حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٧ (عدد يوليو – سبتمبر ٢٠١٩)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

"الفناء والحلول عند الحلاج"

باسل ماشع المطيري *

جامعة عين شمس– كلية الآداب – قسم الدراسات الفلسفية

المستخلص

يتضمن عنوان البحث "الفناء والحلول عند الحلاج ، ويشمل ثلاثة مباحث:
الأول: الرموز والإشارات في النصوص الحلاجية.
وفيه نتطرق للرموز الشعرية والنثرية التي تعد باكورة الحديث الصوفي في الرمزيات والاشارات الصوفية،وأخذنا نماذج عن علوم التعمية والأمثال الأشارية بغية الوقوف بعلاقتها بالفناء وربطها بالتصوف عنده ، ووجدنا كيف أن الحلاج وظف الرمز في خدمة النص الصوفي .
الثاني: مفهوم الفناء والحلول عند الحلاج.
وسنتطرق لحقيقة الحلول عند الحلاج ، وحاولنا –بمقدار الإمكان– من أظهار التأويلات المغلوطة والتفسيرات الخاطئة حول الحلول ، ، فليس هناك شطح بقدر ما كان هناك سوء فهم لتأويل النصوص، وعدم فهمنا للمجاز الصوفي ، وكيف أن الحلاج يخبر عن" الاثنينية " بين الله والعالم في أكثر من نص من نصوصه الشعرية " ولا يمزج بين البشرية والصفات الإلهية ، وإن الفناء ما هو الا فناء مجازي لغوي.
الثالث: أراء المستشرقين في مفهوم الفناء عند الحلاج.
وحاولنا في هذا البحث تفنيد وجهات النظر القاصرة – في رأينا – من ربط التصوف بالتأثيرات الاجنبية وكيف ان التصوف والفناء هو موجود ضمني في التراث الاسلامي الصرف، وحاولنا التعقيب على مفهوم الفناء المغلوط لدى كثير منهم.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٩.

المقدمة

إن قضية الفناء من القضايا المهمة في التصوف الإسلامي، وقد عبرت عن الحالة الروحية لطائفة من المسلمين عبر فترات زمنية معينة وكانت محل أشكال وأخذ ورد بين الباحثين، إلا أن جهود الباحثين في الوطن العربي لم تتناول جميع جوانب قضية الفناء، فأصبحت قضيته أرضاها خصبة للدراسات المتخصصة التي تتناول جوانب معينة منها، لمحاولة الوقوف على أبعاد والنقاش حولها- أو الأقتراب من ذلك- ومن بينها الفناء والشطح واللغة الإشارية لدى الحلاج بوجه عام الذي لا يزال شغل الناس في أيامنا هذه بين تكفير وتفسيق وتضليل.

ومن الملاحظ أن الحركة الروحية في التصوف الإسلامي طرأت عليها تحولات كثيرة، وكانت هناك العديد من النقاط المفصلية التي غيرت ملامح الحياة الروحية لدى عدد من الطوائف الإسلامية، ومن أهم تلك التحولات الواضحة التي طرأت على زهّاد والعبّاد منذ أوائل القرن الثالث الهجري، وتحديداً من ذلك الوقت لم يسمى الزهّاد والعبّاد بهذا اللقب، إنما عُرفوا بالصوفية، كما أنهم اتجهوا إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك مُحددين طريقاً يترقى السالك له فيما يُعرف بالمقامات، وتعتبر الأحوال والمقامات والفناء عند الصوفية طريقا موصله إلى معرفة الله عز وجل، وقد وصفها ابن خلدون في مقدمته بالغاية المطلوبة لتحقيق السعادة "ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة"[١] وقد امتدت مناقشاتهم إلى مواضع عديدة من خلال المقامات والأحوال فقد تناولوا "المعرفة ومناهجها، التوحيد، والفناء، والاتحاد، والحلول، وأصبحت لغتهم رمزية خاصة لا يشاركهم فيها سواهم"[٢] ولذلك يُمكن القول بأن القرن الثالث يعتبر بداية تكون علم التصوف بمعناه الدقيق،واكتمال أركانه، ومن ملامح هذه البداية أن أصبح التصوف متميزاً عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، كما يشير إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته قائلاً: "وصار علمُ الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهو الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم [يقصد الصوفية]"[٣] فقد كانت تلك الانطلاقة الحقيقة لعلم الصوفية، وتشكل موضوعاته الرئيسة، التي تمت مناقشتها فيما بينهم، وإن أخذت صور متعددة بالتعبير والسلوك.

وقد كانت أفكارُ هؤلاء المتعلقة بنظرية المعرفة ليس فيها بساطة تعابير الزهاد في القرنين الأول والثاني، بل كانت تمثل اتجاه التصوف وأقرب إلى منهج أكثر دقة وعمقا، وإن شئت قل هي تحول واضح من الزهد إلى التصوف من حيث هو فلسفة أبستمولوجية (معرفية).

يتضح في بواكير التصوف النظري اتجاهان متمايزان، الأول يمثله صوفيةٌ معتدلون في آرائهم، يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي، والثاني يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء، ونطقوا بعبارات غريبة، عُرفت بالشطحات، وكانت لهم تصورات لعلاقة الإنسان بالله وصفت بالحلول والاتحاد. ومن أبرز ملامح التحول من الزهد إلى التصوف، ظهور الكلام في الفناء عند كثير من صوفية القرن الثالث الهجري بوضوح، وهو – أي الفناء – يشير عندهم أحيانا إلى معنى أخلاقي حين يُعرفونه بأنه فناء صفة النفس، وهم يقصدون به أيضا فناء الإنسان عن إرادته، وبقاءه بإرادة الله، وكذلك الفناء عن رؤية الأغيار أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق.ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت الفرق والإثنينية بين الله والعالم، وهو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الأخر ينطق بقول يفهم من ظاهره القول بالاتحاد والحلول الذي يظهر من كلامه عدم التفرقة بين الإنسان

والله أو بين العالم والله، ولذلك قيل إن الفناء مزلّة أقدام الرجال، فإما أن يثبت الصوفي فيه أو أن تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للشريعة والعقيدة الإسلامية،ويرجع السبب في تلك الآراء المتباينة ،عدم فهم النصوص الصوفية ،وجهلهم في اللغة العربية والمجاز، وعدم تحققهم من لغة القوم . كما ستكشف عنه أبواب الرسالة.

- أهمية البحث :

تكمن أهمية البحث في عدد من الجوانب التي يتناولها البحث وأظنها الأولى في المكتبة العربية بهذه الطريقة، حيث يرصد البحث ملامح اللغة الإشارية ومدى علاقتها بالفناء والحلول، كما يسلط البحث الضوء على مدى تمثيل الحلاج للتصوف الشاطح ، يخضع أصحابه لأحوال الوجد والفناء، فتصدر عنه عبارات موهمة ومستشنعة الظاهر في تعبيرهم عن صلة الإنسان بالله، وكيف غلب على الحلاج حال الفناء، وكيف تضمن الفناءُ عنده فناء الإرادة، وما معنى أن أهم ما يتميز به فناءُ الحلاج هو سقوط ما سوى الله شهودا، بحيث لا يعود الصوفي مشاهدا إلا حقيقة واحدة هي الله ، بل لا يعودُ مشاهدا لنفسه لتلاشى نفسه مع مشهوده، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم وفناء الهوية، وغيبة الآثار. ومدى توافق قوله بالحلول. ، ومدى تأثره بثقافات أجنبية كالفلسفة الهيلينية والأفكار الفارسية والشيعية والعقائد المسيحية كما يقول بعض المستشرقون؟!

ويقوم هذا البحث من خلال ذلك الطموح على نصوص الحلاج ، وهي نصوص شديدة الرمزية في معظمها، كما يُخبرنا القشيري(٤) أنه أصبحت للصوفية منذ القرن الثالث الهجري لغة اصطلاحية خاصة، فيما بينهم، بحيث يفهمونها هم، ولا يفهمها غيرهم، بل أنها مبهمة على من ليس بصوفي، لأن هذه اللغة تعبر عن أسرار وحقائق ذوقية وهبها الله لهم، وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الأسرار فيمن ليسوا أهلا لها. ومصنفات الحلاج هي المصدرُ الأساسُ لهذا البحث، وإن كانت لا تحول من استشهادات أيضا بقراءات كبار الكتاب لهذه المصنفات، سواء كانوا من الصوفية المتقدمين كالطوسي والقشيري ووالطوسي أو من المستشرقين كماسنيون ونيكولسون، أو من باحثين معاصرين كأبي العلا عفيفي والتفتازاني وعبدالرحمن بدوي وغيرهم.

- إشكالية البحث :

يتناول البحث بعض التساؤلات والإشكاليات محاولاً الإجابة عليها ومن أهمها:

- ما هي أبرز معاني الفناء عند الحلاج،وإلى أي حد تمثل معنى الحلول لديه،وما هي اللغة الإشارية فيه؟
- ما هي حقيقة مذهب الحلاج؟ وهل يصح نسبته للقول بالحلول والاتحاد؟ وهل هو حقيقي أم مجازي؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الحلاج نموذجا للشطح في تصوف القرن الثالث الهجري؟ وما هو مفهوم الشطح ومعاييره؟
- هل نجد في نصوص الحلاج ما يشعرنا بالمغايرة بين الله والإنسان، واستخدامه للمجاز؟ أم تكشف هذه النصوص عن " الجمع " بين الوجوديين؟
- ورأي المستشرقين في مفهوم الفناء عند الحلاج.

- المنهج المستخدم في البحث :

يعتمد البحث منهجا تتعدد أدواته بين "التحليل النصي" لنصوص الحلاج، بهدف الوقوف على رؤيته للفناء، ويتخذ البحث منهج "النقد" لبيان مدى تكشّف رؤيتها للفناء عند بين الاعتدال أو الشطح، ومدى تحقق الفناء والشطح لكلاهما، وبذلك يكون منهج البحث المستخدم المنهج التحليلي النقدي

حقيقة الحلول عند الحلاج

أولا: الحلاج.. التاريخ والثورية والإعدام

ترجمة عن شخصية الحلاج : ٨٥٨م-٩٢٢م " ٢٤٤ه-٣٠٩ه:

لم تحظ حياة شخصية صوفية من الاشكال كما حظيت حياة الحلاج من الاهتمام ، بين من يرفعه صديقا ومن يضعه زنديقا!!بين من يجعله في مقام الشهداء ومن يتهمه بأنه من السحرة والأدعياء ..فمنهم من كفره ، ومنهم من عظمه ، ومنهم من اعتذر له.

مولده:

هو الحسين بن منصور الحلاج وأكتسب لقب الحلاج أومغيث ،وسمي الحلاج بسبب عمله في حلج القطن ومنه من ربط تلك الكنية بروحانيات التفاسير وأقرنها بالكرامات التي نسبت له ومنهم ولده أحمد الذي قال إنها واردة بسبب كلامه عن أسرار الناس وما يضمرون فدعي بـــ(حلاج الأسرار) .

ولد ونشأ بواسط العراق سنة٢٤٤ه ، وصحب الجنيد والنوري والشبلي وغيرهم من الصوفية

وتعددت أسفار الحلاج متنقلاً من خراسان إلى العراق ثم إلى مكة المكرمة، ثم جاء إلى بغداد لينشر فكره وطرحه الصوفي نثرا وشعرا في كل بقاعها بغير كلل أو ملل، وكثرت الحكايات والأسمار وطرائف القصص عنه فترة إقامته في بغداد، منها ما ذكره ابن الوردي بقوله: "قدم الحلاج بغداد متزهدا متصوفا، يخرج للناس فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس، ويمد يده في الهواء ويعيدها مملوءة دراهم أحدية يسميها دراهم القدرة، ويخبر الناس بما أكلوه، وما صنعوه في بيوتهم."[٥]

كان الحلاج بالإضافة إلى تصوفه يملك روحا ثورية كبيرة وكان يهدف من ذلك إلى تحقيق العدالة الإجتماعية وإزالة كل أشكال العبودية والطبقية التي كانت سائدة في المجتمع أنذاك ولذلك هناك من الباحثين من ذهب بانه اتصل في مرحلته الثورية بالحركة القرمطية التي كانت تنشط في الجزيرة العربية وكانت خلاياها الثورية تثير الفزع والخوف في عاصمة الخلافة العباسية وحكوماتها المحلية ، " فقد كان هناك صراعا بين المرقعة والصوف : فالجبة البيضاء علامة تجمع كل السنيين الموالين للسلطة، بينما القماش المرقع بخرق ملونة أصبحت علامة للرهبان والمتشردين غير المنضبطين الخارجين عن السلطة "[٦] وكانت تهدف إلى تحقيق مجتمع إشتراكي يتساوى فيه الأفراد في الحقوق والواجبات وتزول فيه جميع الأشكال العنصرية والطبقية " غير أن لوي ماسينيون توصل في دراساته إلى العجز عن إثبات إنتماء الحلاج أو عدم إنتماءه إلى القرامطة[٧].

وبعد إزدياد شعبية الحلاج الذي كان يملك شخصية كاريزمية ونفوذا كبيرا بين اتباعه ومريديه رأت السلطات الحاكمة أن هذا المتصوف الثوري[٨] يشكل خطرا على سلامة الحكم وشرعيته وخاصة الوزير حامد بن العباس الذي كان يخشى كثيرا من نفوذ الحلاج بين العامة حتى أستطاع إقناع الخليفة العباسي المقتدر بخطورة الحلاج ومخطئ من يظن بأن الحلاج سار إلى حتفه الأخير مباشرة أول مرة، فأخبار الحلاج تفيد بأن دعوته أثارت مقاومة شديدة سياسية ودينية وصوفية أيضاً، فقصر الخلافة اتهمه بالتآمر على الدولة والدعوة سراً إلى مذهب القرامطة المرفوض آنذاك. ورجال الدين رأوا أن أفكاره تعد خروجاً سافراً عن أحكام السنة والجماعة بل ومنهم من أعلن بأن الحلاج نفسه يمثل خطراً على المسلمين. أما الصوفية وهو فيهم فأخذوا عليه أنه أفشى السر الصوفي إلى العوام وهم في نظرهم وقتئذ لا يفقهون رمزية التصوف ولا الخطاب الصوفي لأنه نص استثنائي خاص.

وبناء على ذلك وبطلب شخصي من الوزير ابن الفرات أصدر الفقيه ابن داوود الظاهري فتوى ضده بالقبض عليه سنة ٢٩٧ هـــ، لكن الحلاج كما تروي أخباره نجح في

الهروب إلى الأهواز، لكنه بعد ثلاث سنوات قبض عليه وأمر الوزير علي بن عيسى ترك الكثير من الحرية في التعامل مع الناس، لكن بعد سبع سنوات طلب الوزير حامد من القاضي المالكي أبي عمر بن يوسف فتوى أخرى ضده، وبعد محاكمة طويلة أحل دمه وحكم عليه بالإعدام، وفي ظل حكم الخليفة المقتدر تم تنفيذ الحكم، وفي يوم ٢٤ من ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـــ

فعقدت له محاكمة بعد أن أنتقل من سجن إلى آخر وقد تالفت جلسة المحاكمة من بعض الفقهاء " من القاضي المالكي أبي عمر الحمادي رئيسا وهو الذي كان قد وافق حامد بن العباس وأفتى بقتل الحلاج إذا ثبتت عليه تهمة الزندقة وأما القاضي الحنفي أبو جعفر البهلول الذي كان قد اعترض على قتل الحلاج ما لم يقر بالزندقة على نفسه فقد أقصي من المحكمة وعين مكانه قاض حنفي آخر هو أبو الحسن عمر الأشناني الذي كان قد قدم من الشام ليخلف ابن البهلول في منصبه كذلك حضر المحكمة رئيس الشهود القاضي عبدالله بن مكرم، بينما وقف قاضي الشافعية ابن سريج ضد قتله ونافخ ودافع عنه ، كذلك الحنابلة.

مثل الشهيد أمام هؤلاء القضاء كالطود الشامخ الذي لا يخشى إلى الله ولا يطلب العفو والشجاعة إلا منه وحده فقط ويقول من نقلوا وقائع المحاكمة أن القضاة فشلوا في إثبات تهمة الكفر والزندقة إلى الحلاج ولكن حكم الإعدام قد صدر في النهاية ليس لان القضاة توصلوا إلى إدانة صريحة لا تقبل التأويل بكفر الحلاج ولكن لان الوزير حامد بن العباس أراد أن يصدر هذا الحكم فكان لا بد أن يصدر الحكم كما اراد.

وسيق الحلاج إلى ساحة الإعدام واجتمع الناس من حوله كعادة الناس في كل زمان بالإجتماع لكل حدث جديد فمنهم من كان يترحم عليه ومنهم من صدق كلام القضاة وصدق بان الحلاج هو حلال الدم وانه يجب على سلطان الزمان قتله وإراحة المسلمين من شروره وبين هذا وذاك تجمع بعض الفضوليين الذين لم يكن لهم من أمر الحضور إلا المشاهدة فقط " وأجتمع عليه خلق كثير ثم تلي امر الخليفة المقتدر وفيه : " وأضربه الف سوط فإن لم يمت فتقدم بقطع يديه ورجليه وانصب رأسه واحرق جثته " وتقدم الحلاج فلما رأى الخشب والمسامير ضحك كثيرا حتى دمعت عيناه فقال له أبو الحسن الحلواني وهو احد مريديه : " يا سيدي ما هذه الحال ؟ قال : " دلال الجمال الجالب إليه اهل الوصال " وجعل يتبختر في قيده ويقول

نديمي غير منسوب	إلى شيء من الحيف
سقاني مثل ما يشر	ب فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس	دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح	مع التنين في الصيف[٩]

وفي اليوم الثاني تم اعدام الحلاج بعد ان انزل من الجذع وقدم امام السياف فقال بأعلى صوته " حسب الواحد إفراد الواحد له " ثم قرا " يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق ألا إن الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد " (سورة الشورى الاية رقم ١٨) تقدم السياف وضرب عنقه وسقط راسه المبارك[١٠] .

كتب عن تلك الحادثة د. عبدالرحمن بدوي في كتابه (شطحات الصوفية) ما نصه: (إنما كان الصوفية –الى ما قبل الحلاج– ينطقون بالكلمات الشطحية في غير تحرج ولا تحرز، لانه لم يكن للسلطان الخارجي بعد تأثير عليها ،أما منذ قضية الحلاج فقد بدأ

الصوفية يتبينون ما سيترتب على أقوالهم من نتائج، عملية لابد لمن يؤثر العافية منهم أن يحسب لها الف حساب)[١١].

ومثلما هي إصطلاحات الصوفية الخاصة بمفاهيمهم، فقد يطلق المتصوفة على كلمة الحق النابعة من دواخل النفس "بالشطحات" وتعريفها هو (كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى) .وقد أودي الحلاج حتفه بسبب تلك "الشطحات" الصوفية التي لم يفهمها (أولياء الأمر) كما هو ديدنهم في عدم الفهم أو افتعال ذلك وهو الأرجح حتى أوصلو الأمم الى خواء العروش وخراب الديار وإهراق دماء عباد الله.

وشطحة الحلاج هنا قوله (أنا الحق) و(ما في الجبة إلا الله) التي علق عليها لاحقا الأمام (ابوحامد الغزالي) البغدادي مبررا (إنها من فرط المحبة وشدة الوجد) . وقد كتب عن شطحة الحلاج تلك قطب الزمان الصوفي (عبدالقادر الجيلاني البغدادي) بعد قرنين (عثر الحلاج ولم يجد من يأخذ بيده، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده). وقال عنه (أبو العباس المرسي الإسكندري): (أكره من الفقهاء خصلتين ،قولهم بكفر الحلاج ،وقولهم بموت الخضر عليه السلام ..أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل،وما نقل عنه يصح تأويله.)[١٢]. وقد قال فيه حافظ الشيرازي شعرا (إن تصلبني الليلة ،فان دمي يخط على الأرض :أنا الحق، مثل منصور الحلاج) .لقد رفض الحلاج "التقية" التي مارسها (الشبلي) أستاذه وقدوته مما يدلل على اختلاف سجية البشر وحتى من خلال رأيهم بما آل إليه حاله ،فهذا (الصولي) يقول عنه (أنه رجل جاهل يتعاقل) ويتعاقل هذه مازال العامة في بغداد يقولونها اليوم للدلاله على المراءاة والمكابرة .

يقول العارف الكبير محيي الدين بن عربي:

فمن فهم الأشارة فليصنها وألا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحبة أذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني
فقال أنا الحق الذي لا يغير ذاته مر الزمان[١٣]

وقد عاتب العارف الكبير السهروردي الشهيد الحلاج لأباحته سر المحبة لغير أهله وقال:

واحسرتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر أن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح
وأذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السفاح[١٤]

المبحث الأول : الرموز والإشارات في النصوص الحلاجية:

" من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا " الحلاج[١٥]

" لئن كانت اللغة عند ابن جني هي " أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم " فإن للصوفية لغتهم الخاصة التي حاولوا بها التعبير عن الأغراض والمرامي الذوقية التي اختصوا بها، وتعارفوا فيها بينهم على الدلالات الروحية للفظ الواحد "[١٦]

وأية ذلك ما تزخر به المعاجم الصوفية في التراث الإسلامي من معاني ورموز ومصطلحات على مستوى المتقدمين والمتأخرين على حد سواء، بحيث يظهر لنا مدى اتساع حجم المعرفة الرمزية واللغة الخاصة الإشارية لهذا العلم القائم بذاته.

وليس ذلك بدعا للمتصوفة وحدهم، بل الشعر العربي يزخر بالتأويلات ،والمرامي الشتى في البيت الواحد ،فالنصوصالشعرية حمالة أوجه ،" وأول علماء العرب من استخدم علم الرموز والتعمية هو الخليل بن احمد الفراهيدي المتوفى١٧٣هـ في كتابه " المعمى "، وكذلك الفيلسوف الكندي المتوفى٢٥٢ه في رسالته في استخراج المعمى"[١٧] كما تظهر بذلك العلوم التأولية والقراءات الحداثية المعاصرة للنصوص الأدبية، وليس ذلك

خصوصية باللغة العربية وحده، إنما لدى جميع لغات العالم ، فهي طبيعية بشرية ،قبل أن تكون خصيصة لغوية ، ونورد في ذلك مثالا بسيطا شارد في اللغة العربية لبيت شعر جاهلي وليس حداثي ،وسنرى كيف ذهبوا في تفسيره طرائق قددا ، ومعاني شتى، وهو قول الحارث بن حلزة في معلقته حيث يقول:

زعموا أن كل من ضرب العير موال لنا وأنى الولاءُ

"فقد اضطرب الناس في تأويل هذا البيت . فقيل : أراد بالعير الوتد، وبالضاربين العرب ، لأنهم كانوا أصحاب عمد. وقيل عير العين وهو ما نتأ منها ، أي كل من ضرب عير عينه بجفنه ، وقيل العير ما يطفوا على الحوض من الأقذاء وأصله التشديد وهو العائر والعير، فخفف كما قبل هين وهين . وقيل فيه وجوه كثير ليس هنا مقام البسط لعرضها ،إنما هي للاستشهاد فقط"(١٨)

وأي نص أدبي حمال أوجه ، وذلك يناسق مع جميع النصوص الإنسانية على حد سواء، التي تختلف فيه التأويلات الفمنولوجية والتأويلية بحسب معرفة القارئ وبحسب اتساع النص ..

فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة ، ولكل مفسر وجهة نظر ، بسياقات مفتوحة كما يقول امبرتو ايكو(١٩)

ونرمي في هذا الباب الاقتراب من الرمز الصوفي عند الحلاج قبيل الولوج لمفهوم الفناء عنده ،كي نضع بذلك خلفية بسيطة عن المرامي الذي ينشدها والمقاصد التي يريدها في نصوصه ..فأغلب المشاكل والخلافات تخرج من رحم التعريفات والتصورات ، فلذلك قيل : "لو تعارفنا .. لتآلفنا "، فالتصور الخاطئ ،سينشأ عنه تفسير خاطئ ،ومن ثم حكم خاطئ ..فدورنا بهذا الباب البسيط أن نميط اللثام عن الرمز الصوفي وخصوصا عند الحلاج كي نفهم مقاصد الفناء عنده، وما يرنو إليه ،من قصائده ونصوصه..

فمن الملاحظ أن استخدام اللغة كرمز ومجاز وتشبيه واستعارات وإشارات حالة إنسانية بشرية مشاعة ليست خصوصية لمجتمع معين ولا لغة معين بعينها، ففي كل لغة مجاز واستعارات وتشبيهات تحاول الوصول للمعنى المقصود في كنه قائلة ..

يقول الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية:

ألا إن الرموز دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤاد
وإن العالمين لهم رموز وألغاز ليدعى بالعباد
ولا اللغز كان القول كفرا وأدى العالمين إلى العناد(٢٠)

لذلك فإن الصوفية لم يفعلوا شيئاً غريباً ، ولم يكونوا بدعاً عن غيرهم في أخفاء المعنى والرمز ،فعندما استنوا لأنفسهم منهجا ونظاما وألفاظا لا يفهمها غير أهل الحـــقيقة، وأهل الأختصاص، قد تكون غريبة وغير معلومة مهما بذل من الجهد، إلا أنها ألفاظ مرمزة لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر، بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف،فوضعوا الرمز كإشارة لما يقولون وما يعبرون عنه.وقد سأل أحد المتكلمين أبا العباس ابن عطاء (٢١)"ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين وخرجت عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلبا للتمويه وسترا لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا، كي لا يشربها غير طائفتنا، ثم اندفع يقول:

أحسن ما أظهره ونظهره بادئ حق القلوب نشعره
يخبرني عنه وعنه اخبره أكسوه من رونقه ما يستره
عن جاهل لا يستطيع ينشره يفسد معناه إذ ما يعبره

لا يطيق اللفظ بل لات يعشره ثم يوافي غيره فيخبره
إذا اهل العبارة ساءلونا أجبناهم بإعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضا تقصر عن ترجمة العبارة
ترى الأقوال في الأفعال أسرى كأسر العارفين ذوي الخسارة[٢٢]

ويلجأ الصوفي الى الترميز أيضا ،لان اللغة في نظره تبقى عاجزة عن احتواء كل ما يقذفه الذوق في قلبه من معان و أسرار و دلالات، كل هذا يجعل من اللغة لدى الصوفية عاجزة أو قاصرة، لأنها برأيهم تختص فقط بمعالجة ما تكن به صدروهم من معاني محسوسة من الأشياء ومن افكار معقولة لديهم ، ومن أذواق روحية تتجلى بذواتهم ،وفي ذلك يقول "ابن خلدون" في هذا السياق: "أن محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي متعذرة، بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل اللغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ومتخيل أو تعرفه الكافة، إذ أن نشأت اللغات إنما هي تواضع واصطلاح[٢٣]

وبين لنا الطوسي في (اللمع) –أيضًا– معنى الرمز عند صوفية القرنين الثالث والرابع، قائلًا: «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"[٢٤]

والرمز ليس خصيصة لدى السادة المتصوفة كما قلنا ، لكن لها مضامين كثير موجودة ضمن ثنايا الشعر العربي والعالمي على حد سواء.

وفي ذلك يقول الشاعر العربي :

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة محزون ولم تتكلم
فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلا وسهلا للحبيب المتيم[٢٥]

ولقد أوضح الشعراني السبب الذي من أجله استخدم الصوفية إشاراتهم ورموزهم، حيث يقول : «إن الفقيه إذا لم يوفق يقال له إنه أخطأ، أما الصوفي فإنه عندما لا يوفق يقال: إنه كفر،!! لذلك كان لزاما على الصوفية استخدام الإشارات"[٢٦]

حتى لا يشتد إنكار العامة لهم، فوضعوا هذه الرموز كطوق نجاة لهم ولأسرارهم ، ونرى أن الحلاج بما يمثله من نضوج فكري صوفي في القرن الثالث قد فصل وأسهب في ذلك الرموز، سيما وان له كاتبا كاملا يرمز بذلك " كتاب الطواسين"

وطرائق الرمز والتعمية عند الحلاج نجدها في بثلاث أوجه:

١- تعمية بالمعاني المشتقة من لفظ الحرف .واستخدمه في طاسين الفهم حينما قال " كأني كأني أو كأني هو أو هو أني " كما سنعرضها بعد قليل.

٢- تعمية الكلمة بتغيير مراتب حروفها.وهي عن طريق القلب وهو تغيير مواقع حروف النص يقول الحلاج : " اقلب الكلام وغب عن الأوهام وارفع الأقدام عن الوراء والأمام ، واقطع تيه النظم والنظام ، وكن هائم مع الهيام"[٢٧]

٣- تعمية بزيادة الحروف أو نقصانها . فيبدل فيها بكل حرف شكل أو رمز أو حرف محدد ثابت دائما ، نرى ذلك بجلاء في الرسوم والأشكال التي ملئت كتاب الطواسين[٢٨]

والطواسين هي جمع من حرفين " طاء– سين " وطاسين هي حرفان " ط" و"س" وجاءا في فواتح السور القرآنية : الشورى والنمل والقصص، وتُرسم هذه الكلمة في القرآن كحرفين موصلين "طس" .

ويتألف كتاب الطواسين من عشرة طواسين هي: طاسين المعرفة، طاسين السراج ، طاسين الفهم ، طاسين الصفاء ، طاسين الدائرة ، طاسين النقطة، طاسين الأزل ، طاسين المشيئة ، طاسين التوحيد ، طاسين الأسرار، طاسين التنزيه.

" وعبر الحلاج عن رؤيته في الطواسين بالرمز والطلسم ، فكانت رموزه هي : النقطة ، والحرف ، والرقم، والخط ، والشكل الهندسي ، والشكل المشتق من الطبيعة . أما الطلسم فهو مركب من هذه الرموز . وقد نحا بذلك نحو لغة نستطيع أن نعد الرمز فيها " مفردة " و" الطلسم " جملة" . [٢٩]

والحلاج في نصوصه الشعرية والنثرية يحتاج إلى معجم استثنائي خاص ينبغي على المستقرئ لتلك النصوص أن يستعين به لفك شفراتها التي غالبا ما تتسم بالغموض اللغوي والدلالي والإشاري ، وأية ذلك ما نستعرضه من نصوص رمزية على سبيل العرض لا الحصر وما يرمز له ولم يسميه. وفي ذلك يقول الحلاج :

وطار قلبي بريش شوق مُركب في جناح عزمي
على الذي إن سُئلتُ عنه رمزت رمزا، ولم أسم[٣٠]

والباحث يجد في نصوص الطواسين للحلاج قراءات تأويلية لا تنتهي ، حيث انه نص مفتوح قابل للتأويلات عديدة، ورموز وإشارات فريدة ، من حيث استخدامه لغزارة الأفعال والجمل القصيرة، ووفرة الجمل الفعلية، والترادف والرمز .والسبب عائد للمعنى الباطني الذي لا يدركه عامة الناس، حيث لا بد من الحجب والكفر وتغطية هذا العلم بالرمز كما قال الحلاج:

كفرتُ بدين الله والفكرُ واجبٌ علي، وعند المسلمين قبيحُ[٣١]

وتفسير هذا النص عبر رسالة كتبها الحلاج لابنه فقال له: " ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر ، فان ظاهر الشريعة شرك خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جلي".

ويفسرها قول :"ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحته إيمان ، ولا طاعة إلا وتحتها معصية "[٣٢]

وعن الإشارة ورمز العبارة يقول الحلاج :

"كتبت إليه بفهم الإشارة وفي الأنس فتشتُ نُطق العبارة
كتاب له منه عنه إليه يُترجمُ عن غيب علم الستارة "[٣٣]

فليس له إلا الإشارة والرمز ، والمعنى كما قيل : في بطن الشاعر ، يقول الحلاج :" أسرارنا بكر ، لا يفضها وهم واهم ، ولا فهم فاهم"[٣٤]

وكذلك إغراقه في الرمز في قصيدته التي من بحر الوافر :

ثلاثة أحرف لا عجم فيها ومعجومان وانقطع الكلامُ
فمعجوم يشاكل واجديه ومتروكٌ يصدقه الأنام
وباقي الحرف مرموزٌ معمى فلا سفر هناك ولا مقام [٣٥]

وشرح الرمز والإشارة في هذه القصيدة واللغز الشعري المكتنف فيها، فهو يعني بها كلمة التوحيد ، فيها فالتاء والياء معجمتان " اي منقوطتان" والواو والحاء والدال لا عجم فيها ..

ويورد عبد القادر الحصني في شرحه لهذا الرمز يقول فيها :

ثلاث أحرف غير منقوطة والواو والحاء والدال، وحرفان منقوطان " التاء والياء" وانقطع الكلام، أي : لا كلام في التوحيد .فمعجوم الفاء استئنافية ، وهي بداية لمعنى جديد، وهذا لغز أخر ، معجوم هو حرف التاء ، يشبه ماترك وحيدا معه وهو حرف الياء ، والمشاكلة في اشتراكهما في الرسم وعدد النقط ما بين فوق وتحت . ويعني به أن التوحيد بالتصديق لا فقط بالكلام المعبر عنها بالألفاظ ، إنما هو حال.والبيت الثالث باقي الحروف ،ويعني كل من تكلم عن التوحيد لا بد لهمنتأويل. وتشير وترمز ومع ذلك

يستغلق عليك ، لان الكلام في التوحيد منقطع لا يصلح منطقا ولا يصلح مستقرا " فملخص ديني التوحيد ولا كلام في التوحيد ، فهو معنى يدرك بالذوق لا بالقول"[٣٦]
ومن معاني الرموز الإشارية ما يقوله الحلاج في طاسين بستان المعرفة :
"المعرفة في ضمن النكرة مخفية ، والنكرة في ضمن المعرفة مخفية ، النكرة صفة العارف وحليته ، والجهل صورته، فصورة المعرفة عن الإفهام غائبة آيبة ، كيف عرفهُ ولا كيف، اين عرفهُ ولا أين .. ما صحت المعرفة لمحدود قط" [٣٧]

فها نحن أولاء نجد نكران المعرفة وقصور الإنسان عن المعرفة الإلهية ، فكيف نعرفه ونحن نكره وكيف ندركه ونحن قصار المعرفة والحواس، وكيف يعرف الإنسان الناقص الله الكامل، وكيف يدرك الجزء معنى الكل،وكيف يعرف المنتهي اللا منتهي . وهذا اعتراف ضمي من الحلاج بالحيرة عن إدراك الإدراك، ومعرفة الله الكامل لا يصلها الانسان القاصر ،– وهذا المعنى سيصل اليه الفيلسوف ديكارت بعد قرون طويلة في دلالة على وجود الله– ، فمعرفتنا مقصورة بالجهات والحواس، بينما معرفة الله كما يراها الحلاج لا تتضمن الجهات ولا تلحقه النهايات .

فهو" محجوب بالاسم والرسم والوسم " كما يقول:
حجبهم بالاسم والرسم والوسم وحجبهم بالقال والحال والكمال والجمال "[٣٨]

فمالنا الا الاسم، والاسم غير المسمى ، فالله لا تدركه الحواس ولا يلحق بأوصاف الناس وهو اكبر من أن يقاس .فكيف السبيل اذن لمعرفة الله ؟؟

مالنا الا التشبيه والاستعارة والكناية والرمز والإشارة ، وشتان بين الشبيه والأصل ،فما هو الا الوصف والتشبيه ،عن هذه المعرفة التي وصفها كبستان " بستان المعرفة "وتسميته بهذا الاسم دلالة رمزية يدل بها على أن المعرفة كبستان عظيم ، وأنت فيه غريب !!مهما تجولت وبحثت عنها ،ستجد في كل يوم صنوف من ثمار المعرفة والذوق ، يوما بعد يوم ، ولحظة بعد لحظة ،لكن ما لنا فيه الا التشبيه عن ما ذقته، وما رأيت ، يقول يصف ذوقه المعرفي بتكرار أدوات التشبيه :

"كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه " و " لا هي هو ، ولا هو هي ، ولا هو إلا هي ، ولا هي إلا هو ، ولا هو إلا هو فالعارف من عرفانه والمعرفة بمن بقى " [٣٩]

وهذه المعرفة التي يحاول فيها تكرار التشبيه تشير إلى حيرة العارف والصوفي الذي يحاول إن يشبه المطلق ولكن لا تسعفه الكلمات فهو خائف يترقب ، ومرعوب يكرر ما شاهد ، لكن مع هذا التشبيه الذي نرى فيه الامتزاج والفناء وإلغاء للأثنينة بين العبد والرب نجده يستدرك في نهاية النص النثري الجميل بالفصل مع اثبات الوصل.. فلا هو اتصال ولا هو انفصال ، فإن كان الله أقرب للعبد من حب الوريد الا انهما لا يتمازجان وبنفس الوقت لا يفترقان..وكما يقول المناطق " خصوص وعموم من وجه" وكما يقول علماء الكلام لا منفصل عن العالم ولا متصل حال فيه ونوضح النص بهذا الشكل :

لاهي هو = فصل ← لا حلول ولا اتحاد (من طرف الحلاج)

ولاهي هو = فصل ← لا حلول ولا اتحاد (من طرف الإله)

ولا هو إلهي = جمع ← حلول واتحاد

ولاهي إلا هو = جمع ← اتحاد حلول

ولا هي إلا هو (ثانية) = إثبات الاتحاد والحلول

ولا هو إلا هو = الفناء بالهو (الألف ← هو)

قد تزداد درجة القرب، ثم تزداد حتى يتحدث المحب عن الله بصيغة المتكلم، فقد غاب عن نفسه، وعن كونه، فلم يعد يرى إلا الأول والآخر والظاهر والباطن سبحانه، أو كما يقول الصوفية: يغدو الكلام إشارةً منه به إليه!

يقول في نهاية نص بستان المعرفة :

"بقية القصة مع القصاص ، والمعرفة مع الخواص ، والكلفة مع الأشخاص ، والنطق مع أهل الوسواس ، والفكرة مع أهل الإياس ، والغفلة مع أهل الاستيحاش ، والحق حق ، والخلق خلق ولا باس"(٤٠)

فها هو يشير أن الحق حق والخلق الخلق ومع ذلك فهما لا ينفكان،فكما ترى الأمتزاج بين الحق والخلق تجد بينهما برزخا لا يبغيان،وهذه رمزية لا يعرفها إلا الخواص ومن ذاقها من أهل العرفان..

فمن هذا الرمز نجد أن التأويل لهذه النصوص تأخذنا لمرامي طويلة ، وطرائق قددا ، يلمح بها الحلاجُ إلى الرمز كمسعف لمعرفه وأذواقه.. فما له طريق إلا الإشارة دون العبارة كما قال النفري:(٤١) " كلما أتسعت الرؤية ضاقت العبارة "

ويقول في ذلك الحلاج :

كتبتُ إليه بفهم الإشارة وفي الأنس فتشتُ نُطق العبارة
كتابا له منه عنه إليه يترجم عن غيب علم الستارة (٤٢)

وفي هذا المعنى وضع العز بن عبد السلام (٤٣) صعوبة التعبير عن معرفة الله بالعقل والمقال إنما تعرف فقط بالحال :

يا أيها المدعي لله عرفانا وقد تفوه بالتوحيد إعلانا
وتطلب الحق بالعقل الضعيف وبالقياس والرأي تحقيقا وتبيانا(٤٤)

كذلك هو الصوفي المستغرق في الحق ، فإذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره .فهو فناء المحب بالمحبوب ، حيث نرى الكل في الواحد . وهذا ما سنشرحه بالتفصيل عند الحديث عنه في باب الفناء عند الحلاج .

المبحث الثاني: مفهوم الفناء والتوحيد عند الحلاج في نصوصه النثرية والشعرية:

الطريق إلى الفناء يبدأ بخطوة ويتجلى ذلك بالمحبة ، وإن شئت قل ، " فحقيقة الفناء محو واضمحلال ، وذهاب عنك وزوال ، وإن شئت قلت الفناء محو النية وذهاب الأنية، كما يقول ابو المواهب الشاذلي"(٤٥) ويتجلى لنا ذلك في بحثنا حول نصوص النثرية قبل الشعرية في فناءالحلاج، وما تم جمعه من تفسيرات قرائية، ترسم لنا الخطوط والبدايات التي خط لنا طريقه إلى الفناء عبر شذرات قليلة جمعت ما فقد من كثير من كتبه حيث يقول في بداية تفسيرة لفاتحة الكتاب قوله تعالى : " اهدنا الصراط المستقيم " يقول الحلاج :

"طريق المحبة لك ، والسعي إليك(٤٦) " ويقول في تفسير سورة ابراهيم ٣٤ الاية :" ربنا انك تعلم ما نُخفي وما نعلن" أي ما نخفي من المحبة وما نعلن من الوجد

ونحن إذ نشاهد في بدايات تفسيره للقران الكريم تأويلات وشطحات تنم على بدايات استكمال الفناء في القرن الثالث حيث ينتقل من طور المحبة إلى طور الفناء في المحب عبر تيك النصوص المتناثرة في تفسيراته التي يعبر عنها من التأويل اللغوي الظاهر إلى التفسير الصوفي الشاطح ،ولكن تتجلى بصور اكبر وإشارات أعمق في طواسين الحلاج وإشعاره كما سنرى بعد قليل ..

حيث عبر عن هذا الفناء بكون المحبة هي طور من الأطوار الأولى حتى يفني السالك في المحبوب ، فيبدأ بالاحتواء عليه بكلية ثم المكاشفة حتى يملء الحب فيه كل نفس يقول :

حويت بكلي كل كلك ، يا قدسي ... تُكاشفُني حتى كأنك في نفسي
أقلبُ قلبي في سواك فلا أرى ... سوى وحشتي فيه وأنت أنسي

فها أنا في حبس الحياة مُمتع من الأنس فاقبضني إليك من الحبس(٤٧)

فلا يرضى لا بالحب ولا بالفناء عنه حتى يظهر اصل الفناء بالتخلص من الجسدية والامتزاج بالروحية الخالصة التي لا يصل لها السالك الا بعد الموت.و التي عبر عنها القران الكريم " فكشفنا عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد"سورة ق اية٢٢ ، ويعني به أنا الإنسان مخلوق على صورة الرحمن ، ونفخ فيه من روحه وسره وجعله خليفة له في أرضه ، وهو إذ يعشق هذه الروح الأصلية فلا يمكنه الانفكاك منها الا بإزالة الطينية الجسدية عبر الانفكاك من قبض الجسد والتسامي بالروح .

ويذكر الديلمي في وصفه وشرحه لهذا البيت أن الحلاج انفرد بصفة العشق التي يراها صفة من صفات الذات الإلهية حيث لا يصل الحب الا بفناء المحب في المحبوب ، وهو ليس فناء مزجيا حلوليا ، إنما هو امتزاج بلا اتحاد التي عبر عنها " كأنه هو من طريق الفناء به حيث قال الحلاج:

عجبتُ منك ومني ... يا منية المتمني
أدنيتني منك حتى ... حسبت أنك أني
وغبت في الوجد حتى ... أفنيتني بك عني(٤٨)

وهذا المعنى المغلوط الذي فسره أغلب الباحثين في الحلاج أنه يمزج بين البشرية والإلوهية ،كونهم يدعون انه لا يفرق بين الاثنينية بالحلول مرة والاتحاد مرات وهو ما لا يظهر في نصوص حيث انه يضرب الامثال ويعبر بالاشعار بخلاف هذا المعنى ،فهذا فناء محبة لا فناء ذات يقول الحلاج:

كتبتُ ولم أكتب إليك ، وإنما ... كتبتُ إلى روحي بغير كتاب
وذلك أن الروح لا فرق بينها ... وبين محبيها بفصل خطاب
وكل كتاب صادر منك وارد إليك ... ، بل رد الجواب جوابي(٤٩)

يبوح الحلاج بهذه الأبيات من مقام القرب كما يذكر بذلك الحصني حيث"أن هذا المقام لا يحتاج إلى الوسائل والوسائط ، يقول :" كتبت ولم أكتب إليك" . فظاهر العبارة متناقضة ظاهرا ، ويزول هذا التناقض ببوحه بأن من يكتب إليه ربما يكون روحه ،والروح يتم التخاطب بينها وبين محبيها بلا كتابة أو كتاب."(٥٠)

وقد يصدر مثل هذا القول بين المحبين ، من أمثال مجنون بني عامر الشاعر حيث كان – إذا سُئل عن ليلي – فكان يقول : أنا ليلي ، فكان يغيب بليلي عن ليلي حتى يبقى بمشهد ليلي ويغيبه عن كل معنى سوى ليلي ويشهد الأشياء كلها بليلي.

فلم يتهم أحد مجنون بني عامر بالفناء ولا الحلول ولم يكفر لذلك لان كل ذلك مجاز وخيال!!وكذلك مقالة : "أنا الحق "تفسر بتفسيرات شتى ، فيمكن أن تقال من باب الحكاية كمثال لو لواحد يقرأ قوله تعالى بلسان فرعون :" أنا ربكم الله " أو أنه فعلا هو حق وليس باطل فكل شيء من الموجودات حق ،وله حقيقة ..

وقد روي الشبلي نفسه قصة في هذا المعنى مؤداها أن " متحابين ركبا بعض البحار، فسقط أحدهما في البحر وغرق ، فألقى الأخر نفسه إلى البحر، فأنقذه فقال الأول

لصاحبه : أما أنا فقد سقطت في البحر ، وأما أنت لم رميت نفسك في البحر؟ فقال له" أنا غائب بك عن نفسي ، فتوهمت أني أنت!"[٥١]

وذكر أيضا أن الجنيد البغدادي قال : " سمعت السري السقطي يقول : لا تصح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للأخر " " يا أنا " وأنشد الجنيد في ذلك:

إذا شئتُ أن أدعوا ناديتُ : يا أنا وإن يدعني ، نادى جميعي بيا إني
فيخبرني عني بما أنا مخبر إذا شئتُ عني بالذي مخبر عني[٥٢]

وفي نفس المعنى يقول الثعالبي في صديقه الخطابي :

أبا سليمان ، سر في الأرض أو فأقم فأنت عندي دنا مثواك أو شطنا
ما أنت غيري فأخشى أن تفارقني قربت روحك بل روحي فأنت أنا[٥٣]

فلم يتهم أحد الثعالبي بالحلول ولا الاتحاد، لان ما قال ذلك الا على سبيل المجاز!!

ويسوق لنا الحلاج معنى الفناء في أبيات جديدة يظهر فيها المشاهدة الإلهية والخطاب القلبي بينه وبين رب حيث يقول :

رأيت ربي بعين قلبي فقلت : لا شك أنت، أنت
فليس للأين منك أين وليس أين بحيث أنت
أنت الذي حُزت كل أين فحيث لا أين ثم أنت
ليس للوهم منك وهم فيعلم الوهم اين انت
ففي بقائي لا بقائي وفي فنائي وجدت أنت
في محو إسمي ورسم جسمي سألتُ عني فقلت : أنت
أشار سري إليك حتى فنيتُ عني ودمتُ أنت
أنت حياتي وسر قلبي فيحثما كنتُ كنت أنت[٥٤]

في شرح هذه الأبيات يسوق لنا الشارح " كامل الشيبي" نقله للإمام علي بن أبي طالب ما يمثال هذه الأبيات حين سُئل هل نرى ربنا؟ فقال الامام علي : وكيف نعبد من لم نره ؟! ثم قال : لم تره العيون بكشف العيان ، ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان قال تعالى : " ما كذب الفؤاد ما راى " النجم١١[٥٥]

ويشرح الشيبي ذلك بقول: اذا كان تجليك في عضو صغير في قلبي يسمى القلب ، وهو اصغر من يسعك ومن هنا فقد بدا تجليك في كل مكان بل لا يسعك حتى المكان ، وقد جرب الخليل إبراهيم خليلك الأول أن يتصورك في ابعد بعيد فتوهمك في القمر ثم في الشمس ثم انقلب إليه بصره وهو حسير ، فإذا قصرت العين في الامتداد إليك عبر الأفاق في الجهات الست ظهر لي أن الخيال الذي يتجاوز مدى العين في اختراق الأبعاد وملاحقة الآمال لا يصلح أيضا وسيلة ، إذا ذاتك ابعد من منتهى الأوهام.

وحين فشلت آلة الوهم في حملي اليك لاح لي انك اقرب الي من حبل الوريد وانك في احساسي بالوجود وفي بصيرتي وذاتي حتي وصلت للفناء ومها حدث فاني اجدك في كل مظاهر الوجود " فأينما تولوا فثم وجه الله"[٥٦]

فهي مواجيد ومشاعر تعجز عنها فهوم الأكابر كما ذكر الحلاج بقوله:

مواجيد حق أوجد الحق كلها وإن عجزت عنها فُهومُ الأكابر
وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة تنشي لهيبا بين تلك السرائر[٥٧]

فالطريق إلى الله ، فإن كنت لا تدري فهو أقرب إليك من حبل الوريد ، واينما تكونوا فثم وجه الله ، وذلك لا يكون الا بالفناء فيه والاستغراق فيه بكل يقول الحلاج :

لا كنتُ إن كنت أدري كيف السبيلُ إليكما
أفنيتني عن جميعي فصرتُ أبكي عليكما[٥٨]

الطريق إلى الفناء :هل الطريق إلى الفناء يمر بمراحل وأحوال عند الحلاج؟

من الملاحظ أن السالك في طريق الله ،يمر بعده مراحل قبل الوصول إلى حال الفناء ، فهي مقامات وأحوال ، فالمقام كما ذكرنا مرحلة استقرار ، والحال مرحلة عابرة ، المقام يشعر السالك بوعيه ، وأما الحال فلا يشعر بوعيه ، فالمقام بقاء ،والحال دهليز للبقاء، فكيف يبدأ المريد في سلك جدد الطريق؟ يقول الحلاج:

سكوت ثم صمت ثم خرس وعلم ثم وجد ثم رمسُ
وطين ثم نار ثم نور وبرد ثم ظلّ ثم شمسُ
وحزن ثم سهل ثم قفر ونهر ثم بحر ثم يبسُ
وسكر ثم صحو ثم شوق وقرب ثم وفر ثم أنس
وقبض ثم بسط ثم محو وفرق ثم جمع ثم طمس
وأخذ ثم رد ثم جذب ووصف ثم كشف ثم لبس
عبارات لأقوام تساوت لديهم هذه الدنيا وفلس
وأصوات وراء الباب لكن عبارات الورى في القرب همس
وأخر ما يؤول إليه عبد إذا بلغ المدى حظ ونفس
لأن الخلق خدام الأماني وحق الحق في التحقيق قدس[٥٩]

فيبدأ أول الطريق بالصمت ، وهي مأخوذة من قول النبي عليه الصلاة والسلام : " من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فليقل خيرا أو ليصمت " رواة البخاري[٦٠]

وهي مسنودة من قول الإمام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة :" إذا أراد الله – سبحانه – صلاح عبده، ألهمه قلة الكلام، وقلة الطعام، وقلة المنام"

ففي هذه الأبيات نرى مراحل السلوك الصوفي ، أمتثالا للصمت ثم الشوق والوجد ثم طمس ورمس ثم احوال الانسان من حزن وسهل وقبض وبسط ثم الجذب ثم الفناء وبعدها البقاء بالقدس المقدس ، حيث لا يدخل حضرة القدوس من هم من أرباب النفوس..

والطريق إلى الله لا يصل الا بالفناء فيه بحيث تكون لا شي، وفناء عن ما سوى الله، فكل أفعالك وأحوالك مخلوقه من الله " والله خلقكم وما تعملون" سورة الصافات اية ٩٦وكما قال الحلاج : "الطريق إلى الله بين اثنين ، وليس مع الله أحد" فمن فني في الله أدرك الطريق إلى الله.

ويمثل لنا طريق الفناء بقصة ماتعة ، ومثال عجيب ، يشبه فيه الحلاج السالك بالفراشة التي تريد أن تسلك طريق النور، الذي هو نار، فلا بد لها من الاحتراق فيه، وكذلك السالك في طريق الفناء ، لا بد له من الاحتراق ،ونرى ذلك المعنى بشكل واضح بطاسين الفهم حيث يقول :" أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة ، والحقيقة لا تليق بالخليقة " والسبب في ذلك كما يقول الحلاج لان " الخواطر علائق ، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق ، الادراك إلى علم الحقيقة صعب ، فكيف إلى حقيقة الحقيقة ؟ وحق الحق وراء الحقيقة ، والحقيقة دون الحق "[٦١]

ويظهر لنا النص كيف ان بلوغ الحقيقة والفناء في الله لا يمكن ان يعبر عنه بالإفهام ولا بالأقوال، فمهما خطر في بالك فالله بخلاف ذلك، ويجسد لنا طريق الفناء عبر صورة رمزية للفراش..

يقول : " الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح ويعود إلى الأشكال فيخبرهم عن الحال بألطف المقال ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول إلى الكمال . ضوء المصباح علم الحقيقة ، وحرارته حقيقة الحقيقة والوصول إليه حق الحقيقة "[٦٢]

فالسالك الصوفي كما نرى بالنص هو الفراش ، وعلم الحقيقة ،هو علم بالله سبحانه وتعالى ، ولن يصل إليه الا بالفناء فيه، والاحتراق به ، فكيف يخبر الفاني عن الخبر، وهو معدوم وليس له أثر ؟؟!!

يقول : "لم يرض بضوئه وحرارته ، فليقي جُملته فيه ، الأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر . فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطايرا ، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم "(٦٣)

فيشبه عود الفناء إلى البقاء وأخبار الناس بما حل به من الأحوال، كتشبيه أسطورة الكهف للفيلسوف أفلاطون، حيث بعد عودة الفيلسوف من بحث عن النور والحقيقة ،كيف يواجه الاعتراض من قومه المكبلين بالسلاسل ،وهم يرون صورة الضلال وهي بخلاف صورة الحقيقة، وهو رأى النور الذي هو حق الحقيقية، فيواجه بالبطلان والاعتراض ،لأن هذا العلم لا يعرفه الا من ذاقه بالحال ، وسلكه بنفسه ، كذلك هو الفناء لم يبق له اسم أو رسم فكيف يخبرهم عن حاله والحال لا يعبر عنه بالمقال إنما فقط بالحال .

وكما قيل :"من ذاق عرف ومن عرف أغترف ومن اغترف نال الشرف!!"

وهذا الطريق إلى الفناء لم يعرفه الا سيدنا محمد صل الله عليه واله وسلم كما يخبر بذلك الحلاج ،حينما وصل معراجه إلى قاب قوسين فقال : سبحانك لا أحصي الثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك " فالعجز عن الإدراك أدراك !!

حيث إذ غلب الفناء بشهود التجلي ، يدث التخلي ، فلا نرى الأكوان إلا كالخيال :

" إنما الكون خيال وهو في حق الحقيقة
كل من يشهد هذا حاز أسرار الطريقة"(٦٤)

تابع المبحث الثاني :الفناء والتوحيد عند الحلاج :

كلمة التوحيد هي السطر الأول في الاسلام ،وهي عنوان حقيقة الإيمان، ويقول سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام:" أفضل ما قلته أنا و النبيون من قبلي :" لا إله إلا الله " وهذه الكلمة لا يفهما من نطقها بلسانه ولم يعشها في حاله ووجدانه ،والحلاج عاش هذه الكلمة وتحقق فيها وعرف مغزاها ومرماها ،وأصبحت نبراسا لمن أتى بعده من المتصوفين ، ونحن إذ قلنا في بداية هذه الرسالة أن القرن الثالث يمثل في التصوف مرحلة النضوج واكتمال المصطلح الصوفي ، وها نحن أولاء إذ نرى ذلك يتضح بشواهد وأمارات بارزة بما ستعرضه من معنى التوحيد والفناء عند الحلاج يقول عن التوحيد: : "إفرادك متوحدا ، وهو أن يُشهدك الحق إياك".(٦٥)

ويعني به أنك لن تعرف حقيقة التوحيد حتى تفني به وتراه رأي العين ، بحيث يصيبك شيئا خاصا بك وتتذوقه لوحدك فُرادا ، ثم تراه، فهو ليس مقال إنما هو حال ،ويوضح ذلك في سياق التالي:

حيث قال عن التوحيد : "تمييز الحدث عن القدم ، ثم الإعراض عن الحدث نفسه وأول قدم في التوحيد فناء التفريد" .فمن عرف الحقيقة بالتوحيد سقط عنه " لم " و"كيف".فمن عرف الله لا يمكن السؤال عنه بكيف كمال قال الإمام مالك " الاستواء معلوم والكيف مجهول " ويقف الحلاج في التوحيد مع رأيأهل السنة والجماعة ،حيث ينزه الله عن الجسمية والكيفية ويظهر ذلك بجلاء في رسالته لابن حيث يقول : " فإني احمد إليك الله الذي لا اله الا هو ، الخارج من حدود الأوهام، وتصاوير الظنون ، وتخييل الفكر، وتحديد الضمير الذي، " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " (٦٦)

فنرى بهذا النص التنزيه عن الممثالة والمشاركة والمشابه وهو نصه يشابه ما وصل اليه علماء الكلام في هذا العصر .لكن كيف يصير الموحد فانيا وهو يبغي التوحيد ؟؟

فلن تصل الى حقيقة التوحيد حتى تفنى عن ما سوى الله " فما وحد الله غير الله "[٦٧] كما قال الحلاج ، ويعني بذلك هو إن كنت تشعر بوجودك مع الله فأنت لم توحد فكيف تكون موجودا والله موجود ؟؟!! فلن تصل إلى حقيقة التوحيد إلا بالفناء في الله.

وفي ذلك يقول :

"أعلم أن العبد إذ وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي ، وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه، فلو وحد نفسه على لسان فهو وشأنه، وإلا فما لي يا أخي والتوحيد"[٦٨].

وهو يعني به الفناء عن ما سوى الله ،فالشاهد ينفي العدد، واثبات الوجد قبل الأبد .

والتوحيد حجاب الموحد عن الأحدية .فلا بد من الفناء عن نفسك حتى تكون موحدا خالصا..وهذا السر لا يبيح به الا السكران في ذات الله

ومن اسكرته أنوار التوحيد حجبته عن عبارة التجريد، بل من اسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم.

وعين التوحيد مودعة السر ، والسر مودع بين خاطرين ، والخاطران مودعان بين الفكرتين ، والفكرة اسرع من لواحظ العيون .

فالتوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبر عنه ، فهو حال وليس يعبر عنه بمقال.

يقول الحلاج : "لا اله الا الله" كلمة شغل بها العامة ، لئلا يختلط بأهل التوحيد ، وهذا شرح التوحيد من وراء الشرع، أقول لك مجملا : من زعم إنه يوحد الله فقد أشرك"[٦٩]

ونصل بذلك كما قلنا ، فالتوحيد لن تصل اليه بالفناء والتجريد "وما دمت تشير فلست بموحد ، حتى يستولي الحق على إشارتك ، بإفنائك عنك ، فلا يبقى مشير ولا أشارة".[٧٠]

وفما وحد الله غير الله، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله.

وهذا التقديس لا يمر إلا بالحيرة ، فكيف يحاط الكامل بالناقص ؟؟!!

وكيف يدرك الذرة، المجرة؟؟!!

فالله لا يحاط به كونه مقدس عن المدنس ، فكل من أراد ان يدرك الله أوأن يتصوره ،يحار فيه التصور، ويكل فيه الإدراك، فكيف تدركه العقول وهو خال العقول ،فلا بد من الجنون والحيرة لذلك قال:

جحودي لك تقديس	وظني فيك تهويسُ
وقد حيرني حب	وطرف فيه تقويسُ
وقد دل دليلُ الحب	أن القرب تلبيس
وما أدم إلاك	ومن البين إبليس

يذكر لنا مصطفى الشيبي في شرحه لهذا الأبيات :

"إن ما يُفهمُ من جحدوي لك ، باعتباره نوعا من التشبيه والحلول ، ليس إلا غاية العبادة . وذلك لأن ظني ، وكل ظن فيك ، ليس إلا من قبيل الهذيان ، بل هو ضرب من اختلاط العقل ،والتلبيس تحلي الشيء بنعت ضده وهي ستر الحقيقة وإظهارها بخلاف ما هي عليه ، فالبعد والقرب واحد لأن الموجود هو الله وحده وهو أقرب إلى كل شيء ومن حبل الوريد لارتفاعه عن النسب المكانية ".[٧١]

وأخر هذين البيتين قد أورد معناهما أبو يزيد البسطامي حيث قال :

فمن أدم في البين ومن إبليس لولاكا **** فتنت الكل والكل ، مع الفتنة ، يهواكا

ويذكر الحلاج نفسه في أخبار الحلاج لماسنيون، هاذان البيتان بقوله أن الله تبارك وتعالى : ذات واحد قائم بنفسه ، منفرد عن غيره بقدمه ، متوحد عمن سواه بربوبيته ، لا

يمازحة شيء ، ولا يخالطه عير ، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان ، ولا تقدره فكرة ، ولا تصوره خطرة ، ولا تدركه نظرة ، ولا تعتريه فترة .."(٧٢)

ويشرح روزبهان البقلي في هذين البيتين قوله :" لم يكن في البين أدم ولا إبليس ، ولم يكن البين نفسه في البين . لو كنت موحدا جخدت لأن الموحد لا يرى الأغيرا في جلال الحق ، فأين الجحود في الحق ؟ وذلك لأن الحق منزهة عن التوحيد وجحود إبليس ، لو كنت محلا للتحقيق لم تتكلم في الحق ، ولم تر نفسك في البين لأدم ، إذ السجود من عمل المخلوق،مانظرتإلى شيء إلا رأيت الله فيه .(٧٣)

وفي هذا المعنى يقول الهروي صاحب منازل السائرين٤٨١ه:

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعمته تثنيةٌ أبطلها الواحد
ونعت من ينعته لاحد
توحيد إياه توحيده

قوله: (ما وحد الواحد من واحد) أي ما وحد الله أحد حق توحيده أو فهذا التوحيد الخالص فإنه حق التوحيد .

وقوله: (كل من وحده جاحد) أي كل من رام توحيده فقد جحد حق توحيده الذى لا يقوم إلا بالحق، وأيضاً كل من وحده فقد وصف توحيده وبكونه وصفّه جحد حقه الذى هو عدم انحصاره تحت الأوصاف، فمن وصفه فقد جحد إطلاقه عن قيود الصفات .

وقوله: (توحيد من ينطق عن نعته عارية) أي مردودة عليه كما ترد العارية، فكذا توحيد من ينطق عن نعت توحيد الحق، وقيل معناه: ذلك التوحيد من العبد عارية له من الله، إذ ليس إلا هو في النطق عند المحق، فقد ابطلها منه بما هو بها الأحق .

وقوله: أبطلها الواحد أي الواحد من كل الوجوه، ببساطة ذاته وتركيب نطق واصفه .

وقوله: توحيده إياه، توحيده معناه توحيده الحقيقى هو توحيده لنفسه بنفسه من غير أثر لسواه إذ لا سوى هناك، وقوله: ونعت من ينعته لاحد أي مشترك لأنه أسند إلى نزاهة الحق ما لا يليق به فإن حضرة الأزلية تأبى نطق الحادث والله من ورائهم محيط .

ويشرح ابن القيم الجوزية هذه الابيات ما وحد الله عز و جل أحد حق توحيده الخاص الذي تفنى فيه الرسوم ويضمحل فيه كل حادث ويتلاشى فيه كل مكون فإنه لا يتصور منه التوحيد إلا ببقاء الرسم وهو الموحد وتوحيده القائم به فإذا وحده شهد فعله الحادث ورسمه الحادث وذلك جحود لحقيقة التوحيد الذي تفنى فيه الرسوم وتتلاشى فيه الأكوان فلذلك قال إذ كل من وحده جاحد هذا أحسن ما يحمل عليه كلامه وقد فسره أهل الوحدة بصريح كلامهم في مذهبهم قالوا معنى كل من وحده جاحد أي كل من وحده فقد وصف الموحد بصفة تتضمن جحد حقه الذي هو عدم انحصاره تحت الأوصاف فمن وصفه فقد جحد إطلاقه عن قيود الصفات.

وقوله توحيد من ينطق عن نعته أي توحيد المحدث له الناطق عن نعته عارية مستردة فإنه الموحد قبل توحيد هذا الناطق وبعد فنائه فتوحيده له عارية أبطلها الواحد والإتحادي يقول معناه أن الموحد واحد من جميع الوجوه فأبطل ببساطة ذاته تركيب نطق واصفه وأبطل بإطلاقه تقييد نعت موحده وقوله توحيده إياه توحيده يعني أن توحيده الحقيقي هو توحيده لنفسه حيث لا هناك رسم ولا مكون فما وحد الله حقيقة إلا الله وهذا ما أشار إليه الحلاج.

قوله ونعت من ينعته لأحد أي نعت الناعت له ميل وخروج عن التوحيد الحقيقي والإلحاد أصله الميل لأنه بنعته له قائم بالرسوم وبقاء الرسوم ينافي توحيده الحقيقي والإتحادي يقول نعت الناعت له شرك لأنه أسند إلى المطلق ما لا يليق به إسناده من التقييد وذلك شرك وإلحاد .(٧٤)

والفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في شهود العبد وتغيب في أفق العدم كما كانت قبل أن توجد ويبقى الحق تعالى كما لم يزل ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا فلا يبقى له صورة ولا رسم ثم يغيب شهوده أيضا فلا يبقى له شهود ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل .

وهذا ما يعنيه الحلاج إذ أن التوحيد انتفاء عين الحدوث ، وعين الحدوث الان ثابت متعدد والتوحيد مجحود والدعوى كاذبة ،ومثال ذلك ، كمن يقول لغيره – وهما في بيت واحد – ليس في البيت غيرك ، فيجيب الاخر : إنما يصح ذلك إذا عدمت أنت .. إذا تحقق كان الموحد هو الموحد ، وعدم سواه وذهب الحدوث جملة وصح التوحيد الذاتي وهو تعبير عن قولهم : لا يعرف الله الا الله . فعندما يحدث الفناء تعرف كيف توحد..

وفي ذلك الفناء يكون :

أنا من أهوى ومن أهوى أنانحن روحان حللنا بدنا
نحن مذ كنا على عهد الهوىنضرب الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتي أبصرتهوإذا أبصرته أبصرتنا
أيها السائل عن قصتناو ترانا لم تفرق بيننا
روحه روحي وروحي روحهم، رأى روحين حلت بدنا؟(٧٥)

وللبيت سبق في هذا المعنى لابي نواس حيث يقول:

روحها روحي وروحي روحها لها قلبي وقلبي قلبها
فلنا روح وقلب واحد حسبها حسبي وحسبي حسبها(٧٦)

وفي الفناء يقول الحلاج أيضا :

مُزجت روحك في روحي كما تُمزجُ الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيءٌ مسني فإذا أنت أنا في كل حال(٧٧)

وبنفس هذا المعنى يقول ابن المعتز:

ولما التقينا ، بعد حين من، الحين خلفنا بأنا لا نعود إلى البيت
وقلتُ: تعالي ، يا شريرةُ نمزج كمثل امتزاج الماء والخمر نصفين

يشرح الطوسي في كتابه اللمع : إذا كان مخلوق يجد في مخلوق حتى يقول مثل ذلك ، فما ظنك بما وراء ذلك ، وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق في هواه ، فكيف بمن ادعى محبة من هو أقرب إليه من حب الوريد؟؟(٧٨)

واعلم أن المحبين ، في حبهم يحدث هذا الامتزاج بلا حلول ولا اتحاد ، انما هو كما راينا من مثلات في ابيات متشابهات دعوى الامتزاج فلم يرم احدهم بتهمة الحلول انما هي استعارات وفي اللمع يقول :" لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة حتى يقول الواحد للاخر يا أنا"(٧٩)

حتى ان هذا المعنى بالفناء غنت به أم كلثوم في رائعتها الجميلة " ثورة الشك" للشاعر الراحل عبد الله الفيصل حيث قال :

أكاد أشك في نفسي لأني ,أكاد أشك فيك وأنت مني

لذلك يكون الفناء في قوله:

عجبتُ منك ومني يامُنية المتنمني
أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني
وغبت في الوجد حتى أفنيتني بك عني
يا نعمتي في حياتي وراحتي بعد دفني
مالي بغيرك أنسٌ إذ كنت خوفي وأمني
يا من رياض معانيه قد حوت كل فن
وإن تمنيت شيئا فأنت كل التمني(٨٠)

وفي شرح ابو المواهب الشاذلي لهذه الابيات يقول : "فناء الفناء أعلى من الفناء لأنه دهليز البقاء عند أهل التقى ، فإياك أن تقف مع بداية الفناء فتقع في الخلط والدعوى، وتخالف أهل الأدب والتقوى . انظر حال الحلاج لما قنع ووقف عند أول الفناء ، كيف وقع في الفناء بقوله : أنا من أهوى ، وظننت أنك أني ، ففيه شعور بأدب الفناء لكنه لم تكمل له حقيقة هذا المعنى ، إذ لو كملت لتخلص من غلط البشرية وتأدب بكمال الأدب مع الربوبية".(٨١)

ويشير الشاذلي كون طلب انعدام الاثنية في قصيدته:
أأنت أم أنا هذا في آلهين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
هوية لك في لائيتي أبدا كلي عل الكل تلبسٌ بوجهين
فأين ذاتك عني حيث كنتُ أرى تبين ذاتي حيث لا أيني
وأين وجهك ؟ مقصودا بناظرتي : في باطن القلب، أم في ناظر العين(٨٢)
بيني وبينك إني ينازعني فارفع بلطفك إني من البين

وفي هذه الابيات ترى انه يريد رفع الإنية لا الاثنينية

وفي شرح وتسويغ هذه المعنى في رفع النية يقول فريد الدين العطار يقول :

يثير عجبي قوم يسوغون سماع " أنا الله " من الشجرة في غير بين ، فلماذا لا يسوغون صدور هذه من الحسين الحلاج في غير بين كذلك وهذا مثل نُطق الله بلسان عمر رضي الله عنه : " إن الحق لينطق على لسان عمر دون أن يداخل ذلك حلول ولا اتحاد ، فإن ما ظهر من الشجرة في الوادي الأيمن من الشجرة " أني أنا الله رب العالمين ظهر ذلك من شجرة الحسين "(٨٣)

وفي أنه بيان للحق فهو فان في مستشرق بالله ،يقول الحلاج :
بيانُ بيان الحق أنت بيانه وكل بيان أنت منه لسانه
أشرت إلى حق بحق ناطق وكل من أشار إلى الحق فأنت أمانه(٨٤)

الفناء عن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر بالعقل، وعن كل ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل وكل شعو. وذلك بحصر القلب في التأمل في الله ومعنى حصر القلب في الله تركيز التأمل في الصفات الإلهية، ويقول :

لا كنتُ إن كنت أدري *** كيف السبيل إليكا
أفنيتني عن جميعي *** فصرتُ أبكي عليكا(٨٥)

<u>المبحث الثالث: أراء المستشرقين في مفهوم الفناء عند الحلاج:</u>

يرى المستشرق الانجليزي رينولدنيكلسون أن فكرة الفناء هي مستقاه من أصل هندي، وهي متشابهة مع البوذية في حلويةالفيدتنا(٨٦) ، لكن التصوّف المكون الرئيسي في ديانات الهند لم يكن سوى تيار صغير في المسيحية والإسلام واليهودية. حيث يرى نيكلسون التصوف والفناء هو شيء مشاع بين جميع الطوائف الدينية ، وبالرهبانية المسيحية ، ولكن الشبه الظاهري يتجلى بوضوح وهو موجودبائن في البوذية وبالأحص في مفهوم "النرفانا" Nirvana البوذية وفناء النفس في الروح الإلهي عند الصوفيّة الهندية

ــ ولكن العقيدة البوذية تمثل النفس على أنها تفقد ذاتها في الطمأنينة اللاعاطفية ــ التي هي السكينة المطلقة. في حين أن المذهب الصوفي يعتقد بأنّ الحياة اللامتناهية موجودة في التأمل الزهدي للجمال الإلهي".

أمّا الشبه الهندي للفناء فليس موجوداً في البوذية، بل في وحدة الوجود الفيدانتية «Vidantic» [٨٧]وطابق نيكلسون هذا الرأي في قوله: ربما بتأثير عقيدة الواحدية «Monism» الهندية تقدم بعقيدة »الفناء« أي زوال النفس وضدها المباشر »البقاء« أي اتحاد الحياة بالله[٨٨]

وهو يربط بين رحل الحلاج للهند ، وتأثر بهذه الديانة حسب قوله ، والذي نخالفه نحن بها مجملة وتفصيلا حيث إن النصوص التي تكلم بها الحلاج لم تكن ذات طابع بوذي، وإن كنا نرى أن كل ديانة لا تخلو من جوانب رهبنة وتصوف في نصوصها.

ويضيف نيكلسون إن مفهوم الفناء فكرة عويصه على الفهم كونها تعبيرا فوق الوصف والتصوير، وان كل من شرحوا ما هم الا خبط عشواء وكحاطب بليل ، فهم يعبرون عن ان الفكرة ذوقية التي لا يمكن التعبير عنها بالكلام[٨٩]

وهذا ما عبرنا عنه في الفصول السابقة من إن الذوق والأحوال ،لا يمكن التعبير عنها بالكلام، فيلجئون للرمز الإشاري واللغة الشعرية كي يخرجوا من ربقة اللغة التي تعتبر حاجزا منيعا للتعبير عن ما تحتويه النفوس من مشاعر الفناء " فكلما اتسعت الرؤية ذاقت العبارة " كما قال : النفري.

ويشير نيكلسون ويعزوا لقتل الحلاج الذي قال عبارة الشهيرة " انا الحق " إلى أسباب ودوافع سياسية أكثر منها دينية، حيث يرى "أن جوهر الذات الإلهية هو الحب فإن " الحق" أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة ، وبالحب تجلى فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيدا عن الغيرية والأثنوية في صورة ظاهرة ، أخرج من العدم صورة ذاته لها جميع صفاته واسمائه ، فكانت هذه الصورة الالهية هي ادم الذي تجلى الحق فيه وبه . ولكنه يرى الحلاج يفرق بين الطبيعيتين " الالهية والبشرية" . وهما لا يتحدان في نظرة حتى في الاتصال الصوفي ، بل يمتزج الاهوت بالناسوت كما تمتزج الخمر بالماء ، ولهذا يصيح بالفناء بقوله : أنا الحق[٩٠]

ويرجع نيكلسون تأثر الحلاج بالنغمة المسيحية في مذهب الفناء واستعماله مصطلحات اللاهوت والناسوت والحلول ، ويرى ان الحلاج تمثل بتجسيد ممثالة لشخصية النبي عيسى عليه السلام الذي كان خليفة الله وشاهدا على وجوده وهو مجلى الذي تتجلى فيه الحق عنه منه فهو يعتبر الناسوت صورة في اللاهوت مشبها صورة الحلاج بالسيد المسيح الذي قال : انا الحق"

بقول السيد المسيح " من راني فقد رأى الأب" [٩١]

وهذا ما يتضمنه النص بالطواسين حيث ذكر الحلاج : " إن لم تعرفوه " أي الله" فاعرفوا آثاره، وأنا الحق لأنني ما زلت أبدا بالحق حقا"[٩٢]

والذي دعا نيكلسون لهذا القول هي العبارات المسيحية التي يعبر بها الحلاج في كلماته ونصوصه " الناسوت ..اللاهوت.." وفي أشعاره :

"ففي دين الصليب يكون موتي ولا البطحاء أريد ولا المدينة"

ونتوقف الان مع أعظم من كتب عن الحلاج في هذا العصر المستشرق الفرنسي الكبير لويس ماسنيون التي ترنو مؤلفاته إلى ٦٥٠ مؤلفا ، ويعد لويس ماسنيون واحدا من أبرز أعلام المدرسة الإستشراقية الفرنسية ، فقد احتلت دراساته وأبحاثه عن الشرق الإسلامي مكانة مهمة ضاهت بعمقها وأصالتها وتنوعها دراسات كبار المستشرقين من أمثال نيلدكه ، وجالوتدتسهير وغيرهم، حيث كتبت عن الحلاج أعظم موسوعة في كتابه الشهير " آلالام الحلاج " .

ويرى ماسنيون :"أن التصوف لم يخلو منه قطر من الأقطار أو أمة من الأمم فهي ظاهر إنسانية في جميع الأديان،ليس له علاقة بخطوط الطول ودوائر العرض، وهو ومع ذلك يدافع عن التصوف الاسلامي كونه ذو مشرب ديني صوفي أصيل، لم يخرج من رحم الفلسفات الشرقية كما يدعي غيره من المستشرقين حيث الدين الاسلامي يحث على الزهد والتعبد والتوحد والتبتل"[٩٣]

ويقول:"إنّ في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة. وهذه البذور كافية لتنميته في غير حاجة إلى أيّ غذاء أجنبي. ويضيف: كلّ بيئةٍ دينيةٍ يتوافر لتقوى أبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح لأن يظهر فيها روح التصوّف. فليس التصوّف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمّة، بل هو مظهر روحي لا يحدّه مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن ــ يردّد المسلم تلاوته ويتأمل في آياته ويقوم بفرائضه[٩٤] وأرجع ماسنيون أصل التصوف للبيئة العربية الإسلامية ، وأنّه مستمد من القران الكريم وسنة الرسول وحياته ، وأثبت خلوه من التأثيرات الأجنبية بل أنّ ماسنيون أعتبر النبي هو أول متصوف في الإسلام ، وأن الاتجاهات الصوفية الباطنية ومنها التوحيد كانت ظاهرة على النبي منذ بدء رسالته. ويجد ماسنيون في حادثة الإسراء والمعراج التعبير الحقيقي الذي يُجسد اتجاهات النبي الصوفية من خلال فكرة (الاتحاد بالله) والاندماج في ذاته ،حيث يرى أن النبي في الإسراء لم ينتهز فكرة (الاتحاد بالله) ، وهو هدف طالما سعى إليه الصوفيون وفي نظر ماسنيون لم يصل لذلك الهدف سوى الحلاج، وكذلك تعبده في غار حراء[٩٥]

وعبارة ماسنيون التي يقول فيها أن النبي صل الله علهي وسلم ، لم ينتهز فكرة الاتحاد بالله والحلاج فعلها بالتضيحة بنفسه ، تعبر عن عقيدة مسيحية ونظرة دينية في الصلب والفداء ، حيث أن الصليب هو المخلص لذنوب من بني آدم ، والحلاج كذلك قدم روحه فداء للفناء ، ونلمح ذلك في عنوان أطروحته الشهيرة في الدكتوراه حينما سماها آلام الحلاج ، مثالا وأسوة بلآلام المسيح عليه السلام ، بينما الذي نراه أن الاعدام كان لأسباب سياسية واضطرابات اجتماعية ، أخذ بها الحلاج على حين غرة كما بينما في الفصول الماضية.

ويشير المستشرق الايطالي جوزيبيسكاتولين في كتابه "التجليات الروحية في الإسلام" إلى أن الحسين بن منصور الحلاج تكلم في العديد من الموضوعات الصوفية مثل ميثاق الأزل وعنصر المحبة بين الله والإنسان المخلوق التي عبره عن غايتها القصوى في الفناء فيه ، ومن خلال طرحه استطاع الحلاج أن يؤصل لحقيقة هي أن الطريق الصوفي هو مسيرة نحو الله من خلال مراحل صوفية متعددة تبدأ بالتوبة وهي في دستور التصوف حال ومقام والزهد حتى أعلى الدرجات الروحية. ويرى الحلاج أن المحبة هي أعلى تلك الدرجات وهي القوة التي تدفع الإنسان في مسيرته الصوفية من أولها إلى آخرها موجهة إياه نحو الله[٩٦]

ويرى الحلاج أن أعلى درجات المحبة تحصل عندما يترك الإنسان ذاته بالكلية فيفنى عن ذاته في محبوبه الأعلى، حتى لا يرى لنفسه وجوداً مستقلاً عنه، بل لا يرى في الوجود إلا الله، وهذا ما جسده شعراً بنظمه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

فهي حال كما يراها من الاستغراق التام في المحبوب. وتقول المستشرقة الإلمانية آنا ماري شيمل: "هذه العبارة (أنا الحق) [٩٧] هي أشهر عبارة في الصوفية وقد ظهرت في أحد أبواب كتاب الحلاّج (الطواسين) فاقتبست من الكتاب في وقت مبكر جداً وأثيرت

حولها المشاكل وفي الباب المذكور يناقش الحلاّج قوله هذا مقارنة مع ادعاء فرعون وادعاء الشيطان ففرعون قال كما جاء في القرآن (أنا ربكم الأعلى) والشيطان قال (أنا خير منه) وقد تخطاهما الحلاّج بقوله (أنا الحق) !! وهي وإن كانت تأول النصوص الحلاجية ، إلا أنها ترى أن الزندق والتفوه بالأقوال الدينية ليس محل قتل ، مالم يكن لها حجة سياسية ،ومع كل ذلك ترى أن الحلاج سبب مقتله سياسي وليس ديني، بسبب ارتباطه بالقرامطة والدعوات الشيعية التي كانت تمثل خطا مناوئ للسلطة العباسية.

الخاتمة ، ونتائج البحث:

بعد إن فرغنا من مسائل بحثنا على هذا النحو والذي أرجو أن أكون قد قاربت فيه ساحة الصواب كان نتائجنا كالأتي:

١- تحدثنا عن الفناء عند الحلاج وتطرقنا للرموز الشعرية والنثرية التي تعد باكورة الحديث الصوفي في الرمزيات والاشارات،وأخدنا نماذج عن علوم التعمية والأمثال الأشارية بغيت الوقوف بعلاقتها بالفناء وربطها بالتصوف والفناء ، ووجدنا كيف انه وظف الرمز في خدم النص الصوفي التي ستكون ستوجد في نصوص الذي سيأتون من بعده كالنفري وابن سبيعين والسهروردي وابن عربي.ووجدنا مراحل الفناء قد أكتملتالاركان في نصوص الشعريةوالنثرية، بحيث أن العصر الثالث الهجري تمثل قرن النضوج الصوفي وما جاء بعد ما هو الا حواشي وشروح لهذا العصر.

٢- كان لنا وجهة نظر في مفهوم الشطح والفناء لدى الحلاج – التي تمثل بالنسبة لنا إضافة جديدة لفهم نصوص الحلاج– وحاول بمقدار ما أوتينا من قوة من أظهار التأويلات المغلوطة والتفسيرات الخاطئة التي أكتفنتوجهات نظر بعض الباحثين ،ووجدنا نتائج البحث خلافا لموضوع الرسالة، فليس هناك شطح بقدر ما كان هناك سوء فهم لتأويل النصوص، وعدم فهمنا للمجاز الصوفي ، وكيف أن الحلاج يثبت بأكثر من نصالاثنينية" الفرق والانفصال بين العالم والحادث" ولا يمزج بين البشرية والصفات الإلهية " في نصوص النثرية أكثر من الشعرية ، وأنه بالحال والاشعار يشطح وفي المقال والنثريات يعتدل، وإن مفهوم الغيرية مفهوم ملتبس لدى كثير من الباحثين حول الحلاج ، وإن الفناء ما هو الا فناء مجازي لغوي وليس حقيقي كما فهمه البعض.

٣- تطرقنا حول وجهات نظر المستشرقين حول مفهوم الفناء عند الحلاج كونه يمثل عنصر بحث مهم في الأدبيات الغربية، وحاولنا تفنيد وجهات النظر القاصرة من ربط التصوف بالتأثيرات الاجنبية وكيف ان التصوف والفناء هو موجود ضمن في التراث الاسلامي الصرف، وحاولنا التعقيب على مفهوم الفناء المغلوط لدى كثير منهم.

Abstract

"**Mortality and the annihilation in Al-Hallaj**"

By Basel Mashea Al Mutairi

The research, " Mortality and the annihilation in Al-Hallaj, contains three parts:

First: Symbols and references in the texts of Al-Hallaj

In this part we deal with the poetic and prosaic symbols that are considered the first mystical manifestations in symbols and references, and we have taken examples of cryptography and parables in order determine their relation to mortality and connect them to mysticism, and we have discovered how Al-Hallaj hired the symbol in the service of the mystical text.

Second: The concept of the mortality and annihilation in Al-Hallaj

We will look at the reality of annihilation in Al-Hallaj, and we have tried as much as we could to show false interpretations and misinterpretations about annihilation, as there was a misunderstanding of the interpretation of the texts, and lack of understanding of the mystic metaphor, and how Al-Hallaj proves more than the text of the duality " Difference and separation between the world and the incident and does not mix between humanity and divine attributes" in his prosaic texts more than in poetry, and that mortality is only a metaphorical linguistic mortality.

Third: Orientalists' views on the concept of the mortality at Al-Hallaj

In this part, we have tried to refute the narrow views - in our opinion - of linking mysticism to foreign influences and how mysticism and mortality are implicit in the Islamic heritage. We have tried to comment on the false concept mortality in many of them.

مراجع البحث

١) ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٩، ط٣. ص٣٢٨.

٢) التفتازاني، أبو الوفا: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩، د.ط. ص٩٥، وكذلك أبو العلا عفيفي، التصوف:الثورة الروحية في الإسلام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٦٢، د.ط. ص٩٢..

٣) ابن خلدون: مرجع سابق، ص ٣٢٩ وما بعدها.

٤) القشيري: أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق أنس الشرقاوي، دار منهاج ،السعودية،ص٣١

٥) ابن الوردي ، زين الدين عمر : تاريخ ابن الوردي ، الجزء الثالث ، دار الكتب العلمية بيروت،٢٠٠م،ط٢،صفحة١٧٤

٦) Ali, Nosheen, From Hallaj to Heer: Poetic Knowledge and the Muslim Tradition, Journal of Narrative Politicsp٣٧, ٢٠١٦

٧) ROGERkARNALADEZ-HALLAJ، -P١٣k@EDITION BLOM-

٨) ماسنيون ، لويس: آلام الحلاج ، ترجمة الحسين مصطفى الحلاج ، دار دمقس ،بيروت ،٢٠٠٤،ط١صفحة١٥٠

٩) ونرى من خلال هذا النص الثوري عدم انفكاك التصوف من حياة المجتمعات ، فالتصوف لا يزال مرتبط أشد الارتباط بحياة الناس الا يومنا هذا عبر حفلات الموالد وتأثره بالانتخابات السياسية .

١٠) ماسنيون : كتاب اخبار الحلاج منشورات الجمل ١٩١٦ بيروت، ديوان الحلاج تحقيق بولس اليسوعي ، منشورات الجمل ١٩٩٧ بغداد،هكذا تكلم الحلاج " النصوص الصوفية الكاملة تحقيق قاسم عباس ، دار المدى بيروت ٢٠٠٩،ط٢ص٤٥

١١) بدوي، عبد الرحمن، شطحات صوفية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،ط٥،صفحة ٢٤

١٢) ماسنيون : آلام الحلاج، المرجع السابق،صفحة صفحة٨١

١٣) ابن عجيبة ، أحمد بن محمد، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية،تحقيق طه عبد الرؤوف، المكتبة الازهرية، صفحة ، ٢٧١

١٤) السهروردي، شهاب الدين ، المقتول ، ولد سهرورد الواقعة شمال ايران، وتوفي في حلب ٥٨٧ه،بتهمت الزندق والحلول ، له نحو٤٩ كتابا ، "رسالة اصوات اجنحة جبرائيل" ،" الكلمات الذوقية" ، وله القصائد شهيرة بتحقيق كامل الشيبي ، ومن اشهرها الحائية التي ذكرنها التي مطلعها:
أبدا تجن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانا والراح
ولا تزال الا يومنا هذا تغنى في الموالد والقصائد الصوفية. المرجع ، الموسوعة الصوفية ، عبد المنعم حنفي ، مصر، صفحة ٣٨٠

١٥) سمير السعيدي : الحلاج حياته وشعره ونثره ، منشورات علاء الدين ،سوريا ، ١٩٩٦، وقاسم عباس ، الاعمال الصوفية الكاملة للحلاج صفحة١٥٦

١٦) أسماء خوالدية : الرمز الصوفي ، صفحة ٢٢،منشورات ضفاف ، طبعة الأولى ٢٠١٤،لبنان

١٧) أسماء خوالدية : الرمز الصوفي ، صفحة١٥٨،المرجع السابق

١٨) الأعلم الشنتمري : اشعار الشعراء الستة الجاهلين ، دار الكتب العلمية ،ج٢ ،بيروت ،ط٤صفحة١٨٨

١٩) ميشال زكريا: الالسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات –بيروت ١٩٨٣،ط١، ص١٨٠.

٢٠) ابن عربي ، محي الدين : الفتوحات المكية ،جزء١،ص١٨٨، دار الكتب العلمية بيروت،طبعة٥(١/١٨٨)

٢١) ابو العباس أحمد بن محمد بن سهل ابن عطاء الأدمي ، توفى في بغداد سنة٣٠٩ه، صحب الجنيد والخراز يقول عنه الخراز :" إن التصوف خلق، وما رأيت من أهله إلا الجنيد وابن عطاء الأدمي، اشتهر بتفسيراته الاشارية للقران الكريم. المرجع: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ، صفحة ٥٠٠.

٢٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب اهل التصوف، تحقيق محمد عبد العال ، دار الشرق، مصر ٢٠١٥،صفحة٩٢

٢٣) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل ،تحقيق محمد الحافظ دمشق دار الفكر .صفحة٥٥ ط١،١٩٩٦

٢٤) صدر الدين الطوسي، اللمع، تحقيق أحمد عبد الرحيم ، القاهرة، مكتبة اليقافة الدينية ٤١٤ص

٢٥) الجاحظ : البيان والتبيين ،تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ، السعودية،ط٦ ج١ / صفحة٧٠

٢٦) قصيدة النادرات العينية /صفخة٦/ الجيلي (عبد الكريم)/تحقيق د. يوسف زيدان، دار الجيل ١٩٨٨

٢٧) الحلاج : طاسين النقطة، المرجع السابق،صفحة ١٤٨

٢٨) اسماء خوالدية : الرمز الصوفي، صفحة١٦٣،١٦٢، المرجع السابق

٢٩) رضوان السح :الطواسين الحلاج ، دار فرقد ،بيروت ،٢٠١١صفحة٩٤

٣٠) ديوان الحلاج ، ص٧٨،تحقيق كامل الشيبي، منشورات الجمل، المانيا ،ط٣ ، ٢٠٠٧

٣١) عبد القادر الحصني : شرح ديوان الحلاج، دار بيروت ، لبنان،٢٠١٥صفحة ٨٢

٣٢) المرجع السابق ، صفحة٨٢

٣٣) ماسنيون : اخبار الحلاج ،المرجع السابق، صفحة ٨٧

٣٤) ديوان الحلاج : تحقيق مصطفى الشيبي، المرجع السابق،صفحة٥٦

٣٥) قاسم عباس : الاعمال الكامل ، دار المدى ،بيروت،٢٠٠٩،ط١صفحة ١٦٥
٣٦) عبد القادر الحصني : شرح ديوان الحلاج ،المرجع السابق،صفحة١٩٠
٣٧) المرجع السابق : صفحة١٩٢
٣٨) الاعمال الكاملة للحلاج : تحقيق قاسم عباس ، صفحة ١٣٨
٣٩) المرجع السابق : صفحة ١٣٩
٤٠) المرجع السابق : صفحة١٤٠
٤١) المرجع السابق :صفحة١٤٠
٤٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار النفري ، من الادباء والمتصوفين له كتاب شهير ، " المواقف والمخاطبات "، جمعه وحققه استاذنا د/ جمال المروزقي ، اختلف في سنة وفاة ، لكن استاذنا المروزقي يثبت أنه توفى سنة٣٥٤ه، المرجع : المرزوقي ، جمال " فلسفة التصوف محمد بن عبد الجبار النفري ، صفحة٢٥، دار التنوير ، بيروت.
٤٣) ديوان الحلاج : تحقيق كامل الشيبي ، صفحة ٥٦
٤٤) ابو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام الشافعي ، الملقب بسلطان العلماء وشيخ الاسلام ،ولد في دمشق سنة٥٧٧، وهاجر لمصر وعين قاضي القضاة ، له تفسير على القران مطبوع ورسالة في التصوف اسمها: " زبدة خلاصة التصوف توفى٦٦٠ه المرجع: الاعلام للزركلي ، جزء٤ صفخة٣٩، كتاب زبدة خلاصة التصوف صفحة١٧ .
٤٥) العز بن عبد السلام : زبد خلاصة التصوف ، المطبعة اليوسيفية ، مصر، صفحة ٤٨
٤٦) الشاذلي : قوانين الإشراق الى كافية الصوفية بجميع الافاق ، مكتبة الزهرية، مصر/٢٠٠٤صفحة ٧٧
٤٧) الحلاج : الاعمال الكاملة ، تحقيق قاسم عباس ،المرجع السابق صفحة ٦٨
٤٨) عبد القادر الحصني : شرح ديوان الحلاج ، المرجع السابق،صفحة١٥٤
٤٩) الحلاج : شرح ديوان الحلاج ، كامل الشيبي، المرجع السابق،ص٤٦
٥٠) المرجع السابق : صفحة٤٧
٥١) عبد القادر الحصني ، كاتب وشاعر سوري ولد في حمص ١٩٥٣ ، له مؤلفات شعرية " النار على جسد غيمة، "الشجر " وله شرح ادبي صوفي على ديوان الحلاج.
٥٢) المرجع السابق : صفحة٤٧
٥٣) الطوسي : اللمع ، صفحة ٤٣٧
٥٤) الحلاج : شرح ديوان الحلاج ، كامل الشيبي، صفحة١٧٠
٥٥) المرجع السابق ، صفحة١٧١
٥٦) الشيبي ، كامل : شرح ديوان الحلاج ، صفحة١٩٠
٥٧) المرجع السابق : صفحة١٩١
٥٨) المرجع السابق : صفحة١٩٣
٥٩) المرجع السابق: صفحة٢١٧
٦٠) مصطفى الشيبي ، شرح ديوان الحلاج ، صفحة ٣٤٠
٦١) المرجع السابق: صفحة٢٤١
٦٢) قاسم عباس : الاعمال الكاملة ، صفحة١٥٤
٦٣) طواسين الحلاج ، تحقيق بولس اليسوعي ، صفحة١٥٤
٦٤) المرجع السابق : صفحة١٥٤
٦٥) المرجع السابق : صفحة١٥٤
٦٦) الشاذلي: المرجع السابق ، صفحة٧٨

٦٧) قاسم عباس : الاعمال الكاملة، صفحة١٤٨
٦٨) المرجع السابق ، صفحة ١٥٢
٦٩) المرجع السابق ، صفحة ١٤٩
٧٠) المرجع السابق : ١٤٩
٧١) الحلاج : الاعمال الكاملة ، صفحة ١٤٩
٧٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة
٧٣) كامل الشيبي : شرح ديوان الحلاج ، صفحة ٢٤٤
٧٤) أخبار الحلاج ، تحقيق ماسنيون ، صفحة ٢٩
٧٥) البقلي : صدر الدين روزبهان الصوفي : شرح الشطيحات ،تحقيق هنري كوربان ، طهران١٩٦٦ صفحة ٥١٤
٧٦) ابن القيم الجوزية ، شرح منازل السائرين في إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي،بيروت،٢٠٠٣صفحة١٦٧
٧٧) قاسم عباس ، النصوص الصوفية الكاملة للحلاج ، صفحة ٢٤١
٧٨) الشيبي : شرح ديوان الحلاج ، صفحة ٢٦٢
٧٩) قاسم عباس ، المرجع السابق ، صفحة٢٣٠
٨٠) الطوسي : اللمع ، صفحة٤٦٢
٨١) المرجع السابق : صفحة ٤٦٣
٨٢) قاسم عباس : النصوص الصوفية الكامل ، المرجع السابق ، صفحة٢٣٧
٨٣) ابو المواهب الشاذلي : شرح حكم الإشراق ، فصل الفناء ، صفحة ٥٩
٨٤) قاسم عباس ، المرجع السابق صفحة٢٣٦
٨٥) فريد العطار : تذكرة الاولياء ، ترجمة ،منال اليمنى، جار افاق ،مصر،٢٠٠٣صفحة ١٠٩
٨٦) مصطفى الشيبي ، المرجع السابق ،صفحة٣٢٢
٨٧) الشيبي: المرجع السابق،صفحة٣٤٠
٨٨) الـــفيدانتا واختصارها الفيدا هي موجز الاوبانيشدات الهندوسية. كلمة فيدا تعني العلم وكلمة انتا تعني حد العلم. تنص الفيدانتا ان عملية البحث عن الذات (الوصول إلى الآلهة) يمكن أن تتم بطرق عديدة. سبل تحقيق الذات هي اليوجا أو اليوغا وهي عدة أشكال تقصد التحكم بالعقل والحواس قبل العثور على الذات العليا (برماتما) داخل القلب والاتحاد بالالهة. ترسم اليوجا ثلاثة دروب :كرم يوجاوهي درب العمل الصالح المتمثل بالطقوس الدينية المشتملة على تقديم القرابين إلى الملائكة ابتغاء دخول جنانهم وغيان يوجا وهي درب العلم التخميني ابتغاء التوحد بالآلهة وبهكتي يوجاوهي درب التتيم بحب الآلهة.
٨٩)١٨ Jamison ،Stephanie W.؛ Brereton ،Joel P. (٢٠١٤). The Rigveda. vol. ١. Oxford University Press. P١٨. ISBN ٩٧٨-٠-١٩-٩٧٢٠٧٨-١.
٩٠)Blackburn, S., Oxford Dictionary of Philosophy. ٣rd edition. Oxford: Oxford University Press,P٧٨> ٢٠٠٥
٩١) نيكلسون ، رينولد : الصوفية في الاسلام ، ترجمة ابو العلا عفيفي،دار الجمل،بيروت٢٠١٥،صفحة ٢٧
٩٢) المرجع السابق : صفحة١٥٦
٩٣) نيكلسون ، رينولد ، في التصوف الاسلامي وتاريخه ،نور الدين شريبه المركز الاكاديمي للابحاث ، بيروت،٢٠١٥ صفحة١٦٤
٩٤) المرجع السابق : صفحة ٢٤٢

٩٥) الحلاج، الطواسين صفحة٥٢،المرجع السابق

٩٦) ماسنيون ومصطفى عبد الرازق ، التصوف (كتب دائرة المعارف الإسلامية) ط١ ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٢٨

٩٧) طالب جاسم العنزي ، المؤثرات الاستشراقية في التصوف الاسلامي ، مجلة الكوفة-بغداد عدد١٧- ٢٠٠٤ صفحة٤

٩٨) ساسي سالم الحاج ، نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ، ج١ ، ط١ ، بيروت، د.ت ، ص ٢١١

٩٩) جوزيبي سكاتولين : التجليات الروحية في الاسلام ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٢٠٠٥صفحة ١٨٤،١٨٥

١٠٠) آنا ماري شيمل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف،ترجمة محمد اسماعيل ،ورضا قطب ، منشورات الجمل ، المانيا ،٢٠٠٦، ،صفحة ٧٨.