى ذكر الله ، فالله وحده مطهر القلوب ومطمئن النفوس . وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله السكندرى : اعلم أن التدبير إنما يكون من النفس لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم القلب مجاورتها وصين (من الصيانة والحماية) من محادثتها لم تطرقه طوارق التدبير . فأى عبد توفر عقله واتسع نوره تنزلت عليه السكينة من ربه ، فسكنت نفسه عن الاضطراب ووثقت بولى الأسباب فكانت مطمئنة أى خادمة ساكنة لأحكام الله ، ثابتة لأقداره ممدودة بتأييده وأنواره خارجة عن التدبير والمنازعة ، مسلمة لمولائها بأنه يراها لقوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَكُنْ

(١) ابن عطاء الله السكندرى : كتاب التنوير ط ١٩٧١ ، ص ٢٢٥-٢٣٠

بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿ (فصلت: ٥٣) ، فاستحقت هذه النفس أن يقال لها : ﴿ يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴾ (الفجر: ٢٧-٣٠). ففى مدحه تعالى إياها بالطمأنينة منة عليها بالاستسلام إليه والتوكل عليه ، فإذا انخفضت بتواضعها وانكسارها أثنى عليها مولاها إظهاراً لفخرها وحماها من وساوس التدبير كالخوف والقلق والضعف والفقر والاهتمام وفى الحديث : « من تواضع لله رفعه » .

وقد عبرت الحكم العطائية عن مدى تحقق الاطمئنان واليقين بالنفس فى حال إسقاط التدبير مع الله فقال ابن عطاء الله فى حكمه : ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه ، وما نفع القلب شىء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكره ، وما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها إلّا وقادته هواتف حقيقته الذى تطلب أمامك ولا تبرجت ظواهر المكونات إلّا وقادتك حقائقها إنما نحن فتنة فلا تكفر ، ولا يكن تأخر أمد العطاء مع الإلحاح فى الدعاء موجباً لبأسك وفى الوقت الذى يريد فهو قد ضمن لك الإجابة فيما يختار لك لا فيما تختاره لنفسك وفى الوقت الذى يريد لا فى الوقت الذى تريد .

تحقق التنوير بالمعرفة والفهم :

قدم الصوفية معنى خاص للتنوير يغلب عليه الطابع لروحي وذلك عندما جمعوا بين المعرفة والحالة النفسية للحريد وذلك لأن غايات تنوير الأذهان تهذيب النفوس وتوطين القلوب على الإذعان لله والتسليم لأحكامه وإسقاط التدبير فى أى شىء معه سبحانه ، وعدم منازعة مقاديره تعالى ، وهذا فى معنى قوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥) . فالمعرفة والفهم أساس الثقة بالله والتوكل عليه ، وفيه يقول ابن عطاء الله السكندرى : عليك أيها المريد برفع همتك عن الخلق ولا تدل لهم فى شأن الرزق ، فقد سبقت قسمته وجودك وتقدم ثبوته

ظهورك ، واعلم أن من عرف الله وثق بضمانه وكفالاته ، وأنه لا يكمل فهم العبد حتى يكون بما فى يدى الله أوثق منه بما فى يديه ، وبضمان الحق أوثق منه بضمان الخلق ، ويكفيك جهلاً أن لا تكون كذلك . فالمعرفة والفهم تورث الثقة واليقين بقدرة الله وإرادته والثوق بضمان رزقه ، وبالتالي لا حاجة للمريد للتفكير والتدبير لأنه واثق فى عطاء الله وقدرته وعدله وحكمته ، واليقين بذلك هو التنوير عندهم .

وهذا المعنى قد توصل إليه ابن عطاء من قوله تعالى : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ (المائدة: ١١٩) ، وفيه يقول : ولا يكن الرضا بالله إلا مع الدنو ولا يكون الدنو إلا مع العناية ، فلما سبقت لهذا العبد الراضى العناية خرجت له العطايا من خزائن المنن ، فلما واصلته أمداد الله وأنواره عوفى قلبه من الأمراض والأسقام ، فكان سليم الإدراك ، فأدرك لذائد الإيمان وحلاوته لصحة إدراكه وسلامة ذوقه ، ولو سقم قلبه بالغفلة عن الله لم يدرك ذلك ، لأن المحموم ربما وجد طعم السكر مرأً وليس هو فى نفس الأمر كذلك ، فإذا زالت أسقام القلوب أدركت الأشياء على ما هى عليه فتدرك حلاوة الإيمان ولذائد الطاعة ومرارة القطيعة والمخالفة . فمن رضى بالله استسلم له ، ومن رضى بالإسلام عمل له ، ومحال أن يرضى بالله ربا ولا يرضى بالإسلام ديناً ، أو يرضى بالإسلام ديناً ولا يرضى بمحمد ﷺ نبياً ورسولاً ، وتلازم ذلك بين لا خفاء فيه .

والتنوير عند ابن عطاء الله فائدة من فوائد التوكل وإسقاط التدبير وهو متحقق فى حصول الفهم واليقين ، ودليله على ذلك ما ذكره الشيخ أبو الحسن الشاذلى رحمه الله : أيسر من نفع نفسى لنفسى ، فكيف لا أياس من نفع غيرى لنفسى؟ ورجوت الله لغيرى فكيف لا أرجوه لنفسى؟ ويعلق ابن عطاء الله على ذلك بقوله : وهذا هو الإكسير الذى من حصل له حصل له الغنى الذى لا فاقة فيه ، والعز الذى لا ذل معه ، والإنفاق الذى لا نفاذ له ، وهو كيمياء أهل الفهم عن الله تعالى . وليس يدل على فهم العبد كثرة عمله ولا مداومته على ورده وإنما يدل على نوره غناه بربه وانحباسه إليه بقلبه وتحرره من رق الطمع وتحليه بحلية الورع وبذلك تحسن الأعمال وتزكوا

الأحوال ، فحسن الأعمال إنما هو بالفهم عن الله ، والفهم هو ما ذكرناه من الاغتناء بالله والاكتفاء به والاعتماد عليه ورفع الحوائج إليه والدوام بين يديه وكل ذلك من ثمرة الفهم عن الله تعالى (١).

الإنقاذ من أخطار التدبير والاختيار :

ويستدل على ذلك ابن عطاء الله بأدلة النقل العديدة وتفسيره لها وفيه يقول :
اعلم أن التدبير والاختيار وباله عظيم وخضره جسيم ، وذلك إنا إذا نظرنا فوجدنا أن آدم عليه السلام إنما حمّله على أكل الشجرة تدبيره لنفسه وذلك أن الشيطان قال لآدم وحواء عليهما السلام : ﴿ وَقَالَ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكِينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾ (الأعراف: ٢٠) . ففكر آدم في نفسه فعلم أن الخلود في جوار الحبيب هو المطلوب الأسنى وانتقاله من الآدمية إلى وصف الملكية أو الملائكية أفضل ، فلما دبر عليه السلام في نفسه هذا التدبير أكل من الشجرة فما أتى إلا من عين وجود التدبير وكان مراد الحق منه ذلك لينزله إلى الأرض ويستخلفه فيها فكان هبوطاً في الصورة ترقياً في المعنى .

واستشهد ابن عطاء الله في هذا بقول شيخه أبي الحسن الشاذلي : والله ما أنزل الله آدم إلى الأرض لينقصه وإنما أنزله إلى الأرض ليكمله ، وأكرم بها معصيه أورثت الخلافة وسنت التوبة لمن بعده إلى يوم القيامة . ويوافق ابن عطاء الله رأى شيخه ويقول : كان نزول آدم إلى الأرض بحكم قضاء الله تعالى قبل أن يخلق السموات والأرض ، وأن من حسن تدبير الله تعالى لآدم أكله من الشجرة ونزوله الأرض وإكرام الله تعالى إياه بالخلافة والإمامة . فهذا التدبير أراد الحق سبحانه أن يعلمه باجتنابه له وسابق عنايته به ، وما أنزله إلى الأرض إلا ليكمل له وجوه التصريف ويقيمه بوظائف التكليف فكمّلت في آدم عليه السلام العبوديتان : عبودية التصريف وعبودية التكليف ، فعظمت منة الله عليه وتوفر إحسانه إليه فافهم .

(١) ابن عطاء الله السكندري : كتاب التيسير ، ط ١٩٧١ ، ص ٤٠٧-٤٠٨ ، ط ١٩٧٣ ، ص ٢٩١-

ومعنى ذلك أن تدبير الله هو المنقذ للإنسان من سوء تنبيهه واختياره وأنه السبيل إلى رجوع العبد إلى حال الاطمئنان والرضا حيث لا تدبير مع تدبير الله ، ويؤكد ذلك قول الحق : ﴿ يَتَأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً ﴾ (الفجر: ٢٧-٢٨) ، فالمعنى كما يقول ابن عطاء الله : قد أبحنا لك الدخول إلى حضرتنا والخلود في جنتنا فكان ذلك تحريض للعبد على مقام الطمأنينة والسلامة والرضا الذي لا يصل إليه أحد إلا بالاستسلام إلى الله تعالى وعدم التدبير معه . كما يفيد أنه لا يحصل أن يكون مرضياً عند الله في الآخرة حتى يكون راضياً عنه في الدنيا .

ثم يؤكد ابن عطاء الله أن فائدة إسقاط التدبير تتحقق بالفهم و الإشارة إلى خطر التدبير الذى يمنع الرضا والاطمئنان ويمنع إمداد العناية واللفظ الإلهى للمدبر من الخلق بقوله : واعلم رحمك الله أن الله تعالى قد تولى تدبيرك من قبل أن تكون ، وإنك إن أردت نصح نفسك فلا تدبر لها فإن التدبير منك لها إضرار بها وذلك مما يوجب إحالتك عليك ويمنع إمداد اللطف أن يصل إليك ، والمؤمن لا يدعه الحق سبحانه وتعالى لوجوه التدبير ولا لمنازعة المقادير .

التوكل على الله :

إن إسقاط التدبير يعنى التسليم التام لله الذى يجعل المرید فى غير حاجة إلى إرادة خاصة به ، ويجعله واثقاً بضمان رزقه ، وهذا التسليم والثقة بالله سبب توكله على الله إذ التوكل عندهم قائم على المعرفة والفهم والثقة بالله وقدرته وعلمه وحكمته ، وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله السكندرى : عليك أيها المرید برفع همتك عن الخلق ولا تذلل لهم فى شأن الرزق فقد سبقت قسمته وجودك وتقدم ثبوته ظهورك . ثم يشير ابن عطاء إلى فوائد التوكل على الله وهى :

- التفرغ للعبادة والذكر : حيث لا يشغل المرید عن الله ، وفيه ذكر أبو العباس المرسى : أن التفكير والتدبير فى تحصيل الرزق يشغل المرید ، فالتفكير

أن تستحضر فى نفسك أنه لا بد من غذاء يقيم بنيتك ، والتدبير أن تقول هو من وجه كذا وكذا لا ولكن هو من وجه كذا وكذا ويكثر ذلك ويتردد على القلب حتى لا تدري إن كنت مصلياً ماذا صليت ، أو تالياً ماذا تلوت فتتكدر عليك تلك الطاعة التى أنت فيها وتحرم أنوارها وتمنع أسرارها .

— تحقيق الثقة والفهم : وفيه يقول ابن عطاء الله السكندرى : من عرف الله وتوكل عليه وثق بضمانه وكفالاته ، وأنه لا يكمل فهم العبد حتى يكون بما فى يدى الله أوثق منه بما فى يديه ، وبضمان الحق أوثق منه بضمان الخلق ويكفيك جهلاً أن لا تكون كذلك ، ومعنى هذا أن الفهم والوعى والثقة بالله هو الضمان الحقيقى الذى يدفع المؤمن إلى إسقاط إرادته وتدبيره مع الله ، ويستدل على ذلك ابن عطاء بالمعنى الحقيقى أو الظاهر لقوله تعالى : ﴿ وَفِى السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ * فَوزَّبَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴾ (الذاريات: ٢٢-٢٣) . فيقول : المعنى فيه تأكيد على إثبات الرزق وتقرير لحقيقته وأنه لا ينبغي أن يرتاب فيه مؤمن ، لأن الشك فى الرزق هو شك فى الرازق ، فلا يشك فيه موقن . والأحاديث النبويه مؤكدة لظاهر النص القرآنى فقال ﷺ : « إن روح القدس نفث فى روعى أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب » . وقال : « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً » . وقال : « طالب العلم تكفل الله رزقه » . واعلم رحمك الله أن الله تعالى قد تولى تدبيرك من قبل أن تكون وإنك إن أردت نصح نفسك فلا تدبر لها ، فإن التدبير منك لها إضرار بها وذلك مما يوجب إحالتك عليك ويمنع إمداد اللطف أن يصل إليك ، والمؤمن لا يدعه الحق سبحانه لوجه التدبير ولا لمنازعة المقادير .

— تحقيق الرضا واليقين : يطلق بعض الصوفية عليه حال التمكين وحال العموم وحال الرعاية ، لأن الرضا واليقين يتحققان بكفالة الله ورعايته لجميع خلقه ، ودليله عند ابن عطاء : رعاية الأب والأم لأبنائهما فكيف لا يرعى الله جميع خلقه ، ثم

إنه شغل الأب والأم بتحصيل مصالحك والرافة عليك ، والرحمة والنظر بعين المودة منهما إليك ، وما هي إلا رأفته ساقها للعباد في مظاهر الآباء والأمهات تصريفا بالوداد ، وفي حقيقة الأمر ما كفلتك إلا ربوبيته وما حضنتك إلا ألوهيته لقوله تعالى : ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾ (النحل: ٥٣) ، وقوله : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس: ٦٢) ، وفي الحديث : « إن الله جعل الروح والراحة في الرضا واليقين » .

وللتأكيد على أهمية إسقاط التدبير قدم ابن عطاء الله العديد من الأمثلة العملية للمدبرين مع الله تعالى ليثبت أخطار التدبير مع الله فقال : مثل المدبر مع الله كمن بنى بناء على شاطئ البحر فكلما اجتهد في بنائه كثرت عليه الأمواج فتداعى جميع أجزائه . كذلك المدبر مع الله تعالى يبنى مباني التدبير وتهدمها واردات المقادير لأجل ذلك قيل : يدبر المدبر والقضاء يضحك . وقال شاعر :

مضى يبلغ البنيان يوماً تمامه إذا كنت تبنيه وغورك يهدم

كذلك المدبر مع الله تعالى لنفسه إنما دبر لأنه في ليل القطيعة ، فلم يشهد قرب الله تعالى منه فلو طلع أى طالع قمر التوحيد أو شمس المعرفة لرأى قرب الحق تعالى منه ، فاستحى أن يدبر معه واغتنى بتدبير الله تعالى له عن تدبيره لنفسه .

فالتدبير شجرة تسقى بماء سوء الظن وثمرتها القطيعة عن الله تعالى ، إذ لو حسن العبد ظنه بربه لماتت شجرة التدبير من قلبه لانقطاع غذائها ، وإنما كان ثمرتها القطيعة عن الله تعالى لأن من دبر لنفسه فقد اكتفى بعقله ورضى بتدبيره واحتال على وجوده فعقوبته أن يحال عليه وأن يمنع واردات المنن أن تصل إليه . هذا المثال أورده ابن عطاء الله في محاولة لإثبات خطر التدبير مع الله ليس في أمر الرزق وحده بل في سائر أمور الحياة ، لأنه على العموم في نظره أن التدبير الإنسانى يقطع الصلة بين العبد وربه ، ويدل على عدم الثقة بالله الثقة الكاملة ، كما يثبت استقلال الإنسان وإرادته عن الإرادة الإلهية ، ولهذا يؤكد ابن عطاء الله على أن التدبير الإنسانى في عمومته نوع

من الظن والوهم الذى يقطع العطايا والمنن الإلهية عن البشر حال تدبيرهم واستقلال إرادتهم عن الله ، ثم يحاول ابن عطاء إيراد أمثلة أخرى لإثبات خطر التدبير على المريد ويقول فى ذلك : مثل المدير مع الله كعبد أرسله سيده إلى بلد له ليصنع له فيها قماشاً فدخل العبد تلك البلدة فقال : أين أسكن ومن أتزوج؟ فانشغل بذلك وصرف همه لما هنالك وعطل ما أمره به فجزاؤه من سيده أن جازاه بالقطيعه ووجود الحجة لانشغاله بأمر نفسه عن حق سيده . كذلك أنت أيها المؤمن أخرجك الحق إلى هذه الدار وأمرك فيها بخدمته وقام لك بوجود التدبير لك منه فإن انشغلت بتدبير نفسك عن حق سيدك فقد عدلت عن سبيل الهدى وسلكت مسلك الردى .

كذلك العبد البصير لا تراه إلا مشغولاً بحقوق الله تعالى ومراقبة أوامره عن محاب نفسه ومهماتها ، فلما كان كذلك قام له الحق تعالى بكل أمره وتوجه له بجزيل عطائه لصدقه فى توكله ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

ثم يؤكد ابن عطاء رأيه بالعديد من الأمثلة للمدبرين مع الله تعالى فيقول : على المسلم أن يسلم نفسه لله وما انتسب إليها لأنه أنشأها ، ولأنه اشتراها ومن لازم التسليم ترك التدبير وإن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة . وأما الرزق بمثال رزق العبد فى هذه الدار كمثل سيد قال لعبده : الزم هذه الدار قائماً فيها تجد منى كذا فلم يكن للسيد أن يأمره بذلك إلا وهو يطعمه ويسقيه ويكسبه ويقوم له بوجوه الكفاية ولا يهمله من الرعاية ، كذلك العبد أمره الله تعالى فى الدنيا بالطاعة والموافقة وضمن له وجود القسمة ، فليقم العبد بخدمته فإن السيد قائم عليه بمنته . قال الله تعالى : ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى ﴾ (طه: ١٣٢) .

مثال آخر : مثل العبد مع الله فى الدنيا كالطفل مع أمه ولم تكن الأم لتدع ولدها من كفالتها ولا أن تخرجه من رعايتها ، وكذلك المؤمن مع الله تعالى قائم له الحق تعالى يحسن الكفالة فهو سائق إليه المنن ودافع عنه المحن . ومثال ذلك عندما

رأى رسول الله ﷺ امرأة معها ولدها فقال : «أترون هذه المرأة طارحة ولدها فى النار فقالوا : لا يا رسول الله . فقال : الله أرحم بعبيد المؤمنين من هذه بولدها». كذلك العبد أوجده الحق فى هذه الدار وأمره أن يتزود منها لمعاده فقال الحق تعالى : ﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى ﴾ (البقرة: ١٩٧) . فمعلوم أنه إذا أمره بالزاد للآخرة فقد أباح له أن يأخذ من الدنيا وما يستعين به على تزوده واستعداده وتأهبه لمياعده . كذلك العبد مع الله هياً له الحق المنة من قبل أن يخلقه فى هذه الدار لأن المنة سابقة لوجودك إن فهمت . ألا ترى أنه سبق عطاؤه إياك وجودك ومنته عليك ظهورك إذ هو أعطى فى الأزل قبل أن يكون العبد ويكون منه له عمل فما قسمه لك فى الأزل وأوفره لك ليس بما فعله عنك أهو هياً لك قبل الوجود ويمنعك لما وجدت .

مثال آخر : مثل العبد مع الله تعالى كمثل أجير أتى به ملك إلى داره وأمره بأن يعمل له عملاً فما كان الملك يأتى بالأجير فيستخدمه فى هذه الدار ويتركه من غير تغذية إذ هو أكرم من ذلك ، كذلك العبد مع الله تعالى فالدنيا دار الله والأجير هو أنت والعمل هو الطاعة والأجرة هى الجنة ، ولم يكن الله ليأمرك بالعمل ثم لا يسوق لك ما به تستعين عليه ^(١) .

ويختتم ابن عطاء الله موقفه من إسقاط التدبير والإرادة مع الله بتقديم بعض المواعظ والحكم الدالة على أهمية إسقاط التدبير ، فى صورة خطاب من الله سبحانه للمريد يرشده إلى مواطن خطر التدبير وأهمية السمع والطاعة والثقة بمراد الله وتدبيره وذلك تحت عنوان : مناجاة الحق فى شأن التدبير والرزق فيقول :

- أيها العبد : ألق سمعك وأنت شهيد يأتك منى المزيد ، واصنع يسمع قلبك فأنا عنك لست ببعيد .

- أيها العبد : كنت لك بتدبيرى لك من قبل أن تكون لنفسك فكُنْ لنفسك بأن لا تكون لها ، وتوليت رعايتها قبل ظهورك وأنا الآن فى الرعاية لها .

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التتوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ هـ - ٤٣٣-٤٤٢ ، ط ١٩٧٣

- أيها العبد : أنا المنفرد بالخلق والتصوير ، وأنا المنفرد بالحكم والتدبير ، لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى فلا تشاركنى فى حكمى وتديبرى . أنا المدبر لملكى وليس لى فيه ظهير ، وأنا المنفرد بحكمى فلا أحتاج فيه إلى وزير .

- أيها العبد : انظر نسبة وجودك من أكوانى ترى أنك متلاش فى الفانى فما ظنك بما ليس بفانى ، وقد سلمت إلى قيامى بمملكى وأنت من مملكى فلا تنازع ربوبيتى ولا تضاده بتدبرك مع وجود إلهيتى .

- أيها العبد : أما يكفيك أنى أكفيك؟ أما يوجب سكونك لى سوابق عوائدى فيك .

- أيها العبد : متى أحوجتك إليك حتى تختال عليك؟ ومتى وكلت شيئاً من مملكى لغيرى حتى أوكل ذلك إليك .

- أيها العبد : أعددت لك وجودى من قبل أن أظهرك لوجودى وظهرت بقدرتى فى كل شىء فكيف يمكنك جحودى .

- أيها العبد : متى خاب من كنت له مدبراً أو حتى خذل من كنت نه منتصراً؟
- أيها العبد : لقد فاز بالنجاح من خرج عن الإرادة معى ، ولقد دن على سر الأمر من احتال على ، ولقد ظفر بكنز الغنى من صدق فى الفاقة إلى ، إنى أخذت على نفسى أن أجازى أهل التدبير بوجود للتكدير وأن أهدم ما شيدوا وأحل ما عقدوا ، وأن أكلهم إليهم وأن أحيلهم عليهم . ممنوعين من روح الرضا ونعيم التفويض ، فلو ما فهموا عنى لاقتنعوا بتديبرى لهم عن تديبرهم لأنفسهم برعايتى لهم عن رعايتهم إياها .

- أيها العبد : نريد منك أن تريدنا ولا تريد معنا ، ونختار لك أن تختارنا ولا تختار معنا ، ونرضى لك أن ترضانا ولا نرضى لك أن ترضى سوانا .

- أيها العبد : إن قضيت لك فلا راد فى ظهور فضلى عليك ، وإن قضيت عليك فلا نى أريد أن أورد فى قضائى أسرار لطفى إليك .

- أيها العبد : كما سلمت لى تدبير أَرْضى وسمائى وانفرادى فيهما بحكمى وقضائى ، سلم وجودك لى فإنك لى ، ولا تدبر معى فإنك معى واتخذنى وكيلأ أعطيك عطاء جزيلاً وأهبك فخراً جليلاً .

- أيها العبد : إنى حكمت فى أزلى أنه لا يجتمع فى قلب عبدى ضياء التسليم لى وظلمة المنازعة معى ، فمتى كان واحد منها لم يكن الآخر معه فاختر لنفسك . ويحك إنا أجلنا قدرك أن تشتغل بأمر نفسك فلا تصغر قدرك يا من رفعناه . ويحك أنت أجل عندنا من أن تشتغل بغيرنا . لحضرتى خلقتك وإليها خطبتك وبجواذب عنايتى لها جذبتك ، فإن اشتغلت بنفسك حجبك ، وإن اتبعت هواها طردتك ، وإن خرجت عنها قريتك ، وإن تودت لى بإعراضك عما سواى أجبتك .

- أيها العبد : ما آمن بى من نازعنى ، ولا وحدى من دبر معى ، ولا رضى بى من شكأ ما أنزلت به إلى غيرى ، ولا اختارنى من اختار معى ، وما امثل أمرى من لم يستسلم لقهرى ولا عرفنى من لم يفوض أمره إلى ، ولقد جهلنى من لم يتوكل على .

- أيها العبد : لو طلبت منى التدبير لنفسك جهلت ، فكيف إذا دبرت لها ؟ ولو اخترت معى ما أنصفت ، فكيف إذا اخترت على ؟ .

- أيها العبد : لو أذنت لك أن تدبر كان يجب أن تستحى من أن تدبر ، وكيف وقد أمرتك من أن لا تدبر . يا مهموماً بنفسه لو ألقيتها إلينا لاسترحنا . ويحك : أعباء التدبير لا يحملها إلا الربوبية ولا تقوى عليها البشرية ، ويحك أنت محمول فلا تكن حاملاً أردنا راحتك فلا تكن متعباً لنفسك .

- أيها العبد : أمرتك بخدمتى وضمنت لك قسمتى فأهملت ما أمرت وشككت فيما ضمننت ولم أكتف لك بالضمان حتى أقسمت ، ولم أكتف بالقسم حتى مثلت وخاطبت عبداً يفهمون فقلت : ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ * قَوْرَبِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ ﴾ (الذاريات: ٢٢-٢٣) . ولقد اكتفى بوصفى العارفون واحتال على كرمى الموقنون فلو لم يكن وعدى لعلموا أنى لأقطع

عنهم واردات رفقى ، ولو لم يكن ضمانى لوثقوا بوجود إحسانى وقد رزقت من غفل
عنى وعصانى فكيف لا أرزق من أطاعنى ورعانى ؟ ويحك الفارس للشجرة هو
ساقىها والممد للخلقة هو بارىها ويكفيها أنه كافىها ومكافىها ، منى كان الإيجاد
ومنى كان الخلق وعلى دوام الرزق . ويحك هل تدعو لدارك إلا من تريد أن تطعمه
وهل تنسب لنفسك إلا من تحب أن تكرمه ؟ .

- أيها العبد : أندخلك دارى ونمنعك إبرارى ، أنبرزك لكونى ، ونمنعك وجود
عونى ، أنخرجك إلى وجودى ونمنعك جودى ، أأطالبك بحقى وأمنعك وجود
رزقى ، أقتضى منك خدمتى ولا أفضى لك بقسمتى ، ويحك عندى لك هبات شتى
وفيك أظهرت رحمتى وما قنعت لك بالدنيا ، وما ادخرت لك جنتى وما اكتفيت لك
بذلك حتى أتحدثك برؤيتى فإذا كانت هكذا فعلى فكيف تشك فى أفضالى ، ولقد
أظهرت الطريق لأهل التحقيق وبينت معالم الهدى لذوى التوفيق ، فبحق سلم إلى
الموقنون ، وبيان توكل على المؤمنين . علموا أنى لهم خير من أنفسهم لأنفسهم وإن
تدبىروا لهم أجدى عليهم من تدبيرهم لها ، فأذعنوا لربوبيتى مستسلمين وطرحوا
أنفسهم بين يدى مفوضين فعوضتهم عوض ذلك راحة فى نفوسهم ونوراً فى عقولهم
ومعرفة فى قلوبهم وتحققاً بقربى فى أسرارهم .

- أيها العبد : الوقت الذى أنت تستقبله لم أطلبك فيه بالخدمة فكيف تطالبنى
فيه بالقسمة ؟ فإذا كفلتك تكلفت لك ، وإذا استخدمتك أطعمتك واعلم أنى لا أنساك
وإن نسيته وإنى ذكرتك قبل أن ذكرتنى ، وإن رزقى عليك دائم وإن عصيتنى ، فإذا
كنت كذلك فى إعراضك عنى فكيف ترى أن أكون لك فى إقبالك على .

- أيها العبد : أنا الخالق بقدرتى وأنا الباسط لك منى فكما أنه لا خالق غيرى
كذلك لا رازق غيرى ، فتق أيها العبد بى فأنا رب العباد ، واخرج عن مرادك معى
أبلغك عين المراد واذكر سوابق لطفى ولا تنس حق الوداد ^(١) .

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ ص ٤٥٨-٤٦٦ ، ط ١٩٧٣