الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد
UNIVERSITÉ DE TLEMCEN
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد أدبي حديث ومعاصر

المـــــوضـــوع:

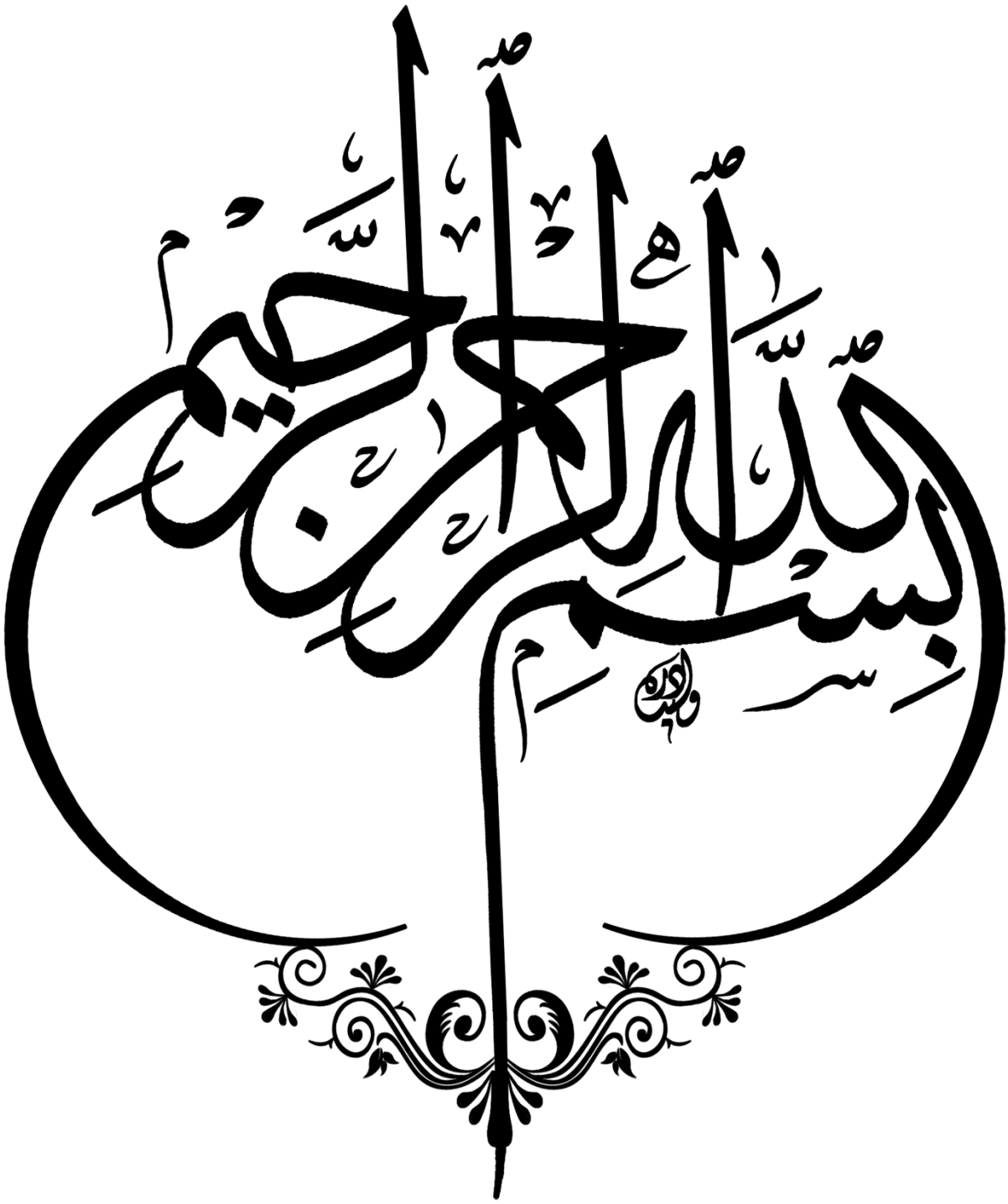
مصطلح الفناء في الفكر الصوفي الإسلامي بين المفهوم و الاستعمال أبو حامد الغزّالي –أنموذجًا–

إعداد الطالبين
–عبد القادر عواد
–ودان عبد الباسط

إشـرف
أ.د محمد عباس

لجنة المناقشة		
أ.د زين الدين مختاري	جامعة تلمسان	رئيسا
د.فاطمة بور	جامعة تلمسان	ممتحنا
أ.د محمد عباس	جامعة تلمسان	مشرفا مقررا

العام الجامعي: 1440-1441 هـ/ 2020 – 2021 م


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أبي وأمي اللذان بلغا قمة الفناء حتى يُحقّقا لي ولحياتي البقاء ، إلى أبي الذي اعوجّت رجله قبل أن يعوج ظهره لتستقيم حياتي أرفعُ لهما هذا العمل .

إلى السيّد مرموري أومن وإلى ولاية تلمسان الذي شحن عزيمتي حتّى أكمل المسار إيمانًا منه أن الجزائر تبنى بكفاءاتها العلمية الشّبابية ، أرفعُ هذا العمل .

إلى السيد حسن لوانشي رئيس ديوان ولاية تلمسان الذي سبقت بشاشته اختراق قلوبنا قبل أفعاله ومواقفه الصّادقة أرفعُ هذا العمل .

إلى العالِم والعامِل الجليل الشّيخ موسى عزوني الذي حقّقَ بدعمه أبوة ثانية جعلتني أنهض من جديد أرفعُ له هذا العمل .

إلى عمتي عواد زليخة التي لطالما أوصتني بمكابدة العزلة والصبر من أجل تحقيق المرام ، فبذلت في ذلك النّفس والنّفيس

إلى كُلّ شُهَدَاءِ الوطن الذين حقّقُوا برحيلهم أبديتين ، أبدية الوداع وأبدية الخلود أرفعُ لأرواحهم الطّاهرة هذا العمل

إلى كل من آمن بي وعلمني ودعمني حيًّا كان أو ميّتًا أرفعُ لأرواحِكُم ولكل الأرواح الحرة في هذا العالم هذا العمل

شكرٌ وتَقدير

قَد يَعجزُ الحَرف عن معنى يحاولهُ *** وَغَايةُ اللطف معنى لم يطأه فمُ

أتوجه بالشُّكر الجزيل للبروفيسور محمد عباس النَّاقد الألمعي الذي بعد أن حقق الصدارة في العراق المَكلوم الشَّقيق، عاد إلينا ليصنع بلمساته الإبداعية المتقنة نجاحاتنا فشرفنا بأن كان المشرف على هذا العمل ولم يبخل بأي جهد في إنجاحه وتقويمه وتعديله .

كل الشكر أوجه للجنة المناقشة الموقرة التي ناقشت هذا العمل المتواضع وبذلت في ذلك الجهد الجهيد نقدم لكم باقات الشُّكر والتقدير والعرفان التي لا تستوفيها أفانين البيان

مقدمة

مقدمة :

بسـم الله رافع السـماء بلا عمد واضـع الميزان ليكون للوجود خير سـنَد ، أمر جل و علا بإقَامة الوزن بالقسط من غيـر تطفيـــف ولا خســـران فقال : ﴿ وَأَقِيمُوا الوَزنَ بِالقِسطِ وَ لاَ تُخسِـرُوا المِيـــزَان ﴾ وذلك حتى تتميز الأقدار وتضبط قيم الاعتبار ولا يقال على الحقوق غبار و يَطَالهُا غبارٌ و شبه أكدار، وَالصـلاة و السـلام على صـاحب الحضـرة النبوية الموصـوف بالشَّـمائل قد حباه الله بأكمل الفَضَائِل وَأَجرى على يديه سَيلَ الفَوَاضِل.

سعى الإنسَـــــــان جاهدًا للِانعتاقِ من نواميس الزمن و المكان، محاولا بذلك التَّخلُّص من رِقّ الجَسَـد الفَني و النفس الملطخة، ليسـتطيع بذلك التَّحليق في عوالم أرقى تتسـم بالعُلِي وَ الغَيبيَّة وَكَأنِيّ به يحكي براديغما استرجاعيًّـا للأصل الأوَّل الذي كانت روحه تسكن فيه (البرزخ)، وقد تجلى هذا في عدة تمثلات متنوعة في الثقافات البشرية بمختلف أنواعها و أصنافها عبر الزمن، خصوصا في الفكر الديني ، نظرا لطبيعته الروحانية التي تُعد بمثابة الأرض الخصبة ، لمفاهيم التحرر و الانعتَـــــاق . كل هذا سعيًا من الإنسان للتحليق في عالم المثالية و التخلص من قيود عالم الفعل لبلوغ المَقصد و المرام . وعليه فإنه من الطبيعي أن نجد هذه المفاهيم الروحانية المبثوثة التي تعبر عن الرغبة في التَّوق وكذا التطلع لنزعة الكَمَـال في الفكر الإسلامي و التجربة الصُّوفيَّة على وجه الخُصوص كونها ذات صبغة سلوكية عمليَّة وسَمَهَـا أصحابها "بالروحية "، ولا يمكن لها الحدوث إلا من خلال مجموعة من المقامات والأحوال التي تنتهي بالوصول لحواضن الذات الإلهية ، حيث تفنى و تذوب الآثَـــــــار و الأغيار ليحدث ما سموه بالفَنَـــاء ، وعلى هذا الأساس الذي يجعل الفناء القاعدة و المرتكز بل المحرك الذي يحرك هذه العمليَّة الرُّوحية كَان اختيارنا هذا الموضـوع " الفناء " لأسـباب ذاتية و أخرى موضـوعية، أما الذاتية فهي لاتصـالنا بالمتصـوفة القدماء منذ الصـغر الذين كانت تحكى لنا أخبارهم في الكتاتيب من شـيوخنا الذين درسـونا و حبنا للغوص في أعماق التجربة الصـوفية التي لازالت بعض معالمها لم

تخضـع لدراسـات أكاديمية جادة ، أما الأسـباب الموضـوعية فهو فراغ التمكن من دراسـة مسـتفيضـة للفَنَاء عموما و عند الغزَالي خصـوصـا ، خاصـة عندما نعلم أن لهذا الموضـوع جدلا اصـطلاحيا خطيرا جعل الحلوليين يسـتخدمونه اسـتخدامًا غير بريء وَكَذَا إهمال دراسـته من عدة زوايا مهمة و هذا ما حاولنا سده من خلال هذا العمل الموسوم بِـ"مصطلح الفَنَـــــــاء في الفكر الصوفي الإسلامي بين المفهوم و الاستعمال أبو حامد الغزَالي – أنموذَجًـا – ولأن الفناء يشكل مركزية لا يمكن إغفالهَـا في التجربة الصـوفيَّة الإسـلامية حاولنا دراسـة هَذَا الموضـوع بعد أن اسـتفزتنا إشـكاليَّته التي صـغناها في أسـئلة منها: مَا المَقصـود بالفناء ؟ وَمَا هي اسـتعمالاته و مواقعه في التجربة الصُّـوفيَّة ؟ وكيف وظف الغزَالي هذا المصطلح ؟.

للإجابة على هذه الإشـــكالية و ما يتفرع منها من مشـــكلات بحثيَّة ، عمد كتاب و باحثون أكاديميون كثر و علماء أجلاء لدراسة هذه القضيَّة بحيث لا يمكن إغفَـــــال ما خَلُص إليه إبرايهم إبراهيم محمد ياسـين في كتابه (حال الفناء في التصـوف الإسـلامي) ، من خلاصـات مهمة حول موضوع الفَنَـــاء ، غير أنه غلب على هَذَا العَمَل الجانب النَّفسي ، أي مقاربة الموضوع من النَّاحية النَّفســية ، وما نلحظه في هذا العمل هو عدم تطرق إبراهيم إبراهيم محمد ياســين إلى الالتباســات الثَّقَافيَّة أو الابستيمولوجيَّة أو حتى التاريخية الأديولوجية لهذا المصطلح ولهذا الموضوع بالأسَـــاس ، هذه الملابســات التي كانت الســبب الرَّئيس في تحديد مَعَانِيه وَأَبعَادِه ولا يختلف عنه كثيرًا كتاب (التصوف السُّنِّي : حالُ الفَنَـــــــاء بين الجنيد و الغَزَالي) . هذا الكتاب الذي طغى عليه عرض شواهده الصوفيَّة في متونهم وَ أَسفَـــــــارِهم والذي كانت الغَايَة منه كما عَبَّرَ مجدي محمد إبراهيم التَّأسيس لمفهوم التَّصوف السني الذي استقرت ملامحه حسبه عند الجُنَيد والغَزَالِي .ولما نلجأ لبحث (الفَنَاء عند الصُّوفية المسلمين والعَقَائد الأُخرى ، دراسة مقارنة) ، طغى عليه الجانب الوَصفي في غياب اللمســة الموضــوعية الحياديَّة و التَّحليليَّة و هو الشــيء الذي جعل النتائج التي وصــل إليها

محدودة نوعا ما ، ولما نعود لكتاب حسن حنفي الموسوم (من الفَنَـــــــاء إلى البقاء) في كِلَا جُزئيه فسنجده على خلاف عنوانه لأنه كان عبارة عن تتبع لمختلف مراحل التجربة الصوفيَّة ورصد مراحل تطورها .

لذلك حاولنا في بحثنا قدر المستطاع سد الخُلل ، و الانطلاق من الثغرات التي لم تغلقها الدراسات السَّابقة محاولين قدر المستطاع الإلمام بجوانب الموضوع معتمدين في ذلك على المنهج الوصفي الذي يتخلله المنهج التحليلي ، ومســـتندين كذلك عَلَى مناهج و أدوات ثانوية مثل تحليل المحتوى في المقاربة الأنثروبولوجيَّة ،وفق خطة قسمت بحثنا لثلاث فصول ، وقد عمدنَا في الفصل الأول الموسوم ب "المصطلحات الصوفية " أين قمنا برصد شامل للمصطلح الصوفي عَرَّفنَا فيه التصوف مُعرجين على ظهور ظاهرة التصوف ذاكرين بعض أهم المقامات و الأحوال ، أما الفصل الثَّاني فقد خصصناه للفناء وَسمنَـــــاه بِـ " الفَنَاء في الفكر الصوفي الإسلامي " وقد قسمناه إلى ثلاث عناصر هو الآخر تمثلت في تعريف الفَنَاء وتحديد مفهومه على جميع الأصعدة ،أمَّا العنصر الثاني الموسوم بالفناء قمة المعراج الرُّوحي الذي تكلمنا فيه على دور الفناء المحوري لتحقيق الفناء من شـروط معرفية وعمليَّة و كذا تقنيات هامَّة ، أَمَّـــــا الفَصلُ الثَّالِث فخصصناه للنموذج المخصص للدراسة الذي هو حجة الإسلام أبو حامد الغَزَالي الذي قمنا بترجمة شاملة له ، ثم ذهبنا لمفهوم الفناء عنده و استعمالاته له في كتاباته و وتجليه عليه في أحواله ومقاماته ، مستخدمين في هذا جملة من المَصَـادر و المَرَاجع المهمة فضلا عن مصادر و مراجع ثانوية ، نذكر من هذه المصادر كتاب (اللُّمع للسراج) و كتاب كشف المحجوب (للهجويري) و كتاب النور من كلمات أبي طيفور (للســـهلجي) و كتابي حلية الأولياء و نهج الخاص لمؤلفهما الأصفهاني و رسائل الخراز وكتاب عوارف المعارف للسهروردي و سِفرُ التَّعرُّف لمَذَاهبِ أهلِ التَّصوف للكلاباذي ، وغيرها من الكتب التي خلفها الغَزَالي . ولعل من أهم الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث فترة الوبَاء التي نعيشها بسبب كوفيد 19 التي أبطأت من وتيرة البحث

و سـدت أكثر من باب كان من شـأنه أن يفتح لنا آفاق للتوسـع في هذا البحث ، فضـلا عن افتقار المكتبة لمثل هذه المواضـــيع و احتوائها على عناوين عتيقة وعدم مواكبتها للأعمال المعاصـــرة التي عملت على إنتاجها مؤسسات خارج الوطن .

في الأخير نتوجه بآيـــــات الشكر لشيخنا أ. الدكتور مُحَمَّد عباس الذي بذل مكارم النصح و الإرشـــــاد من أجل مرافقة هذا العمل بالتقويم و التَّوجيه ، و لن ننسى مجهوداته الواعية في قاعات الدَّرس أين كان شـغله الشَّـاغل تكوين الفكر النقدي لدى طلبته حتى يكونوا لبنـــــــات للبحث الأكاديمي و هم يحملـــون أمانة اللغة العربية و قدسيتها فله كل الشكر و العرفان و الامتنان ولجميع الأساتذة الذين وافقوا على مناقشة هذا العمل وتصحيحه فلهم منا كل الوُد و الحب .

كما نتمنى لهذا العمل القبول و تحقيق إضافة جديدة للموضوع الذي لا ندعي فيه رصدا شاملا للتجربة الصـــوفية بل نعده قاعدة انطلاق للغوص و التعمق في أغوارها و أعماقها السَّـــحيقة في الساحة العلمية والأكاديمية .

عواد عبد القـــادر

وذان عبد البـــاسط

سيدي السنوسي / تلمسان يوم :01 ذو القعدة 1442هـ

المُوافِق لِـ : 2021/06/11 م .

مصطلحات الصوفية

1. حد التصوف

أ. لغة : قال الجوهري في الصحاح: "الصوف للشاة و الصوفة أخص منه و صوفة أي حيٌّ من مضر وهو الغوث بن مريم بن أدين بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاج أي يغيضون بهم"[1] .

وقد أورد هذه النسبة ابن الجوزي عن أبي محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ ، قال: " سألت وليد بن القاسم: " إلى أي شيء ينسب الصوفي ؟ فقال:" كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة ، انقطعوا إلى الله عز وجل ، وقطنوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية، قال عبد الغني: "فهؤلاء المعروفون بصوفة ، ولد الغوث بن مرة .ثم يستطرد موضحا علة تسميته بصوفة فيقول:" جاءت صوفة من الصوف الذي علق برأس الغوث بوصفه ضحية ،لأنه ما كان يعيش لأمه ولد فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة ، ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، فقيل له صوفة ولولده من بعده[2]

وقول الشاعر:

حتى يقال أجيزوا آل صوفانا[3]

وكبش صاف أي كثير الصوف[4].

- وصاف السهم عن الهدف يصوف ويصيف عدل عنه. و منه قولهم صاف عني شر فلان وأصاف الله عني شره[5]

---

[1]–الجوهري ، الصحاح ، ت: أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين، ج:4،ص: 1388

[2]–ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن : تلبيس إبليس ،تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي ،المكتبة العصرية صيدا .بيروت2007 ،ص:156–157

[3]– ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، الطبعة الأولى، القاهرة ،ج:3،ص:322

[4]– الفيومي ، المصباح المنير، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح 1987، ص:481

[5]– الجوهري، الصحاح، ج:4،ص:1388

من خلال هذه التعريفات اللغوية المتقدمة يتضح لنا أن كلمة صوف تأتي بمعنى الصوف المعروف للشاة ونحوها.

كما تأتي بمعنى مال وعدل.

- ويرى أحمد بن فارس أن الباب كله يرجع إلى الصوف المعروف وفي ذلك يقول: الصاد والواو والفاء أصل واحد صحيح وهو الصوف المعروف.
- يقال كبش أصوف وصوف و صائف وصاف كل هذا يكون في كثير الصوف. ويقولون خذ بصوفة قفاه إذا أخذ بالشعر السائل في نقرته[1]
- كما ذهب أحمد بن علي المقري في المصباح المنير إلى أن كلمة صوفية كلمة مولدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في اللغة العربية[2]
- وإلى هذا ذهب الوصيفي ، ويذكر رأيا يرجع هذه التسمية إلى كلمة سوفيا اليونانية ومعناها الحكمة ، ودليل هذا الرأي أن تلك الكلمة ليس لها اشتقاق ولا قياس من حيث العربية ، وفي الأخير يرجح أن اسم الصوفية مشتق من لبس الصوف[3]

وقال ابن خلدون في المقدمة: "إن قيل بالاشتقاق فإنها مشتقة من الصوف لأنهم في الغالب مختصون به"[4] ، وهو مختار السراج الطوسي في اللمع حيث يقول : " نسبتهم إلى ظاهر اللبسة ؛لأن لبس الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء."[5]

---

[1]–ينظر : معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس،ج:3،ص:322

[2]–الفيومي، المصباح المنير ، ص :481

[3]–ينظر: الوصيفي أبو عبد الرحمن علي بن السيد ،موازين الصوفية في ضوء الكتاب و السنة ،دار الإيمان للطبع والنشر و التوزيع الإسكندرية ،2001 ، ص :36

[4]–ابن خلدون، المقدمة ،ط04 ،ص:467

[5]–انظر : السراج الطوسي (أبو نصر عبد الله) :اللمع في تاريخ التصوف :تحقيق عماد زكي البارودي ،المكتبة التوفيقية، القاهرة ،(د ت) ، ص:40.

وأرجعها جماعة منهم الكلاباذي في التّعرّف إلى الصُّفَّة التي كانت بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلّم لتحقّق أصحابها بالصفات التي يمكن أن تكون سببا لهذه النّسبة : الصّفاء ، وأنهم في الصف الأول ، ولبسهم الصوف ، فالصفاء هو صفاء أسرارهم ونقاء آثاره ، والصف الأول هو أنهم في الصف الأولبين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه. والصوف هو أنه من لبسهم وزيهم سموا صوفية ؛ لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان ملمسه وحسن منظره وإنما لبسوا لستر العورة فتحروا الخشن من الشعر والغليظ من الصوف[1]"

وقيل من الصفاء وهو المختار كما في لطائف المنن نقلا عن المرسي أبي العباس ، قال أبو الفتح البستي : تنازَعَ النّاسُ في الصُّوفِيّ واختلَفوا

قِدْماً وظَنُّوهُ مُشتَقاً مِنَ الصُّوفِ

ولستُ أمنحُ هذا الاسمَ غيرَ فتىً

صافي فصوفِيَ حتَّى لُقِّبَ الصُّوفي

وأنشد ابن الحاج في المدخل :

لَيْسَ التَّصَوُّفُ لُبْسَ الصُّوفِ تُرَقِّعُهُ * * * وَلَا بُكَاؤُك إنْ غَنَّى الْمُغَنُّونَا

وَلَا صِيَاحٌ وَلَا رَقْصٌ وَلَا طَرَبٌ * * * وَ لَا ارْتِعَاشٌ كَأَنْ قَدْ صِرْت مَجْنُونًا

[1]–الكلاباذي أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح آرث رجون آربدي ، القاهرة 1933 ، ص :22 .

بَلْ التَّصَوُّفُ أَنْ تَصْفُوَ بِلَا كَدَرٍ * * * وَ تَتْبَعَ الْحَقَّ وَالْقُرْآنَ وَالدِّينَا

وَأَنْ تُرَى خَاشِعًا لِلَّهِ مُكْتَئِبًا * * * عَلَى ذُنُوبِك طُولَ الدَّهْرِ مَحْزُونًا

وقال الشيخ أبو حفص الفاسي : " ظهر لي أنه منسوب إلى الصوف لأنه في الغالب شعاره ودثاره ، ولأنّ هذا اللّفظ مشتمل على ثلاثة أحرف مقتطعة من ثلاث كلمات دالّة على معان ثلاثة هي أوصافه المختصّة به ، فالصاد من الصّفاء والواو من الوفاء والفاء من الفناء " ، وقد أشرت إلى ذلك في ثلاثة أبيات فقلت :

صَفَا مَنْهَلُ الصُّوفِيّ عَنْ عِلَلِ الْهَوَى *** فَمَا شَابَ ذَاكَ الْوَرْدُ مِنْ نَّفْسِهِ حَظُّ

وَوَفَى بِعَهْدِ الْحُبِّ إِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُ *** إِلَى غَيْرِ مَنْ يَهْوَى الْتِفَاتُ وَلاَ حَظُّ

مَحَتْ آيَةَ الإِظْلاَمِ شَمْسُ نَهَارِهِ *** وَ قَدْ ذَهَبَتْ مِنْهُ الإِشَارَةُ وَاللَّفْظُ[1]

وقيل إن التصوف نسبة إلى صوفانة وهي بقلة تنبت في الصحراء ، حيث دفع التقشف بعض الصوفية إلى الزهد في الطعام والاقتصار على نبات الصحراء[2]

أما أبو القاسم القشيري وهو أحد كبار محققي الصوفية فإنّه يرى أنّ هذه التّسمية كاللّقب ولا شاهد له من حيث اللغة لا في القياس ولا الاشتقاق ، يقول : " فأما قول من قال : إنه من الصوف؛ ولهذا يقال : تصوَّف؛ إذا لبس الصوف . كما يقال : تقمَّص؛ إذا لبس القميص . فذلك وجه، لكن القوم

[1]–محمد الطالب بن حمدون ، حاشية على الشرح الصغير لميارة على منظومة عبد الواحد بن عاشر،ط1 مصر،سنة1316هـ .،ص:116

[2]–انظر عفيفي أبو العلا :التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،دار المعارف، القاهرة 1963 ،ص :29

لم يختصوا بلبس الصوف ، ومن قال : إنهم منسوبون إلى صُفَّة مسجد رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فالنسبة إلى الصُّفَّة لا تجيء على نحو الصوفي[1]

ومن قال إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة، وقول من قال : إنه مشتق من الصف؛ فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم؛ فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف . ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ، واستحقاق اشتقاق"[2]

بقيت نسبة قد تم التلميح إليها سابقا وهي إرجاع هذه الكلمة إلى أصل يوناني هو : سوفيا ومعناه : الحكمة ،وهو مذهب بعض الباحثين والمؤرخين للديانات القديمة ،وأول من عرَّف بهذا الرأي البيروني في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » وتبعه عليه جمع.

يقول أبو الريحان البيروني مبيناً أصول التصوف في الفكر الفلسفي الهندي : " ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط، لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط ، وهذا رأي السوفية وهم الحكماء، فإن "سوف" باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف بيلاسوفا، أي محب الحكمة .[3]

[1]– قال ابن الجوزي : (وهؤلاء القوم إنما قعدوا في المسجد ضرورة، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة؛ فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال، وخرجوا، ونسبة الصوفي إلى أهل الصفة غلط؛ لأنه لو كان كذلك لقيل : صفي) تلبيس إبليس ص162، 163.

[2]–القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن :الرسالة القشيرية ،وضع حواشيه خليل منصور ،دار الكتب.العلمية ط1، بيروت، لبنان 1998 ،ص :312

[3]–أبو الريحان البيروني ،تح: ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ،ص:27

و وافقه في هذا الشوكاني في القطر حيث يقول : " على أن الأصل في تسمية هذا المذهب بالتصوف، وأصحابه بالصوفية، يوقفنا على أن التصوف في أصله إنما هو استيراد أجنبي، ليس للإسلام فيه شيء، لا في نشأته، ولا في طريقته المتزيدة، ولا في غايته أو غاياته المتعددة " [1]

وإذا ما قارنا بين كلمتي : صوفية و سوفية فإنّا نجد بينهما اتحادا في المدلول ، وتبيانه أنّ الصوفي عند القوم هو الحكيم ، فالحكمة صفة لازمة له لا تكاد تنفك عنه بوجه من الوجوه ، فهي شرط من شروط الصوفي إذا ما انعدمت انعدم الاتصاف ، وهذا الكلام يقرره ابن عربي في الفتوحات حيث يقول : " ومن شروط المنعوت بالتصوف : أن يكون حكيماً ذا حكمة؛ وإن لم يكن فلا حظَّ له من هذا اللقب " [2]

وكلمة " سوف " تعني باليونانية الحكمة كذلك على نحو ماذكره البيروني

يقول نيكلسون في كتابه الصوفية في الإسلام : " بعض الباحثين من الأوروبيين يردها إلى الكلمة الإغريقية : سوفوس، بمعنى ثيوصوفي " [3] ، وكلمة « ثيوصوفي » معناها : الحكمة الإلهية . (ثيو = إله)، (صوفي = الحكمة)[4]

[1]– الشوكاني، قطر الولي ، تحقيق : إبراهيم هلال، طبعة دار الكتب الحديثة،ص:182

[2]– ينظر : الفتوحات المكية ،ابن عربي،ج:2،ص:266

[3]– الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ترجمة وتعليق: نورالدين شريبة، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ ،ص:11

[4]– كلمة (ثيو سوفي) يونانية، معناها الحكمة الإلهية، ثيو (Theism) الإله؛ سوفي: (Sophy) . الحكمة انظر : المعجم الفلسفي 360/1 (مادة : التوحيد)، المورد ص 879، مادة. (Sophy)

أخيرا ، هذا التباين والاختلاف في النسب لازم لتضارب الآراء في تحديد نشأة ظاهرة التصوف والتي يرجح أنها ظهرت قبل المائتين للهجرة

ب. اصطلاحا : يلفت نظر القارئ في كتب التصوف كثرة حدوده ورسومه ، وذهب بعض الباحثين إلى أنها جاوزت ألفا من التعاريف ، يقول أحمد زروق في قواعده : " ماهية الشئ حقيقته وحقيقته ما دلت عليه جملته ، وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين "[1]

وكثرة التعاريف تدل على أن ظاهرة التصوف بالغة التعقيد ، يكمن جوهرها في مضمونها الروحي،وهي ذات تجليات عديدة و تحولات متعاقبة، و قد تعرض ابن خلدون للتجربة الصوفية ، وأشار إلى صعوبة وضع تعريف شامل للتصوف، وذلك يعود – حسبه – إلى عاملين:

أ) أن هذه التعريفات لم يقصد بها الصوفية تعريف التصوف تعريفا علميا شاملا يستوعب كل صوره وجزئياته، بل قصدوا به التعبير عن أحوالهم الخاصة

ب) التطور السريع الذي شمل كل مرافق الحياة الإسلامية نتيجة لا تساعد الدولة و اشتمالها على بلاد ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام ونتيجة لذلك دخلت المجتمع الإسلامي معان و أفكار جديدة، استوعبتها الثقافة الإسلامية و صار تبتعد يوما بعد يوم بواسطتها عن أصلها الأول، وهذا ما حدث لمفهوم التصوف؛ حيث تعدد معناه و لم يعد ينطبق عليه حد واحد [2]

تدور أغلب تعريفات التصوف حول معاني الزهد وحسن الخلق والإعراض عن زهرة الحياة الدنيا إلا الضروري منها ، وهذا يؤكده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الترمذي من حديث المقدام

[1]–أبو العباس أحمد زروق ، قواعد التصوف، تح :محمد زهري النجار،ط2،القاهرة،المكتبة الأزهرية،2004،ص:3

[2]–عمامرة الساسي ،مفهوم التصوف وتطوره ، جامعة الوادي،ص:76–77

بن معدي كرب قال : قالَ: سمِعتُ رَسُولَ اللَّه صَلَّى الله عليه وَسلم قولُ :"مَا ملأَ آدمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطنٍ، بِحَسْبِ ابنِ آدمَ أُكُلاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ، فإِنْ كَانَ لا مَحالَةَ فَثلُثٌ لطَعَامِهِ، وثُلُثٌ لِشرابِهِ، وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ"[1]

بل وكان التقشف والزهد دأبه صلى الله عليه وسلم على ما رواه الترمذي من حديث بن عباس أنه قال : "كَانَ رسولُ اللَّه صَلَّى الله عليه وَسلم يَبِيتُ اللَّيَالِيَ المُتَتَابِعَةَ طَاوِيًا وَأَهْلُهُ، لا يَجِدُونَ عَشاءً، وَكَانَ أَكْثَرُ خُبْزِهِمْ خُبْز الشَّعِيرِ "[2] .

والغاية القصوى من التصوف التحلي بالأخلاق المحمدية و الكمالات الاصطفائية ، ولذلك يقول الجنيد إمام الطريقتين : " التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد في التصوف " ، وقال أيضا : " التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الربانية والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول في الشريعة " [3]

وقال معروف الكرخي : " التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق " [4]

وروى أبو السراج عن محمد الجريري قوله: "أن التصوف هو الدخول في كل خلق سني ، و الخروج من كل خلق دني "[5] وإلى هذا يشيرون بقولهم : "الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح و لا يخرج منها إلا كالمليح " و للجنيد كلام آخر في التصوف حيث يقول : " التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة "

[1]–أخرجه الترمذي (2380) واللفظ له، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (6769)، وابن ماجه (3349)، وأحمد (17186)

[2]–أخرجه الترمذي(2360)،وقال: حديث حسن صحيح

[3]–الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف،ص:34

[4]–السهروردي ، عوارف المعارف، ط: دار المعارف،بيروت،ص:62

[5]–فتاح عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ،دار الجيل ، بيروت ،ط:1، 1993،ص:136

، ويقول أبو بكر الشبلي في ذلك أيضا : " الصوفي من انقطع عن الخلق و اتصل بالحق " ، وسئل الإمام سهل بن عبد الله التُّستَري عن الصوفي فأجاب: "من صفا عن الكدر ، وامتلأ من الفكر، و استوى عنده الذهب والمدر[1]" ، ولذلك يقول عبد الحليم محمود : " إن الصوفي يكون دائم التصفية ، لا يزال يصفي الأوقات عن شوب الأقذار بتصفية القلب عن شوائب النفس .. ويعينه على هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه، فبدوام الافتقار ينقى من الكدر ، وكلما تحركت النفس ، وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة ، وفرّ منها إلى ربه "[2]

وينقل الدكتور عبد الحليم محمود كذلك قصة وردت عن ذي النون المصري حين سأل امرأة ببعض سواحل الشام: " من أين أقبلت رحمك الله ؟ قالت : من عند قوم تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ قال : وأين تريدين؟ قالت: إلى رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ، قال صفيهم : فأنشأت تقول :

قــوم همومهم بالله قد علقت *** فمــا لهـم همم تسمو إلى أحـــد

فمطلب القوم مولاهم وسيدهم *** يا حسن مطلبهم للواحد الصمد

ما إن تنارعهم دنيا ولا شرف *** من المطـاعم والــلذات والــولد

ولا للبس ثياب فائق أنق *** ولا لـروح ســرور حل في بلـد

إلا مسارعة في إثر منزلة *** قد قارب الخطو فيها باعد الأبـــد

[1]–الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف،ص:9

[2]–عبد الحليم محمود، قضية التصوف(المنقذ من الضلال)،دار المعارف،مصر،ط:5، 1119،ص:9

فهم رهائن غدران وأودية * وفي الشوامخ تلقـــاهم مع العـــدد**

وللأمير عبدالقادر كلام في التصوف حيث يعرفه بأنه: " جهاد النفس في سبيل الله ، أي لأجل معرفة الله ، وإدخال النّفس تحت الأوامر الإلهية والاطمئنان والإذعان لأحكام الربوبية لا شيء آخر في سبيل معرفة الله "[1]

وبالإجمال فإن التصوف هو تجريد العمل لله والركون عن زهرة الحياة الدنيا والزهد فيها قدر المستطاع إلا ما كان عن ضرورة ، وترك حب الظهور الذي هو أصل كل آفة ، والميل إلى العزلة والخمول ورياضة النفس وهذا ما قاله ابن خلدون: "هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق و الهداية، وأصلها العكوف عن العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى والإعراض من زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيها يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، وخاصة الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، ولما فشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني، وما بعده جنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة " [2]من خلال ما ورد من تعريفات نستخلص بأن الأخلاق التي يبتغي الصوفي رومها هي قبس من نور الأنبياء ، فيكون بذلك مثلا للتواضع والحياء والرحمة وبذل الندى وحسن السمت والتجرد التام ، كل ذلك ابتغاء رضوان الله وتحقيق السعادة الأبدية ، و لا يُحصل الصوفي هذا إلا برياضة نفسه ومجاهدتها بالعزلة والصمت والسهر والجوع ، وهو ما يعرف بأركان التصوف عند القوم.

---

[1]–فؤاد صالح السيد، الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط،1985، ص:115

[2]–ابن خلدون، المقدمة، ص:49

وغاية التصوف الكبرى يتعذر تحصيلها بطريق العلم والنظر فقط ، يقول حجة الإسلام الغزالي : " أن طريقتهم تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات القلب ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة ، وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكره " ، ويضيف : " بأن الصوفيى هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ... فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم ، وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به " .[1]

2. في ربط التصوف بالزهد والعبادة وأقوال العلماء في ذلك

قال النوري :" نعت الصوفي ، السكون عند العدم و الإيثار عند الوجود " [2] وقَـال السحنون : " إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب " [3] ، فهذان تعريفان يتضح من خلالهما ارتباط مفهوم التصوف بالزهد ، وذلك لأن ظاهرة التصوف تبلورت عن مرحلة من مراحل تطور الزهد ، وكلاهما يمر بنفس الطريق الموصل إلى حضرة الله ، من تقشف وإعراض عن الدنيا والاستكثار من الذكر والعبادة ، إلا أن بينهما فرقا يذكره ابن الجوزي حيث يقول : " التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر فيه على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه " . [4]

---

[1]–أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق:أحمد بيجو،دار التقوى للطباعة والنشر،دمشق،ط2، 1997،ص:64

[2]–القشيري، الرسالة القشيرية،ص:313

[3]–المرجع نفسه .

[4]–ابن الجوزي، صفة الصفوة ،ت: محمود الفاخوري ومحمد رواس قلعجي، د ط:دار الوعي،حلب،1969،ص:4

أما نيكلسون فإنه يفرق بين التصوف والزهد في إرجاعه الزهد إلى عوامل قوية داخل الإسلام نفسه ،وإلى انتشار الشعور باعتزال العالم و الهرب من الدنيا وضجيجها و ويلاتها في القرن الأول ،أما التصوف فيرجع نشأته إلى عوامل خارجة عن الإسلام ، عملت ابتداء من القرن الثالث الهجري[1] .

يقول ابن عربي : " إن الحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة ، أحدهما يتألف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية التي تبين للنفس معايير ما يجب عليها اعتقاده وعمله لعبادة الله وبلوغ السعادة القصوى (الزهد) ، والثاني يتألف من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور الإيمان تبعا لمقامها في المعرفة (التصوف) ، ولهذا فإنه يسمى أولها باسم العلم الرسمي والثاني باسم العلم الذوقي " [2]

- ولابن سينا نص مهم في كتابه الإشارات والتنبيهات يفرق فيها بين التصوف والزهد والعبادة كما نقله الدكتور عبد الحليم محمود ، يقول : "

1- المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزهد

2- المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد

3- المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف.

والعارف عند ابن سينا هو الصوفي، والزاهد قد يكون عابدا والعابد قد يكون زاهدا، فيمتزج الزهد والعبادة في شخص واحد ، ولا يكون بعبادته وزهده صوفيـا ، ولكن الصوفي لا محالة زاهدا عابدا

[1]-عمامرة الساسي،مفهوم التصوف وتطوره،ص:4

[2]-آسين بلاثيوس،ابن عربي حياته ومذهبه،ترجمة عبدالرحمن بدوي،دط:مكتبة الآنجلو الرسمية،القاهرة،1965،ص:111

"[1].وإلى هذا ذهب أحمد زروق في قواعده ، يقول : " من غلب عليه طلب العبادة كان عابدا ، ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهدا ،ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفا "[2] .

نجد كذلك أحمد أمين من المحدثين يسلك نفس ما سلكه ابن سينا و زروق في هذا التفريق ، حيث يقول في كتابه ظهر الإسلام" وقد أسلفنا أن الزهد غير التصوف، حيث يعتبر في التصوف مجاهدة النفس، و ترويضها دون الزهد ، فإن هي تحقق بمجرد الإعراض ، عن الدنيا و ملذاتها ، أما الحب الإلهي فقد وجد منبين الصوفية المسلمين من ادعاه ، ودعا إليه ،و عرفه بعضهم بأنه الميل الدائم بالقلب الهائم ، وقال آخر: أنه إيثار المحبوب على جميع المصحوب .وثالث: أنهم حوال محب بصفاته ،و إثبات المحبوب بذاته. ورابع: أنه هتك الأستار ، و كشف الأسرار " [3]

من خلال ما سبق يظهر لنا بأن التصوف منزلة راقية مبنية على أخلاقيات ذوقية يعيشها المريد السالك إلى الله تعالى وتستمد فروعها من علوم الكتاب والسنة كما قرر ذلك شيخ الطائفة الجنيد، " فلم تكن الصوفية في بادئ الأمر تأملا فلسفيا لاهوتيا مثل علم الكلام ، وليست تأويلا للأحكام كما هو الشأن عند فرويد ، ولا هي حكمة شرقية بالمعنى المعاصر لهذا المصطلح ، إن الصوفية هي قبل كل شيء تجربة داخلية ، هي نوع طريقة في الحياة والسلوك".[4]

3. ظهور التصوف :

أ. أصل ابتداء الظاهرة :

---

[1]–عبد الحليم محمود، قضية التصوف، ص:40–41

[2]–أحمد زروق، قواعد التصوف، ص77–78

[3]–محمد جواد مغنية، نظرات في التصوف والكرامات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982،ص:150

[4]–جان شوقلي، التصوف و المتصوفة، ترجمة: عبدالقادر قنيبي، دط :إفريقيا الشرق، الدار البيضاء،المغرب،1999ص:11

اختلف في مبدأ ظاهرة التصوف وأنه في أي قوم ظهر ابتداء ، فذهب بعضهم إلى أن الهنود أول قوم ظهرت فيهم عقائد التصوف ، لأنهم كانوا راغبين بالزهد وترك الدنيا والانصراف عن الماديات ولا سيما مذهب البوذ ، والتصوّف أيضا يرشد إلا ذلك و يؤيّد ذلك مشابهة بعض اصطلاحات البوذائيين والصوفية كما أنّ اصطلاح نيرفانا و هو الفناء الذي كان المقصد الحقيقي في السلوك عند بوذايشبه ما اصطلحه العرفاء الصوفيه في الإسلام و هوا الفناء المنقسم إلى المحو والطمس والمحق أي الفناء في الأفعال والصفات والذات.

و قال آخرون إنّ التصوّف مأخوذ من تعاليم زردشت الإيراني الذي أمر بمحبة جميع الموجودات والإحسان إليهم لأنّ الموجودات كلّهم منسوبة إلى يزدان[1] و مخلوقون له و محبته مستلزمة لمحبة كل ما نسب إليه ، وأساس التصوّف أيضا المحبة و أمّا الامور الأخرى فهي تابعة لازمة لها أو من عوارضها. و اعتقد جمع أنّه المستفاد من فلسفة الإشراق الّتي هي منسوبة إلى أفلاطون لأنّه كما قال أفلاطون طريق الوصول إلى العوالم المجرّدة والأنوار الإسفهبدية[2] و معرفة الحق هو العشق والإشراق ،كذلك أكابر الصوفية يقولون به و يعبّرون عنه بالجذبة كما قيل جذبة من جذبات الحق خير من عبادة ستين سنة.[3]يقول المستشرق فن كرومر الألماني :" إن قسم التحقيق والبحث من التصوّف كان مأخوذا من فلسفة اليونانيين ، وقسم الإشراق والمكاشفة منه مأخوذ من مذاهب الهنود " [4]

[1]– يزدان: كلمة فارسية تعني بالعربية الإله

[2]– الأنوار الاسفهبدية : هي الأبدان الطبيعية وهذا اقتباس من الحديث الشريف إن الله خلق الخلق في ظلمه ثم رش عليهم من نوره أو نوره الوجودات والذوات المظلمة الماهيات ، ينظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،ج:3،ص:147

[3]–نقل از رساله باب ولايت و راه هدايت / تأليف جناب آقاي سيّد هبة اللّه جذبي اصفهاني. ويرايش ٣. تهران: انتشارات حقيقت، ١٣٨١. چاپ چهارم.

[4]– المرجع نفسه

ب. التصوف الإسلامي :

✓ مرحلة النشأة :

الذي يذهب إليه كثير من المحققين أنه خرج من رحم الزهد وتبلور عنه وذلك في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل الثاني منه ، وهي المرحلة الأولى من مراحل نشوء ظاهرة التصوف ، "كان قوامه الانصراف عن الدنيا و متاعها ، و العناية بأمور الدين، و مراعاة أمور الشريعة ، وكانت غايتها التي يتطلع إليها العباد و الزهاد هي الظفر برضوان الله والنجاة من عقابه "[1] و هذه المرحلة هي مرحلة الزهد الخالص أو م يُسمى بالتصوف العملي الراكن إلى الكتاب والسنة و ما نقل عن الصحب الكرام ، اشتهرت في هذه الفترة شخصيات كالحسن البصري (ت110 هـ) و أويس القرني (ت37هـ) ، وعلي السجاد بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت95هـ) ، ومالك بن دينار(ت127هـ).

✓ مرحلة التصوف السني :

وهي مرحلة النضج والتربية ، امتدت من القرن الثالث حتى القرن الخامس ، وتوجه أصحابها إلى بناء فلسفة روحية، فعرضوا للكشف عن أحوال النفس وعوَّلوا على الذوق والعرفان، ومن أشهرهم المحاسبي وذو النون المصري و البسطامي و الجنيد وأخيرا الغزالي ، ومن هذا التصوف انبثق التصوف الطرقي على يد الشيخ عبدالقادر الجيلاني الذي بنى طريقته على منهج الإمام الغزالي ، و حاصله " أنه منهج سلوكي لمجاهدة النفس ورياضتها (ترويضها) وفق خطوات تنتقل بالنفس بين الأحوال والمقامات، وصولا إلى ما يسمى مقام

[1]–علي بن عثمان الهويجري، كشف المحجوب لأرباب القلوب، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة .العربية، القاهرة،1980،ص:28

الشهود أو الفناء، ليدرك بذلك المريد عن طريق الوجد والكشف ما لا يدركه عقله من المعرفة "[1]

✓ مرحلة التصوف الفلسفي :

انتقل التصوف في هذه المرحلة من مفهومة البسيط الساذج إلى مفهومه المعقد المرتبط بالعرفان النظري والفلسفة شاقا طريقه نحو بلورة نظرية خاصة في المعرفة ، وسبيل الوصول إليها ، " وهي تحصل للإنسان من وجهين أحدهما طريق الاستدلال والتعلم ، ويسمى اعتبار واستبصارا يختص به العلماء والحكماء ، والثاني ما يسنح إلى القلب كأنه ألقي إليه من حيث لا يدري "[2]

شهدت هذه المرحلة مجموعة من النظريات ، كنظرية الفناء التي عرف بها أبو يزيد البسطامي ، والمقصود به عنده أن ينسلخ الإنسان عن نفسه لا شعوريا ويغيب عن الخلق بذاته مع الله تعالى ، " وتحدث هو الآخر عن العرفانية ، وهي درجة لا يصلها إلا العارف بالله وهو الصوفي الحق الذي مر وتدرج في المقامات بين الزهد والعبادة وتمكن من معرفة الله كما يقول : عرف الله بالله ، وعرف من دون الله بنور الله " [3]

وهناك نظريات أخرى ظهرت في هذه المرحلة كنظرية الإشراق عن الحكيم السهروردي نظرية الإنسان الكامل ، ونظرية الحقيقة المحمدية ، ونظرية القطب عند ابن سينا ... إلخ .

[1]–ينظر: مقالة التصوف، أحمد دعدوش وثائر الحلاق، موسوعة السبيل،2017

[2]– ينظر: التصوف،ماسينيون،ص:69

[3]–فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي "ترجمان الأشواق" لابن عربي–نموذجا–،ص:36

4. المصطلحات الصوفية :

أ. لغة :

على وزن مفتعَل من مادة (ص ل ح) ، وهو مأخوذ من الصلح ، أي ما يدل على الاصلاح الشيء وصلوحه بمعنى أنَّه مناسب ونافع، صَلَحَ الشيء كان مناسبا أو نافعا، ويقال هذا الشيء يصلح لك[1]

وجاء في اللسان : " الصلح تصالح القوم بينهم والصُّلح السلم وقد اصطلحوا وصالحوا واصّالحوا مشددة الصاد قلبوا التاء صادا وأدغموها في الصاد بمعنى واحد أي اتفقوا وتوافقوا " ،وقال الجوهري في الصحاح : " الصلاح ضد الفساد تقول: صَلَحَ الشيء يصلح صلوحًا ، وأنشد أبو زيد :

فكيفَ بإِطْراقي إِذا ما شَتَمْتَني؟

وما بعدَ شَتْمِ الوالِدَيْنِ صُلُوحُ[2]

قال الفراء وحكى أصحابنا صَلُح أيضا بالضّم وهذا الشيء يصلُحُ لك أي هو من بابتِك، الصِلاح بكسر الصاد المصالحة والاسم الصُلح يذكر ويؤنث، وقد اصطلحا وتصالحا واصَّالحا أيضا مشددة الصاد، والإصلاح نقيض الافساد. المصلحة واحدة المصالح والاستصلاح نقيض الإفساد[3]

ب. اصطلاحا :

---

[1]–مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (ص ل ح)

[2]– ابن منظور، لسان العرب، مادة (ص ل ح)،ج:8،ص:267

[3]–الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصِحاح العربية، مادة (ص ل ح) ،ج:1،ص:375

أما اصطلاحا فنجد الشريف الجرجاني في التعريفات يعرفه " بأنه عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم ما ينقل موضعه الأول وإخراج اللَّفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما ، وهذه المناسبة لا تكون دائما في المصطلحات لذا يقال "لا مشاحة في الاصطلاح" إذا كانت لا توجد مناسبة بين الكلمة والمصطلح

وقيل : اتفاق طائفة على وضع لفظ إزاء المعنى.

وقيل : إخراج الشيء عن المعنى الغوي إلى معنى آخر لبيان المراد.

وقيل لفظ معين بين قوم معينين.[1]

أما السيد مرتضى الزبيدي فإنه يعرف بأنه اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص [2]

ويقول الشاهد بوشيخي : " الشاهد بوشيخي: المصطلح عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي " [3]

أما عند الغرب فنجد فيلبر يعرفه بقوله : " المصطلح هو الرمز اللغوي لمفهوم واحد " ، ويقول في موضع آخر : " هو عبارة عن بناء عقلي، فكري، مشتق من شيء معين فهو بإيجاز الصورة الذهنية لشيء معين موجود في العالم الخارجي أو الداخلي (...) ولكي نبّلغ هذا البناء العقلي، المفهوم في اتصالاتنا، يتم تعيين رمز له ليدل عليه " [4]

ج. مفهوم المصطلح الصوفي :

[1]–الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية، مصر، 1306هـ ، ط1، ص13

[2]–ينظر:السيد محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جوهر القاموس، مادة (ص ل ح)

[3]–الشاهد بوشيخي، نحو التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية، مجلة التسامح، العدد 4، ص 113

[4]–موقع DOUIS،تاريخية علم المصطلح نشأته عند العرب والغرب،2020،ص:2

يقصد بالمصطلحات الصوفية مجموعة الألفاظ والمفاهيم التصورية التي جرت على ألسنة الصوفية على سبيل التواطؤ ، وأعطوها دلالات جديدة خاصة بهم ومختلفة عن الوضع اللغوي لها ، وتعبير عن التجارب الروحية وانعكاس لمضمون أذواقهم الوجدانية التي يعيشونها في سفرهم الروحي بغية الوصول إلى حضرة القدس عبر : التخلية والتحلية والتجلية .

يقول أبو القاسم القشيري في الرسالة : " اعلم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها, وقد انفردوا بها عن سواهم ،كما تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها ، من تقريب للفهم على المتخاطبين بها ، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم و الستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف ،أو مجلوبة بضرب من التصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى في قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم " [1]

فألفاظ الصوفية مخصوصة لهم دون غيرهم ، وهو الذي يصرح به القشيري في موضع آخر بأن المقصود من تأليفه للرسالة الكشف عن معاني هذه الاصطلاحات حتى يسهل فهمها لمن أراد معرفة معانيهم وسلوك طريقهم ، ويقرر ابن خلدون ذلك بقوله : " فلا يظنن أن ألفاظهم التي اصطلحوا عليها تفيد غيرهم ، وإنما تواضعوا عليها للكلام فيما بينهم لا لخطاب من لم يذق أذواقهم " [2]

غير أن ضرورة التواصل مع الآخر (الأغيار) أو أهل الظاهر أو الرسوم، كما ينعتهم الصوفية قد اضطرتهم إلى شرح ألفاظهم ورموزهم، فوضعوا مصنفات ورسائل حددوا فيها مصطلحاتهم وما ترمي إليه، تقريبا للأفهام، ودفعا للتهم، وهو ما ذكره محي الدين بن عربي في مقدمة كتاب اصطلاحات

[1]–عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص:150

[2]–عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج:2، ص:586

الصوفية، فقال :" أما بعد ، فإنك أشرت إلينا بشرح الألفاظ التي تداولها الصوفية المحقّقون من أهل الله بينهم، لمّا رأيت كثيرا من علماء الإسلام وقد سألونا في مطالعة مصنّفاتنا، ومصنفات أهل طريقنا ، مع عدم معرفتهم ، بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي بها يفهم بعضنا عن بعض ، كما جرت عادة كل فن من العلوم ، فأجبت إلى ذلك ولم أستوعب الألفاظ كلها ، ولكن اقتصرت منها على الأهم فالأهم ، وأحجمت عن ذكر ما هو مفهوم من ذلك عند كلّ من ينظر فيه بأول نظرة، لما فيها من الاستعارة والتشبيه " [1]

د. المصطلح الصوفي عند ابن عربي :

نجد الشيخ الأكبر يفرق بين نوعين من المصطلح : مصطلح عام في الخارج ، ومصطلح خاص في الباطن قائلا : "كل طائفة اصطلحت على لغة و لسان للتوصل، فاجعل طائفتك معالم الحقّ، فافهم عنه و احفظ لسانه ولغته "[2] ، فكما فهمنا سابقا بأن نصوص الصوفية لا يفهمها غيرهم سوى من انتظم في عقد خرزهم وسلك سلوكهم ، فهي علوم لا تدرك من طريق التحصيل والنظر ، وإنما هي ذوقية وهبية .إن السلوك المعرفي هو ما يسمّى السفر،أي الإسفار ،و حقيقة فعله إزالة الحجاب عن المصطلح العام الخارجي (المادي) و رؤية الوجه الحقيقي للكلمة في الخارج رؤية لحقيقة الكلمة ، أو الخروج من الظاهر (عالم الكون و الفساد) إلى الباطن (عالم المثل الحقيقة)[3] ، و لابن عربي كتاب في هذا سماه " الأسفار" ، حيث يقول في السفر ومراحله : " إن الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحقُّ عز وجل و هي: سفر من عنده ، و سفر إليه ،وسفر فيه ... و ما منهما سفر من هذه الأسفار إلا

[1]–بومدين كروم، المصطلح الصوفي ومجالاته التطبيقية –التفسير الصوفي للقرآن نموذجا–ص:2

[2]–محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، ت: سعيد عبد الفتاح، د ط: الانتشار العربي،ج:5،ص:35

[3]–فاطمة إبراهيم عبد الفتاح محيسن ، أثر الشعر في التصوف الأندلسي في عصر بني الأحمر،ص:123

و صاحبه فيه على خطر إلا أن يكون محمولا ، كالإسراء ، فكل من سوفر به نجا ،و كل من سافر من غير أن يُسافَر به فهو على خطر " [1]

وهذا السفر في حقيقته العلم ؛ لأنه الإسفار أي الكشف إزالة الحجب ،و لا يكون ذلك إلا بالسفر أو العبور من الجسـد إلى الروح أو من عالم المادة إلى عالم الجوهر أو العلم بالله[2] .في دراستنا لمصطلحات الصوفية نجد بأن هناك فارقا في الاستعمال ، فمنهم من أجاد توجيه الدلالات التعبيرية ممسكا في ذلك بزمام الشريعة سائرا على سراج الكتاب والسنة ، فكانت ألفاظهم أدق وعباراتهم أوضح ، فحافظوا بذلك على أصول التصوف ، وانهجوا منهجية الوسطية والاعتدال ، كما هو الحال مع أبي القاسم الجنيد النهاوندي ومن بعده حجة الإسلام الغزالي .

وفريق آخر استعمل اللفظ بخلاف ما وضع له وخرج به على قصده المراد " فجاء تعبيره على مضادا للاعتدال ومعارضا أو مايسمى أحيانا بالشطح _ وإن كان صحيحا من جهة النظر الذوقية_ إلا أنه وقع في مأزق لم يجد منه مخرجا بعد أن حاول التعبير عن خواطره وخلجات ضميره على غير هداية تحكم دلالة اللفظ ومجرى التعبير فنطق بالشطح في حال الفناء " [3]

ومذهب الغزالي أن هذه المجالس تطوى ولا تحكى ، فلا يزاد على قول عبد الله بن المعتز :

فَكَانَ مَا كَانَ مِمّا لَستُ أَذكرُهُ *** فظُنَّ خيراً ولا تَسأَل عن الخَبَر

*وهو نفس المعنى الذي حذر منه الحكيم السهروردي بقولـه[4] :

بِالسرِّ إِن باحوا تُباحُ دِماؤُهم *** وَكَذا دِماءُ العاشِقينَ تُباحُ

---

[1]–ابن عربي ، الأسفار عن نتائج الأسفار، الرسائل، تقديم محمو محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي،ط1،بيروت،1997،ص:3

[2]–ابن عربي، الفتوحات ،ج :1،ص:319

[3]–مجدي محمد إبراهيم، التصوف السني حال الفناء بين الجنيد و الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية،ط1، 2002،ص:27

[4]–المرجع نفسه، ص:28

5. نماذج من مصطلحات الصوفية :

للصوفية مصطلحات كثيرة ومتعددة ، وقد أحصى السراج الطوسي في اللمع كما كبيرا من المصطلحات ومثله القاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية ، فنشير إلى بعض منها قبل معرض الحديث عن المقامات والأحوال ، فمن ذلك مثلا :

أ) الحضـرة:

ويعنون به "الحضرات الخمس الإلهية: حضرة الغيب المطلق، و عالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية ، و في مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة و عالمها عالم الملك ، و حضرة الغيب المضاف و هي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق ، وعالمه و عالمه عالم الأرواح الجبروتية و الملكوتية أي عالم العقول والنفوس المجردة ، وإلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة ، و عالمه عالم المثال و يسمى بعالم الملكوت ، و الخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة ، و عالمها عالم الإنسان الجامع بجميع العوالم و ما فيه ، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت ، و هو عالم المثال المطلق ، و هو مظهر عالم الجبروت أي عالم المجردات ، و هو مظهر عالم الأعيان الثابتة و هو مظهر الأسماء الإلهية و الحضرة الواحدية ، و هي مظهر الحضرة الأحدية " [1]

و يقول الشيخ أحمد بن عجيبة : " الحضرة: هي حضور القلب مع الرب. وهي مقسمة على ثلاثة أقسام: حضرة القلوب، وحضرة الأرواح، وحضرة الأسرار. فحضرة القلوب للسائرين. وحضرة الأرواح للمستشرفين، وحضرة الأسرار للمتمكنين. أو تقول: حضرة القلوب لأهل المراقبة، وحضرة الأرواح لأهل المشاهدة، وحضرة الأسرار لأهل المكالمة. وسر ذلك أن الروح ما دامت تتقلب بين الغفلة

[1]–الجرجاني، التعريفات، رص:88–89

والحضرة كانت في حضرة القلوب، فإذا استراحت بالوصال سميت روحاً وكانت في حضرة الأرواح، وإذا تمكنت وتصفت وصارت سراً من أسرار الله سميت سراً وكانت في حضرة الأسرار."[1]

فالحضرة مقدسة منزهة مرفعة لا يدخلها إلا المطهرون، فحرام على القلب الجنب أن يدخل مسجداً الحضرة، وجنابة القلب غفلته عن ربه. قال تعالى "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا": أي لا تقربوا صلاة الحضرة وأنتم سكارى بحب الدنيا وشهود السوى، حتى تتيقظوا وتتدبروا ما تقولون في حضرة الملك، ولا جنباً من جماع الغفلة وشهود السوى حتى تتطهروا بماء الغيب الذي أشار إليه الشيخ الأكبر ابن عربي رضي الله عنه كما في الطبقات الشعرانية في ترجمة أبي المواهب الشاذلي بقوله :

تَوَضَّأ بِماءِ الغَيْبِ إنْ كُنْتَ ذا سِرٍّ *** وإلا تَيَمَّم بالصَعيدِ أو الصَخْرِ

وَقَدِّمْ إماماً كُنْتَ أنْتَ إمامَهُ *** وَصَلِّ صَلاة الفَجْرِ في أوَّلِ العَصْـرِ

فَهذي صَلاةُ العارِفِيْنَ بِرَبِّهِم *** فَإنْ كُنْتَ مِنْهُمْ فانْضَحِ البَرَّ بالبَحْـرِ[2]

أما في الاستعمال المعاصر فإنها تطلق على نوع من الذكر الجماعي الذي تقوم به بعض الطوائف الطُّرُقية ، وهي عبارة عن ترديد بعض الأوراد والأذكار المأثورة وصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم ، وقراءة بعض أحزاب الصوفية وإنشاد السماع ، وتعقد في المساجد ليالي الإثنين والخميس من كل أسبوع

ب) التجلي:

قال القشيري : " التجلي : هو إشراق أنوار الحق على قلوب المريدين "[3]

---

[1]–أحمد بن عجيبة، إيعاد الغمم عن إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ت: إبراهيم عاصم الكيالي، دط: دار الكتب العلمية، بيروت،2009،ص:49

[2]–المرجع نفسه، ص:49

[3]–القشيري، الرسالة، ص:66

ويقول السراج الطوسي : " التجلي : هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه " [1]

ويقول ابن عجيبة في معراج التشوف : " التجلي : عبارة عن كشف العبد بعظمة ربه ، وهذا قبل الرسوخ وأما بعد الرسوخ فلا غيبة له "[2]

وهو عند ابن عربي " ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب "[3] ، ويقول السيد الشريف في التعريفات : " إنما جميع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فإن لكل اسم إلهي بحسب حيطته و وجوه هـ تجليات متنوعة... والتجلي الذاتي ،ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها ،و إن كان لا يحصل ذلك إلا بوساطة الأسماء و الصفات إذ لا يتجلى الحقّ من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية ، و التجلي الصفاتي ؛ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيّنها و امتيازها عن الذات " [4]

فالتجلي من خلال هذه التعريفات ما ينكشف للعبد من أنوار الملكوت ويشرق على قلبه من فيض حضرة الجبروت ، وهو أنواع كثيرة تكاد لا تحصى كالتجلي الذاتي ، والتجلي الأحدي الجمعي ، وتجلي الغيب المغيَّب ، وتجلي الهوية...إلخ "

ج) وحدة الوجـود :

وهي من أشهر النظريات الصوفية، وتنسب إلى محي الدين ابن عربي ، مفادها أن المحب يفنى في محبوبه ويحبه بكل قلبه حتى لا يكون هناك فرق بين محب ومحبوب. كما رؤيتهم الأنطولوجية عندما يقسمون الوجود قسمين: الله والعالم الموجود، أي إن هناك ثنائية وجودية: واجب الوجود وممكن الوجود، ويترجم هذا أن الواحد تصدر عنه الكثرة، أي كثرة المخلوقات والمصنوعات، بينما ابن

---

[1]–الطوسي، اللمع، ص:363

[2]–عبد الله أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ت: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، ص:67

[3]–ينظر: ابن عربي، اصطلاحات الصوفية (الرسائل)، ص:9

[4]–الجرجاني، التعريفات، ص:51–52

عربي يرى أن هذه الكثرة لا ترى إلا على مستوى الظاهر، ولكن على مستوى الباطن هناك وحدة وجودية تنصهر فها المخلوقات مع الخالق الأزلي. أي إن هناك وجودا واحدا يلتحم فيه العاشق الصوفي مع المعشوق الرباني في وحدة من الاتحاد والشوق الروحاني. ومتى كانت هناك كثرة فتعود في الأصل إلى هذه الوحدة الصوفية. وتشبه هذه النظرية فكرة أبي يزيد البسطامي صاحب نظرية الفناء، وهي أن العاشق يفنى في حبه للمحبوب.[1]

ومن الذين توسعوا في هذه المصطلح ابن سبعين والعفيف التلمساني ، ويذهب أحمد أمين إلى أن هذه النظرية أو المصطلح ظهر في القرنين السادس والسابع الهجريين مع ابن عربي وابن الفارض والتي جاءت كرد فعل على الاثنينية الفلسفية التي تقسم الوجود إلى واجب الوجود وهو الله وممكن الوجود وهو العالم.. وبالتالي، فـ "ليست مظاهر العالم المختلفة إلا مظاهر لله تعالى، أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات وليس هناك غيره ولا سواه، وأن العبد إنما يشهد السوي مادام محجوبان فإذا انكشف الحجاب رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة، وعاين الرائي عين المرئي والمشاهد عين المشهود."[2]

ومن أمثلة ذلك قول الحلاج :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتُه *** سِرَّ سَنَاءِ لَاهُوتِه الثَّاقِبِ

ثُمَّ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا *** فِي صُورَةِ الآكِلِ وَالشَّارِبِ

وفي موضع آخر :

أَنَا أَنْتَ بِلَا شَكٍّ *** سُبْحَانَكَ سُبْحَانِي

تَوْحِيْدُكَ تَوْحِيْدِي *** وَعِصْيَانُكَ عِصْيَانِي[3]

[1]–جميل حمداوي، التصوف الإسلامي ومراحله، مجلة ديون العرب،2007

[2]–المرجع نفسه (بتصرف)

[3]–ابن الساعي، أخبار الحلاج، ت: عبدا لحفيظ محمد هاشم،دط:الوراق،2017،ص:15

د) الكشف :

يقول السيد الشريف في تعريفه : " هو الطالع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا "[1]

ويعرفه الإمام الرفاعي بقوله : " الكشف قوة جاذبة بخاصيتها نور عين البصيرة إلى فضاء الغيب .. فيتصل نورها به اتصال الشعاع بالزجاجة الصافية حال مقابلتها إلى فيضه. ثم ينصرف نوره منعكسا بضوئه على صفاء القلب . ثم يترقى ساطعا إلى عالم العقل .. فيتصل به اتصالا معنويا له أثر في استفاضة نور العقل على ساحة القلب فيشرف القلب على إنسان عين السر .. فيرى ما خفي عن الأبصار موضعه .. و دق عن الأفهام تصوره .. و استتر عن الأغيار مرآه.

أي سادة ! إذا صلح القلب صار مهبط الوحي و الأسرار و الأنوار و الملائكة. و إذا فسد صار مهبط الظلم و الشياطين. إذا صلح القلب أخبر صاحبه بما وراءه و أمامه .. و نبهه على أمور لم يكن ليعلمها بشيء دونه " [2]

فالكشف إذا لوائح واردة من حضرة القدس يتجلى فيها للعارف عوارف من الغيب النسبي ، فإذا انطفأ الوارد سريعا فهو البارقة ، وإذا ورد على القلب اضطرارا بحيث لا قدرة للعبد على دفعه فهو الخاطر ، " وهو على أربع أقسام :

1) رباني : وهو أول الخواطر وهو لا يخطئ أبدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع

2) ملكي : وهو الباعث على مندوب أو مفروض ويسمى " إلهاما"

3) نفساني : وهو ما فيه حظ النفس ويسمى "هاجسا" ، وهي الهواجس التي تهجم على النفس

4) شيطاني : وهو كل ما يدعو إلى مخالفة الحق [3]

---

[1]–الجرجاني، التعريفات،ص:73

[2]–أحمد الرفاعي، البرهان المؤيد، ص:102

[3]–الجرجاني، التعريفات، ص:84

ومن الصوفية من يصطلح عليه بالمكاشفة كالغزالي وابن عجيبة ولا مشاحة في الاصطلاح ، يقول في الإحياء : " فنعني بعلم المكاشفة: " أن يرفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحا يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه "[1]

ويقول ابن عجيبة في المعراج : " وهو حضور القلب مع الرب بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل ، وتطلب السبيل ، ويكون أيضا مع الحجاب بنعت القرب في مقام المراقبة وهو للعباد والزهاد ونهاية الأسرار ، وأما مكاشفة ضمائر الناس فليست بمقصودة عندهم قد يعطاها من لم يبلغ لهذا المقام " [2]

هـ) الوقت :

وحقيقة الوقت عندهم : ما يكون عليه العبد في زمان الحال." [3]

ويشير القاشاني إلى أن ما حضر العبد في الحال ، إن كان من تصريف الحق فعلى العبد الرضا والاستسلام ، وإن كان مما يتعلق بكسبه ، فليلزم ما أهمه فيه بعيدا عن الماضي والمستقبل ، فإن تدارك الماضي تضييع للوقت والحاضر "[4] ، فهو وارد يوهبه الله الإنسان دون تدخل منه ويتغير بتغير الزمان وقال أبو علي الدقاق : " الوقت ما أنت به الحال ، فإن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا ، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى " ، يريد أن الوقت ما كان الغالب على الإنسان ، وقد يعنون به الزمان الذي بين الماضي والمستقبل .[5]

---

[1]–أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن الأسفار لابن الحسين العراقي، تحقيق سيد عمران، دط: دار الحديث القاهرة،2004، ج1،ص:34

[2]–ابن عجيبة، معراج التشوف،ص:67

[3]–ينظر:الجرجاني،التعريفات،ص:227

[4]–القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية،ص:53

[5]–أحمد بن عجيبة، معراج التشوف،ص:48

وسمعه تلميذه القشيري يقول : " الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك" ، أي : يأخذ من العبد دون أن يمحوه بالكلية ، وكان الدقاق ينشد :

كُلُّ يَومٍ يَمُرُّ يَأخُذُ بَعضِي *** يُورِثُ القَلبَ حَسرَةً ثُمَّ يَمضِي

وأنشد أيضا :

كَأَهلِ النّارِ إن نَضِجَت جُلُودُ *** أُعيدَت لِلشَّقَاءِ لَهُم جُلودُ

وهو في معنى :

لَيسَ مَن مَاتَ فَاستَرَاحَ بِمَيّتٍ*** إنَّمَا المَيتُ مَيّتُ الأحيَاءِ[1]

6. المقامات والأحوال :

و) تعريف المقام :

يقول زكي مبارك : " المقامات: جمع مقام بالتذكير ، وهو الخطبة أو العظة يلقيها الرجل في حضرة الخليفة أو الملك، وقد عقد ابن قتيبة فصلا في المجلد الثاني من عيون الأخبار سماه (مقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك) وقد تؤنث كقول بديع الزمان في أحد الواعظين (فاصبر عليه إلى آخر مقام هو لعله ينبئ بعلامته)والمقام في الأصل المجلس، ففي القرآن: ﴿أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ وفي شعر زهير :

وَفِيهِم مَقَاماتٌ حِسَانٌ وُجُوهُهُم وَأَندِيَةٌ يَنتَابُها القَولُ والفِعلُ

والمقام أيضا الموقف العصيب ، قال لبيد :

وَمَقَامُ ضِيقٍ فَرَجتُهُ بِكَلامٍ وبَيانِ جَدَلْ

لَوْ يَقُومُ الفِيلُ أَو فَيّالُهُ زَلَّ عَن مِثلِ مَقامِي وَزُحَلْ[2]

---

[1]–القشيري، الرسالة القشيرية،ص:131–132

[2]–زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دط: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،2012،ص:495

أما الصوفية فالمقام عندهم معناه: مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات، والرياضات، والانقطاع إلى الله تباركت أسماؤه، ومنه آية القرآن : ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾[1]

ويعرفه القشيري بقوله : " والمقام هو ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب ، مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف فمقام كل عبد واحد في موشع إقامته عند ذلك المقام ، و ما هو مشتغل بالرياضة له "[2]

والصوفية مجمعون على أن الترقي في المقامات ينتهي بالمريد إلى مقام التوحيد ، أي: توحيد الله ومعرفته ، وهي الغاية المطلوبة للسعادة

ويذهب الطوسي في اللمع إلى التفريق بين "المقام" و"المكان" ، ويرى أن المقام هو الذي يقوم بالعبد ظاهرا وباطنا في الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين. أما المكان فهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية ، فإذا كمل العبد في معانيه تمكن له المكان ، لأنه قد عبر المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان.

ومنه قول بعضهم :[3]

مَكَانُكَ مِن قَلبِي هُوَ القَلبُ كُلُّهُ فَلَيسَ لِشَيءٍ فِيهِ غَيرُكَ مَوْضِعُ

ز) تعريف الحال :

[1]–الطوسي، اللمع، ص:411

[2]–القشيري، الرسالة، ص:56

[3]–عاطف العراقي، التصوف السني (حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، ص:41–42

الحال كما نقله الطوسي عن بعض القوم : " نازلة بالقلوب فلا تدوم "[1] ، والأحوال كالبروق فإن بقيت فهي حديث النفس[2]

وروي عن الجنيد قوله في الحال بأنه " نازلة تنزل بالعبد في الحين ، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك ، فيصفو له في الوقت في حاله ووقته ويزول "[3]

ح) الفرق بين المقام والحال :

والفرق بينهما أن المقام يكتسب بطريق المجاهدات والعبادات والرياضات، وأن الحال يأتي من فيض الله، وقد أفصح الجرجاني عن ذلك حين قال : " الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب، ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكا يسمى مقاما، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود."[4]

والأحول تتطلب التغيير والترقي من صفة إلى صفة ومن رسم إلى رسم ، فهي وإن كانت من المواهب الفائضة على العبد إلا أنها لا تعد دائمة .

و وجود الاشتباه بين المقام والحال واختلاف إشارات الأشياخ في ذلك راجع لمكان تشابههما في نفسهما وتداخلهما ، فتراءى لبعضهم حالا وللبعض مقاما، " وقد يكون الشيء بعينه حالًا ثم يصير مقامًا مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس، ثم تعود، ثم تزول فلا يزال العبد حال المحاسبة يتعاهد الحال، ثم يحول الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه

[1]–الطوسي، اللمع، ص:66

[2]–القشيري، الرسالة، ص:57

[3]–الطوسي، اللمع، ص:411

[4]–زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص:496

المعونة من الله الكريم، ويغلب حال المحاسبة، و تنقهر النفس وتنضبط، وتتملكها المحاسبة، فتصير المحاسبة وطنه و مستقره ومقامه، فيصير في مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة. ثم ينازله حال المراقبة، فمن كانت المحاسبة مقامه يصير له من المراقبة حال. ثم يحول حال المراقبة لتناوب السهو والغفلة في باطن العبد إلى أن ينقشع ضباب السهو والغفلة، ويتدارك الله عبده بالمعونة، فتصير المراقبة مقامًا بعد أن كانت حالًا، ولا يستقر مقام المحاسبة قراره إلا بنازل حال المراقبة، ولا يستقر مقام المراقبة قراره إلا بنازل حال المشاهدة، فإذا منح العبد بنازل حال المشاهدة استقرت مراقبته، وصارت مقامه، ونازل المشاهدة أيضًا يكون حالًا يحول بالاستتار، ويظهر بالتجلي، ثم يصير مقامًا، وتتخلص شمسه عن كسوف الاستتار، ثم مقام المشاهدة أحوال وزيادات وترقيات من حال إلى حال أعلى منه، كالتحقق بالفناء، والتخلص إلى البقاء، والترقي من عين اليقين إلى حق اليقين، وحق اليقين نازل يخرق شغاف القلب، وذلك أعلى فروع المشاهدة".[1]

ولا يرتقي العبد من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام ، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل ، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم ، ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة ، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد [2] ، فمن أشرقت بدايته أشرقت نهايته

نخلص إذا إلى أن المقامات والأحوال هما عبارة عن معارج روحية نفهم منها طريقة السائرين إلى الحضرة ، وخير ما يجنيه السالك أثناء رحلته فضلا عن أنهما أرقى مصطلحات القوم وأجمعها للشريعة والحقيقة .

[1]–ينظر: السهروردي، عوارف المعارف، ج:2، ص:523(بتصرف)

[2]–القشيري، الرسالة، ص:56

7. المقامات

*** مقام التوبة :**

التوبة هي أول مقام من مقامات السالكين المنقطعين إلى الله تعالى . قال الإمام الغزالي : " فإن التوبة عن الذنوب بالرجوع إلى ستار العيوب وعلام الغيوب مبدأ طريق السالكين ورأس مال الفائزين وأول أقدام المريدين ومفتاح استقامة المائلين ومطلع الاصطفاء و الاجتباء للمقربين "[1]

والتوبة هي الرجوع عن كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم[2]

وفيه إشارة إلى مكانة العلم عند الصوفية الذي به يصلح أمر الظاهر و الباطن ، وما عُرف الله بأفضل من العلم

قال أبو الحسن النوري حين سئل عن التوبة : التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى

وقال ذو النون عن التوبة : توبة العوام من الذنوب ، وتوبة الخواص من الغفلة

وقال سهل بن عبد الله : التوبة ألا تنسى ذنبك

وقال الجنيد : التوبة هي أن تنسى ذنبك ، وفسر الكلاباذي في كتابه التعرف كلام الجنيد بقوله:" أن تخرج حلاوة ذلك الفعل من قلبك خروجاً لا يبقى له في سرك أثر حتى تكون بمنزلة من لا يعرف ذلك قط".[3]

ويطلق لفظ التوبة على الندم، لأن العلم يتطلب أمرين : علم يدعو إليه ، وعزم يتبعه ويتلوه ، ولا يتحقق الندم إلا بوجود طرفيه ، وهو العلم السابق والعزم اللاحق ، والندم هو ثمرة العلم .

ولا يتصور ترك الذنب إلا بعد معرفته، فمن لم يعرف ذنبه لا يتوب عنه ولا يندم عليه ، فالعلم ركن أول للتوبة ، والندم هو الشعور الذاتي الذي يثمره العلم ، والعزم هو الفعل الذي ينتجه الندم ، فالندم

---

[1]–الغزالي، الإحياء، ج:4، ص:4

[2]–الطوسي، اللمع، ص:68

[3]–الكلاباذي، التعرف، ص:93

حال نفسية تتفاعل وتثمر العمل ، فإذا علم العبد ذنبه ولم يأته حال من الندم فإنه لا يتوب ،لأن مجرد العلم لا يثمر العمل ، والعمل ليس ثمرة العلم ، وإنما هو ثمرة حال تقود إلى العمل ، ولا بد من العلم في المرحلة الأولى لأن عدم العلم بالأوامر والنواهي لا يؤدي إلى التوبة أبداً لعدم وجود الدافع الذي يؤدي إلى الندم .

* مقام الزهد :

وهو مقام قلبي رفيع المنزلة لأنه تفريغ القلب من التعلق بالأغيار لاستقبال الأنوار ، وصاحبه لا يفرح بموجود في الدنيا ولا يأسى على مفقود منها ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ فمن سمي باسـم الزاهد في الدنيا فقد سمي بألف اسـم محمود ، ومن سمي باسـم الرغبة في الدنيا فقد سمي بألف اسـم مذموم[1] ،والصـوفية معرفون بالزهد ، منسـوبون إليه في نشـأة أحوالهم ومراتبهم وهو أساس الطاعة عندهم و أصـل القربة إلى الله . فالزاهد يقطع رغبته في الدنيا ، ويوصـل رغبته بالآخرة .. لأنه يذهب إلى الله تعالى مجردا عن أسباب المعصية . ضاربا بعرض الحوائط أجمعين كل مرغوب فيه .[2].يقول الغزالي : " حال الزاهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه " [3]

والزهد لا يقدر عليه إلا من سمت همته وصحت عزيمته، وهو شعار الصوفية الذي به يعرفون ، يقول السـراج الطوسـي : " أسـاس الأحوال الرضـية والمراتب السـنية ، وهو أول قدم القاصـدين إلى الله عزوجل ، والمنقطعين إلى الله ، والراضين عن الله ، والمتوكلين على الله تعالى ، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصـح له شـيء مما بعده لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة ، والزهد في الدنيا رأس كل طاعة " [4]

[1]–الطوسي، اللمع، ص:72

[2]–عاطف العراقي، التصوف السني (حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، ص:87

[3]–الغزالي، الإحياء، ج:4، ص:217

[4]–الطوسي، اللمع، ص:72

ولإبراهيم بن أدهم كلام نفيس فيه، وهو الذي لقبه أبوطالب المكي ب"تاج الزاهدين" ، حيث يقول: " قد حجبت قلوبنا بثلاثة أغطية فلن يكشـــف للعبد اليقين حتى ترفع هذه الحجب : الفرح بالوجود والحزن على المفقود والسرور بالمدح ، فإذا فرحت بالموجود فأنت حريص ، والحريص محمروم ،وإذا حزنت على المفقود فأنت سـاخط ، والسـاخط معذب ، وإذا سـررت بالمدح فأنت معجب ، والعجب يحبط العمل "[1] ، وهذا يبين لنا عزة الصـوفي في طاعته لربه وأنها خالصـة له تعالى ، وخالية من شوائب الرياء والفخر والعجب ، وصدق قول الإمام الشافعي فيهم :

إنَّ لله عباداً فُطَنا طلَّقوا *** الدنيا وخَافـوا الفِتَنـَا

نَظَرُوا فِيهَا فَلَمَّا عَلِمُوا *** أَنَّهَا لَيست لحيٍّ وَطَنَـا

جَعلوها لُجَّةً واتَّخَذُوا *** صَالِحَ الأَعْمَالِ فِيهَا سُفُنَا[2]

* مقام التوكل:

يقول السيد في التعريفات : " التوك لهو الثقة بما عند الله، واليأس عما في أيدي الناس "[3]

ويعرفه ابن عجيبة في المعراج بقوله : " التوكل ثقة القلب بالله حتى لا يعتمد على شيء سواه، أو التعلق بالله والتعويل عليه في كل شيء، علماً بأنه عالم بكل شيء، وأن تكون في يد الله أوثق منك بما في يدك[4]

[1]–قوت القلوب، أبو طالب المكي، ج:1، ص:250

[2]–يحي بن شرف النووي، رياض الصالحين، ت: ماهر ياسين الفحل، دط: دار ابن كثير، بيروت،2007، ص:6

[3]–الجرجاني، التعريفات، ص:48

[4]–ابن عجيبة، معراج التشوف، ص:8

وقد أمر الله به في عديد من آي القرآن وقرنه بالإيمان في قوله جل وعز : ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[1] ، وفي توكل خاصة الخاصة يقول : ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[2]

والمتوكلون على ثلاث طبقات :

- ✓ توكل المؤمنين : وهو طرح البدن في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمأنينة إلى الكفاية ، فإن أعطى شكر ، وإن منع صبر ، راضيا موافقا للقدر .
- ✓ توكل أهل الخصوص : وهو موت النفس عند ذهاب حظوظها من أسباب الدنيا والآخرة .
- ✓ 3.توكل خصوص الخصوص : فهو اعتماد القلب على الله كما روي عن الجنيد[3] .

والعلماء يفرقون بينه وبين التواكل الذي هو ترك الأسباب والتقاعس عن السعي ، وهذا مما لا يتفق مع الإسلام قولا واحدا ، كما أكد الصوفية هذه الناحية تصحيحاً للأفكار، ورداً للشبهات، وبياناً للناس أن التصوف هو الفهم الحقيقي للإسلام ، ولهذا يقول الغزالي في الأربعين : " قد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب وتركُ التداوي والاستسلامُ للمهلكات. وذلك خطأ لأن ذلك حرام في الشرع، والشرع قد أثنى على التوكل، وندب إليه فكيف يُنال ذلك بمحظوره[4]

ويقرر ذلك أيضا عبدالقادر الجيلاني في الغنية قائلا : " ... فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة ، ومن أنكر التوكل فقد أنكر الإيمان ، فإن تعسر شيء من الأسباب فبتقدير الله عزوجل ، وإن تيسر شيء منها فبتيسيره عزوجل ، فتكون جوارحه وظواهره متحركة في السبب بأمر الله عزوجل ، وباطنه ساكن لوعد الله عزوجل."[5]

---

[1]–سورة المائدة، الآية:11

[2]–سورة الطلاق، الآية:3

[3]–الطوسي، اللمع، ص:78،79

[4]–الغزالي، الأربعين في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ص:148

[5]–عبدالقادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، دط: مكتبة مصطفى البابي،الحلبي،ط3، 1956،ج:2،ص:192

ولهذا المقام ارتباط وثيق بالفناء ، فما ظنك برجل وضع الله أمام عينيه ، وانخلع من الحول والقوة كما يقول السري السقطي ، وهانت عليه إرادته ونفسه وكيانه كله ، بجانب الإرادة الإلهية ، واستهدف في عمله وجه الله ، و كأول مقاماته في التوكل أن يبقى بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل ، يقلبه كيف أراد ، ولا يكون له حركة ولا تدبير بل تحركه القدرة الأزلية كما تحرك يد الغاسل الميت "[1] ، ومنه قول الرواس :

لا تُدَبِّرْ لكَ أمـراً *** إنَّما التَّدبيرُ شاغِـلْ

سَلِّمِ الأمرَ إلى اللـــه *** ودَعْ وَصْمَةَ غافلْ

وقول القائل كذلك :

لَا تُدبِّرْ لَكَ أَمْراً *** فَأُولُوا التَّدبِيرِ هَلْكَى

سَلِّمِ الأَمْرَ إلَينَا تَجِدْنَا *** أَوْلَى بِكَ مِنك

* مقام الصبر :

نجد بأن مفهوم الصبر في الخطاب الصوفي يكتسب دلالات ذات أبعاد أخلاقية ومعرفية ، تولّدَت ونشأت عبر تجارب صوفية حيّة ذخرت بمعان روحية غاية في الثَراء .

من ذلك قول الجنيد لما سئل عن الصبر : " حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقضي أوقات المكروه"[2]

وعرفه ذو النون المصري بقوله : " الصبر التباعد عن المخالفات ، والسكون عند تجرع غصص البلية ، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحات المعيشة "[3]

وقال ابن عطاء : " الصبر الوقوف مع البلاء بحسن الأدب " [4]

---

[1]–عاطف العراقي، حال الفناء بين الجنيد والغزالي، ص:113

[2]–القشيري، الرسالة، ص:185

[3]–المرجع نفسه

[4]–الطوسي، اللمع، ص:86

نلاحظ من خلال هذه التعريفات اجتماع الدلالة اللغوية للصبر المتمثلة في معنى الحبس والكف والتحمل والتجلد بالدلالة الأخلاقية المتمثلة في معاني حسن الأدب بين يدى الله عز وجل ، والامتثال والتأدب مع مجريات قضائه ، وتزكية النفس ، والتمسك بأحكام الشريعة الغراء.

والصبر قاعدة مهمة من قواعد العبودية ، وكلما عرك الإنسان نفسه بالصبر ، وقومها بالعزيمة والتحمل ، وجدها طيعة لينة .. يجري فيها الصب مجرى الأنفاس .. والصوفية يقدسون مقام الصبر ، فهو كما قال سهل : " مقدَّس تقدَّس به الأشياء" ، وأعلى درجات الصابرين .. "الصبر مع الله" ، وهو دوران العبد مع مراد الله منه ، ومع أحكامه الدينية صابرا نفسه معها ، سائرا بسيرها ، مقيما بإقامتها ، يتوجه معها أينما توجهت ركائبها ، وينزل معها أين استقلت مضاربها ، فهذا معنى كونه صابرا مع الله ، أي قد جعل نفسه وقفا على أوامره ومحابه[1]

ومما يلتفت إليه في هذا الصدد ، ارتباط التصوف بالسنة النبوية الشريفة ، ويتجلى ذلك في قول الجنيد : " علمنا هذا –أي علم التصوف– مشتبك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولما كان لهذا المقام الكبير أهمية كبيرة في علم التصوف باعتباره مقاما عظيما في طريق السلوك وضرورة حتمية لنجاة العبد في الآخرة ظفر بعناية خاصة في السنة المطهرة .

من ذلك ما رواه مسلم في صحيحه ، عن أبي مالك الحارث بن عاصم الأشعرى رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : " الطُّهورُ شطرُ الإيمان ، والحمد لله تملأُ الميزانَ ، وسبحانَ الله والحمدُ لله تملآنِ – أو : تملأُ – ما بينَ السماءِ والأرضِ ، والصلاةُ نور ، والصدقةُ برهان ، والصبرُ ضياء ، والقرآن حجة لك أو عليك كلُ الناسِ يغدو ؛ فبائع نفسَهُ ، فمُعْتِقُها ، أو موبِقُها"[2]

[1]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي، ص:106–107

[2]–أخرجه مسلم (223)، والترمذي (3517)، والنسائي في الكبرى (9996)

انطلاقا من توصيف الصبر الوارد في السنة المطهرة ، نجد حجة الإسلام الإمام الغزالي رضي الله تعالى عنه ، وهو من أكابر أئمة التصوف السنى ، يصيغ لنا تصورا دقيقا لمعنى الصبر ، فيرى أن المؤمن تتجاذبه قوتان ، قوة الإيمان ، وقوة الشهوة ، ومن ثَمَّ يكون الصبر عبارة عن ثبات قوة الإيمان ، التي هي باعث الدين ، في مقابلة قوة الشهوة ، التي هي باعث الهوى[1]

8. الأحوال

* حال المراقبة :

قال أبو طالب في القوت : " ومن شريف الأحوال المراقبة، وأشرف أحوال المراقبة أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، أو أن تراقب الله وتسأله أن يرعاك، فإنه لا يكل خاصته في جميع أحوالهم إلى نفوسهم ،ولا إلى أحد "[2]

وقد عرفها ابن عجيبة قائلا : "المراقبة : إدامة علم العبد باطلاع الرب، أو القيام بحقوق الله سرا وجهرا خالصا من الأوهام، صادقا في الاحترام، وهي أصل كل خير ، وبقدرها تكون المشاهدة، فمن عظمت مراقبته، عظمت بعد ذلك مشاهدته. فمراقبة أهل الظاهر: حفظ الجوارح من الهفوات، ومراقبة أهل الباطن: حفظ القلوب من الاسترسال مع الخواطر و الغفلات، ومراقبة أهل باطن الباطن: حفظ السر من المساكنة إلى غير الله "[3]

ومن جميل ما قال الجنيد في المراقبة : " من تحقق في المراقبة خاف على فوت حظه من ربه عز وجل لا غير "[4]

---

[1]–شادي أحمد، منظومة الصبر والجهاد عند الصوفية، شبكة وموسوعة الصوفي، 2016

[2]–أبو طالب المكي، قوت القلوب،ج:3،ص:80

[3]–ابن عجيبة، معراج التشوف، ص:31–32

[4]–القشيري، الرسالة،ص:189

ولذا يقول الطوسي في اللمع : " هذا حال الكبراء من أهل المراقبة ، فإنهم يراقبون الله تعالى ويسألونه أن يرعاهم فيها ، لأن الله عز وجل قد خص بنجبائه وخاصته بألا يكلهم في جميع أحوالهم إلى أحد وهو الذي يتولى أمرهم " [1]

وسئل ابن عطاء: " ما أفضل الطاعات؟ فقال: مراقبة الحق على دوام الأوقات. "

وقال الواسطي: " أفضل الطاعات حفظ الأوقات، وهو: أن لا يطالع العبد غير حده، ولا يراقب غير ربه، ولا يقارن غير وقته"[2].

فمن خلال هذه التعريفات يتبين لنا بأن حال المراقبة على درجات، أرقاها وأشرفها أن يكون المريد على درجة التحقيق كما قال الجنيد ، فمن الناس من يراقب ربه سلامة من عقابه أو طمعا في مرضاته ، ومنهم من يراقبه لذاته العلية قاطعا الالتفات عن الثواب والعقاب .

ومن خواص المراقبة وفضائلها الجمع بين العلم والعمل حتى يبلغ المريد درجة التحقيق

حال القرب: وحال القرب ناشئ عن حال المراقبة، يقول زكي مبارك : " أما القرب فسبيله الطاعة و صدق العبودية ، كما قيل :

تَحقَّقتُـــكَ في السِّـــرِّ *** فَنـــاجَاكَ لِسَانِي

فَاجتَمَعْنَـــا لِمَعَـــــانٍ *** وَافتـرَقْنـَا لِمَعـانِ

إِن يَكُن غَيبُكَ التّعظِيـ *** ـمُ عَنْ لَحْظِ عَيانِي

فَلَقد صَيّرَكَ الوَجـ ***ـدُ مِنَ الأَحْشَاءِ دانِي [3]

[1]–الطوسي، اللمع ،ص:83–84

[2]–القشيري، الرسالة، ص:336

[3]–زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص:510

وإذا نظرنا إلى حال القرب عند المقربين وجدنا يرتكز على الطاعة التامة ومداومة الذكر في السر والعلانية، حتى يشاهد العبد بقلبه ربه منه، فيقربه الله منه بقدر قربه منه ، وفي ذلك نقل الغزالي عن الجنيد قوله : " إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقربك من ربك "[1]

أي أن القرب قربان :

- قرب الله من عباده كما نجده في كثير من آيات القرآن الكريم
- قرب العبد من الله في الترقي في درجات الكمال

والسبيل للوصول إلى القرب، اتباع الكتاب والسنة وكثرة الذكر والنصح للخلق، وأن يبذل المريد جهده في أن تكون أعماله كلها خالصة لوجه الله الكريم ، فإن تحقق بهذا وجد لذة قربه من الله .سئل السري عن القرب فقال : " هو الطـاعة "[2] فالتحلي بمكارم الأخلاق التي هي أخلاق الربوبية من البر والإحسان والعلم والرحمة للخلق ، والحرص على اكتساب الفضائل ، والنصيحة للخلق ، وإرشادهم إلى الحق . كل هذا مدعاة للقرب من حضرة القدس، والقرب هنا كما نبه الغزالي لا قرب مكان ولكن بمعنى القرب بالصفات.

* حال الحب

يقول زكي مبارك: " وأما المحبة فسبيلها الأنسب النعم الإلهية، و المحبون على ثلاثة أحوال :

[1]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي، ص:124 وينظر: الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا،1972،ص:69

[2]–الكلاباذي ،التعرف لمذهب أهل التصوف،ص:127

فالحال الأول: محبة العامة، و يتولد ذلك من إحسان الله تعالى إليهم ، و عطفه عليهم ، و شرط هذا الحال صفاء الود مع دوام الذكر ، و موافقة القلوب لله و بذل المجهود، و المبالغة في الثناء على المحبوب.

والحال الثاني : يتولد من نظر القلب إلى جلاله و عظمته و علمه و قدرته ، و هو حب الصادقين ، و شرطه هتك الأستار، و كشف الأسرار ، و محو الإرادات.

والحال الثالث : فهو محبة الصديقين و العارفين ، وهي تتولد من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب لله تعالى بلا علة ،فيحبونه كذلك بلا علة."[1] ، وهو أعلى ما يتصور في المحبة ، أو ما يسمى بالفناء في المحبة كما أشار الجنيد : " المحب إذا ذكر حبيبه حرم منه فنهاية المحبة عند هيجان الربوبية ، وتحربك المحبة كله أمره ، وهو أيضا ما قاله أبو الحسن النوري " إذا أحببت في سبب فحبك السبب لا المسبب ، والمحبة محبة المحبة والإنكار من المحبة. "[2]

ونقل الغزالي عن الجنيد أنه قال : " سألت سرياً السقطي هل يجد المحب ألم البلاء ؟ ، قال: لا ، قلتُ: وإن ضُرب بالسيف ! ، قال: نعم ، وإن ضُرب بالسيف سبعين ضربة . ضربة على ضربة. "[3]

والأخبار عن الجنيد والسري في هذا الباب كثيرة ، من ذلك ماحكي عن الجنيد مرة أنه قال : " مرض أستاذنا السري رحمه الله فلم نعرف لعلته دواء ولا عرفنا لها سببا ، فوصف لنا طبيب حاذق ، فأخذ قارورة مائه فنظر إليها الطبيب وجعل ينظر إليه مليا ثم قال لي: أراه بول عاشق ، قال الجنيد : فصعقت وغشي عليه ووقعت القارورة من يدي ، ثم رجعت إلى السري فأخبرته ، فتبسم وقال: قاتله الله ما أبصره ، قلت: يا أستاذ ، أوَ تبين المحبة في البول ؟ ! ، قال : نعم

[1]–زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص:510

[2]–عاطف العراقي ، الفناء بين الجنيد والغزالي،ص:130

[3]–الغزالي، الإحياء، ج:4،ص:348

وقد قال السري مرة : " لو شئت أقول: ما أيبس جلدي على عظمي ولا سل جسمي إلا حبه ، ثم غشي عليه ."[1]

فحب الله من أهم ما يزكي النفوس ويحلي الأخلاق ، فهو يزيل الكثافة الظلمانية التي تغشى النفس ويحولها إلى لطيفة ربانية ترشح بالأنوار والمعارف الإلهية .

والصوفية يشترطون في الحب أن يتصل بأدب النفس ، فمن المحبة الاستراحة إلى علم الله وحده بحال المحب، وإخلاص المعاملة لوجهه ،وحسنا لأدب فيها وهو الإخفاء لها، وكتم ما يحكم به من الضيق و الشدائد ، وإظهار ما ينعم به من الألطاف والفوائد، و كثرة التفكر في نعمائه و خفي ألطافه و غرائب صنعه و عجائب قدرته ، و حسن الثناء عليه في كل حال ،و الصبر على بلائه ؛ لأن المحب قد صار من أهله و أوليائه. والمحبوب قد يعنف بأحبابه لتمكنه منهم و مكانتهم عنده ؛لعلمه أنهم لا يريدون به بدلًا ، و لا يبغون عنه حولًا: إذ ليست لهم راحة لسواه ، و لا بغية في سواه ،و لا همّ لهم إلا فيه، كما قال بعض المحبين: و يل يمنك ،و ويلي عنك ،أفزع منك و أشتاق إليك، إن طلبتك أتعبتني و إن هربت منك طلبتني ، فليس لي معك راحة ، و لا لي في غيرك استراحة[2] .فالحب إذا هو روح التصوف وشعاره ودثاره ، والحال الجامع المشترك بين القوم ، وملاك الأمر، وذِروة سنامه، وجماعُ المسائل كلّها ، دقت معانيه لجلالته أن توصف كما يقول ابن حزم ، ومن حد الحب ما عرفه ، ومن لم يذقه شربا ما عرفه ، ومن قال رويت منه ما عرفه كما نقل عن ابن عربي .

[1]–المرجع نفسه

[2]–أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج:3،ص:80

و يقول جلال الدين الرّوِمي حاكيًا عن العشق الإلهي: "ولا يمكن تعليم درس العشق برسائل الفلسفة وعلم الكلام والمنطق؛ لأنّ العشق ليست له أبجديّة، وكلّ سعي إلى بيان العشق وإيضاحه وتفسيره لا طائل من ورائه."[1]

[1]–حسين سعد الدين، روح الصوفي بين الحب والجمال، مدونات الجزيرة،2018

الصناعة في العصر الصفوي في الدولة العثمانية

1. حد الفناء:

أ) الفَنَـاءُ لُغَةً :

إن إلقاء التفاتة إلى مفهوم "الفناء الصوفي" نجده يصب عند جلّ المتصوفة في عمق التجربة الصوفيّة ونهايتها القصوى سواء ما تعلق الأمر بالمفهوم أم الإجراء؛ غير أنّها من جهة أخرى تختلف فيما بينها في ضبط الحوالية المعرفيّة والوجوديّة التي يرد فيها الفناء الصوفي والأبعاد التي يحتويها داخل السياقات وخارجها.

تجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم الفناء لغة مأخوذ من الفعل (فني)، وقد تعددت معانيه في المعاجم اللّغويّة وهي كالآتي:

– جاء في "معجم العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت.175هـ): ((الفناء نقيض البقاء, والفعل فني فناء فهو فان, والفناء سعة أمام الدار, وجمعه فني)).[1] فنلاحظ من خلال قول الخليل أنّ الفناء ورد بمعنى الزوال فهو ضد البقاء والكينونة.

قـال " الرّازي" في كتابه "تهذيب اللّغة": ((وتفانى القوم قتلا، أفنى بعضهم بعضا, وتفانوا أي أفنى بعضهم بعضا في الحرب, وفني يفنى فناء هرم وأشرف على الموت هرما)).[2] فخلاصة هذا التعريف المدون أعلاه – تهذيب اللّغة– يدل نهاية القوم وزوالهم عن طريق القتل أو الحرب والفناء هو الإقبال على الموت .

---

[1] – "معجم العين", أبي عبد الرحمان بن أحمد الفراهيدي (ت.175هـ), تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي, دار مكتبة الهلال, القاهرة– مصر, د.ط, 1984م/1405هـ, ج8, مادة (فني), ص376.

[2] – "تهذب اللّغة", أبي منصور بن أحمد الأزهري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط2, 1967م/1387هـ، ج15، ص478.

–وذكر في معجم " مقاييس اللّغة" بأنّه : ((في الفاء والنون والحرف المعتل. هذا باب لاتنقاس كلمه, ولم يبن على قياس معلوم, وقد ذكرنا ماجاء فيه. قالوا: فني يفنى فناء, والله تعالى أفناه, وذلك إذا انقطع. والله تعالى قطعه, أي ذهب به)).[1] أي أن الفناء هو الرجوع إلى الله تعالى والانتقال إلى دار الحق .

–أمّا الرّازي قد عرّفه في "مختار الصحاح" بأنّه: " فني الشّيء فناء باد وتفانوا أفنى بعضكم بعضا في الحرب. وفناء الدّار ما امتدّ من جوانبها والجمع أفنية ".[2]

–وكذا الحال مع ابن المنظور في معجمه" لسان العرب" فقد عرفه: ((في: الفناء: نقيض البقاء والفعل فني يفنى نادر, عن كراع فناء فهو فان, وقيل: هي لغة لحارث بن كعب, وقال في ترجمة (قرع)؛ فلّما فني ما في الكنائن ضاربوا إلى القرع من جلد الهجان المجوّب؛ أي ضربوا بأيديهم إلى الترسة لمّا فنيت سهامهم. قال: وفني بمعنى فني في لغات طيء, وأفناه هو. وتفانى القوم قتلا: أفنى بعضهم بعضا وتفانوا أي أفنى بعضهم بعضا في الحرب. وفني يفنى فناء: هرم وأشرف على الموت هرما, وبذلك فسّر أبو عبيدة حديث عمر, رضي الله عنه, أنّه قال: حجّة هاهنا ثمّ أحدج هاهنا حتّى تفنى, يعني الغزو, قال لبيد يصف الإنسان وفناءه؛ حبائله مبثوثة بسبيله ويفنى إذا ما أخطأته الحبائل؛ يقول: إذا أخطأه الموت فانّه يفنى أي يهرم فيموت لابدّ منه إذا أخطأته المنيّة وأسبابها في شبيبته وقوّته. ويقال للشيخ الكبير: فان.[3]

---

[1] – "مقاييس اللّغة", أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا(ت395هـ), تح: عبد السلام محمد هارون, دار الفكر, دمشق – سوريا, ط1, 1979م/1399هـ, ج4, مادة (فني), باب الفاء والنون, ص453.

[2]–" مختار الصحاح", أحمد بن فارس بن زكرياء القز ويني الرّازي, دار الكتاب العربي, بيروت –لبنان, د.ط, 1981م/1401هـ, مادة (فني), ص

[3] – " لسان العرب ", ابن المنظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت–لبنان, ط3, 2004, مادة (فني), ص

وفي "المصباح المنير" للفيومي ت770هـ أورده–الفناء– على النحو الآتي: ((فني المال يفنى من باب تعب الفناء وكلّ مخلوق صائر إلى الفناء و يعدّى بالهمزة فيقال أفنيته وقيل للشيخ الهرم فان مجازا لقربه ودنوه من الفناء والفناء مثل كتاب الوصيد وهو سعة أمام البيت وقيل امتد من جوانبه)).[1] أشار إلى مفهوم الفناء بمعنى

–وتكلم "الفيروزآبدي" في هذا الخصوص بقوله: ((في، كرضي وسعى, فناء: عدم, وأفناه غيره, وفلان: هرم .والفاني: الشيخ الكبير. وتفانوا: أفنى بعضهم بعضا. وفناء الدار، ككساء: ما اتّسع من أمامها, ج: أفنية وفنيّ)). [2]

–وفي "المعجم الوسيط" عرف بأنّه: ((الفنّاء –شجرة فنّاء: ذات أفنان. وهي السّاحة في الدّار أو بجانها. و الجمع: أفنية)).[3]

ب) الفَنَـاء اصطلاحًا :

يعد الفَنَاء أرقى درجات السلوك الصُّوفِي بَل أعلى مراتبه، وَ فِي هَذَا يقول أبو منصور مَعمَر الأصفَهَـاني :" التصوف على ثلاث مقَـامـات ،وَجدٌ وَ فَنَاء ، وَفَناءٌ عَنِ الفَنَـاء ، فَالوجدُ بَادئُ إبرَازه ، وَمُظهِرُ أَحكامِه وَ الفَنـاءُ حقيقة صحته و مظهر أحكامه ، و الفَنَاءُ عنِ الفَنَـاءِ غَايَة رَسمِه وَنِهَـايَة وَصفِهِ "[4]

[1] – "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير", الشهاب الفيومي, المكتبة العلميّة للنشر والتوزيع, بيروت, د.ط, 1994م, ج2, مادة (فني), باب الفاء مع النون وما يماثلهما, ص 486.

[2] – "القاموس المحيط", محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الفيروزابادي (ت718هـ), تح: د. يحيى مراد, مؤسسة المختار للنشر والتوزيع, القاهرة– مصر,ط2, 1431هـ/2010م, مادة (فني), باب الواو والياء, ص1266.

[3] – " المعجم الوسيط", مجمع اللّغة العربيّة, دار الدعوة, القاهرة –مصر, ط2, 1379هـ/1960م, ج2, مادة (فني), ص486.

[4] الأصفهاني ، أبو مَنصور معمر ، " نَهج الخَاص " تح : س دي .بوركي ، دَار المَعَارِف ، القَاهرة ، ط2 ، 1962م ، ص 57

يرى أبو منصور الأَصفَهَـاني أن الفناء يشكل حقيقة وغاية و نهاية التصوف ، أو بعبارة أخرى يشكل العامل الجوهري في تركيبته فهو بدايته و مقدمته ولبه و حقيقته و نهايته و مرامه مقصده ، ثُمَّ نُلفِي قَولَ أَبِي الحَسَن الهَجوِيري ، إذ يَقُول :" الصُوفِيُّ هُو الفَـانِي عَن نَفسه وَ البَـاقِي بِالحَقّ ،قَد تحَرَّرَ مِن قَبضَة الطَّبَـائِعِ وَاتَّصَلَ بِحَقِيقَةِ الحَقَـائِق "[1]

يَتضحُ من خلال هذا أنَّ أَبَا الحَسن الهجويري صَرَّحَ أن الفَنَاء هو التصوف نفسه ، بحيث يشكل الفناء تعريفا للتصوف ، لأنه مضمونه و مركزيَّتُه الكُبرى

إذَا عرجنا على صاحب الرّسَـــالة فسنجد أبَـــا القَاسِم القُشَيري يَقُولُ :" ... فَمَن تَرَكَ أَفعَـــالَهُ الذَّمِيمَةَ بِلِسَـانِ الشَّرِيعَة ، فَإنه فَنِيَ عَن شَهَوَاتِهِ بَقي بنيته و إخلاصه فِي عبوديته وَ مَن زَهِدَ في دنيـاه بقلبه فقد فني عَن رَغبَتِه ، فَإذَا فَني عَن رَغبته فيها ، بَقِيَ بِصدقِ إنَابَتِه ، وَمَن عَالَجَ أَخلَاقَه فَنفى عن قلبه الحسد و الحقد و البخل ... وَ أَمثال هَذَا من رعونـــات النفس . فقد فني عن سوء الخُلُق ... فَإذَا فَنِيَ عَن تَوهُّم الآثَـار عن الأغيَـار لَا عَينًا وَ لا أَثَرًا ... فَقَد فَنِيَ عَن الخَلق وَ بَقِيَ بِالحَقّ ... "[2]

تَعريف القُشيري فِي الرسـالة القشـيرية ، يجعل حضـور الفناء ضـرورة في كل مراحل الصـوفي في سـيره إلَـى الله ن ملازما لكل أشكال المتصوف ن بل ومستغرقًـا لمَوَاجِيدِه وَ أحوالِه و أحاسيسه ، وَ هو ما يبرهن على أهميته و قيمته اللتين ما انفكتا تتزايدان لدرجة أنه لا نجد سِفرا من أسفار الصوفية إلا و أشار إلى مكنوناته وَ صيغَته و طَبِيعَته .

[1] أَبو الحَسَن الهَجويري "كَشف المحجوب " تر : إسعاد عبد الهادي قنديل ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1980 ، ج1 ص 235

[2] القشيري ، أبو القاسم ، " الرسالة القشيرية " ، تح : نواف الجراح ، دار صادر ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2001 م ص 31 – 32

مما لا يختلف فيه الباحثون في الدراسَـــــــات الصوفية و جميع الذين كتبوا حول التصوف و الفكر الصـوفي ، أن عملية تداول هذا المفهوم بكثرة لَدَى أهل التصـوف وَفي أوسـاطهم ، جعل منه عرضـة لِلاغتِصَـاب ؛ أي أنه وُضـع في غير القَوالِب التي أُريدَ لَه أن يكون فيها بالاصـطلاح ، الشـيء الذي جعل أهل التصـوف يبحثون له عن ميثاقية مركزية في بعض الأحيان و في أحيان اخرى عن تعريف له و قد وصل الأمر عند بعضم لدرجة الرفض الكلي له جملةً وَ تَفصِيلًا .

لَعَلَّ هَذَا السبب الرئيس الذي جعل الحَـافِظ الذَّهَبِي فِي مَعرَضِ حَدِيثِهِ عن الخَرَّاز أَبِي سَعِيد يَقول :" يُقَال أنه أَوَّلُ من تكلم في علم الفَنـاء و البقَاء ، فأي سكةٍ فَاتته ؟ قَصَدَ خَيرًا فَوَلَّدَ أمرًا كَبِيرًا، تَشَبَّثَ بِهِ كُلُّ اِتِّحَـادي ضَالٍ بِه"[1] ، وهو ما يجعلنا نتأكد من قيمته و مدى خطورته على العقائد .

قَد نفتح قوسـا ضـمنيا هنا فنقول بأن : مشـكلة المصـطلح في الفكر الصـوفي الإسـلامي وليس مصـطلح الفناء فحسـب مشـكلة عويصـة وقد أفضـت إلَى كثير من الاختلالات والاختلافات، وَفي بعض الأحيَان حتى إلى زَلَّاتٍ مثل تلك التي ذكرها الحافظ الذَّهبي ، بحيث نبه إلـــــى أن الفناء تم استغلاله من طرف الحلوليين والاتحاديين ن من هنا تكمن أهمية و خطورة المصطلح الصوفي و تتجلي ضـرورة ضـبطه فقَد وَصـل الأمر عندَ البَعضَ لدَرَجة أَنهم اصـطلحوا لأَنفسـهم مصـطلحات تخصـهم وحدهم ن وقد يؤول هذا غلى كون التجارب الروحية بما فيها الفناء ؛ هي تجارب روحية خاصـــة و عليه فإن تعاريفها و صيغ التعبير عنها لا يخضع لصيغة أو نسق متعارف عليه و يجتمع عليه المجموع ، وَإنما يختلف من صوفي إلى آخر ، حسب المقام و الحال و المدرسة و نوع التجربة و الذوق ، وبما أننا ذكرنا مسألة المصطلحات الخاصة قد يجدر بنا الإشَارة لقول عبد الكريم الجيلي عندما قَـــالَ :" الشـيء يقتضـي الجمع ، و الأُنموذج يقتضـي العزة ، و الرقيم يقتضـي الذلة ، وكل من هؤلاء مستقل

[1] الذهبي ، شمس الدين محمد ، سير أعلام النبلاء ، تح : علي أبو زيد ن مؤسسة الرسالة ن بيروت ،ط 9 ، 1993 م ، ج13 ، ص 420

في عالمه ن سَـــابح في فلكه ، فَمَتَى خَلَعتَ عَلَى الأنموذج شيئًـــا مؤن صِفَاتِ الرَّقِيم ، انحَزَمَ قَانُونُ الأنمُوذَجِ عَلَيكَ ن وَمَتَى كَسَوتَ الرَّقِيمَ شَيئًـــا من حلل الأنموذج ن لم تره فيه لظهوره بما ليس له ن ونعني بالرقيم هنـا ك العبـد ،و بالأنموذجِ قطـب العَجَـــــــــــــــــــــــائِـب "[1]

لقد أوردنا هذا القول للدلالة على أهمية المصطلح و موقعه في التجربة الصوفية ، خصوصا "الفَنَـاء" الذي له امتدادات على طول الفكر الصوفي سواء عند القدماء الأَوَائِل أو عند المتأخرين أو حتى في الفكر الصوفي لدى الديَـانات الأخرى خصوصًا تلك التي لها نقاط تقاطع مع التصوف الإسلامي و نخص بالذكر هنا الديانات الهندية وبالتحديد مصطلح " النيرفَـانَا " فِي الديانة "البوذية "

ج)التحديد المفهومي عند الصوفية الأوائل :

كَبَاحثين مبتدئين في هذا المجال لم يتسنى لنا العثور في ما أوردته المصادر عَلَى تَعرِيفٍ مَـاهُوِي للفناء لقناعة أهل التصوف ، أن ما يعيشونه من مواجيد و أحوال و يكابدونه من لوعة الشوق و التوق لبلوغ الحقيقة يستحيل أن يخضع لتعريف موحد ذلك أن التجربة الشعورية الروحية تختلف من صوفي لآخَر ، وبما أن النموذج الذي اخترناه لهذه الدراسة هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ،كان من الضرورة بمكان أن نطلع على تعريفه الذي يقول فيه :" حظ العبد من هذا الاسم أن يرى نفسه باطلا ولا يرى غَيرَ الله حقًّا ... وَ أهل التصوف لما كان الغَالبُ عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم ، كان الجاري على لسانهم من أسماء الله تعـالى في أكثَرِ الأحوَالِ هو الحق "[2].

[1] يوسف زيدان ، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي" ، دار النهضة ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 1988م 1407هـ ، ص 49

[2] الغزالي ، أبو حامد ، المقصود الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، المكتبة العلامية ، مصر ، (د.ت)ص 61 .

و عليه فالفناء هو سمة لحالة مميزة تقوم على الانتقال التدريجي السالب من وضع إلى وَضع آخر ، و إن كَان هذا السلب يحملُ ضِمنيًّا مَعنى الإيجَـاب . إذ هُوَ فِي كنهه و حَقيقته سَلبٌ للمدَّنَّس مِن أجل التحضير لِتَقَبُّل المُقَدَّس ، أو الحصولِ عَلَيهِ فيما يعبر عنه المتصوفة بِـ " البَقَـــاء " وَ لَا يكون هَذَا الانتقَال إلَّا بالحق ، وَ هِيَ تَحتَمِلُ مَعنَيَين :

إمَّـا بمعنى " الذكر " : إذَا أَخَذنَا بِعَين الاِعتبَار أنَّ البَاءَ تُفِيدُ معنى التَّعدِيَة ، وَ يكون المقصود " الفَنَـاء" بِذِكرِ "الحَق " أو " الله " .

إمَّـا بِمَعنَى " الاِختِصَاص " باعتبار إفَادَة "البَـاء " معنى الوسيلة ، ويكون بذلك المعنى المقصود بِـ " الفَنَـاء " "إفناء " الله للمتصوف أو المُريد .

ثُمَّ أَلفَينَـا تَعرِيفًا صَاغَهُ الجُنَيد ، إلا أنَّ صِيَغَ رِوَايَتِهِ اختلفت بَينَ السَّرَّاج و الطوسي وَ صَاحِب اللُّمَع ، وَ شِهَـاب الدين السهروردي ، اِختلافا الاِستفادة منه نسبية حسب التَّأوِيل فَنَجد السَّرَّاج ينقله بصيغة :" وعن جعفر الخلدي قَـال .... وسمعت الجُنيد رحمه الله يقول ، وَ قَد سُئَل عن الفناء

فقال : استعجام كُلِّكَ عَن أَوصَـافِكَ وَ اِستعمَالُ الكل منك عَن كُلِّيَّتِكَ " [1] ، أمَّـا السَّهرَوردي فَقَد أَورَدَهُ بصيغة :" الفَنَاء استعجَامُ الكُلِّ عَن أَوصَـافِكَ وَاِشتِغَالُ الكُلِّ منكَ بِكُلِّيَّته "[2] ، وَ الفَرق جلي بينهما خصوصا عندمَا يتعلق الأمر بالضَّمَـائِر .

[1] الطوسي ، أبو نصر السَّرَّاج ، اللُّمَع ، تح : عبد الحليم محمود – طه عبد الباقي سرور ، دَار الكتب الحديثة ، مصر مكتبة المثنى ، بغداد ، 1960م ص 285

[2] السهروردي ، شهاب الدين ، عَوَارِف المَعَـارِف ، تح: عبد الحليم محمود ، محمود بن الشريف ، دَار المَعَـارِف ، القاهرة ، (دت) ج2 ص312

د) التَّـــأثِيلُ المَفهُومِي :

نَعنِي هُنَا بِالتَّأثيل أو التَّأصيل المفهومي توظيف أهل الحقيقة للنصين القُرآني و السُّنِّي لِإسبَاغِ الشَّرعية العقدية لفكرة الفناء من جهة و من جهةٍ أُخرى ،لِمزيد من الغوص و الاِستِغرَاقِ في معانيهـــا وأغرَاضِهَـا وَ التوسع فيها ، وَقد وُفِّقُوا في ذلك بسبب وجود آياتٍ كثيرة في القرآن الكريم تتحدث عن الفناء سواءً باللَّفظِ الصَّريح أو المَعنى الفَصِيح ، وَقَد سَيَّرُوا مَعَانِيهَا وَ قِرَاءَاتِهَا وِفقَ مَا يعيشونه من مواجيد و أحوال ، وَمَـا يَرُومون تحقيقه من مقاصد روحية عرفانية مثل ما فَعَلَ الخَرَّاز في كتاب "الفراغ " من خِلَالِ الآيَات الآتية :

"كُلُّ مَن عَلَيهَـا فَانٍ وَيَبقَى وَجه رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإكرَام "[1]

"كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلَّا وَجهُه "[2]

"كُلُّ نَفسٍ ذَائِقَةُ المَوت "[3]

ثُمَّ يُضيفُ قَائِلًا :" وَ النَّفسُ وَآلَتُهَـــا ميتة و الطبع و آلتُه فَــان و القلب و آلته هَالك ... فَأما موت النفس ففي ثَلاثَة أشـــيَاء وَهِيَ اليَأس من المَخلوقِينَ ، وَقَطع الطَّمَعِ مِن مَدحِ المَخلُوقِينَ وَعَمَى البَصَر عَن شَرَفِ المَخلُوقِينَ ، وفَنَـاء الطَّبعِ فِي ثَلَاثَة أشيَـاء وَ هِيَ :إِجهَـادُ السِّر على معرفة المعروف ، وتحريك النَّفس في انتظار التوفيق و حفظ الإرادة إِطلاع المولى ، وهَـــــلَاك القَلبِ فِي ثَلَاثَة أشيَاء

[1] سورة الرحمن الآية : 26–27

[2] سورة القصص الآية: 88

[3] سورة الأنبياء الآية: 35

وَهِيَ: فتح الغَيــبِ على ظَــاهِرِ القَلــبِ وَنظر المَولَى ، وَغَيرة المَولَـــــــــــى عَلَى الفُؤاد "[1]

.

نجد الخراز يستنبط و يشتق من هذه الآيات عبارات ثلاث:" الموت ، الفناء ،و الهلاك " هذه العبارات تؤدي تقريبا إلى المعنى نفسه من حيث مدلولها على العَدَم و الزوال ، غَيرَ أنه مَعنى أَقرَب إلى السيكولوجي ، أو روحاني إلى المَادِّي المَحسوس .

إن هَذَا يضعنا أمام نوع من الفناء سنجده عند "أبي يزيد البسطامي " ن يتم عبر المجاهدة و الرياضة الصوفية ، هذا النوع نجد فيه الصوفي يسعى إلى إزالة وطرح كل عقبات الطريق التيى تعترضه في سيره نحو الذات الإلهية بما في ذلك الحواجز التي تمنعه من مشـــاهدة الحق تبارك و تعالى وضـــمن هذه الحواجز نجد الخَلقَ وَ النَّفس .

هـ)مَركزيَّة المِيثَــاق :

لَقَد كَوَّنَ الصوفية فكرة الميثاق من الآية قوله تعالى :" وَإِذ أَخَذَ رَبُّكَ من بنيَ آدَمَ مِن ظُهورِهِم ذُرِّيَاتِهِم وَأَشهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلستُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَى شَهِدنَا أَن يَومَ القِيَامَةِ إِن كُنَّا عَن هَذَا غَافِلِينَ "[2]

لَن نُجَازِفَ إِذَا قُلنا أن هذه الآية تشكل في عُرف الصوفية نَصًّا مركزيًّا تصدر عنه الكثير من العقائد ورؤاهم و هو ما يفسر تعدد الأليها في أقوالهم و أسفارهم و متونهم ، بل إن البعض تجاوز حَدَّ الإشارة ليبني عليها تصورا للوجود و الخلق مثلما نجد عند الخراز و الجنيد بصيغ متقاربة حَدَّ التماهي في أحيان كثيرة .

[1] الخَراز ، أبو سعيد ، "رَسَائِل الخراز" ، تح :قاسم السامرائي ، الوراق للنشر ، لندن ، (د.ط) ، 2012م ،ص65.

[2] سورة الأعراف ، الآية : 172 .

إن هذَا التصور يقوم أسَسًا عَلَى مسلمة أولية تقضي بالمقابلة بين طورين و قسمين مختلفين في الوجود الإنسَـاني ، يتوسطهما ويتخللهما ثالث هو مجرد مرحلة اِنتقاليَّة بين طورين آخرين "إيداع الذَّر صُلب آدَم" ، وَفي هذا يقول الجنيد :" أوجدهم لديه في كون الأول عنده ، ومَرَاكِبُ الأُحُدِيَّة لديه . نقلهم بِإرَادته ، ثم جَعَلُهم كَذَر ن أخرَجَهُم بمشيئَتِه خَلقًا فَأودعَهُم أصلُبَ آدَم "[1]

وَعَلَيه فَالأول " سَابق " سمته التمام وَ الكَمَال وَ الصَّفَاء و هُو الوُجود الذَّريُّ ، ويقصدون بهذا أن الخلق كان مجرد ذَر و تُقَرِّرُ متون الصوفية أنه عَالمُ أرواح محض .

وَالثَّـانِي "لاحِق " طابعه النقص و العلل و الزوال تركبت فيه الأرواح و النفوس و الطباع تَرَكُّبَ تَجَوُر لا تركي تداخل وامتزاج . ومنبع التفاضل بين الوجودين أو الطورين يكمن في علاقة الأرواح بالذات الإلهية ، فهي في الأول مباشرة يكون خضوع الأرواح فيها خضوعا اضطراريًّا تَامًّا وكليا لله في شَكل تبعية مطلقة له ، واستغراق شامل في وجوده ن وهو الوجود الأمثل لله في شكل تبعية مطلقة له واستغراق شامل في وجوده – وهو الوجود الأمثل – وفيه تحققت صورة التوحيد الخالص و الأرقى أما الثاني فالعلاقة فيه غير مباشرة نسبيا بحيث تظهر الأرواح موزعة بين الانتماء إلى إِنِّيَّتِهـاَ أو ذَاتِهَـا – وبين الانتماء الإلهي ، يقول الجُنيد :" فَإذَا أحظرها إِنِّيَّتَهَـا و أوجدها جنسها اِستترت بذلك عما كانت به وكان بها فغصت بنفسها و ألفت بجنسها إذا لا أفقدها التمام الأوَّل و الإكرام الأكمل ...فالحسرة فيها مستكنة ، و غصة الفقد بها متصلة في حال حضورها و كائن وجودها ، ولذلك تاقت إلى الشهوة ورجعت إلى الحاجة "[2] فالوجود الأول يشغلها فيؤرقها ، و الأول يفتنها فيجذبها وهي بين الأول و الآخر موضع اختيار .

[1] أحمد فريد ، الإمام الجنيد ،" سيد الطَّائفتين" ، دار الكتب العلمية ن بيروت ، لبنان ،ط1 ، 2006 ، ص314.

[2] المزيدي أحمد فريد ، " الإمام الجنيد سيد الطائفتين " ن دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2006م ص 328 .

ولعل المعيار الذي يحكم النجاح في هذا الاختيار هو مدى الوفاء بالميثاق و سبيله او وسيلته هي " التوحيد " الشيء الذي لا يكتمل إلا "بالفناء " .

إذ لَا تقوم العبارة أو الإشارة باستيفاء حقه و معناه ، يقول الشبلي :" من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد ، وَمن أشَار إليه فَهو ثَنوي ، ومن سكت عنه فهو جاهل ن ومن أومأ إليه فهو عابد وثن ن ومن نطق فيه فهو غافل ... وكل ما ميزتموه بأوهامكم وَأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم ، فهو مصروف مردود إليكم ،مُحدثٌ مصنوعٌ مثلكم "[1] ، ويستحيل الفناء بذلك " ارتدادًا أو بِالأَحرَى إعادة تَحيين لهذا الحدث "[2] ، أي أن حدث الميثاق هو بمثابة العود على البدأ إِذَا مَا استحضرنا أن الأرواح البشرية لحظة الميثاق كانت في حالة "فَنَاء " .

2. الفَنَـاء فِي قِمَّة المِعرَاج الرُّوحِي :

أ) التوحيد يوجب الفناء كشرطية ضرورية :

حَدِيثنا عن التوحيد و موقعه في التصـوف يحيلنا بالضـرورة للحديث عن أبي يزيد البسـطامي ، فقد احتل التوحيد في منزله مركزية فهو محرقه وعنه تتفرع مختلف عقائده وينبني سلوكه ،وقد تلقاه ، أثنَـاء صحته لأبي علي السندي ، يقول أبو يزيد البسطامي:" صحبت أبا علي السندي فكنت ، ألقنه ما يقيم به فرضه وكان يعلمني التوحيد و الحقائق صَرفًـا "[3] ، التوحيد عند أبي يزيد لا يختلف عند غيره

[1] الطوسي ، أبو النصر السراج ، اللمع ، تح: عبد الحليم محمود – طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ،مصر – مكتبة المثنى ، بغداد 1960م ، ص 50 .

[2] MariyamMolé , les mystique musulman . presses universitaires de France , paris 1965 , chapitr 02 les origines , p 34 .

[3] السراج ، اللمع ، مصدر سَابق ص235.

من أهل التصوف فهو عنده لا يقوم فقط على مجرد الإعتراف أو الإقرار أو التلقين المحض باللسَـــان بِأحدية الله ، وَإنما هو قائم على الفعل و الممارســـة ، بحيث يقوم التوحيد عنده و عند باقي أهل العرفَـــان عَلى نفي كل ما سوى الله نفيًـــا علميا يقوم يتم عبر الإلهام و الذوق الروحي، متجاوزًا حد الاقتناع العقلي ، وهنا يتجلى حد و مفهوم الفناء بتقدم الفاني في ســـلم التوحيد ، وهو ما يختزله تقريبا قول أبي يزيد البسطامي :" أشرفت على ميدان الليسية فما زلت أطير فيه عشر سنين ، حتى صـــرت من ليس في ليس بليس ، ثم أشـــرفت على التضـــييع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم أزل أطير بليس في التضـــييع حتى ضـــعت في التضـــييع ضـــياعا ، وضـــعت ضـــعت عن التضـــييع بليس في ليس بضياعة التضييع ، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف و غيبوبة العارف عن الخلق [1]"

إنَّ هذا التعريف من الجنيد يعد حاويًـــا لمعان الفناء ، بتغيب الفناء عن الفناء ، ونلاحظ كذلك أنه يحوي تكرار مجموعة من الألفاظ في صيغ شتى " ليسية ، ليس ، ضياع ، التضييع ، الغيبوبة " و كلها مشـحونة بمعاني السـلب ، و السـلب هو سـلب للموجود في مقام أول ، إذا ما ربطنا ميدان الليسـية بالمعنى الفلسفي لعبارة " الليسية " وهو اللَّاوجود .

يقول أبو يزيد البسطامي :" الليسية تجريد الله عن كل شيء ، أو تجريد كل شيء عن الله ، والانصراف عن كل ما في الخلق ، ورؤية مقام ليس ليس فيه ثمة إلا وجه الله "[2].

ويقصد كذلك بالليسية ، سلب الوجهة و المقصد ، بانعدامها من مقام ثَـــــانٍ (الضياع) ، وهو أخيرا ســـلب للحس و الوعي بفقدهما (غيبوبة) ، وتضـــعنا كل هذه المراحل أمام معاني مختلفة من

[1] المصدر نفسه ص 468 .

[2] البسطامي ، أبو يزيد البسطامي ، " المجموعة الصوفية الكاملة ،تح : قاسم محمد عباس ، دار الهدى ، دمشق ، سورية ،ط 1، 2004م ن ص 156.

معاني الفناء من حيث هو إحساس المتصوف بتلاشي وجوده و وجود غيره وزوال آثارهما ، ثم انعدام هذا الإحساس ذاته واندثاره و تلاشيه ،وهو ما اصطلح عليه الصوفية بالفناء و فناء الفناء .

لابد لهذا الإحساس من أسباب تجعله يتَأَنَّ ، ولا بد له من انعكَاسَات على التجربة الصوفية ككل ، يتدخل هنا عاملُ الحُجُب التي تشكل حَـاجِزًا أما تحقيق التوحيد الفعلي ، ومن ثَمَّ عملية إزالتها شيءٌ لابد منه لِبلُوغ هذا التوحيد وتتم هذه العملية (الإزالة) على طول امتداد طريق الصوفي لتبلغ ذروتها

" الفَنـاء " و هذه الحُجُب عند البسطامي ، تتمثل في كل ما هو غير الذات الإلهية ، تعلق بشخص الصوفي أو بما هو خارج عنه فَ" الفَنَاء " إذًا هو إقصاء لكل ما يحول بين الصوفي و ربه . وتتبع أبعاده كما نقلتها تعابي البسطامي يجعلنا ندخل في معالم البسطامي الصوفي و عوالمه الروحية ، ويفصح عن بعض معاني الفناء و مكنوناته و أسراره .

ب) الفَنَاء إقصاءٌ للنفس البشرية :

يقول القشيري: " وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس" الوجود "ولا القـــالب الموضوع ، وَ إنما أرادوا بالنَّفس ، مَكَان معلولا من أَوصاف العبد و مذموما من أَخلَاقِه وَ أَفعَالِهِ "[1] ، وعليه فالنفس البشرية عن أبي يزيد البسطامي " صفة لا تسكن إلا بالباطل "[2] وهو ما يكسب فعل إقصائها و تجاوزها بُعدًا أخلَاقِيًّا لا يلحُّ عليه أبو يزيد بقدر ما يهتم بكيفية الوصول إليه وبكيفية الفَنَـاء عن هذه النفس و تَأكيد ضرورته فنجده يقول :" دعوت نفسي إلى الله فاستعصت عليَّ فتركتها ومضيت إليه "[3] ، فَالطريق إِلى الحق مشروطة حتمًا بالقطيعة مع النفس كونها حَاجزٌ منيع بين الصوفي الصوفي

[1] القشيري ، أبو القاسم ، مصدر سابق ، ص 47.

[2] أبو الحسن ، الهجويري ، "كشف المحجوب " ، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 430 .

[3] ابن الجوزي ، سبط ، مرآة الزمان ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،ط2 ، 1976م ،ص 430 .

و ربه لانغماسها في إنّيتها ، وَ اِنخداعها بفاعليتها واعتقادها في قيمة أفعالها وهو ما يلغي كلية أثناء " الفناء " الصوفي ؛ غذ فيه ينسى المتصوف نفسه :" كَان أول ما أورد عليَّ أن أنساني نفسي بالكلية "[1] وَ يحضر في المقابل الوجود الإلهي الذي يغمر الصوفي ويحيطه من كل الجوانب :

أَشَارَ سري إليك حتَّى ... فنيت عني ودمتَ أنتَ

محوتَ اسمي ورسمَ جسمي... سالت عني فقلت أنتَ

فَأَنتَ تسلوا خيال عيني ... فَحيثما درت كُنتَ أَنتَ

وَ بَعدَ أن انتفى كلية " فني بصفاته ، وسقط اسمي باسمه ، وسقط عني أوليتي بأوليته و آخريتي بِآخريته ، قولي بأنائيته كقولي بهويته توحيدًا ،فصارت صفاتي صفـــاته الربوبية ولساني لسَـــان التوحيد و لساني أن لا إله إلا هو "[2].

وعندما يصل الصوفي لهذا الدرجة ولهذه المرحلة أين تتداخل المَعَاني وتتشاكل في وجدان الصوفي فلا يلاحظ بينها اِختلاف ، إذ تجتمع عنده لخدمة غرضًا واحدًا هو غرض التوحيد ..

حيث يصبح الكل واحدًا وتساوى الأنا و الهو بانتفاء و فناء الصوفي وبقاء الذات الإلهية ن ولعل هذا النوع من التمثل "للفناء" من حيث هو استشعار حول الوجود الإلهي وفعله مكان وجود الصوفي ، وفعله هو الذي أدى إلى إحساس بشكل من أشكال التطابق و التماهي بين المتصوف و الذات الإلهية ، عبرت عنه شطحـات البسطامي واختزلته مترددة بين الإيحاء بالإتحَاد و التطابق تارةً حين

[1] السهلجي ، "النور من كلمات أبي طيفور ، المصدر السابق ، 87 .

[2] المصدر نفسه، ص 157"

قال :"نَظرتُ إلَى نفسي فَإذَا أَنَـا هُوَ "[1] ، ونفيه تارةً أخرى حين قال : " وجدته في كل حال كَأنَّه أنَـا "[2] ، وقد فسر المتصوفة و هم " الجنيد ، السَّرَّاج و ذو النون المصري "بكونها صادرة عن حـال " سُكرٍ " وَ " غيبة "وَ" استهلاك " في الشهود الإلهي وَ عدوها قصورا نسبيا في تصوفه يقول الكَلَاباذي عن الاستهلاك :" ان لا يبقى لك حظ وأن لا يكون لمحنتك علة ولا تكون قائما بعلة "[3]

غير أننا في بحثنا نجد لها أسَـاسً عقليًّا نلمسه من خلال اِعتراضه على رجل قال :" " سبحان الله " فعده مشركًـا ، وقال له :" قولك : "سبحان الله " شِركٌ ، قال : كَيف ؟ قَال أبو يزيد : لأنك عظمت نفسك فسبَّحتهَـا "[4].

وَ عَلَيه فعبارة "سبحان الله " ، كَمَـا فهمها البسطامي تحوي مَعنَى الإِثنية المتعارض مع فكرة التوحيد، ففيها إثبات للنفس و لله في آن واحد وبذلك فَإنَّ " سُبحَانِي " تصبح البديل الأمثل و الأمتن عن أحدية الله ، حيث يوحد الله نفسه من خلال الصوفي " الفَانِي " ، ومن هنا يمكن القول : إن الفَناء و العبارة عنه عند الصوفية ، لم يكونا ناتجين عن فيض وجدٍ غَلَبَ على السَّـالِك فَأنطقه بما قد يستشنعه غيره و يستغربه فحسب ، بل هما منسجمين أَيضًـا مع قناعة عند المتصوفة ، أو بعضهم ممن كانت له جرأة البسطامي ، بِأن تطويع العبارة لما تسفر عنه التجربة المَعِيشَة هو أقرب السُّبُل إلى التوحيد الحق ن فما يصدر عنه لحظة الفَناء ، ليس هو المتكلم به على الحقيقة بل ربه ، إذ لا وجود للعبد في تلك اللحظة ، في شمول حضور ربه و قوته بهذا " يكون الشَّطحُ جسرًا للفناء ، حيث يدرك العارف في حضرة الألوهية أَنَّهُ قد فني عن صفاته البشرية و نما في الألوهية ن فَإذَا هي هو ، وَ إذَا هو هي

[1] السهلجي ، "النور من كلمات أبي طيفور " المصدر السابق ص 117 .

[2] المصدر نفسه ، ص 157

[3] الكَلاباذي ، أبوبكر محمد بن اسحاق ، " التَّعرف لمذهب أهل التصوف ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1413هـ/1993م ص128 .

[4] السَّهلجي ، "النور من كلمات أبي طيفور" المصدر السابق " ،ص 113 .

فيتجاوب مع مقام المُخاطب و حاله و صفته غلى مقام المتكلم ، حيث تنتفي التفرقة عندما يتبادلُ المُحبُّ و المَحبوبُ الأدوار "[1].

ج) الفَنَاء يوجب انعدام العالم الخارجي :

يحدث انعدام العالم الخارجي في وعي الصـــوفي ووجدانه ومن بين أهم معانيه (الانعدام) امتداد لـ (للفناء) عن النفس فيما يمكن أن تشـــتغل به أو تســـكن إليه دنيويا كان أو أخروياً بحثا عن قضـــاء حاجة أو نيل مصـــلحة أو منزلة أو منة تكتفي بها و يحول بينها وبين إدراك الغاية الكبرى القصـــوى المتجســـدة في القرب من الذات الإلهية ن يقول البســـطامي :" امتحنت بِعرض العطايا عطايا الدنيوية ، فَأعرضت عنها ، ثم عرضوا علي عطايا الأُخروية ، فمالت نفسي إليها ، ثم ثم نبهني لها أنها خدعة ، فَأعرضـــت عنها ، ثم عرضـــوا علي عطايا الأخروية فَمالت نفســـي إليها ، ثم نبهني إليها أنها خدعة فَاعرضت عنها . فلمَّا رَبني لَا أنخدع لأنها من الكونية فتح لي عطايا الهبة "[2] .

مفهوم الخدعة هنا محوري عند أبي يزيد فكل ما سوى الله تنطبق عليه هذه الصفة (الخدعة) وبذلك يكون الفناء ، صـرفا للنظر عَن هَذَا السِّوَى ن و انعتاقا و تحررا من القيود التي تحكم وجود الفرد بما في ذلك قيود الزمن و المكان يقول :" لا صباح و لا مساء إنما الصباح و المساء ، لمن تأخذه الصفة، وَ أنا لا صـفة لي "[3] ، واسـتحضـارا دائما للذات الإلهية هدفً يروم الصـوفي إدراكه و الوصـول إليه فيقول:" أنا لا أريد من الله إلا الله"[4] ، وعن طريقه نغوص في معنى آخر يضـعه البسـطامي " للفناء "

[1] بن الطيب ، محمد ،وحدة الوجود في التصوف الإسلامي ، في ضوء وحدة التصوف و تارخيَّتِه ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013م ص136.

[2] السهلجي ، " النور من كلمات أبي طيفور " ، ص 153 .

[3] المصدر نفسه ، ص91 .

[4] المصدر نفسه ، ص 153 .

وفيه يتجلى لنا تميز و طرافة البسطامي عن بقية المتصوفة وهو ما اصطلح عليه بِـــ " الفناء عن المذكور " أو " الفناء بالتوحيد " وإن كان مقصود الصوفية بهما مختلفًا لاَ متطابقًا ، فَالأول مستهجن مرفوض و الثاني هو المستحسن المطلوب .

د) الفناء بالتوحيد :

اهتمام الصوفي الشديد بالوصول إلَى ربه يدفعه إلى الفَناء عن كل ما قد يحول بينه و بين تحقيق هذا المرام و هذا المقصد ، بما في ذلك الصفات الإلهية ن التي قد تشكل هي الأخرى بدورها حُجُبًـــا ، يقولُ البَسطَامِي :"حظوظ كرامات الأولياء على اختلافها تكون أربعة أسماء الأول ، و الآخر ، و الظَّاهِرُ، وَ البَاطن ولكل فريق منها اسم ن فمن فني عنها بعد ملامستها فهو الكامِلُ التام "[1]

إن تشكل هذه الرؤية و هذا التصور للفناء ، يرتكز على الفصل بينم الله و صفاته و التمييز بينهما ، بل يقترن بفعل إزالة هذه الصـــفات داخل وعي هذه الصـــوفي ووجدانه ، ويجعل من الله " هوية مطلقة " يقول الدكتور محمد عابد الجابري :" يريد أن يصل إلى حالة يصبح فيها هوية مطلقة ؛ أي ذاتًا من دون صفات ن تصبح معها بنيته الفكريَّة عن نفسه في صورة **0/1** التي تساوي اللانهاية " لعلَّ هذا ما جعل الفناء يكتســـب بعدين فهو فناء للموحد ، بتجريدهما عن جميع الفات و الأسماء واختزالهما في شكل هويتين مطلقتين إِحداهُما (الذات الإلهية) حلَّت محل الأخرى (ذات الصوفي)لا فيها ،مدبرة لها متصرفة في حيثياتها وَ أمورها ، وَ الأخرى ساكنة خَاضعة ن إنَّ " الفناء "بهذه الصورة يصبح ضربا من التَّوحد بالمطلق و الاتحادية يبلغ ذروته في " الضياع عن التضييع " او ما تكلم عنه البسطامي حينما قال :" الجنون عني و عنك ضياء ، وَ أَنتَ في كل الأحوال بنا ، بحيث

[1] الشَّعراني ، عبد الوهاب ، الطَّبقات الكبرى (لواقح الانوار القدسية في مناقب العلماء و الصوفية) ،تح : أحمد عبد الرحيم السايح –توفيق علي وهبة مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ،ط2005،1م ص141 .

يستتر الصوفي عن نفسه و عن خالقه ، وَ يَرَى ماسينيون أن الصوفيَّ في هذا النوع أو الصِّنفِ من الفناء يبقى في منطقة وسط بين ذاته وبين ربه (الفانيين)في ن واحد[1]داخل وعي المتصوف وهو ما يشكل حسب رأيه المعنى الحقيقي للفنَاء عند البسطامي من حي هو سعي للاتحاد بالمطلق و " اللامتناهي ". ويبدو أن موقف ماسينيون متأثر إلى حد بعيد جدا بطبيعة تعامله مع نصوص البسطامي وقراءته لها في ضوء مقارنة بينها و بين التجربة الروحية الهندية ممثلة في باتنجاَلِي الذييعد من أبرز أعلام مدرسة السامخية خافاً لِأساتذته وقد قال بوجود مراحل تحضيرية أوليَّة للدخول في عملية التَّأمل و التركيز الذهني للتحرر من عالم الخلق [2].

إذَا أردنا جمع خلاصة شاملة حول مختلف المعاني التي مررنا بها لمفهوم الفناء آنِفًا في العبارات الثلاث التالية للبسطامي "لا تغربي ط ، " التغربي بلطفك و لا بكرمك و لا بفضلك " و " لا تغربي بك عنك " . سترسم كلها ذلك المنحنى التصاعدي الذي يعيشه الصوفي في الفناء انطلاقا من الفناء عن النَّفسِ و فاتها ببقائها بصفات الحق مرورًا على الفناء عن صفات الله وصولا إلى الفَناء بالذات الإلهيَّة وما هو لصيقٌ بها من معاني الضياع و التلاشي و الغيبة و الإزالة وانعدام الشعور و الحس و قد جدلها البسطامي جدلا روحيًّا آخر من خلال استحضاره لواقعة " المِعراج النبوي " .

3. تقنيات بلوغ الفَنَاء أو الأدوات العملية لتحقيق الفَنَاء :

يتفق السَّواد الأعظم من الباحثين أَنَّ أبا يزيد البَسطَامِي هو صاحب السبق في تَمَثُّل قصة " المعراج " في أوساط الصوفية ، وقد استنبط من خلالها نَقلًا جميلاً وَ تصوُّرًا مخصوصا لسفره نحو الذات الإلهية

[1] Massignon(louis),Essaisur lesz origines du lexique technique musulmane . les udition du chef , paris ,1999, p285

[2] Chevalier jean ; le soufisme et la tradition islamique. Bibliothéque des grands mystére , paris , 1974 , p217.

وقد تركت هذه التجربة أثرًا بالغًا في أوساط أهل التصوف من بعده ، وقد أوردها البسامي بعدة صيغ مختلفة أهمها " معراجُ الروح ، معراج القلب... " ، وهذا يتضح جليًّا من خلال أقواله التي اجتمعت على انها رؤيا وقعت له في المنَام ن لَعلَّ هَذَا ما كون له صيغة القبول للولوج داخل دوائر الصوفية وقد عرفنا سابقًا أن الرؤية تكسب الفكرة مشروعية معينة عند أهل التصوف بل هي عامل التَّصديق و القابلية لاتصالها بالروح أسَاسًا ؛ أي أنها تكتسب طابع (الخَيال و الإبهام و الهبة و المنة الإلهية) وقد جعل البسطامي الفناء في محل القمَّة ، حين يصح له القرب من الذات الإلهية وَعلَيه لن نقوم بتحليل كامل " المعراج " ولكن سنوجه كامل تركيزنا حول الاهتمام بشكل دقيق بلحظة " الفناء" ، نبحث في طبيعتها و معانيها ، وننبه إلى أن مراحل المعراج الأولَى السَّابقة للفناء إنما كَانت تعكس توجهًا مطلقا نحو الذات الإلهيَّة بالتوافق زمنيًّا مع الإعراض عن الملوكية و العَطَايَا السَّمَاويَّة [1] أو ما سماه آنفا البسطامي أبو يزيد العطايا الدنيوية و العطايا الأخروية ، وإذا رجعنا القهقري مرة ثانية إِلى أوائل هذا العنصر لوجدنَا أننا إلى هذَا المَعنى الذي يكرس لمفهوم النَّسق التَّصَاعُدي الذي تشكل نهاياته الوصول إِلَى الحضرة الإلهية و القرب منها ، يقول أبو يزيد البسطامي : "كنت أذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص ... ثم لم أزل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم تكن التكوين و بقي الحق بلا كون و لا بين و لا أين و لا حيث و لا كيف "[2] .

وَعَلَيه نلحظ هنا اختلاف مراتب الفناء فهو يشكل آخر تلاشي ذات المتصوف واضمحلالهَا و صيرورتها إلى نوع من العدم المُطلق ، أو يمكن القول أنه غيابُ المُريد أو الصوفي في مقابل حضور الذَّاتِ الإلهيَّة شرط سقوط المَعايير الجسمية و التَّجَدُّد و الكينونة (بلا كون) و الوصفيَّة (لابين)

[1] الخَرَّاز ، أبو سعيد ، " الطريق إلى الله " أو "كتاب الصدق " ، تح : عبد الحليم محمود ، دار المعارف ، القاهرة ، ط5، (دت)ص 404

[2] المصدر نفسه ، ص 407-408 .

و (لا كيف) و المكَـــانية (لاَ أين وَ لَا حَيث) وَ عليه نستنبط أنه شهود الوَحدَانيَّة المطلقة للذات الإلهية مقابل سقوط المادة ، وعيشها يكون بالأذوَاق وَ المَوَاجِيد و الأشواق.

لقد حمل الفناء مَـــــا جَعَلَه مؤهلا لاكتساب منزلته التي تعد شرطية عند القوم لتحقيق التوحيد ، بحيث أن صيغته اللغوية التي سبق و فصلنا فيها احتوت على معاني و دلالات الاستقصاء و التناهي و الامتداد و منه فهو تعبير ينم على بلوغ النهايات وَ إدراكها وَهذَا يعني القُربَ من الكمال و التَّمَام ومِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ هَذَا هُو السَّبَبَ الرَّئِيس الذي جعل البسطامي يفضل حالَ " السُّكر " عَلَى حَال " الصَّحو " ، يقول الجنيد : " الصَّحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد مع الحق و غَايَة المَحَبَّة و كلاهما لا يدخل تحت صفة العَبد و اكتساب الخُلُق و السُّكر عبارة عن فرط الشَّوقِ "[1] ذلك أنَّ السُّكر ينبني على الفَنَـــاء ، فناء النَّفس البشرية التام و قيام " الحق "عليها و ذهَــابُ تدبيرها واختيارها[2] لَا بُدَّ لنا من الإشَارة هنا إلى أنَّ الفَنَاء يشكل أقصى درجات تَ مَثُّلِ التوحيد بَل أَقصى صورة ممكنة له .

لَعَلَّ المُتَسَائل يتساءل عن الدَّافع الرئيس الذي جعلنا في هذا البحث نستقصي و نوجه مجهر البحث حول معنى التَّوحيد عند أبي يزيد ، وَ يَعُودُ هَذَا إِلَى شَيء مهم لا يخفى على القَاصي و الدَّانِي ألا وهو كون التوحيد عقيدة مركزية و عاملا جوهريا في تركيبة الفكر الديني الإسلامي بشكل عام ، وكذا لأنه يرجع إلى عاملين أساسيين آخرين يشكلان عنصر تميز التصوف الإسلامي أو الفكر الصوفي الغسلامي و لعل هذا ما يفسر هذا التوجُّه الكُلِّيَّ نحو الحقيقة أو الذَّاتِ الإلهية ، والانقطاع عن كل ما سوى الحَقِ بِالفَنَاء .

---

[1] الهجويري ، "كَشف المحجوب " ج 2 ، ص 419 .

[2] المصدر نفسه ، ج2 ،ص 414 .

العَاملُ الأوَّل : لَصيقٌ بالمَحَبَّة و سنده الشَّرعي حديث قدسي ، قَالَ أبو يزيد :" قال الله تعالى " إذَا كَانَ الغَالِبُ عَلَى عبدي "[1] ، وَ قال أيضًا :" إني وجدت في بعض الكتب أنَّ الله تعالى إذَا أراد أن يتخذ حَبِيبًا أخذَ قَلبَه في الإيتاق و الاشتياق حتى صَفَّاهُ فإذَا صَفَّاهُ أعشقه إلى نفسه و عشق عليه ، يعني حبَّبَه إلى نفسه و أحَبَّه "[2] ، وَقد روى البسطامي أبو يزيد هذا الحديث بالمعنى غير أنه لم يعطِ لهذا الحديث نفس القدر من الأهمية التي سيعطيها المتصوفة لهذا الحديث فيما سيأتي بعده من الزمن . بل من هذا الحديث مركزية يستندون إليها ، وبلورو من خلاله لفكرة الفناء الصوفي وَ عَملوا على تثبيتها في حين ظَلَّ حضوره عن ابي يزيد باهتا نسبيًّا وكان ظهوره في معاني أبي يزيد نسبيًّا في معانيه و تعابيره ، فهو يقول مثلا :" جَـاءَ سَيلُ عشقه فَأحرَقَ المَـاء دوني فبقي الواحد كما لم يزل أحدًا إذ هو الوَاحِد "[3] ، وفيه تعبير و نسقٌ دَلَالي يحيلنا غلى المحبة ، قد اعتمد في هَذَا على الحديث القدسي الذي يحمل في طياته معنى اصطفاء الله واختصاصه عبده لصدق نيته واشتغاله به وتوجه الكلي إليه .

العامل الثاني :إنَّ بهَذَا العَمل يبدوا هو الاقرب إلى التصديق العقلي أو المنطقي بحيث يقوم على عملية المُقابلة بين مركزيَّتَين وجوديتين مهمتين هما :" الوُجود الإلهي و الوجود الإنسَانِي " أو بعبارة أخرى " بَينَ البَاقِي الأَزَلِي و بَينَ العَرضِ الزَّائِل " فَالوجود الأَوَّل حَقيقة و الوجود الثَّانِي خُدعَة ، يَقُول أبو يزيد البَسطَامِي :" أعرفهُ بي حتى فَنَيتُ ، ثُمَّ عَرَفته به فَحييت "[4]

[1] السَّهلجي ، " النور من كلمات أبي طيفور " ، مصدر سابق ، ص 142

[2] المصدر نفسه ، ص ، 65.

[3] المصدر نفسه ، ص 140 .

[4] السهلجي ، " النور من كلمات أبي طيفور " المَصدر السَّابِق ، ص 108

إنَّ إحَاطَة علم الحق تبارك و تعالى بالنفس البشرية في إحاطة علم و معرفة لما يتسق مع هذه النفس ويخدم أغراضها ويفي بما تبغيه و تطمح إليه ، أي تلك المعرفة المحكومة بنوازع شخصية ضيقة وزائلة محدودة ، وبذلك تكون الحَياة بالنَّفس قرينة الفَنَاء و الانقراض ، إنَّ الحياة بالله هي البقَاء في كنفه بل هي الدَّوام ومن شروطها " الفَنَاء " عن الخدعة أي عن النَّفس و ما تتطلبه بالانقطاع كلية إلى الله لذاته ، وبهذا يكون الفَنَاء نوعا من تسامي الوجود الإنساني الضيق و المحدود إلى الوجود الإلهي اللَّامتناهي وَ اللَّامحدود ، أَو يمكن التعبير عنه بلفظ انتقال المُرِيد أو الصوفي من عالم أو طور الإنسَانيَّة المحض إلَى طور الإنساني الرَّبَّاني الكامل " وَ عَلَيه هو يشكل "فناء للسَّلب في محتوى الإيجَاب " .

قَد نخلص من خلال ما قلناه سابقًا و عبر مرورنا على ما تناقلته الأسفار الصُّوفية مع صبغة من الاستغراق و التعمق و التوسع إلى انم ارتبط به " الفناء " من عزلة عن الحياة الواعية للصوفي مع إمكانية انعكاس هذا الفَنَاء بالسَّلب على اداء الفرض وَ الواجبات و العبادات و التكاليف ، فَمَثَلًا نجد أبا يزيد جعل أبا موسى يحفظ عليه أوقات الصلاة فإذَا حَان وقتها أعلمه[1] واقترانه بصدور الشَّطحِ مع البَسطَامِي رغم أننَا وجدنَا أن عبد الرحمن ابن خلدون يشير إلى أن الشَّطح لم ينشأ مع البسطامي فحسب بل نجده مع رابعة العدوية أيضا دون أن نجد تصريحا بالفناء وذلك في قولها :" لو وضعت خماري على النار ما بقي بها أحد "[2] .

عن هذا النوع من الفناء يحمل في أكنافه إحالات ممكنة على الإتحاد وهَذَا ما لا يوافق عليه الشرع ، بل يستشنعه و يقبحه ، هذه الحالات بدورها كان من شَانها ان توسع الهثوَّة و الخلاف بين الفقهاء أهل الشَّريعة و المتصوفة أَهل الحقيقة ن على هذا الأساس زاد الاِهتمام بالفناء بغية تجديده وَ إنشاء

---

[1] السهلجي ، مناقب سيدنا ابي يزيد البسطامي ، ص66

[2] ابن خلدون ، عبد الرحمن ، ن شفاء السَّائل و تهذيب المسائل ، تح : محمد مطيع الحافظ ، دار الفكر ، دمشق ، سورية ن ط1 ، 1417هـ/1996م ، ص 103 .

ركائز تأسيسيَّة تجعل له مقعَدًا تحت قبة الفكر الصوفي الإسلامي وَدَورًا فؤي بدايِهم و تعَالِيمِهم ، ونجد هَذَا الاهتمام في مجهودات أبرزِ أعلَام المدرسة الصوفيَّة البَغدَادِيَّة أمثَالَ أبي القَاسم الجُنَي دوَ أبي سعيد الخَرَّاز الذين دَشَّنوا مرحلة محورية في تاريخ الفكر الصوفي الإسلَامِي ، لِدَرَجَة أنَّه تكون هذا المفهوم و تأسَّس في مدرسة بغداد الصوفية التي أسَّسَهَا "الحَارِثُ المُحَاسِبِي " (ت 243هـ/ 857م) ، و التي كَانَ من أَعلامها المُقيمين الجُنَيد ، و السِّقطي ومن غير المُقيمين أبو سعيد الخَرَّاز و النوري و أبو حمزة البغداد (ت 289هـ/902م) ، ومن ابرز المسَائل التي تمحورت حولها آراؤها : التوحيد بجانبيه الكلامي و الصوفي ، المعرفة ، المحبة الإلهية ، الفَنَـاء وَ البَقَاء ن الأَحوال وَ المَقَامَات . ويقال أن بها ظهرت أول حلقات السماع[1]

لَقَد سَبَقَ وَ ذَكَرنَا أَنواعًـا مختلفة للفناء تثبت في المتون ، و المقولات الصوفية الأوائل ، بعضهَا غيبي ميتافيزيقي (الفَنَاء في عالم الذر ، الفَنَاء الكوني) ، وبعضـــها وجودي معيش (فناء القلب ، فناء الصوفي) ، وضمَـــا هو مهم في هذا الحيز من هذا العمل البحثي هو القسم الثَّاني من الفَنَاء ، الذي إذَا أردنَا اِختزَالَـه وَسَمنَـاه بِـ(الفَنَاء الصُّوفِي) ، الذي يعتمد أسَاسًـا على انتفاء النَّفس وفناء الطِّباع البشـرية من اللذات و المدنسـات كتمهيد أولي لفناء القلب ثم إنَّ فناء السَّـائر نحو الذَّات الإلهية في معراجه أو في سيره لبلوغ الحضرة الإلهية ، وعليه فَإنَّ سبيل بلوغ الفناء تقتضي شرطين أساسيين هما : الشَّرط السُّلوكي (العملي) و الشرط المعرفي ، وقد بينه الجنيد السَّالك ونبه إليهما و أحالَ عَلَيهما من خلال قوله :" اعلم أنَّه إذَا عَظمت فيك المعرفة بالله ، وامتلأ من ذلك قلبك وانشـرح بالانقطاع إليه صـــدرك ، وصـــفا لذكره فؤادك ، واتصـــل بالله فهمك ، ذهبت آثَارك ، و اِمتحت رســومك ،

[1] عاصي ، حسن ، التصوف الإسلَامي ، مفهومه تطوره و مكانته من الدين و الحياة ، مؤسسة عز الدين ن بيروت – لبنان ، ط1، 1994، ص 66.

وَاِستضاءت بالله علومك "[1] ، وهنا ينسجم الشَّرطان الذان يمثلان مرادفًا للفناء ، نقصد هنا مفهومي " الامحاء و الذهاب " .

أ) الشَّرط الابستيمولوجي (الشَّرط المعرفي) :

إنَّ هَذه الشرطية فرض ، ليس فقط عند وقوفنا على قضية الفَنَاء ، بل في فكر المتصوفة قاطبة فنجد السواد الأعظم منهم يحرص حرصا شديدًا على تحصيل العلوم الشَّرعية ، بالخصوص علم التفسير وعلم الفقه و علم الرِّجَال (علم الحديث) ، ويجعلون مستندهم في ذلك الحديث الذي جاء به صاحب كشف المحجوب في سفره و الذي متنه يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم :" من عرف نفسه فقد عرف ربه "[2] ، نَجد هذا السَّند وَهَذَا الأَثر الكثير التردد في متونهم و في نصوصهم ، فمعرفة النفس البشرية بالفَنَاء يوازيها معرفة الله بالبقاء و العلم عن الله بالشريعة يقابله العلم عن الله بالحقيقة . و معرفة النَّفس بالحظوظ يقابلها معرفة الله بالحقوق . و كل هذا يدفع بالصوفي إلى تجاوز النفس البشرية و متطلباتها الدنيوية ن وتنتج المحبة الصادقة التي لا تبتغي غير وجهه الكريم و الإعراض عن كل شيء سواه ، و الخضوع لأوامره ، واجتناب نواهيه وتتطبيق شرائعه وعليه تنشطر المعرفة إلى شطرين هما : معرفة الله و معرفة النَّفس البشرية ، و معرفة الواجبات و الأوامر و النواهي و الشَّرائع من جهة أخرى . إلا أن هذه المعرفة ليست ثابتة و لا نهائية و غير مستقرة تماما ، بل نعمل لعامل التَّصاعد عبر الترتيب منتظم يبدأ نقليًّا عقليًّا ثم تصير ذوقية كشفية ، فهي في تطور

[1] الأَصفَهَاني ، أبو نَعيم ، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء ، مكتبة الخانجي القاهرة ، دار الفكر ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1996م ص 281 .

[2] الهجويري ، كشف المحجوب ، المصدر السَّابق ن ج2 ، ص428 .

مستمر ، و يبقى الرَّاهن و الضَّامن الوحيد لنجاح هذا الترتيب هو الإخلاص ، يقول أبو غسحاق القرميسيني :" علم الفَنَاء و علم البَقَاء يدور عَلَى إخلَاص الوحدانية و صحة العبودية [1].

إنض بلوغ أقصى حدود الصوفي في المعرفة يتوازى بالضرورة مع الفَنَاء فالمعرفة إذًا هي شرطية وبرهان تحققه في وقت آخر .

إن هذه التَّلازمية أو بعبارة أخرى أدق التَّكاملية بين الروحي أو الذَّوقي و العقلي و البرهاني في المعرفة الصوفية تُحيلنا بالضرورة إلى التوجه للشرط التطبيقي أو ما يمكن أن نسميه بالشَّرط العملي في بلوغ قمة المعراج الروحي في عملية السير نحو الذَّات الإلهية . هذا الشَّرط هو الذي يشكل الدَّعَامة الأَسَاس للفَنَاء بل عامل تقويته و ثباته ، وهُنَا نَخلُصُ إلى أن العَلَقَة بين الشَّرطيتين الذوقية و المعرفية هي علاقة تواصلية اتصالية ، انطلاقا من هَذَا يقول الخَرَّاز حَولَ اشتغال الفعل المعرفي الابستيمولوجي في وجدان الصُّوفِي :" فَأما ثمارنور المعرفة في القلب فهي الشوق إلى المعروف ، والإنَابَة إلى المَولى ، والمحبة له ، وثمار الشَّوق انفتاح اللسان بأشعار العَاشِقين في سواد الليل و بياض النَّهَار ن وثمار الإنابة الاستغاثة من الخطايا ، وثمار المحبة انفتاح القلب بذكر المحجوب "[2]

ب) الشَّرط العملي :

لا يمكن الاستغناء عن الجَانب العملي في التجربة الصوفية أبدا و الدليل على ذلك أن هذه الشَّرطية حظيت باهتمام بالغ من طرف أهل التصوُّف فالحياة الروحية الصوفية في نظرهم مبنية أساسا على الفعل و الممارسة لا على البيان و المَوَاجيد فقط ، إذ هي تجربة عملية بالأساس فنجد مثلا معروف الكرخي يقول :" إذَا أراد الله بعبدٍ خيرًا فتح عليه باب العمل ،وَأَغلق عليه باب

[1] السّلمي ، طبقات الصوفية ، تح : مصطفى عبد القادر عطا ، دار المعارف ، القَاهرة ، (دت) ص 304 .

[2] الخراز ، رسائل الخرَّاز ن المصدر السَّابق ، ص 72

الجَدَل"[1] يتجسد هذا الشرط فعليا من خلال مرور المريد بمجموعة من الممارسات يسميها الصوفية المُجاهدات و الرياضات ، منها ما هو فردي ومنها ما يتطلب حضور الشيخ و الله تبارك و تعالى . إن ما يتصل بالقسم الأول فيما يخص ما اصطلح عليه الخَرَّاز بالفَناء النَّفس و فناء الطبع و الذي يشكل بدايات طريق الصوفي في سيره نحو الذات الإلهية عبر المعراج الروحي الذي رسم معالمه البسطامي أبو يزيد بحيث يبذُلُ المُريد الأَنفَاسَ وَ الأَلحَاظ في كبح جماح النَّفس و الجَسَد وقتل شهواتهما و نزواتهما و متطلباتهما ووقفهَا و الارتقاء على نوازعهما الفردية الضَّيقة بمخالفتهما . قال أبو عمرو الزَّجاجي :" ذَرَّة تنقص عن بشريتي أَحَبُّ إِلَيَّ أن أمشي على المَاء "[2] ، وقد تجسد رياضات الصوفية و مجاهداتهم في لبس الصوف يقول الكَلَاباذي :" لِأنهم لم يلبسوا لحظوظ النَّفس ما لَان مَسُّه و حسن منظره ن وَإنما لبسوا ليستروا العورة فَتحوروا بالخشن من الشَّعر و الغليظ من الصوف "[3] ، كما تتمثل هذه المجاهدات أيضا في إدامة العبادات مثل الصيام و السكوت و النوافل و التَّأمل أثناء السَّهر و الإكثار من النوافل ، وقد نقلت المَصَّادر و المراجع هذه الممارسات في أكثر من موضع ، فمثلا نجد ابن خفيف ، الذي كان يصلي من الغداة إلى صلاة العصر ألف ركعة ، ثم يقرا في الركعة الواحدة عشرة آلاف مرة سورة الإخلاص أو القرآن كله[4] ، وَيجوز محمد الحكيم ، المعروف باسم الترميذي هذه الممارسات و المجاهدات قَائلا :" إذَا رفَضَ شهوة الأكل ينبغي له أن يرفض شهوة اللبس ، و فإذَا رفضَهَا ينبغي له أن يرفض شهوة الشَّراب ، فَإذَا رفض هَذه الأَشياء ، رفض شهوة السَّمع و البصر و اللسان و اليد ، و الرجل ، فلا ينطق إلا بما لابد منه و لا يسمع إلا

[1] السلمي ، "طبقات الصوفية " ، المصدر السَّابق ن ص 83 .

[2] السلمي ، أبو عبد الرحمن ، " جوامع آداب الصوفية و عيوب النَّفس و مداواتها " تح: أيتان كولبرغ ، معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية ، الجَمعة العبرية في أورشليم ، المطبعة الأكاديمية ، القدس ، 1976م ، ص 28.

[3] الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السَّابق ، ص 12

[4] القشيري ، " الرسالة القشيرية ، المصدر السَّابق ، ص 281 .

ما لابد منه و لا يمشي إلا إلى مالا بد منه . فيلزم العزلة حَسمًـا الأبواب وإماتة لهذه الشَّهَوَات "[1] . وقد تسـتوقفنا هنا عبارة "إماتة " ذلك أن هذه اللحظة تُوَظَّف في مصـطلحاتهم مرادفة لكلمة فناء من جهة و من جهة أخرى ، أن البعض قد استنبط منها عدة مَعَاني فنجد مثلا حَـــاتِمَ الأَصَم يَقول :" من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت موتا أبيض وموتا أسود ، وموتا أَحمَر و موتًا أَخضـــر ، فالموت الأبيض الجوع ، والموت الأســـود ، اِحتمالُ أذَى النَّاس ، و الموت الأحمر مخالفة النَّفس ، وَ الموت الأخضـر طرح الرقاع بعضـها على بعض "[2] ن وهنا نجد المعاني التي دلل عليها الترميذي حول مفهوم (المُجاهدَة) ، فنجد النَّفس البشـــرية تلقي بنفســـها إلى نوع من الموت يسمى الموت الصِّنَاعي[3] الذي سيضمن للمريد الارتقاء في سلم المعراج الروحي لبلوغ الحضرة الإلهية و هذا يتطابق مع معنى المجاهدة عند الأوائل أمثال (حاتم الأصم ، شفيق البلخي ، إبراهيم بن أدهم ...) فهي عندهم غاية ووسيلة في الآن نفسه تقرب المريد و الصوفي لله تبارك و تعالى ولِأنَهَا أيَا تمثل روح العَقَائد الإســـلامية إذ هي المُثُل الكُبرى التي حملها القرآن الكريم وحاول النبي الأكرم و الصحابة الكرام تجسيدهَـا بحيث كانوا النَّموذج الأوَّل لها . وعليه التجربة الروحية الصوفية الإسلامية هي تجربة تعبدية أخلاقية بامتياز. و أما الصـــوفية فقد عمدوا إلى الغوص أكثر في موضـــوع الجانب الروحي لرجة أن صنفًـــا منهم لحق لدرجة الغيبة . و الفناء أثناء تعبداته (من صلاة و ذكر) . وفي هذَا يقول ذو النون المصـــري :" فلو رَأيت أحدهم و قد قام إلى صـــلاته و قراءته ، فلما وقف في محرابه و اســـتفتح كلام ســـيده خطر على قلبه أن ذلك المقام هو المقام الذي يقوم فيه النَّاس لرب العالمين فانخلع قلبه و ذهل عقله . فقلوبهم في ملكوت السماوات معلقة، وَأبدانهم بين أيدي الخَلائق

[1] الحكيم الترميذي ، " ختم الأولياء " ، تح : إسماعيل يحي عثمان ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1956م ، ص121 .

[2] الأصفهاني، "حلية الأولياء " المصدر السَّابق، ج3 ، ص78 .

[3] ابن خلدون، عبد الرحمن،" العبارة ، شفاء السائل" المصدر السَّابق ، ص 61.

عارية و همومهم بالفكر دائمة "[1] ومن خلال قول ذي النون المصري يتجلى لنا أن الرياضات التي يقوم بها الصوفي و المجاهدات على حد سواء ليست غايات في حد ذاتها بل تجاوزت الغاية لتصبح ذات أبعاد روحية معرفية كشفية ، فَأصبحت المركب الذي يمتطيه المريد لبلوغ قمة المعراج الروحي و قمة المعرفة الذوقية ، التي كما سبق قد بينا أنها شرط تحقيق الفنَاء كلية ، كلما عرف الصوفي و المريد نفسه و عرف ربه الذي يشكل قصده زَادَت دَواعي شوقه للفناء .

قَد نسلم ضمنا أن الممارسات الصوفية المتمثلة في الرياضات و المجاهدات و العبادات المضاعفة لا تكفي وحدها بل على المريد أن يتقن أدوات أخرى تشـــكل عاملا جوهريا في تركيبة أدوات بلوغ الفَنَاء أو قمة المعراج في السير إلى الذات الإلهية أو الحضرة الإلهية، وهي تقنيتان مهمتان ضروريتان هما : " تقنية الذكر و تقنية السَّماع ".

ج) تقنية الذِّكر :

يعد الذَّكر أحد ركائز الممارسة الصوفيَّة في تعبداتهم ، يقول سري السِّقطي في نقله للأثر القدسي :" إذا كان الغالب على عبدي ذكري عشقني و عشقته "[2] ، لِأن الذكر يشكل أحد أهم مفاتيح ولاية الله للعبد ومحبته للعبد يَقول الخراز :" إذَا أراد الله أن يوالي عبدا من عباده فتح عليه بـاب ذكره "[3].

وَ هَذَا الذكر خاضع لعملية الترتيد المتواتر المتواصل لعبارتين أو لفظين أو عبارة أو لفظ أو اسم واحد له علاقة بالذات الإلهية مثل قولهم :"الله حي " أو "هو " أو " يَا عظيم "يا الله " أو يَا الله " ،

[1] الأصفهاني ، "حلية الأولياء " ، المصدر السَّابق ، ج09 ص 340

[2] القشيري أبو القَاسم ، " الرسالة القشيرية " ، المصدر السَّابق ، ج09، ص 144.

[3] المصدر نفسه ، ص271

يقول البسطامي :" المذكور واحد و الذكر مختلف ومحل الذاكرين متفاوت "[1] و الذكر المعهود عندهم هو بصيغة " الله " ، فَلَقد نقل الهجويري عن سهل التستري أنه قال لمريد :" اجتهد أن تقول يوماً طوال اليوم الله – الله و كذلك في اليوم الثاني و الثالث ، حتى اعتاد المريد ذلك فقَالَ له و الآن صلِّ اللَّيالي و الأيَّام ، ففعل كذلك إِلَى أن صَارَ إذَا رَأى نفسه في المنام يقول ذلك في النوم ، ةحتى أصبحت تلك عادة طَبعًا له ،، فَقَال أقلع الآن عَن هَذَا وانشغل بالذكر . ففعل ؛تى أصبح مستغرقا فيه طوال وقته "[2]

يتضح لنا من خلال هَذَا أن عملية لذكر ليست عملية تعمل عَلَى الأنسَاق الكَلَاميَّة المكرورة الجامدة النَّمطية ، بل هو عملية خَاضعة للتطور و الاسترسال لا يحكمها عامل الزمكانية بل هي تحت مشيئة المريد في كل الأوقات يبذل فيها ما استطاع من الأنفاس . إذ هي ذكر وتذكر ، لا تمارس باللسان المتحرك فقط بل يدخل فيها العقل المدرك الذي يستحضر الوجدان ، الذي يعرض بدوره للمريد جملة من الخوَاطر التي قد تزيغ به و هنا يدخل يشترط حضور الشَّيخِ الذي يعطي تعليمات و أَوامر للمريد حسب حالته و تدرجه بحيث لا يجادله في الأوامر و النواهي ، يقول فَريد الدين العَطَّار :" لا يكون المُريدُ مُرِيدًا ، إلَّا بعد أن يكون امتثاله لكلام شيخه أكثر من امتثاله لكلام الله تعالى "[3]

ويقول القشيري :" من قال لأستاذه : لماذا فَإنَّه لا يفلح أبَدًا "[4] ، إن هذه العملية تحقق مطلبان أساسيان هما : أَوَّلًا التغلب على شهوات النَّفس و نوازعها و رغباتها و شهواتها ، وثانيًا : العمل على شكل من تشكلات حضور المذكور ، يَقول لويس غارديه :" إن نطق الاسم بطريقة معينة يمنح تعليقا

[1] السراج اللمع ، المصدر السَّابق ، ص 291.

[2] الهجويري ،"كشف المحجوب " ، ج2 ن ص 426 .

[3] العطار ، فريد الدين ، تذكرة الأولياء ، ، تح : محمد أديب الجادر ، دار المكتبي ، دمشق سورية ، ط1 ، 2009م ص 178.

[4] القشيري ، أبو القاسم ، الرسالة القشيرية ، المصدر السَّابق ، ص 222.

على الاسم ، و يضمن وضعًا معينا لوجود الاسم "[1] ، وبحضور المذكور يتقوى المُريد و يبلغ أعلى درجات الذِّكر ، يقول أبو العَبَّاس أحمد الدينوري :" إن أدنى الذِّكر أن ينفي ما دونه ، ونهاية الذكر أن يغيب الذَّاكر في الذِّكر عن الذِّكر ، ويستغرق بمذكوره عن الرجوع إلى مقام الذِّكر و هَذَا حَال فَنَاءِ الفَنَاء "[2] ، بهذا نفهم أن المريد في ذكره يغيب وسط تكرار اللَّفظ مع حضور الوجدان و العقل ، وانتفاء الجسد و حضور المَقصد أي الذَّات الإلهية ، فيستغرق اِستغراقًا يُفني جسده عن روحه ، ولا بد من التنبيه هنا غلى أن ذكر الصوفية هو ذكر شوقٍ وَحَال وَ مَواجيد في حين يكون ذكر غيرهم من البشر ، نفعي الغاية وَ المَقصد و المَرَام بحيث تكون غايته أخروية محضة ، تَقُول فَاطمة البَرْدَعِيَّة :" وَأَتَمُّ الذِّكرِ أن تَشهَدَ ذِكرَ المَذكُورِ لَكَ ن مَعَ دَوَامِ ذِكرِكَ لَهُ ، فَيَفنَى ذِكرُكَ فِي ذِكرِهِ ، وَ يَبقَى ذِكرُه لَكَ حينَ لَا مَكَانَ وَ لَا زَمـــان"[3] .

للذكر مركزية ميثاقية مهمة ، إذ هي تغذية ربانية تصدر من الأصل الأوَّل ، يقول أحمد رويم :" إنَّ القوم سمعوا الذِّكر الأول حين خاطبهم بقوله :" ألستُ بربكم "، فَكَمن ذلك في أسرارهم ، كما كمن كون ذلك في عقولهم ، فلما سمعوا كوامن أسرارهم انزعجوا ، كما ظهرت كوامنُ ، عُقُولهم عند إخبار الحقِّ لهم عن ذلك فصدقوا "[4] .

---

[1] L.gardet recherches et investigation M un probléme de mystique musulmane , revue thomiste , trimestiel , paris M desclée de brouwer et lie , 03, 1952 .(premier partie) p.652 .

[2] الأصفهاني ، "حلية الأولياء "، المصدر السابق ، ج10،ص 383 .

[3] السلمي ، أبو عبد الرحمن ، "ذكر النَّسوة المتعبدات الصوفيات" ، تحقيق محمود محمد الطَّناحي ،مكتبة الخانجي ، القاهرة ،ط1 ، 1993م ، ص67.

[4] الكلاباذي ، " التعرف لمذهب أهل التصوف " ، المَصدَر السَّابق ، ص 178

هَذَا التَّفسير الميتافيزيقي للذِّكرِ بِمَا يُخلِّفُهُ مِن آثَـار في نفس المتصوف توصله لقمة المعراج الروحي ، الذي هو الفَنَاء ، وَعَلَيه كُلُّ ما يصدر من عملية الذِّكر أمر مشروع ، يقول علي حرب :" إنَّنَا هنا أمَام بديهية لا مجال لنقاشها "[1] ، وفي هذه الجزئية يتقاطع الذِّكر مع الفَنَـــاء .

د) تقنية السَّمَـــــــاع :

للسَّماع موقعه المهم في القرآن الكريم فقد تقدم عَلى غيره من الحواس في غالبيَّة المَوَاضِع لذا نجد له مشروعيَّة وَأبعَاد كثيرة سجلت في لحظة الميثاق قَالَ الجُنَيد :" إنَّ الله تعالى لما خاطب الذَّر في الميثاق الأوَّل بقوله :" ألست بربكم ؟" اِستغرقَت عُذُوبَة سَمَـاعِ الكَلام الأَروَاح فلما سمعوا السَّمَاع حركهم ذلك "[2] ، إذًا هنا العملية هي عملية استذكَار جذبت الأرواح الهائمة المشتاقة لدرجة أنها أفنتها و هذا ما يفسر عملية ارتباط العلم بالأحوال في الفهم لدى السَّمَـاع ، فالقَصد عندهم هو استنباط المعاني ذوقيًّا ووجدانيا و حسيًّـا ، مع مراعات استحضار وجود الذات الإلهيَّة لذلك تنوعت طرق السَّمَـاع عند الصُّوفية ، فذهب بعضهم لسماع ترتيل القرآن الكَرِيم عبر درجَات يقول أبو سعيد الخَرَّاز :" أوَّل إلقاء السَّمع لِاستماعِ القُرآنِ الكَرِيم هُو أن تسمعه كَأن النبي صلى الله عليه وسلم يقرؤه عليك ، ثم ترقى عن ذلك فَكَأنك تسمعه من الحق ...فَكأنك تسمعه من الله "[3] .

وهناك منهم من يذهب إلى نوع آخر من السَّمَاع ألا وهو سماع القصائد و الموشحات الصوفيَّة المُغنَّاة مُبَرِّرًا ذَلِكَ بِأنَّ سَمَـاع الغَزَلِ يرطب النفس القاسية ويلينها في حين يذهب قوم آخرون إلى سماع النصوص السَّجعيَّة ، وهناك من جمع بين كل هذه الأنواع من السَّمَـــاع ، وهناك من لم يوص بها خشية

[1] علي ، حرب ، التصوف الإسلامي : هل هو نفي للعقل أم عجزه عن التَّحقق ؟(بحث في عقلانيَّة الجُنَيد) ، مجلة الفكر العربي ، معهد الإنمَام العربي للعلوم الإنسانية ، السَّنة الثانية ، العدد 15 ، أيَّار ، حزيران ،/ يونيو / 1986م/ص99.

[2] القشيري ، " الرسالة القشيريةّ "ص 226 .

[3] السراج ،"اللمع " ، ص 114 .

انعكاسها على الصوفي أو المريد المبتدئ خصوصا ، يقول أبو العَبَّاس أحمد بن مسروق الطوسي الزَّاهد :" لا يصلُح السَّماع إلَّا لمذبوح النَّفس محترق الطَّبع ممحَّق الهَوَى صافي السِّر طاهر القلب عالي الهمَّة دائم الوَجد تام العلم كامل العقل قوي الحَال وَإلا خَسِرَ من حيث يلتمس الرَّبح "[1]

إنَّ الذي يصل لدرجة العارف قد يستغني و يزهد عن السَّمَاع لأنه واصل وحتى لو فعل و حظر فلَن يَتَحَرَّك ، بَل سيحرك وجدانه و بواطنه فقط ،قِيلَ للجنيد :" كنت تسمع هذه القَصَائد وتحضر مع أصحابك في أوقَات السَّمَاع ، وَكنت تتحرَّكُ ، و الآن أنت هَكَذَا سَاكن الصِّفَة ، فقَرَأ عليهم الجنيد قوله تعالى :{ وترى الجبال تحسبها جامدةً وهي تمر مَرَّ السَّحَاب صُنعَ الله الذِي أَتقَن كُلَّ شَيءٍ} "[2] ومنه كان وجود الشيخ ضروريا لحماية المُريد من المطبات و مَآلاتؤ الزَّلل و الخَطأ بحيث يرشده إلى نوع السَّمَاع الذي يتسق مع مرتبته و حاله المُنَاسِب ، قد نعد السَّمَـاع سرعة تعمل على تقديم المُريد نحو غايته و مقصده ن فالسماع عوالم و أسرار تمضي به ، هنا نجد أبا عبد الله الرُّوذَبَـاري يقول :" سر السماع ثلاثة أشيَـاء ، بلاغة ألفاظه وَلُطفُ مَعَانيه وإستِقَامة منهاجه ، وسر النغمة ثلاثة : طيب الخُلُقِ ن وَتَأدية الأَلحَـان و صِحَّة الإيقَاع ، وسر الصَّادقِ في السَّمَاعِ ثَلَاث العلم بالله ن والوفاء بما لديه و جمع الهَم ، ويسمع من ثلاثة ، الصوفية و الفقراء و المحبين لهم ، ويسمع عن ثلاث معانٍ ن عن المحبَّة وَ الوَجدِ وَ الخَوف وَ الحَرَكَة و السَّمَاعُ عَلَى ثَلَاث ، الطَّربُ وَ الخَوفُ وَ الوَجد ، وَ الطَّرَب لَهُ ثَلاث عَلَامَات ، الرَّقص و التَّصفِيقُ وَ الفَرَح ، وَ الخَوفُ ثَلَاثُ عَلَامَـات البُكَاءُ و اللَّطمُ وَ الزَّفرَات ، وَالوجد لَهُ ثَلَاثُ عَلَامَـات : الغَيبَةُ وَالإصطلَامُ، وَ الصَّرَخَات "[3] ، ويختلف السَّماع عن الذِّكر أن الذكر يتم في الخَلَوَات في حين يتم السَّمَـاعُ في المجالس ويستأنس فيه بالصُّحبة ، بل هي وَاجبَةٌ فيه ،

[1] الحنبلي ، ابن العماد ، شَذَرَات الذهب في أخبار من ذَهَب ، تح : محمود الأرناؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق ، بيروت ، ط1 ، 1988م ، ص 416 .

[2] السراج ،" اللمع " ،المصدر السَّابق ، ص366–367 .

[3] السلمي " طبقات الصوفية " ، المصدر السَّابق ، ص 372–373 .

ويستوجب فيه أمَاكن وَ مَوَاعِيد محددة بِخِلَافِ الذِّكرِ تَمَــامًا يقول الجنيد :" من سمع السَّمَــاع يحتاج إلَـى ثَلاثَة أشيَاء ، وَإلَّا فَلَا يَسمَع ،قِيلَ لَه ، وَمَا تِلكَ الثَّلَاثَة ؟ ، قَـالَ :" الزَّمَــانُ وَالمكَـــانُ وَ الإِخوَان "[1] ، توفر هذه الشُّروط يسمح للصوفي الدُّخول في حالة الوجد ومن المُستحب أن يكون المكان ذا خصال ثلاث على حد تعبير شيخ الشَّام الروذباري :" طيب الروائح ، وكثرة الأنوار و حضور الوَقَار"[2] ، وقد صَرَّح كلٌّ من آنماري شيمل و جون ديرينغ ، أَنَّ أول مجلس للسماع خاص بأهل التصوف كَانَ فِي النِّصفِ الثَّانِي من القَرنِ الثَّالِث للهجرة بِبَغدَاد[3].

وَبِرُغمِ اِختِلَافِ أنواعِ وَ أصنَـاف السَّمَـــاع على الصوفي أن يؤوِّلَ معانيه إلى مواجيد وَ أحوال وذلك من خلال إكسابها معان دينية عالية وراقية ن ويركبها و يوظفَهَا موازاة مَعَ مَا يَعيشه في ارتقائه إلى أَعلَى قمة المعراج الرُّوحِي ، يقول الجنيد:" السَّمـاع وارد حق يوصل القلوب إلى الله ، يزعج القُلُوب إلَـى الله ، فمن أصغى إليه بحق تحقق ، وَمَن أصغَى إليهِ بنفسِ تَزندُق "[4] .

[1] السراج ، "اللمع "، المصدر السَّابق ، ص342 .

[2] السِّلمي ،"طبقات الصُّوفية ، المَصدر السَّابق ، ص 372 .

[3] Jean daring , samaa in the encyclopeadia of islam .EJ Brill, leiden 1995 volum 8p1018(samaa does not seem to appear until the mid 3rd/9th centry amoung the ufis of baghdad).
Annemarie Schimmel , " Raks in the encyclopeadia of islam . EJ Brill, leiden 1995 ,volum 8p.415(the ferst know sama –khama .orplace for religious music – making and dancing was founded in Baghdad in the second half of the 3rd centry " .

[4] السراج ، " اللُّمع " ، المصدر السَّـابق ، ص 342 .

إذًا الصوفي من خلال الحـال الذي يعيشه يترجم ما يسمعه إلى مواجيد كما سبق ذكره ، بحيث يحدث فناؤه وسط هذه المعاني[1] .

نَخلُصُ هُنَـا إلى أن السماع و الذكر هما بَوَّابَتَـــان حسيتَان لدخول المُجَرَّد على غرار بقية المُجَهَدَات و الرياضات التي تهدف إلَى اِنتفَاء المَحسوس و التَّخلُّص منه عن طريق التفرغ الكلي للمجرد عن جميع المحسوسات للوصول إلى الحضرة الإلهيَّة القُدُسيَّة .

[1] **Jean during , Musique , Musique et extase : L'andition mystique dans la tradition souifi , édition alnin michel . paris, 1988 , p59.**

الفقه عند الإمام الغزالي

1. ترجمة الغزالي

أ) نشأته

هو أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الغزالي ، المُلقّب " بحُجّة الإسلام" زين الدّين الطّوسي الفقيه الشّافعي ، لم يكن للطّائفة الشّافعيّة في آخر عصره مثله [1]، إمام أئمّة الدّين من لم تر العيون مثله لسانا و بيانا و نطفا و خاطرا و ذكرا و طبعا [2] .

وُلد سنة خمسين و أربع مائة و قيل إحدى و خمسين بطابران[3] ،كان والده يغزل الصّوف ،و يبيعه في دكّانه بطوس *، و يحكى أنّه كان فقيرا صالحا لا يأكل إلّا من كسب يده، يطوف على المتفقّهين يُجالسهم و يتوفّر على خدمتهم ، و يجدُّ في الإحسان إليهم ، والنّفقة بما يُمكنه ، و أنّه كان إذا سمع كلامهم بكى ، و تضرّع لله و سأله أن يرزقه ابنا ، ويجعله فقيها ، ويحضر كذلك مجالس الوعظ ، فإذا طاب وقته بكى و سأل الله أن يرزقه ابنا واعظا فاستجاب الله دعوتيه[4]. و لمّا حضرته الوفاة وصّى به وكذا بأخيه أحمد إلى صديق له متصوّف من أهل الخير و قال له :"إنّ لي لتأسُفا عظيما على تعلّم الخطّ و أشتهي استدراك ما فاتني في ولديّ فعلّمهما ، ولا عليك أن تُنفذ في ذلك جميع ما أخلّفه لهما" ، فلمّا مات أقبل الصّوفي على تعليمهما إلى أن فني ذلك النّزرُ اليسير الذي كان خلّفه لهما

---

[1]– القاضي بن خلّكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزّمان ،ج4،دار صادر ،بيروت ، 608هـ،681م، ص216.

[2]– أبو الحسن بن الغافر : المنتخب من السّياق لتاريخ نيسابور ، تح: محمّد أحمد عبد العزيز ،ط1، دار الكتب العلميّة لبنان ،1409هـ،1989م ، ص73.

[3] – المرجع نفسه ، ص74.

* – الطّوس : هي مدينة بخرسان بينها و بين نيسابور نحو عشرة فراسخ تشتمل على بلدتين ،يُقال لإحداهما الطّابران و للأخرى نوقان ، وبها قبر علي بن موسى الرّضا ، و بها أيضا قبر هارون الرّشيد (ينظر أبو عبد الله ياقوت الحمويّ : معجم البلدان ، ج4،دار صادر بيروت ، 1397هـ/1977م،ص49.

[4] – أبو نصر عبد الوهاب تاج الدّين السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ،تح: محمود محمّد الطّناحي و عبد الفتّاح الحلو ، ج5، دار إحياء الكتب العربيّة ، 1383هـ/1964 م، ص194.

أبوهما ، وتعذّر على الصّوفي القيام بقوتهما فقال لهما :"اعلما أنّي قد أنفقت عليكما ما كان لكما و أنا رجل من الفقر

و التجريد بحيث لا مال لي فأواسكما به ، و أصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة كأنّكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يُعينكما على وقتكما ففعلا ذلك و كان

هو السّبب في سعادتهما و علوِّ درجتهما [1]، و بذلك كان " أبو حامد" أفقه أقرانه و إمام أهل زمانه فارس ميدانه ، كلمته شهد بها الموافق ، و أقرّ بحقيقتها المعادي و المخالف .

ب)[2] رحلته العلمية و العمليّة :

قرأ في صباه طرفا من الفقه ببلده على يد "أحمد بن محمّد الرّاذكاني "، ثمّ سافر إلى "جرجان" إلى الإمام " أبي نصر الإسماعيلي " وعلّق عنه التّعليقة في حوالي أربعمائة و سبعون، ثمّ رجع إلى طوس وبقي فيها ثلاث سنوات [3] . ثمّ قدم " نيسابور" ولازم دروس إمام الحرمين في طائفة من الشّبّان من " طوس" فَجدّ و اجتهد حتّى تخرّج عن مدّة قريبة ، و بذّ الأقران و جمّل القران ، وصار أنظر زمانه وواحد أقرانه في أيام إمام الحرمين ، وكان الطّلبة يستفيدون منه و يُدرّس لهم و يُرشدهم ، و يجتهد في

[1] – ينظر أبو نصر عبد الوهاب تاج الدّين السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ، مرجع سابق ، ص 193.

[2] – المرجع نفسه ، ص194.

* – الرّاذكاني : نسبة إلى راذكان و هي بُليدة بأعالي طوس.

[3] – أبو نصر عبد الوهاب تاج الدّين السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ، ج6، مطبعة عيسى البابي الحلبي و الشّركاء ، ط1، 1388هـ/1967م ،ص195.

* – إمام الحرمين : هو عبد المالك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بم حيويّة الجويني النّيسابوري ، ولد في الثّامن عشر المحرّم سنة تسع عشرة و أربعمائة ، من تصانيفه : النّهاية في الفقه ن الشّامل في أصول الدّين ، و البرهان في أصول الفقه ... توفي ليلة الأربعاء بعد صلاة العتمة الخامس و العشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان و سبعين و أربعمائة (ينظر تاج الدّين السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ، ج5، صمن 168إلى 181)

نفسه و بلغ الأمر إلى أن أخذ في التّصنيف[1]حتّى انّه صنّف في حياة أستاذه الجويني فنظر في كتابه المسمّى ب" المنخول" فقال له " دفنتني و أنا حيّ " هلا صبرت حتّى أموت ؟ و أراد أنّ كتابك غطّى على كتابي [2] .

مع انقضاء أيّام الإمام خرج من نيسابور و صار إلى المعسكر و احتلّ من مجلس نظام الملك محلّ قبول ، و أقبل عليه الصّاحب لعلوّ درجته و ظهور اسمه و حسن مناظرته و جري عبارته و كانت تلك الحضرة محطّ رجال العلماء و مقصد الأئمة و الفصحاء ، فوقعت للغزالي اتّفاقات حسنة من الاحتكاك بالأئمة و ملاقاة الخصوم و مناظرة الفحول حتّى أدّت الحال به إلى أن اتّجه لبغداد للتّدريس بالمدرسة الميمونة النّظاميّة ، فأعجب الكلّ بتدريسه و مناظرته ، وصار بعد إمامة خراسان إمام العراق [3] ، وفي بغداد انصرف إلى دراسة الفلسفة دراسة عميقة فطالع كتب الفارابي و ابن سينا ...و قد بلغت به الشّكوك إلى درجة جعلته يعتزل التّدريس و يترك بغداد عام 488، و قد أصيب في هذه المدّة بمرض شديد قطع عنه كلّ أمل في الحياة و انكشفت له أثناء ذلك مهمّته الحقيقيّة فأخذ في تهذيب نفسه بالرّياضة و التّمارين الصّوفيّة حتّى يستطيع التّأهُّب للمستقبل و القيام بمهمّة الإصلاح الدّيني

[1] – أبو الحسن عبد الغافر : المنخب من السّياق لتاريخ نيسابور، مرجع سابق ،ص73.

[2] – أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم ، ط1، 1359، مطبعة دائرة المعارف العثمانية عاصمة حيدر آباد ،ص169.

[3] – ينظر أبو القاسم علي بن الحسن الدّمشقيّ : تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، مكتبة القدسي ،دمشق الشّام ،1347هـ ،ص292.

و الاجتماعي و السّياسيّ في العالم الإسلامي [1] . بهذا سلك طريق التّزهّد و التّأله و ترك الحشمة ، وطرح ما نال من الدّرجة و الاشتغال بأسباب التّقوى و زاد الآخرة.

بعدها حجَّ ثمّ دخل الشّام و أقام بتلك الدّيار قريبا من عشر سنين ، يذكر الدّروس في زاوية الجامع في الجانب الغربي منه ، حيث يُحكى انّه لمّا دخل جامعها ذات يوم و هو لابس زيّ الفقراء .... بعد هنيهة أتى جماعة من طلبة العلم و شاكلوه بعد أن تأمّلوه و نظروا إليه مليّا فوجدوه بحرا لا ينزف [2] ، فارق دمشق و أخذ يجول البلدان كالقدس و مصر و يزور المشاهد و يطوف على التّراب و المساجد يأوي القفار و يُروّض نفسه ، و يجاهدها جهاد الأبرار و يُكلّفها مشاق العبادات بأنواع القُرب

و الطّاعات إلى أن صار قُطب الوجود و البركة العامّة بكلّ موجود و الطّريقة المُوصلة إلى رضا الرحمن

و السّبيل المنصوب إلى مركز الإيمان [3].

ثمّ عاد إلى وطنه ملازما بيته مُشتغلا بالتّفكير و أخذ في التّصانيف المشهورة، وكلّ ما يصقل أخلاقه بمنطق التّخلّق راجيّا الدّار الباقيّة و الحشر مع الصّالحين . إلى ان أتى على ذلك مدّة و ظهرت التّصانيف و لم تبدا في أيامه مناقضة لما كان فيه ولا اعتراض لأحد على ما آثره حتّى انتهت نوبة الوزارة إلى الأجل فخر الملك جمال الشّهدا تغمّده الله برحمته

[1] – ينظر أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضّلال و الموصل إلى ذي العزّة و الجلال ، تح: جميل صليبا و كامل عياد ، ط7، دار الاندلس للطّباعة و النّشر بيروت ن 1967،ص من8إلى 10.

[2] – ينظر تاج الدّين السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ، ج5،ص198.

[3] – المرجع نفسه ،ص199.

تزيّنت "خراسان" بحشمته و دولته ،وقد سمع و تحقّق بمكان الغزالي ودرجته و كمال فضله [1]، وحالته وصفاء عقيدته و نقاء سريرته فتبرّك به و حضره و سمع كلامه فاستدعى منه أن لا يبقى أنفاسه

و فوائده عقيمة لا استفادة منها و لا اقتباس منها و ألحّ عليه كلّ الإلحاح و تشدّد في الاقتراح إلى أن أجاب إلى الخروج إلى "نيسابور" فأشير عليه بالتدريس في المدرسة الميمونة النّظاميّة تمكّن من البحث فَالنّظر و التّفكير في العاقبة و ما ينفع في الآخر ، فابتدأ بصُحبة "الفارمذي" و أخذ منه استفتاح الطّريقة و امتثل ما كان يُشير به عليه من القيام بوظائف العبادات و الإمعان في النّوافل و استدامة الاذكار و الجلد و الاجتهاد طلبا للنّجاة إلى أن جاز تلك العقبات و تكلّف تلك المشاق ، ثم حكى أنه راجع العلوم و خاض في الفنون و عاود الاجتهاد في كتب العلوم الدّقيقة و التقى بأربابها حتى انفتح له أبوابها [2].

بقي مدّة ليس بالطّويلة في "نيسابور" ثمّ عاد إلى وطنه و اتّخذ إلى جواره مدرسة و رباطا للمتصوّفة،

و بنى دار حسنة، وغرس فيها بُستانا و تشاغل بحفظ القرآن و سمع الصّحاح.

ج) [3].وفــاته و أهمّ مصنّفــاته :

في ترجمة " الغزالي" في كتاب " الثّبات عند الممات" قيل أنّه لمّا كان يوم الاثنين وقت الصّبح توضّأ ، وصلّى و قال :" عليّ بأكفاني فأخذها و قبّلها و تركها على عينيه و قال سمعا و طاعة للدّخول على الملك ثمّ مدّ رجليه و استقبل القِبلة و مات قبل الأسفار . [4] ، و الله خصّه بأنواع الكرامة في آخرته

[1] – ينظر أبو القاسم علي ابن عساكر الدّمشقي : تبيين كذب المفتري / مرجع سابق ،ص293

[2] – ينظر المرجع نفسه ، ص294–295.

[3] – أبو الفرج علي بن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم ، مرجع سابق ، ص170.

[4]–sams ad–dinabu l–ruzaffaryusyf ben qizughlu ben abdallah: mir ataz–zaman، introduction by :james richard jeweu ، the unuversity of chicagopress 1907، p26.

كما خصّه بفنون العلم في دنياه ، ولم يعقب إلّا البنات ، وكان له من الأسباب إرثا و كسبا ما يقوم بكفايته و نفقته و أهله و أولاده ، فما كان بباسط أحدا في الأمور الدّنيويّة و قد عرضت عليه أموال فما قبلها و أعرض عنها و اكتفى بالقدر الذي يصون به دينه و لا يحتاج معه إلى التّعرّض إلى السؤال و منال غيره قبل الإشارة إلى أهمّ المصنفات التي تركها لا بأس أن نُعرّج و لو قليلا على بعض الأراء التي قيلت فيه ، فقد رثاه الأديب" أبو المُظفّر محمّد الأيوردي "الشّاعر المشهور بأبيات فائيّة من جملتها :

مضى و أعظم مفقود فجعت به *** من لا نظير له في النّاس يخلفه[1]

كان شديد الذّكاء شديد النّظر عجيب الفطرة ، مُفرط الإِدراك قويّ الحافظة ،بعيد الغور غوّاصا على المعاني الدّقيقة ،جبل علم مناظرا مِحجابا وقد وصفه أستاذه – إمام الحرمين– بأنّه بحر مغدق .[2]

و قال فيه « ابن النّجار " :" إمام الفقهاء على الإطلاق ، وربّاني الأمّة بالاتّفاق و مجتهد زمانه ، عين وقته و زمانه ، ومن شاع ذكره في البلاد ، اشتهر فضله بين العباد و اتّفقت الطّوائف على تبجيله و تعظيمه ، وتوقيره ، وتكريمه ، وخافه المُخالفون و انقهر بحججه و أدلّته المناظرون ، وظهرت بتنقيحاته فضائح المُبتدعة و المخالفين و قام بنصر السّنة و إظهار الدّين ، وسارت مصنّفاته في الدّنيا مسير الشّمس في البهجة و الجمال و شهد له المخالف و الموافق بالتّقدّم و الكمال " [3] وقال " الإسنوي" في طبقاته :" الغزالي إمام باسمه تنشرح الصّدور و تحيا النّفوس و برسمه تفتخر المحابر و تهتزّ

[1] – القاضي بن خلّكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزّمان ، مرجع سابق ،ص219.

[2] – تاج الدّين عبد الكافي السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ، مرجع سابق ، ص196.

[3] – المرجع نفسه ،ص216.

الطّروس ، و بسماعه تخشع الأصوات ،وتخضع الرّؤوس "[1]كما أنّ تلميذه " الشّيخ الإمام أبو العبّاس الإقلشي المحدّث الصّوفي " صاحب كتاب " النّجم و الكواكب" مدحه قائلا : أبا حامدا أنت المُخصّص بالحمد *** و أنت الذي علّمتنا سُنن الرّشد و منال من غيره [2]

.

قبل الإشارة إلى أهمّ المصنفات التي تركها لا بأس أن نُعرّج و لو قليلا على بعض الأراء التي قيلت فيه ، فقد رثاه الأديب" أبو المُظفّر محمّد الأيوردي "الشّاعر المشهور بأبيات فائيّة من جملتها :

مضى و أعظم مفقود فجعت به *** من لا نظير له في النّاس يخلفه[3]

كان شديد الذّكاء شديد النّظر عجيب الفطرة ، مُفرط الإدراك قويّ الحافظة ،بعيد الغور غوّاصا على المعاني الدّقيقة ،جبل علم مناظرا مِحجابا وقد وصفه أستاذه – إمام الحرمين– بانّه بحر مغدق [4].

و قال فيه " ابن النّجار " :" إمام الفقهاء على الإطلاق ، وربّاني الأمّة بالاتّفاق و مجتهد زمانه ، عين وقته و زمانه ، ومن شاع ذكره في البلاد ، اشتهر فضله بين العباد و اتّفقت الطّوائف على تبجيله و تعظيمه ، وتوقيره ، وتكريمه ، وخافه المُخالفون و انقهر بحججه و أدلّته المناظرون ، وظهرت بتنقيحاته فضائح المُبتدعة و المخالفين و قام بنصر السّنة و إظهار الدّين ، وسارت مصنّفاته في الدّنيا مسير الشّمس في البهجة و الجمال و شهد له المخالف و الموافق بالتّقدّم و

[1] – أبو الفلاح شهاب الدّين العكري الحنبلي الدّمشقي : شذرات الذّهب في أخبار من ذهب ، تح: عبد القادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط ،مج5، ط1، دار ابن كثير دمشق ، 1989/1410، ص19.

[2] – أبو القاسم علي ابن عساكر الدّمشقيّ: تبيين كذب المفتري ، مرجع سابق ، ص296.

[3] – القاضي بن خلّكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزّمان ، مرجع سابق ،ص219.

[4] – تاج الدّين عبد الكافي السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ، مرجع سابق ، ص196.

الكمال " [1] وقال " الإسنوي" في طبقاته :" الغزالي إمام باسمه تنشرح الصّدور و تحيا النّفوس و برسمه تفتخر المحابر و تهتزّ الطّروس بسماعه تخشع الأصوات ،وتخضع الرّؤوس "[2]كما أنّ تلميذه " الشّيخ الإمام أبو العبّاس الإقلشي المحدّث الصّوفي " صاحب كتاب " النّجم و الكواكب" مدحه قائلا : أباحامدا أنت المُخصّص بالحمد *** و أنت الذي علّمتنا سُنن الرّشد

وضعت لنا الأحياء يُحيي نفوسنا *** و يُنقذنا من طاعة المارد المردي .

نكتفي بهذا القدر من الآراء عنه ، لنورد بعض مناقبه و آثاره، فقد كان للغزالي أسـلوب تتدفّق منه الحياة بعيد عن الصّـناعة اللّفظيّة غاية في الصّـراحة و الوضـوح ، يُشـعر القارئ في كلّ جملة من كلامه بأنّ هناك كلاما يخفق و فكرا يجول و إرادة تصـرّ ، و من جملة ما ألّف :في مذهبه " الوسـيط" و" البسيطّ" و" الوجيز" و "الخلاصة " ، وفي سائر العلوم "كتاب إحياء علوم الدّين" و قد وضعه على طريقة الصّوفيّة و ترك فيه قانون الفقه ، و إنّما كان سبب إعراضه فيما وضعه عن مُقتضى الفقه أنّه صـحب الصّـوفية فرأى حالتهم و قال إنّي أخذت الطّريقة من " أبي علي الفارمذي" و امتثلتُ ما كان يشـــيرُ به من وظائف العبادات و اســـتدامة الذّكر إلى أن جزت تلك العقبات و تكلّفت تلك المشاق ...[3] ، و كتاب " الأربعين " ، " الأسماء الحُسنى " ،" المستصفى في أصول الفقه" ،" المنحول" في أصول الفقه ،" بداية الهداية " ،"كيمياء السّعادة " ، " المنقذ من الضلال" ،" اللّباب المنتحل في الجدل" ، " شـفاء الغليل في بيان مسـالك التّعليل " ، " الاقتصـاد في الاعتقاد" ،" معيار النّظر" ،" محكّ النّظر" ، " بيان القولين " للشّافعي ،" مشكاة الأنوار " ، " المُستظهر في الردّ على الباطنيّة " ،

[1] – المرجع نفسه ،ص216.

[2] – أبو الفلاح شهاب الدّين العكري الحنبلي الدّمشقي : شذرات الذّهب في أخبار من ذهب ، تح: عبد القادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط ،مج5، ط1، دار ابن كثير دمشق ، 1989/1410، ص19.

[3] – ينظر ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم، مرجع سابق ،ص169.

" تهافت الفلاسـفة " ،" المقاصـد في بيان اعتقاد الأوائل" ،" إلجام العوام في علم الكلام"[1] " المآخذ " ،" التّحصين " ، " جواهر القرآن" ،" المنتحل في علم الجدل" ، " شرح الأسماء الحُسنى " " مشكاة الأنوار" ،" القسطاس المستقيم"،...[2] .

هكذا كان الغزالي جهبذة من جهابذة العلماء بفضل تأثيره بمنهجه الإصلاحي الخاصّ بالتّربية التّعليم و العقيدة الإسلاميّة و محاربة التّيارات الفكريّة المنحرفة .

2. الفناء عند أبي حامد الغزالي

- مفهوم الفناء عند الغزالي :

تعتبر تجربة الفناء عند حجة الإســـلام الغزالي نتيجة لازمة لتزكية نفس المريد والســـالك إلى طريق الحضـــرة ، والهدف الرئيســـي لتزكية النفس عند الغزالي هو نيل الســـعادة الحقيقية التي هي المعرفة الخالصة والوصول والقرب من حضرة الباري عز وجل .

والسبيل إلى الوصول إلى حضرة القدس في رأي الغزالي هو تهذيب الأخلاق ، ويكون ذلك بالاشتغال بعمارة الظاهر و الباطن ، والعبد في ذلك مشتغل بتصفية باطنه بالذكر ليستعد للوصول إلى الله تعالى. وللذكر عنده ثلاثة قشور: فالقشر الأعلى ذكر اللسان فقط ، والثاني ذكر القلب واللسان ويحتاج الذاكر إلى موافقة قلب اللسان حتى يحضر مع الذكر ، إذ لو ترك القلب وطبعه مجردا عن الذكر

[1] – تاج الدّين السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ، ج5، مرجع سابق ، ص224–225 .

[2] – ينظر صلاح الدّين بن أيبك الصّفدي : الوافي بالوفيات ، ج1، ط2، دار النّشر فرانز شتايزبقيسباون، 1962/1381، ص276.

لاسترسل في أودية الأفكار ، والقشر الثالث هو أن يتمكن الذكر من القلب ويستولي عليه ، بحيث يحتاج إلى تكلف في صرفه عنه إلى غيره كما احتاج الثاني إلى تكلف في استقراره معه ودوامه عليه ، و وراء هذه القشور الثلاثة لبٌّ وهو أن يتمكن المذكور من القلب ، وينمحي الذكر ويختفي ، وهذا هو اللباب المطلوب وهو حالة الوصول كما يراه الإمام الغزالي. وبعبارة أخرى هو أن تنكشف للسالك حلية الحق , ويصير مستغرقا بالله , بحيث لو نظر إلى معرفته لا يعرف إلا الله تعالى، وإن نظر إلى همته فلا همة له سواه. فيكون كل السالك مشغولا بمشاهدة كل الحق عز وجل ولا يلتفت إلى نفسه إلا ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق، فهذه الحالة هي حالة الفناء وهي الطهارة عند الإمام الغزالي والتي تعني تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى بحيث يفنى عن نفسه حتى لا يحس بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الخارجة عنه , ولا من العوارض الباطنة , بل يغيب عن جميع ذلك، ذاهبا إلى ربه عز وجلّ ، وهي أول شرط من شروط الوصول بل هي البداية الحقيقية , ثم تليها حالة الكمال وهي الفناء عن الفناء وهو غاية الفناء والمفتاح لقرع باب المولى جل شأنه .[1]

وهو المعروف عند الصوفية بتطهير السر عن السوى ، وهو عند الغزالي طهارة الأنبياء والصديقين، يقول في الإحياء : " فإن الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته ولن تحلّ معرفة الله تعالى بالحقيقة في السر ما لم يرتحل ما سوى الله تعالى عنه، ولذلك قال الله عزّ وجل : ﴿قُلِ اللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[2] ، لأنهما لا يجتمعان في قلب و ﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن

[1]–الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص:42–44

[2]–سورة الأنعام، الآية:91

قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[21]

والفناء حسب الإمام الغزالي يأتي أولا على شكل الوارد قلما يدوم ويثبت ، أي : كالبرق الخاطف،

" فإن دام ذلك و صار عادة راسخة وهيئة ثابتة عرج بصاحبه إلى العالم الأعلى وطالع الوجود الحقيقي الأصفى ، وانطبع له نقش الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت ، وأول ما يتمثل له من ذلك العالم جواهر الملائكة وأرواح الأنبياء والأولياء في صورة جميلة ، ويسمع منهم أصواتا ويقتبس منهم فوائد ، ويترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد تتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ. بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وَ كَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ *** فَظُنَّ خَيْراً وَلَا تَسْأَلْ عَنِ الخَبَرِ[3]

فمن ذاق هذا الطعم المعرفي وعرج بروحه إلى العالم الأعلى ثم رد إلى هذا العالم المجازي الذي هو كالظلال نظر إلى الخلق نظرة المترحم عليهم لحرمانهم من مطالعة جمال حظيرة القدس ، وتعجب منهم في قناعتهم بالظلال ، وانخداعهم بعالم الغرور وعالم الخيال ، فيكون معهم حاضرا بشخصه غائبا بقلبه، متعجبا هو من حضورهم ، ويتعجبون هم من غيبته[4]

[1]–سورة الأحزاب، الآية:4

[2]–الغزالي، إحياء علوم الدين، ج:1،ص:126

[3]–الغزالي، المنقذ من الضلال ضمن مجموعة الرسائل، دط: المكتبة التوقيفية،مصر،القاهرة،ص:597

[4]–الغزالي،الأربعين،ص:44

فهذا الفناء في الذات الإلهية عن الكينونة الإنسانية هو الذي يره الغزالي بأنه السعادة الكبرى التي هي نتيجة الرياضة ومجاهدة النفس والصبر على شهواتها ، وهو عين المعرفة ، فحالة التأله عنده " بحيث لا يرى الفاني غير الله ولا يلتفت إلى سواه , ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه ; والسبب في ذلك كله هو أن وجود الله هو الوجود الحقيقي الحق وكل ما سواه فان وهالك وباطل إلا به , فيرى أولا نفسه أول هالك وباطل كما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : " أصدق كلمة قالها شاعر : ألا كل شيء ما خلا الله باطل " [1]

ويتبين لنا من هذا أن الغزالي يستبعد أن يكون حال الفناء هو عينه حال الاتحاد أو الحلول كما يصطلح عليه بعض غلاة المتصوفة من الباطنية ، وهو يفنّد حسبان القائلين بالحلول والاتحاد وينسبهم إلى عدم العقل ، ويعتذر لشيوخ الصوفية الكبار ويلتمس لهم أحسن المخارج في بعض ألفاظهم التي تشير إلى مثل هذه المعاني الكفرية مما يفهمه العوام خطأ ويحملونه على غير مقصوده ، يقول : " إن ظن الظان أن المراد به ليس ما ذكرناه يعني عدم الحلول و الاتحاد و الانتقال فهو باطل قطعا. "[2] ، ويقول في موضع آخر : " من حظ العباد من اسم الله تعالى استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث من استعظام شوقهم إلى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليتقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان , وأن السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها والتحلي بمحاسنها به يصير العبد ربانيا.. أي قريباً من الرب تعالى"[3]

[1]– الغزالي، المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى، دط: دار الكتب العلمية،ط1،بيروت،1989،ص:67

[2]–المرجع نفسه

[3]–المرجع نفسه

ولعل موقف الإمام الغزالي هذا تجاه هذا النوع من الفناء يجعل الباحث يقلل من شأن كلام المنتقد الذي يرى أن بهذا التصريح قد اعترف الغزالي بتشابه طرق الاتحاد والحلول والوصول بطريق الفناء الصوفي ، وأن بذلك يريد النهي عن الإنكار على من ظهر من قوله اعتقاد الحلول والاتحاد والوصول.[1]

وللغزالي رؤية مفهومية أخرى للفناء الذي هو أزكى ما يحصّله السالك من ورود هذا الحال الرباني عليه وهو" أن تصدر فضائل الأخلاق من الإنسان أبداً بغير فكر وروية وتعب ، بل يطلع على الحق بغير تعب طويل حتى يصير حاله كأنه تصدر منه هذه الفضائل وهو في حالة الغفلة "[2] ، لأن الغاية القصوى من عمل القلب عمارته بالأخلاق المحمودة والعقائد المشروعة ولن يتصف القلب بها ما لم يُنظّف عن نقائضها من العقائد الفاسدة والرذائل الممقوتة . فلا يصل الإنسان إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة ما لم يَفْرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المنهيات الشرعية وعمارتها بالطاعات[3]

ويتابع تقرير هذا في الميزان بقوله : " وفي كل ذلك يراعي التوسط في كل ما يصدر منه من خلق حسن، فإن طلب التوسط بين أطراف الأخلاق شديد ، وهو أدق من الشعر وأحدّ من السيف ، فإن من استقام على الصراط في الدنيا والذي هو التوسط بين طرفي الأخلاق استقام على الصراط في الآخرة، لأن الإنسان يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه , وإن هذا أعز الأمور وأعقدها على الطالب ; لذلك أوجب الله تعالى قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة من الصلاة إذ تشتمل على قوله جل شأنه : ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾" ، ويستشهد كذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : " الناسُ

[1]– عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، وقفات مع كتاب إحياء علوم الدين، ط:2002، ص:22

[2]– ينظر: الغزالي، ميزان العمل، دط: دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، بيروت،1989، ص:67

[3]–ا لغزالي، الإحياء، ج:1، ص:126

كُلُّهُم موتى إلاّ العالِمُونَ ، و العالِمونَ كُلُّهُم مَوتَى إلّا العَامِلونَ ، والعَامِلونَ كُلُّهُم مَوتى إلَا المُخْلِصونَ ، وَالمُخلِصُونَ على خَطَرٍ عَظيمٍ " ، وأنه لا مخلص من هذه المخطرات إلا بتوفيق الله تعالى ورحمته .[1]

فذا النوع من الفناء عند الغزالي عملي محض ، وقد يكون ثمرة للفناء الروحي الأول أو تمهيدا له وهو الظاهر ، لأن كثرة الذكر بحيث يستغرق كل الأوقات مفض في النهاية إلى تهذيب النفس وتحسين الخلق .

يلا حظ من مفهوم الفناء عند الغزالي أنه جامع مانع لمقاصد الصوفية تجاه المصطلح ، ولم يعتبر التجربة الاتحادية الحلولية فناء بمفهومه الشرعي السني لمخالفة أصحابها صريح ظواهر الكتاب والسنة ، ولذا وقع الإجماع على تكفيرهم ، كما قال أبو العباس المقري التلمساني في إضاءة الدجنة:

وَ لاتُصِخْ لِمَذهَبِ النَّصَارَى أَو مَنْ إلى دَعوَى حُلُولٍ صَارَا

وَذَاكَ كالقَولِ بِالِاتِّحَـــادِ نِحْلَةِ أَهْلِ الزَّيْغِ والإِلحَـــــادِ[2]

وبذلك قد قسّم مفهوم الفناء إلى ثلاثة : الأول هو الفناء المعرفي والثاني الفناء السلوكي والثالث الفناء الإلحادي.و يفهم منه أنه استبعد الفناء الإلحادي الذي يدعي صاحبه الاتحاد أو الحلول أو غير ذلك.

ومن الأعلام الذين وافقوا الإمام الغزالي في هذا التقسيم شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني الذي يرى أن الفناء عند الصوفية وغيرهم الثلاث:

أحدها : هو الفناء الديني الشرعي الذي جاءت به الرسل وأنزلت به الكتب وهو أن يفنى عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به : فيفنى عن عبادة غيره بعبادته وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله وعن

[1]–الغزالي،ميزان العمل،ص:77–78

[2]–أحمد بن محمد المقري،إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة،ضبطها بلقاسم عباسي،نسخة2،ص:8

التوكل على غيره بالتوكل عليه وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله وعن خوف غيره بخوفه بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما كما قال تعالى:﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[1]فهذا كله هو مما أمر الله به ورسوله. فهذا هو ما يقابل الفناء السلوكي عند الإمام الغزالي.

وأما " الفناء الثاني " في تقسيم شيخ الإسلام ابن تيمية : وهو الذي يذكره بعض الصوفية وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى فيفنى عن عبادته و بمذكوره عن ذكره هو وبمعروفه بحيث قد يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله تعالى , فهذا في رأي الشيخ ابن تيمية حال ناقص قد يعرض لبعض السالكين وليس هو من لوازم طريق الله. ويقابل هذا النوع من الفناء عند الإمام الغزالي الفناء المعرفي.

وأما القسم الثالث من الفناء حسب تقسم الشيخ ابن تيمية : فهو الفناء عن وجود السوى بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق وأن الوجود واحد بالعين فهو قول أهل الإلحاد والاتحاد الذين هم من أضل العباد.[2]

- الفناء ومجاهدة النفس :

لا يتم الفناء عند الغزالي إلا بعد رياضة النفس ومجاهدتها ، فإذا ارتاضت وصلح أمرها ، قادها ذلك إلى المعرفة الخالصة التي هي معرفة الله عز وجل ، والمعرفة مفضية بالضرورة إلى الفناء في التوحيد .

[1]–سورة التوبة،الآية:24

[2]–عبدالله إبراهيم صلاح الدين،الفناء الصوفي عند الإمام الغزالي"مفهومه وآدابه"،مجلة دراسات إسلامية،العدد4، 2012،ص:357–358

وقد سمى الغزالي هذا ب" منهاج رياضة المريد "، وسماه الأستاذ عاطف العراقي ب" معارج آداب النفوس " ، وذلك أن النفس إذا جنحت عن قانون الارتقاء السلوكي والأخلاقي لتعلو عليه بسلوكيات تتجاوزه ، فإنها حتما سوف تخالف ما وقر فيها من طبع أو تقضي على العادة التي ألفتها وصارت عليها منذ أن شبّت ، وقد يؤدي ذلك بها إلى أودية المهالك[1]

يقول في الإحياء : " إن طريق المجاهدة مضادة الشهوات ومخالفة الهوى في كل صفة غالبة على نفس المريد " [2] ، وهذا مشروط بعلو الهمة وصحة العزيمة عند المريد ، ومخالفة ذلك عائق من عوائق الوصول ، وقد قال الشبلي للحصري : " إن كان يخطر بقلبك من الجمعة التي تأتيني إلى الجمعة الأخرى شيء غير الله تعالى فحرام عليك أن تأتيني "[3]

وهو ما يتطلب من المجهود الصادق ما يجعل السالك قادرا على أن يكون مع الله دون شواغل وعلاقات ، وفي ذلك كله يزدان طريقه بالممارسة ، فما يشق عليه في جانب قد يهون عليه وعذب له من جانب آخر ، وهو بين هذا وذاك لا يزال متقلبا يشعر بحلاوة التدرج من حال إلى حال ، ويمشي بين حظى صعبة مملوءة بالعوائق الشاغلة وعوالق الآفات .[4]

وهذا الذي يصطلح عليه الغزالي ب"القلب المتقلب" ، وهو أن تبدو خواطر الهوى للمريد فتدعوه إلى الشر فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير ، فتنبعث النفس بشهواتها إلى نصرة خاطر الشر فتقوى الشهوة وتحسن التمتع والتنعم ، فينبعث العقل إلى خاطر الخير ويدفع في وجه الشهوة ويقبّح فعلها وينسبها إلى الجهل .. فتميل النفس إلى نصح العقل فيحمل الشيطان حملة على العقل فيقوى

[1]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي، ص:561

[2]–الغزالي، الإحياء، ج:3، ص:77

[3]–المرجع نفسه

[4]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي، ص:570

داعي الهوى .. فتميل النفس إلى الشيطان وتنقلب إليه ، فيحمل الملك حملة على الشيطان . فعند ذلك تتمثل النفس إلى قول الملك فلا يزال يتردد بين الجندين متجاذبا بين الحزبين إلى أن يغلب على القلب ما هو أولى به .[1]

ويقول في موضع آخر من الإحياء : " فقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن أي: بين تجاذب هذين الجندين_ وهو الغالب أعني التقليب والانتقال من حزب إلى حزب ، أما الثبات والدوام مع حزب الملائكة أو حزب الشيطان فنادر من الجانبين "[2]

إذن فلابد من للمريد من المجاهدة والرياضة بالالتجاء إلى الله وكثرة الذكر وقطع الالتفات إلى الدنيا وملذاتها ، حتى تصفو النفس من أكدارها ووساوسها ، فيفنى السالك عن نفسه ولا يبقى في القلب إلا الله . والصوفية وحدهم من فقهوا أسرار النفس وعرفوا كيف يعالجونها ويروضونها على منهج الاعتدال والطاعة ، فلا جرم أنهم أصحاب الإرادة الصحيحة وأرباب الهمة العالية ، كما قال الإمام علي بن أبي طالب :

لَهُ هِمَّـــةٌ تَعْلو كُلَّ هِمّـَةٍ كَمَا عَلا البَدْرُ النُّجُومَ الدَّرارِيَ

وروى الغزالي في كتابه مكاشفة القلوب عن الجنيد أن قال : " أرقت ذات ليلة فقمت إلى وردي فلم أجد ما كنت أجد من الحلاوة ، فأردت النوم فلم أقدر عليه وأردت القعود فلم أطق ، ففتحت الباب وخرجت إلى السكة فلما سرت إلى أقصى السكة فإذا رجل ملتف في عباءة مطروح ، فلما أحس بي رفع رأسه وقال لي: يا أبا القاسم إلى أين الساعة ؟ فقلت: يا سيدي من غير موعد تقدم. قال لي: بلى سألت محرك الأشياء أن يحرك إلى قلبك فقلت له: يا سيدي قد فعل فما حاجتك؟ قال: يا أبا القاسم

[1]–الغزالي،الإحياء، ج:3،ص:47

[2]–المرجع نفسه ، ص:37

متى يصير داء النفس دواءها؟ قلت: إذا خالفت هواها صار داؤها دواءها فأقبل على نفسه وهو يقول: اسمعي قد أجبتك بهذا الجواب سبع مرات فأبيت إلا أن تسمعيه من أبي القاسم وقد سمعتيه ، فانصرفت عنه ولم أقف عليه ولم أعرفه.[1]

- الفناء والذكر:

لا يقل الذكر أهمية عن المجاهدة عند الغزالي لبلوغ حال الفناء ، إذ هو من الشروط والوسائل الهامة التي يجب على السالك مراعاتها كي يبلغ مرامه ، فالذكر يربط حبل المودة بين العبد وربه ، وهو طريقة القوم الكبرى وقطب رحى طريقهم التي بها وصلوا ، ويتجلى على النفس بالإشراق والشفافية فتذيب ما بقي فيها من قواطع وعوائق ، " وفي الذكر كل الفناء عن الخلق والمخلوقات، وفيه كل الشوق إلى الخالق وحده دونا عن سائر المخلوقات ، فهو يوقد نار الشوق والمحبة في أفئدة العاشقين ، ويرمي بهم في ساحات الفناء ، فيهيمون ويتواجدون وهم في غيبة منعمة تحت جلال المذكور."[2]

و لربما قطعت الشواغل حلقات الذاكرين أو كادت أن تقطعها فلا يبالون بها ، وهم من بعد مشغولون بوارد أقوى ، وفيض أعظم من هاته الشواغل وعوارض الطريق ، ولا يزال لفظ "الله" يجري على ألسنتهم وقلوبهم لهيبا أو أشبه باللهيب ، قال ابن عطاء الله السكندري : " وأدنى درجات الذكر أنه كلما قال العبد "لا إله إلا الله" لا يكون في قلبه شيء غير الله إلا ونفاه من قلبه ، ومتى التفت إليه في حال ذكره فقد أنزله منزل الإله من نفسه. "[3]

[1]–الغزالي، مكاشفة القلوب، دط: مكتبة زهران،القاهرة،ط1، 1990،ص:237

[2]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي،ص:600

[3]–المرجع نفسه ، ينظر: ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح،ص:20

وأعظم ما يجنيه الذاكر من ذكره تمكن الأنس بالله من قلبه وشدة حبه له واشتياقه إليه ، وهذا قد يكون متعسرا على النفس بداية الأمر ، ولهذا يرى الغزالي " أن المريد قد يكون متكلفا بصرف قلبه ولسانه عن الوساوس إلى ذكر الله عز وجل ، فإن وفّق للمداومة أنس به وانغرس في قلبه حب المذكور" .. ويوضح هذا بمثال قائلا : " إن من المشاهد في العادات أن تذكر غائبا غير مشاهد بين يدي شخص ، وتكرر ذكر خصاله عنده فيحبه وقد يعشقه بالوصف وكثرة الذكر ، ثم إذا عشقه بكثرة الذكر المتكلف أولا ، صار مضطرا إلى كثرة الذكر آخر بحيث لا يصبر عنه .. فكذلك أول الذكر يكون متكلفا إلى أن يثمر الأنس بالمذكور والحب له ثم يمتنع الصبر عنه آخرا.. وهذا معنى قول بعضهم : كابدت القرآن عشرين سنة ثم تنعمت به عشرين سنة . و لا يصدر التنعم إلا من الأنس والحب، ولا يصدر الأنس إلا من المداومة على المكابدة والتكلف مدة طويلة حتى يصير التكلف طبعا."[1]

نجد الغزالي كذلك في الأربعين يقسم الذكر على أربع درجات ، تشكل سلما يتدرج من خلاله المريد الذاكر إلى يبلغ حال الفناء ، وهو كالآتي : " ذكر اللسان ، ثم ذكر القلب تكلفا ، ثم ذكر القلب طبعا ، ثم استيلاء المذكور وانمحاء الذكر."[2] ، وذلك هو اللباب ، " لباب الذكر بعد قشوره الثلاث: أن يتمكن المذكور من القلب وينمحي الذكر ويخفى ، فذلك هو اللباب المطلوب ، وأن لا يلتفت القلب إلى الذكر ولا إلى نفسه بل يستغرقه المذكور جملة ولو ظهر له في أثناء ذلك أدنى التفات إلى ذكر لكان حجابا شاغلا ، فذلك هو الفناء في المذكور"[3]

[1]–الغزالي، الإحياء، ج:1، ص:301–302

[2]–الغزالي، الأربعين، ص:44

[3]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي، ص:604

وبما أن الذكر تخلية وتحلية وتجلية ، فهو محاط بالعناية الإلهية ومخصوص بالنفحات الرحمانية التي يهبها الله لعباده الذاكرين ، يقول الغزالي في صفتهم : " هم الذين استراحوا من الدنيا بذكر الله ، الذاكرون الله بالله عاشوا بذكر الله وماتوا بذكر الله ولقوا الله بذكر الله. "[1]

- الفناء و المعرفة :

ذكرنا آنفا ارتباط المجاهدة بالفناء وأنها شرط أساسي ووسيلة ضرورية لتحقيقه ، فكذلك المعرفة ، والفناء عند الغزالي وليد المعرفة فهي تؤدي طالما صفت وسائلها وصلحت أدواتها.

يقول عاطف العراقي : " فمن عرف الله حق المعرفة ، لابد أن تقوده معرفته إلى الفناء في التوحيد أو إلى علم المكاشفة ، لأن الفناء في التوحيد ثمرة المعرفة التي يكون فيها العبد على أكمل خصائص الطاعة وأتم صفات العبودية "[2]

يقرر الغزالي في تأسيسه لنظرية معرفية عند الصوفية بعجز العقل عن إدراك الذات العلية وينتهي بتسليمه وقصور مداركه في التوحيد ، ويعّول في ذلك على القلب ، فهو أداة المعرفة ووسيلتها ، " وإنما استعد الإنسان للمعرفة بقلبه لا بجارحة من جوارحه ، فالقلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعي إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ولديه ، وإنما الجوارح أتباع وخدم وآلات."[3]

والغزالي في هذا تبع لشيخ الطائفة الجنيد ، حيث ينقل عنه في روضة الطالبين قوله : " فإن قيل فما نهاية معرفة العارفين بالله تعالى ؟ فنقول : نهاية معرفتهم هو أن ينكشف لهم استحالة معرفة حقيقة

[1]–المرجع نفسه، ج:2،ص:226

[2]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي، ص:608

[3]–الغزالي، الإحياء، ج:2،ص:13 ، ينظر كذلك الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد،ص:166

ذات الله تعالى لغير الله تعالى ، وإنما اتساع معرفة العارفين بالله تعالى إنما تكون في معرفة أسمائه وصفاته ، فبقدر ما ينكشف لهم من معلوماته وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة ، يكون تفاوتهم في معرفته سبحانه وتعالى."[1] ، ومنه فإن معرفة الصوفية مختلفة عن معرفة أصحاب الأفكار والنظر الذين يفهمون من المعرفة تحصيل العلوم ودراستها ، مستندين في ذلك على المنهج الاستدلالي الذي يعتمد على المقدمات و الأقيسة ، وهذا لا يفيد في تحصيل المعرفة اليقينية ، ولذا يقول الغزالي في الإحياء : " لم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه وإفضاءه إلى هذا المقصد على الندور فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا أن محموا العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل في حال فثباته أبعد فيه."[2]

وطريق الصوفية في جانب المعرفة يتم بالخلوة والرياضة وكثرة الذكر حتى تصقل النفس وتنمحي منها الصفات المذمومة ، وتقبل على الله بكل همتها ، حينئذ تنكشف لها الحقائق من عالم الغيب وتظهر لها الأسرار من عالم الملكوت.

وفي سبيل المعرفة قضى الغزالي عشر سنين "تصوف" في العزلة والتفرد ، وعاش حياة التأمل والخلوة ، فعرف أثناء هذه الفترة "المعرفة اليقينية" التي لا يتطرق إليها شك ولا يشوبها انحراف .. كل ذلك أكسب الغزالي دراية عرك خلالها المذاهب والأفكار ، وتقلّب بين تيارات من الشك لم يمر بها أحد من الصوفية ، فدخل الطريق الصوفي وهو في مقدمة الراسخين الذين خاضوا تجارب المعرفة بالعقل تارة .. وبالذوق تارة أخرى ، واتصل مجال النظر لديهم بمجال التألُّه والاستبصار[3]

[1]–الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، ت:محمد مصطفى أبوالعلا، دط: مكتبة الجندي،1973، ج:4،ص:74

[2]–الغزالي، الإحياء، ج:3،ص:20

[3]–عاطف العراقي، الفناء بين الجنيد والغزالي،ص:611

يعتبر الغزالي تقريبا أول من تفطن وأبان عن قصور العقل الفلسفي النظري في المعارف الإلهية خصوصا والميتافيزيقية عموما ، وأن البحث فيها من قبيل العقل المحدود ضرب من العبث ، فلذا وجب التسليم بوجود معرفة خارجة عن الإطار العقلي ، وهي المعرفة الصوفية الخالصة ، " ومن هنا يكون الغزالي قد وفق توفيقا معتدلا بين المذاهب العقلية وحقائق الكشف والإلهام ، فهو من جانب لم ينكر على العقل قدرته في تحصيل المعرفة فيما يتعلق بدوائره واختصاصاته .. بدليل أننا وجدناه يدخل العقل في تنظيم الكشف ، ولكنه ينكر عليه أن يهيم في بيداء الغيب دون مدد من الهداية الإلهية وهنا يكون المنع والعقال : عدم البحث فيما وراء الطبيعة.[1]

نجد محمد إقبال في تجديد الفكر الديني يحدد فارقا جوهريا بين الغزالي و كانط ، حيث يقول : " بأن كانط تمشى مع مبادئه تمشيا لم يستطع أن يثبت معها أن معرفة الله ممكنة ، أما الغزالي فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألقى فيها مكانا للدين قائما بنفسه ، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة والميتافيزيقية ، ولكن تجلي اللانهائي عن طريق الوعي الصوفي أقنع الغزالي بتناهي العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة[2]

والذي نخلص إليه أن العقل في الفكر الغزاليّ قاصر قصورا تاما بالقياس إلى الذوق الكشفي القلبي، "ويرجع هذا القصور والعجز عن إدراك المعارف الغيبية إلى سببين : أحدهما : خفاء الله في نفسه، ثانيها:شدة ظهوره تعالى ، وقد أورثت شدة الظهور خفاء في ذاته تعالى"[3]

---

[1]–المرجع نفسه،ص:612

[2]–زكي الميلاد، محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، مكتبة مؤمن قريش،ط1،بيروت،2008،ص:106

[3]–ينظر:الإحياء، ج:4،ص:321–322

الخَـاتمة :

بَذلنَـا الأَنفَاس ساعين من خلال هذا البحث المتوَاضِع ، تسليط الضَّوء عَلَى موضوع مهم يدخل في تركيبة نواة التجربة الصوفية الإسلامية من خلال دراستنا لموضوع الفَنَاء تحت عنوان " مصطلح الفناء في الفكر الصوفي الإسلامي بين المفهوم و الاستعمال –أبو حامد الغَزَالي أنموذجًا –وهو موضوع يتسم بالاستغراق و العمق و الدِّقَّة لأنه متعلق بتجربة روحية أسَاسًا لدى أهل التصوف .

لعل الباحث في ميدان التصوف يدرك الضرورة التي توجب علينا الخروج من القوالب التنظيرية للفنَاء و الاشتقاقات اللغويَّة المحضة أو التعريفات الحَاليَّة ،أو كما سماها بعضهم الوقتية[1] ن التي تجاذبتها و تناقلتها متون وأسفار الصوفية كل ذلك للاتجاه نحو دراسة استعمالاته و تحليل مواقعها في هذه التجربة التجربة . و كذا الفصل ولو قليلا في مواضع الجدل التي أحدثها هذا المصطلح على أكثر من صعيد، وعليه استطعنا أن نحصره في رحلتنا البحثية في عنصرين أساس الأول متعلق بالتنظير و الآخر متعلق بالممارسة العملية و كلاهما شكَّلَ مرآة لنوعية المصادر و المراجع المعتمدة من أجل إنجاز محاولتنا البحثية هذه و التي بدورها عبرت أثير عديد من السياقات أهمها السياق الأنطولوجي الذي يعكس مدى موازاة الفَنَـاء مع عقيدة المسلمين و لا يخرج عن دوائرهَـا ، وسياق التَّوحيد الذي أَكَّدَ فيه الصُّوفيَّة أنه على عكس التوحيد الإقراري الاعترافي ، فقد جعل المحبَّة عاملا جوهريًّ في تركيبة

[1] انظر القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص 22 .

التوحيد، بل وسبب صدقه و تحققه فِي أعلى مراتبه ، غير أن موضوع الفَنَـاء عندما قمنا بدراسته وجدنا أنفسنا أمام ، مجموعة من التساؤلات التي لم نغص فيها فَارتأينا اقتراحها كَأعمال بحثية يمكن للباحثين الانطلاق منها و دراستها من زوايا نظر أخرى و نوردها في ما يلي :

1) مقارنة الفناء مع ما يوازيه في تصوف الديانات الأخرى ، الشيء الذي من شَأنه أن يستخرج لنا أصول الفناء على سبيل المثال لا الحصر " مصطلح النِّيرفَـانا " في الديانة البوذيَّة .
2) دراسة مصطلح الفَنـاء وفق السِّيَـاقات التَّريخية بداية من القرون الأولى للهجرة وصولا للقرن الخامس هجري / الحادي عشر ميلادي (لدراسة تاريخية مستفيضة "
3) تحليل علاقة الفناء بالمعطيات الفلسفية و السياقات الثقافية و الأنثروبولوجية الموجودة في فترات نشوءه و بروزه .
4) دراسة الفناء دراسة مقاصدية تبين موقعه في الفترة الراهنة و دوره في الفكر الإسلامي المعاصر مع تجدد الخطاب الديني .

هذه أهم العَنَاصِر التي حَضرتنا حول هذا الموضوع الشَّيق الغَني حَدَّ الدَّسَامة، وتجدر الإشارة إلى أن هذا العمل لا يدعي لا من قريب ولا من بعيد إحاطة كاملة لموضوع الفنَاء فَذَلك دونه خَرقُ القَتَاد بل يفتح المجال للمختصين من أجل التَّوسع أكثر في مضامينه وتفرعاته العديدة التي لم تتناول في هذا البحث.

في الأخير نتمنى أن يكون هذا العمل قد وَجَّه المجهر لموضوع الفناء و مفهومه ومواقع استعمالاته في التجربة الصوفية الإسلامية، آملين أن ينال استحسان اللجنة المناقشة الموقرة التي عملت جاهدة على تقويمه و تقييمه و تصويبه راجينَ أن يكون مفتاحًا للدراسات التي ستليه .

قائمة المصادر
والمراجع

المَصَادر العربية :

1) ابن الجوزي ، سبط ، مرآة الزمان ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،ط2 ، 1976م.

2) ابن الجوزي، صفة الصفوة ،ت: محمود الفاخوري ومحمد رواس قلعجي، دط:دار الوعي،حلب،1969 .

3) ابن الساعي، أخبار الحلاج،ت: عبد الحفيظ محمد هاشم،دط:الوراق،2017.

4) ابن خلدون، عبد الرحمن ، ن شفاء السَّائل و تهذيب المسائل ، تح : محمد مطيع الحافظ ، دار الفكر ، دمشق ، سورية ن ط1 ، 1417هـ/1996م .

5) ابن عربي ، الأسفار عن نتائج الأسفار، الرسائل، تقديم محمو محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي،ط1،بيروت،1997 .

6) أَبو الحَسَن الهَجويري "كَشف المحجوب " تر : إسعاد عبد الهادي قنديل ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1980.

7) أبو الحسن بن الغافر : المنتخب من السّياق لتاريخ نيسابور ، تح: محمّد أحمد عبد العزيز ،ط1، دار الكتب العلميّة لبنان ،1409هـ،1989م .

8) أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم ، ط1، 1359، مطبعة دائرة المعارف العثمانية عاصمة حيدر آباد .

9) أبو الفلاح شهاب الدّين العكري الحنبلي الدّمشقي : شذرات الذّهب في أخبار من ذهب ، تح: عبد القادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط ،مج5، ط1، دار ابن كثير دمشق ، 1989/1410م.

10) أبو القاسم علي بن الحسن الدّمشقيّ : تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، مكتبة القدسي ،دمشق الشّام ،1347هـ.

11) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضّلال و الموصل إلى ذي العزّة و الجلال ، تح: جميل صليبا و كامل عياد ، ط7، دار الاندلس للطّباعة و النّشر بيروت ، 1967.

12) أبو نصر عبد الوهاب تاج الدّين السّبكي : طبقات الشّافعيّة الكبرى ،تح: محمود محمّد الطّناحي و عبد الفتّاح الحلو ، ج5، دار إحياء الكتب العربيّة ، 1383هـ/1964 م.

13) أبو العباس أحمد سزروق، قواعد التصوف، تح: محمد زهري النجار،ط2،القاهرة،المكتبة الأزهرية،2004.

14) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن الأسفار لابن الحسين العراقي، تحقيق سيد عمران، دط: دار الحديث القاهرة،2004.

15) أحمد بن عجيبة، إبعاد الغمم عن إيقاظ الهمم في شرح الحكم،ت: إبراهيم عاصم الكيالي، دط: دار الكتب العلمية،بيروت،2009

16) آسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دط: مكتبة الآنجلو الرسمية،القاهرة،1965.

17) الأصفهاني ، أبو مَنصور معمر ، " نَهج الخَاص " تح : س دي .بوركي ، دَار المَعَارِف ، القَاهرة ، ط2 ، 1962م .

18) الأَصفَهَـاني ، أبو نَعيم ، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء ، مكتبة الخانجي القاهرة ، دار الفكر ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1996م .

19) انظر عفيفي أبو العلا :التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،دار المعارف، القاهرة 1963.

20) البسطامي ، أبويزيد البسطامي ، " المجموعة الصوفية الكاملة ،تح : قاسم محمد عباس ، دار الهدى ، دمشق ، سورية ،ط 1، 2004م.

21) بومدين كروم، المصطلح الصوفي ومجالاته التطبيقية –التفسير الصوفي للقرآن نموذجا.2007.

22) تهذب اللّغة", أبي منصور بن أحمد الأزهري, الدار المصرية للتأليف والترجمة, القاهرة, ط2, 1967م/1387هـ.

23) جان شوقلي، التصوف والمتصوفة، ترجمة: عبد القادر قنيبي ،د ط:إفريقيا الشرق، الدار البيضاء،المغرب،1999.

24) جميل حمداوي، التصوف الإسلامي ومراحله، مجلة ديون العرب،2007.

25) حسين سعدالدين، روح الصوفي بين الحب والجمال، مدونات الجزيرة،2018.

26) الحكيم الترميذي ، " ختم الأولياء " ، تح : إسماعيل يحي عثمان ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1956م.

27) الحنبلي ، ابن العماد ، شَذَرَات الذهب في أخبار من ذَهَب ، تح : محمود الأرناؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق ، بيروت ، ط1 ، 1988م.

28) الخَرَّاز ، أبو سعيد ، " الطريق إلى الله " أو "كتاب الصدق " ، تح : عبد الحليم محمود ، دار المعارف ، القاهرة ، ط5، (دت) .

29) الخَراز ، أبو سعيد ، "رَسَائِل الخراز" ، تح :قاسم السامرائي ، الوراق للنشر ، لندن ، (د.ط) ، 2012م

30) الذهبي ، شمس الدين محمد ، سير أعلام النبلاء ، تح : علي أبو زيد ن مؤسسة الرسالة ن بيروت ،ط 9 ، 1993 م.

31) زكي الميلاد، محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، مكتبة مؤمن قريش،ط1،بيروت،2008 .

32) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دط: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة،2012 .

33) السراج الطوسي (أبو نصر عبد الله) :اللمع في تاريخ التصوف :تحقيق عماد زكي البارودي ،المكتبة التوفيقية، القاهرة ،(د ت) .

34) السلمي ، أبو عبد الرحمن ، " جوامع آداب الصوفية و عيوب النَّفس و مداواتها " تح:أيتان كولبرغ ، معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية ، الجَمعة العبرية في أورشليم ، المطبعة الأكاديمية ، القدس ، 1976م.

35) السلمي ، أبو عبد الرحمن ، "ذكر النَّسوة المتعبدات الصوفيات" ، تحقيق محمود محمد الطَّناحي ،مكتبة الخانجي ، القاهرة ،ط1 ، 1993م.

36) السّلمي ، طبقات الصوفية ، تح : مصطفى عبد القادر عطا ، دار المعارف ، القَاهرة ، (دت).

37) السهروردي ، شهاب الدين ، عَوَارِف المَعَـارِف ، تح: عبد الحليم محمود ، محمود بن الشريف ، دَار المَعَـارِف ، القاهرة ، (دت) .

38) شادي أحمد، منظومة الصبر والجهاد عند الصوفية، شبكة وموسوعة الصوفي،2016.

39) الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية، مصر، 1306هـ..

40) الشَّعراني ، عبد الوهاب ، الطَّبقات الكبرى (لواقح الانوار القدسية في مناقب العلماء و الصوفية) ،تح : أحمد عبد الرحيم السايح –توفيق علي وهبة مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ،ط 2005 .

41) صلاح الدّين بن أيبك الصّفدي : الوافي بالوفيات ، ج1، ط2، دار النّشر فرانز شتايزبقيسباون، 1962/1381 .

42) الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ترجمة وتعليق: نورالدين شريبة، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية 1422هـ

43) الطوسي ، أبو النصر السراج ، اللمع ، تح: عبد الحليم محمود – طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ،مصر – مكتبة المثنى ، بغداد 1960م .

44) الطوسي ، أبو نصر السَّرَّاج ، اللُّمَع ، تح : عبد الحليم محمود – طه عبد الباقي سرور ، دَار الكتب الحديثة ، مصر مكتبة المثنى ، بغداد ، 1960م ..

45) عاصي ، حسن ، التصوف الإسلَامي ، مفهومه تطوره و مكانته من الدين و الحياة ، مؤسسة عز الدين ، بيروت – لبنان ، ط1، 1994.

46) عبد الحليم محمود،قضية التصوف(المنقذ من الضلال)،دار المعارف،مصر،ط:5، 1119 .

47) عبدالرحمن بن محمد سعيد دمشقية، وقفات مع كتاب إحياء علوم الدين،ط:2002.

48) عبدالقادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، دط: مكتبة مصطفى البابي، الحلبي، ط3، 1956.

49) عبدالله إبراهيم صلاح الدين، الفناء الصوفي عند الإمام الغزالي "مفهومه وآدابه"، مجلة دراسات إسلامية، العدد4، 2012 .

50) علي ، حرب ، التصوف الإسلامي : هل هو نفي للعقل أم عجزه عن التَّحقق ؟(بحث في عقلانيَّة الجُنَيد) ، مجلة الفكر العربي ، معهد الإنمَام العربي للعلوم الإنسانية ، السَّنة الثانية ، العدد 15 ، أيَّار ، حزيران ،/ يونيو / 1986م.

51) علي بن عثمان الهويجري، كشفا لمحجوب لأرباب القلوب، ترجمة إسعاد عبدا لهادي قنديل، دار النهضة .العربية،القاهرة ،1980 .

52) الغزالي ، أبو حامد ، المقصود الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، المكتبة العلامية ، مصر ، (د.ت)

53) الغزالي، المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى، دط: دار الكتب العلمية،ط1،بيروت،1989.

54) الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين ، القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا،1972.

55) الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، ت: محمد مصطفى أبو العلا، دط: مكتبة الجندي،1973.

56) الغزالي، مكاشفة القلوب، دط: مكتبة زهران، القاهرة،ط1، 1990.

57) فتاح عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها ،دار الجيل ، بيروت ،ط:1، 1993.

58) فؤاد صالح السيد، الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط،1985.

59) القاضي بن خلّكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزّمان ،ج4،دار صادر ،بيروت ، 608هـ،681م

60) القاموس المحيط محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الفيروزابادي (ت718هـ), تح: د.يحي مراد, مؤسسة المختار للنشر والتوزيع, القاهرة– مصر,ط2, 1431هـ/2010م.

61) القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن :الرسالة القشيرية ،وضع حواشيه خليل منصور ،دار الكتب.العلمية ط1، بيروت، لبنان 1998.

62) الكلاباذي أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري ،التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح آرث رجون آربدي ، القاهرة 1933.

63) لسان العرب ، ابن المنظور, دار صادر للطباعة والنشر, بيروت–لبنان, ط3, 2004.

64) مجدي محمد إبراهيم، التصوف السني حال الفناء بين الجنيد و الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية،ط1، 2002.

65) محمد الطالب بن حمدون ، حاشية على الشرح الصغير لميارة على منظومة عبد الواحد بن عاشر،ط1 مصر،سنة1316هـ.

66) محمد جواد مغنية، نظرات في التصوف والكرامات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982 .

67) محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، ت: سعيد عبد الفتاح، دط: الانتشار العربي.

68) مختار الصحاح", أحمد بن فارس بن زكرياء القز ويني الرّازي، دار الكتاب العربي، بيروت –لبنان، د.ط، 1981م/1401هـ.

69) المزيدي أحمد فريد ، الإمام الجنيد ،" سيد الطَّائفتين" ، دار الكتب العلمية ن بيروت ، لبنان ،ط1 ، 2006 .

70) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير", الشهاب الفيومي، المكتبة العلميّة للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1994م.

71) معجم العين، أبي عبد الرحمان بن أحمد الفراهيدي (ت.175هـ), تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، دار مكتبة الهلال، القاهرة– مصر، د.ط، 1984م/1405هـ.

72) المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربيّة، دار الدعوة, القاهرة –مصر, ط2, 1379هـ/1960م.

73) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، الطبعة الأولى، القاهرة، الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح 1987.

74) مقاييس اللّغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا(ت395هـ), تح: عبد السلام محمد هارون, دار الفكر, دمشق –سوريا, ط1, 1979م/1399هـ.

75) الوصيفي أبو عبد الرحمن علي بن السيد، موازين الصوفية في ضوء الكتاب و السنة ،دار الإيمان للطبع والنشر و التوزيع الإسكندرية ،2001 .

76) يحي بن شرف النووي، رياض الصالحين، ت: ماهر ياسين الفحل، دط: دار ابن كثير، بيروت،2007.

77) يوسف زيدان ط الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي" ، دار النهضة ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 1988م 1407هـ.

المَصَـادر الأجنبية :

1. Annemarie Schimmel , " Raks in the encyclopeadia of islam . EJ Brill, leiden 1995 ,volum 8p.415(the ferst know sama –khama .orplace for

religious music – making and dancing was founded in Baghdad in the second half of the 3rd centry " .

2. **Chevalier jean ; le soufisme et la tradition islamique. Bibliothéque des grands mystére , paris , 1974.**
3. **Jean daring , samaa in the encyclopeadia of islam .EJ Brill, leiden 1995 volum 8p1018(samaa does not seem to appear until the mid 3rd/9th centry amoung the ufis of baghdad).**
4. **Jean during , Musique , Musique et extase : L'andition mystique dans la tradition souifi , édition alnin michel . paris, 1988 .**
5. **L.gardet recherches et investigation M un probléme de mystique musulmane , revue thomiste , trimestiel , paris M desclée de brouwer et lie , 03, 1952 .(premier partie).**
6. **Mariyam Molé , les mystique musulman . presses universitaires de France , paris 1965 , chapitr 02 les origines.**
7. **Massignon(louis),Essaisur les origines du lexique technique musulmane . les udition du chef , paris ,1999.**

الفهارس

Table des matières

مقدمة 5

الفصل الأول : المصطلحات الصوفية 10

1. حد التصوف 11

أ. لغة 11

ب. اصطلاحا 17

2. في ربط التصوف بالزهد والعبادة وأقوال العلماء في ذلك 21

3. ظهور التصوف 23

أ. أصل ابتداء الظاهرة : 23

ب. التصوف الإسلامي : 25

4. مصطلحات صوفية 28

أ. لغة 27

ب. اصطلاحا 27

ج. مفهوم المصطلح الصوفي : 28

د. المصطلح الصوفي عند ابن عربي 30

5. نماذج من مصطلحات الصوفية 32

أ) الحضـرة 32

ب) التجلي 33

ج) وحدة الوجـود 34

د) الكشف 36

هـ) الوقت 37

6. المقامات والأحوال 38

أ) تعريف المقام 38

ب) تعريف الحال 39

ج)الفرق بين المقام والحال 40

7.المقامات 42

* مقام التوبة 42
* مقام الزهد 43
* مقام التوكل 44
* مقام الصبر 46
8. الأحوال 48
* حال المراقبة 48
* حال الحب 50
الفصل الثاني : الفناء في الفكر الصوفي الإسلامي *54*
1. حد الفناء 55
أ) الفَنَـاءُ لُغَةً 55
ب) الفَنَـاء اصطلاحًا 57
ج) التحديد المفهومي عند الصوفية الأوائل 60
د) التَّـــأثِيلُ المَفهُومي 62
هـ) مَركزيَّة المِيثَـاق 63
2. الفَنَـاء فِي قِمَّة المِعرَاج الرُّوحِي : 65
أ) التوحيد يوجب الفناء كشرطية ضرورية 65
ب) الفَنَاء إقصاءٌ للنفس البشرية : 67
ج) الفَنَاء يوجب انعدام العالم الخارجي : 70
د) الفناء بالتوحيد 71
3. تقنيـات بلوغ الفَنَاء أو الأدوات العمليـة لتحقيق الفَنَاء : 72
الفصل الثالث : الفنـــاء عند أبي حـــامد الغزالي *89*
1. ترجمة الغزالي 90
أ) نشأته 90
ب) رحلته العلمية و العمليّة 91
ج) وفـاته و أهمّ مصنّفـاته 94
2. الفناء عند أبي حامد الغزالي 98
- مفهوم الفناء عند الغزالي 98

- الفناء ومجاهدة النفس 104
- الفناء والذكر 107

الخـــاتمة 113

قائمة المَصَادر و المراجع 117

الفهرس 126

تم بالحمد لله

الملخَّص :

مصطلح الفَنَـاء هو الشِّيفرة التي تسمح لَنَـا بالغَوص في أغوارِ التجربة الصُّوفية و المَدخل الذي يمهد لَنَـا لفهم الخِطَـاب الصُّوفي عند المتصوفة عُمُومًا ، و الغَزَالي خصوصا ، كما أنَّه يعدُّ العنصر الأسَاس في عملية تلاشي المُحِبِّ في المحبوب أثناء لحظة الصَّفَـاء المطلق أين يكون المُتصوف فِي أعلى قمة المِعراج الرُّوحي بحيث تصبح النَّفس متخلصة من كل الحواجز التي كانت تحجب عنها المشاهدة وتحولُ بينها و بين الوصول .

الكلمات المفتاحية : مصطلح ، فناء ، فكر ، صوفي ، مفهوم ، استعمال ، الغزالي

Abstract :

Understanding the term "fanaa" or dissolution is the code that allows us to delve into the depths of the mystical experience and the entrance that paves the way for us to understand the mystical discourse of the Sufis in general, and of Al-Ghazali in particular. It is also considered the basic element in the process of the dissolution or settlement of the lover into the beloved during the moment of absolute serenity, where the sufist or mystic is at the highest peak of the spiritual ascension, so that the soul becomes rid of all the barriers that were blocking vision and preventing it from reaching.

Keywords : term , fanaa / dissolution, thought, sufi / mystic, concept, use, Al-Ghazali

Résumé :

Terminologiquement parlons ," El fanaa " Est défini. Tell une sémologie qui nous permet approfondir dans les tenébres expérimentalistes du soufisme dont les préambules qui instaurent le consept oratoire soufiste émanant des soufis en général d'une façon particulére chez el ghazali comme il symbolise l'élément fondamontal dans l'opiration rétrogradante du désirable et de l'aimable durant l'instant absolu oú le soufi est ou paroxysme de son extase spirituelle ou moment oú l'instinct voire le désir dépourvu de tous les handicaps et les obstacles que la representativité dissimulait et que transformation identifient l'aboutissement .

Les mots clés : terminologie – disparition – l'idée – soufi – consept – exploitation – El Ghazali