الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين

الدكتور سميح دغيم(*)

I ـ خلفيّتان منهجيّتان تحكمان هذه المداخلة

الأولى: وهي أنّه إلى أيّ معتقد انتمينا فإنّ المسألة المطروحة ترتدّ إلى ذلك التساؤل الذي ما فتئ يتفاعل في ذواتنا وهو كيفيّة الدمج بين الحياة الفعليّة التي نحياها مع خصوصيّة زماننا وبين طبيعة الحياة التأمّليّة الروحيّة غير المخصوصة بزمان.

ذلك أنّ الإنسان العلمانيّ البيانيّ يدّعي أنّه يصنع زمانه ومقدوراته بمعزل عن أيّ معطيات خارج نطاق اقتداراته، ومن خلال عالم أعيانه. بمقابل ذلك الإنسان الروحانيّ الذي يحيا زمانًا معطى له معه يتفاعل وبه يتكامل ومن خلاله يتعامل مع أعيان العالم. بين الداخل التأمّليّ المكثّف وبين الخارج الفاعليّ النشط تكمن المساءلة وتُطرَح إمكانيّة المواءمة. إنّها مسألة الثنائيّة، ثنائيّة الخالق والمخلوق، التنزيه والتشبيه التوحيد والتثليث، الزمان الوجوديّ المتقطّع والمتغيّر والزمان الروحيّ الثابت والمُستديم. فهل تكون الطريقة العرفانيّة هي الحلّ الذي به نتخطّى هذه الثنائيّات، ونعتبرها بالتالي ليست فقط ثمرة للتأمّل الفكريّ والروحيّ بمقدار ما هي أيضًا ثمرة للوجود، والذي قد يصبح أيضًا ضربًا جديدًا من الوجود.

(*) أستاذ الفكر السياسيّ والاجتماعيّ في الجامعة اللبنانيّة (معهد للعلوم الاجتماعيّة).

الثانية: وهي التي يحكمنا بها عنوان المداخلة أي الدراسة المقارنة بين العرفانيّة المسيحيّة والعرفانيّة الإسلاميّة في نقطة اتّصال حول مفهوم الحبّ الإلهيّ. والحقيقة أنّ من أهمّ الاتّجاهات المعاصرة عند المثقّفين اليوم، أن ينظروا إلى مسألة الأديان الأخرى بمنظور يختلف جذريًّا عمّا كان سائدًا في السابق. إنّ إنسان اليوم مجبر بحكم التداخل والتفاعل الثقافيّين وبحكم تطوّر أنظمة المعرفة والاهتمامات المشتركة المستجدّة، أن ينظر في مسألة الأديان على أساس مختلف، أي على أساس طبيعة الدين نفسه. قد يكون في ذلك فتح لمجال آخر قد يتخطّى طبيعة هذه المداخلة، إلاّ أنّه لا يمكننا مواربته والقفز عنه. فالدراسة المقارنة بين الأديان يمكن أن تكون وصفيّة من حيث تناولها لصور الوجود، ويمكن أن تكون معرفيّة من حيث تناولها لمعاني الوجود.

وليس في ذلك ثمّة اعتبارات تمنعنا من العبور من الوصفيّة إلى المعويّة المعرفيّة مع ما قد يعيبه علينا البعض من أنّنا عدنا إلى طرح الثنائيّة، ثنائيّة الصورة الوجوديّة والمعنى الباطنيّ في الدين. إنّ المسألة ليست مسألة مقارنة. فالمقارنة بحكم طبيعتها كوسيلة منهجيّة سوف تبقى على الثنائيّة وافتراضاتها، ولن تتجاوز ذلك إلاّ باعتبار واحد أن يكون العرفان هو الوسيلة وهو المضمون. وبذلك تتداخل المحدّدات المنهجيّة مع المضامين العرفانيّة كلاًّ واحدًا.

بهذه الاعتبارات جميعًا كيف يمكن لنا فهم الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين في صورة الوجوديّة (التمظهر والتجسّد) وفي معانيه الروحيّة (الاتّحاد والفناء).

II ـ الحبّ الإلهيّ

ليست المحبّة مستنبطة من تعاليم الإنجيل بل هي في صلب تعاليمه وتتّفق مع روح المسيحيّة بالإطلاق والتخصيص. إنّها القاعدة الأساسيّة للإيمان لا تضاهيها أيّ صفة من الصفات الملكوتيّة أو النبويّة أو الناسوتيّة «إذا ما تكلّمت بلغة الناس ولم يظهر من كلامي أيّ محبّة، كنت كالنحاس المصوت والصنج النائح، وإذا كانت لي النبوّة وأنا محيط بكلّ الأسرار وجميع العلوم وأستطيع نقل

الجبال وليس لي محبّة فإنّي حينئذٍ كلا شيء. وإذا أتصدّق بكلّ أموالي وأُقدّم جسدي حتّى يحترق ولا تكون لي محبّة لا أكون رابحًا أبدًا». هكذا خاطب بولس الرسول أهل كورنتوس[1]. وبذلك استحالت الديانة المسيحيّة إلى مذهب العشق والمحبّة.

وإنّه لشيء ذو دلالة قويّة أن تتردّد لفظة حبّ في مواضع كثيرة من القرآن لتدلّ على كلّ الاتّجاهات المتبادلة بين الحبّ والمحبوب. فالمحبّة «أوّل حال رسول الله... حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربّه ويتعبّد حتّى قالت العرب إنّ محمّدًا قد عشق ربّه»[2]. أو كما وصفه ابن عربيّ بأنّ الله اتّخذه حبيباً «أي مُحِبًّا ومَحبوبًا»[3].

١ ــ الحبّ الإلهيّ في صورة الوجوديّة

ينساق الحبّ الإلهيّ في صورة الوجوديّة عند يوحنّا الصليب خاصّة وفي المسيحيّة عامّة مع وضعيّة المسيح في طبيعته الناسوتيّة. فالناسوت في المسيح هو التجسّد الإلهيّ، هو تجسّد المحبّة، لأنّ المحبّة ليست إلاّ الله الذي يحبّ فينا. ففي الكيان المادّيّ الطبيعيّ للإنسان سمات من الخالق بحيث يسوغ اعتباره هيكلاً للروح. هذا الهيكل الذي حلّ فيه الروح القدس هو الذي يسعى إلى التغيير الجذريّ بحيث تصبح النفس وهي في الجسد وكأنّها خارجهُ، لتغدو جديرة بأن تصير عروس الروح الإلهي ويتمّ اتّحادها به. من هنا كان على النفس التي تسعى إلى أن تصبح شبه إلهيّة في هذه الحياة أن تختبر من خلال الفضائل الروحيّة التي يجب أن تكتسبها والتي بها تتعيّن مراحل ارتقائها نحو الله. إنّه موت النفس الإنسانيّة من حيث طبيعتها العارضة وانبعاثها في الروح الإلهيّ. هذا الانبعاث هو الذي يتيح دمج الحياة الفعليّة بالحياة التأمّليّة، بحيث يتمكّن الإنسان من أن يبقى داخليًا قابلاً لتلقي المؤثّرات الروحيّة الإلهيّة، فيما يبقى خارجيًا شديد النشاط في

(١) الإصحاح الثالث عشر من الرسالة الأولى: ١ ــ ٣.
(٢) الغزالي ــ المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٥٣.
(٣) ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق ــ طبعة بيروت ــ ١٣٢٢ هجريّة، ص ٤٠.

عالم يستطيع أن يكيّفه بحسب طبيعته الروحيّة الداخليّة. هكذا تُمارس الحياة المسيحيّة في وسط المجتمع وهكذا هي البيئة الرهبانيّة القائمة في صميم الحياة اليوميّة التي تحياها الجماعات البشريّة.

من هنا كان التركيز على الصور الوجوديّة للحبّ حتّى لا نقول الصور الناسوتيّة. فعلى النفس في هذه الحياة أن تحبّ يسوع وأن تحبّ ما يحبّه وكما يحبّه هو. كلّ ذلك عبر التدرّج من خلال الفضائل الروحيّة «الإيمان ـ الرجاء ـ المحبّة» ففي ممارستها يزيد في حياتها الدنيويّة نموّ الحياة الإلهيّة من خلال مظاهرها الخارجيّة الكامنة في مخلوقات الله وأسماها من تمثّلت به كلّ هذه الأمور الحبيب المتجسّد طريق الخلاص نحو الحقّ المحتجب.

تتمثّل هذه الأدوار الوجوديّة الناسوتيّة في تعاليم يوحنّا الصليب كما يلي: هناك هدف يسعى إليه وهو الاتّحاد بالله الحقيقة المطلقة، انطلاقًا ممّا هو عليه في وضعه الساقط. وفي ذلك عبور من الثنائيّة إلى الوحدانيّة، ثنائيّة الخالق المحبوب والمخلوق الحبيب. هذا الوضع الساقط الذي هو عليه لا يمكن تخطّي طبيعته الدنيويّة الوجوديّة دون أخذه بعين الاعتبار. هكذا وجد الإنسان وفي ذلك حكمه. حكمة الآلام المعتبرة في عذابات السيّد المسيح، آلام التخلّص من أدران الجسد وعلائق الدنيا للولوج إلى ذلك الحبيب المحتجب. فيسوع عند يوحنّا الصليب هو مثال ذلك أنّه الوسيط الذي ينبّهه إلى ما هو كامن فيه ومتحلٍّ، وما هو كامن في الذات الإنسانيّة ومُحتجب.

مرحلة الفعل الوجوديّ

هي مرحلة الإنسان الفاعل الذي يسعى عبر التطيُّر والصلاة والتأمّل والتطلّع إلى كشف الحجب وهتك الأسرار. إنّها مرحلة الممارسة أو كما سمّاها عرفاء المسلمين إنّها مرحلة المقامات والمجاهدات. إنّ انشدادنا إلى عالم المخلوقات مع ما فيها من تجسيدات إلهيّة هو الذي يسبّب لنا الآلام والتي لا يمكن لنا تخطّيها إلاّ بجهد الارتداد إلى الذات. فالحبّ الكامل للحبيب يعترضه في داخلنا حبّ المخلوقات الحسّيّة التي تجذبنا إليها. «والخلل في ذلك ليس في حبّ

المخلوقات إذ إنّها من صنع الله... بل الخلل في حبّها بمعزل عن الله وفي البحث مباشرة فيها عن سعادتنا. نعم يجب أن نحبّ الخلائق... ولكن في الله فقط»[1]. هذا الحبّ ليسوع يستلزم فعل التطهّر والتأمّل، وهو الذي يدفع النفس إلى الأمام خطوات فتصبح أكثر إيجابيّة للإلتصاق الروحيّ والإلهيّ. فقوى النفس تبدأ هنا بتمثّل صورها الوجوديّة في ضوء الإيمان والمحبّة، لأنّ في بهاء الخليقة سوف تكتشف حبّ الله وحضوره من خلال «أزهار الحقل التي غرستها يدا الحبيب ومن خلال السهول ذات الأعشاب المخضرّة، قولوا لي أرجوكم إذا مرّ حبيبي»[2]. هذه الصور الوجوديّة التي تعكس فعل الحبّ الإراديّ هي التي تدفع النفس إلى السعي لبلوغ مرحلة الاتّحاد مع عريسها. إنّها جريحة الحبّ. تفتّش عن محبوبها حين يختبئ تطلبه في كلّ مكان تلهث وراءه «كالأيل الجريح»[3]، تتألّم وتتأوّه، تتلقّى السهام وتطلب منه الظهور ليفسح عن جماله.

هذه هي المرحلة الأولى في فعل المحبّة عند يوحنّا الصليب، مرحلة الصور الوجوديّة وتأمّلات الفاعل، أنّها الخطوة الأولى في جدليّة الحبّ بين الناسوت واللاهوت. إنّ تخطّي هذه المرحلة الفاعلة يفترض بنا أن ننتقل إلى حياة الله الثالوثيّة بفضل التحوّل إلى يسوع المسيح. هذا التحوّل هو الذي سينقل النفس من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال، من ثنائيّة الناسوت واللاهوت إلى أحديّة ذات الإلهيّة في أقانيمها الثلاثة «فلن يكون التحوّل في الله حقيقيًا وتامًّا ما لم تتحوّل النفس في الأقانيم الثلاثة بقدر واضح وجليّ، لن يكون ذلك إلاّ بالاتّصال مع الروح القدس الذي يرفع النفس بنفحاته إلى أعلى درجات التسامي بحيث تصبح قادرة في أن تفعل في الله النفحة نفسها التي تنفحها الآب في ابنه والابن في أبيه»[4].

وإذا كان الحبّ الإلهيّ في هذه المرحلة يرتكز إلى فهم عميق لأسرار

(١) أخلو ألباني وماتيو أستروا: مع يوحنّا الصليب. ترجمة إسطفان صمعه الكرمي ـ بيروت ١٩٩١، ص ٣٤.

(٢) يوحنّا الصليب ـ النشيد الروحي، طبعة Le Cerf باريس ١٩٨٠، النشيد ٤.

(٣) المرجع نفسه النشيد ١ ـ ١٦ ـ ١٧.

(٤) النشيد ٣٩ ـ ٣.

التجسّد والخلاص، وإذا كان حبّنا لله يتّسم بتجربة الحبّ الإنسانيّ وينطلق من واقعيّة التجسّد، فإنّ المسألة عند عرفاء المسلمين تختلف. ليست الحقيقة المحمديّة وسيطًا بين الإنسان وخالقه ولا هي تمثّل ثنائيّة نعبر منها إلى الأحدية. وأقصى ما تمثّل في طبيعتها البشريّة تبليغًا للصراط المستقيم. إنّها رسالة وما على الرسول إلاّ البلاغ. وأقصى ما كان يطمح إليه المبلغون آنذاك هو الإيمان بالله وأن يكونوا في عداد الصحابة. هكذا بدأت الحياة الروحيّة في الإسلام. تبليغ بوحدانيّة الخالق وتنزيهه وعدم الإشراك به.

إنّ الحبّ في صوره الوحوديّة عند عرفاء المسلمين هو في بعض من مناحيه تشبّه بحياة الرسول وليس بطبيعته، وهو الذي لا يمتلك خاصيّة بشريّة تختلف عن مخلوقات الله «وما أنا إلاّ بشرٌ مثلكم».

وعليه فإنّ الصور الوحوديّة للحبّ الإلهيّ عند عرفاء المسلمين ليست سوى صور رمزيّة لا تنمّ عن أيّ إسناد دينيّ أو لاهوتيّ، بقدر ما هي منبعثة من مسالك معرفيّة تحاول الارتقاء فيها من البيانيّة إلى العرفانيّة. وإذا ما قيل إنّ رابعة العدويّة هي التي فتحت بأقوالها المنظومة والمأثورة فتحًا جديدًا في الحياة الروحيّة الإسلاميّة فإنّ في أقوالها هذه ما يرقى رأسًا إلى مسالك روحيّة تختفي وراء الصور الوجوديّة.

ـ فالحبّ عندها كشف لها الحجب رأسًا وليس لها في ذلك أيّ دور.

فـلا الحمـد فـي ذا ولا ذاك لـي ولـكـن لـك الحمـد فـي ذا وذاك

«إلهي أغرقني في حبّك حتّى لا يشغلني شيء عنك»[1]. إلهي إجعل الجنّة لأحبّائك والنار لأعدائك، أمّا أنا فحسبي أنت.

هذه الخواطر صادفت عند رابعة رهافة حسن ونقاء غرض وتبلور لفكرة فطريّة الحبّ والعودة به إلى النشأة الأولى وخلق الكون وتأسيسه عليه «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»[2].

وفي اعتبار بعض الباحثين أنّه ربّما كان عند رابعة حبّين، الأوّل فيه جهد

(١) عبد الرحمن بدوي، رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهي ـ دار النهضة المصريّة، ص ٢٣.
(٢) حديث قدسي.

وكسب من جانب العبد والثاني فيض من الله تعالى. إلاّ أن ما يدحض ذلك قولها حين سئلت عن حبّها للرسول «إنّي والله أحبّه حبًّا جمًّا ولكن حبّ الخالق شغلني عن حبّ المخلوقين[1]». أو كما قولها في الكعبة: «هذا الصنم المعبود في الأرض وإنّه ما ولجه الله ولا خلا منه، أنا لبنة والكعبة حجر»[2]. وبلغ كلاميا هذا ذروته حين صرخت لا أريد الكعبة، بل ربّ الكعبة أمّا الكعبة فماذا أفعل بها. وهكذا قفزت رابعة إلى أعماق الحبّ الإلهيّ حتّى بدت لها كلّ الصور الوجوديّة متجرّدة من مظاهرها ـ وفي ذلك بدايات الشطح الأولى التي مهّدت لشطحات البسطامي والحلاج والشبلي.

٢ ـ الحبّ الإلهيّ في معانيه الروحيّة

ميزتان أساسيّتان تحكمان هذه المرحلة من مراحل الحبّ الإلهيّ: الاتّحاد بالله عند يوحنّا الصليب والفناء في الله عند عرفاء المسلمين.

وإذا كانت المرحلة الوجوديّة الأولى اقتضت من يوحنّا الصليب في تجربته الروحيّة أن يطلب من النفس الاقتداء بيسوع المسيح، وإذا كانت هذه المرحلة «بطبيعتها تستمدّ موضوعها الخاصّ من الحقيقة الحسّيّة وتقتلعه من المخلوق»[3]، فإنّ الاتّحاد بالله هو مغاير تمامًا وهو أمر يسمو كثيرًا على الخلائق التي تختلف عنها كلّيًا. إنّنا هنا ننتقل من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال إلى مرحلة تلقّي المنّ والمواهب الإلهيّة. ومع يوحنّا هذه المرحلة تبدأ أولى خطوات الاتّحاد في تلك الخطوبة السرّيّة مع ابن الله[4]. فيسوع المسيح يبقى وسيطًا وهو حاضر دائمًا ولكن هنا بطبيعته اللاهوتيّة.

إنّ بداية الاتّحاد تظهر مع ذلك النيمان في الحبيب والتفتيش عنه. إنّه داخل النفس حيث الآب والابن والروح القدس. بالحبّ نشعر به وبالحبّ نكتشف

(١) عبد الرحمن بدوي ـ شهيدة العشق الإلهي، ص ٣٩.
(٢) المصدر نفسه ـ ص ٣٩.
(٣) مع يوحنّا الصليب ـ ص ٧٠.
(٤) الليل ـ ٢: ٢٤ ـ ٣. مقتبسة من كتاب مع يوحنّا الصليب، ص ٩٦.

ما يحتويه الإيمان فتضطرم النفس شوقًا إلى لقائه. إنّ تجربة الحبّ في ومضاتها السريعة تترك آثارًا وجروحًا في النفس المحبّة، أنّها ومضات تأتي وتروح وتترك بصماتها التي تستحيل تأوّهات. أين أنت أيّها الحبيب، فيأتي الجواب سريعًا «أين المكان الذي أختبئ فيه»[1]. والسعي الدؤوب في هذا التفتيش النشط عن الحبيب هو الذي يجعل الله حينئذ يتأثّر بهذا الحبّ الصاعد، فيكشف لها حضوره فيها منبّهًا إيّاها إلى ما هو كامن فيها، فترتدّ إلى مخاطبته «أنا أريدك أنت بالكامل لأنّ رسائلك لا تكفي[2]».

هذه الرسائل وهذه العطايا التي يمن الله بها على النفس هي لمسات من المعرفة الإلهيّة، وهي وإن كانت مجرّد ومضات فهي تجعل النفس على وشك «أن تكون صريعة الحبّ، فتطلب أن تموت حبًا «هذا الموت تسبّبه في النفس ملامسة سامية جدًا للاهوت[3]».

إنّها مرحلة الاتّحاد الأولى بحيث لا تستمرّ المنن والهبات، أنّها تمضي كالبرق وتهرب «كالإبل بعد أن تجرح[4]. وترتمي النفس بائسة في معراج الاتّحاد لتبلغ مرحلة الخطوبة الروحيّة مرحلة الحبّ المتبادل حين يحاصرها الحبيب «عودي يا حمامة»[5]. وفي وسط هذه الرغبات الملتهبة تدخل النفس «حال الجذب»[6]، فتجعلها «تطير». إلاّ أنّ طيرانها هنا لا يحفّق لها الاتّحاد المرتجى وإن كان يجذبها نحو روح الله. فالريح الناجم عن الطيران هو الوسيط الآن في هذا الاتّحاد. أمّا الاتّحاد الحقيقيّ فهو الذي يلزم عن طيرانها بالذات وليس عن ريح طيرانها وذلك لا يتمّ إلاّ من خلال «الحبّ الذي ينمو من خلال المعرفة»[7]. ويوحنّا الصليب يشرح لنا هذا الاتّحاد فيقول «وإنّ الله هو الذي يتّحد... إلاّ أنّه مهما كان هذا

(١) النشيد ـ ١ ـ ٧.
(٢) النشيد ٦ ـ ٧.
(٣) النشيد ٧ ـ ٤.
(٤) النشيد ١.
(٥) النشيد ١٣.
(٦) النشيد ١٣ ـ ٢.
(٧) النشيد ١٣ ـ ١١.

الاتّحاد فنحن لا نرى وجه الله ولا جوهره... بل ربما تمثّلنا وجه الله دون رؤيته الجوهريّة»[1].

ومهما يكن فإنّ المطلوب هو الاتّحاد الكامل مع الألوهيّة وهو ما يحدث في القران الروحيّ. هنا الحبّ يتجلّى بأبهى مظاهره إنّه حبّ «اللاشيء... وكلّ شيء»[2]. إنّه حبّ الزوج المفعم بالفرح «عندما يحمل على جناحيه وبين يديه في الاتّحاد المرتجى تلك النفس التي يحبّها ويرفعها إلى أعلى»[3]. إنّها «استحالة كاملة في الحبيب... إنّه اتّحاد يؤلّه النفس ويجعلها الله بالمشاركة»[4] ومعه تنتقل النفس إلى مرتبة العصمة وانتفاء الخطيئة. إنّه إسقاط للذات الإلهيّة في النفس الإنسانيّة، دلالاته تختلف عن دلالات اتّحاد الخطوبة. فحصوله يتمّ دفعة واحدة حيث تشعر العروس بعريسها وتنعم به «وكأنّي بها على هذا النحو وقد احتواها ذراعا حبيبها... إنّه عناق روحيّ حقيقيّ، فيه تحيا النفس حياة الله»[5]. وهنا تنكشف الحجب وتهتك الأسرار وتشارك النفس عريسها في أعماله، وهنا تفهم معاني التجسّد وأسرار الآلام، وهنا يحدث الجذب حيث الروح القدس «يجذب النفس نحو الآب ونحو الابن بعد أن يوحّدها»[6].

ولم يكتمل المعراج بعد، فهناك سموّ حتّى داخل القران فيلتهب الحبّ ويشتعل كما يحدث «للخشب الذي غمرته النار وحوّلته في ذاتها، إلاّ أنّه بقدر ما يضطرم يصبح ملتهبًا ومتوهّجًا بحيث يقذف اللهب والشرر»[7].

إنّه اتّحاد الاستحالة حيث تشتهي النفس وتطلب الحياة الأبديّة وتتمنّى الموت لأنّ في ذلك قربى أكثر فأكثر بالثالوث الأقدس ومعه تستغرق في سكون تامّ.

---

(١) النشيد ١٤ ـ ١٥ ـ ٢٠
(٢) مع يوحنّا الصليب ـ ص ١٠٩.
(٣) النشيد ٢٢ ـ ١.
(٤) النشيد ٢٢ ـ ٣.
(٥) النشيد ٢٢ ـ ٦.
(٦) النشيد ٣٩ ـ ٣.
(٧) شعلة ١٤: ١٦ ـ ١٧. مقتبسة من كتاب مع يوحنّا الصليب ص ١١٨.

وإذا كان الحبّ الإلهيّ قادنا في المسيحيّة إلى الاتّحاد بالله ضمن اعتبارات اللاهوت المسيحيّ حسب ما رأينا في تجربة يوحنّا الصليب، فإنّ هذا الحبّ عند عرفاء المسلمين بلغ ذروته بالفناء في الله. ذلك أنّ التجربة الروحيّة في الإسلام تخطّت كلّ الاعتبارات الوسيطيّة التي حكمت المسألة اللاهوتيّة والروحيّة في المسيحيّة. فأدّى الحبّ المتأجّج إلى تضاؤل الأنانيّة المرتكزة إلى التوحيد الإسلاميّ إلى أن تصير أحدية أو دنوًا منها. فإله المسلمين «رحمن رحيم ودود له من الصفات ما يغري على الأنس به والقرب منه والحبّ له والشوق إلى الاتّحاد به بل الفناء فيه»[1]. إنّه فناء عن الذات وبقاء في ذات الله. هذا الفناء لا نجد له أساسًا لاهوتيًا في المسيحيّة. صحيح أنّ هناك الاماتة في المسيحيّة لكنّها لا ترقى إلى أن تأخذ الوجه المقابل للفناء وهو البقاء في ذات الله عند عرفاء المسلمين.

إنّ بعض عرفاء المسلمين حاولوا أن يؤسّسوا عقيدة الفناء هذه من منطلقات إسلاميّة كما يقول الحراز «أوّل التوحيد فناء كلّ شيء في قلب المرء والعودة إلى الله بالكلّيّة»[2]. أو كما حاول البعض أن يتمثّل هذه العقيدة في بعض أحوال مرّ بها الرسول فيوردون تلك القصّة عنه حين دخلت عليه عائشة ولم يعرفها.

وهذا ابن القيّم يشرح مصطلحي الفناء والبقاء بأنّهما وجهان لحقيقة واحدة «الفناء في التوحيد مقرون بالبقاء وهو أن تشهد إلهيّة الحقّ تعالى في قلبك وتنفي إلهيّة ما سواه فيجتمع بين النفي والإثبات. فالنفي هو الفناء والإثبات هو البقاء وحقيقة أن تفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه وبمحبّته عن محبّة ما سواه»[3]. إلاّ أنّ كلّ ذلك ترتّب عليه نتائج خطيرة في الإسلام قادت إلى ثيوصوفية حاولت أن تجد منحى بديلاً لتأسيس نظريّ لا يخالف التعاليم الشرعيّة.

هذا ما فعله الحلاّج حين عاد بالحبّ إلى فطرته الأولى. إلى فكرة الخلق والانبعاث ورأى في محمّد وهو حبيب الله أصلاً لهذه النظريّة «أنوار النبوّة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت... همّته سبقت القمم ووجوده سبق العدم

(١) عبد الرحمن بدوي ـ شطحات الصوفية. الهيئة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩، ج ١، ص ١٢.
(٢) فريد الدين العطّار ـ تذكرة الأولياء ـ نشرة نيكلسون، ج ٢، ص ٢٤.
(٣) مدارج السالكين ـ طبعة المنار ـ ج ٣، ص ٣١٢.

واسمه سبق القلم لأنّه كان قبل الأمم»[1]. كلّ ذلك ترتّب عنه في المنهج الحلاّجي فكرة أن تكثر الأديان ليس سوى مجرّد تعدُّد ظاهريّ لجوهر واحد، لذلك لم يجد حرجًا في أن يطلب الموت على دين الصليب. بل إنّه ذهب أبعد من ذلك مبشّرًا بأنّه يمكننا أن ننظر إلى الإنسان على أنّه الإله بعينه متجسّدًا. وما صرخته أنا الحقّ التي تسبّبت بصلبه إلاّ مثالاً للثمل العرفانيّ اللازم عن الانهماك في المحبّة الإلهيّة.

وقد نسوق عقيدة «القطب» التي أدخلت إلى الإسلام في نفس المنحى النظريّ الجديد للعرفانيّة الإسلاميّة. ويقصد من هذه العقيدة وجود وكيل يسيطر على العالم المادّيّ في نفس الإطار الذي انطلق منه الحلاّج والشبلي. هذا الوكيل هو الحقيقة المحمّديّة أو النور المحمّديّ والتي يرى فيها البعض أنّها شكّلت إحدى أهمّ تعاليم الغزالي الباطنيّة في كتابه مشكاة الأنوار.

أمّا بلوغ هذه العقيدة ذروتها فكان مع ابن عربيّ الذي أرسى الأسس النظريّة لمبدأ الاعتقاد بوحدة الوجود من خلال نظريّته في الإنسان الكامل الذي فيه وحده تخفق رغبة الله في أن يُعرف، ذلك أن «هذا الإنسان الكامل وحده يعرف الله ويحبّ الله ويحبّه الله».

هذا هو ذروة التنظير في العرفان الإسلاميّ وهذا هو أساس هذه الثيوصوفيّة التي تابعها بعد ابن عربيّ عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل حيث يتجلّى جوهر الوجود عبر تثليث «الأحديّة ـ الهويّة ـ الآنيّة». وعبر هذا التثليث ومن خلاله يمكن للإنسان أن يصبح كاملاً ومتجرّدًا ومطلقًا.

نخلص إلى القول إنّ الحبّ الإلهيّ في المسألة العرفانيّة بالإجمال، مسيحيّة كانت أم إسلاميّة، قد تخطّى المرحلة الوصفيّة الصوريّة لينفذ إلى أعماق الأنشطة المعرفيّة والإيمانيّة. ذلك أنّ ثمراته تجلّت اتّحادًا في الحياة الثالوثيّة في المسيحيّة، وبقاء في الذات الواحدة الإسلاميّة. إنّ معراج الحبّ عند كليهما، يرتقي إلى نقطة التناء هي أحديّة الحقّ والحقيقة. أحديّة كامنة في الثالوث المسيحيّ، ومتحلّيّة في التوحيد الإسلاميّ. هذا ما هو ظاهر لنا من تجربة يوحنّا الصليب الروحيّة، وهي

(١) الحلاّج ـ الطواسين ـ نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣، ص ١١.

تجربة لم تتخطَّ إطار الاعتبارات اللاهوتيّة في المسيحيّة، بل جاءت مدرسيّة المحى، تعرف أين هي الحدود وإن حاولت أن تلامس تخطّي هذه الحدود في ما أسماه يوحنّا الصليب اتّحاد الاستحالة. فالتجربة الروحيّة المسيحيّة كما بدت لنا مع تعاليمه في أبلغ معانيها، هي توكيد للوحدانيّة الإلهيّة. ومنذ قرن، امتدح أحد العرفاء المسلمين «هاتف الأصفهاني» المسيحيّة باعتبارها توكيدًا للوحدانيّة الإلهيّة، إذا ما فهمت عقيدة التثليث بمدلولها اللاهوتي الصحيح، فقال:

في الكنيسة سألت مسيحيّة تسحر القلوب.
إلى متى تواصلين ضلالك
عن طريق الوحدة الإلهيّة
وإلى متى تلحقين بالواحد الصمد عيب التثليث.
كيف يصحّ أن نسمّي الإله الواحد أبًا وابنًا وروح قدس.
فأجابت
لو كنت واقفًا على سرّ الوحدة الإلهيّة
لَمَا وصمتنا بوصمة الشرك
عن محياه المشرق يرسل جماله الأزليّ شعاعًا في ثلاث مرايا
والحرير لا يصبح ثلاثًا إذا دعوته حريرًا وخزًّا وديباجًا[1].

(١) مقتبسة من كتاب سيّد حسين نصر، الصوفيّة بين الأمس واليوم، ترجمة د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥، ص ١٦٢.

المصادر والمراجع

ألباني وأستروا : **مع يوحنّا الصليب: مدخل إلى تعليمه الروحيّ**، ترجمة إسطفان طعمه الكرمليّ، بيروت ١٩٩١.

بدويّ (عبد الرحمن) : **رابعة العدويّة، شهيدة العشق الإلهيّ**، دار النهضة المصريّة، دون تاريخ.

بدويّ (عبد الرحمن) : **شطحات الصوفيّة**، ج ١، النهضة المصريّة، ١٩٤٩.

الحلاّج : **الطواسين**، نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣.

العطّار (فريد الدين) : **تذكرة الأولياء**، نشرة نيكلسون، دون تاريخ.

الغزالي (أبو حامد) : **المنقذ من الضلال**، القاهرة ١٩٥٢، تحقيق عبد الحليم محمود.

نصر (سيّد حسين) : **الصوفيّة بين الأمس واليوم**، ترجمة كمال اليازجي، المنار المتّحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥.

مدارج السالكين : طبعة المنار، الجزء الثالث، دون تاريخ.

Jean de la Croix: *Le Cantique Spirituel*, Paris, Cerf. 1980

POIROT (Dominique): *Jean de la Croix, ami et guide pour la vie*, Paris, Cerf. 1990.

صدر حديثاً عن دار المشرق