الذات والفردية في التجربة الصوفية

-قراءة في موقف المتصوفة ومحمد إقبال-

د. بلحمام نجاة*

يبدُو أن كل الثقافات التي تتناول التجربة الصوفية تتّحد في الموقف القائل بفناء الذات والفردية، أثناء خوض تجربة التصوف، خاصة في حالة الفناء والاتصال باللامتناهي. وهذه الخصائص هي ما يساعد على فهم العلاقات بين التصوف والأديان التقليدية المختلفة.

غالباً، مَا يُؤوّل التجربة الصوفية الذين مرُّوا بها من منظور عقائدهم التي تشكل مجموعة معتقداتهم السابقة: فالمتصوف المسيحي السّاذج يقبل ببساطة وبلا نقد الفكرة التي تقول أن التجربة التي مرّ بها هي "الاتحاد بالله"، أي بالله على نحو ما تتصوّره كنيسته من الناحية التقليدية؛ والمتصوف الهندوسي يؤوّل تجربته على أنها الاتحاد مع براهمان أو مع الآلهة "كالي"؛ والمتصوف البوذي يؤوّل تجربته بألفاظ غير لاهوتية تماما، قد يضعها العقل الغربي ضمن لقب "الملحد"؛ والمتصوف الإسلامي يؤوّل تجربته على أنها الاتصال بالمطلق أو اللامتناهي أو الله.

* أستاذة بقسم الفلسفة بجامعة وهران2.

وتجربة الاتصال في التصوف وفناء الفردية، نجد لها تعليلات وأوصاف مختلفة ضمن ثقافات وأديان متعددة، ولما كان لهذا الجانب من التصوف أهمية عظمى على المستوى النظري والعملي، تبيّن من الضروري الوقوف على طبيعته.

يقول أفلوطين: «أنت تسأل كيف يمكن أن نعرف اللامتناهي؟ وأنا أجيبك، أننا لا نعرفه عن طريق العقل، لأن وظيفة العقل التمييز والتحديد ولا يمكن أن يكون اللامتناهي على مرتبة واحدة مع موضوعاته. إنك لا يمكن لك إدراك اللامتناهي إلا... بالدخول في حالة لا تعود فيها موجود أنت ولا ذاتك المتناهية، وهذا يعني... تحرر ذهنك من الوعي المتناهي، وعندما تتوقف عن أن تكون متناهيا فإنك تصبح واحدا مع اللامتناهي، وتتحقق هذه الوحدة أو هذه الهوية»[1].

يمكن تصنيف النصف الأول من هذه الفقرة على أنه تأويل فلسفي، أما النصف الثاني فهو وصف مباشر لحالة الذهن التي مرّ أفلوطين بتجربتها، فهو في نفس هذه الرسالة إلى "فلاكوس" يقول: «إننا لا نستطيع أن نستمتع بهذا السمو إلا بين حين وآخر... لقد تحققت أنا نفسي منه ثلاث مرات حتى الآن».

ولو أننا انتقلنا من التصوف الدنيوي غير اللاهوتي عند أفلوطين إلى أقوال ثلاثة متصوفة من الديانات التأليهية وهي الإسلام، والمسيحية، واليهودية، فسوف نجد دلائل كثيرة على أنهم مرّوا بالتجربة نفسها التي ضاعت فيها الفردية.

لقد كتب "هنري سوزو"[2] يقول: «عندما تفقد الروح وعيها الذاتي في الحقيقة ذاتها، فإنها تجعل مستقرها في ذلك الغموض العظيم الذي يصيب بالدوار، وهي

---

[1] هذه الفقرة مأخوذة من رسالة من "أفلوطين إلى فلاكوسن"، من مؤلف:ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص 145.

[2] هنري سوزو (1295–1366م) متصوف ألماني كبير، ومؤسس "جماعة أصدقاء الرب" كان نبيلا لكنه مر بتجربة روحية عنيفة أطلق عليها اسم "الصحوة الدينية العميقة" عاش بعدها حياة روحية عنيفة خالصة، كتابه =

بذلك تتحرر من كل عقبة أمام الاتحاد ومن خصائصها الفردية... عندما تختفي في الله... وباندماج الروح في الله فإنها تختفي... »[1].

إن عبارة "تختفي" تتكرر كثيرا عند المتصوفة المسلمين والمسيحيين للتعبير عن الشعور الفعلي أو التجربة التي مروا بها، وفي فقرة "سوزو" نجده يتحدث بإفراط عن ضياع الهوية الشخصية، وإن كان يضيف بعض التحفظات فهو يقول أن الروح تختفي «ليس اختفاء تاما... لأنها لا تصبح الله بالطبيعة... فهي لا تزال شيئا خلقه الله».

وهذا الأمر يكشف عن نزاع كبير بين الديانات التأليهية الثلاث، حول التأويل الصحيح الذي يقدم لتجربة "الاختفاء" أو "الفناء" في اللامتناهي، ولقد أدان اللاهوتيون المعتدلون في الديانات الثلاث ما أسموه "بوحدة الوجود"، وهذا ما يفترض أن وحدة الوجود تتضمن معنى وحدة الله والعالم، ولكنها في النزاع الذي قام بين المتصوفة واللاهوتيين أو رجال الدين، تعني الهوية بين الله وجزء من العالم هو الذات الفردية، ولقد سمح رجال الدين للمتصوفة بالزعم "بالاتحاد بالله" إلا أن هذا الاتحاد يفترض على أن لا يؤول على أنه "الهوية" بل على أنه شيء يختلف قليلا عن الهوية الفعلية المطلقة.

والمتصوف المسلم "منصور الحلاج"[2]، صلب ببغداد لأنه — بعد بلوغه الاتحاد بالله– قال بالهوية مع الله، وهذا ما كان يرفضه رجال الدين أنذاك.

= الرئيسي هو "كتاب صغير عن الحكمة الأزلية" عام 1328م، وهو يشمل على بعض الموضوعات الصوفية والتأملات اللاهوتية.

[1] ستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999، ص 146.

[2] الحسين بن منصور الحلاج (244هـ-309هـ) كان صانعا فقيرا يكسب قوته من حلج الصوف. من أعظم متصوفة الإسلام، تلقى تعليمه على سهل بن عبد الله التستري ثم اعتصم بقمة جبل أبي قبيس يتعبد، وصحب الجنيد شيخ الصوفية في بغداد، بلغت مصنفاته أكثر من أربعين كتابا، أشهرها "الطواسين" الذي كتبه بأسلوب =

ويعتقد اللاهوتيين أن حتى في حالة الاتحاد بالله، فلابد أن تظل فردية المتصوف منفصلة ومتميزة عن الله، وعليه فمن الضروري أن نفهم ذلك الاتحاد بطريقة أخرى، ويرى مؤلف "التصوف والفلسفة" "ولترستيس" أن المتصوفة الكاثوليكية في العصور الوسطى والذين كانوا يخضعون في العادة خضوعا تاما للكنيسة، كانوا عندما يصفون تجربة الاتحاد حريصين على انتقاد وحدة الوجود وعلى القول بأن الروح الفردية لا تختفي تماما في الله، بل تظل كائنا متميزا، ومن ثم فإن عبارة "سوزو" عن هذه النتيجة.

ينبغي النظر إليها على أنها وصفه التلقائي لتجربته الفعلية، وإنما هي تأويل وضعته على لسانه قوة السلطات الكنيسية، ولا يتضمن ذلك القول بأن تأويله لابد بالضرورة إما أن يكون غير مخلص أو خطأ.

لكن مع ذلك لا يمكن إنكار أن المتصوفة الكاثوليكية كثيرا ما يقولون عبارات تنطوي على هوية وحدة الوجود الكاملة، لكنهم سرعان ما يضيفون فقرة متحفظة تنطوي على مثول السلطات الكنيسية العليا.

يقول إيكهارت، متحدثًا عن فناء الفردية: «تغوص الروح وتضيع في هذه الصحراء وتتدمر هويتها»[1]. لكن في فقرة أخرى يتبيّن أنه يتنصل من تأويل وحدة الوجود، يقول: «في هذه الحالة الرفيعة تفقد الروح ذاتها الصحيحة، وتتدفق بفيض

= رمزي اصطلاحي كانت له عباراته الرمزية تعبر عن "شطحات" منها قوله "أنا الحق" وكثيرا ما يتحدث عن الروح الإلهي والروح البشري على أنهما محبان يتناجيان في حالة مزج تام، كما في القولين:

مُزِجت روحك في روحي كما *** تمزج الخمرة بالماء الزلال	أنا من أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا بدنا
فإذا مسّك شيء مسّني *** فإذاً أنت أنا في كلّ حال	فإذا أبصرتني أبصرته *** وإذا أبصرته أبصرتنا

حوكم "الحلاج" وقتل عام 309هـ، بعد أن تحمل بشجاعة نادرة الآلام المبرحة التي أنزلها به قاتلوه، وقد كتب المستشرق ماسينيون عن مأساة الحلاج الشهيرة.

[1] ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص148.

غامر في وحدة الطبيعة الإلهية، لكنك ربما تسأل ما هو مصير هذه الروح الضائعة؟ هل تجد نفسها أم لا؟.. يبدو لي أنه... على الرغم من أنها تغوص تماما في وحدانية الألوهية، فإنها لا تلمس القاع أبدا...فقد ترك لها الله نقطة واحدة صغيرة لتعود منها إلى ذاتها وتعرب نفسها على أنها مخلوقة»[1].

فما يميّز الذات الفردية عن الخالق– في المصطلحات المسيحية– هو أنها مخلوقة، فَ "إيكهارت" يعترف بوجود الهوة التي تفصل بين الله والإنسان وهي التي تصر عليها ديانات التأليهية (المسيحية والإسلامية واليهودية)، والمميّز هو في الذات الفردية التي لا تندمج مع اللامتناهي، بل تظل فردا متناهيا ومخلوقا، لكن مع ذلك نجد نصوص كثيرة لِ "إيكهارت" يحذف منها هذه الفكرة، وهي نصوص تتضمن هوية كاملة بين الله والروح أو الذات في التجربة الصوفية، منها قوله: «ترقى الروح البشري إلى السماء، لكي تكتشف الروح التي تسير السماوات وحتى عندئذ... فإنها تدفع بقوة في دوامة، من أصلها نشأت الروح وهناك لا تكون الروح بحاجة إلى العدد من أجل المعرفة، لأن الأعداد لا تستخدم إلا في الزمان في هذا العالم الناقص المعيب، فلا أحد يستطيع أن يضرب بجذوره في الأزل دون أن يتخلص من مفهوم العدد... ويقود الله الروح البشري عبر الصحراء في وحدته الخاصة التي هي الواحد الخالص».

إنّنا نجد في هذا النص مضامين أكثر من تجربة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف فلابد أن تكون "بلا مكان" و"بلازمان"، لأن الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان للكثرة والتعدّد، وهناك فقرات لِ إيكهارت يعلن فيها أننا لابد أن نتجاوز الزمان لو أننا أردنا أن نمر بتجربة الاتحاد الصوفي مع الله "أو مع الربوبية".

---

[1] المرجع نفسه، ص 149.

إن بعض هذه النصوص التي تعبر عن وحدة الوجود اعتمدتها الكنيسة كأساس لاتهام "إيكهارت" بالهرطقة.

وتجربة ضياع الفردية أو فنائها في الوجود اللامتناهي– والتي انطلق منها إقبال كأساس لرفض التصوف في الصورة، التي سماها بالتصوف السلبي– نجدها عند المتصوفة المسلمين معروفة جدا، حتى مصطلح "فني" يطلق عليها، فهي تسمى "الفناء *FANA*" التي تعني حرفيا "التلاشي"[1]، ويتضايف مع الفناء حالة "البقاء *BAQUA*" التي تعني بقاء الروح التي مرت بتجربة الفناء في الله. وقد لاحظ "نيكلسون" «أن الصوفي يرتفع إلى حالة تأمل الصفات الإلهية.وعندما يفنى وعيه تماما، يتحول عنصره إلى بهاء الجوهر الإلهي»[2].

هذه العبارة هي الشرح الذي يقدمه "نيكلسون" وهي ليس لها نفس قوة الوصف الذي يقدمه المتصوفة أنفسهم، لكن هناك نصوص كثيرة كهذه في كتابات الصوفية المسلمين أنفسهم، تدعم المعنى العام لملاحظة "نيكلسون"، وإن كانت لا تدعم بالطبع عباراته الميتافيزيقية، مثلا في نصوص "للجنيد"[3] نجده يقول: «يغوص الصوفي في المحيط عن طريق الوحدة، والفرار من ذاته، ويخلّف وراءه مشاعره وأفعاله كلما دخل في الحياة مع الله»[4].

كما هناك نصا آخر هو للمتصوف "أبو يزيد البسطامي"[5] يصف فيه تجربته الصوفية الخاصة فيقول: «ثم أصبحت طائرا جسده هو الواحدية، وجناحاه هما

---

[1] نيكلسون: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 66.

[2] المرجع نفسه، ص53.

[3] هو أبو القاسم الجنيد، ولد في بغداد عام 297هـ.

[4] سيتس(ولتر): التصوف والفلسفة، ص 150.

[5] أبو يزيد البسطامي توفي (26هـ/874م) أحد كبار صوفية الإسلام في القرن الثالث الهجري، واسمه طيفور بن عيسى، وينسب أبو يزيد إلى بسطام (مدينة في الطريق إلى نيسابور فتحت في عهد عمر بن الخطاب) اختلفت=

الأبدية، وواصلت الطيران في فضاء المطلق حتى وصلت إلى منطقة التطهر وحذقت في مجال الأزل، وأدركت هناك شجرة الواحدية».

هنا، يؤكد البسطامي بأنه امتلك ما يسميه "بالوعي الموحد"، وهو الوعي بالوحدة التي تجاوز كل كثرة، ثم يشير إلى أنه وصل إلى تجربة مباشرة بالواحد والأزلي، فيقول: «ذات مرة رفعني إلى أعلى، ثم أجلسني أمامه وقال لي: «إيه يا أبا يزيد، الحق أن خَلْقِي يرغبون في رؤيتك" فقلت:"زيّنِي بوحدتك، وسربلني بذاتك وارفعني عاليا إلى وحدانيتك، حتى إذا رآني خلقك بعد ذلك قالوا إنهم رأوك: وسوف تكون أنت هناك،أما أنا فلن أكون هناك على الإطلاق»[1].

إنها تجربة الفناء، وتحطيم حواجز الذات المتناهية حتى أن هويتها الشخصية تفنى، ويشعر الصوفي أنه اندمج أو فنى في اللامتناهي، وهذا ما قصده "أو يزيد البسطامي" بعبارة "سربلني بذاتك"، وعندما يقول بعد ذلك "أنت سوف تكون هناك، أما أنا فلن أكون هناك، فإنه كان يقصد أن هويته الشخصية قد تلاشت تماما، أو فنيت في الذات الكلية، أو الوعي الكلي الذي يفسره "أبو يزيد بسطامي" على أنه الله، ومن ثمّ فلست "أنا" بل "أنت" الذي تكون هناك. وعليه يتلاشى الصوفي في تلك الرؤية عن الذات في الواحد ويبلغ تلك الحالة من الاتحاد التي هي غاية الطلب.

نستنتج بأنه يوجد في اللاهوت الإسلامي نفس الإصرار في اللاهوت المسيحي على وجود هوة بين الله والإنسان، وكثير من صوفية الإسلام، لم يكونوا حريصين

=الآراء فيه اختلافا كبيرا، فقد رويت عنه أقوال من قبيل (الشطح) يغلب عليه حال الفقراء ويؤثر عنه فيه أقوال منها "للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره "ومنها قوله "لا يرى "لا يرى (العارف في حال الفناء) غير الله تعالى "وترجع أهميته إلى أنه كان أول من استعمل كلمة "الفناء" بمعناها الصوفي الدقيق.

[1] ستيس: التصوف والفلسفة، ص 79-80.

بالقدر الكافي لتحصين أنفسهم ضد الاتهام بوحدة الوجود، فكثير منهم يبدو عليهم المبالغة في أقوالهم، غير أن الغزالي–بهدوئه الفلسفي– يدين تجربة الفناء بوصفها تتضمن هوية مع الله[1].

أما المعتدلون من اليهود، فهم أيضا يدينون مذهب وحدة الوجود وتجربة فناء الذات والفردية ويعتبرونه هرطقة، لكن النزوع الصوفي لوحدة الوجود قد ظهر بين الحين والآخر في الديانة اليهودية، رغم أنه كان مغلقا بنزوع الاعتدال، فالتجربة التي يطلق عليها المتصوفة المسلمون مصطلح "الفناء" كانت موجودة بين متصوفة اليهودية، وإن كان لم يعبر عنها بصراحة، لكن "برفسور شوليم"، يقتبس من كتابات غير منشورة لِـ "أبوليفيا *ABULAFIA*"[2] نصًا تشير إلى ذلك يقول: «جميع القوى الباطنية والأرواح المختبئة في الإنسان تتوزع وتتمايز في الأجسام، غير أنها مع ذلك بطبيعتها جميعا عندما تعود ارتباطاتها فإنها تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو واحد بلا ثنائية والذي يؤلف الكثرة»[3].

هذا النص، لن يكون واضحًا، ما لم نفهم مجاز "الارتباطات غير المحكمة"، ويقدم "شوليم" شرحًا يقول أن الارتباطات غير المحكمة للأرواح تعني تحررها من قيود التناهي حتى تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو الواحد اللامتناهي ويقول "شوليم" أن المجاز يعني عند هذا المتصوف: أن هناك حواجز معينة تفصل الوجود الشخصي للروح عن مجرى الحياة الكونية، فهناك سد يحجز الروح ويحاصرها... ويصونها من التيار الإلهي الذي يفيض من حولها في كل جانب.

---

[1] الغزالي (أبو حامد): كيمياء السعادة، ترجمة كلود فيلد عام 1910م، ص 171.

[2] إبراهيم بن صموئيل أبوليفيا (1240–1291م) متصوف يهودي غنوصي من رواد مذهب القبالة (مذهب السلف) أسس جماعة القبالة النبوية، من تعاليمها أن روح النبوة يمكن اكتسابها عن طريق تأمل الأحرف الهجائية العبرية.

[3] ستيس: التصوف والفلسفة، ص 151.

لكن ما الذي يعوق الروح في شخصياتها المتناهية؟ الجواب هو الأشكال الحسية والصور التي ينتجها الوعي المتناهي، وهي التي تختفي في التجربة الصوفية.

وإذا اتجهنا إلى الثقافة الهندية –بحكم انتماء إقبال إليها– فإن البوذية في –صورة "الهنايانا"في[1] "اليابان– تكشف أيضا عن تجربة الفناء، إذ نجد عبارة واضحة عن فناء الفردية في كتابات "د.ت سوزوكي" الشارح المعروف لبوذية زن"[(2)]: القوقعة الفردية التي توجد فيها شخصيتي مغلقة بإحكام وهي تنفجر في لحظة الساتوري[3] *Satouri* (المصطلح البوذي لتجربة الاستنارة) وليس ثمة ضرورة لاتحادي مع وجود أعظم من ذاتي أو أن امتص بداخله لكن فرديتي التي وجدتها تتماسك بصلابة بعضها مع بعض وتنفصل على نحو قاطع عن جميع الموجودات الأخرى... هذه الفردية ذابت وتلاشت في شيء لا يمكن وصفه بأنه شيء له نظام مختلف أتم الاختلاف عن النظام الذي كنت معتادا عليه..."[4].

وهو يستطرد في هذا النص، فيلاحظ ملاحظة هامة هي أن الشعور بالسمو والرفعة كان صاحبا للساتوري *Satouri*، وهو الشعور الذي يقصد به الغبطة والسعادة، وهي تعود إلى أن الساتوري كسر لقيود المفروضة على المرء بوصفه موجودا فرديا لأنه يعني امتدادا لا متناهيا للفرد.

---

[1] الهنايانا: كلمة سنسكريتية تعني العربة الصغرى وهي اسم أطلقه أصحاب المهايانا (العربة الكبرى) في التراث البوذي على المدارس المحافظة.

[2] بوذية زن: أي بوذية التأمل، مدرسة بوذية هامة في اليابان تذهب إلى أنها تمثل جوهر البوذية وهو الوصول إلى مرحلة الاستنارة التي بلغها بوذا الأكبر وكلمة زنZen يابانية معناها التأمل وهي نفسها كلمة Ch'en الصينية

[3] الساتوريSatori في بوذية زن (أي البوذية التأملية) هي الاستنارة الروحية من خلال التجربة الصوفية.

[4] ستيس: التصوف والفلسفة، ص 152 من مؤلف، د.ت سوزوكي: بوذية زن: كتابات مختارة من د.ت سوزوكي، نشرها وليم باريت، نيويورك، ص 105.

ومن الملاحظ أيضا أن "سوزوكي"[1] يستخدم تعبيرات مثل "ذابت"، "تلاشت" وربما قد استمدها من مصادر إسلامية أو مسيحية وإن كان افتراض من هذا النوع غير ضروري، على اعتبار أن التجربة نفسها توجد في ثقافات متنوعة، بحيث تتردد نفس الكلمات.

إن العبارة التي يقول فيها "سوزوكي" أن هذه التجربة لا تعني بالضرورة "الاتحاد مع موجود أعلى من ذاتي" تبدو وكأنها تتناقض مع الأساس الذي يقول أن التجربة البوذية واحدة وهي نفسها تجربة المتصوفة المسلمين والمسيحيين. لكن الاعتقاد الأكثر قربا أن "سوزوكي" أقحم هذه العبارة لأنه كان قلقا بشأن التفرقة بين موقفه الفلسفي وموقف التأليه الشائع في المسيحية.

وتعتبر "الأوبنشاد"[2] من المصادر الكبرى للتصوف الهندوسي، والأوبنشاد أو الأوبانيشاد أهم الكتب المقدسة في الفلسفة الهندية، والأوبانيشاد هي الأجزاء الختامية للفيدا، وهي على حد تعبير "ماكس موللر" منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الإنساني قمته العليا، وقد سيطرت الأوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاث آلاف سنة تقريبا، والحقيقة أنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد ما لا

---

[1] د.ت سوزوكي (1870–1966م) مفكر وباحث ياباني، كان المفسر الرئيسي لبوذية زن في الغرب، كان في شبابه تلميذا لأستاذ بوذي شهير في أيامه، وتحت هدايته وإرشاده استطاع أن يصل إلى تجربة ساتوري Satori أي الاستنارة الفجائية التي كان لها أهمية قصوى في حياته، كتب "مقال عن صحوة الإيمان في بوذية المهايانا" عام 1900م، و"موجز عن بوذية المهيانا" عام 1907م.

[2] الأوبنشاد أو اليونيشاد: كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين "يوبا" ومعناها بالقرب من و"شاد" ومعناها اجلس أو مجلس وهي تعني "الجلوس بالقرب من المعلم". ثم أصبحت تطلق على المذهب الغامض الذي أسرّه المعلم إلى خيرة تلاميذه، وفيها 108 محاورة مما جرى بين المعلم وتلاميذه. ألفها كثير من القديسين والحكماء بين سنتي 800 و500 ق.م. والأوبنشاد من بين أقدم الوثائق المعروفة في التصوف الهندي أو المعرفة، وهي تؤرخ لنفسها من النصف الأول إلى الألف الأول قبل الميلاد، وهي تصف على نحو ثابت لا يتغير، التجارب الصوفية، بأنها بلا صوت وبلا شكل وغير ملموسة أي أنها تخلو من المضمون الحسي.

يقل عن مائتين منها، وإن كان عدد أشهرها عشرة فقط. وترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة الفيدامظهرا له، وتميز الأوبانيشاد بين الإله الذي هو براهمان بذاته، الذي يتعالى على الظهور والإدراك، وبين براهمان في الكون الذي يتحقق في الكون وفينا.

أما الطريق الذي ترسمه الأوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة فهو طريق طويل، يبدأ بالتهيؤ الأخلاقي اللازم، إذ «لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام»[1] وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح «هادئا مسيطرا على نفسه، ساكنا، يتحمل بصبر، وقانعا»[2].

إنّ الهدف من التهيؤ الأخلاقي الذي جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة للإله وتقديم القرابين له، إنما هو الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور أو ولادة جديدة في عالم جديد.

إنّ الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادي (كارما)، استطاع أن يصل إلى الخلاص (موسكا)، ونجح في الاتحاد بالكائن الأعلى ذلك الذي لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة- فعندما تتحرر كل الرغبات التي تسكن قلب الإنسان، يصبح الفاني خالدا، عندئذ يصل إلى "براهمان"، و«عندما تقطع كل عقد القلب هنا على الأرض يصبح الفاني خالدا»[3]... إننا لا ندركه أبدا بالكلام أو بالعقل أو بالنظر، وكيف يمكن إدراكه إلا بقولنا "إنه موجود".

إنّ المعرفة بالإله لا تكون إذا إلا لأصحاب الرؤى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم منذ البداية بالصبر والزهد والورع، «فالروح لا تتحقق عند من يعوزه الصبر ولا عند

---

[1] النشار (مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ص 95.

[2] المرجع نفسه، ص 95.

[3] المرجع نفسه، ص 95.

من لا هدف له، ولا من خلال التفكير الخاطئ للتقشف»[1]، بل يصل أصحاب الرؤى الذي يقتنعون بالمعرفة كسبيل. الذين هم ذوات كاملة أحرار من الانفعال وهادئون.ويصل إليه «هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته»[2].

وإذا كان يصح فكرة وجود أساس كلي عام للتصوف بصفة عامة وتجربة فناء الفرد بصفة خاصة، فمن المتوقع أن نجد في النصوص الهندوسية القديمة أمثلة عن ضياع الهوية الشخصية، والنص التالي مأخوذ من "البريهاردنيكاأوبنشاد" يقول: «كما تذوب قطعة الملح التي نلقي بها في الماء...فكذلك أيضا الروح الفردية، آه يا ماتريا[3]، تذوب وتفنى في الوعي الخالص الأزلي، اللامتناهي والمتعالي. إن الفردية تنشأ من توحيد الذات– عن طريق الجهل– مع العناصر وعند اختفاء الوعي بالكثرة أثناء الإشراق الإلهي، تختفي»[4].

إن الجزء الأوسط من هذا النص يشرح كيف تظهر الفردية، ليس جزءا من وصف التجربة، ولكنه إقحام لنظرية ميتافيزيقية مأخوذة من مذهب "سامخيا *SAMKHYA*" في الفلسفة[5]، وبقية النص هي وصف مباشر– بالتقريب– لنفس نوع تجربة فناء الهوية الشخصية، وهذا دليل على أن هذه العبارة من التجربة الصوفية

---

[1] المرجع السابق، ص 96.

[2] المرجع السابق، ص 96.

[3] ماتريا Maitreya كلمة سنسكريتية تعني "بوذا المستقبل"، فقد كان هناك أكثر من بوذا في الماضي وسيكون هناك أكثر من بوذا المستقبل، ونحن في الوقت الحاضر في انتظار "بوذا المستقبل،ونحن في الوقت الحاضر في انتظار "بوذا المنتظر" وهي نفسها كلمة "ميروكو" اليابانية.

[4] ستيس: التصوف والفلسفة، ص 153 عن الأوبنشاد، ترجمة سوامي وفريدريك مانتشنسر– نيويورك– منتر، المكتبة الأمريكية الجديدة لعالم الأدب سنة 1957م، ص 88.

[5] سانخيا أو ساخيا (والكلمة سنسكريتية تعني المتعدد) أقدم المذاهب الستة في الفلسفة الهندوسية وهو مذهب يؤمن بثنائية المادة والروح، فالروح في جوهرها الأصلي خفية وكلية، أما المادة فتحكمها قيود الزمان والمكان.

مشتركة مع المتصوف الوثني "أفلوطين" ومع المتصوفة المسيحيين من أمثال "إيكهارت" و"سوزو" ومتصوفة الإسلام من أمثال "البسطامي" و"الجنيد" ومتصوفة بوذية المهايانا ومتصوفة الهندوسية.

لكن إزاء كل هذه الأطروحات التي تؤكد على فناء الذات في المطلق، يقر الفيلسوف والشاعر الهندي-صاحب كتاب تجديد التفكير الديني في الإسلام – محمد إقبال بأن الإنسان في علاقته مع الذات الإلهية يصبح ذاتا "*Ego*" لقدرتها على الحركة والانتقال من نشاطها المتناهي إلى إمكانياتها اللامتناهية، فالذات الإلهية عند إقبال قوة مطلقة وديمومة بحتة، إنها تغير بدون تعاقب، لأن التغير المتعاقب الذي ينطبق على الكائنات يعني نقصا، الذي يحمل إمكانية تجديد القوى، وتختص به القوة العاملة أو ما يسميها إقبال "بالنفس العاملة" التي تعمل على بعث علاقات قوة والسيطرة على بيئتها مع القوى الأخرى. فالأنا أو الذات هنا خارجة عن ذاتها تتعامل مع الزمن القياسي أو المتحيّز وتحجب فاعلية الذات العاملة، بقول إقبال: «وقوة النفس العاملة، تتعلق بما نسميه عالم الحيز وهي موضوع علم النفس الارتباطي[1]، أي النفس العملية التي تتصل في الحياة اليومية بالترتيب الخارجي للموجودات التي تعيّن حالات شعورنا العابرة وتطبعها بصفاتها المتحيزة التي تعزل كلا منها عن الآخر»[2].

ويضيف قائلا: «ونحن نغوص في أعماق نفوسنا ونبلغ المركز الداخلي للتجربة في لحظات التأمل العميق فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة»[3]، هنا تنتهي الحركة الخارجية للنفس ويبدأ النشاط الداخلي الذي من أهم صفاته أنه يدمج كل تجربة

[1] علم النفس الارتباطي المعروف بالمذهب الحسي.

[2] إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف، 1955، ص 58.

[3] المصدر نفسه، ص 58.

بالأخرى بصورة كيفية تخلو من الطابع الكمي الذي يميز النفس العاملة، هذه الكيفية تبدو في صورة موحدة متحققة في الوجود، فوحدة الذات العالمة مثلها مثل وحدة النقطة، توجد فيها تجارب أشخاص الأسلاف، لا بوصفها تعددا، بل باعتبارها وحدة تندمج في مجموعها كل تجربة بالأخرى، ووحدة الذات ليس فيها تميز عددي بين الحالات النفسية، فإن التكثر في عناصرها تعدد في الكيف على خلاف ما في النفس العاملة، هناك حركة وتغير، ولكن هذا التغير والحركة غير منقسمين، بل عناصرهما متداخلة وهي ذات طبيعة متعاقبة، وزمان النفس العالمة يبدو وكأنه آن مفرد، تحيله النفس العاملة في اتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة الآنات، وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة الحيّز.

والأنا يدرك الـ "هو" بفاعلية هذا النشاط، يقول إقبال: «ووجودك في ديمومة بحتة معناه أن تكون نفسا، وكونك نفسا يقتضي أن تكون قادرا على أن تقول "إني" أو "أنا موجود" ولا أحد سوى من يوجد وجودا حقا يستطيع أن يقول "إني" أو "أنا موجود"، لكن هذا الشعور الباطني من الضروري أن يسبقه حركة وفعل من قبل القوة العاملة، إنه استنفاد لطاقة وإعادة تجديدها بلحظات من التأمل العميق. ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة»[1].

بهذا تعيش الذات حالة انفتاح مستمر ينتهي بها إلى الكشف الذي يتحقق أيضا بفعل تجارب الذات التي تعرف التحليق وتتصل بالـ "هو". وفعل التحليق يمكن الكائن الإنساني من الحضور في الوجود متجاوزا الأطر التقليدية كالزمان والمكان، إذ يعتبر إقبال بأن المكان والزمان يؤطران الذات لكن ككمونات فقط *Potentialités*، لذا كانت الموت في تصور إقبال انتقال واستمرار نحو حياة

[1] المصدر السابق، ص 68.

جديدة أو تجربة فتح لعالم جديد. هذه التجربة (تجربة الفتح) تفتح عالما جديدا بكل إمكانياته وطاقاته المعرفية، فالذات في هذا الإطار في حالة اتصال دائم مع اللامتناهي، يقول إقبال: «التجربة مؤسسة من أفعال مرجعية خاصة وهي بوصفها هكذا يكون لها وجود معين خاص بها، إنها تشكل عالما جديدا وليس فقط خاصيات جديدة لعالم قديم»[1].

إذا لحظات فتح العالم الجديد التي تتم بمغادرة القوة العاملة وحضور القوة العالمة، فيها مرور اللامتناه عبر المتناه ومصافحته له، ومعرفة الأبدية في اللحظة والألوهية في المظهر.

بهذا المعنى تأخذ فكرة الفناء صورة إيجابية، تنفرد فيها الذات بتأكيد وجودها وعدم اختفاءها في المطلق، وإن كان بعض المتصوفة المسلمون أمثال "ابن الفارض" و"ابن عربي" يقدمون لتجربة الفناء صورة تبدو بدورها إيجابية.

المراجع:

1. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف، 1955.

2. الغزالي (أبو حامد)، كيمياء السعادة، ترجمة كلود فيلد، 1910.

3. النشار (مصطفى)، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1997.

4. ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999.

[1] المصدر نفسه، ص 111.