

الفصل الثاني

الجانب النفسي للفناء

obeikandi.com

الفصل الثاني الجانب النفسى للفناء

تقديم :

تبين لنا عند الحديث عن معانى الفناء فى الفصل السابق وجود فريقين من الصوفية المسلمين أحدهما سنى الاتجاه والآخر متفلسف ونتيجة لسلوك كل فريق تمايزت المواقف ، فموقف محافظ ملتزم بالشريعة وموقف شاطح مضطرب يحتمل الكثير من التأويلات .

يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « ويختلف سلوك الصوفية فى حال الفناء ، فبعضهم يعود منه إلى البقاء فيثبت الاثنيية بين الله والعالم وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود التى لا تفرقة فيها بين الإنسان والله ، أو بين العالم والله ، ولذلك قيل إن الفناء مزلة أقدام الرجال فإما أن يثبت الصوفى فيه أو يقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية^(١) . والواقع أن كل فريق قد أعطى اتجاهها خاصا به . للفناء ، ففريق استمسك أصحابه بالكتاب والسنة حرصوا على أن يكونوا موافقين للشريعة فى جميع ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال واضعين نصب أعينهم معرفة الحق جل شأنه متمسكين بكل ما من شأنه أن يعصمهم من الزلل أو الوقوع فى الخطأ .

أما الفريق الآخر فكان أصحابه أقل ارتباطا بحقائق الشريعة وأكثر تأثرا ببعض المذاهب الفلسفية والأفكار الفارسية أو الهندية أو المسيحية ، فأطلقوا العنان لأنفسهم فوقعوا ضحية لوجد صوفى شاذ جاء نتيجة لحال من المعاناة النفسية الشديدة التى تنشأ من الصراع الذى يقوم بين نوازع النفس الدنيا ومحاولة التجرد عن النفس بكل نوازعها خيرة كانت أم شريرة باعتبارها حجابا بين العبد وربه .

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٣ .

يقول الحلاج :

يبنى وبينك أنى ينازعنى فأنزع بفضلك أنى من البين^(١)

وهو يقول أيضًا :

وما الوجد أن إلا خطوة ثم نظرة ينشئ لها بين تلك السرائر^(٢) .

ولقد ارتبط الفناء عند أصحاب الاتجاه الثانى فى جل معانيه بجانب نفسى وجدانى بحث له خصائص تميزه عن الجوانب الأخرى المتعلقة بحال الفناء المعتدل .

ولكى نلم بتصور عام للمعنى النفسى للفناء فلا بد لنا من الإحاطة أولاً بالخصائص المميزة لحال الفناء فى جانبه النفسى .

ونطرح هذه التساؤلات :

هل تعتبر كلمات مثل الغيبة والسكر والمحو من قبيل المرادفات اللغوية للفظ الفناء ، أم أن هناك فروقاً بين هذه المصطلحات ثم ما مدى ما بينها من تقارب أو اختلاف .

وثانياً لابد من الإجابة على عديد من الأسئلة التى تلقى أضواء كاشفة على التجربة وهذه الأسئلة هى على النحو التالى :

١ - ما هى العوامل النفسية التى تؤدى بالصوفى إلى حال الفناء وما هى أنواع الرياضيات الممهدة لهذا الحال ؟

٢ - هل يقترن الفناء بغيبة كاملة عن الوعى وهل هناك دليل على ذلك عند الصوفية .

- أم هو غيبة مؤقتة عن الوعى يعود بعدها الصوفى إلى ذاته ؟ .

٣ - ما هى العلاقة التى تربط حال الفناء بحال البقاء ولماذا يعود الصوفى دائماً من حال الفناء إلى حال البقاء ؟

٤ - ما هى العلاقة بين ظاهرة الشطح وحال الفناء ؟ وما هى الخصائص النفسية

(١) أخبار الحلاج - مكتبة الجندى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ص ٤٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٦ .

التي تصاحب الشطح ؟ وكذلك كيفية التعبير عن حال الفناء النفسى ؟ وتتبع تاريخى يوضح كيفية الوصول إلى ظاهرة الشطح وماهى علاقة الحب الإلهى ؟ .

٥ - ما هى العلاقة القائمة بين الفناء فى جانبه النفسى والناحية الخلقية وكيف يتهاى للسالك للتحقق بالفناء عن الأوصاف المذمومة ؟ .

١ - الخصائص المميزة لحال الفناء فى جانبه النفسى :

أولاً : اتفق كثير من الباحثين على أن خبرة الفناء فى جانبها السيكولوجى هى لا تركيز دقيق للحواس فى اتجاه واحد فقط لا تعدوه إلى غيره من الاتجاهات . أو فى استجابة إرادية موجهة إلى مثير واحد بعينه بحيث يصبح النشاط الإرادى فى نهاية الأمر تركيزاً لا إرادياً للانتباه فى نقطة واحدة على هذا القدماء والمحدثين من كتاب التصوف .

يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى معرض حديثه عن خبرة الفناء السيكولوجية أنها فقدان للشعر بالأنا^(١) - أو هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشئ من لوازمها^(٢) . كما يقول الجيل وبداية هذه الحال كما يقول الشبلى ضبط للقوى ومراعاة للنفس^(٣) بمعنى أن تنشط الإرادة البشرية الواعية لتختار اتجاهات لا تنحرف عنه وتكون كل القوى البشرية من ميول ورغبات وغرائز قد أفسحت الطريق أمام الإرادة الفنائية وهو ما يتفق مع ما يقول به علم النفس الحديث من أن « الإنسان لا يستطيع الانتباه إلى أكثر من مثير واحد فى الوقت نفسه ففى مجال للتأثير تنشط الحواس وفق قانون الانتقاء بحيث يتجه الانتباه إلى نوع معين من المثيرات أو نقطة معينة من التأثير دون غيرها^(٤) .

ثانياً : أن هذا الإخماد الإرادى للميول^(٥) والرغبات والإرادات على نحو ما عبر عنه أبو نصر السراج فى لمعه غالباً ما يقترن بغيبة مؤقتة للحواس يعود بعدها إلى وعيه ويسترد شعوره بذاته ولكن قد يحدث أن يقع السالك تحت السيطرة الكاملة لحال الفناء الذى

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣١ .

(٢) الجيل - الإنسان الكامل ج ١ ص ٤٩ - يراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى لأستاذنا د . أبو الوفا

الغنيمى التفتازانى ص ١٣١ وما بعدها .

(٣) نيكلسون - فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٢٨ .

(٤) أحمد فائق مدخل إلى علم النفس - مكتبة الأنجلو المصرية ص ٩٠ .

(٥) اللع ص ٣١٧ .

يتميز بصفة روحية عالية تمكنه من قهر سلطان كل الملكات الطبيعية التي يتمتع بها مما يدخله في حال يصح تسميته^(١) « سكرة » أو « محو » واصطلاحاً - ولعل هذا النوع من الاصطلاح هو الذي أدى إلى ظهور الشطح في التصوف الإسلامي .
وسنعود لمناقشة هذا الرأي عند الحديث عن الشطحيات .

ثالثاً : ومن خواص الفناء النفسى أيضاً أنه حال سالبة تكون النفس فيه مسلوقة عن ذاتها ومسلوقة كذلك عن كل ما يتعلق بموضوعات هذا العالم بل وغافلة تماماً عما يجرى حولها إلا فيما يتعلق بالذات الإلهية .

رابعاً : هذه الحال هي « مما لا يقبل الوصف » وما^(٢) يتحدى التعبير وبالتالي فإنه لا يمكن لشخص لم يتذوقها بنفسه أن يشعر بالحالات التي تتعاقب على الصوفى الفانى عندما يعاني تجربته الخاصة .

هذا وقد لوحظ أثناء الحديث عن الجانب السيكلوجي لخبرة الفناء ارتباط اللفظ بمعان أخرى مثل الوجد ، والسكر ، والغية ، والمحو وهي ألفاظ ليس بينها فروق حاسمة ، وغالباً ما تستخدم لترسم صورة للفناء في جانبه النفسى وهي مسميات مختلفة لحال واحدة إذ تؤدي جميعها في النهاية إلى حال الفناء أو هي (فناء) عندما تصل إلى أعلى

(١) انظر المدخل إلى التصوف الإسلامي - أبو الوفا الغنيمي الفتازاني ص ١٤٧ - وكذلك مجموعة المسائل والرسائل ج ١ ص ١٦٨ .

(أ) فيما يلي تعريف الألفاظ المرادفة للفناء :

أ - الوجد : (والوجد في الأحوال هو شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزل وشعور رفيع) الكمشخاني - جامع الأصول : ص ٣٥٧ .

والوجد هو كل ما صادف القلب من غم أو فرح .. وقبل أيضاً أن الوجد مكاشفات من الحق وهو كمال قال سعيد الأعرابي رفع الحجاب ومشاهدة الرقيب ، وحضور الفهم وملاحظة الغيب ومحادثة السر وإنباس المفقود وهو فناؤك أنت من حيث أنت ، اللمع : ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

ب - الغية : فالغية غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه فقد يغيب تغيب عن إحساسه بنفسه الرسالة : ص ٤٠ .

والغية - غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق بل من أحوال نفسه بما يرد عليه من الحق وإذا عظم الوارد واستولى عليه سلطات الحقيقة فهو حاضر غائب عن نفسه وعن الخلق الجرجاني - التعريفات ، ويراجع الفصل الأول من هذه الرسالة .

(٢) أنرد وليم جيمى فصلاً لوصف خصائص الفناء في التصوف بصفة عامة والتصوف الإسلامي بصفة خاصة

- راجع : W. JAMES: THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE; LONDON 1960; P. 4930.

وكذلك راجع : W. STACE; MYSTICISM AND PHILOSOPHY; MACMILLAN LONDON 1961. P. 182.

درجاتهم . بل أن الوجد أعم من الفناء باعتباره صفة مميزة لحال الفناء وكذلك للأحوال الأخرى .

وما من شك في أن هذه المسميات هي التي تعطي صورة واضحة للحال في جانبه النفسى وهو الجانب الذى أدى بطائفة من غلاة الصوفية إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ولا حرج هنا فى المقارنة بين الأحوال السابقة وحال الفناء .

يقول ابن تيمية « وهو يعطى تصورا لحال الفناء فى جانبه النفسى » ولكن هذه الحال أى الفناء تعترى كثيراً من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات وقد يسمون هذا فناءً واصطلاماً ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات لا أنها فى أنفسها فنية ، ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ويستغرق فى ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود إلا الله ويفنى ذكره وشهوده لما سواه فيتوهم أن الأشياء قد فنية وأن نفسه فنية حتى يتوهم أنه هو الله وأن الوجود هو الله^(١) .

والوصول إلى هذه الحال الشعورية وثيق الصلة بما يزاوله الصوفى المسلم من رياضات نفسية خاصة يكون لها آثار نفسية متدرجة تبدأ من أدنى درجاتها فى الجوع والسهر الصمت والعزلة والخلو والسماع لتصل إلى الوجد الذى يغلب على نفس السالك ويصحبها بنوع من الهيام والانتشاء .

وتلكم هي وسائلهم العملية التى يستخدمونها ليتحققوا بحال الفناء وقد شاعت هذه الرياضات بين صوفية الفناء بوجه عام فيجدر بنا أن نعطي تصوراً كاملاً للكيفية التى تلعب بها هذه الرياضات دورها فى أحداث حال الفناء .

٢ - الرياضات الروحية التى تؤدى بالصوفى إلى حال الفناء :

إذا صح أن حال الفناء حال لا إرادى وهو عند الصوفية كذلك فإن الوصول إليه

(١) راجع د . أبو الوفا الغينى الفتازاتى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٤٠ ابن تيمية المسائل والرسائل ج ١ ص ١٥٤ .

تراجع الرسالة القشيرية ص ٤١ ، ١٤١ ، ١٤٢ وكذلك يراجع الفصل الأول من هذه الرسالة حيث سبق تعريف الألفاظ التى اعتبرناها مرادفات للفناء أو أوصافاً له . ص ٢٤ وما بعدها .

يكون عبر سلسلة من الرياضات والمقامات والأحوال ، وقد علمنا أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تحصل بالجود وأما المقامات فتحصل ببذل المجهود .
قيل : « الحال ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار »^(١) .

وقال الجنيد رحمه الله « الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين فيحل بالقلب وجود الرضا والتفويض وغير ذلك ... »^(٢) .

« والمقام هو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين »^(٣) .
ولقد قدم لنا الصوفية أحوالهم فى ثنائية نفسية متضادة ورائعة فهى من الدقة بحيث تصور لنا كل خلجة من خلجات النفس وكل لون من الألوان التى تحمل بها فى الوقت .
فالصوفى دائم التغير والتلون - وهذا التلون يكون سريعاً ومتتابعاً بدرجة تجعلنا نجزم بأن السالك على طريق الفناء يكون شفافاً حساساً ومرهقاً بدرجة تمكنه من التقاط كل إشارة ومتابعة كل خاطر والتعلق بكل بارق مما يرد عليه من الحق .

وتتابع الألوان يكون بين النقيض ونقيضه فمن قبض إلى بسط ومن هيبة إلى أنس ومن جمع إلى فرق ومن صحو إلى سكر ومن محو إلى إثبات ومن ذوق إلى شراب ومن فناء إلى بقاء ... الخ .

ولا يسعنا إلا أن نسلم أن مثل هذه الصفات التى اصطلح القوم من الصوفية على وصف وجدانهم بها هى من قبيل المصطلحات النفسية العميقة والتى لا تصدر إلا عن أناس تعمقوا وغاصوا فى أغوار النفس فسجلوا بدقة كل ما يعتمل به .

ولا يقتصر الأمر فى الوصول إلى الفناء على هذه السلسلة اللاإرادية من الأحوال بل لابد من خوض مجاهدات إرادية تماماً وهذه الرياضات والمجاهدات هى مما لابد من ممارسته والصبر عليه كى تؤتى ثمارها بحصول الوجد الذى هو مبعث الأحوال .

ولقد سبق وصف الوجد كما ورد فى قواميس اصطلاحات الصوفية باعتباره حالاً انفعالية تتعلق بكل ما من شأنه أن يثير العواطف والأحاسيس يقول الكمشخانوى « الوجد

(١) اللع ص ٤١١ .

(٢) اللع ص ٤١١ .

(٣) اللع ص ٤١١ .

- شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزل^(١) - ويقول الجنيد « وكل ما صادف القلب من غم أو فرح فهو وجد »^(٢) . ويقول أبو سعيد « الوجد أول درجات الخصوص وهو ميراث التصديق بالغيب »^(٣) . - ويضيف عمرو بن عثمان المكي « لا يقع على كيفية الوجد عبارة لأنها سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين »^(٤) . وهكذا يتضح أن الوجدان الصوفي قد شكل أعظم مشاكل علم نفس التصوف إن صح التعبير .

وليس غريبا إذن أن تكون هناك مقدمات ضرورية للوجد فإن كان الوجد طريقا نفسيا إلى الفناء فإن السمع طريق نفسى أيضا إلى الوجد .

والسمع هو إحدى الرياضات الروحية التى يمارسها القوم من أجل التطهر والتنقية ومنها الخلوة أو العزلة ، ومنها كذلك التوبة والورع والزهد والصبر والتوكل والرضا ... الخ .

١ - السماع :

لئن قلنا أن محنة الفناء قد جاءت نتيجة مباشرة للشطحات الصوفية المسرفة فى الغموض فإننا لا نغفل أن هناك محنة أخرى قد تعرض لها التصوف كنتيجة مباشرة للانتقاد الشديد الذى وجه إلى أحد أنواع السماع .

ما هو السماع وما كلفته ؟

والسماع عند الصوفية كما يقول أبو يعقوب النهرجورى « حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق »^(٥) .

وقال الحصرى عن السماع « ينبغى أن يكون ظمأ دائما وشرابا دائما فكلما ازداد شربه ازداد ظموه »^(٦) .

(١) الكمشتاوى : جامع الأصول ص ٣٥٧ .

(٢) اللع ص ٣٧٥ .

(٣) اللع ص ٣٧٦ .

(٤) اللع ص ٣٧٥ .

(٥) اللع ص ٣٤٢ .

(٦) اللع ص ٣٤٣ .

والسمع وسيلة اتصال بين الأصوات المنبعثة من الكون وباطن الصوفى الذى يترجمها إلى مشاعر وأحاسيس وعواطف تتفاوت طبقاً لنوع السمع ويقول قاسم غنى « ومعنى ذلك أن - الأشياء تكون عندئذ كرموز تثير العواطف والأحاسيس »^(١) .

وهكذا مثل السمع جانباً نفسياً عميقاً فى التصوف لا يقل أهمية عن الجانب النفسى الذى ارتبط بما أحدثه الشطح فى الوجدان الصوفى حال الفناء والواقع أن الكيفية التى يقع بها السمع تختلف من حالة إلى أخرى بل أن لكل صنف من السمع أحواله الخاصة والمتفاوتة .

عن بندار بن الحسين أنه قال « السمع على ثلاثة أوجه : فمنهم من يسمع بالطبع ومنهم من يسمع بالخال ومنهم من يسمع بالحق ، فالذى يسمع بالطبع يشترك فيه الخاص والعام فإن جبلة البشرية استلذاذ الصوت الطيب ، والذى يسمع بالخال فهو يتأمل ما يرد عليه من ذكر عتاب أو خطاب أو وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تأسف على فائت أو تعطش إلى الوفاء بعهد أو تصديق لوعده أو نقض لعهد أو ذكر قلق أو اشتياق أو خوف فراق أو فرح وصال أو حذر انفصال أو ما جرى مجراه وأما من يسمع بحق فيسمع بالله تعالى والله تعالى ولا يتصف بهذه الأحوال التى هى ممزوجة بالحفظ البشري فإنها مبقاة مع العلل - فيسمعون من حيث صفاء التوحيد بحق لا بحظ »^(٢) .

والنوع الثالث من السمع هو سماع خاصة الخاصة وأهل الولاية والكمال وهذا النوع محل دراستنا لأنه مقترن بحدوث الاضطراب والانزعاج والغشية وإن كان هذا لا يحدث إلا لمن ضعفت قواه وذلك لقوة الواردات التى ترد عليه وأما الثابتون الصامدون فلا يتغير حالهم .

قيل لأبى القاسم الجنيد رحمه الله كنت تسمع القصائد وتحضر مع أصحابك فى أوقات السماع وكنت تتحرك والآن فأنت هكذا ساكن الصفة فقرأ عليهم الجنيد هذه الآية ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله الذى أتقن كل شئ﴾^(٣) .

(١) تاريخ التصوف فى الإسلام ج ٢ ص ٥٥٨ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٧٠ .

(٣) الملع ص ٣٦٧ والآية ٨٨ من سورة النمل .

ويقول ابن القيم عن هذا النوع من السماع « سماع ينفي العلل عن الكشف ويصل الأبد إلى الأزل ويرد النهايات إلى الأول » (١) .

وهذا يعنى نفى الوسائط بين السامع والمسموع أو بين العبد والرب فيغيب بمسموعه عن المخلوقات والأشياء والوسائط « وينفى عن شهودها وينفى عن شهود فناء عنها » (٢) .

ونلاحظ فيما سبق كيف ارتبط السماع بالفناء بل تزداد هذه الصلة وضوحاً بما ذكره القشيري إذ يقول « لا يصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حى » (٣) وهو الفناء الذى يحدث بذبح النفوس بالمجاهدة وجعلها على الطاعة وموافقة فى الأمر والنهى ، وقد قيل - « السماع لطف عند الأرواح لأهل المعرفة » (٤) .

وهو فناء عن الحظوظ وسلب الآثار البشرية عن النفوس - يقال - « وسماع يشترط الحال فمن شرط صاحبه الفناء عن أحوال البشرية والتنقى من آثار الحظوظ » (٥) .

وهى انفعالات نفسية وخلجات روحية قد تبدو على صاحبها فى شكل حركات أو اهتزازات أو تمايل أو رقص ، وهذه كما لاحظ الجنيد أحوال يتقلب بينها السامع حتى ولو بدا ساكناً ، لأن السكون ليس دليلاً على الثبات فالجبال صامدة ثابتة ولكنها تمر مر السحاب ، وهكذا يكون الصوفى الكامل ثابت المظهر ولكن باطنه مستجيب لكل صوت وكل نعمة تسبح باسم الله وهذا الباطن فى حركة دائمة وفى شوق دائم إلى تلقى البروق التى ترد على الأسرار حاملة معها فيضاً من المعارف الإلهية ، تملك على السالك قلبه ولبه فلا يعود مشاهداً فى الوجود إلا الواحد الحق جل شأنه فانياً بمشهوده عن المخلوقات جميعاً ، فالمشهد الوحيد البارز فى وجدانه هو مشهد الألوهية وهذا إن شئنا فناء عن الحظوظ وبقاء بالله ويقول ابن القيم فى مدارج السالكين « ومنهم من يسمع بالله لا يسمع بغير كما فى الحديث الإلهى الصحيح فى يسمع وبى يبصر » (٦) وهذا تأكيد على انتفاء الوساطة بين المسموع والسامع فهو فناء يقوم الله منه عن الصوفى فى كل فعل

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج ١ ص ٥٠٤ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين ج ١ ص ٥٠٥ .

(٣) الرسالة القشيرية : ص ١٦٨ .

(٤) الرسالة القشيرية : ص ١٦٨ .

(٥) الرسالة القشيرية : ص ١٦٨ .

(٦) ابن القيم : مدارج السالكين ج ١ ص ٤٨٢ .

أو حركة وسئل أبو على الروزبارى عن السماع فقال « مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب »^(١) .

وقال بعضهم « السماع - بروق تلمع وتخدم »^(٢) .
وقال كلها من صفات الفناء التى تحدث فيه بروق سريعة الزوال ولكنها تحمل معها - أشعه المعرفة التى ترد عن الله مباشرة والتى تتم دونما واسطة .

ونعود فنتساءل - وكيف يبدو الجانب النفسى واضحاً فى السماع ؟
والإجابة على ذلك تكمن فى كون السماع قادر على تحويل الصوفى إلى مجموعة من المشاعر والانفعالات النفسية بل إن شئنا قلنا : إن كل الصوفى يستغرق فى أحواله بحيث تكون كل إشارة وكل حركة وكل همسة مما يثير انفعالاته النفسية - يقول د . إبراهيم بسيونى « ليس أدل على رهاقة الحب عند المحبين من هذه الثوبات التى كانت تصيهم إذا ترامى إلى أسماعهم وقلوبهم حديث الحب قرب بين من الشعر ينشده ما إنسان بقصد أو بغير قصد - يصيب الحب بانقلاب نفسى أو عضوى عارم فيضطرب أو يرقص ، ويكفى أن ينشج ويزعق أو يشهق ، ويرغى ويزيد ... بل لقد تذهب روحه فى نوبة من تلك الثوبات - لقد جعل الحب قلوبهم أشبه بالفلم الحساس يلتقط المشاهد فى دقة وسرعة »^(٣) .

ولا يخفى علينا أن الحب هو الصافى الفانى والواقع تحت سيطرة الأحوال التى تضطرم فى أعماقه وتتحكم فى أعضائه فلا يصدر فعل ولا تصدر إشاره إلا عن دافع وجدانى عميق .

يقول المهجورى « اختلفت المشايخ والمحققون فى السماع فقالت طائفة إنه آلة الغيب '... وقالت جماعة : إن السماع آلة الحضور لأن المحبة تقتضى الكلية وما لم يكن كل الحب مستغرقاً فى المحبوب يكون ناقصاً فى المحبة »^(٤) .

وهذا ولا شك فناء من ناحية وبقاء من ناحية أخرى فهو فى محل وصل الحبيب وهو فناء عن الذات وبقاء بالآخر أو هو فناء الحب ذاته وبقاؤه بمحبوبه .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٧٠ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٧٢ .

(٣) د . إبراهيم بسيونى : نشأة التصوف الإسلامى ص ٢٢٤ .

(٤) المهجورى : كشف المحبوب ج ٢ ص ٦٥٤ .

ويبين الهجویری الكثير من الآثار النفسية المترتبة على هذا النوع من السماع فيقول « اعلم أن لكل منهم في السماع مرتبة وتكون أذواقهم على قدر مراتبهم فكل ما يسمعه النائب مثلا يصير له مدداً للحسرة والندم وللمشتاق مادة للشوق والرؤية تأكيداً لليقين وللمريد تحقيقاً للبيان وللمحب باعث انقطاع العلائق والفقير أساساً لليأس من الكل^(١) .

ونحن نضيف ... وللفناني باعث على الفناء عن الخلق والبقاء بالحق . وتاريخ السماع حافل بالآثار النفسية الحادة التي تلحق بالمستمع فقد يحدث أن يغشى على الصوفي لمجرد سماع ذكر النار وقد يمتنع أحدهم عن الطعام أو يهيم في الصحراء أو يلقي نفسه من فوق سطح عال أو يغرق نفسه في اليم أو يموت لمجرد سماع آية قرآنية أو بيت من الشعر .

قال الهجویری « يقال إن مريداً صرخ صرخة في السماع فقال له الشيخ اسكت فوضع رأسه على ركبته وعندما نظروا إليه كان قد مات »^(٢) . ومع أن الهجویری مثله في ذلك مثل القشيري والسراج في شن حملة عنيفة على السماع إلا أنه حاول أن يلتصق للقوم من الصوفية وسيلة للنجاة مما شاب أحوالهم في السماع وقد لجأ في ذلك إلى التحليل النفسي فاعتبر أن ما يظهر على الصوفي من حركات لا يكون رقصاً حقيقياً ولا ديباً بالقدم بل هي حال واردة من الله تطهر الروح وتملك البدن فيضطرب أو ينتفض أو يرتعد وقد تبدو هذه الحركات على أنها رقص وهي ليست كذلك .

يقول الهجویری « أن الرقص قبيح شرعاً وعقلاً من أجهل الناس ومحال أن يفعل أفضل الناس ولكن حين تظهر في القلب خفة ويتسلط الخفقان على الرأس يقوى الوقت فيضطرب الحال ويرتفع الترتيب والرسوم وذلك الاضطراب الذي يظهر لا يكون رقصاً ولا ديباً ولا تربية للطبع بل هو طهر للروح والذي يسمى هذا رقصاً يكون بعيداً عن الصواب فتلك الحال التي ترد من الحق شيء لا يمكن بيانه بالنطق ومن لم يذق لا يدري »^(٣) . وفي العبارة الأخيرة إصرار على أن من لم يدخل مثل تجارب الصوفية لا يمكنه تذوقها

(١) كشف المحجوب : الهجویری ج ٢ ص ٦٥٤ .

(٢) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٥٦ .

(٣) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٦٥ .

أو فهمها وهو لاشك زاهر بالانفعالات النفسية التي قد يفهمها من لم يخبرها على خلاف حقيقتها .

ومهما يكن من أمر السماع فإنه ولا شك كان وسيلة جيدة لترويض النفس وتهذيبها وجعلها على طاعة المولى عز وجل في كل ما يصدر عن السالك يقول المحجورى « وهو وسيلة جيدة للتأثير والتطهير رغم اختلاف القوم فيه وماروى عن سماع القرآن هو خير دليل على الآثار الروحية التي يحدثها السماع فقد ذكر عن النبي ﷺ أنه عندما استمع إلى قوله تعالى ﴿إِنْ لَدَيْنَا أَنْكَالٌ وَجَحِيمٌ﴾ ، وطعاماً ذا غصة وعذاباً أليماً^(١) أنه وقع مغشياً عليه كما ذكر أن أحدهم قرأ أمام عبدالله بن حنظلة ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمَنْ فَوْقَهُمْ غَوَاشٌ﴾^(٢) وما أن استمع إليها حتى غلبه البكاء بدرجة ظن بها القارئ أن الروح قد فارقت عبدالله . وروى عن الشبلى أنه قرئ أمامه ﴿وَإِذْ ذَكَرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾^(٣) فقال شرط الذكر النسيان وصرخ وفارقه وعيه فلما عاد إلى وعيه قال : عجباً للقلب الذى يسمع كلامه ويظل فى مكانه وعجباً للروح التى تسمع كلامه ولا تصمد^(٤) .

ويتضح من هذه الروايات أن السماع يذكر النفس بأخطائها ويجرد النفس من آفاقها ويدفعها دفعاً إلى طريق التخلي والتحلّى الذى هو أهم جوانب الفناء بمعنى أنه ثورة نفسية عارمة تحتاج وجدان السالك وتؤدى إلى انقلابه .

اعلم أن السماع وارد من الحق وتزكية لهذا الجد من الهزل واللهو ولا يكون طبع المبتدئ قابلاً لحديث الحق بأى حال وبورد ذلك المعنى الربانى يكون للطبع انقلاب حرقه فجماعة تفقد الوعى فى السماع وجماعة تهلك ولا يوجد أحد ولا يخرج طبعه عن حد الاعتدال^(٥) .

ولكن هذا الخروج عن الطبع كما قدمنا يكون خاضعاً للحالة النفسية التى يستقبل بها الإنسان وارد السماع فإن كان فى حالة تأهب واستعداد للسير فى الطريق إلى الله فإنه ولا شك يكون من أصحاب النفوس المتطهرة والحساسة والتى بلغت حساسيتها حد

(١) سورة الزمل : آية ١٢ - ١٣ .

(٢) سورة الأعراف : آية ٤١ .

(٣) سورة الكهف : آية ٢٤ .

(٤) ويراجع كشف المحجوب ج ٦٤١ .

(٥) المحجورى - كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٥٥ .

الإفراط فأصغى بخوف ووجل إلى كل ما من شأنه أن يقوده إلى الحق ومن ترك لنفسه العنان وأطلق شهوتها فإن لا يمكن له أن يرى تلك الرؤية النافذة التي تتاح للصوفى فيظل حبيس نفسه ولا يخرج عن حد الزندقة .

ويقول ذو النون المصرى « السماع وارد حق يزعج القلوب إلى الله فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزدق »^(١) .

سئل الشبلى عن السماع فقال « ظاهره فتنة وباطنه عبرة فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة والا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية »^(٢) .

فتكون استجابة الصوفى على قدر ما أعد نفسه ، ويكون الوارد على قلبه من نوع ما يعتمل فى هذا القلب والوصول إلى هذه الحال أيضًا لا يأتي هكذا دون مقدمات ، ولكن القوم قد اطلعوا على مقدمات تجعل من الوصول إلى الوجد نتيجة ضرورية لمن قام بالسير على الطريق ، فبدأ بالعزلة ثم الصمت فالجوع فالسهر فمن فعل هذا اختار طريقًا لا بد موصلة إلى كمال الولاية لما لهذه الرياضات من آثار بالغة فى تجريد الظاهر والباطن من العوائق الوهمية والعلائق النفسانية .

ولقد أفاض القوم فى شرح فوائد العزلة فمن آثارها كشف الغطاء وتنزل الرحمة وتحقيق الحجة ولسان الصدق فى الكلمة والسلام من آفات اللسان وحفظ القلب عن الرياء والمداينة وحصول الزهد فى الدنيا والقناعة منها ، والتفرغ للعبادة والذكر والعزم على التقوى والبر ووجدان حلاوة الطاعة وجمع القلب فى حضرة الرب .

يقول ابن عجيبة فى إيقاظ الهمم « فإن أضاف المريد إلى العزلة الصمت والجوع والسهر فقد كملت ولايته وظهرت عنايته وأشرق عليه الأنوار وانمحت من قلبه صورة الأغيار »^(٣) .

ولا شك فى أن هذه كلها من الآثار النفسية التى لا غنى عنها للوصول إلى حال الفناء ذلك الذى يحدث عندما تنقطع صلة الإنسان بعالمه سواء ذلك العالم المحسوس أو عالم

(١) المحجورى : كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٥٣ .

(٢) اللع ص ٣٤٢ .

(٣) ابن عجيبة إيقاظ الهمم شرح الحكم الطبعة الثانية ١٩٧٢ م ص ٤٢ وقد أفرد للحديث عن العزلة والصمت والجوع والسهر الصفحات من ٣٧ إلى ٤٣ .

الباطن الذى تكمن فيه نوازعه الفطرية فتصبح الحواس وكأنها قد أغلقت عن الإحساس الذى جبلت عليه بل لعلها تتحول إلى الإحساس بمشاعر مخالفة تماما لمشاعر الشخص العادى - فيصبح الألم باعثاً على الرضا عند الصوفى على عكس ما يحدث عند العوام من ضيق وتبرم .

وتتحول جميع الأصوات والحركات إلى أصوات تلهج بذكر الله فسقوط المطر وهبوب الرياح والأعاصير وخرير الماء ترنيمات تردد اسم الواحد الحق ؟

ولا تبصر العين إلا هو ولا تقع على شىء فى الوجود إلا عليه جل شأنه .

ويصير العبد موافقا فى حركاته وسكناته لإرادة المحبوب .

ويؤكد الأستاذ نيكلسون أن أعلى مراحل الفناء فى التصوف الإسلامى هى تلك المرحلة التى يتوقف عليها الوعى تماما بدرجة يستغرق فيها السالك حتى لا يعود محسبا بما يقع من أمور تثير الألم لأنه فقد إحساسه أو قد أصبح فى حالة تركيز كامل على فكرة الألوهية Concentrations upon the thought of god^(١) .

ولكن قد يثار هنا سؤال سبق وسألناه هل الفناء غيبة كاملة عن الوعى وإذا كان ذلك فما هى الدلائل التى تشير إلى ذلك ؟

الواقع أن ما يعطى هذا السؤال أهمية خاصة هو أن بعض الصوفية قد غلب عليهم حال الفناء فى جانبه النفسى وتمكن منهم بحيث صاروا سكارى غائبين معظم وقتهم .

ومن هؤلاء كما قدمنا البسطامى والشبلى وسمنون المحب^(٢) ، والفناء كما هو معروف مزلة أقدام الرجال ، وقد سبق وقدمنا أن له من السيطرة على صاحبه ما يجعله مقترنا بغيبة عن الحس وتوتر وجدانى وسمو على كل المشاعر ، ومن هنا يصبح بعض الصوفية مغلوبين على أمرهم حال فنائهم تفقد الإحساس أو الغيبة التامة أو لأنهم اعتقدوا بفناء الذات . وسوف أتعرض لمناقشة هذا عند الحديث عن الفناء والشطوح .

ومن آثار الفناء فى جانبه النفسى أيضا دخول الصوفى إلى حال يضيفون فيه إلى

A, NICHOLSON, LONDON AND BOSTON; 1975 P. 55.

(١)

(٢) مات سمنون بن عمر المحب بعد الجنىد وكان يقول « لو صاح إنسان لشدة وجده لملأ ما بين الخافقين

صياحا » وله الكثير من أشعار الحب - راجع طبقات الصوفية ص ١٩٥ .

أنفسهم صفات إلهية اعتقاداً منهم أن فناء أوصاف العبد يقتضى الدخول فى أوصاف الحق بما يضمنى على البشر معنى إلهياً ، ويؤدى إلى الخلط بين ما هو بشرى ، أو يسمح للخلق أن يرتفع إلى مرتبة الخالق وهذا أيضاً محض وهم لأن التحلى بالأخلاق الإلهية لا يعنى مطلقاً صيرورة العبد إلهاً فالعبد عبد والرب رب فلا يقتضى الفناء إذن أن - يختلط الأمر على الصوفى فىرى أن يتحقق بصفات الألوهية ، وقد حذر القشيرى من ذلك قائلاً « وإذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق^(١) ، والواقع أن ما يحدث فى الفناء يمكن فهمه على أساس انحسار شعور الصوفى فى العالم الخارجى ثم عدم شعوره بذاته .

إذ تصبح الذات بالنسبة لصاحبها من قبيل الغير وتصبح أعضاء الإنسان وأطرافه فى دائرة اللاشعور ، وهو على هذا الأساس ليس فى غيبة بل لا بد للصوفى أن يعود إلى نفسه دائماً ، فكل غيبة يعقبها حضور كما أن كل فناء يعقبه بقاء يقول الكلاباذى « وحال الفناء لا تكون على الدوام لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات وعن حركاتها فى أمور معاشها ومعادها »^(٢) .

(ب) الفرق بين الفناء والبقاء :

البقاء شعور بالذات والأغيار إذ يصبح الصوفى فى هذه الحال محسا بنفسه ، محسا بما يحيط به غير غافل عما يجرى حوله من أحوال الخلق فهو صحو بعد الغيبة ، والفناء ذهول وعدم التفات إلى النفس أو إلى الغير وهو تركيز واضح على الذات الإلهية بل يمكن أن نقول إنه تذويب أو سحق للذات الفردة والبقاء وهو بقاء حقيقة الفرد وتأكيد الذات المخلوقة التى تبقى فى الله الخالق .

الفناء رحلة يقطعها الصوفى إلى الخالق عز وجل وأما البقاء فهو رحلة فى الله عز وجل يقول عبد الرحمن الجامى « وتحقيق ذلك أن كل من يفتح هذا الباب فى الحقيقة عن طريق السلوك أو الجذبة أن يجلس فى الخلوة غائباً عن وجود نفسه متخلياً عن ذاته وصفاته يرى نفسه فى مرآة حبيبه وحبيبه فى مرآة نفسه^(٣) .

(١) القشيرى - الرسالة ص ٤٠ .

(٢) الكلاباذى : التعرف ص ١٢٧ ويراجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٢ .

(٣) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ج ٢ ص ٥٤٩ .

والبقاء عند الصوفية أكمل من الفناء لأنه إحساس بالذات وإحساس بالعالم الخارجى يقول « أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى » والبقاء عند شيخنا - ابن عطاء الله - أكمل من حال الفناء من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى وإنما يحس فيه السالك بنفسه وبالعالم الخارجى وبحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شىء^(١) .

ويقول أستاذنا . وإلى الفرق بين حال الفناء والبقاء يشير ابن عطاء الله بقوله : « الفناء يوجب عذرهم (أى الصوفية) والبقاء يوجب نصرهم ، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شىء والبقاء يحضرهم مع الله تعالى فى كل شىء فلا ينقطعون عنه فى شىء الفناء يميتهم والبقاء يحييهم »^(٢) .

وقد لاحظت أن القوم من الصوفية يعتبرون أن أول علم الفناء هو الخوض فى حقائق البقاء فكمال السالك إلى الفناء لا يتحقق إلا بالتزود من حقائق وآثار البقاء التى تجعل من قلب السالك مؤثرا لله تعالى على كل شىء عداه جل شأنه - هذا وإن كان الفناء إسقاط للذات السالك فى عبادة الخالق فإن البقاء يكون عبادته لله بالله - يقول أبو بكر الشبلى .

أول علم الفناء هو النزول فى حائق البقاء وهو الآخرة لله تعالى على جميع مادونه وتفقد كل حال معه حتى يكون هو الحظ وسقوط ما سواه حتى تفنى عبادتهم لله بأنفسهم بقاء عبادتهم لله بالله وما بعد ذلك لا يدركه المعقول بالعقول ولا تنطق به الألسن^(٣) .

إذن فالبقاء مستقر ومقام بينما الفناء يكون معبرا إلى البقاء .

- البقاء إثبات الألوهية وأما الفناء محو البشرية من أجل إثبات الألوهية .

- البقاء حضور مع الحق فى قلب السالك وأما الفناء فهو اضمحلال ما دون الحق وغيبته .

- البقاء غاية بينما الفناء وسيلة لبلوغ تلك الغاية .

(١) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٢١٩ .
(٢) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٢١٩ راجع ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه : القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ٢٠ .
(٣) اللمع ص ٢٨٥ .

يقارن المحجورى بين الفناء والبقاء فيقول : « والفناء مطلوب لغيره والبقاء مطلوب لنفسه والفناء وصف العبد والبقاء وصف الرب والفناء عدم والبقاء وجود والفناء نفى والبقاء إثبات والسلوك على درب الفناء خطر وكم به من مفازة ومهلكة والسلوك على درب البقاء آمن »^(١) .

ويقول ابن عطاء : « ... فصاحب الفناء له التلقى من الله وصاحب البقاء له الإلقاء عنه وصاحب الفناء قد طمست دائرة حسه وانفتحت حضرة قدسه وصاحب البقاء فى حضرة قدسه وحسه وصاحب الفناء مدعو إلى الله وصاحب البقاء داع إلى الله »^(٢) .

وهكذابقى الفناء حالاً نفسية عارضة بينما تجاوز البقاء كل ما من شأنه أن يكون ذهولاً وغيبة .

(ج) الإحساس بفناء الذات فى المطلق :

تتميز لحظة الفناء أيضاً بسقوط حجب النفس وظهور الحقيقة الكونية ظهوراً بارقاً مفاجئاً يصيب النفس بهزة عنيفة تضطرب معها كل قواها .

وقد يحدث أحياناً أن تتعاضم الذات لتشكل حجلاً كثيفاً يحجب الصوفى عن الوصول إلى غايته بل حدث أن اعتقد بعضهم فى هذه اللحظة أنه له ذاتا إلهية أو أنه هو والله شىء واحد بل لقد وضع أبو يزيد نفسه فى مرتبة الألوهية فيقول « لأن ترانى مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة »^(٣) .

ولحظة الفناء إلى جانب هذا وذاك هى من اللحظات التى تتلاشى فيها قيود المكان والزمان كما تسقط فيها الحواجز وتنهار المسافات وهذا هو الذى أدى بهم كما لاحظ ستيس إلى الإحساس بالاتحاد وتتميز هذه اللحظة يتلاشى ما هو ظاهر وتحطم الأسوار التى تحد المتناهى حتى تفنى ذاته فى اللامتناهى أو فى محيط الوجود^(٤) .

وهكذا أمكن للصوفى أن يقول بتجريد كل ما هو حسى فأصبح للأشياء المحسوسة

(١) كشف المحجوب : ج ٢ ص ٤٣٧ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى وتوصفه : ج ٢١٩ ، ٢٢٠ ويراجع لطائف المنن ص ١٦٧ .

(٣) اللمع ص ٤٩٠ .

(٤) المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ١٤٥ .

معان مجردة « يقول الشبلى » أنتم أوقاتكم مقطوعة ووقتى له طرفان^(١) وهو الإحساس بلانهاية المكان والزمان .

ويقول ابن عطاء المتوفى (٣٠٩ هـ) البيت مقام إبراهيم وفى القلب آثار الله تعالى وللبيت أركان وللقلب أركان وأركان البيت من الصخر وأركان القلب معادن أنوار المعرفة^(٢) .

وهو الانتقال بالبيت من مكانه الحسى فى الخارج إلى مكانته المعنوية فى القلب لحظة الفناء فهى إذن لحظة تجريد - بينما البقاء تجريد التجريد أو تأكيد التجريد الذى فيه يتأتى الصوفى أن يشعر بتلاشى الحدود بين الأشياء بعضها وبعض ثم بينه وبين - الأشياء ويصير كل شىء نقطة فى محيط لا بداية له ولا نهاية كما يصير الصوفى بحساسية فائقة نبضه قلب فى محيط الوجود إن صح التعبير .

وهكذا يصير الوجود بالنسبة له جزء من وجوده الذاتى ويصير وجوده الذاتى جزءاً من هذا الوجود لا غنى لأحدهما عن الآخر وقد يصل الأمر بالصوفى الفانى أن - يجعل الموجد جزءاً من الوجود أو يصير الوجود بالنسبة له مظهراً من مظاهر الموجد فهى علاقة لزوم بين الكون والمكون واختلاف المواقف على هذا النحو ناتج عن اختلاف المشاعر والأحاسيس وكذلك عن اختلاف التركيب النفسى لكل صوفى على حدة .

وهنا يثار سؤال طالما كنا تواقين للإجابة عليه هو :

هل حالات التصوف حالات مرضية ؟

والإجابة على هذا السؤال لن تكون جديدة تماماً بل لقد فطن الصوفية أنفسهم إلى غرابة المواقف التى اتخذوها وانفصالها عن المواقف السوية ولذلك لم يتركوا القضية دون أن يخوضوا فيها .

ولقد تضخمتم القضية تضخماً واضحاً عندما عمد بعض الصوفية من أمثال أبو يزيد - والحسين بن منصور ، والشبلى إلى التعبير عن حالاتهم الوجدانية شطحاً - هذا ولقد شكل الشطح فى تاريخ التصوف جانباً سيكولوجياً معجوجاً لحال الفناء .

(١) اللمع : ص ٤٨٨ .

(٢) طبقات السلى : ص ٤٦٧ .

ولكن كيف ارتبط الشطح بالفناء وما علاقة هذا بذلك ؟ .
وللإجابة على هذا السؤال لابد لنا من دراسة ظاهرة الفناء الشاطح أو الشطح الناتج
عن حالات غير مألوفة تنتاب الصوفي الفاني .

٣ - علاقة الشطح بالفناء :

نلاحظ أن السراج قد ربط ربطاً وثيقاً بين الشطح وحركة الوجدان واختار أن
- يكون هذا الوجدان مما يضيق بما يلقي إليه من أسرار وفيوضات لكثرتها وشدة غموضها
فيطفح بما يزيد عن طاقته ، فيكون كالنهر الذي امتلأ بالماء حتى حافته فيقال « شطح
الماء في النهر »^(١) .

والواحد يجد وجدانه في حالة هياج وصراع يجعل الصوفي نفسه عاجزاً عن التعبير
عن تجربة زاخرة لو أمكنه التعبير عنها .

وعندما يعيه اللفظ ينطق بعبارات غامضة ومشكلة يحار سامعها في تفسيرها إلا من
مكان من أهلها .

ولا يمكننا في هذا الحال أن نغفل شطحيات كل من أبي يزيد البسطامي المتوفى
(٢٦١ هـ) والحسين بن منصور الحلاج المتوفى (٣٠٩ هـ) وأبي بكر الشبلي (٣٣٤ هـ)
وهم الذين شكلوا الأساس في تصوف الشطحيات .

ولقد حدد الغزالي العلاقة القائمة بين الشطح والفناء تحديداً واضحاً أبرز العوامل
النفسية المؤثرة في ظاهر الشطح باعتباره أحد جوانب الفناء الجامع . فيرى أن الشطح
حالة نفسية ناتجة عن مكاشفة العبد بما لا يقوى عليه وجدانياً ما يصيبه بحال من الذهول
والإنهيار فلا يعود مشاهداً غير الواحد الحق ولا يبقى فيه متسع لذكر غير الله فيفقد
شعوره بنفسه وهو الفناء ومن هنا يدخل السالك إلى حال يظن فيها أن اتحد بالله أو أنه
صار هو والله شيئاً واحداً فيعبر عن حاله هذا فيظن سامعه أنه مريض أو متهوس .

ويقول الغزالي في مشكاته « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم
لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق لكل منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ومنهم

(١) الطوسي : اللمع ص ٤٥٣ : الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معلنه مقرون بالدعوى
إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحمولاً . اللمع ص ٤٢٢ ويقول الوجداني في التعريفات الشطح من زلات المحققين .

من صار له ذلك ذوقاً وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستهوا فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين ولم يبق متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً . فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم (أنا الحق) (يشير إلى الحلاج) وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأنى (يشير هنا إلى البسطامى) وقال الآخر ما فى الجبة إلا الله (يشير إلى الحلاج) وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد»^(١) .

ولقد عمد الغزالي إلى بيان أن مثل هذه الحال التى تصيب السالك ليس أكثر من كونها إيجاء أو مجرد وهم لا يرقى أبداً إلى مستوى الحقيقة فالدخ عنده لا يمكن أن يصير خمرا مهما بالغنا فى شدة الزجاج الذى صنع منه ، ومهما تصورنا قدرة الخصائص التى تتوفر للكأس والخمر على خداع الحواس فإن هذه الحال وإن أمكن أن تسيطر على وهم السالك ، لفترة من الفترات لا تدوم لأنه عندما يمعن النظر والفكر فلا بد له من أن يكشف وجودين منفصلين وهما وجود الزجاج من ناحية ووجود الخمر من ناحية أخرى فكأنما القائل ...

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر^(٢)

وقد صاغ عباراته بدقة بالغة فهو لم يقصد أبداً أن يقول بحالة من الاتحاد الخاص وكل ما أراد أن يبرزه إنما هو الحال النفسية التى تناسب السالك وتسيطر عليه بدرجة تعوق عمل الحواس بطريقة سوية مما يحدث الاشتباه وتشاكل الأمر .

والتأمل لكلمات مثل (فتشابهها ، تشاكل ، كأنما) يدرك تماماً أن ما ذهبنا إليه من أن القائل قصد إلى بيان حال نفسى هو صحيح تماماً ولا بد هنا من الإشارة إلى أن البعض قد قال بزوال الحس تماماً ولربما كانوا يؤمنون بهذا القول تفسيراً شافياً لمثل هذه الشطحيات والواقع أن الحس لا يزول نهائياً فى مثل هذه اللحظات فمن المستحيل أن

(١) أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار تحقيق عفيفى الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤ ص ٥٧ وأورده د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٥٦ .
(٢) الغزالي : مشكاة الأنوار : ص ٥٧ .

يزول الحس عن البشر الحى فالإحساس وثيق الصلة بعنصر الحياة وطالما أن الشخص -
الفانى على قيد الحياة فهو يزاول إحساسه بطريقة أو بأخرى ، وإن لم يكن يدرك ومهما
يكن من عدم إحساس الصوفى الفانى بنفسه فإن هذا ليس دليلاً على فقد الحس وكل
ما يحدث لا يزيد عن كونه غيبة مؤقتة .

يقول د . محمد مصطفى حلمى « والصوفية المسلمون متفقون على أن يروا فى الشطح
الذى تستتبعه الخطرات والفوائد والنكت علامة على تصفية كاملة لنفس الصوفى ولكن
السواد الأعظم الخاضعين أولاً لتكاليف الشرع والمؤمنين من ثم بالتوحيد يعدون هذه
الحالة العارضة مجرد مقام قبل الفناء التام الذى يحصل للشخصية من السكينة الإلهية
وبعضهم لاسيما المحاسبى والحلاج يعدون هذه الألفاظ الإلهية على خلاف ذلك فيقولون
إنها - تصوير لصوت الحب الخفى وقد من الله عليه منّا متقطعة تجعله دائماً أهلاً لمحادثة
الحب التى تجرى بين (أنا وأنت) (١) .

بل قد تحدث الحالة النفسية المصاحبة الشطحية كنتيجة لطمس مؤقت لقدرات الحواس
بواسطة أسرار لا قبل للحواس على الصمود أمامها فتتوارى مؤقتاً ، ويبدو الصوفى وكأنه
فقد لحسه وحقيقة الأمر أنه فى لحظات التجلى الإلهى يصبح الحس البشرى قطرة فى
محيط فلا المحيط يقضى تماماً على القطرة ولا يمكن للقطرة أن تقاوم طغيان ماء المحيط
عليها . أو يكاد الصوفى الفانى أن يكون كوكباً صغيراً لا يمكنه الصمود أمام نور الشمس
الذى يطغى على جميع الأنوار ويطمسها ، وقد أشار الطوسى فى اللمع إلى ذلك قائلاً
« زعمت طائفة من أهل العراق أنهم يفقدون حسهم عند المواجهات حتى لا يحسوا بشيء
من أوصاف المحسوسين وقد غلطوا فى ذلك لأن فقد الحس لا يعلمه صاحبه إلا بالحس
لأن الحس صفة بشرية وأن غلبته عليه باد من الواردات - التى ترد على الأسرار وتقهرها
بسلطانها فيطمئن ويمتحن » (٢) .

ويقول كذلك « الحس لا يزول ولا يفقد على البشر الحى ولكن ربما يغيب العبد عن
حسه بحسه عند المواجهات » (٣) .

(١) انظر د . محمد مصطفى حلمى - تعليق على مادة شطح دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية - المجلد
الثالث مصر العدد الثامن .

(٢) الطوسى - اللمع : ص ٥٥٣ .

(٣) الطوسى - اللمع : ص ٥٥٣ .

والمواجيد الحادة هي المدخل الطبيعي إلى ظاهرة الفناء الشاطح والمقترن بحال من السكر بل لقد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١) ، أن الأحوال التي تواكب الشطح أو تمهد له تتم في حال عدم الشعور الذي يركز أساسا على السكر بل لقد اعتبر السكر مقدمة أساسية لكل تلك الأحوال .

يقول ابن تيمية « إن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له في حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى - والسكر وجد بلا تمييز . فقد يقول في تلك الحال سبحانى ، أو ما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك وكلمات السكران تطوى ولا تؤدى ولا تروى^(٢) . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مشكلة نصوغها على النحو التالى :

هل السكر والغيبة شرط من شروط الشطح كما اعتقد البعض ؟ أم أنه لا غيبة على الإطلاق وكل ما هنالك كما يقول دكتور بدوي حال من عدم الشعور بالتفكير المنطقي وليس سكرًا بلا تمييز وكل ما يحدث ما هو إلا نتيجة للتعطش الذى لا يضارع إلى الفناء .

يقول د . بدوي : « ومن هذه العوامل وأقواها - يقصد العوامل التى تفضى إلى الشطح - الشوق إلى الاتحاد فيحس العبد أن ثمة نار عطش إلى الفناء فى حضن الألوهية^(٣) .

ولكن نجد الإجابة على هذه التساؤلات نقول : إنه لو اعتقدنا بأن الشطح ناتج عن غيبة الصوفى الفانى عن نفسه وعن الخلق أجمعين ، لكنا بذلك نوجد سببا منطقيًا يرر شطحات الشاطحين إذ كيف يتأتى للصوفى أن يسيطر على ما يقوله أو ما يفعله وهو فى حالة غيبة تامة وعدم شعور ؟ كما أنهم يعتبرون مثل هذه الأحوال مواهب وليست مكاسب وبذلك فلا يكون هناك أدنى دخل للسالك فيما يقوله أو يتفوه به فهنا لا مجال للإرادة ولا انضباط للمشاعر - ولو قلنا إن القول بالغيبة التامة أو فقد الأحاسيس فقد جاء قولاً لاحقاً على ظاهر الشطح لكان معنى ذلك أن القوم من الشاطحين قد أرادوا به إيجاد تبرير مناسب لشطحات تمت فى حال من الصحو الكامل وإن كان تبريراً تعسفياً حيث تلمسوا لأنفسهم وسيلة للخروج من المأزق فكان أن قالوا بفقدهم للحس وغيبتهم التامة .

(١) شطحات الصوفية : ص ٢٢ .

(٢) المسائل والرسائل : ج ١ ص ١٦٨ .

(٣) شطحات الصوفية : ص ١٣ .

وقد سبق أن وجدنا مخرجاً لهذا الإشكال في تفسير الغيبة على أنها غيبة عن الشعور بالتفكير المنطقي يقول د . بدوى^(١) وهي حال - يقصد الشطح - تجرى في جو من عدم الشعور إلى - أقصى حد - ولكنه قصد بالشعور هنا الشعور بالتفكير المنطقي وبذلك يمكن تجاوز المعاني المادية المحددة إلى المعاني المجردة التي تفتقد فيها العلاقات المنطقية .

فيكون الشطح ظاهرة حقيقية ولكن العبارات الغامضة التي صيغ بها ما هي إلا تجاوز لمنطقة الذهن الواقعي ، ويكون السكر المصاحب للظاهرة ما هو إلا سكر روحي خالص لا علاقة له بعالم المادة ، ولا ينطبق على السكر المادى ويقصد بالسكر الذى يتمخض عن الشطح نوعاً من الهيمنة الشديد والانتشار الروحي الحاد الذى ينتج عن الاكتشاف المفاجئ الذى تحظى به الروح حين تدرك أنها وجهاً لوجه أمام سر وجودها وحين تدرك أيضاً مدى ضالة الوجود الخاص - بالقياس إلى الوجود العام ومدى تفاهة حقيقة الذات الفردية التى ما تلبث أن تتلاشى فى الذات الكلية ولا يصبح فى الوجود إلا الله ويصير العبد ربا أو يصير الرب عبداً - ومن هنا تكلم البعض عن الحلول وتكلم آخرون عن الاتحاد وهذه كلها انعكاسات تشير إلى مدى قرب العبد من ربه وقرب ربه منه . فالشطح إذن ظاهرة صحية وليست من عمل الشيطان ولا هي أيضاً نتيجة سكر مادى يؤدي إلى الهذيان الذى لا طائل منه وقد تكلم وليم جيمس عن أحوال مشابهة لحال الشطح فى التصوف المسيحى وقد برر هذه الظاهرة لدى التجارب الروحية الفائقة لدى القديس المسيحى بقوله « كم يكون انعدام قدراته شديداً POWERLESSNESS عندما يدخل فى حالة تفوق قدرة الحواس وهذا ما يفسر شذوذ أو غرابة اللغة المقدسة كما يفسر كم تغرق فى الروحانية وتجاوز قدرات الحواس الطبيعية سواء كانت داخلية أو خارجية بل وتفرض عليها الصمت »^(٢) .

ومعنى هذا دخول القديس إلى حالة تسمو على قدرات الحواس الطبيعية مما يسبب إعاقة مؤقتة لعملها لكنها لاتزول بصفة نهائية وهذا مما يسبب الاستجابات اللغوية الشاذة المشابهة للشطحيات والتي يساء فهمها وتفسيرها .

ومن هنا يمكننا الإجابة على التساؤلات التى سبق طرحها فى بداية حديثنا عن

(١) شطحات الصوفية : ص ٢٢ .

VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE., P. 393.

(٢)

الشطح - ويمكن القول الآن بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا غيبة على الدوام فى الفناء ولا فقد تام للحس كما أن الفناء الشاطح ظاهرة صحية تماما ولا علاقة لها بالأمراض النفسانية والعصبية بل هو نتاج لحالة وجدانية تنتج عن الشوق الدائم بالاتحاد بالله ، هذا الشوق الذى يغلب على الصوفى معظم أوقاته ويملك عليه حركاته وسكناته ويملاً كل كيانه فيظل وراء أمنية صعبة المثال فهو فى ذلك يخرج من حال ويدخل أخرى أعلى منها يترك بارقاً ويتعلق ببارق أشد منه أملاً فى الوصول إلى حال يظن فيها السالك أنه قد تحقق بمقام الاتحاد وهى معركة وجدانية ضارية تتعلق بالإحساس أكثر من كونها متعلقة بالتصور أو الفكر .

فهى إذن لا تخضع للاستدلال المنطقى أو لأى من محاولات التحليل والتركيب والاستنباط ولا نملك إلا نقول من الكلاباذى - وليس الفانى بالصعق أو المعتوه ولا بالرائل عن أوصافه البشرية فيصير ملكاً أو روحانيا ولكنه فنى شهود حظوظه^(١) . ولكننا نعود فتساءل عن ماهية الأسباب وراء اتهام الصوفية الشاطحين بالمرض والهذيان .

الواقع أن أغرب ما يميز الشطحيات أنها كانت تصاغ فى كثير من الأحيان بلغة مسرفة فى الغموض ومتناهية فى الجرأة حتى ليحس قارئها أن قائل هذا الكلام إما كافر أو زنديق أو مجنون فاقد العقل تماما فقد وصل الحال عند أبى يزيد كما سبق وأوضحنا مثلاً إلى اعتبار نفسه فى مرتبة تطابق أو إن شئنا قلنا تجاوز مرتبة الألوهية إذا يقول عندما سئل ما هو العرش ؟ أجاب أنا هو - وما هو الكرسي ؟ فأجاب أنا هو - ما هو اللوح والقلم ؟ فأجاب أنا هو^(٢) .

وقريب من هذا قول الشبلى : إن نفسى هذه تطلب منى كسرة خبز ولو التقت سرى إلى العرش والكرسى لا حترق^(٣) .

والحقيقة أنه ربما استشكل علينا بالفعل فهم معانى بعض ألفاظهم ولربما كانت أقوالهم حكماً مستعلقة أو من الأقوال التى لم تصادف من يفهمها وقت جريانها على تعبير السراج

(١) الكلاباذى - التعرف لمذهب أهل التصوف القاهرة سنة ١٩٦٠ راجع د . أبو الوفا الغيمى التفنيزانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٤ وما بعدها .

(٢) فريد الدين العطار - تذكرة الأولياء - نشرة نيكلسون : سنة ١٩٠٧ ج ١ ص ١٧١ .

(٣) اللمع - ص ٤٧٩ .

الطوسي ، فإذا صح هذا فإن سامعى الشطحيات يكونون قد أساءوا فهم .-عانيها فأخرجوها عن مراميها لأن كل واحد من نقلة الشطحيات - سيعبر عنها آنذاك طبعا للحالة النفسية التي يعانيها ولقد لمس السراج هذا المعنى النفسى بدقة عندما قال « فيعبر عنها - يقصد الشطحيات - من حيث ما يليق بوقته ووجد فيغلط في ذلك ويهلك » (١) .

ويقوم هذا المعنى النفسى على أساس أن المثير الواحد لا يسبب استجابة من نوع واحد فى كل الأوقات فالحالة التى يكون عليها الشخص المثار تغير ولاشك من نوع الاستجابة التى تصدر عنه على نفس المثير فى أوقات مختلفة .

فالمثير الذى يلقي على مسامعى فجأة حاملا أنباء سارة لم تكن متوقعة يكون له استجابة مخالفة مما لوجاء نفس الخير حال توقعه وانتظاره .

فإذا ما وضعنا فى اعتبارنا أن الكلمة طبقا لحقائق علم النفس تشكل أقوى المثيرات النفسية فإن هذا لايد وأن ينطبق على الشطحيات التى صيغت فى عبارات غامضة وغريبة تثير فى النفس المسلمة مثيرات عديدة تتفاعل باضطراب مع شدة انحراف الشطحية وبعدها تثيره عن حقائق الشريعة ، لهذا وجب أن نتوقع تنوع الاستجابات فيما يتعلق بتفسير العبارات الشاطحة طبقا لتنوع حاله التى يكون عليها سامعوها ومفسروها ، كما أن الشطحية نفسها يتفاوت حظها من الغموض والوضوح أو من الانحراف والالتزام طبقا لموقف صاحبها فإما مثبت له بعض القدرة على الإفصاح وأما صعب ضارب فى بحار من الغموض النفسى - ومن هنا قال البعض - أنها كفر وانحراف عن الطريق القويم وقال آخرون إنها جنون وكذب .

ولكن السراج قد دافع دفاعا جيدا عن الشطحيات حتى ليعد بحق أفضل من انتصر للشاطحين . وقد أقام دفاعه على أساس القول بأن سامعى الشطحيات ربما قد أغفلوا مقدمات هذه الشطحيات فبدت مبتورة ويضيف أنه ربما دخل فى تحليل الشطحيات - عناصر الحقد والحسد وأن أبرز ما يجعل الشطحيات حقيقة واقعة هو اتفاق شارحيها على نصوصها الأصلية وكذلك إصرار قائلها عليها فلم يتردد الحسين بن منصور الخلاج أن يواجه مصيره بشجاعة فائقة ويلقى حتفه بطريقة بشعة وهو على قوله « أنا الحق »

(١) اللمع : ص ٤٧٥ .

كما أن ابن خلدون فى مقدمته يوضح حقيقة الأمر فى الشطحيات بقوله . وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون بالشطحيات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور ...»^(١) .

٤ - الرمزية وكيفية التعبير عن فناء الشطح :

من الواضح الآن أن هناك إشكالاً لغوياً أوجد هوة عميقة بين فريقين من كبار شيوخ التصوف فوجدنا فريقاً معتدلاً تأتى عباراته معبرة فى اتران عن مشاهدات أصحابه حال فنائهم بعبارات أثارت هزة وتمزقاً فى الوجدان الإسلامى وكان لابد من معرفة الأسباب وراء هذا الشذوذ فى التعبير ولقد عرضت للأسباب التى دفعت بعض المتصوفة إلى الشطح .

ولكن التعبير شطحا كان وسيلة واحدة من وسائل التعبير لدى متصوفة الفريق الشاطح ولما كنت اللغة من عالم المنطق فى حين أن التجربة الصوفية من عالم القدس فإن العقل يجد نفسه عاجزاً ولاشك عن صياغة قوالب لغوية تستطيع أن تفى بالتعبير مثل هذه التجارب السامية فالعقل محدود بعنصرى المكان والزمان .

بينما يواجه تجربة غير محدودة بهذين العنصرين يقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « يرى ستيس أن تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساساً إلى أن اللغة مصبوبة فى قوالب العقل ، والصوفى بالضرورة يعيش فى العالم المكائى الزمانى حيث قوانين المنطق ولما كانت تجربته تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير فهو حين ينتهى من تجربته ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير من خلال عملية تذكر لها تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه »^(٢) .

وإزاء هذه الحقيقة كان لابد من تعدد وسائل التعبير لدى صوفية الفناء الشامخ فكان

(١) ابن خلدون : المقدمة الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المتأد والخير ص ٣٧٦ .

(٢) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ١٦٧ ويراجع فى ذلك

على الصوفى وهو يحاول أن ينقل إلينا تجربته الروحية أن يختار أحد الوسائل الآتية فى التعبير .

١ - إما الشطح وهذا قد أفضنا فى الحديث عنه .

٢ - وإما الرمز أو الإشارة .

٣ - ثم يأتى الصمت ليكون وسيلة أخرى فى التعبير .

هذا ولقد استخدم الرمز بالطريقة التى شاع بها بين الصوفية أمراً ضروريا لما أمله عليهم طبيعة الخبرة الصوفية التى تزخر بأسرار إلهية لا يصح لأحد غير من كان من أهلها أن يطلع عليها .

يقول القشيري فى رسالته « وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم والإجماع والستر على من باينهم لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غير من هم على أسرار أن تشيع فى غير أهلها^(١) .

ويوضح الكلاباذى هذه القضية قائلا :

« اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ فى علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها فأدركه صاحبه وخفى على السامع الذى يحل مقامه فيما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه أو يسوء ظنه فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان^(٢) .

ويمكننا القول إذن أن فى ألفاظ هذه الطائفة معنى يمكن أن يستفاد من ظاهر هذه الألفاظ ، ومعنى آخر يمكن إدراكه بالتعمق فى فهم عباراتهم ومما لاشك فيه أن هناك من يقف عند الظاهر فتكون أحكامه على ما يسمعه من الأقوال مجرد ردود أفعال مباشرة ، وأما من أراد أن يفض الغلاف الخارجى وينفذ من القشرة السطحية فيمكنه أن يفهم أقوالهم على الحقيقة ، لأن هذه الأقوال هى غالبا مما يقع فى نطاق الرمز الدينى ذلك الرمز الذى يعلنه السالك حال فنائه ليصف به خبرات روحية خالصة وهو فى كثير من الأحيان لا يتمكن من التقاط المعانى المناسبة التى تنجح فى نقل عناصر الخبرة الصوفية إلى المستمع ، وإن كانت العبارات تظل حافلة بالمعانى وتبقى المشكلة القائمة نفسية بحتة إذ الصوفى دائم

(١) الرسالة القشيرية : ص ٣٣ .

(٢) الكلاباذى : التعرف ص ٨٨ ويراجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلامى

ص ١٦٦ .

الترقى والتلون فهو يخرج من حال ليدخل حالاً أعلى منها ولذلك فإنهم يقعون ضحية البوح بأسرار مكاشفاتهم وأذواقهم ذلك لأنهم لا يملكون القدرة - على اختيار المناسب من ألفاظ اللغة كما لا يسعهم أن يكون اختيارهم للمعاني بالسرعة المطلوبة للملاحقة التغير والتلون الروحي - يقول « أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني » وفي رأينا ما ميز صوفية القرنين الثالث والرابع وغيرهم من الصوفية من رمزية في التعبير عن حقائق التصوف راجع أساساً إلى أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة إلى الغير في لغة الأشياء المحسوسة ومن هنا بدأ كلامهم غريباً على السامعين ومن هنا جاء الإنكار عليهم من خصومهم^(١) ولقد عبر هذا البيت الشعري تعبيراً رائعاً عن حقيقة الأمر فيما يتعلق بقضية الرمز - قال القنادر :

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصال^(٢)

ويقول دكتور إبراهيم بسبوني موضحاً أسباب تناقض عباراتهم وعمقها النفسي « ولكي تؤدي الكلمة وظيفتها عندهم حملوها من الشحنات النفسية ما جعلها بعيدة الغور مديدة الأبعاد حتى تليق بالموقف الذي هم عليه في الوقت - كالوجد والفقد والهيبه والأنس والتجريد والتغريد والوقفة والفثرة والسحق والحق واللوائح والطوائع واللوامع والبوادر والرهبة والاصطلام والوله.. ونحو ذلك من المصطلحات التي يلخص الواحد منها موقفاً نفسياً »^(٣) .

ولقد لمس (STACE ستيس) بعمق مشكلة التعبير عند صوفية الشطح فقال « إن المشكلة توضح وجود نوعين من الوجدان فوجدان يخص أهل التصوف ووجدان عام مشترك بين البشر جميعاً ، وليس من المحتمل أن يقوم الوجدان العام بفهم مشكلات الوجدان الخاص ومعاناته - وهكذا يمكن القول - أن مشكلة اللغة تنتج من الاختلاف الوظيفي بين نوعين من الوجدان^(٤) .

(١) د . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٦٦ والرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله - الملح ص ٤١٤ .

(٢) الملح ص ٤١٤ .

(٣) دكتور إبراهيم بسبوني : نشأة التصوف الإسلامي ص ١٧١ .

MYSTICISM AND PHILOSOPHY; P. 280.

(٤)

ويرجع المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٦٢ إلى ١٦٨ .

فما يستوعبه الوجدان الصوفي لحظة الفناء لا يتأتى للوجدان العام أن يحظى بفهمه أو استيعابه ومهما حاولنا عن طريق الكلمات أن نصف خبرة الألوان لشخص أعمى فإننا لن ننجح مطلقاً وليس معنى هذا أن الكلمات جوفاء لا تنطوى على أن تصور بل من المؤكد أنها تحمل تصوراً واضحاً كل الوضوح عن اللون الأحمر بدرجة تمكن السامع من تصور هذا اللون تماماً بشرط أن يكون قد سبقت له رؤية هذا اللون ومن هنا يمكن القول أن الشخص الأعمى عندما لا يفهم معنى كلمة (أحمر) فإن العيب لن يكون في الكلمة بالتأكيد ولكن العيب سيكون في الشخص المستمع ذاته ذلك العيب الذي يتمثل في فقد الحاسة التي تختص باكتساب مثل هذه الخبرة وبالقياس نقول إن الشخص العادي الذي لم يخبر تجارب الصوفية ولم يتدورق أحوالهم ، ولم يدخل حال الفناء يفتقد إلى حاسة روحية خارقة لا يحظى بها إلا أناس أوتوا من الشفافية ما يمكنهم من الاطلاع على مشاهد مقدسة وفريدة وهم إن حاولوا التعبير عنها جاءت عباراتهم غير مفهومة للعادين من البشر - والعيب هنا ليس عيب نقص العبارات والألفاظ وقصورها عن التعبير بل هو عيب النقص الكامن في البشر الذين لم يتأت لهم الوصول إلى درجة روحية تمكنهم من اكتساب الحاسة الصوفية التي تختص بإدراك كل ما هو روحى مقدس - فأغلب الظن أن حاسة جديدة تنشأ لدى الصوفي عندما يدخل إلى عتبة الفناء وهي حاسة خاصة جداً لا تتأتى إلا لخاصة القوم ولا تنشأ إلا في لحظة خاصة وبطريقة خاصة .

ولقد أشار وولتر سبتس إلى ذلك بقوله « إن الحدس الصوفي متوفر لدى البشر جميعاً ولكنه ينمو لدى الصوفي العظيم بدرجة غير عادية »^(١) .

ونرى أن الحدس الصوفي الذي يتكلم عنه سبتس ما هو إلا حاسة روحية خاصة تكون جديدة تماماً وتنشأ لدى الصوفي عندما يجد صعوبة في صياغة تجاربه الروحية صياغة تصورية باعتبار أنه من الضروري أن تقوم هناك علاقة ما بين ما يفهم من الصياغات اللغوية وما يمكن تصوره ، ولعله يكون واضحاً الآن أن إيجاد أية علاقة بين المفهوم والتصور لابد أن يكون عبر هذه الحاسة الخاصة فإن لم تتوفر هذه الحاسة لدى المستمع فليس هذا ذنب الصوفي الفاني وقد سبق وقدّمنا أن المجبور معذور .

(١) الزمان الأول : ترجمة د . زكريا إبراهيم ص ١٠٥ .

ولقد وصف (J.A, SYMONDS) هذه الحاسة وصفا سيكولوجيا إذ يقول « إنها حالة قصوى من الشعور الصوفى »^(١) .

EXTREME STATE OF MYSTICAL CONCIOUSNESS .

ولم يغفل الصوفية المسلمون أنفسهم أنهم حال فنائهم يتفوهون بما لا يقوى على فهمه العامة ، ويضعون أنفسهم بذلك نهبا للانتقاد بالأوصاف التى سبق وأوردناها فمن قائل إنهم مجانين ومن قائل إنهم زنادقة إلى آخر هذه الأوصاف لذلك انتقلوا من العبارة إلى الإشارة أملا فى أن تكون الإشارة أجدى من العبارة فى التعبير .

قال أبو على الروزذبارى « علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفى »^(٢)

« والإشارة هى ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطائفة معناه »^(٣) .

والآيات القادمة التى أوردها السراج فى لمعه توضح الطريقة التى يتبعها الصوفية فى التعبير بالإشارة قال قائل :

ولى عند اللقاء وفيه عتب بإيماء الجفون إلى الجفون
فأبهت خيفة وأذوب خوفا وأفنى عن حراك أو سكون^(٤)

وجاء فى مشارق أنوار القلوب لابن الدباغ :

الاحظه فى كل شىء رأيته وأدعوه سرًا بالمنى فيجيب
ملأت به سمعى وقلبى وناظرى وكل أجزاءى فأين يغيب^(٥)

وهذه الطريقة فى التعبير هى من الطرق السامية إذ هى تستغنى عن الخواص الطبيعية فى التعبير فيصبح اللسان غير مجد فى مخاطبة إذ سبق وتناقض ، ولذلك كان لابد من وسيلة تتفق والحاسة الروحية التى تحدثنا عنها آنفا تلك الحاسة التى تمكن الصوفى من الإدراك غير العادى - فوجدناهم لذلك يتحدثون عن الإشارة والإيماء ومخاطبة الضمير

THE VARIETIES of Religious EXPERIENCE P. 371.

(١)

(٢) اللمع ص ٤١٤ .

(٣) اللمع ص ٤١٤ .

(٤) اللمع ص ٤١٤ .

(٥) مشارق أنوار القلوب ص ١٠٧ .

للضمير ونداء السر للسر وهذه كلها وسائل تعتمد على الشفافية والنقاء وتبتعد عن كل ما من شأنه أن يوقع صوفى الفناء فى التناقض .

ويدور أن استخدام هذه الوسائل قد دفع بالصوفية إلى الصمت التام وعدم التصريح بما يرد إليهم من الواردات التى ترد على سر الصوفى وتقهره وكان صمتهم هو الشكل الثالث من أشكال التعبير عن مشاهداتهم .

ويقول أستاذنا د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى « ولا ينبغي النظر إلى اصطلاحات - الصوفية أو رموزهم على أنها مجرد ألفاظ فهى تدل على المعانى التى وضعت لها فى حالة حركية (DYNAMIC) وتصور اتجاه الانفعالات والأفكار التى تختلج بها نفس المتصوف - تصويراً حياً فهى بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعها بمعنى الكلمة بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها »^(١) .

وهذا القول يؤكد وجهة نظرنا من ناحيتين - الناحية الأولى وهى ما قدمنا من ألفاظ هذه الطائفة ليست خاوية المعنى أو المضمون والناحية الثانية أن استخدام اللغة الرمزية والإشارة ، وكذلك الصمت هو من النواحي النفسية التى تنشأ لدى الصوفى نتيجة لوجد حاد يتتاب الصوفى حال الفناء وهذه هى وسائلهم لتجنب التناقض والتمزق . وهكذا تكون طريقة التعبير عن الشطحية نتيجة مباشرة لعدة أسباب نلخصها على النحو التالى :

أولاً : الدخول إلى عتبة الفناء المصاحب لنوع من الغيبة عن النفس وعن الغير أو عن الأنية الفردية والسوى .

ثانياً : صعوبة بالغة فى التعبير عن حقائق ومشاهدات فائقة للحس تعرف للصوفى حال فناءه فيلجأ إلى التعبير رمزاً أو حركة .

ثالثاً : رغم احتواء الشطحية على معانى وتصورات دقيقة لتجربة الفناء إلا أن ما يتسع لفهمها ليس هو الوجدان العام أو العادى المتاح للبشر جميعاً بل هو الوجدان الخاص الذى لا يتأتى إلا لجماعة من الصوفية الكمل .

رابعاً : بينما يخضع الصوفى لحدود المكانية والزمانية فإن التجربة الفنائية لا زمانية

(١) المدخل إلى التصوف الإسلامى : ص ١٦٧ .

ولا مكانية وليس هناك ما يفرض ضرورة فهم المكانى والزمانى لما هو خارج عن حدود المكان والزمان وبالتالي قد يكون التعبير عن التجربة على قدر فهمها»^(١) .

٥ - تتبع تاريخى للفناء وما ارتبط من شطحيات :

هذا ويجدر بنا الإشارة إلى تاريخ الشطحيات لتتمكن من الإجابة على السؤال القائل

هل نشأت الشطحيات هكذا فجأة وبدون مقدمات وعلى هذا المستوى الفج ؟

الواقع أن الفناء بدأ فناء عن الآلام وارتبط بالتجاوزات أو العبارات المسرفة التى تعتبر المقدمة الحقيقية ، فما من شيء يصل إلى ذروته إلا ويمر بمراحل تطور ضرورية ومن هنا لا نشك لحظة فى الصلة التى تربط شطحيات القرنين الثالث والرابع بما شاع من عبارات غريبة عن الذوق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى فهى رابعة العدوية التى دأبت على مناجاة خالقها والتى لم تغفل عن ذكره لحظة واحدة تثير هزة عنيفة يضطرب لها وجدان كل الذين خشوا على الدين من شعرها الذى فاض بحمها لله . فقد واكب شعرها ظهور ألفاظ جديدة لم تكن شائعة من قبل فى مخاطبة المولى عز وجل ويمكن اعتبارها من قبيل الجرأة فى التعبير فى مجال لا تصح فيه هذه الجرأة وهذه الألفاظ من أمثال أحبك حين .. ؟ وحب الهوى^(٢) .

تلك الأشعار التى اعتبرها أبو طالب المكي دليلا على المعاناة النفسية وهى المعاناة التى لا تحدث إلا حال فناء السالك يقول « معنى حب الهوى أى رأيتك فأحببتك من مشاهدة اليقين لا من خبر سمع وتصديق من طريق النعم والإحسان فتختلف محبتى إذا تغيرت الأفعال لاختلاف ذلك على لكن محبتى من طريق العيان فقربت منك وهربت إليك ، فاشتغلت بك لما تفرغت لك^(٣) .

والألفاظ الأخيرة تدل دلالة قاطعة على دخولها حال الفناء الذى قالت فيه « هذا الصنم

(١) يعتقد « وولتر سيتس فصلا كاملا عن اللغة الصوفية فى كتابه

MYSTICISM AND PHILOSOPHY; under the "title mysticism and lagauge".

ويراجع : د . أبو الوفا الغنيمى التننازاتى المدخل إلى التصوف الإسلامى فى الفصل الذى أفرده للحديث عن الرمزية فى التعبير من ص ١٦٢ إلى ١٦٨ . .

(٢) راجع د . عبد الرحمن بدوى - شهيدة العشق الإلهى وكذلك الحياة الروحية فى الإسلام ص ٧٨ ويراجع

فى نفس الموضوع شطحيات الصوفية د . عبد الرحمن بدوى الكويت سنة ١٩٧٦ ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ٢ ، ٥٧ .

المعبود فى الأرض ... ما ولجته الله وما خلا منه^(١) » تقصد بذلك الكعبة وهذا وما على شاكلته فيه شبهة كفر وضلال على حد تعبير ابن تيمية نفسه الذى حاول أن يبرئ رابعة من مثل هذه التجاوزات والعبارات المسرفة .

وقولها تخاطب ربها أما كان لك عقوبة ولا أدب إلا النار^(٢) فهى توجه اللوم إلى الله على أن لجأ إلى هذه الوسيلة الحسية فى التعذيب .

وهذه العبارات إن صحت فإنها ولاشك تلقى ظلالات على أقوال رابعة ومن ثم لا نجد مبررا لإغفال مثل هذه التجاوزات كبداية حقيقية للشطح الذى اتخذ طابعه الفج فيما عرف عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين يقول د . إبراهيم بسيونى : « أدى التركيز برابعة إلى النفاذ فى أعماق العبارات حتى بدت لها خالصة متجردة من صورها ومظاهرها .. وتعد أقوالها فى ذلك بدايات الشطح الأولى التى وصلت أوجها عند أهل الفناء .

ومما لا شك فيه إذن أن النتيجة المؤكدة لهذا البحث هو أن الجانب النفسى للفناء قد وجد له أصولاً مبكرة فى القرنين الأولين للهجرة شأنه فى ذلك شأن الشطح فليس الشطح إلا نتيجة مباشرة للفناء المقترن بالسكر ومن هنا يمكن القول أن التجاوزات والعبارات المسرفة كانت قرينة نوع خاص من الفناء .

ولعلنى لا أضيف جديدا إن قلت إن الفناء كان فى القرنين الأولين للهجرة نوع من الحب الشديد الذى يورث السكر والرضا .

فالسكر يكون انتشاء بما يساعد الحب من شواهد تقطع بعظمة المحبوب ولانهايته وهو كما قدمنا سكر روحى لا يصحو منه صاحبه قبل أن تشرق عليه الحقيقة الربانية التى هى عبارة عن سر الوجود والجمال والجلال وقد قيل « المحبة نار فى القلب تحرق ما سوى المحبوب وهو محو الحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته »^(٣) .

والحب العظيم هو مقام الدهش الذى فيه تذهل النفس عن كل العوالم المحيطة سواء

(١) د . عبد الرحمن البدوى - شطحات الصوفية طبعة الكويت س ١٩٧٦ ص ٢٦ وكذلك شهيدة العشق الإلهى لنفس المؤلف ص ٣٩ .

(٢) شطحات الصوفية : ص ٢٦ - كذلك راجع شهيدة العشق الإلهى لنفس المؤلف .

(٣) عبد الرحمن بن محمد الأنصارى : مشارق أنوار القلوب دار صادر - بيروت ١٩٥٩ م ص ٢٠ ، ٢١ .

كان ذلك عالم الحب أو عالمها الخاص وتصل إلى درجة رفض كل ما من شأنه أن يتعد بها عن المحبوب - تركت للناس دنياهم ودينهم ... شغلا بحبك يا ديني ودنياي^(١) .

والواقع أن فناء الحب يتميز بخصائص نفسية فريدة وهى على النحو التالى :

أولاً : يصل الحب فى حبه إلى درجة يفقد فيها التمييز بين ذاته وبين ذات محبوه فتلاشى ويصير الحب وقد تلاشى فى محبوه وأصبح يرضى بما يرضاه - ويضطرب لما يضطرب له بل قد يصل الأمر إلى حد أن يقول الحب لمحبيه يا أنا - يقول السرى السقطى « لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا »^(٢) .

ويقول أبو يعقوب السوسى « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبوب بفناء علم المحبة »^(٣) وهو الفناء بل والفناء عن الفناء .

ثانياً : عندما تصل النفس فى الحب إلى مقام الدهش تفنى عن كل العوامل المحيطة سواء أكان ذلك عالم الحب أم عالمها الخاص المتعلق بقواها البدنية بل وتتقطع صلة الإنسان بعالمه الخاص تماماً إذ يقع تحت سيطرة الإحساس الخارق بالمحبيب الذى يملك عليه كل كيانه فلا يترك مجالا مهما كان كبيراً أو صغيراً لمشاعر أخرى من أى نوع ، وهى لحظة تطابق الذاتين فيخلع الحب صفاته عنه ليتحلى بصفات المحبوب إلى أن يصير الوجود المتعين الذاتى وجوداً كلياً أو يتجلى الوجود الكلى من خلال دائرة الوجود الذاتى بحيث يمكن القول فى لحظة من اللحظات أن وجود الحب عين وجود المحبوب وقد لمس الحسين بن منصور الحلاج هذه المعانى حين قال « المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك لأن كلية الحب تطابق كلية المحبوب فغيته غيبة محبوه ووجوده وجوده »^(٤) .

ثالثاً : يصل الحب إلى درجة عظيمة فى الحب يتغلب فيها الإحساس بالحب على كل أنواع الإحساسات وتتوقف الحواس تلقائياً ودون شعور بهذا التوقف عن ممارسة دورها

(١) أبو حامد الغزالي : الإحياء ج ٤ ص ٣٠٣ .

(٢) الرسالة القشيرية : ص ٤١ .

(٣) الرسالة القشيرية : ص ١٦١ .

(٤) عبد الرحمن بن محمد الأنصارى - مشارق أنوار القلوب دار صادر للطباعة بيروت ١٩٥٩ ص ٢٠ ، ٢١ وفى نفس المرجع ص ٨٩ قيل : « حكى عن مجنون بنى عامر أنه أطلق ظلية من قيودها لرؤيته بها وجهها للشبهة مع ليل وهو يقول « تروح سالماً يا شبه ليلي قرير العين واستطبت القولا (فليلي أنقذت من المنايا .. وفكت عن قوائمك الكيول) » .

الطبيعى الذى خلقت من أجله فتكف عن نقل الإحساسات المختلفة من ألم أو سخونة أو برودة إلى آخر هذه المثيرات المتعلقة بإثارة أى من مناطق الإحساس أو الشعور بالجسم البشرى ، وربما كان من نتيجة هذا أن ظهرت أولى جوانب الفناء السيكلوجى على الإطلاق فى عهد مبكر وهو الجانب الذى - يطلق عليه اصطلاح الفناء عن الآلام باعتبار أن السالك يصل إلى حال تصيبه فيها أمور بالغة الألم ولكنه لا يشعر بها لفرط استغراقه - ولنا مع هذا النوع من الفناء النفسى وقفة أخرى .

رابعًا : وإذا كان الحب فى القرنين الأولين للهجرة قد أدى إلى ظهور حال من الفناء عن الآلام فإن الحب الفارضى فى القرن السادس قد أدى إلى ظهور شكل جديد من أشكال الفناء الذى يتسم بمواقف وجودية فإن حب ابن الفارض فى طوره الثانى كان صورة مكررة لحب رابعة لله والذى قال عنه الغزالي أنه حب الجمال والجلال الإلهى إلا إنه وصل فى هذا الحب إلى مرحلة أسقط فيها الاثنينية لاستغراق ذاته الجزئية فى الذات الكلية وهو فى الطور الثالث من حبه حيث يحس أن وجوده صارعين وجود محبوبته .

يقول :

وكنت بها صبا فلما تركت ما أريد أُرادتني لها واحب^(١)
فصرت حبيبا بل محبا لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيتى

وإذا سلمنا مع الدكتور محمد مصطفى حلمى بأن فناء ابن الفارض كان ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله فلا غرابة إذن أن نوافق على أن اتحاده كان من قبيل الأحوال الصوفية التى تملك على السالك حسه وشعوره وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التى يأتى فيها بكلام يوهم ظاهره بمخالفة الشرع ويعرفه الصوفية باسم الشطح^(٢) وهى هى النتيجة النفسية التى تمخض عنها فناء الاصطلام .

وهكذا بقيت الصلة قائمة بين الفناء والشطح والحب والفناء هو صلة لم تنقطع أبداً يقول « أبو على الروذبارى » :

(١) د . محمد مصطفى حلمى - ابن الفارض والحب الإلهى دار المعارف ص ١٩٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٩ .

من لم يك بك فانيا عن حبه وعن الهوى والأنس بالأحباب
أو تيمته صباية جمعت له ما كان مفترقا من الأسباب
فكأنه بين المراتب واقف لمال حظ أو لحسن مآب^(١)

وقال بعضهم :

ذكرنا وما كنا نسينا فنذكر ولكن نسيم القرب يبدو فيه
فأفنى به عنى وأبقى به له إذ الحق عنه مخبر ومغبر^(٢)

ولقد ظل الأثر النفسى الذى أحدثه شعر الحب قائما حتى أدى بفلاسفة الصوفية إلى تأوله والتوغل فى معانيه فظهرت لهم مواقف متميزة من الوجود رسمت بشكل خاص علاقة الله بالكون وعلاقته بالإنسان . ونناقش هذا فى الفصل الأخير من هذا البحث .

٦ - الفناء عن الآلام - أسبق الجوانب النفسية لحال الفناء :

قلنا إن الحواس البشرية فى لحظة من لحظات الحب الجارف تتوقف عن ممارسة دورها الطبيعى ، لأنها تكون بازاء حالة خاصة من الرضى بأفعال الحبيب ذلك الرضى الذى يعمل عمله بالحب يصور له الأشياء على خلاف واقعها ، فإذا كانت الجراح تؤلم الشخص العادى فإنها تبث فى نفس الصوفى المحب رضا لا حدود له بحيث تنقلب كل المخالفات إلى موافقات وتصبح كل العقبات خطوات على الطريق إلى المحبوب .

ويشير أبو حامد الغزالى إلى ذلك قائلا « الحب يورث الرضا بأفعال الحبيب ويكون ذلك من وجهين أحدهما أن يبطل الأحاسيس بالألم حتى يجرى عليه المؤلم ولا يحس ولا يدرك ألمها ، وأما الوجه الثانى فهو أن يحس ويدرك ألمه ولكن يكون راضيا به بل راغبا فيه مريدا له بفعله »^(٣) .

ويكون الفناء عن الآلام إذن نتيجة مباشرة لحالة من الحب المرتبط بالرضا التام والملازم - لحالة من الانبهار الذى يسيطر على الصوفى عندما يكشف بصفات الألوهية وهى من السمو والعظمة بحيث يخلق حالة من الدهشة والغشية وعدم الإحساس بأى نوع من الآلام .

(١) اللمع ص ٤٣٥ .

(٢) اللمع ص ٤٣٧ .

(٣) إحياء علوم الدين : ج ٤ ص ٢٣٧ .

ولقد شكل هذا النوع من الفناء كما قدمنا أسبق أنواع الفناء السيكولوجى وله خواص فريدة نوردها على النحو التالى :

١ - الرضا التام بما يجرى على السالك نتيجة لتعلقه الشديد بالمحجوب .

٢ - عدم الإحساس تماما بالآلام مهما كانت مبرحة .

يقول الجنيد « سألت سرياً السقطى هل يجد الحب ألم البلاء ؟ قال لا - قلت وإن ضرب بالسيف ؟ قال نعم وإن ضرب بالسيف سبعين ضربة على ضربة »^(١) .

٣ - وقد يصل السالك إلى حالة يستعذب فيها الألم ويسعى إليه بنفسه وهو واجد فى هذا لذة لا تعادها لذة . فهو قد يعذب نفسه حتى الموت .

روى أن شاباً ألقى بنفسه من فوق سطح عال وهو ينشد :

من مات عشقا فليمت هكذا لا خير فى عشق بلا موت^(٢)

وقد قدمنا أن أبا الحسن النورى ظل يعذب نفسه وهو يعدو حافياً على أجمة قصب قطع قصبها وبقي أصوله حتى تشققت قدماه وتورمتا ومات^(٣) .

أحبك لا أحبك للثواب ولكنى أحبك للعقاب^(٤)

وكل مآربى قد نلت منها سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

فهو هنا يسعى إلى العقاب نابذاً الثواب ويرى أن عواطفه وأحاسيسه لم تتأثر مطلقاً بالألم والوجدان هو الشيء الوحيد الذى لا يمكن النيل منه ونحن نظن أن حال الفناء عن الآلام هو خاصية مميزة لكل أنواع الفناء .

(١) إحياء علوم الدين - ج ٤ ص ٣٣٨ .

(٢) إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٩٩ .

وسبقت الإشارة إليه فى الفصل الأول من هذه الرسالة عند الحديث عن الفناء عن الآلام .

(٣) إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٩٩ .

وسبقت الإشارة إليه فى الفصل الأول من هذه الرسالة عند الحديث عن الفناء عن الآلام .

(٤) مشارق أنوار القلوب ص ٨٦ .