

الحب الإلهي عند يوحنا الصليب

وعرفاء المسلمين

الدكتور سميح دغيم

I - خلفيتان منهجيتان تحكمان هذه المداخلة

الأولى: وهي أنه إلى أيّ معتقد انتمينا فإنّ المسألة المطروحة ترتدّ إلى ذلك التساؤل الذي ما فتئ يتفاعل في ذواتنا وهو كيفية الدمج بين الحياة الفعلية التي نحياها مع خصوصيّة زمانها وبين طبيعة الحياة التأملية الروحية غير المخصوصة بزمان.

ذلك أنّ الإنسان العلمانيّ البيانيّ يدّعي أنّه يصنع زمانه ومقدوراتَه بمعزل عن أيّ معطيات خارج نطاق اقتداراته، ومن خلال عالم أعيانه. يتقابل ذلك الإنسان الروحانيّ الذي يحيا زماناً معطى له معه يتفاعل وبه يتكامل ومن خلاله يتعامل مع أعيان العالم. بين الداخل التأملّي المكثّف وبين الخارج الفاعليّ النشط تكمن المسألة وتُطرح إمكانية المواءمة. إنها مسألة الثنائية، ثنائية الخالق والمخلوق، التنزيه والتشبيه التوحيد والثلاث، الزمان الوجوديّ المتقطع والمتغير والزمان الروحيّ الثابت والمستديم. فهل تكون الطريقة العرفائية هي الحلّ الذي به تخطّى هذه الشائبات، ونعتبرها بالتالي ليست فقط ثمرة للتأمل الفكريّ والروحيّ بمقدار ما هي أيضاً ثمرة للوجود، والذي قد يصبح أيضاً ضرباً جديداً من الوجود.

(٥) استاذ الفكر السياسي والاجتماعي في الجامعة اللبنانية (معهد العلوم الاجتماعية).

الثانية: وهي التي يحكمنا بها عنوان المداخلة أي الدراسة المقارنة بين العرفانية المسيحية والعرفانية الإسلامية في نقطة اتصال حول مفهوم الحب الإلهي. والحقيقة أن من أهم الاتجاهات المعاصرة عند المثقفين اليوم، أن ينظروا إلى مسألة الأديان الأخرى بمنظور يختلف جذرياً عما كان سائداً في السابق. إنَّ إنسان اليوم مجبر بحكم التداخل والتفاعل الثقافيّين وبحكم تطوُّر أنظمة المعرفة والاحتمامات المشتركة المستجدة، أن ينظر في مسألة الأديان على أساس مختلف، أي على أساس طبيعة الدين نفسه. قد يكون في ذلك فتح لمجال آخر قد يتخطى طبيعة هذه المداخلة، إلاَّ أنه لا يمكننا مواربته والقفز عنه. فالدراسة المقارنة بين الأديان يمكن أن تكون وصفية من حيث تناولها لصور الوجود، ويمكن أن تكون معرفية من حيث تناولها لمعاني الوجود.

وليس في ذلك ثمة اعتبارات تمنعنا من العبور من الوصفية إلى المعرفية المعرفية مع ما قد يعنيه علينا البعض من أننا عدنا إلى طرح الثنائية، ثنائية الصورة الوجودية والمعنى الباطني في الدين. إنَّ المسألة ليست مسألة مقارنة. فالمقارنة بحكم طبيعتها كوسيلة منهجية سوف تبقى على الثنائية وافتراساتها، ولن تتجاوز ذلك إلاَّ باعتبار واحد أن يكون العرفان هو الرسالة وهو المضمون. وبذلك تتداخل اتخذدات المنهجية مع المضامين العرفانية كلاً واحداً.

بهذه الاعتبارات جميعاً كيف يمكن لنا فهم الحب الإلهي عند يوحنا الصليب وعرفاء المسلمين في صورة الوجودية (التمظهر والتجسد) وفي معانيه الروحية (الاتحاد والفناء).

II - الحب الإلهي

ليست المحبة مستبطة من تعاليم الإنجيل بل هي في صلب تعاليمه وتثقف مع روح المسيحية بالإطلاق والتخصيص. إنها القاعدة الأساسية للإيمان لا تضاهيها أي صفة من الصفات المكونية أو النبوية أو الناسوتية إذا ما تكلمت بلغة الناس ولم يظهر من كلامي أي محبة، كنت كالتحاس المصوت والصنج النائح، وإذا كانت لي النبوة وأنا محيط بكل الأسرار وجميع العلوم وأستطيع نقل

الجمال وليس لي محبة فإني حيث ذكرا شيء. وإذا أنصديق بكل أموالى وأقدم جسدى حتى يحترق ولا تكون لي محبة لا أكون رابعا أبدا. هكذا خاطب بولس الرسول أهل كورنتوس^(١). وبذلك استحالَت الديانة المسيحية إلى مذهب العشق والمحبة.

وإنه لشيء ذو دلالة قوية أن تتردد لفظة حب في مواضع كثيرة من القرآن لتدل على كل الاتجاهات المتبادلة بين الحب والمحبة. فالمحبة وأول حال رسول الله... حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد حتى قالت العرب إن محمدا قد عشق ربه^(٢). أو كما وصفه ابن عربي بأن الله اتخذ حبيبا وأي مبيجا ومحبونا^(٣).

١ — الحب الإلهي في صورة الوجودية

ينساق الحب الإلهي في صورة الوجودية عند يوحنا الصليب خاصة وفي المسيحية عامة مع وضعية المسيح في طبيعته الناسوتية. فالناسوت في المسيح هو التجسد الإلهي، هو تجسد المحبة، لأن المحبة ليست إلا الله الذي يحب فينا. فقي انكيان المادّي الطبيعي للإنسان سمات من الخالق بحيث يسوغ اعتباره هيكلا للروح. هذا الهيكل الذي حل فيه الروح القدس هو الذي يسعى إلى التفسير الجذري بحيث تصبح النفس وهي في الجسد وكأنها خارجة، تغدو جذيرة بأن تصبح عروس الروح الإلهي ويتم اتحاده بها. من هنا كان على النفس التي تسعى إلى أن تصبح شبه الإلهية في هذه الحياة أن تختبر من خلال الفضائل الروحية التي يجب أن تكتسبها والتي بها تتعفن مراحل ارتقاها نحو الله. إنه موت النفس الإنسانية من حيث طبيعتها العارضة وانبعائها في الروح الإلهي. هذا الانبعاث هو الذي يتيح دمج الحياة الفعلية بالحياة التأملية، بحيث يتمكن الإنسان من أن يبقى داخليا قابلا لتلقى المؤثرات الروحية الإلهية، فيسا يقى خارجيا شديد النشاط في

(١) الإصحاح الثالث عشر من الرسالة الأولى: ١ - ٣.

(٢) الغزالي - النقد من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٥٣.

(٣) ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق - طبعة بيروت - ١٣٢٢ هجرية، ص ٩٠.

عالم يستطيع أن يكتيفه بحسب طبيعته الروحية الداخلية. هكذا تمارس الحياة المسيحية في وسط المجتمع وهكذا هي البيئة الرهانية القائمة في صميم الحياة اليومية التي نعيشها الجماعات البشرية.

من هنا كان التركيز على الصور الوجودية للحب حتى لا نقول الصور الانسانية. فعلى النفس في هذه الحياة أن تحب يسوع وأن تحب ما يحبه وكما يحبه هو. كل ذلك عبر التدرج من خلال الفضائل الروحية «الإيمان - الرجاء - المحبة» ففي ممارستها يزيد في حياتها الدنيوية نمو الحياة الإلهية من خلال مظاهرها الخارجية الكامنة في مخلوقات الله وأسماءها من تمثلت به كل هذه الأمور الحبيب المتجسد طريق الخلاص نحو الحب المحتجب.

تستل هذه الأدوار الوجودية الساموتية في تعاليم يوحنا الصليب كما يلي: هناك هدف يسعى إليه وهو الاتحاد بالله الحقيقة المطلقة، انطلاقاً مما هو عليه في وضعه الساقط. وفي ذلك عبور من الشائنة إلى الوجدانية، ثنائية الخالق المحبوب والمخلوق الحبيب. هذا الوضع الساقط الذي هو عليه لا يمكن تخطي طبيعته الدنيوية الوجودية دون أخذه بعين الاعتبار. هكذا وجد الإنسان وفي ذلك حكمه. حكمة الآلام المنعبرة في عذابات السيد المسيح، آلام التخلّص من أدران الجسد وعلائق الدنيا للولوج إلى ذلك الحبيب المحتجب. يسوع عند يوحنا الصليب هو مثال ذلك أنه الوسيط الذي يبيّنه إلى ما هو كامن فيه ومتحل، وما هو كامن في الذات الإنسانية ومحتجب.

مرحلة الفعل الوجودي

هي مرحلة الإنسان الفاعل الذي يسعى عبر التطيّر والصلاة والتأمل والتسلّع إلى كشف الحب وهتك الأسرار. إنها مرحلة الممارسة أو كما سماها عرفاء المسلمين إنها مرحلة المقامات والمجاهدات. إن انشدادنا إلى عالم المخلوقات مع ما فيها من تجسيدات إلهية هو الذي يسبّب لنا الآلام والتي لا يمكن لنا تخطيها إلا بجهد الارتداد إلى الذات. فالحب الكامل للحبيب يعترضه في داخلنا حب المخلوقات الخسبة التي تجذبنا إليها. «والخلل في ذلك ليس في حب

المخلوقات إذ إنَّها من صنع الله... بل الخلل في حبها بمعزل عن الله وفي البحث مباشرة فيها عن سعادتنا. نعم يجب أن نحب الخلائق... ولكن في الله فقط»^(١). هذا الحب ليسوع يستلزم فعل التطهير والتأمل، وهو الذي يدفع النفس إلى الأمام خطوات فتصبح أكثر إيجابية للإلتصاق الروحي والإلهي. فقوى النفس تبدأ هنا بتحلُّ صورها الوجودية في ضوء الإيمان والمحبة، لأنَّ في بهاء الخليقة سوف تكشف حبَّ الله وحضوره من خلال «أزهار الحقل التي غرسها يدا الحبيب ومن خلال السهول ذات الأعشاب المخضرة، قولوا لي أرجوكم إذا مرَّ حبيبي»^(٢). هذه الصور الوجودية التي تعكس فعل الحب الإرادي هي التي تدفع النفس إلى السعي لبلوغ مرحلة الاتحاد مع عريسها. إنَّها جريحة الحب. تفشُّ عن محبوبها حين يختبئ تطلبه في كلّ مكان تلهث وراءه «كالأيل الجريح»^(٣)، تتألم وتتأزّه، تتلقى السهام وتطلب منه الظهور ليفسح عن جماله.

هذه هي المرحلة الأولى في فعل المحبة عند يوحنا الصليب، مرحلة الصور الوجودية وتأملات الفاعل، أمَّها الخطوة الأولى في جدلية الحب بين الناسوت واللاهوت. إنَّ تخطي هذه المرحلة الفاعلة يفترض بنا أن ننتقل إلى حياة الله الثالوثية بفضل التحوُّل إلى يسوع المسيح. هذا التحوُّل هو الذي سينقل النفس من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال، من ثنائية الناسوت واللاهوت إلى أحدية نداء الإلهية في أقانيمها الثلاثة «فلن يكون التحوُّل في الله حقيقياً. وثامناً ما له تنحوُّ النفس في الأقانيم الثلاثة بقدر واضح وجلي، لن يكون ذلك إلا بالالتصُّل مع الروح القدس الذي يرفع النفس بنفحاته إلى أعلى درجات التسامي بحيث يحعب قادرة في أن تفعل في الله النفحة نفسها التي نفحها الآب في ابنه وذلك في أبيه»^(٤).

وإذا كان الحب الإلهي في هذه المرحلة يرتكز إلى فهم عميق لأسرار

(١) أنطوني الباني وماشيو أميروا: مع يوحنا الصليب. ترجمة إسطفار صعه الكرسي - بيروت ١٩٩١، ص ٣٤.

(٢) برحما الصليب - النشيد الروحي، طبعة Le Cerf باريس ١٩٨٠، نشيد ٤.

(٣) المرجع نفسه النشيد ١ - ١٦ - ١٧.

(٤) النشيد ٣٩ - ٣.

التجشّد والخلاص، وإذا كان حبنا لله يتّسم بتجربة الحبّ الإنساني وينطلق من واقعيّة التجشّد، فإنّ المسألة عند عرفاء المسلمين تختلف. ليست الحقيقة المحمديّة وسيطاً بين الإنسان وخالقه ولا هي تمثّل ثنائية نعب منها إلى الأحدية. وأقصى ما تمثّل في طبيعتها البشريّة تليفاً للصراف المستقيم. إنّها رسالة وما على الرسول إلّا البلاغ. وأقصى ما كان يطمح إليه المبلّغون آنذاك هو الإيمان بالله وأن يكونوا في عداد الصحابة. هكذا بدأت الحياة الروحيّة في الإسلام. تبليغ بوحديّة الخالق وتزبيّه وعدم الإشراك به.

إنّ الحبّ في صوره الوجوديّة 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 إلّا بشرٌ مثلكم».

وعليه فإنّ الصور الوجوديّة للحبّ الإلهي عند عرفاء المسلمين ليست سوى صور رمزيّة لا تنم عن أيّ إسناد ديني أو لاهوتي، بقدر ما هي منبعثة من مسالك معرفيّة نحاول الارتقاء فيها من البيانيّة إلى العرفانيّة. وإذا ما قيل إنّ رابعة العدويّة هي التي فتحت بأقوالها المنظومة والمثورة فتحة جديدة في الحياة الروحيّة الإسلاميّة فإنّ في أقوالها هذه ما يرقى رأساً إلى مسالك روحيّة تختفي وراء الصور الوجوديّة.

— فالحبّ عندها كتف لها الحجب رأساً وليس لها في ذلك أيّ دور.
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك

«إلهي أغرني في حبك حتّى لا يشغلني شيء عنك»^(١). إلهي اجعل الجنة لأحاثك والنار لأعدائك، أمّا أنا فحسبي أنت.

هذه الخواطر صادفت عند رابعة رهاقة حسن ونقاء غرض وتبلور لفكرة فطريّة الحبّ والعودة به إلى النشأة الأولى وخلق الكون وتأسيسه عليه «كنت كنزاً مخفياً فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني»^(٢).

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

(١) عبد الرحمن بدوي، رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهي - دار نهضة المعرفة، ص ٢٣.

(٢) حديث قدسي.

وكسب من جانب العبد والثاني فيض من الله تعالى. إلا أن ما يدحض ذلك قولها حين سئلت عن حبها للرسول «إني والله أحبه حبًا جثًا ولكن حب الخالق شغلني عن حب المخلوقين»^(١). أو كما قولها في الكعبة: «هذا الصنم المعبود في الأرض وإنه ما ولج الله ولا خلا منه، أنا لبنه والكعبة حجر»^(٢). وبلغ كلامها هذا ذروته حين صرخت لا أريد الكعبة، بل رب الكعبة أما الكعبة فماذا أفعل بها. وهكذا قفزت رابعة إلى أعماق الحب الإلهي حتى بدت لها كل الصور الوجودية متجذدة من مظاهرها - وفي ذلك بدايات الشطح الأولى التي مهدت لشطحات البسطامي والحلاج والشلي.

٢ - الحب الإلهي في معانيه الروحية

ميزتان أساسيتان تحكمان هذه المرحلة من مراحل الحب الإلهي: الاتحاد بالله عند يوحنا الصليب والفناء في الله عند عرفاء المسلمين.

وإذا كانت المرحلة الوجودية الأولى اقتضت من يوحنا الصليب في تجربته الروحية أن يطلب من النفس الاقتداء بيسوع المسيح، وإذا كانت هذه المرحلة «بطبيعتها تستمد موضوعها الخاص من الحقيقة الحسية وتقتلعه من المخلوق»^(٣)، فإن الاتحاد بالله هو مغاير تمامًا وهو أمر يسمر كثيرًا على الخلائق التي تختلف عنها كليًا. إننا هنا نتقل من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال إلى مرحلة تلقي الميكن والمراهب الإلهية. ومع يوحنا هذه المرحلة تبدأ أولى خطوات الاتحاد في تلك الخطوبة السريّة مع ابن الله^(٤). فيسوع المسيح يبقى وسيطًا وهو حاضر دائمًا ولكن هنا بطبيعته اللاهوتية.

إن بداية الاتحاد تظهر مع ذلك اليمان في الحبيب وانتفضيش عنه. إنه داخل النفس حيث الآب والابن والروح القدس. بالحب نشعر به وبالحب نكشف

(١) عبد الرحمن بدوي - شهيدة العشق الإلهي، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه - ص ٣٩.

(٣) مع يوحنا الصليب - ص ٧٠.

(٤) الليل - ٢: ٢٤ - ٣. مقبلة من كتاب مع يوحنا الصليب، ص ٩٦.

ما يحتويه الإيمان فضطرم النفس شوقاً إلى لقائه. إنَّ تجربة الحب في ومضاتها السريعة تترك آثاراً وجروحاً في النفس المحيطة، أنها ومضات تأتي وتروح وتترك بصماتها التي تستحيل تأوهات. أين أنت أيها الحبيب، فيأتي الجواب سريعاً «أين المكان الذي أختبئ فيه»^(١). والسعي الدؤوب في هذا التنشيط النشط عن الحبيب هو الذي يجعل الله حينئذ يتأثر بهذا الحب الصاعد، فيكشف لها حضوره فيها مبثوثاً إيّاها إلى ما هو كامن فيها، فترتد إلى مخاطبته «أنا أريدك أنت بالكامل لأنَّ رسائلك لا تكفي»^(٢).

هذه الرسائل وهذه العطايا التي يمن الله بها على النفس هي لمسات من المعرفة الإلهية، وهي وإن كانت مجرد ومضات فهي تجعل النفس على وشك وأن تكون صريعة الحب، فطلب أن تموت حباً «هذا الموت تسببه في النفس ملامسة سامية جداً للاهوت»^(٣).

إنها مرحلة الاتحاد الأولى بحيث لا تستمرّ المن والنبات، أنها تمضي كالبرق وتهرب «كالإبل بعد أن تجرح»^(٤). وترتقي النفس باخضة في معراج الاتحاد لتبلغ مرحلة الخطوبة الروحية مرحلة الحب المتبادل حين يحافضها الحبيب «عودي يا حمامة»^(٥). وفي وسط هذه الرغبات الملتببة تدخل انفس «حال الجذب»^(٦)، فتجعلها «تطير». إلا أن طيرانها هنا لا يحقق لها الاتحاد المرغى وإن كان يجذبها نحو روح الله. فالرياح الناجم عن الطيران هو الوسيط الآن في هذا الاتحاد. أما الاتحاد الحقيقي فهو الذي يلزم عن طيرانها بالذات وليس عن ربح طيرانها وذلك لا يتم إلا من خلال «الحب الذي ينمو من خلال المعرفة»^(٧). ويوحنا العليل يشرح لنا هذا الاتحاد فيقول «وإنَّ الله هو الذي يشهد... إلا أنه مهما كان هذا

(١) النشيد - ١ - ٧.

(٢) النشيد - ٦ - ٧.

(٣) النشيد - ٧ - ٤.

(٤) النشيد - ١.

(٥) النشيد - ١٣.

(٦) النشيد - ١٣ - ٢.

(٧) النشيد - ١٣ - ١١.

الاتحاد فنحن لا نرى وجه الله ولا جوهرة... بل ربما تمثلنا وجه الله دون رؤيته الجوهريّة^(١).

ومهما يكن فإن المطلوب هو الاتحاد الكامل مع الألوهية وهو ما يحدث في القرآن الروحي. هنا الحب يتجلى بأبهى مظاهره إنه حب «اللاشيء... وكل شيء»^(٢). إنه حب الزوج المفعم بالفرح «عندما يحمل على جناحيه وبين يديه في الاتحاد المرتجى تلك النفس التي يحبها ويرفعها إلى أعلى»^(٣). إنها «استحالة كاملة في الحبيب... إنه اتحاد يؤله النفس ويجعلها الله بالمشاركة»^(٤) ومعه تتقل النفس إلى مرتبة العصمة وانتفاء الخطيئة. إنه إسقاط للذات الإلهية في النفس الإنسانية، دلالاته تختلف عن دلالات اتحاد الخطوبة. فحصوله يتم دفعة واحدة حيث تشعر العروس بعريسها وتنعم به «وكأنني بها على هذا النحو وقد احتواها ذراعاً حبيباً... إنه عناق روحي. حقيقي، فيه تجلّ النفس حياة الله»^(٥). وهنا تنكشف الحجب وتهتك الأسرار وتشارك النفس عريسها في أعماله، وهنا تفهم معاني التجسد وأسرار الآلام، وهنا يحدث الجذب حيث الروح القدس «يجذب النفس نحو الآب ونحو الابن بعد أن يوحداه»^(٦).

ولم يكتمل المعراج بعد، فهناك سمو حتى داخل القرآن فيلتبب الحب ويشتعل كما يحدث «للخشب الذي غمرته النار وحولته في ذاتها، إلا أنه بقدر ما يضطرم يصبح ملتويًا ومتوجّهاً بحيث يقذف اللهب والشرر»^(٧).

إنه اتحاد الاستجالة حيث تشتهي النفس وتطلب الحياة الأبدية وتتمنى الموت لأن في ذلك قربي أكثر فأكثر بالثالوث الأقدس ومعه تستغرق في سكون تام.

(١) النشيد ١٤ - ١٥ - ٢٠.

(٢) مع يوحنا الصليب - ص ١٠٩.

(٣) النشيد ٢٢ - ١.

(٤) النشيد ٢٢ - ٣.

(٥) النشيد ٢٢ - ٦.

(٦) النشيد ٣٩ - ٣.

(٧) شملة ١٤: ١٦ - ١٧. متبنة من كتاب مع يوحنا الصليب ص ١١٨.

وإذا كان الحب الإلهي قادنا في المسيحية إلى الاتحاد بالله ضمن اعتبارات اللاهوت المسيحي حسب ما رأينا في تجربة يوحنا الصليب، فإن هذا الحب عند عرفاء المسلمين بلغ ذروته بالفناء في الله. ذلك أن التجربة الروحية في الإسلام تخطت كل الاعتبارات الوسيطة التي حكمت المسألة اللاهوتية والروحية في المسيحية. فأدّى الحب المتأجج إلى تضاؤل الأثنية المرتكزة إلى التوحيد الإسلامي إلى أن تصير أحدية أو دنوا منها. فإله المسلمين «رحمن رحيم ودود له من الصفات ما يغري على الأنس به والقرب منه والحب له والشوق إلى الاتحاد به بل الفناء فيه»^(١). إنه فناء عن الذات وبقاء في ذات الله. هذا الفناء لا نجد له أساساً لاهوتياً في المسيحية. صحيح أن هناك الامانة في المسيحية لكنها لا ترقى إلى أن تأخذ الوجه المقابل للفناء وهو البقاء في ذات الله عند عرفاء المسلمين.

إن بعض عرفاء المسلمين حاولوا أن يؤسروا عقيدة الفناء هذه من منطلقات إسلامية كما يقول الحراز «أول التوحيد فناء كل شيء في قلب المرء والعودة إلى الله بالكلية»^(٢). أو كما حاول البعض أن يتمثل هذه العقيدة في بعض أحوال مرء بها الرسول فيوردون تلك النقطة عنه حين دخلت عليه عائشة ولم يعرفها.

وهذا ابن القيم يشرح مصطلحي الفناء والبقاء بأنهما وجهان لحقيقة واحدة «الفناء في التوحيد مقرون بالبقاء وهو أن تثبت إنيته الحق تعالى في قلبك وتنفي إلهيته ما سواه فيجتمع بين النسي والإتيان. فالشيء هو الفناء والإتيان هو البقاء وحقيقة أن نفى عبادة الله عن عدة ما سواه وتمحيته عن محنة ما سواه»^(٣). إلا أن كل ذلك ترتب عليه نتائج خطيرة في الإسلام قادت إلى ثيوصوفية حاولت أن تجد متحى مبدلاً لتأسيس نظريتها بحال انفعالي الشرعية.

هذا ما فعله الخلّج حين عدّ راحت إلى فطرته الأولى. إلى فكرة الخلق والانسعاث ورأى في محمد وهو حبيب الله أصلاً لهذه النظرية «أنوار النبوة من نور برزت وأنوارهم من نور ظهرت... همته سقت النجم ووجوده سبق العدم

(١) عبد الرحمن سوي - شطحات الصوفية. الطبعة المصرية، القاهرة، ١٩٤٤، ج ١، ص ١٢.

(٢) فريد الدين العطار - تذكرة الأولياء - نشرة نيكسون، ج ٢، ص ٢٤.

(٣) مدارج السالكين - طعة المنار - ج ٣، ص ٣١٢.

واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم^(١). كل ذلك ترتب عنه في المنهج الخلاجي فكرة أن تكثر الأديان ليس سوى مجرد تعدد ظاهري لجوهر واحد، لذلك لم يجد حرجاً في أن يطلب الموت على دين الصليب. بل إنه ذهب أبعد من ذلك مبشراً بأنه يمكننا أن ننظر إلى الإنسان على أنه الإله بعينه متجسداً. وما صرخته أنا الحق التي تسببت بصلبه إلا مثلاً للشمع العرفاني اللازم عن الانهماك في المحبة الإلهية.

وقد نسوق عقيدة «القطب» التي أدخلت إلى الإسلام في نفس المنحى النظري الجديد للعرفانية الإسلامية. ويقصد من هذه العقيدة وجود وكيل يسيطر على العالم المادي في نفس الإطار الذي انطلق منه الخلاج والشلي. هذا الوكيل هو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي والتي يرى فيها البعض أنها شككت إحدى أهم تعاليم الغزالي الباطنية في كتابه مشكاة الأنوار.

أما بلوغ هذه العقيدة ذروتها فكان مع ابن عربي الذي أرسى الأسس النظرية لمبدأ الاعتقاد بوحدة الوجود من خلال نظريته في الإنسان الكامل الذي فيه وحده تخفق رغبة الله في أن يعرف، ذلك أن «هذا الإنسان الكامل وحده يعرف الله ويحب الله ويحب الله».

هذا هو ذروة التنظير في العرفان الإسلامي وهذا هو أساس هذه الشيوخية التي تابعتها بعد ابن عربي عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل حيث يتجلى جوهر الوجود عبر تثليث «الأحادية - الهرية - الآنية». وعبر هذا التثليث ومن خلاله يمكن للإنسان أن يصبح كاملاً ومتجوداً ومطلقاً.

نخلص إلى القول إن الحب الإلهي في المسألة العرفانية بالإجمال، مسيحية كانت أم إسلامية، قد تخطى المرحلة الوصفية الصورية لينفذ إلى أعماق الأنشطة المعرفية والإيمانية. ذلك أن ثمراته تجلت اتحاداً في الحياة الثالوثية في المسيحية، وبقاء في الذات الواحدة الإسلامية. إن معراج الحب عند كليهما، يرتقى إلى نقطة التناء هي أحادية الحق والحقيقة. أحادية كامنة في الثالوث المسيحي، ومتحللة في التوحيد الإسلامي. هنا ما هو ظاهر لنا من تجربة يوحنا الصليب الروحية، وهي

(١) الخلاج - الطواسن - نشره ماسيون، باريس ١٩١٣، ص ١١.

تجربة لم تتخطَ إطار الاعتبارات اللاهوتية في المسيحية، بل جاءت مدرسية
الحس، تعرف أين هي الحدود وإن حاولت أن تلامس تخطي هذه الحدود في ما
أسماء يوحنا الصليب اتحاد الاستحالة. فالتجربة الروحية المسيحية كما بدت لنا
مع تعاليمه في أبلغ معانيها، هي توكيد للوحدة الإلهية. ومنذ قرن، امتدح أحد
العرفاء المسلمين «هاتف الأصفهاني» المسيحية باعتبارها توكيداً للوحدة الإلهية،
إذا ما فهمت عقيدة التثليث بمذلولها اللاهوتي الصحيح، فقال:

في الكنيسة سألت مسيحية تسحر القلوب.
إلى متى تواصلين ضلالك
عن طريق الوحدة الإلهية
والى متى تلتحقين بالواحد الضمد عيب التثليث.
كيف يصح أن نسعى الإله الواحد أباً وابناً وروح قدس.
فأجابت
لو كنت واقفاً على سر الوحدة الإلهية
لما رصتنا برصة الشرك
عن محياه المشرق يرسل جماله الأزلي شعاعاً في ثلاث مرابا
والحرير لا يصح ثلاثاً إذا دعوته حريراً وخريراً وديابجاً^(١).

(١) مقتبسة من كتاب سيّد حسين نصر، الصوفية بين الأُمس واليوم، ترجمة د. كمال البارحني،
الدار الشحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥، ص ١٦٢.

المصادر والمراجع

- ألباني وأستروا : مع يوحنا الصليب: مدخل إلى تعليمه الروحي،
ترجمة إسطفان طعمه الكرملّي، بيروت ١٩٩١ .
- بدوي (عبد الرحمن) : رابعة العدويّة، شبيذة العشق الإلهي، دار النهضة
المصريّة، دون تاريخ:
- بدوي (عبد الرحمن) : شطحات الصوفيّة، ج ١، النهضة المصريّة، ١٩٤٩ .
- الحلاج : الطواسين، نشر ماسينيون، باريس ١٩١٣ .
- العطار (فريد الدين) : تذكرة الأولياء، نشر نيكلسون، دون تاريخ.
- الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال، القاهرة ١٩٥٢، تحقيق عبد الحليم
محمود.
- نصر (سيد حسين) : الصوفيّة بين الأمس واليوم، ترجمة كمال البازجي،
الدار المتّحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥ .
- مدارج السالكين : طبعة اثنار، 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

