فكرة الحق والفناء عند المتصوّفة

محمد بن الطيب ■

تمهيد: الصوفية وطلب الحقيقة الدينية

لعلّنا لا نُبْعِـدُ إن زعمنا أن المتصوفة مـن أبرز الطوائف الإسـلامية الذين كانت فكرة الحقّ هي القطب الذي دار عليه مذهبهم فكراً وسـلوكاً، بل إنّ ظهور التصوّف في أصل نشأته يحمل هذا النـزوع إلى معانقة الحقيقة الدينيـة على قدر الطاقة البشـرية. لقد أرادوا أن يحدثوا فـي الدين ثـورة روحية غايتها النفاذ إلى روح الدين وجوهـره، بعدما أدركوا أنّ الدين في عرف الفقهاء مجموع رسـوم وأوضاع وضوابط وأحـكام ظاهريّة لا حياة فيهـا ولا روحانيّة، وهي ـ وإن أرضت عقول المشـرّعين المفتونين بتقعيد القواعد الفقهية واصطناع الحيل الشرعية ـ لم تكن لتشبع العاطفـة الدينيّة عند الصوفيّـة. ولذلك بادروا إلى تقسـيم علم الشريعة إلى قسمين: علم ظاهر الشرع الذي يَدْرُسُ الأعمال التي تجري على الجـوارح، وهي العبـادات كالصّلاة والصـوم والحجّ، والمعاملات كالزواج والطّلاق والبيع، وقد سُـمّي ذلك علم الفقه. والثاني: علم الأعمال الباطنة أو أعمال القلوب وهو التصوّف، وإنّ

■ أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف، جامعة منوبة، تونس.

في تسـميتهم إياه «علم الحقائق» وتسـمية أهله «أرباب الحقائق» وتسـمية الآخرين «أهـل الظاهر» و«أهل الرسـوم» لدليلاً على سـعيهم المبكّر إلى التحقّق بفكرة الحقّ بما تعنيه من اليقين بالصواب معرفياً، والاسـتقامة في السلوك عملياً، ابتغاء تحقيق الفرادة والتميّز عمّن سواهم.

وقد أشار إلى ذلك رويم البغدادي (ت: 303هـ/915م) بقوله: «كلّ الخلق قعدوا على الرّسـوم، وقعدت هذه الطائفة (يعنـي: الصوفية) على الحقائق، وطالب الخلق كلهم أنفسـهم بظواهر الشـرع، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق»[1]. فالتفرقة ظاهرة في كلام رويم بين الشرع وحقيقة الشـرع، أو بين الظاهـر والباطن، أو بيـن الدين في الرسـم والدين في الجوهر. وهذه النظـرة هي لبّ التصوّف، وهي العامل الحاسـم في تحويل الإسـلام على أيدي الصوفيّة من دين رسـوم وأوضاع إلى دين روحيّ حيّ[2]. ونجد هذا الإلحاح على تعلّق المتصوفة بالحقائق في تعريف معروف الكرخي (ت: 200هـ/815م) للتصـوف بأنه: «الأخذ بالحقائـق واليأس مما في أيدي الخلائق»[3]؛ فالتعريف ينطوي على انحياز تـامّ للحقيقة والتزام بالعمل بها، ولا يكون ذلـك إلّا بمعرفتها معرفـة يقينية، فالأخـذ بالحقائق ليس مجرد اعتناق لها مُسـتكنّ في الضميـر؛ وإنّما هو ـ إلى ذلك ـ سـلوك في الواقع يجنح إلى المثاليـة والتفرّد والخروج عن مألوف السـلوك العادي، وهو ما يشـير إليه الشـطر الثاني من التعريف الذي ينطوي على حمل النفس على تغيير اتّجاهها كلّياً من الخلق إلى الحقّ.

ومن ثمّ ترجع الثنائية الشهيرة في الأوساط الصوفية: الشريعة / الحقيقة في أصل نشأتها إلى المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه. ولم يكن المسلمون في أوّل عهدهم بالإسـلام ليفكّروا في هذه التفرقة أو يقرّوا بها. فالحقيقة في عرف الصوفية هي المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، والشريعة هي

1 ـ عبد الكريم القشيري **الرسالة القشـيرية**، تحقيق معروف زريق وعبد الحميد بلطجي، بيروت، دار الجيل، 1990، ص 20.

2 ـ انظر كتابنا: **إسلام المتصوفة**، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص 29.

3 ـ **الرسالة القشيرية**، ص 280.

الرسـوم والأوضاع التي تعبّر عن ظاهر الأحكام وتجري على الجوارح. وقد أجمع الصوفيّة في كلّ عصر على ضرورة التزام الشرع واتّباع الدّين؛ ولكنّهم لم يفهموا قطّ من الدين حَرْفيّته ولا من الشريعة مجرّد طقوسها، بل كانوا ينحون دائما في فهم الدّين والشّـريعة نحواً يروم النفاذ إلى جوهر الدين ولب الشريعة اسْتِكْنَاهًا للحقيقة الدينية، وفي ذلك تظهر ثورتهم الروحية[1].

I ـ مراحل الوصول إلى الحق

1 ـ مجاهدة النفس

إنّ المجاهدة شـرط ضروري للوصول إلى الطريق الموصل إلى الحقّ، وهي في جوهرها ترويض للنّفس المتمـرّدة، وقد أطبق أئمّة التصوّف جميعاً على أنّه لا سـبيل إلى ولوج عالم السّير والسّـلوك والصّفاء والروحانيّة من غير ترويـض النّفس، وعمـاد رياضة النّفـس منعها عن كلّ مـا تتوق إليه وتشتهيه، ولا سيما الأشياء التي اعتادتها[2]. إنّ المجاهدة هي دعامة «التجربة الصوفيّة» التي هي ـ فـي البدء والمنتهى ـ تجافٍ عـن الباطل وإقبالٌ على الحـقّ، إنهـا «**الرعايـة لحقـوق الله**»[3] بعبـارة الحـارث المحاسـبي (ت: 243هـ/857م)، إنّهـا نشـاط روحيّ يبدأ في الوقت الذي تسـتيقظ فيه النفس، فتخرج فيه عن مألوف عادتها، ثمّ يتحوّل تبعاً لذلك مركز الاهتمام من «الـذّات» إلى موضوع جديد تَجِدُّ النّفس فـي الوصول إليه واللّحاق به، وهذا التحوّل في مجرى الحياة الروحيّة هو الذي اصطلح متصوّفة الإسـلام على تسـميته «بالتّوبة»؛ ولكنّهم لا يقصدون به الإقلاع عن الذّنوب فحسب؛ وإنّما يقصدون شـيئاً آخر أبعد وأعمق من هذا كلّه، بل شيئاً هو أساس هذا كلّه، وهو التجرّد عن النّفـس أو التخلّص منها، ـ والنفـس عندهم مرادف لجميع الشهوات ـ والإنابة التامّة إلى الله والإقبال بكنه الهمّة عليه.

1 ـ أبو العلا عفيفي، **التصوّف الثورة الروحية**، ط.1، القاهرة، دار المعارف، 1963، ص129.

2 ـ قاسـم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، تعريب صادق نشـأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص433.

3 ـ عنوان لكتاب شهير من كتب المحاسبي، نشر بالقاهرة، دار المعارف، 1990.

وإذا كان خروج الإنسان إلى العالم يسمّى ميلاداً طبيعيّاً، فإنّ خروج الصّوفي إلى العالم الرّوحي الذي يتحكّم فيه وعيه المتعالي يسمّى ميلاداً روحيّاً. ومن خصائص التوبة الصوفيّة أن تصحبها حالة وجدانيّة عنيفة يرافقها شوق ملحّ نحو الحق وشعور ديني عميق قويّ فيّاض[1].

إنّ المجاهدة هي دعامة «التجربة الصوفيّة» التي هي تجافٍ عن الباطل وإقبالٌ على الحقّ، إنها «الرعاية لحقوق الله»

إنّ الطريق الذي يسلكه الصوفيّة إلى الله هو أيضاً محكوم بفكرة الحق، فهي ـ كما رأينا ـ المنبع والمصبّ؛ إذ السير إلى الحقّ المبين عندهم عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، أو من عالم الأرض إلى عالم السماء، أو من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وهو: «التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود»[2]. وأساس هذا التصوّر أنّ الله ـ باعتباره الحقيقة الوجوديّة المطلقة ـ هو أصل كلّ موجود ومصدره. فهو المقوّم للعالم، وهو المقوّم للنفس، يطلبه الصّوفي بالصّعود إليه، ولا يتاح له ذلك الصّعود إلّا بعد أن تتحوّل نفسه عن صفاتها وتتخلّص من أدرانها وكدوراتها فتفنى عن صفاتها، وتتحرّر من قيودها.

2 ـ محبّة الحق

إنّ هذا التعلّق الشديد بحقيقة الدين وجوهره والاجتهاد بأقصى حدود الطاقة البشرية لبلوغ المثل الأعلى فيه وتذوّق حلاوته هو الذي حمل الزهّاد الأوائل الذين مهّدوا السبيل للمتصوفة من بعدهم على الاجتهاد في العبادة على نحو جعلهم ينتقلون من عاطفة الخوف من الله إلى محبته،[3] ولم تكن هذه النقلة النوعية بمعزل عن فكرة الحقّ

1 ـ عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص 23.

2 ـ أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس، 1967، ص 103.

3 ـ **إسلام المتصوفة**، ص 35.

التي شـغلت تفكيرهم وملأت عليهم أقطار نفوسـهم؛ ذلك أنّ الفقهاء والمتكلمين قد رأوا ـ انطلاقاً من عقيدتهـم المبنية على مبدأ التعالي المطلق لله ـ أنّ الحـبّ بين الله وعبده مسـتحيل؛ لأنّ غاية الحبّ هي الاتّصال بين المحـبّ والمحبوب، ولا سـبيل إلى اتصـال واتحاد بين المحدود وغير المحدود. ومن ثمّ فلا يمكن الحديث عن حبّ الله على وجه الحقيقة؛ لأنّ حبّ الله إن لم يكن على سبيل المجاز كان هرْطقة؛ إذ يخفض الإلٰه المتعالي إلى مستوى البشري الإنساني حينما يعقد معه صلة حبّ؛ ذلك أنّ تلك الصّلة تفترض نوعاً من المشـابهة والمماثلة، بينما المسـافة بين الخالق والمخلوق غير قابلـة للتّجاوز أصلاً[1]. لكنّ المتصوّفـة بدءًا من رابعـة العدوية (ت: 185هـ/801م)[2] لم يستبشـعوا شـيئاً من معاني الحبّ ولوازمه عند كلامهم عن حبّهم لله أو حبّ الله لهم، بل اعتبروا ذلك الحبّ حقيقة لا مجـازاً، هم الذين اختصّوا بها وعرفوهـا وجرّبوها وشـعروا بلذّتهـا، وأنّ لـوازم المحبّة من الشّـوق والحنيـن والأنس والمناجاة ولـذّة القرب وألم البعـد إنّما هي حقائق أدركوها فـي مواجيدهم. أمّا طاعة الله والمواظبة على عبادته فليسـت مرادفة للمحبّة كما ذهب إلى ذلك الفقهاء والمتكلّمون؛ وإنّما هي فرع من المحبّة عند الصوفيّة[3].

لقد أسّسـت رابعة مفهوم الحبّ الذي يكون الله فيه محبوباً يشتاق إليه الإنسـان ويقبل عليه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنّتـه، بل ابتغاء لوجهه وأُنْسًـا به وإقبالا عليه، مع الشـوق الزائد إليه، والانشـغال عن كلّ شـيء بمشـاهدة جماله ومعاينة جلاله، ومن ثمّ صارت جنّـة المتصوّفة قرب الله

1 ـ J. Chevalier, *Le Soufisme, ou l'Ivresse de Dieu dans la Tradition de l'Islam*, Paris, C.E.L.T, 1974, p.241.

2 ـ لمزيد من التعرف على رابعة ودورها في تاريخ التصوف الإسلامي يمكن الرجوع إلى: عبد الرحمٰن بدوي، **شهيدة العشق الإلٰهي: رابعة العدويّة**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، د.ت. وإلى:
Art. Rābiᶜa al' Adawiyya al-Kaysiyya, in: EI$_2$, Tome VIII, PP. 367-369. (Margaret Smith [ch. Pellat]).

3 ـ أبو العلا عفيفي، **التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص 207.

ورضاه، وجحيمهم إعراضه وصدّه. فالحبّ الحقيقي عندهم هو ما كان خالصاً نقيّاً مجرّداً، أمّا طلب الجنّة وابتغاء الثواب فَهُمَا حجاب يحول بين القلب ومشاهدة الحبيب[1].

تأمّلت رابعة ما ورد في القرآن من تأكيد بأنّ حبّ الله عبادَه المؤمنين سبق حبّهم إيّاه: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [المائدة: 54]، فأيقنت أنّ الحبّ صادر من الأزل ذاهب إلى الأبد. وهذه هي الآية التي اتّخذتها الأجيال اللّاحقة من الصوفيّة حجّة بالغة عضدوا بها نظريّاتهم في الحبّ المتبادل بين الخالق والمخلوق[2].

لقد برزت نظريّة الحبّ الإلٰهي المتولّدة من التناهي في العبادة؛ لتؤدّي دورها التّاريخي في حلّ ما استعصى من المشاكل الكلاميّة في بيئة ظهرت فيها نزعات ريبيّة وتعصّبات مذهبيّة، واصطرعت فيها الفرق الدينيّة والأحزاب السياسيّة. فحاول الصوفيّة أن ينْأَوا بالفكر الإسلامي عن الصّراع والشّقاق، وأن يحملوا الناس على الاجتماع على الحقّ باعتناق عقيدة الحبّ الإلٰهي؛ ذلك أنّ الحبّ بين العبد والربّ وبين الرب والعبد كفيل بأن يذيب الحدود، ويهدم السدود، ويؤلّف بين القلوب، ويقرّب من علام الغيوب. ومن ثمّ تكون القضايا التي شتّتت المسلمين شِيَعًا وأحزابا وفرّقتهم في العقائد طرائق قِدَداً غير ذات موضوع، فلا حديث في الجبر والاختيار، والفعل الإلٰهي والفعل الإنساني، والثّواب والعقاب، والمسؤوليّة والجزاء إلّا من خلال هذه العاطفة المشبوبة من جانب العبد والحانية من جانب الربّ، وهي عاطفة قديرة على تجْلية الطريق وحلّ المشكلات[3]. هكذا نرى أنّ فكرة الحبّ الإلٰهي إنّما هي امتداد لتعلّق أولئك الزهاد الأوائل بفكرة الحقّ وابتغائهم الوسيلة للوصول إلى حقيقة الدين مُمَثّلة في فقهه الباطن فقه القلوب، فكان الوصول إليها بعد مجاهدات قاسية

1 ـ راجع مقال: R. Caspar, «Rābiᶜa et le pure amour de Dieu», in: IBLA, N°121, 1968-1, P. 82.

2 ـ A. Schimmel, *Le Soufisme ou les Dimensions Mystiques de l'Islam*, Traduit de l'Anglais et de l'Allemand par: Albert Van Hoa, éd. Du Cerf, 1996, p.61.

3 ـ إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوّف الإسلامي**، القاهرة، دار المعارف، د.ت. ص 179.

وعبادات مضنية وتفرّغ تام لتزكية النفس وتطهيرها تخْلية وتحْلية؛ أي: تخلّياً عن مرذول الأخلاق وتحلّياً بمحمودها.

3 ـ المحبة تطلب الفناء في الحق

ما من شكّ في أنّ المراقي العالية في التجربة الصوفية إنّما هي وليدة الحبّ الإلٰهي المتولّد عن وثاقة التعلّق بالحقّ. وفي كلّ مرحلة نلحظ بحثاً عن حقيقتها واجتهاداً في الوصول إليها، فقد لاحظنا في البدء تحرّياً لحقيقة الدين وتحقُّقاً ببُعده الأخلاقي واستِكْنَاهًا لجوهره وغوصاً في باطنه وعدم وقوف عند ظواهره ورسومه، ثم لاحظنا تناهياً في التحقّق بالحب الإلٰهي ابتغاء الوصول إلى كنه المحبة الإلٰهية، وهي التي ستقود إلى طلب الفناء في المحبوب الأسمى؛ أي: الحقّ، وهو الاسم الإلٰهي الذي فُتن به المتصوفة خاصة حتى صيّروه عَلَمًا على الله تعالى، واعتبروا هذا الاسم الشريف: «سيف الأولياء، لا يرون شيئاً إلا ويصولون بهذا الاسم عليه فيتجلى لهم صاحبه بمحو كلّ باطل»،[1] وقد كانوا يكثرون من ذكره حتى «يتجلّى لهم نوره فيمحو باطل الأنانية من قلوبهم، ويفتح بصائرهم بالخشية من عين الحق، فيشهدون الحق بالحقّ، فتراهم مع الحقّ آنسين به في أنفسهم وفي الآفاق»[2].

لقد وجدنا رابعة العدوية رائدة الحب الإلٰهي قد أدركت سرّ الحياة الصوفيّة وجوهرها، وذلك السرّ هو إنكار الذّات وفناء المحبّ في المحبوب؛ إذ لا يُعرف الله ولا يُحبّ حقّا وفي النّفس أدنى شعور بذاتها وبالعالم من حولها. وفي هذا تتّفق رابعة مع صوفيّة المسلمين الذين جاؤوا من بعدها؛ روى القشيري (ت: 465هـ/1073م) عن أبي عبد الله القرشي أنّه قال: «حقيقة المحبّة أن تهب كلّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء»، وقال دلف الشبلي: «سمّيت المحبّة لأنّها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»[3].

1 ـ ممدوح الزوبي، **معجم الصوفية**، بيروت، دار الجيل، 2004، ص133.

2 ـ **المرجع نفسه** والصفحة نفسها.

3 ـ **الرسالة القشيريّة**، ص321.

وهكذا صارت المحبّة من بعد رابعة المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفيّة والهدف الذي تتّجه إليه[1]؛ فالمحبّة هي «سمة الطائفة (الصوفيّة) وعنوان الطريقة ومعقد النسبة»[2]. وقد ظهر في القرن 3هـ/9م خاصّة رجال عرفوا بمقالات في المحبّة منهم الحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243هـ/857م) والجنيد البغدادي (ت: 298هـ/910م) وسَرِيّ السقطي (ت: 254هـ/868م) وذو النّون المصري (ت: 245هـ/859م) وسهل بن عبد الله التستري (ت: 283هـ/896م) وأبو بكر الشبلي (ت: 384هـ/945م) وغيرهم، ثمّ بلغت فكرة الحبّ الإلٰهي ذروتها عند أصحاب وحدة الوجود، ولا سيما عند ابن الفارض (ت: 632هـ/1235م) وابن عربي (ت: 638هـ/1240م)[3].

وشاع التغنّي بها عند الشعراء الصوفيّة بفارس من أمثال جلال الدين الرومي (ت: 672هـ/1273م)[4] وفخر الدين العراقي (ت: 688هـ/1289م) وأوحد الدين الكرماني (ت: 624هـ/1227م) ومحمود شبستري (ت: 720هـ/1320م) وشيرين مغربي (ت: 809هـ/1406م) ونور علي شاه (ت: 1160هـ/1748م) وغير هؤلاء[5]. وجميعهم آمن بأن تجربة الحب الإلٰهي هي الحقيقة التي ينبغي على العبد أن يسعى إلى التحقّق بها سلوكاً وذوقاً. إنّها غاية التديّن ومقصد التعبّد. وعلى ذلك يمكن أن نعدّ التجربة الصوفية ـ بشتى مراتبها وسائر منازلها ـ سيرورة إلى الحق بالحق، ولعلّ هذا ما جعل

1 ـ إذا شئت التوسّع في التعرّف على أقوال المتصوّفة في المحبّة فارجع إلى مقال:
M. Valiuddin, “Love in its Essence: The sufi approach”, in: *Studies in Islam*, vol. III, N° 1, January, 1966, PP. 19-46. and PP. 81-110.

2 ـ ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972 ج3، ص35.

3 ـ **إسلام المتصوفة**، ص61.

4 ـ عن تجربته في الحب الإلٰهي يمكن الرجوع إلى كتابنا: **تجربة الحب الإلٰهي ووحدة الوجود بين محيي الدين ابن عربي وجلال الدين الرومي**، تونس، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات ـ منوبة، 2009.

5 ـ عن شعراء فارس من المتصوّفة انظر:
M. Mokri, «La Mystique Musulmane», *in: Encyclopédia des Mystiques*, Paris, 1977, Tome II, PP. 489-505.

الهروي الأنصاري يتّخذ عنواناً لأحد كتبه الذائعة الصيت: «**منازل السائرين إلى الحق المبين**»[1]، ولعل ذلك أيضاً ما يبــرّر الثنائية المركزية العزيزة على قلوب المتصوفة: شــريعة / حقيقة مع اعتبار الأولى جســراً للوصول إلى الثانية.

إنّ فكرة الحقّ في التــراث الصوفي هي القطب الــذي دارت عليه أهم المفاهيم الصوفية، فقد رأينا كيف ميزت التصوف في النظر والعمل، وكيف أفضى الحــرص على طلب الحــقّ والتعلّق الشــديد به إلى تحــوّل العاطفة الزهدية والنزعة التعبدية من الخوف إلى الحبّ.

4 ـ الحقّ يتجلّى بالحبّ

ولم تقف تجربة الحب الإلٰهــي عند ذلك الحدّ بل لقد عرفت مع الحلّاج (309هـ/922م) تطوّراً نوعياً ارتقى بها إلى أفق ميتافيزيقي، فإذا به يُفلســف مســألة المحبّة الإلٰهيّة، فيرى أنّ جوهر الذات الإلٰهيّة هــو الحبّ، فإنّ الحقّ أحــبّ ذاته في وحدته المطلقة قبل الخلق، وبالحبّ تجلّى لنفســه في نفســه، فلمّا أحــبّ أن يرى ذلك الحبّ بعيــداً عن الغيريّة والثنويّــة في صورة ظاهرة أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلٰهيّة آدم الذي تجلّى الحقّ فيــه وبه[2]. وقد رتّب الحلّاج على تصوّره للمحبّة الإلٰهيّة أنّ اللّٰه يُحِبّ ويُحَبُّ رغم تأكيده لتنزيهه وتعاليه ونفي الجســميّة عنه، وأنّ صلتــه بمحبّه صلة اضطــرار لا اختيار، بل ذهب إلــى أنّ كلّ محبوب إنّما يحبّ من خلال اللّٰه. ومعنى هذا أنّ حبّ الإنســان للّٰه ليس مكتسباً ولا عارضاً؛ بل هو جبلّة فيه تكشف عنها التجربة الصوفيّة وما فيها من رياضة وأحوال[3].

ولا يمكننا ونحن نشتغل بفكرة الحق والفناء ألّا نعرض ولو على سبيل الإشــارة إلى تلك الشــطحة الشــهيرة، والصيحة الخطيرة التــي أعلنها

1 ـ شرح عفيف الدين التلمساني، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس، دار التركي للنشر، 1989.

2 ـ Massignon, *Al-Hallāj, Kitāb Al-Tawāsīn*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1913, P. 129.

3 ـ أبو العلا عفيفي، **التصوّف: الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص 234.

الحلاج بلا خـوف أو وجل، وكان محورها التماهي مـع الحقّ، إنّها قوله: «أنا الحقّ»، وقد وردت في كتابه الغريب المعروف بـ **كتاب الطواسـين**[1]، وكانت تتويجاً لمرحلة شاقّة من المجاهدة، بدأت بتحمّس العقل والوجدان للأوامر الإلٰهيّة، والولوع بالامتثال لها، والالتحام بها شيئاً فشيئاً، فأحبّتها الإرادة بدءًا، فكان من نتائج ذلك القبول المسـتمرّ للأمر الإلٰهي أَنْ شَعَرَ الصوفي في لحظة من لحظات وجده بأنّ الروح الإلٰهي الآتي من أمر ربّه قد جاءه، واتّصل بنفسـه، فاسـتحالت أفعاله إلٰهية[2]، فصاح «أنا الحقّ»، فهي في البـدء صيحة ناجمة عن حال سـكر، منطوقة عن غير وعي، عبّرت عن مبلغ ما وصل إليه الحـلّاج في تجربة الحـبّ الإلٰهي بعد أن امتلأ قلبه بمحبوبه الأسـمى امتلاء، واسـتولى عليه حبّه استيلاء، وشـعر بأنّ قلبه احتوى شيئاً أكبر من سـعته[3]. إنّها تعبير عن مرْقًى عليّ في عالم الـروح والسـرّ، كان الحـلّاج أقوى من تحدّث عنه وأجرأ من أذاعه، عندما بلغ الذروة العليا من مقام الفناء، فشـاهد الحقّ بلا خلق. وتلـك حالة وجدانيّة، أو هي حالة دهشة وغيبة، مع فقدان الإحسـاس بالأشياء وبالنفس، إنّه مقام إشارة إلى حقّ بلا خلق[4].

إنّ فكرة الحقّ في التراث الصوفي هي القطب الذي دارت عليه أهم المفاهيم الصوفية

لقد أحسّـت روح الحلّاج في ذروة الوجد أنّ الحـقّ جعلها آلة لكلامه، ولساناً لتعبيره، فقال في حال الفناء في الحقّ: «أنا الحقّ»، وذلك ما أشكل على فهم النـاس، حتّى على فُهُوم أسـاطين الكلام وأهل الشـريعة، وجاوز

1 ـ **كتاب الطواسين**، نشرة ما سينيون، ص 51.

2 ـ Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr al-Hallāj, Martyr mystique de l'Islam*, Paris, éd. Gallimard, 1975, Tome III, p.52.

3 ـ إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوّف الإسلامي**، ص 255.

4 ـ طه عبد الباقي سـرور، **الحسـين بن منصور الحلاج شهيد التصوّف الإسـلامي**، القاهرة، المكتبة العلمية، 1961 ص 33.

حدود إدراكهم، فرأوا فيه كفراً محضاً، وأنكرهُ أهل التصوّف؛ لأنّهم رأوا فيه إفشاءً لسرّ الوصال بين العبد وربّه[1].

ومن هنا كانت صرخته: «أنا الحق» في عمق نظريّته تعني أنّه ليس هو قائلها، وإنّما القائل هو الحقّ نفسه على لسانه. أمّا دليله على صحّة دعواه فهو كلام الله إلى موسى بلسان الشجرة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [القصص: 30].

لقد تكلّم الله إلى موسى بلسان هذه الشجرة، وبهذا ردّ الحلّاج قوله: «أنا الحقّ» إلى مسلّمة بدهية ارتضى أكثر الصوفيّة أنّها تمثّل حقيقة المذهب الحلّاجي الصحيح، وبمقتضاها يكون قد نطق بهذا الكلام تحت تأثير نشوة الشهود، وهو يحسب أنّه تماهى مع الذات الإلٰهيّة، والحقّ أنّه لم يتّصل بغير صفة من صفاتها.

لقد شرح الحلّاج مقالته «أنا الحقّ» بقوله: «ومثلي مثل تلك الشجرة»[2]، وهو يعجب من أنّ الناس سمعوا كلام الله من الشجرة: ﴿ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، ويقولون: قال الله كذا، ولا ينسبونه إلى الشجرة، وأنّهم يسمعون من ابن منصور الحلّاج: «أنا الحق» ويقولون: قال ابن منصور، ولا يقولون: إنّ الله قال كذا على لسان الحلّاج.

وفي ضوء ذلك يتّضح معنى الدعوى الحلّاجيّة التي من أجلها لقي حتفه وهي قوله: «أنا الحقّ»، والتي ترجمها ماسنيون: «أنا الحقّ الخالق»[3]. ونحن على رأي عفيفي الذي فضّل أن تكون: «أنا صورة الحقّ»؛ أي: المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحقّ، وعن طريقه عُرِفَ، وبوساطته ظهر جلال الحقّ وجماله[4].

1 ـ آن ماري شيمل Annemarie Schimmel، «الحلّاج: شهيد العشق الإلٰهي»، مجلّة: **فكر وفن**، عدد13، 1969، ص19.

2 ـ **كتاب الطواسين**، ص23.

3 ـ Massignon, Hallàj, Kitab al- Tawasin, p.175.

4 ـ أبو العلا عفيفي، **التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص235.

ويؤيّد هذا التفسير عبارة للحلّاج نفسه يقول فيها: «وقلت أنا: إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحقّ؛ لأنّني مازلت أبداً بالحقّ حقّاً (...) وإن قُتلت أو صُلبت أو قُطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»[1].

ويرى الحلّاج أن الإنسان لا يمكن أن يعتقد في الله وفي نفسه أيضاً، فهذا من الوهم والنفاق، وهما منتشران عند معظم المؤمنين العاديين، بل حتى عند أولئك الذين بلغوا درجة عالية من الروحانية، فالمخلوق الذي يعدّ نفسه كائناً مستقلاً بذاته يكشف في أعماقه عن نفي ضمني لله، والحال أنّ الله هو الذي أنعم عليه بالإيجاد والإعداد والإمداد. ويتبدّى من خلال ذلك ضخامة الوهم بأنّه كائن في حدّ ذاته، بينما هو في الحقيقة عَدَمٌ محض، يقول الحلاج: «والحق حق، والعبد باطل، وإذا اجتمع الحق والباطل، فيَضْرِبُ اللّهُ الحَقَّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُو زَاهِقٌ، وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ»[2]. ومن هنا يتضح لنا مدى التلازم بين فكرة الحقّ وفكرة الفناء في التجربة الصوفية، فالمريد سائر في طريق الحق حتى إذا أدركه فَنِيَ فيه فلم يبق إلا الحقّ وحده.

ففي لحظة انكشاف الحجاب عن العبد عند الوصول إلى الحقيقة، يقتنع بأنّه لا يُعَدُّ شيئاً مذكوراً أمام الله، ويتأكّد من أنّ عليه أن يدمّر «أناه» الوهمية «الباطلة»؛ لكي يصل إلى الوجود الحق. فالإنسان ليس شيئاً سوى الفكرة الأزلية الموجودة في علم الله قبل خلق الجسد الذي فيه تكونت شخصيته الوهمية. وبذلك تكون تجربة الفناء عموماً فعل نفي لكل ما سوى الله[3]. ولذلك قال الحلّاج متحدثاً عن مفهوم التوحيد لديه: «إنّ العبد إذا وحد ربّه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه، فقد أتى بالشرك الخفيّ، وإنّما الله تعالى هو الذي وحَّدَ نفسه على لسان من شاء من خلقه»[4].

1 ـ **كتاب الطواسين**، ص 51 - 52.

2 ـ **أخبار الحلاج**، ص 53. وفيه اقتباس من: الأنبياء 18/21.

3 ـ Roger Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la Croix*, Paris, Librairie Plon, 1964, PP. 98-99.

4 ـ **أخبار الحلاج**، تحقيق: لويس ماسنيون وب كرواس، باريس، مطبعة القلم، مكتبة لاروز، 1936، ص 99.

5 ـ معرفة الحقّ

إنّ حبّ الحــقّ المفضي إلى الفناء فيه مــا كان ليكون لولا مفهوم آخر مركزيّ في التصوّف وهو المعرفة؛ إذ من البدهي أنك لا تحبّ من لا تعرف. ولذلك كان موضوع المعرفة الأســمى عند المتصوّفة الــذات العليّة؛ «لأنّها أشــرف الموجودات وأعزّ المعلومات»[1]، ومن هنا يتوجّه الصّوفي منذ البداية إلى معرفة اللّه، ولا يريد معرفة سواه؛ لأنّه منه وبه من حيث وجوده، ولهذا مهما تعدّدت الوســائل التي يتّخذها كلّ سالك في طريقه إلى اللّه فإنّ غاية كلّ طريق هي اللّه. فهو موضوع المعرفــة الوحيد، بل هو المقصود الحقيقي من التوحيــد الذي هــو حقيقــة المعرفــة؛ لأنّ المعرفة هــي النّهاية لكلّ السالكيـن لطريق اللّه[2].

وقد عدّ الصوفيّة التوحيد من الأمــور التي لا يقوى العقل على إدراكها، وعدّوه ســرّا من الأســرار التي يكشــف اللّه معانيها لمن يشــاء من عباده، ويجلّيها لهم فــي بعض أحوالهم. والصوفي الذي يطلــب معرفة اللّه ومحبّته يجب عليه أن يفنى عن نفســه في محبّة اللّه ومعرفته، كذلك الموحّد يجب عليــه أن يفنى عن نفســه في التوحيــد الإلٰهي إذا أراد أن يصــل إلى مقام التوحيد ويدركه إدراكاً تامّاً. وقد عُرّف التوحيد بأنّه: «تحقّق المريد بصفات الإلٰهية بفنائه عن صفات البشــرية بحيث يكون آخــر حاله ما كان عليه في أوّل حاله، ويكون كما كان قبل أن يكون»[3].

وإذا كان موضــوع المعرفة هو اللّه، فلأنّ المعرفــة الحقيقيّة لا تتعلّق إلّا بالواحد الحق، ولا تطلب ســوى معرفته بصفاته وأسمائه، والمعرفة من حيث اســمها نعت للعبد لا للمعبود، أو هي بالتعبير الفلســفي نعــت للذات العارفة لا لموضوع المعرفة. ولمّا كانت المعرفة تتحقّق من خلال المجاهدات والترقي في المقامــات، فمعنى ذلك أنّها ليســت معرفــة عقليّة تتمّ بالنّظــر العقلي.

1 ـ ابن عربي، **الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل الطريق من الشروط**، القاهرة، د.ت، ص2.
2 ـ أحمد محمود الجزار، **الفناء والحبّ الإلٰهي**، القاهرة مكتبة نهضة الشرق، 1991. ص135.
3 ـ الطوســي، **اللمع في التصوّف**، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي ســرور، القاهرة ـ بغداد، دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنّى، 1960، ص29 - 30.

والسبب في ذلك أنّ العقل لا يستطيع معرفة اللّٰه بصفاته وأسمائه؛ لأنّ الحقّ لا مثيل لــه ولا نظير، ومن ثمّ فلا طاقة للعقل علــى إدراكه؛ لانتفاء المماثلة بين المتناهي (العقــل) واللامتناهي (الحق) بكل صفاتــه وكمالاته[1]. ولذلك كانت معرفة اللّٰه تحصل بالكشــف والعيان لا بالحجّة والبرهان؛ لأنّها معرفة مباشرة عن اللّٰه نفســه موضوع المعرفة وغايتها في آن، وهي لهذا لا توصف بأنّها عقليّة مادامت لم تأت عن طريق العقل أو الاستدلال المنطقي، ومن هنا كان التلازم بين الحق والفناء؛ إذ لا ســبيل إلى معرفة الحق إلا بالفناء فيه، فكيف نشأت تجربة الفناء وما هي الأطوار التي مرّت بها؟

II ـ الفناء نشأته وتطوّره

1 ـ الحبّ والفناء

للحبّ والفناء متين تعلّق ووثيق تجاذب. فحين ينمو الحبّ ويمتدّ، وترتفع حرارته وتشتدّ، تتضاءل الاثنينيّة رويداً رويداً، إلى أن تصير أحديّة، كما يقول الصوفية!

ما من شــكّ في أنّ رابعة العدوية المعبّرة عن تجربتها في الحبّ الإلٰهي هي التي مهّدت السبيل للبسطامي كي يعيش تجربة الفناء في معناه الصوفــي الدقيق. فالفنــاء هو الامتداد الطبيعــي للحــبّ الإلٰهــي الــذي كان امتداداً للتعلّــق بالحقّ، بل لقــد كان الفناء درجة من درجات الحبّ الإلٰهي أعلى ومرتبة أسمى، فيها يتلاشــى المحبّ في المحبوب. ومن ثمّ كانت العلاقة بين الحبّ والفناء كعلاقة العامّ بالخاصّ، أو المنبع بالمصــبّ أو المبدأ بالغاية. فكلّ حبّ يطلب غايته القصوى في الفناء. فكلُّ فَانٍ مُحِبٌّ بالضرورة. وما كلّ محبّ بالغاً درجة الفناء في المحبوب. وإن كان الحبّ بطبعه نزّاعاً إلى الفناء منجذباً إليه. فبين الحبّ والفناء متيــن تعلّق ووثيق تجاذب. فحين ينمو الحبّ ويمتدّ، وترتفع حرارته وتشتدّ، تتضاءل الاثنينيّة رويداً رويداً، إلى أن تصير أحديّة.

1 ـ ابن عربي، **كتاب التراجم**، ضمن: **رسائل ابن عربي**، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، ط.1، بيروت، دار صادر، 1977، ص277، ورسالة «**لا يعوّل عليه**»، ص250.

وقد اجتمع الرأي على أنّ أبا يزيد البسطامي (ت: 261هـ/874م) هو أوّل صاغٍ للفناء بالمعنى الصوفي ما يشبه النظريّة المحدّدة الملامح، الواضحة المعالم؛ وذلك بنحت مصطلح الفنـاء وصياغته صياغة نظريّة روحيّة جعلته متمكّناً في الاصطلاحيّة الصوفيّة، من خلال تجربته الصوفيّة[1].

وإذا كانـت بعض المصـادر القديمة قد ذكـرت أنّ أبا سـعيد الخرّاز (ت: 286هـ/899م) هـو أوّل من خاض في الفناء، كما في كشـف المحجوب للـهجويري (ت: 465هـ/1071م)، حيث قال عنه: «وكان أوّل من عبّر عن حال الفناء والبقاء وأضمر طريقته كلّها في هاتيـن العبارتين»[2]، أو في «**اللّمع**» للطوسـي (ت: 378هـ/988م) حيث روى عنه قوله: «أوّل مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقّق بذلك: فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده باللّه ﷻ»[3]، فإنّه يشير إلى مرتبة دنيا من الفناء، هي فناء ذكر الأشياء في القلب، سعياً إلى انصباب الهمّ وانشغال الفكر واللسان بذكر اللّه، لا فناء للنفس في اللّه.

ومهمـا يكن من أمـر، فإنّ أقـوال الخـرّاز بمثابـة المقدّمـات والبدايات والإرهاصات الممهّدات لإرساء نظريّة في الفناء الصوفي. ففضلاً عن أنّ الثابت تاريخيّاً أنّ أبا يزيد قد تقدّم الخرّاز، فإنّه قد أسـهب في الحديث عن معراجه الروحي الذي بلغ فيه أسمى درجات «الفناء»، ووصل فيه إلى أقصى مراحله.

ومن ثمّ وجب التسليم بأنّ استخدام «الفناء» في معناه الدقيق المتمكّن فـي الاصطلاحيّـة الصوفيّـة السـائدة فـي القرنيـن الثالـث والرابـع الهجريين / التاسـع والعشـر الميلاديين أي محو النفس الإنسـانيّة وآثارها وصفاتها واضمحلال رسومها، إنّما كان الفضل فيه للبسطامي، فهو رائد هذا المذهب والسبّاق إلى الدعوة إليه[4].

1 ـ محمد بن الطيـب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته**، بيروت، دار الطليعة، 2008، ص 31.

2 ـ الهجويري، **كشـف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق: سـعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد الحميد البدوي، بيروت، دار النهضة العربيّة، 1980، ص 480.

3 ـ الطوسي، **اللّمع**، ص 53.

4 ـ راجع: نيكولسـون، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، تعريب أبي العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956، ص 22 - 23.

2 ـ الشطح والفناء

غير أنّ ما يجب التنبيه عليه أنّ نظريّة الفناء ليست في الأصل وليدة تفكير منطقي؛ وإنّما هي وليدة وَجْد صوفي، صلتها بالذوق أقوى من صلتها بالعقل، فليست سليلة الصحو، بل وليدة السكر، ولذلك ألفيناها بدءًا في شطحات البسطامي المشهورة ومن ثمّ كان الشطح[1] هو باب الفناء الشارع؛ ذلك أنّ تجربة البسطامي الصوفيّة مركّزة في شطحاته كما قال قنواتي Anawati وغارديه Gardet[2].

فممّا شاع من شطحاته قوله: رفعني [أي اللّٰه] مرّة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إنّ خلقي يحبّون أن يروك. فقلت: زيّنّي بوحدانيتك، وألبسني أنانيّتك، وارفعني إلى أحديّتك، حتى إذا رآني خَلْقُك، قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون «أنا هناك»[3]. إنّها رغبة جامحة في التحوّل إلى «الأنا» الإلٰهي بفناء «الأنا» الخاصّ، وذلك بارتداء الأسماء الحسنى، والرغبة في أن يعرف بتلك الأسماء عند الخلق في الآن نفسه[4]؛ أي أنّه يلتمس من اللّٰه أن يخلع عليه ثوب الألوهيّة، ويطلق لسانه عن نفسه فيتحدّث بصيغة المتكلّم، ويفنى في اللّٰه نهائيّاً، فتكون الإشارة إليه وإلى اللّٰه واحدة. فيفنى هو عن نفسه بالكليّة، ولا يكون ثمّة إلّا اللّٰه. فإذا رأى الناس أبا يزيد قالوا: رأينا اللّٰه، وتلك هي اللحظة العليا في السكر الذي عاناه أبو يزيد؛ ذلك أنّ العبد إذا اقترب من الألوهية في ذروة سيره إلى الحقّ انتهى به الأمر إلى الفناء فيه، وهذا ما يؤكّد مرّة أخرى التلازم بين فكرة

1 ـ يعدّ كتاب **اللمع** للطوسي (ت: 378هـ/988م) أقدم مصدر صوفي اهتمّ بشطحات أبي يزيد حيث ورد فيه: «إن سأل سائل فقال: ما معنى الشطح؟ فيقال: معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّته وهاج لشدّة غليانه وغلبته...» (ص 453). وللتوسّع في مسألة الشطح يمكن الرجوع إلى:
Carl W. Ernest, Words of Extasy in Sufism, New York, Albany State University of New York Press, 1985

2 ـ G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane: Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1961, P. 38.

3 ـ الطوسي، **اللمع**، ص 461.

4 ـ Anawati et Gardet, *Mystique Musulmane*, P. 111.

الحق وفكـرة الفناء عند المتصوّفـة، وأنّ لحظة الفناء فـي الحقّ هي عند السالك غاية المنى وسدرة المنتهى.

وإن في هذا الرجاء والدعاء لتعبيراً عمّا يحدث في حال السكر بين العبد والربّ. فهذا حوار بينهما يطلب فيه العبد من الرب أن يخلع عليه صفة الربوبية، ويبدو أن الرب قد استجاب لدعائه فصرخ تلك الصرخة القويـة الرهيبة لما خلع عليه الحق رداء الربوبيّة: «سـبحاني ما أعظم شأني»[1]. وأيّ شـأن أعظم من أن يتحقّق له الفناء في الحق؟ لقد كان هذا أقصى ما يسـعى إليـه، فما أعظم شـأنه وقد بلغ الغايـة وتحقّق بالنهاية[2].

إنّه يطلب الترقّي إلى نهاية أحـوال المتحقّقين، حتّى يصل إلى الفناء، والفناء عن الفناء، وقيام الحقّ عن نفسـه بالوحدانيّة. ومن أجل أن يضفي الطوسي على هذه الشطحة مشـروعيّة سنّية سـعى إلى وصلها وصلاً وثيقاً بالحديث القدسي الشـهير، فقال: «وكلّ هذا مستخرج من قوله ﷺ: مازال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافـل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنـت عينه التي يبصر بها، وسمعه الذي يسمع به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها»[3]. ثمّ ينتهي الطوسي في تأويله لشطحة أبي يزيد وحملها على محامل مشروعة مقبولـة إلى القول: «بلغني عن بعـض الحكماء أنّه قـال: لا يبلغ المتحابّان حقيقة المحبّة حتى يقـول الواحد للآخر: يا أنا»[4]. فالبسـطامي هنا يصبو إلى التلاشي المطلق في الحقّ، حيث تتمحي بشريّته تماماً، ويعود إلى أصله الإلٰهي ومنبعه الأزلي، فذلك قوله: ارفعني إلى أحَدِيَّتِك».

ويتّضح هذا المعنى نفسـه في شطحة أخرى من شـطحاته، وقد سئل: كيف أصبحت؟ فقال: «لا صباح لي ولا مسـاء. إنّما الصباح والمسـاء لمن

1 ـ Massignon, *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en pays d'Islam*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954, P. 30.

2 ـ عبد الرحمٰن بدوي، **شطحات الصوفية**، الكويت، وكالة المطبوعات، 1976، ص 37.

3 ـ الطوسي، **اللمع**، ص 463.

4 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

تأخــذه الصفة وأنا لا صفة لــي»[1]. يريد بذلك أنّ أحــكام الزمان والمكان تصدق علــى الجزئي المتعيّن الذي لــه صفات تميّزه عن غيــره. أمّا الذي لا صفة له ـ أي الــذي فَنِيَ عن صفاته الفرديّة وبقــي بصفات الحقّ ـ فإنّه يتعدّى حدود الزمان والمكان، ولذلك يستوي عنده الصباح والمساء[2].

هكذا يكون الشــطح جســراً للفنــاء؛ إذ يــدرك العارف ـ فــي حضرة الألوهية ـ أنّه قد فني عن صفاته البشــريّة، وتماهــى في الألوهيّة فإذا هي هو، وإذا هو هــي، فيتحوّل من مقــام المخاطب وحاله وصفتــه، إلى مقام المتكلّم، فتنتفــي التفرقة عندما يتبادل المحــب والمحبوب الأدوار، وترغب النفس في التعبير بصيغة المتكلّم[3].

إنّ الشــوق إلى الفناء هو الذي يجعل العارف يحسّ بأنّه شعلة متأججة من نار العطــش إلى الفناء في اللّه، لا على معنى فنــاء الذات الخاصّة في الذات الإلٰهية، وأنّــه ما ثَــمّ إلّا اللّه؛ وإنّما على معنى غلبة المشــهود على المشــاهد. إنّها منزلــة التوحيد وهي: «ألّا يشــهدك الحق إيّــاك»[4]. أي ألا يطلعك على وجــودك، بل يطلعك على وجــود واحد، ما عــداه غير موجود، فتفنــى أنت عن وجــودك، وبالأحرى عن وجــود كلّ موجود آخر ســوى اللّه. وتخرج عن جميعك وفي هذا يقول أبو بكر الشــبلي (ت: 384هـ/945م): «لا يتحقّق العبد بالتوحيد حتى يســتوحش من سرّه وحْشَةً؛ لظهور الحقّ عليه»[5]. هنالك لا يخطر بباله شــيء آخر غير الحق «فالشواهد عن سرّه مصروفة، والأعواض عن قلبه مطرودة، فلا شــاهد يشــهده، ولا عوض يعبده، ولا سرّ يطالعه، ولا برّ يلاحظه، هو في حقه عن حقّه محجوب، وفي حظّه عن حظّه

1 ـ السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، نشره بدوي ضمن كتابه: **شطحات الصوفية**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، 1949، ص 70.

2 ـ أبو العلا عفيفي، **التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص 180.

3 ـ Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954, P. 279.

4 ـ الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوّف**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص 153.

5 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

مسلوب، فلا نصيب له في نصيب، وهو مأسور في أوفر النصيب، والحقّ أوفر نصيب»[1]؛ ذلك أنّه حينما يتّصل الفاني بالباقي، لا يبقى للفاني وجود، فلا يسمع ولا يرى سوى اللّٰه، فإذا بلغ هذا المقام، فلا عجب أن يكون زمانه «الديمومة» ومكانه اللانهاية، وسماؤه «الهوية» وشجرة منتهاه الأحدية[2].

إنّ شرط الفناء تلاشي شخصية العارف وانعدام شعوره بوجوده، ومقتضاه زوال الحجب المادّية التي تفصله عن اللّٰه، فإذا زالت حجب هذا العالم الحسّي، ودنا من اللّٰه، ذهبت إنّيّته وانتهى إلى الاستغراق في الوحدة الإلٰهية التي تبدو له في صورة ذات مقدّسة يهيم في جمالها ويتعشّق كمالها، ويفنى في وجودها، فإذا نطق لا ينطق إلّا بحبّها، وإذا أبصر لا يبصر إلّا جمالها، وإذا سمع لا يسمع إلّا حديثها، وإذا تأمّل لا يتأمّل إلّا فيوض أنوارها، إنّه فيها وبها، ومعها ولها، منها وإليها دائماً[3].

ومن ثمّ كان الفناء هو المقام الذي تضمحلّ فيه أحوال السائرين، وتنعدم فيه مقامات السالكين حتى يفنى مَن لمْ يَكُنْ، ويبقى مَن لَمْ يَزَلْ، ومعنى هذا أنّ العبد يصل في الفناء إلى إنكار الذات أمام الخالق. ولذلك كان لا بدّ من رفض الوجود الذاتي واعتباره عدَمًا بجانب الوجود الحقّ. وهذا يعني إلغاء النفس وتلاشيها وفناءها في الحقّ، واعتبار الأغيار جميعاً عدماً بجانب وجوده، وغيبة بجانب حضوره[4].

وإنّما يبلغ السالك هذه المرحلة من الفناء؛ لأنّه تعلّق باللّٰه تعلّقاً شديداً، صاحبه توجيه كلّ أجهزة الاستقبال البشريّة ـ سواء أكانت عقليّة مدركة أم حسّيّة مستشعرة ـ إلى اتّجاه الذات الإلٰهيّة، فلا يشعر المرء

1 ـ **المصدر نفسه**، ص 154.

2 ـ الطوسي، **اللمع**، ص 464.

3 ـ عثمان يحيى، «نصوص تاريخيّة خاصّة بنظريّة التوحيد في التفكير الإسلامي»، ضمن: «**الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**»، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1389هـ/1969م، ص 235.

4 ـ عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفيّة المسلمين والعقائد الأخرى**، ط 1، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1997، ص 151.

بنفسه ولا بشـــيء من لوازمها، فالفناء هو إماتة للنفس؛ بل إنّ إماتة النفس هي سبيل حصول الفناء في الدنيا، فلا يصل السالك إلى الفناء ومعه شيء من نفســه. فقد روى البسطامي عن ربّه أنّه قال له: «اترك نفسك وتعال»[1]. وقد قيل له: بم نلت ما نلت؟ فقال: «انســلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها ثمّ نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو»[2].

إنّ مرحلــة الفنــاء الكامــل تعنــي وصــول السالك إلى مرتبة شهود الحقّ بالحقّ، وقد حذّر القشــيري من أن نتوهّم ذهــاب النفس وذهاب الخلق فقال: «وإذا قيل: فَنِيَ الإنســان عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير حاسّ بنفسه وبالخلق، لكمال اشتغاله بما هو أرفع من ذلك»[3].

حذّر القشيري من أن نتوهّم ذهاب النفس وذهاب الخلق فقال: «وإذا قيل: فَنِيَ الإنسان عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير حاسّ بنفسه وبالخلق، لكمال اشتغاله بما هو أرفع من ذلك»

3 ـ الحق والفناء في التصوّف الأكبري

ـ «الحق هو عين الوجود»

شهدت فكرة الحق والفناء عند ابن عربي تطوراً ميتافيزيقياً هائلاً؛ لأنه ســيقرؤها في ضوء عقيدته في وحــدة الوجود؛ ذلــك أنّ الأصل الذي يقوم عليه مذهبه أنّ الوجــود واحد هو اللّه: «الوجود الــذي هو أصل الأصول هو اللّه تعالى»، وقوله: «أقول: إنّ الحقّ هو عين الوجود»[4].

ولمّا كان الوجود هو اللّه كان وجود الموجودات أعلاها وأدناها أســماها وأخسّها محسوســها ومعقولها وموهومها هو اللّه، فجوهرها واحد. واللّه «من حيث الوجود عين الموجودات»[5].

---

1 ـ Massignon, *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris, Librairie orientaliste, 1929, P. 28.

2 ـ السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، ص 77.

3 ـ القشيري، **الرسالة**، ص 68.

4 ـ ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الفكر، 1994، ج3، ص 565.

5 ـ **فصوص الحكم**، بيروت، 1980، ج1، ص 76.

لَيْسَ فِي الأَكْوَانِ شَيْءٌ غَيْرُهُ فَهْوَ الوُجُودُ[1] [من مجزوء الرمل].

ولكن مثل هذه الأقوال توهم الناظر المتعجّل أنّ الموجودات هي الله، وأنّ الله هو الموجودات، وهذه الفكرة هي التي تقوم عليها وحدة الوجود الاندماجيّة، وما أبعدها عن فكر ابن عربي وروحانيّته، فالمقصود منها ومن أمثالها المتواترة في مؤلّفاته أن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله[2]، «فالحقّ هو عين الوجود الذي استفادته الممكنات، فما ثمّ إلّا وجود عين الحق لا غيره»[3].

ـ من تجليات الحقّ

إنّ الوجود عند ابن عربي ذات واحدة لها عدد لا يتناهى من النّسب والإضافات والعلامات، يكنّى عنها بالأسماء الإلٰهيّة، فإذا ظهرت تلك الأسماء في الصور الخارجيّة سمّيت باسم الموجودات، فالوحدة ترجع إلى الذّات في أحديّتها المطلقة، والكثرة ـ وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات ـ ترجع إلى هذه النّسب والإضافات والعلاقات، وهي التي يصطلح عليها ابن عربي بالألوهيّة أو الألوهة، فالذّات المجرّدة عن الأسماء تقف بمعزل عن العالم، منزّهة عن أيّ معرفة، بعيدة عن أيّ إدراك؛ لامتناع المناسبة بينها وبين العالم والإنسان[4].

ـ العالم مجْلًى للحق

العالم عند ابن عربي مجْلًى للجمال الإلٰهيّ المطلق؛ لأنّ كل الموجودات فيه على تنوعّها إنّما هي مجالٍ للصفات والأسماء الإلٰهية ومظاهر لها، يتحقّق بها ظهور الحقّ الذي أحبّ هذه المجالي الكونية كلّها باعتبارها تجلّيات للجمال الإلٰهيّ نفسه؛ لأنّ من أحبّ الجمال فقد أحبّ الجميل وما ثمّ جميل إلا الله على الحقيقة.

---

1 ـ **الفتوحات**، ج7، ص248.

2 ـ محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، ص166.

3 ـ **الفتوحات**، ج5، ص408.

4 ـ **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، ص172.

وعلى ذلك، فأيّما محبّ في هذا العالم ينبض قلبه بحبّ أيّ محبوب، فما أحبّه إلّا من هذا الوجه، وهو لا يدري أنّه إنّما أحبّ اللّٰه على الحقيقة. «وكما أنّه لم يُعْبَد سواه، فإنّه ما عُبِد مَن عُبِد إلا بتخيّل الألوهيّة فيه. ولولاها ما عُبِد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23] وكذلك الحبّ ما أحبّ أحد غير خالقه؛ ولكن احتجب عنه بحبّ زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدِّرْهَم والجاه، وكلّ محبوب في العالم. فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات، وهم لا يعلمون. والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزلاً إلّا من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلٰهية أن يُحَبّ سواه»[1].

فما أحبّ المحبّون إلّا اللّٰه، مهما تعدّدت صور المحبوبين، فما هم إلّا من تجلّيات اسمه «الجميل». وفي ذلك آية على أن الحبّ الإلٰهي موصول بوحدة الوجود بدءًا ومنتهى، ودليل على مدى حرص ابن عربي على أن يشرح حب اللّٰه للإنسان وحب الإنسان للّٰه من خلال وحدة الوجود، فمذهبه في الحب الإلٰهي أحد مقوّماتها، ولازم من لوازمها، أو بعبارة هدى لطفي: إنّ مفهوم الحبّ عند ابن عربي عنصر أساس وجزء أصيل من فلسفته في وحدة الوجود[2].

ولمّا كان الجمال قرين الحبّ، اتصل بالوحدة الوجودية بِسَبَبٍ؛ ذلك أنّ الصور الكونية على اختلافها ـ والإنسانية على وجه الخصوص ـ مَجَالٍ ظهر الحق فيها من اسمه «الجميل». فالحقّ ظاهر في كلّ صورة كونية وإنسانية من هذا الاسم. ومهما تكثّرت هذه الصور، ومهما تعدّدت أسماؤها فهي عين المسمّى. فاللّٰه هو الجميل وهو المحبوب على الحقيقة، فما ثمّ إلّا جمال اللّٰه المتجلّي في الموجودات. وعلى ذلك فإنّ تجلّي اللّٰه في «صفة الجمال هو المظهر الإلٰهي القابل للمعرفة الإنسانية»[3].

1 ـ **الفتوحات**، 594/3 (ط. دار الفكر).

2 ـ Huda Lutfi, “The Feminine Element in Ibn ᶜArabī’s Mystical Philosophy”, in: *Alif* (Cairo) N°5, Spring, 1985, p.11.

3 ـ David Emmanuel Sirgh, “The Possibility of Having Knowledge of Al-wujūd al- Mahḍ “Sheer Being” according to Ibn ᶜArabī’s Kitab al-Jalāl wa al-Jamāl”, in: *Islam and Christian Muslim Relation*, vol. 10, N°3, 1999, p.297.

ـ المرأة مجْلًى للحقّ

يزعم ابـن عربي أنّ الحب الإنسـاني هو عين الحـب الإلٰهي، ولا يجد حرجاً في اعتبار حـب الرجل للمرأة عين حبـه للّٰه؛ «لأنّ المرأة في الأصل خلقت من الرجل من ضلعه القصير، فينزّلها من نفسه منزلة الصورة التي خلق اللّٰه الإنسان الكامل عليها، وهي صورة الحق، فجعلها الحقّ مجْلًى له»[1]. وبذلك يرتبط حب الرجل للمرأة بنظريته في الإنسان الكامل المخلوق وحده على الصـورة الإلٰهية. تلـك المخلوقية هي التي جعلت حـبّ اللّٰه له ممكناً، فبظهور الإنسان ظهر اللّٰه في العالم.

ولمّـا كان الإنسـان الكامل يصـدق على الرجـل والمرأة سـواء؛ لأنّ «الذكورية والأنوثية إنّما هما عَرَضان ليسـتا من حقائق الإنسانية»[2]، كانت المرأة عين الصورة الإلٰهية، فهي مجْلًى للّٰه أيضاً.

ثمّ إنّها مخلوقة من الرجل «فإذا رأى في هذه المرأة نفسـه اشتدّ حبه فيهـا وميله إليهـا؛ لأنّها صورتـه... فمـا رأى إلا الحقّ ولكن بشـهوة حبّ والتذاذ»[3]. فالحبّ الإنسـاني ـ حبّ الرجل للمرأة، بهـذا الاعتبار ـ هو حبّ اللّٰه نفسه؛ لأنّ المرأة صورة للحق ومجْلًى له، فإذا أحبّ الرجل المرأة «ردّه حبّهـا إلى اللّٰه (...) فأحبّـه اللّٰه برجعته إليه تعالى في حبّـه إياها»[4]. ففي المرأة يتحقّق حبّ الإنسان لربّه، وإن شئت فقل: إنّ لها وظيفة برزخيّة؛ فهي وسـيط بينه وبين بارئه، فإذا أحبّها الرجل نقلته من حبّها إلى حبّ بارئها، وهو المعنى الذي تأوّله ابن عربي من الحديث المشـهور: «من عرف نفسه عرف ربه»، فمن هذا الحديث فسـر حبّ الرجل المرأة بكونها على صورته، فـ«حنينه إليها حنيـن الكل إلى جزئه»[5]؛ «لأنّ المـرأة جزء من الرجل في

1 ـ **الفتوحات المكية**، 305/8 (ط. دار الفكر).

2 ـ ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، تحقيق: هـ. س. نيبرغ، ليدن ـ بريل، 1919، ص46.

3 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

4 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

5 ـ **فصوص الحكم**، 215/1.

أصل ظهور عينها، ومعرفته بنفسه مقدمة على معرفته بربّه؛ فإنّ معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه»[1].

هكـذا يكون حبّ المـرأة أو «الحـبّ المدنّس» معبراً إلـى حبّ اللّٰه أو «الحبّ المقـدّس» بعبـارة عبد الوهاب بوحديبـة، فاكتشـاف اللّٰه يتم عبر اكتشاف الذات، واكتشاف الذات يتمّ عبر اكتشـاف المرأة[2]. فلا عجب في نظر ابن عربي أن أحبّ النبي النسـاء؛ لأنّ المرأة جزء من الرجل، والأصل يحن إلـى فرعه، والكلّ يحن إلى جزئه، وليس حبّ النبي النسـاء إلّا مثالاً جزئياً يوضح مبدأً عامّاً يسـير عليه الوجود بأسره، وهو الحب الإلٰهي الذي هـو حنين الحقّ إلـى الخلق. ولكن الفـرع يحن إلى أصله أيضـاً، والجزء يشـتاق إلى كلّه، ومن هنا جاء حنين الخلق إلى الحقّ وإن كان في الحقيقة حنين الحقّ إلى نفسه في صورة خلقه المتعيّن.

وإذا كان شوق الحقّ إلى الخلق علّة ظهور الوجود في صوره الخارجية، فإنّ شوق الخلق إلى الحقّ علّة عودة تلك الصور إلى الوجود الواحد العام[3]. وبما أنّ حبّ النساء راجع إلى كونهنّ من مجالي الحقّ، فإنّ حبّ ابن عربي لهنّ حبّ روحانيّ نزيه، لا حب شـهوانيّ رخيص. ومن ثـمّ فلا تعارض بين الحبّ الإنسـاني والحبّ الإلٰهي، بل إنّ الحب الإنساني هو في الحقيقة عين الحب الإلٰهي، بما أنّ الوجود الحق واحد. فلا عجب في مذهب يقول بوحدة الوجود أن تكون المـرأة ـ هذا المخلوق الأجمل ـ مجْلًـى من مجالي الحقّ، ومظهراً من مظاهر جماله المطلق.

وبما أنّ الحقّ هو المحبـوب على الإطلاق والمعبـود على الإطلاق؛ لأنّ جوهـر العبادة هو الحـبّ، والجميل علـى الإطلاق ينعكس جمالـه على كلّ صفحة من صفحـات الوجود، فـإن «النِّظَام» بنت الشـيخ مكين الدين بن

1 ـ **المصدر نفسه**، 214/1 - 215.

2 ـ A. Bouhdiba, «Amour Sacré et Amour Profane chez Mohiddine Ibn Al ᶜArabī», *in: Actas Del IV colloquio Hispano- Tunecino (Palma de Mallorca*, 1979, Madrid, Instituto Hispano–Arabe de Cultura, Madrid, 1983, p.59.

3 ـ عفيفي، التعليقات على **فصوص الحكم**، 326/2.

رستم المقيم بمكة ـ وهي فتاة شابّة ذات جمال بديع، وروحانية فريدة ـ كانت رمزاً للحضور الإلٰهي في التجلّي الكوني[1]. فلم تكن في الحقيقة عنده إلّا مجْلى من المجالي الإلٰهية، وصورة من صور الجمال التي هام بها، وأنشأ من أجلها ديوانه **ترجمان الأشواق**[2]. لقد كان حبّه إياها وسيلة يترقّى منها إلى حبّ أعلى وأكمل وأتمّ، فينتقل من الجمال المقيّد إلى «الجمال المطلق والبهاء المحقّق»[3].

ـ مراتب الفناء

لقد سبق أن ألمعنا إلى وثاقة العلاقة ومتانة التلازم بين الحقّ والفناء، ومن البدهي أن يكون ذلك كذلك؛ لأنّ الصوفي إذ يطلب الحق ويبتغي الوسائل للقرب منه إنّما يهفو إلى الفناء فيه، فالفناء في الحقّ هو الغاية والنهاية. ولعلّ الشيخ الأكبر من أكثر المتصوفة الذين يتواتر هذا المفهوم عندهم مقروناً بالبقاء. وربما فضّلنا الوقوف عند مفهوم الفناء عنده في صلته بالحقّ؛ لأنّنا لاحظنا أنّه صاغ معانيه على نحو تأليفيّ جامع تحضر فيه مستوياته ومراتبه، فألفيْنا فيه استحصالاً لطبقات الفهم التي تراكبت

---

1 ـ Ibn ᶜArabī, *L'interprète des désirs*, Traduction de Maurice Gloton Paris, éd. Albin Michel, 1996, Introduction, p.13.

2 ـ وقد بيّنت كلود عدّاس Claude Addas أنّ ديوانه **ترجمان الأشواق** (بيروت، دار صادر 1966). وإن عُدّ أروع آثار ابن عربي الشعرية، فإنّه لا يمثّل سوى جزء يسير من إنتاجه الشعري الوفير الذي يتوزع على دواوين متعددة مشتّتة في عدد كبير من الأصول المخطوطة في المكتبات العامة والخاصة. وذكرت عدّاس أنّ ابن عربي حاول جمع إنتاجه الشعري في ديوان موحد سماه: **ديوان المعارف**؛ ولكنّنا لا نملك اليوم مخطوطه الكامل، انظر:

Claude Addas, *Ibn ᶜArabī et le Voyage sans Retour*, Paris, Seuil, 1996, p.107.

وانظر أيضاً للباحثة نفسها:

«A propos du Dīwān al-Macārif d'Ibn cArabī», in: *STUDIA ISLAMICA*, N°81, 1995, PP. l87-195.

وعن «**ترجمان الأشواق**» انظر بالخصوص:

Peter Bachman, «A propos de quelques poèmes du troizième siècle: Essai de rapprochement au Dīwān d'Ibn cArabī», in: *Actas del XII Congresso de la U.E.A.I (Union Européenne d'Arabisant et d'Islamisants* (Màlaga, 1984) Madrid 1986, PP. 95-122.

3 ـ ابن عربي، **الرسالة الإلٰهية**، ضمن: **تاج الرسائل ومنهاج الوسائل**، نشر: محيي الدين الكردي، مصر، مطبعة كردستان العلميّة، 1328هـ، ص 560.

جيلاً بعد جيل إلى أن استقرّت عنده. أمّا المنحى الذي اتخذه في عرض تلك المعاني فهو اعترافه بصلاحية تلك الطبقات من الفهم وهاتيك المستويات من الدلالة، واعتباره أنّ الفهم اللاحق لا يجُبُّ السابق ولا ينقضه، ولا يأتي عليه من القواعد. فالعلاقة بين طبقات الفهم ومستويات الدلالة علاقة تكامل لا علاقة تنابذ. فكلّ طبقة من طبقات الفهم لا تعدو أن تكون مستوى أرقى في المعراج الصوفي للسالك من التي قبلها. كما أنّ الطبقة الدنيا شرط إمكان بلوغ الطبقة العليا. ومن ثم تتضافر كلّها لتعبر عن التجربة الصوفية مبدأ ومنتهى، منطلقاً وطريقاً وغاية.

إنّ الاستقامة في السلوك والتنكيب عن المعاصي، والامتثال لأمر الله، والانتهاء عن نواهيه، والبعد عن مخالفته، شرط إمكان الترقّي

هذا ما يفسر ترتيب ابن عربي للفناء سبع طبقات؛ «فأما الطبقة الأولى من الفناء فهي أن تفنى عن المخالفات، فلا تخطر ببالك عصمة وحفظاً إلٰهياً»[1]. فهذه المرحلة الأولى في الفناء متينة الصلة بالمظهر التعبّدي السلوكي الممهّد للتصوف، فالاستقامة في السلوك والتنكيب عن المعاصي، والامتثال لأمر الله، والانتهاء عن نواهيه، والبعد عن مخالفته، شرط إمكان الترقّي في درجات القرب منه. ولا يمكن ذلك إلّا بالوصول إلى درجة الكمال في الامتثال لأوامره، والاجتناب لمعاصيه. وهل في الكمال أبلغ من الفناء عن المخالفة لا في المستوى السلوكي في الأعيان فحسب، بل في المستوى القلبي في الأذهان أيضاً، مع اليقين بأنّ الفضل في ذلك ليس إلى المجاهدة الشخصية؛ وإنّما إلى العصمة الإلٰهية والمنّة الربانية. فهذا الضرب الأوّل من الفناء يتجاوز انتهاء الجوارح عن المخالفة إلى انتهاء الضمير عن التفكير فيها، فلا يجري بها الفكر ولا تخطر بالبال، بل تفنى في الأعمال والأقوال والقلوب والضمائر. ولا شكّ في أنّ ابن عربي وإن اتّضح من عبارته أنّ مبدأ هذا الضرب من الفناء هو مجاهدة النفس

1 ـ **الفتوحات** 260/4 (ط. دار الفكر).

وحملها على الطاعة وزجرها عن المعصية، فإنّ منتهاه ـ وهو الغياب المطلق للمخالفة عن الذهن ـ ليس بمقدور العبد تحقيقه؛ وإنّما هو فضل من الله يؤتيه من يشاء، وعون منه للعبد على الطاعة، وتقريب له من الجناب الإلٰهي. ولذلك قال: «فلا تخطر ببالك عصمة وحفظاً إلٰهياً». فهذا المستوى من الفناء متين الصلة بالحقّ من حيث إنّه فضْل منه ومِنّة وتوفيق وعصمة.

إن هذا الضرب من الفناء هو معناه في أصل نشأته الأولى عند الزهّاد والمتصوفة الأُوَل، حيث كان التركيز في البدء على حسن التعبّد وتزكية النفس وتطهيرها، بالإقبال على الطاعات، والإدبار عن المخالفات، والتسابق في الخيرات، والانزجار عن السيئات. فهذا الضرب الأول من الفناء تغلب عليه الصبغة الأخلاقية العامّة.

«وأمّا النوع الثاني من الفناء فهو الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك»[1]. بمعنى أن من بلغ هذا المستوى الأرقى من الفناء يرى «الفعل لله من خلف حُجُب الأكوان التي هي محلّ ظهور الأفعال فيها»[2]. ومنطلق ابن عربي في هذا الفهم تأويله لقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [الرعد: 33]، فمبدأ هذا الضرب من الفناء ألّا تنسب أفعال العباد إلى العباد، وإنّما تنسبها إلى قيّوميّة الحقّ عليها، بمعنى أنّ من بلغ هذه المرتبة من الفناء يرى أنّ الله هو الفاعل على الحقيقة، لا يرى فاعلاً غيره.

إنّ هذا الفناء هو اختراق لحجب الأكوان إلى الفاعل فيها، فالأكوان ليست فاعلة بذاتها؛ وإنّما هي محلّ لظهور الأفعال فيها. فهذا الفناء تجاوزٌ للحُجُب والآثار إلى الفاعل من خلفها. فالفاني في هذا المستوى لا يرى لنفسه فعلاً ولا أثراً في الفعل، وإنّما يرى الفعل لله ويشهده من الله لا منه. هنالك يتحقّق بفنائه عن أفعاله وقيام الله عليها.

«وأما النوع الثالث من الفناء، فهو الفناء عن صفات المخلوقين بقوله تعالى في الخبر المرويّ عن النبيّ: «كنت سمعه وبصره»، وكذا جميع

1 ـ **المصدر نفسه**، 216/4 (ط. دار الفكر).

2 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

صفاته والسمع والبصر وغير ذلك من أعيان الصفات التي للعبد أو الخلق قل كيف شئت، وعرف الحقّ أنّ نفسه هي عين صفاتهم لا صفته. فأنت من حيث صفاتك عين الحقّ لا صفته، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهراً أظهر نفسه فيها لنفسه، فإنّه ما يراه منك إلّا بصرك، وهو عين نظرك، فما رآه إلّا نفسه، وأفناك بهذا عن رؤيته فناءَ حقيقةٍ شهوديّة معلومة محقّقة، لا يرجع بعد هذا الفناء حالاً إلى حال يثبت أنّ لك صفة محقّقة ليست عين الحق»[1].

فإذا كان المستوى الثاني من الفناء فناء عن أفعال العباد برؤية فاعلها ونسبتها إليه واختراق ظاهرها ـ الذي يخدع الأبصار ويغشي البصائر ـ إلى الفاعل فيها ومن خلالها على الحقيقة، فإن هذا المستوى الثالث درجة من الفناء أعلى من الثانية؛ من حيث إنّه فناء عن الصفات، فيه يشهد العارف أنّ الحقّ نفسه هو عين صفاته. فالحقّ هو السمع في المسموعات والبصر في المبصرات...

ولا شك في أنّ هذه الدرجة من الفناء على غاية من الانسجام مع الوحدة الوجودية عند ابن عربي. فالله هو الحي وهو السميع وهو البصير، وحياته وسمعه وبصره ليست شيئاً غيره، بل هو هي وهي هو. إنّ العبد حينما يتّصف بهذه الصفات لا يتّصف بها على الحقيقة؛ فإنّما هي مَجَالٍ ومظاهر للحقّ، وبذلك نفهم إلحاحه على اعتبار صفات العبد هي عين الحقّ لا صفة الحق.

«وأما النوع الرابع من الفناء فهو الفناء عن ذاتك»[2]. وإذا كان هذا النوع من الفناء مذكوراً عند السابقين فقد سبق أن تميّزت به تجربة البسطامي الصوفية على وجه الخصوص، فإن ابن عربي وإن حافظ على عنوان هذا الفناء ـ أي: الفناء عن الذات ـ فإنّه قد ضمّنه مدلولاً يباين المحمول الذي اشتمل عليه في السابق، فقد ملأه بمحتوى معرفي نابع

1 ـ **الفتوحات**، 262/4 (ط. دار الفكر).

2 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

من نظريتــه الصوفية، ويتجلّى ذلك من خلال شــرحه لهــذا النوع من الفنــاء؛ إذ انطلق من تركيب الذات من لطيف وكثيــف، وأنّ لها أحوالاً مختلفة، وأنّ لطافتها متنوعة الصور مع الآنــات في كلّ حال، رغم ثبات الهيكل على صورة واحدة وإن اختلفت عليه الأعراض. فإذا فني الســالك عن ذاته بمشهوده الذي هو شاهد الحق من الحق وغير الحق، ولم يغب في هذه الحال عن شــهود ذاته في ذلك الشــهود، لم يبلغ صاحبه هذا الفناء، أمّا إذا لم يشــهد ذاته في هذا الشــهود، وشاهد ما شاهد، فهو صاحب هــذا النوع مــن الفناء[1]. وفي هذا مــا يدلّ علــى أنّ الفاني قد يتجاوز دائرة الأشــياء حوله، فيرى الأشــياء، ويرى معهــا عوالم أخرى تتجاوز نطاق الزمان والمكان معاً، وهو ما يعني أنّ الفناء لا ينفصل عن المعرفة، وأنّ الشهود إنّما يتحقّق في الفناء.

«وأما النــوع الخامس من الفنــاء فهو فناؤك عن كل العالم بشــهودك الحقّ أو ذاتك»[2]. وشرط إمكان هذا الفناء هو ألّا يتحقّق الفاني من شهوده، هل شــهد الحق أم شــهد ذاته؟؛ لأنّه لو علم المشهود في شــهوده من هو، لعلم أنّه شــاهد ما شــاهد بعين حقّ، والحقّ لا يفنى بمشــاهدة نفســه ولا العالم، فلا يفنى في هذه الحال عن العالم؛ ولكنّه إذا لم يعلم من شــهد منه، كان صاحب هذا الحال، وفني عن رؤية العالم بشــهود الحقّ أو بشهود ذاته، كما فني عن ذاته بشهود الحقّ أو بشهود كون من الأكوان.

فهذا النوع من الفناء قريب من النوع الرابع، غير أنّ عدم التحقّق فيه دائر بين شهود الحقّ أو شهود الذات. أمّا السابق فدائر بين شهود الحقّ أو شــهود كون من الأكــوان. فهذا النوع مــن الفناء لا يفترق كثيــراً عن النوع الرابع إلّا في الدرجة؛ من حيث إنّ العبد في هذا النوع الأخير يفقد الشعور بإنيّته إلى حــدّ كبير بالقياس إلى النوع الذي ســبقه. وربما كان ابن عربي شــاعراً بتداخل هذين النوعين، عندمــا لاحظ أنّ هذا النــوع الخامس من

1 ـ **المصدر نفسه**، 263/4 (ط. دار الفكر).

2 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

الفناء «يقترب من النوع الرابع في الصورة، وإن كان يعطي من الفائدة ما لا يعطيه النوع الرابع المتقدم»[1].

وأما النوع السادس من الفناء فهو أن تفنى عن كلّ ما سوى اللّٰه باللّٰه ولا بدّ. وتفنى في هذا الفناء عن رؤيتك، فلا تعلم أنّك في حال شهود حق؛ إذ لا عين مشهودة في هذا الحال[2]. فهذا النوع أرقى درجة وأعلى مقاماً من الدرجات السابقة؛ لأنّه فناء عن كل ما سوى اللّٰه باللّٰه. فالشهود فيه مقصور على اللّٰه، بل إنّ ذات الفاني نفسها غير مشهودة في هذا الحال، فصاحبها يفنى عن ذاته وعن العالم، فلا يبقى له مشهود سوى اللّٰه، وبذلك يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل.

إنّ من الفناء عن صفات الحقّ ونِسَبِها، وذلك لا يكون إلّا بشهود ظهور العالم عن الحقّ لعين هذا الشخص لذات الحقّ ونفسه لا لأمر زائد يعقل

«وأمّا النوع السابع من الفناء فهو الفناء عن صفات الحقّ ونِسَبِها، وذلك لا يكون إلّا بشهود ظهور العالم عن الحقّ لعين هذا الشخص لذات الحقّ ونفسه لا لأمر زائد يعقل. ولكن لا من كونه علّة كما يراه بعض النظار، ولا يرى الكون معلولاً، وإنّما يراه حقّاً ظاهراً في عين مَظْهَر بصورة استعداد ذلك المظهر في نفسه، فلا يرى للحقّ أثراً في الكون. فما يكون له دليل على ثبوت نسبة ولا صفة ولا نعت. فيفنيه هذا الشهود عن الأسماء والصفات والنعوت، بل إن حقّقه يرى أنّه محلّ التأثّر حيث أثّر فيه استعداد الأعيان الثابتة من أعيان الممكنات»[3].

ولا يكون هذا إلا بأن يفنى العبد عن شهود الحق بصفاته، وإنّما يشهده من حيث وجوده المطلق فيفنيه هذا الشهود عن شهود الأسماء والصفات الإلٰهية التي هي مجالي الحقّ في العالم. فإذا به يشهد وجود

1 ـ **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

2 ـ **المصدر نفسه** 4/263 - 264.

3 ـ **المصدر نفسه**، 4/264 (ط. دار الفكر).

الحقّ نفسه بوصفه الوجود المطلق لا من حيث صفاته وأسماؤه بوصفها مجاليه وآثاره في الكون.

ويبدو هذا النوع الأخير من الفناء غامضاً بالقياس إلى ما سبقه، ثمّ إنّ ابن عربي لم يذكر من تحقّق به. ومن الواضح أنّ هذا النوع من الفناء هو منتهى مبلغ السالكين وغاية طلب العارفين.

ورغم تداخل هذه الأنواع المختلفة من الفناء بعضها في بعض من جهة، وغموض بعضها من جهة أخرى، فإنّها يمكن أن ترتدّ إلى ثلاث مراتب صارت مشهورة في الدوائر الصوفية، وهي الفناء عن إرادة السِّوى، ثم الفناء عن شهود السِّوى، ثم الفناء عن وجود السِّوى [1]. والمهم أنّ الفناء عند الشيخ الأكبر إنّما المراد به التحقّق بأنّ ما ثمّ موجود على الحقيقة إلّا الله. ذاك ما يسميه بالتوحيد الذاتي الذي هو توحيد المحقّقين أمثاله.

فالمحبّ الفاني يترقّى في مراتب الفناء إلى أن يتحقّق في النهاية بوحدة الوجود؛ ذلك أنّ تحقّق المحبّ بقربه من محبوبه الأسمى لا بدّ أن يفنيه عن أفعاله، ثمّ عن صفاته، ثمّ عن ذاته، فلا يبقى في الوجود إلا الله. ذلك هو في نظر ابن عربي معنى الآية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]. فتمام الفناء وكماله لا يكونان إلّا بالفناء عن وجود ما سوى الله، فلا يبقى إلا الله بوصفه الوجود الحقّ وحده.

ـ حقيقة الفناء

ومن المفيد الإشارة إلى ما نبّه عليه ليو شايا Léo Schaya من أن ابن عربي يؤكّد أنّ الفناء في تصوّره ليس يعني أن وجودنا ووجود الأشياء هو الذي يُمْحَى عند معرفتنا لهويّتنا الأزليّة مع الواحد، وإنّما يُمْحَى جهلنا بحقيقة ذواتنا. وذلك لا يعني فناء وجودنا ووجود الأشياء من حولنا. فهذا غلط؛ لأنّ المعرفة لا تقتضي فناء الوجود، ولا فناء هذا الفناء؛ لأن الأشياء لا تملك وجودها. فأن تقول: إنّ شيئاً من الأشياء كفّ عن الوجود مرادف

1 ـ انظر تحليل هذه المراتب في: عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، ص 192 - 217.

لقولنا: إنّه أوجد نفسه ومتّعها بالوجود. فإذا عرفت نفسك في جوهرها الإلٰهي؛ أي أدركت حقيقة ذاتك الخالصة؛ أي: إذا استطعت أن تدرك بالمعرفة الإلٰهية أنّك لا توجد (باعتبارك شخصاً أو «أنا») وأنك لا تضمحلّ (باعتبارك «هو»)، عندها تكون قد عرفت اللّٰه، أما دون ذلك فلا[1].

الحق والمعرفة والفناء مفاهيم متضافرة متعالقة متواشجة.. وقد شُحنت بمحمولات معرفية وذوقية تنْأى بها عن مألوف المعاني اللغوية والاصطلاحية

والحقّ أنّ حال الفناء هذا هو حال يفنى فيه الصوفي عن شعوره بنفسه مؤقّتاً؛ لأنّه مستغرق في تجربته الروحية يستشعر فيها أنّه مع اللّٰه، وعندئذ يغيب عن شهود ما سوى اللّٰه؛ ولكنّه يعود بعد ذلك من حال الفناء إلى حال البقاء، فيستشعر وجوده مرة أخرى ووجود العالم، فاستشعاره أنّه مع اللّٰه وغيبته عمّا سواه حالُ كمال وذوق وعرفان[2].

هكذا تستبين لنا من خلال هذا العرض الذي سلكنا فيه مسلك التمثيل والتقريب ـ إذ لا مطمع في الإحاطة والاستقصاء ـ وثاقة العلاقة بين مفاهيم الحق والحب والمعرفة والفناء، إنّها مفاهيم متضافرة متعالقة متواشجة، بعضها يُسْلِم إلى بعض، وقد شُحنت بمحمولات معرفية وذوقية تنْأى بها عن مألوف المعاني اللغوية والاصطلاحية المتداولة لتتمحّض لدلالات صوفية سعت إلى التعبير عن مَراقٍ عرفانية تقع في ذرى تجربة روحية، وذاك ما أهّلها لأن تتمكّن في الاصطلاحية الصوفية الخالصة.

1 ـ Léo Schaya, *La Doctrine Soufique de l'Unité*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1962, p.30.

2 ـ أبو الوفا التفتازاني، «حقائق عن التصوف»، مجلة **الهلال**، جوان، 1985 ص112 وممّا لاحظناه أثناء قراءتنا من سوء فهم «للفناء» ما أورده هنري سيرويا Henry Sérouya في كتابه:
Le Mysticisme, Collection: Que sais-je? Paris, P.U.F, 1956, P. 69
حيث ذهب إلى أن الصوفي المسلم مثله كمثل البوذي في النرفانا لا يبلغ حال الفناء إلا إذا غادر هذه الأرض، فالموت عنده هو الخير الأسمى؛ لأنّه يمكنه من العودة إلى الوجود الأكمل. وهذا كما ترى فهم سقيم وتخليط شنيع بين التصوف البوذي والتصوف الإسلامي، فالفناء كما بيّنا حالة شعورية ذوقية وجدانية مؤقّتة يمكن أن يبلغها الصوفي وهو على قيد الحياة، وليس حصولها مشروطاً بالموت وفراق النفس للبدن، بدليل أن الفناء في التصوف الإسلامي قرين البقاء، لا ينفصل عنه (انظر: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، ط1، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، 1981، مادة: البقاء، ص201 - 205.