الفصل الثالث

الجانب الأخلاقي للفناء

obeikandl.com

obeikandl.com

الجانب الأخلاقى فى الفناء

١ – تمهيد :

(أ) الصلة بين الأخلاق والفناء الصوفى :

أشرنا فى الفصل الأول إلى أن التصوف كله أخلاق وقد اختص الفناء بالجانب الأكبر من الأخلاق الصوفية حيث يعتبر الحال أعلى مراحل التطور فى سلم الترقى الخلقى على طريق الوصول إلى الله جل شأنه .

فلم يكن غريبا إذن أن يسيطر الجانب الأخلاقى على جل تعريفات الفناء حيث اتفق معظم كتاب التصوف على القول : موقف للتخلية مرتبط بموقف للتحلية لا يحدثان إلا فى حال الفناء أو هما وسيلة للوصول إليه ، وأما موقف التخلية فهو تصفية وتنقية وتطهر وتخل عن كل ما يشوب النفس البشرية بل وكل ما يعتقد بأنه يحجبها عن الخالق جل شأنه .

وهو أيضا نبذ للصفات الذميمة وبعد عنها وعن كل ما فى النفس من جانب شرير سواء كان ذلك فعلاً من أفعالها أو صفة من صفاتها .

وقد تميز هذا الجانب السلبى كما قدمنا بإيجابية العمل المستمر على ترك الجانب الخسيس من النفس والتخلص منه بصفة نهائية وقاطعة بحيث يتم إخماد الدواعى والنوازع والرغبات الدنيا . وتكون الإيجابية المتمثلة فى موقف التخلى عملاً دائبًا ومستمرًا يدفع السالك إلى البحث عن كل ما يمنح النفس البشرية سموها وكمالها الأخلاقى وطهرها الروحى ، وشفافيتها التى تمهد لها طريق الوصول .

ومما لا شك فيه أننا إذا بحثنا عن الأخلاق فى الفناء أو الفناء باعتباره قمة أخلاقية للتصوف فإننا لا يمكن أن نغفل أن هناك من وصف التصوف بأنه أخلاق فى مجمله .

وقد أشار الكتانى إلى ذلك قائلا « التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء »[1] .

---

(١) الأستاذ مصطفى عبد الرازق – تعليق على مادة تصوف دائرة المعارف الإسلامية .

بل تزداد صفة الصفاء فى التصوف بازدياد التمسك بالأخلاق المحمودة – بمعنى وجود تلازم طردى بين الصفاء والتحلى بمكارم الأخلاق .

وإذا علمنا أن الفناء هو أحد الأحوال الصوفية أو هو بالأحرى قمة روحية يرنو إليها السالك فإننا لا يمكن أن نغفل السمة المميزة له وهى الجانب الأخلاقى فيه التى تستمد أصالتها من كون الفناء أسمى مراحل التصوف[1] بل هو كما قدمنا كل التصوف .

(ب) متى ظهرت المقدمات الأولى للفناء الأخلاقى :

لا يمكن للباحث أن يغفل المقدمات الأولى للفناء الأخلاقى فالثابت كما قدمنا أن البدايات الحقيقية للفناء كانت قد ظهرت مع الزهاد الأول فى القرنين الأول والثانى الهجريين بل لقد أرجعنا فى « الفصل الأول » جذور الفناء إلى ما جاء فى سيرة حياة محمد ﷺ الروحية وما ذكر عن تعبده وتحنثه فى غار حراء واعتزاله حياة اللهو واللعب وهذا الرأى متفق مع رأى أستاذنا . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى وهو الرأى الذى يرجع دروب المجاهدات والرياضات والأحوال كالغيبة والفناء فى مناجاة الله إلى صورة حياة الاعتزال والتعبد التى عاشها الرسول ﷺ .

يقول « لقد كانت حياة النبى ﷺ فى غار حراء بما فيها من تحنث وتقلل فى المأكل والمشرب وتأمل فى الكون صورة أولى للحياة التى سيحياها فيما بعد الزهاد والصوفية والتى أخضعوا أنفسهم فيها لدروب من الرياضات والمجاهدات والأحوال كالغيبة والفناء فى مناجاة الله والتى هى ثمرة الخلوة »[2] .

كل هذه الأسس الضرورية للوصول إلى الحال الأخلاقية التى يجب أن يكون عليها السالك كى يظفر بالوصول وإيمانا منا بهذه المقدمات فإنه لابد لنا أن نشير إلى وجود أسس وجذور عميقة للفناء الأخلاقى عند الزهاد فى القرنين الأولين للهجرة ولقد امتدت هذه الجذور شأنها شأن امتداد حال الفناء لتصل إلى الصوفية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين .

---

(١) يقول ابن خلدون فى مقدمته « صـ ٣٧٠ عن التصوف » هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه .

(٢) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى صـ ٥١ .

فحال الفناء عن الآلام الذى ظهر مع رابعة العدوية وتطور فيما بعد ليشكل شكلا من أشكال الفناء المبكر محمل فى ثناياه أعظم القيم الأخلاقية . وذلك أن هؤلاء الزهاد قد استهانوا بكل أنواع الآلام وتحملوا شتى صنوفه إيمانا منهم بالله وحبا له وطاعة لأوامره وامتثالاً لمحبته وهذه كلها قيم أخلاقية ولاشك فهى تؤدى إلى سكينة النفس وعدم فزعها أو سرعة جزعها .

ولاشك أن هذه كلها تعتبر مقدمات لنظرية أخلاقية فى الفناء فزهاد الفناء كانت لهم غاية وغايتهم كانت تتمثل فى الوصول بالنفس إلى منتهى كمالها وهذا الكمال فى حد ذاته يعتبر الغاية السامية لحال الفناء فى شكله المتطور والذى ظهر فيما بعد ولقد علمنا أن النفس لا يمكنها أن تبلغ كمالها ببساطة ويسر بل لابد من الاشتداد عليها وقتل شهواتها ، وهو ما يتفق عليه معظم المعتدلين « فإن طريق الله تعالى لا تنال إلا بقتل الأنفس وذبحها بسيف المجاهدة والمخالفة »[1] .

هذا – ولأن هؤلاء جميعًا – قد فطنوا إلى أن الأخلاق غريزية فى الإنسان وجبلة فيه وأنها ذات جانبين متناقضين فمنها ما يحمد ويقبل ومنها ما يذم ويرفض فقد فطنوا إلى أن شفافية النفس تزداد وتضطرد مع ازدياد تحليها بالأخلاق المحمودة وأن إظلامها وحجبها يضطرد مع تمسكها بمذموم الأخلاق وحقيرها من هنا كان لابد لهم أن يتطهروا من كل ما يحجب النفس حتى تصبح معدة لما هى مقبلة عليه فى طريق الوصول إلى غاية كمالها .

يقول أستاذنا د . أبو الوفا التفتازانى وهو يترسم الطريق والطريقة ، « تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا للسلوك إلى الله يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيا ويندرج السالك له فى مراحل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال »[2] .

من هنا يمكن القول أن الفناء وما فيه من مجاهدات طريق أخلاقى تدفع السالك إلى انتقاء ما يضعه على عتبة القرب مع خالقه من سلوك وتصرفات وأفعال .

ونحن لا نضيف جديدا « عندما نقول إن حال الفناء الأخلاقى لا يعدو كونه مقاومة

(١) الطبقات الكبرى : جـ ١ ص ١٥٣ .
(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ٤٥ .

لخطايا النفوس ونوازعها الشريرة – والنفس عند الصوفية تنفرد بمعنى خاص يتوافق والناحية الأخلاقية حيث اعتبروها مجرد مجموعة من الصفات سواء أكانت فطرية أم مكتسبة .

وهكذا كان من الممكن للسالك أن ينقى نوازعه الفطرية – وهو ما يعيدنا إلى القول – بنظرية التخلى من أجل التحلى وبين هذين الموقفين المجاهدة[1] والاشتداد على النفس وصولا بها إلى كمالها الأخلاقى وسموها الروحى .

(جـ) الفناء الأخلاقى وسماته :

هذا ونضيف أن طريق الوصول أحوال ومقامات ولا يمكن للسالك أن يتقدم خطوة واحدة إلا إذا قطع الخطوة السابقة عليه .

ولذا كان من الطبيعى أن يسير الصوفية على سلم من الأخلاق الارتقائية وإذا ما أمعنا التفكر فى هذه المقامات لوجدناها سلسلة ضرورية غير منفصلة الحلقات كل حلقة منها لازمة لوجود الحلقة التى تليها .

فالسالك إلى الله دائب الانتقال بين حلقة وأخرى من حلقات السلسلة إلى أن يتوج جهاده بالفناء . فالفناء هو الوجه السلبى للبقاء بالله ولا يتم البقاء بالله إلا بالفناء عن النفس كما لا يتم الفناء هكذا فجأة وبدون مقدمات . شأنه فى ذلك شأن الوصول إلى البقاء بالله فهذا الوصول لا يتم بضربة فنائية مباغتة إذ لا يمكن أن تتم هذه الضربة طالما بقيت النفس مغمورة بغرائزها ونوازعها الشريرة غارقة فى جموحها راكبة هواها .

والواصلون إلى الحق متحلون بصفات متعددة – أولها أنهم تائبون – والتائبون مطيعون وعن المخالفات معرضون وبالموافقات متمسكون – « فالتوبة النصوح لا تبقى على صاحبها أثرا من المعصية سرا لا جهرا »[2] .

---

(١) جاء فى الرسالة القشيرية صـ ٥٣ « واعلم أن أصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوف وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير اتهمك فى الشهوات وامتناع عن الطاعات فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى وإذا حرنت عند القيام بالموافقات وجب سوقها على خلاف الهوى وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يكسر سلطانه بخلق حسن وتخمد نيرانه برفق فإذا استجلت شراب الرعونة . فمن الواجب كسر ذلك عليها وإحلالها بعقوبة الذل بما يذكرها بحقارة قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها .

(٢) الرسالة القشيرية : صـ ٥١ يراجع : ما قاله المحاسبى فى مقامات الطريق إلى الله أساس العبادة الورع وأساس الورع التقوى وأساس التقوى محاسبة النفس وأساس المحاسبة الخوف والرجاء . راجع تذكرة الأولياء ، ص ٢٢٦ .

وتكون التوبة بذلك خير تمهيد للتخلى أو مدخلا طبيعيا إلى التخلية أو ما اصطلحنا على تسميته الجانب السلبى للفناء وإذن فمن لا توبة له لا تصح له الإنابة ومن لا ورع له لا يصح له الزهد[1] .

وهكذا تكون هذه هى الموصلات الحقيقية إلى حالة الفناء أو إن شئنا قلنا إنها جميعا تشترك فى صنع جانبه السلبى ولعل أعلى مراحل الفناء الأخلاقى هو ذلك النوع الذى تفنى فى الإرادة ويسقط فيه التدبير فلا يعود للسالك اختيار ولا تدبير وإنما التدبير لله جل شأنه ولا يعنى هذا أن هذا النوع من الفناء سلب بحت بل هو يحوى فى صميم سلبيته إيجابية رائعة تلك الإيجابية التى تتجلى فى الرضا المطلق بالاختيار الإلهى والتسليم الخالص – لتدبيره جل شأنه .

بذلك يمكن القول بمقدمات أساسية لنظرية فى الإرادة الخيرة أو الفناء فى الإرادة الخيرة إن صح القول .

وقبل أن نتوسع فى شرح ما أوجزنا من سمات الفناء الأخلاقى فإنه يجب أن نتساءل عن إمكان وجود مثل هذه المقدمات النظرية لدى صوفية الشطح باعتبار أن أبا يزيد البسطامى أحد فحولهم أول من أفاض فى الكلام عن الفناء والبقاء .

كما يجب أن نتساءل أيضا عن المدى الذى وصلت إليه عند المعتدلين من صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين وهل امتد أثرها لتشمل فلاسفة الصوفية أم بقيت قاصرة على المعتدلين منهم ؟

(د) الفناء ضد صوفية الشطح ومتفلسفة الصوفية :

مما لا شك فيه أن فناء الصوفية الشاطحين كان نوعا خاصا من الفناء لأنه تميز بإطلاق العنان لحرية جامحة تضرب بعنف حدود كل ما هو دينى أو أخلاقى أو متوافق والفطرة السليمة وهم قد أفاضوا فى الأقوال التى أخذت عليهم باعتبارها مسلكا غير أخلاقى ، ولكننا نرى فى الاتجاهات التى تحكم على فناء الشاطحين وفلاسفة الصوفية – بأنه يبتعد

(١) الرسالة القشيرية : صـ ٣٤ .

عن المثل الأخلاقية ويخلط بين الخير والشر أو يلحق الشر بالخير[1] غلوا فى التفسير بل لربما قد تم تجاهل أو إغفال الكثير من الأقوال التى جاءت على لسان أصحاب هذا الاتجاه الشاطح أو الفلسفى مما أدى إلى إهدار الكثير مما يضاف إلى مذاهبهم .

يشير د . توفيق الطويل إلى أن تجربة الاتحاد عند البسطامى أو الحلول عند الحلاج أو وحدة الوجود عند ابن عربى « إن هى إلا تجربة روحية ترتد فى مقدماتها الأساسية إلى معان أخلاقية لها قداستها عند جمهرة الناس فى كل زمان ومكان »[2] .

ورأى ذ . الطويل « فيه بعض الإنصاف لأصحاب هذا الاتجاه رغم أنه من المآخذ على أقوالهم – فالحلاج يصف ما يعترى السالك من اضطراب وما يحجب نفسه فى الأوقات المختلفة باعتبار أن ما يشعر به السالك من ضياع وفقد إنما يحدث دون دخل للصوفى فيه كما أن الله يلازم العبد فى كل أحواله وأوقاته وما تمر طرفة عين إلا وهى ملاء بالله وهذا أحد المبادئ الأخلاقية التى يعتصم بها الصوفى .

يقول الحلاج :

والــرب بينهـــم فـى كل منقـلب محـل حالاتهـــم فى كل ســاعات
وما خلوا منـــه طرفة العـــين لـو عملوا وما خلا منهم فى كل أوقات[3]

ولا شك أيضا أن الحلاج قد عرف فى فنائه مبدأ من المبادئ الاخلاقية التى سادت لدى جمهرة الصوفية المعتدلين وهو مبدأ الرضا والتسليم بالاختيار بل هو يرى أن اختياره لاحق على اختيار الله له وبدونه لا يتم للحلاج اختيار يقول :

انى لراض بما يرضيك من تلفى يا قاتلى ولمـــا يختار أختـــار[4]

وواضح أن كلمة (تلفى) تعنى الفناء الذى يتم فيه ذوبان الذات وتلاشى الصفات

---

(١) راجع د .أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية – دار المعارف – القاهرة ١٩٦٩ م صـ ٢٠٩ . يقول د . أحمد صبحى « ولا أثر يصون الأخلاقية فيما تنقله لنا المصادر عن أخبار الحلاج بل لعل فى بعض ما صدر عنه من أقوال ما يجافى كل قيمة خلقية » وفى صـ ٢١٢ يضيف « وغنى عن البيان أن نظرية كهذه – يقصد نظرية وحدة الوجود تلغى القيم الخلقية وأحكام الشرائع وتفسير علة الخلق وحياة الإنسان وسلوكه وماله بعد الممات تفسيرًا وجوديا بحتا لا أثر للأخلاقية فيه » وفى صـ ٢١٥ يتحدث عن نظرية الإنسان الكامل فيقول « وليس من مبرر للا سترسال فى سائر جوانب هذه النظرية فما سبق يكفى للدلالة على أنها نظرية لا مكان لها على الإطلاق فى ميتافيزيقا الأخلاق » .

(٢) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية الطبعة الثانية – دار النهضة العربية – القاهرة ١٩٦٧ ، صـ ١٤٣ .

(٣) الحلاج : الطواسين . مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ : صـ ١٤٧ .

(٤) المرجع نفسه : صـ ١٣١ .

لذلك فإن كلمة (قاتلى) تشير إلى إفناء الذات وسلب صفاتها بمحض العناية الإلهية كما أن فناء الحلاج يكون بدون هدف بل لعله اختار طريق الفناء من أجل غاية أخلاقية سامية وهو لاشك قد اعتبر جسده حائلاً وحجابا يحول بينه وبين تحقيق هذا الهدف الأخلاقى ولذا كان عليه أن يتخلى بكل الوسائل الروحية من هذا الحجاب وهو فى حال فنائه يرى ضرورة محو الذات والتخلى عن صفاتها من أجل اكتساب صفات أسمى وأقدس .

إن عندى محو ذاتى من أجل المكرمات
وبقائى فى صفاتى من قبيح السيئات[1]

وواضح أن المكرمات التى يقصدها الحلاج ما هى إلا الصفات المحمودة التى يكتسبها السالك على طريق الفناء بعد اجتياز مرحلة التخلى ، وهو يؤكد لنا هذه الوجهة من النظر فى البيت الأخير الذى يعلن فيه أن البقاء فى الصفات البشرية هو من أقبح ما يتصف به الصوفى الفنانى .

كما هذا هو من الجانب الأخلاقى الذى تمسك به الحلاج حال فنائه أما عن حال – أبى يزيد فنحن نرى أنه لم يتناس فى فنائه أن يلتزم ببعض المبادئ الأخلاقية العامة ..

فالشهوة أو ما يعرف بالغرائز هى عنده مما يحول بين المرء ومعرفة نفسه . ومعرفة النفس ضرورة لمن أراد الفناء فقد أوضحنا فيما سبق أن النفس عدم ويجب أن تكون معرفتها على هذا النحو وهذا يعيد إلى الأذهان المبدأ الصوفى القائل أن من عرف نفسه عرف ربه يقول – أبو يزيد – « لا يعرف نفسه من صحبته شهوة »[2] كما يؤكد أبو يزيد على ضرورة التزام العبد بتمام عبوديته حال الفناء ، وذلك بدوام تذكر الصفات والعلل التى تسبغ على السالك صفة العبودية وتمنعه من الامتزاج بالإلهية ، وفى هذا ما يؤكد إدراك هذا الصوفى لوجود فاصل جوهرى يفصل بين العبد والرب أو بين الخالق والمخلوق كما يدرك قيام هوة واسعة بين صفات الألوهية وصفات البشرية – يقول «من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازمًا بجوارحه على آداب العبودية وسره فى مشاهدة الحق – فإن كان فى عين الافتراق فإنه يجمع جهد المجتهدين فى عبوديته »[3] .

(١) المرجع نفسه :صـ ١٢٤ .
(٢) طبقات الصوفية : ص ٧٠ .
(٣) شطحات الصوفية : ص ١٩٨٣ .

وكنتيجة لهذا فنحن نعتقد أن النتائج التى توصل إليها أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى – فيما يتعلق بقواعد السلوك عند ابن عطاء الله هى من النتائج الهامة التى يمكن توسيع نطاقها كى تنطبق على الغالبية العظمى من الصوفية سواء كانوا معتدلين أو شاطحين أو فلاسفة .

يقول أستاذنا الجليل ملخصا هذه النتائج « سبق تدبير الله للإنسان منذ الأزل لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله – ليس الإنسان خالقا لأفعاله ما فيها من طاعة ومعصية وإنما خالقها لله » [1] .

ويبدو أن سبق تدبير الإنسان هو نفسه ما اصطلح عليه بنظرية الأمر التكوينى عند ابن عربى وأما المبدأ الثانى فقد عبر عنه الحلاج بقوله يا قتلى ولما يختار أختار[2] .

ولاشك أن هذا النوع من الفناء قد اتسم بغاية أخلاقية هى البقاء فى الله والأنس بقرب المحبوب يقول د . الطويل موضحًا هذا المعنى « أريد الفناء عن كل ما سوى الله والبقاء بالله وحده وهو المحبوب الذى يأنس العبد بقربه ويرى جماله فى قلبه ويستشعر السعادة العظمى بالفناء »[3] .

كما أننا إذا حاولنا تلمس مبادئ أخلاقية فى نظرية الإنسان الكامل فإننا لابد سنعثر على الكثير من المبادئ – ومهما جعلت هذه النظرية من الإنسان كمالاً وجوديًا[4] . ومهما قيل من أن هذا الكمال الوجودى يحوى بدرجة متساوية النقص والكمال – والخير والشر – فإن الرد يبقى حاسمًا على المتأولين لأن هذه النظرية ولاشك قد احتفظت بفاصل حاسم بين الفضيلة والرذيلة – ذلك أنها ترى ضرورة انسلاخ النفس عن صفاتها الخسيسة .

يقول الجيلى : والعارف إذا فنى فى الله الفناء الثالث وانمحق وانسحق قد قامت به قيامته الصغرى فذلك مآله يوم الدين [5] .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٨٨ .
(٢) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية :ص ١٤٢ .
(٣) الفلسفة الخلقية : ص ١٤٢ .
(٤) الإنسان الكامل فى معرفه الأواخر والأوائل : جـ ٢ ، ص ٧٢ .
(٥) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٦٩ ، ٧٠ .

وهذا الفناء كما يقصد الجيلى يهدف إلى التحقق بالحقائق الإلهية وانقطاع حكم إبليس عن المولى .

ونخلص إلى أن الصفات البشرية هى منبع الشرور والآثام والتخلص منها طريق أخلاقى لا يضارع ولذا فالأصول الأخلاقية للتصوف قد توفرت بالفعل فى هذه النظريات رغم ما شابها من غلو وإسراف .

(هـ) الفناء ومقامات الطريق إلى الله :

إذا سلمنا أن الطريق إلى الله لا تنال إلا بالفناء فيه جل شأنه وإذا كان الفناء ذا وجهين متلازمين هما التحلى والتخلى الذين لا غنى عنهما للفناء الأمثل – فإن التوبة هى ولاشك مرحلة التخلى الدائم والدائب باعتبارها توبة وانقطاعا عما سوى الحق وذهولا وإعراضًا عن الدنيا وبعدا عن أدرانها وآثامها وهى كما يقول القشيرى « أول منزل من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين »[1] .

والمتأمل لهذه المقدمة القصيرة يلاحظ على الفور أن هذه الكلمات نفسها قد استخدمت عند حديثنا عن الفناء الأخلاقى فى مواضع سابقة فى هذا البحث إذن فالعلاقة قائمة بين الفناء باعتباره وسيلة إلى البقاء والتوبة باعتبارها وسيلة لغايتها المتمثلة فى الفناء ولسنا نبالغ أن قلنا أن التوبة فناء توبة لأن كلا منهما له نفس الخصائص « يقول أبو يعقوب يوسف السوسى » التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله[2] .

فإذا كان الفناء فضلا من اللهعلى العبد فكذلك تكون التوبة فهى ليست اختيارا للسالك ولكنها اختيار عليه قال رجل لرابعة العدوية « إنى قد أكثرت من الذنوب فلو تبت هل يتوب على فقالت لا بل لو تاب عليك لتبت »[3] .

﴿يتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم﴾[4] .

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ٤٩ .
(٢) اللمع : ص ٦٨ .
(٣) الرسالة : ص ٥٢ .
(٤) سورة التوبة : الآية : ١٥ .
يقول إبن قيم الجوزيه : فى مدارج السالكين الجزء الأول ص ٣١٢ « وتوبة العبد إلى الله محفوفة بتوبة من الله عليه قبلها وتوبة منه بعدها فتوبته بين توبتين من ربه .

إلى جانب كون التوبة فضلا إلهيا فإنها كما قدمنا تمثل الجانب السلبى للفناء فهى رجوع عن أفعال للسالك خرج بها عن الأصول الأخلاقية والدينية فأصابه الندم على القيام بها .

وهى أيضًا رفض تام لكل خليقة تذم أو يحقر صاحبها إن هو تخلق بها كما أنها تنقية للقلب سرا وعلانية وانصراف عن كل ما يمكن أن يشغل المريد أو يصرفه ويعوقه عن البقاء فى قرب حبيبه – وقد سئل أبو الحسن النورى عن التوبة فقال « التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى »[1] .

ويقول قاسم غنى « يجب أن يدخل التائب مقام الاستغراق أى الفناء »[2] .

والتوبة إلى جانب ما تقدم نسيان للذنب وفناء للصفة فلا يقوم وصف أو تصمد صفة فى حضرة الخالق بل إنه لا يقوم فعل أو يبقى عمل جسمانى لما يتعلق بالجسد من انحطاط وخسة وولع بالشرور والآثام .

يقول جلال الدين الرومى

« يا من أخبارك غير عالمة بالمخبرين ، توبتك أقبح من ذنبك

فطريق الفناء إنما هو طرق آخر ، لأن التنبه معصية أخرى »[3] .

ويقول الجنيد فى هذا المعنى .

إذا قلت ما أذنبت قالت مجيبة : حياتك ذنب لا يقاس به ذنب[4] .

وقال موسى عليه السلام فى حال بقاء الصفة ﴿تبت إليك﴾[5] راجيا من ربه أن يسبغ عليه نعمة زوال صفاته فهو يتوب إلى الله من فرط إحساسه بكثافة الصفات البشرية وغربتها فى حضرة الحبيب . والتوبة شأنها شأن الفناء رفض لكل حجاب يحجب السالك أو يحول بينه وبين مولاه . وأعظم حجب النفس كما يصورها صوفية المسلمين هو الجسد ذلك القالب البشرى الخسيس الذى يدنس الروح ويحول بينها وبين خالقها ومن هنا كان

---

(١) اللمع : ص ٦٨ .
(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٣) المرجع السابق : جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٤) كشف المحجوب : جـ ١ ص ٥٣٨ .
(٥) سورة الأعراف : الآية : ١٤٣ .

لابد للسالك كى تتمكن النفس من ارتقاء مقامات الطريق أن يخلع عن نفسه قالبها البشرى المعتم .

وقد أشار الشيخ إبراهيم الدسوقى إلى هذا المعنى عندما قال « ارفض كل ما يحجبك عن مولاك فإن كل ما دون الله باطل وتجرد من قالبك إلى قلبك »[1] .

ويقول أيضًا توبة الخواص محو لكل ما سوى الله تعالى »[2] .

وإذا علمنا أن الفناء عن الفناء هو أعلى مراحل الفناء فإن التوبة من التوبة هى أعلى مراحل التوبة لمن استغرقه النظر إلى ربه ومنعه هذا الاستغراق من الاشتغال بأمور نفسه ، اكتمل فناؤه ، وتوبته بل ووصلت إلى أعلى مراحلها قال الأنصارى » فكمال توبته – يقصد السالك دوام شغله بربه حتى ينسى توبته »[3] .

ونحن نرى أن هذا النوع من الفناء هو أشدها إغراقا فى التخلص من حجب النفس وأنصعها شفافية . إذ عندما يظن السالك أن العالم المادى لا يتسع له وأنه ليس مجالاً لاستيعابه بل يكاد لوجوده فيه يختنق به فلا يصبح وله ملاذ إلا الفرار إلى نفسه وإذا بها هى الأخرى – ضائقة به وضائقا بها مما يشوبها لرداءة معدنها وانغماسها فى الآثام والشرور اختلاطها أو مخالطتها للجسد الذى شكل أعظم حجبها إذن فالملاذ الوحيد هو الفرار إلى الخالق جل شأنه – قال تعالى ﴿حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم﴾[4] .

وقد لاحظنا هنا أن النفس لا تقل عن الجسد باعتباره حجابا كثيفا يحول بين العبد وربه فهى الأخرى حجاب قد يكون أشد من الجسد وأكثر منه ظلمة .

ولذلك كان سعى صوفية الفناء للخلاص من حجاب الجسد والنفس معا ليحظوا بأسمى مراحل الحال – يحكى عن أبى يزيد أنه قال« رأيت ربى عز وجل فى المنام فقلت – كيف أجدك – قال فارق نفسك بخطوة »[5] .

---

(١) الطبقات الكبرى : جـ ١ ص ١٤٤ .
(٢) المرجع السابق : جـ ١ ص ١٤٤ .
(٣) الرسالة القشيرية : شرح الأنصارى بالهامش : ص ٥١ .
(٤) سورة التوبة : الآية ١١٨ .
(٥) الرسالة القشيرية : ص ٥٥ .

وهكذا لا يمكن لنا الفصل بين فناء وتوبة أو بين توبة وفناء ولا يصح الفناء دون توبة ولا تكتمل التوبة دون الفناء ويبقى أن نتساءل عن المدى الأخلاقى الذى تصبغ به التوبة حال الفناء – بما فيها من صيغة أخلاقية ؟

وللإجابة على هذا التساؤل نقول إن للتوبة أسبابا – وأسبابها تتعلق بما يخطر بالقلب من دعوة إلى الحق – وهى انتباه عن الغفلة والتراخى وإدراك عميق – ينتاب السالك يذكره بالجفوة التى بينه وبين خالقه ويبصره بما فى أفعاله من شر ومعصية وعناد وفساد .

وهى أيضا إنصات خارق لصوت الباطن واستجابة فورية لزواجر الحق وانصياع لما يمليه الضمير الدينى والأخلاقى ، بحيث يمكن ضبط كل ما يصدر عن البدن من أفعال فيصلح وتصلح – جميع أعضائه بموافقة الشريعة موافقة تامة ومطلقة – جاء فى الخبر « إن فى البدن لمضغة إذا صلحت صلح جميع الجسد وإذا فسدت فسد جميع البدن ألا وهى القلب »[1] .

وإذا كان القلب هو موطن الإصرار على التوبة فعليه تنعقد الآمال فى الوصول إلى توبة نصوح لا يعقبها عودة إلى المعاصى أبدًا .

وبالقلب صلاح العبد وفناؤه كما قدمنا – فإن انقشعت عنه الظلمات قاد صاحبه إلى بهاء النور الربانى وأبعده عن الشر والشرك والآثام وعصمه من كل ذنب ونفره من كل رذيلة وإن – غرق فى الظلمات عاث صاحبه فى الأرض فسادا وضل طريقه .

وقد اعتبر الصوفية أن القلب وعاء له مخرجان يخرج من أحدهما الخير ومن الثانى يخرج الشر وهم قد أغلقوا دون الشر كل باب بالمجاهدة ثم هم قد محوا كل أثر له بالتوبة النصوح التى لا تبقى ولا تذر ، إذ هى تجرد السالك من كل فعل أو حركة أو رغبة وهى تقتل كل شهوة وتنفر من كل غريزة وضيعة وتصقل النفس بما تصبو إليه من رفعة وكمال .

يقول الشاذلى « لن يصل العبد إلى ربه ومعه شهوة من شهواته ولا مشيئة من مشيئاته »[2] .

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ٤٩ ، متفق عليه من حديث ابن بشير الإحياء ، جـ ٤ .
(٢) الطبقات الكبرى : جـ ٢ ص ٩ .

ويقول إبراهيم الدسوقى « أما توبة السالك .. فتحدث عن انتقال نفسى يتم بعده استحضار الله فى كل خطوة من الخطوات وآية ذلك عصيان النفس أو إماتتها »[1] .

وهنا لا نملك إلا أن نسلم بأن التوبة فى حقيقتها ما هى إلا فناء للإرادة وإسقاط التدبير . وهى على هذا النحو إمعان فى التمسك بكل ما هو خلقى والبعد عن كل ما من شأنه أن يكون شوب كدره ، إنها ذلك الجانب من الفناء الذى يبرر العرض النفسى الناشئ من الصراع الدائم بين الخير والشر ذلك الصراع الذى يضطرم فى باطن السالك ولا يكف عن الغليان إلى أن تنتصر دواعى الخير وتقوم بعملها فى تطويع السلوك وتهذيب النفس .

إن التوبة الأخلاقية كما يقول الغزالى « خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء » .

وقد حاول القوم من الصوفية المعتدلين تقسيم التوبة إلى أقسام وتصنيفها إلى مراتب ، ومهما يكن الأمر فكل أقسام التوبة إصرار على التخلى والترك والبعد عن الذنوب كبيرها وصغيرها إلا أن أعلى مراحل التوبة وأعظمها ، توبة الخواص الذين دام شغلهم بالله فتكون من الغفلة عن حضور القلب مع الله « فتائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات وتائب من رؤية الحسنات والطاعات »[2] .

وشتان بين تائب وتائب ، والمعنى الأخير يبرز كم يكون السالك شديد الحس مزهدًا بالرجاء بالغ الشفافية .

فالتوبة الخالصة هى توبة من النفس إلى بارئها ، أو هى فناء عن النفس إلى الحق وهى درجة المحبة التى هى فناء عن رؤية المقامات والأحوال وتبرى من الحول والقوة وخضوع تام للإرادة الإلهية فقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه فى الأحوال كيف يشاء [3] .

ولكن تثور هنا مجموعة من الأسئلة التى تستوجب الإيضاح وهى على النحو التالى : هل سلب الإرادة عن السالك يؤدى إلى القول باستواء الفعل الخير والفعل الشرير باعتبارهما صادرين عن الله ؟

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٤ .
(٢) اللمع ، ص ٦٩ .
(٣) راجع إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٢٦ .

وهل يؤدى سلب الإرادة أيضًا إلى أى معنى من معانى إسقاط التكاليف ؟
أم أنه فناء عن الحظوظ فى الموافقات دون المعاصى والمخالفات ؟

والحقيقة أن الإجابة على هذه الأسئلة تكمن فى شرح ذلك المعنى الأخير من معانى التوبة وهو الذى أدى بنا إلى اعتبارها إسقاطا للتدبير وفناء عن الإرادة .

ولابد لنا قبل أن نعمد إلى شرح الفناء باعتباره إسقاطا للتدبير أن نشير إلى ارتباط التوبة بمقامات أخلاقية أخرى تضفى عليها سموا روحيا وتجعل من الفناء المعتدل أرقى الاتجاهات – الروحية والأخلاقية المعاصرة .

يقول ابن عطاء الله السكندرى « فاعلم أن مقامات اليقين تسعة وهى التوبة ، والزهد ، والصبر ، والشكر ، والخوف ، والرضا ، والرجاء ، والتوكل ، والمحبة ، ولا يصح كل واحدة – من هذه المقامات إلا بإسقاط التدبير مع الله والاختيار[1] .

والارتباط واضح بين هذه المقامات إذ هى شروط أساسية وموصلات ضرورية ولا غنى عنها فى طريق العبودية الكاملة لله ، تلك العبودية التى لا تتنازع الله حقا من حقوقه وأول هذه – الحقوق الإيمان بمطلق التدبير لله وحده جل شأنه .

ومما لا شك فيه أن المعانى الحقيقية لهذه المقامات لا تخرج عن معنى الفناء فالزهد مثلا هو تمام الثقة بالله وهى مصاحبة لتعظيمه جل شأنه واستصغار لكل خليقة .

هذا النوع من الزهد يمحو كل أمل للسالك فى الدنيا بل يمحو من قلبه كل ما يشغله عن خالقه ويفنيه عما سواه . وقد سئل الجنيد عن الزهد فقال « استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب »[2] .

والزهد شأنه شأن التوبة والفناء إماتة للنفس وعزل لها بل إن الفناء عن النفس أو الزهد فيها هو السبيل إلى الفناء عن الدنيا فلن يصل السالك ومعه شىء من نفسه – وكيف لا ؟ والنفس منبع الشهوات وأصل كل رذيلة قال رجل لذى النون المصرى متى أزهد فى الدنيا فقال : « إذا زهدت فى نفسك »[3] .

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير مطبعة صبيح القاهرة :١٩٧٠ ص ١٣ .
(٢) الرسالة القشيرية : ص ٣٤ .
(٣) الرسالة القشيرية : ص ٦١ .

وأعلى مراحل الزهد كما يراها الشبلى هى الفناء عما سوى الله تعالى وقد أشار إلى هذا المعنى عندما قال « أن تزهد فيما سوى الله تعالى » [1] .

ومن الغريب أننا نجد العلاقة واضحة بين الزهد والفناء عند الصوفى الشاطح أبو اليزيد البسطامى ذلك أنه جعل من زهده مراحل وأيامًا ففى المرحلة الأولى أسقط الدنيويات وفى الثانية أسقط الأخرويات وفى الثالثة أسقط ما سوى الله وفنى عن كل شىء فى الوجود عداه .

أما المرحلة الرابعة وهى أعلى المراحل جميعًا فلم يبق له سوى الله جل شأنه . يقول « كنت ثلاثة أيام فى الزهد فلما كان اليوم الرابع خرجت من اليوم الأول زهدت فى الدنيا وما فيها واليوم الثانى زهدت فى الآخرة وما فيها واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله ، فلما كان اليوم الرابع لم يبق سوى الله ... » [2] .

أو ليس هذا فناء ؟ بل الفناء أو ليست هذه عبودية ؟ بل تمام العبودية الله وحده جل شأنه .

(و) الفناء وإسقاط التدبير :

قلنا عند حديثنا عن علاقة التوبة بالفناء أن التوبة باعتبارها مرحلة التخلى الدائم والدائب عن كل ما يشوب النفس ، وأن مقامات اليقين لا تصح لسالك إلا بإسقاط التدبير مع الله ذلك أنه لا يصح تدبير لمن لم يدبر أمر نفسه بل إن التدبير فى هذه الحالة يكون تناقضًا مع الإرادة التى سبقت كل إرادة وهى الإرادة التى أرادت كون العبد قبل أن يكون – فتدبير الله أوجد كل خليقة فى علمه قبل أن يكون أو توجد فى الأعيان ومن هنا يصح القول أن إسقاط التدبير يعنى أنه إذا أراد السالك لنفسه تدبيرًا فليترك هذا التدبير لمن يحسنه فإن الأمور لا تجرى على حسب تدبير العبد ، بل تقع طبقًا لتدبير الخالق ومن هنا يمكن تقديم إسقاط التدبير على أنه حالة روحية سامية مقترنة بثقة عالية وتوكل مطلق على الخالق المدبر جل شأنه ولهذا فهو نوع من الفناء الذى يصاحبه استسلام تام للقدرة ، ودوران مع رياح القضاء حيثما تدور واظهار للعبودية التامة والكاملة لله وحده وهذا هو الإسقاط للتدبير بجميع أنواعه سواء المذموم منها أو المحمود .

---

(١) اللمع : ص ٤٦٨ .
(٢) اللمع : ص ٤٦٤ .

ذلك أن من لوازم العبودية اسقاط التدبير مع الله بل إن أول الطريق هو التطهر من وجود التدبير .

فإذا علمنا أن التدبير[1] الحق قديم وأن أفعال العباد محدثة وتدبيرها حادث أيضًا فلا يصح إذن أن يضاف القديم إلى المحدث ولا يتفق حكم الأزل مع ما يقترن به من سبق ولازمانية مع العلل وهى حوادث زمانية .

ويعبر إسقاط التدبير تعبيرًا دقيقًا عما فى الفناء من جانب أخلاقى فهو اعتراف مطلق بحدود الله .

يقول الشاذلى « لا تختر من الأمر شيئا واختر ألا تختار وفر من ذلك المختار وفرارك من كل شيء إلى الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وكل ترتيبات الشرع ومختاراته فهى مختار الله ليس لك من الأمر شيء ولابد لك منه واسمع وأطع »[2] .

ويصاحب هذا التسليم بأن كل تدبير صادر عن الله فلا حكم يصدر عليه من العبد بالسخط أو الرضى ففى هذا المجال لا يقوم للعبد فعل أو انفعال فقد فنى عن الأشياء كلها وامتنع عليه التمييز والتدبير شغلا بما فنى به يقول الهروى « ولا يرى العبد نفسه سخطًا ولا رضى – ذلك هو عين الفناء حيث لا يشهد الإنسان إلا فعل الله »[3] .

ويقول ابن عطاء « فبحسب غيبتك عن نفسك وفناءك عنها يبقيك الله به »[4] .

وكمال إسقاط التدبير هو أن يظل الشعور بالعبودية ملازما للسالك بحيث لا تكون – العبودية سلبًا مطلقًا بل هى تبقى على نوع من وعى السالك بهذه العبودية .

وهو وعى يؤكد أن إحساس العبد بعبوديته هو منتهى الحرية ويتفق هذا المعنى مع

---

(١) التدبير : لغة : هو النظر فى الأمور وأواخرها أو هو كما قال الشيخ زروق رضى الله عنه تقدير شئون يكون عليها في المستقبل بما يخاف أو يرجى بالحكم لا بالتفويض فإن كان مع تفويض – وهو أخروى – فنية خير أو طبيعى فشهوة أو دنيوى فأمنية .

راجع ص ٢٠ : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه : ص ٢١١ – (ومن الأمانة العلمية أن نثبت أن الفضل يرجع إلى أستاذنا أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى أنه أول من تحدث عن نظرية كاملة فى إسقاط التدبير مع الله .

(٢) الطبقات الكبرى : جـ ١ ص ٨ كذلك يراجع ابن عطاء الله السكندرى التنوير فى إسقاط التدبير مصر ١٩٧٠ – من ص ٤ إلى ص ١٩ – راجع أيضًا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٢١١ .

(٣) الهروى : منازل السائرين : ملحق بنهاية مدارج السالكين ص ٢٤ .

(٤) ابن عطاء : التنوير فى إسقاط التدبير ص ١٩ .

الإحساس الذى لازم « رسول الله ﷺ بعبوديته لله لقوله تعالى : ﴿واذكر عبدنا﴾[1] ووصف الله الرسول بقوله ﴿نعم العبد﴾[2] .

واسقاط التدبير على هذا النحو لا يعنى بأى حال من الأحوال خروج السالك عن صفاته البشرية ودخوله إلى الصفات الإلهية فالفاصل بين النوعين من الصفات يظل بارزًا – وقاطعا فالتبديل والتغيير لا يطرأ على صفة البشرية فهذه صفة أصيلة وصفة وجود وكينونة إنما يلحق التغيير صفات العبد – فبينما تكون البشرية هى الجوهر تكون الصفات عرضًا ، ومن هنا كان إسقاط التدبير فناء يسقط الإرادة ولا يسقط المريد لأن إسقاط كليهما يعنى دخول السالك إلى معانى أخرى مثل الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود .

وهى كلها نظريات لم تنج من النقد سواء من الذين برروا غلوها والتمسوا لها الأعذار أو من الذين هاجموها واعتبروها خروجًا على المعانى الأخلاقية – السامية – وإسقاط التدبير لا يعنى عدم التمييز المطلق بين ما هو خير وما هو شرير إذ قد يتبادر للذهن أنه طالما هناك إذعان واستسلام للتدبير المطلق فلا مجال لوصف الفعل بالخير أو الشر باعتبار كل فعل صادر عن الله أصلا بما يؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود التى يرتفع فيها البشرى إلى المستوى الإلهى ولكن يجب أن يفهم من عدم التمييز أن السالك إلى الله عندما تخلص نيته ويصفو قلبه ويتطهر تطهيرًا مطلقا يكون قد تحرر من قيود الوصف وحقق عصمته التى ينالها بقربه من خالقه وطاعته المطلقة له جل شأنه الصوفى المتطهر هناك لا يشاهد إلا الواحد الحق ولا يتصرف إلا فى – موافقته حال صحوته وسكره حال فرقه وجمعه .

كما لا يتأتى له أن يخالف الحق أو يتبع الهوى فالحق مصرفه فى الموافقات حاجبه عن المخالفات ، وهذا معنى ما قال الكلاباذى « إن الأشياء تتوحد له فلا يشهد مخالفة إذ لا يصرفه إلا فى موافقاته »[3] .

وهذا هو معنى الحرية نفسه وما قول القائل لا أبالى امرأة رأيت أم حائطا إلا إشارة صريحة إلى أنه قد تحرر من رق الأغيار كما تحرر من كل شىء فى الدنيا وما فيها بل هو لم يعد أسير العمل من أجل آخرته وحسب بل كل ما يعنى أنه قد أصبح عبدًا خالص

(١) سورة ص : آية ٤١ .
(٢) سورة ص : آية ٣٠ .
(٣) الكلاباذى ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، مكتبة – الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٩م ص ١٥١ .

العبودية لله وحده قد تحرر من الدرهم والدينار واستوى عنده حجرها ومدرها وخلصت سريرته وتطهرت من الجاه والمال والسلطان والشهوات وهذا هو عين ما قصده حارثة حين قال « عزفت نفسى عن الدنيا فاستوى عندى حجرها وذهبها »[1] .

وبهذه النظرة تمكن الصوفية من السيطرة التامة على الشهوات التى تهبط بالإنسان إلى مراتب الحيوانية وكيف لا وقد أبصروا المرأة حائطًا وأبصروا الذهب حجرًا وبدت الدنيا لهم جيفة قذرة .

ولكن كيف يتأتى للسالك الفانى أن يسترشد فى سلوكه تجاه الموافقات فقط دون المخالفات .؟

والرد على هذا كامن فى إفنائهم لإرادتهم فطالما كان العبد عبدًا مريدًا بقى له البصر قائده إلى ما يشتهى ويريد – وإذا كان البصر حاسة من الحواس البشرية التى لا تدرك إلا كل ما يتعلق بموضوعات العالم الحسى فإن إبقاء المريد عليه يعنى أنه يظل محصورًا داخل النطاق الحسى المتعلق بالغرائز والشهوات .

وهو ما ينفى كل أثر للروحانيات ويشير الشاذلى إلى ذلك بقوله « والإرادة تذهب بالخير رأسا »[2] .

ويأتى فناء الإرادة طمسا على البصر الذى يفسح مجالاً للبصيرة ، فلا مجال للبصر فى عالم البصيرة فالبصيرة لا تتعلق بما هو حادث فمجالها كل ما هو قديم وأزلى ومطلق ومعانيها ومدركاتها روحانية لطيفة وهى تناقض تماما كل ما يتعلق بالبصر .

ولذلك قد ينشب الصراع بين البصر والبصيرة فمن اشتغل بخدمة باطنه وتقويمه قويت بصيرته على بصره فطمسته وعزلته تماما فلا يبقى منه إلا ما يخدم البصيرة وإن حدث العكس اشتغل الإنسان بموضوعات العالم ، طمس على بصيرته ، وأما الفوز لمن تغلبت بصيرته على بصره .

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٠٩

تراجع أحاديث اللمع ص ١٦٥ ، « من حديث البزار بسند ضعيف عن أنس ، والطبرانى ، فى الكبير من حديث أنس بن مالك ، وسنده ضعيف أيضًا .

(٢) إيقاظ الهمم ، ص ٢٣ .

غيبت نظـــرى فى نظر وأفنيت عـن كـل فانـــى
حققت ما وجدت غير وأمسيت فى الحال هانى[1]

وفى هذا يقول تكون سكينة العبد وهناؤه فى القيام بالطاعات وإتمام التكاليف بحيث لا يكون الفناء حجابا يعوقه عن تأدية فرائضه أو يحول بينه وبين شريعة السماء وشريعة الحق .

ولكن قد يقول قائل كيف يمكن للعبد الفانى حال فنائه أن يحفظ التكاليف ويقوم بها ؟

ولعل من يسأل هذا السؤال يفترض أن الفناء غيبة سكر وظلام دامس – وليس الأمر كذلك فما سلك صوفى دون استرشاد بنور البصيرة ذلك يكشف كل ظلام ويفض كل ستر . كما أن الفناء ليس بالغيبة التامة وليس من شروط الفناء أبدا التخلى عن الأخلاق الإلهية بل كمال الفناء استقصاء السالك لها .

والسالك حال فنائه أشبه بمن دخل بيتا مظلمًا (حال الفناء) فلشدة ظلام هذا البيت لا يشاهد نفسه ومع ذلك فهو لا يفقدها إذ ليس من ضرورة إحساس الإنسان بوجوده أن يشاهد نفسه فالوجود قائم بصرف النظر عن المشاهدة فالبصيرة تميز بدقة بين ما هو حق وما هو باطل فتسلك الطريق إلى الحق وتتجاوز الباطل وذلك بعصمة من الله جل شأنه « فالحق يخرجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان ومن ظلمات البدعة إلى نور السنة ومن ظلمات الغفلة إلى نور اليقظة إلى نور الحقوق ... ومن ظلمات المعصية إلى نور الطاعة ومن ظلمات الكون إلى نور المكون ومن ظلمات التدبير إلى إشراق نور التفويض[2] .

وقال تعالى : ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾[3] .

فهى ثنائية دائمة والعبد دائم الخروج من أحد طرفيها والدخول إلى الطرف الآخر ويكون العبد المعصوم دائم الخروج من الظلمة إلى النور الربانى الذى يفيض عليه فيصرفه

(١) إيقاظ الهمم ، ص ٢٢ .
(٢) لطائف المنن ، ص ٢٩ .
(٣) سورة البقرة : آية ٢٥٧ .

فى جميع أفعاله ويسمو به إلى أعلى المستويات الروحية ويجعل منه عبدا مطيعًا غير مكبل بآفة الاختيار .

نخلص مما سبق إلى أن صوفية الفناء كانوا حريصين أشد الحرص على تجريد باطنهم من رعونات النفس الخفية والرذائل الغريزية وهذا ولاشك مزيد من الأصالة الأخلاقية – وهى الأصالة التى تسكن بمراقبة السرائر ومحاسبة النفس على كل خاطر من خواطرها أوهاجس من هواجسها فكان حريا بهم أن يتخلوا عن إرادتهم ويسقطوا التدبير والاختيار مع الله .

ويقول الطوسى « الإرادة للعبد وهى من عند الله عطية ... ويعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق خروجه من إرادته ودخوله فى إرادة الحق بمعنى أن يعلم أن الإرادات هى عطية من الله تعالى .. قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته لله تعالى وذلك منزل من منازل أهل التوحيد »[1] .

وليست الأخلاق الصوفية بعد هذا وذاك منفصلة عن الواقع ، ولا هى تحلق فى آفاق خيالية فكما أن لها جانبها المثالى المتسامى فلها جانبها العلمى التطبيقى وبين هذين الجانبين توازن فعال .

فهى أخلاق لا تغرق فى الواقع فتتلوث بما فيه من حسيات وتتهاوى بما يخالطه من غرائز . ولا هى تند عن كل واقع فتصبح شيئًا بعيد المنال وتقطع كل صلة بين الأمر الإلهى والتطبيق ، ولكنها ولاشك مزاج بين هذا وذاك فهى تطبيق للجانب النظرى وتسامى بالجانب العملى وحصنها المنيع فى الفناء والبقاء .

وهى أيضًا نظرية فى الإنسان الكامل الذى يتمتع بأسمى ما يمكن أن يضاف إلى البشرية من صفات ترتفع بالسالك إلى مستوى الصفات الإلهية يقول نيكلسون « ولا يكمل للصوفى التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها فتتمثل فيه الوحدة والكثرة والحقيقة والشريعة فإنه لا يكفى أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هى متحلية فى آثار الله عز وجل والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذى لا يسير إلى الله فحسب ، أى

---

(١) اللمع ، ص ٥٥٢ .

لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب بل يسير إلى الله مع الله وبالله أى يبقى على الدوام فى حالة الوحدة ، فإذا ما رجع إلى الظاهر الذى منه ابتدأ رجع مع الله وكان فى نفسه مجلى للوحدة فى الكثرة وفى حركة النزول أو الرجوع هذه يجعل الشريعة شعاره والحقيقة دثاره لأنه يرجع إلى الخلق فيظهر الحق لهم ويقوم فى الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع »[1].

ومما لا شك فيه إن أفضل مقام يقام فيه العبد هو مقام العبودية لأن الإحساس بالعبودية يعنى الاعتراف بأعباء العبد وواجباته تجاه الرب تلك الواجبات التى تعنى الإتيان بالتكاليف دون تقصير والانصياع لأوامره دون انحراف وهو المقام الذى يعى فيه العبد أنه لا يصح أن يدبر لنفسه إذ أن تدبير الله خير وأجدى كما أن تدبير العبد غير جائز مع تدبير الله فما يريده نافذ ولا جدال .

يقول ابن عطاء « اعلم أن أجل مقام أقيم العبد فيه مقام العبودية »[2] ويقول « العبودية ترك التدبير والاختيار مع الربوبية »[3] والاستقامة على العبودية تحمل فى ثناياها عدم الإصرار على الذنب أو مواصلة اقتراف الذنوب بسبب قنوط أو يأس من رحمة الله .

وهذا يعنى وجود صلة دائمة بين العبد والرب ويعنى أيضًا وثوق السالك فى رعاية الله له تلك الرعاية الدائمة التى تتولى تصريف أموره فى كل لحظة .

وهذه الصلة الروحية الدائمة هى أروع ما فى العبودية ذلك أنها تضمن استمرار وجود الضمير الأخلاقى وصحوته ، وتضمن أيضًا عدم اقتراف المعاصى أو المخالفات بالتذرع بسبق الوقوع فى المعاصى فالتوبة دائما قائمة وباب مفتوح أمام كل عاص كى يعود إلى حظيرة الأخلاق وما أروعها من أخلاق تلك التى تتوخى الإرادة الإلهية فى كل فعل وكل حركة .

يقول ابن عطاء الله السكندرى الاستقامة على العبودية لا يناقضها فعل الذنب على

---

(١) The Mystics of Islam; P. 163.
ويراجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٨٢ .
(٢) التنوير فى إسقاط التدبير ، ص ٢٦ .
(٣) المرجع نفسه ص ٢٦ .
راجع ، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ٩٩ – ١٠٠ .

سلب – الفلتة والهفوة إذا جرى القدر عليه بذلك وإنما يناقضها الإصرار عليه ، فإذا وقع العبد فى ذنب فينبغى أن يبادر إلى التوبة منه ولا ييأس بسبب وقوعه من الاستقامة مع ربه[١] .

هذه الأخلاق بما فيها من سمو وجلال تخلق عبدا حقيقيا – عبدا شفافا ذا قلب قابل لتلقى الأنوار الربانية والفيوضات الإلهية فتنفتح له من المعارف « ما لا عين رأت ولا أذن سمعت » [٢] وتشرق عليه شمس الحقيقة وتمتلىء القلوب بنور اليقين ذلك النور الذى وصفه ابن عطاء قائلا « نور مستودع فى القلوب مدده من النور والوارد فى خزائن الغيوب »[٣] .

وبعد هذا العرض أود أن أضيف – أننى لاحظت أن السالك على طريق الفناء فى التصوف المسيحى يمر بمراحل أخلاقية تهدف إلى تصفية النفس من أدرانها والتخلى عن الصفات التى – تحول بين السالك وتجربة الاتصال ولقد استخدمت ألفاظ من أمثال (الزهد Ascerticism) وقتل النفس أو إماتتها Moritification لتدل على ضرورة اجتياز الطريق الأخلاقى للتحقق بتجربة الاتصال المسيحية وهى التجربة التى يعلن H.D. Lewis أنها ليست اتصالا مباشرًا وأن الادعاء باتصال مباشر مع الله – بالمعنى الحرفى – هو أشبه بالادعاء بوجود دائرة مربعة Square Circle[٤] .

وبالطبع فإن وجود دائرة مربعة أمر مستحيل ، وهذا دليل على استحالة انهيار الفواصل التى تميز بين الخالق ومخلوقاته وبالتالى فإن التمايز والتناقض القائم بين الفعل الخير والفعل الشرير يبقى قائما أيضًا فلا يتأتى للصوفى أن ينسب كل أفعاله سواء فى أكان خيرًا أم شرا إلى الله .

---

(١) الرندى ، شرح الحكم ، جـ ١ ، ص ١١٠ .

(٢) هامش الإحياء ، جـ ٤ ص ٣٠٢ ، من حديث أبى هريرة .

(٣) الرندى ، شرح الحكم ، جـ ١ ، ص ١١٢ ويراجع ، ابن عطاء الله وتصوفه ، الفصل الرابع ص ١٧١ وما بعدها .

(٤) H.D. Lewis; Philosophy of Religion; London; 1975; P. 207