الفصل الثاني

نظرية الفناء

تمهيد

تشرب الصوفية الإسلام نصًّا وروحًا، شعيرة شعيرة وفضيلة فضيلة، وأطالوا الوقوف عند كل مبدأ بظاهرهم تطبيقًا وتنفيذًا وبباطنهم تأملاً وتذوقًا، واتسم تدينهم بقوة المجاهدة وضبط النفس ضبطًا متزنًا للغاية ولم يكتفوا بما اكتفى به غيرهم من رجال الظاهر بمجرد صحة العمل علمًا، وغنمًا عمدوا مع هذا إلى التذوق القلبي والروحي لثمار العمل وحلاوته، وفتحوا فوهات القلوب والنفوس للاستقبال الصادق والمخلص لهذا الغيث الذي نزل يروي جدب النفوس ويطهر درن القلوب، بحيث يمكن أن يقال إن الانضباط العلمي في دقة الاتباع مع استجابة الأعماق أثمر في قلوبهم مذاقات وأنتج في أنفسهم مشاعر وأحاسيس عادت على الحياة الروحية بالثراء والنماء، وفتحت أنظار وقلوب المريدين المتعطشين إلى الروحية على فيض جم من الأحوال والمواجيد وسنعرض لحال منها وهو الفناء مكثرين من الاستدلال الشرعي على كل جزئية فيه نظرًا للاعتراضات التي توجه إلى مثل هذه المذاقات.

أصول الحال

لا ينبغي أن نفهم أن حال الفناء هذا دخيل على جوهر الإسلام وحقيقته أو على الوضع اللغوي لأننا نرى اللفظة ترد في اللغة العربية بمعنى العدم المطلق وليست مرادة عند القوم بهذا قطعا، وترد بمعنى التلاشي والاضمحلال[1] وهو مقصد رجال الطريق، وجاءت لفظة فانٍ في الآية (٢٦) من سورة الرحمن، وذكر

---

(١) المنجد ٦٢٩، مختار الصحاح ٤٤٨.

اللـــه كـــلمة ينفد وهي الشبيهة بمعناها في الآية (٩٦) من سورة النحل، وإن لوحـــظ أن اللـــه سبحانه قلل من ذكر ألفاظ الفناء والنفاد وأكثر من الكلمات المقابلـــة لهـــا حيث وردت تلك المادة باشتقاقات متعددة تبين أن فعل اللـــه في الرزق وما عند اللـــه في الآخرة وما عنده من أسرار ومواهب ومنح وعطايا وأن الحـــق بذاتـــه خير وأبقى (طه: ١٣، الأعلى : ١٧،النحل: ٩٦ ،القصص: ٦٠، الشورى: ٣٦، طه: ٧٣) كما أوضح سبحانه في كثير من الآيات أن ما عنده لا ينتهي وأن كلماته لا تنفد ولو كان البحر مدادًا والأشجار أقلامًا. (النحل: ٩٦، الكهف: ١٠٩، لقمان: ٢٧).

والسر وراء هذا يتجلى في أن اللـــه سبحانه أراد بكثرة الحديث عن بقاء ما عـــنده وعـــدم نفـــاده أن يوجه أنظار العبيد إليه وأن يرغبهم في ذاته وفي أسمائه وصفاته وينفرهم من الاهتمام بما دون ذلك من الأشياء الفانية.

وأيضًـــا فإن الآيات التي تتحدث عن التوكل والرضا والقصد والفرار وعن الإخلاص الكامل في الطاعة والإحسان في العبادة، وعن بيان أن اللـــه واحد أحد مســـتحق للطاعـــة وأنه فاعل مريد مختار لا يقبل الشركة معه وعن أن العبيد لا يملكـــون نفعًـــا ولا ضرًا، كل هذه الآيات تدل معانيها على صحة مذاق الفناء وتنطبق على ما أراده الصوفية في هذا الشأن وعلى ما فصلوه في هذا الحال.

وبالإضـــافة إلى القرآن فإن الرسول ﷺ حدثنا كثيرًا في مناجاته وأدعياته بما يفيد صراحة اللجوء الكامل إلى اللـــه والاعتماد عليه وحده وترك الثقة في النفس والخلـــق، كقولـــه: «**يا حي يا قيوم يا بديع السماوات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام لا إلـــه إلا أنت برحتمك نستغيث أصلح لنا شأننا كلـــه، ولا تكلنا إلى نفوسنا طرفة عين ولا إلى أحد من خلقك**».

ويقول: «**اللهم اكفلني كفالة الوليد**» وقال: «**اللهم إني وجهت وجهي إليك وألجأت ظهري إليك لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك**»[1] وقال: «**لي وقت لا يسعني فيه غير ربي**» وبذا أظهر النبي من نفسه الافتقار والفاقة والاستكانة و لم يسند لنفسه حركة ولا أضاف لها فعلاً بل ألح على الله أن يتعهده بالتصريف والتدبير والحفظ والعناية كما يتعهد ولي الأمر وليده.

ودعاء الاستخارة صورة صادقة لعدم الركون إلى النفس والإرادة مع التوجه الكامل إلى القدرة الإلهية والتفويض إلى العلم الرباني، ولما صحت هذه الأصول وثبتت كجذور قوية لفكرة الفناء لام الشوكاني أثناء شرحه لحديث «**من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب**» جميع منكري هذا الحال واتهمهم بالجهل وقصور النظر.

بداياته

كان هذا عن أصول حال الفناء أما بداياته فإننا نسمع عن كثير من الصحابة والتابعين أنهم ذاقوا هذه الحالة وجاءت أقوالهم تفصح عن مكنون ضمائرهم وعن طيات قلوبهم ومقدار الاعتماد واللجوء الكامل على المولى سبحانه ونلتقي أولاً مع أبي بكر -رَضِي الله عَنْهُ- فنرى تلك الفكرة نبعت عنده من ناحيتين:

الأولى: قوة اليقين وحسن الثقة متمثلة في حاله عندما ترك أولاده في الهجرة بلا سبب ولما سأله الرسول ﷺ « **ماذا تركت ؟** قَالَ: تركت لَهُم الله» ولاشك أن النبي ﷺ يعلم يقين أبي بكر وماذا سيكون جوابه ولكنه سأل ليتلذذ بجواب أبي بكر وبحديث مؤمن وموقن من صحابته ومن أعز المقربين لديه.

والثانية: تظهر في أن أبا بكر قد أمات هواه وصفّى نفسه وخلصت روحه

---

(١) مسلم نووي ج٥: ٥٦١-٥٦٦.

حتى استسلم حقًا لإرادة الله وقوته فوصفه النبي قائلاً «**من أراد أن ينظر إلى ميت يمشي على الأرض فلينظر إلى أبي بكر**»[1].

وبناء على هاتين الناحيتين فإن الصديق كان من أسبق الذين بنوا فكرة التسليم على التوحيد واليقين وعلى التصفية النفسية وتعديل أهوائها وشهواتها، ولم يخرج الصوفية عنهما كما لم يخرج الجيلاني عن الحديث السابق حين سمى الفناء بالموت الأحمر لقيامه على الجهد والمشقة أو على الجذب والكشف وهما كالكبريت الأحمر.

ولم يستسلم أبو بكر وحده أو لم يكن حاله فريدًا في ساحات الفناء بل إن عمر قال: «لا أبالي أصبحت غنيًّا أو فقيرا فإني لا أدري أيهما خير لي»[2] وهو إقرار منه بالعجز والافتقار لعدم الإحاطة العلمية بما هو نافع وصالح.

وذاق ابن عمر حال الفناء في أسمى صوره وهو الفناء الشهودي فلم يحس بأحد في الطواف.

كما ذاق بلال الحبشي الذي ذهب حسه في حالة فنائية أمام مولاه المغيرة بن شعبة[3] في حياة الرسول ﷺ.

ولقد انتقلت تلك البدايات إلى الزهاد فذاقها أويس القرني قائلاً عن مكنون نفسه: لا ينال الناس هذا الأمر حتى يكون الرجل قد قتل الناس أجمعين[4].

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف ٦٣.
(٢) الغزالي الإحياء ج٤: ٢٣٢.
(٣) الكلاباذي التعرف: ١٢٥ وعوارف المعارف ٢٤٧.
(٤) طبقات الشعراني ج١: ٢٤.

وكانت تنتاب أويس القرني في الصلاة[1].

كما تدرب عليها يزيد بن ميسرة ورسم الطريق الموصل إلى التحقيق بها مبتدئًا من العلم فالعمل فالاشتغال بالنفس فالفقد فالطلب فالهرب[2].

وحدثنا أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بأن من ذاق من صاف خالص دين الله شيئا شغله الله عما سواه[3] فقد استعمل لفظة ذاق وصاف وخالص وهي اللغة اللفظية والروح العلمية التي تحدث بها الصوفية في مجال الفناء كما سنرى، وإذًا فإن أصول هذه الفكرة وبداياتها قد تأسست قبل عصر الصوفية، فإن قال نيكلسون ووافقه الدكتور عبد الوهاب عزام: إن أعظم ممثل لهذه النظرية هو أبو يزيد البسطامي أو هو أول من خاض فيها[4] أو قال السلمي والهجويري: إن أول من تكلم في الفناء هو أبو سعيد الخراز وتبعهم آدم متز[5].

قلنا لهؤلاء جميعا إن الأولية ليست ابتكارية إنشائية أو مذاقية روحية لأننا رأيناها عند الصحابة والتابعين، ولكن يجب أن نحمل الأولية على السبق في الاصطلاح أو كثرة التقعيد والشرح ورسم الطريق وبيان الأقسام والأسباب المتصلة بالفكرة فقط.

---

(١) التعرف: ١٢٥-١٣٠.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٣٩.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج٢: ٦١.

(٤) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ٢٢، د/عزام التصوف وفريد الدين العطار ٢٨.

(٥) طبقات السلمي: ٥٤ وكشف المحجوب للهجويري ٢٤٣، متز: الحضارة الإسلامية ج ٢: ١٥.

تلازم الفناء والبقاء

الفناء بحسب الوضع اللغوي يكون عن كذا وصولاً إلى كذا، وهذه القاعدة يصح أن تكون عن الأعلى إلى الأدنى، وليست هي اصطلاح القوم وإن صحت لغة[1]. وإنما الفناء الاصطلاحي في نظر الصوفية هو ما كان عن الأدنى إلى الأعلى، أو هو الموت المعنوي عن الدنايا والرذائل والعوارض والتغير والتلون والوجود الزائل وعن الركون إلى النفس والخلق إلى التحقق بالصفات المحمودة والحقائق العليا والثقة في إرادة الله وقدرته واللجوء إليها.

وبعبارة أخرى الأدنى إنما أن يكون فعلاً أو خلقًا أو صفةً أوحالاً، ومراد الصوفي أن يتخلص من رؤية فعل العبد بإرادة الله ومن الصفة الذميمة ليبقى بالحميدة، ومن أحوال الخلق إلى ما عند الله من أسرار ومواهب، فالفناء والبقاء المرادان عند أرباب الأذواق متلازمان في التحقق والدرجة بمعنى إذا وجد الأول وجد الثاني بنفس القدر والنوعية، وهذا التلازم مستمر بينهما سواء أكان الفناء قائمًا على السلوك أم على الجذب.

ويعبر أبو سعيد الخراز عن مدى الصلة بين الحالين في النوع التجريبي والسلوكي فيقول: أهل الفناء في الفناء صحتهم أن يصحبهم علم البقاء وأهل البقاء صحتهم أن يصحبهم علم الفناء[2] مشيرًا بذلك إلى ارتباط الأحوال البقائية ودرجاتها بالفناء الإرادي والنفسي القائم على التدريب والتمرين فإذا عولجت الأفعال بحسن التوجه والنظر إلى رؤية إرادة الله وحده وعبد العبد ربه مخلصًا صفت الأخلاق وزكت النفس وارتقى العبد في مدارج السلوك ومعارج القرب والبقاء مع الله في أسراره وأنواره وإرادته، ويستمر التلازم بينهما في الفناء

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٦٧٥.
(٢) السهروردي: عوارف المعارف ٢٤٧.

الجذبي كذلك إذ يقول الشبلي: الحقُ يُفنى بما به يبقى ويبقى بما به يفنى، يفنى بما فيه بقاء ويبقى بما فيه فناء، فإذا أفنى عبدا عن إياه أوصله به وأشرفه على أسراره[1] وأنشد أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي المقتول (٥٨٧) فقال:

حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم ... قد مات قوم وهم في الناس أحياء
أفناهم عنهم وقد كشف لهم ... حجب البقاء فتلاشت الأرواح[2]

وإلى هذا التلازم يشير قوله سبحانه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٦، ٢٧]. ومع أن الآيتين يبدوان لأول وهلة وهما يتحدثان عن الفناء الأكبر وهو حصول العدم لكل من وما على الأرض في مقابل البقاء الدائم لله وحده إلا أنهما يصلحان مع هذا دليلاً على الموت الأصغر وهو فناء الحول والقوة وقطع النظر عن كل مخلوق في مقابل بقاء الحق قادرًا مالكًا ذا جلال مرهوب وكمال مرغوب.

وفيهما ما يحث على العبادة وعدم الثقة بما يكون في يد العبيد وترك اتخاذ الغير معبودًا والزجر عن ترك التقرب إلى الله، وهما يدعوان إلى حسن التوحيد وترك الشرك الظاهر والخفي والحث على الرجوع إلى الباقي دائمًا وذكر سبحانه الجلال المرتب على فناء الغير وأتى بالإكرام المناسب لبقائه[3].

ولعل السياق قبل الآيتين وبعدهما يصحح عمومهما، حيث وجه الله نظر الإنسان قبلهما إلى كمال قدرة الحق وفضله فأخبرنا أنه هو الخالق والذي علم والمقدر لحركة الشمس وسير القمر والرافع للسماء والواضع للأرض وهو مارج

---

(١) الطوسي: اللمع ٨٤.
(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٥: ٣١٥-٣١٦.
(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ج٨: ١٦-١٩.

البحرين ورب المشرقين، ثم يقول بعدهما: إن كل ما في السماوات وما في الأرض متوجه إلى الله بالسؤال، وهذا يعني أنه سبحانه صاحب الحول والقوة وكل ما على الأرض وما فوق السماء محتاج إليه وخاضع له وسائل إياه لحاجة العبيد وجميع المخلوقات وافتقارهم إليه في الوجود أصلاً وفي التدبير والتيسير بعد الإيجاد.

وإلى هذا ذهب الفخر الرازي وابن كثير وأبو السعود وابن القيم في تفسير الآيتين[1] وبه صح الاستدلال بالآية في هذا الموضع.

أنواع الفناء وإمكان وقوعه

إذا كان الفناء لا يلزم حالة واحدة فإن الصوفية السنيين والسلفيين قد قسموه إلى ثلاثة أقسام: الأول يسمى فناء الإرادة أو العبادة، والثاني يسمى بفناء الشهود، والثالث يطلقون عليه فناء الوجود، والأول هو مقصودنا في هذا الفصل والثاني موضوعنا في الفصل القادم، والثالث هو الباب الأخير من هذا البحث.

والفناء في كل مرحلة من هذه المراحل هو استغراق نفسي ممكن، لأن النفس بطبيعتها مدركة لما حولها ولذاتها ولما فوقها باعتبارها هبطت مزودة بقدر من المعرفة كما يقول المثاليون، أو لأنها من أمر الله كما نطق القرآن، والنفوس العليا لا تقع بالأدنى وهو الحسي وإنما تظل متنقلة منه إلى المعقولات ومنه إلى المجردات والمفارقات.

وتؤكد الدراسات النفسية أن العمليات التي تقوم بها النفس لا تمر بلا شعور،وإنما يلازمها إحساس داخلي بعمليات التفكير والميول والعواطف، ويوصف هذا الشعور بأنه متدفق ومتجدد ومتماسك واختياري وذاتي، وأنه

(١) تفسير ابن كثير ج٧ ٤٦٩-٤٧٠ وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٨: ٢٠٦ ومدارج السالكين ج٣: ٣٦٨-٣٦٩.

يقـــوى ويضعف باعتبار الأحوال الطارئة التي تثيره، تلكم الأحوال التي تتنوع إلى مثيرات حسية أو عقلية أو استبطانية إرادية أو غير إرادية، وبما أن هذه العمليات لا نغيـــب عنها داخليًّا فهي تحدث فينا آثارا عضوية أو عقلية[1]، وقد يكون من نتائجها خصوصًا إذا ما كان الباعث استبطانيًّا أن يفقد الإنسان إحساسه بما يدور من حولـــه وبحواسه وإن كان لا يتصور أن يفقد الإنسان أنيته وذاته المتأملة المستغرقة.

إذا وضـــعنا هذه الاعتبارات أمامنا ونحن ندرس إمكان وقوع الفناء ووضعنا أمامـــنا حقيقة هامة هي أن الإسلام قد أثار النفس ووجهها توجيهًا حقيقيًا نحو فكـــرة الألوهـــية، وأخبرها أن الحق سبحانه هو القادر والمهيمن على كل شيء والمسئول عن جميع الكائنات إبداعًا وتسييرًا.

وبالـــتالي فعلى العبد إذا سأل فليسأل اللـــه وإذا استعان فليستعن باللـــه، وليعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه كما حدثنا رسول اللـــه ﷺ.

وتبع هذا كذلك إقلال من شأن الغير ومن شأن الماديات ومطالبته بالتسامي فـــوق عـــالم الشـــهادة وإيثار ما يبقى على ما يفنى، حسبما جاء في الحديث، والتحذير من الخلود إلى الأرض وما فيها أو الركون على أحد فإن الكل لا يملك من دون اللـــه شيئًا، وإذا تأملنا هذا كلـــه قادنا إلى أن فكرة الألوهية صارت في الإســـلام هـــي الباعـــث والمحرك والمثير لعمليات النفس المختلفة محور النشاط الداخلي كلـــه بحيث تواري تحت سلطانها ما دونها من أمور دنيوية أو شهوانية، وأنها استولت على النفس استيلاء ملكها وسخرها لما تقتضيه من خوف أو حب أو نـــزوع أو عمل كما استغرقت المشاعر والعواطف استغراقًا أفقدها الانتباه إلى

---

(١) عثمان أمين: ديكارت ٨٣-١٢١-١٢٢ والحياة النفسية: الخشاب ٧٦-٨٧.

مـــا وراء تلـــك الفكرة العارمة والقوية، وإلى حد أن عمر بن الخطاب قال تحت تـــأثير هذه العقيدة وسلطانها: إن للـــه عبادًا يُميتون الباطل بهجره ويُحيون الحق بذكره، رَغَبوا فَرُغبوا، ورهبوا فَرُهبوا، خافوا فلا يأمنون، أخلصهم الخوف فكانوا يهجرون ما ينقطع عنهم لما يبقى لهم وألفاظ العبارة من إماتة وهجر وإحياء ورغب ورهب وانقطاع وطلب لما يبقى، كلها داخلة في باب الفناء وطريقه، وتحت أنوار الألوهـــية وبوارقها وجلالها كره أبو الدرداء الغير والنفس في جنب اللـــه، وذاقوا حلاوة البقاء مع الأنوار كما ذاق أُبي، وانتاب الوجد والغربة وفقد الحس شداد بن أوس، وأوصى ابن المسيب المسلمين أن يستغنوا باللـــه كما نصح أيوب السختياني العلماء أن يتغافلوا عما في أيدي الغير ويأسوا منه مكتفين بما عند الله[1].

بهـــذا كان مذاق الاستغراق النفسي حالاً مجربًا وقائمًا قبل الصوفية فلا غرو أن تتسلط تلك الفكرة على نفوس بعض المخلصين فتفعل به ما فعلته بغيرهم ممن ســـبقهم، وكيف ننكر تأثير الألوهية على النفس واستيلاءها عليها ونحن نشاهد الواحـــد تســـترعيه حادثة حسية فيغيب بالنظر إليها والتفكر فيها عما حولـــه وتســـتجمع كـــل شعوره وتوجهه إليها، كما نرى البعض تنتابه فكرة ما فإذا به يشـــرد هائمًا في أغوار نفسه ناسيًا ما سواه وما حولـــه حتى لا يكون فيه متسعًا لشيء أبدًا، ويخاطب فلا يفهم ونمر بين يديه فلا يدري، ونتكلم على مسمع منه فـــلا يصـــغي، غـــائص هو في أعماق مشهده أو فكرته بل ومستغرق حتى عن اســـتغراقه، عـــلى حد الأمثلة التي ضربها الغزالي وابن القيم الجوزية لبيان إمكان وقوع الفناء[2].

---

(١) حلية الأولياء ج١ ٥٥، ١٦٦، ١٨١ ج٢: ١٢ ج١: ١٦٢، ٢١١، ٢٦٩-٢٧٠ ج٢: ١٧٣، ج٣: ٥.

(٢) الغزالي الأربعين ٦١ ومدارج السالكين ج١ ج٣ فصل الفناء.

فالقول بأن النفس حتى تأثير سلطان الألوهية والتأمل الدائم في أنوارها تتخلص كثيرًا من إرادتها ومن شهواتها وأحاسيسها قول صحيح إلى أبعد الحدود، وقول تدعمه الملاحظات اليومية والمشاهدات المتكررة التي نحسها نحن في أعماقنا ويراها الغير فينا، والآن سنتتبع الفناء الإرادي وطريقه وخصائصه ومرادفاته وأذواقه.

الفناء الإرادي

يسميه الجنيد بمخالصة الإخلاص وتبعه على هذه التسمية السهروردي، بينما أطلق الإمام الهروي عليه فناء المعرفة في المعروف، وقال الغزالي: إنه فناء الأفعال، وسماه ابن عربي وابن تيمية وابن القيم الجوزية بالفناء عن عبادة السوى[1]، وهذا النوع شامل لفناء الأفعال ورؤيتها واختيار العبد فيها ولفناء الصفات الزنيمة ليبقى العبد بإرادة الله وليتحقق بالصفات الحميدة وله باعتبار كل من الفعل والصفة تعريف يخصه.

(أ)فناء الاختيار في الفعل: من نظر إلى الفناء على أنه محو الإرادة المدبرة للفعل، أو على أنه التخلص من الركون إلى حول العبد وقدرته ومشيئته واختياره، وعلى أنه قطع النظر عن رؤية الأعمال حال كونها صادرة من قوة المخلوق عرفه بأنه: فناء رؤية قيام العبد لله عز وجل وبقاء رؤية قيام الله تعالى في أحكام العبودية، حسبما صرح النهرجوري (٣٠٣هـ).

ويقول السراج: هو فناء رؤية العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك، والبقاء بقاء رؤية العبد بقيام الله له في قيامه لله قبل قيامه لله

(١) السهروردي عوارف المعارف: ٢٤٧، الغزالي: روضة الطالبين ١٢٢، ابن عربي: كتاب الفناء ٦، ٧، ابن تيمية الرسال ج١: ٨٢، ٨٣.

بالله[1]، أي إنهم قد أفنوا ملاحظة العمل والركون إلى الذات البشرية أو المخلوقية عامة في إنشاء الفعل وخلقه ورحلوا من هذا الفناء إلى مكون الأكوان، وشهدوا بالعلم والمعرفة عودة المفعولات إلى الفاعل المختار الذي لا خالق ولا مهيمن ولا مسيطر ولا مدبر للكل إلا هو، وأخضعوا الإرادة الحادثة لسلطان الإرادة القديمة في كل عمل.

وقد استخلص الصوفي عبادته من النظر إليها ومن طلب الجزاء، بحيث كلما أقام شعيرة أو أدى نسكًا فثم وجه الله لا غيره، مستندًا في ذلك إلى قوله سبحانه: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]. وإلى قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]. وإلى ضرورة أن تكون الهجرة في كل عمل أو عبادة لله ولرسوله كي تكون مقبولة صحيحة، وسمى الخراز والهروي وابن تيمية وابن القيم هذا المسلك الحنيفي بالدين المستقيم أو الحكمي النبوي الاختصاص الخالص، وهو الفناء الديني الشرعي الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه[2].

والقلب في هذا الدور الفنائي الأول يكون بظاهره متجهًا إلى الخلق وبباطنه متجهًا إلى الله يرى أنه الفعال والمالك لما عليه الخلق، وواضح من هذا كله أن الصوفية لا يريدون بفناء الإرادة أو الفعل عدم تعلق الإرادة الحادثة بالأعمال كباعثة عليها كما لم يريدوا عدم الامتثال إلى الأمر والنهي أو عدم القيام بحق العبودية وإنما أرادوا توجيه الإرادة المحدثة إلى الإرادة القديمة وعدم الوقوف عند الحول والقوة وللعبد للبقاء بحوله وقوته سبحانه.

---

(١) الطوسي: اللمع ٢٨٠، ٤١٧.

(٢) ابن عربي كتاب الفناء: ٥، ٦ ابن تيمية الرسائل والمسائل ج١: ٨٣.

(ب) **فناء الصفات الذميمة**: ومقصود القوم بهذا اللون من الفناء هو تعديل سير النفس وتوجيهها من الذميم إلى الحميد ومن الرديء إلى الحسن ومن الأخلاق المرذولة إلى الفاضلة، ومن الصفات الشهوانية إلى التحقق بمعاني الصفات الربانية ولذا يقول الجنيد إذا فني الفتى عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه[1]، ويتفق أبو نصر الطوسي والكلاباذي على أنه فناء الجهل ببقاء العلم وفناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء الظلم ببقاء العدل، وفناء الكفور والكنود ببقاء الشكر[2]، ومن هنا عرفه القشيري والجرجاني بأنه سقوط الأوصاف المذمومة، أما البقاء فهو قيام الأوصاف المحمودة[3]، ونظم محمد بن أحمد بن علي القسطلاني المتوفى (٦١٤هـ) هذه المعاني مجملة فقال:

لما رأيتك مشرفاً في ذاتي ... بدلت من حالي ذميم صفاتي
وتوجهت أسرار فكري سجدًا ... لجميل ما واجهت من لحظاتي
وتلوت من آيات حسنك سورة ... سارت محاسنها لجمع شتاتي
لا أشتهي إن اشتهى مستترها ... بل أنتهي عن غفلة الشهوات
من كان يجهل ما أقوله عذرته ... فالشمس تخفى في دجى الظلمات[4]

والفناء من هذه الوجهة يرتكز أساسًا على فكرة جواز تبديل الصفات النفسية وتغييرها كما هو مذهب القشيري والغزالي وابن الجوزي، وبدون الاستناد إلى هذه القاعدة لا يقوم الفناء خاصة ولا ينهض علم الأخلاق الصوفي عامة إذ لو كانت الطبيعة النفسية لا تقبل التسامي ما أمكن تهذيبها وترويضها

---

(١) الطوسي: اللمع ٢٨٥.
(٢) الكلاباذي: التعرف ١٢٦ واللمع ٢٨٤.
(٣) الرسالة القشيرية: ٣٩ والتعريفات ١١٣.
(٤) ابن شاكر فوات الوفيات ج٢: ١٨١-١٨٢.

وما أفادت المجاهدة فيها.

وأيضًا فإن هذا الفناء من وجهة التعديل النفسي شامل لتبديل الصفات الأخلاقية الرديئة وإحلال الفاضلة محلها، كما أنه شامل لتدبير الإدراكات النفسية الحسية منها والعقلية بإدراكات مذاقية ربانية، أي إن الصوفي متوجه إلى نفسه لينفي عنها الصفات المذمومة وليخلصها من عوارضها وكدوراتها لتبقى متحققة بالكمال والجمال.

وهذا هو التوجه إلى النفس لتقويمها في جانبها العملي، كما أنه يعمد إليها ليرقيها من غشاوات الحس ونزوات العقل ومن أسباب العلم والمادية المعقولة إلى المعرفة النقية الوافدة إلى النفس من المكاشفة والمعاينة وذلك عندما يستولي المعروف على مدارك العارف استيلاء يفقدها صلتها بالمحسوس والمعقول ويبقيها بالسر الإلهي والنور الرباني.

وفي تلك المرحلة الدقيقة تلتقي بدايات الفناء أو يلتقي الفناء في مرحلته الأولى بالمعرفة في قمتها كما هو عند ذي النون والبسطامي وأبي بكر الواسطي ويحيى بن معاذ والفارسي[1]، ولا ننسى هنا تطلع الصوفي الدائب إلى أسرار الصفات الإلهية والتحقيق بمعانيها ومقتضياتها، وجعلها نبراسًا له في السلوك من ناحية ومانحة له من عطائها وجودها من ناحية أخرى، ولكن ما هو السبيل الذي يتبعه العبد كي ينال هذا الفناء بشطريه الفعلي والصفاتي؟ هنا يجيب الصوفية بأن للفناء طريقين هما طريق الجذب وطريق التمرين وسنبينهما الآن:

---

(١) انظر التعرف ١٤٩ والرسالة ج٢: ط د/عبد الحليم ٦١٥ واللمع ٦٢.

أولا طريق الجذب

وهو الطريق الذي يوالي الله فيه العبد وينقله كما يريد وحيث يريد، وهو شامل لكل اتجاهات الفناء الإرادي أو الفناء في المرحلة الأولى، فالله سبحانه يجذب العبد إليه فيفنيه عن اختياره ويرجعه إليه جل جلاله، ولكن عناية الله بالعبد قد تكون بالفضل والإحسان بأن يفتح على العبد باب ذكره فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس ثم أجلسه على كرسي التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو، فحينئذ صار العبد زمنًا فانيًا فوقع في حفظه تعالى وبرئ من دعاوى نفسه[1] على حد تعبير الخراز.

وألفاظ العبارة من فتح ورفع وإجلاس وإدخال وكشف وحفظ، وترقية الله للعبد من الذكر إلى القرب، إلى الأنس إلى التوحيد إلى الفردانية إلى الفناء عن فعله والبقاء مع ربه بالحفظ كلها ناطقة بالجذب شاهدة بالفضل والإنعام.

وقد تكون العناية الإلهية بالابتلاء والتمحيص، فما يزال الله يختبر العبد ويضيق عليه حتى يوجده معه ويقيمه له لا لغيره، وعندئذ ينشئه خلقا آخر يختلف عن الخلق الأول. فبعد أن كان مشتركًا صيره بالخلق الجديد مفردًا ربانيًّا لا يرى نفسه ولا الخلق بل يرى مولاه فقط[2] كما هو عند الجيلاني.

وبهذا الفضل والتمحيص يغني الله العبد عن رؤية الفعل وعن الاختيار ليبقى بالله لله، ثم بعد ذلك يحدثنا الجيلاني أيضًا عن الجذب وأثره في فناء الصفات المرذولة والبقاء بالأدب والمواهب الإلهية فيرى أن الله يقيم العبد في

---

(١) الرسالة القشيرية ج٢: ٦٠٣ ط د/عبد الحليم.

(٢) الجيلاني: الفتح الرباني: ٣٧.

مرتبة العناية أي على بابها بشرط لزوم الأمر والنهي، فإن وفى نقله إلى ملك الجبروت فجبر نفسه ثم قمعها بسلطان الجبروت حتى تذل وتخشع، ثم ينقله منها إلى السلطان ليهذب حتى تذوب غدد الشهوات، ثم ينقله إلى ملك الجلال ليؤدب، ثم ينقله إلى ملك الجمال فينفى، ثم إلى ملك العظمة ليظهر، ثم إلى ملك البهاء فيطيب، ثم إلى ملك البهجة فيوسع عليه، ثم إلى ملك الهيبة فيربى، ثم إلى ملك الرحمة فيرطب، ثم إلى ملك الفردية فيفرد، فاللطف يغذيه والرأفة تجمعه، وما يزال الحق يقلبه بين الجلال والكمال حتى يقربه ثم يدنيه، ثم يمهله، ثم يؤدبه، ثم يبسطه بمنه حتى يجعله صاحب سر وأمينًا من أمنائه، فإذا صار إلى هذا المحل فقد انقطعت الصفات والكلام والعبارات وهو منتهى العقول والقلوب[1].

ونلحظ بوضوح أن المراتب الجذبية التي درج الله العبد فيها ثلاثة: الأولى تبدأ بالامتثال للأمر والنهي، والثانية تقليبه بين صفات الجلال ليقنعه سبحانه بسلطان القهر ولينتزع منه الشهوات وغددها أي بواعثها ودواعيها، فإن المناسب لتطهير النفس الخبيثة من خبثها هو صهرها في نار الخوف والرهبة، فإذا انصهرت نقلها بصفائها وجلالها ليغمسها في صفات الكمال والرحمة والرأفة ويرويها من ألطافه حتى تتحقق بها سلوكا وعلما وعرفانا وعندئذ تنقطع الأسباب ويصير العبد فردًا في الصفة والمعرفة وهي المرحلة الثالثة.

والطريق الجذبي بمراحله في الفضل أو التمحيص أو التدريج من الجلال إلى الكمال هو المناسب لزيادة الفضل في قوله جل شأنه: ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ١٧٣]. وللآيات التي تحدثت عن التمحيص والابتلاء للمسلمين في أحد وحنين ليغيثوا إلى أمر الله وليسألوه وحده وليثقوا فيه دون الركون إلى مال أو

(١) الجيلاني: الغنية ج٢: ١٤١.

كثرة حتى يكونوا ربيين لا يلجئون إلا إلى الله يلوذون إلا إليه (آل عمران: ١٤١-١٤٨، التوبة ٢٥-٢٦) ويقول رسول الله ﷺ: «**اللهم خر لي واختر لي**» ويقول: «**بك أحول وبك أقاتل وبك أصول**»[١] وقال: «**إن الله يحب الأبرار الأخفياء الذين إذا غابوا لم يفتقدوا وإذا حضروا لم يعرفوا ولم يدعوا، أولئك قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل غبراء مظلمة**»[٢] وكان الرسول يقول في دعائه: «**اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أضل. أو أذل أو أذل. أو أظلم أو أظلم، أو أجهل أو يجهل علي**»[٣] وقبل أن ننتقل إلى طريق التمرين لا يفوتنا أن ننوه إلى ما لمسناه في طريق الجذب وهو أن الله سبحانه قد اقتضت حكمته أن يدرج النفس في عدة مدارج ويعرج بها من منزل لمنزل سواء في عنايته بها لإفنائها عن اختيارها أم في عنايته لتخليصها من صفاتها الذميمة لأن القذف بالنفس فجأة من أمواج الأسباب والعلل إلى شاطئ الركون والثقة ربما يطيش بها، ولربما يذهب عقل السالك ويختلط حاله عندما تعن له ومضة فجائية من بريق نور الحكمة حتى ولو كانت مستترة وراء حادث ما.

كما حدث لأبي عبد الله التروغبندي عندما دخل منزله يومًا في عام المجاعة و لم يكن به شيء فوجد عنده منوين حنطة فقال: الناس يموتون جوعًا وفي بيتي هذين فخولط في عقله فما كان يفيق إلا في أوقات الصلاة ثم يعود إلى حالته فلم يزل كذلك حتى مات[٤].

---

(١) مسند القضاعي عن أبي بكر ٢٣٠ واللباب ٢٤٩، ٢٥٠ ١٨١، ٢٥٣.

(٢) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه وأبو داود (حسن صحيح) اللباب في شرح الشهاب ٢٢٩، ٢٤٩.

(٣) نفسه٢٢٩، ٢٤٩.

(٤) الرسالة القشيرية ج١ ٢٠٦ ط د/عبد الحليم.

من هنا ولكي يحفظ الله عقل السالك ونفسه من الفقد الكامل درج الله من شملهم بحفظه بين المعارج.

ثانيا طريق التجربة والتمرين

رغم يقين الصوفية بأن الجذب أقوى وأقصر من طريق التجربة إلا أنهم لم يسكتوا متواكلين حتى يأتيهم، ولم يركنوا إلى الدعة والفتور، بل سلكوا نحو غايتهم الفنائية طريق المجاهدة وطريق التدريب الشاق ليحققوا ما يصبون إليه من حلم الفناء عن الاختيار وعن الصفات الرديئة، وقد استخدموا في هذه التجربة الصعبة كل سبيل شرعي من عقيدة وتوحيد، إلى عبادة وطاعة إلى أخلاق ومقامات أي إن التمارين الهامة التي قام بها الصوفية ليضيقوا على النفس مجاريها فتسلم إرادة وتخلص عبادة وتتصفى طبيعة هي التوحيد والإخلاص في العبادة والترقي في المقامات الأولى.

(أ) **التوحيد النقي سبيل الفناء:** يبدأ السالك سيره من نقطة التوحيد العام التي يرى فيها الأشياء ويرى الله فاعلاً، وبعد أن يمكث في هذه المنطقة فترة يمعن النظر في الفعل وحكمته وتدبيره وفي عنايته سبحانه بالمخلوقات ينتقل إلى مرحلة التوحيد الخاص، تلك المرحلة التي يذوق فيها السالك حلاوة الإيمان ويجد فيها لذته.

وتحت هذا المذاق وهذه اللذة وقوة تأثيرها على القلب وسلطانها على الروح يشتغل العبد بالفاعل عن الموجودات وبالقادر عن المقدورات، ويظل كذلك حتى يستغرق مع الجلال والعظمة فيمحوان عنه بقية العلائق، ثم تكشف له الحجب فيدخل دار الفردانية فيصير فانيًا عن الخلق وعن فعله وإرادته باقيًا منفردًا بربه سبحانه، لا يضيف لاستطاعته شيئًا، ويرى قوام الأشياء بالله فما من حركة ظاهرة أو باطنة إلا وهي واقعة تحت سلطان القدر وإنفاذ المشيئة.

وفي هذه الحالة يكون العبد شبحا بين يدي الله -عَزَّ وَجَلَّ- خارجًا من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية، وبالإضافة إلى كون التوحيد عاملاً هامًّا في فناء الإرادة فهو عامل قوي في فناء الصفة؛ لأن الله سبحانه يخفي الصوفية الواجدين لحال التوحيد الخاص في أنفسهم عن أنفسهم أي يميت أنفسهم في أنفسهم ويصطنعهم لنفسه ويكسوهم من أسرار صفاته الصمدية ما يمحو صفاتهم البشرية حسبما فهمنا من عبارات الخراز والجنيد والحلاج[1] وتلكم المرحلة التوحيدية بآثارها هي التي عناها النبي بقوله: «**عز المؤمن استغناؤه عما في أيدي الناس**» لأن من اعتز بالعبيد أذله الله[2] ولا يخفى أنه حال أَبيٍّ عندما مرض فقالوا له اذهب إلى الطبيب فقال: ذهبت فقيل له ماذا قال لك؟ قال: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج: ١٦] وقال سبحانه: ﴿ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا ﴾ [البقرة: ٢٦٤] ﴿ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾ [الطلاق: ٣].

(ب)**إخلاص العبادة فناء**: الإخلاص في كل فعل أو قول هو التوجه الكامل نحو الله سبحانه وعدم إشراك أحد أو شيء مع الله فيما يقوم به العبد، وعندما يتحدث الصوفية عن الفناء بأنه صرف الرؤية عن الغير والنظر إلى الله وحده فإن هذا لا يعدو مطلوب الإخلاص ومقتضاه خصوصًا وأننا نرى أنهما ينبعان عند الصوفية من منابع واحدة وتتداخل الألفاظ تعريفهما فنستعمل كلمات الإخراج والارتفاع والفقد والتغييب والنسيان في تعريف الإخلاص وهي في الوقت نفسه من أخص الكلمات التصاقا بباب الفناء، وأكثر من هذا فإن لفظة الفناء تدخل في تعريف الإخلاص وإن نأى الصوفية

---

(١) انظر: طبقات الشعراني ج١: ٧٩ واللمع ٥١، ٥٣ وأخبار الحلاج لماسنيون، ٤٩.

(٢) اللباب: ٢٨٢، ٢٧، ٣٠٥، ٦٨ والأول رواه القضاعي في المسند عن سهل والعقيلي والخطيب عن أبي هريرة ورمز له السيوطي بصحيح. والثاني رواه القضاع يفي المسند ورمز له السيوطي بنفس الرمز.

بكلمة الإخلاص فلم يدخلوها في تعريفات الفناء لكونها مصطلحًا دينيًّا صميمًا يُخدَم ولا يَخْدُم.

فالكلمتان يخرجان من أسس واحدة ويتشابهان في كثير من الأقوال الشارحة، ومع هذا فأنا أشم أصالة الإخلاص عند الصوفية وجعله أساسًا لفكرة الفناء وأصلا جامعًا لها، وتكاد تكون تلك الفكرة الصوفية المسماة بالفناء مرة أو المحو والمحق والغيبة مرات أخرى فروعا سامقة من هذا الأصل الوطيد وهو الإخلاص، وبعبارة أخرى فما هذه الفروع إلا تأمل ذوقي لهذا المعنى الديني الجامع.

وبجولة سريعة عبر أقوال الصوفية في الإخلاص يتضح التقارب الشديد وتبدو الصلة وثيقة بين المعنى الديني وبين الفناء وتظهر الألفاظ المشتركة بينهما يقول المحاسبي: الإخلاص هو إخراج الخلق عن معاملة الرب[1] ويقول رويم الإخلاص ارتفاع رؤيتك وفنائك عن الفعل أما أبو يعقوب السوسي فيرى أن الإخلاص فقد رؤية الإخلاص فإن من شاهد في إخلاصه الإخلاص احتاج إخلاصه إلى إخلاص.

ومن غيب عن ملاحظة نفسه فقد استمكن من الإخلاص كما أنه نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق، على حد قول ذي النون وأبي عثمان الحيري، وبهذه العبارات وما تحوي من ألفاظ ومصطلحات ومعاني نرى أننا أمام صور لفظية يمكن أن نستخدمها في الإخلاص ونستعملها بنفس القدر في الفناء، وما ذلك إلا لأنها في تنوعها تعبر عن حقيقة واحدة من ضرورة التوجه الصادق إلى الله والتطلع إليه وحده دون ما سواه، وكذلك فقد ظهر أن الفناء خادم للإخلاص وليس مخدومًا.

---

(١) اللمع: ٢٨٩.

وعلاوة على أنهما ينبعان من منبع واحد فهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة مؤادها أن الصوفية قد مرنوا أنفسهم على الانتقال من مرحلة الإخلاص الأولى التي يرى العبد فيها إخلاصه إلى المرحلة الثانية التي ينتفي فيها يفنى حَظ النفس من الإخلاص إلى الثالثة التي هي الخالصة الكائنة في المخالطة والتي فيها العبد عن رسومه برؤية قيامه بربه، فقد ساير الفناء الإخلاص في الدرجة والقوة كلما قوي الإخلاص اقتربنا من الفناء تحققًا ومذاقًا حتى إذا ما انتهينا إلى قمة الإخلاص فقد وقفنا على نهاية الفناء وهي فناء الفناء كما يسميه الصوفية.

هذا من الناحية النظرية البحتة في الحديث عن الإخلاص وصلته بالفناء، أما من ناحية التطبيق فلا بأس أن نسوق بعض الأمثلة لنرى كيف يتلازم الفناء مع الإخلاص أو كيف يحتضن الإخلاص الفناء عند القيام بكل عبادة أو شعيرة.

ففي الصلاة مثلاً لا يقتصرون على الإخلاص العادي الذي يبتعد فيه الإنسان عن عيون الخلق وإنما يطلبون الإخلاص في مرتبته الراقية الذي يغيب فيه العبد عن الفعل أو يغيب فيه عن نفسه، قال أحمد بن أبي الحواري لأبي سليمان الداراني: صَليت صلاة في خلوة فوجدت لها لذة، فقال الداراني أي شيء لذَّلكْ فيها؟ قال أحمد: حيث لم يرني أحد، قال الثاني أنك لضعيف حيث خطر بقلبك ذكر الخلق[1].

أما الإخلاص القوي والمخلص الثابت فهو عند الكلاباذي التجريد عن العلائق والتفريد بالحقائق[2] ومن كان كذلك فني عن فعله و لم يتطلع إلا إلى الحق وربما يغيب عن شعوره بنفسه كما غاب المعلى بن منصور الرازي عندما كان يصلي فوقع عليه كور الزنابير فما انفلت من صلاته حتى أتمها وانتفخت

(١) طبقات السلمي: ٢٠.
(٢) التعرف ١٤٣.

رأسه وهو لا يدري[1].

وأشـــد من هذا فإن الروايات ترد إلينا على أن الرسول ﷺ كان يقوم الليل حـــتى تتورم قدماه ومع ذلك يقول عن تلك الصلاة المليئة إخلاصًا «**جعلت قرة عيني في الصلاة**» وكان يفر من الدنيا والخلق إليها قائلا: «**أرحنا يا بلال بالصلاة**»

وكذلـــك الصوم المعتد به عند القوم هو ما تحققت فيه الغيبة عن رؤية الخلق بـــرؤية الحق عز وجل على حد تعبير أبي الحسين بن هند الفارسي من أصحاب الجنـــيد، ويفسر الكلاباذي قول النبي «**الصوم جنة**» قائلا: إنه حجاب عما دون الحق من الخلق والصفات الذميمة، وهو نوع توسع عما عليه تفسير رجال الظاهر ثم يقول: إنه لما كان الصوم متجهًا نحو اللـــه وحده وتسقط معه جميع العوارض صـــح إثبات الياء[2]، مع ذاته تعالى في الحديث «**الصوم لي**» ولم يصح إثباتها مع العبد فلا يقول صومي.

والذكـــر أيضًا لا يكتمل إلا بالإخلاص عن رؤيته بحيث يغيب الذاكر عن الذكـــر لاستغراقه وبقائه بالمذكور، قال علي بن محمد المزين: متى ظهرت الآخرة فنيـــت الدنـــيا، ومتى ما ظهر ذكر اللـــه فنيت فيه الدنيا والآخرة، وإذا تحققت الأذكـــار في العـــبد وذكره وبقي المذكور وصفاته[3] ويقول أبو محمد الجريري: ذكرك منوط بك إلى أن يتصل ذكرك بذكره إذ ذاك يرفع ويخلص من العلل فما قارن حدث قدمًا إلا تلاشى وبقي الأصل ونبت الفروع كأن لم تكن[4].

---

(١) البغدادي: تاريخ بغداد ج١٣: ١٨٩.
(٢) التعرف ١٤٣.
(٣) طبقات الشعراني: ج١: ٩٥.
(٤) طبقات السلمي: ٦٢.

وهكذا كما رأينا تتشابك المعاني وتلتحم، ويظهر الفناء في كل عبادة أو نسك على أنه ذوق خاص من مذاقات الإخلاص في درجاته العليا وإذا سرى الإخلاص مع كل عبادة سقطت الحظوظ والأهواء عن العبد وانقشعت الحجب وترقرق القلب، وما زال السالك ينتقل من واحدة إلى أخرى ذاهبًا من نفسه إلى ربه حتى يفنى عنها ويبقى به جل جلاله، فيكون الإخلاص في كل عمل شرعي أصلاً جامعًا ومعنًى شاملا للفناء الصوفي.

والتدريب عليه مع كل مطلب ديني إنما هو في الحقيقة تدريب على إفناء النفس عن النظر إلى الخلق والفعل، ولا شك أن عملية التدريب على الإخلاص عندما تؤدى بصدق وجدية تنقل العبد من عوارضه وعوائقه وتبقيه مع عبادة الله وحده لا شريك له قال تعالى ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ﴾ [البينة: ٥] أي موحدين لا يشركون شيئًا ولا يكون شيء من الحركات والسكنات إلا لله كما يقول القرطبي والفخر الرازي والقشيري[1].

(ج) الفناء قمة المقام أو الحال

إذا كانت العقيدة قد أوصلت في مرحلة التوحيد الخاص إلى الفناء، والعبادة المغمورة بالإخلاص قد أسقطت عن العبد رؤيته لعمله ولنفسه، فإن علم الأخلاق الصوفي المرتكز أساسًا على مجموعة من الفضائل الهامة التي سماها رجال الطريق بالمقامات، يقود السالك إلى منازل الفناء، وذلك عندما يقوم العبد بعمليات التمرين الأخلاقية المطلوبة في بداية كل مقام، بأن يدخل فيه بإرادته طالبًا الاتصاف بفضيلته والتخلق بما تقتضيه معاني وحقائق هذا المقام، ومتخلصًا من الصفات المتعارضة مع المقام الذي يمرن نفسه عليه، ويظل كذلك متدرجًا في

(١) تفسير القرطبي: ٣٤، ٧٢ وتفسير الفخر ج٨ ٤٧٨ ولطائف الإشارات ج٦: ٣٢١.

الترقي حتى يأتي إلى نهاية المقام فيصير متحققًا بالصفة التي حرص عليها ومتجردًا من ضدها.

وطبقا لغاية الصوفي التي لا تسعى إلى زوال الصفة في حد ذاتها إنما تجتهد في إدراكها ونزع ما يضادها من الرذائل لكي تصبح النفس طاهرة فاضلة خالية من الكدر صالحة لأن تصل بالله اتصالا يحقق لها معارف لدنية وأسرارًا ربانية فإن تلك الغاية تدفع السالك إلى التخلص كذلك من النظر إلى صفاته وما يدور في نفسه لعلمه أن النظر حجاب عن الآمال البعيدة التي تتجاوز النفس وعالمها، ومن ثم فإنه بعد أن يدخل في المقام بإرادته يسعى جاهدًا أثناء تدرجه فيه لتعميق الفضيلة في ذاته من ناحية وللغيب عن الرغبة والتطلع إلى ما تخلق به من ناحية أخرى.

ولذا تكون النتيجة في نهاية المقام هي الاتصاف به مع الفقد والمحو وقطع النظر عما حصل، ويصل به الأمر في نهاية المطاف أن يحدث فيه معنى الفضيلة التي عاشرها فترة طويلة وغاص فيها بأعماق كيانه شعورا جارفًا يغمر العبد فيفي ظاهره وباطنه ويمحو العبد ويذيبه ذوبانًا أكيدًا، ويصرفه عن الخلق والسوى ويجمعه على الله وحده، وتحدث تلك العملية مع كل مقام حتى ينتقل العبد عبر المقامات المتعددة من الفناء الجزئي في كل مقام إلى الفناء الكلي عندما ينتهي من قطعها واحدًا وحدًا، وما يقال في المقام يقال في الحال، فإن العبد في بدايته يحيا مستلذًا بمنحة الله له وعندما يمعن ويستغرق في هذه المنة يحيا مع مانحها لا معها، ويخلصه الحق من النظر إلى النعمة ويطلعه على المنعم جل جلاله.

وإذا أردنا أن نسوق بعض النماذج من المقامات للتدليل على صحة ما نذهب عليه وجدناهم يقولون عن بدايات التقوى: أنها اجتناب المعاصي ورد المظالم، ثم ينتقلون إلى الحديث عن وسطها فيرون ترك ذنوب القلب مع الاهتمام

بحسن التوجه وصدق اللجوء ولزوم الطاعة، وفي البدايات والوسط يكون العبد ما زال ناظرًا لتقواه ولفعله[1] ثم يترقون إلى النهاية التي تثمر حال الفناء، وفيها يكون الصوفي قد فارق الشعور بتقواه بعد ما استغرق بمعناها وبعد ما ارتحل من تقوى الظاهر إلى تقوى القلب إلى التقوى من رؤية التقوى.

وعن تلك المرحلة يحدثنا محمد بن شيخان: التقوى ترك كل ما دون الله[2]، وعليه ابن الخفيف والنصراباذي والروزباري والواسطي، أنشد النووي:

وإني اتقيتك لا مهابة ... من محاذرة المصير
أني وكيف وأنت لي ... إلف يفوق مدى السمير
لكن أجلك إن أجل ... سواك للخطر الخفير[3]

فقد نقل هؤلاء التقوى إلى التبري من الحول والقوة ومن كل غير أو سوى وهذه المعاني بلا شك مرادفة للفناء، وما قيل في التقوى يقال في.

التوبة: حيث يراد بها أولا ترك الذنب والشعور بالندم ورد المظالم ثم يحدثنا ذو النون والسري والجنيد عن نهاياتها بأنها نسيان الذنب وترك كل ما سوى الله، والتائب من هنا من كان مع الله وجهًا بلا قفًا[4].

أما **الزهد العام** فهو الأعراض عن الدنيا والزهد الخاص قطع الطلب عن الخلق بظاهر وبباطن وعدم رؤية الغير معطيا، والزهاد في هذا اللون قد شغلوا بالمعطي عن العطاء واغتنوا به وحده، وسلي قلبهم الأسباب كما جاء في عبارات

---

(١) الجيلاني: الغنية ج٢: ١٣٩.
(٢) الكلاباذي: التعرف: ٩٩ والغنية ج١٢٧١-١٢٨.
(٣) المراجع السابقة نفسها.
(٤) الرسالة القشيرية ٥١ التعرف ٩٣.

الروزباري وسهل بن علي الأصبهاني وابن خفيف[1].

وبداية **الورع** التورع عن المحرم والشبهة، ووسطه ورع عن الحلال ونهايته البعد والتعفف عن كل ما يشتت القلب عن الحق ولو طرفة عين وعن كل ما يشغل عن المولى سبحانه حسبما أشار الداراني ويحيى والشبلي[2].

والخوف بالمعنى العام هو خوف العقوبة أو خوف فوت الجنة.

وبالمعنى الخاص الذي يتوسط فضيلته خوف فوت المقام أو خوف **القطعية** وأما الذين تحققوا بنهاياته فقد أفنوا حظوظهم الحالية والمستقبلة وهربوا منها إلى الله واعتبروا الخوف في البداية حجاب بين العبد وربّه لتطلع أرباب البدايات إلى المستقبل والوقت الثاني ويقول أبو بكر الواسطي إذا ظهر الحق على السرائر لا يبقى فيه فضلة لخوف ولا لرجاء لأن شواهده قد اصطلمت الأسرار وملكتها فلم يبق فيها مساغ لذكر حدثان ولا للآثار البشرية الراكنة إلى الغير[3].

ولعل **التوكل** من أول المقامات صلة بالفناء في بدايته ونهايته، لأن البدء تفويض الأمر إلى الله وحده، والوسط موت النفس عن ذهاب حظوظها من الأسباب وإسقاط رؤية الوسائط، على حد قول النهرجوري ورويم[4]، وأما النهاية فإيواء إلى الله وحده وتعلق بأعلى الحقائق، والفناء عن التوكل برؤية الوكيل، وأن يكون العبد لله كما لم يكن فيكون الله له كما لم يزل[5].

---

(١) اللمع ٧٤ وعوارف المعارف ٢٤٧ والرسالة ٦١.
(٢) الرسالة ٥٨ واللمع ٧١.
(٣) الرسالة: ٦٦.
(٤) اللمع: ١٧٧ وتاريخ بغداد ج٨: ٤٣١.
(٥) التعرف ١٠١.

وهكذا كلما وصل الصوفي إلى قمة الحال أو المقام نسي عمله في جنب الله، ولذا قسم الهروي كل مقام أو حال إلى منازل ثلاثة، وجعل المنزل الثالث مرادفا للفناء تمامًا، لكونه درجة تمحى فيها رؤية العبد لمنزله لبقائه بالله، واعتبر ابن تيمية صاحب هذا المنزل من الكمل، حيث شهد الأفعال قائمة به سبحانه وما شهد الأمور على ما هي عليه[1].

وعلق المفسرون على قوله سبحانه ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[الأنعام: ١٦٢-١٦٣] فقال القرطبي أفرده بالتقرب بها إليه وقال الفخر الرازي أمر رسوله أن يبين أن صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله تعالى وتقديره وقضائه وحكمته لا شريك له في ذلك وقال ابن كثير لأنه رب كل شيء ومليكه وله الخلق والأمر[2]. أي أن رجال التصوف السني والسلفي كالهروي وابن تيمية ورجال التفسير قد صححوا الفناء في هذا الدور وطالبوا به وساندهم النصوص في ذلك.

ملاحظات على طريق التجربة

بعد أن انتهينا من الحديث عن التجربة النفسية عبر التوحيد والعبادة والأخلاق وصولا إلى الفناء تستوقفنا ملاحظتان هامتان

الملاحظة الأولى: ربما يتصور للبعض سهولة هذا التمرين أو بساطة التدريب الذي قام به رجال الطريق خلال العمليات الثلاثة التي فصلناها والتي تثمر حال الفناء وليس كذلك فإنها نتيجة جهد شاق وكفاح سنين طويلة يقضيها الصوفي

(١) ابن تيمية: الفتاوى ج٢: ٤٠٠.

(٢) تفسير القرطبي ٢٥٨٨ وتفسير الفخر ج١٧٤:٤ وتفسير ابن كثير ج٣: ٣٧٨.

في جهاد نفسه وقطع علائقها.

وما أدل على ذلك من أن أبا يزيد البسطامي قضى في هذه العملية ذهاء ثلاثة وعشرين عامًا وزعها بين صهر النفس وطرقها وبين جلاء القلب والتخلص من الحظوظ والرغائب الدنيوية حتى قطع العقبات الست من فطم الجوارح عن المخالفات وفطم النفس عن المألوفات والقلب عن الرعونات والسر عن الكدورات والروح عن البخارات والعقل عن الخيالات الوهمية، وبعدها نال الحكم القلبية والأسرار اللدنية والمناجاة الملكوتية وأنوار المنازلات وأقمار المشاهدات، وهبط رياض الحضرة القدسية، واتصلت إرادته بمشيئة الله أو ردت نفسه إلى قلبه وقلبه إلى حسن الظن والظن إلى الإرادة والإرادة بالمشيئة[1]، وكذلك استغرقت فترة التجربة عند الجنيد أربعين عامًا حتى قال: قعدت ثلاثين سنة حارثًا على باب القلب وحفظت القلب، وقد حافظ على القلب عشر سنوات؛ والآن بعد عشرين سنة لا أعلم شيئا عن القلب ولا يعرف القلب عني شيئًا، ويصف صورة المجاهدة قائلا: غادرت الدهر بحيث بكى علي أهل الأرض والسماء، ثم صرت بحيث كنت أبكي أنا على غيابهم، والآن صرت لا أعلم عنهم ولا عن نفسي شيئًا[2]، لبقائه مع مولاه عز وجل، ومثل هذه الأعوام بمراحلها وعقباتها ومجاهداتها تحتاج إلى قوة وإلى صبر وجلد وإلى رجال من أرباب الفتوة.

وأما الملاحظة الثانية: فإننا نرى البسطامي والجنيد وغيرهما من الصوفية الغزالي والجيلاني أثناء حديثهم عن الفناء يستخدمون ألفاظًا إرادية مثل: مكث وقعدت وغادرت وفقدت وناديت، ومثل افن ومت كما استعملوا عبارات المكابدة والأمانة. وكلها تدل صراحة على تدخل الإرادة في السلوك إلى الفناء، وكأنهم لا

(١) مناقب أبي يزيد: ٧٥ وروضة الطالبين للغزالي ١٠٤-١٠٥.
(٢) العطار: تذكرة الأولياء باب ١٣ ترجمة الجنيد.

يـــرون أمانـــة الإرادة الإنسانية كلية وإنما يقصدون تعديلها من الركون إلى ذاتها والاعـــتماد عـــلى قدرة صاحبها إلى التوجه إلى اللـــه والثقة في إرادته ومشيئته وحولـــه وقوته.

كمـــا احتاجوا إلى الإرادة الإنسانية في العمل والطاعة كي تتصفى النفس وتنقشـــع الحجـــب وتسقط العوائق والصفات الدنيئة فيبقى العبد مع اللـــه في أســـراره ومواهبه، وإذا كان الأمر كذلك وأن الإرادة باقية في فناء الأفعال وفناء الصـــفات فإن الصوفية ليسوا جبريين ولا يسعون إلى ذلك بالغا ما بلغ فناؤهم، وكـــل همهـــم أن تتبدل الصفات إلى الأفضل وأن يكونوا عبيد الْمَلِكِ لا عبيد المُلْكِ.

الخصائص الهامة لحال الفناء:

إذا كـــنا وقفـــنا على الفناء تعريفا وتقسيما وإمكانا وطريقا فيهمنا الآن أن نتأمل بعض الحقائق المتصلة بطبيعة هذا النوع من الفناء الإرادي والتي نحددها في ثلاث خصائص جوهرية.

١- **الفـــناء عـــبودية شرعية:** من الملاحظ أن الصوفية اهتموا بالموت عن الفعل والصـــفة لكي توهب لهم الحياة البقائية مع اللـــه كما جاء في قول معروف الكرخي:

مـــوت الـــنقي حياة لا انقطاع لها قد مات قوم وهم في الناس أحياء[1]

وتـــنادى بهـــذا الحلاج والجيلاني، وربما تحقق لهم من وراء البحث عن هذه الغاية شيء من التلاشي الزمني أو التلاشي الحسي، أما الأول فقد وقع للبسطامي

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج٣: ٢٠٧.

حين سأله خادمه: كيف أصبحت؟ فقال أبو يزيد لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لي[1].

والمراد بتلاشي الوقت هو عدم الشعور بالوقت الزمني لا الوقت الشرعي لقيامهم بحقه، والمنفي من الصفة هو تسلطها لا حقيقتها وإلا ذهبت البشرية، وقد وقع التلاشي الحسي للبعض مثل النوري والشبلي وأبي حمزة البغدادي وسهل التستري وعبر عنه السري فقال: قد يبلغ العبد حدا لو ضرب على وجهه بالسيف لم يشعر به ومع هذا فقد بين الكلاباذي أن مثل هؤلاء لا يقتدى بهم في أوقات تلاشيهم ولا يعدون أئمة فيه وإنما الأئمة من بقوا بالله محفوظين وصار تصرفه بالعناية الربانية في حال مواجيدهم[2].

وقرر السهروردي أن فقد الحس نادر وليس بضروري في السلوك ولا في الفناء وهاجمه ابن القيم وإن عذر أربابه لغلبة الحال عليهم كما عذرهم ابن تيمية. وبجانب أن الفناء لا يستلزم التلاشي الحسن أو التمييز كما رأينا فإنه كذلك لا يقتضي فناء البشرية ولا زوال العبودية، والبقاء لا ينقل العبد فوق رتبته الافتقارية أي لا يريد الصوفية من وراء علمي الفناء والبقاء سوى التحقق بالعجز والانكسار تحت عز الربوبية وقهرها، وأن يكون الصوفية قطرة في بحر القدرة يتحرك بأمرها ولا يشعر برغائب نفسه وشهواتها، وأن يحس بلذة في حال البقاء تفقده التعلق بالغير والسوى وتحول قلبه من الأشياء إلى رب الأشياء ويكون مع الله بلا هم، حسبما جاء في أقوال العطار وابن أبي الخير وابن مستودع والبطائحي وحماد ابن مسلم، ومن هنا فإن النهرجوري والسراج قد شددا على

(١) مناقب أبي يزيد ٧٠.

(٢) التعرف: ١٢٦، ١٣٠-١٣٢ واللمع ٣٠٦ والرسالة ج١: ١٩٩ ط د/عبد الحليم، ٢٠٠ والصوفية في الإسلام لنيكلسون ٦٥-٦٦.

ملازمة العبودية الخالصة للعلمين مما وحذرا من المخالفة وصرحا بأن من لم تصحبه العبودية في الفناء والبقاء فهو مدع وأن ما وراء العبودية إلا المغاليط والزندقة والجهل، وعلى ذلك القرمسني وداود بن ماخلا[1]. وإذا فأحكام العبودية لا تفارق السالك في الحالين على أي درجة من الفناء والبقاء سواء كانت الأولى التي معنا أم الدرجة الشهودية أم الثالثة الوجودية، ويكفينا أن نعلم أن النبي وصل إلى رتبة النبوة وأوحى إليه وهو بشر ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الكهف: ١١٠] وترقى إلى ما فوق السموات السبع ورأى ما رأى وهو عبد ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ ﴾ [الإسراء: ١] ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾ [النجم: ١٠].

وتبني تلك الفكرة بشدة كل من ابن تيمية وابن القيم. وقالا إنها حال الأكابر من الصحابة والتابعين[2] ،وأيضًا فالذين بقيت لهم أحكام العبودية ولزموا الشرع في جميع تصرفاتهم وتنقلاتهم النفسية باعتباره حاكما على السلوك والأذواق وعلى حد مذهب الجيلاني والشيخ أبي المواهب الشاذلي[3]،هم الذين يقتدى بهم ويصح رد المريدين والطالبين إليهم ليتلقوا على أيديهم وسائل التربية ومناهج التعليم الشرعية الصحيحة وهم الكمل من الأولياء.

٣- **تغاير حقيقة الفناء عن النرفانا:** لما وضح أن أصول الفناء قد وجدت في الكتاب والسنة، وأن الفناء ليس سلبا وإنما هناك تلازم ظاهر بينه وبين البقاء بالله وبإرادته ومشيئته، وصح أن طريق الفناء هو الجذب الإلهي أو التدريب والسلوك على هدى من الشرع، ورأينا كيف ارتبط الفناء بالتوحيد

(١) اللمع ٢٨٤، ٥٤٣، طبقات السلمي ٩٨، وطبقات الشعراني ج١: ١٦٢.
(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل ج١: ٨٥ ومدارج السالكين ج١ ج٢ باب الفناء.
(٣) الجيلاني: الفتح الرباني ٣٩، ٨٥، ١٧٣ وطبقات الشعراني ج٢ ٦٢.

والإخـــلاص والفضائل الشرعية، وكيف أن أبا يعقوب النهرجوري جعلـــه رديف علم الرضا سوءا بسواء، ولما كان كذلك برزت أمامنا حقيقة لا يجوز المـــراء فـــيها وهي أن الفناء شيء يختلف تمامًا عن الغنو سطية القديمة وعن النرفانا الهندية، ويتميزًا عنهما تميزا جوهريًّا سواء في الطريق أم في الغاية، لأن الطـــريق هـــو الشرع والغاية إيجاب وبقاء بعكس النرفانا التي لا تعتمد على شريعة في عمليات التدريب وليست إلا سلبا فقط لا بقاء معها ولا فناء من أجـــل شيء، وبهذا اعترف «فيليب حتى»[1] وتردد نيكلسون فمرة قرر ما قلـــناه ومـــرة أنكر كما أنكر آدم متز[2] وكلامهم في هذا المجال لا يساوي الحبر الذي يكتب به وفهومهم قد تعلقت بوجه الشبه الظاهر دون أن تحيط بالمســـائل على وجه إجمالي ودون أن تتعمق في الأمور الجوهرية وفي الطرق والغايات الحقيقية.

٣- **التلون والثبات في حال الفناء**: اختلف الصوفية حول دوام حال الفناء وتغيره فذهب أهل التحقيق منهم كالخراز والجنيد والنوري إلى أنه يدوم مع صاحبه لأن العـــودة إلى الصـــفات سلب بعد عطاء وهو لا يليق به سبحانه، ولأن السلب قد يومئ إلى البداء والبداء على اللـــه مستحيل، وإذا اعترض عليهم معـــترض بأن الردة جائزة فلم لا تجوز العودة من الفناء؟ أجابوا: بأن الإيمان القائم على الأدلة واليقين والشهود لا ردة فيه بخلاف إيمان اللسان فهو الذي يعـــتريه الشـــك والتردد[3]، و البقاء مع المكاشفة كالإيمان المبني على الأدلة اليقينية لا عودة فيه.

---

(١) حتى: الإسلام منهج حياة ١٣٥.

(٢) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ٢٣-٢٤، متز: الحضارة الإسلامية ح٢: ١٥.

(٣) الكلاباذي: التعرف: ١٢٥.

وتحمس لهذا الرأي القشيري أيضًا، بينما جوز الغزالي والجيلاني التلون والرجوع لأن هذه الحالة كالبرق الخاطف لا يثبت ولا يدوم، وإن دام لم تطقه العقول البشرية، فربما اضطرب تحت أعبائه اضطرابا تهلك به نفسه وهي كلمح البصر أو هو أقرب، وتلك حالة نادرة كالكبريت الأحمر، وحجتهم في ذلك أن طبع الإنسان أصل فيه والحول والأسباب الأمور أصيلة في هذا الطبع، ومهما تغلبت عليه أحوال فأفنته لا يمحى تمامًا، فالبقاء بالصفات أصل والفناء عارض والعارض لا يستمر[1].

والحقيقة التي يمكن أن نشمها من خلال هذا الخلاف أنه لم يرد على جهة واحدة، بل قصد أنصار الثبات ومؤيدو الدوام بما قالوه مرحلة الفناء الإرادي التي تتعدل فيها صفات النفس وتستقر وتتحول فيها غايات القلب وتثبت، ويتثبت يقين العبد بربه فيدوم وتخالط بشاشتة القلوب فيبقى حتى يصير الفناء له طابعًا والبقاء له مقامًا، ودوام مثل هذه الأحوال جائز عند القشيري لارتفاعهم عن التغير[2].

كما أن إسحاق بن المولد يرى أن فناء العبد بعد أن يمر بمراحل التجربة الطويلة باق بقاء الأبد وكذا بقاءه، وأما أنصار التغير وعدم الثبات فقد انصب كلامهم كما رأينا على حالة من الفناء تختلف عن الفناء الإرادي الذي تحدث عنه الخراز ومن بعده، إذ عنى الغزالي والجيلاني الفناء الشهودي ولذا شبهوه بالبرق وبلمح البصر وبالكبريت الأحمر وهذه التشبيهات لا توجد إلا في الحالات النادرة التي تتفق مع الشهود.

---

(١) الغزالي: الإحياء ج٢: ٢٥٦، ٢٢٥ والأربعين: ٦٦ وانظر ترجمة الجيلاني في طبقات الشعراني ج١: ١٠٩.

(٢) الرسالة وطبقات السلمي: ١٠٠.

.وما دامت المراحل مختلفة فلا خلاف بين الصوفية على وجه الحقيقة، والنصوص الدينية تدلنا على أن الصحابة والتابعين قد تثبوا على اليقين والاعتقاد بأن الله فاعل لكل شيء كما قدمنا من أقوالهم في أول الفصل، كما تدلنا على أن النبي ﷺ بين لهم أن الفناء الشهودي لا يدوم عندما اشتكوا له من تغير حالهم بعيدا عنه عما يكونون عليه معه فقال: «**لو بقيتم كما كنتم عندي لصافحتكم الملائكة**» ولكن «**ساعة وساعة**» حسبما ورد في الروايات.

الأحوال المرادفة للفناء الإرادي

للصوفية أحوال تتشابه مع الفناء في الأصل والغاية وقد وضعوا لها اصطلاحات شتى نشير إلى بعضها وإلى وجه التقارب بينها وبين الفناء.

(أ) **الغربة**: إذا وازنا بين الفناء من الدرجة الأولى وهو الفناء الإرادي الذي نتحدث عنه في هذا الفصل وجدناه يتمشى بداية ووسطًا ونهاية مع حال الغربة، ففي البداية نرى السالك يدخل بإرادته ليحاول التخلص من سيطرة بشريته المادية وجبلته الطبيعية، وهذا يشبه حال الاغتراب الأول أو حال الغريب وهو ينسل من الأمثال والأشباه، فيعرفه أبو حمزة الخرساني بأنه المستوحش من الإلف، ويقول أبو عبد الله الصبيخي: هو البعيد عن وطنه وهو مقيم فيه، أو هو الذي لا جنس له[1]. ويطلق عليه الإمام الهروي حال الانفراد بالجسم والقصد، بعيدًا عن الخلق والنفس وشهواتها وعن المألوفات والعادات والذيوع والجهل والفساد والنفاق طلبًا للصلاح والعلم والحضور والبقاء مع الله سبحانه[2]، وإنما استوحشوا بهذا الملك عن الإلف والجنس وبعدوا عن الوطن الذي يعيشون فيه وبين ربوعه لانفرادهم بحال

(١) طبقات السلمي: ٧٩-٨٠.

(٢) ابن القيم: مدارج السالكين: ج٣: ١٩٤-١٩٥، ٢٠١، ابن عربي الفتوحات المكية ج٢: ٦٩٥.

الرسوخ في العلم والمعرفة والتمسك بالسنة وقد رغب الناس عنها، ولاتصافهم بتجريد التوحيد وترك الانتساب إلى أحد غير الله ورسوله ومفارقتهم الغير والخلق، وبهذا كانوا غرباء بالنية والتوجه والإرادة، وكانوا بحق «**يصلحون إذا فسد الناس**» ويزيدون إذا نقصوا. وهم «**الفرارون بدينهم**» أو «**النزاع في القبائل**» كما حدثنا رسول الله ﷺ، فقد اجتمعت بدايات الفناء وبدايات الاغتراب في الاستيحاش من الخلق والتخلي عن الرديء من الصفات للبقاء مع الله ومع الفضيلة، وأيضًا تشابها في وجود الإرادة وظهورها لدى كل منهما.

وإذا كان وسط الفناء الإرادي هو الرضا بمجاري الأقدار والتحقق بمعاني الصفات فإنه يشبه وسط الاغتراب وهو المسمى الانفراد بالحال، وفيه يكون السالك قد غرب عن حوله بحول الله وعن صفاته بصفات الحق كما هو عند ابن عربي وابن القيم[1].

وعندما ينتقل السالك في الفناء الأول إلى نسيان الإرادة والصفة ويتفق مع الغريب في الدرجة الثالثة عندما يغترب بالهمة والتوجه، ويذهب من الممكن إلى الواجب ومن الإمكان إلى الوجود ومن المعرفة بوسائلها التقليدية إلى المعروف بمنحه ومواهبه، ورجال الدرجة الثانية والثالثة من الفانين أو المغتربين هم الأخفياء الأتقياء أو كما يقول الله «**إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من صلاته أحسن عبادة ربه وكان رزقه كفافً، وكان مع ذلك غامضًا في الناس لا يشار إليه بالأصابع، وصبر على ذلك حتى لقي الله ثم حلت منيته، وقل تراثه وقلت بواكيه**» فإجراء الموازنة بين الفناء في درجته الأولى التي نتحدث عنها وهي

(١) ابن عربي الفتوحات ج٢: ٦٩٦ ومدارج السالكين ج٣: ٢٠٢.

المسماة بالفناء الإرادي في بدايته ووسطه ونهايته تعطينا حق الحكم بأنه يشبه حال الغربة في درجاتها الثلاثة، وبذا يلتقي الفناء في مرحلته الأولى مع الاغتراب في مراحله كلها، وكم نعجب في هذه المواقف وغيرها ونحن نرى ابن تيمية ينقل عن الهروي السلفي بينما ينقل ابن تيمية وابن القيم عن ابن عربي كثيًرا من مواقفه وأقواله مما يجعلنا نقول: إن العداء ليس شاملاً لكل المواقف ولكن لبعضها كالوحدة الوجودية والدينية ونظائرهما مما يحاربه رجال التصوف السلفي في فكر ابن عربي ويقفون له بالمرصاد من أجله و وإن اتفقوا معه في مسائل أخرى، فهناك موافقات وهناك مخالفات.

(ب) **الغيبة**: وقفت الغربة كما رأينا عند درجات الفناء الإرادي أما الغيبة فإنها أفسح من الغربة ولذا فهي تتشابه مع الفناء في بداياتها ووسطها وتفوقه في نهايتها حيث تتفق مع الدرجة الثالثة منها مع الفناء الشهودي وما بعده أما بدايات الغيبة وأوائلها التي حدثنا عنها ذو النون بقوله: من غيب عن ملاحظة نفسه فقد استمكن من الإخلاص، ومن كان حظه في الأشياء هو لا يبالي ما فاته مما هو دونه[1].

والتي أشار إليها الهروي بأنها غيبة المريد في تخلص القصد عن أيدي العلائق ودرك العوائق لالتماس الحقائق، وبمعنى أن ينقطع السالك عن المألوفات والحجب ليتجه إلى الحقيقة الأحدية فيرى كل شيء منه وما سواه باطل.

ووسطها الذي عرفه الكلاباذي فقال: أن يغيب السالك عن حظوظ نفسه فلا يراها وهي قائمة معه موجودة فيه غير أنه غائب عنها لبقائه مع الحق، والذي قال عنه الهروي والقشيري بأنه غيبة العبد عن رسوم العلم أو عن علم ما يجري

(١) طبقات السلمي: ١١.

من أحوال الخلق وعلل السعي ورخص الفتور لاشتغال الحس بم أورد عليه ولبقاء القلب مع الواحد الأحد[1]. فإن هذه الأقوال في الدورين الخاصين بها تتشابه مع بدايات الفناء بالإرادة والقصد مع الفناء الصوفي من العلم لبقائه بالمعلوم وعن الحال والمعرفة لبقائه مع الوهاب والمعروف، كما يتفقان في عملية التدريب والتمرين حتى يستطيع الولي الغيبة عن الفعل أو الصفة أو الفناء عنهما، وقد تحدث الغيبة بالجذب كما هو الحال في الفناء، نظهرهما في تحقيق الفناء والبقاء إلى هذا الحد بحال الغرق. ولكن الغيبة تختلف عن الفناء الإرادي فيما يسمى بغية الغيبة حيث تكون مرادفة لحال الفناء الشهودي أو الوجودي أو الوجودي.

(ج) المحو: المحو والإثبات متلقان أصلا بقدرة قال تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت) [الرعد: ٣٩] ثم نقلها الصوفية إلى معان تليق بهم وإلى حقائق تتصل بسلوكهم، قالوا عن المحو «رفع أوصاف العادة، وقيل إزالة العلة وقيل ما ستره الحق ونفاه» وذلك في مقابل الإثبات الذي هو «إقامة أحكام العبادة»[2] وبالنظر في هذه التعريفات نرى أنها أشارت إلى محو الصفات الذميمة لإثبات الحميدة، ومحو الزلة عن الظاهر لإثبات المعاملات، ومحو الغفلة عن الضمائر لإثبات المنازلات، ومحو العلة لإثبات المواصلات، وصاحب حال المحو تزول عنه أوصاف العادة ولا تخمد لعلة ولا تمحي الأسباب، والمحو يبقى أثرا في العبد ولا يفنيه بالكلية، وأيضًا فإن كلمات رفع وإزالة وإقامة الواردة في الأقوال الشارحة السابقة تدل على طريق التمرين والكسب، بينما يشير التعريف القائل: ما ستره الحق ونفاه إلى الجذب، ومن هنا تشابه المحو في كونه دالاً على حسن التوجه وقطع النظر عن الغير، وعن تعديل الصفات مع الفناء الإرادي تشابها تامًا.

---

(١) التعرف ١١٦ والرسالة: ٤٠ مدارج السالكين ج٣: ٢١٠-٢١٣.

(٢) ابن عربي كتاب المصطلحات الصوفية: ٦ والرسالة: ٤٢، الفتوحات ج٢: ٧٢٨-٧٢٩.

المذاقات البقائية في المرحلة الأولى الفنائية:

ما زلنا قريبي عهد بتلازم البقاء للفناء وجودًا وقدرًا، ومع أنهما متلازمان إلا أن البقاء أعلى وأرقى لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدًا عند الفاني والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدا عند الباقي، والفناء نسبة إلى الخلق والبقاء نسبة إلى الحق، والفناء بداية وبالبقاء غاية، وهو القوة التي دفعت العبد لأن يفنى عن السوى فله الأولية الباعثة وله الغلبة والسلطان، والفناء إسقاط للخلق، والبقاء طلب للحق وإحضار له في القلب وتعقل لأحكامه، والفناء نعت بشري والبقاء نعت إلهي ﴿ وَٱللَّهُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ ﴾ [طه:٧٣] ونسبته إلى ذاته سبحانه ذاتية، ولكنه ينسب أيضًا إلى العبد بنسبة شرفية راجعة إلى عطاء الله سبحانه بحيث يكون العبد في تلك النسبة وفي حال التعلق والطلب مستعينا بالله قويًّا بقوته عزيزًا بعزته محبًّا له ولإرادته مكثرًا من خدمته.

ولما كان البقاء ذا نسبتين: إحداهما أصلية والأخرى شرفية كان من هاتين أفضل من الفناء الذي لا يحتمل إلا نسبة واحدة، علاوة على أن البقاء يثبت أكثر من الفناء، فالبقاء لكل هذه المميزات أعلى وأسمى من الفناء.

ولما كان البقاء متلازمًا مع الفناء اقتضى هذا أن يكون للبقاء في كل درجة من درجات الفناء تعريفات مميزة وأن يكون له مذاقات تناسب كل درجة، وسنتناول هنا التعريفات الهامة المناسبة لحال البقاء الملازم للفناء الإرادي ثم نتحدث عن المذاقات والأحوال التي تليق بمصاحبة تلك الدرجة من الفناء، أما التعريفات فإن أشملها ما قاله الإمام الهروي البقاء اسم لما بقى قائمًا بعد فناء الشواهد وسقوطها، وإنما كان أشمل لأن كلمة الشواهد التي يراد بها المعالم والرسوم جامعة لفناء الفعل والصفة، فإذا فنيت الشواهد بهذا الاعتبار بقي العبد قائما مع الله في ذاته وفعله وصفاته ومقتضياتها، وتحقق بكثير من الأذواق والمواهب والأحوال.

وقد يتضح شمول تعريف الهروي لو عرجنا على بعض التعريفات التي ذكرها ابن عربي والتي نجدها تفصيلا لما أجمل عند الإمام الهروي فمرة يقول محي الدين إنه: بقاء الطاعات لفناء المعاصي، وهذا إشارة إلى فناء الصفات الذميمة وفناء المخالفات للبقاء بالصفات الحميدة والعبادات، ومرة أخرى يقول: هو بقاء رؤية العبد قيام الله على كل شيء بفناء العبد عن رؤية فعله لذاته أو أنه بالحق للفناء عن الخلق، وهذان التعريفان بيان للفناء الفعلي والخلقي التابع للتوحيد. فما قاله ابن عربي تفصيل لما ساقه الهروي[1].

وبعدما عرفنا أن الفناء فناء الصفات الرذيلة والشهوات والأهواء والحجب كلها فما هي المذاقات البقائية التي يمكن أن يبقى بها السالك بعد الفناء عن كل ما ذكر في هذا الفصل؟ وبعبارة أخرى إذا كانت النفس والقلب قد تهيأتا لاستقبال المنح الربانية بعد أن أزيلت العوائق والعوارض والغواشي فما هي الأحوال التي يمكن أن يذوقها السالك وأن تتوارد على قلبه في هذا الدور الفنائي؟.

وللإجابة على هذا السؤال لابد أن نتتبع الأحوال ونتخير المذاق المناسب لما عليه الصوفي هنا في هذا اللون من الفناء، وأن نراعي الحال الذي يرد على العبد ويوهب له وما زال السالك فيه بقية لم يستحوذ عليه الفناء بالكلية، أي إن الأحوال المطابقة للفناء الإرادي هي التي تمنح للقلب في عدم استغراقه كاملا، لأن الفناء هنا لم يصح رسم البشرية كلية ولذا فمن الضروري أن يكون البقاء صالحًا ومناسبًا مع تلك الحالة، وأن يكون من المواهب الممنوحة لقلب فيه بقية؛ التزامًا بالمبدأ القائل: إن الفناء والبقاء متلازمان في الوجود والدرجة والقوة والضعف والاستغراق والشعور، وبتتبعنا للأحوال المطابقة لتلك الشروط نجد منها:

---

(١) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٦٧٨ وكتاب المصطلحات الصوفية: ٦، وابن القيم مدارج السالكين ج٣: ٣٨٤-٣٨٦.

الحضـــور في بداياتـــه وإنما دخل كحال في البقاء التابع للفناء الإرادي لأن الحضـــور مصـــدر يدل على الحدث من جانب العبد،فلما قام بتوجهه وسلوكه بإرادتـــه طلبا للحق كأنه قد حضر عنده مع أن المحضر للطالب والمقرب لقلبه هو اللـــه حقيقة فوجه الشبه الأول هو تدخل الإرادة في حال الفناء وحال الحضور وهـــناك تقـــارب آخر بينهما هو أن الفناء الإرادي يحث عليه البرهان والحضور بالقلب بين يدي اللـــه عز وجل يكون بنعت البرهان، والمعنى الجامع بينهما فوق هذا أن من فني عن الخلق وتطهرت صفاته استولى الحق على قلبه وصار غير غافل عـــن ربـــه ولا ساه، ومن ثم كان البقاء هنا بمعنى الحضور عند الخراز والسراج والقشـــيري والجيلانيّ[1]، كما يكون بمعنى المحاضرة التي هي مفعالة من جانبين، الأول هو العبد بمجاهدته وحسن قصده وإخلاصه وقطع النظر والثاني هو الحق ومنحه.

ويعتـــبر حـــال القرب من ألصق الأحوال بالبقاء في دورنا المعهود سواء في طـــريقه أم في ثماره، إذ أن رويم يقول القرب إزالة كل معترض ويقول محمد بن الخفـــيف «القرب طي المسافات بلطيف المداناة» وإزالة الاعتراضات من شهوة وهـــوًى وغير، وطي المسافات من رفع الحجب الفاصلة بين العبد وربه هو طريق الـــبقاء التدريبي، وكذلك فثمار القرب تحقق الرضا بمجاري الأقدار، فمن المعلوم أنـــه: لـــيس على بساط القربة تسخط، والعبد القريب يرى صنائع اللـــه عليه ويغيـــب بهـــا عند رؤية أفعالـــه ومجاهدته حسبما صرح القرمسيني والكلاباذي والسهروردي[2].

وبالـــتالي فطـــريق البقاء والقرب هو التدريب والشرع كما قال محمد بن الخفيف، وثمارهما هي الرضا والغيبة عن الفعل والسوى.

---

(١) الرسالة: ٤١ واللمع ٤١٦ وفتوح الغيب ٦١.

(٢) طبقات السلمي: ٩٧، ١١٣ والتعرف ١٠٧ وعوارف المعارف ٣٢٤.

ومـــن المسلم به كذلك أن الوصال من الأحوال البقائية هنا لأن الواصل من اتصل بمحبوبه دون كل شيء سواه وغاب عن كل شيء سواه[1]، أي إن قلبه قد اتصل بالحق وبقي معه وانفصل سره عما دونه فلا يعظم غيره ولا يسمع إلا منه على حد عبارة الكلاباذي[2].

ويبين الجيلاني أن الوصال يعني خروجك عن الخلق والهوى والإرادة والمعنى والثـــبوت مع الفعل ومن غير أن يكون منك حركة فيك ولا في خلقه بل بحكمه وأمـــره وفعلـــه، فهي حالة الفناء يعبر عنها بالوصول[3]،فقد انطبق الوصال مع الـــبقاء المترتب على الفناء فإن شئت سميته بقاء من الدرجة الأولى أو وصالا بأي لفظ شئت فسم، وقد وافق السهروردي على ما قالـــه الجيلاني حرفا بحرف.

والمكاشـــفة والمعاينة داخلان في هذا الدور من البقاء، لأنهما يتعلقان بالبيان الـــذي لا يفتقر إلى تأمل الدليل وطلب السبيل، والذي يمحى به الريب وتنقشع الحجب ويخضع القلب لأمر اللـــه وحكمه وإرادته ويراه فاعلاً وينقطع عن كل ما سواه كما ذهب إلى ذلك إبراهيم القصار وأحمد بن مسروق والقشيري[4].

وأحـــب أن أقول إن هذه المذاقات البقائية التي تلازم الفناء الإرادي هي أتم وأكمـــل الأحوال لكونها مرتبطة بالعمل والمعرفة أو بالبيان، ولأنها ممكنة الوقوع ويكـــثر الحصـــول عليها واستمرارها، كما أن السالك يلتزم فيها طريق الشرع ويكـــون في حالة صالحة لتطبيقه والقيام بسنته، ويكون مستغنيًا باللـــه منصرفًا

---

(١) طبقات السلمي ١١٣.
(٢) التعرف: ١٠٨.
(٣) فتوح الغيب ١٢٤.
(٤) طبقات السلمي: ٨٣، ١٦ والرسالة.

عمـــا سواه، وباختصار هذه الأذواق التي أشرنا إليها تعتبر أكثر الأذواق وقوعاً ومنالا، وتعد بحق ثمارًا للفناء الأوثق إمكانًا وسلوكًا لاعتماده على أسس شرعية ثابتة وعلى قواعد تدريبية وطيدة.