المبحث الخامس

نقد موقف الصوفية من إسقاط التدبير

- في نقد مبررات إسقاط التدبير
- مخاطر القول بإسقاط التدبير

obeikandl.com

obeikandl.com

فى نقد مبررات إسقاط التدبير

انطلق الصوفية من مبدأ وحدة الإرادة والتدبير اعتقاداً بأن المريد هو الله والمدبر هو الله ، وعلى ذلك فليس للمريد تدبير ولا تفكير ولا إرادة مع الله . وحجتهم فى هذا الرأى ما ذكره يوسف بن الحسين الرازى عن ذى النون المصرى ت ٢٤٥هـ حيث قال : قام رجل بين يدى ذى النون وقال له : أخبرنى عن التوحيد ما هو؟ فقال : هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شىء علته ولا علة لصنعه ، وليس فى السموات العلى ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله ، ومهما تصور وهمك فالله بخلاف ذلك .

وكان ذو النون المصرى فى مقدمة الصوفية الداعين إلى ترك تدبير النفس على اعتبار أن التدبير مناف للتوكل وكان يقول : التوكل هو ترك التدبير ، أى ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة . كما كان معاصره أبى تراب النخشبى ت ٢٤٥هـ يرى فى التوكل طرح البدن فى العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية ، فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر ، فلا حاجة إذن للمريد أن يتعب من أجل الرزق أو من أجل مطالب الدنيا .

فالتوكل عند الصوفية يتطلب إسقاط الإرادة الفردية بحيث لا يهتم المريد البتة بشأن نفسه أو شأن أى أمر دنيوى ، وهذا المعنى كان يشير إليه سهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣هـ الذى كان يردد أن التوكل هو الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد ، وأن المريد فى حال التوكل يكون بين يدي الله كالميت فى يد الغاسل يقلبه كيف يشاء . وكان لانتشار هذا المعنى بين الصوفية والمريدين أثره فى انتشار مبدأ إهمال أمر النفس والدنيا بكاملها ، حتى ظهر كثير من الصوفية فى صورة جماعة من المتواكلين الداعين إلى اللامبالاة الكاملة بالدنيا وكل شىء ، لأن المتوكل عندهم

لا يعمل ولا يفكر وليس له إرادة لإن التوكل الحقيقى عندهم يعنى إسقاط إرادة الفرد فى سلطان إرادة الله ، ولأن الإرادة واحدة ، والقدرة واحدة هى إرادة الله وقدرته .

وعندما وضع الصوفية الإرادة الإنسانية فى مقابلة غير عادلة مع الإرادة الإلهية كانت النتيجة هى إلغاء وإسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى بالكلية مع الإرادة الإلهية ، وتفضيل القول بإرادة واحدة وذلك فى محاولة لتجاوز التمييز بين إرادة حرة مطلقة وإرادة أخرى ضعيفة ومقيدة ، أو بين أفعال إرادية مقصودة وموجهة وأخرى غير إرادية مقهورة وسالبة .

ومن ثم تجاهل كبار الصوفية العديد من التساؤلات التى طرحها الفلاسفة وعلماء الكلام فى مسائل الصفات والقضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان ومدى حريته ومنها : ما هى الأفعال التى يمكن أن توجد دون تفكير أو تدبير؟ وما الذى يميز الأفعال الإنسانية عن غيرها من الأفعال؟ ما هى العلاقة بين الإيمان كتصديق وفعل وبين القضاء والقدر كإذعان وتسليم ، وهل تتحقق الحرية الإنسانية كاملة دون إرادة وتدبر وقدرة على الفعل؟ وهل يكفى الميل أو الحافز لتحويل الفكر إلى فعل دون إرادة وتدبر ، وهل الإنسان فى فكره وفعله حر تماماً أم هو مجبر على جميع أفعاله لأنها مقدرة عليه منذ الأزل؟

من أجل ذلك طرح الصوفية فكرة إسقاط التدبير لتجاوز هذه التساؤلات وتقديم بعض المبررات لعجز الإرادة الإنسانية وضعفها عن الإتيان بما يريده الإنسان ، وعلة خضوع تصرفات وأفعال الإنسان لأحكام القدر وحتمية العالم الطبيعى لتخرج أفعال الإنسان فى صورة جبرية محكومة بشروط وقوانين وعلل غير مفهومة ، مما يؤدى إلى تبرير آلى للسلوك الإنسانى وأفعاله التى لا تصدر عن إرادته ولا يستطيع التحكم فيها .

وكان من الضرورى أن يقدم الصوفيه العديد من المبررات المقنعة التى تؤكد فائدة إسقاط التدبير مع الله فى مقدمتها :

١- تحقق الرضا والقناعة : ويستدلون عليه بحياة النبى ﷺ الذى كان فى جميع أحواله راضياً قانعاً حتى عندما عرضت عليه أن تكون له الجبال ذهباً أو فضة عزفت نفسه الراضية والغنية عنها . واعتبر الصوفية أن إظهار الفاقة والفقر والحاجة والاضطرار إلى الله دليل الرضا والقناعة وإثبات تمام العبودية لله ، لأن من يلتجئ إلى الله ويطلب معونته فهو تعالى المنقذ له ، ويستدلون على ذلك بقول يونس عليه السلام فى الظلمات مظهراً الفاقة إلى الله قائلاً : ﴿ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (الأنبياء:٨٧) ، فقال سبحانه مخبراً عن نفسه : ﴿ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ ۚ وَكَذَٰلِكَ نُنجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الأنبياء:٨٨) .

وفى معنى هذا قال الصوفية إن المريد المتحقق بالرضا والقناعة هو فى وجود دائم مع الله ، ولذا يجب أن يسقط الإرادة والتدبير بالكلية مع الله ، إذ كيف يدبر وفيم يفكر ولماذا يفعل وهو فى هذه الحال من الرضا والثقة والتوكل . وهذا المعنى أشار إليه عبد الله بن خفيف ت٣٣١هـ بقوله : إن التصوف هو الصبر تحت مجارى الأقدار ، والرضا بما تعطيه يد الجبار ، وقطع الفيافى والقفار ، فالوجود مع الله هو الغنى الحقيقى .

وفيه أيضاً ذكر أبو الحسن الخرقانى ت ٤٢٥هـ أن المريد فى وجوده فى حال الرضا والقناعة غنى عن كل وجود ، فهو يغيب وينقطع ولا هم له ، أى لا إرادة له ولا تدبير ، فليس الصوفى بمرقعته وسجادته وبرسومه وعاداته ، بل الصوفى من لا وجود له ، إنه نهار بلا ليل فلا يفتقر إلى شمس ولا يفتقر إلى قمر ولا نجم ، وعدم لا يفتقر إلى وجود .

٢- ضمان الله للرزق : يؤكد الصوفية على أن إسقاط التدبير يعنى إسقاط إرادة السعى والتفكير وتدبير الرزق والسعى إليه والإلحاح فى طلبه أو زيادته ، لأن الرزق مقدر أزلاً وقد تكفل الله به ، لذا فإسقاط التدبير من هذه الناحية يعنى إسقاط إرادة المسئولية على هذا التفكير والتدبير وليس إسقاط الواجبات والأعمال الصالحة وفى

مقدمتها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأن العمل الصالح شرط للإيمان ودخول الجنان . ويقول الصوفية فى ذلك : إن ضمان الله للرزق فى مقابل الرضا والتوكل ، وأن الله قد تكفل برزق جميع المخلوقات مقابل العبودية له ، وذلك كفيل بإسقاط تدبير العبد مع سيده الذى قال : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾
(الذاريات:٥٦-٥٨)

ويستشهد ابن عطاء الله السكندرى من كبار متصوفة القرن السابع الهجرى والمتوفى عام ٧٠٩هـ بالعديد من الأمثلة الحياتية ليثبت أن أحوال العبد بالنسبة للرزق تتطلب إسقاط التدبير بالكلية مع الله فيقول فى كتابه التنوير فى إسقاط التدبير : مثل العبد مع الله تعالى كمثل ضيف نزل على ملك كبير فى داره فحق على ذلك الضيف أن لا يهتم بمأكل ولا مشرب لأنه إن فعل ذلك كان تهمة للملك وسوء ظن منه به . وهذا المعنى أشار إليه أحد المريدين وهو الشيخ أبى مدين رحمه الله حين قال : كذلك الدنيا دار الله والعباد فيها ضيوفه ، ولم يكن الله تعالى ليأمر بالضيافة على لسان رسوله ﷺ ويكون لها تاركاً ، فالمهتم فيها بمأكل ومشرب ممقوت فى نظر الملك إذ لولا شكه فى الله لما كان يهتم بشأنه .

ومثال آخر يورده ابن عطاء الله السكندرى يبين فيه علاقة التشابه بين المخلوقات فى حال إسقاطهم للإرادة والتدبير مع الخالق حين يقول : مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالباً نموها ونتاجها ، فقد علمت الشجرة إن يكن لها علم أو علمنا ذلك فيها أنه ما كان ليغرسها ويمنعها السقى ، كيف وهو حريص على نتاجها مريد لنمائها ، كذلك أنت أيها العبد شجرة الله غارسك وهو ساقيك فى كل وقت قائم لك بوجود التغذية فلا تتهمه أن يغرس شجرة وجودك ثم يمنعك من السقيا بعد الغرس فإنه ليس بغافل . فكذلك العباد مع الله جعلهم فى الدنيا وهيأ لهم الجنة كما هيأ لهم الآخرة وهو يريد أن يمنعهم من الدنيا ما يقوم به وجوههم ولذلك

قال تعالى : ﴿ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:٦٠) ، وقال تعالى : ﴿ كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ ﴾ (سبأ:١٥) ، وقال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ﴾ (المؤمنون:٥١) ، وقال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ﴾ (البقرة:١٧٢) .

ثم يورد ابن عطاء الله مثال آخر يؤكد فيه أن الإنسان يعلم مقدار نفسه بالقياس إلى قدرة الله وأن الثقة بالله تدفعه إلى القناعة بإسقاط التدبير والتفكير فى أمر الرزق الذى تكفل به خالقه ويقول فى ذلك : مثل العبد مع الله تعالى كمثل الطفل مع أبيه لا يعول مع الأب هماً ولا يخشى عدماً ، لعلمه أن الأب قائم له بوجود الكفالة فطيبت الثقة به عيشه وأزال الاعتماد على أبيه وعمه كذلك العبد المؤمن مع الله تعالى لا يعول الهموم ولا ترد بساحة قلبه الغموم من شأن الرزق لعلمه بأن الحق لا يدعه وعن فضله لا يقطعه ومن وجوده وإحسانه لا يمنعه [1].

٣- التزام أحكام الشريعة : بالرغم من الأخطار العديدة للقول بإسقاط الإرادة والتدبير فقد حاول بعض الصوفية إثبات أن إسقاط التدبير لا يعنى إسقاط التكاليف الشرعية ، أو إسقاط القدرة على التفكير والتذكير ، أو إسقاط القدرة على الأفعال ومنها أفعال البر والتقوى وسائر الأعمال الصالحة . أشار إلى ذلك أبو القاسم الجنيد ت ٢٩٧هـ حين قال : علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله ﷺ ، يقصد حديث « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى». وقول الحق سبحانه : ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ (التوبة:١٠٥) .

ووفقاً لهذه الأقوال يقرر بعض كبار الصوفية المدافعين عن القول بإسقاط التدبير ويقولون : فإن (أى علم التصوف) يزن السلوك والأعمال بميزان الكتاب والسنة ، فما وافقهما كان مشروعاً ويقر بصحته وما خالفهما كان باطلاً ومرفوضاً ، لذا وجب

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ط ١٩٧١ صـ ٤٤٢-٤٤٧، ط ١٩٧٣ صـ٣١٥-٣١٧

رفض القول بأن أهل المعرفة يصلون إلى ترك الحركات والأعمال من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل ، فهؤلاء لا يقولون بإسقاط التكاليف يقصد أصحاب الحلول والاتحاد وأصحاب الفناء ومن أسقطوا الإرادة والتدبير . ويقول الجنيد : إن هذا (أى ادعاء أن إسقاط الإرادة والتدبير يؤدى إلى إسقاط الأعمال والتكاليف الشرعية) قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهو عندى عظيمة والذى يسرق ويزنى أحسن حالاً من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلاّ أن يحال بى دونها .

٤- **تحقق المعرفة بالله** : أجمع الصوفية على أن إسقاط التدبير يتحقق فى مقام المعرفة وأن المعرفة بالله هى أعلى المعارف وهى تدرك بالقلب وحده سواء كانت معرفة إلهامية نورانية أو معرفة ذاتية خاصة لا تتوفر للعوام ، بل هى معرفة الخواص الذين تحققوا بمقام المعرفة . ويقسم الصوفية المعرفة بحسب درجات العارفين ، لأن العارفين عندهم على قسمين : أحدهما من حصلت له المعرفة بالوهب أى موهبة من الله وفضل دون الجهد والمشقة وهذا العارف سيكون راضياً بجميع أحكام الله ، والقسم الثانى هو من حصّل معرفته بالجهد والاكتساب عن طريق المجاهدة والذكر فى رحاب الحقيقة الإلهية . ويذهب الصوفية إلى أن الله تعالى هو المعطى الوهاب لكلا القسمين من المعرفة ، ودليلهم على ذلك من النقل قوله تعالى : ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ (الإسراء: ٢٠) .

ويميز الصوفية بين معارف الفكر ومعارف الذكر فى حال العزلة والمجاهدة ويقولون : إن العزلة توجب التفكير ولا توجب التدبير لأن حياة القلب فى التفكر من أجل استجلاء الحقائق والأسرار مع التأكيد على أن العزلة ليست هى الخلوة المكانية والزمانية بل هى الانقطاع المعنوى عن الخلق وليس الانقطاع عن الحق ، وهذه العزلة التى يتحقق من خلالها المعرفة هى نوع من الرياضة والمراقبة الدائمة لأحوال النفس حتى لا تنشغل بالعالم أو تتعلق جوارحه بالخلق . والعزلة التى توجب إسقاط التدبير

ولا توجب إسقاط التفكير عند ابن عطاء الله السكندرى هى العزلة التى يصاحبها الفكر المتصل بالله واستقطاب النفس لمعرفة العيوب والانصراف التام عن التفكير فى شئون الناس والكف عن تناول الأغيار ورغبتهم ، وأن العزلة هى أنفع شيء للقلب .

ويصف أبو حامد الغزالى فى الإحياء اعتماد الصوفية على المعرفة اللدنية وحال المريد العارف الذى يسقط إرادته وتدبيره فيقول : اعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة ، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى بقلب عبده والمتكفل له بتنويره بنور العلم ، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت ، فليس على العبد إلاّ الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله من الرحمة [1].

ومعنى ذلك أن معرفة المريد تكون بالفضل الإلهى الذى به يريه الله ما شاء أن يريه ، وليست بالاكتساب والجهد البشرى ، وأن هذه المعرفة هى النور الذى يقذفه الله فى القلب وهى سبيل الوصول إلى اليقين بعد الشك ، وهذه المعرفة يصفها الغزالى فى المنقذ من الضلال فيقول : ولم يكن ذلك بنظم دليل أو ترتيب كلام بل نور يقذفه الله فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

٥- تحقق الكمال الإنسانى : اعتبر الصوفية أن إسقاط الإرادة والتدبير لازم للمريد للترقى فى المقامات والأحوال ، لأن التدبير عندهم مناف للكمال والرضا

---

(١) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٣ صـ ١٩، على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية صـ ١٢٤-١٢٥

والتوكل وعائق يمنع الوصول أو الاتحاد بمعنى وحدة الإرادة ووحدة الحقيقة ، خاصة وأن الاتحاد عندهم يعنى أن كل وجود وكل فكر وكل عمل إنما فى الحقيقة لله . والإنسان الكامل الذى تحقق بالكمال والمعرفة فى الحقيقة لا تدبير له لأنه وسيط بين الحق والخلق ، ويجمع فى طبيعته بين الباطن والخارج ، وبالتالى فهو يجمع بين طرفى الحقيقة وهما الحق والخلق . وهذا الإنسان عندهم هو الجامع لجميع عوالم الإلهية السارية فى الوجود بأسره والعلة الأولى فى خلق كل ما هو مخلوق ، ولذلك فإن هذا الإنسان بوصفه ورسمه وحقيقته عندهم ليس فى حاجة إلى التدبير والإرادة والتفكير .

لقد صور كبار الصوفية ومنهم الجنيد فى رسائله والغزالى فى المنقذ من الضلال ومحى الدين بن عربى فى الفتوحات وفصوص الحكم . وكذلك عبد الكريم الجيلانى فى الإنسان الكامل جميع صفات هذا الإنسان الذى بلغ درجة الكمال ووصفوه بصفات الإلهية والبشرية وجعلوه عقلاً تارة وشيخاً تارة ، وجعلوه إماماً تارة ونبياً تارة أخرى . إنه الإنسان الكامل الذى أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم فيظهر بالأسماء فيكون حقاً ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً وهو الجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه .

واجتمع الصوفية على القول بأن الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية وهو النبى ﷺ بوصفه الروح المحمدى الذى خلقه الله على صورته ، وليس العالم إلاّ صورة الحقيقة المحمدية كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة لله تعالى . وعلى ذلك فالإنسان الكامل هو محمد ﷺ ، وجميع الأولياء والأنبياء يَلُونَهُ فى المرتبة ، وهو بهذه الصفة هو المطاع الذى أحبه الله وأحبه وأطاعه كل من أحب الله وأطاعه ، وصدق الحق فيه فقال : ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء:٥٩) .

لقد احتج الصوفية بالحديث : « خلق الله آدم على صورته » لإثبات التشابه والتقارب بين عالم الألوهية والبشرية ولإثبات صدق رأيهم فى الحقيقة المحمدية

والروح المحمدى ، حتى ذهبوا إلى وصف هذه الروح بصفات الإلهية والبشرية وأصبح الإنسان الكامل عندهم هو الروح والحياة الدائمة فى كل شىء ، بل هو روح الأرواح وعين الأعيان وصاحب الحجة والعقل الأول والعقل الكلى الذى يصل ما بين الوجود المطلق وهو الله وبين عالم الطبيعة ، إنه الكتاب الجامع للكتب الإلهية والكونية وهو الشيخ الجامع لعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة والتعليم بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها . إنه لسان الحق المتحقق بمظهرية الاسم المتكلم ، وهو المصدر الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء علمهم بالله ، إنه المخلوق الذى يجمع صورة الله وصورة الإنسان وهو خليفة الله الذى ظهر فى هذا العالم لكى يظهر فيه جلال من أوجده ، وهو ممثل العناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتدبيره . إنه الإنسان الكامل الذى بلغ أسمى مرتبة صوفية بالفناء فى الله ، ووصل إلى مقام النبّوة والكمال لأن الحق والخلق أصبحا فيه عيناً واحدة .

٦- **الوصول إلى مقام الولاية** : المريد عند الصوفية لا هم له إلاّ الوصول إلى أعلى المقامات ولا إرادة له إلاّ إرادة الفناء من أجل تحقيق البقاء ، والولاية عندهم غاية الطريق ونهاية الوصول ومفتاح السعادة والفلاح ، وعند بعضهم هى مفتاح الطريق إلى الله ، ومن هؤلاء أبو حامد الغزالى ومحى الدين بن عربى وابن عطاء الله السكندرى وغيرهم . وقد ذكر ذلك ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه : لطائف المنن فقال : قال الشيخ أبو الحسن الشاذلى رحمه الله : كنت أنا وصاحب لى قد أوينا إلى مغارة نطلب الوصول إلى الله فكنا نقول غداً يفتح لنا ، غداً يفتح لنا ، فدخل علينا رجل له هيبة فقلنا له من أنت؟ فقال أنا عبد الملك فعلمنا أنه من أولياء الله ، فقلنا له كيف حالك؟ فقال : كيف حال من يقول غداً يفتح لنا وبعد غد يفتح لنا؟ فلا ولاية ولا فلاح ، يا نفس لما لا تعبدين الله لله . قال الشيخ أبو الحسن ففطنا من أين دخل علينا فتبنا إلى الله واستغفرنا ففتح لنا [1].

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن صـ ٨٦

وذكر أبو حفص عمر بن سالم الحداد النيسابورى أنه سئل عن الولى فقال : هو من أيد بالكرامات وغيب عن البدع . فالمريد فى هذه الحال ليس فى حاجة إلى تفكير ولا تدبير لأن الولاية عندهم هى أعلى درجات العلم والمعرفة ، وهذا المعنى يؤكده محى الدين بن عربى فى كتاب التجليات تحت عنوان فى تجلى الولاية . فقد ذكر ابن عربى أن الولاية هى الفلك الأقصى من سبح فيه اطلع ، ومن اطلع علم ، ومن علم تحول فى صورة ما علم ، فذلك الولى المجهول الذى لا يعرف والفكرة التى لا تتعرف ولا تتقيد بصورة ولا تعرف له سريرة يلبس لكل حال لبسها نعيمها وإما بؤسها .

وفى كتاب التجليات أيضاً ذكر ابن عربى تحت عنوان تجلى القدرة قال : إذا اجتمعت الإرادة من العبد باستيفاء شروطها من حسن المعاملة مع الجود الإلهى فى برزخ من البرازخ نطق صاحبها بضرب من ضروب الغيوب . وهذا المعنى يؤكده ابن عربى فى تجلى آخر من التجليات هو تجلى الحد الذى قال فيه : إذا توجهت الأسرار نحو باريها بفناء وبقاء وجمع وفرق سطعت عليها أنوار الحضرة الإلهية من حيثها لا من حيث الذات فأشرقت أرض النفوس بين يديه فانتفت بعلم ما أدركه بصره وأخبر بالغيوب وبالسرائر وبما تكنه الضمائر وما يجرى فى الليل والنهار [1].

فالولى بهذا المعنى متمكن من جميع العلوم والمعارف ، وعليم بالسرائر وجميع ما يجرى فى الكون ، فما حاجته إذن إلى التفكير والتدبير وقد وصل إلى مقام واحدية الإرادة والتصريف ، فليس للمريد إرادة لأنها إرادة واحدة هى إرادة الله المطلقة وليس له قدرة بل هى قدرة واحدة هى قدرة الله المطلقة ، وليس له علم ولا تفكير ولا معرفة بل هو علم واحد هو العلم الإلهى أو هو العلم اللدنى من الله .

* * *

(١) محى الدين بن عربى : كتاب التجليات، تحقيق أيمن مهدى، الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٢ صـ٥٤-٥٩

مخاطر القول بإسقاط الإرادة والتدبير

١- البعد عن حقيقة الإنسانية : عندما يسقط الإنسان إرادته بنفسه فإنه يتنازل عن أخص خصائصه وأهم مميزاته عن غيره من المخلوقات ، إنه يتنازل عن إنسانيته التى كرمه الله بها فى قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ (الإسراء:٧٠) . كرمه بالإنسانية وما يمتلكه من قوى وملكات كالعقل والإرادة والتدبير والتفكير . وعلى ذلك فإن إنكار الإرادة والتدبير تقييد لقدرات العقل والجسم والنفس وإنكار لنعم الله وفضله ، وإنكار لدور العقل وحقائق الوجود العام وعلة الوجود البشرى على وجه الخصوص .

إن إسقاط الإرادة والتدبير الإنسانى الذى قال به بعض الصوفية المتأخرين مثل محى الدين بن عربى ت ٦٣٨هـ ، وابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ وغيرهم هو فى حقيقته إسقاط لصفة الإنسانية عنه بالكلية ، لأن إسقاط الإرادة والتدبير يعنى أن الإنسان ليس فى حاجة إليهما أى أنه ليس فى حاجة إلى المعرفة والعلم وليس فى حاجة إلى العمل ، وبالتالى ليس فى حاجة إلى التفكير وتدبير أمر الرزق أو السعى إليه .

وعلى عكس هؤلاء المتصوفة كان اهتمام الفلاسفة ورجال الأخلاق بالإنسان وسلوكه ودوافعه ودور حريته وإرادته فى إشباع حاجاته ومواجهة مشكلاته ومتطلباته وإبراز دور التفكير والتدبير فى التطبيق العملى للفضائل وأحكام الشرائع . وتناول فلاسفة الأخلاق قوى النفس المعرفية والتى أطلقوا عليها النفس النطقة وقالوا : إن لكل موجود قوى وملكات وأفعالاً بها يصير ذلك الموجود هو ، وبها أيضاً يتميز عما عداه ، ومعلوم أن الإنسان من حيث هو إنسان تميز بميزة خاصة هى العلم ، أو هى العقل ، ولذا كان مفطوراً على طلب المعرفة لمعرفة حقائق الموجودات

وأحوالها ، وإرجاعها إلى أسبابها الحقة ، فالإنسان ذو النفس الناطقة لا يبلغ درجة كماله إلاّ إذا حصل على خصائص تلك النفس من علم حقائق الموجودات وما لها من الأحوال وتخلق بفضائل الأخلاق ، وإلاّ كان من أفق الحيوان ليس له إلاّ الغذاء والإحساس والنمو والحركة وحمل الأثقال إلى غير ذلك من صفاته [1].

وعندما حاول الصوفية دفع تهمة إهمالهم العقل ودور النفس الناطقة وكمالاتها المختلفة ، تناولوا النفس وأحوالها لا من حيث القدرة على المعرفة والفهم والوظيفة والهدف ، بل جعلوا هذه الأحوال جملة من المشاعر والأذواق مثل حال الخوف والرجاء والمحبة والوجود والفناء والمشاهدة والبقاء وغيرها ، وقالوا : إن الإنسان فى هذه الأحوال ليس فى حاجة إلى الإرادة والتدبير لأمور حياته ومتطلباته ، وأن التصوف هو الخلق لا بمعنى الفعل والإرادة واسلوك بل بمعنى صفاء القلب ونقاء الروح وبالتالى قالوا : إن التصوف هو الخلق ومن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء .

وكان على رأس هؤلاء أصحاب النظريات والمواجيد والأحوال من الصوفية الكبار أمثال أبو يزيد البسطامى ت ٢٦١هـ الذى قدم نظرية فى الزهد وأخرى فى المحبة الإلهية فقال فى الزهد : إنى وجدت المعرفة بالله ببطن جائع وبدن عار . وفى المحبة الإلهية قال : إن الحب والشوق لا نهاية له ومن أقواله أيضاً : خرجت يوماً إلى البادية وكان الحب قد أمطر وابتلت الأرض فكانت قدمى تغوص فى الحب كما تغوص قدم الإنسان فى الطين ، وكان أبو يزيد أول من تكلم فى الفناء وأحوال الجذب ووحدة الوجود وبالتالى نفى الإرادة والتدبير الإنسانى فى هذه الأحوال .

وللبسطامى شطحات كثيرة ظهرت عند غلبة الوجد عليه وتدل كلها على إمكان اتحاد النفس والإرادة الإنسانية بالنفس الكلية منها قوله : رفعنى الله مرة فأقامنى بين يديه وقال لى : يا أبا يزيد : إن خلقى يحبون أن يروك فقلت : زينى بوحدانيتك

---

(١) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق جـ١ صـ ٨-٩

وألبسنى أنانيتك وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك وقال : أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومة .

ومنهم أبو القاسم الجنيد البغدادى ت ٢٩٧هـ الذى ذكر فى رسائله : إن المريد يستطيع أن يصعد إلى عالم النور وأن يتحد بخالقه حيث تنكشف أمامه الحجب ويطلع على المغيبات ، ووصف الصوفية بأنهم قوم قائمون بالله لا يعلمهم إلاّ هو وأنهم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم ، وإن الصوفى هو من أحس قلبه السلامة من الدنيا كما أحسها قلب إبراهيم فأطاع أوامر الله ، ومن كان تسليمه كتسليم إسماعيل ، وحزنه كحزن داود ، وفقره كفقر عيسى وشوقه كشوق موسى فى وقت مناجاته ، وإخلاصه كإخلاص محمد ﷺ .

ثم جاء بعدهما الحسين بن منصور الحلاج ت ٣٠٩هـ الذى أعدم بسبب مقالته فى الحلول والاتحاد وتعبيراته التى خرج بها عن مألوف الشريعة : وغريب ألفاظه وشطحاته وآرائه فى الفناء وحقيقة الجانب الإلهى فى الإنسان ، وقد ذهب الحلاج إلى أنه عند تعاظم هذا الجانب فلا حاجة للإنسان إلى تدبير أو تفكير ومن ذلك قوله : إن الإنسان فى جوهره وأصله إلهى وأن المتصوف وحدانى الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحد . والمريد هو الرامى بأول قصده إلى الله تعالى ولا يعرج حتى يصل ، لأن العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلاّ الواحد الحق وأن دليل جوهرية الأصل الإلهى فى الإنسان أن آدم فى جوهره إلهى ، ولولا ذلك لما أمر الله الملائكة بالسجود له .

وكان الحلاج فى مقدمة من أثاروا فكرة تلاشى الوجود الذاتى فى الوجود العام بوصفه الوجود الواحد الذى لا كثرة فيه ، وهو فى حال الفناء والذى يسميه الحلاج بفناء الفناء حيث يفنى المريد عن نفسه ويفنى عن فنائه فلا يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر لعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ،

وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقيقة توحيداً . فهل فى مثل هذه الحال إرادة للمريد أو قدرة على التدبير أو التفكير ، لقد فنى المريد عن نفسه بالكلية بما فيها من مدركات وملكات ، وهذا ما لاحظه الغزالى فى مشكاة الأنوار حين قرر أن نطق الحلاج بالحلول نتيجة الفناء هو أمر لا إرادة له فيه .

ثم جاء بعد الحلاج بسنوات شهاب الدين السهروردى ت ٥٨٧هـ وهو المسمى بشيخ الإشراقيين والذى قتل خنقاً ، وقيل إنه مات بتجويع نفسه فى السجن فسمى بالشيخ القتيل رغم صغر سنه فقد توفى وهو فى الثانية والأربعين من عمره . وكان السهروردى من كبار الصوفية المتفلسفة وأكثرهم ارتباطاً بالفكر الفارسى والهندى واليونانى ، كما عنى عناية خاصة بكل ما دار حول هرمس شأن الإسماعيلية والدروز وغيرهم من الباطنية حتى قيل إنه خرج بآرائه فى الحلول والاتحاد عن أصول أحكام الشريعة .

وكان موقفه من العقل شأن باقى الصوفية الذين يفضلون علم القلوب على علم العقول ، ومع ذلك فقد رفض أن يكون العقل هو الله أو هو الروح ، ومن أقواله الدالة على احتقار دور العقل فى مقابل الروح والقلب قوله : إن أكثر الأشياء التى تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل لأن جبرائيل عنده هو العقل الفعّال .

وكان السهروردى مثل باقى الصوفية يدعى الوصول والكرامة والولاية ، وأن المريد ينتمى إلى طبقة خاصة من خواص الله وأحباؤه وأنهم الصفوة المختارة التى بلغت بصفائها وأحوالها صفات الملائكة ، وعلى ذلك فلا يحتاجون إلى عقل ولا إلى إرادة أو تدبير خاص بهم . فكيف ذلك والعقل سبيل الهداية والرشاد وسبيل المعرفة واليقين ومناط التكليف والتكريم الإلهى للإنسان وأننا إذا احتقرناه فقد احتقرنا أجل نعمة وهبها الله لنا ، والملكة التى لا حيدة للإنسان إلاّ بها فقيمته من قيمتها ونهايته بنهايتها وما قيمة الإنسان بدون عقل وبدون إرادة وبدون تفكير أو تدبير .

٢- **البعد عن حقيقة التصـــوف** : لقـد ابتعـد الكـثير مـن الصـوفية عـن حقيقـة التصوف التى حددها علماؤهم من الزهاد الأوائل وعلـى رأسـهم الحســن البصــرى : أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار شيخ الإسلام البصـرى ت ١١٠هـ الـذى وضـع الزهد فى أعلى مقامات السالكين ، وعرفه بأنه انصراف الرغبة عن الشىء إلى مـا هـو خير منه وأنه لا يتحقق إلاّ بترك الدنيا وزخارفها وحقارتها إلى نفاسة الآخـرة ، وعـدم الاغترار بالدنيا مع التحلى بالفضائل التى هى سبب لكل خير حباً فى الآخرة والعمـل من أجلها . ولذلك كانت الإرادة والعمل والمجاهدة علـى رأس شـروط تحقـق الزهـد وفيه جاء قوله : إن الزاهد فى الدنيا هو البصير بدينه المداوم علـى عبـادة ربـه ، والله ما طلب هذا العلم أى التصوف القائم على التفقه فى الدين أحد إلاّ كـان حظـه منـه ما أراد به . فالإرادة شرط ضرورى لتحقق هذا العلم .

ومنهم أبو محمد سهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣هـ فى قوله : أصـولنا سـبعة أشياء : التمسك بالكتاب أى كتاب الله تعالى والاقتداء بسنة النبـى ﷺ وأكـل الحـلال ، وكف الأذى ، واجتناب المعاصى ، والتوبة وأداء الحقوق . ورغم تحديد هـذه المبـادئ فقد ظهر من الصوفية مـن حـاد عـن هـذه الأصـول ، مـع اتفـاقهم علـى أن أهـم هـذه الأصول هو أصل التوبة لأن التوبة تستلزم الإرادة والعـزم وهـى عنـدهم أصـل حيـاتهم وابتداء طريقهم ومفتاح معرفتهم ، وهى العاصمة من كل خطأ أو ذلل .

وفى هذه المبادئ قال أبو زكريا يحى بن معاذ بن جعفـر الـرازى ت ٢٥٨هـ : محاربة الصديقين لنفوسهم مـع الخطـرات ومحاربـة الأبـدال فـى الفكـرات ، ومحاربـة الزهاد مع الشهوات ومحاربة التائبين مع الـزلات . وكـان يقـول فـى دعائـه : إلهـى لا أقوى على شروط التوبة فاغفر لى بلا توبة . فهل تتحقـق توبـة دون اسـتغفار ودون تحقق شروطها كالنية والعزم والإرادة والـتفكير الـذى نـادى بـه كبـار الصـوفية ونـادوا بإسقاطه؟

إن إسقاط التـدبير الـذى نـادى بـه فلاسـفة المتصـوفة وبعـض فلاسـفة التصـوف السـنى أمثال ابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ وشيخه أبى الحسن الشاذلى وتلميـذه

أبى العباس المرسى ت ٦٨٦هـ وغيرهم قد أخرج هؤلاء من حظيرة التصوف العام والابتعاد عن حقيقة التصوف كسلوك عملى خلقى وشعور بالمحبة والصفاء ، وإخلاص فى العبادة حتى أصبح التصوف على أيديهم تنافس فى أحوال الفناء والشهود والشطحات التى تدل على ذهاب عقولهم وخواء نفوسهم ، كما تجرد التصوف عن حقيقته كاتجاه أخلاقى وصفاء روحى ، فأصبح على أيديهم مجرد عزلة وزهد يبلغ حدود التواكل والكسل ودعوة إلى ترك الحياة وإهمالها بالكلية طلباً للآخرة وحصول الفناء والاتحاد والتقلب فى مختلف الأحوال والمقامات .

وبالفعل فقد أدت دعوتهم إلى إسقاط الإرادة والتدبير وقولهم بالحلول والاتحاد والفناء إلى الخروج بالتصوف عن حالته الأولى عند الزهاد الأوائل الذين جعلوا التصوف عبادة ونسك واستمساك بالفضائل والطاعات والقربات ، وكان التصوف عندهم هو الخلق أى أعمال وجهاد وسلوك وفضائل ، ومن ثم اتفق أوائل الصوفية على أن التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنىء ، ومن زاد فى الخلق فقد زاد فى الصفاء .

فكانت هذه حال الصوفية الأوائل من الزهاد فى الصدر الأول مثل الحسن البصرى ت ١١٠هـ ، ومالك بن دينار أول تلاميذ الحسن البصرى من الصوفية ت ١٣١هـ ، ثم عبد الله بن المبارك ت ١٥٠هـ وإبراهيم بن أدهم ت ١٦١هـ ؛ والفضيل ابن عياض ت ١٧٨هـ ، ورابعة العدوية ت ١٨٥هـ . حيث كان تصوفهم يقوم على أساس المجاهدة فى مختلف العبادات كصيام النهار وقيام الليل وبذل النفس والمال فى سبيل طاعة الله وكان تصوفهم زهداً خالصاً يقوم على هجر الدنيا الفانية واستمساك بالآخرة بوصفها دار الخلود والبقاء ، وظل تصوفهم نوع من السعى الدائم لتحقيق طهارة النفس والبدن ، وكانت أحوال النفس تتردد بين أحوال العشق والمحبة والخوف والتوبة والرجاء .

واستمر التصوف على هذه الحال عند أصحاب النظريات فى المعرفة والغيبة والحضور الذين بدأوا يتحدثون عن أحوال الفناء والبقاء ، وكيف تتحقق المحبة الإلهية

الكاملة فى تلك الأحوال وذلك ابتداء من القرن الثالث والرابع الهجرى على يد الحارث بن أسد المحاسبى ت ٢٤٣هـ ، وذو النون المصرى ت ٢٤٤هـ وأبو تراب النخشبى ت ٢٤٥هـ والسري السقطى ت ٢٥٧هـ ، وأبو يزيد البسطامى ت ٢٦١هـ . واختتمت هذه المرحلة بأصحاب نظريات الحلول والاتحاد التى بدأها أبو القاسم الجنيد البغدادى ت ٢٩٧هـ ، ثم الحسين بن منصور الحلاج ت ٣٠٩هـ والذى أشرنا سابقاً إلى أقواله فى الحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت وزعمه أن الولى قد يصبح الدليل الحى على الله بحيث يصبح هو هو .

أما المدارس المتأخرة فى التصوف فكانت أبرز دعاويها القول بوحدة الوجود والدعوة إلى إسقاط التدبير والإرادة والتفكير . وكان فى مقدمة هؤلاء السيد عبد القادر الجيلانى ت ٥٦١هـ وما قدمه من آراء حول مفهوم الذات المقدسة ومفهوم الأحدية وتمييزه بين الأحدية والواحدية والألوهية على أساس الأسماء والصفات ووحدة الذات التى هى أحدية الذات والتى هى ذات محض . ومفهوم العماء الذى هو حقيقة الحقائق الذى يطلق على الذات المحض فى مقابل الأحدية القائمة فى عالم العماء أى فى عالم الثبوت وعالم الحق ، وما أطلق من مسميات على العماء كالرغبة والشوق والمحبة والحق لأن العماء هو الحق وهو صورة تنفسه وهو جوهر العالم كله ، وما قدمه من آراء فى نظرية الإنسان الكامل الذى يجمع بين الجانب الإلهى والجانب البشرى ، وأطلق عليه اسم الإنسان الإلهى الذى يجمع فى نفسه صورة الله وصورة العالم ، ولذا فهو يتمتع بصفة الكمال قلباً وعقلاً وروحاً .

وجاء بعد الجيلانى كل من شهاب الدين السهروردى ت ٥٨٧هـ ثم عمر ابن الفارض سلطان العاشقين ت ٦٣٢هـ ثم محى الدين بن عربى ت ٦٣٨هـ ثم تابعهم بعض رجال التصوف السنى كالإمام أبى الحسن الشاذلى ت ٦٥٦هـ ، وأبى العباس المرسى ت ٦٨٦هـ ، وابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ . وكان على رأس هؤلاء الفيلسوف الصوفى الذى ظهر فى أواخر عصر الموحدين بالأندلس عبد الحق ابن سبعين ت ٦٦٨هـ .

فهؤلاء هم أصحاب المدارس المتأخرة فى التصوف والتى اجتمعت حول تأييد آراء ابن عربى تارة ورفضها تارة أخرى وما قدمه فى الفتوحات المكية من آراء فى إثبات واحدية الوجود وأنه لا موجود إلاّ الله بوصفه الموجود الحق الشامل للوجود كله ولا موجود سواه ، وأن وجوده غنى عن الدليل ، وأنه لا فرق بين الحق والخلق إلاّ باعتبار الجهة ، فالله حق فى ذاته وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات حتى قال : سبحان من أظهر الأشياء وهو فيها .

ورغم العديد من إيجابيات التصوف السنى القائم على الزهد كان الاهتمام الواضح لدى المدارس المتأخرة فى التصوف بعالم الألوهية على حساب حرية الإنسان وإرادته ، حتى أنهم جعلوا علمهم وسلوكهم مجرد مشاعر وأحاسيس ومعرفة بالباطن والروح وبعيداً عن العقل واليقين ، وبالتالى لم يهتموا بعالم الحس ولا بعالم العقل والتدبير ، بل جعلوا همهم الوجدان والقلب الذى هو مرآة معارفهم ومحل أذواقهم وأشواقهم وإلهاماتهم ، وتناسوا دور الإرادة الإنسانية بالكلية بعد محوها التام فى الإرادة الكلية ، ولم ينتبهوا إلى كيفية تحقق التأمل والتدبر فى آيات الله وأسرار الكون وبواطن النفس أومجاوزة عالم الظهر إلى عالم الباطن دون إعمال للفكر أو الإرادة .

ولقد اشترط بعض الصوفية ضرورة إسقاط التدبير بالكلية مع الله لحصول الأحوال والوصول إلى أعلى المقامات كالفناء والشهود والغيبة عن النفس والعالم والأشياء والحضور مع الله والاستغراق فى شهود عظمته . حتى أصبح إسقاط التدبير من أهم متطلبات الطريق إلى الله لأن إسقاط الإرادة والتدبير معناه تمام الرضا والتوكل والمحبة الخالصة لله والشوق إليه .

وفى هذا جاء قولهم : إن المحبة والشوق والفناء ثلاثة أحوال تنمحى فيها البشرية بما فيها من إرادة ، لأن إسقاط الإرادة والتدبير دليل المحبة ، ومن كمال المحبة أن تتحد إرادة المحب والمحبوب . والمحبة عندهم بها تدرك أسرار الوجود وعلته ، ويتحقق الاتصال بالحق والجمال والجلال وحقيقته . لأن النفس تشتاق إلى الاتصال

بالحق وهذا الشوق هو الذى يدفعها إلى الفناء والغيبة عن الذات والحضور مع الله ، وأن بمقدار محبة الله يكون العلم بأسرار القدر ، لأنه بالحب تكتمل عين القلب فينجلى بصرها . وقد عبر عن ذلك كل من رابعة العدوية وابن الفارض وابن عربى وجلال الدين الرومى وفريد الدين العطار وسعيد بن أبى الخير ، وعبد الرحمن جامى وغيرهم .

وفى هذا الإطار عبر ابن الفارض فى شعره عن حال الشهود والغيبة عن الذات والحضور مع الله بقوله :

أتلو علوم العالمين بلحظه ... وأجلو على العالمين بلحظه
وأسمع أصوات الدعاة وسائر ... اللغات بوقت دون مقدار لحه
وأستعرض الآفاق نحوى بخطرة ... وأخترق السبع الطباق بخطوه
ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن ... شهود ولم تقهر عهود بذمه
فلا حىَّ إلاّ عن حياتى حياته ... وطوع مرادى كل نفس مريده
ولا قائل إلاّ بلفظى محدث ... ولا ناظر إلاّ بناظر مقلتى

٣- البعد عن حقيقة الدين : فهم الصوفية الدين على أنه محاولة للوصول إلى الكمال الروحى بالمجاهدة والذكر والمعرفة والكشف والاتصال الدائم بعالم الحقائق الخالدة ، وليس هو الالتزام التام بالعقائد والعبادات والمعاملات ، وليس هو العلم والعمل والمعرفة بالله والنفس أو العمل بالأركان والتصديق بالجنان ، إذ الدين ما وقر فى القلب وصدقه العمل ، مع أن هذه المعانى هى التى تمثل حقيقة الدين .

وكانت تأويلات الصوفية لآيات العمل والجهاد وبعض آيات الأحكام الخاصة بالعبادات سبباً فى إثارة الفقهاء وعلماء الكلام ، فقدم الفقهاء العديد من الانتقادات لمسالك الصوفية وأحوالهم على اعتبار أن المتصوفة أصحاب الباطن والفقهاء أصحاب الظاهر ، كما احتج الفقهاء بأن التصوف دخيل على الإسلام ، إذ ليس الإسلام إلاّ التقوى والورع والزهد ، وقالوا بأن التصوف بمعنى الزهد والمجاهدة والجوع

والفقر فيه تكليف ما لا يطاق فوق قدرة النفس والله سبحانه لا يكلف نفساً إلاّ وسعها . وتساءل الفقهاء وعلماء الكلام : كيف تحول التصوف إلى علامات على الضعف والتواكل والجوع والفقر مع أن الإسلام فى حقيقته عمل وقوة وإعداد وجهاد وفيه جاء قول الحق بالجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فكيف يتحقق الإيمان دون العمل والجهاد والسعى؟ .

وفى هذا الإطار قدم ابن الجوزى : جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن ابن الجوزى البغدادى ت ٥٩٧هـ العديد من الانتقادات لمسالك الصوفية واستخدامهم للتأويل الباطنى والإسراف فى استخدام الرمز ، كما انتقد فهمهم لقواعد وأحكام الشرع ومقاصده ، كما انتقد أيضاً العديد من أحوالهم وأقوالهم .

ومن أهم مآخذ ابن الجوزى البغدادى على مسلك الصوفية :

١- مبالغتهم فى الطهارة واستعمال الماء ، وأن الدين يأمر بعدم الإسراف ويستحسن الاعتدال فى جميع الأمور والأحكام .

٢- اتخاذهم الأربطة أى (الربط والأماكن البعيدة والعالية) للخلوة والعزلة وأداء العبادات والمجاهدات ، وفى ذلك هجر للدنيا والمجتمع والأسرة والأبناء ، وأن قولهم بالعزلة الدائمة فيه مشابهة للرهبنة المسيحية وحياة الدير .

٣- أنهم جعلوا لأنفسهم علماً ينطق بأنهم زهاد وأصحاب كرامات فيوجب ذلك زيارتهم والتبرك بهم .

٤- تخوفهم من شر المال وجلوسهم على بساط الفقر ، وقولهم بأن ترك المال الحلال أفضل من جمعه ، وينبغى للمريد أن يخرج من ماله .

٥- قولهم بأن التوكل هو قطع الأسباب وإخراج الأموال ، مع أن التوكل فى حقيقته يستلزم العمل وليس التواكل بمعنى ترك العمل ، أما الصوفية فقد فهموا قول الحق : ﴿ **وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ** ﴾ (الطلاق:٣) ، وقوله تعالى : ﴿ **وَعَلَى ٱللَّهِ**

فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ (إبراهيم:١٢) . قد فهموا التوكل بمعنى الثقة الكاملة والاعتماد التام على الله فى جميع الأقوال والأعمال ، وأن التوكل الحقيقى يعنى إسقاط التدبير بالكلية مع الله .

٦- احتجاجهم بأن لبس الصوف سنة عن النبى ﷺ مع أن النبى كان يلبسه فى بعض الأوقات وليس على الدوام .

٧- اتخاذهم الجوع وسيلة لتهذيب النفس ، وكأن الصيام وترك الطعام وحده هوالطريق لتهذيب النفس وتطهيرها [١].

من ذلك يظهر أن ابتعاد الصوفية عن حقيقة الدين جاء من قولهم بترك العمل ، واعتقادهم بأن الإرادة والتدبير الإنسانى هومحض فضل من الله سبحانه ، وأن العارف بوحدانية الله وعظمته مفوض إلى الله جميع أموره ، وأن الموحد والمتوكل فانٍ عن رؤية الأكوان فلا يرى فى الوجود سوى الحق سبحانه ، فلا يهتم بشىء ولا يشغل فكره بشىء ، وأن المريد لا بد أن يسقط التدبير والإرادة وبالتالى فلا يكون له عمل أو فكر ، لأن الفاعل والمدبر هو الله وحده . وفى ذلك تجاهل واضح للعديد من الآيات والأحاديث الداعية إلى العمل والمجاهدة والسعى وكون العمل الصالح سبيل الجنة وحصول الثواب فى الدنيا والآخرة . وهل هناك دين لا يقوم على التوحيد والتنزيه والعمل؟ وأين قول الحق سبحانه من أقوالهم فالحق يقول : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴾ (مريم:٩٦). ويقول : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلاً * خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً ﴾ (الكهف:١٠٧-١٠٨) . وأين قولهم وفعلهم من دعوة النبى ﷺ : «يا فاطمة بنت محمد اعملى فإنى لا أغنى عنك من الله شيئاً» ، وأين قولهم وفعلهم من قول الحق سبحانه : ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ (التوبة:١٠٥).

---

(١) آمنة نصير : أبو الفرج بن الحورس والأدلة الكلامية والأخلاقية . دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧

لقد أخطأ الصوفية الدعوة إلى ترك التدبير والعمل ، إذ كيف يتحقق الإصلاح للنفس والغير دون العمل والعلم والسعى والمعرفة وكيف تكتسب الفضائل والانتهاء عن الشرور والرذائل دون إرادة وتفكير وعمل ، وكيف يتحقق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع التوكل التام وترك العمل والحق يدعو فيقول . ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:١٠٤) .

فأين هذه الأمة التى اتخذت الفقر والضعف والتواكل ستاراً لها ، وأين هذه الأمة التى أسقطت التدبير والتفكير والعمل ، وأين هذه الأمة التى يتحقق فيها الإيمان بلا عمل وأسقطت إرادة الخير والإصلاح ودفع الشر اعتماداً على محض التوكل وإسقاط التدبير مع الله . وأين هذه الأمة التى اعتقدت فى قول ذو النون المصرى فى الرضا والتوكل : بأنه سكون القلب بمر القضاء ، وأين الراضى الراجى لرحمة الله والمتوكل عليه ، والذى يعبر عنه عند قوله : اللهم إن سعة رحمتك أرجى لنا من أعمالنا عندنا ، واعتمادنا على عفوك أرجى عندنا من عقابك لنا .

٤- إسقاط التكليف والجزاء : اعتبر الصوفية أن المحبة والصفاء وسائر الأحوال يجب أن يسقط العبد عندها إرادته وتدبيره مع الله ، لأن العبد فى أحواله لا يتدبر أمور دنياه ولا أخراه لاطمئنانه بحسن الجزاء الإلهى وقربه التام من الله . أشار إلى ذلك القشيرى فى رسالته حاكياً عن رابعة العدوية ت ١٨٥هـ أنها كانت تقول فى مناجاتها : إلهى أتحرق بالنار قلباً يحبك ، فهتف بها هاتف : ماكنا نفعل ذلك ، فلا تظنى بنا ظن السوء . كذلك قولها : إلهى إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا إلهى من بهائك الأزلى .

ويظهر خطر القول بإسقاط التدبيرواضحا عند التكاسل فى تطبيق أوامر الشرع وأحكامه ، لأن فى إسقاط العمل والتفكير تجاهل لمبدأ الالتزام بالتكاليف الشرعية والجزاء الإلهى على الأعمال ، وفى هذا المعنى جاء قول أحمد بن أبى الحوارى :

دخلت على أبى سليمان الدارامى ﷺ ت ٢١٥هـ فرأيته يبكى فقلت : ما يبكيك رحمك الله ، قال : ويحك يا أحمد إذا جن هذا الليل وافترش أهل المحبة أقداحهم وجرت دموعهم على خدودهم أشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال : بعينى من تلذذ بكلامى واستراح إلى مناجاتى فإنى مطلع عليهم فى خلواتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم ، يا جبريل ناد فيهم : ما هذا البكاء الذى أراه فيهم ، هل أخبركم مخبر أن حبيباً يعذب أحباءه بالنار ، بل كيف يحمل بى أن أعذب قوماً إذا جن الليل عليهم تلقونى فبى حلفت إذا وردوا يوم القيامة علىّ أن أسفر لهم عن وجهى وأبيحهم رياض قدسى .

فهل هؤلاء المحبون الفانون يؤدون حق الله فى العبادة والتكليف والعمل أم أنهم لا يفكرون إلاّ فى البكاء والدموع طوال ليلهم؟ ، وهل البكاء والدموع من التكاليف الشرعية أم أن العمل والجهاد والقيام بالعبادات المفروضة هو الواجب على جميع من أطاع الله ورسوله ﷺ .

لقد أخطأ الصوفية لأن إسقاط التدبير والتفكير هو فى الحقيقة إسقاط لحرية الإنسان وإرادته ، وكان الخطأ عند اعتقادهم أن إسقاط التدبير ضرورة لأنه مساو لتمام التوحيد ودليل على صدق الإيمان وتحقق الرضا والتوكل . ولذلك جاءت معارضة المعتزلة وكثير من الفقهاء لهم من هذه الناحية ، لأن الصوفية أصروا على أن التدبير وكذلك الفعل لا يكون إلاّ لله وحده وليس للإنسان قدرة ولا إرادة ولا تدبير خاص به، وهم فى ذلك يناصرون مذهب الجبرية فى القول : أن الناس مجبرون لا مخيرون، لأنه لا إرادة لهم على الفعل أصلاً ، فى الوقت الذى تتفق بداهة العقل مع ما ذهب إليه علماء الكلام وغيرهم من الفلاسفة الذين قالوا بأن للعباد أفعالاً اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها ، وأن هذه الأفعال هى دليل الإنسانية والعناية الإلهية بهم .

ولعل هذا الموقف كان وراء ردود المعتزلة على الأشعرية والسلف وكذلك الصوفية الذين أسقطوا الحرية والإرادة وهى مناط التكليف والجزاء على الأفعال .

ومن هذه الردود قول القاضى عبد الجبار فى كتابه شرح الأصول الخمسة : إن علم تفاصيل كل ما يحدث يختص به الله تعالى لأنه عالم بذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها وليس كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم ، ثم إن العلم إجمالاً بالفعل يكفى لإيقاعه فعلاً وعملاً ، وقال الأشعرية فى ذلك : إنه يكفى لإيقاعه كسباً فلا حاجة فى إيقاع الفعل إلى معرفة كل تفاصيله وجزئياته .

فالإنسان لا يعلم كل تفاصيل أفعاله ومع ذلك تصدر عنه أفعال الحكمة ، وهذا يدل على أنه ليس خالق هذه الأفعال بل إن خالقها ومخترعها هو الله تعالى .

لقد أثبت المعتزلة الحرية والإرادة والتدبير للإنسان ، وأن أفعال العباد مخلوقة لهم وتتم بقدرتهم ، وأن الأفعال الإنسانية منها الأفعال المباشرة التى يقوم بها العباد ، وأفعال أخرى طبيعية ولا إرادية وهى الأفعال التى لا يسأل عنها ، وأن الثواب والعقاب دليل على أن الأفعال يأتى بها الإنسان لأنه محاسب عليها ، ولو كانت هذه الأفعال من خلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب والجنة والنار .

إن قول بعض الصوفية بإسقاط التدبير يعنى حرمان الإنسان من حقه فى التفكير والتدبير ، وكذلك حرمانه من الأمل فى الحياة وعمارة الكون المأمور بها شرعاً فى الأعمال الصالحة الدالة على الإيمان والتقوى ، وكيف يتحدثون عن إنسان كامل دون تدبير أو تفكير أو إرادة . ويقولون : إن الإنسان الكامل هو الذى وصل إلى مقام النبوة والكمال لأن الحق والخلق أصبحا فيه عيناً واحدة ، وأن الإنسان الكامل تتجلى فيه جميع صفات الألوهية حتى تصبح الذات الأحدية فى تحققها عاقلاً ومعقولاً وهو يتجلى فى كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق ، وهذا يدل عندهم على الوحدة أى وحدة الإرادة والقدرة ووحدة الصفات والوحدة الوجودية أى وحدة الإرادة والتدبير فى نفس الوقت .

ولقد ظهر التناقض واضحاً فى أقوال الصوفية الذين أسقطوا الإرادة والتدبير عن الإنسان ، لأنهم أسقطوا بذلك التكليف والجزاء وتجاهلوا حقيقة أن الإرادة والتدبير دليل الفاعلية الإنسانية وعلة الوجود البشرى وسبيل مواجهة الحيـاة ، كما تجاهلوا حقيقة أن الإرادة والتدبير دليل السلامة الشخصية وسبيل التكيف والتوافق الاجتماعى بوصفه غاية الوجود الإنسانى .

كما يظهر تناقض آراء الصوفية بوضوح عندما يردد بعضهم أن إسقاط التدبير مع الله من أهم آليات الإصلاح والتغيير فى النفس والسلوك ، فكيف يغير الإنسان نفسه ويصلحها استجابة لقول الحق : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد:١١) ، وهو بلا إرادة أو تفكير أو تدبير أو قدرة على هذا التغيير أو الفعل؟ وكيف يغير هذا الإنسان نفسه أو سلوكه وهو معتمد بالكلية على تدبير الله وإرادته وكيف يتحقق ذلك وقد حرم نفسه من حقها الطبيعى فى الحياة والحرية ، مع أن مقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية . وكيف يتحقق ذلك والإرادة والتدبير أمر لازم للقيام بواجبات الشرع وفهم الدين وتطبيق وتحقيق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

لقد احتج بعض الصوفية بأن المريد هو المنقاد للحق وأن المريد بين يدى الله ومع الله ، وهو قول أبو الحسن المزين ت ٣٢٨هـ وهذا القول يشير إلى أن المريد ليس فى حاجة إلى تدبير أمور نفسه ولا حتى أمور غيره لأنه دائماً مع الله وبين يديه .

كما احتجوا بقول ذو النون المصرى ت ٢٤٥هـ : إن غاية المريد الوصول إلى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل ولا للروِّية ، وأن ذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم وأن المريد الحق هو من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب . وعلى ذلك فإن العالم بعلم الله كما يقول ذو النون ليس فى حاجة إلى التدبير ، لأن الله تعالى قد أعلمه بعلمه معارف التوحيد والبيان ، وعليه بعد تحقق المعرفة له أن لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ،

ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله الكرامة على هتك أسرار محارم الله .

ويبرر ذو النون علة إسقاط التدبير والإرادة مع الله بأن إسقاط التدبير مع الله دليل التنزيه لله وإثبات القدرة لله وحده دون سواه ، أى أن إسقاط التدبير أدب مع الله وإيثار لله على النفس وأن العارفين بالله فانون عن أنفسهم فلا 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 ، فالصوفية قوم آثروا الله تعالى على كل شىء فآثرهم الله على كل شىء ، وبالتالى ليسوا فى حاجة إلى التدبير أو التفكير أو الإرادة .

ومعنى ذلك أنهم غير محاسبين لأنهم لا يفعلون شيئاً من عند أنفسهم وليس لهم قدرة ولا إرادة ولا تدبير على أفعالهم ، وأن التدبير الحقيقى هو التدبير الإلهى وهو المعرفة التى تتحقق بفناء إنية العبد بذهاب صفاته البشرية عنه والبقاء بصفات الألوهية . وهنا يتحقق وجود إنسان مسلوب الإرادة والقدرة حتى على التفكير والتدبير لأنه فان عن نفسه وعن إرادته ومتحد بإرادة الله فى حال الفناء والمحبة والاتحاد ، حيث تتحقق الوحدة الكاملة فى الإرادة والتدبير ولا تكون هناك إلاّ إرادة واحدة وقدرة واحدة هى إرادة الله سبحانه .

وقد عبر عن ذلك بعض الصوفية من أصحاب المحبة والفناء مثل عمر ابن الفارض ت ٦٣٢هـ الذى حاول إثبات أن إسقاط التدبير دليل المحبة الخالصة وأن المحبة من أعلى وأجل المقامات حين يتحقق المريد بالوصول إلى محبوبه الأسمى وشعوره بالفناء فيه والتوحد معه ، وأن الوحدة هى وحدة المحب والمحبوب والتى لا تدرك إلاّ فى حال الشهود .

وذهب كثير من الصوفية أصحاب الاتجاه الفلسفى إلى أن الله تعالى هو المتولى لقلب عبده والمتكفل بتنويره بنور العلم فى حال الكمال والوصول إلى مرتبة الوحدة ومرتبة الكمال فى مقام المحبة والفناء ، وعند ذلك تكون إرادة المريد هى

إرادة الجبر والتسليم والتوكل والتفويض لله فى أحوال الرضا والقناعة ، فذلك سبيل النجاة وبالتالى فلا جزاء ولا حساب ولا تكليف ولا حاجة إلى تدبير الرزق لأن الله تعالى قد ضمن لجميع خلقه إسقاط الحساب والجزاء مقابل كامل العبودية لله [1].

إن قول الصوفية بإرادة واحدة وقدرة واحدة جعلت من الإنسان كائن مسلوب الإرادة والقدرة على التدبير والتفكير والفعل ، وهو موقف دفع المعتزلة إلى القول بثنائية الإرادة والقدرة وجعلت للإنسان قدرته وإرادته الخاصة به والتى يحاسب عليها مقابل استخدامه لها .

فالله سبحانه قادر ومريد وفاعل وكذلك الإنسان ، فهما قدرتان وإرادتان منفصلتان وعلى ذلك فالإنسان فى نظر المعتزلة حر مختار وفاعل ومريد لأن له قدرة وإرادة خاصة به . وهذا هو الموقف الإيجابى للمعتزلة فى مقابل الموقف السلبى للصوفية ، فالإنسان عند المعتزلة حر مختار ولا يكتمل إيمانه إلاّ بالعمل والطاعة وأداء دوره كاملاً من خلال الأصول الاعتزالية الخمسة وهى : العدل ، والتوحيد ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إن الإنسان وفق هذه الأصول هو المسئول والمحاسب على جميع أفعاله ، أما موقف الصوفية فظاهر فيه جبرية الإنسان وضعفه ، لأن إسقاط الإرادة والتدبير يعنى إسقاط المسئولية والجزاء سواء ثوابا أم عقابا ، وإذا سقط الثواب والعقاب يعنى سقوط التكليف والمسئولية والحرية والفاعلية التى تعطى للإنسان حريته وإرادته وإحساسه بالحياة ، وينشأ عن ذلك الضعف والوهن والاستسلام الناشئ عن حياة العزلة والقهر وإسقاط التدبير حتى لأمر الرزق ومتطلبات الحياة الضرورية . ويترتب على ذلك أيضاً أن يفقد المجتمع العديد من العناصر الإيجابية ويحل محلها الكثير من مظاهر السلبية والاتكالية والضعف والفقر والأنامالية والاغتراب واللامبالاة وسائر المظاهر السلبية فى المجتمع .

---

(١) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية صـ ١٥

٥- الابتعاد عن حقيقة الزهد : الزهد بالإجماع هو الانقطاع عن الدنيا ، وعليه اتفق الصوفية فقالوا : الزهد هو اعتزال الدنيا وآفاتها والابتعاد عن مطامعها وزخارفها الفانية ، وهو سبيل إيثار السلامة والحفظ للنفس والجسم ، وأنه عبادة لأن الإيمان الحقيقى دليله الزهد الذى عماده الصدق فى القول والفعل والابتعاد عن الشرور والرذائل .

وهذا المعنى العام أشار إليه أبو سليمان البستى فى كتاب العزلة فقال : ومن مناقب العزلة السلامة من آفات النظر إلى زينة الدنيا وزهرتها ، والاستحسان لما ذمه الله تعالى من زخرفتها ، وفى العزلة منع النفس من التطلع إليها (أى إلى الدنيا وزينتها) والاستشراف لها ، ومن محاكاة أهلها ومنافستهم عليها ، ومن مناقب العزلة أنها خالعة عنك ربقة ذل الآمال ، وقاطعة رق الأطماع ومعيدة عز اليأس من الناس ، فإن من صحبهم وكان فيهم ومعهم لم يكد يخلو من أن يحدث نفسه بنوع من الطمع فيهم ، إما فى مال أو جاه ، والطمع فقر حاضر وذل صاغر [١].

والزهد عند غالبية الصوفية هو التواضع وقهر النفس وجهادها حتى يتحقق الأمان لها فى الدنيا والسعادة فى الآخرة ، وهذا المعنى أشار إليه سفيان بن سعيد الثورى ت ١٦٥هـ بقوله : الزهد فى الدنيا هو قصر الأمل ، وليس بأكل الخشن ولا بلبس الغليظ والعباءة ، وكان يقول : ازهد فى الدنيا ونم لا لك ولا عليك .

وكان محمد بن عليان النسوى رحمه الله يقول : الزهد فى الدنيا مفتاح الرغبة فى الآخرة . والزهد بمعنى التواضع ذكره الإمام الشعرانى فى الطبقات عن محمد ابن واسع رحمه الله عندما سأله قتيبة بن مسلم عن لبس الصوف فسكت فقال له قتيبة : أكلمك فلا تجيبنى؟ فقال : أكره أن أقول زهداً فأزكى نفسى أوفقراً فأشكو ربى عز وجل ، وكان ﷺ يقول : من زهد فى الدنيا فهو مالك الدنيا والآخرة ، وكان يقول أيضاً : من أقبل بقلبه على الله تعالى أقبل الله بقلوب العباد إليه [٢].

---

(١) البستى : الحافظ أبى سليمان أحمد بن محمد الخطابى ت ٣٨٨ هـ : كتاب العزلة، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٩٩هـ صـ ٢٨-٢٩

(٢) عبد الوهاب الشعرانى : الطبقات الكبرى جـ١ صـ ٩٩-١٢١

وكانت هذه المعانى الظاهرة أو الشائعة عن الزهد وراء التوحيد بين معنى الزهد والتصوف ، وجعل الزهد أول مراتب المريدين التى طريقها العلم والعمل ، والذى أشار إليه عبد الحق بن سبعين المرسى ت ٦٦٩هـ الذى كان أشهر فلاسفة المتصوفة بالأندلس وأكثرهم تأثراً بالفكر الهندى والفارسى فى المجاهدات والأذكار وكثرة الرموز فى العبارة والإشارة . فهو يقول : تحصيل مرتبة التصوف بتحصيل العلم . بقطع عقبات النفس والخروج عن أخلاقها الذميمة وصفاتها الخبيثة وتجريد القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله . وحاصل العمل مركب من الأوامر الشرعية واجبها ومندوبها ، والزهد فى مباحها والصوم وأفعال البر ، ودخول الزاوية واعتزال الناس ، والإكثار من الذكر والتلاوة ، وأن يخدم نفسه فى جميع أسبابه ، ويكون قوته قرص شعير يقلل وزنها مع الزمان ، ويعتزل الشهوات ويتبخر بالروائح الطيبة ويعتكف ٤٢ يوماً ، فهذه كلها علامات على الزهد ولا يكون الإنسان صوفياً إلاّ بها وهى علامات ظاهرة للعيان وممكن تحصيلها للعوام .

وهذه المبادئ أوالمتطلبات عند ابن سبعين القسم الأول أو المرتبة الأولى لتحصيل التصوف وتحقيق الزهد ، أما القسم الثانى من تحصيل مرتبة التصوف عنده على خمسة أضرب وهى : الإشارة وفهمها ، والتلاوة وطيبها ، وهل بالتعظيم وحديث القلب مع ماهيته بغير إنيته ، وسلامة التوحيد وإرشاد الواحد ، ولذة المتوحد ، ويدور على نفسه ويصل بدلالة لا مدلول لها .

ولا شك أن هذه الإشارات والتعبيرات لكبار الصوفية هى التى ابتعدت بالزهد عن حقيقته ، ومنذ ابتداء حركة الزهد وتعبير الصوفية عن أحوالهم وحقيقة علمهم ، فهذا عبد الله بن محمد المرتعش ت ٣٢٨هـ يقول : إن التصوف هو إشكال وتلبيس وكتمان ، والصوفى هو من صفت نفسه من جميع البلايا وغاب عن جميع العطايا .

ثم يأتى جعفر الخلدى ت ٣٤٨هـ ويعرف التصوف بأنه طموح النفس فى العبودية والخروج عن البشرية والنظر إلى الحق بالكلية . ويأتى بعده أبو محمد

الراسبى ت ٣٦٥هـ ليشترط العزلة والزهد للصوفى فيقول : لا يكون الصوفى صوفياً حتى لا تقله أرض ولا تظله سماء ، ولا يكون له قبول عند الخلق ويكون مرجعه فى كل الأحوال إلى الحق تعالى . ثم يأتى بعده أبو سعيد بن أبى الخير ت ٤٤٠هـ ليرى فى التصوف الشجاعة والاستغناء والتخلى والانقطاع عن الدنيا والخلق ويشترط ذلك على الصوفى فيقول : لكى تكون متصوفاً يجب أن تتخلى عن كل ما فى دماغك وتجود بكل ما فى يدك ، وألا تجزع من شىء أصابك .

وهكذا بدأ الصوفية يبتعدون عن مفهوم الزهد الحقيقى الذى استمده الصوفية الأوائل من زهد النبى ﷺ وصحابته بمعنى ترك العبد ما لا ينفعه فى الآخرة ، وعدم إرادة الدنيا والانشغال بها أو السعى لطلبها وقصدها ، وترك كل ما يصيب النفس بالضرر والشر . وأصبح الزهد عند متأخرى الصوفية ومن قالوا بإسقاط الإرادة والتدبير هو ترك العمل لأنهم أخرجوا العمل من دائرة الإيمان ، وحصروا الزهد فى معانى الفناء والتوحد والتوكل والرضا ، ووضعوا كل طاقاتهم فى الرياضات الذاتية الفردية واستبدلوا قوانين الكون وكليات العلم بالذوق والشهود والإشراق والحلول والاتحاد وأنكروا العلم والتطور والحياة والعمل ، ووضعوا قوانين الآخرة للدنيا وأنكروا قانون الحياة وجعلوا الحياة كلها زهد وعبادة وتوكل وليست عمل وحياة ومشاركة وجهاد قائم على الفكر والعمل .

وهذا هو معنى القول بأن متأخرى الصوفية الذين قالوا بترك الدنيا وترك العمل قد جعلوا هم المريد السعى لتحقيق الاتصال بعالم الآخرة لأن الدنيا فى حقيقتها لعب ولهو وزينة وتفاخر ، وأن متاعها قليل بالقياس إلى متاع الآخرة الذى هو خير وأبقى ، فكان زهدهم أقرب إلى الرهبنة المسيحية التى ذمها الحق تعالى بقوله : ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ ﴾ (الحديد:٢٧) .

وابتداء من القرن الرابع الهجرى قدم فلاسفة الصوفية العديد من النظريات والآراء التى تجمع بين الفلسفة والتصوف وتخرج بالزهد عن معناه الذى كان عليه

الزهاد الأوائل وكان على رأس هؤلاء كل من : الحلاج ت ٣٠٩هـ ، والجيلانى ت ٥٦١هـ ، وشهاب الدين السهروردى ت ٥٨٧هـ ، وعمر بن الفارض ت ٦٣٢هـ ، ومحى الدين بن عربى ت ٦٣٨هـ ، وأبى الحسن الشاذلى ت ٦٥٦هـ ، وعبد الحق ابن سبعين ت ٦٦٨هـ ، وابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ . فقد تناول هؤلاء الزهد والانقطاع عن الدنيا فى صورة نظريات يغلب عليها الطابع الفلسفى العقلى من جهة والجانب الروحى أو الميتافيزيقى من جهة ثانية ، فظهرت نظريات الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية والقطب والولاية والمعرفة والفناء والاتحاد وغيرها من النظريات والآراء فى أصحاب المقامات والكرامات والزهاد .

وكان من الطبيعى أن تتأثر هذه الآراء والنظريات بالتأثيرات الهندية والفارسية واليونانية وخاصة دعائم الفكر الصوفى التى قدمها أفلاطون فى نظرية المثل وفكرة الاتحاد مع الإله الذى يمثله مثال الخير أو مثال المثل ، وأن النفس هى سبيل كل معرفة وأن من عرف نفسه فقد عرف ربه .

كما ذهب ابن عربى فى الفتوحات إلى ضرورة أن يكون للزهاد من قطب يكون المدار عليه فى الزهد من أهل زمانه ، وأن القطب بوصفه رئيس الزهاد ومرشدهم لا بد وأن يوجد فى كل عصر وعليه مدار أمور الناس فى إقليمه وجهته بحيث لا يكون فى كل عصر إلاّ قطب واحد . وكان من الضرورى أن يكون للقطب أعوان من أصحاب المقامات وهم الأبدال والأوتاد ، ولا بد أن يكون لكل مقام قطب من أهل زمانه وكذلك فى التوكل والمحبة وسائر المقامات والأحوال ، وأن القطب هو مجلى الحق من آدم إلى يوم القيامة ، وأن بالأئمة والأوتاد يحفظ الله بهم العالم كما يحفظ البيت بأركانه .

وهكذا بدت هذه النظريات وكأنها ابتعاداً عن حقيقة الزهد وحقيقة الدين وحقيقة التصوف ، بعد أن خلقت فُى المجتمع العديد والعديد من المريدين وأصحاب الفرق والجماعات من المتواكلين والعاطلين والمتكاسلين حتى عن تنفيذ

أبسط الواجبات الشرعية العملية المتحققة فى العبادة والجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجهاد النفس والأعداء وإصلاح النفوس والمجتمعات .

ولا شك أن ذلك كله كان نتيجة إسقاطهم للإرادة والتدبير الذى نتج عنه إسقاط الحرية والقدرة والتكليف والجزاء ، وما ترتب عليه من ضعف الإيمان وعدم تحققه بمفهومه الكامل الذى هو التصديق والإقرار والعمل ، وكذلك تعطيل القوى والإمكانات وسائر وسائل المعرفة الحسية والعقلية التى وهبها الله لنا للاستفادة منها والعمل بها فى فهم النفس ومعرفتها وإصلاح شئونها وتحقق المسئولية الكاملة لها المتحققة فى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء:٣٦) . صدق الله العظيم

* * *