حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٦ (عدد يناير – مارس ٢٠١٨)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

التصوف الاسلامي والتصوف المسيحي
((الحلاج – إيكهارت . إنموذجا))

علي فالح علي *

قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة بغداد

المستخلص

يشتمل بحثنا هذا على اهم الركائز التي استند عليها التصوف المسيحي والتصوف الاسلامي، ومسلطاً الضوء على تلك الرؤى التي يشترك فيها الاثنان، فالتصوف، بصورة عامة، لا يختص به دينٌ محدد دون آخر، ولا فلسفة معينة دون سواها، بل هو تجربة وجدانية تتسم بها كافة الأديان السماوية وغير السماوية، تجربة نابعة من صميم الحياة الروحية التي يعيشها الفرد داخل منظومته الدينية، وقد آليت الرجوع في هذا الأمر الى شخصيتين صوفيتين لهما باع طويل في الحقل الصوفي وهما (السيد ايكهارت والحلاج) وذلك لسببين أولهما : إن الشخصيتين تُعدان من أهم الشخصيات التي تركت بصمة واضحة وعميقة في تاريخ التصوف وثانيهما : اوجه التشابة الكبيرة التي واكبت التطور الفكري لهما من حيث الرؤية المشتركة للدين وللموضوعات المتضمنه له، آملاً أن ينال البحث رضى وقبول السادة القراء .

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٧.

المقدمة

لا يختلف اثنان على إن التصوف، بمعناه العام، هو إتجاه روحي شقَّ طريقه في الأديان منذ القدم، فهو لا يختص بدين معين دون غيره، سواء أكان هذا الدين سماوياً أم غير ذلك، فهو حالة تُعبّر عن الجانب الروحي للإنسان، داخل المنظومة الدينية التي ينتمي اليها، والتي تتعدى، في ذات الوقت، ما رسمته تلك المنظومة من مسالك محددة تتوافق مع الطابع العام لأهدافها .

من أهم السمات التي إتّسم بها التصوف، على مدى تاريخه الطويل، إنه مذهب عالمي يتجاوز كل الحدود التي وضعتها الأديان الخاصة بكل واحد منها، فهو لا يقتصر على دين معين، ولا ينظر الى الدين الذي منه اضطلع المتصوف لبث رسالته الصوفية الى العالم، فالطابع الانساني للتصوف، قد غلب في الكثير من نواحيه، على الطابع الديني الضيّق المشتمل على العبادات والمعاملات التي تتعلق بهذا الدين أو ذاك، ليبُث في الأصقاع تلك التجربة الروحية التي غارت في أعماق الذات الانسانية .

لقد مثّل التصوف، من الوهلة الأولى لنشأته، جانباً مغايراً للمسار العام الذي تميّز بالحرفية التامة للتعاليم الدينية، فهو – أي التصوف – كان قد حمل لواء التمرد على النظم الثابتة والرؤية السطحية للأديان، وأخذ يرسم لنفسه طريقاً خاصاً لا يعتمد في أغلب الأحيان على التصور المُمنهج للامور، ذلك التصور الذي جعل من الإنسان موضوعاً، في مقابل الذات التي تفيض عليه بتعاليمها، فاضطلع التصوف بمعارضة هذه الرؤية، ليجعل من الانسان ذاتاً فاعلة ومتفاعلة مع المصدر الذي يفيض عليها بالحقائق الكلية .

وكما نوهنا، إن هذا الأمر لم يقتصر على تصوف معين دون غيره، بل هو سمة شائعة في جميع التجارب الصوفي المنضوية في الأديان عموماً، إذ ينطبق على التجربة اليهودية والمسيحية والاسلامية، علاوة على التجارب الدينية الاخرى كالبوذية والهندوسية وغيرها، وبما إن موضوع بحثنا المتواضع هذا يتناول التصوف المسيحي والتصوف الاسلامي حصراً ، سنحاول فيه تبيان الروابط المشتركة فيما بينهما، إذ وجدنا ان التجربتين لهما رؤى متضايفة ومتناسقة تكاد تلتقي فيما بينهما وكأنهما ينهلان من منبع واحد، ولا غرابة في ذلك إذا ما علمنا إن التصوف في المسيحية يُعد من أهم العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام، منتخبين شخصية واحدة من الديانتين، وقد آلينا اختيار المتصوف الاسلامي المشهور(الحسين بن منصور الحلاج ت ٩٢٢ م ٣٠٩ هجري) من التصوف الاسلامي والمتصوف الالماني (يوهان إيكهارت ت ١٣٢٧ م) في نسخته المسيحية، وذلك لما لهاتين الشخصيتين من أهمية بالغة في تاريخ التصوف، وللأثر العميق الذي تركه كل منهما في المنظومة الصوفية التي ينتميان اليها وللاجيال والمدارس الصوفية التي جاءت بعدهما .

وسأحاول في ثنايا هذا البحث، إظهار الأسس التي قامت عليها الرؤى الصوفية لكلا التجربتين، مستهلاً البحث في الموقف الذي اتخذه التصوف الاسلامي والمسيحي من المنظومة الدينية التي عاصرها كلا الاتجاهين، وكذلك الحيثيات التي ارتبطت بهما، معرجاً في ذات الوقت على أهم الأفكار التي جاء بها كلٌ من الحلاج وايكهارت في المضمار الصوفي، من جهة المفاهيم التي قدمتها الشخصيتين كمفهوم وحدة الوجود والحب الالهي اللذين ارتبطا ارتباطاً وثيقاً بالطرح الصوفي لديهما، خاتماً بحثي هذا بأهم النقاط التي خرج بها البحث .

الباحث

(المنظومة الدينية بوصفها عائقاً)

يرتكز الدين في بداية ظهوره على جملة من التصورات، سواء أكانت غيبية ام لا، تحدد المسار العام له، من حيث علاقة الانسان بالموجود الاعظم، وعلاقة الانسان بالوجود المحيط به وبالموجودات المتكثرة المنضوية تحت هذا الوجود ككل، ولكي يثبّت الدين أركانه ويُشيّد صروحه، يحاول البرهنة في معظم حالاته على الأسس التي تؤكد حقيقته ليضعها في بوتقة ترسم خطوطه العامة، وبعد تسليمنا بالأمور الغيبية التي يدعو إليها، يأتي العقل ومدركاته في طليعة هذه الاسس، من حيث الاثبات والبرهنة وكذلك من حيث الاقناع، كذلك تُعد المدركات الحسية من الثوابت التي يعتمدها الدين في مسيرته الاقناعية والتربوية، وقد كان لهذا الأمر رجال أسسوا فيما يلي العصر الأول للأديان، نُظم ودوائر عُدّت مرجعاً أساسياً وخلفية أيديولوجية للكثير من الطروحات التي وجدت صداها في تلك الأديان .

فلو عدنا، على سبيل المثال، للدين المسيحي سنجد إن آباء الكنيسة من الفلاسفة المسيحيين، قد نظروا وبشكل محكم، لأبجديات ذلك الدين ووضعوه في قوالب ونظم، جعلت من الصعب القفز عليها ومعارضتها، حتى قد برز خطان رئيسيان، كانا بمثابة الوجه الحقيقي والوحيد للدين المسيحي وهما الإتجاه الأفلاطوني متمثلاً بالمدرسة الواقعية، والإتجاه الأرسطي ممثلاً بجماعة الفلاسفة الإسميين .

وكذلك الأمر بالنسبة للدين الإسلامي، الذي برز فيه رجال، ومنذ القرن الأول له، أخذوا على عاتقهم تأطير الدين تحت حقول معرفية متعددة، يأتي في مقدمة تلك الحقول علم الكلام وعلم الحديث والفقه وغيرها، على ما في هذه الحقول من تشعبات ومذاهب، ترزح في مجملها تحت العناوين الرئيسية التي خرجت منها تلك المذاهب .

ولكن في خضم هذه الحيثيات المتعلقة بالدين والتفرعات التي خرجت منه، شاءت القلة من الناس التمرد على تلك النظم التي رأت فيها، منظومات تسلب الانسان لطاقاته اللامحدودة من جهة، وصورة جامدة للدين من جهة أخرى، وهذه القلة من الناس هي ما باتت تُعرف بالمتصوفة، تلك الفئة التي ما أن ظهرت على الساحة الاسلامية، حتى أخذت تنظر الى الدين بعيداً عن تلك التصورات التقليدية التي جعلت منه مجرد نظريات مجردة وضعت الانسان في اطار محدد، لا سبيل له إلا بالإذعان لمقررات تلك النظريات المتعالية التي تفتقر الى روح الدين ذاته، فالعاطفة، التي هي جوهر الطرح الصوفي، كانت غائبة في الأدبيات التي أعلن التصوف التمرد عليها، علاوة على تلك الطقوس والشعائر التي توجب على الإنسان السير بمقتضاها .

ومن هذا المنطلق راح المتصوفة بتأصيل مسارات تختلف، في جوهرها، عن المسارات التي رسمها نظراؤهم من رجال الدين والفلاسفة في الحقول الأخرى، فنجد عند المتصوفة المسيحيين آراءً لا تنظر الى الدين على إنه مجرد موضوع قيد الدرس نسقط عليه المُنجزات المعهودة لدى فلاسفة اليونان، لموائمتها مع الحاضرة التاريخية للدين المسيحي، صحيح إن التصوف في المسيحية، كان قد استفاد من بعض الطروحات اليونانية، لاسيما الافلاطونية والأفلاطونية المحدثة ، ولكن هذا التأثير يُعبّر عن الحالة الحية والمتجذرة بين الأديان والتجارب الفلسفية المتكثرة في العالم، لا على أساس استنساخ التجربة الفلسفية اليونانية والباسها الثوب المسيحي .

فالتصوف المسيحي كان قد شرع في النفاذ الى عمق الوجود الالهي ليجسّد التجليّات الحيّة والمُعبّرة عن الذات الفاعلة في الوجود مع الإنسان، بوصفه كائناً حاضراً مع اللحظة، لا على أساس كونه عضواً متلقياً لتلك المقررات التي تصدرها المذاهب والفرق

المختلفة، والتي تدور في مجملها في فلك المفاهيم، وماهية الأقانيم، وطبيعة السيد المسيح، وعلى من جرت عملية الصلب، وغيرها من الموضوعات التي أمست المركز الذي تدور حوله التعاليم المسيحية، فالصوفية في اوربا نشأت ((كرد فعل ضد الدراسات الميتافيزيقية المجردة والمنطقية وضد ما يسميه بعض الناس (التفكير الموضوعي) لصالح شيء واحد نحتاجه وهو(الخلاص) من خلال الاتحاد بالله))[1]

فمما هو معهود في الدين المسيحي، إنه ما برح القرن الأول منه بالإنقضاء، حتى طغت على السطح، تلك المُماحكات والتجاذبات الدينية التي أضحت الديدن الرئيسي للتعاليم المسيحية، والتي إبتعدت في أغلب أحايينها، عن جوهر التعاليم المسيحية، حتى تّوجت تلك الصراعات بالإنشقاقات العظيمة التي حصلت داخل الدين، وليس أدّلَ على ذلك بالمجمعات المسكونية المنعقدة لاحقاً والتي تشكلت، في كثير من حيثياتها، بمؤثرات سياسية، كمجمع نيقيا في آفسوس على الجانب الشرقي من بحر ايجة ، الذي خرج بمقررات من أهمها تبديع (آريوس) أو ما بات يُعرف لاحقاً ب(هرطقة آريوس)* .وكذلك ادانة ((نسطوريوس))** وطرده من الكهنوتية المسيحية، حتى راح أتباعه الذين يعرفون بالنساطرة يجوبون البلدان بوصفهم طائفة منشقة عن الكنيسة الأم .

وعلى ذلك رأت جماعة من رجال الدين – المتصوفة -، إن هذه الإشكالات وما تمخضّ عنها من تفرعات وانشقاقات عديدة، قد ابتعدت عن جوهر الدين وغاياته الرصينة، فأخذت في بداية الأمر، بالإنزواء وترك الصراعات التي لا طائل منها، والتي وجدت فيها مساساً بالفكرة الأساسية للدين وتشويهاً لما أراده الله من الانسان، حتى خرجت على إثر ذلك جماعة الرّهاد الذين أخذوا من الكنائس والأديرة، ملاذاً يعيشون فيه حياتهم الروحية الخالصة، تلك الحياة المُعبرة عن بساطة العيش في عباءة الرب، فاتخذ هؤلاء الرّهّاد من الصحاري والبراري ملاذاً لهم ليعيشوا حياة الرهبنة، وعلى إثر ذلك انتشرت الأديرة والصوامع التي مارسوا فيها تلك الحياة .

ومن المهم أن نذكر هنا، إن هذا الأمر عُدّ فيما بعد، من أهم العوامل التي ساعدت على نشوء التصوف في الإسلام فضلاً عن عدة عوامل أخرى، ولعدة اسباب، فالقرب الجغرافي فيما بين تلك الأديرة والكنائس المنتشرة في بلاد الشام المتاخمة لشمال الجزيرة العربية، ووفود القوافل التجارية العربية لتلك البلدان، وسياحة هؤلاء الرهبان في البلدان العربية، ناهيك عن تلك الآيات التي وردت في القرآن الكريم والتي تشير الى رفعة أخلاقهم وعظيم إيمانهم، كل ذلك وغيرها من الأسباب جعلت من الرهبنة المسيحية عاملاً مهماً من العوامل التي ساعدت على نشوء التصوف الاسلامي، فقد ((كانوا – أي الرهبان – موضع احترام وتقدير الناس في بلاد العرب وغيرها، وقد سجّل الشعر الجاهلي الكثير من مناقبهم، بل انهم كانوا موضع احترام المسلمين على عهد الرسول نفسه، فقد وردت الأخبار بأنه (ص) كان يجلّهم ويحب مجالستهم والتحدّث اليهم، وكان ابو بكر يحترم الرهبان وينهى عن اضطهادهم، قيل انه لما فتح المسلمون بلاد الشام نصحهم بأن يتركوا الرهبان في صوامعهم لأنهم يبتغون وجه الله))[2] من هنا كانت للحياة التي مارسها اصحاب الزهد في الدين المسيحي، دوراً لا يُستهان به في ظهور التصوف، ويذكر لنا عبد الرحمن بدوي ما للنصرانية من تأثير في رفد التصوف الاسلامي من تصورات استفاد منها لصقل منظومته الروحية، ذلك إن متصوفي المسلمين ((لم يجدوا حرجاً في الاستماع الى مواعظ الرهبان وأخبار رياضتهم الروحية والاستفادة منها، رغم انها صادرة عن نصارى، فنجد فعلاً، كثيراً من أخبار الرهبان وأقوالهم في ثنايا كتب الصوفية المسلمين وطبقات الصوفية))[3]

إلا انه تجدر الإشارة الى أن هذا الموضوع لا يتعلق بالتصوف الاسلامي بصورته الفلسفية، المتمثلة بمرحلة النضوج، وأقصدُ بذلك إن هذا التأثير انصبَّ حصراً على تلك المدّة التي كان التصوف في مراحله الأولى، فكما هو معلوم إنّ التصوف الاسلامي قد مرَّ بمراحل عديدة حتى توجَ بالتصوف الذي يحمل في ثناياه نظريات فلسفية عتيدة، فالتأثير المسيحي الذي أوردناه قبل قليل، يتعلق بالأساس ببواكيره الأولى، أو ما يمكن أن نسميه بالزهد الإسلامي، والذي حاول في بداية أمره أن يُثبت أركانه مستوحياً من التجربة المسيحية بعض طرقها وأساليبها المعهودة كالإنزواء والتبتل والتقشف، فعلى سبيل المثال كان (ابراهيم بن أدهم ت ٧٧٧ م) كثير المزاورة لأولئك الرُهبان المسيحيين في القرى والبلدات الشامية وتعلّم منهم - حسب قوله – المعرفة وسُبُل العيش، وكذلك الأمر بالنسبة للرعيل الأول من المتصوفة – الزّهاد – المسلمين .

وحتى لا نبخس ما للتصوف الاسلامي من أصالة عريقة، لا بد من إيراد معلومة مهمة في هذا الأمر، ألا وهي إن التصوف الاسلامي لم ينشأ، فقط ، من تلك المؤثرات الخارجية التي تُعد المسيحية إحدى أهم تلك المؤثرات، بل ان البنية الداخلية للدين الاسلامي وما انطوت عليه هذه البنية من مماحكات دينية وسياسية واقتصادية، كان لها الدور الريادي في نشوء التصوف في الاسلام [٤] .

فمما لا بُدّ من ذكره هنا إن الأمر قد جاء بصورة مُعاكسة للذي تقدّم، إذ أصبح التصوف الإسلامي، في طوره المكتمل عند رجالاته العظماء، منارا للتجارب الصوفية عند باقي الأمم والأديان الأخرى، حتى لقد ألقى بظلاله على الكثير من النظريات الصوفية والفلسفية التي طرحت في الساحة الفلسفية فيما بعد، وأخصَ هنا بالذكر نظرية وحدة الوجود عند (إبن عربي ت ١٢٨٠ م) ومن قبله نظرية الإتحاد عند (البسطامي ت ٨٧٤ م) ونظرية الحلول عند (الحلاج ت٩٢٢ م) ونظرية الإشراق عند (السهروردي ت ١١٩١ م) ناهيك عن الطروحات التي جاء بها (جلال الدين الرومي ت ١٢٧٣ م) في هذا المضمار الرحب .

وعوداً على بدء، نقول إن التصوف، بنسختيه المسيحية والإسلامية جاء كردّ فعل على النتاجات الدينية والمجادلات العقلية التي طغت على الساحة الدينية، التي ابتعدت، من وجهة النظر الصوفية، عن الروح الخالصة للدين، والتي جعلت للإنسان وجوداً هامشياً في المنظومة الدينية، فيرى أرباب التصوف إن الدور الانساني، وعلاقته مع الحقيقة الكلية العليا، قد اضمحل ولم يبق له إلا الإذعان لما تفرزه تلك الجدليات التي لا طائل من ورائها، ففي المسيحية حاول المتصوفة الابتعاد عن النتاجات التي أفرزتها التصورات الأولى للإله التي نظرت إليه من جهة أقانيمه لا من حيث هو المبدأ الأول، إذ يذهب المتصوفة المسيحيون، الى إن الله يوجد خارجاً عن الثالوث، فهو نور يفيض وعلى الصوفي الاتصال بذلك النور بعيداً عن كل الأشياء المحايثة له [٥] فيرى إيكهارت إن الله أو الواحد ((لا يُقال عنه شيء، أو بأنه الله بصرف النظر عن علاقاته، وهو يلح – أي إيكهارت – في وحدة الله، أكثر مما يلح في تمايز الأقانيم، ولا يقبل نظرية المشاركة لأنها تفترض وجود موجودات متمايزة مع الموجود الأوحد))[٦] هذا من جهة، ومن جهة أخرى اضطلع التصوف بمواجهة تلك التراتبية التي أنتجتها التصورات العلمية التي أُخذت بالتطور أبان عصر النهضة، والتي نظرت للإنسان ككائن عضوي لا يختلف عن غيره من موجودات الطبيعة المادية، ويرزح تحت قوانينها الصارمة، فالوعي الديني عند متصوفة المسيحية، نظرت الى العناية الالهية وعلاقتها بالانسان باعتبارها نعمة وهبة الهية أكثر من مجرد مسرحية مملة للعقل المشدود لجدليات الطبيعة [٧]

أما في الصورة الاسلامية، فقد أراد الصوفية رسم صورة حقيقية للإنسان ودوره الفاعل في علاقته بخالقه، وليس ((كما فهمه المتزمتون من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ديناً خالياً من الروحانية العميقة ومن العاطفة، وكانت عباداته ومعاملاته مجموعة جامدة من القواعد والأشكال والأوضاع، ومعتقداته مجموعة من التجريدات أقل ما يقال عنها، انها تباعد بين العبد وربه))[٨]

والحقيقة إن موقف الصوفية الرافض هذا، لم ينشأ كونه نابعاً من الثورة على الاساليب المتبعة في التعامل مع المقررات الدينية من قبل الدوائر المعرفية المتمثلة بالفقه واللاهوت والفلسفة فحسب، بل هي حاجة معبّرة عن ما يدور في خلجات النفس الانسانية التواقة لمعرفة الأسرار الكونية والحقائق الكلية المستترة خلف النصوص المقدسة والذات الالهية المغدقة بفيوضاتها اللانهائية في هذا الوجود، فالحلاج على سبيل المثال ((ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على انها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها الى الحقيقة الالهية التي تنطوي عليها، ويريد بالناس العود الى الاساس الأول الذي هو مصدر الأفكار ومصدر كل فهم))[٩]، فالحضور الماهوي للذات الانسانية يجب أن تكون، وفق التصور الصوفي، فاعلة في ممارساتها المتعاطية مع الموضوعات المنسابة من مصادرها العليا المتمثلة بالحقيقة الكونية، وليست مجرد ذات تأتمر بالنتاجات الحتمية التي أفرزتها المنظومات المتشكلة في الاطار الديني كالحركة الإسمية – على سبيل المثال – والتي اخذت طابعاً عقلياً متطرفاً في التعاطي مع المسائل الدينية، مما أدّت الى تأطير الانسان بتلك المقولات العقلية وحالت بينه وبين الغاية القصوى للدين والمتمثلة بالعلاقة الوثيقة مع الرب، فجاء التصوف المسيحي، في بعض جوانبه، كرد فعل ضد تلك الحركات ومشاحناتها والمجادلات التي ظهرت وبقوة بين المدارس التي حالت بين القلب وبين الله [١٠] وهذا ما يحيلنا الى التصوف في الاسلام، والذي كانت المدارس الكلامية وما انتجته من تصورات عقلية متطرفة، سيما في نسختها المعتزلية، أحد الاسباب التي دعت الى التصوف باعتباره طريقاً مباشراً الى الحقيقة .

فالله، الذي هو مصدر الحقيقة الكلية، لم يكن كما يتصوره الآخرون – من غير الصوفية – مجرد ذاتاً تصدر أوامرها على باقي الموجودات، الذي يُعد الانسان، الكائن المتلقي، لتلك الأوامر ومهمته ترجمة تلك الأوامر على شكل طقوس وعبادات ومعاملات وحسب، بل إن التفاعل الحي ما بين اللانهائي (الله) والنهائي (الانسان) له حضوره الحقيقي بصيغته الصوفية، التي تتجاوز كل الحدود التي وضعتها الحقول الدينية الاخرى، للحيلولة دون الوصول الى هذه الحقيقة .

وسنجد في معرض حديثنا عن الشخصيتين الصوفيتين في هذا البحث، كيف عالج كل من الحلاج وإيكهارت هذه المسألة في الطرح الذي تبنياه، ولكننا سنتحدث في المبحث التالي، الحيثيات التي رافقت حياة كل منهما، لما فيهما من تشابه كبير في العلاقة مع المحيط الديني الذي عاشوا فيه، والأحداث التي عاصرها الإثنان، لنُعرّج، في المبحث الذي يليه، على الطروحات التي قدماها في المجال الصوفي، والتي لا تختلف بدورها عند الاثنين .

(تراجيديا المصير)

قد يكون التنازل الأخير الذي قدمه (ايكهارت) للسلطة الدينية، هو الفارق الرئيسي الذي اختلف فيه هذا المتصوف الالماني، عن الاسطورة الاسلامية المسماة (الحلاج)، فإذا كان الأول قد أذعن للمقررات الكنسية التي حتّمت عليه التراجع عن كل الذي قاله في

التصور الصوفي للوجود، فإن الثاني قد سار برسالته الصوفية حتى النهاية، خاتماً مسيرته الغامضة بتراجيديا ظلّ الباحثون يتدارسونها حتى وقتنا الحاضر .

في أقصى الغرب البروسي (ألمانيا)، وفي التحديد في مدينة كولونيا، ولد إيكهارت أو(المعلم إيكهارت) عام ١٢٦٠ للميلاد، مبتدئاً حياته الدينية واعظاً ضمن جماعة الدومنيكان* التي انتشرت في اوربا في بداية القرن الثالث عشر، وما أن أينع عوده حتى راحت أفكاره الصوفية وآراؤه الفلسفية تصدح في الدوائر الدينية والفلسفية، وقد ساعده على ذلك إيفاده الى جامعة باريس ذات الشأن الكبير في ذلك الوقت، وتدريسه اللاهوت في المدن الالمانية كمدينة كولونيا ومدينة ستراسبورغ الفرنسية، حتى لقد عُدّ من أهم المفكرين الذين تركوا بصمة واضحة في الأجيال اللاحقة .

لقد آثر إيكهارت تقديم آرائه باللغة المحلية – أي الألمانية – وليس باللغة اللاتينية التي كانت لغة العلم والمعرفة في ذلك الوقت، مما جعله من أوائل المفكرين الذين تمرّدوا على الأنساق المتبعة في التعليم، حيث كانت اللغة اللاتينية، والى زمن متأخر، اللغة المتداولة في العلوم والمعارف، فكان هذا الأمر عاملاً من العوامل التي ساعدته على نشر أفكاره وذيوع صيته، وكذلك سمة من السمات التي تجعله مفكراً ثائراً على النظم الصارمة في التعليم، وفي التعاطي مع الموضوعات الدينية، فاللغة بالنسبة للمتصوفة ليست محصورة بنوعها وقواعدها التي تجعلها مقدّسة ما دامت محتكرة من قبل النخبة التعليمية، وهذا مايُفسّر أحياناً جنوح معاشر المتصوفة، في البلاد الاسلامية، الى استخدام اللغة الرمزية، في اشارة الى عدم الاعتداد باللغة المتداولة، مع الأخذ بالاعتبار باقي الاسباب التي دعت ارباب التصوف الى استخدام هذه اللغة – الرمزية - بدل اللغة الدارجة، يأتي في مقدمة هذه الأسباب التكتم الذي يبغيه المتصوفة على أسرارهم الروحية، خوفاً من كشفها لدى العامة وتفسيرها على غير مراميها الحقيقية، وغيرها من الاسباب .

ولا يختلف الحلاج، في سيرته الذاتية، عن المتصوف الالماني، إذ لم يشأ (الحسين بن منصور) المكوث في بلدته (البيضاء)، لبث أفكاره الجريئة في عالم التصوف، فهاجر، منذ ريعان شبابه، مدينته الخُراسانية ليطوف البلدان سائحاً في طلب العلم، حتى حط رحاله في مدينة البصرة التي تُعد حاضرة العلم ومُلتقى الثقافات في القرون الأولى للإسلام، والتي كانت منطلقاً اساسياً لشهرته في أرجاء البلدان الاسلامية .

وكما هو شأن أعلام التصوف، ذاع صيت الحلاج بوصفه ثائراً غير آبهٍ بالهجمات التي وُجهت اليه من قبل الفقهاء والمتكلمين بل وحتى من قبل أقرانه المتصوفة من أمثال (الجُنيد البغدادي) . سالكاً طريق المغامرة التي جعلته قطباً من أقطاب العالم الصوفي، إذ قضى الحلاج معظم حياته سائحاً في البلدان، حتى وصل في احدى رحلاته الى الهند التي اطلع فيها على الحياة الصوفية في نسختها البوذية، الى أن آل به الحال، في سني حياته الأخيرة، الى السجن ببغداد، ومن ثم مصيره التراجيدي المتمثل بطريقة إعدامه الشنيعة .

أما إيكهارت وكما هو حال الكثير من كتاب ومبدعي العصر الوسيط، كان له نصيبٌ من العنت الذي لاقاه مفكروا تلك الحقبة، فالمطاردات الفكرية التي اضطلع بها رجال الدين – المتزمتين - لم تستثنِ المفكر الالماني ايكهارت، ذلك ان مؤلفاته الدينية لم تسلم من الرفض التام من قبل السلطة الكنسية التي كانت تنظر الى كل رأي حديث ومغاير لتوجهاتها السلطوية على إنه هرطقة وفتنة يجب وأدها، حتى توجت تلك الممارسات الدينية بنشوء المحاكم الرقابية أو ما بات يُعرف ب(محاكم التفتيش) – سيئة الصيت – في عهد بابا الفاتيكان (غريغوري التاسع) والتي كان من أحد نتاجاتها القرار الصادر بحق المؤلفات التي كتبها إيكهارت، حيت أذعن للقرار القاضي بعدم تداولها وبالتالي حرقها، شأنها شأن الكثير من المؤلفات التي كانت تعارض ما تذهب اليه الكنيسة بوقتها، مستلهمة

قوتها تلك من الإمتياز الذي منحه بابا الكنيسة من قبل (إنوسنت الثالث ١١٩٨ – ١٢١٦) في بداية القرن الثالث عشر ((فقد وضع هذا البابا قانوناً للكنيسة يزيد من سلطة رجالها))[١١] حتى عُدّ هذا القانون ((أسود كتاب أخرجته - الكنيسة - للجحيم))[١٢] وبطبيعة الحال صادق معظم رجال الكنيسة على هذا القانون وعدّوه ميثاقاً مقدساً، طالما يحفظ امتيازاتهم ويزيد قوتهم[١٣] .

فقد أعطت البابوية لرجال الدين، المنضوين تحت سلطتها، اليد الطولى لمحاربة كل الأفكار التي لا تسير وفق رؤيتها الرجعية، سواء أكانت هذه الأفكار والطروحات دينية، كما هو الحال عند صاحبنا إيكهارت وسواه من – الزنادقة – ((الذين كان مصير الكثير منهم الحرق))[١٤]، أو علمية، كما حدث، فيما بعد، مع الكثير من علماء القرون الوسطى من أمثال برونو وغاليلو وغيرهم .

والحقيقة إن التعصّب الذي أبداه رجال الكنيسة آنذاك كان نابعاً من الخوف على المكانة التي يتمتع بها هؤلاء، وليس خوفاً على الدين ذاته، وبعبارة أخرى نقول إن الدافع السياسي كان له الحضوة الكبرى في الممارسات التي صدرت عن المؤسسة الدينية، لحفظ مكانتها المرموقة والامتيازات المالية والأدارية في المجتمع، وهذا ما ينطبق، أيضا، على الساحة الاسلامية في (عصر الحلاج)، ذلك إن رجال الدين، الموالين للحكم، كانوا يرون في الحلاج خطراً على المكانة التي يتمتعون بها تحت عباءة السلطة السياسية، وكذلك إن السلطة السياسية كانت تعول على رجال الدين في تثبيت أركان الحكم، فاليد الطولى كانت للخلفاء الذين يرون في السلطة الدينية ، ردئاً مقدساً في كبح جماح الآراء التي لا تتناسب مع المسار العام الذي يحافظ على تثبيت حكمهم .

فالأمر هنا كان أشبه بمنفعة متبادلة بين الساسة ورجال الدين في وجه التيارات التي تختلف في الرؤى مع الخط العام لهم، فالسلطة السياسية كانت بحاجة، لمعول مقدس، لإخماد أي حركة تهدد أركان الحكم، وكذلك الأمر بالنسبة لرجال الدين الذين يعولون على القوة التي يمتلكها رأس الدولة، فتجربة جديدة كتجربة الحلاج، كانت تمثل خطراً يهدد السلطتين الدينية والسياسية في ذات الوقت، فالقرن الثالث الهجري كان مليئاً بالثورات السياسية التي عمت أرجاء الدولة الاسلامية، ونقول خطراً على السلطة السياسية، ذلك إن الكثير من المؤرخين يرون في الحلاج، علاوة على آرائه الصوفية الجريئة ، ثائراً سياسياً سعى الى قلب نظام الحكم من خلال تأييده لحركة القرامطة التي شكلت خطراً حقيقياً على الخلافة العباسية آنذاك .

ومهما يكن فان الحلاج، سواء أكان سياسياً أم صوفياً، فانه صاحب مناخ يختلف في كثير من نواحيه مع ما تذهب اليه المنظومة الدينية، لذلك كان لهذا المسار الذي اختطه الحلاج لنفسه، ثمناً باهضاً كلفه في نهاية المطاف حياته، فما أن حط (ابو المغيث) رحاله في بغداد، حتى راح المناوؤن من اثارة التساؤلات حول مغزى دعواته الغريبة على الساحة الاسلامية، ويأتي في مقدمة هؤلاء، زعيم المدرسة الصوفية في بغداد، إذ رأى الجنيد البغدادي فيه مبتدعاً خارجاً عن اجماع الملة، وليس قوله – أي الحلاج – ((أنا الحق)) إلا صورة من صور الزندقة التي جاء بها الحلاج، حتى إن الجنيد كان قد خاطبه يوماً بقوله ((لقد فتحت في الاسلام ثغرة لا يسدّها الا رأسك))[١٥] وهنا لا بد من الإشارة الى موضوع مهم يشترك فيه ايكهارت مع الحلاج، ألا وهو المكانة المرموقة التي حازها الحلاج وايكهارت في الوسط الذي منه بُثت أفكارهما في عالم التصوف، والمعارضة الشديدة التي جوبهت بها أفكارهما، فالحلاج كان قد اقتحم المعقل الرئيس لما يُعرف بالتصوف المعتدل،

ذلك التصوف الذي اتسمت به مدرسة بغداد بزعامة (الجنيد البغدادي) في مقابل التصوف الخراساني المعروف بالشطح، حتى لقد سُميت مدرسة بغداد، بناءً على توجهها المعتدل، بمدرسة الصحو، فكانت على هذا الاساس ترى في الدعوة الحلاجية خطراً يهدد اركان المدرسة وتعاليمها، فضلاً عن المركز الذي بالامكان ان يناله هذا الشاب الوافد من الشرق، وبالتالي ازاحة باقي رواد هذه المدرسة، فعلى الرغم من انتماء الحلاج لمعاشر المتصوفة، إلا انه لم يكن كما هو شأن الغالبية منهم، صاحب نمط موحد وطريق يسير بوتيرة ثابتة ومعروفة الخطوط، بل كان صاحب اسلوب مختلف في طروحاته، لا تعتمد على حلقات للذكر، تجري فيها علاقة مقدسة ما بين الاستاذ ومريديه، وذات الشيء يقال على ايكهارت، حيث ((لم يكن فيلسوفاً نسقياً أو مذهبياً، ولم يُفكر أبداً تفكيراً نسقياً من خلال الافكار والجُمل التي وجدها عند مؤلفين مختلفين))[١٦] وهذا ما سينعكس على الطرح الصوفي لكلا الشخصيتين، من جهة البساطة التي يعالج فيها الاثنان علاقة الانسان بالله .

وأما من جهة الفقهاء، فلا يختلف الحال عن الموقف السابق، بل زاد الأمر أن سعى رجال الدين، جاهدين، للخلاص منه، وهذا ما أقدم عليه زعيم فقهاء الظاهرية في بغداد (محمد بن داود) من خلال النكاية به عند الخليفة العباسي (المعتضد) وكاد هذا الأمر أن يقضي على الحلاج لولا تدخل الفقيه الشافعي (ابن سريج) ودفاعه عنه، جاعلاً من تأويله للأحاديث مخرجاً يبرر أقواله الجريئة [١٧]، وإن كان هذا الأمر لم يشفع له لاحقاً عند محاكمته المشهورة بعد سنوات من الحادثة الأولى . حيث أُلقيَ القبض عليه تارة أخرى ليودع في سجن بغداد، والذي لبث فيه سبع سنوات، تلك السنوات التي كانت كفيلة بالقضاء عله نهائياً وهذا ما تحقق في نهاية الأمر، حيث سعى فقهاء بغداد، ولاسيما الحنابلة منهم، أثناء مدة مكوثه في السجن، على تجريمه وتفسيقه بشتى السبل حتى صدر الأمر بإعدامه، وقبل الحديث عن تلك النهاية المؤلمة لهذه الشخصية التي تركت بصمتها في عالم التصوف، نُعرّج على الشخصية الأخرى في هذا البحث، لنرى بعضاً من أوجه التشابه ما بين الاثنين .

فقد كانت كولونيا، وهي المدينة التي منها صدح ايكهارت بآرائه الصوفية معقلاً مهماً من معاقل الرهبنة الدومينيكانية، وحصناً منيعاً للحركة الاسمية التي أرسى دعائمها القديس (ألبرت الكبير)[١٨] ومما هو معروف عن هذه الحركة أنها ذات طابع أرسطي بحت يجعل من التعقل أساساً للايمان، وبالتالي فان الأفكار الصوفية أبعد ما تكون عن توجهات هذه المدرسة، فكانت المسحة المشائية لها سطوتها في هذه المدينة، ومما زاد من اعلاء شأن العقل في مقابل الايمان تسنم القديس (توما الاكويني) زعامة المذهب الاسمي[١٩] والذي يعد هذا القديس، وبحق، أهم من نظر لهذا الخط في الساحة المسيحية، لذا يعد ايكهارت وعلى الرغم من الشهرة التي نالها في تلك المدينة، يعد غريباً بافكاره التي تتعارض مع تعاليم هذه الحركة وبطبيعة الحال مع الكنيسة برمتها، فالمعاناة التي عاشها إيكهارت وصراعه المحموم مع قساوسة عصره، لا تختلف عن تلك التي قاساها الحلاج، فقد أدين (المُعلّم) بمسائل يربو عددها على مئة مسألة، جميعها تدل - وحسب لائحة الإتهام الكهنوتية المُشكلة في كولونيا – على الهرطقة [٢٠] وكما هو الحال عند الحلاج استطاع ايكهارت من الخلاص في المرة الاولى، معتمداً في ذلك على التأويل الذي هو سلاح المتصوفة، كما مرَّ بنا في التجربة الحلاجية* .

ولكن هذا الأمر لم ينتهي بالبراءة الكلية، حيث إستؤنفت المحاكمة تارة أخرى من قبل (الأبرشية المُقدّسة)، وتضمنت لائحة الإتهام هذه المرة من (٢٨) مسألة خلصت خلالها اللجنة من اتهامه ب(٢٧) مسألة في(احتمال الهرطقة) وبرائته بمسألة واحدة فقط [٢١]، وبما إن القرار تضمّن مفردة (الاحتمال) فإن العقوبة ستخفف الى حرق مؤلفاته فقط دون اعتباره مهرطقاً[٢٢]، وهكذا كان العطاء الصوفي لإيكهارت مصيره المحرقة المقدسة

التي تنسف كل نتاج لا يلائم مراميها، ولكن هذا لا يعني اندثار الابداع الذي قدمه في عالم التصوف، فقد اصبح ايكهارت فيما بعد، الملهم الأكبر للمتصوفة الذين جاءوا بعده، وذلك نظراً للطروحات الجديدة التي قدمها، والتي لم تكن معهودة في الجو العام للمسيحية آنذاك، فقد أخذ إيكهارت بالتصور اللاهوتي لوجهة كان جديراً بها أن يُشار اليه بالبنان، كما سنرى ذلك في المبحث التالي .

وبالعودة الى ابي منصور الحلاج، سنجد ان الحيف الذي أصاب متصوف المسيحية، لا يختلف عن الحيف الذي أصاب متصوف الاسلام، إن لم تكن التجربة التي نحن بصددها – الاسلامية - أشد وأعظم من قرينتها المسيحية . فالأحداث الدراماتيكية التي واكبت المحاكمة الحلاجية، تضعنا في صورة تراجيدية تؤول في نهاية المطاف لمأساة ستظل توابعها سارية لعصور من بعدها، حتى رُفع الحلاج على إثرها ليصبح إسطورة تتناولها الأجيال وبصور مختلفة .

ولحساسية الموضوع، فقد استمرت المحاكمة التي شُكلت للبت بأمره ما يربو على ثمان سنين، قضاها في السجن، إذ ألقي القبض عليه في عام ٣٠١ للهجرة وحتى موعد إعدامه الذي جرى في عام ٣٠٩، وقد مثلت تلك السنين النتاج الصوفي لهذه الشخصية الغامضة، من حيث إن أغلب المؤلفات الصوفية كان قد ألفها أبي منصور ويأتي كتاب ((الطواسين)) في مقدمة هذه المؤلفات، ولابد من ذكر موضوعاً مهماً يتعلق بالحيثيات التي واكبت مدة مكوثه في سجنه ببغداد، ألا وهو إن الوزارة التي تكفلت بمحاكمته، كان قد تعاقب على شغلها ثلاثة من الوزراء المرموقين في ادارة الدولة آنذاك وهم كل من (ابن الفرات وعلي بن عيسى وحامد بن العباس) والذين عملوا جاهدين على الخلاص من الحلاج دون جدوى، وذلك لعدة إعتبارات يأتي في مقدمتها القاعدة الولائية التي أسسها الحلاج في بغداد، وكذلك المنفذ التأويلي الذي كان سلاحاً فعالاً للنجاة من تُهم الزندقة التي وُجهت اليه، حتى حانت الفرصة للخلاص منه في العام ٣٠٩ للهجرة، أثناء تسلم ابن العباس للوزارة، مستفيدين من الجو الذي كان يعصف بالدولة بسبب ثورة القرامطة .

حيث كانت الحركة القرمطية في أوج نشاطها وكادت أن تذهب بالتاج العباسي برمته في تلك الفترة العصيبة من التاريخ الاسلامي، ومن هنا وجدت السلطة في ذلك الجو المشحون بالصراعات، فرصة مناسبة للتخلص من هذه الشخصية التي طالما دارت حولها الشكوك، سيما إذا علمنا إن الحلاج ذاته قد انضم في فترةٍ من تاريخ حياته لتلك الحركة – أي القرامطة – وبإسم حركي هو ((احمد بن محمد الفارسي))[٢٣] ليسدل الستار في نهاية المطاف، عن صفحة مهمة من تاريخ التصوف في الاسلام .

ففي عام ٣٠٩ للهجرة أقيمت في بغداد وبالقرب من نهر دجلة، من جهة الكرخ، المحاكمة المشهورة له والقاضية بإعدامه وسط حشود من - أتباعه وأعدائه - على السواء، ليُنفذ الحكم في اليوم الأول بقطع أطرافه الأربعة، ومن ثم جلده ألف جلدة في اليوم الذي تلاه، خاتمين الأمر في اليوم الثالث بقطع رأسه وحرق جثته، وذر رماده في نهر دجلة ، تاركاً الحلاج إرثاً عظيماً وزاخراً ستظل الأجيال من بعده تتداوله بشغف، بين موال ومعارض، وفاتحاً شهية الباحثين والمستشرقين بإعتباره إسطورة من أساطير التراث العالمي .

(أُسس المذهب)

نأتي الآن الى الطرح الصوفي الذي قدمه كل من الحلاج في الوسط الاسلامي وكذلك النتاج الذي الذي قدمه ايكهارت في الساحة المسيحية، وقبل ان ندخل في صلب

الموضوع، لا بد من الاشارة الى إن كلتا الشخصيتين قدما تصورا للإله يختلف تماما عن التصور السائد في البيئة التي عاشا فيها، بل إن الرؤى الصوفية التي قدماها خرجت عن النسق المعهود لدى الخط الصوفي بالمرة، فالحقيقة المنشودة لديهما، خرجت عن النسق العام لأقرانهم في الحقل ذاته، وهذا ما ميّز الإثنين في عصريهما، بعدّهما أشخاصا حلقوا خارج السرب وتمردا على النظم التي سار عليها الأسلاف في موضوع الدين .

ونبدأ بأبي منصور الذي أخذ بالتصوف بوجهة جديدة، فاتحا بذلك آفاقا بعيدة وغايات لم يجرؤ على اقتحامها السابقون له، اللهم إلا اذا استبعدنا تلك الارهاصات الغريبة التي قدمها أبو يزيد البسطامي من قبله، وتتمحور الفكرة الاساسية عند الحلاج بنظريته الشهيرة ((الحلول)) والتي تعني وبكل بساطة إن الله قد حلَّ، أو بالامكان أن يحل في جسد الانسان، فالله، عند الحلاج، لا يعني ذلك الكائن المفارق الذي يدير شؤون الأكوان من خلف الحُجب ومن وراء السماوات العُلا، بل هو تلك الذات المعشوقة التي متى ما شاءت ان تحلّ في موجوداتها حلّت وبدون أي وجل، فالحب أساس العلاقة ما بين الله وعبده، لا باعتبارها ذاتا مهيبة ومجردة ليس بالامكان التقرب حتى من حدودها، وحسبُنا الرجوع الى مؤلفات الحلاج التي تفصح وبوضوح عن هذا الموقف، فنتاجات الحلاج، سواء أكانت شعرا أو سردا، تزخر بتلك الروحية التي تشير الى ذلك .

فيرى الحلاج ان الله الخالق الذي يسمو بذاته فوق كل الموجودات الاخرى، لا يستحيل عليه التجلي في تلك الموجودات بعدّها صنعا له، وما دام الانسان يأتي في مقدمة تلك الموجودات من حيث التكريم، فلا مندوحة، إذن، من الحلول به والتكلم بلسانه، ليبدو أمام خلقه بصورة الآكل والشارب [٢٤] ويشير الحلاج الى إن هذا الأمر لا يبدو غريبا في الوسط الديني، إذا ما علمنا إن الله قد تجلى، من قبل، بموجودات أخرى أقل تكريما من الإنسان، فقد تجلى الله من قبل للجبل عندما حاور موسى، وتجلى للشجرة، تارة أخرى، عند تكليمه موسى في جانب الطور الأيمن، فما المانع، إذن، من كون الله المتسامي في السماوات العلا من التجلي للانسان وقد كرمه على كثير من خلقه، وفي دفاعه مرة حينما إتّهم بأنه ادعى الالوهية حينما كتب رسالة الى أحد أتباعه، استهلها بعبارة (من الرحمن الرحيم الى فلان بن فلان) لم ينكر الحلاج نسبتها اليه، ولكنه برر ذلك بقوله ((ما أدعي الربوبية ولن هذا عين الجمع، هل الفاعل الا الله وانا واليد آلة))[٢٥].

وهذا ما يُحيلنا الى موضوع مهم من موضوعات التصوف، ألا وهو موضوع (وحدة الوجود) الذي وصل الى ذروته عند متصوف الغرب الاسلامي (ابن عربي) فقد مهد الحلاج لظهور هذه النظرية المهمة في التفكير الفلسفي من خلال ربط التصوف الذي تبناه بموضوع الاله الذي يسري وجوده في كل شيء، وكما اسلفنا فان الحلاج كان قد آمن ايمانا شديدا بمسألة الاتصال المباشر مابين العبد وربه، وإن كان هذا الامر معهودا من قبل عند سلفه البسطامي، الا ان الحلاج لم يُشيّد طريقا وعرا وعروجا مثقلا بالمتاعب لتحقيق هذا الاتصال أو الاتحاد، كما هو الحال عند البسطامي، بل إن الامر عند الحلاج كان متاحا وبسهولة، طالما ان الله يسري في جميع موجوداته، فالله كما يقول ((تجلى لنفسه في الازل، قبل ان يخلق الخلق، وشاهد سبوحات ذاته في ذاته، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر الى ذاته فاحبها، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، فشاء الحق أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فاخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته واسمائه وهي آدم))[٢٦] وهنا يريد الحلاج أن يثبت ما للاله من تجلي حضوري في الوجود وغير مفارق له، ما دام النسل البشري قائما وغير منقطع بممات آدم، وعليه فان الله لا يكلم الناس من خلف السماوات العُلى، بل هو كائن في كل شيء خلقه في تلك اللحظة التي تجلى بها لنفسه .

ومن المهم أن نذكر إن هذا التصور وجدناه عند صاحبنا (ايكهارت) الذي يذهب الى ذات الشيء في موضوع وحدة الوجود، إذ يرى المعلم إن الله والوجود هو شي واحد، ويأتي ذلك حينما يعالج ايكهارت مسألة الوجود والفهم، أو من خلال تعقل الوجود، فيذهب الى ان الكتاب المقدس يجاهر في بدايته الى إنه (في البدء كانت الكلمة) والكلمة هنا هي الله لأنه بداية كل شيء، وبما ان الله قد خلق كل شيء من هذه الكلمة، فان الله، بناءً على ذلك، هو كل شيء في الوجود [٢٧] وبتصوره هذا، فإن ايكهارت لا يُخالف المدرسة الاسمية وملها الأكبر (أرسطو) فحسب، بل يخالف المدرسة الافلاطونية الجديدة التي هي من المفترض أن تكون أقرب من الأولى في التصور الواقعي، ذلك إن الافلاطونية الجديدة كانت قد نظرت الى الله، على انه الموجود الأعلى أو هو فوق الوجود، بينما يستدعي ايكهارت ذلك الموجود ليكون حاضراً في كل شيء من الوجود، فقد خلص في رسائله المتأخرة الى ((إن الله ليس التعقل، بل ان الله هو الوجود))[٢٨] وبهذا التعبير فإن ايكهارت يرى ان الانسان، الذي هو جزءٌ فاعلٌ في هذا الوجود لامتلاكه فهماً، لا يمكن أن يكون ذاتاً منزوية خارجه، بل ان التفاعل الحي والمستمر ما بين الانسان والله، حاصلٌ في كل لحظة يكون فيها الإنسان مدركاً لهذه العلاقة، ذلك ((إنه ليس للانسان الحاصل على الله، أن ينزع الى الله))[٢٩] ما دامت عملية الادراك فاعلة من قبل الانسان، حتى لقد تبلورت لديه، في تناوله لهذه العلاقة الفاعلة، الى الوصول لمرحلة ((تأليه الانسان))[٣٠] أي ذلك الكائن الذي استطاع أن يُحقق ذاته، بعيداً عن أية حيثيات لا تصب في هذا الشأن .

هذا ما يخص الجانب الفلسفي، وأما من الناحية الصوفية فإن الشخصيتين تلتقيان وبقوة في موضوع الانسان المتسامي، ونقصد بذلك ان الحلاج، قد نظر الى الانسان لا على أنه كائن متلق للأوامر، ومشدوداً لتلك المدارات المرسومة من قبل المنظومات الدينية، بل أن البعد الروحي، لهذا الكائن الذي شرفه أله على كثيراً من الكائنات، يطغى على باقي الابعاد الأخرى، تاركاً كل ما يتعلق بغير الاتصال بالحق فيقول ((الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل الى الحقائق))[٣١] ويكون من خلال تلك المرحلة أو الدرجة التي يكون فيها مهيئاً لتقبل الحقائق الالهية، والتي تضمحل في هذه الدرجة، أغلب المعاني المرتبطة بشهوات الانسان وحتى المعاني العقلية، لتسمو فوقها الجوانب الملائكية الموجودة فيه، المتمثلة بالنفس الأخاذة في الاتصال بمبدأها السامي، وتعد هذه الدرجة الذروة التي وصل اليها التصوف في مراحلة العديدة، بعد أن كان التصوف في مراحله الاولى ينزع بالاساس باتجاه الزهد والانعزال والمواظبة على الطاعات .

إذن أصبح التصوف مع جيل الحلاج، ومن قبله البسطامي، تجربة عاطفية، قطباها النفس والله، حيث ينتشي شعور المتصوف بارتقاء نفسه باتجاه الله، لتصل ذروتها في فناء الانسان وينمحي فيها الشعور بانسانيته ليدوم الله وحده [٣٢]، ونستجلي من هذا كله، ان الانسان عند الحلاج، ليس بحاجة الى من يرشده الى مبدئه الاول، وكذلك لم يعد التشبث بالمقررات التي وضعتها دوائر السلطة، دينية كانت أم سياسية، مهماً ما دام الطريق موصولاً الى الحقيقة الكلية، فأبو منصور كان من أكثر الداعين الى ترك العوالق التي تحول بين الانسان وربه، ليكون السبيل سالكاً نحو الحقيقة، ومعبّداً بتلك النفحات الربانية المنسابة من الخالق .

وهذا ما نجده، أيضاً، في تجربة إيكهارت الصوفية، إذ ((نما في المانيا تصوف أكثر أصالة وجرأة وهوتصوف إيكهارت وأتباعه، وهو الذي لم يتحرر من قيود الفلسفة المدرسية فحسب، بل من قيود الارثوذكسية الصوفية كذلك))[٣٣] فقد ذهب المعلم الى الاتحاد

بالله لا يمر عبر الاقانيم، أو بعبارة أخرى، ان ايكهارت لم يسلم كما سلم القديسون من قبله بضرورة الاعتداد بتقاسيم المنظومة الدينية التي جعلت من هذه الاقانيم، حقيقة واقعة لا تمضي العلاقة بين الانسان والله، إلا عبرها، إذ تجاوز هو هذه التعبيرات الكنسية، الى ما هو أبعد، ذلك إن ((الوحدة الصوفية – عند ايكهارت – تتحد مع الله، باعتباره واحداً بسيطاً يعلو على قسمة الاقانيم، فهو بذلك يُبشر بالوحدة الصوفية))[٣٤] والمتتبع للخط اللاهوتي الذي سارت عليه المسيحية، يجد ان ايكهارت وبتصوره هذا قد أتخذ وجهة مغايرة تماماً للرؤية اللاهوتية، من حيث إن الأقانيم الثلاثة المتشكلة في الله، أقسامٌ لا يمكن تجاوزها والغائها بل واذابتها كما ذهب اليه ايكهارت .

ومن هنا مثل هذا المتصوف المسيحي العلاقة الصوفية تمثيلاً متمايزاً عن الخط العام الذي يربط العلاقة ما بين الانسان والله، فلم يعد الانسان كائناً مشدوداً الى تلك العبارات الكهنوتية التي تحتم عليه الاذعان لها، فهو يراها عبارات لا تمس جوهر الحقيقة بشيء، بل ينظر اليها على أنها مقولات أمست، في نظر الكثير، حقائق متداولة في الدوائر الكنسية ليس إلا، وبالتالي يدعو ايكهارت الرجوع الى جوهر المسيحية المتمثل بتلك العلاقة البسيطة والى ذلك الجوهر الروحي الموجود في الانسان، الذي بطبيعته يرمي وبقوة خفية الى الاتصال بالمبدأ الأول، فقد أصبح التصوف معه ((حنيناً حاراً للتحرر نهائياً من عوائق النفس حتى لا تعرف شيئاً ولا تريد شيئاً ولا تفكر في شيء خلا الله))[٣٥] ويجنح ايكهارت، كما هو شأن أرباب التصوف، الى (الزهد) لتحقيق هذه الغاية، التي هي مُنية المتصوف،((فوسيلة الاتحاد بالله هي الزهد الذي يمحو الكثرة الناشئة في النفس من تعلقها بالاشياء))[٣٦] والمواعظ الدينية التي القاها هذا المتمرد الالماني، على مريديه تصب في أغلبها، في هذا الشأن، فيقول في احداها ((اننا قد تشكلنا في الله، وتغيرنا في الله، وبالمعرفة أحصل على الله داخل ذاتي، وبالحب أدخل في الله))[٣٧]

وهذا هو اساس المذهب الذي عُرف به كلٌ من (الحلاج وايكهارت) حيث كان الحب الالهي المحور الرئيسي الذي منه تنبثق باقي الموضوعات، وعلى الرغم من كون هذه النظرية – أي الحب الالهي – ليست جديدة على الساحة الصوفية*، سواء أكانت مسيحية أم اسلامية – الا ان الاثنين قاما بتقديمها على أكمل وجه وربطوا جميع نواحي التصوف بهذه السمة، وحسبُنا العودة الى دواوين الحلاج الشعرية، لنجد هذه السمة زاخرة في ثنايا تلك المؤلفات، ونحن بدورنا اخترنا بعض الابيات التي أوردها الحلاج في الحب الالهي، إذ نراها من أروع صور الحب في تاريخ التصوف، والتي يقول فيها :

يا نسيم الريح قولي للرشا لم يزدني الوردُ إلا عطشا
لي حبيبٌ حُبُّهُ وسط الحشا إن يشأ يمشي على خدي مشى
روحهُ روحي وروحي روحهُ إن يشأ شِأتُ وإن شأتُ يشا

الخاتمة

مما تقدم من بحثنا هذا، نستخلص النقاط الآتية :

١- لم يقتصر العداء الصوفي للسلطة الدينية التي عاصرها، على تجربة معينة بحد ذاتها، بل ان الأمر سيّان لدى جميع التجارب الصوفية، وهذا ما وجدناه في التصوف المسيحي والاسلامي على حدٍ سواء .

٢- لمسنا من خلال الموقف الصوفي الرافض للمسارات الدينية المتبعة، نزوعاً متمرداً حاول تغيير تلك المسارات وتوظيفها لصالح الانسان الفرد، بوصفه ذاتاً مركزية في التعاطي من الحقائق السماوية، بعيداً عن الاحاطات الكهنوتية لتلك الحقائق .

٣- في معرض تتبعنا لحياة (الحلاج وايكهارت) وجدنا تشابهاً كبيراً في تلك المسيرة وعلاقتها مع المحيط الذي عاش فيه كلا الشخصيتين الصوفيتين، فكلاهما قد تعرض للعنت الشديد من قبل رجال الدين الذين عاصرهما الحلاج وايكهارت .

٤- لا يختلف ايكهارت مع الحلاج في الرؤية الصوفية للاله، فالركيزة التي انطلق منها الاثنان واحدة، وهي الحلول عند الحلاج أو وحدة الوجود عند ايكهارت، ولكن الاختلاف بدا حينما رأى ايكهارت ان الله حاضرٌ في الموجودات على سبيل الدوام، وليس على سبيل التجلي كما هو الحال عند الحلاج .

٥- في غمرة التجربة الصوفية لدى الاثنين تنبري تلك العاطفة الجياشة التي تنتجها الخلجات الصوفية وعلاقتها مع حبيبها الازلي، فيتجلى الحب الالهي في أبهى صوره، وهو ما لاحظناه لدى كل من الحلاج وايكهارت في الحب الالهي .

٦- استطاع الحلاج وكذلك ايكهارت من ترك أثر عميق في مجال التصوف، حيث خطى التصوف بفضلهما، خطوات كبيرة وانتقل الى أفق ومساحات جديدة لم تكن معهودة من قبل .

Abstract

Islamic Sufism and Christian Mysticism ((Hallaj - Eckhart model))

By ali falih ali

The research includes the most important foundations on which Christian mysticism and Islamic Sufism were based, and it focused light on their common visions. Sufism, in general, relates no specific religion, nor any particular philosophy, but rather it is a sentimental experience characterized by all religions, i.e., it is an experience which is the essence of the spiritual life of the individual within his religious discipline.

For two reasons, the research has taken two mystical figures who had a long history in the field of philosophy (Mr. Eckhart and Hallaj):first, the two characters are among the most important figures that have left a clear and profound imprint in the history of Sufism. Second, the great similarities that accompanied their intellectual development in terms of common view to religion, and to the themes involved in it. Finally, I hope the research will receive the satisfaction and acceptance of readers.

الهوامش

[١] -، فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، ترجمة امام عبد الفتاح امام و محمود سيد احمد، تقديم امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للنشر والترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٣، ص٢٥٣ .

[٢*] - رجل دين مسيحي ولد في ليبيا عام ٢٥٦م من أب اسمه أمونيوس من أصل امازيغي، ودرس اللاهوت في الاسكندرية ذات الطابع الأفلاطوني ثم رحل الى انطاكيا ليدرس اللاهوت ايضاً بمدرستها ذات الطابع الأرسطي واليه يرجع المذهب الآريوسي في الديانة المسيحية، وقد برز من خلال رأيه الذي يقول بأن الكلمة (يسوع) ليس بإله، بل إنه مولود من الله، وبالتالي فهو لا يشارك الله في طبيعته الأزلية، بل تقوم

بينهما علاقة التبني، وتعد تعاليمه السبب الرئيسي في انعقاد المجمع المسكوني الأول في نيقيا بأمر الامبراطور قسطنطين توفي في القسطنطينية عام ٣٣٦ م .

** - نسطوريوس أو نسطور رجل دين مسيحي وبطريرك القسطنطينية، ولد بسوريا نهاية القرن الرابع الميلادي، ومات بصعيد مصر عام ٤٥٠ م، إتّهم بالهرطقة كونه صاحب رأي يقول ان مريم العذراء لا يمكن أن تدعى بأم الاله وانما أم المسيح وعليه خلع من منصبه وأبعد الى مصر حيث قضى آخر سني حياته، ينظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط٣، بيروت، ص ٦٧٢ .

[٢] - عفيفي، أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب، بيروت ، ص٧٠.

[٣] - عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الاسلامي، الشعاع للنشر، ط٣، مصر، ٢٠٠٨، ص٤٤ .

[٤] - للمزيد عن هذا الموضوع، ينظر، المصدر نفسه، ص٥٦ ــ ٥٧ ــ ٥٨ .

[٥] - أميل برهييه ن تاريخ الفلسفة،ج٣، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٣، ص١٣٨ .

[٦] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص٢٢٢ .

[٧] - ينظر، فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٢٥٣ .

[٨] - ابو العلا عفيفي، التصوف، ص٩٦ .

[٩] - محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الاسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص٣٠٦ .

[١٠] - ينظر، كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٢٥٣ .

* - جاعة دينية مسيحية تشكلت عام ١٢١٥م من قبل انوسنت الثالث وترجع تسميتها الى القديس ((دومنيكان)) احد الرهبان المشهورين بالزهد ونكران الذات وغايتها الرئيسية محاربة الزندقة، وقد لاقت منذ تأسيسها انتشاراً واسعاً في أوربا، وتعد هي وجماعة ((الفرنسيسكان)) – نسبة الى الرهبان ((فرنسيس)) من أهم الجماعات التي ظهرت في أوربا في فترة العصور الوسطى . ينظر - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، المجلد الثاني، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ٢٠١٢، ص٢٢٦-٢٢٧ . وينظر أيضاً أميل برهييه ن تاريخ الفلسفة، ص١٥٦ .

[١١] - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص٢١٧ .

[١٢] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[١٣] - اميل برهييه تاريخ الفلسفة ن ص٩٥ .

[١٤] - المصدر السابق، ص٢٢٧ .

[١٥] - لويس ماسينيون، آلام الحلاج ن ترجمة الحسين مصطفى حلاج، ص٥١٧ .

[١٦] - كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٢٦٨ .

[١٧] - يُنظر، المصدر نفسه، ص٦٦ .

[١٨] - ينظر، اميل برهييه ن تاريخ الفلسفة، ص١٦٦

[١٩]- المصدر نفسه، ص١٧١ .

[٢٠] - يُنظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٧، ص١١٨ .

* - لقد كان الدليل الذي قدمه الفقه الشافعي (ابن سريج) ينحى هذا المنحى، من حيث إن الأقوال التي تصدر من قبل المتصوفة بالإمكان ان تُحمل على غير المحمل الذي يبدو ظاهراً، ومرد ذلك لاختلاف الادوات التي يعتمدها المتصوفة، في بلوغ الحقيقة،عن غيره من علماء كلام وفقهاء وغيرهم، ((فالالهام الصوفي – على حد قول ابن سريج – لا يخضع لتشريعات القانون)) ليسلم الحلاج في هذه المرة من تهمة الزندقة التي وجهها اليه فقهاء بغداد . يُنظر، ماسينيون، آلام الحلاج، ص٦٦ .

[21] - Edward, Paul: Encyclopedia of Philosophy, volume 2 , Collier Macmillan Press, London 1967, P. 449

[22]- Audi, Robert : The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition, Cambridge University Press, London 1999, P. 252

[٢٣] - ينظر كامل مصطفى الشبيبي ، شرح ديوان الحلاج ،ج١ ، مكتبة النهضة، ط١، بغداد، ١٩٧٤، ص ٣٢.

[٢٤] - للحلاج أبيات مشهورة يصور فيها التجلي الالهي في الانسان، فيقول في ذلك :

سبحان من أظهر ناسوته سرَّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجبُ بالحاجب

[٢٥] - محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الاسلامي، ص٢٩٣ .
[٢٦] - المصدر نفسه، ص٢٩٥ .
[٢٧] - يُنظر، كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٢٥٥ .
[٢٨] - المصدر السابق، ص٢٥٥ .
[٢٩] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، ص٢٢٣ .
[٣٠] - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ، ص١١٨ .
[٣١] - الحلاج، الطواسين، نقلاً عن كتاب هكذا تكلم الحلاج، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، مؤسسة المدى، ط١، بغداد، ٢٠٠٩، ص١٠٤ .
[٣٢] - ينظر، سامي خرطبيل، اسططورة الحلاج، دار ابن خلدون للنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٩، ص٥٢ .
[٣٣] - سدجويك، المجمل في تاريخ علم الاخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق، توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، ج١، دار الثقافة للنشر، ط١، الاسكندرية، ١٩٤٩، ص٢٥٨ .
[٣٤] - كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٢٦٥ .
[٣٥] - سدجويك، المجمل في تاريخ علم الاخلاق، ص٢٥٨ .
[٣٦] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، ص٢٢٣ .
[٣٧] - المصدر نفسه، ص٢٦٦ .

* - تُعد مدرسة البصرة، من أوائل المدارس التي طرحت فكرة الحب الالهي في مجال التصوف، والتي كانت في كثير من جوانبها ردة فعل على مدرسة الكوفة التي سبقتها بفترة وجيزة، فإذا كانت السمة الاساسية لمدرسة الكوفة هي سمة الخوف والتشاؤم لاسباب سياسية ودينية متمثلة بواقعة كربلاء ٦١ للهجرة، جاءت مدرسة البصرة بسمة التفؤل والحب، وليس أدل على ذلك من الاشعار التي صدت بها المتصوفية البصرية (رابعة العدوية) حتى لقد وُسمت فيما بعد بشهيدة الحب الالهي .