جامعـة
المنصــورة
كليـــة الآداب

حال الفناء فى التصوف الإسلامى والثرفــانا البوذيـــــة

" دراسة مقارنة"

إعـــداد

الدكتورة / نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بقسم الفلسفة

كليــة الآداب – جامعة المنصورة

مجـــلة كلـــية الآداب – جامعـــة المنصـــورة
العدد الثانى و الخمسون – يناير ٢٠١٣

حال الفناء في التصوف الإسلامي والنرفانا البوذية

"دراسة مقارنة"

الدكتورة/ نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين

تقديم :

الحمد لله الذى خلق الخلق بغير حاجة إليهم ، وجعلهم دليلاً على ألوهيته شهوداً على ربوبيته عبيداً مأمورون بعبادته ، وصلى الله على نبينا المصطفى ، صلوات ربى وسلامه عليه .

من هنا كان شوق المخلوق إلى الخالق يوجب التوجه إليه على الدوام ، وقطع الطريق إليه سفراً وفراراً من عالم الكون والفساد إلى حضن الألوهية والرشاد .

فكانت أحوال السادة الصوفية دليلاً على شوقهم إلى ربهم ومكابدتهم فى الطريق إليه . ويأتى الفناء على قمة الأحوال ليميتهم عن دنياهم ويعقبه البقاء لحييهم بمولاهم ، ويكون الفناء محواً لصفات البشرية ، والبقاء حياه مع صفات الألوهية ، الفناء ذهاب عن النفس والعالم والبقاء معية مع الله وبالله . الفناء وصف العبد ، والبقاء وصف الرب ، الفناء حجاب ، والبقاء أنوار ومشاهدات ، الفناء غيبه عن الخلق بشهود الحق ، والبقاء هو شهود الخلق بالحق .

وأما النيرڤانا *Nirvana* البوذية فتمثل المرحلة التى يصل إليها البوذى لكى يتخلص من المعاناة بعد اجتيازه مراحل عديدة من رياضة النفس والتأمل العميق الذى يُسقط الشعور بالمؤثرات الخارجية المحيطة بحيث يصبح منفصلاً عن النفس والعالم بهدف تحقيق السعادة القصوى نتيجة لكبح جماح الجسد والسيطرة على شهوات النفس والابتعاد عن كل المشاعر السلبية لكى يتحقق السلام والتوازن الروحى التام .

من هنا أعتقد بعض الباحثين أن هناك تشابه بين الفناء الصوفى والنيرڤانا البوذية ، بل لقد ذهب آخرون إلى أن الفناء الصوفى قد تأثر تماماً بالنيرڤانا وهو رأى مترتب على اعتقاد بعض المستشرقين من أن البوذية تمثل أحد المصادر التى أسهمت فى نشأة التصوف الإسلامى .

لكننا أردنا باختيارنا لهذه المقارنة بين الفناء والنيرڤانا أن نوضح الفوارق والسمات المميزة لكل حال باعتبار أن كل حال من هذه الأحوال يمثل ديانة ويعبر عن ثقافة خاصة ، فالنرڤانا تمثل نحله أرضية بينما الفناء الصوفى يمثل ديانة سماوية مقدسة هى خاتم الديانات وأعظمها .

وبينما يكون الفناء حالة ذوقية وجدانية مؤقتة يعود منها الصوفى إلى حالته الشعورية التى يدرك فيها أنه عبدالله وأن الله مفارق مباين متسامى على الكون وعلى مخلوقاته . والعودة إلى هذه الحالة هى البقاء بعد الفناء وهى المعية مع الله وهى التى تمثل شعور العبد بمنتهى عبوديته لله وحده جل شأنه .

وسوف أحاول فى الصفحات التالية متابعة البحث عما يفترض أن يكون من علاقات أو آثار قد تم استلهامها من النيرڤانا البوذية كما سأحاول تتبع السمات المميزة لكلاً الحالتين سواء كانت عرفانيه أو أخلاقية أو ميتافيزيقية كلما كان ذلك ممكنا .

وسيكون المنهج التقدى المقارن هو وسيلتنا لاستظهار حقيقة الأمر فى الادعاء بوجود الأثر الهندى البوذى فى التصوف الإسلامى .

الباحثة

د. نيڤين إبراهيم ياسين

الفناء والثرفانا إصطلاحاً

أولاً : الفناء لغة وإصطلاحاً :

تعددت معانى الفناء وتباينت عند صوفية المسلمين بحيث كشف كل معنى من معانيه عن قضية من قضايا التصوف سواء كانت أخلاقية أو عرفانية أو روحية ووجودية .

فمن معانى الفناء فى جانبه السيكولوجى عدم شعور الصوفى الفانى بنفسه ولا بشىء من لوازمها أو هو يمثل فقدان لحالة الشعور بالأنا مؤقتاً . ويقترن هذا بحاله وجدانية عميقة وشديدة الوطأة على الصوفى مما يدخله فى ظاهرة عرفت علمياً بظاهرة الشطح أو التجديف الذى يعنى خروج السالك على مألوف القول وهذا يمثل جانباً نفسياً يظل ملازماً لحال الفناء .

ومن معانى الفناء الأخلاقية فناء الأوصاف المذمومة واتصاف العبد بمحمود الأخلاق ، أو هو محاولة للتخلى عن الأخلاق المذمومة والتحلى بالأخلاق المحموده .

وفيه جانب عرفانى متعلق بالمكاشفات والمشاهدات النورانية عرفانية وهو فناء العارف فى معرفته بمعروفه .

وعلى هذا فالفناء فى المعاجم اللغوية " يأتى بمعنى الانقطاع والذهاب ، والإفناء ، وهو أيضاً بمعنى إعدام الشىء وإفناؤه ، والفانى هو الشيخ الكبير الهرم، فإذا فنى الشىء فقد باد وانتهى وجوده " . (١)

والفناء إصطلاحاً كما يذكر الجنيد " قطع العلائق عن المنقطعين إليه ووهب الحقائق للمتصلين به المعتمدين عليه ، أوجدهم ووهب لهم حبه فأثبت العارفين فى حزبه ، وجعلهم درجات فى مواهبه وأراهم قوة أبداها عنه ، ووهبهم منه من فضله فلم تعترض عليهم الخطرات بملكها ولم تلتق بهم الصفات المسببه للنقائص فى نسبتها لانتسابهم إلى حقائق التوحيد بنفاذ التجريد فيما كانت به الدعوة ، ووجدت به أسباب الخطرة من بوادى الغيوب وقرب المحبوب " . (٢)

وهذا التعرف قد حوى فى ثناياه معظم القضايا التى يتضمنها حال الفناء الصوفى سواء كان ذلك متعلقاً بالأخلاق أو بمعارف الوهب والكشف ، أو بأخلاق الترقى والطهر أو بالتجريد والتوحيد والتنزيه .

والفناء مقابل للبقاء الذى هو حده ومستقرة فلا فناء دون بقاء بالله وفى الله أو كما يذكر الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين إذا كان الفناء عن المعاصى كان البقاء بالطاعة ، وإذا كان الفناء عن الصفات المذمومة كان البقاء بالصفات المحموده ، وإذا كان الفناء عن الغفلة كان البقاء بالذكر ، والفناء عن العبودية يعقبه بقاء بالمعبود

(١) الفيروز آبادى : المعجم ، مؤسسة الرسالة ، تحقيق : إشراف محمد نعيم العرقسوسى ، ٢٠٠٥م ، مادة " فناء "

(١) أبوالقاسم الجنيد : الرسائل ، تحقيق : د. جمال رجب ، تصدير : د. عاطف العراق ، رسالة الفناء ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ٢٠٠٥م ، ص ١٣٩ .

والفناء عن الحب يعقبه بقاء بالمحبوب . وهكذا تتعاقب الأحوال فلا تسكن صفه ولا يستقر حال بل يظل الصوفى مترقباً تاركاً صفة من صفاته البشرية ليكتسب صفة من الصفات الآلهية وصاعداً من حال إلى حال أعلى وأسمى " . (١)

وفناء الفانى هو أن يفنى عنه الحظوظ فلا يكون له فى شىء من ذلك حظ ويسقط عنه التمييز . (٢)

والفناء هو التجرد من الحظوظ والبعد عن كل ما ليس له علاقة بالقرب من الله تعالى إجلالاً وتعظيماً لله ، ثم هو ذهاب حظ الفانى عن رؤية ذهاب حظه أو هو الذهاب عن الذهاب فيبقى الواحد الصمد ويفنى كل ما سوى الله قال أبوسعيد الخراز فى هذا المعنى " علاقة الفانى ذهاب حظه من الدنيا والآخرة إلا من الله تعالى ، ثم يبدو باد من قدرة الله تعالى فيريه ذهاب حظه من الله إجلالاً لله، ثم يبدو له باد من الله تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه ويبقى رؤية ما كان من الله لله ، وينفرد الواحد الصمد فى أحديته ، فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء " . (٣)

ولقد ذهب الدكتور إبراهيم ياسين إلى أن كلمة " فناء " لا تشير إلى المعنى السلبى للكلمة ذلك لأن الفناء عند القوم وثيق الصلة بالبقاء ، فالفناء نفى وسلب ، والبقاء إثبات وإيجاب ، ولا يقوم النفى دون إثبات ، ولا يستقم السلب دون إيجاب "

(٢) إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٩٦م ، ص ١٣ ، ١٤ .

(١) رفيق العجم (الدكتور) : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى ، مكتبة لبنان ، بيروت، مادة " فناء " .

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

فإذا كان الفناء عن المعاصى كان البقاء بالطاعة ، وإذا كان الفناء عن الصفات المذمومة كان البقاء بالصفات المحمودة ، ففناء الغفلة – كما قدمنا – بقاء بالذكر ، والفناء عن العبودية يعقبه بقاء فى المعبود ، والفناء بالحب يعقبه بقاء بالمحبوب".[١]

ومن هنا يفصح الصوفية عن أن الفناء المحمود معيه مع الله وبالله ، وهو حب متبادل وقرب متبادل بين العبد والرب ، والفناء اكتساب لصفات متعاليه بمراد الله وجريان قدرته وإرادته على السالك المتجه إلى الله ، فإذا استولى عليه سلطان الحق محى رسمه ، وذهب وجوده أو كما يقال الجنيد " إذا كان واجداً العبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يُشارك فيها ، كان ذلك أتم الوجود وأمضاه لا محاله ، وهو أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على ما يبدو عليه حتى يمحى رسمه عامة ويذهب وجوده إذ لا صفة بشرية ووجود ليس يقوم به لما ذكرنا تعاليا من الحق وقهره " . [٢]

فإذا كان الفناء حضور وغيبه ، ووجد وقهر ، وفقد ومحو لكل رسم ووصف ، فما هى الثرثانا التى أراد لها بعض الباحثين أن تكون هى الأصل فى الحال المسمى فناءً ، وبها تأثر الصوفية المسلمين كما يدعى البعض ؟؟

وللإجابة على هذا السؤال لابد أن نشير إلى أن الثرثانا فى النحله البوذية تعنى الوصول إلى الانفصال التام بين الروح والجسد وبل شهوات النفس بمراعاة المفاهيم الدينية والاتصال الشخصى بالقوى الإلهية التى تسير الوجود أو الوصول إلى حالة الإشراق النفسى . وهى أى الثرثانا تمثل هروباً من الوجود الدينوى رغم استمرار

(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور) : حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ١٣ .
(١) أبوالقاسم الجنيد : رسائل الجنيد ، مصدر سابق ، رسالة الفناء ، ص ١٤٠ .

حياة الفرد ، والثرڤانا تعنى الخلاص وتحرر النفس والصعود إلى معارج الكمال والانخراط فى حياة جديدة مليئة بالفضيلة أى إتباع السلوك المستقيم والكلام الحق والعيش بالوسائل الشريفة ، وهذه الحقائق السامية توصل الإنسان إلى الكمال المطلق أو ما يسمى الثرڤانا ، وهى نظرية هندوسية تعتقد ببلوغ حالة من السعادة الناجمة عن كبت الرغبات والشهوات وإيقافها إيقافاً تاماً " . (١)

ويقول كرسماس همفرى " إن المجهود الصحيح للعابد يجب أن يتطور ليصل بالإرادة القوية إلى مراحله النهائية ، ففى المرحلتين النهائيتين هناك نظام كامل للسيطرة على العقل والتطور العقلى حتى تقوده إلى حظيره الثرڤانا *Nirvana*، والمرحلة الأولى هى التركيز بشدة على موضوع مختار والثانية هى طرد الرغبات " . (٢)

ويقول همفرى أيضاً " إن الثرڤانا " تتحقق فى الجسد الطبيعى فى الأرض وتدخل فى الحياة البوذية " . (٣)

والثرڤانا " هى فناء العابد فى المعبود وفيها يدخل العابد إلى حاله من سلب النفس *" Self And No Self* تعرف أيضاً *" No Attman "* أو اللانفس ليعبر إلى بحر الضياء المسمى بالنفس العليا أو الروح أو *" Attman "* عندما يتصف

(2) http:// el-nirvana. Maktoobblog.com & http:// ar wikipedi.org/wiki% d9%86. & http:// body soul.m22 com1% 8% A7.
(1) Christmas Humphreys, Exploring Buddhism; England Great Britain, 1974, pp. 80 – 81.
(2) Ibid., p. Introduction. Pp. 44 – 45.
– انظر : الترجمة التى قدمها : الدكتور إبراهيم ياسين بعنوان استكشاف البوذية فى كتابه الفكر الشرقى القديم ، جامعة المنصورة ، الطبعة الثانية ، مصر ، ٢٠٠٠م ، ص ص ١٨ ، ١٩.

بصفات سلبية تماماً هى اللامولود *Unborn* اللامتشكل *Unformatted* الغير عضوى *Unoriginated* " . (١)

إنها حالة الإيجاب العظيم ، أو السلب الإيجابى أو النفى المثبت هو النور، أو العقل أو المستنير – بوذا – الذى يتلقى أشكال من الفيض والتجلى النورانى بعد مكابدة الطريق الشاق والطويل من أشكال المعاناه للوصول إلى النفس الكلية كما تعرفها الأوبانيشاد البوذية *Upanishads* " . (٢)

وليس هناك تطابقاً بين الفناء والثرڤانا ، لأن الثرڤانا هى التحرر من دورة الميلاد المليئة بالألم بينما لا يعرف التصوف الإسلامى ما يعرف عند الهندوس بتجدد ميلاد الروح أو الكارما *" Karma "* . أو الخلاص من عجلة الميلاد .

إلا أن الأستاذة الألمانية " أنا مارى شيمل " تتحدث عن الفناء بمعنى *Entwerden* بمعنى العدم والاندثار والاختفاء بعكس كلمة *Werden* التى تعنى الضرورة والوجود " . (٣) فكأنها ترى تشابهاً بين الحالتين "الثرڤانا " فى البوذية " والفناء " فى التصوف الإسلامى .

وتذكر الثرڤانا بمصطلحات عديدة منها الموكاسا *" Mokasa "* أو *"Rigvida"* لتشير هذه المصطلحات إلى بلوغ السعادة والسلام والخلاص من الرغبات بفضل " الثرڤانا " والوصول إلى قانون " الكارما " أو قانون العدل الإلهى أو

(3) Ibid., p.45 .

– راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(4) Ibid., p. 45 .

(١) أنا مارى شيمل : الأبعاد الصوفية فى الإسلام ، ترجمة : محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، ألمانيا وبغداد ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦م ، ص ١٦٣ .

قانون الفعل ورد الفعل ، وهى القانون الطبيعى الذى يقرر أن الفعل ورد الفعل متساويان ، إنها قانون حىّ من القوانين الطبيعية التى تشير إلى أن الإنسان لابد وان يحاسب على نتائج أفعاله سواء كانت خيراً أم شراً وتعرف هذه المعادلة بقانون الكارما الخيره والكارما الشرير *"Good Karma Evilkarma"* . (١)

وإذا كانت الثرڤانا من نتائج المعاناه فإن الفناء وما يترتب عليه من فضل إلهى هو هبه من الله ومنه يقول الكلاباذى فى ذلك " إن الفناء فضل من الله تعالى، وهبة للعبد وإكرام منه له ، واختصاص له به وليس هو من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شىء يفعله الله عز وجل بمن اختصه لنفسه واصطنعه له ، فلو رده إلى صفته كان فى ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب وهذا غير

لائق بالله " والله لا يخادع المؤمنين " . (٢)

ومن المعارف التى يستخدمها الباحثون فى مجال التصوف تعبيراً عن

حال الفناء مصطلح الجذب *Ecastacy* فنحن واجدون " نيكلسون " . (٣) يحدد خواصاً للفناء الصوفى باعتباره حاله من النشوة والجذب ويحدد له هذه الخواص:

١ – تغيير معنوى للروح بإفناء ميولها ورغباتها جميعاً .

٢ – تجريد عقلى أو فناء العقل عن المدركات والأفكار والأفعال ، والأحاسيس بانحصاره فى التفكير فى الله أو التأمل فى الصفات الإلهية .

٣ – إبطال جميع قوى الفكر الواعى ، وأعلى درجات الفناء هى الفناء عن الفناء.

(2) Christmas Humphery; Exploring Buddhism; p. 68 – 78.

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، مرجع سابق ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(2) R.A. Nicolson; The Mystics of London, 1963, Islam; pp. 50-56.

٤ – وأما الدرجة القصوى فى الفناء فهى الفناء فى الله تمهيداً للبقاء بالله .

يقول نيكلسون " والطور الأول يشبه الثرثانا البوذية تمام الشبه " . [١] إذ هى فناء صفات النفس وأحوالها الخسيسة مع التحلى بالأخلاق الحميدة .

وهذه اللحظة " هى لحظة استنارة *Illumination* يضعها الفليسوف الأمريكى وليم جيمز فى كتابه الشهير تنوع الخبرة الدينية *The Varieties of Religiovs Experience* . [٢] بالسمات التالية :

١ – عدم القابلية للوصف ، وهذا يعنى عدم إمكانية استخدام ألفاظ اللغة العادية للتعبير عن محتوى هذه الخبرة .

٢ – هذه الخبرة الصوفية لها خاصية إدراكية *Noetic Quality* وهكذا تحوى حالات عرفانية تغوص إلى أعماق الحقيقة .

٣ – الحالة الصوفية سريعة الزوال *Transiency* فهى لا تدوم طويلاً إذ أن دوامها مخالف لطبيعتها .

٤ – هذه الخبرة سالبة فهى مصاحبة لنوع من السلبية والاستسلام *Passivity* وبالرغم من الطابع الإيجابى المتمثل فى الاستعداد لتقبل الحالات الصوفية المتمثلة فى الانتباه والتأمل والتركيز فهى ذو سلطة آمرة تحطم الخبرات غير الصوفية .

(3) Ibid., p.
(4) William James; The Varieties of Religious Experience; U.S.A. 1901, Mysticism, p. 366, 413.
– راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) ، المدخل إلى التصوف الإسلامى البدايات ، دار ومكتبة الإسراء ، طنطا، مصر ، ٢٠٠٥م ، ص ١٠٨ .

ويذكر وولتر ستيس على لسان بوك " *Buke* ". [١] كما يعرض أستاذنا الدكتور إبراهيم ياسين " أن الحالة الصوفية نور باطنى ذاتى يصاحب تجربة الفناء وهى مقترنة بنوع من التسامى الأخلاقى والإشراق العقلى ، والشعور بالخلود " .

وهذه اللحظة الفنائية مقترنه فى نظر أيفلين أندرهل بالحالات والمراحل التالية :

١ – معرفة الذات أو التطهر .

٢ – الإشراق والتنوير الروحى .

٣ – الفناء أو ما يعرف لديها بليله الروح المظلمة أو حالة سلب كل الملكات الواعية .

٤ – شهود مباشر للحياة السامية أو كما يقول *Euken* أن الروح تستثمر طاقتها الروحية المنتصرة والموصلة إلى الحب الإلهى مما يعطيها القدرة الحقيقية على السمو . [٢]

وإذا كنا قد لاحظنا بعض أوجه الشبه بين الفناء والثرڤانا فإن أهم النتائج المترتبة على رحلتى الفناء والثرڤانا هى الخلاص من أسر الجسد والعالم وعبور لحواجز المادة واتصال بعالم الروح ، لكما ان الهدف الاسمى للثرڤانا هو التخلص من

(1) Jhon White; What is Enlightment, London, 1984, pp. 44-75.

– راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) ، المدخل إلى التصوف الإسلامى البدايات ، ص ص ١٠٨ ، ١٠٩.

(1) E. Underhill: A Study in the Nature and The Development of Mans Spiritual Consciousness, p. 200.

– راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) ، المدخل إلى التصوف الإسلامى البدايات ، ص ١٠٩ .

الآلام والمعاناه عبر كسر دورة الحياة المتعاقبة أو ما يسمى بالكارما التى تمثل شكل العواقب الأخلاقية الناتجة عن أفعال الإنسان خيراً كان أم شراً فإن الهدف الاسمى للفناء كما لاحظنا كسر دورة الآلام الناتجة عن التشبث بحياة المادة والشهوة فيقوم الصوفى بالمجاهدة وكبح جماح النفس وسوقها على غير هواها آملاً أن يصل فى النهاية إلى حاله المعيه مع الله .

ولما كان لفظ " الثرڤانا " مستخدما لوصف حالة التيقظ التى تخمد معها نيران العوامل التى تسبب الآلام الناتجة عن الشهوة ، والحقد ، والجهل ، فإن بلوغ " الكارما " الخيرة يكون رهناً ببلوغ الثيرڤانا الكاملة " *Parinirvana* " . [١] أى حالة التبدد الكامل للكارما وانتهاء دورة الانبعاث فعندما يموت شخص أو راهب من الرهبان الذين حققوا هذه المرحلة لا يعود إلى الحياة مرة ثانية لأن الكارما قد تبددت وهذا يعنى أنه وصل إلى الثرڤانا .

وكما يمر السالك إلى الفناء بالمجاهدات والأحوال ، والمقامات ، يمر الراهب البوذى بمراحل الدرب الثمانى النبيل ليصل إلى الاستثارة كما يصل الصوفى إلى المكاشفة النورانية وهذا الطريق إلى الثرڤانا يسير على النحو التالى:

١ – الاعتقاد الصحيح .

٢ – النوايا الصحيحة .

٣ – الخطاب الصحيح .

٤ – الأفعال الصحيحة .

(2) http// el.nirvana.maktoobblog.com & http// ar wikipedia.org/wiki& D9%86.

٥ – المساعى الصحيحة .

٦ – الامتلاء العقلى بالأفكار الصحيحة *Samasati* .

٧ – التأمل الصحيح والتركيز الصحيح *Samma Samadhi* .

٨ – مرحلة تحرير العقل *Bahvana* .

ولكى نسلك هذا الطريق يجب أن نعطى أهمية قصوى لممارسة التأمل بالنسبة لكل راهب بوذى ولكل مبتدئى كى يحقق أقصى درجات التركيز .

وفى المرحلة الأولى يمكن التحكم فى العقل البشرى وتدريبه على أن يرى الأشياء مجردة ثم ليمكنه التحكم فى العواطف وشهوات النفس وأهوائها وتسمى هذه المرحلة " *Satipathana* " وفى المرحلة الثانية يتجاوز العقل حدود الألة العقلية عن طريق العقل نفسه من خلال التحكم فيه والوصول إلى مرحلة اللاعقل والعقل معاص ليصل إلى ما يعرف ببصيرة الروح " *Vispassana* " وهذا ما يعرف بعملية تحرير العقل " *Bahavanna* " . (١) ويطلق على هذه العملية

مصطلح " *Samma* " بمعنى الملاء العقلى الصحيح " *Right Mindfulness* " .

وسوف نعرض لأنواع من الصوفية الميتافيزيقيون والذين ينظرون إلى المطلق باعتباره لا شخصياً ومتسامياً والذى يكون الوصول النهائى إليه تاليها *"Deification"* أو انتقالاً من النفس إلى الله أو تحول النفس إلى الله أو وصولاً من الفناء إلى البقاء .

(1) Christmas Humphery, Exploring Buddhism, p. 179.

الصوفية من أصحاب الاتصال الشخصى والذين يتخذون لأنفسهم أسلوباً خاصاً للوصول إلى الحقيقة كالقول بالاستهلاك *"Consumation"* والزواج الروحى *"Spiritual Marriage"* . [1] وهى مصطلحات شائعة فى التصوف المسيحى ويقابلها فى مصطلحات " الفناء " أو (فقدان الإحساس بالأنا) أو الاتصال فى التصوف الإسلامى ، وحالة الاتحاد هى بالضرورة حالة من حالات المشاركة فى الحياة الأبدية وتصاحبها علامات أساسية على النحو التالى :

أ – حالة من الاستغراق الكامل فى المطلق.

ب – حالة من الوعى بالمشاركة فى القوة والفعل تعبر عن معنى متكامل من معانى الحرية والهدوء المنيع الملازم لنوع من الجهد البطولى أو النشاط الخلاق .

جـ – وهى ملازمة (لحالة) من إنشاء مركز للطاقة الروحية الخلاقة فى الذات والتى يمكن أن تكون مصدراً من مصادر الإشعاع على الآخرين .

لذلك فإن المتحدث عن حال الفناء فى جانبه النفسى والوجدانى لا يمكن أن يغفل المتصوف أبا يزيد السطامى المتوفى (٢٦١هـ) .

ولاشك أن كثيراً من كتاب التصوف قد عدوا أبا يزيد البسطامى هذا فنائه أول من ادخل فكرة وحدة الوجود التى ذاعت فى أنحاء فارس إلى التصوف الإسلامى

(1) Evelyn Underhill, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, London; 1945, p. 27, What is Englihtment; p. 27-44.
- John White; What is Enlightment; Unit. Kingdom, 1984, p. 44-75.

ولعل ما قيل من أن هذه الفكرة قد جاءت مع أبى يزيد بالذات راجع إلى تأثره بأصله الفارسى ونزعته " الثيوثوفية " . (١)

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

ولعنا إذ قمنا بتوضيح خصائص الفناء البيازيدى فقد نستطيع أن نقرر هل كان من أصحاب وحدة الوجود ، أو وحدة الشهود ، أو من القائلين بالاتحاد أو التوحيد وهل كان حاله فى الصحو أو السكر ؟

الواقع أن ما يمكن أن نصف به فناء أبى يزيد هو كونه قائماً على أساس دخول الصوفى إلى حال من الغيبة أو السكر الشديد الذى يفقد الصوفى وعيه ، فيصير مغيباً تماماً ، مما يؤثر على سلوك الصوفى حال فنائه ، بل ويدمغه بتصرفات وأقوال تبدو فى ظاهرها بعيدة عن المنحى الإسلامى القويم ، وقد أدى هذا الحال من السكر والاصطلام بكثير من الصوفية إلى الدخول فى مواقف روحية ، ووجودية شبيهة بتلك التى قال بها أبويزيد ، ومن ناحية أخرى أتخذ أبويزيد لنفسه معراجاً روحياً صاعداً ، يبدأ من أدنى الدرجات الحسية ، ويرتفع إلى أعلى المراتب الروحية .

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

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : مجموعة المحاضرات التى ترجمها : د. عفيفى ، بهذا العنوان ، ص ١٤٨ .

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

هذا النوع من الفناء يبدأ بالتجرد عن العالم المادى ، والارتقاء إلى مراحل روحية ثم إلى التجرد المطلق أو التوحيد وهو موقف آخر يتعارض مع ما قيل عن صاحبه من أنه من الفائلين بالاتحاد بالله .

ومما لاشك فيه أن من نسبوا إلى أبا يزيد نظرية صارمة فى " وحدة الوجود " [١] قد استندوا إلى عدد وفير من الأقوال التى نقلت عنه والتى ذكرها العديد من كتاب التصوف من امثال السهلكى ، والقشيرى ، وفريد الدين العطار ، وأبونصر السراج [٢] وغيرهم .

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

يقول نيكلسون فى محاضرته التى ترجمها د. أبوالعلا عفيفى تحت عنوان " نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره " لو افترضنا صحة الأقوال التى ينسبها إلى أبى يزيد البسطامى فريد الدين العطار لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود [٣] .

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : مقالات نيكلسون المترجمة بهذا العنوان ، ص ٢٣ ،٢٤.
(٢) راجع اللمع : من ص ٤٦١ : ٤٧٧ .
(١) محاضرة ضمن مجموعة أبحاث نيكلسون عنونها عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ٢٣ . ويراجع تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، الجزء الأول ، ابتداء من ص ١٦٠ إلى ص ١٧٩ . وقد وردت به هذه الأقوال . " خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى يا

على أن هناك خاصية هامة جداً تميز فناء أبى يزيد وهى خاصية إسقاط الصوفى لما سوى الله شهوداً ، فلا يعود مشاهداً فى الكون إلا الواحد

الحق، وهو ما أطلق عليه فناء الهوية وغيبة الآثار ويحدث عند وولتر ستيبس *W. Stace* فى حالات تلاتشى الذات [1] أى الفناء .

وهو التلاشى المطلق الذى لا يبقى للأنا مجالاً كى تحظى فيه بوجودها المستقل – بل كل ما يبقى هناك هو الأنت – أو الذات الإليهة وهى لحظة يغلب فيها المشهود الحق على المشاهد المخلوق فيغيب المشاهد فى شهوده ويبقى الله واحداً .

وإذ دأب أبويزيد على محاولته نخطى حدود ذاته ، والخلاص من قيود المكان والزمان ، والفكاك من أسر الجسد – وإذ يصل إلى نهاية معراجه الروحى – تسقط كل قيود الأنا البشرية وتندمج هى والأنت ، فتصبح الأنت أنا أو العكس وهو إذ يقول بهذا يرجع رؤاه إلى حالة من الخيال العينى ، وتصوره لفناء البشرية ولقاء الألوهية يقول :

أشـــار ســـرى إليـــك حتـــى فنيـــت عنـــى ودمـــت أنـــت
فأنـــت تســـلو خيـــال عينـــى ســـألت عنـــى فقلـــت أنـــت

من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى فصرت اليوم مرآة نفسى لأننى لست الآن من كنته وفى قولى " أنا " و " الحق " إنكار لتوحيد الحق لأننى عدم محض فالحق تعالى مرآة نفسه بل انظر إن الحق مرآة نفسى لأنه هو الذى يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت " ويقول أنى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدونى " سبحانى ما أعظم شأنى " إلى آخر هذه الأقوال التى جمع معظمها عبدالرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفية وطبع طبعة الكويت ، وكالة المطبوعات ، وتوزعه دار القلم فى بيروت، لبنان ، ١٩٧٥م .

(2) Walte Stace: Myticism and Philosophy, p. 113.

فأنـــت تســـلو خيـــال عينـــى فحيثمـــا درت كنـــت أنـــت [١]

وكأنما يرى أبويزيد فى وجوده الذاتى المتعين قيوداً حسية مفروضة عليه، وهى قيود دنيا للإنسان أن يتحرر منها ، عبر مراحل من الانطلاق الروحى إلى أن يصل إلى حقيقة المعرفة بالله والتى لا تتحقق إلا فى مقام الفناء التام .

وهذا التصور يتأكد لنا عندما يجعل أبويزيد من نفسه طيراً طليقاً تحرر من كل القيود فنراه ينطلق طائراً فى فضاء التوحيد اللانهائى يرتقى أجواءه طبقة بعد أخرى ليصل إلى أصل التوحيد فيقول :

فلم أزل أطير إلى أن صرت فى ميدان الأزلية فرأيت شجرة الأحدية [٢]

وكأن هدفه النهائى لا يتحقق إلى بالوصول إلى حقيقة أحدية الذات وهذه نفسها هى الحال التى وصفها ستيبس باعتبارها شعوراً حقيقاً بالاتحاد [٣] يبرز إلى وعى السالك بعد أن يسلب عن نفسه كل نواقصها ثم ينتقل من سلب إلى سلب ، أو من ليس إلى ليس حتى يضيع فى الضياع ، أو يفنى عن الفناء إلى أن تتخلص ذاته من ذاته ، كأنما يخلع جلده البشرى ، فلا يعود مشاهداً إلا حقيقة واحدة فى الوجود وهو ، إحساسه بأنه صار والواحد وحداً – وهنا يمكن أن نقول عن أبى يزيد أنه الواحد ، ويصح أن نقول عن الواحد أنه أبويزيد فلا غرابة – إذن وشعوره على هذا النحو –

(١) عبدالرحمن بدوى : شطحات الصوفية ، طبعة الكويت ، ١٩٧٥م ، ص ١٠٩ .
(٢) اللمع : ص ٤٦٤ .
(٣) راجع : د. أبوالوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٥ .

أن ينطق بالمتناقضات فيقول " سبحانى ما أعظم شأنى " أو " لا إله إلا أنا فأعبدون " ، وهو إن صح بعد تجديفاً صارخاً فقد أطلق على نفسه صفات لا تجوز لغير الله – حاشا لله – ولا يبررها أن يذكر بعض الباحثين أو المستشرقين أنه كان فى حال غيبة وفقدان مؤقت للشعور بالذات .

ولكن حان الوقت لكى نتساءل – هل كانت تجربته اتخاذاً حقيقياً ؟ وهل كان فعلاً قد أغرق قفى فنائه لدرجه جعلته مبشراً بالاتحاد ووحدة الوجود . والواقع أن هناك من أصدر حكماً عاماً على التصوف فى القرنين الثالث والرابع وفسر أقوال الصوفية من أمثال البسطامى ، والحلاج ، والشبلى وحتى الجنيد البغدادى ، على أساس أنهم من أصحاب وحدة الوجود ، بل لقد نسب إليه نيكلسون كما قدمنا القول لنظرية صارمة فى وحدة الوجود [١] إلى أن أبى يزيد البسطامى .

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

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

(١) راجع : نيكلسون : تاريخ التصوف الإسلامى ، ص ٢٤ . ويراجع : د. أبوالوفا الغنيمى التفتازانى ، المدخل إلى التصوف الإسلامى ، وقد ناقش هذه الفكرة فى حينه عن أبويزيد البسطامى ، ص ١٤٤ – ١٤٥ وما بعدها .

الوجود كما يذكر أستاذنا الدكتور إبراهيم ياسين [١] .

وأنه لمن الضرورى أن نشير فى هذا المجال إلى أن القشيرى ، والسراج يفهمان الفناء على أنه غيبة مؤقتة عن الشعور ، وليس محواً تاماً لصفات العبد ، ولا هو امتزاج للبشرية الإلهية ، ولا هو بأى معنى أخر يؤدى إلى صيرورة العبد إلهاً ، أو العكس وقد كان أبويزيد واعياً ولاشك بعبوديته ، حيث ظلت بارزة فى شعوره حال فنائه وبقائه حال جمعه وفرقه يقول : " من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازماً بجوارحه على آداب العبودية فى سره فى مشاهد الحق فإن كان فى عين الافتراق فإنه يجمع جهد المجتهدين فى عبوديته " [٢] .

وهنا يظهر الجانب الآخر أو الوجه الثانى لفناء أبى يزيد فمما لاشك فيه أنه كان من أصحاب المجاهدة وأنه فى مرحلة ما من مراحل حياته كان من أصحاب الفناء المعتدل وأنه ظل مدركاً لعبوديته وبأنه مخلوق وأن الخالق مفارق وبائن ، وإذا كان البعض قد أخذ عليه قوله " رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال يا أبا يزيد أن خلقى يحبون أن يروك ، فقلت زينى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك إلى أن يقول فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك [٣] . على أنها دليل على تجربة اتحاده بخالقه حال الفناء وهو ما أستند إليه *Stace* [٤] ، فعلاً فى تأكيده على هذا الرأى يقول أستاذنا الدكتور

(١) راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، البدايات ، مكتبة ومطبعة الإسراء ، طنطا ، مصر ، ٢٠٠٣م ، ص ١١٥ .

(٢) عبدالرحمن بدوى (الدكتور) : شطحات الصوفية ، ص ١٤٥ .

(٣) اللمع : ص ٤٦٤ ، وراجع أيضا : عبدالرحمن بدوى (الدكتور) شطحات الصوفية ، ص ٢٨ .

(4) Walter Stace: Mysticism and Philosophy, London, 1969, p. 115.

إبراهيم ياسين : " إلا أننا نقول أن هذا النص بعيه فيه ما يتضمن وجود الثنائية القائمة بين الخالق والمخلوق ، ففى قول أبواليزيد ألبسنى وزينى حديث بين مخاطب ومخاِطب ، والمخاَطب هو أبواليزيد والطلب موجه إلى الله ، ولو كان أبواليزيد يقصد أنه متحد بالله لقال – ألبست نفسى أنانيتى وزينت نفسى بوحدانيتى وفرق كبير بين العبارتين " (١)

ويؤكد وجهة نظرنا توبة أبواليزيد عما يوقع فى الشرك باله – يقول بعد أن قام بحجته الثالثة ورأى الكل رب البيت ولم ير البيت – أنه نودى فى سره أن يا أبا يزيد إذا لم تر نفسك ورأيت العالم كله لما كنت مشركاً ، وإذا لم تر العالم كله ورأيت نفسك كنت مشركاً وعندئذ تبت ، وتبت عن رؤية وجودى (٢) .

وفى هذا ما يقطع بان أبا يزيد كان فى وقت من الأوقات قد وقع فى ظنه أن وجوده هو كل شىء وأن وجود كل شىء قائم فى وجوده المتعين الذاتى فإنه لما أدرك خطاه رجع عن قوله – ويمكن القول بأن أبا يزيد كان بصفة عامة من أصحاب وحدة الشهود – لا وحدة الوجود ويؤكد هذه الوجه من النظر قول أبى يزيد – بعد أن وصف شجرة الأحدية ثم وصف أرضها وأصلها " فنظرت فعلمت أن ذلك كله خدعه " (٣)

وهذا يعنى أن الكون بجميع مخلوقاته ليس أكثر من وهم فى مواجهة حقائق التوحيد وكلمة " فنظرت " عنى أن كل ما يتحدث عنه هو مشاهدات يتعرض لها

(١) راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) مدخل إلى التصوف الإسلامى ، البدايات ، ص ١١٦ .
(٢) الهجويرى : كشف المحجوب ، ج ١ ، ص ٣١٩ .
(٣) اللمع : ص ٤٦٤ .

السالك لحظة الفناء ، ومن هنا يمكن أن يكون ما ذكره عن حال اتحاد ، أو رفع أو قوله " سبحانى " ، .. الخ هى مناجاة أسرار ، لا تحدث إلا حال الشهود .

ويؤكد الدكتور أبوالوفا التفتازانى " على أن نيكلسون أخطأ فى نسبه القول بوحدة الوجود إلى البسطامى فإن مذهب وحدة الوجود لم يعرف فى التصوف الإسلامى قبل ابن عرابى المتوفى (٩٣٨هـ) [١] .

وفى دراسات بعض المستشرقين من أمثال " نيكلسون " و " ماسينيون " تم تقديم الحلاج على أنه من القائلين بنظرية متكاملة فى حلول الله فى الإنسان ، وهو من هذا المنظور قد نجا بالتصوف المتفلسف هذا المنحى ، ومن الملفت للانتباه أن ذلك الحكم القاطع الذى أصدره " ماسينيون " على " الحلاج " بوجود نغمة مسيحية فى عباراته ومصطلحاته الصوفية قد تجاوز قيود البحث العلمى المنضبط إلى إصدار الأحكام التى لا يوجد عليها دليل علمى .

ويتناقض نيكلسون مع ماسينيون عندما ينقل الأول عن الثانى قوله : ومع هذا يدين التصوف الإسلامى للحلاج دين لا يمكن تقديره فإن مذهبه هذا الذى رفضه المسلمون هو الذى أدخل فى الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه انقلاباً عظيماً – يقول – أعنى فكرة الكثرة فى الوحدة المطلقة [٢] أو مبدأ التغاير فى الوحدة .

(١) راجع : أبوالوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٤٨ .

(٢) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : نقلا: عن كتاب الطواسين الذى نشره ، ماسينيون ، ص ٨٥ . والحسين بن منصور الحلاج هو : أبوالمغيث الحسين بن منصور محمد البيضاوى أحد كبار الصوفية فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين وسمى بالحلاج أنه على ما يذكر كان يكتسب بحلج الصوف ولد سنة ٢٤٤هـ بالبيضاء فى فارس وقيل أنه مجوسى الأصل ، وقيل أنه من نسل الصحابى أبى أيوب ، ونشأ بالعراق ، وقد صاحب شيخ التصوف فى عصره

وقد اختلفت الآراء حول الحلاج وتباينت تبايناً شديداً فبينما رفعه أصحابه على مراتب عالية واعتقدوا بعودته أو رجعته بعد مقتله ، وأعتقد البعض أنه رفع إلى السماء كالمسيح ، ووقف آخرون موقفاً مغايراً فقد كفره الفقهاء فى عصره ، وتوقف فى أمره آخرون ، وأنكر عليه بعض أقطاب الصوفية المعتدلون من أمثال عمرو بن عثمان المكى ، والجنيد ، وأبويعقوب النهرجورى ، وعلى بن سهل الأصفهانى ورده أكثر المشايخ كما يقول عبدالرحمن السلمى [١] .

ويذكر الدكتور مصطفى كامل الشيبى فى كتابه " الفكر السشيعى والنزعات الصوفية " أن الحلاج كان إسماعيلياً أو قرمطياً [٢] .

ويبدو أن الاتهامات الموجهة " للحلاج " جاءت من القراءات المبكرة لكتابه المعروف " بالطواسين " ، والذى نشره لويس ماسينيون سنة ١٩١٣م ، وكذلك بحثه عن الحلاج بعنوان " عذاب الحلاج الشهيد المتصوف الإسلامى " .

وبرغم هذه الانتقادات والأقوال والنظريات التى ألحقت بالحلاج ومذهبه الصوفى فإنه كان من دعاة الصمت ، وعدم البوح بالأسرار الإلهية ، كما يذكرها الأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين [٣] . لذلك فنحن نشك فى نسبة كثير من الأقوال له ، ويبقى إدعاء مولر *Muller* ، ودى هربلوت *D'herbelot* ، بأن الحلاج كان

كسهيل التسترى والجنيد . راجع : عبدالله السلمى : فى الطبقات ، ص ٣٠٧ ، ووفيات الأعيان : جـ ١ ، ص ١٨٣ .

(١) عبدالله السلمى : وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ١٨٤ .

(٢) مصطفى كامل الشيبى (الدكتور) : الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ، بغداد ، ١٩٦٦م ، ص ٧٢ .

(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور) : التصوف الإسلامى ، البدايات ،

مسيحياً عار من الحقيقة ، كما أن اتهام ريسك*Reiske* له بادعاء الألوهية يفتقر إلى الأدلة العميقة ، فإذا وصفه قون كريمر *Kermer* بأنه من القائلين بوحدة الوجود ، فإننا قد بينا فى أكثر من موضع فى دراساتنا السابقة أن مذهب وحدة الوجود المتكامل لم يظهر إلا مع الصوفى المتفلسف " محيى الدين بن عربى " المتوفى (٣٨هـ) [١] .

وبالرغم من دعوة الحلاج إلى الصمت وعدم البوح بالأسرار إلى أنه كما جاء فى أخباره أفشى سره ، وتكلم بالمتناقضات ، وشاع بين الناس ما نسب إليه من الاعتقاد بالألوهية كما قدمنا لقوله أنا الحق [٢] ما فى الجبة إلا الله [٣] .

وقال أيضاً :

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا نحـن روحـان حللنـا بـدنا
فـإذا أبصـرتنى أبصـرته وإذا أبصـرته أبصـرتنا

وقوله :

أنـت بـين القلـب والشـغاف تجـرى مثـل جـرى الـدموع فـى أجفـانى
وتحـل الضـمير جـوف فـؤادى كحلـول الأرواح فـى الأبـدان [١]

(١) راجع : أبوالوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥١ .
– راجع : صدر الدين القونوى : كتاب النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، تحقيق ودراسة وتعليق : د. إبراهيم ياسين ، المقدمة ، ص ١ – ٥ .
(٢) عبدالله السلمى : وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ١٨٤ .
(٣) الطوسى : اللمع ، ص ٥١ .

وربما كان اتهام " ريسك " للحلاج بأنه مسيحى راجع إلى قولته المشهورة التى قال فيها بحلول اللاهوت فى الناسوت أو حلول الألوهية فى البشرية ، أو اللقاء بين النظامين الإلهى والطبيعى .

يقول الحلاج :

سبحان من أظهرته ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه بلحظه الحاجب بالحاجب[٢]

إلا أنه يمكن الرد على " ريسك " ونفى القول بنزعة الألوهية عند الحلاج بما قال هو نفسه – إذ ينفى نفياً قاطعاً امتزاج الألوهية فى البشرية .

يقول : – ومن ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية أو أن البشرية تمتزج بالألوهية فقد كفر – فإن الله تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه [٣] .

---

(٤) عبدالله السلمى : الطبقات ، ص ٣٠٩ .

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، القاهرة ، د .ت ، ص ١٨٢ . انظر أيضاً : عبدالحفيظ بن هاشم مدنى فى كتابه : أخبار الحلاج : ص ٣٣ .

– كذلك راجع التحليل الذى قدمه الأستاذ الدكتور أبوالوفا التفتازانى : فى كتابه المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ ، وكذلك راجع : المدخل إلى التصوف : البدايات فيما أثبته الدكتور إبراهيم ياسين .

(٢) عبدالحفيظ بن هاشم مدنى فى كتابه : أخبار الحلاج : ص ٣٣ . ، نفى القول بالامتزاج أو الحلول أو الاتحاد على لسان الحلاج ، ص ١٢١ .

ويثبت الدكتور " أبوالوفا التفتازانى " هذا التناقض نقلاً عن " ثولك " فهو يراه مرة من دعاة الحلول ومرة أخرى ينفى عنه القول بالحلول والامتزاج – يقول:" أغلب الظن أن الحلول عند الحلاج كان مجازياً وليس حقيقياً ويؤيد ذلك عبارة نقلها عبدالرحمن السلمى فى طبقاته يقول : قال الحلاج " ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به " [١] . لكننا نرى أن الحلاج كان قد نفى نفياً مطلقاً امتزاج الألوهية بالبشرية فيما لا تناقض بين الاتصال والانفصال .

ويبدو لنا أن " الحلاج " كان من الغارقين فى الوجد وفى حال وجده كان يطير بخياله إلى الألوهية ويفنى فيها فناء معنوياً لا حقيقياً لأنه نفى نفياً مطلقاً القول بالاتصال الحقيقى ، كما قدمنا بل وأصر على الفصل بين الألوهية والبشرية فى مشكاة الأنوار مشكاة الأنوار عن الحلاج " العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق " [٢] .

ونحن نفهم من هذا أن الحلاج الواجد من أصحاب الأذواق والأحوال النفسية ، فهو حال الغيبة يرى الحقيقة الوجودية واحدة حال الشعور النفسى بالحضور مع الله ، وفى حال اليقظة يعود إلى الشعور ببشريته والإحساس بالكثرة المشاهدة فى الكون ، وهو يفسر هذا السكر الذى يقع فيه السالك لحظة عروج وجدانه إلى سماء الحقيقة وهو السكر الذى يقهر سلطان العقل فينطق الصوفى وهو فى حال غيبة عن النفس فيأتى كلامه طائشاً شاطحاً فإذا خف عن الصوفية سكرهم ردوا إلى سلطان العقل

(١) راجع : أبوالوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٤.
(٢) أبوحامد الغزالى : مشكاة الأنوار ، القاهرة ، ١٩٠٧م ، ص ٤٠ – ٤١ .

الذى هو ميزان الله فى أرضه [١] وفى هذه الحالة يدرك الصوفى أنه كان واجداً ومبهوتاً وأن ما بداخله من شعور بالحلول أو الاتحاد بالألوهية لم يكن إلا وهم وشعور نفسى دافق مصاحب لنوع من الذهول النفسى ، مما يجعل الحلاج من أوائل المحلقين فى أجواء التصوف بشكله النفسى والميتافيزيقى .

ولد واجه الحلاج مصيره بشجاعة منقطعة النظير وقد تنبأ بما سيصير إليه حاله بعد أشيع عنه ما نسب إليه من القول بالحلول وادعاء الألوهية ، وانتمائه إلى الزنادقة ، وحينما صلب قال مخاطباً ربه " هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك وتقرباً إليك فأغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا [٢]

والواقع أن الذين قتلوا الحلاج قد مثلوا بجثته على الطريقة البوذية ، فقد صلبوه ، ثم قطعوا أطرافه من خلاف ، ثم دقوا عنقه ، ثم أحرقوه وألقوا رماده فى نهر دجلة ، وهكذا فإن قاتليه قد تجاهلوا ما أمر به الله فى القرآن الكريم فى معرض إقامة الحدود والقصاص ، فقد طبقوا كل أنواع الحدود عليه دفعة واحدة وأضافوا إلى ذلك ما يفعله الهنود بمواتهم عندما يتخلصون من جثثهم حرقاً ويلقون بترابها فى الأنهار المقدسة فأين الإسلام مما فعلوا .

(٣) أبوحامد الغزالى : مشكاة الأنوار ، ص ٤٠ – ٤١ . راجع أيضاً : أبوالوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٦ .

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : مجموعة المحاضرات التى ترجمها : د. عفيفى ، بهذا العنوان ، ص ١٣١ .

– راجع فى ذلك : كتاب الدكتور إبراهيم ياسين : حال الفناء فى التصوف الذى وصف فيه كيف واجه الحلاج مصيره بشجاعة فائقة فى الفصل الذى خصصه للجانب النفسى ، ص ٤١ ، ٧٦ .

ومن المعروف تاريخياً أن السلطات فى عصره اتهمته بأنه كان يتآمر على الدولة [١] .

وأنه كان يدعو سراً إلى مذهب القرامطة وكانوا خصوم الخلافة [٢] .

يقول الدكتور التفتازانى ، وأغلب الظن أن السلطات خشيت منه لأنه كان يتمتع بشعبية ضخمة إذ إلتف حوله الكثيرون ممن اعتقدوا ولايته وكرامته ، وهو الأرجح عندنا [٣] .

الفناء قرين البقاء :

إن غاية الفناء فى الله لابد وأن تكون فى البقاء بالله ، فإذا كان الفناء هو تلاشى الصوفى عن وجوده الحسى ، فإنه قد يعبر عن جانب من جوانب " الثرثانا " التى تعنى زوال الإحساس بالشخصية .

وإذا كان الفناء ذهاب فى ذهاب ، وتلاشى فى محيط الكون وغفلة عما يجرى من أحوال الخلق فإن البقاء صحو بعد سكر ، وحضور بغد غيبة ، وتأمل وتركيز بعد ذهول وسحق للذات .

الفناء رحلة يقطعها السالك على الله والبقاء رحلة فى الله وبالله ، يقول عبدالرحمن الجامى : " وتحقيق ذلك أن كل من يفتح هذا الباب فى الحقيقة عن طريق

(٢) إبراهيم ياسين (الدكتور) : حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، ص ٤١ ، ٧٦ .
(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : مجموعة المحاضرات التى ترجمها : د. عفيفى ، بهذا العنوان ، ص ٣ .
(٢) أبوالوفا التفتازانى (الدكتور): المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٤ ، ١٥٦ .

السلوك أو الجذبة أن يجلس فى الخلوة غائبا عن وجود نفسه متخليا عن ذاته وصفاته ، يرى نفسه فى مرآة حبيبه وحبيبه فى مرآة نفسه " [١] .

والفناء عند النفرى " وقفه وواقف ، رؤية ورآئى وإنقطاع عن الطلب لفنائه فى المطلوب " . والوقفه نورية تزيل الخواطر المظلمة عن " الغيرية " كما يطمس النور الظلام ، وترد قيم الظواهر عن الموجودات جميعاً إلى قيم الحقائق عنها . والواقف يتجاوز حدود المكان والزمان فإذا ما وصفنا الواقف قلنا أنه دخل كل بيت فما وسعه وشرب من كل بئر فما ارتوى ، ثم كان مأواه عندى فأنا قراره وموقفه"[٢] .

والواقف لا يدع وراءه وارثاً غير الله ، وإذا ذهبت الوقفه من عقله أضحى نورا " كله " [٣] فثناؤه على الله ثناء من الله نفسه ، ومعرفته هى عين معرفة الله الذى يرى نفسه واحداً كما كان من قبل " [٤] .

وهذه الوقفة كما يصفها نيكلسون "هى نوع من التجوهر *Essentialistion*، أو بمعنى آخر التبدل *" Substitution"* أو التحول *" Transmutation "* إن

(٣) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة : صادق نشأت ، القاهرة ، ١٩٧٢م ، جـ ٢ ، ص ٥٤٩ .

- راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) : حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، ص ٥٥ .

(1) Nicholson: The Mystics of Islam, pp. 148 – 168.

(٢) محمد عبدالله النفرى : المواقف والمخاطبات ، ص ١٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٥ .

- Nicholson: The Mystics of Islam, p. 156 – 157.

الوقفه منيره تطرد ظلام الأفكار السوداء ، تماماً كما يطرد النور الظلام ، إنها تغير الظواهر القيمية لكل الأشياء الموجوده إلى قيمها الأزلية الخالدة " [١] .

فى الوقفات لا يبقى شىء إلا الله ، وعندما تختفى الوقفات الظاهرية من وعىّ الواقف يتحول إلى نور ، وهكذا يفنى العارف فى معروفه وتصبح معرفته معرفة إلهية .

والبقاء أكمل من الفناء كما يقول ابن عطا الله السكندرى من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى ، وإنما يحس فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجى وبحضوره من الله فى كل وقت " [٢] .

" الفناء علامة الإنسان الكامل فى رحلته إلى الله من الكثرة إلى الوحدة على أن يكون كل هذا فى الله وبالله ثم هو بقاء وعوده من الفناء إلى عالم الظواهر حيث تتجلى الوحدة فى الكثرة " [٣] .

الحب الإلهى طريق الفناء والاستنارة :

لاحظنا العلاقة الوثيقة بين المحبة والفناء فالمحب إلى الحبيب مسافر وذاهب فى حبه إلى مرحلة الجذب والتلاشى . لقد أطلقت رابعة صيحة الحب فى قولها " أحبك حبين " فراحت تفرق بين حب الهوى والحب الخالص لوجه الله فجمعت بين نقيضين لأنها لم تتحدث عن حب الهوى المذموم وإنما جعلت من هواها ذكراً دائماً

(٤) أبوالوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، القاهرة ، ١٩٥٨م ، ص ٢١٩ ، ٢٢ .١٥

(١) Ibid., p. 168.

واستغرقاً كاملاً فى الله ، أفناها الحب عن العالم ثم عن الذات ثم لم يبق لها إلا الله فهامت حبا وإخلاصاً ، وأفنت نفسها فى العبادة .

وقد سرت هذه الحالة فى التصوف منذ تلك الصحية فجاء من بعدها رهط من الصوفية الذين أشهدوا الفاعل على أن الحب طريق لا يخطىء الوصول إلى " الله " لو أنه حب ينشد المحبوب بعد أن يعبر على " وقفه " كما أسماها النفرى فيها يصبح الواقف كوناً واسعاً يدخل كل مكان فلا يحويه ويشرب من كل بئر فلا يرويه" [١] . كما جاء فى كتابات نيكلسون وكما قدمنا .

لذلك لم يكن مستغرباً أن تأتى مصطلحات الفناء متواترة المعانى كما عبر عنها نيكلسون ، ووليم جيمس وأندرهل وغيرهم من الباحثين فى هذا المجال .

فهو عندهم شكلاً من أشكال الثرڤانا *Nirvana* كما قدمنا ، وهو ذهاب وتلاشى *Passing Away* فى المطلق ، وهو حالة من الوعىّ الصوفى الحاد أو العميق *" Exteremestate of Mystical Consciousness "* [٢] .

وهو عبور من بحر الفناء إلى ساحل البقاء ليحقق الصوفى وجوده الحقيقى فى الله ، ويصل الأمر عند نيكلسون مثلاً إلى وصف اللحظة التى يفنى فيها الصوفى باعتبارها موت من أجل الحياة فى الله وبالله ، وانها لحظة يستهلك فيها السالك وجوده الظاهرى ليبقى بوجوده الحقيقى ، وهى لحظة يتحقق فيها السالك بالاتحاد مع الحياة المقدسة . إنها نوع من التأليه ، أو التجوهر " بمعنى أن يكتسب الجوهر البشرى الصفات الإلهية *"Essentialistion"* أو التبدل *"Substitution"* يعنى تبدل الحال

(3) R.A. Nicholson: The Mystics of Islam, p. 148, 151.
(1) R.A. Nicholson. Op. Cit., p. 149.

الذى كان عليه السالك حال بشريته ليستغرق بالكامل فى الله بعد تبدل صفاته ثم ليتحول من عالم الخلق إلى عالم الخالق ويترك دنياه إلى آخرته *"Transmutation"* (١) .

إن السالك فى هذه اللحظة قد استهلكه الحق بنوره الكاشف لظلام البشرية وجعل منه وجداناً عامراً بذكر الله يردد فى نفسه وفى حال من الدهش والغيبة عن الذات الحق حق والخلق خلق ولا خلق إلا بالحق وللحق فهو خلق وحق فإذا صاح الحلاج " أنا الحق " فلاشك أنه يعنى أن الحق قد صنعه من أجله فأحسن صنعه تصديقا لقوله جل شأنه : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٢) ﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (٣) .

من هنا ربما كانت صرخته " أنا الحق " تعنى أن ليس هو قائلها ، وإنما القائل هو الحق على لسانه ، أما دليله على صحة دعواه فهو كلام الله إلى موسى – عليه السلام – بلسان الشجرة وذلك فى قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (٤) .

لقد تكلم إلى موسى – عليه السلام – بلسان هذه الشجرة وبهذا رد الحلاج قوله " أنا الحق " إلى مسلمه بديهية أرتضى أكثر الصوفية أنها تمثل حقيقة المذهب

(2) Ibid., p . See Too: James: The Varieties of Religious Experience, pp. 366, 413.

(١) سورة الصفات : الآية (٩٦) .

(٢) سورة النمل : الآية (٨٨) .

(٣) سورة القصص : الآية (٣٠) .

الحلاجى الصحيح وبمقتضاها يكون قد نطق بهذا الكلام تحت تأثير شهوده أو نشوة الشهود كما يذكر " محمد بن الطيب " وهو يحسب أنه تماهى مع الذات الإلهية ، والحق أنه لم يتصل بغير صفة من صفاتها . وهذا هو ما عبر عنه الحلاج فى الطواسين بقوله " ومثلى مثل تلك الشجرة " [١] . وهو يعجب من أن الناس سمعوا كلام الله من الشجرة ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ ويقولون قال الله كذا ولا ينسبونه إلى الشجرة ، وأنهم يسمعون من ابن منصور " الحلاج " أنا الحق . ويقولون قال ابن منصور لو يقولون إن الله قال كذا على لسان الحلاج .

أولاً : العلاقة بين الحب الإلهى والفناء :

أنه لا يمكن كما ذكرنا الوصول إلى حال الفناء إلا بالحب فالحب هو الركيزة الأساسية أو البنية التحتية للوصول إلى حال الفناء ولكن كيف نصل إلى هذا الحب ن هل هو اختيارى للبشر أم هو منحة ربانية ؟ ولا يستطيع ان يصل إليه الإنسان إلا من خلال بركات ربانية ، فكيف نحصل عليه ؟

يقول نيكلسون فى كتاب صوفية الإسلام أن حب الصوفية فى الإسلام هو ذهاب إلى الله وهو منحة ربانية ولو ان الخلق جميعاً أرادوا أن يحصلون عليه لم يستطيعوا [٢] .

(٤) محمد بن الطيب : فكرة الحق والفناء عند المتصوفة ، مقال منشور بمجلة التفاهم الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الدينية ف سلطنة عمان ، العدد ٣٨ ، ٢٠١٢م ، ص ٢٤ إلى ٥٥ .

- راجع : أبوالعلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٦٣م ، ص ٢٣٥ .

(1) R.A. Nicholson: The Mystics if Islam, p. 112.

ويذكر نيكلسون على لسان معروف الكرخى أن محبة الله شىء لا يكتسب بالتعليم وإنما هو منحة ربانية [١] .

ويقول ابن الفارض فى أنه حال قدمهة روحه وهى فى عالم الأمر وقيل أن تهبط إلى هذا العالم السفلى ، فلم يبق فى هذه الحياة الدنيا على ما كان عليه من صفاء ونقاء ، لذلك فالحب هو بداية الطريق الصاعد إلى حال الفناء وبذلك تكون العلاقة وثيقة بين الحب والفناء .

والحب إذن هو الطريق الصاعد من الإنسان إلى الله يقابله طريق من الله إلى الإنسان ومحبة الله جهد من العبد لكنه لا يكتسب بالمجهود ، وبواسطة الفناء يصل الصوفى إلى الحقيقة وهناك يتحقق إتحاده بالحق على حد تعبير نيكلسون وهو يقرر أن الصوفى فى حال الجذب والفناء واصل إلى مقام الولاية بحيث لم يعد فى حاجة للدلالة على ولايته بعد ذلك . لذلك لا يجب الحكم على الصوفية بظاهر الحال ، وإن علمهم بالغي قد يحملهم على فعل ما يخالف ظاهر الشرع أو الأدب كما ورد فى قصة سيدنا موسى مع الخضر .

والحب هو حاله من الذكر الدائم والحوار المستمر بين المحب والمحبوب وهو قطع ووصل أى " فناء ومعرفة " وهى أيضاً انقطاع لعبادة الخالق وقطيعة عن الخلق ، ونحن قد نبين أن من خواص هذه القطيعة الزهد فيما سوى الله ، واليأس من كل شىء عدا إصرار المحب على قطع الطريق إلى المحبوب وذلك لا يتأتى إلا بالفكاك من قيود البشرية والتجرد من العلائق الدنيوية وعلى هذا فمن الطبيعى أن تكون

(٢) أبوالعلا عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ص ١٤١ .

المحبة أول أودية الفناء باعتبارها نوع من الاتصال المباشر بين المحب والمحبوب ولحظة الاتصال من اللحظة التى يتم للسالك فيها تحصيل المعارف اللدينية [١] .

ويقول نيكلسون " ومقام العشق أقصى مقامات الزهد والغيبة عن الحس والاتصال بالعالم الروحانى فإذا وصل الإنسان إلى هذا الحد من الغيبة عن نفسه أطلع على أسرار الغيوب وأخبر بها معاينة لا على سبيل الحدس [٢] .

وبذلك لكى يصل الصوفى إلى مرحلة الفناء فإنه يتحرك فى أطوار عديدة فى الحب لكى يصل إليه وبذلك تظهر لنا العلاقة بين الحب الإلهى والفناء فهى علاقة تكاملية فلابد من اكتمال الحالة الصوفية فهى كالصورة التى يرسمها فنان . فهى فكرة بداخله ولكن لم يفعلها فإذا أخرجها من ذهنه على اللوحة أصبح لها فعل ومعنى واقعى وبذلك يكون قد وصل إلى الهدف المرجو منها .

ولما كان من طبيعة الحب الإلهى أن يكون مصاحباً للفناء فى المحبوب دون أن تبقى للمحب رغبة أو علاقة مع النفس أو مع المخلوقات فإنه يذهب فى حب الله ذهاباً ، وينجذب إليه جذباً ومن ثم تموت فيه النفس موتاً عذباً محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به ، ولو أنه فى القلب فيظل فى شوق إليه كما لو كان غائباً ، وهذا الشوق الحار المشبوب هو فضل وهبة من الله يوقع فى النفس العاشقة مفارقات مربكة تعبر عن شوقه إلى الموت ابتغاء أن يجد فى المحب حياته التى هى المحبوب [٣] .

ثانياً : مراتب الحب الإلهى :

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، ص ١١٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١١٧ .
(١) إبراهيم إبراهيم ياسين(الدكتور) : حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، ص ١٥٢ .

إن الحب الإلهى له مراتب عديدة وأطوار للوصول للحقيقة فإن المتأمل فى الحياة الروحية لهؤلاء القوم أنها كانت مطبوعة ويعتقد فلاسفة الصوفية من أمثال ابن عربى وصدر الدين القونوى وسعيد الدين الفرغانى أن غاية مرمى هذا النوع من المحبة كمال الجلاء والاستجلاء وما يتعلق بهذا وما يترتب عليه من ظهور وتفصيل والأسماء والصفات الإلهية والكونية الوجودية والعلمية فى جميع المراتب والعوالم الحقية والخلقية لم يخل شىء من أثر هذه المحبة والعشق والطلب والشوق وهى تظهر فى كل شىء بحسب الصفة الغالبة عليه كما يقول الفرغانى : " وهى أعنى المحبة على اختلاف أسمائها ونسبها ونعوتها وأحكامها أى بأى اسم من أسمائها ونسب من نسبها [١] .

وسئل ابن عطاء الله عن الشوق هل هو أعلى أم المحبة ؟ فقال : " المحبة لأن الشوق منها يتولد ، وقال بعضهم الشوق لهيب بين ثناء الحشى يسنح عن الفرقة فإذا وقع اللقاء طفىء وإذا كان الغالب على الأسرار مشاهدة المحبوب لم يطرقها الشوق وقال لبعضهم " هل تشتاق " ؟ قال لا إنما الشوق إلى غائب لا حاضر [٢] . يعنى الحضور هنا لله فهو الحاضر دائماً والحاضر فى كل حال والحضور لقاء دائم فكيف يشتاق من يلتقى بالمحبوب على الدوام .

(٢) إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، البدايات ، ص ٢٩٠.
(١) القشيرى : الرسالة القشرية ، ص ٤٣٣ .

ويقول القشيرى سمعت الأستاذ أبا على فى قوله عز وجل : ﴿ وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى ﴾ (١) . معناه شوقاً إليك فستره بلفظ " الرضا " وقال من علامات الشوق تمنى الموت على بساط العوافى (٢) .

وإن ربعة العدوية فى حبها كانت زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية غير أنها زادت على هذا كله عاملاً جديداً وهو الحب حب الله لما يخصها به من نعمة وآلائه وحبه لذاته وهذا هو الحب الذى يتخذ فيه من الله موضوعاً يشتاق إليه الإنسان ويقبل عليه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً فى جنته بل ابتغاء لوجهه وإجلاء لطلعته(٣).

ونحن إذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفية ألفيناها حافلة بكثير من نفحات هذا الحب الإلهى الذى فاضت به نفس رابعة العدوية ، فملك عليها عواطفها وجعلها لا تتغنى إلا به ولا ترد كل شىء إلا إليه ، فمن ذلك أبياتها التى تخاطب فيها ربها وتقول :

أحبك حبين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا (٤)

(٢) سورة طه : الآية (٨٤) .
(٣) القشيرى : الرسالة القسيرية ، ص ٤٣٤ .
(٤) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ٩٣ .
(١) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ، ص ٩٤ .

وليس من شك أن أعلى الحبين هو حب الله لذاته حباً مجرداً عن الهوى ، منزهاً عن الغرض إلا أن يكون هذا الغرض هو مشاهدة ومعاينة جماله الأزلى ، وليس من شك أيضاً أن هذا النوع الثانى من الحب هو الذى كانت تؤثره رابعة العدوية ، وتأخذ نفسها به كما يدل على ذلك قولها فى إحدى مناجاتها " إلهى إذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنى منها ، وإذا كنت أعبدك خوفاً فى جنتك فأحرقنى بها ، أما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى " [١] .

والواقع أن الصوفى المحب والمتجه إلى محبوبه لا يرى انقسام الحقيقة فالداخل والخارج أو الباطن والظاهر يمثلان ناحيتين مختلفتين للحقيقة الواحدة العظيمة ، إن المحب هو فى صعود دائم ناحية الأنا الكلية حيث العودة إلى المنبع[٢] .

والأنا فى الحب هى أنا جديدة تتمتع بطريقة جديدة للإحساس والفعل كما يتمخض نموها عن تسامى الشخصية كما تؤدى هذه العلاقات الجديدة مع الأنا المطلقة إلى تلاشى الذات والواقع إن الإنسان العادى لا يعرف عن ذاته إلا القليل أو عن الذات الخاصة ، ثم هو فى نفس الوقت لا يعرف شىء مطلقاً عن الإلوهية، فإن أقصى ما يمكن أن يحصل عليه من عرفان ليس إلا التصدى الناتج عن الشوق الجامح للاتحاد بالله [٣] .

(٢) المرجع السابق : ص ٩٥ .

(٣) إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : تسامى الأنا والحب الإلهى ، ص ٢٦٧ .

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : تسامى الأنا والحب الإلهى ، لحث ضمن كتابه التصوف البدايات ، ص ٢٦٨ .

وهناك درجات مختلفة للحب عندما يصل المؤمن إلى أحداها ينتقل إلى الأخرى ، هذه الدرجات وهى كالآتى :

أولاً : تعلق القلب نحوه دون السيطرة على زمامه .

ثانياً : إقبال القلب إلى محبوبه والسعى وراء طلبه والتمتع بذكره أو مشاهدته .

ثالثاً : اندفاع القلب نحوه من دون السيطرة على زمامه .

رابعاً : ملازمة الحب للقلب دون مفارقته (ويطلق عيه بالغرام) .

خامساً: الوداد وهو صفو المحبة .

سادساً: وصول الحب إلى شغاف القلب كقول الله عن إمراة العزيز : ﴿ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً ﴾ وهى ثلاث مراحل :

- يستولى الحب على القلب .
- يصل الحب إلى داخل القلب .
- يصل إلى غشاء القلب .

سابعاً : العشق وهو حب مفرط يخاف على صاحبه .

ثامناً : التتيم وهو التقيد والتذلل .

تاسعاً : العبودية لمحبوبه .

الخلة هى المحبة التى تخللت روح المحب وقلبه ولم يصل إليها أحد إلا إبراهيم – عليه السلام – ورسول الله – صلى الله عليه وسلم – ويتعلق القلب بمحبوبه

تعلقاً لا حدود له بحيث ينسى المحب صفاته فى ذكر محاسن محبوبه حتى يتسولى المحبوب على قلب المحبوب [١] .

والمحب يبتعد عن الناس ويخلو لله عز وجل وتراه دائم التفكير صامتاً لا يسمع إذا دعاه أحد لا يكون مع محدثه ولهذا لا يفهم من يكلمه ولا يحزن إذا أصيب ببلاء ولا ينازع أحد فى متاع الدنيا من منصب أو جاه أو غير ذلك من زخرف الحياة [٢] .

ويقول الدكتور إبراهيم ياسين [٣] : " أنه لا يصل التوجه إلى غايته إلا إذا كان صادق التوجه مستقيم الروح والأخلاق وفى الطريق إلى الله أو الحق لابد أن يمر بمجموعة من المراتب والدرجات لكى يصل إلى مقام الاتحاد وبذلك يكون وصل إلى أعلى درجات الكمال وهو الاتحاد مع الحق " . يقصد التحلى بصفات الحق بعد التخلى عن صفات الخلق .

ويذكر الدكتور عبدالرحمن بدوى [٤] موقف سفر السالكين " أوقفنى الحق على نهاية سفر السالكين وقال هذا مقام الولاية وهو انتهاء سفر السالكين إلىّ وأول السلوك الخلاص من القيود وهو غزالة العين الظاهر ، وقال لى السلوك عبارة عن التحول فى

(١) عبدالحكيم عبدالغنى قاسم : المذاهب الصوفية ومدارسها ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٩م ، ص ١١٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ١١٤ .

(٣) إبراهيم ياسين (الدكتور) : النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٢م ، ص ١٠٣ .

(٤) عبدالرحمن بدوى (الدكتور) : الإنسان الكامل فى الإنسان ، وكالة المطبوعات ، بيروت ، لبنان ، د . ت ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

المقامات والدرجات الشهودية والمنازل الوجودية والحضور فى المراتب الغيبية والدرجات الكشفية ولو بصورة العلم " .

ثم كشف لىّ عن قيام حقائق الأعيان الثابتة فرأيتها قائمة فى المواجيد كقيام اروح فى البدن ، ثم كشف لىّ عن سر البرزخ القائم بين الجوهر اللطيف الروحانى والكثيف الجسمانى فرأيته معنى ثالث وبرزخاً جامعاً ن ثم كشف لىّ عن الأشياء فى النور الوجودى منه ناشىء [١] .

ويذكر الدكتور عبدالرحمن بدوى عن سفر السالك " وهناك رأيتنى جامعاً فأقمت ولا زمان ثم كشف لىّ عن صورة القلب فى حضرة الإنسان فلما أحضرنى به رفعت حجب الأكوان وبرز الوجه الواحد ، فشاهدته ثم رفعت الرؤية وتوحد المعنى بعد رفع الأضداد الذاتية ثم كشف لىّ عن أسرار تنزل الروح الأمين على القلب المكين ومرقوم [٢] .﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ{٢٧} ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً{٢٨} ﴾ [٣] .

ويذكر ابن القيم الجوزيه [٤] مراتب المحبة كالآتى :

أولها : " العلاقة " وسميت علاقة لتعلق القلب بالمحبوب .

الثانية : " الإرادة " وهى ميل القلب إلى محبوبه وطلبه له .

(١) عبدالرحمن بدوى (الدكتور) : الإنسان الكامل فى الإنسان ، ص ٢٠٢ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
(٣) سورة الفجر : الآيتان (٢٧ ، ٢٨) .
(٤) هذبه عبدالمنعم صالح : ابن القيم ، تهذيب مدرج السالكين ، دار التوزيع ، ١٤٠٢هـ ، ص ٥٢٠ ، ٥٢١ .

الثالثة : " الصبابة " وهى أنصاب القلب إليه يصبو صياً ، وصبابه ، فعاقبوا بين المضاعف . قاسم الصفة منها " صب " .

الرابعة : " الغرام " وهو الحب اللازم للقلب الذى لا يفارقه ، بل يلازمه كملازمة الغريم لغريمه ، ومنه سمى عذاب النار غراماً للزومه لأهله .

الخامسة : " الوداد " وهو صفة المحبة وخلصها وليها ، و " الودود " من أسماء الرب تعالى وفيه قولان :

– أنه المودود . – والواد لعباده .

السادسة : " الشغف " يقال شغف بكذا وهو مشغوف به وقد شغفه المحبوب .

السابعة : " العشق " وهو الحب المفرط الذى يخاف على صاحبه منه .

الثامنة : " التتيم " الذى هو الإنفراد .

التاسعة : " التعبد " وهو فوق التتيم ، فإن العبد هو الذى قد ملك .

العاشرة : هى مرتبة " الخلة " التى أنفرد بها الخليلان إبراهيم – عليه السلام – ومحمد – صلى الله عليه وسلم " .

وهذه المراتب ذكرها الدكتور زكى مبارك نقلاً عن روضة المحبين [١] .

ويبين ابن الفارض أيضاً أطوار حبه الإلهى وهذه الأطوار كالآتى :

الطور الأول : يظهر حب ابن الفارض لله ناقصاً مشوباً بشوائب الحس إذ ترى بأن المحب هنا لم يكن قد تحقق بعد بتمام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه

(١) زكى مبارك : التصوف الإسلامى ، الهيئة العامة المصرية ، الطبعة الثانية ، ص ٢٦٠ .

وما يظهر فى هذا الطور إن المحب ليس متجهاً بحبه إلى محبوبته من حيث هو ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وانظر إلى قوله مخاطباً محبوبه :

هـى قبـل أن يفنـى الحـب منـى بقيـة أراك بهـا لـى نظـرة المتلفـت[١]

وفى الطور الثانى : تفنى نفس المحب عن أوصافها فغناء تستغرق معه فى ذات المحبوبة وينتهى بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل وذلك لأن نفس المحب بتجريدها عن أوصافها وفنائها عن حظوظها من المحبوبة قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء ويقول ابن الفارض :

فـأفنى مـا لـم يكـن ثـم باقيـاً إلـى ومنـى وارداً بمريـدتى
فألقيـت مـا ألقيـت عـن صـادر إلـى ومتـى وارداً بمريـدتى
وشـاهدت نفسـى بالصـفات التـى بهـا تحجبت عنى فى شهودى وحجبتنى[٢]

ومن خلال هذه المراتب والدرجات المختلفة للوصول إلى الحب الإلهى نتبين أنها واحدة الهدف ، فهدفها هو الوصول إلى حال الفناء فى المحبوب أو تحقيق المعية مع الله والبقاء به .

(١) محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف ، مصر ، ص ١٢٨، ١٢٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

النتائـــــج :

تخلص الدراسة إلى العديد من النتائج الهامة التى تمثل رؤية جديدة فى العلاقة بين الفناء ، كما يظهر فى الأحوال عند صوفية المسلمين و " النيرڤانا " كما تظهر فى الطريق البوذى إلى تحقيق التوازن والسلام الروحى .

* فالفناء كما تفصح عنه الدراسة معية مع الله ذلك أنه رهن بحب متبادل بين العابد والمعبود ، وهو مبادلة فى القرب والسعى بين العبد والرب ، وهو حاله من استيلاء العظمة الإلهية على قلب العبد مصاحبة لقهر الصفات البشرية ، ومحو كل ما هو من قبيل الصفات الدنيوية ، لاستيلاء صفات الحق على رسوم الخلق وبقاء العبد بما أودعه الرب فيه وأبقاه له به .

* بينما تظل " الثرڤانا " متمثلة فى بلوغ حالة من السلام التام للروح بعد الخلاص من المعاناة وبعد انفصال العابد البوذى بذهنه وجسده عن العالم الخارجى ، والاستغراق فى التأمل العميق بهدف تحقيق النشوة والسعادة القصوى وذلك بقتل الشهوات والابتعاد عن المشاعر السلبية من رغبات وغرائز ، وحزن وقلق ... وغيرها .

* و " الثرڤانا " هى عبور إلى بحر الضياء المسمى بالنفس عندما يتم سلبها وتصبح غير موجودة أى كما يصفها البوذية اللانفس " *No Atman* " أو هى الروح فى هذه الحالة وهى التى تستحق وصف اللامولود " *Unborn* " ، اللامتشكل " *Un Formated* " اللاعضوى " *Un Originated* " .

* يرتبط الفناء بحياة العابد فى العبادة وعصمه السالك من المخالفات والمعاصى وبلوغه إلى مستوى من الكمال السلوكى والروحى يكون له هبه من الله ومنة منه

تبلغ مبلغها عندما تكون سبباً ليس فى مجرد عصمة السلوك فقط وإنما تمكن للسالك من كف الضمير عن مجرد التفكير فى المعاصى .

* يرتبط الفناء بسلب الفعل عن العبد والاعتقاد الجازم بأنه فعل الله يستوى فى هذا أصحاب الفناء المعتدل من أمثال الجنيد وأصحاب المواقف الوجودية من أمثال ابن عربى ومدرسته لقول الحق جل شأنه : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (١) ﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (٢) وقوله :﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ (٣) فالسالك الفانى لا يرى لنفسه تدبيراً ولا فعلاً ، وإنما يرى الفعل لله، وهذا معنى قول الشاذلى – " كن عبداً والق القياد لحكمة، ولا تحكم تدبيراً فغيرك حاكم " أى أن الله صاحب الحكم والفعل ، فالعابد لا يرى إلا الله فيرى الفعل والتدبير من الله يقول ابن عطاء السكندرى " فما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة ، ولكن لتدحض إرادته إرادتك " (٤) .

وتردد الثرثانا قولاً شبيهاً فعندما يصل العابد البوذى إلى الخلاص يردد قولا أثيراً (ما رأيت إلا الله) " *Only God I Saw* " (٥) . ففى كل أشكال البوذية يكون الوصول إلا الكارما قرينا بسقوط كل ما فى الكون شهوداً ووجوداً فيما عدا الله فى

(١) سورة الصفات : الآية ٩٦ .

(٢) سورة النمل : الآية ٨٨ .

(٣) سورة الرعد : الآية (٣٣) .

(٤) راجع : أبوالوفا التفتازانى (الدكتور) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، القاهرة ، ١٩٥٨م ، ص ص ١٠٩ ، ١١٧ .

(5) Siriswami Sivananda; Practice of Karma; A Divine Life Society Publication; 6th Edition; 2001, p. VI..

– وهى أنشودة يتغنى بها البوذيون فى الطريق إلى الكارما .

الفرح والحزن ، فى المرض والأسى ، فى الطيور والكلاب ، فى الحجارة والأشجار ، فى الزهور والفاكهة ، ... الخ . كما تذكر الأنشودة البوذية .

* وكما أن الفناء قرين البقاء ووثيق الصلة به بمعنى أن البقاء بالله شرط الفناء الصحيح فإن الثرڤانا تمثل الإيجاب العظيم أو السلب الإيجابى وهى النور الكاشف للظلام وهى نور العقل الحامل لأشكال من التجليات والفيوضات النورانية التى تتلازم وتحرر النفس من دورة الألم ببلوغ العابد البوذى حالة النيرڤانا الكاملة *Parinirvana* أى حالة انتهاء دورة الكارما والخلاص من عجلة الميلاد .

* يعد حال الفناء مرتبة قصوى ساميه للحب الإلهى فبلوغ المحب درجة الفناء قرين المعية مع الله ، وأول مقام التوحيد لسقوط ذكر الأشياء من القلب وبقاء ذكر الله ، وزوال حب الأشياء من القلب وامتلاء القلب بحب الله . ومهما تعددت صور المحبوبين فى الكون فلن تكون سوى تجليات للجمال الإلهى فالحق ظاهر فى كل صورة من الصور الكونية مهما تعددت هذه الصور ومهما تعددت الأسماء لأنه يتجلى على كل ما فى الكون بشئونه لا بذاته الم يقل أبواليزيد البسطامى : " أشار سرى إليك حتى فنيت عنى ودمت أنت . إلى قوله ... فحيثما درت كنت أنت " .

* لاحظت الباحثة أن صوفية المسلمين حاولوا جاهدين الحفاظ على الاثنينية بين الخالق والمخلوق كما حرصوا على أن يبقى المعبود مبايناً سامياً ويبقى العابد عبداً ويؤكد هذا قول أبواليزيد مخاطباً نفسه " إذا لم تر العالم كله ورأيت نفسك كنت مشركاً ، وعنئذ تبت ، وتبت عن رؤية وجودى " ، لأن الأمر عند أهل النهايات كما يقول الطوسى : " أن الالتفات إلى أى شيىء سوى الله خدعة يجب ألا يقع فيه الصوفى " .

* ومن النتائج الهامة التى توصلت إليها الباحثة ظهور الحلاج فى بعض أشعاره من دعاة الصمت وعدم البوح بالأسرار حفاظاً على أسرار السالك ، مع مولاة، وحتى يكون مؤتمناً على علوم لا يحظى بها السالك إلا فى حال فنائه، فإذا عاد إلى البقاء وجب عليه الصمت التام بل والخرس حتى يكون مؤتمناً على الأسرار ، وحتى لا تنقطع علاقته بربه ومولاه .

ولعل هذا الأسلوب نفسه هو ما أشار إليه " بوذا " فى حديثه إلى تلاميذه عندما كان يجيب على أسئلتهم بالصمت .

وأخيراً يظل حال الفناء ممثلاً لأتباع ديانه سماوية سامية ويظل حال الثرثانا ممثلاً لأصحاب ديانة وضعية أرضية لم تأخذ نصيبها من الوحىّ الإلهى مهما بدا أنها تقترب من الديانات السماوية فى بعض تعاليمها مع ذلك يبقى الحالين ممثلين للجانب الروحى الفطرى فى الإنسان .

تم بحمد الله ؛؛

المصادر والمراجع

أولاً : المصـــــادر :

١ – ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، إدارة الطباعة المينرية ، القاهرة ، د .ت.

٢ – ابن القيم : روضة المحبين ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٨٣م.

٣ – ابن عربى : ذخائر الأغلاق فى شرح ترجمان الأشواق.

٤ – أبوالقاسم الجنيد : الرسائل ، تحقيق : د. جمال رجب ، تصدير : د. عاطف العراق ، رسالة الفناء ، الهيئة العامة للكتاب ، مصر ، ٢٠٠٥م .

٥ – الفيروز آبادى : المعجم ، مؤسسة الرسالة ، تحقيق : إشراف محمد نعيم العرقسوسى ، ٢٠٠٥م ، مادة " فناء "

ثانيا : المراجـــع :

١ – إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : حال الفناء فى التصوف الإسلامى ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٩٦م .

٢ – إبراهيم ياسين (الدكتور) : النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، مطبعة منشاة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٢م.

٣ – إبراهيم ياسين (الدكتور) ، المدخل إلى التصوف الإسلامى البدايات ، دار ومكتبة الإسراء ، طنطا ، مصر ، ٢٠٠٥م .

٤ – أبوالعلا عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مقالات كتبها رينولد نيكلسون ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

٥ – أبوالوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، القاهرة ، ١٩٥٨

٦ – أبوالوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٣م .

٧ – أبوحامد الغزالى : مشكاة الأنوار ، القاهرة ، ١٩٠٧م .

٨ – أنا مارى شيمل : الأبعاد الصوفية فى الإسلام ، ترجمة : محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، ألمانيا وبغداد ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م

٩ – الحسين بن منصور الحلاج : مجموعة الأشعار المنسوبة له والتى جمعها " عبدالحفيظ بن هاشم مدنى فى كتابه " أخبار الحلاج " والطواسين ، مكتبة الجندى ، طبعة القاهرة ، ١٩٧٠م .

١٠ – رفيق العجم (الدكتور) : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى ، لبنان ، بيروت ، د . ت .

١١ – زكى مبارك : التصوف الإسلامى ، الهيئة العامة المصرية ، الطبعة الثانية ، د. ت .

١٢ – سعيد مراد : التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة ، دار عين ، الزقازيق، مصر ، ٢٠٠٣م .

١٣ – عبدالحكيم عبدالغنى قاسم : المذاهب الصوفية ومدارسها ، مكتبة مدبولى، القاهرة ، ١٩٨٩م

١٤ – عبدالرحمن بدوى (الدكتور) : الإنسان الكامل فى الإسلام ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٦م .

١٥ – عبدالرحمن بدوى : شطحات الصوفية ، طبعة الكويت ، ١٩٧٥م .

١٦ – قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة : صادق نشأت ، القاهرة ، ١٩٧٢م .

١٧ – القشيرى : الرسالة القشرية ، القاهرة ، ١٣٢٠هـ .

١٨ – الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت . د . ت .

١٩ – محمد بن الطيب : فكرة الحق والفناء عند المتصوفة ، مقال منشور بمجلة التفاهم الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الدينية ، سلطنة عمان ، العدد ٣٨ ، ٢٠١٢م.

٢٠ – محمد عبدالله النفرى : المواقف والمخاطبات ، ترجمة : يوحنا أربرى ، طبعة كمبرج ، ومكتبة المتنبى ، القاهرة ، ١٩٣٥م .

٢١ – محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧١م .

٢٢ – محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ٩٣ .

٢٣ – مصطفى كامل الشيبى (الدكتور) : الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ، بغداد ، ١٩٦٦م .

٢٤ – نيفين إبراهيم ياسين (الدكتور) : تاريخ العداء للإسلام ، دار ومكتبة الإسراء ، طنطا ، مصر، ٢٠٠٧م .

٢٥ – الهجويرى : كشف المحجوب ، ترجمة : د. إسعاد ماهر ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

٢٦ – هديه عبدالمنعم صالح : ابن القيم ، تهذيب مدرج السالكين ، دار التوزيع، ١٤٠٢هـ ، ص ٥٢٠ ، ٥٢١ .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

1- Christmas Humphery, Exploring Buddhism, "Great Britain", Willimer Brothers, 1974.

2- Evelyn Underhill, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, London; 1945.

3- http// el.nirvana.maktoobblog.com & http// ar wikipedia. org/ wiki & D9%86.

4- http:// el-nirvana. Maktoobblog.com & http:// ar wikipedi. org/ wiki% d9%86. & http:// body soul.m22 com1% 8% A7.

5- John White; What is Enlightment; Unit. Kingdom, 1984.

6- R.A. Nicolson; The Mystics of Islam; London, 1963.

7- Siriswami Sivananda; Practice of Karma; A Divine Life Society Publication; 6th Edition; 2001

8- Walter Stace: Mysticism and Philosophy, London, 1969.

9- William James; The Varieties of Religious Experience; U.S.A. 1901.