STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 16, Number 2, 2009

POLITICAL BACKGROUND OF ISLAMIC EDUCATIONAL INSTITUTIONS AND THE REACH OF THE STATE IN SOUTHEAST ASIA

Takeshi Kohno

YOUTH AND POP CULTURE IN INDONESIAN ISLAM

Claudia Nef Saluz

NEW TREND OF ISLAMIC EDUCATION IN INDONESIA

Jamhari Makruf

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 16, No. 2, 2009

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (National University of Singapore)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (UIN Jakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)
M. Bary Hooker (Australian National University, Australia)
Virginia Matheson Hooker (Australian National University, Australia)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Jajat Burhanuddin
Saiful Mujani
Jamhari
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Ady Setiadi Sulaiman
Testriono

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Dick van der Meij

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Masri el-Mahsyar Bidin

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.*

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA *has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 83/Dikti/Kep/2009).*

Masri Elmahsyar Bidin

Naẓrīyat al-Fanā' fī al-Turāth al-Ṣūfī al-Indūnīsī: Dirāsah Taḥlīlīyah

Abstract: *In Sufism thought the Muslim world, the concept of* fanā' (transitory) *is one of the most important sufi theories, which indicates the success of Sufi in his spiritual journey. In the fanā' concept, certain otherworldly activities are conducted with the aim to dissolve his entity into god entity or* tawḥīd al-af'āl *(action),* al-ṣifāt *(character) dan al-dhāt (entity). With such a spiritual position, a Sufi has an opportunity to achieve the spiritual stage of* ḥulūl *(infusion of the divine essence), wiḥdat al-wujūd (Pantheism), and al-ittiḥād (Union with God) or Manunggaling Kawula Gusti in Indonesian term.*

In the courses of its development, the concept of fanā' has triggered controversies in intellectual community, and even there it yielded some prejudices among them that this concept was religious deviation in the Muslim world. This can be seen for example in the cases of al-Ḥallāj as he sayed "Anā al-Ḥaq (I am the God), and Siti Jenar as he sayed "there is no Siti Jenar, there is God". Other case of Indonesia to be mentioned here is Hamzah Fansuri, the first Indonesian Sufi from Aceh kingdom in the 16th century. With the fanā' concept he held, Hamzah Fansuri was regarded as heterodox Sufi, as was voiced by a Sharī'ah-minded Sufi Nuruddin al-Raniri. Moreover, backed by ruler of the kingdom, his books were burned and his students were massacred. Therefore, it appeared for some Muslims as a negative record in the intellectual history of Islam in Indonesia.

This article attempts to analyze deeply concept of fanā' that expanded by Indonesian Sufis such as Hamzah Fansuri and Muhammad Nafis al-Banjari, in relation with other Sufis in the Muslim world such as Ibnu 'Arabī, Abi Yazīd al-Bustāmī, and al-Ghazālī. Connection with Indian philosophy like Nirvana and Yoga will also be explored.

Hamzah Fansuri wrote this topic in his book "Asrār al-'Ārifīn" *(the secret of wise people), meanwhile Muhammad Nafis al-Banjari wrote book* "Durr al-Nafīs fī Bayān Wiḥdat al-Af'āl wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt " *(precious jewel in explaining the unity of action* (al-Af'āl)*, character* (al-Ṣifāt)*, and entity* (al-Dhat)*.*

Fansuri explained the meaning of the fanā' *concept in such a was as he strongly stressed the "worshiper and "worshiped" disappear and were called* fanā' tawḥīd muṭlaq *(ultimate fanā'). According to al-Banjari, this* fanā' tawḥīd *is the* fanā' *of His former creation, His action, character and entity. It is last terminal to spiritual journey of Sufi, it is precious ultimate purpose. Before coming this terminal, a Sufi must pass four spiritual position* (maqām) *that is* Maqām Tawḥīd Af'āl, Maqām Tawḥīd Ṣifāt, Maqām Tawḥīd Asmā', *and* Maqām Tawḥīd Dhāt.

Nevertheless, it was worried by Sufi groups, including Fansuri that this spiritual position (maqām) *will bring them into indirect heresy, because Sufi entity has fusion into God entity. For that reason, Sufi warned his followers to avoid obstructions*—shirk khāfī, riyā' *(someone's flattery),* sum'ah *(popularity),* 'ujb *(pride),* tawaqquf *(stop to worship), and* ḥijāb *(ritual exercise as self-doing not divine-doing)—that tend to fail their spiritual journey.*

Yet, in spite of Fansuri and al-Banjari's warning, the sufi followers were trapped in perception that "all good and bad things essentially come from God." It means there is no distinction between good and bad, obedience and disobedience, faith and heresy. This perception was considered as noble spiritual position.

This outlook was considered as a deviation of the early concept of fanā' *as purification of soul. The point of fanā' is to leave bad character and attitude and maintain good character and attitude. Because of that view, some prominent Muslim Sufi such as* Abī Sahl al-Tustarī, Abi Yazīd, al-Junayd, *and* al-Ghazālī *rejected it and considered as heresy. Al-Birūni (973-1048) and Reynold A. Nicholson (1868-1945) correlate the concept of fanā' with the theory of nirvana, transitory, and yoga in Indian philosophy. Nevertheless, Prof Kamal Ga'far, Professor of Cairo University, looks at striking disparity between concept of fanā' and concept of Indian philosophy above. Whatever it takes, the Prophet's claim as being messenger of God, revelation and claim of God whisper can not be separated from the concept of fanā'.*

Masri Elmahsyar Bidin

Naẓrīyat al-Fanā' fī al-Turāth al-Ṣūfī al-Indūnīsī: Dirāsah Taḥlīlīyah

Abstrak: *Dalam dunia Tasawuf, fanā' merupakan salah satu konsep yang dikembangkan kalangan sufi, termasuk sebagai posisi spritual yang menjadi ukuran keberhasilan seorang sufi dalam perjalanan ruhaninya. Dalam konsep fanā', sejumlah aktifitas non-duniawi dilakukan dalam rangka meleburkan entitasnya ke dalam entitas Tuhan atau menuju tauhid* al-af'āl *(tindakan),* al-Ṣifāt *(karakter) dan* al-dhāt *(entiti). Ketika mencapai ke tingkat posisi spritual demikian, fanā' memberi peluang berkembangnya teori* ḥulūl *dan* wiḥdat *al-wujūd, dan* al-ittiḥād, *yang dikenal juga dalam literatur Indonesia dengan istilah Manunggaling Kawula Gusti.*

Dalam perkembangannya, konsep fanā' kerap mengundang kontroversi di kalangan intelektual dan tidak jarang berakhir dengan anggapan bahwa konsep ini merupakan penyebab timbulnya penyimpangan di kalangan umat Islam. Ini bisa dilihat antara lain dalam ungkapan al-Ḥallāj *"Anā al-Ḥaq" (Saya Tuhan), dan ungkapan Siti Jenar "Siti Jenar tidak ada, yang ada hanya Tuhan" ketika dijemput oleh Walisongo. Di Indonesia, pendapat seperti ini juga mengundang perbenturan intelektual. Kasus lain yang bisa diambil di sini adalah pengalaman Hamzah Fansuri, ulama sufi Indonesia abad ke-16 yang berbasis di kerajaan Aceh. Dengan konsep fanā' yang dikembangkannya, dia kemudian dianggap sebagai sufi penganut aliran sesat (heterodoks), sebagaimana disuarakan ulama berhaluan syariah Nūruddīn al-Ranīrī. Bahkan, atas bantuan pihak kerajaan, sejumlah karya-karya Hamzah Fansuri dibakar dan muridnya diburu dan dibunuh. Sehingga, peristiwa ini menjadi catatan gelap dalam perkembangan pemikiran Islam di Nusantara.*

Artikel ini menyuguhkan satu kajian tentang konsep fanā' khususnya yang dikembangkan ulama Sufi Indonesia, antara lain Hamzah Fansuri dan Muḥammad Nāfis al-Banjārī, dan kaitannya dengan pendapat sufi ter-

kenal di dunia Islam seperti Ibnu 'Arabī, Abi Yazīd al-Bustāmī, al-Junayd dan al-Ghazālī. Begitu juga, dalam artikel ini dibahas persinggungannya dengan filsafat sufi India seperti Nirvana, Yoga dan lainnya.

*Syeikh Hamzah Fansuri membahas topik fanā' ini dalam bukunya "Asrār al-'Ārifīn" (Rahasia Kaum Arif) dan Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari dalam bukunya "*Durr al-Nafīs fī Bayān Wiḥdat al-Af'āl wa al-Ṣifāt wa al-Dhāt*" (Mutiara Mulia dalam menjelaskan Kesatuan al-Af'āl (Tindakan), al-Ṣifāt (Karakter) dan al-dhāt (Entiti)".*

Konsep fanā' Hamzah Fansuri terlihat dari ungkapannya yang memang menkankan perasaan kesatuan jiwa bahwa "penyembah" dan "yang disembah" menjadi hapus dan hilang (fanā'). Ini yang disebut Fanā' Tawḥīd Muṭlaq. Hal ini pula yang ditekankan al-Banjari, bahwa Fanā' Tawḥīd ini adalah fanā' dari bekas ciptaan Tuha, perbuatan-Nya, Sifat-Nya dan zat-Nya dan merupakan terminal akhir perjalanan spritual sufi dan tujuan utama serta posisi ruhani yang paling mulia. Sebelum sampai ke terminal ini, sufi harus menjalani empat posisi spritual (maqām), yaitu Maqām Tawḥīd Af'āl, Maqām Tawḥīd Ṣifāt, Maqām Tawḥīd Asmā', dan Maqām Tawḥīd Dhāt.

Meski demikian, sesungguhnya timbul kekhawatiran bahkan di kalangan sufi sendiri, termasuk Hamzah Fansuri, bahwa maqām Tawḥīd seperti ini akan membawa kepada syirik tidak langsung karena entitas sufi hapus dalam entitas Tuhan. Karena itu, dia senatiasa mengingatkan muridnya agar menghindari hambatan yang dapat menggagalkan perjalanan spritualnya, yaitu shirk khāfī, riyā' (sanjungan orang), sum'ah (popularitas), 'ujb (kebanggaan), tawaqquf (berhenti beribadat) dan ḥijāb (anggapan ritual sebagai perbuatan sendiri dan bukan kurnia Allah Swt). Hanya saja, muridnya tetap terjebak dalam perpepsi dan tindakan sufisme yang berlebihan, yang antara lain sampai pada praktik meninggalkan syariah.

Hal seperti ini telah jauh menyimpang dari konsep awal fanā' sebagai pembersihan jiwa yang intinya menghapus karakter dan tingkah laku yang buruk dan mempertahankan karakter dan tingkah laku yang baik. Karena itu, para Sufi terkemuka di dunia Islam seperti Abī Sahl al-Tustarī, Abi Yazīd, al-Junayd, *dan* al-Ghazālī *menolak konsep fanā' yang menyimpang ini, bahkan menganggapnya sebagai suatu kesesatan. Al-Birūni (973-1048) Reynold A. Nicholson (1868-1945) mengaitkan konsep fanā' sufi ini dengan teori nirvana, fanā' dan yoga dalam filsafat India, meski Prof. Kamal Ga'far, Guru Besar Universitas Cairo, melihat perbedaan mencolok antara fanā' dan filsafat India tersebut. Bagaimanapun juga, sejak dahulu ungkapan bahwa nabi utusan tuhan, wahyu sebagai bisikan Ilahi pada dasarnya tidak terlepas dari konsep fanā' ini.*

د. مصرى المحشر بيدين

نظرية الفناء فى التراث الصوفى الإندونيسى: دراسة تحليلية

إن أخطر النظريات التى تعرض لها الصوفية وأدخلوها فى مقاماتهم هى نظرية الفناء أو مقام الفناء. وقد دار حول هذا المقام أصحاب وحدة الوجود والحلول و الاتحاد، وأقاموا عليه مذهبهم، واستخدموا اصطلاحات الجمع والفرق والسكر ....الخ .مما جذب اهتمام الصوفية الآخرين به، خاصة السنيين منهم، النظر فيه وتحليله ،ويعتبره بعضهم من المخاطر التى تتحول إلى أعظم المآسي وأفظع الانحرافات في تاريخ الإسلام والمسلمين، خاصة ما أدخله الناس تحت ما يسمي بـ"شطحات الصوفية" ، وقيل إنها من الطامة الكبرى والدخن الفظيع والبلاء الأعظم. وقد تأثر بها كثير من أصحاب النزعات الباطنية فى إندونيسيا وأدخلوها فى أصول أفكارهم وتعاليمهم.

قد تحدث الصوفيون الإندونيسيون فى كتبهم ومؤلفاتهم عن الفناء وتجرباتهم فيه وأدخلوه فى مقاماتهم، كذلك كتب الشيخ حمزة الفنصوري[1] (المتوفي ١٦٠٠ م) هذه النظرية في كتابه "أسرارالعارفين"، والشيخ محمد نفيس البنجرى في كتابه "الدر النفيس فى بيان وحدة الأفعال والصفات والذات"[2]، ويعتبر الشيخ حمزة الفنصوري أول من تكلم عن الفناء في الأفكار الصوفية بإندونيسيا، وقد ألف كتبا متعددة في التصوف و تأثر به كثير ممن جاء بعده من الصوفية، ويوافقون علي ما ذهب إليه الشيخ حمزة من النظريات الصوفية ، وقد يختلفون معه اختلافا شديدا حتي اتهمه بعض خصومه بالزندقة والكفر ، بل أمر أحد ملوك المملكة الإسلامية بإندونيسيا، بإحراق كتب الشيخ حمزة، وإعدام مريديه إذا ثبت تمسكهم بنظرياته الصوفية المخالفة لصريح القرآن والحديث .

والفناء عند الصوفية هو نهاية المطاف وآخر مرحلة من مراحل الطريق الذى يمر به الصوفى . وهو الهدف الأسمى من رياضته الشاقة التى تقوم على هجر كل الماديات، وعلى السهر المضنى ، والعزلة عن النفس ، والتياه فى البرارى ، واللجوء إلى الكهوف والمغاور الجبلية البعيدة عن العمران ، والمحيطة بمخاطر الحيوانات

المفترسة والسامة . وذلك كى يؤدى إلى اضمحلال ذات الإنسان بذات الله ، أو كما يعبر الصوفية عن اضمحلال الذات بالذات ، أو بتعبير آخر إن الفناء هو الطريق الذى يؤدى إلى التوحيد وهو التوحيد فى الأفعال والصفات والذات ، بل قد يؤدى إلى الاتحاد.

من ناحية التجربة الصوفية، فإن من تعريف التصوف : الفناء عن الحواس أثناء مشاهدة الحق . لما خص الله أرواح أوليائه من التلذذ بذكره ، فقد وصل الشيخ حمزة الفنصوري هذا الذكر بالتوحيد الذي أساسه فناء العبد عن نفسه وصفاتها ، والبقاء بالحق حيث لايكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء . وهكذا ينشد في شعره :

"إذا لم تفن من ألف ومائة
فلست عن وجودك بفان
من روح وجسد نفسك تنفي
لكي تنطق عما يجري "[٣]

يحاول الشيخ حمزة في كتابه "أسرارالعارفين"، أن يشرح ما قاله في الشعر بأنه إذا لم تفن عن صورة المخلوقات التى يبلغ عددها آلاف ومئات الأنواع ، فلن تلتقى في الله ، بالرغم من أن جميع المخلوقات من شؤونه تعالي. ولكن إذا لم تفن شؤونه عن وجودها الحسية في مشاهدتك ، فلا يوجد الفناء.[٤]

و في معني الفناء ، قال الشيخ حمزة :

"أما الفناء فهو المنصرف عن غير الله ، إذا عرف السالك بأنه في حالة الفناء فلم يكن فانيا ، لأن الفناء أن يفني عن غير الله، إذا فني السالك عن غير الله يقع في شعوره أن العابد يتلاشي كما أن معبوده يتلاشي ، يعني الفناء في التوحيد المطلق."[٥]

من هذا المعنى للفناء عند الفنصورى ، لا نرى فيه أصوله (هذا الفناء) ومصادره فى روح الزهد الخالصة التى سادت عصور الإسلام، والتى تمتاز بالناحية الأخلاقية ، ومن بينها الاقتلاع المنظم لكل الصفات السيئة ، والتبنى التدريجى لكل الصفات الحسنة . أو بعبارة أخرى تزكية النفس تقتضى فناء الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة. بل نرى واضحا بأنه يتجه إلى الناحية النفسية والفلسفية للفناء وهى تركز وتحشد النشاط الذهنى على فكرة واحدة، هى الله، باستبعاد كل فكرة وصورة أو خاطر يتعلق بالمخلوقات ، من شأنه أن يستبعد العبد من أفق شعوره حضور كل هذه الكائنات المخلوقة التى فى نظره آثار وتجليات لله تعالى ، ثم يتضاءل مجال الشعور أكثر، فتزول الصفات الإلهية ويتجلى

الله للعبد فى مشاهدته، بوصفه الوجود المطلق الذى ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء. ونجد الفنصورى يقول : "إن الفناء عن آثارالله و أفعالـه و أسمائـه وصفاته هو البقاء في ذاته ، لأن أفعاله محجوبة بآثاره ، وأسمائه محجوبة بأفعالـه ، وصفاته محجوبة بأسمائه وذاته محجوبة بصفاته"[٦].

كما لا نجد أن يربط الشيخ محمد نفيس البنجارى حديثه عن الفناء بتزكيـة النفس التى تقتضى فناء الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة، بل أنه يتجه إلى الناحية الفلسفية ، تماما كما فعل الشيخ الفنصورى فى هذا الصدد، حيـث يشير البنجارى إلى معناه هو الفناء عن آثاره تعالى وأفعاله وصفاته وأسمائه ، وهو ما يسمى فناء التوحيد الذى هو آخر مرحلة من مراحل الطريق الذى يمـر بـه السالك ، وهو الهدف الأسمى والمرجو وأعلى المقامات الصوفية وأكرمها.[٧]

وعلى هذا ، ينقسم الفناء إلى قسمين ؛ فناء ظاهر وفناء باطن :

فأما الفناء الظاهر فهو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره وإرادته ، فلا يرى لنفسه ولا لغيره إلا الحـق ، ثم يأخـذ فى المعاملة مع الله تعالى بحبه ، من سمات هذا المقام من الفناء أن السالك يبقى أيامـا لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرد له فعل الحق فيه ويقيض الله تعالى له مـن يطعمه ويسقيه كيف شاء وأحب . ويسمى "الفناء الظاهرى" لأنه فنى عن نفسه وعن الغير ، نظرا إلى فعل الله تعالى بفناء فعل غير الله. وقد أطلق البنجارى على هذا الفناء مقام توحيد الأفعال وهو بداية مرتبة من مراتب الطريـق للعـارفين الواصلين إلى الحق تعالى[٨].

و"الفناء الباطن" أن يكاشف تارة بالصفات ، وتارة بمشاهدة آثـار عظمـة الذات ، فيستولى على باطن السالك أمر الحق تعالى حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس . قال الفنصورى لأتباعه ردا على تساؤلات حول هذا الفنـاء : " قـد يقال إن هذا الفناء شرك بالله نظرا لوجود عاشق يتلاشي فيه ، وفي الحقيقة ليس هناك وجود سوي وجود الله. كقوله صلي الله عليه وسلم : "عرفت ربي بربي"[٩] وقال السالك : "لا يري الله غير الله" وقال أيضا : "ما عرف الله غير الله" وقـال أيضا : "رأيت ربي بعين ربي" . إذا رأي سالك ما سوي الله فهو قد فـني[١٠] . ويسمى البنجارى هذا النوع من الفناء بمقام توحيد الصفات والأسماء والـذات، وهو من المقامات التى يؤدى بها السالك إلى الوصول إلى الهـدف الأسمـى، أى الفناء فى الله[١١].

وقد حذر الصوفى مريديه من بعض العقبات أوالموانع التى تحول دون وصول السالك إلى الفناء في الله، ومن تلك العقبات هى :

١-الشرك الخفي ، إذ يعتقد الصوفي بأن فعلا من أفعاله يصدر من نفسه ، مع أنه في الحقيقة لا يصدر إلا من الله تعالي. كأن أفعال العباد ألة أفعال الله ، سبحانه وتعالى أن يخلق خلقا بآلة.
٢-الرياء ، ليري للناس ما فعله من العبادات أو أن لا يرجو من عبادته ما سوى الله ، ولوكان جنة النعيم .
٣-السمعة ، يتحدث السالك للناس عن كثرة عبادته لكي يجلونه ويكرمونه.
٤-عجب ، بأن يستعظم عبادته ، ولم يرها كنعمة من نعم الله تعالى.
٥-توقف عن العبادة ظنا بأنه قد وصل في الله.
٦-حجاب ، يعتقد السالك بأن تعبده من أفعال نفسه ويرى بأن أفعال العباد ليست من نعمه تعالي[١٢].

للخلاص من هذه العقبات والموانع وتجاوزها، على رأى البنجارى، يجب على السالك فى نظره وشهوده، أن يتدرج فى المقامات الأربعة وهى مقام توحيد الأفعال ، ومقام توحيد الصفات ، ومقام توحيد الأسماء ، ومقام توحيد الذات[١٣].

وأما مقام توحيد الأفعال، فهو الاعتقاد بأن كل فعل من الأفعال التى حدثت فى العالم خيرا كان أم شرا فى حقيقته من الحق تعالى ، إذا نسبت هذه الأفعال إلى غيره تعالى فهى نسبة مجازية. قال الشيخ البنجارى ناصحا لأتباعه:
"اعلم أيها السالك، انه لايمكنك التخلص من الأمور المبطلة طريقك إلى الله، إلا إذا رأيت فى مشاهدتك، أن الأفعال الجارية فى العالم كلها، تصدر من الله تعالى سواء كانت حسنة فى صورتها وحقيقتها، مثل الإيمان والطاعة ، أم سيئة فى صورتها وحقيقتها، مثل الكفر والمعصية ، لأن كليهما فى حقيقتهما حسنة أيضا، لأنهما من الطيب يعنى من الله تعالى . وكل ما صدر من الله تعالى من فعل فهو حسن فى حقيقته ، ولكنهما سيئة وقبيحة فى صورتهما، لأن الشرع ذمهما . وإن كيفية النظر إلى أن الأفعال كلها من الله تعالى فهى مثل النظر إليها بعين الرأس و بعين القلب ، و تنسب هذه الأفعال إلى ما سوى الله، فهى نسبة مجازية وليست حقيقية ، لأنها فى حقيقتها من الله تعالى ، سواء كانت تلك الأفعال من نفسه أو من غيره ، يعنى الأفعال المباشرة مع القدرة الحادثة مثل حركة القلم فى يدي كاتب ، أو غير المباشرة (التولدية) وهى الأفعال التى حدثت من تولد الأفعال المباشرة مثل وقوع حجر من فعل رام . و الدليل على ذلك قوله تعالى : "والله خلقكم وما تعملون "[١٤] ، قال الشيخ محمد سليمان الجزولى رحمه الله في شرح دلائل الخيرات :

"ما صدر من عبد من العباد من قول وفعل وحركة وسكوت إلا أنها قد سبقت فى علمه تعالى وقضائه. وقوله تعالى : " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"[١٥] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم"[١٦] . وقال أيضا : "لاتتحرك ذرة إلا بإذن الله"[١٧] ، يعنى "بإذن الله" بإرادة الله تعالى . و موقف النبى صلى الله عليه وسلم من عدم دعائه على كفار قريش الذين آذوه لأنه ينظر أفعالهم تنسب إلى الله تعالى. ولو نظرت إلى موقف النبى بعين اليقين ، لتخلصت من الأمور الخطيرة المذكورة ، وإذا نظرت إليها بعين الرأس و بعين القلب ، فيمحو كل موجود مجازى تحت نور وجود الله الحقيقى. إذا استمر شهودك ونظرك فى أن الأفعال كلها من الله واعتدت عليه شيئا فشيئا، فتحقق شهودك ونظرك ، وإذا تحقق ذلك فى مشاهدتك وبقيت فيها ظاهرا وباطنا ، فوصلت إلى مقام وحدة الأفعال، يعنى فناء من أفعال المخلوق كلها، سواء كان من أفعاله شخصيا، أو من أفعال غيره، وهذه الأفعال جميعا تفنى فى أفعال الله تعالى، حيث لا يري فيها سوى أفعال الله تعالى خيرا كانت أم شرا ، ما يدل على أن أفعال الشر منه تعالى. وقوله صلى الله عليه وسلم فى دعائه : "اللهم إنى أغوذ بك منك"[١٨] . لو لم تكن أفعال الشر منه تعالى لما يستعاذ به من شره . من هنا اتضح أن أفعال الخير والشر من الله تعالى أيضا كما ذكرناها آنفا. كقوله تعالى أيضا : "قل كل من عند الله"[١٩].

وقد ضرب بعض العارفين المثال لتقريب الفهم فيها ؛ أن المخلوق كمثل عرائس فى مسرحية الظل التى يحركها الفنان ويمثلها على حسب الأدوار المخصصة للعرائس شرا أم خيرا ، فحركة العرائس وأدوارها فى التمثيل ليست من نفسها ، هكذا التمثيل بين العبد والرب. رغم أنه ظهر كذلك يعنى كل الأفعال من الله تعالى ، فلم تتعد حدود الشريعة المحمدية ، وعليك أن تلتزم بما أمر الله تعالى به ورسوله وتبتعد بما نهى عنه ، ولا تخطر فى اعتقادك إسقاط التكاليف الشرعية . إذا خطر ذلك فى اعتقادك أصبحت كافرا وزنديقا ، ونعوذ بالله تعالى من ذلك. وتمسك بالشريعة المحمدية مع الاعتقاد والنظر بعين قلبك بأن كل الأفعال خيرا كانت أم شرا فمن الله تعالى ، وفى ذلك الحين تبرأت من الشرك الخفى و غيره ، وإذا رأيت فعلك يصدر من نفسك ، فإنك لم تتبرأ من الشرك الخفى ، وإن تبرأت من الشرك الجلى . ومعنى الشرك الجلى هو اثنينية الله تعالى ، لذلك فإنك لم تتبرأ من الشرك عامة، كقوله تعالى : "وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون"[٢٠].

ورغم تحذير البنجارى لمريديه بضرورة التمسك بالشريعة والالتزام بها ، فإن الشيخ قد يقع فى المنزلق الخطر، حيث يزعم أتباعه أن جميع أفعال الخير وشرها الذى صدر من العبد وغيره يرجع إلى الله سبحانه ، مما يؤدى إلى الاعتقاد بأنه

ليس هناك فرق بين الطاعة والمعصية ، وبين العفة والزنا ، وبين الإيمان الكفر . أو بعبارة أخرى يجعل من هذه الدرجة غاية التحقيق ومقام العارفين[٢١].

ومقام توحيد الأسماء هو الاعتقاد، بأن الأسماء كلها تنسب إلى الله تعالى حيث ينظر السالك بعين الرأس ويشهد بعين القلب بأن الأنبياء كلهم يرجعون إلى أسماء الله تعالى ، أو بعبارة أخرى بأن جميع الأسماء فى العالم فى حقيقته مظهر لأسماء الله تعالى ، لأن الاسم يدل على وجود المسمى ، فالموجود الحقيقى هو الله تعالى ووجود العالم وجود وهمى وخيالى . وعلى هذا يرجع كل الأسماء إلى وجود الله تعالى ، ثم يقسم الاسم إلى قسمين وهما جامع ومانع. أما "**الجامع**" فعبارة عن جمع المظاهر الذى يؤدى إلى شهود الكثرة فى الوحدة، من حيث العالم من ذات الله . و"**المانع**" عبارة عن منع الذات من المظاهر الذى يؤدى إلى شهود الوحدة فى الكثرة ، من حيث ظهور الذات للعالم.[٢٢] ويعتقد البنجارى بأن رجوع العوالم كلها إلى الله فقط ، ويمنع رجوعها إلى غيره تعالى ، كقوله تعالى : "**بل لله الأمر جميعا**"[٢٣] ، وقوله" **ثم إليه ترجعون**"[٢٤]. ويضرب الشيخ لنا المثال وقال : "إذا رأيت رجلا صابرا على مرضه ، فهذا الصبر فى ظاهره من الرجل، ولكن فى حقيقته من الله تعالى.[٢٥]

ومقام "**توحيد الصفات**" هو فناء عن صفات المخلوق كلها، بما فيها صفة السالك ، وفناء فى صفات الله تعالى من حيث يشهد السالك فى مشاهدته بأن الصفات القائمة على الذات، منها قدرة وإرادة وعلم وحياة وسمع وبصر وكلام، فهى صفات الله ، وإذا نسبت هذه الصفات إلى المخلوق فهى من باب المجاز، وفى حقيقتها صفات الله تعالى . وإذا تحقق ذلك فى المشاهدت فتفنى صفات المخلوق فى صفات الله. من حيث لايسمع العبد المسموعات إلا بسمع الله تعالى ، ولا يرى إلا برؤيته ، ولا يعلم إلا بعلمه وهكذا. وإذا وصلت فى مقام الفناء فى صفات الله فأنت فى مقام البقاء بصفاته تعالى . ومقام البقاء أى مقام توحيد الصفات هو آخر الطريق التى يسلكها العارف و الغاية القصوى له وهو مقام الأنبياء والأولياء ، و لم يتجاوز هذا المقام أحد من المخلوقين إلا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض الأنبياء والأولياء الذين تحت أقدام الرسول صلى الله عليه وسلم".[٢٦]

ومقام "**توحيد الذات**" هو أعلى المقامات حيث لا يوجد فوقه مقام ، ولن يصل إليه علم أى مخلوق ، وهو آخر المحطات للمشاهدة عند العارفين ، وفوق هذا المقام مقام كنه ذات الله تعالى الذى لن يصل إليه علم مهما كان ، حتى علم المرسلين والملائكة المقربين . كقوله تعالى : "ويحذركم الله نفسه"[٢٧] ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : "كلكم فى ذات الله أحمق".[٢٨]

ولا شك أن الشيخ محمد نفيس البنجارى تأثر تاثرا عميقا بمذهب وحدة الوجود ومذهب ابن الفارض فى التوحيد المطلق وغيرهما من مذاهب الحلول والاتحاد . ورغم إنكار الشيخ على وحدة الوجود و ما يشبه ذلك فإن أقواله تثبت غير ذلك كما وجدناه يقول في ختام تعليقه على مقام توحيد الذات : " ولا يصل إلى مقام توحيد الذات إلا نبينا صلى الله عليه وسلم وبعض الأنبياء والأولياء الذين هم تحت أقدامه ، **لأن الله تعالى خلقه بذاته** "[٢٩]

وإذا تحقق فى مشاهدة العبد أن لا وجود إلا وجود الله ، فوجود العالم مظاهر لوجود الله . والفناء فى ذلك أن أفعال المخلوق عين أفعال الله ، وأسماءه عين أسمائه تعالى ، وصفاته عين صفات تعالى ، وذاته عين ذاته تعالى ، فلا يبقى للمخلوق إلا وهم وخيال . هذا هو مقام الفناء فى الله ومقام البقاء فى الله.[٣٠]

إن الفناء بهذا المعنى الصوفى ، عند رأى بعض العلماء، وهم من الأوهام، وعقيدة فاسدة وجدت أصولها فى الديانات الأخرى ، بل ذهب بعض الصوفية إلى أن الفناء هو التصوف كما قال أبو سعيد الخراز من قبل، وإن التصوف ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ، ثم يذهب عن ذهابه والذهاب عن الذهاب ، هذا مالا نهاية له . يعني قد غابت المحاضر ، وتلفت الأشياء ، فليس يوجد شيء لايحس.[٣١]

ومن ثم، تحول الفناء عن الحواس ، إلى فقدان الصوفي وعيه فقدانا تاما، الأمر الذى يذكرنا بما عرف بحالة "النرفانا" في تصوف الهنود . وإن "النرفانا" (Nirvana)فى رأى "نيكلسون" ، (Reynold A.Nicholson) ، زوال للشخصية، بالمعنى أن "الفناء" هو تلاشي الصوفي عن وجوده الحسي ، ويلزم ذلك الفناء البقاء أو الاتحاد بالحياة الربانية ، و من هذا نعلم أن النرفانا حالة سلبية لاغير ، بينما يقوم الفناء علي السلبية بالنسبة لحضور الحس والإيجابية بالنسبة للاتصال بالحياة الربانية . فالفاني باق في الله ، وصاحب النرفانا فان عن نفسه باق في شيء[٣٢]

ونفس المعنى، يصف لنا الشيخ حالة الفناء بما يلى :

"الفناء لم يكن جنونا ، أو عريانا ، أو يعيش السالك بدون الأكل ، وبدون النوم ، وبدون غسل البدن ، وبدون أداء الصلاة . هذا كله حجاب بعينه. والفناء يستوي فيه عند السالك المأكل والجوع ، والعريان والغطاء، والجنة والنار، ويعبد الله مخلصا له ، وليس من أجل الظفر بالجنة أو الخوف من النار. و لكن تسليما لوجهه الكريم، كقوله تعالي : "**إن الدين عند الله الإسلام**"[٣٣] أي تسليم النفس لله، لأن النفس ليس ملكا للسالك، فينبغي تسليمها لربها ، وبذالك يتم الفناء عن النفس[٣٤].

من هنا، فالأمور لم تعد تعالج من خلال النظر إلى طبيعتها المألوفة في هذا العالم ، بل أصبح لها نوع من البعد جديد ، يتبدي عبر صياغتها الاتصالية بالذات الإلهية ، وما تتعلق بها من مكان في بنية الكون كله ، من حيث إنه التأكيد الأول علي وجود قادر يمنح عباده دون حساب . إن الحرص علي الوصول إلى رب الجنة، وليس إلى الجنة ، والخوف من إعراض رب النار وليس من لدغ حريقها ، مرتبتان أعلي من مرتبة "التجارة" التى كان ينظر بها إلى العلاقة بين العبد والرب ، وكأنما يتم فيه نوع من المقايضة ، يجري علي نحو شديد الفجاجة والوضوح ، يتشمل في "حرمان الدنيا" "مقابل" نعيم الآخرة.

تبدو مشاعر الزهو والانتصار والتفوق والسبق لدى الصوفى ، الذى لايريد من الله إلا الله ، فيحبه لذاته ، دون مكاسب أخرى عاجلة أو آجلة ، وقد أخذت عليه اهتمامه وعززته بما في الاتجاه من شعور بالفردية والتميز ، وما يترافق بذلك – ضمنا – من تمتع بالقيمة العليا التى يفترض أنها لاتتحقق بتمامها وكمالها فى موجود غير الله الذى هو أصلها وبارئها ومبدع ما تتخلص به وما تظهر فيه.

ويميز ابن عربي ستة أنواع او درجات متوالية في الفناء ، الدرجة الأولي ينقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به وبغيره بأن يراها أثاءا لله الذي هو علتها الوحيدة ، وفي الثانية الشعور بمكانته وقواه وصفاته ويراها مكان الله ، في الثالثة: يزول شعور العبد بشخصيته وتستغرق النفس في مشاهدة الله والأمور الإلهية . فالعبد يفقد الشعور بأنه هو الذي يشاهد ، وفي الرابعة لا يتفطن إلي أن الله هو من يشاهده ومن أجله يقوم بالمشاهدة، وفي الخامسة تؤدي مشاهدة الله إلي أبعاد كل ما سواه عن النفس ، وحتي هذه اللحظة لا يكون العبد قد فقد الشعور بالعالم الخارجي ، لأن المخلوقات كانت في نظره أثاءا وتجليات لله ، لكن في هذه الدرجه الخامسة يمتد التجريد إلي كل العناصر الذاتية والموضوعية ، الباطنية والخارجية لشعوره ، فالله يشاهد بوصفه مجردا من كل علاقة للعبد بالعالم أي بوصفه ليس هو كما له . وفي السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر.....[٣٥]

وعلى ذلك، فالسؤال المطروح: هل هناك التشابه بين الفناء الهندوكى والفناء الصوفى كما شرحه الشيخ البنجرى والشيخ الفنصورى قبله ؟ و نجد الاجابة عند البيروني، إذ كشف أوجه الشبه بين نظرية الفناء عند صوفية المسلمين وبين نظرية الفناء عند حكماء الهنود، وقد اعترف العلماء المعاصرون علي ما أبانها البيروني من نظرية الفناء وشبيهها في الهنود، خاصة في الجانب النفسي منها، إلا أن ذلك الشبه لم يبلغ حد التوحيد بينهما . فقال البيروني : "وإلي طريقة " باتنجل " ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا : ما دمت تشير ، فلست بموحد – حتي– يستولي الحق علي إشارتك بإفنائها عنده ، فلا يبقي مشير ولا إشارة.[٣٦] ، بل إنه يري أن كلام الصوفية في الفناء أدي بهم إلى القول بالاتحاد – وهو ما

يشبه في هذا الكلام الهنود، كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا اتحقق من هو أنا بالإنية ولا أنا بالأينية ، إن عدت فبالعودة مزقت وإن أهملت فبالإهمال حققت وبالإتحاد ألفت".

بل إن البيروني يصل أبا بكر الشبلي بفكرة الفناء الهندي أو علي الأقل يري ثمة مشابهة بين أقواله : "اخلع الكل تصل إلينا بالحكمة ، فنكون ولا تكون إخبارك عنا وفعلك فعلنا" ، وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل بم نلت ؟ قال : "إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو .. " .

وكثير من الباحثين عن التصوف يعترفون أن هناك أوجه التشابه بين الفناء الهندي والصوفي ، بالرغم من ذلك، يرى أ.د. محمد كمال جعفر أن هناك أيضا الخلاف وهو كما يأتي[٣٧] :

١-الفناء في أبلغ مراحله في التصوف الإسلامي ليس مشروعا للخلاص من آلآم الحياة ، فالمرض عند الهنود يعتبر من الأمثال الواضحة لمصدر الألم ، والصوفية يرحبون به ويتحملونه برضا، لأنه من الله .

٢-الفناء في تصور التصوف الإسلامي، بأن لا يخطر ببال الصوفى مطلقا أن عقله أو نفسه، هما مصدرا كشفه أو رؤيته . بل إن الله دائما ذو اللطائف الخفية ، التى لا تتوقف عن النشاط والفاعلية . والفناء عند الهنود يختلف تماما .

٣-العالم الخارجي في نظر الصوفي المسلم، بالرغم من أنه عابر غير دائم ، يعتبر جديرا بالاعتبار والتامل الوجداني، لأنه صنع الله الذي أتقن كل شئ . بينما ينظر الهنود إلى العالم الخارجي علي أنه عالم صنعته أطماعنا وحماقاتنا .

٤-في نظرية الفناء في التصوف الإسلامي يمكننا أن نري بوضوح ترابطا وتأليفا بين الحب والتوكل والذكر ، تعبيرا عن وجود عروة وثقي بين العبد وربه ، وهذه العلاقة التى يحس بها الصوفي، هي التى تمنحه الثقة والثبات، وعليها تتوقف قيمة الصوفي الروحية نفسها ، بينما لا نري للعواطف مكانا في الجانب الهندي وأن الرغبات والمشاعر تعتبر في النظر الهندي من أسباب بؤس الإنسان وآلامه ، كما لا يوجد أي عنصر إلهي، إلا في مراحل متأخرة .

٥-في شرح الصوفية لتجربة الفناء يحرص معظمهم على تأكيد التمييز بين الخالق والمخلوق، وبين العبد والرب ، اللهم إلا في الحالات الشاذة المغالية ، بينما نري في الجانب الهندي الفشل في التمييز بين الخالق والمخلوق .

إن التشابه بين ما وجدنا في نظرية الفناء الصوفي وبين الفناء الهندوكى هو تشابه سطحي، أو التشابه في حالة النفس الإنسانية عندما وصلت في مرتبة الفناء، بينما وجدنا أن هناك الفرق الأساسي أو الخلاف الجوهري بينهما، إلا أن هذا

الفرق وذلك الخلاف لا يعلمه إلا العلماء الراسخون في إيمانهم وعلمهم وعقيدتهم ، أما عامة الناس والمسلمون الجدد الذين سبقتهم عقيدة الهندوكية، وعلمتهم نفس النظرية، لم تكن لديهم القدرة الكافية لإدراك ذلك الخلاف الجوهري ، فلا غرابة إذا وقعوا في مشكلة روحية تؤدي إلى الصراع في نفوس المسلمين بإندونيسيا ، إنهم لم يفهموا فهما صحيحا معني الفناء في التصوف، إنما فهموه كما فهمه الهنود . وسوف نري مدى خطورة هذا الموقف عند المسلمين بإندونيسيا ، خاصة في جزيرة جاوه التى كانت معقلا للمعتقدات الهندوكية.

إن نظرية الفناء عند الصوفية الإندونيسيين لم تختلف عن معني الفناء عند الصوفية المسلمين عامة ، فرأي الشيخ حمزة النفصوري وهو الصوفي الإندونيسي في الفناء مثلا لم يختلف عما شرحه ابن عربي من مراتب الفناء ، فنعرض هنا بعض المقتبسات من اقوال الشيخ الفنصوري فيما يتعلق بحالة الفناء :

" إن الصلاة فرض والصيام في رمضان فرض وإن الأمر بأكل الحلال والنهي عن المنكر فرض . فكل هذا لا يعتبر قيودا إنها إرادة الله وليست إرادتنا...، ومن يشعر البرد والحر والجوع والشبع ، ثم لم يصل الصلوات الخمس ولم يصم في رمضان وأكل المحرمات فهو عاص ولا يستحق أن يكون وليا .. أما إذا كان في حالة الشوق والسكر واللاشعورية أو في حالة فقدان الفردية حتي لم يعرف نفسه، ثم ترك الصلوات الخمسة ولم يصم في رمضان فهو معذور لأن في الحكم أنه يصلي صلاة الدائم".[٣٨]

وأهم النقط التى نراها في رأي الشيخ الفنصوري أن حالة الشوق والسكر واللاشعورية أو حالة الفناء ، تسقط الواجبات الشرعية.

ومما يتعلق بصلاة الدائم التى ذكرها الشيخ الفنصوري ، نجد شرحها وكيفيتها عند الأولياء التسعة ، فإن صلاة الدائم ليست لها سجود وركوع كما هي المعروف في الصلوات العادية ويقول أحد الأولياء التسعة :

" بعد أداء الصلوات الخمس ، يا أحبابي، فبادروا بالقيام بصلاة الدائم ووضوء الصلاة ليس بالماء ، إنما بقراءة الاستغفار. وتأديتها تتم بدون ركوع ولا سجود . إنما تتم بالمراقبة والحضور مع الله والإحساس بحضوره فى السكوت والحركة وفي كل عمل".[٣٩]

ولا شك، أن ما قاله الفنصورى قد يترتب عليه النتائج الخطيرة، لأنه يدخل في قضية التحلل من الشريعة الإسلامية، فهي أمر خطير وله سلبياته أكثر من أيجابياته للمجتمع ، خاصة للذين سبقتهم تجربة الفناء الهندوكي ، لأنهم يفهمون ما قاله الشيخ الفنصوري والصوفية من بعده ، من حالة الفناء وعلاقتها بصلاة الدائم كمثل ما فهموا نظرية الفناء الهندوكي وعلاقتها برياضة "اليوجا" (Yoga).

ومن أقوال الشيخ الفضوري ، يعتقد المسلمون الجدد أنه إذا وصل المـــرء إلى مرتبة ما في النفس الإنسانية كمثل درجة الفناء، تسقط عنه الواجبات الشرعية ، مثل الصلوات الخمس والصيام في رمضان وما إلى ذلك ، لأنه في درجة صـــلاة الدائم التي ليست لها ركوع ولا سجود ، إنما هي عملية التفكر والتأمل والمراقبة والإحساس الدائم بالله . فصلاة الدائم تحل محل الصلوات الخمس الواجبة ، وأنها تشبه رياضة "اليوجا" في الهندوكية.

"واليوجا" عند الهندوكية محاولة لتحرير العقل من ارتباطه بالحواس ، وإذا ما تحرر العقل مرة فإنه يتحول علي غير هدي في عالم أسمي من الطبيعة ، إذ يصبح هو بالفعل ما يسعي إليه ، وعندئذ يكون بحث النفس أو الأتمـــان "هـــو عـــن البراهمان" . ومن هنا لاشك أن هدف " اليوجا " هو اتمام إدماج الأتمان (النفس) في البراهمان (وحدة الوجود)[٤٠] .

إذا نظرنا إلى أقوال الشيخ "سيتي جينار" أن الشريعة الإسلامية غير مهمـــة ، وإنما المهمة هي الحقيقة (وحدة الوجود) والصلاة لا تحتاج إلى ركوع ولا سجود ، بل تكفي الصلاة بذكر الله في القلب[٤١] ، فالسؤال المطروح هل الشيخ يتحدث هنا عن الصلاة في الإسلام بالمفهوم الهندوكي أي " اليوجا "؟. أية إجابة للسؤال، فالمهم نجد أن تعاليم الشيخ "سيتي جينار" تسربت في المجتمع كما نراها في بعض أقوال أنصار الباطنية خاصة فيما يتعلق بتعاليم وإرشـــادات لتهـــذيب الـــنفس وأهدافها :

" إنني أعددت قصرا في بيت المقدس الذي هو مكان تطهري" والذي شيد في صفن آدم وفي الصفن توجد الخصية وفي الخصية يوجد المني وفي المني يوجد المذي وفي المذي يوجد الودي وفي الودي يوجد الجوهر وفي الجوهر يوجد الشعور وفي الشعور استقررت أنا "

ثم قال : " لا إله إلا أنا – المحيط بحقائق الأحوال النكت الغائبـــة الفـــائض بالجوهر الأول حيث عالم الأحدية ، وعالم الأرواح، وعالم الوحدانيـــة وعـــالم المثال، وعالم الأجسام وعالم الإنسان الكامل أي الإنسانية الكاملة التي هي صفتي "[٤٢] .

إنهم يدعون أن هذا هو "حقيقة العلم" (Ilmu Sejati) ومن يحصل علي هذا العلم ، يصل إلى المرتبة العليا من الوجود ، إذا صلي ، فيصلي "صلاة الحقيقـــي" (Salat Sejati)" التي هي صلاة الدائم، فإذا صلي صلاة الدائم، فتســـقط منـــه الصلوات الخمس"[٤٣] .

ولا شك الرأي القائل بأن الشخص إذا وصل إلى مرتبة معينة مـــن المعرفـــة والفناء تسقط عنه التكاليف الشرعية ، فليس عليه صلاة ولا زكاة ولا حج غـــير ذلك مما يلتزمه المسلمون ، فهو رأى رفضه العلماء الصوفيون أنفسهم ويعتـــبرون

انتسابه إلى التصوف انتسابا باطلا .وقد بين د . عبد الحليم محمود موقف الصوفية القدماء في هذا الموضوع استنادا إلى بعض أقوالهم . منها.[٤٤]

قال أبو يزيد البسطامي لأحد جلسائه :

قم بنا حتي ننظر إلى هذا الرجل الذي قد شهر نفسه بالولاية . وكان رجلا مشهورا بالزهد – فمضينا إليه . فلما خرج من بيته ودخل المسجد رمي ببصاقة تجاه القبلة ، فانصرف أبو زيد و لم يسلم عليه . وقال : هذا غير مأمون علي أدب من آداب رسول الله صلي الله عليه وسلم ، فكيف يكون مأمونا علي ما يدعيه؟"

ومن كلام أبي يزيد :

" لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات . حتي يرقي في الهواء فلا تغتروا به حتي تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي . وحفظ الحدود وأداء الشريعة "

ويقول سهل التستري معبرا عن أصول التصوف : أصول طريقنا سبعة التمسك بالكتاب والاقتداء بالسنة وأكل الحلال وكف الأذي وتجنب المعاصي ولزوم التوبة وأداء الحقوق .

وذكر رجل المعرفة أمام الجنيد وقال :

" أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل .

فقال الجنيد : إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط – الأعمال . وهو عندي عظيمة والذي يسرف ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا .

قال الإمام الغزالي :

" وأعلم أن سالك سبيل الله تعالي ، قليل ، والمدعي فيه كثير ، ونحن نعرفك علامة له : وذلك أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان ، الشرع موقوفة علي توقيفاته إيرادا واصدارا وإقداما وإحجاما .

إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها ولا يصل فيه إلا من واظب علي جملة من النواقل ، فكيف يصل إليه من أهمل الفرائض ؟

فهل تنتهي رتبة السالك إلى الحد الذي ينحط عنه فيه بعض وظائف العبادات ولا بضره بعض المحظورات ، كما نقل عن بعض المشايخ من التساهل في هذه الآمور ؟

وأقول لك : اعلم أن هذا عين الغرور ، وأن المحققين قالوا:

ولو رأيت إنسانا يطير في الهواء ويمشي علي الماء وهو يتعاطي أمرا يخالف الشرع . فأعلم أنه شيطان".

من هنا اتضح لنا موقف الصوفية القدماء من نظرية الفناء وإنكارهم عليها ، ويعتبرونها مخالفا للدين ، لذلك نري أن الصوفية حذروا من يسلك الطريق الصوفي علي أن يلتزم بما أقرته الشريعة من الأمر والنهي والواجبات والمحظورات ،

وعلي أن يعتقد بأنه لن يصل إلى مراحل الطريق طالما أنه لم يلتزم الشريعة التزاما تاما.

د. مصرى المحشر بيدين: مدرس العقيدة والفلسفة الإسلامية، بكلية الدراسات الإسلامية والعربية، بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية – جاكرتا، إندونيسيا

الهوامش

١ يرى د. نقيب العطاس أن تاريخ ميلاد الشيخ وسقط رأسه غير معروف و ما يزال تحت البحث عند الباحثين حيث لا توجد معلقمات مكتوبة أو سلسلة الأعـــلام يمكننـــا أن نعتمد عليها فى تحديد تاريخ ميلاد، أنظر الكتاب "حمزة الفنصوري وأرائه الصـــوفية" ، تأليف د. نقيب العطاس ،ص ٣، باللغة الإنجليزية، كوالالومبور، سنة ١٩٧٠.

٢ قد طبع هذا الكتاب بعد إعادة كتابته باللغة الإندونيسية الحديثة وهى بالحروف اللاتينية

٣ الشيخ حمزة الفنصوري ، " أسرار العارفين"، في ملحق الكتاب "حمزة الفنصوري وأرائه الصوفية" ، د. نقيب العطاس ص ٢٣٧، باللغة الإنجليزية، كوالالومبور، سنة ١٩٧٠.

٤ الشيخ حمزة الفنصوري ، " أسرار العارفين، ص ٢٣٨.

٥ الشيخ حمزة الفنصوري ، " أسرار العارفين، ص ٢٨٤.

٦ الشيخ حمزة الفنصوري ، " أسرار العارفين، ص ٢٨٥

٧ محمد نفيس البنجارى ، " در النفيس ، فى بيان التوحيد"، ص ٥٤ ، باللغة الاندونيسية القديمة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ، سنة ١٣٤١ هجرية.

٨ الشيخ محمد نفيس البنجارى، "در النفيس..."، ص ٢٠

٩ حديث بهذا اللفظ لم يذكره كتاب الصحاح (البخارى ومسلم) وكتب السنن الأربعة ومعظم كتب الموضوعات .

١٠ حمزة الفنصورى ، "أسرار العارفين"، ص ٢٨٤.

١١ محمد نفيس البنجاري ، "در النفيس"، ص ٣٦

١٢ محمد نفيس البنجاري ، "در النفيس"، ص ٦-٧

١٣ فى شرح هذا الفناء اعتماد كبير بكتاب "الدر النفيس" ، للشيخ محمد نفيس البنجارى.

١٤ القرآن الكريم ، سورة الصافات ، الاية ٩٦.

١٥ القرآن الكريم ، سورة الانفال ، الاية ١٧

١٦ رواه البخارى ومسلم.

١٧ حديث بهذا اللفظ لم يذكره كتاب الصحاح (البخارى ومسلم) وكتب السنن الأربعة ومعظم كتب الموضوعات.

١٨ رواه مسلم وأحمد بن حنبل وأبو داود وابن ماجه والنسائى مطولا.

* من الأدب ألا ينسب الشر إلى الله تعالى : "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" ، القرآن الكريم سورة النساء الآية : ٧٩.

١٩ القرآن الكريم سورة النساء الاية : ٧٨ ، وباقية الاية "وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله".

٢٠ القرآن الكريم سورة يوسف الاية : ١٠٦. ومحمد نفيس البنجارى، "در النفيس ...."، ص ٧ وما بعده

٢١ وقال ابن تيمية فى وصف هذا الموقف بأنه : "فى الحقيقة غاية الإلحاد فى أسماء الله ، وآياته، وغاية العداوة لله".أنظر كتابه ، "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان"، ص ١٢٠

٢٢ محمد نفيس البنجارى ، "در النفيس "، ص ٢٤.

٢٣ القرآن الكريم ،سورة الرعد ، الآية ٣١

٢٤ القرآن الكريم ، سورة الروم ، الآية ١١.

٢٥ نفس المرجع ، ص ٢٥.

٢٦ نفس المرجع ، ص ٢٧ وما بعده

٢٧ القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، الآية ٢٨.

٢٨ حديث بهذا اللفظ لم يذكره كتاب الصحاح (البخارى ومسلم) وكتب السنن الأربعة ومعظم كتب الموضوعات . أنظر الدر النفيس ، ص ٣٦ وما بعده.

٢٩ نفس المرجع ، ص ٣٧

٣٠ نفس المرجع ، ص ٤٦-٤٧

٣١ السراج ، "اللمع" ، ص ١٥٣.

٣٢ ،يكلسون (Reynold A Nicholson) ، "الصوفية فى الإسلام"، ص ١٣٩، ترجمة عربية للسيد نور الدين ، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥١م.

٣٣ ألقرآن الكريم ، سورة آل عمران ، الآية ١٩.

٣٤ نفس المصدر ص ٢٩٠-٢٩١.

٣٥ ابن عربى، "الفتوحات المكية" منقول من كتاب أضواء على التصوف للدكتور طلعت غنام ص ٣١٩

٣٦ د.طلعت غنام، نفس المصدر، ص ٧٢.

٣٧ د.محمد كمال جعفر، "التصوف ..." ، ص ٢٤٦ وما بعده

٣٨ الشيخ حمزة الفنصوري، "أسرار العارفين"، ص ٢٨١.

٣٩ كياهي محفوظ، "سونان كالي جاغا" (Sunan Kali Jaga)، ص ٤٦.

٤٠ تولين،" فلاسفة الشرق"، ص ٢٥٨، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٨٠.

٤١ ح.م. أسوادي، " علم التصوف"، ج ١، ص ٧٧.

٤٢ د.محمد رشيدي، "الإسلام والباطنية"، ص ٣٤.

٤٣ كامل كارتا براجا " حقيقة العلم " صـ ٩٩ من ضم الموضوعات لمجلة الوزاره الشئون الدينية الإندونيسية مارس ١٩٧٨

٤٤ د . عبد الحليم محمود ، "أبحاث في التصوف ودراسات عن الامام الغزالي، ص ٢٧٠