الفصل الخامس

الفناء والوجود

obeikandl.com

obeikandl.com

الفناء والوجود

مقدمة :

استطعنا فى الفصل السابق أن نحدد علاقة الفناء بالمعرفة ، ووقفنا على أن المعرفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالفناء .

وأوضحنا أن المعرفة كشف ذوقى ، واتصال روحى ، ينفذ إلى عالم الأسرار الإلهية ، وفى هذه اللحظات الإشراقية يتحدد تصور الصوفية للوجود حال فنائهم .

فوجدنا مواقف وجودية مختلفة ، تراوحت بين القول بالفناء عن إرادة السوى ، أو الفناء عن شهود السوى ، أو القول بالفناء عن وجود السوى .

١ – والفناء عن إرادة السوى هو ذلك الذى تمسك به جماعة من الصوفية الذين آثروا الصحو على السكر ، وأفردوا الرب وبالمنع ، والعطاء ، والنفع ، والضر ، وهم فى فنائهم لم يدخلو إلى أى معنى من معانى وحدة الوجود ، بل هم قد أفردوا القديم عن الحديث ، ودأبوا على الاحتفاظ بالثنائية التى تفصل بين العبد والرب .

يقول ابن القيم « الدرجة الثالثة من الفناء فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين وهو الفناء عن إرادة السوى شائما يرق الفناء عن إرادة ما سواه ، سالكا سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه ، فانيا بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه[١] .

وحقيقة هذا الفناء وهذا البقاء مستمدة من الشريعة وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علما ومعرفة ، وعملا ، وحالا وقصدا »[٢] .

وبذلك كان توحيد الله ثمرة من ثمار هذا النوع من الفناء ، ولقد حرص على هذا المعنى أبو القاسم الجنيد فى القرن الثالث الهجرى ، وكذلك مدرسته ومن نهج نهجه ، إلى أن كان أبو حامد الغزالى فى القرن الخامس الهجرى ، ومن بعده صوفية الطرق من

---

(١) ابن القيم ، مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقى ، مطبعة السنة المحمدية ، مصر ١٣٧٥هـ ، جـ١ ص ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع ، جـ ١ ص ١٦٧ .

أمثال الشاذلى ، وابن عطاء ، وغيرهم من صوفية القرنين السابع والثامن ويرى ابن تيمية فى فناء هؤلاء اجتماع القلب على الله وعلى مفارقة ما سواه ، فيكون مفرقا فى عمله وقصده ، وفى شهادته وإرادته ، فى معرفته ، ومحبته ، بين الخالق والمخلوق ، بحيث يكون عالما بالله عارفًا به وهو مع ذلك عالم بمباينته لخلقه ، وانفراده عنهم ، وتوحده دونهم[1] .

والنوع الثانى من الفناء هو الفناء عن شهود السوى ، وهو الغيبة عن شهود كل ما سوى الله فى الكون ، وهذا يحدث فى حال سكر واصطلام وجمع ، وفيه يغيب السالك عن عبادته بمعبوده ، وعن ذكره بمذكوره ، وعن حبه بمحبوبه ، وفيه يعود السالك إلى صحوه دائما ، فيعود إليه تمييزه ، ويدرك أنه عبد ، وأنه لا يمكن أن يصير ربا بأى حال ، ويدرك أيضا أن الله بائن ومفارق يقول ابن القيم .

« وقد يسمى حال مثل هذا سكرا واصطلاما ومحوا وجمعا ، وقد يغلب شهود القلب بمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى به ، فيظن أنه اتحد به وامتزج ، بل يظن أنه هو نفسه كما يحكى أن رجلا ألقى محبوبه نفسه فى الماء فألقى المحب نفسه وراءه : « فقال له ما الذى أوقعك فى الماء فقال غبت بك عنى فظننت أنك أنى »[2] .

ويمثل هذا الفريق أبو اليزيد البسطامى ، والحسين بن منصور الحلاج ، وابن الفارض وغيرهم من صوفية الحب الإلهى .

٣ – وأما النوع الثالث من الفناء فهو الفناء عن وجود السوى ، أو الفناء عن وجود ما سوى الله ، وفناء لا يرى أصحابه فى الوجود ، إلا واجب الوجود ، وأما ما عداه فلا وجود له أصلا ، وهو نفى للكثرة ، والتعدد ، والقسمة ، والحاق للمخلوقات بالخالق وإنكار تام لكل تفرقة بين عبد ، ورب ، بل كل ما هناك رب .

يقول ابن القيم « فأما الفناء عن وجود السوى فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم غير ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التكثر والتعدد بكل اعتبار فلا يشهد غيره اصلا ، بل يشهد وجود العبد عين وجود

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ، بدون تاريخ جـ٢ ص ٣٤١ .
(٢) مدارج السالكين ، جـ ١ ، ص ١٥٥ .

الرب ، بل ليس عندهم فى الحقيقة رب وعبد[1] ويمثل هذا الفريق «محيى الدين بن عربى » ، و« عبد الحق بن سبعين » وغيرهم . وهؤلاء قد جعلوا من المرئيات صورًا للوجود المطلق ، فأسبغوا على المخلوقات صفات الخالق ، أو أضافوا إلى الخالق صفات المخلوقات .

يقول الشيخ نجم الدين بن إسرائيل شعرًا .

ذرات وجود هى للحـــق شهـود أن ليس لموجود سوى الخلق وجود
والكـــون وإن تكـثرت عدتـــه منـــه إلى عـــلاه يبـدو ويعـــود[2]

وهؤلاء الملاحدة قد ذهبوا مذاهبهم فى تأصيل وحدة الوجود .

فمنهم من قال بأن الأعيان كانت موجودة فى العدم قائمة بذاتها وغنية عن الله فى أنفسها كابن عربى – الذى أقام علاقة احتياج متبادلة بين الأعيان والخالق فقال بحاجة الخالق للأعيان باعتبارها تجسيدا له فى ظهورها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الأعيان فى حاجة إلى الخالق الذى يمنحها وجودها ، ويغالى « ابن سبعين » عندما يجعل من واجب الوجود وممكن الوجود وجهين لعملة واحدة ، أو إن شئنا قلنا إن الواجب والممكن فى علاقتيهما بعضهما بالبعض يمثلان المادة وصورتها ، فلا انفصال للمادة عن الصورة ولا العكس .

وما كان من الجهمية[3] إلا أن قاموا بتعرية الله عن كل وصف فلم يرضوا له أن يكون فى العالم ، ولا خارجه ، ولم يوافقوا على محايثته ، أو مباينته له – وهذا النفى المبالغ فيه يحرم الله كل صفه ويمنع عنه كل وجود فيصير هو العدم الحقيقى .

ويرى ابن تيمية أن مثل هذه الأحوال هى فى الواقع من الأحوال الشيطانية ، بمعنى أنها لا تمت للتصوف القويم بصلة . ومواقفهم محض وهم واسراف لا مبرر له إلا أن يكون من عمل الشيطان .

---

(١) مدارج السالكين ، جـ ١ ص ١٥٤ .
(٢) مجموعة المسائل والرسائل ، جـ ١ ، ص ٦٧ .
(٣) الجهمية – هم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا لا قدرة للعبد اصلا – لا مؤثرة ، ولا كاسبة بل هو منزلة الجمادات ، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى (راجع : التعريفات للجرجانى) .

وهؤلاء يأتيهم أرواح يخاطبهم وتتمثل لهم ، وهم جن وشياطين فيظنونها ملائكة وهذه الأرواح الشيطانية هى الروح الذى يزعم صاحب الفتوحات أنه ألقى إليه هذا الكتاب[١] .

وربما كان هذا ما يقصده وليم جيمس عندما أعلن إمكانية أن تكون بعض الأحوال الصوفية وخصوصا ما يعرض منها حال الفناء شيطانية Diabolical[٢] . وللقرآن من هؤلاء الغاوين موقف حازم إذ يقول جل شأنه :

﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانًا فهو له قرين ، وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون﴾[٣] .

ويقول عز وجل : ﴿يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورًا ﴾[٤] .

وقال تعالى : ﴿إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾[٥] .

ونعرض فيما يلى لهذه الأنواع المختلفة من الفناء بالتفصيل .

١ – الفناء عن إرادة السوى (الفناء فى التوحيد) :

الفناء الكامل الموافق لحقيقة الشريعة والذى يرتضيه خواص أولياء وأئمته المقربين ، هو الفناء عن إرادة السوى – وهذا الفناء يبدأ صحوا ، ثم يرتفع إلى صحو الجمع ، ثم ينتهى بصحو الصحو ، والصحو الأول افناء السالك نفسه فى عبوديته فيسلك السبيل إلى إرضاء الخالق ويصر على القيام بما يحبه ويرضاه ، حتى إذا ما استمر على هذا النحو فني عن مراده من محبوبه ، ومعبوده منه ، فيتحد المرادان وتتوافق الإرادتان ، فيصير كل فعل من أفعال السالك موافقا لما يريده المولى عز وجل منه ، وهذه ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة « صحو الجمع »[٦] لأن السالك هنا يكون فى إرادته مجموعا فلا تبقى له إرادة ، بل ما يبقى هو المراد الدينى الذى يسبغ على الصوفى الفانى ظاهرا من الإرادة ، وباطنا من الطاعة ، فيكون عبدًا صادق العبودية ، ومطيعًا خالص الطاعة .

---

(١) ابن تيمية ، رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . مكتبة صبيح مصر سنة ١٩٥٨م ، ص٩٨ .

(٢) Varieties of Religious Experience, P. 410

(٣) سورة الزخرف ، الآية ٣٦ ، الآية ٣٧ .

(٤) سورة النساء ، الآية ١٢٠ .

(٥) سورة الأعراف ، الآية ٣٠ .

(٦) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣ .

ولا يصح أن نفهم من هذا أى نوع من الاتحاد بين المريد والمراد ، أو بين الحق والخلق ، بل هو اتحاد إرادات فقط – والإرادات المقصودة هنا ليست متعلقة بإرادة التكوين أو الخلق ، ولا صلة لها بكل ما هو أزلى وقديم ، وهى تتعلق فقط بالناحية الدينية فقط .

« فهذا الاتحاد والفناء كما يقول ابن القيم « هو اتحاد خواص المحبين » أو هو اتحاد المراد الدينى الأمرى لا المراد الكونى القدرى بمراد المحبوب »[1] .

وأما الصحو الأخير فهو ما يمكن أن يتفق وتسميته بحال البقاء بعد الفناء ، وهو ولا شك صحو التوحيد ، أو الفناء فى التوحيد ، لأنه يتعلق بالجانب التطبيقى لشهادة أن لا إله إلا الله ، والمقصود بهذا هو انطباق الجانب العلمى والعملى وجانب النفى والإثبات ، الذى هو فى الواقع الفناء والبقاء .

والبقاء هنا هو الحال الذى لا يبقى للسالك فيها معبود سواه ، فلا معبود على الحقيقة ولا إله إلا هو جل شأنه يقول : ابن القيم « وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد الذى اتفقت عليه المرسلون ، وأنزلت به الكتب ، وخلقت لأجله الخليقة ، وشرعت له الشرائع .. وحقيقته البراء والولاء – البراء من عبادة غير الله والولاء لله »[2] .

وعلى هذا النحو :

فالتوحيد باتفاق علماء الطائفة هو الحكم اليقينى بأن الله واحد لا شريك له ، وهو العلم بأن هذه الواحدية مطلقة ، لا يشوبها تقسيم ، أو تشبيه ، وهو تسليم بأن قدرة الله تعالى فى الأشياء بدون حدود .

وهذا المعنى هو ما اتفق عليه جمهرة من الصوفية السنيين الذين لم يذهب بهم الفناء مذهبا بعيدًا ، ولم يطح السكر بعقولهم وعلى رأس هذه الطائفة أبو القاسم الجنيد من أئمة القوم وساداتهم مقبول على جميع الألسنة وتوفى (٢٩٧هـ)[3] .

ولقد تميز الفناء عند الجنيد بخصائص بارزة جعلته موافقا للشريعة وكان الجنيد مؤثرًا للصحو والتمكين[4] وهو ما يميزه عن الطيفورية ، والحلاجية ، إذ اعتبر الجنيد

---

(١) مدارج السالكين : ابن القيم ، جـ ١ ، ص ٩٠ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٩٠ .
(٣) طبقات الصوفية ١٥٥ .
(٤) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٣٩ .

الحلاج مخطئًا فى صحوه وسكره ، فالجنيد يفهم من الصحو استقامة حال العبد ، مع الحق ، ويفهم من السكر شدة الشوق وفرط المحبة ، وهذا وذاك لا يلحق العبد بأى صفة من الصفات الإلهية .

وثانيا : يتميز فناء الجنيد بأنه عودة النفس إلى سبق وجودها قبل أن تكون ، فتخضع خضوعًا مطلقا لتصاريف الخالق ، وتفقد إرادتها فى إرادة الله جل شأنه ، وهو بهذا يفرق بين عالم ما قبل الكون ، وعالم الكون ، وعالم ما قبل الكون هو الذى نعمت فيه النفس بكامل حريتها فما أن كانت حتى كبلت بأغلال ، البدن والصفات البشرية – والخلاص من عالم الكون هو فى نظره فكاك للنفس من ربقة الصفات ، وتخلص من اسر البدن ، ولا يتم هذا إلا بتحققها بالفناء عن ضيق الرسوم الزمانية ، والانطلاق إلى سعة فناء السرمدية .

يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « والفناء فى التوحيد معرفة نظرية تحققت بها نفس الإنسان فى عالم آخر قبل أن تتصل بالبدن فى هذا العالم وهذه الفكرة عند الجنيد وعند غيره من الصوفية المتأخرين كابن عطاء الله السكندرى »[1] ويقول الجنيد وقد سئل عن توحيد الخاصة فقال « أن يكون العبد شبحًا بين يدى الله عز وجل تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى أحكام قدرته ، فى لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له ، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه ، بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون[2] .

ويستفاد من هذا ثالثًا أن فناء الجنيد يتلازم ومعنى فطرى ، فهو يؤكد أن الفناء كان موجودًا مع النفس فى عالم ما قبل الكون ، وطالما أن الأرواح أزلية فإن فناءها يعنى عنده انعدام تعينها وتشخصها ، بعودتها إلى وجودها الأتم والأكمل الذى يتحقق بالبقاء فى الله وهو « غاية حقيقة التوحيد للواحد التى هى أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل »[3] .

ويلاحظ أن هذه الحال عند الجنيد ليست دائمة فهو لا يكف عن الاتصال بالله

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .

(٢) اللمع ، ص ، ٤٩ – راجع د . أبو العلا عفيفى ، التصوف الثورة الروحية، دار المعرف مصر ١٩٦٣م ، ص ٢١٦ إلى ٢١٩ .

(٣) اللمع ص ٥٠ .

والانفصال عنه ، بمعنى أن السالك دائم التردد بين حال الفناء والبقاء ، وحال الصحو أو البقاء ، هى الحال التى يشعر فيها باثنينية لاجدال فيها بين الخالق والمخلوق بين الحادث والأزلى وبين العبد والرب .

وهكذا أبقى الجنيد على الفاصل بين الخالق والمخلوق كما أبقى على النقطة التى يعود منها العبد إلى نفسه ليشعر أنه عبد كامل العبودية ، وأن الله خالقا مطلق الألوهية ، وقد لخص لنا الجنيد هذا الرأى عندما تحدث عن التوحيد بقوله أنه « افراد القدم عن الحدث ، والخروج عن الأوطان ، وقطع المحاب ، وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع[1] .

رابعًا : لا ينكر الجنيد ومدرسته فناء الصفات ، ولكنهم يعارضون بشدة فناء الذات ، فإذا كان فناء صفة ببقاء صفة أخرى فإنه لا يجوز فناء العين لأن هذا محال كما يقول الهجويرى ، فالنار تكسب الحديد خاصية الحرارة ولكنها لا تحوله إلى نار فكل قائم بذاته كما سبق وأوضحنا يقول « ماذا تريدون بهذا الفناء فإذا قالوا فناء العين فإنه محال وإذا قالوا فناء الوصف فإنه يجوز فناء صفة ببقاء صفة أخرى[2] .

وهكذا يمكن القول بأن مقصد المدرسة الجنيدية من الفناء يتحدد فى معان ثلاثة لا تخرج فى جلها عن المقصد الأسمى للشريعة الإسلامية ، وهى معان تتفق وفناء الصفات وسلبها من العبد ، وإضفائها على المعبود .

فهو أولا فناء للأفعال بمعنى أن الله هو الفاعل على الإطلاق لا يشاركه فى فعله أحد ، ولا يحد من سلطانه شىء ، وثانيا فهو فناء فى الصفات بمعنى أن صفات مثل السميع والبصير والقادر هى صفات إلهية ولا يمكن أن تكون غير ذلك وهى تختلف تمامًا فى مجال الألوهية ، وإذا ما كان فى الإمكان إطلاقها على البشر فلابد أن يكون مفهوما أن هذه ليست تلك .

وثالثا : لا موجود على الحقيقة إلا الله ، فهو واجب الوجود والموجود بذاته والمستغنى عن أى وجود ، مهما كان ، فكل وجود آخر هو فعل من أفعاله وهذه المعانى هى التوحيد

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٦ .
(٢) كشف المحجوب ، الهجويرى ، جـ ٢ ، ص ٤٨٣ .

الحقيقى الذى قال به الجنيد ، وحفظته من بعده مدرسته من الأقلام الدخيلة عليه وقد تمثلت هذه المعانى فيما جاء عند أبو نصر السراج ، والهجويرى ، والسلمى ، والقشيرى ، وأنصارهم ، وأتباعهم .

كان هذا شأن الفناء فى التوحيد إلى أن جاء المتصوف السنى الواسع الثقافة ، والخصيب الإنتاج محمد بن محمد الملقب بأبى حامد والمعروف بالغزالى والمتوفى (٥٠٥ هـ) فصار الفناء عنده تنبيه على قطع الملاحظة عن الأغيار ، واعتراف قاطع بواحدية القهار .

وهو التوحيد على الحقيقة لموافقته للشريعة التى عدتها أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير .

وهذا النوع من التوحيد ثمرة من ثمار الكشف[1] ومرتبة سامية لا تتأتى إلا للصديقين الذين لا يشاهدون فى الوجود إلا قدرة واحدة هائلة تصدر جميع الأشياء عنها رغم كثرتها – ومن هنا نجد الكثرة عنده منبعثة من داخل الوحدة كما أن الوحدة تشاهد فى الكثرة .

ولقد جعل الغزالى من التوحيد نظرية متكاملة فهو يقسمه إلى مراتب[2] أربع أولها أن ينطق الإنسان بشهادة أن لا إله إلا الله وقلبه غافل عنها أو منكر لها ، فهو قول باللسان لا يصدقه القلب ، شأنه فى ذلك شأن من يقول ظاهرًا ما لا يضمر باطنا ، فهو منافق وهذا توحيد المنافقين .

وأما الدرجة الثانية من التوحيد فلها طرفان متساويان فالنطق بالتوحيد يصاحبه اعتقاد قلبى راسخ – وهذا توحيد عوام المسلمين .

فإذا أمكن للعبد أن يشاهد حقيقة التوحيد كشفا بنور الحق تحقق من كون الأشياء صادرة على كثرتها عن مصدر واحد وهذا هو مقام المقربين .

ويحاول الغزالى أن يثبت أنه لا تناقض بين الكثرة والوحدة ، فالكثرة عنده مسألة متعلقة بالشعور فالكل يشاهد لا من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد والوحدة هنا شهودية وليست وجودية .

---

(١) راجع ص ١٢٥ من هذا البحث .

(٢) إحياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٤١ يراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢١٥ .

وأما المرتبة الرابعة فهى أعلى مراتب التوحيد أو هو توحيد خاصة الخاصة وتتحقق حال فناء الصوفى عن نفسه وعن الخلق بحيث لا يعود الصوفى مشاهدًا فى الوجود إلا واحدا أصلا وهى مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء فى التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا فلا يرى نفسه فى توحيده بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق[1] .

وعندما يؤكد الغزالى أن الوحدة التى يقول بها غير منافية للكثرة يضرب مثلا بالإنسان – فيراه واحد وكثير فى ذات الآن – فهو كثير إذا نظرنا إلى روحه وجسده وأطرافه وأمعائه .. إلخ ومع هذه الكثرة – فإن أحدا لا يمكن أن ينكر أن الإنسان واحد ، وأنه ليس مجموع أجزائه بل هو كل هذه الأجزاء .

وتوحيده على هذا النحو ليس حلولاً ، ولا هو اتحاد ، بل ثنائية قائمة بين الله والعالم فالكثرة والوحدة خطان متوازيان غير متعارضين .

يقول Stace إن الغزالى ينكر فى هدوء فلسفى إمكان تفسير خبره الفناء على أنها تحقيق اتحاد مع الله[2] .

فلا حاجة إذن إلى محاولة تفسير أقوال الغزالى على أنها وحدة وجود أو كثرة فقد تآلفت الوحدة والكثرة عنده – وكل محاولة من هذا القبيل هى تعسف لا طائل منه فقد قيل « لو كان بعد النبى محمد ﷺ نبى لكان الغزالى ذلك النبى[3] بمعنى أنه التزم التزاما دقيقا بالشريعة الإسلامية . هذا – ولقد كانت نظرية الغزالى فى المطاع الذى هو الروح المحمدى موافقة أو متممة لنظريته فى التوحيد ، فهو يعتقد – كما يقول نيكلسون أن الله تعالى لا يعرفه على الحقيقة إلا الذين تحققوا بمعنى التوحيد فى حال فنائهم الصوفى ، فى حين أن إرادته وتدبيره متجليان فى الكون بواسطة العقل أو الروح المحمدى[4] .

ولقد انتقل الفناء فى التوحيد إلى صوفية الطرق فى القرنين السادس والسابع فمنهم

---

(١) راجع إحياء علوم الدين ، الغزالى طبع البابى الحلبى القاهرة ، جـ ٤ ، ص ٢٤٠ .
راجع أيضا المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢١٣ وما بعدها .

(٢) Myticism and Philsophy; p. 116.

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٣٩ .

(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مجموعة المحاضرات التى ترجمها د . عفيفى بهذا العنوان ، ص ١٤٨ .
ويراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، من ص ٢١٣ إلى ٢١٨ .

من قال باسقاط التدبير مع الله وفناء الإرادة والتزموا بحقيقة التجريد ، والتفريد ، فتجردوا عن عبادة ما سوى الله وأفردوه وحده بالعبادة وهؤلاء من أمثال الشاذلى ، وابن عطاء الله السكندرى ، ومنهم من دخل إلى معانى أقرب ما تكون إلى وحده شهود ، أو شهود الأحدية فى الوجود ، كإبراهيم الدسوقى « القرشى » .

إلا أن الخيط الذى ربط بين هذه الطرق هو تمسكها بموافقة الشريعة ، قصدا وحالا .

٢ – الفناء عن شهود السوى :

(أ) الفناء والاتحاد :

إن المتحدث عن علاقة حال الفناء بالاتحاد بالله لا يمكن أن يغفل المتصوف أبا يزيد البسطامى المتوفى (٢٦١ هـ) .

ولا شك أن كثيرًا من كتاب التصوف قد عدوا أبا يزيد البسطامى هذا أول من أدخل فكرة وحدة الوجود التى ذاعت فى أنحاء فارس إلى التصوف الإسلامى ولعل ما قيل من أن هذه الفكرة قد جاءت مع أبى يزيد بالذات راجع إلى أن تأثره بأصله الفارسى ونزعته « الثيوسوفية »[1] والتفكير اليونانى – كان غالبًا عليه فى جل أقواله وفى معظم ما نقل عنه حال فنائه .

إلا أن هناك من يرون أيضًا أن فكرة وحدة الوجود لم تكن هى الوحيدة المسيطرة على فناء أبى يزيد .

ولعلنا إذا قمنا بتوضيح خصائص الفناء البيازيدى فقد نستطيع أن نقرر هل كان من أصحاب وحدة الوجود ، أو وحدة الشهود ، أو من القائلين بالاتحاد أو التوحيد ؟

الواقع أن ما يمكن أن نصف به فناء أبى يزيد هو كونه قائمًا على أساس دخول الصوفى إلى حال من الغيبة أو السكر الشديد الذى يفقد الصوفى وعيه ، فيصير مغيبًا تمامًا ، مما يؤثر على سلوك الصوفى حال فنائه ، بل ويدمغه بتصرفات وأقوال تبدو فى ظاهرها بعيدة عن المنحى الإسلامى القويم ، وقد أدى هذا الحال من السكر والاصطلام بكثير من الصوفية إلى الدخول فى مواقف روحية ، ووجودية شبيهة بتلك التى قال بها

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مقالات نيكلسون التى ترجمها د . أبو العلا عفيفى تحت هذا العنوان ، ص ٢٤ .

أبو يزيد . ومن ناحية أخرى اتخذ أبو يزيد لنفسه معراجًا روحيًّا صاعدًا ، يبدأ من أدنى الدرجات الحسية ، ويرتفع إلى أعلى المراتب الروحية .

فهو إدراك حسى فى أدنى درجاته ، ثم يرتقى إلى مرحلة الإدراك العقلى ، ثم يتخلى عن إدراكه العقلى إلى شهوده القلبى .

أو من الممكن أن نقول : إن أبا يزيد فى الطريق إلى الله كان قد فنى عن كل ما فى هذا العالم ثم فى مرحلة أعلى من ذلك فنى عن كل شىء فلم يبق له إلا الله ، ثم هام به فما بقى له سواه .

هذا النوع من الفناء الذى يبدأ بالتجرد عن العالم المادى ، ارتقاء إلى مراحل روحية ثم إلى التجريد المطلق أو التوحيد — هو موقف آخر يتعارض مع ما قيل عن صاحبه من أنه من القائلين بالاتحاد بالله .

ومما لا شك فيه أن الذين نسبوا إلى أبى يزيد « نظرية صارمة فى وحدة[1] الوجود قد استندوا إلى عدد وفير من الأقوال التى نقلت عنه ، والتى ذكرها العديد من كتاب التصوف من أمثال السهلكى ، والقشيرى ، وفريد الدين العطار ، وأبو نصر السراج[2]. وغيرهم .

وهى توضح بما لا يدع مجالاً للشك بأن صاحبها كان فى مرحلة من مراحل حياته على الأقل صاحب نظرية متكاملة فى الاتحاد .

يقول نيكلسون فى محاضرته التى ترجمها د . أبو العلا عفيفى تحت عنوان (نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره) لو أننا افترضنا صحة الأقوال التى ينسبها إلى أبى يزيد البسطامى فريد الدين العطار لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود[3] .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مقالات نيكلسون المترجمة بهذا العنوان ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) راجع اللمع ، من ص ٤٦١ إلى ص ٤٧٧ .

(٣) محاضرة ضمن مجموعة أبحاث نيكلسون التى عنونها عفيفى فى التصوف الإسلامى ، ص ٢٣ .
ويراجع تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار الجزء الأول ابتداء من ص ١٦٠ إلى ص ١٧٩ وقد وردت به هذه الأقوال .
« خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى يامن أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء » ويقول منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى فصرت اليوم مرآة نفسى لأننى لست الآن من كنته وفى قولى (أنا) و (الحق) إنكار لتوحيد الحق لأننى عدم محض فالحق تعالى مرآة نفسه بل انظر إن الحق مرآة نفسى لأنه هو الذى يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت » ويقول — إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى » سبحانى ما أعظم شأنى إلى آخر هذه الأقوال التى جمع معظمها عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفى وهو يطبع فى الكويت فى وكالة المطبوعات وتوزعه دار القلم فى بيروت — لبنان .

على أن هناك خاصية هامة جدا تميز فناء أبى يزيد وهى خاصية إسقاط الصوفى لما سوى الله شهودا ، فلا يعود مشاهدًا فى الكون إلا الواحد الحق ، وهو ما أطلق عليه فناء الهوية وغيبة الآثار ويحدث عند "Stace" فى حال تلاشى الذات[1] ، أى الفناء .

وهو التلاشى المطلق الذى لا يبقى للأنا مجالا كى تحظى فيه بوجودها المستقل – بل كل ما يبقى هناك هو الأنت – أو الذات الإلهية .

فقد دأب أبو يزيد على محاولته تخطى حدود ذاته ، والخلاص من قيود المكان والزمان ، والفكاك من أسر الجسد – وإذ يصل إلى نهاية معراجه الروحى – تسقط كل قيود الأنا البشرية وتندمج هى والأنت ، فيصبح الأنت أنا أو العكس يقول :

أشـــار سـرى إليـــك حتى فنيت عنـــــى ودمت أنت
محوت اسمى ورسم جسمى سألت عنـــــى فقلت أنت
فأنت تسلو خيـــــال عينى فحيثما درت كنت أنت[2]

وكأنما يرى أبو يزيد فى وجوده الذاتى المتعين قيودًا حسية مفروضة عليه ، وهى قيود دنيا لابد للإنسان أن يتحرر منها ، عبر مراحل من الانطلاق الروحى ، إلى أن يصل إلى حقيقة الاتحاد بالله ، الذى لا يتحقق إلا فى مقام الفناء التام .

وهذا التصور يتأكد لنا عندما يجعل أبو يزيد من نفسه طيرًا طليقا تحرر من كل القيود وسبح فى فضاء التوحيد اللانهائى فارتقى أجواءه طبقة بعد أخرى ليصل إلى أصل التوحيد فيقول :

فلم أزل أطير إلى أن صرت فى ميدان الأزلية .. فرأيت شجرة الأحدية[3] .

وهذه نفسها هى الحال التى وصفها سيتس باعتبارها شعورا حقيقيا بالاتحاد[4] يبرز إلى وعى السالك بعد أن يسلب عن نفسه كل نواقصها – ثم ينتقل من سلب إلى سلب ، أو من ليس إلى ليس حتى يضيع فى الضياع ، أو يفنى عن الفناء إلى أن تتخلص ذاته من ذاته ، وكأنما يخلع جلده البشرى ، فلا يعود مشاهدًا إلا حقيقة واحدة فى الوجود

---

(١) Myticism and Philsophy; p. 113.
(٢) شطحات الصوفية ، عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠٩ .
(٣) اللمع ، ص ٤٦٤ .
(٤) راجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٥ .

وهو ، إحساسه بأنه صار والواحد واحدا – وهنا يمكن أن نقول عن أبى يزيد أنه الواحد ، ويصح أن نقول عن الواحد أنه أبو يزيد فلا غرابة إذن – وشعوره على هذا النحو – أن ينطق بما أفزع كل العقول فيقول « سبحانى ما أعظم شأنى » .

أو لا إله إلا أنا فاعبدون وهى جرأة بالغة فقد أطلق على نفسه صفات لا تجوز لغير الله – حاشا لله .

ولو صحت تلك الأقوال المنقولة عنه – لصحت الأقوال التى تنسب لأبى يزيد نظريته فى الاتحاد ، وما يؤيد وجهة نظرنا هذه أنه حال فنائه واصطلامه رأى أنه العرش الكرسى بل اللوح المحفوظ والقلم . وفى حالة حبه وهيامه كان عشقًا وعاشقًا ومعشوقًا وباختصار نقول : إن كان عبدًا وربًا ولكن حان الوقت كى نتساءل – هل كانت تجربته اتحادا حقيقيا ؟ وهل كان فعلاً قد أغرق فى فنائه لدرجة جعلته مبشرا بالاتحاد ووحدة الوجود .

الواقع أن هناك من أصدر حكمًا عاما على التصوف فى القرنين الثالث والرابع وفسر أقوال الصوفية من أمثال البسطامى ، والحلاج ، والشبلى – وحتى الجنيد البغدادى ، على أساس أنهم من أصحاب وحدة الوجود ، بل لقد نسب نيكلسون كما قدمنا القول بنظرية صارمة فى « وحدة الوجود »[1] إلى أبى يزيد البسطامى .

ولكن نظرية وحدة الوجود لم تظهر فى ذلك الوقت المبكر من القرنين الثالث والرابع – ويجمع كل الذين كتبوا فى هذا الموضوع على أن ابن عربى هو الواضع الحقيقى لهذه النظرية .

فلا يمكن القطع بظهورها قبل حلول القرن السادس مما يؤكد خطأ هذا الرأى – كما أنه لمن التجنى أن يوصف أمثال هؤلاء بأنهم من أصحاب وحدة الوجود .

وإنه لمن الضرورى أن نشير فى هذا المجال إلى أن القشيرى ، والسراج يفهمان الفناء على أنه غيبة مؤقتة عن الشعور ، وليس محوًا تامًا لصفات العبد ، ولا هو امتزاج للبشرية بالإلهية ، ولا هو بأى معنى آخر يؤدى إلى صيرورة العبد إلها ، أو العكس وقد كان أبو يزيد واعيًا ولا شك بعبوديته ، حيث ظلت بارزة فى شعوره حال فنائه وبقائه حال

---

(١) راجع تاريخ التصوف الإسلامى ، نيكلسون ، ص ٢٤ ويراجع كتاب أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلامى وقد ناقش هذه الفكرة فى حديثه عن أبى يزيد البسطامى ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ وما بعدهما .

جمعه وفرقه يقل « من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازمًا بجوارحه على آداب العبودية فى سره فى مشاهد الحق فإن كان فى عين الافتراق فإنه يجمع جهد المجتهدين فى عبوديته[1] .

وهنا يظهر الجانب الآخر أو الوجه الثانى لفناء أبى يزيد – فمما لا شك فيه أنه كان من أصحاب المجاهدة وأنه فى مرحلة ما من مراحل حياته كان من أصحاب المجاهدة وأنه فى مرحلة ما من مراحل حياته كان من أصحاب الفناء المعتدل ، الذى ظل فيه مدركا لعبوديته وبأنه مخلوق وبأن الخالق مفارق وبائن ، وإذا كان البعض قد أخذ عليه قوله « رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك . فقلت زينى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك إلى أن يقول فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك »[2] على أنها دليل على تجربة اتحاده بخالقه حال الفناء وهو ما استند إليه "STACE"[3] فعلا فى تأكيده على هذا الرأى إلا أننا نقول إن هذا النص بعينه فيه ما يتضمن وجود الثنائية القائمة بين الخالق والمخلوق ، ففى قول أبى اليزيد ألبسنى وزينى حديث بين مخاطب ومخاطب – والمخاطب هو أبو يزيد والطلب موجه إلى الله – ولو كان أبو يزيد يقصد أنه متحد بالله لقال – ألبست نفسى أنانيتى وزينت نفسى بوحدانيتى وفرق كبير بين العبارتين .

ويؤكد وجهة نظرنا توبة أبى يزيد عما يوقع فى الشرك بالله – يقول بعد أن قام بحجته الثالثة ورأى الكل رب البيت ولم ير البيت – أنه نودى فى سره أن يا أبا يزيد » إذ لم تر نفسك ورأيت العالم كله لما كنت مشركا ، وإذ لم تر العالم كله ورأيت نفسك كنت مشركا وعندئذ تبت ، وتبت عن رؤية وجودى[4] .

وفى هذا ما يقطع بأن أبا يزيد كان فى وقت من الأوقات قد وقع فى ظنه أن وجوده هو كل شىء وأن وجود كل شىء قائم فى وجوده المتعين الذاتى فإنه لما أدرك خطأه رجع عن قوله – ويمكن القول بأن أبا يزيد كان بصفة عامة من أصحاب وحدة الشهود – وهو الرأى الذى أميل إلى الأخذ به ويؤكد هذه الوجه من النظر قول أبى يزيد – بعد

---

(١) شطحات الصوفية ، ص ١٤٥ .
(٢) اللمع ، ص ٣٨٢ ، وشطحات الصوفية ، ص ٢٨ .
(٣) Mysticism and Philosophy : p. 115.
(٤) كشف المحجوب للهجويرى ، جـ ١ ص ٣١٩ .

أن وصف شجرة الأحدية ثم وصف أرضها وأصلها « فنظرت فعلمت أن ذلك كله خدعة »[1] .

ويعلق الطوسى على ذلك بقوله « لأن عند أهل النهايات أن الالتفات إلى أى شىء سوى الله خدعة »[2] .

وهذا يعنى أن الكون بجميع مخلوقاته ليس أكثر من وهم فى مواجهة حقائق التوحيد – وكلمة « فنظرت » تعنى أن كل ما يتحدث عنه هو مشاهدات يتعرض لها السالك لحظ الفناء ، ومن هنا يمكن أن يكون ما تحدث عنه من اتحاد ، أو رفع ، أو قوله « سبحانى » .. إلخ هى مناجاة أسرار ، لا تحدث إلا عند مشاهدة الملك الجبار فيكون فناؤه وحدة شهود ، لا وحدة وجود .

ويؤكد أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « على أن نيكلسون أخطأ فى نسبة القول بوحدة الوجود إلى البسطامى فإن مذهب وحدة الوجود لم يعرف التصوف الإسلامى قبل ابن عربى المتوفى ٩٣٨ هـ »[3] .

(ب) الفناء والحلول :

عندما نتحدث عن الحلول كنتيجة من نتائج الفناء فإننا لن نجد مفرًّا من دراسة الصوفى الشاطح الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى ٣٠٩) الذى صدر عنه الكثير من العبارات الجامحة – حال فنائه والمصطبغة بصبغة حلولية فى معظم الأحيان .

ويتميز فناء الحلاج بخصائص فريدة فقد كان فى حال جذب دائم مما أفقده القدرة على التمييز بين ما هو إلهى وما هو بشرى ، وهذا دعاه إلى القول بظهور اللاهوت فى الناسوت .

وعندما اشتد به وجده تخيل أنه صار متحدًا بالواحد ، وأن الفارق بين الإنسانية والبشرية لا وجود له . ثم لم يلبث أن أعلن عن وجود هوة واسعة بين الإنسان كمحدث مخلوق وبين الله كخالق قديم . هذا الإدراك للفارق الشاسع بين الله والإنسان حمل معه تضاربا يتبين من الأقوال التى صدرت عنه ، مما يؤيد وجهة النظر القائلة بأن فناءه كان

---

(١) اللمع ، ص ٤٦٤ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٤٦٦ .
(٣) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٨ .

فناء مغرقا فى السكر والاصطلام ، إلا أن هذا أيضا لا ينفى أن الحلاج حال فنائه كان من أصحاب الصحو أيضا ، كما تلازم حال الفناء عند الحلاج وشعور واضح بثقل الجسد ودعوة إلى الفكاك من قيوده كى يتمكن هو « الحلاج » من اللحاق بعالم القدس .

ثم إن الحلاج فى حال من السكر المبين قال قولته أنا الحق ، وهى من الأقوال التى لم يغتفرها له أهل السنة ولن ينساها له المسلمون . كما أنه دافع عن موقف إبليس عندما رفض السجود لآدم لأنه رأى فى ذلك منتهى التوحيد .

وهنا يجدر بنا أن نتساءل ؟

هل كان فناء الحلاج حلولاً أم كان اتحادا ؟

والواقع أن كثيرًا من كتاب التصوف الغربيين قد اعتقدوا باستخدام الحلاج لغة بدت مناسبة جدا لادعائه الاتحاد مع الله .

"Toclaim identity with god"[1] .

يتفق فى هذا هنرى سوسو ، ونيكلسون ، وستيس .

ونحن أيضا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا كان أحد الجوانب البارزة فى فناء الحلاج ولا أدل على ذلك من قوله « يا من هو أنا وأنا هو لا فرق بين أنيتى وهويتك إلا الحدث والقدم – إن ربى قد ضرب قدمه فى حدثى حتى استهلك حدثى فى قدمه فلم يبق لى إلا صفة القديم[2] .

ومع ما تقطع به هذه المقالة من وجود شبهة القول بنظرية اتحادية ، إلا أن الفرق بين القديم والمحدث فيها واضح ، وأغلب الظن أن الحلاج ظل واعيًا بطبيعته البشرية أثناء دخوله حال الفناء – فهو عندما ينفى الفرق بين القدم والحدث إنما يثبت وجود هذا الفرق ويؤيده ، لأنه من المسلمات أن النفى لا يقع على شىء غير موجود أصلاً ، بل هو بالضرورة يكون لشىء موجود فإذا جاز منطقيًّا نفى النفى فإنه لا شك يكون إثباتا .

ولكن قد يتبادر إلى الذهن أن هذا الدفاع عن الحلاج هو من قبيل التعسف ، ذلك

---

(١) Mysticism and philosophy.; p. II3 SEE the Mystics pf islam P. P. 149; 150

(٢) أخبار الحلاج ، ص ١٥ ، ١٦ .

أنه تحدث صراحة عن ممازجة روحه لروح خالقه وشبه ذلك بالخمر عندما تذاب فى الماء الزلال .

ومن المعروف أنه عندما تذاب الخمر فى الماء فإنه يستحيل على الناظر أن يميز بينهما . بل أن ما يحدث أن الخمر كله يصبح ماء ، والماء كله يصبح خمرا يقول :

مزجت روحـك فى روحى كما تمزج الخمر فى الماء الزلال
فإذا مسك شـــىء مســـنى فإذا أنت أنا فى كل حـال »[1]

ويميل نيكلسون إلى تفسير هذه المقالة على أن صاحب هذه الحال لم يكن متحدًا بصفة كلية مع الحق ولكن بصفة جزئية اتحد مع أحد صفاته المقدسة يقول :

"Only united with ome OF his devine Attributes"[2] .

ومن بين هذه الصفات صفة الحق التى اختارها الحلاج كى يصف بها نفسه ، إنما تبرؤه من تهمة القول بالاتحاد – فقد اختار أن يوصف بصفة من صفات الله .

ولكن يبقى أن نقول إنه لا يجوز لغير الله أن يتحلى بصفاته المقدسة فما أشرك الله معه فى صفاته من مخلوق .

وهنا يقول لنا قائل مع نيكلسون ، إن الحلاج ليس هو الذى صاح « أنا الحق » وإنما تكلم الله بلسان الحلاج فكان واسطة الله كى يعبر عن ذاته ويصف نفسه وفى هذا ما يوحى بشبهة القول بالتجسد "Incarnation" وهى النزعة التى سادت فارس وبلاد آسيا وتأثر بها الحلاج فعلا ، ومما يؤكد هذا قولته التى أضفت عليه شبهة مسيحية – حال فنائه – إذ يقول :

سبحان من أظهر ناسوتـه فى سرسنا لاهوتـــه الثاقب
ثـم بـــدا لخلقـــــه فى صورة الآكل الشارب[3]

وهو ما يعبر عن حلول الله فى الإنسان وظهوره فى شكل بشرى هو يسوع ويقول :

---

(١) الطواسين ، ص ١٣٠ .
(٢) Mystics of islam; P. 152.
(٣) راجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٣ كذلك تلبيس إبليس ، ص ١٨٢ .

أأنت أم أنـــا هذا فى إلهـين حاشـاك من إثبـات اثنـين
هويـــه لك فـى لائيتى أبـدًا كلى على الكل تلبيس بوجهـين
فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى فقد تبين ذاتـى حيث لا أين
وأين وجهك مقصود بناظرتـى فى باطن القلب أم فى ناظرالعين[1]
بينـى وبينك أنـــى يزاحمـنى فارفـع بأنيك أنـــى من البـين

وقد يستفاد من هذه الأبيات أن فناء الحلاج فناء عن وجود السوى لطلبه رفع الأنية وذلك حتى يقال أن وجوده وجود الحق وأنيته أنية الحق ، ولكن هنا معنى آخر يفهم منها ، ذلك أنها خطاب موجه إلى الله فهى تقطع إذن بوجود المخاطب والمخاطب « أثنينية » ، كما يمكن تفسير قوله حاشاك حاشاك من إثبات اثنين بأنه إصرار على واحدية الحق وليس إصرارا على الاتحاد به ، فيكون فناؤه وحده شهود . وهنا نحار مع الحلاج – فهل هو قائل بالاتحاد أو الحلول – أو وحدة الشهود ؟

وللإجابة على هذا السؤال نقول إن كل رأى له ما يسانده من أقوال صاحبنا حال فنائه وسكره .

ونحن نوافق إلى حد بعيد على النظرية القائلة إن فناء الحلاج كان وثيق الصلة بالحلول ، ولم يكن كذلك بالنسبة للاتحاد – ذلك لأن الحلاج ظل واعيًا كما قدمنا بالفاصل الذى يفصل بين البشرية بنقصها والألوهية بكمالها ، بل هو يصل إلى أبعد من ذلك عندما يعمق الفارق بين الإلهية والبشرية ويرى صفات الحق مخالفة تمامًا لصفات الخلق ، ولا يمكن أن يحدث خلط بين النوعين من الصفات ، وبهذا ينفى نفيًا تامًّا ومطلقا إمكانية قيام أى ممازجة أو اتحاد بين البشرية والإلهية يقول « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية فقد كفر فإن الله تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم »[2] .

وتفسير هذا التناقض الذى وقع فيه الحلاج إن كان ثمة تناقض – أن الحلاج كان من أصحاب الأحوال وأن فناءه امتاز مثل غيره من أرباب الشطح بكونه ذو جانبين ، جانب السكر والاصطلام ، وجانب الصحو . فهو فى حال سكره غاب فى وجده وأطلق العنان لخياله حتى ظن – أو وقع فى وهمه أنه والله شىء واحد يقول أستاذنا د . أبو الوفا

(١) أخبار الحلاج ، ص ٦٠ .
(٢) أخبار الحلاج ، ص ٢٨ .

الغنيمى التفتازانى « وقد لفت هذا التناقض نظرك ثولك ، كما أشرنا إليه من قبل ولكنه قد يفسر بأن الحلاج كان خاضعًا للفناء فينطق عن أحواله المختلفة فيه بعبارات مختلفة ... وقد يفسر هذا التناقض أيضًا بأن الحلاج كان يتحاشى بعباراته التى ينزه فيها الله عن الامتزاج بالبشرية سخط الفقهاء عليه فى عصره »[1] .

ونحن نميل إلى الأخذ بالرأى الأول القائل بأن الحلاج كان من أصحاب الأحوال وصاحب الحال له فى كل حال لغته الخاصة له ، وشعر الحلاج نفسه فيه ما يشعر بهذا . يقول :

أفنيتنى بك عـنى يـا غـــاية المتمنى
أدنيتنى منك حتى ظننت أنك أنى[2]

والحلاج عندما يستخدم كلمة ظننت يعى تمامًا ما ترمى إليه هذه الكلمة ، فلا يمكن للظن مهما كان مدعما أن يرقى إلى مستوى اليقين ، كما لا يمكن أن يستخدم الحلاج مثل هذه الكلمة قاصدًا بها تحقيق هوية واحدة مع الله ، ولو كان الأمر كذلك لاستخدم بدلاً منها كلمة « أيقنت » التى تؤكد الإصرار ونفى الشك .

وهو يؤكد هذا حال صحوه إذ يقول « ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به[3] وهنا يبدو الحلاج وكأنه لا يرضى أن يكون حلوليًا بإطلاق ، ولا اتحاديا بإطلاق أيضًا – فإذا استهلكت ناسوتيته ، فى لاهوتيته ، فإن كلا منهما تحتفظ بصفاتها الخاصة ولو استولت اللاهوتية ، على الناسوتية ، فلن تختلط بها اختلاطًا تامًا ، فإذا كانت اللاهوتية ، علة الناسوتية ، فإن اللاهوتية تظل كذلك وتكون الناسوتية معلولا ، ولا يمكن أن تصير العلة معلولا ، أو المعلول علة .

وعلى هذا النحو فقد كثر الذين اختلفوا فى أمر الحلاج فهو مردود عند طائفة ، مقبول عند أخرى ، ومتوقف فى أمه فريق ثالث ، « رده فريق من أمثال عمرو بن عثمان ، وأبى يعقوب النهرجورى ، وأبى يعقوب الأقطع ، وعلى بن سهل الأصبهانى وغيرهم ، وقبله ابن عطاء ومحمد بن خفيف وأبى القاسم النصرابادى وجملة المتأخرين

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٤ .
(٢) من ديوان الحلاج فى مشارق أنوار القلوب ، ص ٨ .
(٣) طبقات السلمى ، ص ٣١١ .

من الصوفية ، وتوقف فى أمره فريق مثل الجنيد ، والشبلى ، والجريرى ، والحصرى ، وغيرهم ، ونسبه فريق آخر إلى السحر وأسبابه[1] .

وربما يكون الرأى الأخير هو ما قد يستشف من الأقوال التى جاءت على لسان الحلاج ، وعمد إلى إبرازها ابن خلكان فى « وفيات الأعيان »[2] .

يقول الحلاج :

لا كنت إن كنت أدرى كيف كنت ولا لا كنت إن كنت أدرى كيف لم أكن

ويقول أيضا :

طلبت المستقر بكل أرض فلم أرى بأرض مستقر[3]

وواضح من هذه الأشعار عدم استقرار حال الحلاج ، كما يوضح أيضا أنه لم يكن يشعر بما يجرى عليه فى الأحوال المختلفة .

ولكن هل يمكن ارجاع التناقض فى أقوال الحلاج إلى أنه كان يميل إلى إرضاء العلماء الذين كفروه ، فتارة يطلق العنان لنفسه حال فنائه وتارة يحجم عن القول أو يرتد على نفسه خوفا مما قد يحيق به ؟

الواقع أن هذا الرأى مردود عليه بما نقل عن الحلاج من أنه لقى مصيره – بشجاعة[4] فائقة ولم يتزعزع لحظة واحدة حتى قطعت يداه ورجلاه ثم دق عنقه ، ولو كان يريد إرضاء أحد لفعل فى هذه اللحظات المروعة وهو مصلوب .

أما الرأى عندنا ما قدمنا من أن الحلاج كان فى حال سكر وفناء مصطلم حين نطق بالحلول أو الامتزاج – فهو من أرباب الأحوال الذين لم يستقر لهم مقام فظلوا ينتقلون من صحو إلى سكر ومن سكر إلى صحو أو من فناء إلى بقاء والعكس .

ورغم ما اتسمت عبارات الحلاج من مبالغة إلا أن هذا ظل قاصرًا على العبارة دون المعنى وقد يكون غموض العبارة أصلاً هو السبب الحقيقى الكامن وراء التفسيرات المختلفة والتى ترجع إلى اختلاف المفسرين فى فهم مراميها .

---

(١) كشف المحجوب ، الهجويرى ، جـ ١ ، ص ٣١١ .
(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، مصر ١٢٩٩ هـ ، جـ ٤ ، ص ٣٢٦ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٢٣٧ .
(٤) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٩ .

وللغزالى رأى قريب من هذا – فقد فسر أقوال الحلاج وأمثاله من الصوفية أصحاب الفناء الشاطح على أنهم حال فنائهم سكروا سكرا بينا طاشت له عقولهم فقالوا ما قالوا وهم غير واعين بما يصدر عنهم ذلك ، لأن سكرهم كان من الشدة بحيث وقع دونه سلطان عقولهم فلم يعودوا مشاهدين إلا واحدًا ولم يعد للكثرة مجال فى وجدانهم بل كل ما هنالك هو الواحد الحق[1] .

وهذا هو حال الفناء بل فناء الفناء فإن السالك لا يشعر فيها بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا – بلسان الحقيقة توحيدا[2] .

وهذا هو الرأى الذى يتمشى مع وجهة النظر التى بدأنا بها فلم يكن الحلاج من القائلين بالاتحاد أو وحدة الوجود والذين فسروا أقواله على هذا النحو خرجوا بها عن معانيها وحملوها أكثر مما تحتمل .

بل لقد ظل فناء الحلاج يتراوح بين التوحيد حال الصحو والحلول حال السكر وإن شئنا قلنا بين التنزيه تارة والتشبيه تارة أخرى .

(جـ) الفناء ووحدة الشهود :

وحدة الشهود حال يدخله الصوفى الذى يفنى بمشهوده عن شهوده وهى عند ابن الفارض وغيره من الصوفية ناتج عن فناء شهود ما سوى الله فى الكون ، أو هى ناتجة عن استغراق نفس المحب فى نفس المحبوب ، ومشاهدة الوحدة شهودا ذوقيا ، ومن ثم يحب المحب نفسه أو يرى الحق بالحق .

ويوضح د . محمد مصطفى حلمى هذا المفهوم فى الفناء الفارضى بقوله يكون فناء ابن الفارض بعيدًا كل البعد عن فناء وجود السوى « الذى هو للملاحدة أصحاب وحدة الوجود ويضيف – وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته من ناحية أخرى – فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملاءمة للحالة النفسية التى كان يعانيها

(١) راجع الفصل الثانى من هذه الرسالة ، ص ٣٤ ، ٥٢ .
(٢) مشكاة الأنوار ، ص ٤٠ ، ٤١ .

ابن الفارض ، ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو كما يقول الجرجانى – هو رؤية الحق بالحق »[1] .

ويقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى . وهو يؤكد أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود السوى « يعرف هذا الفناء عند ابن الفارض وغيره من الصوفية بالفناء عن شهود السوى على أنه ينبغى التنبيه إلى أنهم لا يقصدون به فناء ما سوى الله فى الخارج وإنما هو فناء عن شهودهم له »[2] ، ويضيف أن الفناء عن شهود السوى عند ابن الفارض قد اقترن بنوع آخر من الفناء هو الفناء عن إرادة السوى يقول « .. وثمة فناء آخر عند ابن الفارض يعرف بالفناء عن إرادة السوى ومعناه أن يفنى فى مراد محبوبه فلا يعود له التفات إلى مراده هو أو مراد غيره »[3] .

ويستدل الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى بهذه الأبيات من التائية على الفناء عن إرادة السوى عند ابن الفارض :

مخل لهـــا خلى مرادك معطيـــا قيادك من نفس بهـــا مطمئنـــة
وأمس خليا من حظوظك واسم عنى حضيضك وأثبت بعـد ذلك تنبت[4]

ويتميز الفناء عند ابن الفارض بنوع من الغيبة التى يسبقها صحو ويعقبها صحو ثان . ففى الصحو الأول يبدأ الصوفى فى إماتة إحساساته ، ومحو ذاته محوا تاما ، فإن دخل فى الغيبة انتابته حالة من عدم التمييز بين ذاته وذات محبوبة ، فيتصور فى هذه الحالة أن كل ما يجرى على المحبوب يجرى عليه ، ويصل الأمر إلى الحد الذى يلقى فيه المحب نفسه فى اليم ، لأن المحبوب سبقه إلى ذلك ، ولاعتقاده بأن المحبوب هو نفسه المحب ، ولكن عندما يعود إلى صحوه يدرك خطأ اعتقاده فيفرق بين ذاته وذات محبوبه ، ويدرك أن الخالق ليس من المخلوقات فى شىء ، وأنه مفارق كل المفارقة . وأفضل مجال لدراسة وحدة الشهود على النحو المشار إليه هو الشعر الصوفى – فهى وثيقة الصلة بوجدان أصحابها ، وما الوجدان إلا نشوة العاطفة المتأججة بلهيب الحب الإلهى ، ولا يسعنا إذن

---

(١) د . محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف ، مصر ١٩٧١ ، ص ١٩٢ راجع التعريفات ، مادة « شهود » ص ٨٧ .
(٢) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٦٦ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٢٦٧ .
(٤) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ١٩٢ .

إلا أن نسلم مع د . محمد مصطفى حلمى « أن ما وصل إليه ابن الفارض فى الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله »[1] .

ولقد كان ابن الفارض المتوفى (٦٣٢ هـ) من أشهر صوفية الحب الإلهى الذين أدى بهم حبهم إلى الفناء عما يحيط بهم من زخارف الحياة وبهجتها – ولعا بالمحبوب وهيامًا به .

هذا ويمكننا القول إن العادة قد جرت على اعتبار فناء ابن الفارض وحدة شهود ، وهو ما يمكن أن يستخلص من تائيته الكبرى ، ولكن معظم الذين كتبوا عنه قد أشاروا إلى حقيقة بالغة الأهمية ألا وهى الصبغ السيكلوجية التى اصطبغ بها الشعر الفارضى – كما قدمنا .

والتائية الكبرى فى ضوء هذا التفسير تنم عن عاطفة جياشة تحكم علاقة الصوفى بربه ، وهى العاطفة التى تدفعه فى كثير من الأحيان إلى الاصرار على التمسك بطريقة مناسبة تربط بينه وبين خالقه . ومما لا شك فيه أن شعر المناجاة والحب الذى ينتج فى حالة تأجج وجدان الصوفى وحنينه إلى خالقه هو الوسيلة المثلى لمخاطبة الحق جل شأنه .

هذه هى الوسيلة الوجدانية فى التعبير دفعت ابن الفارض إلى أن يعلن اتحاده بمحبوبه ، مما قد يوحى بأنه كان من القائلين بالاتحاد يقول :

« وجاء حديث فى اتحادى ثابت رواية فى النقل غير ضعيفة »[2]

ولكن هذا الاتحاد يعنى أن الوجود الخاص المتعين ، قد اتحد بالوجود المطلق اللا متناهى أو هو فناء للوجود الباطل ، بالوجود الحق ، بل هو فى الواقع حال ينمحى فيه كل تعدد ، ويشهد الصوفى كل شىء فيه بعين الوحدة . يقول د . محمد مصطفى حلمى « لكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التى تزول فيها الكثرة ويشهد فيها السالك كل شىء بعين الوحدة »[3] .

وهكذا لا يكون هذا الاتحاد اتحادًا تاما ، ولا هو مما تزول معه كل تفرقة بين حق

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ١٩٥ .
(٢) ديوان ابن الفارض ، مكتبة القاهرة ، مصر ١٩٧٣ ، ص ٧٠ .
(٣) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٩٨ ، ٩٩

وخلق فلا هو حلول الرب فى العبد ، ولا هو اختلاط اللاهوت بالناسوت ، أو جريان بين الشغاف والقلب ، على نحو ما يقول الحلاج بل هو يأخذ من هذا وذاك ، ويبقى فى نهاية المطاف شهود لحقيقة الواحد أو هو وحدة شهود ، وإثبات للحق فى واحديته وإطلاقه .

ويفسر د . محمد مصطفى حلمى هذه الوحدة بقوله : « هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شىء واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ، فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر وتعدد قبل أن يغيب عن حسه ونفسه[1] .

وإذا كنا قد اعتبرنا اتحاد ابن الفارض – وحدة شهود – فإن ابن الفارض نفسه قد فسر لنا هذا النوع من وحدة الشهود فى الأبيات التالية .

يقول ابن الفارض فى المعنى :

فكـــن بصـــرا وسمعـــا وعـه وكن لسانا فالجمع أهدى طريقه

ويقول :

وها أنـــا أبـــدى اتحـادى مبدئى وأنهى انتهـــائى فى تواضـــع رفعتى
جلت فى تجليها الوجـــود لناظـــرى ففى كل مرئـــى أراهـــا برؤيـــة
وطـــاح وجـــودى فى شهـــودى وبنتعن وجودى شهودى ماحيا غيرمثبت
وعانقت ما شاهدت فى محـــو شاهدى بمشهد للصحـــومن بعـــد سكرتى[2]

والبيت الأخير واضح الدلالة على ما ينتاب ابن الفارض حال فنائه ، فهو فى أول الأمر يكون فى حال من الصحو الذى يمكن تسميته الصحو الطبيعى ، أو الصحو العام ، وهو صحو يشعر فيه السالك بأن هناك ربًّا متعاليا مفارقا ، وعبدا ملازما لعبوديته شاعرًا بها غير منفصل عنها – فإذا ما غابت النفس عن أفرادها أو صفاتها ، انطلقت متحررة

(١) نفس المرجع ، ص ١٩١ .
(٢) ديوان ابن الفارض ، ص ٣٧ ، ٣٨

من نقصها الكامل فى رغباتها ، وشهواتها وميولها ، فإن دخلت حال الغيبة ، أو السكر أو الجمع ، انتاب الصوفى شعورًا عميقا بأنه لا فرق بينه وبين الخالق ، بل وتختفى الكثرة المشاهدة فى العالم – بل إن شئنا قلنا إن ابن الفارض شاء أن يرد الكثرة إلى الوحدة فإذا ما عاد إلى حال الصحو الثانى عاد إليه الشعور بأن هناك كثرة منبعثة من خلال الوحدة أو فى نطاقها – يقول د . محمد مصطفى حلمى « وعلى كل حال فابن الفارض فى نهاية اتحاده من أصحاب الصحو الذين لا يعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكوان عن مشاهدة الحق بل كان ابن الفارض فى حال صحو الجمع صاحب نظرين نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة »[1] إلا أن حال الصحو الثانى هذه ليست حالاً طبيعية ولا هى عودة إلى الصحو الأول بل هى حال يبقى فيها السالك ، لأن الله منحه فضل البقاء بعد الفناء ، فإذا كان الفناء موهبة منه وفضلاً فإنه لا يجوز عليه جل شأنه أن يسترد ما وهب .

يقول ابن الفارض :

خرجت بها عنى إليها فلم أعد إلى ومثل لا يقول برجعه
وأفردت نفسى عن خروجى تكرما فلم أرضها من بعد ذلك لصحبتى
وغيبت عن أفراد نفسى بحيث لايزاحمنى إبداء وصف بحضرتى[2]

ففى بداية حاله نقول إنه كان يشعر بالفرق أو بالكثرة وفى غيبته كان يشعر بالجمع أو بالوحدة وفى حال الصحو الموهوب يشعر بالكثرة والوحدة فى نفس الوقت فيكون فى حال جمع الفرق ، أو فرق الجمع .

« وعلى هذا تكون الوحدة التى يشهدها ابن الفارض فى نهاية اتحاده أو قل فى صحو جمعه وحدة مدركة ، فى حال يقيم الله العبد فيها وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التى يدركها العقل من حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال[3] ، وهذه الحال الأخيرة قادة إليها تمسكه بتنزيهه ، الخالق وتشبيهه فلم يكن فناء ابن الفارض إذن

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ، ص ٢٠٨ .
(٢) ديوان ابن الفارض ، ص ٣٧ ، ٣٨ .
(٣) ابن الفارض والحب الإلهى . محمد مصطفى حلمى ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٠٩ . راجع فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، نيكلسون ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله – بل كان إفناء للأنية ومحقا للصفات بحيث إذا كانت هذه الصفات تشكل حجابًا فإنه لابد من الخروج عنها كى يسقط هذا الحجاب – يقول :

فأفنى الهوى ما لـــم يكن ثم باقيا هنا منصفات بيننا فاضمحلت[1]

ويقول :

ففى الصحو بعد المحو لم أكن غيرها وذاتـــى بذاتـــى إذ تخلت تحلت[2]

ورغم ما يستدل من هذه الأبيات على أن فناء ابن الفارض كان إصرارا على الاتحاد ، إلا أنى أعتقد أنه محاولة جادة لمحض إفراد الخالق فهو يرفض بل ويستنكر القول بالحلول أو الاتحاد ووحدته التى يقول بها ليست إلا حالا يقيمه الله فيها بمعنى أنه لو جاز أن يسلبه هذه الحال لما شاهد هذه الوحدة مطلقا .

وهذا ما يفسر القول بأن فناء ابن الفارض يعد محقا للبشرية عندما يتجلى سلطان الحق لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة وهو أيضا وحدة شهود وحال نفسية عارضة وهكذا تكون الوحدة التى أدركها ابن الفارض ليست من قبيل وحدة الوجود عند ابن عربى[3] وهى أيضا ليست اتحادا تاما بين العبد والرب أو بين المحب والمحبوب ، بل هذا هو حال الفناء عن الإرادة – وهوالحال الذى تتجرد فيها النفس عن رغباتها وميولها وبواعثها بحيث تتعطل إرادتها وتموت فإذا ماتت الإرادة أصبحت النفس طوع الإرادة الإلهية »[4] .

٣ – الفناء ووحدة الوجود :

رأينا أنه كانت هناك محاولات لتفسير مقالات أبى يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج حال فنائهما على أنهما كانا من أصحاب وحدة الوجود ، وانتهينا إلى أن نظرية مثل هذه لم تظهر فى ذلك الوقت المبكر ، بل أن القول بنظرية متكاملة فى وحدة الوجود

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ، راجع ص ١٨٧ وما بعدها .
(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٥ .
(٣) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٦٨ .
(٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٢٢ .

لم يظهر إلا مع الصوفى الأندلسى المتفلسف محيى الدين بن عربى المولود فى مرسية بالأندلس والمتوفى (٦٣٨هـ) .

ومما لا شك فيه أن وحدة الوجود التى تتحدث عنها هنا كانت قد نشأت من تعطيل الجهمية[١] وفناء الصوفية – ولقد لاحظنا أن الفناء كان طريقًا للنفى يستوى فى هذا نفى صفات المعبود وسلب خواص العبيد ، والفناء عن كل ما يخالف أمره وترك كل ما يتعلق بإرادته ، أو يضاد صفاته ، ثم الانكار لهذا كله أو الفناء عنه بما – يتضمن إنكار وجود الصانع وصفاته ، بدرجة وصلت بالبعض إلى أن يصرح بالقول جهرًا « ما فوق العرش إلا العدم »[٢] .

بل هم اعتقدوا أن الحق منزه عن كل الصفات سواء كانت صفات الكمال والجلال أو ما يضاد كماله وسموه وفوقيته – ثم هم عندما حاولوا وصفه منعوه كل الصفات وأوقفوه موقفا أقل ما يوصف به أنه والعدم شيء واحد .

ولقد وجدت هذه الفكرة صداها لدى ابن عربى الذى شاهد الوجود كله حقيقة واحدة حال فنائه ، فأسقط الكثرة المشاهدة فى العالم ، واعتبر أنها ليست إلا وهما أو خدعة ، وأن الوجود الحق وجود الله الذى لا وجود غيره وإن بدا متكثرا أو ثنائيا . يقول ابن عربى « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »[٣] .

ولقد حاول ابن عربى حل إشكال الكثرة المشاهدة فى العالم متناسيا وجود الأشياء حقيقة واقعة لا يمكن إنكارها ، وزنها لا يمكن أن توجد بأنفسها ، بل لابد من موجد لها لافتقارها إلى الصانع والظاهر أن الشيخ الأكبر كان قد غرق فى فنائه فشاهد الأعيان مستغنية فى أنفسها عن الله ، بل اعتقد أن ظهور الله لخلقه ماكان يمكن أن يكون لولا ظهوره فى المشاهدات .

وهذه المشاهدات رغم أنها فى حاجة إلى الخالق كى يتحقق وجودها فإن الله يسعى إلى إيجاد هذه الأعيان باعتبارها السبيل الوحيد إلى وجوده ، وهذا ما يميل إلى اعتقاد ابن تيمية ، فى رسائله عندما يقول « يزعم ابن عربى : أن الأعيان ثابتة فى العدم غنية

(١) انظر ص ١٦٦ من هذه الرسالة .
(٢) مدارج السالكين ، جـ ١ ص ٨٨ .
(٣) ابن عربى « الفتوحات المكية ، دار الكتب العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ جـ ٢ ص ٦٠٤ .

عن الله فى أنفسها ، ووجود الحق هو وجودها ، والخالق مفتقر إلى الأعيان فى ظهور وجودها وهى مفتقرة إليه فى حصول وجودها الذى هو نفس وجوده [1] .

وهكذا جمع فناء ابن عربى بين الواحد والمتعدد ، بين القديم الخالد والحادث الفانى ، لا فرق بين حق وخلق ، وإنما كل مايرى من كثرة وتعدد فى الوجود إنما مصدره الحواس – فالعين وهى الحاسة المبصرة هى وحدها التى تصبغ الأشياء بصبغة التنوع والتعدد وتضفى على العالم وهم الكثرة يقول :

يا خالق الأشياء فى نفسه ... أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه فيك ... فأنت الضيق الواسع [2]

ويقول :

جمع وفرق فإن العين واحدة ... وهى الكثير لا تبقى ولا تذر [3]

وفناء ابن عربى على هذا النحو منتهى التأكيد لوحدانية الله ، فهو يغالى فى تجريده من الصفات بل لا يكاد يصفه بصفة واحدة سوى صفة العلم – ولكن هذه الواحدية التى يفردها الشيخ الأكبر للخالق واحدية شاملة ، وفى نفس الوقت مشمولة ، فهى شاملة لوجود كل ما فى العالم ، وفى نفس الوقت فإن مجموع الأشياء فى العالم هو فى النهاية (واحد) – وهذه مغالطة إذ لا يمكن أن نقول على سبيل المثال . أن واحدية الإنسان الفرد هى مجموع أجزائه ، كما أنه لا يمكن بنفس القدر أن نقول إن أجزاء العالم تمثل فى مجموعها واحدية الخالق .

يقول د . محمد مصطفى حلمى وهكذا نتبين مع ابن عربى أن وحدته الوجودية إنما تعنى إسقاط الاثنينية والكثرة فى الوجود العينى إذ أن حضرته قد استوعبت كل شىء وألغت كل تفرقة [4] .

وهكذا يصبح كلا اللاهوت والناسوت عند ابن عربى شكلين لحقيقة واحدة ، والذى ينظر إلى هذه الحقيقة مباشرة على أنها ذات الخالق فإنها تكون كذلك ، والناظر إلى

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ابن تيمية ، نشر لجنة التراث العربى ، بدون تاريخ .
(٢) د . أبو العلا عفيفى ، فصوص الحكم ، القاهرة ، ص ٧٦ ، ١٣٢١ هـ ، ص ١٣٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٤) الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ١٥٠ .

الصفات التى تتبدى واضحة فى الأعيان والممكنات . يقول هى الخلق أو العالم ، وهكذا تبدو أشكال هذه الحقيقة مطابقة للزاوية التى ننظر إليها منها ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هى الخلق أو العالم . فهى الحق والخلق والواحد والكثير والقديم والحادث والأول والآخر والظاهر والباطن[1] ولعل فناء المحبة الذى يقودنا إلى نظريته فى وحدة الأديان أكبر تأكيد لنظريته فى وحدة الوجود إذ يرى الفناء فى الحب هو الدافع الأساسى للقيام بالعبادة – ومن هنا كان ابن عربى يعبد ربا محبوبا ويحب معبودًا ربا .

ويصور ابن عربى محبوبة على أنه الحب سببا ومسببا ، علة ومعلولا فى آن واحدة وعبادة المحبوب نتيجة مباشرة لحب المعبود وقربه واحتوائه فى قلب العابد يقول :

« وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى ... ولولا الهوى ما عبد الهوى[2]

والهوى هنا هو الحق – والحق سبب الحق ، ولولا وجوده فى القلب لما كانت عبادة الحق ، وفى كل هذه الحالات هو الحق ولكن المسميات تختلف فهو الحق أولاً ، ثم الحق وسبب الحق ثانيا ، وثالثا فهو الحق وسببه ونتيجته التى هى عبادة الحق بالحق للحق .

ولابد أن هذه النتيجة فى فكر ابن عربى ناتجة عن فناء المخلوقات فى الله بدوام حبها له .

ولقد ارتفع الحب إلى مكانة الدين الأوحد على الأرض والذى يتسع لكل الأديان . والله يبادل خلقه حبا بحب – وحب الله لخلقه هو سبب ظهوره فيهم .

يقول :

لقد كنا قبل اليوم أنكر صاحبى ... إذ لم يكن دينى إلى دينه دانى
لقد صار قلبى قابلا لكل صوره ... فمرعى لغزلان وديـر لرهبان
وبيت الأوثـان وكعبة طائف ... وألواح تـوراة ومصحف وقرآن
أدين بدين الحـب أنى توجهت ... ركائبه فالحب دينى وإيمـانى[3]

(١) د . أبو العلا عفيفى ، مقدمة فصوص الحكم ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
(٢) فصوص الحكم . ص ١٤٩ راجع د . أبو العلا عفيفى ، التصوف الثورة الروحية ، ص ٢٣٩ .
(٣) الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ١٥١ وكذلك نظر المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٨ .

وهنا تبدو وحدة الأديان واضحة وابن عربى يعبد الله فى أى شكل من الأشكال ، فكل الأشكال مرجعها إلى الله أو هى مجالى يتجلى من خلالها .

فإن كان العابد راهبًا فإنه فى رهبانيته يعبد الله لأنه صورته ومجلى من مجاليه ، وإن كان المشرك يعبد وثنًا فإنه لا يعبد إلا الله فهو مجلى من مجاليه ، وما القرآن والإنجيل والتوراة إلا كتابا واحدا ، مصدره واحد .

ومما لا شك فيه أن مذهب ابن عربى الذى يغرق فى إثبات وحدة الحق والخلق شاهد على فساد أصله . يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « وهو فى رأينا من الغلو الذى لا مبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد فكيف يعلن جميع هذه المتناقضات فى عقيدة واحدة ؟[1] .

ولكنا نود أن نشير إلى وجهة نظر أشار إليها د . محمد غلاب وتتمثل هذه الوجهة من النظر فى أن ابن عربى له من الأقوال ما يؤكد اعترافه بوحدانية الله وتعاليه عن الحلول والاتحاد . يقول ابن عربى « اعلم أن الله تعالى واحد يتعالى على أن يحل فى شىء »[2] .

ويقول « لا يجوز للعارف أن يقول أنا الله ولو بلغ أقصى درجات القرب وحاشا العارف من هذا حاشاه ، أنت أنت وهو هو فإياك أن تقول كما قال العاشق أنا من أهوى ومن أهوى أنا »[3] .

ونحن قد نجد لهذه الواجهة من النظر ما يبررها فى فناء ابن عربى ، فهو يتحدث عن أنواع ثمانية من الفناء ، والنوع الرابع منها هو الفناء عن الذات بشهود الحق ، وهو فناء لا يؤدى إلى الغيبة عن شهود الذات ، كما لا يؤثر فيه ما فنى عنه يقول « النوع الرابع من الفناء عن ذاتك .. بمشهودك الذى هو شاهد الحق من الحق وغير الحق ولا تغيب فى هذه الحال عن شهود ذاتك »[4] .

والنوع الثانى من الفناء عنده هو الفناء عن الأفعال ، والتبرى من الحول والقوة ،

---

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٤٩ .

(٢) راجع بحث المعرفة عند ابن عربى بقلم د . محمد غلاب ، الكتاب التذكارى عن ابن عربى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٥١٣ .

وذلك لقيام الحق عن العبد فى الفعل يقول « النوع الثانى هو الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك »[1] . « أما النوع الثالث فهو الفناء عن صفات المخلوقين بقوله تعالى فى الخبر النبوى المروى عند كنت سمعه وبصره »[2] .

ومع ذلك يبقى فناء ابن عربى مؤديا إلى وحدة الوجود بلا منازع فهو يسلب جميع الأفعال عن العباد فيرى أن الفعل لله من خلف حجب الأكوان ، فلا فعل للعبد إذن .

وعندما يفنى السالك عن شهوده فإنه يشاهد الحق بعين الحق يقول « النوع الخامس وهو فناؤك عن كل العالم بشهودك الحق أو ذاتك فإن تحققت من تشهد منك ، علمت أنك شاهدت ما شاهدته بعين حق ، والحق لا يفنى بمشاهدة نفسه ولا العالم »[3] . وهذه وحدة وجود ولا شك .فلا مجال إذن للقول بنظريات أخرى فى فناء ابن عربى .

يقول د . أبو العلا عفيفى « فإذا تكلم ابن عربى عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفى فإنما يعنى الفناء عن الجهل بالوحدة الذاتية للموجودات والبقاء بالعلم بهذه الوحدة وإذا تكلم عنهما بالمعنى الفلسفى فإنما يعنى فناء الصورة الوجودية وبقاء الذات »[4] .

ويهمنا أن نثبت أن هناك من قام بتعميق هذا المذهب تعميقًا كان له أكبر الأثر فى القول بالوحدة المطلقة ، ذلك هو عبد الحق بن سبعين – (المتوفى ٦٦٧) والذى كان فى حال فنائه أشد من عربى نفيا للكثرة والتعدد المشاهدين فى الوجود .

ويعتقد ابن سبعين نفسه أن له منحى يخالف فيه جميع الفلاسفة ويظهرنا على هذا نقده اللاذع لابن عربى نفسه ، كذلك نقده لابن رشد باعتباره مقلدا أرسطو ، واعتقاده بأن الفارابى كان قد تناقض بعدد الكتب التى كتبها ، وأن ابن سينا مموه مسفسط »[5] إلى آخر ما شنه من هجمات على كل شخصية صوفية أو فلسفية ، وفى اعتقادنا أن هذا النقد كان مقدمة لنظرية خالف بها بالفعل كل النظريات السابقة عليه – وهى نظريته فى الوحدة المطلقة – التى كرث لها وجهده وضع كل نظرياته فى خدمتها .

---

(١) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٥١٣ .
(٢) نفس المرجع ، جـ٢ ، ص ٥١٣ .
(٣) الفتوحات ، جـ ٢ الباب . ٢٢٠ ، ص ٥١٤ .
(٤) عفيفى : التصوف الثورة الروحية ، ص ٢٠٠ .
(٥) عبد الحق بن سبعين : رسائل ابن سبعين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ م – المقدمة .

والوحدة المطلقة هى تلك التى يسعى إليها السالك منذ اللحظة الأولى التى يبدأ فيها سفره إلى الله ، « والسفر » عند ابن سبعين هو طريق « الفناء » الذى يؤدى إلى نفى الاثنينية بكل وجه من الوجوه . وبذلك أصبح الوجود عند ابن سبعين هو وجود الله وحده ولا شيء زائد عليه وما المخلوقات بزائدة بل وجودها هو عين وجوده .

ويصف أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، فناء ابن سبعين بقوله « السفر الرابع عند الرجوع عن الحق إلى الخلق وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق واضمحلال الخلق فى الحق حتى يرى عين الوحدة فى صورة الكثرة وصورة الكثرة فى عين الوحدة وهو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع »[1] .

وهذا وإن كانت نظرية ابن عربى قد أرجعت الكثرة إلى الواحد ، أو الواحد إلى الكثرة ، وإن كانت قد جعلت من الحق والخلق دائرتين متساويتين ومنطبقتين ، فإن ابن سبعين قد جعل من الوجود وجودين وجودا مطلقا شاملا ووجودا مقيدا محدودا وهما عنده أشبه ما يكونان بدائرتين »[2] احداهما تحوى الأخرى ، فالدائرة الأوسع نطاقًا وهى دائرة الوجود المطلق تحوى بداخلها دائرة الوجود المقيد ، وهو احتواء كامل بحيث لا يمكن الفصل بين نطاقى الدائرتين لأنه لاختلاف ولا تمايز من حيث الهوية . وهى إذن الوحدة المطلقة « وهى وحدة منزهة عن المفهومات – الإنسانية »[3] – لأنها تنكر كل النسب والإضافات .

وفى رسالة « النصيحة النورية » نعثر على مفهومه عن الله ذلك المفهوم الذى يتوافق ونظريته فى الوحدة المطلقة « فهو إله لطيف الرحمة وكبير الكبرياء »[4] سابق فى وجوده على الوجود ليس له قبل لأنه قبل القبل وهو ممتد إلى كل بعد لأنه بعد البعد .

إذا بدا لنا ظاهرًا فلا يمكن أن يكون ظهوره نوعًا من المباشرة التى تمكننا من إدراك حقيقته على الفور ، وهو فى نفس الوقت باطن ومباطنته لا تحمل أى معنى من معانى

---

(١) ابن سبعين وفلسفة ، ص ٤١٥ والسفر فى اصطلاح الصوفية « عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الحق » فى تعريفات الجرجانى .

(٢) المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ٢٥٦ .

(٣) ابن سبعين وفلسفة الصوفية ، ص ١٩١ .

(٤) رسائل ابن سبعين ، ص ١٥٩ .

المباعدة أو الغموض ، ففى ظهوره يبدو لنا سر جلاله وعظمته ، وفى مباطنته يتجلى سر جلائه ووضوحه ، وهو سميع ولكن بغير آذان ، وبصير وليس بواسطة عيون ، وهو أين الأين لأنه يحوى كل أين فلا أين له ، ولا مكان يحويه ، وهو كيف الكيف لأنه لا كيف يخرج عنه فلا كيف له .

وهنا يتضح لنا سر إطلاقه للوحدة – حيث العالم يسعى إلى الخير المطلق والخير المطلق هنا هو واجب الوجود أو الوجود بالذات .

فالوجود الممكن طالب للوجود بالذات .. فالعالم كله طالب لله »[1] فهو إذن واحد ممن وصلوا إلى فنائهم بفلسفة وحدة الوجود إلى نهاية مداها ولم يقف شيء بينه وبين أن يجعل كل شيء فى الوجود مردودا إلى ذلك الوجود المطلق الروحى حتى إنا لم نعد فى مذهبه نبصر المقيد إلا داخل المطلق ولم نعد نشاهد المطلق إلا محيطا لمقيد .

يقول فى رسالة خطاب الله بلسان نوره :

« إن الله قدر الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها ، وظاهرها مواز لباطنها ، وأن تلك الصورة هى من الشمول بحيث تشمل وتحتوى على كل صورة فلا يمكن لصورة من الصور أن تشذ عنها »[2] . وهذا إطلاق للوحدة بلا منازع .

وهكذا ننتهى إلى أن فناء الصوفية مزلة أقدام الرجال ولا شك ، وأن نظريات من أمثال الحلول ، والاتحاد ، أو وحدة الوجود هى مما يلقى ظلالاً على توحيد هؤلاء القوم وإن تباينت المواقف وتباعدت .

---

(١) رسائل ابن سبعين ، ص ١٢١ راجع ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ .
(٢) رسائل ابن سبعين ، ص ٢٤١ .

obeikandl.com

خاتمة البحث

والآن وبعد أن فرغنا من دراسة موضوع الفناء فى التصوف الإسلامى وما ينطوى عليه من معان صوفية ، والتطور التاريخى للمصطلح وكيفية ظهوره يجب علينا أن نلم فى هذه الخاتمة بأهم النتائج التى انتهينا إليها من بحثنا .

فنحن قد تعرضنا فى الفصل الأول لمعانى الفناء المختلفة ، كما قمنا بدراسة الجانب النفسى للفناء فى الفصل الثانى ، وفى الفصل الثالث أظهرنا علاقة الفناء بالأخلاق الصوفية ، وفى الفصل الرابع أوضحنا علاقة حال الفناء بالمعرفة وفى الفصل الخامس أظهرنا علاقة الفناء بالوجود وبينا كيف اختلفت مواقف الصوفية من الوجود فى حال الفناء .

كل ذلك قد انتهى بنا إلى النتائج الآتية :

١ – إن حياة محمد ﷺ كانت استغراقا فى العبادة والنسك وليست فناء يفقد فيه وعيه وشعوره ، ومهما حكى عن صحابته ﷺ فإن أحوالهم تبقى فى نطاق الزهد والخوف وهم لم يدخلوا مطلقا إلى ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الفناء بالمعنى الصوفى .

٢ – استنتجنا أن هناك حال الفناء عن الآلام الذى يشكل أحد جوانب الفناء الصوفى وهو الجانب النفسى فيه وقد ظهر مبكرا مع رابعة العدوية وأبى حفص النيسابورى وبلغ ذروته عند أبى الخير الأقطع .

٣ – أكدنا على أنه وإن كانت هناك بدايات للحال قد ظهرت بشكل مبكر إلا أن الزهاد الذين ظهرت معهم هذه الحال لم يتكلموا عنها صراحة وإن استعملوا ألفاظا مثل سلب الدنيا ، أو إخراجها من القلوب ، أو ذهاب سلطان النفس ، فى مواجهة سلطان الله ، ومن هؤلاء معروف الكرخى وذو النون المصرى ، ومع هذا فإن لفظ الفناء بالمعنى الصوفى لم يظهر إلا مع أبى يزيد البسطامى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين .

– تميز القرنين الثالث والرابع بظهور اتجاهات ومعان مختلفة لحال الفناء وذلك

لظهور أحوال الشطح – على يد أبى يزيد البسطامى ، والحلاج بما لازمها من سكر وغيبة مما أدى بالتالى إلى ظهور مواقف وجودية كالاتحاد والحلول .

ومن ناحية أخرى كان هناك فريق آثر الصحو على السكر وتمسك بالكتاب والسنة فكان أصحابه متثبتين فى فنائهم ، فكان توحيدا واسقاطا للتدبير مع الله .

٥ – استنتجنا أن حال الفناء هو المحور الذى تدور حوله معظم اصطلاحات الصوفية – وهذه المصطلحات من أمثال الغيبة ، والسكر ، والاضمحلال ، والنفى ، والصعق ، والرمس والذهاب ، والقهر ، والسحق .

ولا يصل الفناء وهو الوجه المقابل للخلق غايته إلا بالبقاء فى الله وهو الوجه المقابل للحق .

٦ – استنتجت عند دراستى للجانب النفسى للفناء أن الفناء عن الآلام يعتبر أسبق الجوانب النفسية للحال ، وأظهرت أن علوم الذوق لها لغتها الخاصة بها ، ويلجأ الصوفى إلى وسائل غير عادية للتعبير عن مشاهداته حال فنائه مما يعجز العاديين من البشر عن الإحاطة بها أو فهمها ، وهذه الوسائل كانت الرمز أو الإشارة وأخيرًا الصمت الذى يلجأ إليه الصوفى عندما يشعر أن التعبير اللغوى قد يوقعه فى التناقض .

٧ – توصلت إلى نتيجة اعتبرها غاية فى الأهمية وهى أن البصيرة التى محلها اللطيفة القلبية تعتبر حاسة خاصة جدا تنشأ لدى الصوفى عندما يبلغ درجة روحية عالية . وهذه الحاسة وليدة لحظة خاصة وهى لحظة الفناء – وهى وحدها لقادرة على إدراك خبرات روحية فائقة لا يمكن للحواس العادية أن تحظى بها .

٨ – ولقد أمكننى تعليل شطحيات الصوفية حال فنائهم بأنها نتيجة مباشرة للاضطراب الذى ينشأ فى نفس الصوفى عندما يكاشف بالحقيقة الإلهية اللامتناهية التى لا يتأتى للحواس العادية أن تحظى بإدراكها كما لا يمكن لألفاظ اللغة أن تفى بالتعبير عنها .

٩ – استنتجت أن الشطحيات شأنها شأن الفناء لم تبدأ باستقلال فى القرن الثالث الهجرى ولكن كانت لها بدايات أولى ظهرت فى وقت مبكر مع حال الفناء ، وكذلك مع شعر الحب الإلهى بما ساده من تجاوزات اهتز لها الوجدان الإسلامى فكانت هذه التجاوزات هى البدايات الحقيقية للشطحيات .

ولقد استنتجت أيضا أن لغة الشطحيات ليست خاوية المعنى ، بل هى ولا شك تحمل من التصورات ، والشحنات النفسية ، ما يعجز الوجدان العام – وذلك لعمق المعانى التى تعبر عنها وبعد غورها وامتداد مراميها .

١٠ – ولقد ترتب على دراستى النفسية للفناء نتيجة هامة . وهى أن هذه الحال بما صاحبها من جوانب سيكولوجية من أمثال الغيبة والسكر والوجد والشطح والرمز لم تكن نوعا من أنواع الاضطرابات العقلية أو النفسية فالحال سريعة الزوال ويعود منها الصوفى دائمًا إلى البقاء الذى يثبت فيه الاثنينية بين الله والعالم ويشعر فيه أن الحق حق والخلق خلق ، وهذا ليس هو حال مريض الفصام بالطبع .

فالفصام فى رأى ماير جروس « يعنى شذوذ عملية التفكير ذاتها لا شذوذ الأفكار المعبر عنها »[١] .

ويصاحبه اضطراب علاقة المريض بالعالم الخارجى وانعزاله العاطفى عنه مما يجعله عالما خاصا مليئا بالخيالات التى تعوضه عن العالم الواقعى[٢] .

ولا يسعنا والأمر على هذا النحو إلا أن نسلم مع الكلاباذى بأن الصوفى الفانى ليس بالصعق ولا بالمعتوه ولا بالزائل عن أوصافه البشرية بل هو يفقد شعوره بالأنا مؤقتا ولكنه لا يفقد وعيه بصفة دائمة .

١١ – ولقد ربطنا بين الفناء عند معتدلى القوم وإسقاط التدبير والاختيار مع الله وتبينا أن كمال إسقاط التدبير هو أن يظل الشعور بالعبودية ملازمًا للسالك بحيث لا تكون العبودية سلبًا مطلقا بل بمعنى وعى السالك بعبوديته لله الذى يعنى كمال الحرية .

ولقد خلصنا عند الحديث عن الجانب الأخلاقى فى الفناء أن الإنسان الفانى يعد بحق نموذجًا أخلاقيا فريدا إذ عندما يسعى الصوفى لاستخدام إرادته الخاصة فإنه يستخدمها فى الموافقات وفى الخضوع للإرادة الإلهية .

وذلك دعانا إلى القول بوجود مبادئ أخلاقية متناسقة قد تصلح لصياغة نظرية فى الأخلاق وهذه المبادئ هى المتمثلة فى جانبى الفناء الأخلاقى وهما جانب التخلى . وجانب

(١) أحمد فايق ، جنون الفصام ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٢٧ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٨ .

التحلى . وهما جانبان متلازمان ومتكاملان فالتخلى سلب الصفات المذمومة والتحلى اكتساب الصفات المحمودة .

١٢ – وعند الحديث عن علاقة الفناء بالمعرفة استنتجت أنه لا يمكن الفصل مطلقا بين الفناء والمعرفة فلحظة الفناء لحظة عرفانية ولا شك يتم فيها للسالك الحصول على معارف سامية لا تتأتى لأحد إلا بنوع من الكشف المباغت الذى يهز الأعماق ويفيض نورًا على صاحب الحال .

هذا النوع من المعارف يحظى بطابع روحى خالص حيث تنفصل عن كل ما هو حسى أو متعلق بالحواس وهى مصاحبة لنوع من السلب المعرفى الذى تكون غايته إفراغ المحل القابل لتلقى المعارف الربانية (أقصد القلب) .

وقلنا إن الذكر له علاقة وثيقة بكل من الفناء والمعرفة فهو فناء من جهة ومعرفة من جهة أخرى – فأول الذكر غفلة السالك عن نفسه وآخره استغراق الذاكر فى المذكور بحيث يمتنع عليه العودة إلى نفسه بعد أن خرج عنها .

وما المشاهدة إلا فناء المشاهد فى المشاهد ، بل هى وجود الحق مع فقدان الخلق ، وهى لا تصح وقد بقى للمشاهد عرق نابض ، وأعلى درجة من درجات الفناء هى درجة المشاهدة ، والسالك لا يبدأ مراحل عرفانه إلا بعد أن يرتقى درجات الفناء من محو إلى محو ثم إلى محق لا يبقى أثرا من البشرية .

وإذا كانت المشاهدة أعلى درجات الفناء فاليقين أعلى درجات المشاهدة وعند تحليلى لعلاقة المحبة بالفناء والمعرفة وجدت أن الصوفية قد استعانوا بلطيفة قلبية لها القدرة على الإبصار والفهم وتلقى معارف ليست فى مقدور العاديين من البشر .

وقلنا إن المحبة التى اتصفوا بها كانت طريقًا فريدًا إلى الله فهى انفصال واتصال وهى ثنائية محددة المعالم وهى حوار دائم تشعر العبد بعبوديته وتشعره أيضا بمفارقة الخالق وسموه .

وقلنا إن فناء العارف على الحقيقة نوع من التنزيه المطلق وهو تجريد لا يستوفى أكمل أشكاله إلا بالتوحيد .

١٣ – وأخيرًا : فقد وجدت أن تصورات صوفية الإسلام لعلاقة الفناء بالمواقف

الوجودية قد تراوحت بين القول بالفناء عن إرادة السوى ، والفناء عن شهود السوى ، ثم الفناء عن وجود السوى .

والفناء عن إرادة السوى هو فناء خواص أولياء وأئمته المقربين وحقيقة هذا الفناء توحيد الله وإفراده بالخلق والتدبير .

وأما الفناء عن شهود السوى فيقع فى حال من السكر والاصطلام ، وهو نوع من الجمع الذى أدى إلى شهود الأحدية فى الوجود ، ويحمد لهذا الفناء أنه فناء عن حب ما سوى الله ، خوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، ويذم من هذا الفناء أن السالك قد يشعر بأنه ومحبوبه صار شيئًا واحدا ، فلا يفرق بين شهوده ومشهوده ، ولا بين النفس والسوى ، ولا بين العبد والرب ، ومنه نشأت مذاهب كالحلول أو الاتحاد وفيه صاح الحلاج أنا الحق وقال أبو يزيد سبحانى وأما الفناء عن وجود السوى فهو فناء القائلين بوحدة الوجود وغاية العارفين فيه التكثر والتعدد بكل اعتبار . وأصحاب هذا الفناء لا يفرقون بين خالق وخلق ولا بين كون موجودات بالله أو كون وجودها عين وجود الله[1] .

أرجو أن أكون قد وفقت فيما قدمت من فصول هذه الدراسة ، وفيما استخلصت من النتائج ، كما أرجو أن أضيف جديدًا إلى ما عرف عن حال الفناء فى التصوف الإسلامى كما أرجو أن يكون هذا إسهاما فى هذا المجال .

وهو ما وضعناه نصب أعيننا منذ بداية البحث .

---

(١) راجع مدارج السالكين ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

obeikandl.com

ثبت المراجع

١ – مراجع البحث العربية .

٢ – مراجع البحث الأجنبية .

٣ – فهرس الموضوعات .

obeikandl.com

obeikandl.com

مراجع البحث

- المراجع العربية :

(أ) المراجع الخاصة :

١ – ابن تيمية : الرسائل والمسائل ، نشر لجنة التراث العربى ، القاهرة بدون تاريخ .

٢ – ابن تيمية : رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

٣ – ابن تيمية : الفتاوى ، المجلد الثانى ، بدون تاريخ .

٤ – ابن الجوزى : تلبيس أبليس ، القاهرة ، ١٣٤٠ هـ .

٥ – ابن خلدون : المقدمة الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، بدون تاريخ .

٦ – ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ .

٧ – ابن سبعين : رسائل ابن سبعين ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٦ .

٨ – ابن عباد الرندى : شرح الحكم العطائية ، القاهرة ، ١٩٣٩ م .

٩ – ابن عجيبة : إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

١٠ – ابن عربى : الفتوحات المكية ، القاهرة ، ١٣٣٩ هـ .

١١ – ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، القاهرة ، ١٩٧٢ م – ١٣٢٢ هـ .

١٢ – ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

١٣ – ابن الفارض : لديوان ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

١٤ – ابن القيم : مدارج السالكين شرح منازل السائرين للهروى ، القاهرة ١٩٥٦ م .

١٥ – أبو طالب المكى : قوت القلوب ، القاهرة ، ١٣١٠ هـ .

١٦ – أبو العلا عفيفى (الدكتور) : شرح فصوص الحكم ، لابن عربى ، والتعليقات عليه ، القاهرة ، ١٩٢٤ م .

١٧ – أبو العلا عفيفى (الدكتور) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣ م .

١٨ – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

١٩ – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : الإنسان والكون فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

٢٠ – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

٢١ – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : مقال نظرة إلى الكشف الصوفى ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ديسمبر ١٩٦٧ م .

٢٢ – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : مقال الطرق الصوفية فى مصر ، مجلة كلية الآداب ، م ٢٥ ، جـ ٢ ، ١٩٦٨ م .

٢٣ – أبو نعيم (الأصفهانى) : حلية الأولياء ، القاهرة ، ١٩٢٢ م .

٢٤ – الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .

٢٥ – الجيلى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل ، القاهرة ، ١٩٧٠ م – ١٣١٦ هـ .

٢٦ – الحلاج (الحسين بن منصور) : الطواسين القاهرة ، ١٩٧٠ م .

٢٧ – الحلاج : طائفة من شعره ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

٢٨ – الحريفش : الروض الفالق ، مكتبة الجمهورية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٩ – الخراز (أبو سعيد) : كتاب الصدق ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

٣٠ – السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية تحقيق نور الدين شربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٣١ – السهروردى (البغدادى) : عوارف المعارف ، بهامش أحياء علوم الدين ، القاهرة ١٩٧٢ م .

٣٢ – السهروردى (المقتول) : هياكل النور ، تحقيق الدكتور محمد على أبو ريان ، القاهرة ١٩٥٧ م .

٣٣ – الشعرانى (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، القاهرة ، مكتبة صبيح ، بدون تاريخ .

٣٤ – الطوسى (السراج) : اللمع تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ١٩٦٠ م .

٣٥ – عبد القادر (الجيلانى) : الغنية لطالبى أهل الحق ، القاهرة ١٩٥٦ م .

٣٦ – الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٩٥٦ م .
وكذلك طبع البابى الحلبى ، تقديم (بدوى طبانة) بدون تاريخ .

٣٧ – الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الأنوار ، بتحقيق أبو العلا عفيفى ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٣٨ – فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، نشر نيكلسون ، ١٩٠٧ م .

٣٩ – قاسم غنى (الدكتور) : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة صادق نشأت ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

٤٠ – القشيرى (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ م .

٤١ – الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، طه سرور القاهرة ، ١٩٦٠ م .

٤٢ – الكمشخانوى : جامع الأصول ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ .

٤٣ – محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

٤٤ – محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : الحياة الروحية فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

٤٥ – محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : تعليق على مادة شطح بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .

٤٦ – محمد عبده (الأستاذ الإمام) رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .

٤٧ – نيكلسون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه مجموعة محاضرات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا الاسم ، القاهرة ١٩٦٩ م .

٤٨ – الهروى : منازل السائرين ، القاهرة ، ١٩٣٣ م .

(ب) المراجع العامة :

٤٩ – ابن الدباغ : مشارق أنور القلوب ، تحقيق هنرى ريتر ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

٥٠ – إبراهيم بسيونى (الدكتور) : نشأة التصوف الإسلامى ، القاهرة ١٩٦٩ م .

٥١ – أحمد فايق (الدكتور) : جنون الفصام ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

٥٢ – أحمد فايق (الدكتور) : مدخل إلى علم النفس ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

٥٣ – أحمد صبحى (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، القاهرة ١٩٦٩ م .

٥٤ – توفيق الطويل (الدكتور) : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، القاهرة ، ١٩٦٧ م .

٥٥ – جلال الدين السيوطى : تفسير الجلالين ، طبعة بيروت الشعبية ، بدون تاريخ .

٥٦ – الرازى (الإمام) : المختار الصحاح ، القاهرة ، ١٩٦٣ م .

٥٧ – سيتس (وولتر) : الزمان والأزل ، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

٥٨ – عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٩ – عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٦ م .

٦٠ – محمد حسين هيكل : حياة محمد ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

٦١ – محمد غلاب (الدكتور) : بحث فى المعرفة عند ابن عربى فى الكتاب التذكارى ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٦٢ – الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، تعليق على مادة تصوف دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .

(جـ) المراجع الأجنبية :

63. Hick (Jonn) Faith and Knowledge; U.S.A. 1957.
64. James (William) the Variesties of Religious Experience; LONDON; 1901. 1975.
65. Lewis (H. D.) Philospopy of Religion; LONDON; 1975.
66. Nicholson (R. A) the Mystics of Islam; LONDON. 1970, 1974.
67. Nicholson (R. A) Studies in Islamic Mysticism; LONDON; 1940.
68. Russel (Bertrand) Mysticism and logic; NEW YORK; 1954.
69. Stace (Walter) Mysticism and Philosphy LONDON; 1961.

obeikandl.com