■ الفصل الخامس

سمات الفناء وخصائصه عند الصوفية

تقديـم : .....

أولاً : تعريف الفناء .

ثانياً : أول من تكلم فى علم الفناء.

ثالثاً : الفناء النفسى.

رابعاً : الفناء الأخلاقى.

خامساً : الفناء العرفانى.

سادساً : درجات الفناء.

سابعاً : أقسام الفناء.

ثامناً : درجات العارفين.

تاسعاً : التوحيـد.

عاشراً : الولايـة.

حادى عشر : التدبير.

ثانى عشر : اليقين.

ثالث عشر : الذكـر.

رابع عشر : الدعـاء.

خامس عشر : الفناء والبقاء.

obeikandl.com

obeikandl.com

سمات الفناء وخصائصه

تقديم :

يسعى الصوفية بطرق مختلفة إلى التسامى بأرواحهم ليرتقوا بها إلى الفناء فى روح الله فيستطيعوا بذلك الإتيان بعجائب الأعمال: فمنهم من كانت وسيلته إلى هذا التسامى هى الصلاة والتأمل، ومنهم من كانت سبيله إليها النشوة التى تعقب الأذكار العنيفة[1].

وصدق من قال: والله ما غاص فى بحر الفناء إلا من باع نفسه لله[2]، وقد قال جل علاه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾[أ].

وبالفناء يفقد الصوفية عالم الناس، ليعيشوا فى عالم آخر، هو عالم الجمال المطلق، والخير المطلق، والحق المطلق، وفى عالمهم هذا ترفع الأستار عن الأسرار، وتتجلى لهم الحقائق، حق اليقين، وعين اليقين، وهم فى عالمهم هذا ليسوا على درجة سواء، فمنهم من يشاهد الحبيب وهو فى حالة رهبة أو خشية، ومنهم من يشاهده وهو فى حالة أنس به، أو مناجاة له[3].

---

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الرابع جـ ١٣ ص: ٣٦٥.

(٢) ابن عطاء الله : الحكم بشرح مصطفى أبو العلا جـ٢ ص : ٢٨٣.

(أ) سورة التوبة : آية ١١١.

(٣) طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص: ١٩٦.

ويرى الباحث أن الفناء يختلف من فرد إلى آخر. فالناس فى فنائهم ليسوا على درجة واحدة، والسبب فى ذلك راجع إلى أن حالة الفناء حالة وجدانية لايصلح فى دراستها إلا منهج الاستبطان النفسى.

والسؤال الآن: ما أسباب الفناء؟

للفناء سببان[1]:

أحدهما: قوة الوارد وضعف المورود. وهذا لا يذم صاحبه.

والثانى: نقصان العلم والتمييز. وهذا يذم صاحبه. لاسيما إذا أعرض عن العلم الذى يحول بينه وبين هذا الفناء.

ولقد ذم ابن قيم الجوزية هذا النوع من الفناء كما ذم أهله، ورأى أن ذلك من عوائق الطريق فهذا هو المذموم المخوف عليه.

وأصل هذا الفناء: الاستغراق فى توحيد الربوبية، وهو رؤية تفرد الله بخلق الأشياء وملكها، واختراعها، وأنه ليس فى الوجود قط إلا ما شاءه وكونه.

ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها إلا بصيرة العلم.

ولقد بين القشيرى أن الفناء الصوفى يحتوى العناصر التالية:

(١) التحول فى النفس من الناحية الخلقية، وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها. فإنهم يقولون: إن فناء الصفات والأفعال المذمومة التى هى وليدة الهوى والشهوة نتيجة لبقاء الصفات والأفعال الحميدة التى تقابلها.

ومعنى هذا أن الصوفى إذا فنى عن الجهل بقى بالعلم، وإذا فنى عن الغفلة بقى بذكر الله وهكذا.

(٢) الفناء عن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل،

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج ٢ ص: ١٢٢.

وكل شعور وذلك بحصر القلب فى التأمل فى الله. ومعنى حصر القلب فى التأمل فى الله تركيز التأمل فى الصفات الإلهية.

(٣) تعطيل الحياة العقلية الواعية. ويبلغ الصوفى أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فنائه : أى عندما ينقطع شعوره بحال فنائه وإدراكه إياه.

وهنا يقال: إن العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئاً سواه[١].

وعلامة الفانى عند الخراز ذهاب حظه من الدنيا والآخرة إلا من الله، ثم يبدو له باد من قدرة الله فيريه ذهاب حظه من الله إجلالاً لله، ثم يبدو له باد من الله تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه (أى فناء الفناء). ويبقى رؤية ما كان من الله لله ويتفرد الواحد الصمد فى أحديته فلايكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء[٢].

وأول حال الفناء عند الخراز، هو أن الله أخلى الفانين فى أفعالهم من أفعاله وهو معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾[أ].

فالسالك يفنى عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به. وهو الذى يسمى مجازاً اتحاداً وفى علم الحقيقة توحيداً أو منتهى التوحيد كما يقول الصوفية البقاء فى الله وهو أعلى درجات الواصلين عندهم[٣].

ولقد حذر الطوسى فى «اللمع» من الأخطار التى يمكن أن تترتب على حال الفناء فمن ذلك أن يظن الصوفى أن الفناء هو فناء البشرية، فيصبح موصوفاً بالإلهية، فالبشرية لاتزول عن البشر، ولذلك غلطت جماعة من البغداديين فى

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١٠١.

(٢) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٢٨٧.

(أ) سورة النحل: آية ٥٣.

(٣) حسن الشرقاوى: نصوص إسلامية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٥) ص: ١٩.

قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول، أو إلى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام.

والله تعالى لا يحل فى القلوب، ولكن يحل فى القلوب الإيمان به، والتصديق له، والتوحيد والمعرفة له[1].

(١) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٨٠.

obeikandl.com

أولاً- تعريف الفناء

الفناء: مصدر فنى يفنى فناء إذا اضمحل وتلاشى وعدم. وقد يطلق على ماتلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه[1].

من هنا فالفناء هو المقام الذى تضمحل فيه أحوال السائرين، وتنعدم فيه مقامات السالكين حتى يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل.

ومعنى هذا أن الفناء يصل العبد فيه إلى إنكار الذات بالنسبة لموقفه أمام الرب وهو لا يعنى إلغاء وعى الفرد أو نفى الذات حسب منطق المدرسة الصوفية المعتدلة فى مختلف الدوائر أو الطوائف الشاذلية أو السنية بوجه عام[2].

إذن فلابد أن نرفض وجود أنفسنا.. أى أن نعتبر ذواتنا عدماً بجانب الموجود الحق، وغير حقيقة بجانب الحق، وهذا يعنى تماماً أن نلغى نفوسنا، أو بمعنى أدق نجعلها تتلاشى وتفنى فى الحق. ومعناه: اعتبار الأغيار جميعاً بما فيها نحن أنفسنا عدماً بجانب وجوده، وغيبة بجانب حضوره فيما يتعلق بكل صفاتنا، ثم نكون على وعى بوجوده وحضوره وصفاته كما تتجلى فينا وفى الوجود الظاهر كما يقول ابن عطاء الله السكندرى[3].

ولقد أورد صاحب «الدرة الفاخرة» تعريفاً للفناء قال فيه: الفناء يتهيأ بجعل القلب واحداً، وذلك بتطهيره وحبسه عن الاتصال بشئ خلا الله، سواء فى

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١ ص: ١١٨.
(٢) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ص: ٢٧٦.
(٣) المرجع السابق ص: ٢٧٥.

الإرادة أو العلم أو المعرفة، ورغبة الصوفى أو إرادته، لابد أن تصرف صرفاً عن الأشياء جميعاً المرغوب فيها والمراد. ولابد كذلك أن تطرد من خياله الواعى كل موضوعات العلم والعرفان، ولابد أن توجه أفكاره جميعاً إلى الله لاغير، وألا يذكر معه غيره[١].

ونسوق هنا رأياً للغزالى معبراً فيه عن الفناء فيقول: «. . . . ولست أعنى بفناء العبد فناء جسده بل فناء قلبه، ولست أعنى بالقلب اللحم والدم، بل سر لطيف له إلى القلب الظاهر نسبة خفية وراءها سر الروح الذى هو من أمر الله عز وجل[٢].

ويفلسف ابن عربى الفناء الصوفى فيقول: الفناء ليس معناه محو صفات الصوفى العارف أو محو ذاته، وليس هو تحققه فى مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب، بل هو رمز على صور المحدثات محواً مستمراً فى كل آن من الآنات وبقاؤها فى الجوهر الواحد المطلق.

فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق، بل هو أحد نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود، بمعنى أن الفناء أحد وجهى الفعل، والوجه الآخر المقابل هو البقاء[٣].

ويرى الجنيد أن السبيل إلى الفناء هو إزالة الحجب. قالوا له: إنك تقول: الحجب ثلاثة" حجاب النفس، وحجاب الخلق، وحجاب الدنيا. فقال: إن هذه الحجب الثلاثة عامة، وهناك ثلاثة حجب خاصة هى: مشهد الطاعة، ومشهد الثواب، ومشهد الكرامة[٤].

ويحدثنا الجيلانى عن الفناء قائلا: الفناء هو إعدام الخلائق، وانقلاب طبعك عن طبع الملائكة، ثم الفناء عن طبع الملائكة، ثم لحوقك بالمنهاج الأول، وحينئذ

(١) ملاجامى: الدرة الفاخرة ص: ٦٤ وانظر: طه عبد الباقى سرور. الحلاج ص: ٢٦.
(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ٢، ص: ٢٨٨.
(٣) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ١، ص: ١٢٠.
(٤) كامل سعفان: سبحان الله، ص: ٤٩.

يسقيك ربك ما يسقيك، ويزرع فيك ما يزرع[1]. إن أردت هذا فعليك بالإسلام، ثم الاستسلام، ثم العلم بالله، ثم المعرفة، ثم الوجود. وإذا كان وجودك له كان كلك له.

وها نحن قد رأينا الجيلانى لم يخرج عن دائرة أهل السنة فى تصوفه. ويعرف الكلاباذى الفناء بعدة تعريفات نجملها فيما يلى[2]:

التعريف الأول: الفناء عن الحظوظ فلا يكون له شئ من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز، فناء عن الأشياء كلها شغلاً بمن فنى فيه، محفوظاً فيما لله عليه، مصروفاً عن جميع المخالفات. فلا يكون له إليها سبيل. كما قال عامر بن عبد الله: ما أبالى امرأة رأيت أم حائطاً. وأما معنى البقاء الذى يعقبه: هو أن يفنى عماله ويبقى بما لله.

التعريف الثانى: الباقى: هو أن تصير الأشياء كلها له شيئاً واحداً، فتكون كل حركاته فى موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانياً عن المخالفات، باقياً فى الموافقات، وليس معنى هذا أن تصير الأشياء كلها شيئاً واحداً، بمعنى أن تكون المخالفات كالموافقات، أى ما نهى الله عنه مثل ما أمر الله به، ولكن على معنى أن لايجرى عليه إلا ما أمر به الله تعالى. وليس لحظ له فيه سواء كان هذا عاجلاً أم آجلاً.

التعريف الثالث: الفانى: هو أن يكون فانياً عن أوصافه. والباقى: هو أن يكون باقياً بأوصاف الحق. ويشرح الكلاباذى هذا المعنى بأن الله تعالى يفعل الأشياء لغيره، وليس له فيها مصلحة تعود عليه بنفع أو خير.

التعريف الرابع: الفناء: فناء عن شهود المخالفات، والحركات بها قصداً أو عزماً. والبقاء: بقاء فى شهود الموافقات والحركات بها قصداً وفعلاً، وفناء عن تعظيم ماسوى الله، وبقاء فى تعظيم الله تعالى.

---

(١) الجيلانى: فتوح الغيب ص: ١٧٠، ١٧١.

(٢) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف ص: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١.

ويستند الكلاباذى فى هذا التعريف إلى جزء من حديث يقال عنه إنه كان بين النبى صلى الله عليه وسلم وحارثة. يقول فيه: عزفت نفسى عن الدنيا، فكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً.

التعريف الخامس: فناء: هو الغيبة عن الأشياء، يشبهه الكلاباذى بفناء موسى عليه السلام حين تجلى ربه للجبل، فخر موسى صعقاً.

التعريف السادس: يؤخذ العبد من كل رسم كان له، وعن كل مرسوم، فيبقى فى وقته بلا بقاء يعلمه، ولا فناء يشعر به، ولا وقت يقف عليه، بل يكون خالقه عالماً ببقائه وفنائه، ووقته، وهو حافظ له عن كل مفهوم.

هذا التعريف هو الذى يبدو فيه أن الفانى لا يعلم، ولا يشعر بنفسه، ولا بزمان هو فيه، وأن الله هو العالم به وبفنائه ووقته، وأنه حافظ له ثم يقول الكلاباذى: وليس الفانى بالصعق ولا المعتوه ولا الزائل عنه أوصاف البشرية، فيصير ملكاً أو روحانياً، ولكنه من فنى عن شهود حظوظه كما أخبرنا من قبل.

ومما يلاحظه الباحث على التعريفات السابقة للفناء التى أوردها الكلاباذى كلها تدور حول فناء الإنسان عن شهود مانهى الله عنه من المخالفات. والبقاء بشهود ما أمر الله به من الموافقات للشريعة، بل ينفى أن يكون الفناء هو شعور بصعق أوعته، أو زوال عن الأوصاف البشرية التى بها يتحول الإنسان إلى ملك أو روح، ولكن الفناء هو من فنى عن مطالبة الدنيوية أو فنى عن مخالفات الشريعة ولم يشهد إلا ما فيه طاعة أو موافقة لما أمر الله به أن يكون.

ولقد سئل بعض الصوفية عن الفناء؟ فقال: هو أن تبدو العظمة والجلال على العبد فتنسيه الدنيا والآخرة والدرجات والأحوال والمقامات والأذكار وتغنيه عن كل شئ وعن عقله وعن نفسه وفنائه عن الأشياء وعن فنائه عن الفناء فيغرق فى التعظيم[1].

(١) ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٤٥، ٤٦.

فالصفة التى تسميها الصوفية الفناء، هو أن يكون الحق سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، فتفنى صفة البشرية وتبقى صفة الألوهية، فيكون التصرف فيه لله سبحانه وتعالى، لايختار هو شيئاً، بل يبقى فانياً عن إرادته وشهوته، فيحيا بحياة الله سبحانه وتعالى، وهو لا يدرك بالتعبير، بل يدرك بالذوق! والمؤمن كلما اتصف بصفة من صفات الله سبحانه وتعالى، قرب منه، إلا سورة الإخلاص، فلا يشاركه فى صفاته فيها أحد، فإن آدم عليه السلام لم يولد لكنه يلد، وعيسى عليه السلام لم يلد ولكنه يولد من جهة الأم لا من جهة الأب، والله سبحانه وتعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد[1].

ولقد عبر إخوان الصفا عن الفناء بقولهم: إنهم يرونه رؤية الحق فى جميع تصرفاتهم، ويشاهدونه فى كل حالاتهم، لا يسمعون إلا منه، ولا ينظرون إلا إليه، ولا يرون غيره على الحقيقة، فمن أجل ذلك انقطعوا إليه عن الخلق، واشتغلوا بالخالق عن المخلوق[2].

---

(١) محمود على قراعة: الفرار إلى الله تعالى (القاهرة: دار مصر للطباعة، سنة ١٩٦٩م) هامش ص: ١٩١.

(٢) رسائل إخوان الصفا جـ ١ ص: ٣٧٦.

obeikandl.com

ثانياً- أول من تكلم فى علم الفناء

يشير كثير من كتاب التصوف إلى اعتبار أبى يزيد البسطامى (ت ٢٦١هـ) أول من أعطى للفناء مفهوماً محدداً وواضحاً.

وقد اعتبر نيكلسون أن أهمية البسطامى فى تاريخ التصوف الإسلامى راجعة إلى أنه أول من استعمل كلمة «الفناء» بمعناها الصوفى الدقيق، أى بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليمكن أن يعد هذا الرجل بحق أول واضع لمذهب الفناء[١].

ولقد خالف الأستاذ ماسينيون فى نسبة ذلك لذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ).

وعلى الرغم من أن السلمى فى «طبقاته» قد ذكر عن الخراز أنه أول من خاض علم الفناء فأطلق حكماً عاماً لم يناقشه مع البسطامى فى الواقع للكلام عما وراء الفناء.

فإن الخراز فى كلامه عن الفناء كان يؤكد فناء ذكر الأشياء سعياً لارتباطه بذكر الله تعالى فى قلبه، لا سعياً إلى الاتحاد[٢].

ويقول الخراز واصفاً هذا النوع من الفناء : أول مقام لمن وجد علم التوحيد مقام من حقق فناء ذكر الأشياء على قلبه[٣].

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ٢٣، وانظر النص الأصلى فى كتاب نيكلسون: تراث الإسلام The Legacy of Islam P. 212.

(٢) القشيرى: الرسالة ص: ٢٣.

(٣) الطوسى : اللمع ص: ١٠٠ وما بعدها.

ولايطعن فى هذا ما ذكرته كتب التراجم من أن أبا سعيد الخراز (ت ٢٨٦ هـ) كان أول من تكلم فى علم «الفناء والبقاء» حيث أن المرحلة السابقة كانت بدايات لم تبلغ حد النظرية كاملاً.

فالثابت تاريخياً أن أبا يزيد البسطامى قد تقدمه ـ وأنه أسهب فى التحدث عن معراجه الروحى الذى وصل فيه إلى أقصى مراحل الفناء ـ وهو الفناء الذى اقترن بأحوال مثل السكر والاصطلام والشطح فهو قد بقى عند مذهب «التجاوزات» الفنائية إلا أن أبا سعيد الخراز كان أكثر تعمقاً فى الكلام عن حال الفناء.

وقد قيل: إنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء.

وقيل أيضاً : سيد من تكلم فى علم الفناء والبقاء.

ومن هنا وجب التسليم بأن استخدام لفظ «الفناء» استخداماً صريحاً بالمعنى الذى ساد القرنين الثالث والرابع كان على يد البسطامى فهو أول من استخدم المصطلح بالمعنى الصوفى الدقيق.

ولذا فقد عده كثير من كتاب التصوف أول واضع لهذا المذهب.

لكننا إذا سلمنا بهذا نكون قد تجاوزنا عن حقبه زمنية طويلة سابقة على أبى يزيد تبلغ قرنين من الزمان.

ثالثاً ـ الفناء النفسى

لما كانت المعرفة الصوفية لاتتم على هذا النحو الإشراقى إلا مع الغيبة عن النفس أو فنائها عن إدراكات الحواس بحيث ينتقل مجال الإدراك من الجانب المادى إلى الجانب الروحى الخالص، فإن هذا يعنى بمالايدع مجالاً للشك ارتباط الفناء بالحالات النفسية المرتكزة على المشاعر الباطنية دون الحس أو العقل.

ويصل السالك إلى حال الفناء النفسى نتيجة لتعلقه الشديد بالذات الإلهية ذلك التعلق الذى يصاحب توجيه كل أجهزة الاستقبال البشرية سواء أكانت عقلية مدركة أو حاسية مستشعرة إلى اتجاه واحد بعينه هو اتجاه الذات الإلهية بحيث لايعود الشخص شاعراً بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه[1].

ويتفق هذا المعنى مع ما قاله الجيلى: «إن الفناء هو عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشئ من لوازمها[2]. والفناء النفسى إماتة للنفس وعزل لها، بل هو السبيل إلى الفناء عن الدنيا فلا يصل السالك ومعه شئ من نفسه[3].

كما عبر القشيرى رضى الله عنه عن طريق موت النفس بعبارات صحيحة مليحة، فقال: «قتل النفس فى الحقيقة التبرى من حولها وقوتها، أو شهود شئ منها، وردّ دواعيها إليها وتشويش تدبيرها عليها، وتسليم الأمور إلى الحق سبحانه وتعالى بجملتها، وانسلاخها من اختيارها وإرادتها وانمحاء آثار بشريتها عنها».

---

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى (القاهرة: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة رقم ٨، تحت إشراف أ.د أبو الوفا التفتازانى، سنة ١٩٨٠م) ص: ٦.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق، ص: ٦-٨.

وقال بعض العارفين: «ما الحياة إلا فى الموت. أى ما حياة القلب إلا فى إماتة النفس فالنعمة العظمى الخروج عن النفس لأن النفس أعظم حجاب بينك وبين الله»[1].

ومن استقرائنا لما أورده القشيرى نصل إلى الجانب النفسى فى فكرة الفناء. فهى مرحلة الفناء الكامل، بوصول النفس إلى مرتبة الشهود الحق بالحق. وقد حذر القشيرى من ذلك قائلاً: «وإذا قيل فنى عن نفسه، وعن الخلق، فنفسه موجودة، والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، لاعلم له بهم، ولا به، ولا إحساس ولا خبر، غير محس بنفسه وبالخلق[2].

فالقشيرى هنا وضح وفصل فيما جاء بهذه العبارة، فأبان أن ما تتصف به النفس، أفعال، وأحوال، وأخلاق، وأبان الفرق بين كل منهم بطريقة تفيد فائدة كبيرة، لافى السلوك الصوفى وحده، بل فى علم الأخلاق على وجه العموم.

أما الفناء النفسى عند الجنيد فهو «ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ثم يذهب عن ذهابه، فليس شئ يوجد، ولا يحس بشئ يفقد... ذهب ذلك كله بالذهاب[*]

---

(١) السيد دحلان: تقريب الأصول لتسهيل الوصول لمعرفة الله والرسول (القاهرة م الحلبى بمصر ط الأخيرة، سنة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) ص: ٢٥٨.

(٢) القشيرى: مرجع سابق ص ٣٧، ٤٦.

(*) الذهاب: تستعمل كلمة «ذهاب» مرادفة لكلمة «فناء». وفى هذا يقول السراج: وهو «أى الفناء» ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد، ثم يذهب عن ذهابه، والذهاب عن الذهاب، هذا مالانهاية له. ويعنى قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شئ ولايحس. (نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص:٩٩).

كما يقول الطوسى مفرقاً بين الغيبة والذهاب: «الذهاب بمعنى الغيبة، إلا أن الذهاب أتم من الغيبة. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص:٢٦٥، أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث ص:٢١٩، حسن الشرقاوى: الألفاظ ص:١٦٩).

فالمريد الذاهب إلى الله لا ينبغى أن يلتفت إلى الجنة ورياضها، بل ينبغى أن يجعل همه هماً واحداً وذكره ذكراً واحداً حتى يدرك درجة الفناء والاستغراق. فلذلك قال تعالى: ﴿ولذكر الله أكبر﴾ (سورة العنكبوت : آية : ٤٥). وكذلك من ينتهى إلى درجة الاستغراق لايدوم ولا يثبت عليه، فإذا رد إلى نفسه فقد ينفعه تلاوة القرآن (ملا الجامى: الدرة الفاخرة ص: ٦٦). =

عنـــه[1]. بالإضافة إلى ذلك يحدثنا صاحب «اللمع» عن الجنيد، وقد سئل عن رجل غاب اسمه وذهب وصفه وامتحى رسومه فلارسم له؟ قال: نعم، عند مشاهدته قيام الحق له بنفسه لنفسه فى ملكـه، فيكون ذلـك معنى قولـه: «امتحى رسومه». ويعنى علمه وفعله المضاف إليه بنظره إلى قيام الله له فى قيامه[2].

وتأكيداً لذلك ما عبر عنه جماعة من الصوفية بأن قالوا: يؤخذ العبد من كل رسم كان له، وعن كل مرسوم فيبقى فى وقته بلا بقاء يعلمه، ولا فناء يشعر به، ولا وقت يقف عليه، بل يكون خالفه عالماً ببقائه وفنائه، ووقته، وهو حافظ له عن كل مفهوم على حد قول الكلاباذى[3].

ويتضح من التعريف السابق أنه لا زمان ولا مكان يشعر بهما الصوفى لأنه تحت سلطان الحقيقة حسبما يرى الباحث.

فمقام الفناء هو الذى تضمحل عنده الرسوم ويذهب العلم والمعلوم فلا يبقى

= وللمزيد راجع: الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص: ٦٥، وابن عطاء الله: مفتاح الفلاح ص: ٤٩.

ولقد قال أبو على الدقاق فى قوله تعالى: ﴿إنى ذاهب إلى ربى سيهدين﴾ (سورة الصافات: آية ٩٩).

قال: كان ذاهباً فى الله فلهذا صار ذاهباً إلى الله (القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى ص: ٢٢٧).

ونورد الآن مثالاً يوضح مانقول: «فقد جاء رجل إلى بيت أبى يزيد البسطامى وطرقه، فقال له: من تطلب؟ قال: أبا يزيد. قال: ليس بالبيت غير الله!! وطرق مرة أخرى بابه طارق وقال: أهنا أبو يزيد. فصاح: إن أبا يزيد فى طلب أبى يزيد منذ أعوام فما رآه. يشير بذلك إلى ذهابه عن الخلق إلى الحق بلا عوده. كما قال الجنيد فى تفسير قول البسطامى فى كلامه «ليس بليس» قال: هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه من ذهابه.

فالفناء عند القوم ذهاب بمعنى غيبة الصوفى عن العالم المحيط به، وعن مشاهدات من عالم الخلق بمشاهدات من عالم الحق، أو هو فناء عن الكون بالمكون، بل هو فناء عن الفناء، أو هو فقد عن الفقد، وذهاب عن الذهاب.

(١) الطوسى: اللمع ص: ٤٢٧.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) الكلاباذى: التعرف ص: ١٥٢ وللمزيد راجع: المحاسبى: رسالة المسترشدين ص: ٣٠.

فيه إلا الأحد الفرد الصمد[١]. ويعود الجنيد فيتحدث عن الفناء قائلاً: «استعجام كلك عن أوصافك، واستعمال الكل منك بكليته». أو : «استعجام الواصفين عن أوصافك واشتغال الكل منك بكليته».

فالفناء عند الجنيد هو فناء الشعور بالعلم، والفعل، والنفس، فيصبح القلب خالص التوجه والحضور مع الله، لا فناء الوجود بالمعنى الفاسد[٢].

ويسلمنا التعريف السابق للفناء عند الجنيد إلى تعريف آخر يصف فيه الفناء قائلاً : الفناء هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به». وقال أيضاً: أن تكون مع الله بلا علاقة[٣].

ويرى صاحب «الدرة الفاخرة» : أن الفناء عبارة عن حالة تركد فيها الحواس ولا تشتغل، ويسكن فيها الخيال ولا يشوش، فإن بقيت فى الخيال بقية مغلوبة لم يؤثر إلا فى محاكات ما يتجلى من عالم القدس حتى يتمثل الأنبياء والملائكة، والأرواح المقدسة فى قوالب الخيال[٤].

وهناك رأى صاغه الطوسى فى معنى الفناء النفسى يقول فيه: «فناء صفة النفس، وفناء المنع، والاسترواح إلى حال وقع[٥].

ومما أشار إليه الخراز بهذا الصدد أنه قال: «إذا أناب العبد إلى الله، وتعلق بالله، وسكن فى قرب الله، نسى نفسه، ونسى ماسوى الله، فإذا قيل له: من أنت، وماذا تريد؟ لا يكون له جواب أفضل من أن يقول: الله[٦].

---

(١) السيد دحلان: مرجع ص: ٢٢٠.

(٢) محمد مصطفى : دراسات عن الجنيد البغدادى هامش ص: ٢٠٦.

(٣) ابن عجيبة، أحمد بن محمد: إيقاظ الهمم في شرح الحكم (القاهرة: م الحلبى ط ٣ سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م) ص: ٤.

(٤) ملاجامى عبد الرحمن: الدرة الفاخرة (كردستان: م كردستان العلمية، د.ت) ص٦٤، ٦٥.

(٥) الطوسى، أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور (القاهرة، م السعادة، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م) ص:٤١٧.

(٦) كامل سعفان: سبحان الله ص: ٤٩.

ويؤيد صدق مانقول مايذهب إليه ابن عربى فى هذا الصدد حيث قال: «إذا أراد الله عز وجل أن يرى عبداً من عبيده نفسه فلابد من فناء العبد عن شهود نفسه عند التجلى وتجرد الروح وحينئذ ترى ربها كما يراه الملائكة[١].

كما يتحدث إقبال قائلاً: احكم نفسك فى حضرته، ولا تفن فى بحر نوره، فإذا كنت ثابت الروع حقاً فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله[٢].

فالفناء ـ على فهمنا لرأى إقبال، منظوراً إليه من خلال رأى الغزالى ـ هو إغراق النفس التى لم تزل فى حياتها، ولم تنقدح من كيان صاحبها شرارة خير تخلص إليها وتستقر فيها[٣].

وهو ما يسميه النفرى: بالخروج من النفس، أو عبور النفس وتجاوزها، وتلخيص هذا العبور فى كلمات قليلة بليغة : «اخرج عن نفسك، اخرج عن همك، اخرج عن علمك، اخرج عن عملك، اخرج عن اسمك، اخرج عن كل ما بدا لك (أى ظواهر الكون المادى كله).

وماذا بعد ذلك؟ يكون مطلوبك هو الله، وهمك هو الله، وذكرك هو الله، ونطقك هو الله.

ونسوق هنا رأى الجيلانى الذى يقول فيه عن الفناء النفسى: «فتفنى عن هواك ونفسك ورعونتها فى ظاهرك وباطنك، فلا يكون فى باطنك غير توحيدك له، وفى ظاهرك غير طاعة الله وعبادته مما أمر ونهى[٤].

ألم يدع الصوفى الكامل أبو الحسن الشاذلى ربه متوسلاً أن يأخذه من هذه النفس، فقال: «رب خذنى إليك منى وارزقنى الفناء ولاتجعلنى مفتوناً بنفسى، محجوباً بحسى.. وتلك النفس هى الفتنة والحجاب»[٥].

---

(١) الشعرانى: اليواقيت والجواهر (القاهرة: م صبيح، د. ت) جـ١ ص: ١٢١.

(٢) The Conception of good and the meaning of prayer. III, P. 79-89.

(٣) عبد الكريم الخطيب: الله والإنسان، ص: ٤٢٣.

(٤) الجيلانى: فتوح الغيب (القاهرة: م الحلبى ط٢، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م) ص: ١٣٨.

(٥) مصطفى محمود: وبدأ العد التنازلى ص: ١٠٣.

ولاريب عندنا فى أن هذا المعنى يتفق مع رأى أبو جعفر الخلدى (ت ٣٤٨هـ)، والذى يقول فيه: التصوف: هو طرح النفس فى العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية[١].

معنى هذا أن الفناء يصل إلى إنكار الذات بالنسبة لموقف العبد أمام الرب وهو لايعنى إلغاء وعى الفرد أو نفى الذات حسب منطق المدرسة الصوفية المعتدلة فى مختلف الدوائر أو الطوائف الشاذلية أو السنية بوجه عام[٢].

وصدق من قال: والله ما غاص فى بحر الفناء إلا من باع نفسه لله[٣].

وقد قال جل علاه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾[أ].

االمتأمل لهذه التعريفات يدرك على الفور أن عملية ضبط القوى تخلق نوعاً من الاستغراق الفكرى فى موضوع واحد بعينه بحيث يفنى السالك عن كل شئ عدا الموضوع الذى استغرق تفكيره فيصير القلب متأهباً للامتلاء بالمحبوب ولا شئ غير ذلك.

وقد عبر عن هذا أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى بقوله: «يمكن القول بلغة علم النفس الحديث: أنَّ حالة الفناء هى الحالة الوجدانية التى يفقد فيها الشخص مؤقتاً شعوره بالأنا إلا أن هذه العملية ليست مقترنة بفقد تام للحس، بل هى غيبة مؤقتة عن المحسوسات التى لا تفنى وجوداً ولكن تفنى شهوداً وشعوراً»[٤].

وما يهمنا الإشارة إليه فى هذا البحث هو فكرة الفناء عن الآلام حيث إنها سابقة لكل أنواع الفناء إلا أنها خاصة مميزة لهذه الأنواع كافة وهى عبارة عن

(١) عبد الحليم محمود: قضية المنقذ من الضلال (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨١) ص: ٤٣.
(٢) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ١٧٦.
(٣) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى د.ت) جـ٢ ص: ٢٨٣.
(أ) سورة التوبة: آية: ١١١.
(٤) أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٧.

فقدان الوعى أو الإحساس بالآلام لاستغراق الصوفى فى العبادة والإقبال على الله.

ولعل قصة يوسف فيها الدليل الكافى على أن حال الفناء النفسى له أصل قرآنى فنسوة فرعون قد قطعن أيديهن عندما خرج عليهن يوسف. فقد ألهاهن جمال يوسف فلم يشعرن بآلام قطع الأيدى أو جريان الدم من الأكف الناعمة، لقد ذهلن عن كل شئ عدا يوسف الصديق[1].

وهذا ولاشك فناء من وجهين: فناء عن قطع الأيدى أولاً. وفناء عن الألم الذى يعقب ذلك. وتزداد صورة الفناء عن الآلام وضوحاً إذا ما تذكرنا رقة النساء وضعفهن وسرعة تأثرهن. فهذه غيبة عن الإحساس والشعور[2].

وأما الوجه الثانى من الفناء: فهو الاستغراق الكامل فى مشاهدة يوسف بدرجة غيبة النسوة عن كل شئ حتى تلاشت كل الأشياء ولم يعد هناك إلا يوسف الصديق.

وهذه غيبة عن المحب فى محبوبه. وهذا فى مجال مشاهدة بشر له نظائر وأشباه، فما بالنا إذا كانت المشاهدة لمن ليس كمثله شئ.

قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا ﴾[أ] وقد كان بشراً.

﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾[ب] ولم يكن ملكاً.

ومن لوازم هذا الفناء النفسى ضبط الحواس بدرجة تمكن السالك من السيطرة التامة على ميوله وأهوائه وشهواته وغرائزه بحيث يصبح فى حالة لا يشعر فيها بما يطرأ عليه من لذات وآلام بل تستوى عنده اللذة والألم[3].

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين: جـ٣ ، ص: ٢٣٩.
(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ٨ وما بعدها.
(أ) سورة يوسف: آية : ٣١.
(ب) سورة يوسف : آية : ٣١.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحات.

ومما هو جدير بالذكر أن الفناء عند نسوة فرعون لحظة خرج إليهن يوسف وقطعن أيديهن دون أن يشعرن بذلك قد وجد صداه عند كثير من زهاد القرنين الأوليين للهجرة. ولعل ما قيل بشأن رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) من أنها أماتت حواسها تماماً ووضعت عليها حائطاً سميكاً حجبها عن الدنيا ومافيها هو بداية جديدة (للفناء عن الآلام).

والروايات حول رابعة كثيرة ومتعددة وكلها تدور حول استغراق هذه المتصوفة فى حب الله مما يمكن معه القول بأنها دخلت حال الفناء دون أن تتكلم عنه صراحة.

وبإذاعة هذه الروايات فإن رابعة تكون قد وصلت فى رحلة الترقى الروحى إلى حال يمكن أن تكون فناء عن الآلام ولم لا؟! وقد كانت حتى موتها شعلة زينتها الألم[١].

ولقد امتد أثر هذا الحال إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، بل إنه وإن كان ما ذكر عن فناء رابعة هو من قبيل الاستنتاج فإن الفناء عند السرى السقطى (ت ٢١٥هـ) كان مصرحاً به فهو يقول: «إن كل ألوان العذاب أحب إلينا من حجابك لأنه حين ينكشف جمالك لقلوبنا لا نبالى بألوان العذاب»[٢].

ولقد صار هذا الحال منذ القرن الثالث الهجرى من المناقب الرئيسية للصوفى الحق، وكان ذلك بفضل الصوفى البغدادى السرى السقطى أستاذ الجنيد، الذى بلغ مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس بألمه. وإنما يدل ذلك الفناء عن الآلام على أن هذا كمال الاستغراق فى حب الله يزيل الإحساس بالنفس الكلية. بل كان لهذا الحب والعشق دلائله وعلاماته على جسد السرى السقطى الذى أضناه الحب فأصبح جسده سقيماً.

ولا أدل على صدق السرى فى أنه غرق فى مقام الفناء فى الله نتيجة عشقه له حتى يبس جلده، على عظمه من فرط محبته لله[٣].

---

(١) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامي ص: ٨ وما بعدها.
(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى: ص: ١١-١٥.
(٢) إبراهيم ياسين: المرجع السابق، نفس الصفحات.

وكل هذه المقومات كشفت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أنَّ صوفية الفناء كانوا سيكولوجيين بالدرجة الأولى شغلوا بدراسة الباطن. وكان منهج الاستبطان وسيلتهم لدراسة بواعثهم الباطنية، وهم قد أصروا على هذا المنهج باعتبار أن تجاربهم الذوقية غير متاحة للعوام.

وفى هذا الصدد يشير أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى قائلاً: «وجدير بالذكر أن كون علم النفس عند ابن عطاء الله وغيره من الصوفية ممتزجاً بعلم الأخلاق»(*).

ونخلص من ذلك إلى القول بأن الفناء السيكولوجى لم يكن حالة مرضية ولم يكن شذوذاً.

هذا وقد لوحظ أثناء الحديث عن الجانب السيكولوجى لخبرة الفناء ارتباط اللفظ بمعانى أخرى مثل الوجد، والسكر، والغيبة، والمحو. وهى ألفاظ ليس بينها فروق حاسمة. وهى غالباً ما تستخدم لترسم صورة للفناء فى جانبه النفسى، وهى مسميات مختلفة لحالة واحدة. إذ تؤدى جميعها فى النهاية إلى حال الفناء، أو هى فناء عندما تصل إلى أعلى درجاتها، بل إن الوجد أعم من الفناء باعتباره صفة مميزة لحال الفناء وكذلك للأحوال الأخرى(١).

وما من شك فى أن هذه المسميات هى التى تعطى صورة واضحة للحال فى جانبه النفسى وهو الجانب الذى أدى بطائفة من غلاة الصوفية إلى القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

ومن آثار الفناء فى جانبه النفسى أيضاً دخول الصوفى إلى حال يضيفون فيه إلى أنفسهم صفات إلهية اعتقاداً منهم أن فناء أوصاف العبد تفنى للدخول فى

(*) يراجع فى ذلك حال الفناء فى التصوف الإسلامى للدكتور إبراهيم ياسين، رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة بإشراف أ.د أبو الوفا التفتازانى سنة ١٩٨٠م.

(١) ابن تيمية: مجمرعة الرسائل والمسائل (القاهرة: م الشرفية بمصر ط١، سنة ١٣٢٣هـ) جـ١ ص: ١٩٨.

أوصاف الحق بما يضفى على البشر معنى إلهياً ويؤدى إلى الخلط بين ما هو بشرى، أو يسمح للخلق أن يرتفع إلى مرتبة الخالق[١].

وهذا أيضاً وهم محض لأن التخلق بالأخلاق الإلهية لايعنى مطلقاً صيرورة العبد إلهاً. فالعبد عبد والرب رب[٢].

فلا يقتضى الفناء إذن أن يختلط الأمر على الصوفى فيرى أنه تحقق بصفات الألوهية، ويؤكد نيكلسون أن أعلى مراتب الفناء فى التصوف الإسلامى هى تلك المرحلة التى يتوقف فيها الوعى تماماً بدرجة يستغرق فيها السالك حتى لا يعود محساً بما يقع من أمور تثير الألم لأنه قد فقد إحساسه أو هو قد أصبح فى حالة تركيز كاملة على فكرة الألوهية.

(Concentration upon the thought of Good). [٣]

---

(١) W. JAMS: The Varieties of Religious Experience, London, 1961, P. 4930.
وانظر: W. STACE: Mysticism and philophy, Macmellan, London, 1961, P. 281.
للمزيد يراجع فى ذلك حال الفناء فى التصوف الإسلامى رسالة ماجستير للدكتور إبراهيم ياسين بكلية الآداب جامعة القاهرة تحت رقم (٨).

(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ١٧-٢١.

(٣) R.A. Nicholson, London and Boston, 1975; P. 55.

obeikandl.com

رابعاً ـ الفناء الأخلاقى

مما لاشك فيه أن المعنى الأخلاقى للفناء كان أسبق المعانى الواردة عند الصوفية هو أساس أصيل لمعظم التعريفات التى أجملتها فيما سبق.

والتصوف السنى هو ذلك المنبع الفياض للفناء المعتدل الذى تمسك أصحابه بتمثل الشريعة فى كل ما صدر عنهم من أقوال وأفعال حال فنائهم(*).

كما أن هناك مدرسة إسلامية تمسكت بالكتاب والسنة وحافظت على المعانى الموافقة للشريعة، فكان أبو نصر السراج الطوسى (ت ٣٧٨هـ). وتلاميذه وأتباعه من أمثال الهجويرى (ت ٤٦٥هـ)، والسلمى (ت ٤١٢هـ)، والقشيرى (ت ٤٦٥ هـ) من أشد أنصار الفناء المعتدل الذى ذهب إليه الجنيد (ت ٢٩٧هـ) وجميعهم اتفقوا على إفراد القدم عن الحدث وحفظوا للألوهية سموها وأزليتها وللبشرية حدوثها وعبوديتها.

ولكنا نعود فنتساءل عن ماهية هذا المعنى المعتدل للفناء؟ نقول إجابة على ذلك إنَّ القوم من الصوفية يذهبون إلى أنه فناء الأوصاف الذميمة وسقوطها عن العبد وذلك أنهم فطنوا إلى أن النفس البشرية مطبوعة على الشر وبها ميل طبيعى إلى الرذيلة فكان ضرورياً إذن أن يتجردوا عن صفاتها الذميمة المفتقرة إلى السمو والكمال.

وهكذا يصير ارتقاء الصوفى الفانى رهناً بفعلين:

(*) يراجع فى هذا الصدد، رسالة إبراهيم ياسين حال الفناء فى التصوف الإسلامى المعنى الأخلاقى للفناء.

أولهماً: «التخلية وفيها يتخلى عن كل ما يهبط بالنفس ويجذبها إلى مستوى الأهواء الدنيا من لذات وآلام وشرور.

وثانيهما: التحلية وفيها يتحلى بالأخلاق الحسنة والفضائل الروحية التى تسمو بالبشرية إلى أعلى مراتبها.

فإذا تخلى الإنسان عن ذاته وأنيته، إنما يعنى الفناء والموت بالنسبة له فى الحياة قبل الممات. وكلما أمكن للإنسان العامل المجاهد التخلق بأخلاق الله فى توكيد ذاته كان أقدر على مقاومة كل ألوان الفناء والفساد.

ولاشك أن الحلاج (ت٣٠٩هـ) قد عرف فى فنائه مبدأ من المبادئ الأخلاقية التى سادت لدى جمهرة الصوفية المعتدلين وهو مبدأ الرضا والتسليم بالاختيار، بل هو يرى بأن اختياره لاحق على اختيار الله له، وبدونه لايتم للحلاج اختيار. يقول[1]:

إنى لراض بما يرضيك من تلفى[*] يـا قاتلى ولمـا تختـار أختـار

وواضح أن كلمة «تلفى» تعنى «الفناء» الذى يتم فيه ذوبان الذات وتلاشى الصفات. لذلك فإن كلمة «قاتلى» تشير إلى إفناء الذات وسلبها صفاتها بمحض العناية الإلهية. كما أن فناء الحلاج لم يكن بدون هدف بل لعله اختار طريق الفناء من أجل غاية أخلاقية سامية. وهو لاشك قد اعتبر جسده حائلاً وحجاباً يحول بينه وبين تحقيق هذا الهدف الأخلاقى.

ولذا كان عليه أن يتخلص بكل الوسائل من هذا الحجاب. وهو فى حال فنائه يرى ضرورة محو الذات والتخلى عن صفاتها من أجل اكتساب صفات أسمى وأقدس.

---

(١) الحلاج (أبو مغيث الحسين بن منصور) : الطواسين (القاهرة: مكتبة الجندى، سنة ١٩٧٠م) ص: ١٢٤.

(*) التلف: يقول الطوسى: التلف معناه الحتف، والحتف والتلف ماينتظر منه الهلاك فى حينه.

إن عندى محو ذاتى من أجل المكرمات
وبفنائى فى صفاتى من قبيح السيئات

كما يشير الأستاذ الدكتور توفيق الطويل فى كتابه «الفلسفة الأخلاقية» إلى أن تجربة الاتحاد عند البسطامى (ت ٢٦١هـ)، أو الحلول عند الحلاج (ت ٣٠٩هـ)، أووحدة الوجود عند ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) ما هى إلا تجربة روحية ترتد فى مقوماتها الأساسية إلى معان أخلاقية لها قداستها عند جمهرة الناس فى كل زمان ومكان[١].

ولكى نستوضح ذلك ننظر فيما تعرض له الجنيد (ت ٢٩٧هـ) عندما عرف التصوف فقال: «التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ماهو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشريعة[٢].

وهذا ما يرمى إليه الكتانى[*] فى ربط التصوف بالأخلاق فيرى أن : «التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء»[٣].

ومن التعريفات التى أوردها الجنيد (ت ٢٩٧هـ) فناء النفس بالمعنى الأخلاقى، لا بالمعنى الوجودى، إذ أنها عرفت بأنها المذموم من أخلاق العبد[٤].

---

(١) توفيق الطويل: الفلسفة الأخلاقية (القاهرة: دار النهضة العربية، ط٢ سنة ١٩٧٠) ص: ١٤٣.

(٢) الكلاباذى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمد أمين النواوى (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٢٥.

(*) هو أبو بكر محمد بن على بن جعفر الكتانى ، ويقال كنيته أبو عبد الله. توفى سنة ٣٢٢هـ.

(٣) الأستاذ مصطفى عبد الرازق: تعليق على مادة تصوف. دائرة المعارف الإسلامية.

(٤) محمد مصطفى : دراسات عن الجنيد ص: ٢٠٠.

ولايختلف سهل التسترى (ت ٢٨٣هـ) عن الجنيد فى التعريف الذى أورده عن الفناء، فيروى لنا: «وأول ما يؤمر به المريد التبرى من الحركات المذمومة، ثم التنقل إلى الحركات المحمودة، ثم التفرد لأمر الله تعالى، ثم التوقف فى الرشاد، ثم الثبات، ثم البيان، ثم القرب، ثم المناجاة، ثم المصافاة، ثم المولاه، ويكون الرضا والتسليم مراده، والتفويض والتوكل حاله، ثم يمن الله تعالى بعد هذا بالمعرفة، فيكون مقامه عند الله مقام المتبرئين من الحول والقوة، وهذا مقام حملة العرض وليس بعده مقام[١].

وعلى ضوء هذا التعريف السابق للفناء عند سهل نستخلص ملاحظتين:

الأولى: أنه فى تعريفه السابق للفناء عدد لنا عدداً من المقامات فأصبح تعريفاً شاملاً جمع فيه معظم المقامات عند الصوفية أو عند المريد السالك حسبما يرى الباحث.

الثانية: تشبيه الفانى فى حب الله بحملة العرش من الملائكة. ولاشك أن هذا تشبيه عظيم يدل على علو همة الصوفى الفانى عندما يصل إلى مقام المتبرئين من الحول والقوة.

ومن الملاحظة الثانية يقرر الباحث بما لايدع مجالاً للشك أن التسترى مسقط للتدبير مع الله وسوف نوضح ذلك فى صفحات أخرى إن شاء الله تعالى بشئ من التفصيل عند حديثنا عن علاقة التدبير بالفناء.

ولما كان الأصل فى التصوف أنه أخلاق، فإن المدخل إلى الأخلاق يكون عبر رحلة شاقة من التطهر والتصفية والتنقية، وهذه الرحلة لا تبلغ كمالها إلا بالفناء. والطريق إلى الفناء أحوال، والأحوال لا تدوم فهى سريعة الزوال، وأن الحال الأدنى يفسح مجالاً للحال الأعلى فهى بروق وخطفات ولوامع[٢].

---

(١) كامل سعفان : سبحان الله (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٠م) ص: ٢٩.

(٢) إبراهيم إبراهيم محمد ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص ٢٤.

وقد أوردنا فى معرض حديثنا السابق أن الفناء عند الصوفية هو فناء عن الأوصاف المذمومة والاتصاف بالأوصاف المحمودة. وهذا يعنى اتصاف النفس بأضدادها من الصفات الحميدة فيما عرف بجانبى التخلى والتحلى. وهذا يشكل الجانب الأخلاقى للحال أو ما اعتبرناه بداية جديدة كما يمكن أن يكون نظرية أخلاقية فى الفناء.

ومن هنا قالوا ـ أى الصوفية ـ إنَّ الفناء الصوفى هو الحال التى تتوارى فيها آثار صفات النفس المذمومة التى هى وليدة الهوى، والشهوة، فقد أدرك الصوفية أن الصفات السيئة، والميول والأفعال الذميمة إنما تنبع من النفس، فمتى فنى العبد من أوصافه المذمومة، وعاداته الخبيثة، فمحو هذه الصفات عنها يقترن بالتحلى بالصفات المحمودة والأخلاق الحميدة، الأمر الذى اصطلح عليه الصوفية بتسميته بمقام «التخلى عن الرذائل والتحلى بالفضائل»[1].

فمن المعروف بداهة، ومن المقرر فى التربية الصوفية أنه كلما ضاقت دائرة الحس فى الوعى الإنسانى اتسعت دائرة المعنى. أى أنه بقدر مايتخلى الإنسان عن المحسوسات المادية وتوابعها يستطيع أن يتمتع بقدر من الوعى الروحى.

وتلك هى النظرية المعروفة فى التصوف «بالتخلى والتحلى»..

ومما يرويه القشيرى فى شرح مقام الفناء موضحاً التلازم بين التوحيد والأخلاق: «ففناء العبد عن أفعاله الذميمة، وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم»[2].

وعن الجرجانى أنه قال: الفناء: فناءان: أحدهما ذوقى، والآخر خلقى، فالذوقى هو عدم الإحساس، بعالم الملك والملكوت، بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق. والخلقى هو سقوط أوصافه المذمومة، واستبدالها

(١) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص ٢٤.

(٢) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل) (مصر: دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٩م) ص: ٢٠٣.

بالأوصاف المحمودة[١]. ويسعى بعد ذلك إلى الفناء فى الذات الإلهية، وإلى أن يبقى فيها وبها، وعندئذ يكون فانياً عن أوصافه، باقياً بأوصاف الحق، بمعنى أنه يفعل الأشياء لا لجر منفعة إلى نفسه ولا لدفع مضرة عنها[٢].

وبناء على هذا، نقول: «ليس هدف الإنسان الكامل المتصف بأخلاق الله وأخلاق رسوله صلى الله عليه وسلم الذى كان خلقه القرآن البلوغ درجة الفناء فى الذات العظمى، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته المتناهية وعمله الدائم على إذكاء شعلتها ذلك بألا تفنى فناء القطرة فى المحيط أو تتلاشى فى الخضم الواسع اللانهائى.

فالمعنى الأخلاقى للفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء بالصفات المحمودة[٣]. ومعنى ذلك أنه إذا فنى العبد عن سوء الخلق بقيت له الكمالات الخلقية، فالصفات التى يتصف بها الإنسان عبارة عن تصرفات وسلوك وأخلاق هى جبلة فيه وطبع، فإذا فنى عن التصرفات والسلوك الذميم، أى إذا فنى عن شهواته بقى له إخلاصه وطاعته فى عبوديته[٤]. فمن فنى عن صفاته المذمومة بقى بصفاته المحمودة إذ أن الفناء يقتضى تزكية النفس[٥].

وهذا يذكرنا بما قاله الكلاباذى: «وهذا معنى قولهم: يكون فانياً عن أوصافه، باقياً بأوصاف الحق».

ويفسر الكلاباذى هذا المعنى قائلاً: «بأن الله تعالى يفعل الأشياء لغيره وليس له فيها مصلحة تعود عليه بنفع أو خير»[٦].

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص: ١٩٧.
(٢) الكلاباذى: مرجع سابق ص: ١٤٨.
(٣) القشيرى: مرجع سابق ص: ٣٦.
(٤) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ومعانيها (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ط٢، د.ت) ص: ٢٥٣.
(٥) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء للغزالى (القاهرة: م الحلبى، ب.ت) جـ٤ ص: ٤٤٤.
(٦) الكلاباذى: نفس المرجع والصفحة.

وهكذا يتأتى للسالك أن ينسلخ عن كل ما يشوب النفس ويتعلق بكل ما من شأنه أن يكون فضيلة راقية. وهذا هو ما اصطلح عليه العرفاء مرحلة التخلى عن الرذائل، والتحلى بالفضائل كما أسلفنا فيما تقدم. أو على حد تعبير الكمشخانوى: «الفناء عن الملكات النفسانية بالأخلاق الإلهية»[1]. والتخلق بالأخلاق الإلهية يعنى تمثل الصفات، وهو لا يؤدى إلى القول بصيرورة الإنسان إليها أو هبوط الإله إلى مستوى البشرية فيصير بشراً، أو ينطبق عليه ما ينطبق على البشر، بل يظل الإله إلهاً، والإنسان إنساناً، إلا أن المحدث الفانى لا يكف عن التنزيه بصفات الخالد الأزلى حتى يصير موافقاً الإرادة الإلهية فى كل حركة وفعل، بل فى سكونه وصمته أيضاً بمعنى الفناء عن الإرادة الذاتية والفناء عن التدبير الشخصى[2].

وهذا لايعنى اتحاد الإرادتين، فما هو بشرى يبقى كذلك، وماهو إلهى لايمكن أن يتحد بالبشرى، وكل ماهنالك طاعة دائمة من جانب السالك فى كل ما يريده الحق منه، وهذا النوع من الطاعة لا نظير له، لأنه فناء عن اختيار وتدبير الطاعة بالطاعة ذاتها[3].

ومن ثم فإن الفناء الصوفى هو الحال التى تتوارى فيها آثار الإرادة الشخصية والشعور بالذات وكل ماسوى الله، فيصبح الصوفى لايرى، ولا يسمع، ولا يدرك فى الوجود غير الحق. ولا يشعر فى الوجود سوى الحق، وفعله وإرادته. فلا غرابة إذن أن نجد معظم الصوفية على اختلاف درجاتهم يرون ضرورة الفناء عن الذنوب والنقائص ومفارقتها كدرجة محدودة ومعدودة فى سلم التدرج فى معراج الفناء، بعد التخلص من الآثام والعيوب التى جبلت النفس عليها[4].

---

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ٢٦ وما بعدها.
(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٤.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

خامساً ـ الفناء العرفانى

المعرفة التى تتم فى حال الفناء عند الصوفية إدراك مباشر يتميز بالصدق والوضوح وتنأى عن كل ماهو مادى، أو ما يتعلق بموضوعات عالم الحس، كما أن الحواس العادية لا تلعب أى دور مهما كان صغيراً فى إدراك موضوعات هذا النوع من المعارف السامية.

ولا تتأتى هذه المعرفة ولا يتم هذا الكشف إلا عندما يغيب السالك عن أمور الدنيا ويضعف العالم المحيط أهميته بالنسبة له حال فنائه بحيث يبدو الطريق ممهداً إلى ما يبدو حكمة أسمى وعلماً لدنياً يأتى من الخالق هبة ومنحة وليس كسباً للسالك بأى معنى[1].

ومن المعلوم لدى الصوفية أن المعرفة اليقينية بالله يحلصها المتصوف بعد اجتيازه الطريق إلى الله، وفى هذا الطريق تتوارد عليه أحوال السكر والصحو حتى يصل إلى مرحلة الفناء الأولى وهى المرحلة التى تتطهر فيها أحوال الذات الحسية تماماً حيث تتصل فيها إرادة الإنسان المتناهية المحدودة بإرادة الخالق اللامتناهية فتنمحى فيها[2]. فهناك إذن صلة وثيقة بين المعرفة والفناء حيث يزيل الفناء الستار الموجود على النفس فتظهر الأشياء على حقيقتها[3].

---

(١) يراجع فى هذا الصدد رسالة إبراهيم ياسين موضوع: الفناء العرفانى.

(٢) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية (الإسكندرية: دار المعارف، ط١، سنة ١٩٦٣م) ص: ١٨.

(٣) محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧١م) ص: ٢٤٥.

ولابد أن ننبه هنا إلى أن الفناء يكون فناء فى العرفان لا فى الأعيان: وذلك لأنهم فنوا عن أنفسهم ووجودهم وبقوا به وبوجوده وصار هو هو. وهذا الفناء عبارة عن الفناء فى العرفان لا فى الأعيان فإن ذلك غير ممكن كما هو معلوم من حال الأنبياء والأولياء، الذين كانوا فانين فيه باقين به، مع بقاء تشخصهم الصورى. وكثيراً من الناس قد غلطوا فى هذا المقام وتوهموا أن المراد بالفناء الفناء فى الأعيان[١].

والعارفون بالله فانون عن أنفسهم، لا قوام لهم بذاتهم، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله. فهم يتحركون بحركة الله، وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم، وينظرون بنور الله فى أبصارهم[٢].

فمن عرف الحق: أى من تحقق فى مقام المعرفة بالله تعالى (شهده فى كل شئ). أى رآه ظاهراً فى أعيان الموجودات، فلا يستوحش من شئ، يأنس به فى كل شئ: لأن العارف إذا كان فى مقام البقاء يرى الخلق، ويرى الحق ظاهراً فى كل الأشياء وقائماً بها مع عدم غيبته عن نفسه وحسه.

وفى هذا يقول نيكلسون: «إن العارف يتأمل الصفات الإلهية وليس الجوهر لأنه حتى فى هذا النوع من المعرفة يبقى هناك أثر ولو ضئيل للثنائية[٣].

وهذا المقام الذى يسمى السالك فيه عارفاً ويشعر بنفسه أن هذا العرفان فى باطنه. فيصبح فيه الطالب والمطلوب والعارف والمعروف أمراً واحداً[٤]. ومعنى

---

(١) الترمذى، محمد بن على الحكيم: ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى (بيروت. لبنان: م الكاثوليكية، د. ت) ص: ٥٠١.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١١٥، وانظر: صالح الجعفرى: المعانى الرقيقة على الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة (القاهرة: دار جوامع الكلم، د. ت) ص: ١٣.

(٣) R.A. Nicholson, The Mysticism of Islam, P. 79.

(٤) ابن عربى: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار جـ١ ص: ٣١٥، وانظر: محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية (بيروت: دار الطلبة العرب، سنة ١٩٦٩م) ص: ١٦٣.

ذلك هو أن السالك يفنى فى الله تعالى، ويبقى بحيث لايبقى من وجوده إلا بشهوده.

ويقول القشيرى فى هذا المعنى: أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم إفناؤه عن صفات الخلق بشهود الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق(١).

ونتساءل: ما علامات المعرفة؟ فنقول: من علامات المعرفة: أن يبدو لك الشاهد وتفنى الشواهد. وتنحل العلائق، وتنقطع العوائق، وتجلس بين يدى الرب تعالى. وتقوم وتضطجع على التأهب للقائه(٢).

ومن علامات المعرفة : أن يرى العبد نفسه فى قبضة العزة، وتجرى عليه تصاريف القدرة، ومن علامات المعرفة المحبة لأن من عرفه أحبه.

والسؤال الذى يعقب ذلك بداهة هو: ما علاقة المحبة بالمعرفة؟ وللإجابة ننقل طرفاً مما سجله القشيرى فى «الرسالة» حيث قال: «فمعرفة الله واستيلاء المعرفة على القلب تتولد عنها المحبة. فإذا عرف القلب الله ملىء بحب الله، فبتوحيد الله الخالص وبمعرفته المعرفة الثابتة تمتلئ القلوب المحبة والمعرفة. فصاحب العبودية المحضة مشغول قلبه مع حب ربه ومعرفته بعين قلبه.

ويؤكد ذلك قول القشيرى: «فالمحبة استهلاك فى لذة، والمعرفة شهود فى حيرة، وفناء فى هيبة»(٣).

فالصوفى فى حال فنائه واستغراقه فى محبوبه يدرك المعرفة فهو فى حال الحب يعرف محبوبه. فمن فنى عن رغبته بقى بزهادته، ومن فنى عن إرادته بقى

---

(١) القشيرى : مرجع سابق ص: ٣٧.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين (القاهرة: م التراث العربى سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م) جـ٣ ص: ٢٤٧.

(٣) القشيرى: المرجع السابق ص: ١٤٧، وانظر: داود الأنطاكى: تزيين الأسواق ببعض أشواق العشاق (القاهرة: م الأزهرية المصرية، سنة ١٣٢٨هـ) ص: ٢٢، وابن حجر: الاستعداد ليوم الميعاد (بيروت. لبنان. م المعارف للطباعة والنشر ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ٨٨.

بإرادة الله تعالى، فإذا فنى العبد عن صفته بما جرى ذكره، يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه. فعلامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة على حد قول الجلاج.

أما حول درجات المعرفة فيقول الإمام الهروى : «المعرفة درجات: منها:

الأولى: معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين صفات التفريق والذات، وهى التى تثبت بعلم الجمع وتصفو فى ميدان الفناء، وتستكمل غاياتها بعلم البقاء.

والثانية: معرفة الصفات والنعوت.

والثالثة: معرفة مستغرقة فى محض التعريف. لا يوصل إليها الاستدلال ولا يدل عليها شاهد ولا يستحقها وسيلة[1].

وهى على ثلاثة أركان: مشاهدة القرب، والصعود عن العلم، ومطالعة الجمع وهى معرفة خاصة الخاصة. فالمعرفة الصوفية فى تدرجها فى النور الشهودى من برهانية إلى بيانية إلى عرفانية، والأخيرة هى المعرفة الشهودية والتى تقوم على فناء الصوفى عن نفسه وبقائه بربه[2].

ويفسر ذلك الطوسى بقوله : إنَّ العبد يكون ناظراً إلى أفعاله ويضيف إلى نفسه أفعاله، فإذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله، قائمة بالله، معلومة لله، مردودة إلى الله[3].

فيجب على العبد ألا يتعدى التفكر فى نفسه إلى جانب الحق تعالى. فلعله أحالنا فى معرفته على معرفة نفوسنا لعلمه أننا لاندرك ولا نعلم إلا حقيقة نفوسنا، ونعجز عن معرفتنا. وكيف يستطيع من يفنى أن يكشف النقاب على من لا يفنى؟!

---

(١) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ص: ٣٠٦.
(٢) القشيرى : مرجع سابق ص : ٤٠.
(٣) الطوسى : اللمع ص: ٤١١.

لكن التساؤل الذى يطرح نفسه بالضرورة هو: هل يصل أحد إلى مقام المعرفة بالله تعالى يصل فيه إلى حد يعرف الله تعالى كما يعرف الله نفسه أم لا يصح ذلك لأحد؟!

والجواب كما يقول الشعرانى: لا يصح ذلك لأحد ولو ارتفعت درجته لابد أن الحق تعالى يستأثر عن عباده بعلم آخر لا يذوقه ملك مقرب، ولا نبى مرسل، إذ لو علم العبد ربه كما يعلم تعالى نفسه لساوى ربه فى العلم به ولاقائل بذلك. فلابد من الجهل به تعالى ولو بوجه من الوجوه[1]. قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[أ].

ولم يبلغنا حصول هذا المقام لأحد. ومن هنا قال العارفون: سبحان من كان عين العلم به عين الجهل به، وعين الجهل به عين العلم به، وسبحان من لا يعرف إلا بأنه لا يعرف.

فغاية المعرفة العجز عن المعرفة كما قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه: «سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً لمعرفته إلا بالعجز عن معرفته»[2].

ويفسر الشعرانى قول الصديق فيقول: «المراد بكلام الصديق العجز عن الحكم على الله تعالى فقط بطريق دليل العقل»[3].

كما قال الصديق رضى الله عنه: «العجز عن درك الإدراك إدراك».

وإلى مثل هذا الرأى ذهب الجيلى إذ يقول[4]:

فبالقصور اعترافى فيك معرفتى فالعجز عن درك الإدراك إدراك

ويرى الباحث هنا أن الجيلى متأثر بالصديق رضى الله عنه.

---

(١) الشعرانى: كشف الحجاب والران ص: ٣٣.

(أ) سورة البقرة: آية: ٢٥٥.

(٢) الطوسى: مرجع سابق ص: ٥٧.

(٣) الشعرانى: الأنوار القدسية، هامش الطبقات (القاهرة: م صبيح، د.ت) جـ٢ ص: ١٠٢.

(٤) الجيلى: الإنسان الكامل جـ ١ ص: ١٠٠.

فالمعرفة رؤية لا علم، وعين لاخبر، ومشاهدة لا وصف، وكشف لاحجاب[١].

وهنا يقول صاحب «الحكم»: من عرف الحق شهده فى كل شئ، ومن فنى به غاب عن كل شئ، ومن أحبه لم يؤثر عليه شيئا[٢]. وقال أيضاً: «من عرف ربه استصغر فى جنب كرمه ذنبه».

ويعلق ابن عجيبة على القول السابق لابن عطاء الله قائلاً: بل من عرف ربه غاب عن رؤية ذنبه لفنائه عن نفسه بشهود ربه، فإن صدر منه فعل يخالف غلب عليه شهود النعمة».

كما قال ابن عطاء الله : «أورد عليك الوارد ليتسلمك من يد الأغيار، وليحررك من رق الآثار فالعارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه فى وجود الحق وانطوائه فى مشهوده». أو : لتحقق وصوله وتمكنه فى شهوده، فصار المشير عين المشار إليه لفناء وجوده فى وجود محبوبه، وانطواء ذاته فى ذات مشهوده[٣].

والعارفون كما يصفهم ابن عجيبة: يشهدون مامن الله إلى الله، يعنى أنهم غائبون عن أنفسهم لا يرون إلا تصريفاً فى مظاهر أنواره[٤].

فالعارف لا يعرف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله على نحو مانراه فى جانب وحدة الشهود لدى ابن الفارض. حيث أوضح لنا أن المعرفة ذوقية كشفية وليست عقلية نقلية[٥].

---

(١) ابن عطاء الله : القصد المجرد فى معرفة الإسم الأعظم (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٨٦.

(٢) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح مصطفى أبو العلا جـ١ ص: ٣٣٦.

(٣) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ١٥٣.

(٤) المرجع السابق ص: ٣٢١.

(٥) محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهى (القاهرة: دار المعارف بمصر، سنة ١٩٧١م) ص: ٢٤٥. ويراجع فى ذلك: السهروردى: هياكل النور، تحقيق محمد على أبو ريان ص: ٧٠.

ويتفق معه الشاذلى فى ذلك، بل إنَّ الشاذلية لا يحبذون الاستدلال بالخلق على الخالق، إذ يقول الشاذلى: «إنا لننظر إلى الله ببصائر الإيمان والإيقان فأغنانا ذلك عن الدليل والبرهان ونستدل به على الخلق هل فى الوجود سوى الملك الحق فلا تراه»[1].

ومما يذهب إليه المناوى فى هذا الصدد أنه قال: «المعرفة معرفتان: معرفة حقيقة، ومعرفة حق. فأما معرفة الحقيقة: فلا سبيل إليها ولا يحيطون به علماً. وأما معرفة الحق: فقد عرفها المؤمنون بنور الإيمان والإيقان»[2].

ويورد الكلاباذى فى «التعرف» عن الجنيد أنه قال: المعرفة : معرفتان: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف.

ويفسر هذا التعريف قائلاً : معنى التعريف أن يعرفهم الله عز وجل نفسه، ويعرفهم الأشياء به كما قال إبراهيم عليه السلام: «لا أحب الآفلين»[أ].

أما التعرف فإن يريهم الله آثار قدرته فى الآفاق، والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفاً تدلهم الأشياء أن لها صانعاً، وهذه معرفة عامة المؤمنين. (الكل لم يعرفه فى الحقيقة إلا به)[3].

ويعود الكلاباذى فيوضح نقلاً عن الجنيد أنه قال: «فلا دليل على الله سواه لأن الجنيد يرجع المعرفة والعلم لله وحده فيقول: المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه.

قيل له : زدنا. قال: هو العارف، وهو المعروف.

وعلى ضوء هذا التعريف السابق للإمام الجنيد يعلق الكلاباذى قائلاً :

---

(١) محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص: ٢٦٧.
(٢) المناوى (عبد الرؤوف المناوى): الكواكب الدرية جـ٢ ص: ٢٤٩.
(أ) سورة الأنعام : آية : ٧٦.
(٣) الكلاباذى : مرجع سابق ص: ٧٩.

«ومعناه: أنك جاهل به من حيث أنت، وإنما عرفته من حيث هو، لأن معرفة الله ليست من جهة الاكتساب ولكن من جهة الفضل منه[1].

والمعرفة عند الجنيد هى تبصر العبد بحاله، وتنقية قلبه، ونفسه من الخواطر التى تأتى دون الحق فيقول: «المعرفة هى شهود الخاطر بعواقب المصير وألا ينصرف العارف بسر ولا تقصير. ومعناه: ألا يشهد العارف حاله وأن يشهد سابق علم الحق فيه، وأن مصيره إلى ما سبق له منه، وأن يكون منصرفاً فى الخدمة لا مقصراً فيها لأن العارف فى نظره: لون الماء لون الإناء. أى أنه يكون فى حالة بما هو أولى، فتختلف أحواله، ولذلك قيل: «الصوفى ابن وقته»[2].

ويعرج الجنيد قائلاً: العارف: من نطق الحق عن سره وهو ساكت، كأنه لاينطق عندما يخبر عن الحق، أو كأن الحق ينطق على لسانه.

وهذا لون من ألوان الفناء عن الفعل. كما قال الجنيد: «والله ما عرف الله إلا الله»[3].

والملاحظ هنا كما يرى الباحث أن الجنيد متأثر بالصديق فى معرفة الله.

ونتساءل هنا: إلى أين تنتهى عبادة أهل المعرفة بالله عز وجل؟ والجواب عن ذلك نجده عند الجنيد حيث قال: إلى الظفر بنفوسهم، نصب الحق لهم أعمال أدلة العمال، فوقفوا على ما له دون التعريج على ما لهم، فشوق إليهم الأنبياء، وانتسب بهم الأولياء، وسبحت لهم الملائكة[4]. ولعل هذا القول السابق للجنيد يذكرنا بما أورده البسطامى حيث قال عن العارفين: «إنما نالوا المعرفة بتضييع ما لهم، والوقوف مع ما له».

---

(١) الكلاباذى: التعرف، ص: ١٥٨.
(٢) نفس المرجع ص: ١٦٤.
(٣) الفشنى (أحمد بن حجازى): المجالس السنية فى الكلام على الأربعين النووية ص:
(٤) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد ص: ١٤.

ويؤيد ما قلناه: ما نقل عن ابن قيم الجوزية معلقاً على القول السابق للبسطامى حيث قال: يريد البسطامى بقوله: تضييع ما لهم، والوقوف مع ما له. أى تضييع حظوظهم، والوقوف مع حقوق الله سبحانه وتعالى: فتفنيهم حقوقه عن حظوظهم. ولقد قيل للبسطامى: متى يعلم العبد أنه بلغ حقيقة المعرفة؟ فقال: حينما يفنى تحت علم الحق، ويصبح باقياً على بساط الحق، من غير نفس ولا خلق، فحينئذ يكون فانياً باقياً، وباقياً فانياً، وميتاً حياً، وحياً ميتاً، ومحجوباً مكشوفاً، ومكشوفاً محجوباً[1].

فمعرفة الحق هى فناء كلى فى أفعاله وقضاياه[2]. والمعرفة هنا أعلى مرتبة من العلم، فقد تعلم شيئاً ولكن لا يتأتى لك معرفته، وهى أدنى درجة من العيان لأن الذى يشاهد شيئاً يكون أكثر معرفة ممن يعرفه ولا يشاهده[3].

كما أن المعرفة دائماً ترد فى الكتاب على أنها أرقى من العلم لأنها إدراك للحقائق الكلية بينما العلم هو إدراك المسائل الجزئية.

أما الشهود فهو أرقى من الإثنين لأنه مكابدة الحقيقة ومباشرتها ومعاناتها بالقلب فهو رؤية، والرؤية أعلى درجات اليقين[4].

وخاتمة القول فى بحثنا عن المعرفة نقول: المعنى العرفانى للفناء يعنى: أن ترى الخلق بعين الفناء فيسقط عنك رؤيتهم والتزين لهم. فهذا من جليل مقاماتهم.

قال تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾[أ]. قالوا فيه: ميتاً بنفسه ونظرة إلى الخلق فأحييناه بنا وبإسقاط الخلق منه[5].

---

(١) كامل سعفان: سبحان الله ص: ٤٩.

(٢) الجيلانى، عبد القادر: الفتح الربانى والفيض الرحمانى (القاهرة: م الحلبى، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٨٥م) ص: ٢٥٨.

(٣) يراجع فى ذلك المعنى العرفانى للفناء برسالة الدكتور إبراهيم ياسين حال الفناء فى التصوف الإسلامى.

(٤) إبراهيم ياسين: المرجع السابق، المعنى العرفانى للفناء.

(أ) سورة الأنعام: آية ١٢٢.

(٥) أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة (القاهرة: م الحلبى، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م) ص: ٩٦.

ومن هنا يتضح أن المعرفة لا تتم إلا بعلم البقاء لا بعين الفناء، كما حذر الهروى وأكد على ذلك، وليس هذا فقط بل يصل نظريته فى المعرفة لدى علم البقاء. ومن هنا يتضح للباحث أيضاً منهج المعرفة عند الصوفية: «ففى أدنى درجاته فناء، وفى أوسطها كشف وشهود، وفى قمتها اليقين.

obeikandl.com

سادساً ـ درجات الفناء

للفناء عند الصوفية درجات لكل منها اسم خاص: فإذا فنى الصوفى عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سمى ذلك تخلقاً. وإن فنى عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق سمى ذلك تحققاً. وإن بقى بعد الفناء، وعرف أن لا وجود له ولا قوام إلا بالله وحصل مقام القرب الدائم منه سمى ذلك تعلقاً[1].

ويذكر القشيرى ثلاث مراتب للفناء[2]:

الأولى: الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق.

والثانية: الفناء عن صفات الحق بشهود الحق.

والثالثة: الفناء عن شهود الحق بالإستهلاك فى وجود الحق.

ويقصد القشيرى بالمعنى الأول: أن تفنى صفاته الذميمة ويتصف بصفات الحق تعالى. أى يكون عبداً ربانياً فى علاقته بالناس، وفى حرصه على علاقته بربه من طاعة لأمره والانتهاء عند نهيه.

ويقصد بالمعنى الثانى: أن يشهد الله بقلبه وفق ما أخبر عن نفسه وما أخبر به رسوله عنه.

ويقصد بالمعنى الثالث: عدم شعوره بوجود نفسه فتنتابه حالة من الغيبة والسكر[3].

---

(١) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ٢، ص: ١٧٣.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى، ص: ١٠١.

(٣) مجلة الإسلام والتصوف (القاهرة: العدد الثالث، سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م) ص: ٦٤.

ومن الجدير بالذكر فى هذا المقام أن نوضح أن الناس على ثلاثة أقسام فى الفناء.

(١) غافل منهمك فى غفلته، قويت دائرة حسه، وانطمست حفيرة قدسه.

(٢) وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق، ، وفنى عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب، فهو عبد مواجه بالحقيقة ظاهر عليه سناها، سالك للطريقة قد استولى على مداها غير أنه غريق الأنوار ومطموس الآثار قد غلب سكره على صحوه، وجمعه على فرقه،وفناؤه على بقائه، وغيبته على حضوره.

(٣) وعبد شرب فازداد صحواً، وغاب فازداد حضوراً، فلا جمعه يحجبه عن فرقه، ولا فرقه يحجبه عن جمعه، ولا فناؤه يصده عن بقائه، ولا بقاؤه يصده عن فنائه، يعطى كل ذى قسط قسطه ويعطى كل ذى حق حقه(*).

والفناء فى نظر الطوسى عملية تحصل تدريجياً على مراحل خمس(١):

(١) فأول علامة الفانى ذهاب حظه من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله تعالى له.

(٢) ثم ذهاب حظه من ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له.

(٣) ثم تفنى رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله.

(٤) ثم ذهاب حظه من الله تعالى برؤية حظه.

(٥) ثم ذهاب حظه برؤية حظه لفناء الفناء وبقاء البقاء.

وهناك تقسيم آخر لدرجات الفناء(٢): أورده أحد الباحثين: فالفناء على ثلاثة أوجه:

(*) للمزيد راجع: «الفرق والجمع من هذا البحث».

(١) نيكلسون: مرجع سابق ص: ٩٩.

(٢) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ٢٠٧.

(١) فناء فى الأفعال، ومنه قولهم لا فاعل إلا الله.

(٢) وفناء فى الصفات، ومنه قولهم لا حى ولا عالم ولا قادر ولامريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلم على الحقيقة إلا الله.

(٣) وفناء فى الذات. أى لا موجود على الإطلاق إلا الله.

كما يتكلم أبو العباس المرسى(*) عن ذلك قائلاً: «فهى إذن فناءات ثلاث: أن يفنيك عن أفعالك بأفعاله، وعن أوصافك بأوصافه، وعن ذاتك بذاته. فإن أفناك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء»(١).

فالفناء عن الأفعال: هو إشراق البدايات، والإشراق لا يكون إلا عبارة عن النور(٢). وفى هذا الصدد يذهب شيخ الجنيد يوسف بن الحسين فيحدثنا عن الفناء عن الفعل فيقول: «لا وسيلة إليه إلا به».

ويقول الجنيد: «يتولد الإعجاب بالعمل من نسيان رؤية المنة فيما يجرى الله لك من الطاعات». ولعل فى قول الجنيد بحاجة الإنسان الدائمة ونسبة الفعل إلى الحق حقيقة هى التى أعطته تفسيراً لمسألة إمكانية الفخر ونفيه معاً.

والواقع أن فكرة الفناء عن الشعور بالفعل كلون من ألوان التوحيد هى التى تفسر لنا عبارة من عباراته الغامضة التى اشتهر بها(٣).

وعن فناء الصفات يروى لنا الكتانى(**) عن شيخه الجنيد نصاً نفيساً يظهر فيه فناء الصفات والذكر والإتباع قائلاً فيه: «عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه نار هويته، وصفا شربه من كأس

(*) توفى سنة ٦٨٦هـ ودفن بالإسكندرية.

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص: ٨٢.

(٢) السيد دحلان: نفس المرجع السابق، ص: ٢٤٨.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢١٢.

(**) هو أبو بكر محمد بن على بن جعفر الكتانى مات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. (السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٩١).

وده، وانكشف الجبار من أستار غيبته، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله»[1].

ومعرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات، هى التى تثبت بعلم الجمع وتصفو فى ميدان الفناء، وتستكمل غاياتها بعلم البقاء لا بعين الفناء.

ويؤكد الهروى أن المعرفة لا تتم إلا بعلم البقاء لا بعين الفناء[2]. ففقدان الصوفى الشعور بالذات، وبالعالم الخارجى صفة من صفات الفناء.

أى أن الفناء يمر بمراحل تدريجية: تبتدئ بالفناء عن الشهوات والأفعال الذميمة من أوصاف النفس، أو الفناء عن جهله، أو إن فنى عن جهله بقى بعلمه، وتنتهى بالفناء عما سوى الله، والبقاء لله وحده.

فالفناء محو وإزالة لكل ما يتعلق بأفعال العبد وصفاته وأخلاقه الذميمة، وغيبة تامة عن ذات العبد والعالم من حوله. أما فناء الذات بمعنى محوها من الوجود وحلول الإلهية محلها، فأمر ينكره جمهور الصوفية على الإطلاق.

وقد تكلم سهل عن الصفات الإلهية وخاصة صفات الذات، فقد سئل عن ذات الله؟ فأجاب قائلاً: «ذات الله موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار فى الدنيا، وهى موجودة بحقائق الإيمان من غير حد، ولا حلول، وتراه العيون فى العقبى ظاهراً فى ملكه، وقدرته، وقد حجب سبحانه وتعالى الخلق عن معرفة كنه ذاته. ودلهم عليه بآياته. فالقلوب تعرفه، والأبصار لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية»[3].

ويرى الباحث بصدد قول سهل أنها الحقيقة التى لامراء فيها، والتى تخرج على هديها كبار العلماء العارفين.

ومن هنا يتضح لنا أن الفناء فى منطق التصوف، هو فناء العبد فى محبة

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢١٢.
(٢) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية ص: ١٣١.
(٣) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١ ص: ٦٧.

مولاه، أو فناء العبد فى صفات خالقه وموجده. وهذا وذاك كلاهما فناء معنوى لا يعرف الماديات ولا يقرها[1].

كما يتضح لنا أيضاً أن الفناء عند الصوفى لا يكون إلا فناء للصفات وليس الذات.

ونورد هنا ما يذهب إليه بعض العارفين حيث قال: «إشراق البداية بالفناء عن أفعالك وشهود فعله والتبرى عن الحول والقوة فى كل فعل والاعتماد على حول الله وقوته. وإشراق النهاية فناؤك عن وصفك بوصفه وذهاب ذاتك عند لوامع تجليات ذاته وفقد آنيتك عند توالى ظهور مشرقات جماله واحتراق أوصافك بتحركات جلاله، وذهابك وفقدك عند تجلى سلطان كماله.

فهذا وما شاكله من جملة إشراق النهايات ومبادئها، وأما كلياتها ونهايتها فلم تف به العبادة ولم تؤم إليه الإشارة لقصر الأفهام عن ذلك». وبعضهم يقصر السير إلى الله على حال وحيدة، وهى حالة الانتقال من الإيمان العقلى إلى الإيمان الذوقى، ومن الشعور القلبى بأفعال الله إلى الشعور بقضائه إلى الاستغراق الروحى، أو ما يسمونه عندهم بمقام الفناء ثم مقام البقاء[2].

ومما هو جدير بالذكر ينبغى علينا أن نوضح فى هذا المقام تفاوت الناس فى هذا اللون من الفناء: فمنهم من يجد الله بطريق الأفعال وهو رتبة فى التجلى فيفنى فعله وفعل غيره لوقوفه مع الله تعالى ويخرج فى هذه الحالة من التدبير والاختيار. وهذه أول مراتب الوصول.

ومنهم من يوقف فى مقام الهيبة والأنس بما يكاشف قلبه من مطالعة الجلال والجمال، وهذا تجلى بطريق الصفات. وهذه رتبة ثانية من رتب الوصول.

---

(١) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، ص: ١٣٣.

(٢) سعيد حوى: تربيتنا الروحية (القاهرة: دار التراث العربى ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٥٥.

ومنهم من يرقى إلى مقام الفناء مستجلياً على باطنه أنوار اليقين والمشاهدة مغيباً فى شهوده عن وجوده. وهذا ضرب من تجلى الذات لخواص المقربين[١].

وبين لنا صاحب «عوارف المعارف» أن التجلى بطريق الأفعال رتبة من القرب، ومنه يترقى إلى التجلى بطريق الصفات، ومن ذلك يترقى إلى تجلى الذات. والإشارة فى هذه التجليات إلى رتب فى اليقين ومقامات فى التوحيد شئ فوق شئ، وشئ أصفى من شئ.

فالتجلى بطريق الأفعال يحدث صفو الرضا والتسليم. والتجلى بطريق الصفات يكسب الهيبة والأنس. والتجلى بالذات يكسب الفناء والبقاء[٢].

فالعبد إذا أفنى أفعاله فى أفعال مولاه، وأوصافه فى أوصافه، وذاته فى ذاته، لم يبق كله إلا مظهراً من مظاهر الحق يبدى تجليه فيه فيظهر فيه فعل الحق ووصفه ووجوده[٣].

ومن هنا نؤكد مع صاحب «ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى» : أن الله احتجب عن القلوب، كما احتجب عن الأبصار، فإذا وقع تجلياً فالبصر والفؤاد واحداً[٤]. ويفهم من ذلك أنه فى حالة تجلى الله للعبد، فلا حاجة إلى القلب أو البصر، فالكل بالنسبة إلى قدرة الله واحدة.

ويؤيد ذلك قول الغزالى: «... لأن نور النفس إذا تم إشراقه، تأدى إلى البدن، ولذلك عول أصحاب الفراسة فى معرفة مكارم النفس، فقالوا: الوجه والعين مرآة الباطن»[٥]. ومن ثم فقد تحدث أئمة السلوك عن الفناء فى أفعال الله، وعن الفناء فى صفاته، وعن الفناء فى ذاته.

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين (القاهرة: م الجندى، د. ت) ص: ٣٤.
(٢) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء للغزالى جـ ٢، ص: ١٧٥.
(٣) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ٢٢٦.
(٤) أبو شامة (شهاب الدين أبو محمد الشافعى) : ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى ص: ١٢٤.
(٥) الغزالى : الإحياء، جـ ٤، ص: ١٠٥.

والذى ينبغى الإشارة إليه فى هذا الصدد أن ليس هدف الإنسان الكامل المتصف بأخلاق الله وأخلاق رسوله الذى كان خلقه القرآن، البلوغ درجة الفناء فى الذات العظمى، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته المتناهية، وعمله الدائم على إذكاء شعلتها ذلك بألا تفنى القطرة فى المحيط أو تتلاشى فى الخضم الواسع اللانهائى[1].

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٦٦٤.

obeikandl.com

سابعاً ـ أقسام الفناء

ينقسم الفناء إلى ثلاثة أقسام، اثنان غير محمودين، وواحد منها محمود حسبما يرى ابن تيمية[1]. وهذه الأقسام الثلاثة هى:

(١) الفناء عن إرادة السوى.

(٢) الفناء عن شهود السوى.

(٣) الفناء عن وجود السوى.

وسوف نتناول كل قسم من هذه الأقسام:

أولاً ـ الفناء عن إرادة السوى:

يرى ابن تيمية(*) أن هذا النوع من الفناء هو الفناء المحمود الدينى الشرعى الذى جاءت به الرسل، وأنزل به الكتب، وهو أن يفنى عما لم يأمر به الله بفعل ما أمر الله به. فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته، وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة سواه بمحبته، ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما[2].

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص: ٤، ٥.

(*) هو شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية توفى سنة ٧٢٣هـ (محمد جلال شرف، وعلى عبد المعطى: الفكر السياسى فى الإسلام.. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، سنة ١٩٧٨) ص: ١١٥، ١١٦.

(٢) ابن تيمية: رسالة العبودية (القاهرة : م الحلبى، سنة ١٢٢٣هـ) ص: ٣٥.

فالفناء عن إرادة السوى يعنى الفناء عن إرادة ما سوى الله، بحيث لايحب إلا الله، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يطلب من غيره حسبما يرى الباحث.

ولاشك أن هذا الفناء الشرعى حسب مصطلح ابن تيمية هو ما أكده الغزالى فى فلسفة الصدق فى التوحيد، تلك التى ضمنها آراءه فى مقامات المحبة والتوكل والمحاسبة والمراقبة والصبر والشكر وما إليها.

ولقد بين لنا الغزالى علامات هذا النوع من الفناء بقوله: «وعلامة فنائك عن إرادتك بفعل الله أن لاتريد مراداً قط لأنك لا تريد مع إرادة الله سواها. بل يجرى فعله فيك فتكون أنت إرادة الله وفعله[1].

وهذا النوع من الفناء هو الذى علق عليه ابن تيمية قائلاً: «إنه المعنى والنمط الذى قال فيه أبو يزيد البسطامى حين سئل عن ماذا تريد، فقال أريد ألا أريد إلا ما يريد». أى المراد المحبوب المرضى، وهو المراد بالإرادة الدينية. وكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه[2].

ويفسر ابن عطاء الله شارحاً هذه العبارة التى وردت على لسان أبى يزيد قائلاً: «واعلم أنه قال بعضهم: إنَّ أبا يزيد لما أراد أن لا يريد، فقد أراد !! وهذا قول من لا معرفة عنده، وذلك لأن أبا يزيد إنما أراد أن لا يريد، لأن الله تعالى اختار له، وللعباد أجمع عدم الإرادة معه فهو لا يختار معه شيئاً ولا يريده، فهو فى إرادته أن لا يريد موافق لإرادة الله[3].

ومن هنا يرى ابن عطاء الله: أن الفناء عن إرادة السوى هو فناء خواص الأولياء وأئمته المقربين. وحقيقة هذا الفناء توحيد الله وإفراده بالخلق والتدبير[4].

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٢٣.

(٢) طه عبد الباقى سرور: التصوف والإمام الشعرانى ص: ٩٩.

(٣) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٨٨، ومدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٢.

(٤) ابن عطاء الله : لطائف المنن، ص: ٨٢.

ومن هنا أيضاً يظهر للباحث بوضوح أن الفناء على النحو السابق: هو ما أمر الله به أمر إيجاب أو استحباب، ولا يحب الفانى إلا ما يحبه الله[١].

ولايمكن أن نتغافل هنا عما أورده صاحب «الحكم»[٢] حين قال: « لو كنت لاتصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه ستروصفك بوصفه وغطى نعتك بنعته، فوصلك إليه بما منه إليك لا بما منك إليه».

فالفانى إذا فنيت إرادته واختياره، وتفرغ بقلبه لمحبة الله عز وجل، كان اختياره باختيار الله تبارك وتعالى، وإرادته بإرادة الله جل وعلا، وكان فى سؤاله ذلك ممتثلاً أمر الله عز وجل، فلا يقع له إلا مايسره لموافقه مراده مراد ربه تبارك وتعالى، سواء كان السؤال فى أمر الدنيا أو الآخرة، وعلامة صاحب هذا المقام أنه إن أعطى شكر، وإن منع شكر، ولم يتغير عليه ربه جل وعلا بباطنه[٣].

ويتحدث ابن قيم الجوزية عن هذا النوع من الفناء فيقول: «إن كان العبد مشمراً للفناء العالى، وهو الفناء عن إرادة السوى، لم يبق فى قلبه مراد يزحم مراده الدينى الشرعى النبوى القرآنى، بل يتحد المرادان، فيصير مراد الرب هو مراد العبد، وهذا حقيقة المحبة الخالصة، وفيها يكون الاتحاد الصحيح، وهو الاتحاد فى المراد[*]، لا فى المريد ولا فى الإرادة. وهذا الفناء أوجبه الحب الكامل الممتزج بالتعظيم والإجلال والقرب، ومحو ما سوى مراد المحبوب من القلب، بحيث لم يبق فى القلب إلا المحبوب ومراده[٤].

ومما يتناسق مع ما قلناه مايذهب إليه الهجويرى فى هذا الصدد واصفاً هذا

---

(١) عبد الفتاح فؤاد: ابن تيمية، ص: ٢٦٤.
(٢) ابن عطاء الله : الحكم، جـ ١، ص: ٢٨٣، وابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٢٤٢.
(٣) الشعرانى : لطائف المنن، ص: ١٤٥.
(*) أعنى المراد الدينى الأمرى، لا المراد الكونى القدرى، فصار المرادان واحداً.
(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٤٦٨.

النوع من الفناء حيث قال: «بأنه فناء إرادة العبد فى إرادة الله، لا فناء وجود العبد فى وجود الله»[١].

ويتضح هذا المعنى بتشبيه ورد فى تساعيات أفلوطين حيث يقول: «إنه (أى الفناء). كذوبان الحديد فى النار. فإن النار تؤثر فى صفات الحديد دون أن تمس جوهره أو تغيره»[٢].

وبهذا المعنى يكون: فناء الإنسان عن إرادته، وبقاءه بإرادة الله. وإلى هذا يشير الطوسى بقوله: «الفناء هو فناء العبد فى أفعاله لأفعاله بقيام الله له فى ذلك».

ففناء الإنسان عن إرادته، وبقائه بإرادة الله يتبين لنا مما جاء عند القشيرى فيقول: «ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق[٣]. هذا ما يسميه صاحب «فصول الحكم» بالموت الإرادى، وهو مقام الفناء عند الصوفية. أى فناء الصوفى عن نفسه وكل ما يتصل بها مما يقوم حجاباً بينه وبين ربه[٤].

وهذا الموت هو المعروف عند أهل الطريق بقطع الشهوات والإرادات. ولا يرى الحق إلا من مات[٥].

ويعبرون أيضاً عن هذا الموت بالفناء، وهو الخروج عن الأوصاف البشرية بترك الاختيارات والإرادات والشهوات[٦].

ويؤيد ذلك ما روى عن أبى مدين أنه قال: «من لم يمت لم ير الحق».

---

(١) محمود بن الشريف : الحب فى القرآن ص: ٢٩، وانظر: طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية ص: ١٣٤.
(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٠٣.
(٣) القشيرى : الرسالة ص: ٣٧.
(٤) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢ ص: ٣٢٧.
(٥) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٢٥٨.
(٦) المرجع السابق نفس الصفحة.

ومما يتراءى للباحث أن الشيخ أبو مدين رحمه الله قد أخذ هذه الحكمة من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا**»[أ]. وللزيادة فى التدليل على صدق ما نقول ننقل هنا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من أراد أن ينظر إلى ميت يمشى على وجه الأرض فلينظر إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه**»[ب].

وربما يتوافق مع هذا الرأى قول المرسى: «لا تدخل على الله إلا من بابين: باب الفناء الأكبر وهو الموت الطبيعى، ومن باب الفناء الذى تعنيه هذه الطائفة يعنى فناء صفات النفس[١]. فمن خرج عن إرادته وتدبيره واختياره وحوله وقوته، وكان ذلك عين وصوله إليه. ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق، خروجه من إرادته ودخوله فى إرادة الحق، وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هى عطية من الله تعالى وبمشيئته شاء، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك: قطعة عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى[٢]. وذلك منزل من منازل التوحيد. وبهذا ينبغى أن يفسر ما يقوله الصوفية فى الفناء، إنه ليس بموت، لأن الذى يسمونه فانياً يعيش على هذه الأرض[٣].

ومن هنا ينكرون الحرية للإنسان من حيث وجود الاختيار لا من وجود القدرة على الاختيار، لأن الإنسان يجب أن يطبق إرادة الله ولا ينبغى أن يخرج عن إرادته، ومن ثم يعتبرون إفناء إرادة الإنسان فى إرادة الله هو الإخلاص الكامل لله فى الأعمال[٤].

(أ) رواه الطبرانى فى السنة عن أبى أمامة، ورواه ابن كثير فى تفسيره جـ٢ ص: ١٥٠ وقال هو فى الصحيحين. كما رواه مسلم فى إثبات رؤية المؤمنين ربهم فى الآخرة جـ ١ ص: ٩١.

(ب) رواه صاحب تقريب الأصول ص: ٢٦٧.

(١) المرجع السابق ص: ٢٦٧.

(٢) الشبلنجى : نور الأبصار (القاهرة: م الشرفية ط٣، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ٢٣٤.

(٣) طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص: ١٩٩.

(٤) مقداد يالجن: فلسفة الحياة الروحية (القاهرة: دار الشروق ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ٧٤.

فالفناء عند الصوفية هو خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة، فيكون كل فكره وعمله لله وبالله. فإذا فنيت إرادة الفانى فى إرادة الحق، وكانت إرادته إرادة الحق، فما يريد الحق شيئاً إلا يريده العبد، ولا يريد العبد شيئاً إلا يريده الحق[1].

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[أ]. فالفناء حظ الفانى ومراده. والعلم، والشعور، والتمييز، والفرق، وتنزيل الأشياء منازلها، وجعلها فى مراتبها: حق الرب ومراده.

وبهذا يمكن القول: إنَّ فناء العبد عن مراده ناظراً لمراد الحق فيه فإن حصل على هذه الرتبة استوى عنده الفقر والغنى والزهد والطلب، لأنه حينئذ يكون فى الأرض بجسمه مزاولاً لشئونها، وأما قلبه فيكون مع الله وعند مراد الله[2].

كذلك يحدثنا الطوسى فى «اللمع» عن معنى الفناء قائلاً: هو خروج الصوفى عن كل شىء، ليرتبط بذكر الله، ويدرك أن قوام الأشياء بالله فى الحقيقة[3]. فالفناء عند الصوفية هو فى الواقع فناء عما دون الله حسبما يرى الباحث. كما أن الفناء هو الحال التى تتوارى فيها آثار الإرادة والشخصية والشعور بالذات، وكل ما سوى الحق، فيصبح الصوفى وهو لا يرى فى الوجود غير الحق. ولا يشعر بشئ فى الوجود سوى الحق وفعله وإرادته[4].

ومما يروى عن ابن عربى أنه قال: «إذا أفناك عن هواك بالحكمة، وعن إرادتك بالعلم: صرت عبداً صرفاً لا هوى ولا إرادة. فحينئذ يكشف لك فتضمحل العبودية فى الوحدانية، فيفنى العبد، ويبقى الرب عز وجل»[1].

---

(١) الترمذى : ختم الأولياء ص: ٤٧٣.

(أ) سورة الإنسان : آية : ٣٠.

(٢) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ ١ ص: ١١٨.

(٣) الطوسى : اللمع ص: ٥٦.

(٤) أبو العلا عفيفى: التصوف. الثورة الروحية ص: ١٧٩.

كما قال أيضاً : إذا زال عنك هواك: يكشف لك باب الحقيقة فتفنى إرادتك، فيكشف لك عن الوحدانية، فتتحقق، أنه هو : لا أنت.

ويحدثنا الجيلانى واصفاً هذا النوع من الفناء قائلاً: «إذا أقامك الله فى حالة فلا تطلب الانتقال منها إلى ما هو أعلى منها أو أدنى، بل تربص حتى يكون الحق تعالى هو الذى ينقلك بغير إرادة منك»(٢).

كما يصف حالهم قائلاً : «وأسرارهم الفناء عن الإرادات والاستطراح بين يدى الله عز وجل فيتولاهم ولا يكلهم إلى غيره(٣).

والفناء النافع أن يفنى الفانى عن الخلق بحكم الله، وعن هواه بأمر الله، وعن إرادته ومحبته بإرادة الله ومحبته(٤).

فعلامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم والاياس عما فى أيديهم. وعلامة فنائك عنك وعن هواك ترك التكسب، والتعلق بالسبب فى جلب النفع ودفع الضر، فلا تتحرك فيك بك، ولا تعتمد عليك لك، ولا تذب عنك، ولا تضر نفسك.

ويرى الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى تعليقاً على هذا قائلاً: «إنَّ الصوفية قد أسلموا زمام أمرهم إلى الله وقاموا فى مقام التوكل، فلم يروا فى الوجود إلا إرادة مطلقة تسير كل شئ، وقدرة مطلقة تدبر وتقدر كل شئ، فتجردوا تجرداً تاماً عن إرادتهم وقدرتهم. فالحقيقة عندهم إرادة مطلقة ليست الإرادة الإنسانية سوى خادم لها ومنفذ لأوامرها»(٥). بل إن فناء الإنسان عن إرادته هو الذى سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السوى الذى علق عليه ابن تيمية قائلاً:

---

(١) ابن عربى : اصطلاحات الصوفية، ص: ٣١.
(٢) الشبلنجى : نور الأبصار، ص: ٢٣٤.
(٣) الجيلانى: الفتح الربانى، ص: ٢٩٤.
(٤) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، جـ١، ص: ١٥٣.
(٥) أبو العلا عفيفى: التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام، ص: ١٨١.

«إن هذا هو النمط الكامل من أنماط الفناء الذى يليق بالأنبياء والأولياء»[1].

وهذا يعنى بقول آخر: إن الفناء عن إرادة السوى هو الفناء الكامل. فالفناء الكامل: هو أن تفنى فيه إرادتك فى إرادة الله، ونوازغ بشريتك فى كمالات عبادته، وأهواء نفسك فى لذة أنسه وجلال قربه[2]. وليس أن تفنى بحظك منه فى مراده منك[3].

وصاحب الفناء الكامل يكون رجوعه إلى الصحو وإلى الخلق خيراً له لإرشاد العباد ودعوتهم إلى الله تعالى، وإنما يجرى عليهم أولاً الفناء عن الخلق ليتجلى عليهم بصفة قهره(*) فيسلبهم(**) أعمالهم وأحوالهم ومقاماتهم ويقهرهم حتى يخافوه ولا يأمنوا مكره ويعرفوا قدر ما حباهم من النعم، فإذا رجعوا إلى الخلق يكونون معهم باللطف والنصيحة والإرشاد. وأيضاً يزيل عنهم بذلك القهر ما بقى من رعونة النفس من عجب وكبر وغير ذلك، فإذا عادوا إلى حالة

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص: ٣٣٧.

(٢) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٣٥.

(٣) ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين، ص: ٢٠٦.

(*) القهر: يستخدم الجنيد: «الاستيلاء والقهر» كنوع من أنواع الفناء الأخف، إذ أن الصوفية فيه يشهدون الحق من حيث الاستعداد، أو على حد تعبيره : «يشهدونه من حيث هم». لما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أفناهم». (محمد مصطفى : المقامات والأحوال ص: ٢٥٨). ويقول الهجويرى : القهر تأييد الحق بإفناء المرادات ومنع النفس من الرغبات من غير أن يكون لهم فى ذلك مراد. (كشف المحجوب جـ ٢ ص: ٦٢٢).
وقد يوصف الفناء بأنه القهر على اعتبار أن الصوفى يكون مسلوب الإرادة لاحول له ولا قوة فى الأمر والفعل والتدبير لله وحده جل شأنه. وهذا هو الفناء عن الإرادة والتدبير.

(**) المستلب: المستلب عند أئمة الصوفية كالمأخوذ، إلا أن المأخوذ أتم معنى، فهو المنبهر أو المندهش فيظن الناس أنه مجنون، وما هو بمجنون، لكنه مؤمن صادق فى إيمانه متوكل على الله. فهو عبد تظن أنه قد اختلطت عليه الأمور، ولكن الحقيقة أنه سائر فى طريق الله فذهب حسه الفانى فى عظمة الله الباقى.
(حسن الشرقاوى : ألفاظ الصوفية ص: ٢٧٧).

الصحو والجمع يكونون على أكمل الحالات فيحصل بهم الهداية والإرشاد للخلق، وهذا كله إنما يكون لمن كان مستقيماً فى حال سلوكه[١].

ولعل هذا ما عبر عنه صاحب «تقريب الأصول» حين قال: «والفناء فى الله من أعظم المقامات وعلامته أن يوفق صاحبه لأداء العبادات المفروضة ولا يخل بشئ منها، ومن كان فناؤه فيه إخلال بشئ من الفرائض يخشى عليه السلب والانتكاس والعياذ بالله تعالى»[٢].

ومن هنا يرى الباحث أنَّ الفناء الكامل إنما يوفق صاحبه لأداء العبادات المفروضة وهو ما يتفق مع رأى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فيما ذهب إليه بهذا الصدد.

«يعتبر الفناء عند الصوفية حالاً عارضاً لا يدوم للصوفى، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع»[٣].

وهذا أيضاً ما صرح به الكلاباذى فى «التعرف» : «وحالة الفناء لاتكون على الدوام، لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات، وعن حركاتها فى أمور معاشها ومعادها». وقد قال أحد الباحثين « لقد كان معراج رابعة العدوية هو الفناء الكامل فى الله بلا واسطة كانت بكل روحها وحواسها، ووقدة قلبها، وأشواق حسها متعلقة بمولاها تعلقاً أذهلها عما سواه[٤].

ويبين لنا ابن قيم الجوزية أن الفناء الكامل لا ينافى العلم بحال. ولا يحول بين العبد وبينه. بل قد يكون فى أغلب الأحوال من أعظم أعوانه[٥].

والفناء الكامل لدى الجنيد يتم بزوال العلائق والأغراض، فتعلو رتبة العبد: بأن كل شئ يتعلق به يتلاشي لتنمحض[*] العلاقة بالحق أو النسبة إليه فيقول فى

---

(١) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ١٤٤.
(٢) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ١٤٤.
(٣) أبو الوفا التفتازانى : محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٧٩.
(٤) طه عبد الباقى سرور : رابعة العدوية ص: ٧٧.
(٥) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ ٣ ص: ٩٨.
(*) أمحضه الود: أخلصه (الفيروزابآدى: القاموس المحيط جـ ٢ ص: ٣٥٦).

مثل هذا الحال : «..... فامتحنت الآثار، وانقطعت الأوطار، حتى توارت النسب، وتعالت الرتب، بفقدان الحس، وفناء النفس، فعنذئذ يقال: «عبده».

وهنا يرتفع الفانى إلى درجة أعلى، وهى النظر إلى الكون على ضوء فكرة أهل السنة التى تجعل مايحدث فى العالم إنما هو مطابق لما فى العلم الإلهى[١].

فالفناء الكامل الذى هو دهليز البقاء يفنى فيه الفانى عن فنائه وعدمه استهلاكاً فى وجود سيده، فإذا ترقى عن ذلك حل فى مقام البقاء[٢].

ويبقى أن نؤكد مع الجنيد والسراج والقشيرى وغيرهم من الصوفية الكمل، هؤلاء الذين كانوا فى فنائهم متثبتين واعين بتمام عبوديتهم للخالق جل شأنه، وهم فى هذه العبودية ينزهونه عن كل ما يتعلق بالبشرية من صفات وأعمال، واعين بالتكاليف، قائمين بالطاعات، غير مضيعين للأمر والنهى[٣].

وقد يقوم هنا سؤال: ماذا نعنى بالفناء بين الأمر والنهى؟ أو بعبارة أخرى : ما المقصود بفناء المخالفات وفناء الموافقات؟

ونجد الجواب فى قول القشيرى : «إن العبودية معانقة ما أمرت به ومفارقة ما زجرت عنه. بمعنى الإصرار على طاعة الأوامر ومفارقة النواهى»[٤].

فالفناء هو فناء عن المطالب الدنيوية، أو فناء عن مخالفات الشريعة ولم يشهد الفانى إلا مافيه طاعة أو موافقة لما أمر الله به أن يكون[٥].

وقد قيل : الباقى هو أن تصير الأشياء كلها شيئاً واحداً، فتكون كل حركاته

---

(١) محمد مصطفى : المقامات والأحوال ص: ٢٧١.
(٢) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٢٥.
(٣) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة، ص: ٨.
(٤) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٥) محمد سليمان داود : ابن تيمية وفلاسفة التصوف ص: ١٥١.

فى موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانياً عن المخالفات، باقياً فى الموافقات.

وليس معنى هذا أن تصير الأشياء كلها واحداً، بمعنى أن تكون المخالفات كالموافقات، أى ما نهى عنه الله مثل ما أمر به، ولكن على معنى أن لايجرى عليه إلا ما أمر به الله تعالى. وليس لحظ له فيه، سواء كان هذا عاجلاً أم آجلاً[1].

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن الفناء الحقيقى لابد وأن يتطابق مع أمر الله ونهيه.

ثانياً ـ الفناء عن شهود السوى:

من معانى الفناء عند الصوفية أيضاً الفناء عن رؤية الأغيار. أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق. وإلى هذا يشير القشيرى بقوله: فإذا فنى (أى الصوفى) عن توهم الآثار من الأغيار، بقى بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لاعيناً ولا أثراً ولا رسماً، ولا طللاً، يقال إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق.

وهذا ما أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى[2] وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله. فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله[3]. وهو أيضاً متسام يوضحه القشيرى فيقول[4]: «... يقال إنه فنى عن الخلق، وبقى بالحق». أى فناء شهود، لا فناء حلول.

---

(١) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٤٩.

(٢) أبو الوفا التفتازانى : محاضرات فى التصوف ص: ٧٧، ٧٨.

(٣) محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص: ٣٣٨.

(٤) طه عبد الباقى سرور : رابعة العدوية، ص: ١٣٥.

ونحن نضيف. . . وللفانى باعث على الفناء عن الخلق والبقاء بالحق. ففناء ذكر الأشياء بذكر الله تعالى يخرج الصوفى عن كل شئ لا حركة ولا حس ولا استطاعة ولا سكون. فالله هو المتولى للعبد حتى يرى قوام الأشياء بالله عز وجل[١].

فإذا رجعنا إلى الشبلى فى هذا الصدد نجده يقول عندما سئل عن مقام الفناء فى التصوف «وليس من احتجب بالخلق عن الحق. كمن احتجب بالحق عن الخلق»[٢]. كما قال : التصوف هو العصمة عن رؤية الكون، أى أن الصوفى هو من عصمه الله عن رؤية العالم بعين الاعتبار، أو هو من شغل الله قلبه به وحده، وهذه حال الفناء فيه. بل يصير الصوفى عنده أن يكون كما كان قبل أن يكون. أى يصير إلى حال الفناء لا يكون له وجود خاص بنفسه كما كان قبل أن يخلق.

ومما يروى عنه أنه قال: ليس يخطر الكون ببال من عرف المكون[٣]. كما يؤكد الشبلى أن الحق يفنى بما به يبقى، ويبقى بما به يفنى. (فإذا فنى عبد عن أيامه وصله به وأشرافه على أسراره). فالفناء عدم رؤية الأكوان، والتوجه إلى الله باستلهام العون منه تعالى[٤].

ومن مرويات ابن عربى فى «فتوحاته» أنه قال : «اجتمعت روخى بهارون عليه السلام فى بعض المواقع، فقلت له: يا نبى الله، كيف قلت فلاتشمت بى الأعداء؟ ومن الأعداء حتى تشهدهم؟ والواحد فينا يصل إلى مقام لا يشهد فيه إلا الله؟ فقال لى هارون عليه الصلاة والسلام: صحيح ما قلت فى مشهدكم، ولكن إذ لم يشهد أحدكم إلا الله فهل زال العالم فى نفس الأمر كما هو فى

---

(١) الطوسى : اللمع ص: ٥١ ـ ٥٣.

(٢) طه عبد الباقى سرور : الحلاج، ص: ١٣٦.

(٣) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية، ص: ٣٨٧.

(٤) أبو طالب المكى : علم القلوب، هامش ص: ١٥٦.

مشهدكم؟ أم العالم باق لم يزل، وإنما حجبنا نحن عن شهوده لعظيم ماتجلى لقلوبكم؟

فقلت: العالم باق فى نفس الأمر لم يزل، وإنما حجبنا نحن عن شهوده، فقال: قد نقص علمكم بالله فى ذلك المشهد بقدر مانقص من شهود العالم، فإنه كله آيات الله، فأفادنى عليه الصلاة والسلام علماً لم يكن عندى[1].

وهذا ما قصده معروف الكرخى[*] حيث كان لايرى فى الكون إلا رب الكون، لم تشغله الأسباب عن المسبب، ولا الكائنات عن المكون، ولا أحداث الوجود عن رب الوجود[2]. فالكائنات مرايات الصفات، فمن غاب عن الكون غاب عن شهود الحق فيه، فما نصبت الكائنات لتراها ولكن لترى فيها مولاها.

فمراد الحق منك أن تراها بعين لا تراها، تراها من حيث ظهوره فيها ولا تراها من حيث كونيتها.

وفى ذلك يقول ابن عطاء الله: «أنت مع الأكوان ما لم تشهد المكون فإذا شهدته كانت الأكوان معك»[3].

ويعلق ابن عجيبة على هذا القول قائلاً: «فأهل السير من المريدين يشهدون الكون، ثم يشهدون المكون عنده وبأثره، فيمتحق الكون من نظرهم بمجرد نظرهم إليه. وهذا هو حال المستشرقين.

وأهل مقام الفناء يشهدون الحق قبل شهود الخلق، بمعنى أنهم لا يرون الخلق أصلاً، إذ لا ثبوت له عندهم، لأنهم لسكرتهم غائبون عن الواسطة، فانون عن الحكمة، غرقى فى بحر الأنوار، مطموس عليهم الآثار.

---

(١) عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : ابن عربى ص: ١١٠.

(*) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخى. ويقال: معروف بن الفيرازان. ويقال: معروف ابن على ويلقب بالزاهد توفى سنة ٢٠٠هـ.

(٢) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٩٥.

(٣) سعيد حوى : ترتيبنا الروحية، ص: ١٤٢.

وفى هذا المقام قال بعضهم: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله. وأهل الحجاب من أهل الدليل والبرهان إنما يشهدون الكون ولا يشهدون المكون، لا قبله ولابعده، إنما يستدلون على وجوده بوجود الكون[1].

كما يعرج بنا ابن عطاء الله قائلاً: فالناظر للكائنات غير شاهد للحق فيها غافل، والفانى عنها بسطوات الشهود ذاهل والشاهد للحق فيها عبد مخصص كامل[2]. وهذا اللون من الفناء الذى يشير إليه القوم، ويعملون عليه، أن تذهب المحدثات فى شهود العبد، وتغيب فى أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً، فلا يبقى له صورة ولا رسم، ثم يغيب شهوده أيضاً فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات، وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل[3].

ومن هنا يلاحظ الباحث أن الفناء هو المقام الذى تضمحل فيه أحوال السائرين، وتنعدم فيه مقامات السالكين حتى يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل.

ومما يجدر بالذكر فى هذا المقام أن الفناء الذى أثبته ابن سينا فى «الإشارات» إنما هو فناء عن شهود السوى، وكذلك من اتبعه مثل ابن طفيل المغربى صاحب رسالة «حى بن يقظان» وأمثاله. وهذا فناء عن ذكر السوى وشهوده وخطوره بالقلب[4].

فالفناء عن شهود السوى حال ناقص يعرض لبعض السالكين. فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٥١.
(٢) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٤١.
(٣) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٢٠٤-٢٠٥.
(٤) الترمذى : ختم الأولياء، ص: ٥١٠.

غير ماتعبد، وترى غير ماتقصد، لايخطر قلوبهم غير الله، بل ولا يشعرون[1].

كما أن الفناء عن شهود السوى يقع فى حال من السكر والاصطلام، وهو نوع من الجمع الذى يؤدى إلى شهود الأحدية فى الوجود.

ومن ناحية أخرى، فأصحاب الفناء عن شهود السوى مختلفون فيه على قولين[2]:

أحدهما: أنه الغاية المطلوبة من السلوك، وما دونه بالنسبة إليه ناقص، ومن هنا يجعلون المقامات والمنازل معلومة.

والقول الثانى: أنه من لوازم الطريق لابد منه للسالك، ولكن البقاء أكمل منه.

وهنا يمكننا أن نتساءل: ما أسباب هذا الفناء؟ وتبدو الإجابة فى أمور ثلاثة:

الأول: قصده وإرادته والعمل عليه، فإنه إذا علم - أى السالك - أنه الغاية المطلوبة شمر سائراً إليه عاملاً عليه، فإذا أشرف عليه، وقف معه ونزل بواديه وطلب مساكنته. فهؤلاء إنما يحصل لهم الفناء لأن سيرهم كان على طلب حظهم ومرادهم من الله وهو الفناء، لم يكن سيرهم على تحصيل مراد الله منهم وهو القيام بعبوديته والتحقق بها، والسائر على طلب تحصيل مراد الله منه لا يكاد الفناء يحل بساحته ولا يعتريه.

الثانى: قلة الوارد بحيث يغمره ويستولى عليه فلا يبقى فيه متسع لغيره أصلاً.

الثالث: ضعف المحل عن احتمال ما يرد عليه.

فمن هذه الأسباب الثلاثة يعرض الفناء. وهذا الفناء يحمد منه شئ، ويذم منه شئ: فيحمد منه : فناؤه عن حب ما سوى الله، وعن خوفه، ورجائه،

---

(١) ابن تيمية : العبودية، ص: ١٠٧.

(٢) السيد المنوفى : التصوف الإسلامى الخالص : ص: ١٥٩.

والتوكل عليه، والاستعانة به، والالتفات إليه، بحيث يبقى دين العبد ظاهراً وباطناً كله لله.

وأما عدم الشعور والعلم، بحيث لا يفرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولا بين الرب والعبد ـ مع اعتقاده الفرق ـ فهذا ليس بمحمود، ولا هو وصف كمال، ولا هو مما يرغب فيه ويؤمر به. بل غاية صاحبه: أن يكون معذوراً لعجزه، وضعف قلبه وعقله عن احتمال التمييز والفرقان. وإنزال كل ذى منزلة منزلته، موافقته لداعى العلم، ومقتضى الحكمة، وشهود الحقائق على ماهى عليه. والتمييز بين القديم والمحدث والعبادة والمعبود[1]. ومنه نشأت مذاهب كالحلول أو الاتحاد وفيه صاح الحلاج أنا الحق. وقال أبويزيد: سبحانى. ومن هنا يستخلص الباحث أن البسطامى والحلاج يمضيان فى ركب الفناء عن شهود السوى.

ولقد أوضحنا فيما تقدم أن الفناء عن شهود السوى حالة عرفانية قد تعرض لبعض السالكين، وليس هو لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبى صلى الله عليه وسلم والسابقين الأولين، ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالاً مبيناً، وكذلك من قال إنه من لوازم الطريق فهو مخطئ، بل هو من عواض طريق الله التى تعرض لبعض الناس دون بعض، وليس من اللوازم التى تعرض لكل سالك[2]. وخلاصة مايذهب إليه ابن تيمية بصدد هذا القسم من الفناء أنه قال: «هذا القسم هو الذى ينطبق عليه الفناء الذى يقوله أصحاب مذهب الاتحاد، كما يحكم على أصحاب هذا القسم بأنهم ضالون، ولم يحكم بأنهم ملاحدة، ولا زنادقة، بل قال إنهم جهلة أو ضالون. ولكنه يغير الحكم إذا قالوا أنهم يصلون إلى الحال التى يسقط فيها التكليف فى زعمهم.

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، جـ١ ص: ١١٩.

(٢) محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص: ٣٣٨.

ثالثاً ـ الفناء عن وجود السوى:

الفناء عن وجود السوى هو فناء القائلين بوحدة الوجود(*). ومعناها: ليس هناك إلا وجود واحد فالحق هو الخلق. أى أن الخلق كله مظاهر للحق، وتجلياته، وعلى ذلك فيكون كل العالم مظهر لله والله مصدر ألقوة المثبتة فى العالم كله وهو مصدر الحياة فى الكون كالنفس الكلية تدير العالم، ومن ثم كان كالجسم الكلى للعالم. إذن فهو الوجود الحقيقى بالذات والعالم والمخلوقات كلها صور وتجليات له، وأصل هذه الفكرة جاءت من الفكرة الهندية القائلة إن الله والنفس الإنسانية وجميع الكائنات شئ واحد(١).

من هنا كان القول بوحدة الوجود، قتلاً لكل مافى الإنسان من معان ومدركات، ومشاعر، ومنازع، يتحقق بها وجوده، وتتحدد بها معالم شخصيته، ومتجهاته فى الحياة، ومن هنا كان الإنكار والتأثيم للقائلين بهذه الوحدة القاتلة للإنسان المضيعة لوجوده، كما تضيع القطرة من الماء فى كيان البحر المحيط(٢).

(*) يرى أصحاب وحدة الوجود أن الكون هو الله وأن الله هو الكون وأنه لا فرق بين الخلق والخالق

(أ) **وحدة الوجود الدينية:** وهى تظهر فى العقائد الهندية القديمة مثل العقيدة الفيدية (محمد الحسينى: فى العقائد والأديان، ص: ٣٠).

(ب) **وحدة الوجود العقلية:** وهى تقرر أن كل مافى الوجود عقول متفاوتة الدرجات ومن مجموعها يتكون العقل العام. وهناك مايسمى بالعقل الجزئى. فوحدة الوجود العقلية هى التى تجعل من الوجود عقلاً عاماً شاملاً يحتوى على كل شئ ولا شئ يحتويه.
(عبد الجبار الوائلى: وحدة الوجود العقلية، بيروت. باريس: منشورات عويدات، سنة ١٩٨٣م ص: ١٧٤، وانظر: (أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، تعليق أبو العلا عفيفى (القاهرة: م لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م) ص: ٢٠٩.

(جـ) **وحدة الوجود المادية (الفلسفية):** وهى التى توجد عند بعض الفلاسفة. ويذهب هؤلاء الفلاسفة إلى القول بأن العالم وحده هو الموجود الحق وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة فى العالم (المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مدكور ص: ٢١٢).

(١) مقداد يالجن: فلسفة الحياة الروحية، ص: ٨٦.

(٢) عبد الكريم الخطيب: الشيطان والإنسان بين أوليائه وأعدائه ص: ١٦٧.

وعلى هذا الضوء زعم أهل الاتحاد ـ القائلون بوحدة الوجود ـ أن الفناء هو غاية الفناء عن وجود السوى فلا يثبت للسوى وجود ألبته. لا فى الشهود ولا فى العيان. بل يتحقق بشهود وحدة الوجود. فيعلم حينئذ: أن وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق، فما ثم وجودان. بل الموجود واحد. وحقيقة «الفناء» عندهم: أن يفنى عما لا حقيقة له. بل هو وهم وخيال. فيفنى عما هو فان فى نفسه، لا وجود له. فيشهد فناء وجود كل ما سواه فى وجوده. وهذا تعبير محض، وإلا ففى الحقيقة: ليس عند القوم «سوى» ولا «غير» وإنما السوى والغير فى الوهم والخيال، فحول هذا الفناء يدندنون، وعليه يحومون حسبما يرى ابن قيم الجوزية[1].

أما عن وجود المخلوقات المادية والأرضية الممثلة فى الله بصورة روحية أى عن طريق معانيها يقول مالبرانش: «إن جميع المخلوقات وحتى ماكان منها أكثر أرضية أو مادية إنما توجد فى الله وجوداً روحياً».

وهذا نص الفيلسوف بالفرنسية

"To utes Les créatures méme les plus Matérielles et Lesspuls Terrestres Sont en Dieu quoi-qued' une maniére puls spirituelles[2]"

وفى فلسفة الهند الأخلاقية المسماه «ويدانت» وردت العبارة التّالية: هذا الكون كله ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقى الأساسى، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق، وأن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلة، وأن الجبال والبحار والأنهار.. تفجر من ذلك الروح المحيط الذى يستقر فى سائر الأشياء[3].

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ٢٧٤.

(٢) Malebranche: La Recherche, Tome (1) P. 412.

(٣) أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى ص: ٧٢.

وهذا التفكير هو ما قال به سانكرا (Sankara) فى القرن الثامن الميلادى إذ وضح فلسفة الهندوس فى وحدة الوجود وحاول أن يدلل على رفض الازدواج وأن الروح الإنسانية هى جزء من الروح العالية (Brahaman).

وقد تسرب هذا التفكير إلى بعض طوائف المسلمين من الصوفية والشيعة وقد لقى الحلاج حتفه بسبب اعتناقه هذا المذهب ودعوته له. ومما يروى من شعره فى ذلك[1]:

عجبت منك ومنى ... أفنيتنى بك عنى
أدنيتنى منك حتى ... ظننت أنك أنى

ويروى الشهرستانى أن ابن سبأ قال مرة لعلى بن أبى طالب كرم الله وجهه: أنت أنت. يقصد أنت الإله. فنفاه إلى المدائن.

كما يروى ابن حزم أن قوماً من أصحاب عبد الله بن سبأ أتوا علياً وقالوا له: أنت هو، فقال لهم: ومن هو؟ فقالوا: أنت الله. فثار علىٌّ وحكم عليهم بالإعدام حرقاً وأمر بإشعال نار وألقاهم فيها.

من هنا يتضح أن الفناء عن وجود السوى هو فناء القائلين بوحدة الوجود، فهو فناء باطل فى نفسه، مستلزم جحد الصانع، وإنكار ربوبيته وخلقه وشرعه، وهو غاية الإلحاد والزندقة[2].

وهذا هو الذى يشير إليه علماء الإتحادية ويسمونه «التحقيق» وغاية أحدهم فيه أن لا يشهد رباً وعبداً، وخالقاً ومخلوقاً، وآمراً، ومأموراً، وطاعة ومعصية بل الأمر كله واحداً فيكون السالك عندهم فى بدايته يشهد طاعة ومعصية، ثم يرتفع

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة وللمزيد راجع لأحمد شلبى: موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية (القاهرة: م النهضة العربية المصرية، سنة ١٩٨٣م) جـ٢ ص: ١٦٥ وكذلك: محمد غلاب: التصوف المقارن (القاهرة: لجنة الدراسات الصوفية، مكتبة نهضة مصر، د.ت) ص: ٣٤ وما بعدها.

(٢) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتين (القاهرة: ط٣، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٢٤١، ٢٤٢.

عن هذا الفرق بكشف عندهم إلى أن يشهد الأفعال كلها طاعة لله لا معصية فيها، وهو شهود الحكم والقدر، فيشهدها طاعة لموافقتها الحكم والمشيئة. وهذا ناقص عندهم أيضاً إذ هو متضمن للفرق، ثم يرتفع عندهم عن هذا الشهود إلى أن لايشهد طاعة ولا معصية، إذ الطاعة والمعصية إنما تكون من غير لغير، وما ثم غير. فإذا تحقق بشهود ذلك وفنى فيه فقد فنى عن وجود السوى، فهذا هو غاية التحقيق عندهم ومن لم يصل إليه فهو محجوب. ومن أشعارهم فى هذا قول قائلهم:

وما أنت غيرالكون، بل أنت عينه وفيهم هذا السر من هو ذائق!

نصل من هذا إلى أن هذا اللون من الفناء لا إشارة فيه ولا مشير إليه، وهو فناء الذات الخاصة فى ذات الألوهية، وأنه ما ثم إلا الله، فوجود العبد وجود الرب والعكس، ومن هنا ينسب للعبد ما ينسب للرب. وقالوا بغلبة المشهود على المشاهد واستتار وجود الشاهد بنور المشهود مثل استتار الكواكب فى ضياء الشمس، واختفاء الحديدة المحماه، وكونها فى صورة النارية الغالبية عليها.

ولكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملى (ت ١٠٣١هـ) يرون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام، ولم يقووا سلوكهم فبقوا قاصرين، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل تمثيلهم بالحديدة المحماه[1].

ومما هو جدير بالذكر أن غاية العارفين فى هذا اللون من الفناء نفى الكثرة والتعدد بكل اعتبار، ولا يفرقون بين خالق وخلق، ولا بين كون الموجودات بالله أو كون وجودها عين الله.

وصاحب هذا اللون من الفناء: هو أن يشهد أن لا موجود إلا الله وأن وجود

---

(١) بهاء الدين العاملى : رسالة فى الوحدة الوجودية (القاهرة: ط القاهرة: سنة ١٩١٠م) ص: ٣٢٠، ٣٢١.

الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الكفر والضلال والإلحاد الواقعين فى الحلول والاتحاد(*) (١).

ولقد عارض إقبال هذه الفلسفة لأنها تستبدل بقول: لا إله إلا الله: لاموجود إلا الله، وليس هذان الاصطلاحان مترادفين، القول الأول دينى محض، والقول الثانى فلسفى محض، والتوحيد الإسلامى لا ينفى تعدد الموجودين، وإنما ينفى تعدد الإله، إنَّ الشهادة فى الإسلام واضحة، إن ذاتاً واحدة هى التى تستحق العبادة وهناك كثرة فى الوجود ولكنها مخلوقة لله(٢).

وهذا النوع من الفناء الذى أنكره بعض كتاب التصوف من أمثال الطوسى: يقول السراج: «من الكفر أن يقال: أن الصوفى يفنى عن صفاته البشرية ويبقى بصفات الإلهية، فليس الفناء إلا الإذعان المطلق لإرادة الله وقدرته. إن الله

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل، جـ ١، ص: ٦٨.

(*) يقسم ابن تيمية مقولة الاتحاد عند دعاتها إلى قسمين: أحدهما: الحلول، والثانى: الاتحاد. وكل من القسمين ينقسم إلى: خاص، وعام، وبذلك تكون القسمة رباعية. فإن من جعل الرب هو العبد حقيقة، فإنه : إما أن يقول بحلوله فيه، أو اتحاده به. وعلى التقديرين. فإما أن يجعل ذلك مختصاً ببعض الخالق كالمسيح، أو يجعله عاماً لجميع الخلق، فهذه أربعة أقسام. (محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٢٩١).

الأول ـ الحلول الخاص: هو قول النسطورية من النصارى الذين يقولون إنَّ اللاهوت حل فى الناسوت، وتدرع به كحلول الماء فى الإناء، وقد كفر ابن تيمية بعض الشيعة الذين يقولون: إنه تعالى حل بعلى بن أبى طالب وأئمة أهل بيته، كما كفر من يدعى أن الله حل فى الأولياء كالحلاج وغيره.

الثانى ـ الاتحاد الخاص: وهو قول يعقوبية النصارى، وهم الأقباط، يقولون: إنَّ اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزاجا كاختلاط اللبن بالماء.

الثالث ـ الحلول العام: وهو قول طائفة من الجهيمية الذين يقولون إنَّ الله بذاته فى كل مكان ويتمسكون بمتشابه القرآن كقوله تعالى: ﴿وهو الله فى السموات وفى الأرض﴾ (الأنعام: آية ٣) وقوله : ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد:٤) والرد على هؤلاء مشهور فى كلام أئمة السنة.

الرابع ـ الاتحاد العام: اتحاد فلاسفة التصوف الذين يقول عنهم ابن تيمية: وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى.

(٢) أحمد صبحى : محاضرات فى الفكر السياسى فى الإسلام (الإسكندرية: ط الإسكندرية، سنة ١٩٨٢م ص:١١٣.

لاينزل إلى قلب العبد وإنما الذى ينزل إلى قلب العبد هو الإيمان به، والاعتقاد بتوحيده ومحبة ذكره. فإنَّ الله تعالى يخالف الحوادث فى ذاته وصفاته فكيف يتأتى الحلول؟ ولايفنى الإنسان عن ناسوتيته كما لا يخرج السواد عن الثوب الأسود. أما إذا تغيرت الصفات البشرية فإنها تتغير بصفات أخرى بشرية[١]. فالله سبحانه وتعالى لايحل فى شئ من مخلوقاته ولا يحل فى ذاته شئ بل هو بائن عن خلقه بذاته والخلق بائنون عنه[٢].

وفى تعريف الجنيد للتصوف يؤكد فكرة «الإثنينية» ليدحض نظرية (الحلول)، ويفصل بين الله تعالى ومخلوقاته فيعرف التصوف بأنه «صفاء المعاملة مع الله»[٣].

ويعرج بنا قائلاً : إنَّ الله سبحانه وتعالى لايوصف بالحلول فى الأمكنة ولا ينعت بمرور الأزمنة. كان الحق تعالى ولا شئ موجود ولا شخص معبود فكيف يصير بحالة كان فى الأزل عنها غنياً وكيف ينتقل بانتقال الفناء جل وتعالى أن يوصف بشئ من العلل[٤].

وقد قاوم الجنيد مذهب الحلول والاتحاد والشطحات والدعاوى مقاومة عنيفة، ولما سئل عن رأيه فى الحلول قال: «إن الله لا يحل فى القلوب، وإنما يحل الإيمان فى القلوب، كما يحل التصديق، والمعرفة على شرط سعى السالك وجهده وكسبه. فالله كما يقول الجنيد : بادئ العارفين بما به عرفوا، وأوصاف الإيمان والمعرفة والتصديق أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم (وليس هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم)[٥].

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٤٢٦، ٤٢٧.

(٢) ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق أحمد حجازى السقا (القاهرة: م القيمية ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٢٩٨.

(٣) أبو يعلى طبقات الحنابلة، جـ ١، ص: ١٢٨، وللمزيد: انظر: مصطفى حلمى: الزهاد الأوائل (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ط١ سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م) ص: ١٨٠.

(٤) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح، جـ ١، ص: ٢٩٣.

(٥) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١٩١.

ومما يقرب من هذا ماروى عن ذى النون المصرى (ت ٢٤١هـ) : الحلول لا يلحق الأغيار المخترعة والهياكل المبتدعة. وكيف يحوى الحق مكان أو يضمه أوان. ولا مكان، ولا أوان، ولا زمان جل وتعالى عن ذلك.

وهذا الذى قرره أبو عمرو الدمشقى فقال: كيف يجوز أن يحل الحق فى شخص هو أنشأه ملازماً للنقص وكان عنه مستغنياً.

وبنفس الرأى قال الحلاج: كيف يجوز أن يحل فيما ألزمه وصف النقص وهو العبودية فيكون مستعبداً معبوداً[١].

ويقول الإمام أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه: ومن أعجب العجب أن تكون الكائنات موصلة إليه. فليت شعرى هل لها وجود معه حتى توصل إليه؟ أو هل لها من الوضوح ماليس له حتى تكون هى المظهرة له؟ ويقول : كيف يعرف (بالمعارف) من به (عرفت المعارف)؟ أم كيف يعرف بشئ من سبق وجوده وجود كل شئ؟ ويقول أيضاً: إننا لننظر إلى الله ببصائر الإيمان فأغنانا ذلك عن الدليل والبرهان[٢].

ويتابع ابن عطاء الله شيخه الشاذلى فيقول: «وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شئ. وقال أيضاً: لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك. كما قال: تبطل ذلك الاستحالة. لأنه يستحيل أن يشاكل القديم المحدث أو يساويه أو يقترن به لأن الحلول لا يكون إلا بين أشكال.

وعلى هذا يثبت ابن عجيبة أنه لا وجود للأشياء مع وجود الحق تعالى، ويتأدى من ذلك إلى نفى الحلول أو الاتحاد، فيرى أن القول بالحلول ينتفى لأن

---

(١) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص: ١٩٨، ١٩٩.

(٢) عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٨٥م) ص: ٩٧، وانظر: أحمد بن يحيى الحفيد: الدر النضيد (القاهرة: م التقدم ط ١، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ١١٧.

الحلول يقتضى وجود السوى حتى يحل فيه معنى الربوبية، ولما كان السوى هو فى حقيقته عدم محض فلا يمكن إذن أن يتصور الحلول[١]. ومحال: أن يبقيا موجودين بحاليهما، مع فرض الاختلاط، وكونهما شيئاً واحداً فإن الواحد لا يعود اثنين إلا بإضافة غيره إليه. وإذا أضيف غيره إليه ارتفعت الوحدة بالضرورة. وكذلك الاثنان لا يعودان واحداً إلا إذا انعدم أحدهما، فترتفع الإثنينية بالضرورة، ومحال أن ينعدما، فإنه يؤدى إلى عدم القديم وإلى عدم ما هو موجود فى حالة وجوده، فلم يبق إلا أن ينعدم أحدهما دون الآخر، وذلك محال. فإن الموجود لا يخالط المعدوم ولايمازجه، بل يبقى الواحد واحداً[٢].

وفى هذا الصدد يقول الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) : من زعم أن الله شئ أومن شئ أو على شئ فقد أشرك، إذ لو كان على شئ لكان محمولاً، ولو كان في شئ لكان محصوراً، ولو كان من شئ لكان محدثاً[٣].

وقول البسطامى متحدثاً عن الله وعما دار بينه بصدد فنائه عن نفسه واتحاده به قائلاً: رفعنى مرة فأقامنى بين يديه، وقال لى يا أبا يزيد!! إن خلقى يحبون أن يروك، فقلت: زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك، حتى إذا رآنى خلقك، قالوا : رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك[٤].

وقوله : «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى : يا من أنت أنا : فقد تحققت بمقام الفناء[٥]. فالصوفى هنا عندما يصل إلى مقام الاتحاد الصوفى يفنى عن نفسه، ويشعر أن هويته هى هوية الوجود الشامل الذى هو الله[٦].

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٥٨.
(٢) القرطبى: الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق أحمد حجازى السقا (القاهرة: دار التراث العربى، د. ت) جـ١ ص: ١٣١.
(٣) القرطبى: مرجع سابق ص: ١٣٠.
(٤) الطوسى : اللمع، ص: ٤٦١.
(٥) التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٣.
(٦) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٥٢.

وإلى هذا أشار ابن الخطيب قائلاً: ليس مراد الصوفية أن شيئين صارا واحداً، إنما مرادهم أن التوحيد الحقيقى هو التخلص من ضيق عالم الحدوث، إلى فسحة عالم القدم. وهو ثلاث درجات:

الأولى: العرفان التام المترجم عنه «بأنا» وليس إلا لله حقيقة وللسالك وهماً فالله لا يتحد به شئ ولا يحل فى شئ.

الثانية: مقام الحاضر فى مقام المكاشفة، الغائب عن الغيرية وترجمته «أنت» قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[أ].

الثالثة: مقام الغائب المستدل بالأثر، المحجوب عن العيان بالخبر وترجمته «هو» فمن زعم أنه اتحد بالله بعد أن كان غيره، وصار منه شيئاً واحداً لم يكن من الصوفية المحققين فى شئ، وهو إلى الهذيان أقرب[١].

ويدافع الغزالى كذلك بقوله: «فليس للعارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية فضلاً عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلوله فيها، فإذا وجدنا متصوفاً يدعى «أنه الحق» وجب تأويل قوله: إما على أنه يعترف بأنه لا وجود له إلا بالحق، أو أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته، فيكون همه الحق وحده، إذ لا متسع فى قلبه لغيره. إن من يستغرقه شئ فينسيه كل شئ سواه يجوز له أن يقول إنه هو لا على سبيل الحقيقة[٢].

وينبغى أن نشير إلى أن الاتحاد هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة فى نفسها لا من حيث أن لها سوى الله وجوداً خاصاً يصير متحداً بالحق[٣].

(أ) روته عائشة أنها سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقوله فى سجوده. (الجزائرى: منهاج المسلم، القاهرة: م الكليات الأزهرية، د.ت) ص: ٢٤٠، وكذلك رواه الغزالى فى إحياء علوم الدين، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٥٧م جـ١، ص: ١٠٠.

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٣٤.

(٢) الغزالى: كيمياء السعادة (القاهرة: م الجندى، د.ت) ص: ٨٧، ٨٨.

(٣) محمد على أبو ريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٤.

ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ويستغرق فى ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ويفنى ذكره وشهوده لما سواه فيتوهم أن الأشياء قد فنيت وأن نفسه فنيت حتى يتوهم أنه هو الله وأن الوجود هو الله[1]. وهذا النوع من الفناء الذى أنكره بعض كتاب التصوف من أمثال الطوسى والقشيرى والسهروردى وبعض الفقهاء كابن تيمية، وهو القول بفناء الذات فى الوحدة المطلقة ونفى التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار.

ويعبر عنه الصوفية بالفناء عن وجود السوى ويؤدى إلى القول بوحدة الوجود أو الاتحاد أو الحلول وكلها اتجاهات نبذها الإسلام.

وهذا النوع من الفناء يشهد صاحبه أن لا موجود إلا الله وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الكفر والضلال والالحاد الواقعين فى الحلول والاتحاد[2].

ونخلص من ذلك إلى القول: بين الثنائية والوحدانية يغرق العقل الذى ليس لديه مصباح الشريعة ولا يقودها الهادى، وهذا ماقصده الصوفى حينما صرخ هاتفاً: «غرقنا فى أوحال بحر التوحيد». وفى هذا البحر غرق الفكر الهندى فى وحدة الوجود الوثنية.

وخاتمة القول: هذا النوع من الفناء تبرأ منه المشايخ المستقيمون على هدى الكتاب والسنة كالصحابة والأئمة المهتدين.

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل، الرسالة الأولى (القاهرة ط١ ، سنة ١٣٢٣هـ) جـ ١ ص: ١٥٥.

(٢) المرجع السابق ص: ٦٨.

ثامناً ـ درجات العارفين

يتفاوت الأولياء فى درجاتهم تبعاً لمقدرتهم فى الاستمداد من المعارف الربانية. فأهل الولاية العامة هم الذين سكروا من رؤية الكأس، وتبعتهم الطائفة الثانية الذين رشفوا رشفة أو رشفتين، وأما الكمل من أولياء الله تعالى فإنهم فتح الله عليهم باب الفهم عنه، والعلم به والأخذ منه، فتمكنوا من خزائن العلوم، وكشف لهم عن حقيقة كل ناطق وموهوم، فصاروا يأخذون عن الله، ويفهمون عن الله بالله[1].

وعلى هذا النحو فكلما منح الولى القدرة على النهل من العلم الإلهى كلما قرب من الله وأخذ من معين القرب.

ولذلك يرى «صاحب نفائس العرفان» أنَّ هذا القرب من الله هو باطن الولاية، والتى فيها يتولى الله عبده بذاته فيطلعه على مكنون أسمائه وصفاته. بمعنى أن الولى فى هذا المقام يفنى تماماً عن نفسه ويبقى بربه[2].

ويقول ابن سينا[*]: «إن للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها وهم فى

---

(١) ابن الصباغ (محمد بن أبى القاسم الحميرى) : درة الأسرار وتحفة الأبرار (تونس، م التونسية، سنة ١٣٠٤هـ) ص: ١٠٠ـ١٠٢.

(٢) محمد وفا الشاذلى : نفائس العرفان من أنفاس الرحمن: القاهرة: مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١٩٣ تصوف طلعت رقم (ب) ص: ١٢.

(*) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا من أشهر فلاسفة الشرق فى القرن الرابع الهجرى (ابن سينا: فلسفة ابن سينا، القاهرة: م المؤيد، سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م) المقدمة ص: أ.

حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنهم فى جلابيب من أبدانهم، قد نفوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة منهم، يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من لا يعرفها[1].

ونحن نقصها عليك... العارف يريد الحق الأول لا لشئ غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط، لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة[2].

والعارفون بالله ـ حسبما يرى ذو النون المصرى ـ فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله، فهم يتحركون بحركة الله، وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم، وينظرون بنور الله فى أبصارهم[3].

ويتضح من هذا القول السابق أنَّ العارفين بالله لا يتحركون، ولا يسكنون، ولا ينطقون، ولا يبصرون إلا عن الله، وبالله، ومع الله. لأن قمة المعرفة عندهم التوحيد، والعرفان.

فإن قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت فشاهدوه فى كل شئ، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم له به ولهم به، فكانوا غائبين حاضرين، وحاضرين غائبين، على انفراد الحق بالغيبة والحضور، فشاهدوه ظاهراً وباطناً، وباطناً وظاهراً وآخراً وأولاً[4].

كما قال عز وجل: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم»[أ].

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ص: ٤٧، وانظر محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٧.

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة عبد الهادى أبو ريده ص: ٢٠٧.

(٣) الطوسى: اللمع، ص ١٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٠١.

(أ) سورة : الحديد: آية: ٣.

كما يصفهم الشاذلى(*) قائلاً: «وأما الطريق المخصوص بالمحبوبين فهو منه إليه به، إذ محال أن يتوصل إليه بغيره، فأول قدم لهم بلا قدم أن ألقى عليهم من نور ذاته فغيبهم بين عباده، وحبب إليهم الخلوات، وصغر لديهم الأعمال الصالحات، وعظم عندهم رب الأرضين والسماوات، فبينما هم كذلك إذ ألبسهم ثوب العدم، فنظروا فإذا هم لاهم، ثم أردف عليهم ظلمة غيبتهم عن نظرهم، بل صاروا عدماً لا علة له فانطمست جميع العلل، وزال كل حادث، فلا حادث ولا وجود، بل ليس إلا العدم المحض»(١).

ومعنى ذلك أن هناك من العباد من قدر لهم الحق أزلاً أن يكونوا من أوليائه، ولذلك فقد دخلوا الطريق بلا إقدام منهم عليه، لأن الحق تعالى هو الذى خصهم لذلك. وبينما هؤلاء ـ المختارون سائرون فى الطريق لا تمايز بينهم وبين غيرهم، إذ ألبسهم الحق ثوب العدم، أى أفناهم عن ذواتهم، فغابوا عن أنفسهم، وانطمست جميع العلل بالنسبة إليهم، فغابوا عن كل شئ وأصبحوا فى حال فناء الفناء. أى اضمحلت المعلومات وزالت المرسومات زوالاً لا علة فيه، وبقى من أشير إليه لا وصف له ولا صفة، ولا ذات، أى لم يبق إلا الله فقط، أما هؤلاء المرادون فلا وجود لهم إطلاقاً لفنائهم التام عن كل شئ، وحتى عن الفناء ذاته.

وبينما هؤلاء كذلك، إذ انبثق السر الإلهى المبثوث فيهم منذ الأزل.

ولهذا يقول الشاذلى: «فهناك ظهر من لم يزل ظهوراً لا علة فيه، بل أظهر سره لذاته فى ذاته ظهوراً لا أولية له، بل نظر من ذاته لذاته فى ذاته».

ومعنى ذلك أن ظهور هذا السر الإلهى الذى لم يختف أصلاً، إنما هو تجل لذات الله فى ذاته تعالى بلا أولية لهذا التجلى، بل إنه عبارة عن نظرة من ذات

(*) هو أبو الحسن الشاذلى شيخ الطريقة الشاذلية وقطبها توفى سنة ٦٥٦هـ.

(١) يراجع محمد محمدى سليمان: دراسة شرح ابن عجيبة على الحكم العطائية، رسالة ماجستير، بكلية الآداب جامعة الاسكندرية.

الحق لذاته، وبذاته تعالى فى ذاته، حيث لا يوجد على الحقيقة موجود آخر غير الذات. ولعل الناظر إلى هذه العبارة يشتم منها رائحة القول «بوحدة الوجود». فالنظر من ذات الله فى ذاته لذاته لا يفسح مكاناً لوجود منظور آخر.

ويبدو أن الشاذلى قد أحس بذلك، ولهذا فقد ألحقها بقوله : «فحيى هذا العبد حياة لا علة لها، فصار أولاً فى الظهور لا ظاهر قبله». فاستخدام الشاذلى للفظ عبد هنا هو محافظة منه على ظاهر الشريعة، ودرءاً منه للاتهام بالقول بوحدة الوجود، ونقلاً للمعنى بأكمله إلى «وحدة الشهود». وذلك لوجود عبد يشهد تلك الأحوال التى تجرى عليه.

ويصفهم المرسى ـ متابعاً فى ذلك أستاذه ـ بقوله : «إنَّ لله تعالى عباداً محق أفعالهم بأفعاله، وأوصافهم بأوصافه، وذواتهم بذاته، وحملهم من الأسرار ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه وهم الذين غرقوا فى بحر الذات وتيار الصفات»[1].

ويؤيد ذلك قول الخراز لأصحاب الفراسة من العارفين: «للعارفين خزائن أودعوها علوم غريبة، وأنباء عجيبة، يتكلمون بها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية[2]. بالإضافة إلى ذلك قوله: كلما أدرك الخلق من الله فارغاً أدركوا غيباً خارجاً عن نعوت الحقائق، وهو قول الله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾[أ].

وقد قال بعض العارفين: «أبى المحققون أن يشهدوا غير الله لما حققهم به من شهود القيومية وإحاطة الديمومية»[3].

ومما يرويه ابن عربى أنه قال: «إنَّ لله عباداً خرق لهم العادة فى إدراكهم العلوم من غير طريق الحواس من سمع وبصر، وغيرهما وذلك كالضرب،

---

(١) ابن عطاء الله : لطائف المنن، ص: ٨٤.
(٢) أبو نعيم: الحلية، جـ١٠ ص: ٢٤٩.
(أ) سورة: البقرة: آية٣.
(٣) دى بور : مرجع سابق نفس الصفحة.

والحركة أو السكون. كما قال صلى الله عليه وسلم: «**إن الله ضرب بيده بين كتفى فوجدت برد أنامله بين ثديى فعلمت علم الأولين والآخرين**»[أ].

فالخواص العارفون هم عباد الله الذين محاهم عن شواهدهم، وصانهم عن أسباب الفرقة، باستهلاكهم فى شهوده، واستغراقهم فى وجوده، فأى سبيل للشيطان إليهم، وأى يد للعدو عليهم، ومن أشهده الحق حقائق التوحيد، ورأى العالم معترفاً فى ثقة التقدير، لم يكن نهباً للأغيار، فمتى يكون الغير عليه تسلط؟[١].

ويحدثنا صاحب «اللمع» عن العارفين قائلاً : «هم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى. المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا لأن كل واجد قد فنى بما وجد»[٢]. ولاشتمالهم عن الخلق بمظاهر العابدين، وانقطاعهم إلى الحق بمراتب الواجدين[٣].

وقد بين الخراز أن مقامات السالكين إلى الله تبدأ بالتوبة، ثم ينتقل من مقام التوبة إلى مقام الخوف، ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء، ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين، ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين، ومن مقام المريدين إلى مقام المطيعين، ومن مقام المطيعين إلى مقام المحبين، ومن مقام المحبين إلى مقام المشتاقين، ومن مقام المشتاقين إلى مقام الأولياء، ومن مقام الأولياء إلى مقام المقربين[٤].

كما يصف ذو النون المصرى العارفين بالله ورسوله قائلاً[٥]: إن لله عباداً

(أ) رواه أحمد وابن جرير. ابن كثير: التفسير (القاهرة: م التوفيقية، د.ت) جـ٤ ص: ٢٥٠.

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٨١.

(٢) الطوسى : مرجع سابق، ص: ٤٧.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٦.

(٤) الخراز: كتاب الصدق، ص: ٣٠.

(٥) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص ١٥.

نصبوا أشجار الخطايا نصب روامق القلوب، وسقوها بماء التوبة، فأثمرت ندماً وحزناً، فجنوا من غير جنون، وتبلدوا من غير عى ولا بكم، إنهم هم البلغاء النصحاء العارفون بالله ورسوله، ثم شربوا بكأس الصفاء، فورثوا الصبر على طول البلاء، ثم تولهت قلوبهم فى الملكوت، وجالت أفكارهم بين سرايا حجب الجبروت، واستظلوا تحت روامق الندم، وقرءوا صحيفة الخطايا، فأورثوا أنفسهم الجزع حتى وصلوا إلى علو الزهد بسلم الورع، فاستعذبوا مرارة الترك للدنيا، واستلانوا خشونة المضجع حتى ظفروا بحبل النجاة وعروة السلامة، وسرحت أرواحهم فى العلا حتى أناخوا فى رياض النعيم، وخاضوا فى بحر الحياة، وردموا خنادق الجزع، وعبروا جسر الهوى حتى نزلوا ميناء العلم، واستقوا من غدير الحكمة، وركبوا سفينة الفطنة، وأقلعوا بريح النجاة فى بحر السلامة، حتى وصلوا إلى رياض الراحة ومعدن العزة والكرامة.

فإذا ذهبنا إلى ابن عطاء الله السكندرى(*) نجده يقول: «ربما دلهم الأدب على ترك الطلب». ويعلق ابن عجيبة على ذلك قائلاً: «الظاهر أن «رب» هنا للتكثير، لأن الغالب على العارفين وأهل الفناء السكوت، والسكون تحت مجارى الأقدار، فصدور الطلب منهم قليل، لأن العارف فان عن نفسه، غائب عن حسه، ليس له عن نفسه أخبار، ولا مع غير الله قرار، فلا يتصور منه سؤال ولا فوات(١).

وفى هذا المعنى يقول البسطامى: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره»(٢).

ومما رواه الدارانى أن قال: إنَّ لله عباداً ليس يشغلهم عن الله خوف النار ولا رجاء الجنة فكيف تشغلهم الدنيا عن الله؟!

(*) هو تاج الدين أحمد بن عطاء الله السكندرى توفى سنة ٧٠٩هـ.

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص ٣٠٩.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ٢٤. والسهروردى: عوارف المعارف ص: ١٠١.

ويدلنا على ذلك قوله أيضاً وقد سأله معروف الكرخى عن الطائعين لله، بأى شئ قدموا على الطاعة؟ فأجاب : بإخراج الدنيا من قلوبهم ولو كان منها شئ ما صحت لهم سجدة[1].

والفناء على هذا النحو يكون سلباً للعبد عن دنياه بمحض إرادته.

ويؤكد هذا أيضاً ما ذهب إليه الغزالى فى «مشكاة الأنوار» قائلاً : «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق.. وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد[2]. فالذين وصل بهم الوله والولع والفناء فى المحبوب والتفانى فى الحب إلى درجة لو وضعناها تحت مجهر العقل لأنكرها العقل.. وردها.. وتردد فى قبولها، لأنها تخرج من عقال العقل إلى نطاق اللامعقول. نطاق الجنون.. جنون الحب ومجانين العشق[3].

وبهذا يكون من الناس من عقله بفنائه، ومنهم من عقله معه، ومنهم من لا عقل له. فأما الذى عقله معه الذى يبصر ما يخرج منه قبل أن يتكلم، وأما الذى عقله بفنائه فالذى يبصر مايخرج منه بعد أن يتكلم، ومنهم من لا عقل له[4].

وقد جاء فى إيقاظ الهمم «أن العارف هو من استطاع التحقق بالجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة فوصل عن طريق ذلك إلى المعرفة بالله التى تتجلى للسالك فى أعلى مراتب الطريق.

ومن سمات العارف الواصل ـ حسبما يرى ابن عجيبة ـ أن يكون جامعاً بين

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية، ص: ٣٤.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف، ص: ١٠١.

(٣) محمود بن الشريف: الحب فى القرآن، ص: ٨٧.

(٤) ابن حبان البستى: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، تحقيق محمد حامد الفقى مكتبة السنة المحمدية ص: ٤٦.

طاعة الله فى جوارحه عن طريق الالتزام برسوم الشريعة، والغنى بالله فى باطنه بتخلية قلبه عما سواه[1].

ومن شأن ذلك العارف المتحقق أيضاً أن تصير الشريعة عنده هى عين الحقيقة، والحقيقة هى عين الشريعة، ومن ثم يصير علمه كله بالله ولله[2].

ولقد اهتم معظم شراح الحكم ببيان وجوب تحقق العارف بالجمع بين الشريعة والحقيقة والالتزام بأحكام العبودية ظاهراً وباطناً، وذلك لأن الوصول إلى تلك الدرجة يتطلب من الواصل عناية أكبر بظاهر الشريعة، ومراسم العبودية لأن مايرد على قلبه من أنوار قد يلهيه أو يغيبه عن حقيقة عبوديته، وخاصة عندما يصطلم عن غلبة تلك الأنوار، فيغلب عليه الوله على قلبه، وقد يغفل عن تأدية مراسم الشريعة وبذلك يقع فى أحد آفات الطريق.

ولذلك نرى ابن عباد الرندى يؤكد على أن «خاصة الخاصة» هم الذين حازوا رتبة الأكملية، وهم قوم شربوا كؤوس التوحيد فازداد صحوهم وغابوا عن الأغيار، فازداد حضورهم، وقد ملكوا الأموال، وتمكنوا من مقامات الرجال، فلم يغلبهم محو عن طى، ولم يحجبهم شئ عن شئ، بل وفوا حقوق جميع المراتب وأعطوا ما لها من قسط واجب وذلك لاتساع نظرهم ونفوذ بصرهم[3].

أما الشيخ زروق فيشبه الحقيقة بالخمر، ويرى أن من شربها خالية فسكر كان حده القتل، ومن تجوهر منها أو مزجها بماء الشريعة كان مزجه حافظاً عليه عن حده[4].

كما ذهب أيضاً صاحب «حكمة الإشراق» إلى معنى قريب من ذلك لدى نصحه العارف بقوله: «لا تستعمل ماء الحقيقة فيما تريد، يحجبك الحق تعالى

---

(١) ابن عجيبة : مرجع سابق ص: ١٠٥.
(٢) نفس المرجع السابق ص: ٤٨.
(٣) ابن عباد الرندى : غيث المواهب العلية جـ ٢ ص: ٢٠٩.
(٤) يراجع فى هذا الصدد : محمد محمدى سليمان. دراسة ابن عجيبة على شرح الحكم العطائية.

عنه فيما يريد، بل استعمله فيما أمر به سبحانه ونهى عنه تكن من أهل الكمال والنهى»[1].

ولما كانت الحقيقة ـ كما بينها ابن عجيبة ـ هى شهود نور الحق فى مظاهر الخلق، أو شهود نور الربوبية فى قوالب العبودية، ومن ثم فإن صاحب الحقيقة هو الذى يغيب عن الخلق بشهود نور الملك الحق، ويفنى عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب.

وفى هذا المجال ينقسم أصحاب الحقائق إلى درجتين كالآتى:

١ـ **الكامل**: وهو الذى استطاع مراعاة الحكمة، أى ظاهر الشريعة وأصول الطريقة فهو قد سلك الطريق حتى أتى على غايتها تماماً، واستولى على مداها، وبذلك يكون قد وصل إلى الحقيقة بعد سلوكه الطريقة، وتحققه بظاهر الشريعة.

٢ـ **المصطلم الغائب**: ويعده ابن عجيبة ناقصاً بالقياس إلى السابق، إلا أنه يلتمس له العذر، لأنه حديث مواجهة بالحقيقة حيث ظهر عليه سناها، أى أنوار بغته، فدهمته فسكر وأنكر الحكمة، وبذلك فهو كامل لاستغراقه فى بحر الوحدة، وناقص لنفيه الحكمة لغلبة وجده وظهور سكره، فهو قد سلك الطريق حتى وصل إلى التحقيق، وإنما فاته التشريع وأسرار الحكمة وهو ما ينبغى عليه ملاحظته تماماً عند وصوله إلى الصحو أو البقاء.

ولأهمية ودقة ذلك الرأى فقد اتبعه أيضاً الشرنوبى ـ شارح الحكم المعاصر ـ حين قسم الناس إلى ثلاثة أقسام:

١ـ **غافل منهمك**: وهو من قويت دائرة حسه، وانطمست حضرة قدسه، فنظر الإحسان من المخلوقين، ولم يشهده من رب العالمين، إما اعتقاداً وهذا يكون شركه جلياً، وإما استناداً، وهذا شرك خفى.

---

(١) يراجع فى هذا المقام: محمد محمدى سليمان: دراسة ابن عجيبة على شرح الحكم العطائية.

٢ ـ **الخواص**: وهم أصحاب الشهود الذين استولت عليهم الأنوار، فغرقوا فى بحار التوحيد، فطمست بصيرتهم عن النظر إلى الآثار لغلبة سكرهم وفنائهم فى مقام الجمع، وهم وإن كانوا كاملين بالنسبة للفرقة الأولى إلا أنهم ناقصون بالنسبة إلى الفرقة الثالثة وهم خواص الخواص.

٣ ـ **خواص الخواص**: وهم من شربوا التوحيد فازدادوا صحواً بعد سكرهم وغابوا عن الخلق فازداد حضورهم معهم بربهم، وبذلك يكونوا قد جمعوا بين الباطن المكمل بالحقيقة والظاهر المجمل بالشريعة، فيشكرون الخلق والخالق، ولا يغيبون عن الحق فى حال مخالطة الخلق، وبذلك يعطون لكل قسم قسمه، وهؤلاء هم أهل الطريق الكمل الذين يصلحوا للقيادة والرشاد[١].

فالمعرفة هى الغاية التى يرنو إليها السالك للطريق الصوفى، وهى بمثابة نور الرحمة الإلهية الذى يشرق على قلب الواصل فيفنى به عما سوى الله تعالى، حتى يتنور قلبه تماماً، ومن ثم يرده الله إلى البقاء، فيصبح عارفاً حقيقياً يرى بنور الله ويعلم من الله ويعقل الأشياء على حقيقتها بما وهبه الله من معارف، وهذه هى المرحلة أو الدرجة التى يسعى إليها المتصوفة من خلال سلوكهم للطريق إلى الله والتحقق بمعرفته تعالى يقيناً.

والمقصود بالمعرفة هو التمكن من المشاهدة واتصالها فى شهود دائم بقلب هائم، فلا يشهد العارف إلا مولاه، ولا يعرج على أحد سواه، مع إقامة العدل، وحفظ مراسم الشريعة، فهذه حدود المقامات قد انتهت فى المعرفة[٢].

ومعنى ذلك أن المعرفة تنبنى عند المتصوفة على المشاهدة، وبهذا فهى نوع من

---

(١) الشرنوبى (عبد المجيد) : شرح حكم ابن عطاء الله السكندرى (القاهرة: مكتبة القاهرة، د. ت) ص: ١٤٧. وللمزيد راجع ابن غانم المقدسى: مصايد الشيطان وذم الهوى، تحقيق إبراهيم الجمل (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية، سنة ١٩٨٣) ص: ١٧. وانظر: صلاح عزام: أقطاب التصوف الثلاثة: (القاهرة: م الشعب، سنة ١٩٦٨م) ص: ٣٧.

(٢) ابن عجيبة : معراج التشوف - ص: ١٠.

الفتح الذى يرد على قلبه بعض السالكين ممن وصلوا إلى بعض المراتب العليا من المقامات أو المنازل التى يتشكل منها سلم الطريق، فالصوفى فى مجاهداته تتوالى فتوحه من كشف ومشاهدة والهامات ذات مضمون معرفى إشراقى، والمشاهدة هى فى الأصل رؤية.

بمعنى أن الرؤية هى الشهود المتصل الدائم وهو ما أشار إليه الشارح بقوله: «فهى ـ أى المعرفة ـ شهود دائم بقلب هائم».

وفى تلك الحالة من هيام القلب، واستيلاء أنوار الحق عليه بالكلية لايشهد العارف إلا تلك الأنوار فقط، ومن ثم فلا يرنو أو يميل إلى شئ آخر سواه، فيكون الحق تعالى هو المستولى على قلبه بالكلية، وبذلك يصبح فى حال فناء الفناء حيث ينمحق وجوده فى الوجود الإلهى، وشهوده فى شهود المعبود، وهذا هو ما أشار إليه بداية ابن عطاء الله بقوله: «شعاع البصيرة يشهدك قربه منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحق البصيرة يشهدك وجوده لا عدمك ولا وجودك. كان الله ولا شئ معه، وهو الآن على ما عليه كان»[1].

وأول موضوع للمعرفة يجب أن يتحقق به السالك على مايذهب ابن عجيبة هو معرفة كمال التقديس والتنزيه لله عز وجل، وهو يستشف ذلك من قول ابن عطاء الله: «إلهى تقدس رضاك أن يكون له علة منك، فكيف تكون له علة منى، أنت الغنى بذاتك أن يصل إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنياً عنى»[2].

وعلى ضوء تلك الحكمة يرى ابن عجيبة أن تنزيه الحق سبحانه لا يشمل تنزيهه تعالى عن النقائص، لأنه لا يصح نسبة النقائص إليه سبحانه وتعالى أصلاً حتى ينزه عنها.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ٨٦.
(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ٣٦٣.

وهنا يطالب ابن عجيبة السالك بالاحتراز من التأويلات المحرجة عن المعنى اللائق بجناب الحق تعالى مسلماً بأنه لا يعرف إلا الله.

وهكذا فالموضوع الأول للمعرفة على مايرى ابن عجيبة هو تحقق السالك بتمام التقديس والتنزيه من واقع أن لا يعرف الله إلا الله.

وهكذا نخلص إلى أن موضوع المعرفة يتدرج بدوره تبعاً لتدرج السالك فى سلم الطريق، وتكتمل المعرفة بتحقق الواصل بمعرفة الكون والمكون، أو معرفة عالم الملك وعالم الملكوت، وأنهما مستمدان أساساً من بحر الجبروت الإلهى، ومن ثم يصل العارف إلى التمكين الذى هو صحة الفهم عن الله حتى لا يبقى له تزلزل أنه مراد الحق، بحيث يثبت فى المعرفة فى حال إرادة الفعل[1].

وبهذا تتباين درجات العارفين ومراتبهم تبعاً لقدرة كل منهم على القبول والاستيعاب.

ولعله من ذلك العرض الموجز لشتى أنواع المعارف وكيفية الوصول إلى تعريض القلب لتلقى أنوارها كمنة من لدن الحق تعالى، يمكن أن نخلص من ذلك إلى أن السالك فى الطريق يكون مقبلاً على الحق تعالى فى حوار معرفى متنوع الأشكال تبعاً لاختلاف ما يرد على السالك من واردات، وطبقاً لمقدرة السالك على مجاهدة نفسه، وصقل قلبه، لتلقى أنوار تلك المعارف.

وهنا يتضح أن الفناء يعد مرحلة ضرورية فى الوصول إلى المعرفة اليقينية بالله، وفيه تتطهر الذات الحسية تماماً وتنطوى إرادة الإنسان المتناهية فى إرادة الخالق اللامتناهية، فتمحق فيها، ومن ثم فلا يبقى للفانى أثر «حسى»، بل يذوب فى مشاهدة التوحيد إذا كان من السالكين أو المريدين، وبمشاهدة الأحدية فى حضرة الواحدية إذا كان من العارفين.

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٤٤٩.

من جملة هذا كله يتضح لنا المنهج المعرفى القائم على المعرفة الذوقية فى الوحدة الشهودية بما أجمله صاحب الحلية لأبى الحسين النورى. فقد قال: «أعلى مقامات أهل الحقائق انقطاعهم عن الخلائق، وسبيل المحبين التلذذ بمحبوبهم، وسبيل الراجين التأمل بمأمولهم. وسبيل الفانين الفناء فى محبوبهم ومأمولهم. وسبيل الباقين البقاء ببقائه. ومن ارتفع عن الفناء والبقاء فحينئذ لا فناء ولابقاء[1].

(١) أبو نعيم: مرجع سابق ص: ٢٥٣.

obeikandl.com

تاسعاً-التوحيـد

التوحيد كما يعرفه صاحب «اللمع» هو تحقق العبد بالصفات الإلهية بفنائه عن الصفات البشرية من حيث تكون آخر حاله ما كان عليه فى أول حاله، ويكون كما كان قبل أن يكون[١].

فأول علامة التوحيد عند الخراز (ت ٢٧٧هـ) هى علامة الفانى فيقول: «أول علامة التوحيد خروج العبد من كل شئ ورد الأشياء جميعاً إلى متوليها حتى يكون المتولى بالمتولى ناظراً إلى الأشياء قائماً بها متمكناً فيها ثم يخفيهم عن أنفسهم فى أنفسهم ويظهرهم لنفسه سبحانه وتعالى[٢].

ويشرح لنا الطوسى هذا الموقف مستنداً إلى نص الخراز فيقول: فناء ذكر الأشياء بذكر الله تعالى. ومعنى خروجه عن كل شئ يعنى لا يضيف إلى نفسه واستطاعته شيئاً. ويرى قوام الأشياء بالله فى الحقيقة لا بهم. ومعنى القول: حتى يكون المتولى بالمتولى ناظراً إلى الأشياء قائماً بها يشير إلى تولية الحق له، وما يستولى عليه من حقائق التوحيد حتـى يـرى أن قوام الأشياء بالله عز وجل لا بذواتها[٣].

فقد وصل أبو سعيد الخراز الذكر بالتوحيد الذى أساسه فناء العبد عن نفسه وحياته والبقاء بالحق حيث لايكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء.

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٥٠.
(٢) الشعرانى : الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ٧٩.
(٣) الطوسى: المرجع السابق، ص: ٥٣.

ومن هنا يمكن أن يقال: الفناء فى التوحيد إنما يقع فى هذا التوحيد وذلك بأن يصير مستغرقاً بالواحد الحق لا يلتفت قلبه إلى غيره ولا إلى نفسه، فإنَّ نفسه من حيث هى نفسه غير الله وإن لم يتحقق له معنى الغيرية بنظر آخر واعتبار على وجه آخر[١].

ويمكن أن يقال بعبارة أخرى: الفناء فى التوحيد: هو مشاهدة الصديقين، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق، وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد[٢]. فالتوحيد أن تقول لا إله إلا الله بفناء أوصافك وبقاء أوصاف الحق حسبما يرى الحلاج[٣]. كما قال الحلاج: التوحيد أن تفتقد نفسك بوجود ربك، ثم تغيب عن وجودك بفناء رؤية وجودك، فيبقى الرب كما كان قبل كونك. وترجع أنت إلى ماكنت عليه قبل كونك.

وقيل: التوحيد فناء الرسم لظهور الاسم[٤]. أى معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله كما لم يزل[٥].

ويحدثنا الجنيد عن التوحيد فيقول: أن يكون العبد شبحاً بين يدى الله عز وجل، تجرى عليه تصاريف تدبيره. وهذا لايكون إلا بالفناء عن نفسه وعن دعـوة الخلق له... بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه[٦]. فيكون

---

(١) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين، تحقيق مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د. ت) ص: ٢٤٤، وانظر: ملا الجامى: الدرة الفاخرة، ص: ٢٧٨.

(٢) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٢٠٣.

(٣) أبو طالب المكى: علم القلوب، ص: ٩٣.

(٤) القشيرى: لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيونى (القاهرة: دار الكتاب، د.ت) جـ١ ص: ١٩٦.

(٥) القشيرى: الرسالة ص: ٢٣٢، انظر: ابن الجوزى: تلبيس إبليس (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٦٨هـ) ص: ٣٩٥.

(٦) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٨٣.

كما كان قبل أن يكون، يعنى فى جريان أحكام اللـه عليه، وإنفاذ مشيئته فيـه[1].

وبهذا الفناء فى التوحيد يتحقق للصوفى: الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية[*].

وقد ذكر أستاذنا الأستاذ الدكتور/ محمد جلال شرف: أنه رأى نصاً للجنيد مدونة بمخطوطه بكلية الآداب جامعة الإسكندرية تحت رقم (٢١٠٣٦) مسماه: «رسائل الجنيد فى التصوف والأخلاق الدينية».

وفى هذا النص يضع أصول التوحيد والمعرفة والفناء، والسكر والصحو، وحقيقة الوجود وحقيقة الشهود والترقى من أحدهما إلى الآخر. فيقول الجنيد فى التوحيد: «اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده: نفى الصفات عنه بالكيف، والحيث، والأين. فيه استدل عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه. وبتوفيقه وقع التوحيد له. ومن توحيده وقع التصديق به. ومن التصديق به وقع التحقيق عليه. ومن التحقيق جرت المعرفة به. ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه. ومن الاستجابة له وقع الترقى إليه. ومن الترقى إليه وقع الإتصال به. ومن الاتصال به وقع البيان له. ومن البيان له وقع عليه الحيرة. ومن الحيرة ذهب البيان. ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له. وبذهابه عن الوصف وقع فى حقيقة الوجود له. ومن حقيقة الوجود وقع حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده. وبتفقد وجوده صفا وجوده. وبصفائه غيب عن صفاته. ومن غيبته حضر بكليته. ومن حضر بكليته فقد بكليته. فكان موجوداً مفقوداً، ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان، كان فهو هو

---

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١٩٢، وانظر: محمدجلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٣١٢.

(*) السرمد الدائم والطويل من الليالى (الفيروزابآدى: القاموس المحيط، جـ١، ص١٢.

بعد ما لم يكن هو. فهو موجود بعد ماكان موجوداً مفقوداً. لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو. وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها، ووصفها مواصفها لاستدراك صفاته ببقاء آثاره، والاقتداء بفعله بعد بلوغه غاية ما له منه[١].

كما يروى لنا القشيرى عن الجنيد أنه سئل عن التوحيد، فأجاب قائلاً : إفراد الموحد، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذى لم يلد، ولم يولد، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه[٢].

وقال الجنيد: علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مفارق لعلمه. ويقول فى مكان آخر: «التوحيد إفراد الحدوث عن القدم»[٣].

ومن هنا يرى الباحث على ضوء هذا التعريف السابق للتوحيد عند الجنيد أنه ميز فيه بين القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق. وقد لاح لنا فيما تقدم عن الجنيد أن فكرة «الفناء والبقاء» وصلتها بالتوحيد كانت المحور الرئيسى لمعظم الأحوال عنده، إن لم يكن كلها، أو بتعبير أدق الغاية التى تعتبر كمالاً لكل منها، حسب طبيعة كل منها[٤].

ومما يروى عن الإمام الثورى[*] أنه قال: «مقامات التوحيد أربعة أحوال: حال فناء العبد عن العبد، وحال الفناء عن الفناء، وحال فناء الفناء، وحال البقاء بالله تعالى كما قال: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾[أ]. فالفناء ألا يرى المريد

---

(١) محمد جلال شرف: التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، سنة ١٩٨٦) ص: ٣١١، ٣١٢.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) عبد الكريم الخطيب: الشيطان والإنسان بين أوليائه وأعدائه (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ١٥٧.

(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٦٤.

(*) هو أبو الحسين الثورى أمير المؤمنين فى الحديث توفى سنة ١٦١هـ (الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١) ص: ٤٠.

(أ) سورة، يونس آية: ٣٢.

موجوداً إلا الله. والفناء عن الفناء أن ينسى المريد أنه فنى عن الموجودات بوجود ربه فتمحى كل اعتبارات الوجود المادى.

وفناء الفناء: هو المقام فى ذوق المشاهدة (مشاهدة الحالة السابقة مع زوال صفة الفناء عن الطالب). أى يصير هذا المشهد لديه ملكة لا تحتاج إلى سلم الفناء. ثم الفناء عن الفناء بل يعيش فيه دون تدرج وهى حالة البقاء بالله[1].

ويوضح لنا الهجويرى مفهوم التوحيد وحقيقته فيقول: عندما يتحقق الصوفى بالمعرفة اليقينية بالله، ويصل إلى مرحلة وحدة الشهود الذوقى، حيث يشاهد أن الله هو الموجود الحقيقى الذى تشمل قدرته وأفعاله الكون كله، فإنه فى هذه المرحلة يصل إلى حقيقة التوحيد التى هى «الحكم على وحدانية شئ بصحة العلم بوحدانيته»[2].

كما يشير الغزالى بقوله: من قال: كنا بنا ففنينا عنا، فبفينا بلا نحن. بهذا الوضوح يصف الغزالى تجربة الفناء فى التوحيد الذى هو ثمرة المعرفة.

ويشير الأستاذ ستيسن إلى حقيقة نظرية «الفناء فى الله»(Absorbtion in God) عند الغزالى، فهو يذكر أن الغزالى فى هدوء فلسفى، ينكر هذه التجربة على أنها تقتضى الوحدة مع الله[3]. ويراها بالتأكيد متفقة مع الإثنينية (Dualism) ومذهبه فى الفناء ذو طابع سيكولوجى.

وعلى ذلك فالغزالى يعطى تفسيراً (Interpretation) لتجربة الفناء، مغايراً لتفسير البسطامى والحلاج، مع أن التجربة واحدة.

وقد كان الغزالى من هذه الناحية ذا أثر واضح على الشاذلية الذين لم يخرجوا عن حدود الفناء فى التوحيد الذى أشار إليه الغزالى.

---

(١) أبو طالب المكى: علم القلوب، ص: ١١٢.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص: ٥١٩، وانظر: ابن عربى: الحكم الحاتمية المسمى بالكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على ألسنة الصوفية (القاهرة: ط١، سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م) ص: ١١.

(٣) Stace: Mysticism and philosophy: P: 116.

فالتوحيد عند الشاذلية يقوم على رؤية الحق فى كل شئ. أى إفراده تعالى بالوجود الحق، وهذه الرؤية تكون عن طريق الذوق، وهى تحدث أولاً فى حال الفناء، إذ بها يفنى السالك عن كل شئ، وعن نفسه، وحتى عن الفناء ذاته، وبعد ذلك يرده الله إلى البقاء فيرى الكائنات ولكن رؤيته لها عندئذ تختلف عن رؤية العامة، فإذا كان العامة يرون للكائنات وجوداً حقيقياً فإن العارف المتذوق يرى أنها ليست موجودة على الحقيقة، لأن الوجود الحقيقى هو وجود الحق تعالى، صاحب القدرة النافذة فى كل المشهودات العينية(١).

وهذه الرؤية التى يتحقق بها العارف لاتكون بدليل أو برهان، بل هى عبارة عن حالة شهود ذوقى يرى فيها العارف الوجود الحقيقى لله، والوجود الوهمى للأشياء، وبذلك يستغنى عن الأدلة والبراهين العقلية.

وبهذا يبين الشاذلى أنه إذا كانت الكائنات ليست موجودة وجوداً مطلقاً، فإنها أيضاً ليست معدومة عدماً مطلقاً، بل إن لها وجود من الوجود تشبه إلى حد ما وجود الظلال، فالظل لابد له من أصل، ووجوده لا يعنى مشاركته للأصل فى وجوده، إذ أنه وجود نسبى يعود إلى الأصل الذى هو ظل له(٢).

وعلى هذا فإن الصوفى العارف المحقق يرى الخلق فى طى سره لا موجودين ولا معدومين حسبما هم فى رب العالمين.

وعلى هذا النحو يتبين أن التوحيد فى المدرسة الشاذلية يقوم على مشاهدة نور الحق تعالى وفعله السارى فى كل المخلوقات، ومن ثم الحكم بأنه لا موجود على الحقيقة إلا الله الواحد الفعال المتفرد بمرتبة الواحدية(*)، أما المكونات أو المخلوقات، فوجودها نسبى معلول بفعله وقدرته تعالى.

---

(١) ابن الصباغ: درة الأسرار، ص: ٢٤ـ١٢٧.

(٢) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢٩٠.

(*) الواحدية: هى الذات الظاهرة فى الأكوان، فيكون للأكوان ثبوت باعتبارظهور الحق فيها. ولذا يقولون بلسان الإشارة: الأحدية بحر بلا أمواج، والواحدية بحر مع موج. فإن الحق سبحانه عندهم كالبحر والأكوان كالأمواج التى يحركها ذلك البحر. فهى ليست عينه ولا غيره. هذا هو توحيد العارفين.
(ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى (القاهرة: م صبيح، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ٧٨.

ويعود الشاذلى فيصف أهل التوحيد قائلاً: «اشتغلوا بالله عن حظوظ أنفسهم، واستفرغوا أوقاتهم فى طاعة الله وذكره، وغابوا عن رؤية أعمالهم بحمده وشكره علماً منهم أنه ذكرهم فذكروه، ووفقهم فشكروه، وألهمهم فوحدوه، وجذبهم إليه فوجدوه»(١).

ويمكن أن نصل من ذلك إلى أن التوحيد هو أن يتجه المريد بكليته إلى الحق تعالى ذاكراً له، مرابطاً على شريعته، ناظراً إليه تعالى فى كل أموره.

ولقد نبه أستاذ الشاذلى إلى ذلك بقوله: «حدد بصر الإيمان تجد الله فى كل شئ، وعند كل شئ، وفوق كل شئ، وقريباً من كل شئ، ومحيطاً بكل شئ»(٢).

ولعل هذا يفسر لنا ما رواه ابن عطاء الله حيث قال: «علامة حقيقة التوحيد نسيان التوحيد وهو أن يكون القائم به واحداً».

ويقال: من الناس من يكون فى توحيده مكاشفاً بالأفعال ويرى الحادثات بالله تعالى. ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة فيضمحل إحساسه بما هو سواه، فهو يشاهد الجمع سراً بسر وظاهره بوصف التفرقة(٣).

وبهذا الرأى كان يقول الصوفى وهو يشرح مقامات الحج: حججت مرة فرأيت الكعبة ولكنى لم أر رب الكعبة، وهذه رؤية المحجوب، ثم حججت مرة ثانية فرأيت الكعبة ورب الكعبة. فهذا تأمل الوجود الذى فيه كل شئ موجود، ثم حججت مرة ثالثة فرأيت رب الكعبة وما رأيت الكعبة فهذا مقام الفناء فى التوحيد.

ومادمنا بصدد الحديث عن الفناء فى التوحيد فلا يبقى بعد هذا الفناء إلا الفناء فى ذات الله، فلا يرى الصوفى إلا وجوداً واحداً هو الوجود فى التوحيد حسبما

---

(١) المرجع السابق ص: ١١٩.
(٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ ٢ ص: ١٠.
(٣) الغزالى: الإحياء جـ ٤ ص: ٢٥٨.

يرى صاحب «التعرف» حيث قال: «أن لا يشهدك الحق إياك. أى إفرادك متواجداً لا يطالعك على وجودك بل يطالعك على وجود واحد ما عداه غير موجود، فتفنى أنت عن وجود ذاتك، بل عن وجود كل شئ سوى الله»[1]. والذى يعنينا هنا هو أن نبين أن الفناء فى التوحيد أمر يقره أشد خصوم الصوفية، ويروى أنه يتمشى مع السنة، فيقول سعد الدين التفتازانى: «إذا انتهى العبد فى السلوك إلى الله، وفى الله، يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته فى ذاته، وصفاته فى صفاته، ويغيب عن كل ماسوى الله، ولا يرى فى الوجود إلا الله، وهذا الذى يسمونه (أى الصوفية) الفناء فى التوحيد[2].

ويجدر بنا أن نقف هنا وقفة إيضاح نبين فيها مايرمى إليه أهل التوحيد والاستقامة بصدد الفناء، فنقول: أهل التوحيد والاستقامة يشيرون بالفناء إلى أمرين: أحدهما أرفع من الآخر.

الأمر الأول: الفناء فى شهود الربوبية والقيومية: فيشهد تفرد الرب تعالى بالقيومية والتدبير، والخلق والرزق، والعطاء والمنع، وأن جميع الموجودات منفعلة لا فاعلة. وما له منها فعل فهو المنفعل فى فعله، محل محض لجريان أحكام الربوبية عليه. لا يملك شيئاً منها لنفسه ولا لغيره، فلا يملك ضراً ولا نفعاً. فإذا تحقق العبد بهذا المشهد: خمدت منه الخواطر والإرادات. نظر إلى القيوم الذى بيده تدبير الأمور، وشخوصاً منه إلى مشيئته وحكمته، فهو ناظر منه به إليه، فان بشهوده عن شهود ما سواه. ومع هذا فهو ساع فى طلب الوصول إليه قائماً بالواجبات والنوافل.

وينتقد ابن تيمية أهل الفناء فى توحيد الربوبية قائلاً: «فإنهم رأوا الرب تعالى خلق كل شئ بإرادته وعلم أن سيكون ما أراد ولا سبب عندهم لشئ

(١) الكلاباذى: التعرف ص: ١٦١.
(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٨٤.

ولا حكمة، بل كل الحوادث تحدث بالإرادة»[1].

الأمر الثانى: الفناء فى مشهد الإلهية. وحقيقته: «الفناء عن إرادة ماسوى الله ومحبته والإنابة إليه، والتوكل عليه، وخوفه، ورجاؤه، فيفنى بحبه عن حب ماسواه، وبخوفه ورجائه عن خوف ماسواه ورجائه.

وحقيقة هذا الفناء: إفراد الرب سبحانه بالمحبة، والخوف والرجاء، والتعظيم والإجلال[2]. فتوحيد الربوبية وحده لايكفى فى النجاة فضلاً عن أن يكون مشهوده والفناء فيه هو غاية الموحدين ونهاية مطلبهم. فالغاية التى لا غاية وراءها ولا نهاية بعدها الفناء فى توحيد الإلهية حسبما يرى صاحب «طريق الهجرتين»[3].

ونهايته عندهم: التجريد بفناء وجوده، وبقاؤه بموجوده، بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، ولا غاية عندهم وراء هذا. فالتجريد هو أن يتجرد الصوفى من الإرادة والشعور بالذات،وهذه هى حال الفناء التى لايرى العبد فيها سوى الله. وأن يكون الصوفى فى حالة اتصاله بالله على حال لا يعلمها إلا الله حسبما يرى الدارانى (ت ٢١٥هـ)[4].

وفى هذا يقول ابن عربى عن بداية سيره فى الطريق: «خرجت عن كل ما أملك خروج الميت من أهله وماله». وهذا رمز لفعل التجرد والتصفية والتخلية.

فابن عربى هنا ـ كما يرى الباحث ـ يخرج عن ماله وجاهه وسلطانه وجميع حظوظه الدنيوية ويتجرد لربه.

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: م الشرفية بمصر، سنة ١٣٢٣هـ) جـ١، ص: ١٢٠، ومنهاج السنة، جـ٣، ص: ٢٣، وللمزيد: على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٥م) جـ٢، ص: ٢٤٦.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ٣ ص: ٢٧٤، وطريق الهجرتين، ص: ٢٩، ٣٠.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية، ص: ٤٠.

فالتجريد هو «ماتجرد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفا من كدرات البشرية[1]. والتجريد: هو ما يفسر إفراد العبد عما له بالحق، والاعتراف للحق بصفاته، والتفرقة بينه وبين الخلق[2].

ولذلك يقول الطوسى: «التجريد والتفريد والتوحيد ألفاظ مختلفة لمعان متفقة وتفصيلها على مقدار حقائق الواجدين وإشارتهم».

وإيضاح ما قلناه: التجريد إخلاص التوحيد لله فى الإسم والصفة والفعل. الشهادة لله بوحدانيته واستحقاقه للعبادة بعد الفناء عن مظاهر الخلق وتخليص الفكر من كل الصور النفسية[3].

والتفريد[*]: هو «إفراد المفرد برفع الحدث وإفراد القدم، بوجود حقائق الفردانية» ولذلك كان هو التوحيد، وهو وجود عظمة وحدانية الله تعالى، وحقيقة قربه، بذهاب حس العبد وحركته لقيام الله تعالى له فيما أراد[1].

---

(١) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ص: ٩٦ وللمزيد راجع: أبو المواهب الشاذلى: قوانين حكمة الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق (دمشق: م ولاية سوريا، سنة ١٣٠٩هـ) ص: ١٦، وأحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للترجمة والنشر، ب.ت) ص: ٢٤٣.

(٢) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد هامش ص: ٢٨٦.

(٣) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف هام ص: ١٥١.

(*) التفريد: للتفريد درجات: تفريد الإشارة إلى الحق، وتفريد الإشارة بالحق، وتفريد الإشارة عن الحق. (ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف هامش ص:٤٩٦) أما عن أركان التفريد فنقول: للتفريد خمسة أركان هى:

١ـ فناء القرب فى عين المشاهدة.

٢ـ واضمحلال العلم فى بحر الجمع.

٣ـ واستهلاك الفناء فى بحر الأزل.

٤ـ واستغراق الوجود فى طى العدم.

٥ـ واستقدام البقاء فى برق الأبد. ففناء القرب فى عين المشاهدة: للمرسلين. واضمحلال العلم فى بحر الجمع: للصديقين رؤية، وللأبرار مشاهدة، لأن الرؤية للذات، والمشاهدة لأنوار الصفات.

واستهلاك الفناء فى بحر الأزل: للمرسلين حقيقة، وللمقربين حق وطريقة.

واستغراق الوجود فى طى العدم: للصديقين: تفريد التوحيد، وللأبرار: تحقيق التجريد. =

وهذا يؤيد تماماً ماذهب إليه صاحب «علم القلوب» حيث قال[٢]: «التفريد ما أفرده المنفرد بنور الفردانية الذى رزق من خزائن المنة». فالتفريد هو: وقوف العبد مع الله تعالى بلا علم ولا حال لشهود تفرد الله تعالى بإيجاد كل موجود وشمول قدرته كل مقدور[٣].

وصاحب التفريد يبقى مع الله، وبالله، ولله، وفى الله، وفى هذا الموقف بإيجاد الموقف يقف موقفاً فريداً ليس معه إلا الحق تعالى[٤].

ويذكر لنا صاحب «اللمع» أن أحد أئمة الصوفية قال: الموحدين لله من المؤمنين كثير، والمفردون من الموحدين قليل.

ويقول الحلاج ليلة قتله: «حسب الواجد إفراد الواحد»[٥].

وفى هذا المعنى يقول البسطامى: «لم أزل أجول فى ميدان التوحيد حتى خرجت إلى دار التفريد، ثم لم أزل أجول فى دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومة فشربت بكأسه شربة لا أظمأن من ذكره بعدها أبداً[٦].

وإلى هذا التفريد والتجريد الإشارة بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[أ]. ولما كان القول بإسقاط التدبير قد اقترن دائماً بالقول بالتجريد.

فالتجريد إذن إسقاط للتدبير مع الله حسبما يرى الباحث. وخلاصة ما نستهدف

= واستقدام البقاء فى برق الأبد وبحر الأزل: للشهداء حياة قرب واستدامة.
(الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ١٣١). ويرجع مصطلح التفريد إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «سبق المفردون المستهترون فى ذكر الله، يضع الذكر عنهم أثقالهم». رواه الترمذى والحاكم عن أبى هريرة بإسناد صحيح وكذلك الطبرانى عن أبى الدرداء.

(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، هامش ص: ٢٨٦.
(٢) أبو طالب المكى: علم القلوب، ص: ١١٥.
(٣) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ١٣١.
(٤) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ٩٥.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٦) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠ ص: ٣٥.
(أ) سورة: الأنعام: آية: ٩١.

إليه أن الغاية الأساسية هى السعى وراء «إخلاص التوحيد أو ما يسميه الصوفية» «تجريد التوحيد»، و «تفريد التوحيد»[١].

كما يرى الصوفية أن الحرية ترتبط بالتوحيد فى العبودية. فالصوفى حر إذا توحدت عبوديته لله، فإذا كان لله وحده عبداً كان مما دونه حراً[٢]. ففى الحرية تمام العبودية من حيث أفنى مراداته وقام بمرادات سيده. فالعبودية شهود الربوبية، ومن أراد الحرية فليصل العبودية حسبما يرى الحلاج[٣]. وفى هذا المعنى يقول بشر: «من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى».

فالحرية إقامة حقيقية العبودية لله تعالى. والحر الحقيقى هو من كانت عبوديته لله صادقة[٤] وفى ذلك يقول الجنيد: «لن تكون على الحقيقة عبداً لله وفيك شئ مازال مسترقاً (عابداً) لغيره، لن تصل إلى الحرية وعليك حقوق لله فى عبوديتك. فالمدين مدين ما بقى عليه درهم، ومحبة الشئ تلزمه العبودية له. فاجعل محبتك خالصة لمن تلزمه عبوديته»[٥].

ومن هنا نرى أن الجنيد له جهد وافر فى نظرته إلى العبودية، وربطها بالحرية، بل إنه جعل آخر مقام العارفين الحرية «آخر مقام العارف الحرية»[٦].

فحقيقة الحرية فى كمال العبودية. فمن صدق لله تعالى فى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته[٧]. وكمال العبودية له تحرر من كل ما سواه[٨].

---

(١) محمد مصطفى : المقامات والأحوال، ص: ٢٧٩.
(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١٠٠.
(٣) الطوسى: اللمع ص: ٥٣.
(٤) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٢٠.
(٥) حسن الشرقاوى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، التصوف والنصوص (الإسكندرية ـ دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٢) ص: ١٨٣.
(٦) الطوسى: مرجع سابق، ص: ٤٥٠.
(٧) القشيرى: مرجع سابق، نفس الصفحة.
(٨) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص: ٧٩، ٨٠.

يضاف إلى ما ذكرناه : «لا تكون عبداً لله إلا إذا أفرغت قلبك من كل هذه العبوديات وأسقطت من حسابك كل ما هو غير الله ليكون قلبك خالصاً لخالقك[١]. ثم إنك لا تصل إلى أعلى مرحلة من العبادة إلا إذا استطعت أن تفنى عن نفسك، وتفنى عن رغباتك.. فيصبح ماتريده لنفسك هو مايريده الله لك.

ويمكن أن نقول هنا: إن الحرية بمعناها الكامل هى حرية العبد الذى أحب ربه ففنيت إرادته فى إرادة ربه[٢]. ولقد أورد الكاشانى فى «اصطلاحاته»: «أن الحرية هى الانطلاق من رق الأغيار. وهى على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات. وحرية الخاصة: عن رق المرادات لفناء إرادتهم فى إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم فى تجلى نور الأنوار[٣].

(١) مصطفى محمود: القرآن محاولة لفهم عصرى (القاهرة: دار المعارف ط٣، سنة ١٩٨١) ص: ١٤٠.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١٥٧.

(٣) الكاانى : اصطلاحات الصوفية ص: ٣٤.

obeikandl.com

عاشراً ـ الولايـة

تعد الولاية من أول وأهم المراتب التى ينالها الواصل، ومن بين الأولياء تبرز طائفة من الموهوبين ليحتلوا مراكز القطبية(*) المختلفة.

والولاية هى القربة من الله، وهى كالنبوة تأتى من الله بالاجتباء أو التفضل، كما تترك مع النبوة فى كشف الحجاب وزوال الموانع التى تحجب الأولياء أو الأنبياء عن الله، إلا أن هناك اختلافاً جذرياً بين النبوة والولاية يتمثل فى أن النبوة هى تمام الدرجة، وليس هناك أفضل منها إلا المرسلين، فالرسالة أجلّ من النبوة(١).

والأنبياء والمرسلون يحملون الولاية فى باطنهم بكل خصائصها، وكما أن النبوة متألفة فى الخارج من نقط تمثل وجود الأنبياء وتكتمل بوجود النقطة المحمدية، فالولاية أيضاً تمثل دائرة متألفة فى الخارج من نقط وجود الأولياء، وتكتمل تلك الدائرة أيضاً لوجود ختم الولاية الذى يعنى به الترمذى ختم الأولياء المحمدى.

(*) القطب هو الواحد الذى هو موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل زمان. وهو على قلب إسرافيل عليه السلام. أما عن القطبية الكبرى فهى مرتبة قطب الأقطاب، وهو باطن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يكون إلا لورثته لاختصاصه عليه السلام بالأكملية، فلا يكون خاتم الولاية وقطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ١٥٥.

(١) الترمذى : علم الأولياء ـ تحقيق سامى نصر لطف ص: ٥٠.

ومن ناحية أخرى فقد ربط الترمذى بين الولاية والمعرفة الصوفية وكأنهما وجهان لحقيقة واحدة هى الطريق الصوفى الحق.

والولى اسم باق لله تعالى، فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً. ولكنه يطلق على العبد أيضاً إذا اكتملت فيه صفات الولاية ووصل إلى مقامها. وأخص صفات الولاية الإسلامية فى نظر ابن عربى هى الفناء في الله والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق فإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام فقد وصل إلى غاية الطريق الصوفى كما يرسمه متصوفة وحدة الوجود وحق له أن يسمى نفسه لا باسم الولى وحده بل بأى اسم من الأسماء الإلهية[1].

ويرى أئمة الصوفية أن أخص صفات الولى وأبرزها أنه عبد فنى فى الله لوصوله إلى مقام القرب من الله يفضل قداسته وورعه وفنائه فى محبة ربه وإنه المجذوب فى حب الله فاستولى عليه سلطان المحبة الإلهية فلم يبق فى قلبه متسع لغير محبوبه فقد تجرد من إرادته وحوله وقوته وأصبح لا يشعر بوجود غير وجود الحق فيلهم بالمنن والعطايا والفتوحات والكشوفات عن حقائق الأشياء.

فالولى له علم وتجربة روحية يرقى فيها للوصول إلى الحق بنفسه متصفاً بالأوصاف الإلهية ومتخلقاً بالأخلاق الربانية فهو الفانى عن وجوده الباقى بالحق[2].

ويطلق المسلمون اسم «الولى» على الرجل الذى وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقى بالإرادة الإلهية[3].

ومن هنا: فالولاية عبارة عن فناء العبد فى الحق والبقاء به، ولانهاية لكمال الولاية فمراتب الأولياء غير متناهية[4].

---

(١) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢ ص: ١٧٣.
(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١١٧، وانظر: عبد الحليم محمود: سهل التسترى (القاهرة: م الشعب، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ص: ١١٥، ١١٨.
(٣) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٥٧.
(٤) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٣١٤.

أو هى عبارة عن قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولى الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين[1]. وهى التصرف فى الخلق بالحق[2].

فالولى هو الفانى فى حالة الباقى فى مشاهدة الحق سبحانه وتعالى تولى الله سياسته، فتوالت عليه أنوار التولى، ولم يكن له مع نفسه أخبار، ولا مع غير الله قرار[3].

ومن ثم نخلص إلى القول بأن الأولياء فى فنائهم فنوا فى أحوالهم ببقائهم فى مشاهدة مالكهم فتوالت عليهم أنوار الولاية فلم يكن لهم عن نفوسهم أخباراً ولا مع واحد غير الله قراراً وهم المتحابون فى الله.

فالولى إذ يحب الله تعالى ويفنى فى ذات الله ينكشف عنه الحجاب، ويزول الغطاء، وتنقطع الأفعال عن الأسباب، وتكون الكرامات الخارقة للعادات التى عليها الناس، لأن الولى بفنائه قد خرج عن مألوف الناس، بل جريان الكرامات على أيدى الأولياء أقل من سببها، وهو قمع النفس عن هواها والاتجاه إلى الله العلى القدير.

ونسترشد هنا برأى الشاذلى فيحدثنا قائلاً : «ولى يفنى عن كل شئ فلا يشهد مع الله تعالى شيئاً، وولى يبقى فى كل شئ فيشهد الله تعالى فى كل شئ وهذا أتم[4].

فالولى فى فنائه حسبما يرى الشاذلى لابد أن يبقى معه لطيفة علمية يترتب عليها التكليف. وتلك اللطيفة هى العقل العارف بأحكام الشريعة، وعليه يترتب الثواب والعقاب[5].

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٦٩.
(٢) المرجع السابق، هامش ص: ٦٩.
(٣) ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب، جـ ٢، ص: ١٩٢.
(٤) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٨٩.
(٥) المرجع السابق، ص: ٣١٥.

ويتابع المرسى أستاذه قائلاً: «لن يصل الولى إلى الله تعالى، حتى تنقطع عنه شهرة الوصول إلى الله تعالى»[1].

ويفسر ذلك الإمام الشعرانى فيقول: أى انقطاع أدب لا انقطاع ملل: لغلبة التفويض على قلبه.

ومن منقولات صاحب «الغنية» أنه قال عن الولى: يرفع عنه الحجب ويدخل دار الفردانية ويكشف عنه الجلال والعظمة فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقى بلا هو فانياً عن نفسه وعن صفاته، عن حوله وقوته وحركته وإرادته ودنياه وأخراه فيصير كإناء مملوء صافياً ـ يقصد أن يصبح الولى مشتاقاً قابلاً للكشف[2].

وقيل: إن ابراهيم بن أدهم قال لرجل: أتحب أن تكون لله ولياً؟ فقال: نعم، فقال: لا ترغب فى شئ من الدنيا والآخرة وفرغ نفسك لله تعالى وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك. فالولى عبد مشغول بالله حتى يتولاه من فضله ولطفه.

ولقد سئل الواسطى: كيف يغذى الولى فى ولايته؟ فقال: فى بدايته بعبادته وفى كهولته بستره بلطافته، ثم يجذبه إلى ما سبق له من نعوته وصفاته، ثم يذيقه طعم قيامه به فى أوقاته[3].

ونستطيع أن نتبين تعريفاً للولى عند الكاشانى يقول فيه: الولى من تولى الله أمره وحفظه من العصيان، ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه فى الكمال مبلغ الرجال. قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾[أ].

فالولاية هى قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولى الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين[4].

---

(١) عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسى، ص: ٤٧.
(٢) الجيلانى: الغنية، جـ ١، ص: ١٦١.
(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ١١٧.
(أ) سورة الأعراف: آية: ١٩٦.
(٤) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق كمال جعفر، ص: ٥٤.

ويمكننا القول أنه مادامت الولاية مرتبطة بفضل الله، وتوفيقه، فإن الأصل أنها لله، الذى يوالى، أو يتولى، فالولاية لله.

ولزيادة الإيضاح نقول مع القشيرى: يورد الأرواح مورد المكاشفة بأنوار المشاهدة فيغيبون عن الإحساس بالنفس، ويورد الأسرار ساحات التوحيد، وعند ذاك الولاية لله، فلا نفس، ولا حس،ولا قلب، ولا أنس، بل استهلاك فى الصمدية، وفناء بالكلية.

ومن هذا النص ندرك متى يصل العبد إلى مرتبة الولاية، ومدى الرابطة التى بين الولاية من ناحية، وبين المشاهدة، والتوحيد، وأسراره من ناحية أخرى. فإذا كانت المشاهدة ليست مشاهدة فى ذات الله، فإن الصمدية تجل عن ذلك، وإنما هى مشاهدة لصفة من صفات الله، وهى قدرته على التصريف، وتقليب هذا العبد الفانى عن نفسه كيفما شاءت القدرة. فمعنى هذا أن مايحدث على يد العبد، وهو فى هذه الحالة من المشاهدة، وعند هذه الدرجة من التوحيد كله مردود إلى الله فإذن الولاية فى النهاية هى ولاية الله[1].

ويرى الترمذى أن الولى هو الفانى فى الله القائم به، الظاهر بأسمائه وصفاته، تعالى! وهى عطائية وكسبية. والعطائية ما يحصل بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية، قبل المجاهدة، والكسبية ما يحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة[2]. ومن سبق جذبته[*] على مجاهدته[*] يسمى بالمجذوب لأن الحق سبحانه وتعالى يجذبه إليه. ومن سبق مجاهدته جذبته يسمى بالمحب لتقربه إلى الحق سبحانه وتعالى أولاً. ثم يحصل له الانجذاب ثانياً.

ومن هنا قال بعض العارفين: ولاية الرحمة للعوام، وولاية النصرة للخواص، وولاية المحبة لأخص الخواص، فبولاية الرحمة للعوام فى الحياة

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق كمال جعفر، ص : ١١٨.
(٢) الترمذى: ختم الأولياء، ص: ٤٩٥.
(*) للمزيد راجع : الجذب فى صفحات أخرى من هذا البحث.
(*) انظر المجاهدة فى موطن آخر من هذا البحث لتتعرف على حقيقة ما ذكرناه.

الدنيا يوفقهم لإقامة الشريعة وفى الآخرة يجازيهم بالجنة، وبولاية النصرة للخواص فى الحياة الدنيا يسلطهم على أعدى عدوهم وهو نفسهم الأمارة بالسوء، ليجعلوها مزكاة من أخلاقها الذميمة وأوصافها الدنيئة وفى الآخرة يجذبه ﴿ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ ﴾(أ)

وبولاية المحبة لأخص الخواص فى الحياة الدنيا يفتح عليهم أبواب المشاهدات والمكاشفات وفى الآخرة يجعلهم من أهل القربات والمعاينات(١).

ولعل فى هذا مايفسر قول الترمذى فى الولاية الخاصة: فالولاية الخاصة عنده عبارة عن فناء العبد فى الحق. فالولى هو الفانى فيه، الباقى به. وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء جهة البشرية فى الجهة الربانية. إذ لكل عبد جهة من الحضرة الإلهية، هى المشار إليها بقوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾(ب)

وذلك لايحصل إلا بالتوجه التام إلى جناب الحق المطلق(٢).

ونوجه الانتباه هنا إلى أن الولاية إنما تتم فى الدرجة الثالثة للسيار. الدرجة الأولى التلوين، والدرجة الثانية التمكين، والدرجة الثالثة التكوين.

أو نقول: الدرجة الأولى العلم، ثم الحالة، ثم الفناء عن الحالة فى المحول.

أو نقول: الدرجة الأولى مشاهدة الصور، ثم مشاهدة المعانى، ثم الفناء عن المعانى فى معنى المعانى. أو نقول: التجريد، ثم التفريد، ثم التوحيد.

أو نقول: علم اليقين، ثم حق اليقين، ثم عين اليقين. فعلم اليقين مكتسب، وحق اليقين حالة، وعين اليقين فناء. أو نقول: العبادة، ثم العبودية، ثم العبودة.

(أ) سورة الفجر: آية : ٢٨.
(١) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٣٠٦.
(ب) سورة البقرة : آية: ١٤٨.
(٢) الترمذى: مرجع سابق ص: ٤٩١.

أو نقول: طلب العبد، ثم قبول الحق للعبد، ثم الفناء فى الحق.

أو نقول كما قال الحلاج: قطع العلائق، ثم الاتصاف بالحقائق، ثم الفناء عن الحقائق فى حق الحقائق. أو نقول: التعبد، ثم العبودية، ثم الحرية. أو نقول: التذكر، ثم الذكر، ثم الاستغراق فى المذكور. أو نقول: عبارة، ثم إشارة، ثم غيب. أو نقول: حضور، ثم غيبة، ثم إحضار. أو نقول: شهود، ثم غيبة، ثم إشهاد.

أو نقول: التخلى، ثم التجلى، ثم التولى.

﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾[1].

ولما كانت الولاية هى هبة ربانية اختص بها الحق تعالى بعض عباده، فيسر لهم السبيل إليها، لذلك نرى ابن عجيبة يقسم الخلق إلى قسمين بشأنها وهما:

(١) قسم اختصه الله تعالى بمحبته، وجعلهم من أهل ولايته، لذلك فقد فتح لهم الباب إلى ما قدره لهم، وكشف لهم الحجاب فأشهدهم أسرار ذاته، ولم يحجبهم عنه بأسرار قدرته، وهؤلاء هم أصل الولاية والعرفان الذين يصلون إلى الشهود والعيان.

(٢) أما القسم الآخر من الخلق فقد أقامهم الحق تعالى لخدمته، وجعلهم من أهل حكمته حيث أسدل عليهم حجاب الوهم، وغيب عنهم نور العلم والفهم، ومن ثم فقد وقفوا مع ظواهر القشور، ولم يشهدوا بواطن النور، رغم شدة ظهوره لاعتمادهم على الدليل والبرهان[1].

وتبعاً لهذين القسمين من الخلق نرى ابن عجيبة يميز بين نوعين من الولاية هما:

(١) **الولاية غير الدائمة:** وهى التى تأتى من جهة الفرق وتتعلق بالأمور الدنيوية[2].

(أ) سورة الأعراف: آية: ١٩٦.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٨٥.

(٢) الولاية الدائمة: وهى التى تأتى من جهة الجمع(*)، وهى العز والغنى بالله، ومعرفته تعالى والغيبة عما سواه، ولاشك أن هذه الولاية لا تنقطع، فهى شرف لا ينفذ، وعز لا يبيد، وهى ما يجب أن يسعى الإنسان من أجله.

ولابد لكى ينال السالك تلك الولاية الدائمة أن يكون قد اتصف ببعض السمات التى تؤهله لها ومنها:

(١) تمام التوكل على الله، وإسقاط التدبير معه تعالى بعدم التعلق بحظوظ النفس. لأنه من أوصاف الولى الكامل أن لايكون محتاجاً إلا على الحال الذى يقيمه الحق تعالى فيه فى الوقت، بمعنى ألا يكون له مراد إلا ما يبرز عن عنصر القدرة الإلهية، ولا تشتهى نفسه غير ذلك(١).

(٢) أن تكون الحقول والحظوظ كلها عنده سواء، لأنه بالله فيما يأخذ ويترك، وهو فى ذلك مختلف عن الذى يعمل لله رجاء الثواب، فالعمل بالله صاحبه داخل الحجاب فى مشاهدة الأحباب، أما العمل لله فإنه يوجب الثواب من وراء الباب.

ويدلل ابن عجيبة على ذلك بقول الشاذلى: «إذا أكرم الله عبداً فى حركاته وسكناته نصب له العبودية لله، وستر عنه حظوظ نفسه، وجعله يتقلب فى عبوديته، والحظوظ عنه مستورة، مع جرى ما قدر له، ولا يلتفت إليها كأنه فى معزل عنها، وإذا أهان الله عبداً فى حركاته وسكناته نصب له حظوظ نفسه، وستر عنه عبوديته، فهو يتقلب فى شهواته، وعبودية الله عنه بمعزل».

وهكذا فإنه يجب على الإنسان أن يعمل تحققاً بعبوديته لا لطلب حظ

(*) الجمع هو عبارة عن شهود المعنى القائم بالأشياء متصلاً بالبحر المحيط الجبروتى، أما الفرق فهو عبارة عن شهود حسن الكائنات، والقيام بأحكامه تعالى من العبادة والعبودية (ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٣١).

(١) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٦٤.

لنفسه أو مثوبة، بل تأدية لما خلقه الله له، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

فالعمل من أجل التحقق بالعبودية إذن هو ما ينبغى أن يتبعه الإنسان ممتثلاً لما أمره به الحق تعالى، غير محجر عليه سبحانه فى أجر أو ثواب.

(٣) أن يكون من أهل الشهود والعيان الذين يستدلون به تعالى على فعله، بمعنى أنهم لا يستدلون بالنور على وجود الستور، فلا يرون إلا النور، وبالحق على وجود الخلق، فلا يجدون إلا الحق.

(١) سورة الذاريات آية: ٥٦.

obeikandl.com

حادى عشر ـ التدبير

التدبير فى اللغة معناه: النظر فى عاقبة الأمور[١]. وبذلك فهو فعل متعلق بالمستقبل أكثر من تعلقه بالحاضر، وعلى هذا النحو يعرف الجرجانى التدبير بأنه: «استعمال الرأى بفعل شاق أو النظر فى العواقب أو إجراء الأمور على علم العواقب، وهى لله تعالى حقيقة وللعبد مجازاً[٢].

فترك التدبير فناء، وتمليك التدبير والاختيار من الله تعالى لعبده ورده إلى الإختيار تصرف من الحق وهو مقام البقاء. وهو الانسلاخ عن وجود كان بالعبد إلى وجود يصير بالحق[٣].

فالعبد المؤمن الموحد إذا ترك التدبير مع الله يحسن التدبير معه. فالله سبحانه وتعالى هو متول لتدبير مملكته، وخلقه جميعاً، وكلما سلمت له مخلوقاته كان ذلك دليلاً على علمهم ومعرفتهم بالله، وقدرة الله، وحق الله. فالعبد الذى يعرف ربه يستحى أن يدبر معه، ويستسلم لله ظاهراً وباطناً مفوضاً أمره لله. ويقبل بالكلية على الله، ويعرض عمن دونه[٤].

فمن خرج عن تدبيره لنفسه، كان الله سبحانه وتعالى هو المتولى بحسن التدبير له. ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام لما لم يدبر لنفسه، ولا اهتم بها، بل

---

(١) ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد): لسان العرب، مادة تدبر المجلد الثانى ص: ٣٢١.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص: ٣٧ (القسطنطينية: م الحاج حسين أفندى سنة ١٣٠٧) ص: ٣٧.

(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١١١.

(٤) الجيلانى: الغنية، جـ ٢، ص: ١٩.

ألقاها إلى الله تعالى، وأسلمها إليه، وتوكل فى كل شأنه عليه، فلما كان كذلك، كان عاقبة استسلامه وجود السلامة والإكرام.

ولاشك أن من كان على ملة إبراهيم عليه السلام اقتدى به. فقد كان بين السماء والأرض حين رمى به، فاستغنى بعلم الله عن سؤاله، فكانت حالة سيدنا إبراهيم عليه السلام فى ذلك الوقت الاستغراق فى الحقيقة. إلا أنه لتحققه التام بإسقاط التدبير لم يسأل عن سبب ذلك أو كيفيته بل استغنى بعلم الله عن سؤاله[1]. فلما ردّ للشرائع دعا فقال:

﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[أ]

﴿رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾[ب].

فمن كمل يقينه اكتفى بتدبير الحق عن تدبيره، واستغنى بعلم الله عن استعجاله، ورضى بتصريف الحق فيما يفعل. فيكون إبراهيمياً حنيفياً حسبما يرى ابن عطاء الله[2].

ويعرج بنا ابن عطاء الله إلى ساحة الذوق فيقول: «كن بأوصاف ربوبيته متعلقاً وبأوصاف عبوديتك متحققاً».

فإسقاط التدبير مع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان دليل اقراره بربوبية الله. لهذا لا يتحقق الصوفى بشهود أحدية الله إلا بعد المعرفة الذوقية له[3].

والملاحظ على ابن عطاء الله أنه هنا يمثل جانباً من جوانب ابن الفارض فى وحدة الشهود فى أن الدليل على الوحدة الشهود الذوقى.

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٣١٠.

(أ) سورة إبراهيم: آية : ٤١.

(ب) سورة الشعراء: آية : ٨٣.

(٢) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير (القاهرة: م صبيح، د. ت) ص: ٤٣.

(٣) السلمى: جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس ومداواتها، تحقيق إتيان كولبرنج (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، م الأكاديمية، سنة ١٩٧٦) ص: ١٤-١٧.

ولقد بين أبو الحسن الشاذلى السبب الرئيسى الذى يوجب فى نظره على الإنسان إسقاط التدبير، فهو يرى أن الله تعالى قد فرض على الإنسان فى كل وقت سهماً من العبودية يقتضيه الحق سبحانه وتعالى من العبد بحكم الربوبية، وبذلك فلا فراغ لأولى الأبصار حتى يمكنهم التدبير لأنفسهم والنظر فى مصالحها.

وهذا ما يقصده الشاذلى بقوله: «من انقطع عن تدبيره إلى تدبير الله، وعن اختياره إلى اختيار الله، وعن نظره إلى نظر الله، وعن مصالحه إلى علم الله بملازمة التسليم والرضا والتفويض والتوكل على الله، فقد أتاه حسن الطلب وعليه يترتب الذكر والفكر».

وينتقل الشاذلى مستطرداً: «لا تختر من أمرك شيئاً، واختر ألا تختار، وفر من ذلك المختار، ومن فرارك، ومن كل شئ إلى الله عز وجل[1]» «وربك يخلق ما يشاء ويختار».

وبعبارة أخرى يوضح الشاذلى حاكياً عن التدبير: «لا تختر مع الله شيئاً، وإن اخترت فاختر العبودية لله اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال عبداً رسولاً، وإن كان ولابد فاختر ألا تختار، وفر من ذلك المختار إلى اختيار الله[2].

ويؤكد الشاذلى أن الولى لن يصل إلى الله ومعه شهوة من شهواته، أو تدبير من تدبيراته، أو اختيار من اختياراته[3].

ولقد أوضح لنا صاحب «المفاخر العلية» على لسان الشعرانى أنه قال: «بلغنا أن الشيخ أبا الحسن الشاذلى لما فنى اختياره مع الله مكث ستة أشهر لا يتجرأ أن

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم جـ ١، ص: ٧٧.

(٢) عبد الحليم محمود :، أبو الحسن الشاذلي (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٧م) ص: ٧٠.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن (القاهرة: ط الأخيرة، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٢٩٤.

يسأل الله شيئاً فى حصول شئ، ثم نودى فى سره: اسألنا عبودية لاترجيح فيها للعطاء على المنع، قال: فسألت الله ورجوته امتثالاً لاتحجيراً عليه، فإنه يخلق ما يشاء، ويختار ما يشاء، وليس معه اختيار[1].

ولقد بين القشيرى أن من علامات العبودية: ترك التدبير، وشهود التقدير. بالإضافة إلى ذلك: «العبودية ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار»[1].

فإن تعثر شئ من الأسباب فلتقدير الله عز وجل، وإن تيسر شئ منها فبتيسيره عز وجل فالعبد تكون جوارحه وظواهره متحركة فى السبب بأمر الله عز وجل، وباطنه ساكن لوعد الله عز وجل[3]. فالعبودية أن تكون أنت عبده فى كل حال كما أنه ربك فى كل حال كما يرى ذو النون المصرى. ويقال: «العبودية: التبرؤ من الحول والقوة والإقرار بما يعطيك ويوليك من الغنى والمنة». ويقال أيضاً: «العبودية معانقة ما أمرت به، ومفارقة ما زجرت عنه».

وقد قيل: «أن تسلم إليه كلك، وتحمل عليه كلك».

ولقد أجاب سهل[*] عندما سئل عن أى منزلة إذا قام العبد بها قام مقام العبودية فقال: «إذا ترك التدبير، فإذا تحقق العبد بالتوبة والزهد ودوام العمل، يشغله وقته الحاضر عن وقته الآتى، ويصل إلى مقام ترك التدبير والاختيار، ثم يصل إلى أن يملك الاختيار فيكون اختياره من اختيار الله تعالى لزوال هواه، ووفور علمه، وانقطاع مادة الجهل عن باطنه»[4].

ومما يروى عن ابن عطاء الله أنه قال: «دخلت على الشيخ أبى العباس المرسى يوماً فشكوت إليه بعض أمرى، فقال: إن كانت نفسك لك فاصنع بها ماشئت

---

(١) الشافعى (أحمد بن محمد بن عياد): المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ص: ١٩.
(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ٩١.
(٣) الجيلانى: مرجع سابق، ص: ١٩٢.
(*) هو أبو محمد سهل بن عبد الله التسترى أحد أئمة الصوفية وكان صاحب كرامات توفى سنة ٢٨٣هـ (سهل التسترى: المعارضة والرد. تحقيق محمد كمال جعفر، القاهرة: دار التأليف للترجمة والنشر، سنة ١٤٠٠هـ) المقدمة.
(٤) السهروردى: عوارف المعارف ـ ملحق الإحياء جـ ٤ ص: ٣٣٢.

ولن تستطيع ذلك أبداً، وإن كانت لبارئها فسلمها له يصنع بها ماشاء، ثم قال الراحة فى الاستسلام إلى الله وترك التدبير معه هو العبودية[1].

ويعود ابن عطاء الله فيحدثنا عن التدبير قائلاً: «ليكون نظرى إلى حولك وقوتك: إذا أدخلتنى، واستسلامى وانقيادى إليك إذا أخرجتنى».

أى ليحصل ذهابى عن رؤية نفسى، فى النسبة والوقوف مع الحظ، ففى المدخل أشاهد حولك وقوتك فتنتفى عنى بذلك النسبة إلى نفسى، وفى المخرج أستسلم إليك فينتفى عنى بذلك مراعاة حظى. ينصرنى على شهود نفسى: أى بألا أشاهد لها فعلاً، ولا حركة، ولا سكوناً، بل أشاهد أن المحرك، المسكن هو أنت يا الله.

ويفنينى عن دائرة حسى: أى عما يدور به حسى، ويدركه، وهو المكونات، فلا أتعلق بها، ولا أشاهد منها نفعاً، ولا ضراً، بل أشاهد أن النافع، الضار هو أنت يا الله[2].

ولقد أضاف قائلاً : فالتدبير للنفس إنما يتبع من وجود المواددة لها، ولو غبت عنها فناءً، وكنت بالله بقاءً، لغيبك ذلك عن التدبير لنفسك أو بنفسك[3].

كما تجدر الإشارة إلى ما يرويه الحلاج عندما قال: «من أراد أن يذوق شيئاً من هذه الأحوال فلينزل نفسه إحدى ثلاث منازل: إما أن يكون كماكان فى بطن أمه مدبراً غير مدبر، مرزوقاً من حيث لا يعلم بغير حساب، ولا يكون فيه عليه سؤال»[4].

ثم يمضى فيقول: كن لى كما كنت لى فى حين لم أكن» فسأل الله أن يكون بالتدبير بعد وجوده كما كان له بالتدبير قبل وجوده[5].

---

(١) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ١٨.
(٢) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح محمد مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ١٨٣.
(٣) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٥٨.
(٤) السلمى: جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس، ص: ٣٦.
(٥) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ١٤.

وتصديقاً لما نقول ينبغى أن نضيف هنا إلى جانب ماسبق ذكره ما يرويه ابن عربى حيث قال: من اشتغل بنا له أعميناه، ومن اشتغل بنا لنا بصرناه[1]. كما قال: إن جئت بلا أنت: قبلك، وإن جئت بك: حجك. وقال أيضاً: «إذا سلمت إليه قربك، وإن تقربت بك أبعدك. وإن طلبته لك: كلفك، وإن طلبته له: دلك[2].

وهذا الفرار من الاختيار، ومن التدبير، ومن كل شئ من شأنه أن يفرغ الإنسان من الهموم والشواغل، فيقبل على الله تعالى خالى النفس صافى القلب.

وقد قال الصوفية: «لا تختر شيئاً، ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف فإذا عرف وصار عارفاً فيقال له: إن شئت اخترت وإن شئت لا تختر، لأنك إن اخترت فباختيارنا اخترت، وإن تركت الاختيار، فباختيارنا تركت الاختيار، فإنك بنا فى الاختيار، وفى ترك الاختيار[3].

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نقول: إن الصوفية يربطون بين صفة العارف، والمشيئة الإلهية. فالإنسان فى وجهة نظرهم منح الاختيار، ولكنه مرتبط باختيار الله له، وخاضع تحت مشيئته سواء اختار أم لم يختر.

ومن هذا كله نرى أن العبد يترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار، وإذا كان مقام العبودية الذى هو أشرف المقامات لا يتم إلا بترك التدبير مع الله، والصبر على بلواه، والتبرؤ من الحول والقوة، والتسليم إليه، والوفاء له، والطاعة لأحكامه وتقديره.

---

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٢.

(٣) الطوسى: اللمع، ص: ٦١، وانظر: سلامة الراضى: الإنسانية (القاهرة: ط ٢، مكتبة الفجالة، سنة ١٩٧٠م) ص: ٥٠.

وهكذا نجد معالم القول بإسقاط التدبير بارزة فى أقوال الصوفية حيث تحتوى عليها مبادئهم التربوية، كما يتحققون بها فى أعلى المقامات وخاصة مقامى التوكل والرضا.

ونواصل بحثنا فى إسقاط التدبير ونسوق هنا سؤالاً: ما أسباب إسقاط التدبير؟

ولكى ندلل على ما سقناه نذهب مع ابن عطاء الله فيما ذهب إليه بصدد تلك الأسباب، فيتوجب علينا أن نستجلى آراءه، حيث عدد لنا الكثير من الأمور الداعية إلى إسقاط التدبير، ويمكن حصر تلك الأمور فى أربعة أسباب رئيسية هى:

(١) أنَّ الله سبحانه وتعالى هو المتولى لتدبير مملكته بجميع مافيها، وقد أعلم الإنسان بذلك وعاهده على إسقاط التدبير لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[أ].

وهذا الإقرار بالربوبية يستلزم فى نظر ابن عطاء الله إسقاط التدبير. كما بين لنا ابن عطاء الله أن هذا الموقف الذى أخبرت به الآية السابقة هو حالة المشاهدة الأولى التى لو بقى العبد عليها لبقى مكشوفاً عنه الغطاء، موجوداً فى الحضرة، ولما أمكنه فيها أن يدبر مع الله.

ولذلك فإن أهل المعرفة بالله المشاهدين لأسرار الملكوت لا تدبير لهم مع الله لوجود المواجهة والمشاهدة.

(٢) لما كان الله هو المدبر للإنسان قبل وجوده، فهو المدبر له أيضاً بعد وجوده، لأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الموجودات، وتفضل عليها بالإيجاد، وبدوام الإمداد لقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾[ب].

(أ) سورة الأعراف: آية: ١٧٢.

(ب) سورة الأعراف: آية: ١٥٦.

ومن هنا لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله. ويقول الحق تبارك وتعالى: «أيها العبد أنا المتفرد بالخلق والتصوير، وأنا المتفرد بالحكم والتدبير، لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى، فلا تشاركنى فى حكمى وتدبيرى. أيهاالعبد كما سلمت لتدبير أرضى وسمائى وانفرادى بهما سلم وجودك لى فإنك لى ولا تدبير معى فإنك معى»[أ].

فالله سبحانه وتعالى قد سبق تدبير أمر الإنسان منذ الأزل، ومن ثم فقد جل حكم الأزل أن يضاف إلى العلل، وكيف يستطيع الإنسان أن ينفذ من أمر نفسه شيئاً وسوابق الهمم لاتخرق أسوار القدر.

وفى ذلك يقول ابن عطاء الله السكندرى: «سبحان الذى له المن على عباده بالجود قبل الوجود، وقام لهم بأرزاقهم مع كلتا حالتيهم مع إقرار وجحود، وأن كل موجود بوجود عطائه، وحفظ وجود العالم بإمداد بقائه[١].

(٣) لما كان هو الرب المالك القيوم الراعى لكل شئ والمدبر لملكه بمقتضى مراده، فما الإنسان إلا عبداً لا يجوز له الانشغال عن وظائف العبودية بالإنصراف إلى شئونه الخاصة.

(٤) أن القدر لا يجرى على حسب تدبير الإنسان، ولذلك فالإنسان لايعلم عواقب تدبيره، وغالباً ما تأتى الأمور على عكس إرادته، فما يقتضى من العاقل ألا يدبر لأن تدبيره لا يقوم على قرار.

كما أن الاعتقاد بأن الإنسان مدبر لأفعاله تطاول على الله ومكابرة، ذلك أن من لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله، بل أول الطريق الصوفى التطهير من وجود التدبير ومنازعة المقادير[٢].

(أ) ذكره ابن عطاء الله السكندرى فى التنوير فى إسقاط التدبير.

(١) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٢.

(٢) المرجع السابق ص: ٦.

وقبل أن نترك هذه المسألة بقى علينا أن نوضح علاقة التدبير بالمقامات عند الصوفية. وهنا يبرز سؤال مؤداه: ما العلاقة بين التدبير والمقامات؟

لما كانت المقامات هى المنازل الروحية التى يمر بها السالك إلى الله، وكما أورد أحد الباحثين أن مقامات اليقين تسعة وهى: التوبة، والزهد، والصبر، والشكر، والخوف، والرضا، والرجاء، والتوكل، والمحبة(*).

وهنا يتوجب علينا أن نحدد العلاقة بين التدبير والمقامات.

وبادى ذى بدء أقول: لا يصح مقام من هذه المقامات السابقة إلا بإسقاط التدبير مع الله والاختيار. وذلك أن التائب كما يجب عليه أن يتوب من ذنبه. كذا يجب عليه أن يتوب من التدبير مع ربه، لأن التدبير والاختيار من كبائر القلوب والأسرار. والتوبة هى الرجوع إلى الله تعالى من كل ما يرضاه لك، والتدبير لا يرضاه لك لأنه شرك بالربوبية، وكفر لنعمة العقل ولا يرضى لعبادة الكفر.

وكيف يصح توبة عبد مهموم بتدبير دنياه غافل عن حسن رعاية مولاه؟!

وكذلك لا يصح الزهد إلا بالخروج عن التدبير لأن أنت مخاطب بالخروج عنه. والزهد فيه تدبيرك، إذ الزهد زهدان: زهد ظاهر جلى، وزهد باطن خفى.

فالظاهر الجلى: الزهد فى فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وغير ذلك.

والزهد الخفى: الزهد فى الرياسة وحب الظهور، ومنه الزهد فى التدبير مع الله.

وكذلك لا يصح صبر ولا شكر إلا بإسقاط التدبير، وذلك لأن الصابر من يصبر عما لايحبه الله، ومما لا يحبه الله تعالى، التدبير معه والاختيار، لأن الصبر على أقسام: صبر عن المحرمات، وصبر عن الواجبات، وصبر عن التدبيرات والاختيارات.

(*) أفردنا فصلاً خاصاً لهذه الدراسة هو الفصل السابع والأخير أسميناه: «الفناء والمقامات عند الصوفية».

وإن شئت قلت: صبر عن الحظوظ البشرية، وصبر على لوازم العبودية، ومن لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله تعالى.

وكذلك التوكل على الله، أن المتوكل على الله من ألقى قياده إليه، واعتمد فى كل أموره عليه، فمن لازم ذلك عدم التدبير والاستسلام لجريان المقادير.

ومقام الرضا: وهو بين لا إشكال فيه، وذلك أن الراضى قد اكتفى بسابق تدبير الله، فكيف يكون مدبراً معه، وهو قد رضى بتدبيره.

ألم تعلم أن نور الرضا يغسل من القلوب عناء التدبير؟

ومن الملاحظ أن تعلق إسقاط التدبير بمقام التوكل والرضا أبين من تعلقه بسائر المقامات[1].

ومقام المحبة أيضاً: إذ المحب مستغرق فى حب محبوبه، وترك الإرادة معه هى عين مطلوبة، وليس يتسع وقت المحب للتدبير مع الله لأنه قد شغله عن ذلك حبه لله. ولذلك قال بعضهم: من ذاق شيئاً من خالص محبة الله ألهاه ذلك عما سواه.

من خلال ماتقدم يستطيع الباحث أن يدلى برأيه قائلاً: إنَّ إسقاط التدبير يعد بحق قاسماً مشتركاً بين المقامات عند الصوفية. كما أنه لا يصح مقام من المقامات دون إسقاط التدبير.

---

(١) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ١٣-١٤.
وللمزيد يراجع فى هذا المقام: أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه.

ثانى عشر ـ اليقين

اليقين[*] ـ كما يرى مؤسس الطريقة الشاذلية ـ اسم تدرك به الحقائق بلا ريب ولا حجاب. وبهذا فإنه يعتبر المعرفة الاستدلالية بمثابة كشف العلوم معه ـ أى مع الله ـ بالحجاب، فإن رفع هذا الحجاب أصبحت المعرفة يقينية، وتلك هى معرفة المجذوب الذى يرفع عنه الحجاب ويعده أبو الحسن صاحب الحقائق، أى الذى انكشف له الحقيقة بلا ريب ولاحجاب.

ويقسم الشاذلى طريق الوصول إلى المعرفة اليقينية إلى ثلاثة أقسام تبعاً لما تنهجه من سبل، فهناك أولاً طريق العقل ويجعله للعلماء، ثم طريق الكرامة ويجعله للأولياء، وأخيراً طريق السر[**] وهو الخاص بالأنبياء[1].

كما يقسم ابن عربى المعرفة إلى ضربين[2]:

الضرب الأول: معرفة العوام، وهى المعرفة التى تحصل بالاستدلال، وتسمى علم اليقين أى المعرفة المستندة إلى العقل والمنطق، وهى التى

(*) يقول الغزالى: إن الاعتقاد والعلم إذا استويا على القلب ولم يكن لهما معارض أثمرا فى القلب المعرفة فسميت هذه المعرفة يقيناً، لأن حقيقة اليقين صفاء العلم المكتسب حتى يصير كالعلم الضرورى ويصير القلب مشاهداً لجميع ما أخبر عنه الشرع من أمر الدنيا والآخرة (روضة الطالبين ص: ٤٦).

(**) السر عند أئمة الصوفية هو الذى ينفرد به الأولياء والعارفون بالله مما أودعه الله فى قلوبهم من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية التى لا يعرفها إلا أحباء الله، ولذلك كانت هذه الأسرار مما يجب سترها على العامة (الطوسى: اللمع، ص: ٤٣٠). وانظر أبو ريان: الفلسفة الإشراقية. ص: ٣١.

(١) محمد محمدى سليمان: دراسة شرح ابن عجيبة على الحكم العطائية، رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الآداب جامعة الأسكندرية سنة ١٩٨٧، ص: ٢١٧.

(٢) ابن عربى: تحفة السفرة إلى حضرة البررة ص: ١٠١.

تقابل عند الشاذلى المعرفة الكسبية التى يستنتجها الباحث عن طريق العقل.

الضرب الثانى: معرفة الخواص، ولها قسمان هما: حق اليقين، وعين اليقين.

فحق اليقين: هو المعرفة التى تحصل لخواص الأولياء بواسطة الشهود، أى شهود الحقيقة نفسها التى أعطاها إياها علم اليقين، وتتم بعد تنقية القلب من جميع الأكدار النفسانية والتعلقات البدنية، وفيها تظهر للروح معرفة الله تعالى بعين المشاهدة.

ويشبه هذا اليقين عند الشاذلية المعرفة التى يحصل عليها الولى الواصل بالترقى إلى معرفة الله بالمشاهدة. أما عين اليقين: فهو التحقق بالحقيقة نفسها، وذلك بالإنفصال عن «لون الصلصال بورود وفد الوصال». أى بعد الفناء تماماً عن صفات البشرية. وهذا هو عين اليقين الأوحد المفارق للجزئيات وفيها يرى الواصل «الوجود الواحد» أو «وجود الحق فى الأشياء».

ويقترب هذا النوع من المعرفة، معرفة المجذوب فى الطريق الشاذلى حيث يفنى عن نفسه تماماً، وعن الفناء ذاته ولا يرى فى الوجود سوى وجه الحق، فإذا ردّ إلى البقاء فإنه ينظر إلى الموجودات بنور الله الذى أشرق فى قلبه وبذلك يتحقق بالمعرفة عين اليقين.

ويروى لنا الطوسى حاكياً عن الجنيد أنه سئل عن اليقين: فقال: اليقين: ارتفاع الشك. لأن أول اليقين الثقة بما فى يد الله تعالى، ونهايته التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، والاستبشار، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين، بإزالة العلل ومعارضة التهم[1]. فاليقين: هو روح أعمال القلوب التى هى أرواح وأعمال الجوارح وجوهرها، واليقين هو قطب رحى هذا الشأن الذى عليه مداره. وهو ينصرف إلى ثلاث درجات: علم اليقين: وهو العلم بحقائق الإيمان، وعين اليقين: ودرجته التقوى

(١) الطوسى: اللمع، ص: ١٠٤.

والخشية. أى مباشرة الإيمان بعين القلب، وأما حق اليقين: فهو درجة الشهود والعرفان بالبصيرة، وكلها تدور كما قدمنا فى قطب رحى الإيمان[1].

ويقول أبو القاسم القشيرى رضى الله عنه: هناك علم اليقين، وعين اليقين. «فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»[2].

فللصوفية سلمهم المعرفى الذى يبدأ بالعقل وينتهى بالذوق بعد تحققهم بعلم اليقين واصلين بتجربتهم الروحية الذوقية إلى عين اليقين فينكشف لهم من الله بعض مغيباته، فيشهدهم شيئاً من تجلياته، ويترقون من لدنه علماً، فيزدادون تحققاً ويقيناً، وترسخاً وعرفاناً[3].

وهنا نجد أن علوم الصوفية قد اشتركت مع علوم غيرهم فى المرتبة الأولى من مراتب العلم، وهى مرتبة علم اليقين الذى يعطيه الدليل بتصور الأمور على ماهى عليه، وامتازت عليها بمرتبتين أخريين[4]:

إحدهما: مرتبة عين اليقين: وهو ما تعطيه المشاهدة والكشف.

والأخرى: مرتبة حق اليقين: وهو فناء العبد فى الحق (الله) والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً لا علماً فقط.

فعلم كل عاقل الموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو فى عين اليقين، فإذا ذاق الموت فهو فى حق اليقين[*].

فعلم اليقين: ما كان من طريق النظر والاستدلال. وعين اليقين: ماكان من طريق الكشف والنوال. وحق اليقين: ماكان بتحقيق الانفصال عن لون الصلصال بورود الوصال.

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ٣٠.
(٢) خالد محمد خالد: الله والموعد، ص: ٨٥.
(٣) حسن الشرقاوى: الحكومة الباطنية، ص: ١١٦.
(٤) محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام، ص: ١٢٠.
(*) قد يكون حق اليقين فى هذه الدنيا بالنسبة إلى الوجود الذهنى، وما يقوم بالقلوب فقط ليس إلاَّ (ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ٣ ص: ٢٧٦).

ولقد كان إبراهيم عليه السلام يعلم قدرة الله تعالى على إحياء الموتى علماً يقينياً لا يحتمل النقيض. ولكن أحب أن يشاهد ذلك عياناً، ويترقى من علم اليقين إلى عين اليقين! فأجابه الله على سؤاله وأعطاه غاية مأموله[١].

وفى هذا يقول النصراباذى: علم اليقين يدل على الأفعال، فإذا فعلها وأخلص فيها وظهرت له بينات ذلك، صار علم اليقين عين اليقين[٢].

فإذا ترقى من عين اليقين إلى حق اليقين وتحقق العبد به أصبح يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان، ويحكم على الغيب فيخبر عنه بالصدق كما أخبر الصديق حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماذا أبقيت لعيالك؟ قال: الله ورسوله.

ولعلنا نستطيع أن نستخلص من ذلك أن الصديق قد أفنى الكل ـ أى قد سلخ نفسه كلية من كل ما سوى الله، وانقطع حقيقة إلى الله منتظر إفناء نفسه فى رضاه[٣].

ويعلق أحد الصوفية على إجابة أبى بكر قائلاً: «فالله جل جلاله ميراثه، والرسول صلوات الله وسلامه عليه نديم رؤيته»[٤].

وقد قيل: لليقين. اسم ورسم وعلم وعين وحق. فالإسم والرسم للعوام، وعلم اليقين للأولياء، وعين اليقين لخواص الأولياء، وحق اليقين للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وحقيقة حق اليقين اختص بها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم[٥]. ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تعلموا اليقين، ومعناه: جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين، وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم»[أ].

---

(١) ابن كثير: قصص الأنبياء ص: ١٨٧.
(٢) السلمى: طبقات الصوفية ص: ١١٨.
(٢) الشعرانى: الأجوبة المرضية ـ رسالتنا لدرجة الماجستير ـ غير منشورة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٨٧م ص: ٣٢٨.
(٤) محمد كمال جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص: ٢٢٥.
(٥) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص ص: ١٦٨.
(أ) رواه ابن أبى الدنيا. الغزالى: إحياء علوم الدين (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ٩١٧٥م) جـ١ ص: ٧٢.

من هنا يفرق الدقاق بين العبادة، والعبودية، والعبودة حيث يرى إنها مراحل يسلكها العبد فى الطريق إلى ربه مدللاً بقوله تعالى: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾[أ].

فالعبودية من العبادة، أولها عبادة ثم عبودية ثم عبوده.

ويفسر القشيرى ذلك فيقول: فالعبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخواص الخواص.

ويربط هذا بالعلم اليقينى فيقول: العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين(*)[1].

فعلم اليقين: لأهل الدليل والبرهان، وعين اليقين: لأهل الكشف والبيان، وحق اليقين: لأهل الشعود والعيان[2]. مثال ذلك: كمن سمع بمكة مثلاً ولم يرها، فهذا عنده علم اليقين، فإذا استشرف عليها ورآها ولم يدخلها فهو فى عين اليقين، فإذا دخلها وتمكن فيها فهو فى حق اليقين.

وكذلك طالب الحق فمازال من وراء الحجاب فانياً فى الأعمال، فهو فى علم اليقين، فإذا استشرف على الفناء فى الذات، ولم يتمكن من الفناء فهو فى عين اليقين، فإذا رسخ وتمكن فهو فى حق اليقين. أو تقول: شعاع البصيرة لأهل عالم الملك، وعين البصيرة لأهل عالم الملكوت، وحق البصيرة لأهل عالم الجبروت. أو تقول: شعاع البصيرة لأهل الفناء فى الأعمال، وعين البصيرة لأهل الفناء فى الذات، وحق البصيرة لأهل الفناء فى الفناء. فشعاع البصيرة يشهدك قرب الحق منك. وعين البصيرة يشهدك عدمك. وحق البصيرة يشهدك وجود الحق وحده لا وجودك.

(أ) سورة الحجر: آية: ٩٩.

(*) حق اليقين: هو شهود الحق حقيقة فى مقام عين الجمع الأحدية ·الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٧٣).

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٩١.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٨٧.

ويحدثنا ابن عطاء الله بقوله: قل هو الله أحد ظهر لك منه التوحيد، وبقوله: الله الصمد ظهر لك منه المعرفة، وبقوله: لم يلد ظهر لك منه الإيمان، وبقوله: ولم يولد ظهر لك منه الإسلام، وبقوله: ولم يكن له كفواً أحد ظهر لك منه اليقين[١].

وقال عن اليقين: «نور استودع فى القلوب، مدده النور الوارد من خزائن الغيوب»[٢].

وقال الجنيد: اليقين: هو استقرار العلم الذى لا ينقلب ولايحول ولا يتغير فى القلب. فعلم اليقين: هو قبول ماظهر من الحق. وقبول من غاب للحق. والوقوف على ماقام بالحق. أى ما أعطته المشاهدة والكشف[٣].

وعين اليقين: هو المعنى بالاستدلال عن الاستدلال. وعن الخبر بالعيان وخرق الشهود حجاب العلم[٤]. ولايصل أحد إلى عين اليقين فى هذه الدار وإن خالف فى ذلك ماخالف حسبما يرى ابن قيم الجوزية.

وحق اليقين: هو إسفار صبح الكشف ثم الخلاص من كلفة اليقين. ثم الفناء فى حق اليقين[٥]. وقد قيل : علم اليقين: ظاهر الشريعة. وعين اليقين: ظاهر الإخلاص فيها وحق اليقين: المشاهدة فيها[٦].

فعلم اليقين: هو معرفة الله بك، إذ أنت عين الدليل عليه، وهو إثبات ذات غير مكيفة ولا معلومة الماهية، محكوم عليها بالألوهية، سلطاناً وحجة لا ريب فيه[٧].

---

(١) عبد الرحمن الصفورى: نزهة المجالس، جـ٢ص: ٦٢.
(٢) ابن عجيبة: مرجع سابق ص: ٢٧٨. والفتوحات الإلهية هامش ص: ١٦٥.
(٣)ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٥.
(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص ٢٩٩.
(٥) المرجع السابق ص: ٣٠٠.
(٦) الكاشانى : اصطلاحات الصوفية ص: ٧٣.
(٧) رسالة ابن عربى إلى فخر الدين الرازى تحقيق محمد مصطفى ط ١ سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. دار الطباعة المحمدية هامش ص:٨٨، وانظر ابن عربى: التنزلات الليلية فى الأحكام الإلهية ص: ٧٣.

وأصحاب هذا العلم: هم الذين اعتمدوا على الأعمال ففنوا فيها، ومن ثم ألقى الله على بصيرتهم بنور الإيمان، أما مشاهدتهم فتقتصر على عالم الملك، أى عالم الكون أو المظاهر الفانية فتقتصر مشاهدتهم بذلك على المعانى الإلهية المتجلية فى الموجودات الوهمية.

وعين اليقين: مشاهدة هذه الذات بعينها لا بعينك، فناء كلياً لا يعقل معها نسبة ألوهية، إثباتاً أو نفياً. وأصحاب عين اليقين: هم أهل الكشف والبيان، وهم الذين وصلوا إلى مشاهدة نور الحقيقة الإلهية، أو مشاهدة عالم الملكوت. أى العالم الروحانى، أو العالم النورانى الفائض من بحر الجبروت. ولكن هذا السالك يشاهد كثيفاً نورانياً بدون ضمه إلى أصله فى اللطافة، بمعنى أنهم يكونون فى فناء عن شهود المكونات. وحق اليقين: نسبة الألوهية لهذه الذات، بعد المشاهدة لاقبلها، وهو الفرق بين العالم والحق ليس إلاَّ. وحقيقة اليقين: ظهور الإنفعالات عند العبد عن غيبته فيه به: غيباً كلياً، وفناء محققاً.

وأصحاب حق اليقين: هم أهل الشهود والعيان الذين يشرق على بصيرتهم نور الرسوخ والتمكين. وذلك بعد تحققهم بمشاهدة نور الجبروت. أى نور المعرفة الأصلى اللطيف المضموم إلى أصله وهو الحق تعالى حيث يشاهد الواصل سارياً فى عالم التكوين، ومن ثم فإنه يرى الأشياء كلها قائمة بالله فيتحقق بالمعرفة اليقينية به تعالى[1].

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم ص: ٤٢٨.

ثالث عشر ـ الذكـر

الذكر هو العمدة فى الطريق، ولا يصل أحد إلـى الله إلا بـدوام الذكر[١]، فما من وقت إلا والعبد مطالب فيه بالذكر إما وجوباً وإما ندباً بخلاف غيره من الطاعات[٢].

ويطالعنا الخراز[*] فى هذا الصدد بقوله: «إذا أراد الله أن يوالى عبداً فتح له باب الذكر، فإذا استلذ بالذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس، ثم أجلسه على كرسى التوحيد، ثم رفع عنه الحجاب، وأدخله دار الفردانية، وكشف عنه الجلال والعظمة، فإذا نظر الجلال والعظمة بقى بلا هو، فيصير فانياً بارئاً عن دعوات نفسه محفوظاً لله[٣]. فكل من فنى فى ذكر الله فإن روحه شهدت جمال الحضرة، أو تفكرت فى جمال المذكور وبهائه، أو فى حسن ثوابه وجزائه[٤].

فذكر الله معناه هو الحضور مع الله والفناء فيه، وهذا يقتضى من الصوفى أن يجمع جميع قواه البدنية والروحية بحيث يكون حضورها جميعاً تاماً مع الله،

---

(١) عبد الحليم محمود: فاذكرونى أذكركم (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٩م) ص: ٦١.

(٢) الرندى (ابن عبـاد النضـرى): غيـث المواهـب العليـة فـى شرح الحكم العطائية، جـ١، ص: ١٥٧.

(*) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز. قيل إنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء. مات سنة تسع وسبعين ومائتين (السلمى: طبقات الصوفية. ص: ٥٣).

(٣) عبد الرحمن الصفورى: نزهة المجالس، جـ ١، ص: ١٥.

(٤) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٣.

وإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام انكشف له الحق وانمحى كل أثر بين الواحد والكثير: أى بين الحق والخلق، والذكر والمذكور وتحققت وحدة الإثنين[1].

وحسبنا أن نشير هنا إلى مما له دلالة على مانحن بصدده: فمما روى عن ابن عربى أنه استعمل كلمة الذكر مرادفة لكلمة «الفناء» بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود: أعنى الحال الذى يتحقق فيها الصوفى بوحدته الذاتية مع الله.

وتأكيداً لصحة مانقول يذهب الكلاباذى فى «التعرف» متحدثاً عن حقيقة الذكر فيقول: «هو نسيان كل شئ، وذكر شئ واحد، هو الله». ولذا يتم على مرحلتين: نسيان ما سوى الله، والتخلص من هذا النسيان[2]. ويستدل على ذلك بالآية الكريمة: ﴿ وَٱذْكُرْ رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾[أ].

حيث يرى إنها تدل على أنك إذا نسيت ماسوى الله فقد ذكرته تعالى، وبذلك فالذكر عنده «طرد الغفلة» فإذا ارتفعت الغفلة فأنت ذاكر وإن سكت[3].

ولعل هذا القول للكلاباذى يتفق مع ما قرره عبد الله الأنصارى فلقد فسر الآية القرآنية ﴿ وَٱذْكُرْ رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾:

أى إذا نسيت غيره، ثم نسيت ذكرك فى ذكرك، ثم نسيت فى ذكر الخلق إياك كل ذكر، فإذا نسى السالك نفسه وغيبته فهو فى فناء الفناء.

وفى ضوء هذا التحليل يظهر لنا جلياً: الفناء فى الذكر هو أن الذاكر لا يلتفت إلى الذكر ولا إلى القلب، بل يستغرق المذكور جملته، ومهما ظهر له أثناء ذلك التفات إلى الذكر فذلك حجاب شاغل. وهذه الحالة التى يعبر عنها العارفون بالفناء. وذلك بأن يفنى عن نفسه حتى لايحس بشئ من ظواهر جوارحه،

---

(١) ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص: ٢٣٢.

(٢) الكلاباذى: التعرف ص: ٩٢.

(أ) سورة الكهف آية: ٢٤.

(٣) المرجع السابق ص: ١٠٤.

ولا من الأشياء الخارجة عنه، ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك[1].

فأدنى الذكر أن يفنى مادونه، ونهاية الذكر أن يغيب الذاكر فى الذكر عن الذكر ويستغرق بمذكوره عن الرجوع إلى مقام الذكر. وهذا حال فناء الفناء[2].

ومن هنا يدلى الجيلانى برأيه الذى جاء متوافقاً عما أورده صاحب الحلية عندما سئل عن الذكر: هل له نهاية؟ فأجاب قائلاً: نعم يجب على المسلم أن يذكر الله، حتى تصبح روحه ذاكرة، فقيل له: وما معنى ذكر الروح؟ قال: أن يشغل باله بالله ويذكره دائماً، ولو كان مشغولاً بأمور معاشه[3].

فالذكر تختلف أنواعه وتتعدد والمذكور واحد لا يتعدد ولا يتحدد. وأهل الذكر هم أحباب الحق من حيث اللوازم وهو على ثلاثة أقسام: ذكر جلى، وذكر خفى، وذكر حقيقى.

فالذكر الجلى لأهل البداية وهو ذكر اللسان. والذكر الباطن الخفى لأهل الولاية، وهو ذكر سر القلب بالخلاص. والذكر الكامل الحقيقى لأهل النهاية وهو ذكر الروح بشهود الحق إلى العبد[4].

نستطيع الآن أن نتبين بوضوح أن للذكر ثلاث مقامات: ذكر باللسان وهو ذكر عامة الخلق، وذكر بالقلب: وهو ذكر خواص المؤمنين. وذكر بالروح: وهو لخاصة الخاصة. وهو ذكر العارفين بفنائهم عن ذكرهم وشهودهم إلى ذاكرهم ومنته عليهم[5].

وفى هذا الأمر يطالعنا صاحب «جامع الأصول» برأيه متفقاً فيه مع ماذهبنا إليه من قبل: فيقول: «الذكر الخلاص من النسيان بدوام حضور القلب مع

(١) ملاجامى عبد الرحمن: الدرة الفاخرة ص: ٥٩، وانظر: ابن عطاء: مفتاح الفلاح (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٧.
(٢) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠، ص: ٣٨٣.
(٣) أبو الحسن الندوى: ربانية لا رهبانية ص: ٤٩.
(٤) ابن عطاء الله: الله (القصد المجرد فى معرفة الإسم المفرد) ص: ٨٢.
(٥) المرجع السابق ص: ٧٩.

الحق، وصورته فى البدايات الذكر الظاهر، وفى الأبواب الذكر الخفى، وفى المعاملات ذكر الفعال لما يريد برؤية الأفعال كلها منه، والأمور كلها بيده[1].

وعلى هذا النحو يعرف ابن عطاءالله الذكر بأنه : «التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق»[2]. ولعل هذا هو ما عناه الشاذلى بقوله: حقيقة الذكر الانقطاع عن الذكر إلى المذكور، وعن كل شئ سواه، لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾[أ].

وإذا كان الذكر يقتضى أن يكون الإنسان فى غيبة عما سوى الله تعالى، فإنه يتطلب فوق ذلك ـ على ما يرى الشاذلية ـ أن يكون الذاكر فى حالة وعى تام مع الله، بعيداً عن الغيبة حتى يتحصل له العلم، ويتمكن من القلب المرابط عليه، وبذلك يبتعد عما سوى الله، فتتخلص نفسه من الآفات والشوائب دون أن يتكبد مشقة فى ذلك[3].

ولعله يبرز هنا تنبيه ابن عجيبة على أنه ينبغى أن يتم الذكر أيضاً فى ضوء الجمع على الله، وإسقاط كافة الشواغل التى تتعلق بما سواه تعالى، ومن ثم يعد الذكر على هذه الصورة من أفضل الأعمال التى يقطع بها المريد المقامات حتى يصل إلى حضرة الحق تعالى[4].

وهذا ما يبينه النفرى[*] فى موقف «الكشف والبهوت» حيث يرى: أنَّ الذكر فى حال المشاهدة يعد انصرافاً عن الشهود لأنه من عمل النفس، والنفس جزء مما سوى الله تعالى، ولذلك فإذا نفيت الإسم والذكر كان لك الوصول[1].

فإذا ذهبنا إلى الغزالى ليحدثنا عن الذكر نجده يقول: «إنَّ أول مبادئ السالك أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوة حتى يسرى الذكر فى أعضائه وعروقه، وينتقل

---

(١) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية ص: ٨٢.
(٢) ابن عطاء الله : مفتاح الفلاح ص: ٤٥.
(أ) سورة المزمل آية : ٨.
(٣) أحمد بن عياد الشافعى: المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ص: ١٠٤.
(٤) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية، ص: ٧٢.
(*) هو محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفرى صاحب «المواقف والمخاطبات» من صوفية القرن الرابع الهجرى.

الذكر إلى قلبه فحينئذ يسكت لسانه ويبقى قلبه ذاكراً يقول: (الله الله) باطناً مع عدم رؤيته لذكره، ثم يسكن قلبه ويبقى ملاحظاً لمطلوبه مستغرقاً به معكوفاً عليه، مشغوفاً إليه، شاهداً له، ثم يغيب عن نفسه بمشاهدته، ثم يفنى عن كليته بكليته حتى كأنه فى حضرة ﴿ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾[أ].

فحينئذ يتجلى الحق على قلبه فيضطرب عند ذلك ويندهش ويغلب عليه السكر وحالة الحضور والاجلال والتعظيم، فلا يبقى فيه متسع لغير مطلوبه الأعظم.

كما قيل: فلا حاجة لأهل الحضور إلى غير شهود عيانه. وقيل: فى قوله تعالى: ﴿ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴾[ب].

فالشاهد: هو الله، والمشهود: هوعكس جمال الحضرة الصمدية، فهو الشاهد والمشهود[٢]. وقد ذكر أبو الحسن المزين[*]: متى ظهرت الآخرة فنيت فيها الدنيا، ومتى ظهر ذكر الله فنيت فيه الدنيا والآخرة، فإذا تحققت الأذكار فنى العبد وذكره، وبقى المذكور بصفاته[٣].

---

(١) النفرى: المواقف والمخاطبات ص: ١١٠.

(أ) سورة غافر آية: ١٦.

(ب) سورة البروج آية: ٣.

(٢) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٢٥.

(*) هو أبو الحسن على بن محمد المزين من أهل بغداد توفى سنة ٣٢٨هـ.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية ص: ٩٣.

رابع عشر ـ الدعـاء

الدعاء هو الذكر المقرون بالطلب[1] كما يرى اليافعى[*] أن الدعاء هو استدعاء العبد ربه العناية واستمداده المعونة.. وحقيقته: إظهار الافتقار إليه والتبرؤ من الحول والقوة وهو شيمة العبودية[2].

ومن دعاء المؤمن الموحد: «اللهم خذنى إليك منى، وارزقنى الفناء عنى، ولاتجعلنى مفتوناً بنفسى، محجوباً بحسى[3].

وجماع همه أن يعلو فوق نفسه، ويتجاوز ذاته، ومنتهى أمله أن يضحى بهذه النفس استشهاداً فى قتال، أو تفانياً فى رسالة تقرباً ومحبة لذات الله التى لا تدوم لغيرها.

وفى هذا المعنى يقول يحيى بن معاذ الرازى[4]: «إلهى إنى مقيم بفنائك، مشغول بثنائك، صغيراً أخذتنى إليك، وسربلتنى بمعرفتك، وأمكنتنى من لطفك، ونقلتنى فى الأحوال، وقلبتنى فى الأعمال ستراً وتوبة، وشوقاً ورضاً وحباً، تسقينى من حياضك، وتمهلنى فى رياضك، ملازماً لأمرك، ومشغولاً

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٣٠١.

(*) هو الإمام محمد بن عبد الله بن أسعد اليافى توفى سنة ٧٦٨هـ.

(٢) اليافعى: (أبو محمد عبد الله بن أسعد اليمنى) : الدر النظيم فى خواص القرآن الكريم (القاهرة: م الجمهورية العربية، د.ت) ص: ٤٣.

(٣) مصطفى محمود: الله (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٨٢م)ص: ٤٠.

(٤) الغزالى: المحبة والشوق والأنس والرضا (القاهرة: م الحلبى ط١، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م) ص: ٧.

بقولك، ولما طرّ شاربى، ولاح طائرى، فكيف أنصرف اليوم عنك كبيراً، وقد اعتدت هذا منك صغيراً، فلى ما بقيت حولك دندنة، وبالضراعة إليك همهمة، لأنى محب، وكل محب بحبيبه مشغوف، وعن غير حبيبه مصروف».

وقد ذكر البغدادى أن الحلاج لما أدنى من الخشبة ليصلب عليها هتف: «يامعين الفناء علىّ.. أعنى على الفناء.. إلهى إنك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لاتتودد إلى من يؤذى فيك.. حسب الواجد إفراد الواحد له».

من واقع هذا القول السابق للحلاج يتضح لنا أنه مغلوب على أمره وخاضع للوجد. فهو هنا من أرباب الأحوال أصحاب الشطحات. والأكمل أن يكون الصوفى من أرباب التمكين. فالأحوال بداية والتمكين نهاية.

ونستشهد هنا بقول أحد الأئمة من الصوفية أن الشطح كله رعونة لا يصدر قط من محقق. وينتقل الحلاج فيدعو إلى الإنطلاق، ويسأل الله أن ينقذه من حجابه الثقيل:

أقلب قلبى فى سواك فلا أرى سوى وحشتى منه ومنك به أنسى
فها أنا فى حبس الحياة مجمع من الأنس فاقبضنى إليك بالحبس

ويعود فينتقل أيضاً قائلاً فى بكائه: «يامن أسكرنى بحبه، وحيرنى فى ميادين قربه، أنت المتفرد بالقدم، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق، قيامك بالعدل لا بالاعتدال، وبعدك بالعز لا بالاعتزال، وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبك بالاحتجاب لا بالارتحال، فلا شئ. فوقك فيظلك، ولاشئ تحتك فيقلك، ولا أمامك شئ فيحدك، ولا وراءك شئ فيدركك. أسألك بحرمة هذه الترب المقبولة، والمراتب المسئولة، ألا تردنى إلى بعد ما اختطفتنى منى، ولا ترينى نفسى بعدما حجبتها عنى، وأكثر أعدائى فى بلادك، والقائمين لقتلى من عبادك»[1].

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٧١.

ويقول فى مناجاته: «اللهم هب لنا الكمال المحض، باستغراق ذواتنا فى نور ذاتك ووفقنا للاتصاف بصفاتك»[١].

ومن هنا قال بعض الحكماء: اللهم لاتشغلنى بك عنى، واشغلنى بطلبك بعدما كنت لى من غير طلبى[٢].

ويهتف ابن عطاء الله فى مناجاته قائلاً: «إلهى ماذا وجد من فقدك؟ وما الذى فقد من وجدك؟ لقد خاب من رضى دونك بدلاً، ولقد خسر من بغى عنك متحولاً، كيف يرجى سواك وأنت ما قطعت الإحسان، أم كيف يطلب غيرك وأنت مابدلت عادة الامتنان»[٣].

كما ينشد القنائى[٤]:

فيامن دعا المحبوب سراً بسره أتاك المنى يوماً أتاك فناؤه

وعلى هذا النحو يقول الرفاعى[٥]: «اللهم اسقنى من خمر المشاهدة، وأغرقنى فى بحر المراقبة، وفهمنى دقائق المعرفة، وحقائق الحقيقة، لأكون منك خائفاً وبك عارفاً».

ولذلك قال بعض الحكماء فى دعائه[٦]: يا من آنسنى بذكره وأوحشنى من خلقه «وهنا ينبغى أن نشير إلى ما رواه الجنيد فى دعائه: «إلهى! أتريد أن تخدعنى عنك بقربك أم تريد أن تقطعنى عنك بوصلك! هيهات! هيهات![٧].

ويعرج الجنيد فى دعائه قائلاً: «جمع الله همك، ولا شتتت سرك، وقطعك عن كل قاطع يقطعك عنه، ووصلك إلى كل واصل يوصلك إليه، وجعل غناه فى قلبك، وشغلك به عمن سواه، ورزقك أدباً يصلح لمجالسته، وأفرج من قلبك ما لايرضى، وأسكن فى قلبك رضاه، ودل عليه من أقرب الطرق[٨].

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص: ٤٠٤.
(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٥٥١.
(٣) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، ص: ١٢٤.
(٤) عبد الحميد السيد محمد عبدالحميد: عبدالرحيم القنائى، ص: ٢٢١.
(٥) مصطفى كمال وصفى: أحمد الرفاعى، ص: ٨٣.
(٦) الغزالى: الإحياء، جـ٤، ص: ٣٣٠.
(٧) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٢٩٩.
(٨) المرجع السابق ص: ٣٢٤.

خامس عشر ـ الفناء والبقاء

للفناء عند صوفية المسلمين ناحيتان: ناحية سلبية: وهى التى تكلم فيها فى القرن الثالث الهجرى أبو يزيد البسطامى، وناحية إيجابية وهى التى تكلم فيها أبو سعيد الخراز، وتكلم فيها من بعده الصوفية المتمسكون بظاهر الشرع[١].

ولابد لنا أن نوضح هنا: أن كلمة «الفناء» لا تشير إلى ناحية واحدة من التجربة الصوفية هى الناحية السلبية، ولكن لها ناحية إيجابية هى التى عبر عنها الصوفية بكلمة «البقاء». لأن الفناء عن شئ يقتضى البقاء بشئ آخر[٢]. فكأن الغاية الصوفية ليست الفناء عن النفس وأوصافها، بل البقاء بالله وأوصافه.

ونحب أن نقف عند هذه الكلمة ونتساءل: ما الفرق بين الفناء والبقاء؟

ونقطة البداية فى الجواب على هذا السؤال السالف الذكر نقول:

ـ الفناء : كاسمه «الفناء»، والبقاء : كاسمه «البقاء». فالفناء: هو ذهاب القلب، وخروجه من هذا العالم وتعلقه بالعلى الكبير الذى له البقاء، فلا يدركه الفناء، ومن عاش فى محبته وطاعته وإرادة وجهه أوصله هذا الفناء إلى منزل البقاء[٣].

ويجب أن نوضح دائماً صفة الشئ المراد الفناء فيه، والبقاء به. ومن

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى ص: ١١٩.
(٢) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية، ص: ١٨.
(٣) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٢٩٣.

هـذا يتضح لنا أن الفناء يعنى الانتقـال من شئ أدنـى وأحط إلى شئ أسمى وأعلى.

وهذا فناء يقارنه البقاء فيفنى عن تأله ما سوى الله بتألـه اللـه تحقيـقاً لقولـه لا إله إلا الله فيفنى وينفى من قلبه تأله ما سواه ويثبت ويبقى فى قلبه تأله الله وحده[1].

فإذا تعلقت بما هو فان، انقطع ذلك التعلق عند فنائك، وأنت أحوج ما تكون إليه، وإذا تعلقت بما هو باق لا يفنى، لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه.

ومما يحكى عن ابن عربى فى هذا الصدد أنه قال: «افن ما أضيف إليك: تبق بما أضيف إليه. لأنك فان، والإضافة إليك إضافة فان إلى فان، فهى فناءمطلقاً، أما إذا أضفت إلى الباقى سبحانه وتعالى: بقيت بإبقائه»[2].

فإذا كان حال الفناء هو حال سلبى لتطهير النفس بالفناء عما سوى الله. فإن الصوفى المتمكن يتجاوز هذا الحال السلبى إلى موقف إيجابى يفنى فيه عن الفناء ذاته حيث ينسى تماماً أن هذا الفناء هو عن ذات محسوسة، وبهذا ينتقل إلى وضع كيفى جديد يصبح فيه على استعداد للمعرفة، وهنا تبدأ أنوار المعرفة التكوينية فى التوارد إلى ذلك الحال، أى حال فناء الفناء[3].

ولقد أذاع أبو طالب المكى[*] رأياً للثورى قال فيه[4]: مقامات التوحيد أربعة أحوال: حال فناء العبد عن العبد، وحال الفناء عن الفناء، وحال فناء الفناء، وحال البقاء بالله.

وعلى ضوء ما تقدم يكون: الفناء: ألا يرى المريد موجوداً غير الله. والفناء عن الفناء: أن ينسى المريد أنه فنى عن الموجودات بوجود ربه فتمحى كل

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل، جـ٢، ص: ١٤٤.
(٢) ابن عربى: الحكم الحاتمية، ص: ٦.
(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ١١٢.
(*) هو محمد بن على بن عطيه الحارثى المكى. توفى سنة ٢٨٦هـ.
(٤) أبو طالب المكى: علم القلوب ص: ١١٢.

اعتبارات الوجود المادى[1]. وذلك حين يصير الفناء ملكة من ملكات روحه. ومن فنى عن فنائه حتى صار كالملكة كان مسيراً فى فنائه من ربه. وكان فانياً بربه لا بنفسه.

أما ملاحظة السالك لفنائه وتتبع دقائق فنائه والمحافظة على فنائه، فذلك ليس للعبد فيه مدخل[2]. وفناء الفناء: هو المقام فى ذوق المشاهدة (مشاهدة الحالة السابقة مع زوال صفة الفناء عن الطالب). ثم الفناء عن الفناء بل يعيش فيه دون تدرج وهى حالة البقاء بالله.

وقد ظهر هذا المعنى عندما أراد الجنيد شرح بعض غوامض البسطامى فى شطحاته وخاصة فى قوله: «ليس فى ليس». أى العدم فى العدم. فهذا فناء الفناء «أو» فقد الفقد «أو» الذهاب فى الذهاب».

يعنى: قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شئ ولا يحس. وهذا الذى يسميه قوم «الفناء عن الفناء» وفقد الفقد فى الفقد فهو الذهاب عن الذهاب.

ويرى الجنيد أن البسطامى هنا فى المتوسطات فى طريق الفناء ذى الدرجات المختلفة، ولا يتناهى لعدم تناهى الطريق إلى الحق.

ومن المعلوم أن حقيقة الشئ: «ما به هو هو» وعندئذ يصبح «حقيقة الحقيقة» ما حقت به الحقيقة وصارت به كذلك، وهو ما يسمى أحياناً حق الحقيقة، وهى محاولة للارتفاع فى التعبير، إلى مستوى لايراعى فيه إلا الحق، من فناء فى الشهود إلى فناء الشعور بالشهود وهو «فناء الفناء» وعندئذ لايبقى سوى الحق للحق.

ولقد استخدم الإمام الجنيد مصطلح «فناء الفناء» بعدة معان: فهو يعنى فى

(١)أبو طالب المكى: علم القلوب، هامش ص: ١١٣.
(٢) نفس المرجع هامش ص: ١١٣، ١١٤.
(٣) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد هامش ص: ٢٣٧.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٧٧.

تعبيره: «فنى الفناء عن أوصافه، أوصاف العبد الفانية، أو الصفات البشرية حتى يكون تصريفها فى غير الحق، وبذلك يصبح «فناء الفناء» هو مجرد حال الصحوة والإفاقة الذى يلى الفناء (فناء الشعور بالنفس والأشياء). ولكن الجنيد على الرغم من كون الصحو حالة أقل يستخدمه بمعنى البقاء، أو «فناء الفناء» لرؤية قيام الأشياء كلها بالحق تبارك وتعالى.

وهو معنى قوله: «والصحو: الفناء عن الحق بالحق، وهو زوال مشاهدة الحق فحسب، ليشاهد الخلق أيضاً، ولكن فى حال قيامه بالحق، وهو دلالة اسمه القيوم.

ويقول الجنيد(*): «... وفنى فناؤه، لبقاء بقائه بحقيقة فنائه، فإن للحق فيه مراداً، برده عليهم، والفانى أخرجه إليهم (الناس) بتظاهر نعمائه عليه. فتلألأ سناء عطائه برد صفاته عليه، لاستجلاب الخلق إليه.

وقولة الجنيد الذى يجمع فيه بين الفناء والبقاء بالمعنى السالف: «أكمل فناءهم فى حال بقائهم وبقاءهم فى حال فنائهم، وهو نفس قوله الآخر: «أولئك هم الموجودون فى حال فنائهم، الباقون فى بقائهم». كما استخدم الإمام الجنيد تعبير «صفاء الصفاء» على نسق «فناء الفناء». وتفيد بعض نصوصه أنه يقصد به المبالغة فى التصفية مما يؤهل لنتيجة روحية أكبر. يقول: «اللهم إنى أسألك من صفاء الصفاء أنال به منك شرف العطاء»(١).

وينبغى أن نشير هنا إلى تفسير الطوسى حالة «الفناء عن الفناء» على ضوء أن الفناء درجات كثيرة.

يقول الفهماء من العلماء بالله: «يعلمون أن كل من شاهد زيادة فى حاله الذى خص به من أحوال المنقطعين إلى الله تعالى، فهو فى زيادة الحال مع الله عز وجل، فى كل نفس وطرفة عين من المزيد، كائنة فى كل نفس من حال إلى

(*) هو الإمام أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية وإمامهم. توفى سنة ٢٩٧هـ.

(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٣١.

حال. . فكل حال فهو منقول إليه، فهو «فان به» عن الحال الذى انتقل إليه، وهذا معنى قوله: الفناء، والفناء عن الفناء، والذهاب عن الذهاب[1].

وقد أشار الغزالى إلى ذلك بقوله: وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء، لأنه فنى عن نفسه، وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، على أن الصوفى لا يستمر له الفناء بل يعود منه إلى الحال المقابل له وهو البقاء، فيشعر بذاته وبالعالم الخارجى[2].

وجدير بالذكر أن نوضح هنا الغاية التى ينشدها الصوفى العارف الصادق هو أن يفنى عن نفسه وصفاته، ويبقى بصفات الحق، ثم يفنى العارف عن صفات الحق بشهوده الحق، ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق، وهو ما يسمى بفناء الفناء.

وفى تلك الحالة من هيام القلب، واستيلاء أنوار الحق لا يشهد العارف إلا تلك الأنوار فقط، ومن ثم فلا يرنو أو يميل إلى أى شئ آخر سواه، فيكون الحق تعالى هو المستولى على قلبه بالكلية، وبذلك يصبح فى حال فناء الفناء حيث ينمحق وجوده فى الوجود الإلهى، وشهوده فى شهود المعبود.

وهذا هو ما أشار إليه ابن عطاء الله بقوله: «شعاع البصيرة يشهدك قربه منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحق البصيرة يشهدك وجوده لا عدمك ولاوجودك. كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما عليه كان».

ويرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن الوصول إلى مرحلة «فناء الفناء» تعد بمثابة المنحنى الخطير أو النقطة الحاسمة التى تفترق عندها مذاهب الصوفية، بينما ترتد مذاهب التصوف السنى سريعاً إلى البقاء، فتقر بالإثنينية بين الخالق والمخلوق، نرى بعض المذاهب الأخرى تنساق وراء الوهم والتخيل

---

(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٣٣٦.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ١٨٠.

فتتشتت بين القول بالوحدة أو الاتحاد أو غير ذلك من التفسيرات الخاطئة لما يرد على السالك من أنوار المعارف، وهو ما يؤثر أيضاً على مفهوم المتصوفة للتوحيد[1].

ـ الفناء: نفى، والبقاء: إثبات. فالفناء محو البشرية من أجل إثبات الألوهية.

ويسوق لنا ابن قيم الجوزية رأياً يقرن فيه الفناء بالبقاء فيقول: «الفناء مقروناً بالبقاء، وهو أن تثبت إلهية الحق فى قلبك وتنفى إلهية ما سواه، فتجمع بين النفى والإثبات، فالنفى هو الفناء والإثبات هو البقاء»[2].

ـ الفناء: ذهول وعدم التفات إلى النفس أو إلى الغير، وهو تركيز واضح على الذات الإلهية، بل يمكن أن نقول: إنه تذويب أو سحق للذات الفردة.

والبقاء: شعور بالذات والأغيار إذ يصبح الصوفى فى هذه الحال محساً بنفسه ومحساً بما يحيط به غير غافل عما يجرى حوله من أحوال الخلق فهو صحو بعد الغيبة.

كما أن البقاء: هو بقاء حقيقة الفرد وتأكيد الذات المخلوقة التى تبقى فى الله الخالق.

ـ الفناء: مرحلة يقطعها الصوفى إلى الخالق عز وجل. وأما البقاء: فهو رحلة فى الله عز وجل. فالفناء دهليز البقاء وفيه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه. ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله تعالى بقاؤه.

ولذلك قالوا: من كان فى الله تعالى تلفه كان الله تعالى خلفه.

وإلى الفرق بين حال الفناء والبقاء يشير ابن عطاء الله بقوله: الفناء يوجب عذرهم، والبقاء يوجب نصرهم، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شئ، والبقاء

(أ) أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص: ٢٦٠.
(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٨٠.

يحضرهم مع الله تعالى فى كل شئ، فلا ينقطعون عنه فى شئ، الفناء يميتهم والبقاء يحييهم[١].

ـ الفناء: الغيبة عن الخلق بشهود الحق، والبقاء: شهود الخلق بالحق إن كان بعد الفناء[٢] وإن كان قبل الفناء فهو شهود خلق بلا حق، وهو محل أهل الحجاب[٣].

وقال صاحب «العوارف»: والباقى فى مقام لا يحجبه الحق عن الخلق ولا الخلق عن الحق والفانى محجوب بالحق عن الخلق[٤]. فأفناك عنك وأبقاك به. أى غيب صفاتك الدنيئة بإظهار صفاته العليه عليك.

وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى فى كل نفس ولا يكرر التجلى، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء عند التجلى، والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر[٥]. فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق. بل هو أحد وجهى هذا الفعل، حيث لا فعل ولا إرادة ولا تدبير، وأن البقاء هو الوجه الآخر. أى هو الوجه المقابل للحق حيث الشمول واللانهائية والحكمة. والعظمة تتجلى واضحة عندما يصل الصوفى إلى حقيقة الفناء التى هى البقاء فى الله وبالله جل شأنه[٦].

ـ الفناء: وصف العبد، والبقاء: وصف الرب. من المعروف لدى الصوفية أن الفناء: هو استغراق العبد فى الله حتى لا يشهد سوى ذات الله، ويقال لصاحبه: غريق فى بحار الأحدية. والبقاء: هو الرجوع بعد الفناء إلى ثبوت

---

(١) أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص: ٢١٩.
(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٥٦.
(٣) ابن عطاء الله: الحكم جـ ٢، ص: ١٩٥.
(٤) ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٢٥.
(٥) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ١، ص: ٣٢٥ـ٣٢٦.
(٦) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ١١.

الآثار بشهود ذات وصفات المؤثر فيها، ويقال لصاحبه: غريق فى عين بحر الوحدة.

فمشاهدة الأحدية مشاهدة للذات دون الأسماء والصفات وآثارها وهو الفانى. ومشاهدة الوحدة مشاهد للذات متصفة بالأسماء والصفات مثبتاً للآثار جامعاً بين الحق والخلق، وهذا هو الكمال بعينه.

فلذلك قالوا: لابد لكل فناء من بقاء، ومقام البقاء هو المسمى بالجمع والفرق، فجمعه شهوده لربه. وفرقه شهوده لصنعه[1].

وعلى هذا فلا يكمل للصوفى التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها، فتتمثل فيه الوحدة والكثرة والحقيقة والشريعة. فإنه لايكفى أن يفنى عن كل ماهو صفة للخلق، من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هى متجلية فى آثار الله عز وجل.

والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذى لا يسير إلى الله فحسب: أى لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب، بل يسير إلى الله مع الله وبالله[2].

على أننا نريد أن ننبه إذا فنى الفانى فإنما يفنى بحال نفسه لا بالله ولا فيه، وإذا بقى فإنما يبقى بحاله هو ووصفه ببقائه ربه وصفاته، ولا يبقى بالله إلا الله[3]. فإذا كان الفناء من صفات البشرية فإن البقاء صفة ضرورية للحق جل شأنه.

وحقيقة هذا الفناء تلخصه الآية: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾[أ].

---

(١) ابن عربى: رد المتشابه إلى المحكم، هامش ص: ٢٨.
(٢) نيكلسون: مرجع سابق، ص: ٨٣.
(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ٢٧٧.
(أ) سورة: الرحمن: آية: ٢٦، ٢٧.

ويرى الباحث هنا: أن الفناء المذكور فى الآية ليس هو الفناء الذى يشير إليه الصوفية، فإن الفناء فى الآية يعنى الهلاك والعدم.

وفى الآية أخبر سبحانه وتعالى أن كل من على الأرض يعدم ويموت، ويبقى وجه سبحانه. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾(أ).

ومثل قوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾(ب).

ومن الأمثلة على ما نحن بصدده ما يرويه صاحب «الحلية» نقلاً عن الحسن البصرى أنه قال لعمر بن عبد العزيز: إن بقاءك إلى فناء، وفناءك إلى بقاء، فخذ من فنائك الذى لا يبقى لبقائك الذى لا يفنى(١).

ومما يلاحظه الباحث فى هذا الصدد أن الفناء هنا يعنى الموت وليس الفناء المقصود عند الصوفية. ويفلسف الصوفية كثيراً من الآيات القرآنية بطريقة تتناسب ووجهة نظرهم القائلة بأن الصوفية جميعاً قد استدلوا على المصدر الأساسى الذى يستمد منه كل تشريع وهو كتاب هذه الأمة.

فالآيات الآتية قد فسرت على أنها المصدر الذى استقى منه بعض أرباب الملة نظرة الشمول التى تعنى أن كل مافى الكون من مخلوقات وظواهر وآثار ماهى إلا مظاهر الكمال الإلهى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾(جـ).

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾(د).

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾(هـ).

(أ) سورة الزمر: آية: ٣٠.

(ب) سورة الأنبياء: ٣٥.

(١) الأصبهانى: الحلية، جـ٢، ص٣١٧، وانظر: أبو الحسن البصرى: أدب الدنيا والدين ص: ١٦١.

(جـ) سورة البقرة: آية: ١١٧.

(د) سورة الحديد: آية: ٣.

(هـ) سورة النور: آية: ٣٥.

﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾(أ).

﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾(ب).

﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٣٠ يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ﴾(جـ).

والآيات الثلاث الأخيرة واضحة الدلالة على أن الفعل هو من قبل الله اختياراً على السالك وليس اختياراً له.

ويعلق الدكتور إبراهيم بسيونى على ذلك قائلاً: فى الطائفة الأولى من الآيات شمول للوجود الإلهى. وفى الطائفة الثانية شمول الفعل الإلهى. وهذا الشمول فى الوجود والفعل الإلهيين جعل للتوحيد عند الصوفية(١).

ويظهر لنا السراج الطوسى كذلك فى موضع آخر: «الفناء والبقاء» اسمان وهما نعتان لعبد موحد يتعرض للارتقاء فى توحيده من درجة العموم إلى درجة الخصوص، ومعنى الفناء والبقاء فى أوائله فناء الجهل فهو يقول: «فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة، وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء عناية الله تعالى»(٢).

ويصبح البقاء: البقاء بالعلم والطاعة والذكر(٣).

ونرى الجنيد يركز على الزاوية الثالثة للفناء، بعد الشعور بالنفس، والفعل، وهى الأوصاف البشرية، يروى تلميذه الخلدى فى نص ثمين عن شيخه: سمعت الجنيد رحمة الله تعالى، يقول، وقد سئل عن الفناء؟ فقال: إذا فنى الفانى عن

(أ) سورة: النحل: آية: ٩٣.
(ب) سورة: الأنفال: آية: ١٧.
(جـ) سورة: الإنسان: آية: ٣١.
(١) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ١٣.
(٢) الطوسى: اللمع ص: ٢٨٤.
(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٧٢.

أوصافه أدرك البقاء بتمامه، وبذلك يصبح الفناء: «الفناء عن الأوصاف البشرية والبقاء بأوصاف الحق».

كذلك تثير نصوص الجنيد المحور الأساسى للحديث عن الفناء والبقاء وهو «التوحيد». ومن حقيقة فنائى أفنانى عن بقائى وفنائى (الارتفاع فوق ثنائيتها) فكنت عند حقيقة الفناء (التوحيد الخالص)[1].

ـ الفناء: مطلوب لغيره، والبقاء: مطلوب لنفسه. يعتبر القوم من الصوفية أن أول الفناء هو الخوض فى حقائق البقاء، فكمال السالك إلى الفناء لا يتحقق إلا بالتزود من حقائق وآثار البقاء التى تجعل من قلب السالك مؤثراً لله تعالى على كل شئ عداه جل شأنه.

هذا وإن كان الفناء اسقاطاً لذات السالك فى عبادة الخالق فإن البقاء يكون عبادة لله بالله.

ويقول الشبلى: أول علم الفناء هو النزول فى حقائق البقاء وهو الأثرة لله تعالى على جميع مادونه وتفقد كل حال معه حتى يكون هو الحظ وسقوط ماسواه حتى تفنى عبادتهم لله بأنفسهم ببقاء عبادتهم لله بالله. وما بعد ذلك لا يدركه المعقول بالعقول ولا تنطق به الألسن. فالفناء هو: فناء رؤية قيام العبد لله، والبقاء: رؤية قيام الله فى الأحكام[2]. قال تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ ﴾[أ].

فالمدخل فى الأصل بمعنى الإدخال، والمخرج فى الأصل بمعنى الإخراج.

ولقد عبر بهما ابن عطاء الله السكندرى بسفرى الترقى والتدلى. فالمدخل: هو سفر الترقى، لأنه دخول على الله عز وجل، فى حال الفناء عن رؤية غيره،

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٨٢.
(٢) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ١٩٢.
(أ) سورة: الإسراء: آية: ٨٠.

والمخرج هو سفر التدلى، لأنه خروج إلى الخليقة، لفائدتى الإرشاد والهداية فى حال بقائه بربه، وتحقق السالك فى هذين المقامين أعنى مقام الفناء والبقاء[1].

ويبين لنا أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن البقاء عند شيخنا ابن عطاءالله أكمل من حال الفناء من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى وبحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شئ[2].

ومن هنا يتضح لنا أن الفناء اضمحلال مادون الحق وغيبة كل ما يتعلق بأحوال الخلق بينما البقاء حضور مع الحق فى قلب السالك. أى حضور بالله واشتغال بكل ما يوصل إليه ويقرب منه.

ويعرج بنا ابن عطاء الله فيقول: «صاحب الفناء له التلقى من الله، وصاحب البقاء له الإلقاء عنه، وصاحب الفناء قد طمس دائرة حسه، وانفتحت حضرة قدسه، وصاحب البقاء فى حضرة قدسه وحسه، وصاحب الفناء مدعو إلى الله، وصاحب البقاء داع إلى الله»[3].

ويبين لنا الشاذلى أن حال البقاء هو الأكمل حيث يكون فيه الواصل بين معرفة الحق والخلق معاً[4]. ومن الحق أن نقرر هنا أن البقاء عند الصوفية أكمل من الفناء لأنه إحساس بالذات، وإحساس بالعالم الخارجى.

ـ الفناء: عدم، والبقاء: وجود. وهنا يجب أن نقف وقفة ونتساءل: أيهما أسلم للعبد وقوفه فى مقام الفناء أو فى مقام البقاء مع أنه فى مقام البقاء يخاف عليه الوقوع فى الاعتراض؟

ويجيب الإمام الشعرانى على هذا السؤال قائلاً: وقوف العبد فى مقام البقاء أفضل لأن الله تعالى ما أبقى العبد إلا ليفيض عليه من رحمته ونعمته ويشعر العبد بذلك فيحمده ويشكره، ولا هكذا مقام الفناء فإنه أشبه بالعدم وليس اختيار

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ ٢، ص: ١٨٢.
(٢) أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص: ٢١٩.
(٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٠.
(٤) محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص: ١٦٣.

العبد إذا بقى لغير ما أبرزه الله فى الوجود اعتراض حقيقة، وإنما ذلك فى حال غفلته عن الحق وشهود نسبة ذلك الأمر البارز إلى الخلق[1].

وقد أنشدوا فى مقام الفناء:

إن الفنـــاء أخـــو العـــدم ولـــه التسلطـــن إن حكـــم

وأنشدوا أيضاً فى مقام البقاء:

ذاك البقاء الذى قال الرجال به وأنت باق به إن كنت ذا نظر

ـ السلوك على درب الفناء خطر، والسلوك على درب البقاء آمن.

إذا تمشينا مع ابن قيم الجوزية نجده يقول: الكمل من السائرين يرون الفناء منزلة من منازل الطريق وليس نزولها عاماً لكل سائر. بل منهم من لا يراها ولا يمر بها وإنما الدرب الأعظم والطريق الأقوم هو درب البقاء، ويحتجون على صاحب الفناء بالانتقال إليه من الفناء، وإلا فهو عندهم على خطر[2].

ومن هنا ذهب أستاذنا الأستاذ الدكتور حسن الشرقاوى فأدلى برأيه قائلاً: «الصوفية يحذرون من الوقوف فى بداية الفناء لأن ذلك يسبب الخلط ويوقع المريد فى الاتهام بالشرك كما حدث للحلاج عندما قنع بالفناء وقال: حتى ظننت أنك أنى[3].

ولذلك يجب السلوك إلى فناء الفناء وهو البقاء فى عمق أبعاده ولكن بإرادة الله.

فالبقاء يعقب الفناء، وهو أن يفنى عما له ويبقى بما يبقى لله تعالى. كما أن أهل البقاء والتمكن: أقوى حالاً، وأرفع مقاماً من أهل الفناء[4]. وإذن فالبقاء

---

(١) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٤٣.
(٢) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ ١، ص: ٣٢٥.
(٣) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ٢٥٣.
(٤) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ ٣، ص: ١٣٤.

مستقر ومقام بينما الفناء يكون معبراً إلى البقاء. وبذلك يكون: البقاء غاية بينما الفناء وسيلة لبلوغ تلك الغاية. وهكذا بقى الفناء حالاً نفسياً عارضاً بينما تجاوز البقاء كل ما من شأنه أن يكون ذهولاً وغيبة.

لهذا كله نقول: إن مقام البقاء ومقام شريف وهو مقام الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو معنى قول الشيخ أبى يزيد: «خضنا بحراً وقف الأنبياء بساحله»[1].

(١) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٢٦١.

obeikandl.com