AL-'ABQARI العبقري
USIM
ISSN 2232-0431 / e-ISSN 2504-8422 **VOL. 24 (1) 2021: 192-205**
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA Journal of Islamic Social Sciences and Humanities
مجلة الثقافة الإسلامية والإنسانية

Submission date: 3/01/2021 Accepted date: 5/04/2021

الزهد في التفسير القرآني الإشاري البحر المديد لابن عجيبة

Asceticism (Zuhd) in Tafsir Quran Ishari Al-Bahrul Madid by Ibn Ajibah

Mahyuddin Hashim
Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia

mahyuddin@usim.edu.my

ملخص

الزهد في الدنيا سمة من سمات الصالحين. ومن المعروف أن المصادر والمراجع لقضية الزهد هي كتب التصوف، لا الأخرى؛ لأنه من قضاياه. ومن خلال هذا البحث، آمل يعرف الزهد من المصدر الآخر ألا وهو تفسير القرآن العظيم. ومن هؤلاء الذين يتكلمون في هذه القضية ابن عجيبة في تفسيره الصوفي الإشاري القرآني البحر المديد. لذلك، يهدف هذا البحث إلى تحديد أفكار ابن عجيبة في توضيح قضية الزهد في تفسيره الصوفي الإشاري البحر المديد. وقد تكلم ابن عجيبة حول الزهد من الأعمال القلبية، وتفضيل الفقر على الغنى، والزهد سيف في قتل النفس. وأما منهج البحث، فيعتمد على الدراسة الكيفية حيث سيتم استخدام طريقة تحليل المحتوى المقارن. ومن النتائج الرئيسية لهذه الدراسة أن ابن عجيبة في تفسيره الإشاري البحر المديد قد تكلم عن الزهد وبعض رأيه يخالفه بعض الصوفية والأئمة. وهذا الاختلاف لا ينقص إجلالنا له ووثوقنا به من الناحية العلمية والدينية.

الكلمات المفتاحية: الزهد، التفسير القرآني الإشاري، البحر المديد، ابن عجيبة.

Abstract

Asceticism in worldly matters is the characteristics of a pious. As already know, the source of reference towards the issue of asceticism is the books of Sufism as it is one of the issues in the field of Sufism. The researcher intends to introduce asceticism in this article through another source of reference which is the interpretation of al-Quran al-Karim. Ibn Ajibah is one of the scholars who spoke on this issue by his writing in *Tafsir Quran Ishari Al-Bahrul Madid*. Thus, the objective of this study is to identify the thoughts of Ibn Ajibah in explaining the issue of asceticism through *Tafsir Quran Ishari Al-Bahrul Madid*. Ibn Ajibah spoke about asceticism from heart purification, the preference of the poor over the rich, and also killing lust. This study used a qualitative approach as a methodology through the method of comparative text analysis. One of the main findings of this study is that Ibn Ajibah through his interpretation has explained about asceticism and there are different thoughts between Ibn Ajibah and other Sufi scholars in part of this matter. Despite that, the difference does not least diminish our respect for him and our belief towards his knowledge and religion.

Keywords: Asceticism, Tafsir Quran Ishari, Al-Bahrul Madid, Ibn Ajibah.

المقدمة

الزهد في الدنيا سمة من سمات الصالحين ومقام من مقامات السالكين لطريق الله، يقول الطوسي (ت 378هـ): ((الزهد مقام شريف، وهو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل ... فمن لم يُحكم أساسه في الزهد لم يصح شيء مما بعده)) (Al-Tusi, 2001). ويقول الغزالي (ت 505هـ): الزهد عبارة عن رغبته –أي البعد– عن الدنيا عدولا إلى الآخرة، أو عن غير الله عدولا إلى الله تعالى، وهي الدرجة العليا)) (Al-Ghazali, n.d).

مما تقدم من التعريفات، يظهر أن الزهد هو تفريغ القلب من حب الدنيا وشهوات النفس. وعلى قدر تخلص القلب من تعلقاته بزخارف الدنيا ومشاغلها يزداد لله تعالى حبا وله توجها ومراقبة ومعرفة. ولهذا اعتبر العارفون الزهد وسيلة للوصول إلى الله تعالى، وشرطا لنيل حبه ورضاه، وليس غاية مقصودة لذاتها.

ومن المعروف أن المصادر والمراجع لقضية الزهد هي كتب التصوف، لا الأخرى؛ لأنه من قضاياه. ومن خلال هذا البحث، آمل يعرف الزهد من المصدر الآخر ألا وهو تفسير القرآن العظيم. ومن هؤلاء الذين يتكلمون في هذه القضية ابن عجيبة في تفسيره الصوفي الإشاري القرآني البحر المديد.

لذلك، يهدف هذا البحث إلى تعريف التفسير الصوفي الإشاري وابن عجيبة وحياته واستجلاء أفكاره في توضيح قضية الزهد. وأما منهج البحث، فيعتمد على تحليل المحتوى المقارن بين آراء ابن عجيبة مع كلام العلماء الآخرين.

حياة ابن عجيبة وثقافته

أود وأنا بصدد الحديث عن ابن عجيبة وثقافته أن أشير –بإيجاز– إلى حياته من حيث الولادة والثقافة والجهود والمؤلفات والوفاة. وذلك ليعرف من هو الشخص الذي أتكلم عن تفسيره الإشاري في قضية الزهد.

ولادة ابن عجيبة

اسمه الكامل كما ذكره هو في كتابه الفهرسة: أحمد بن محمد بن المهدي، ابن الحسين بن محمد بن عجيبة الحجوجي. (Mahyuddin, 2020 & Ibn Ajibah, 1990) مفسر صوفي مشارك، من أهل المغرب. فاسمه أحمد، وشهرته ابن عجيبة، وكنيته أبو العباس(Al-Zirikli, 1986 & ‘Azzuzi, 2001). وولد سنة 1160هـ / 1747م في المدشر (اعجيبش) من قبيلة الحوز التي تقع مدينة تطوان في سفح أحد جباله. وهناك من يقول بأنه ولد بسوق خميس أنجرة (Mahyuddin, 2020 & ‘Azzuzi, 2001) .

ثقافته

ولما بلغ سن التعلم بدأ ابن عجيبة في نهل ثقافته بحفظ القرآن وتجويده على يدي جده المهدي حسب المنهج الذي كان متبعا حينئذ في كثير من البلاد الإسلامية. وقد تتلمذ ابن عجيبة على الشيوخ المبرزين في عصره بتطوان، ثم غادر إلى مدينة فاس التي كانت يومئذ قبلة كل متعطش للعلم والمعرفة من شتى المدن والبوادي.

وكان لشيوخه فضل كبير عليه وكما كان لهم بالغ الأثر في تكوين شخصيته وتزويده بفيض من المعارف العقلية والنقلية. (Ibn Ajibah, 1990 & 'Azzuzi, 2001).

مؤلفاته

استطاع ابن عجيبة الذي عشق المعرفة ونهل من مواردها أن يترك لنا نتاج فكره وثمرة قراءاته وجهاده وفيض عبقريته، وذلك في مؤلفاته القيمة؛ منها البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال، وأزهار البستان في طبقات الأعيان، والدرر المتناثرة في توجيه القراءات المتواتر، وشرح القصيدة المنفرجة، وشرح صلوات ابن مشيش، وتبصرة الطائفة الزرقاوية، والفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، والفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية، وفهرسة، وإيقاظ الهمم في شرح الحكم (Mahyuddin, 2020 & Ibn Ajibah, 1990).

وفاته

توفي ابن عجيبة عن سن يناهز الرابعة والستين. وتحديد وفاته سنة 1224هـ / 1809م أمر أجمع عليه المترجمون له، ولم يشذ عن ذلك سوى بعض المؤرخين المعاصرين، وكان ذلك يوم الأربعاء سابع شوال عند الإسفار، ودفن ببلدة أنجرة (Al-Zirikli, 1986 & 'Azzuzi, 2001).

التفسير الصوفي الإشاري وشروطه

التفسير الصوفي الإشاري أو الفيضي هو التفسير الذي يعتمد على استبطان خفايا الألفاظ دون توقف عند حدود ظواهرها المألوفة ومعانيها القاموسية، وإنما يُنظر إلى اللفظة القرآنية على أنها ذات جوهر يدق على الفهم العادي، وأهل التجريد وحدهم هم الذين يتاح لهم –بفضل من الله– العلم الذي يكشفون به عن هذا الجوهر (Al-Qusyairi, 1981).

وهذا اللون من التفسير أيضا لا يعتمد اعتمادا كليا أو مسرفا على العقل، إنما هو يعنى بالأمور العقلية بالقَدْر الذي يُعنَى به الصوفية بالعقل. معنى هذا أن استنباط الإشارات اللطيفة من النص القرآني ليس عملية عقلية صرفة إلا في الحدود التي تضمن عدم افتيات الإشارة على العبارة، فلا تخرج بها عن مألوف ما ينسجم مع الأسلوب العربي سواء من حيث اللغة أو النحو أو الاشتقاق أو الفنون الأدبية، ولا تخرج بها عن الدلالات التي توافق أسباب النزول والأخبار الموثوقة وعلوم الحديث والأصول والفقه (Al-Qusyairi, 1981).

ويرى الصوفية أن التفسير الإشاري هو مظهر من مظاهر المعرفة وثمرات التصوف. وكان الصوفية يزعمون أنه هبة إلهية، بها يُتأول القرآن وتُدرك معانيه بنور رباني يتجلى على قلب العارف، فيرى به ما لا حصر له من المعاني الخفية على العوام. فهم يؤمنون بخاصية يمنحها الله لهم هي معرفة التأويل الباطن (Ibn Arabi, 1985& Yusuf Zaidan, 1991).

يقول التستري (ت 283م) في اختصاص الصوفية أو الأولياء في معرفة باطن القرآن وهو فهم مراده: «إن الله تعالى ما تولى وليا من أمة محمد ε إلا علمه القرآن إما ظاهرا وإما باطنا. قيل له: إن الظاهر نعرفه، فالباطن ما هو؟ قال: فهمه، وإن فهمه هو المراد» (Al-Tustari, 2004).

ويقول القشيري (ت465هـ): «أكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسراره وأنواره لاستبصار ما ضمنه من دقيق إشاراته وخفِّي رموزه، بما لوَّح لأسرارهم من مكنونات، فوقفوا بما خصوا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم، ثم نطقوا على مراتبهم وأقدارهم، والحق -سبحانه وتعالى- يلهمهم بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون، وعن لطائفه مخبرون، وإليه يشيرون، وعنه يفصحون، والحكم إليه في جميع ما يأتون به ويذرون» (Al-Qusyairi, 1981) .

والجدير بالذكر أن لا نزاع بين أحد من أهل الإسلام في أن الإيمان والعبادة والتقوى، ومجاهدة النفس لها أثرها في تنوير العقل، وهداية القلب، والتوفيق إلى إصابة الحق في الأقوال، والسداد في الأعمال، والخروج من مضايق الاشتباه إلى باحات الوضوح، ومن اضطراب الشك إلى ثبات اليقين (Al-Qaradhawi, 2004).

ولا نزاع كذلك في أن يكشف الله لبعض المتقين من عباده من حقائق العلم، وأنوار المعرفة في فهم كتابه أو سنة نبيه، بمحض الفيض الإلهي والفتح الرباني – ما يلهث كثيرون ليحصلوا عليه بالمذاكرة والتحصيل، فلا يظفرون بما يدانيه، بشرط أن يحصلوا الأدوات الضرورية لفهم العلم (Al-Qaradhawi, 2004).

ويبدو مما سبق ذكره أن التفسير الإشاري أو التأويل الباطني عند الصوفية يختلف فيما يراه الباطنية على أن للقرآن ظاهرا وباطنا، ذلك لأن الباطنية لم يعترفوا بظاهر القرآن واعترفوا بالباطن فقط، وتعمدوا أن يفسروا الباطن على ما يتفق ونواياهم السيئة. وأما الصوفية فقد اعترفوا بظاهر القرآن ولم يجحدوه، كما اعترفوا بباطنه.

وفي ذلك يقول التفتازاني (ت 793هـ): «وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية» (Al-Tiftazani, 2000).

ويستدرك التفتازاني قائلا: «وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال العرفان ومحض الإيمان» (Al-Tiftazani, 2000).

وهذا اللون من التفسير منه ما هو مقبول، ومنه ما ليس بمقبول. ولقد حدد العلماء الشروط التي يجب أن تتوفر في التفسير الصوفي الإشاري حتى يكون تفسيرا مقبولا وهي أن

لا يكون منافيا للظاهر من النظم القرآني الكريم، وأن يكون له شاهد شرعي يؤيده، وأن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي، وأن يعترف بالمعنى الظاهر أولا، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر (Al-Zahabi, 1995).

هذه هي الشروط التي إذا توفرت في التفسير الصوفي الإشاري كان مقبولا، ومعنى كونه مقبولا عدم رفضه، لا وجوب الأخذ به. أما عدم رفضه فلأنه غير مناف للظاهر ولا بالغ مبلغ التعسف، وليس له ما ينافيه أو يعارضه من الأدلة الشرعية. وأما عدم وجوب الأخذ به، فلأنه من قبيل الوجدانيات، والوجدانيات لا تقوم على دليل ولا تستند إلى برهان، وإنما هي أمر يجده الصوفي من نفسه، وسر بينه وبين ربه. فله أن يأخذ به ويعمل على مقتضاه دون أن يُلزم به أحدا من الناس سواه (Al-Zahabi, 1995).

والجدير بالذكر أن التفسير الإشاري غير ملزم أن يخالف التفسير الظاهري للآية. وقد يكون موافقا له. وإذا اتفق فلا إشكال فيه، وإذا اختلف فلا بد بحث مدى اتفاقه مع الشروط أم لا.

موقف ابن عجيبة من قضية الزهد في البحر المديد.

تكلم ابن عجيبة في قضية الزهد في تفسيره الإشاري البحر المديد حول الزهد من الأعمال القلبية، وتفضيل الفقر على الغنى، والزهد سيف في قتل النفس كما يلي:

الزهد من الأعمال القلبية:

أعمال القلوب التي تسمى بالمقامات والأحوال من أصول الإيمان وقواعد الدين. فطريق الوصول إلى الله تعالى هو تلك المقامات والأحوال القلبية، وهي التي يتحلى بها السالك في طريقه إلى الله بعد أن يعرفها، والوصول إلى مقام الإحسان الذي لا حد لمراتبه (Mahyuddin, 2012).

يقول ابن عجيبة بعد التفسير بالمعنى الظاهري: ((التقرُّب إلى الله تعالى يكون بالعمل البدني وبالعمل المالي، وبالعمل القلبي، أما العمل البدني، ويدخل فيه العمل اللساني، فقد ورد فيه التضعيف بعشر وبعشرين وبثلاثين وبخمسين وبمائة، وبأكثر من ذلك أو أقل، وكذلك العمل المالي: قد ورد تضعيفه إلى سبع مائة، ويتفاوت ذلك بحسب النيات والمقاصد، وأما العمل القلبي: فليس له أجر محصور، قال تعالى: إِنَّما يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسابٍ، فالصبر، والخوف، والرجاء، والورع، والزهد، والتوكل، والمحبة، والرضا، والتسليم، والمعرفة، وحسن الخلق، والفكرة، وسائر الأخلاق الحميدة، إنما جزاؤها: الرضا، والإقبال والتقريب، وحسن الوصال. قال تعالى: وَرِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ أي: أكبر من الجزاء الحسيّ الذي هو القصور والحور)) (Ibn Ajibah, 2005).

ويؤكد ما ذكره ابن عجيبة ما ذهب إليه ابن خلدون أن المريد في مجاهدته وعبادته لابد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة. المجاهدة —كما قرره ابن خلدون– اكتساب النفس للصفات المحمودة صفة بعد صفة، ولها ترتيب في تعليم اكتسابها مخصوص بها، كالإرادة والتوبة والتقوى والورع والزهد والمجاهدة والقناعة والتوكل والخشوع والتواضع والتوحيد. وكانت النفس في أثناء هذه المجاهدات لاكتساب هذه الصفات تطرأ عليها صفات أخرى واردة يتلون القلب بها ليست من كسب المريد ولا من اختياره، بل هي من مواهب الله. إن الصوفية قد سموا ما يكون من هذه الصفات بالكسب والاختيار مقاما، وسموا ما يكون منها مواهب من الله خارجة عن الكسب حالا (Ibn Khaldun, 1991).

تفضيل الفقر على الغنى

المفاضلة بين الفقر والغنى مسألة تتصل في الزهد اتصالا وثيقا لأنها تتعلق بالدنيا وحبها. وذهب ابن عجيبة إلى تفضيل الفقر على الغنى وأشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [التوبة: ٦٠] حيث يقول: ((إنما النفحات والمواهب للفقراء والمساكين، الذين افتقروا من السِّوى، وسكنوا في حضرة شهود المولى))، ويذكر أن وجمهور الصوفية يفضلون الفقير الصابر على الغني الشاكر، ويُفضلون الفقر في الجملة على الغنى لأنه– عليه الصلاة والسلام– اختاره، وما كان ليختار المفضول. (Ibn Ajibah, 2005).

يبدو أن ابن عجيبة لا يذكر استدلاله في تفضيل الفقر على الغنى ويتفق مع أكثر الصوفية الذين يميلون إلى اختيار الفقر، وتفضيله على الغنى. بل اقتبس ابن عجيبة كلام الصوفية من ابن عطاء السكندري والهروي والشبلي والشيخ ابن سبعين والقشيري والسهروردي في تأييد رأيه (Ibn Ajibah, 2005).

وقد أغرم هؤلاء بالفقر غراما شديدا، فألف إبراهيم بن أحمد الخواص (ت 291هـ) كتابا أسماه شرف الفقر (Al-Madkur, 2006). يقول الخواص: ((الفقر رداء الشرف، ولباس المرسلين، وجلباب الصالحين وتاج المتقين، وزين المؤمنين، وغنيمة العارفين، ومنية المريدين، وحصن المطيعين، وسجن المذنبين، .... والفقر هو شعار الصالحين ودأب المتقين)) (Al-Tusi, 2001).

ويقول سهل بن عبد الله (ت 283هـ) استدلاله على اختياره للفقر وتفضيله على الغنى: ((من أحب الغنى والبقاء والعز فقد نازع الله تعالى صفاته، وهذه صفات الربوبية يخاف عليه الهلكة، فإذا ثبت ذلك، كان الفقر أفضل ؛ لأنه وصف العبودية)) (Al-Makki, 1995).

وكذلك أبو طالب المكي (ت 386هـ) والغزالي (ت 505هـ) يفضلان الفقر على الغنى (Al-Madkur, 2006). يقول الغزالي مثلا: ((أما المال فالفقير في طلب العلم والكمال وليس له كفاية كساع إلى الهيجا بغير سلاح وكبازي يروم الصيد بلا جناح ... ومن عدم المال صار مستغرق الأوقات في طلب الأقوات وفي تهيئة اللباس المسكن وضرورات المعيشة ثم يتعرض لأنواع من الأذى تشغله عن الذكر والفكر ولا تندفع إلا بسلاح المال ثم ذلك يحرم عن فضيلة الحج والزكاة والصدقات وإفاضة الخيرات)) (Al-Ghazali, n.d).

وأما الذي يفضل الغنى على الفقر فمنهم يحيى بن معاذ الواعظ (ت 258هـ) وأحمد بن عطاء (ت 309هـ) إذ يقول: ((الغنى الشاكر القائم بحقه أفضل من الفقير الصابر)) (Al-Ghazali, n.d; Al-Makki, 1995 & Ibn Ajibah, 1419H). وقد لقي رأيه هذا هجوما عنيفا من الصوفية الذين لم يوافقه مثل المكي والغزالي (Al-Ghazali, n.d & Al-Makki, 1995)، بل اقتبس ابن عجيبة كلام القشيري والبسطمي والغزالي في الرد على يحيى بن معاذ وابن عطاء (Ibn Ajibah, 2005).

وأما الشاطبي فإن له وجهة نظر خاصة حول مسألة الفقر والغنى. يرى الشاطبي أن الفقر لا يفضل على الغنى بإطلاق، ولا الغنى بفضل عليه بإطلاق، ((بل الأمر في ذلك يتفصل، فإن الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموما، وكان الفقر أفضل منه. وإن أمال إلى إيثار الآجلة فإنفاقه في وجهه والاستعانة به على التزود للمعاد، فهو أفضل من الفقر)) (As-Syatibi, 2003).

والرأي الراجح في هذه القضية رأي الشاطبي، وذلك لأن الدنيا ليست بمذمومة لذاته وفي كل حال، فإن كان يأخذها أخذا بقدر زاد الراكب، غير مغتر بمفاتنها، ناظر إلى أنها مزرعة للآخرة ومطية لها، فارغ القلب من حب الدنيا وشهوات النفس، فالغنى أفضل من الفقر ما دام العبد يستعين به على طاعة الله، فليس تركه عندئذ من الزهد. وإن كان بالعكس فهو مذموم فتركه يكون زهدا، والفقر أفضل منه.

الزهد سيف في قتل النفس

ترك حظوظ النفس وشهواتها من جميع ما في الدنيا زهد المتحققين؛ لأن الدنيا حظ للنفس، لما فيها من الراحة والثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس، فمن زهد بقلبه في هذه الحظوظ والشهوات فهو متحقق في زهده (Al-Ghazali, n.d).

النفس في اللغة هي الروح، وقيل: النفس في كلام العرب تجري على ضربين : أحدهما قولك خرجت نفس فلان، أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا، أي في روعه. والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته، والجمع من كل ذلك أنفس ونفوس (Ibn Manzur, 1414H).

وأما في اصطلاح الصوفية فيقول القشيري ‹ت 465هـ› : «نفس الشيء في اللغة وجوده، وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود ولا القالب الموضوع، وإنما أرادوا بالنفس ما كان معلوما من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله» (Al-Qusyairi, n.d.).

ومن هنا يظهر أن النفس عند الصوفية تطلق على العنصر الشرير الفاسد في الإنسان التي تحض على الأهواء والشهوات، وهي السبب في ظهور الأخلاق الدنيئة والصفات المذمومة.
ولما كانت النفس الإنسانية عندهم على هذا النحو، فقد وجب على صاحبها العمل على التخلص من صفاتها المذمومة والترقي بها عن مرتبة الأمر بالسوء. وهذه الصفات للنفس لا تزول بالأماني ولا بمجرد الاطلاع على حكم تزكيتها أو قراءة كتب الأخلاق والتصوف، بل لا بد لها بالإضافة إلى ذلك من مجاهدة وتزكية عملية، وفطم لنزواتها الجامحة وشهواتها العارمة.

ذهب ابن عجيبة إلى أن الزهد سيف في قتل النفس. أشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [البقرة: ٧٢ – ٧٣].

يقول ابن عجيبة: ((قلت: والسيف الذي يُجْهز على النفس ويسرع قتلها هو الذل والفقر، فمن ذلّ نفسه بين أبناء جنسه، وخرق عوائد نفسه، وزهد في الدنيا، ماتت نفسه في طرفة عين، وحيِيَتْ روحه، وظفر بِقُرَّةِ العين، وهي معرفة مولاه، والغيبة عما سواه. وكمال الوقت في ذبح النفس أن تكون متوسطة بين الصغر والكبر، فإن الصغيرة جدّاً لا يؤمن عليها الرجوع، والكبيرة جدّاً قد يصعب عليها النزوع، كاملة الأوصاف بحسن الزهد والعفاف، تسر الناظرين لبهجة منظرها وحسن طلعتها)) (Ibn Ajibah, 2005).

يظهر من قول ابن عجيبة هذا أن الزهد في الدنيا بقتل النفس وذبحها. وهذا القول يشير إلى قمع النفس ومحوها بالكلية. وهذه الفكرة لا يوافقه الغزالي حيث يقول: ((فهذا غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها وهيهات، فإن الشهوة خلقت لفائدة، وهي ضرورية في الجبلة، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك. ومهما بقي أصل الشهوة فيبقى لا محالة حب المال الذي يوصله إلى الشهوة حتى يحمله ذلك على إمساك المال وليس المطلوب إماطة ذلك بالكلية بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط)) (Al-Ghazali, n.d).

ويرى ابن الجوزي أن الصوفية حينما يذمون الهوى على الإطلاق، وإنما يذمون المفرط من ذلك، وهو ما يزيد على جلب المصالح ودفع المضار. ذلك لأن الهوى هو ميل الطبع إلى ما يلائمه، وهذا الميل قد خلق في الإنسان لضرورة بقائه، فإنه لو لا ميله إلى المطعم ما أكل، وإلى الشرب ما شرب، وإلى النكاح ما نكح، وكذلك ما يشتهيه، فالهوى مستجلب له ما يفيد كما أن الغضب دافع عنه ما يؤذي فلا يصلح ذم الهوى على الإطلاق وإنما يذم المفرط من ذلك وهو ما يزيد على جلب المصالح ودفع المضار.

ولما كان الغالب من موافقة الهوى أنه لا يقف منه على حد المنتفع أطلق ذم الهوى والشهوات لعموم غلبة الضرر؛ لأنه يبعد أن يفهم المقصود من وضع الهوى في النفس، وإذا فهم تعذر وجود العمل به وندر، ومثاله أن شهوة المطعم إنما خلقت لاجتلاب الغذاء فيندر من يتناوله بمقتضى مصلحته ولا يتعدى فإن وجد ذلك انغمر ذكر الهوى في حق هذا الشخص، وصار مستعملا للمصالح، وأما الأغلب من الناس فإنهم يوافقون الهوى فإن حصلت مصلحة ضمنا وتبعا (Ibn al-Jawzi, 1962).

وكذلك ابن خلدون، فيقرب رأيه في هذه المسألة من رأي الغزالي وابن الجوزي عندما يتكلم عن مجاهدة الاستقامة. وقد تنبه ابن خلدون إلى أنه ليس المراد من علاج خلق النفس قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية. فإنها غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة، فلا يتصور منع الشهوى وإلا لهلك الإنسان جوعا، وانقطع النسل تبتلا، ولا قلع الغضب وإلا لهلك بالعجز عن مدافعة المعتدي. بل المراد من العلاج تمكن الاستقامة في النفس، حتى تصرف هذه الغرائز بمقتضى آداب الله تصريفا جبليا، لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق الحياة والإقبال على الله (Ibn Khaldun, 1991).

فالرأي الراجح في هذه القضية هو الرأي القول على عدم قتل النفس وقمعها كليا. وذلك لأن النفس لها أهمية في حياة الإنسان. الإسلام ليس كمثل الأديان الأخرى في تجاه النفس بقتلها وقمعها، بل يأتي الإسلام لتربيتها وتأديبها حتى لا تكون إفراطا ولا تفريطا.

الخاتمة

إن ابن عجيبة في تفسيره الإشاري البحر المديد قد تكلم عن الزهد من الأعمال القلبية، وتفضيل الفقر على الغنى، والزهد سيف في قتل النفس. لا يخالف ابن عجيبة مع الصوفية والأئمة في بيان الزهد من الأعمال القلبية ويتفق مع جمهورهم في كلامه عن تفضيل الفقر على الغنى. وأما الزهد سيف في قتل النفس، فقد خالفه بعضهم. ولا يذكر ابن عجيبة استدلاله في هذا الموقف وما دوافعه ومستنده. ولعل السبب في اختيار رأيه هذا أنه قد تأثر ببعض الصوفية حول هذه الفكرة الأجنبية التي قد تسرب إلى العالم الإسلامي. وهذا الاختلاف لا ينقص إجلالنا له ووثوقنا به من الناحية العلمية والدينية.

REFERENCES

‘Azzuzi, Hasan. (2001). *As-Syeikh Ahmad bin ‘Ajibah fi al-tafsir.* Al-Mamlakah al-Maghribiyyah: Wizarah al-Awqaf wa as-Syuun al-Islamiyyah.

Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad. (n.d). *Ihya’ ulum al-din.* Beirut: Darul Ma’rifah.

Al-Qaradhawi, Yusuf. (2004). *Mawqif al-Islam min al-ilham wa al-kasyf wa al-rua wa min al-tamaim wa al-kahanah wa al-ruqa.* Kaherah: Maktabah Wahbah.

Al-Qusyairi, Abdul Karim bin Hawazin. (1981). *Latoif al-isyarat.* N.p: Haiah al-Misriyyah al-‘Ammah lil Kitab.

Al-Qusyairi, Abdul Karim bin Hawazin. (n.d). *Ar-Risalah al-Qusyairi fi ‘ilmi al-tasawwuf.* Kaherah: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah.

Al-Siraj at-Tusi, Abdullah bin Ali. (2001). *Al-Luma’ fi tarikh at-tasawwuf al-Islamiy.* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Syatibi, Ibrahim bin Musa. (2003). *Al-Muafaqat fi usul as-syariah.* Kaherah: Al-Maktabah at-Taufiqiyyah.

Al-Taftazani, Mas’ud bin Umar. (2000). *Syarh al-‘aqaid an-Nasafiyyah.* Kaherah: Maktabah al-Azhar lit Turath.

Al-Tustari, Sahl bin Abdullah. (2004). *Tafsir al-Quran al-‘Azim.* Kaherah: Darul Haram lit Turath.

Al-Zahabi, Muhammad bin Hussein, (1995). *At-Tafsir wa al-mufassirun.* Kaherah: Maktabah Wahbah.

Al-Zirikli, Khairuddin. (1986). *Al-A'lam: qamus tarajim li al-Asyhuri al-rijal wa al-nisa' min al-'Arab wa al-musta'mirin wa al-mustasyriqin.* Beirut: Dar al-'Ilmi lil Malayin.

Ibn 'Ajibah, Ahmad bin Muhammad. (2005). *Al-Bahrul madid fi al-Quran al-majid.* Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Arabi, Muhammad bin Ali. (1985). *Al-Futuhat al-Makkiyyah.* N.p: Al-Haiah al-Masriyyah al-'Ammah lil Kitab.

Ibn al-Jauzi, Abdul Rahman bin Ali. (1962). *Zammul Hawa.* N.p.*:* n.p.

Ibn Khaldun, Abdul Rahman. (1991). *Syifa' as-saeil li tahzib al-masaeil.* N.p.: Darul al-Arabiyyah lil Kitab.

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram. (1414). *Lisanul 'Arab.* Beirut: Dar Sodir.

Al-Madkur, Abdul Hamid Abdul Mun'im. (2006). *Nazarot fi altTasawwuf al-Islami.* N.p.: Darul Hani.

Mahyuddin Hashim. (2012). *Al-Fikru as-sufi baina as-Syatibi wa Ibn Khaldun.* Nilai: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia.

Mahyuddin Hashim. (2020). Tafsir al-bahrul madid karangan Ibn A'jibah. *Sains Insani*, *5*(1), 167-172. https://doi.org/10.33102/ sainsinsani, *5*(1),171.

Yusuf Muhammad Toha Zaidan. (1991). *Al-Toriq al-sufi wa furu' al-Qadiriyyah bi Misr.* Beirut: Darul Jail.