

دلال الجمال
فلسفة القيم في تجربة العلاج

الحقوق كافة
محفوظة
لاتحاد الكتاب العرب

البريد الالكتروني: E-mail unecriv@net.sy
aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت
<http://www.awu-dam.org>

الإخراج الفني: وفاء الساطي
تصميم الغلاف: محمد يوسف

رضوان السح

دلال الجمال

فلسفة القيم في تجربة العلاج

سلسلة الدراسات (2)

2012

منشورات اتحاد الكتاب العرب

دمشق

إهداء

إلى الدكتورة سعاد الحكيم

مقدمة

يُعدُّ المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون من أهم الدارسين المعاصرين لتراث الحسين بن منصور الحلاج، وهو أول من اعتنى بتحقيق هذا التراث فقام بتحقيق كتاب الطواسين عام 1913 - وهو الأثر النثري الفريد المتبقي للحلاج - وحقق ديوان الحلاج عام 1931. كما قام مع بول كراوس بتحقيق كتاب أخبار الحلاج عام 1936، وهو الكتاب الذي يتضمن الكثير من أقوال المتصوف الشهير، ومواقفه.

بعد ماسينيون قام الأب بولس نوياسيسوعى بإعادة تحقيق كتاب الطواسين عام 1972، بعد أن أسقط منه فصل بستان المعرفة الذي كان ماسينيون قد أثبته ضمنه، على الرغم من اختلاف عنوانه الذي لا يبدأ بكلمة طاسين كبقية فصول الكتاب. وقام أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة بغداد الدكتور كامل مصطفى الشيبلي بإعادة تحقيق ديوان الحلاج عام 1974، مع شرح لهذا الديوان.

إن ماسينيون، مع شريكه كراوس، ونوياسيسوعى هم الرواد في تحقيق تراث الحلاج، فقد عادوا إلى المخطوطات، وأنجزوا تحقيقاتهم المهمة التي لا يكاد ينقصها شيء من متطلبات التحقيق العلمي الموضوعي.

وبعد أعمال أولئك الرواد يمكن أن نعر على عشرات المطبوعات التي تحمل عناوين مثل ديوان الحلاج أو الطواسين أو أخبار الحلاج أو اثنين منها، أو الثلاثة معاً، وكلها تعتمد على جهد واحد أو أكثر من أولئك الرواد.

وتتفاوت قيمة هذه المطبوعات بين معدِّ قام بالمقارنة والتصحيح والإشادة بفضل السابقين من المحققين المذكورين، وآخر أهمل ذكر الأصول، ونسب كل فضل لنفسه.

وعلى صعيد المصادر والمراجع التي تم الرجوع إليها في شخصية الحلاج وأفكاره، فقد وردت سيرته في كتب التاريخ العربية بدءاً من الطبري ومروراً بعريب والبغدادي والذهبي والتنوخي وابن خلكان ... وفي كتب المتصوفة تصريحاً أو تلميحاً من التعرف للكلاذبي واللمع للسراج الطوسي مروراً بـ الرسالة القشيرية وكشف المحجوب للهجويري و عوارف المعارف للسهروردي ...

أما على صعيد الدراسات الحديثة الجادة فنذكر العمل الكبير لماسينيون آلام الحلاج **la passion d, al-Husayn-ibn-Mansour al Hallaj** وكتاباتة التي تصدرت تحقيق الطواسين والديوان، ونذكر دراسات الدكتور كامل مصطفى الشيبلي في الحلاج موضوعاً للأدب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً، وفي شرح ديوان الحلاج .

وظهرت كتب شاملة عديدة في الحلاج منها: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي لطفه عبد الباقي سرور و الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون لسامي كرم و أسطورة الحلاج لسامي خرطيل والحلاج أو ضوء الدم لميشال فريد غريب و الحلاج أو صوت الضمير لأبكار السقاف وهذه الكتب لا تختص في جوانب معينة بل تود أن تقول كل شيء حول شخصية الحلاج ومذهبه الفكري، وتطغى عليها عامة الروح العاطفية.

لا يوجد كتاب تناول مسألة القيم عند الحلاج بشكل مباشر، وربما كان كتاب الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي للدكتور أحمد محمود صبحي هو الأقرب إلى موضوعنا، إذ تناول إحدى القيم عند المتصوفة، إلا أن موضوع الكتاب واسع وغير مقصور على التصوف، فضلاً عن أن يكون مقصوراً على أحد أعلامه. وينطبق الكلام ذاته على كتاب الدكتور محمد عابد الجابري العقل الأخلاقي العربي، وإن كان الثاني أحدث وأشمل وأعمق .

بدأ البحث بتمهيد نظري بغية الوقوف على دلالة مفهوم القيم في المعجم العربي، وفي المصطلح الحديث، ثم جرى النظر في فلسفة القيم عبر التيارات الحديثة والمعاصرة، بدءاً من الكانطية وانتهاء بالفلسفة الوضعية المنطقية مروراً بالنيشوية والبرغسونية والوجودية والذرائعية .. لينتقل التمهيد بعد ذلك إلى شق

آخر هو التصوف، فيقف على مفهوم التصوف، وأصل تسميته، وبداياته. وفي هذا الشق تم تخصيص ركن لترجمة الحلاج، عُرض فيه مولده ونشأته ورحلاته ومصنفاته، ثم ملاحظته ومحامته وقتله.

بعد التمهيد ينتقل البحث إلى دراسة الأسس الفلسفية عند الحلاج، وقد كان من الممكن دراسة أسس فلسفة الحلاج عبر مباحث الفلسفة الأساسية الثلاثة: مبحث الوجود (Ontology) ومبحث المعرفة (Epistemology) ومبحث القيم (Axiology) لولا أنه في تفرعات المبحث الأخير سيتكرر في مجال قيمة الحق ما قيل في الأبتيمولوجيا، ولهذا اعتمد تقسيم ثلاثي آخر قال به السوفسطائي اليوناني غورغياس (Georgias) (480 - 375 ق.م) في كتابه (اللاوجود) حين تحدث عن الدوائر الثلاث المتخارجة، وهي: الوجود والإدراك واللغة. وباعتماد هذا التصنيف في البحث نكون قد فتحنا منفذاً منهجياً لدراسة جانب من فلسفة الحلاج، وهو مسألة اللغة والتعبير. وهي مسألة على قدر كبير من الأهمية في مجمل التراث العرفاني - وفي الوقت نفسه لا نكون قد خسرنا البحث في قيمتي الخير والجمال اللتين كانت الأكسيولوجيا - على أية حال - ستتيح البحث فيهما، فالخير والجمال هما في الصلب من بحث يتخذ (القيم) عنواناً له، وسيجري البحث فيهما على امتداد الفصلين الأساسيين من البحث: مشكلة الحرية، والخير والجمال.

جاء الفصل الثاني مشكلة الحرية في ثلاثة مباحث:

الأول هو القضاء والقدر، وفيه تم التعريف بهذا المفهوم، وتحويله إلى مشكلة الصراع بين الجبرية والقدرية، ثم رسم البنية المنطقية لذلك الصراع عبر مقولات ثلاث توجز مواقف الجبريين والقدريين والقائلين بنظرية (الكسب) وهم الأشاعرة، فالانتهاء إلى الموقف الخاص الذي وقفه المتصوفة، وذلك بمجمعهم بين ما رآه أكثر المتكلمين من المتناقضات، وهو قدرة مطلقة للخالق، وحرية مطلقة للإنسان.

والمبحث الثاني هو المشيئة والأمر، وفيه تتكشف نظرية الحلاج في حل إشكالية وجود العصيان البشري للأمر الإلهي، مع وجود القدرة الإلهية المطلقة، ويقوم هذا الحل على التمييز بين المشيئة الإلهية التي يستحيل عصيانها، وبين الأمر التكليفي - أو الشرعي - الذي يأمر به الإله، وهو ما يمكن طاعته وعصيانه، فإذا جاء هذا الأمر متفقاً مع المشيئة الإلهية نسبت الطاعة للعبد، وإن جاء مخالفاً نسبت له العصيان.

والمبحث الثالث من هذا الفصل هو: **الثواب والعقاب**، وتتجلى هنا الفلسفة الأخلاقية الحلاجية في ابتعادها عن أخلاق المنفعة، لتمثل شكلاً من أشكال الاستمرار لأخلاق الطاعة الفارسية التي تُعلي مبدأ (المودة) فتجعله خاصاً بالمقربين من المَلِك، بينما يساس الجمهور بمبدأ (الترغيب والترهيب). ويحيل هذا الزهد بمبدأ الثواب والعقاب إلى التقليل من شأن مسألة العدل التي دفع بها المعتزلة إلى الصدارة، وتم استبدالها بمسألة المحبة والعشق.

أما الفصل الثالث **الأخلاق والجمال** فقد جاء في ثلاثة مباحث أيضاً:

الأول هو **الفتوة**، والفتوة قد تكون العلامة الأبرز في الأخلاق الصوفية عامة، والحلاجية بخاصة، وهي تنطلق من الإيثار، وإنكار حظوظ النفس، حتى أن الفتى قد يزهد بالظهور بمظهر الفتوة، خشية الوقوع في شبهة الرياء، أو في منفعة للنفس ناتجة عن ذلك الظهور. وإذ يصل الفتى إلى هذه الدرجة من الزهد بآراء الناس، وبأية مصلحة ناتجة عن حسن ظنهم به، فإنه يكون قد أصبح (ملامتياً).

والمبحث الثاني هو **الفناء**، والفناء هو ما يراه التصوف المعتدل فناءً للصفات القبيحة وبقاءً للصفات الحسنة، أو فناءً للصفات البشرية وبقاءً للصفات الإلهية. ويحذر التصوف المعتدل من خطورة الخلط بين (الصفات البشرية) و (البشرية)، فالمقصود هو فناء الصفات فقط، لأن فناء البشرية ذاتها يقود إلى الحلول والاتحاد والوحدة، إلا أن ذروة المسعى الأخلاقي الحلاجي تتمثل في تحقيق الفناء التام الذي لا يكتمل إلا بفناء (البشرية) والموت.

أما المبحث الثالث **الأخلاق الجمالية**، وهو الفصل الأخير من البحث، فينظر في طبيعة الأخلاق الحلاجية، انطلاقاً من السؤال: هل يمكن قيام أخلاق صوفية؟ وهو السؤال الذي طرحه د.عبد الرحمن بدوي حول إمكانية قيام أخلاق وجودية. فالطبيعة المعيارية للأخلاق، والتي تعني ضرورة قيام الأخلاق على ما هو عام وموضوعي، تجعل الأخلاق التي لا معيار لها إلا الذات أشبه ب(الأخلاق)، لولا أن تصنيف الأخلاق إلى مفتوحة ومغلقة كما فعل برغسون، يفسح المجال للأخلاق الحلاجية لتكون في زمرة الأخلاق الإبداعية المفتوحة التي لا تحيل إلى مبدأ عام تقوم على محاكاته، بل إلى حرية الذات التي هي أشبه بجرية الفنان في إبداعه، ولذا يمكن أن يُطلق على هذه الأخلاق اسم (الأخلاق الجمالية).

تمهيد

أولاً: القيم

أ - في المعجم العربي

تمتلك كلمة (قيمة) في المعجم العربي المعنى الاقتصادي الذي يمثل في الدلالة المعاصرة المعنى الأهم لمصطلح (القيمة)، فالقيمة في لسان العرب هي "ثمن الشيء"⁽¹⁾، ونقول: "قامت الأمة مئة دينار، بلغت قيمتها"⁽²⁾. وقد وصلت كلمة (قيمة) إلى معنى (الثمن) باحتوائها دلالة (المعيارية)، فالقيمة في لسان العرب "تقوم مقام الشيء"⁽³⁾. وفي معجم مقاييس اللغة: "قومتُ الشيءَ تقويماً، وأصله أنك تقيم هذا مكان ذلك"⁽⁴⁾.

ومع امتلاك الجذر (قوم) للمعنى الاقتصادي للقيمة في المعجم العربي فإنه يكتنز بالدلالات القيمية الأخلاقية والجمالية، فالقيام "قد يجيء بمعنى المحافظة والإصلاح"⁽⁵⁾، و"القوام: العدل"⁽⁶⁾، و"خلقك قيم، أي مستقيم حسن"⁽⁷⁾،

(1) ابن منظور: معجم لسان العرب - دار صادر - بيروت (تاريخ مقدمة الطبعة 1300هـ) - مادة (قوم).

(2) الفيروز أباذي: القاموس المحيط - مكتبة النوري - دمشق (د.ت) - مادة (قوم).

(3) ابن منظور: معجم لسان العرب - مادة (قوم).

(4) ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة - تحقيق عبد السلام محمد هارون - اتحاد الكتاب العرب - دمشق 1423هـ - 2002م - مادة (قوم).

(5) ابن منظور: معجم لسان العرب - مادة (قوم).

(6) نفسه، والمادة نفسها.

(7) نفسه، والمادة نفسها.

و"ذلك الدين القيم، أي المستقيم الذي لا زيغ فيه، ولا ميل عن الحق"⁽¹⁾. وهذه كلها معان أخلاقية، وقد نلمس قيمة الحق أيضاً - بالمعنى المعرفي - في المثال الأخير. أما المعنى الجمالي فنلمسه مشوباً بالأخلاقي في "قوام (بكسر القاف) الأمر: نظامه وعماده"⁽²⁾، ويأتي جمالياً صرفاً في "قوام الرجل: قامته، وحسن طوله"⁽³⁾.

ب - في المصطلح الغربي

يبدو أن المعنى القديم لـ (القيمة) عند الأوربيين هو القوة، والصحة الجيدة. والقيمة - من حيث اشتقاق لفظها باللغة اللاتينية - من فعل (Valeo) تعني: "إنني قوي"، أو: "إنني أرفل بصحة جيدة". وقد بقي راسب من هذا المعنى في الكلمات المختلفة التي تدل على معنى القيمة في اللغات الفرنسية والإنكليزية والألمانية⁽⁴⁾. ويرى د. عبد الرحمن بدوي أن القيمة (Value) تقال على كل ما يقبل التقدير، وتستعمل في ميادين مختلفة كل الاختلاف: في الرياضيات والاقتصاد والأخلاق والجمال⁽⁵⁾. وتقدم الموسوعة الفلسفية العربية (القيمة) على أنها "اصطلاح فلسفي حديث اتخذ في الفكر المعاصر دلالة متخصصة تعبر عن ميدان محدد هو فلسفة القيم"⁽⁶⁾، إلا أن الاستعمال المعياري المطلق للقيمة يكون أساساً في الأخلاق⁽⁷⁾.

(1) ابن منظور: معجم لسان العرب - مادة (قوم).

(2) نفسه، والمادة نفسها.

(3) نفسه، والمادة نفسها.

(4) عوا، د. عادل: الأخلاق - الاتحاد الوطني لطلبة سورية - جامعة دمشق 1980 - 1981. ص 323.

(5) بدوي، د. عبد الرحمن: ملحق موسوعة الفلسفة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ط 1 1996. ص 216.

(6) الزايد، محمد: قيمة - زيادة، د. معن (رئيس التحرير): الموسوعة الفلسفية العربية - زيادة - معهد الإنماء العربي - (د. م) ط 1 1986. مج 1 ص 282.

(7) بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة ص 216.

وبتقسيم الفكر إلى جانب نظري وآخر عملي نرى "أن فلسفة العمل تؤلف جزءاً أساسياً في فلسفة القيم"⁽¹⁾، وفلسفة القيم تضم أركاناً ثلاثة هي: الحق والخير والجمال. ويضيف بعضهم ركناً رابعاً هو القداسة (Holiness)⁽²⁾.

ج - في التيارات الحديثة والمعاصرة

يرى الدكتور حامد خليل أن السوفسطائي الإغريقي بروتاغوراس Protagoras (411-481 ق.م) هو أول فيلسوف يضع مسألة نشوء القيم في إطارها الصحيح، فقد بين في أسطورة إنقاذ⁽³⁾ الإنسان التي تعرض صراعاً نشب بين الناس، حول حاجات العيش، وقد كاد يودي بالبشرية إلى الفناء لولا التوصل إلى قيمة العدل، إلى أن العدالة ليست نابعة من الطبيعة البشرية بما هي طبيعة، ولا هي بمثل أعلى مفارق، وإنما هي قيمة أبدعها عقل الإنسان بعد أن تبين له من خلال الحياة المشتركة أن تلك الحياة مستحيلة بدون إنشاء مثل هذه القيمة⁽⁴⁾.

هذا على صعيد البدايات التاريخية الموعلة في القدم، وتصورات قدماء الفلاسفة، أما في الفلسفة الحديثة فإن "الكانطية هي التي أدخلت - إن لم نقل كلمة (القيمة) - فكرة (القيمة) في الفكر الفلسفي الحديث، وهذا الفكر الحديث مضى يعنى بالقيم حتى غدت فلسفتنا للقيم بمثابة إرث الثورة الانتقادية الكانطية"⁽⁵⁾. "ثم جاء نيتشة فأفاض في استعمال كلمة (القيمة) بالمعنى الأخلاقي"⁽⁶⁾، ولم يكن لها أي معنى تقني خارج ميدان الاقتصاد السياسي حتى استعارها ووسع دلالتها، وجعلها تعني كل ما يتطلع إليه الإنسان الأعلى⁽⁷⁾.

(1) عوا: الأخلاق ص323.

(2) عبده، دمصطفى: فلسفة الأخلاق - مكتبة مدبولي - القاهرة ط2 1999. ص15. و عبد المعطي، د. فاروق: نصوص ومصطلحات فلسفية - دار الكتب العلمية - بيروت ط1 1413هـ - 1993م. ص412.

(3) خليل، د. حامد: مشكلات فلسفية - المطبعة الجديدة - دمشق 1403هـ - 1983م. ص320.

(4) نفسه ص318.

(5) عوا: الأخلاق ص331.

(6) بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة ص217.

(7) عوا: الأخلاق ص324.

بعد أن أشار الدكتور حامد خليل إلى ذلك الفيلسوف القديم الذي وضع مسألة نشوء القيم في إطارها الصحيح ، قام بتوضيح ما حدث لفلسفة القيم حتى تبقى مقلوبة إلى أن أنقذها كانط أو نيتشة ، فالفلسفة المدرسية هي فلسفة الكون أو الوجود، والكون - أو الوجود - هو القيمة النظرية التقليدية الأنطولوجية⁽¹⁾ ، وهذا يعود إلى أفلاطون، فهو الذي حول "الإنسان إلى مجرد تابع يدور حول مركز قيمي وهمي، بعد أن كان الإنسان على يدي بروتاغوراس المركز الذي تدور القيم حوله. وبتأثير هذا المنهج الأفلاطوني المقلوب شغل البحث في الوجود مركز القلب في معظم الفلسفات اللاحقة، وذلك بهدف الحصول على تلك الدرّة الثمينة (القيمة) التي زعموا أنها مخبأة في ثناياه"⁽²⁾. لقد عد نيتشة الفكر السقراطي - ويمكن أن نقول الأفلاطوني - مرحلة فساد عميقة تسيء إلى تاريخ القيم ، "ولذا أعرض نيتشة عن سقراط، واتجه إلى خصومه مثل بروتاغوراس القائل أن الإنسان هو مقياس الأشياء كلها"⁽³⁾.

إن القضية المثارة هنا هي في ماهية القيمة، فهل هي ذات طبيعة ذاتية، أم أن لها وجوداً موضوعياً في الخارج؟. ولا شك أن هذه القضية من القضايا المدرسية (التعليمية)، ويمكن الإجابة عنها بالتمييز بين المعرفي والقيمي، ففي حالة المعرفي نجيب عن سؤال: ما الموضوع؟ وكيف يكون بمعزل عن صلتنا به؟. أما في الحالة الثانية فنحجب عن سؤال: ما هو معنى الموضوع أو دلالاته عندنا؟ أي: ما قيمته بالنسبة إلى الحياة ونشاط المجتمع أو الطبقة أو القبيلة أو الفرد؟⁽⁴⁾.

وعلى العموم يمكن أن ينقسم الفلاسفة إلى فريقين في مسألة علاقة القيم بالوجود:

(1) نفسه ص 330 - 331.

(2) خليل: مشكلات فلسفية ص 319.

(3) عوا: الأخلاق ص 334.

(4) بلوز، د. نايف: علم الجمال - المطبعة التعاونية - دمشق 1400هـ - 1980م. ص 37.

1 - الفريق الأول: هو فريق الواقعيين الذين يؤكدون موضوعية القيم مثل موضوعية الكليات.

2 - الفريق الثاني: هو فريق الذاتيين الذين ينكرون أن يكون للقيم وجود موضوعي⁽¹⁾.

و تنضوي التيارات المعاصرة - عموماً - ضمن الفريق الثاني. والفريق الأول يمثلته - بالتأكيد - أفلاطون، ومن أنصاره المعاصرين: و.ر. سورلي W.R.Sorley (1855- 1915) الذي يرى - في المحاضرات التي ألقاها في كمبردج - أن القيم الباطنة موضوعية تماماً كالقوانين العلمية⁽²⁾. وتأتي الماركسية لتجمع بين الفريقين بإقامتها نظرية القيم على ثلاثة أسس: أساس الاعتراف بالطابع الموضوعي للقيم، وأساس نفي كون القيم بطبيعتها خارج التاريخ، وأساس العلاقات الجدلية بين النسبي والمطلق في تطور القيم⁽³⁾.

إن نهوض القيم على أسس موضوعية لا يعني أكثر من جمود القيم، وإطلاقيتها وتقليديتها، والفلسفة الحديثة كانت - إلى حد كبير - في منجاة من هذا الطرح الجمودي، حتى في تياراتها العقلية المؤهلة للوقوع في موضوعية القيم، فالشر عند لايبنتز Leibnitz (1646- 1716) ليس شراً مطلقاً، بل هو ضروري لسعادة العالم، ولذا فهو خير⁽⁴⁾. و"الخير والشر نسيان يتبعان أذواق البشر وأغراضهم"⁽⁵⁾ عند سبينوزا Spinoza (1632- 1677)، وكذلك الجميل

(1) بدوي، د. عبد الرحمن: الأخلاق النظرية - وكالة المطبوعات - الكويت ط 2 1976. ص 119.

(2) انظر: نفسه ص 119- 120.

(3) روزنتال: الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم - مراجعة د. صادق جلال العظم و جورج طرابيشي - دار الطليعة - بيروت ط 4 1981. ص 447.

(4) طعمة، د. جورج: فلسفة لايبنتز - منشور في: تاريخ الفلسفة الحديثة - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق - مطبعة رياض - دمشق 1402هـ - 1982م. ص 121.

(5) أمين، أحمد. و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة - منشور في: تاريخ الفلسفة الحديثة - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق - مطبعة رياض - دمشق 1402هـ - 1982م. ص 130.

والقبيح⁽¹⁾. وحتى كانط Kant (1724 - 1804) الذي يفصل بشكل قطعي بين مبدأ حب الذات والسعادة من جهة، ومبدأ الأخلاقية من جهة ثانية⁽²⁾، لا يخضع القيمة خضوعاً تاماً للموضوعية. فالخضوع للواجب هو في جوهره خضوع للحرية⁽³⁾، والوعي بالقانون الأساسي للعقل العملي المجرد عند كانط ما هو إلا وعي الحرية⁽⁴⁾.

أما الفلسفات اللاعقلية Irrationalism من تجريبية وحيوية ووجودية... فإن القيم فيها تابعة للذات، فالحياة هي أصل القيم عند نيتشة⁽⁵⁾. وفلسفة برغسون هي الصورة الأنصع لتقديم نظرية الأخلاق المفتحة، أو المتطورة، وهذه الأخلاق عنده "هي أخلاق الحب والبطولة والإبداع"⁽⁶⁾. والفلسفة الوجودية تستمد جميع جوانبها المعرفية والقيمية من الذات⁽⁷⁾، ف"الوجودي الحق هو ذلك الذي يستمد فلسفته من حياته"⁽⁸⁾. وعند فيلسوف الجمال جورج سانتيانا نرى جميع القيم تنبع من الاستجابة للدافع الحيوي⁽⁹⁾.

(1) أمين: قصة الفلسفة الحديثة ص 131

(2) كانط، عمانوئيل: نقد العقل العملي - تر: أحمد الشيباني - دار اليقظة العربية - بيروت 1966. ص 69 وص 71.

(3) كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق - تر: د. عبد الغفار مكاوي - را: د. عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة 1385 هـ - 1965 م. ص 26.

(4) كانط: نقد العقل العملي ص 63.

(5) زكريا، فؤاد: نيتشة - منشور في تاريخ الفلسفة الحديثة - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق - مطبعة رياض - دمشق 1402 هـ - 1982 م. ص 216.

(6) برجسون، هنري: التطور الخالق - تلخيص وتقديم: د. محمد بديع الكسم - منشور في: تاريخ الفلسفة المعاصرة - قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة بجامعة دمشق - مطبعة الداودي - دمشق 1402 هـ - 1982 م. (المقدمة) ص 11.

(7) عبد العزيز، فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون - منشور في: تاريخ الفلسفة المعاصرة - قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة بجامعة دمشق - مطبعة الداودي - دمشق 1402 هـ - 1982 م. ص 288.

(8) نفسه ص 263.

(9) سانتيانا، جورج: الإحساس بالجمال - تر: د. محمد مصطفى بدوي - را: د. زكي نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (د.ت). ص 46.

وتطور هذا الطرح عند علماء الطبيعة لتفسير النوازع القيمية أو الأخلاقية بموجب الدوافع البيولوجية والسيكولوجية الأساسية، فتُفسر الشفقة بغريزة الأمومة، والأمانة الزوجية بالتطور البيولوجي – لأن الحيوانات الدنيا تهتم بزيادة النسل، والراقية تهتم برعايته⁽¹⁾ – وتفسر القيم السلبية كالغرور والبخل كإخراطين عن حب الظهور، وغريزة التملك. حتى "أن قيمة الحقيقة ذاتها ليس لها في نظر الذرائعيين سوى قيمة نسبية وذاتية: الأفكار – في رأيهم – مجرد أدوات للتكيف البيولوجي"⁽²⁾. وهذه النزعات الحيوية والذاتية أفادت من معطيات العلم الحديث، ومما رأته عقماً في الميتافيزيقيات والدوغماتيات. ولا شك أن لها جذوراً قديمة في التيارات التي أسست القيم على مبادئ اللذة والمنفعة، وفي مقدمتها الأبيقورية.

وفي الطرح السوسولوجي تظهر القيم أكثر موضوعية، إذ يرى دركهايم أن المجتمع هو أصل القيم كافة، وإن كان "الحادث الأخلاقي يزيد على الحادث الاجتماعي بصفة يستمدّها من المجتمع، وينفرد بها، وهي صفة القداسة"⁽³⁾.

إن أصحاب النزعات الحيوية والنفسية – على أية حال – لا يستطيعون الخروج بالقيمة تماماً عن بعدٍ موضوعي ما، لأن الأساس البيولوجي الذي تشتق منه الحاجات والدوافع الفيزيولوجية والسيكولوجية هو أساس موضوعي. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن نيتشة حين يفاضل بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، ويرجح الأولى منهما، فإنه يفعل ذلك لأن الأولى – برأيه – (حقيقية)، والثانية (رياء ومين)، وهذا يعني أن (الحقيقة) هي أساس القيم، وهذا يقود باستدراج منطقي إلى إغراق فلسفة القيم ثانية في الأنطولوجيا⁽⁴⁾، أي العودة بها إلى الأساس الموضوعي.

(1) هادفيلد، ج.أ: علم النفس والأخلاق – تر: محمد عبد الحميد أبو العزم – را: د.عبد العزيز القوصي – مكتبة مصر – القاهرة (د.ت).

(2) هادفيلد، ج.أ: علم النفس والأخلاق ص 172.

(3) عوا: الأخلاق ص 215.

(4) إبراهيم، د.زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة – منشور في: تاريخ الفلسفة المعاصرة – قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة بجامعة دمشق – مطبعة الداودي – دمشق 1402هـ – 1982م. ص 555.

أما في الفلسفة الوضعية المنطقية التي تمثل تطويراً للمذاهب التجريبية والوضعية الكونتية، فتغدو القيم عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى⁽¹⁾، فهي - من منظور هذه الفلسفة - لا تعبر إلا عن مشاعر المتكلم⁽²⁾، وبالتالي فهي غير قابلة للبحث الموضوعي المنطقي.

نخلص من هذا التمهيد إلى أن أخلاق المنفعة - في مفهوم القيمة - كانت الأسبق في الظهور، والأكثر بروزاً، في المعجمين العربي والغربي. وهذا أمر منطقي ينسجم والتطور الدلالي من المحسوسات إلى الروحيات والمجردات، ففي المعجم العربي ظهرت القيمة بدلالاتها الاقتصادية (الثمن)، وفي المعجم الغربي ظهرت بدلالة نفعية أيضاً هي (القوة والصحة).

أما التطور الدلالي لـ(القيمة) نحو الاستقامة (الدين القيم)، فلا يمكن الجزم ببلوغه دلالة قيمة (الحق)، إذ يمكن أن نقرأ في دلالة الحق الوارد لفظه، معنى (العدل): أي (إحقاق الحق)، فتكون القيمة أخلاقية تنطوي على (خير) و(نفع) للناس. وحتى الدلالة الجمالية التي برزت فيها القيمة، في المعجمين العربي والغربي، هي ذات إيحاء نفعي: (قوة الجسد)، (الصحة الجيدة)، (حسن طول القامة).

ثانياً : التصوف

أ- مفهوم التصوف وأصل التسمية

ليس من السهل وضع تعريف جامع مانع للتصوف، وذلك يعود للطبيعة الذاتية أو الانفعالية لهذا التيار الفكري. والصوفية الإسلامية بين الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية المعاصرة لها تشبه الوجودية بين تيارات الفكر الحديث والمعاصر، حتى أن كلمة (فكر) تبدو مجازاً في إطلاقها على قسم كبير من آثارهم، فـ(القوم) منشغلون بالسلوك وهواجس النفس، والتعبير الانفعالي أو الجمالي (شعر - حكاية...) عن وضع نظرية للوجود أو القيم. وهذا هو حال الوجوديين في

(1) نفسه، والصفحة نفسها.

(2) نفسه ص 589.

ميلهم للأدب - ولاسيما الرواية والمسرح - للتعبير عن فلسفتهم التي لا يمكن التعبير عنها إلا بنص يرصد التجربة الحية⁽¹⁾.

لاشك انه قد وجد من حاول تحليل ظاهرة التصوف وعرضها في الفكر الإسلامي كما يُعرض مذهب من مذاهب علم الكلام له أصوله الاعتقادية ، وله فروعها الفقهية في العبادات والمعاملات ، ومن هؤلاء : السراج الطوسي (378هـ) في كتابه اللمع ، والكلاباذي (ت380هـ) في التعرف لمذهب أهل التصوف ، و القشيري (376 - 465هـ) في الرسالة القشيرية ، و الهجويري (ت465هـ) في كشف المحجوب إلا أن محاولاتهم يغلب عليها الجانب العاطفي والبلاغي ، أكثر من الجانب العقلي والتحليلي ، ولا غرابة في هذا ، فهؤلاء المؤلفون في التصوف إنما يصدرن عن التيار من داخله ، فهم من أعلامه ، وإن كانوا قد امتازوا بدخول مجال البحث والتأليف ، هذا المجال الذي تركه أكثر الصوفية للفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ... انطلاقاً من أن علمهم هو علم صدور لا علم قبور ، وهم في عداً غالباً مع العقل والتحليل ، فمعرفتهم حدسية تقوم على الكشف والإلهام ، وبذلك يكون العقل حجاباً⁽²⁾ ، ومصدر ضلالات في الطريق إلى الحق.

(1) انظر : عبد العزيز ، فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون - منشور في : تاريخ الفلسفة المعاصرة - قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة بجامعة دمشق - مطبعة الداودي - دمشق 1402هـ - 1982م. ص 258.

(2) انظر : الجابري ، د. محمد عابد : بنية العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط 2 1987. ص 314 - 315.

- مفهوم التصوف⁽¹⁾

بين علم الكلام الذي اختص بالبحث النظري في أصول العقيدة وبين الفقه الذي تفرغ لأحكام العبادات ، استطاع التصوف أن يحتل موقعه الاستراتيجي الذي ينتظره ، هذا الموقع الذي بدأ يتضح مع الشرخ المتزايد - بعد العهد الراشدي - بين رجال الدين والدولة من جهة ، وعباد الله من سواد الناس من جهة ثانية ، وليس هذا الموقع الاستراتيجي سوى موقع المعاملات والأخلاق.

يقول محمد بن علي القصاب (ت275هـ) وهو أستاذ الجنيد (ت297هـ) - وقد سئل عن التصوف - : " أخلاق كريمة ، ظهرت في زمن كريم ، من رجل كريم ، مع قوم كرام"⁽²⁾. ويعرفه أحمد الجريري أبو محمد (ت311هـ) بقوله : "الدخول في كل خلق سني ، والخروج من كل خلق دني"⁽³⁾. وقال محمد بن علي الكتاني

⁽¹⁾ يذكر نيكلسون في: **في التصوف الإسلامي وتاريخه** ، أن الرسالة القشيرية وتذكرة الأولياء للعطار (ت نحو 627هـ) ، و**نفحات الأنس للجامي** (817 - 898هـ) قد أوردت نحو مئة تعريف لكلمتي (صوفي) و(تصوف). ورأى أنه من المفيد ترتيب هذه التعريفات زمنياً لتعطي صورة للتطور التدريجي لهذا المفهوم. في التصوف الإسلامي وتاريخه - تر: أبو العلا عفيفي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1375هـ - 1956م. ص1. وقد أثبت نيكلسون في كتابه المشار إليه 78 تعريفاً منسوبة إلى أصحابها ، مستقاة من الكتب الثلاثة المذكورة. ص 28 - 41.

وذكر د. عبد الرحمن بدوي في كتابه: **تاريخ التصوف الإسلامي** 25 تعريفاً - أحدها مكرر (15 - 24). بدوي: **تاريخ التصوف الإسلامي** - وكالة المطبوعات - الكويت ط 2 1978. ص 15 - 17. ويذكر د. بدوي بتعريفات نيكولسون الـ 78. ويرى أن التعريفات الواردة في كتب التصوف يغلب عليها الجانب الأدبي البلاغي دون التحديد العلمي الدقيق. ص 15.

⁽²⁾ السراج الطوسي ، أبو نصر: **اللمع** - تح: د. عبد الحليم محمود - طه عبد الباقي سرور - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة 1998. ص 5

⁽³⁾ نفسه ص 45 ، و القشيري ، عبد الكريم: **الرسالة القشيرية** - تحقيق وإعداد : معروف زريق - علي عبد الحميد أبو الخير - دار الخير - دمشق - بيروت ط 2 1416 هـ - 1995 م. ص 280 ، و السهروردي ، شهاب الدين عمر: **عوارف المعارف** - تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف - دار المعارف - القاهرة 1993. ج 1 ص 139.

(ت322هـ) : "التصوف خُلق ، فمن زاد عليك في الخلق ، فقد زاد عليك في الصفاء"⁽¹⁾.

أما ماهية هذا الخلق فتتجلى في الصدق ، وفي تيار هدفه المعاملة والسلوك ، لا البحث النظري ، سيكون هذا الصدق صدقاً في العمل قبل القول ، وأعدى أعداء الصدق في السلوك هي نوازع الأنا، حيث شهوات النفس وأطماعها .

ربما كانت المقولة الأساسية التي يحملها الصوفي هي كونه منذوراً للحق ، والسلوك هو وحده الذي يبرهن على صدق هذه المقولة ، أو نقيض ذلك ، وهكذا يمكن أن نفهم سرّ التأكيد على أخلاق الزهد والفقر والإيثار والجود والتضحية... الخ .

ترد كلمة (الفقراء) كثيراً للإشارة إلى المتصوفة. وفي يوم من الأيام ، ربما لم يعرف أهل الشام المتصوفة إلا باسم (الفقراء)⁽²⁾ أو (الجوعية)⁽³⁾. وكلمة (دراويش) شهيرة جداً في الإشارة إلى زهاد المتصوفة ، وهي كلمة فارسية تعني (الفقراء) . كما عرفوا باسم (شكفتية) لسكناهم المغاور والكهوف⁽⁴⁾. ويقيم السهروردي(339هـ) التصوف في جوهره على الفقر " فالفقر كائن في ماهية التصوف ، وهو أساسه ، وبه قوامه"⁽⁵⁾ ، ويؤكد معروف الكرخي(200هـ) أن "من لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف"⁽⁶⁾ ، فالصوفي " هو الذي لا يملك شيئاً ، وإن ملكه بذله"⁽⁷⁾. وفي تعريفه

(1) القشيري: الرسالة القشيرية ص 281 ، وانظر : الهجويري ، علي بن عثمان : كشف المحجوب - تر : د.إسعاد عبد الهادي قنديل - راجع الترجمة : د.أمين عبد المجيد بدوي - دار النهضة العربية - بيروت 1980. ص 234.

(2) السراج الطوسي : اللمع ص 46 ، و السهروردي : عوارف المعارف ج 1 ص 139.

(3) الكلاباذي ، أبو بكر محمد : التعرف لمذهب أهل التصوف - تح : محمود أمين النواوي - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة ط 3 1412 هـ - 1992 م. ص 27.

(4) الكلاباذي : التعرف ص 27.

(5) نفسه ص 28.

(6) السهروردي : عوارف المعارف ج 1 ص 138.

(7) الكلاباذي : التعرف ص 28.

"الذي لا يملك ولا يملك" (1) نقرأ بدايةً نفي التطلع إلى الامتلاك، أو نفي الطمع (2)، ثم نقرأ قيمة الحرية التي أظهرها التعريف مهددة برغبة التملك، وكأن رابطاً خفياً بين شقّي التعريف: من يملك لا بد أن يملك، فلا حرية إلا بقهر حاجات النفس والجسد وشهواتهما، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه: "مفارقة الأخلاق الطبيعية" (3) وفق مصطلح القوم، ويمكن التعبير عنه بلغة أبي الحسن النوري (ت295هـ): "ترك كل حظ للنفس" (4).

هذا شقٌّ من الحرية يتجلى في التحرر من ضغوط النفس والجسد، وهو ما يمكن أن نسميه (التحرر من الداخل)، أما الشق الآخر (التحرر من الخارج) فهو التحرر من القواعد أو القوالب الأخلاقية الناجزة، ويُعبّر عن هذا التحرر بكون الصوفي في (حكم الوقت) دائماً، يقول عمرو بن عثمان المكي (ت291هـ) عن التصوف: "أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت" (5). وربما كان هذا القول صياغة موفقة للأخلاق الوجودية التي لا تحكمها قاعدة ناجزة، فجوهر الإنسان هنا في تشكل مستمر، والقاعدة هنا لا تنصح إلا بإلغاء كل قاعدة، ولأن القوم في حكم الوقت فإن للقبائح عندهم عذراً، إذ أن صاحب القبيح كان في حكم وقته، وهذا يؤدي ضرورة إلى نسبية الحسن والقبيح، ويوقفنا على ما بلغ إليه القوم من عمق في التخلص من سداجة إقامة المعايير الجامدة للأخلاق، وعرفوا لذلك بأنهم يجدون المعاذير لسلوك الآخرين: "قيل لبعضهم: من أصحاب؟ فقال: أصحاب الصوفية! فإن للقبائح عندهم وجوهاً من المعاذير، وليس

(1) الكلاباذي: التعرف ص28، وانظر: القشيري: الرسالة القشيرية ص280، والهجويري: كشف المحجوب ص233.

(2) الكلاباذي: التعرف ص28.

(3) السهروردي: عوارف المعارف ج1 ص141، ووردت العبارة على لسان الجنيد في تعريفه للتصوف. الكلاباذي: التعرف ص32.

(4) الكلاباذي: التعرف ص32.

(5) السراج الطوسي: اللمع ص45.

للكثير عندهم موقع فيرفعوك به، فتعجب بنفسك" (1)، وهم في ذلك إنما ينسبون الفعل إلى حال صاحبه، فيبطل العجب في تقويمه سلباً أو إيجاباً.

يقول أبو الحسن النوري: "التصوف هو الحرية، والفتوة، وترك التكلف، والسخاء" (2). ويشرح الهجويري مفردات هذا التعريف على النحو التالي: "الحرية أن يتحرر العبد من قيد الهوى، والفتوة أن يتجرد من رؤية الفتوة، وترك التكلف: أن لا يجتهد في المتعلقات والنصيب، والسخاء أن يترك الدنيا لأهل الدنيا" (3).

وفحوى الحرية في هذا التعريف لا يقف عند حدود العنصر الأول (الحرية)، بل يتجاوزها إلى العناصر الثلاث الأخرى التي تقتضي التحرر من نوازع الأنا عبر الزهد والتضحية والجدود، ففي التكلف عبودية لعادات المجتمع التي يطمح المتكلف إلى نيل رضاها، وحتى الفتوة قد توقع في التكلف، فكان لا بد لاكتمال الحرية من الزهد حتى بالظهور بمظهر الفتوة.

ولكن في مثل هذه الحرية - أو الزهد - ماذا يبقى من دوافع خلف السلوك؟.

يقول رويّم بن أحمد (ت303هـ) في تعريف التصوف: "استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد" (4). وما يريده الله عند الفقهاء هو اتباع الشريعة، غير أن الشريعة عند المتصوفة هي مجرد رسوم ظاهرة للباطن، هذا إذا لم تكن عندهم حجاباً للحق (5)، ثم إن عبارة (استرسال النفس) لا توحى بإقامة العبادات بقدر ما

(1) السراج الطوسي: اللمع ص46. وينسب هذا القول لسهل بن عبد الله التستري (200 - 283هـ)، وجاءت صيغته في: التعرف: "عليك بالصوفية، فإنهم لا يستكثرون، ولا يستنكرون شيئاً، ولكل فعل عندهم تأويل، فهم يعذرونك على كل حال". الكلاباذي: التعرف ص33.

(2) الهجويري: كشف المحجوب ص239.

(3) نفسه ص239.

(4) القشيري: الرسالة القشيرية ص280.

(5) انظر الأصل الزرادشتي لهذه الفكرة في: السواح، فراس: الرحمن والشيطان - دار علاء الدين - دمشق ط1 2000. ص204. وانظر الأصل المسيحي لها في: زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - (د. م) ط1 1986. مج2 قسم2 ص1256-1257.

توحي بمحرك خفي يقود النفس بطريقة لطيفة بعيدة عن القسر، فيكون الصوفي هو المطاوع - وفق هذه الليونة اللطيفة - لهذا المحرك الخفي، وربما جاء هنا تعريف الجنيد للتصوف موضحاً: "هو أن تكون مع الله بلا علاقة"⁽¹⁾، ومع هذا التعريف يمكن أن نخرج من مفهوم الحرية بالمعنى القيمي - أي من حيث هي مطلب للإنسان - لندخل إليه بالمعنى الوجودي (الأنطولوجي) - أي من حيث بناء الوجود والعلاقة بين عناصره، وهذه العلاقة هنا هي بين الله والإنسان - فنصبح أمام الحرية بالمعنى الفلسفي (الكلامي)، أي ما عرف في علم الكلام بمسألة القدر.

فنفي العلاقة في قول الجنيد يمكن أن يكون نفياً لشبهة الحلول والاتحاد، كما يمكن أن يكون نفياً للإثنية، إذ "ليس مع الله أحد"⁽²⁾. ووحدة الوجود - أو وحدة الشهود - سمة جلية من سمات التصوف، ويجري التعبير عنها بأشكال متنوعة، منها عبارة الجنيد السابقة، ومنها قول الشبلي معرفاً للتصوف: "هو العصمة عن رؤية الكون"⁽³⁾.

إن وحدة الوجود - مع ما تجر من إشكالات وجودية ومعرفية وقيمية - ليست إلا نتاجاً لتوجه يطمح إلى التوحد مع الحقيقة الدائمة الجريان والتجدد، ولذا لا بد أن يلاحظ الباحث في ماهية التصوف زهد هؤلاء القوم في إمكانية احتواء الحقيقة عقلياً، فتسكين المتحرك - وفق البرغسونية ليس وصفاً حقيقياً لحاله، ولذا قيل: "التصوف كله اضطراب، فإذا وقع السكون، فلا تصوف"⁽⁴⁾، وإذا تذكرنا أن منطق البحث هو منطق عقلي (سكوني) عرفنا كيف ينشأ عنه عند التنقيب في ماهية التصوف معانٍ متباينة.

ونختم نظرتنا في مفهوم التصوف مع ابن خلدون الذي لاحظ اهتمام المتصوفة برياضة النفس فقال: "أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك"،

(1) القشيري: الرسالة القشيرية ص 280. وانظر: السراج الطوسي: اللمع ص 45،

والسهروردي: عوارف المعارف ج 1 ص 138.

(2) ماسينيون، لويس: أخبار الحلاج - مطبعة القلم - مكتبة لاروز - باريس 1936. ص 75.

(3) القشيري: الرسالة القشيرية ص 282.

(4) السهروردي: عوارف المعارف ج 1 ص 142.

كما لاحظ من الناحية التعبيرية أو اللغوية قاموسهم الخاص ، فأشار إلى تفردهم بألفاظ ومصطلحات خاصة تدور بينهم لنقل معانٍ غير متعارف عليها ، وطائفة على الأوضاع اللغوية .

وعلى الصعيد المعرفي أشار إلى منهجهم الحدسي عبر تمييزه بين نوعين من الإدراك ، الأول يقوم على العلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ، والثاني يقوم على الأحوال من فرح وحزن وقبض وبسط ورضا وغضب⁽¹⁾ ، وأكد ذلك بقوله : " ليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريقة رداً وقبولاً ، إذ هي من قبيل الوجدانيات "⁽²⁾ .

ويقدم ابن خلدون عرضاً للمعرفة الصوفية يجعلها أشبه بالمعرفة من منظور المثالية الذاتية : " عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي ، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضاً مشروطة بوجود المدرك العقلي ، فإذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري ، فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة ، لم يكن هناك تفصيل الوجود ، بل هو بسيط واحد "⁽³⁾ . ولا ينقص إلا أن يقول بأن هذا (البسيط الواحد) في حكم العدم ، حتى يكون الوجود هو الإدراك .

- أصل التسمية

لا يبالغ الدكتور أحمد محمود صبحي حين يقول : " لا نجد علماً يشغل البحث في اشتقاق اسمه ومعناه يمثل ما يشغله التصوف "⁽⁴⁾ ، فقد تعددت الاحتمالات قديماً وحديثاً في تحديد الأصل اللغوي الذي جاءت منه تسمية (الصوفية) ، وإن كانت الأغلبية الساحقة من الباحثين ترجح أن يكون (الصوف) هو ذلك الأصل . فهذا هو السراج الطوسي صاحب أقدم مؤلف في التصوف (اللمع) يقرر أن نسبة القوم إلى (الصوف) ،

(1) ابن خلدون ، عبد الرحمن : المقدمة - مطبعة التقدم - القاهرة 1322هـ . ص 371

(2) نفسه ص 373 .

(3) نفسه ص 374 .

(4) صبحي ، د. أحمد محمود : التصوف إيجابياته وسلبياته - منشور في : مجلة عالم الفكر - الكويت - المجلد السادس - العدد الثاني 1975 . ص 18 .

ويعترف - في الوقت ذاته - بغرابة هذه النسبة ، فأصحاب الحديث ينسبون إلى الحديث ، ويقال لواحدهم (محدث) ، وينسب الفقهاء إلى الفقه ، فلماذا لا ينسب المتصوفة إلى علم ، أو إلى حال ، كما ينسب المتوكل إلى التوكل ، والصابر إلى الصبر...؟.

ويعلل ذلك بأن "الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ، ولم يترسموا يرسم من الأحوال والمقامات دون رسم ... فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال ، ولا أضفتهم إلى علم دون علم ، [وإلا]... لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر... فلما لم يكن ذلك ، نسبتهم إلى ظاهر اللبسة ، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام ..."⁽¹⁾ . ويرى أن ثمة سابقة في النسبة إلى (ظاهر اللبسة) قبل التصوف ، فقد سمي خواص أصحاب المسيح بالحواريين لأنهم كانوا يلبسون البياض⁽²⁾ .

ويشير القشيري إلى أن النسبة إلى الصوف هي وجه ، فالقوم لم يختصوا بلبس الصوف⁽³⁾ . ويسير السهروردي على خطا السراج في تعليل النسبة إلى الصوف بـ(ظاهر اللبسة)⁽⁴⁾ ، وإن كان لا يستبعد أن تكون النسبة إلى الصوف لكونهم آثروا الذبول والخمول والتواضع... حتى " كانوا كالخرقة الملقاة و الصوفة المرمية"⁽⁵⁾ .

لقد ذكر الباحثون القدامى احتمالات أخرى لأصل التسمية ، وإن كانوا أميل لنفيها ، وذلك مثل : الصفاء⁽⁶⁾ ، وأهل الصفة⁽⁷⁾ ، والصف الأول⁽⁸⁾ ، وبني

(1) السراج الطوسي : اللمع ص 40.

(2) انظر : نفسه ص 41.

(3) القشيري : الرسالة القشيرية ص 279.

(4) السهروردي : عوارف المعارف ج 1 ص 145.

(5) السهروردي : عوارف المعارف ج 1 ص 145.

(6) انظر : السراج الطوسي : اللمع ص 26. والقشيري : الرسالة القشيرية ص 279. والهجويري : كشف المحجوب ص 227.

(7) انظر : السراج الطوسي : اللمع ص 47. والكلابادي : التعرف ص 27. والقشيري : الرسالة القشيرية ص 279. والهجويري : كشف المحجوب ص 227. والسهروردي : عوارف المعارف ج 1 ص 146.

(8) انظر : الكلابادي : التعرف ص 26. والقشيري : الرسالة القشيرية ص 279. والهجويري : كشف المحجوب ص 227. والسهروردي : عوارف المعارف ج 1 ص 146.

صوفة، وصوفة القفا، وصوفة (الغوث بن مر) أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، الصوفانة⁽¹⁾.

وذكر المحدثون أصليين لتسمية الصوفية، فهذا جوزف فون هومر ينسبهم إلى الهنود القدماء المعروفين باسم (الحكماء العراة Gymmosophists)⁽²⁾. وإذا كان نيكولسون يستنكر هذا الرأي إلى حد الشك في المقدرة اللغوية لصاحبه فإنه يجد له مبرراً ظاهرياً في اعتبار كلمة (صوفي) مرادفة لكلمة (سوفوس) اليونانية⁽³⁾.

ينقل نيكولسون - خطأ - عن السراج الطوسي أن أهل بغداد هم الذين اخترعوا هذه الكلمة - التصوف⁽⁴⁾ - مع أن صاحب اللمع يقول: "وأما قول القائل إنه اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال"⁽⁵⁾، والمترجم أبو العلا عفيفي لا يشير إلى خطأ نيكولسون - وربما كان الخطأ في الترجمة - وكذلك د. عبد الرحمن بدوي، وإن كان بدوي يثبت عبارة السراج بشكلها الصحيح في: تاريخ التصوف الإسلامي⁽⁶⁾.

ويرجح نيكولسون أن يكون الجاحظ (نحو 160 - 255هـ) أول مؤلف عربي استعمل كلمة (التصوف)، وينقل عن نفحات الأنس للجامي أن أول من تسمى

(1) انظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن: تلبيس إبليس - ضبط الأصل وعلق عليه ووضع فهارسه: د. محمد الصباح - دار مكتبة الحياة - ط 1 1409هـ - 1989م. ص 232 - 233 ووردت (الصوفانة): (الصفوانة) في: بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 9.

(2) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 66 - 67.

(3) نفسه ص 67. وكان البيروني قد رجح هذا الافتراض في كتابه: تحقيق ما للهند من مقولة. البيروني، محمد بن أحمد: تحقيق ما للهند من مقولة - عالم الكتب - بيروت ط 2 1403هـ - 1983م. ص 27. ويرى يوسف سامي اليوسف في كتابه: مقدمة للنفري، أنه إذا كان ثمة علاقة اشتقاقية بين (الصوفية) و (sophia) اليونانية، فالمرجح أن تكون هذه الأخيرة قد اشتقت من مصادر شرقية، لأن الصوفية أقدم من اليونان. اليوسف، يوسف سامي: مقدمة للنفري - دار الينايع - دمشق 1997. ص 15.

(4) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 68.

(5) السراج الطوسي: اللمع ص 42.

(6) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 6.

صوفياً هو أبو الهاشم الكوفي المعاصر لسفيان الثوري (ت161هـ)⁽¹⁾، ويحدد ماسينيون أول تاريخ لظهور اللفظ (صوفي)⁽²⁾ بالنصف الثاني من القرن الثاني الهجري مع جابر بن حيان (ت200هـ) الذي كان يسمى الصوفي، ومع أبي هاشم الكوفي.

وأما الجمع (صوفية) الذي يظهر في سنة 199هـ فكان يطلق على فرقة صغيرة شبه شيعية من الصوفية الذين أصلهم من الكوفة، وكان آخر رؤساء هذه الفرقة (عبدك الصوفي) المتوفى في بغداد حوالي سنة 210هـ⁽³⁾.

لقد انتهى غالبية القدماء إلى ترجيح نسبة التسمية إلى الصوف، وصاحب المقدمة يؤكد ذلك معللاً بأنهم "في الغالب محتصون بلبسه (=الصوف) لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب"⁽⁴⁾.

وكما تظهر أهمية (الصوف) في هذا العرض تظهر أهمية الكوفة ذات العلاقة الوثيقة ببدايات ظهور التصوف الإسلامي، هذه العلاقة التي تغري بالمقارنة اللفظية بين كلمتي (صوفي) و(كوفي) حتى أن د. كامل مصطفى الشيبلي يرى أن النسبة هي إلى الصوف الكوفي تحديداً⁽⁵⁾، وهنا تكاد تظهر معالم حلقة مفقودة راح الدكتور علي زيعور ينقب عنها في صلة الكوفة بالبابليين الذين أعطوا للصوف تلك الدلالة الخاصة⁽⁶⁾، ولذا نراه يتحدث بشيء من التفصيل عن قيمة الصوف، عن طريق الأضحية ورمزية الغنم... الخ⁽⁷⁾.

(1) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 68.

(2) يذكر السراج خبراً مفاده أن هذا الاسم كان يعرف قبل الإسلام. السراج الطوسي: اللمع ص 41-42.

(3) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 11-12، وانظر: زيعور، د.علي: العقلية الصوفية - دار الطليعة - بيروت ط 1 1979. ص 52.

(4) ابن خلدون: المقدمة ص 370-371.

(5) الشيبلي، د. كامل مصطفى: الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف بمصر - القاهرة ط 2 1969. ص 515.

(6) زيعور: العقلية الصوفية ص 53.

(7) انظر: نفسه ص 17-60، واليوسف: مقدمة للنفري ص 16-17.

إن المتأمل في السجالات الطويل الدائر قديماً وحديثاً في أصل تسمية الصوفية، يلمس الرجحان في أصلين أحدهما حسي وهو (الصوف) والآخر معنوي هو (الحكمة sophia)، فإذا لمسنا قرينة بين الأصلين في الزهد من حيث ارتباط الزهد بالحكمة - كسلوك - ومن حيث ارتباطه بالصوف - خشن الثياب - أو قرينة أخرى هي تقديم الأضاحي المتعلقة بالصوف (الأضاحي = أغنام)، ومقترنة بالحكماء بصفتهم أرباب طقوس دينية تتضمن القرابين، فإنه يرجح نشوء الأصل الثاني عن الأول، كما تنشأ المعاني عموماً عن أصول حسية وحشية. فيكون التلاحق الحضاري - واللغوي من ضمنه - قد أدى دوراً بحيث أن اللفظة قد رحلت من الشرق، ووجدت لها أرضاً خصبة في الغرب، فعادت وكأنها وافدة لا يعرفها إلا القلة ممن عرفوا بأصحاب الأسرار، وهم ممن ظلوا على تواصل مع الديانات الشرقية القديمة.

إلا أن مثل هذا الافتراض الذي قد يوحي به الباحث يوسف سامي اليوسف بعبارة "الصوفية أقدم من اليونان"⁽¹⁾ يبقى افتراضاً لا يبلغ درجة الرأي قبل وجود القرائن الرابطة بين الصوفية في اللغات الشرقية القديمة - على افتراض وجودها فيها - وبين العربية كما عرفناها في الشعر الجاهلي وما بعد، هذا إذا لم يكن من الضروري إثبات أخذ اليونان كلمتهم (Sophia) من تلك اللغات.

ب - نشأة التصوف

يجمع قدماء من كتبوا في التصوف الإسلامي على الأصل الزهدي لهذا المذهب، هذا الأصل الذي عاشه النبي محمد وصحابته والتابعون، ولكن في حين يرى المتصوفة من أولئك الكتاب أن التصوف بتطورات اللاحقة بعد القرن الثاني الهجري هو استمرار لذلك الأصل، نرى الكتاب من خصوم المتصوفة - بالمعنى الشرعي - ينظرون إلى هذا المذهب كخروج عن جادة (الدين الحنيف)⁽²⁾.

(1) اليوسف: مقدمة للنفري ص 15.

(2) يرى ابن الجوزي في هذا الخروج تلبساً لإبليس على القوم "لقله علمهم بالسنن والإسلام والآثار". تلبس إبليس ص 237. ومن الطريف أن أول المؤلفين المنهجيين في التصوف وهو

يرى ابن خلدون (732 - 808هـ) أن التصوف "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة"⁽¹⁾، وذلك لأن نمط الحياة قد تغير بعد الصحابة والسلف، "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"⁽²⁾. إن ابن خلدون يلاحظ أن في سيرة القوم إقبالاً على العبادة بعد أن هجرها الناس، وفي ذلك استمرار لسلوك السلف الصالح، إلا أنه يقول قبل ذلك بعلوم شرعية حادثة، وكأن صاحب المقدمة قد لاحظ معالجة المتصوفة لقضايا المعاملات خارج حدود المنهجية الفقهية، ومعالجة قضايا العقيدة خارج حدود النقل والقياس والمنطق، بل بإلهامات ومكاشفات مباشرة.

وعلى ضوء هذه الرؤية الخلدونية المزدوجة (الزهد - عبر عنه بالعبادة المقابلة لمخالطة الدنيا - والعلوم الحادثة) سار جمهور المستشرقين، فرأوا في الزهد ركناً رئيساً في التصوف الإسلامي⁽³⁾. كما رأوا في التصوف فارقاً نوعياً عن نزعة الزهد الإسلامية الأولى (العلوم الشرعية الحادثة) وهذا استدعى - عندهم - البحث عن مصادر هذه العلوم الحادثة، أو عن مصادر النصوص خارج الدين الإسلامي أو الثقافة العربية⁽⁴⁾، فقالوا بالأصل الفارسي⁽⁵⁾ - ورأى بعضهم في هذا الأصل ردة فعل العقل الآري تجاه العقل العربي السامي المنتصر⁽⁶⁾، وذلك في ما يتصل بوحدة

السراج الطوسي يُظهر التحسر على التصوف الحقيقي الذي اندرس أهله منذ ذلك الزمان فأصبح (مخرقة). السراج الطوسي: اللمع ص 47.

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 37.

(2) ابن خلدون: المقدمة ص 37.

(3) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 2.

(4) نفسه ص 4.

(5) انظر: نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 27، وبدوي: تاريخ التصوف الإسلامي

ص 31 - 32، والتفتازاني، د. أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار

الثقافة - القاهرة ط 3 (د.ت). ص 26 - 27.

(6) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 31 و ص 46.

الوجود⁽¹⁾، وإن كان بعضهم قد رآها بتأثير الفيدانتا الهندية⁽²⁾ فقالوا بالأصل الهندي⁽³⁾ لتفسير فكرة الفناء أيضاً بإرجاعها إلى النيرفانا البوذية⁽⁴⁾، وقال آخرون بالمصدر اليوناني⁽⁵⁾ وذلك في جوانب الأفلاطونية المحدثة⁽⁶⁾، و بالمصدر المسيحي⁽⁷⁾ والعبراني⁽⁸⁾، وربما تفرد الباحث هادي العلوي بإرجاع أصل التصوف الإسلامي إلى التاوية* الصينية، إذ يرى في إبراهيم بن أدهم (ت161هـ) أول متصوف، وهو أفغاني، فيستند إلى القرب الجغرافي بين أفغانستان والصين، وعوامل أخرى من القرابة بين التاوية والتصوف، لدعم وجهة النظر هذه في تأصيل الصوفية⁽⁹⁾.

- (1) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 27.
- (2) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 35، والتفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 30. وفلسفة الفيدانتا ارتبطت بديانة الهند وتشكل مع الأوبانيشاد محتويات الفيدا. انظر: راداكشنا، د.سرفالي، ود.شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي - تر: ندرة اليازجي - دار اليقظة العربية - (د.م) 1967. ص 583.
- (3) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 27، وبدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 35 - 40، والتفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 30 - 32.
- (4) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 27، والتفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 31 - 32. وهدف البوذية هو بلوغ حالة النيرفانا، وهي الانعتاق من كل ما هو دنيوي. انظر: (د.م): المعجم الفلسفي المختصر - ترجمة توفيق سلوم - دار التقدم - موسكو 1986. ص 97. و راداكشنا: الفكر الفلسفي الهندي ص 353 - 355.
- (5) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 27، وبدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 40 - 43، والتفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 32 - 34.
- (6) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 40 - 41.
- (7) نفسه ص 32 - 35، والتفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 27 - 30.
- (8) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص 32 - 33.
- ❖ (التاو) هو البسيط والجوهر ومبدأ كل الأشياء، وهو عار عن الصفات، ويبقى رغم التغير، لا لأنه ثابت، بل لأنه دائم التغير. انظر: لاوتزو: التاو - تر: هادي علوي - دار ابن رشد - بيروت ط 1 1981. ص 9 - 28.
- (9) العلوي، هادي: مدارات صوفية - مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي - دار المدى - دمشق ط 1 1997. ص 106 - 107.

مما سبق نرجح أننا سنعثر على سمة أو سمات للتصوف في أية حضارة نستقري مذهبها الفكرية ، أو منظوماتها الاعتقادية والأخلاقية ، أو ثقافتها عموماً ، وبذلك لا يكون المتصوفة المسلمون – بالضرورة - مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين اليونان أو غيرهم ، لأن التصوف متعلق أساساً بالشعور والوجدان ، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس⁽¹⁾ ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى "يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي"⁽²⁾ بدلاً من إرجاع التصوف إلى عامل واحد ، وهذا ما انتهى إليه المتأخرون من المستشرقين⁽³⁾ فخلصوا إلى أن بذرة التصوف الإسلامي قد نشأت عربية إسلامية ، ثم تغذت في تطورها – وتنوعها أيضاً – بعوامل خارجية متعددة ومتنوعة⁽⁴⁾ حتى بلغ التصوف عصره الذهبي في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وفي هذين القرنين تأسست مذاهب التصوف ، وكثر شيوخه ، وظهرت الطرق الصوفية في منتصف القرن الثالث⁽⁵⁾ ، كما ظهر فيه الحلاج ليكون علماً في القرن الذي يمثل "بداية تكون علم التصوف بمعناه الدقيق"⁽⁶⁾ .

ج - شخصية الحلاج

• مولده ونشأته

حكمت بلاد العراق وجنوبي فارس بالخلفاء اسماً وبالأتراك فعلاً منذ عهد المتوكل⁽⁷⁾ ، وبعد الموفق والمكتفي استفحل أمر الإسماعيلية والقرامطة والفاطمية

(1) التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 34.

(2) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ص 72.

(3) التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 25.

(4) بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص 44 - 48 ، والطويل ، د.توفيق : في تراثنا العربي الإسلامي - سلسلة عالم المعرفة - الكويت 1985 . ص 197.

(5) الطويل : في تراثنا العربي الإسلامي ص 176.

(6) التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 95.

(7) أمين ، أحمد : ظهر الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1962 . ج 1 ص 216.

لتضاف محنٌ جديدة للبلاد والعباد⁽¹⁾، وبتوليّ المقتدر للخلافة وهو في سن الثالثة عشرة بلغ الفساد حدَّ السابقة، حتى أن جارية لأم الخليفة كانت تجلس للنظر في مظالم الناس⁽²⁾.

يطالعنا صاحب **الفهرست** بأن ثمة اختلافات في تحديد مسقط رأس الحلاج بين نيسابور ومرو والطالقان والري والجبال⁽³⁾، أما تاريخ بغداد فيذكر أن جد الحلاج كان مجوسياً اسمه (محمي) من أهل بيضاء* فارس⁽⁴⁾.

ولد الحسين بن منصور الحلاج سنة 244هـ = 857م تقريباً⁽⁵⁾ في موقع يقال له (الطور)⁽⁶⁾، ونشأ بتستر، وتعلم على يدي سهل التستري مدة سنتين، ثم انتقل إلى البصرة، وهو في الثامنة عشرة، ليصحب عمرو بن عثمان المكي (ت 291هـ) مدة عام ونصف، ثم يتزوج من أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع⁽⁷⁾ "منافس عمرو بن عثمان المكي على زعامة الصوفية في البصرة"⁽⁸⁾.

(1) نفسه ص 26.

(2) نفسه ص 29 - 30.

(3) ابن النديم: **الفهرست** - دار المعرفة - بيروت (د.ت). ص 269.

❖ يذكر الهجويري هذه المدينة في كتابه **كشف المحجوب** باسم (بيضاء ورد) ص 362، وهي أكبر مدينة في كورة (اصطخر)، وسميت كذلك لأن لها قلعة بيضاء تبين عن بعد. الحموي، ياقوت: **معجم البلدان** - دار صادر ودار بيروت - بيروت 1374هـ - 1955م. ج 4 ص 259

(4) البغدادي، الخطيب: **تاريخ بغداد** - دار الكتب العلمية - بيروت (د.ت). ج 8 ص 112.

(5) ماسينيون، لويس: **المنحنى الشخصي لحياة الحلاج** - منشور في كتاب: **شخصيات قلقة في الإسلام** - د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت ط 3 1978. ص 63. وربما كان ماسينيون هو أول من حدد تاريخاً لولادة الحلاج.

(6) ابن باكوويه، محمد بن عبد الله: **بداية حال الحلاج ونهايته** - منشور في كتاب: **تراث الحلاج** - تحقيق وإعداد د. عبد اللطيف الراوي - د. عبد الإله النبهان - دار الذاكرة - حمص ط 1 1996. ص 27. وقرية (الطور) تقع في الشمال الشرقي من مدينة البيضاء، وإلى الشمال من مدينة شيراز على بعد نحو ثلاثين كيلو متراً. الحلاج، الحسين بن منصور: **الديوان** - تح د. كامل مصطفى الشبيبي - بغداد ط 2 1984 - منشور في: **الحلاج: الديوان يليه كتاب الطواسين** - منشورات الجمل - كولونيا - ألمانيا ط 1 1997. (مقدمة الشبيبي) ص 16.

(7) ابن باكوويه: **بداية حال الحلاج ونهايته** ص 27.

(8) الشبيبي، د. كامل مصطفى: **شرح ديوان الحلاج** - مكتبة النهضة - بيروت - بغداد ط 1 1394 هـ - 1974 م. (المقدمة) ص 20.

• رحلاته

بعد حجته الأولى⁽¹⁾ ومجاورته للبيت العتيق مدة عام، ثم إقامته في تستر قرابة العام أيضاً، تبدأ الرحلات الطويلة في حياة الحلاج، إذ غاب خمس سنوات في رحلة إلى خراسان، تلتها حجة إلى مكة خرج فيها خلق كثير معه⁽²⁾، ثم رحلة أطول من الأولى بلغت الهند والصين⁽³⁾، عقبها حجة ومجاورة مدة سنتين، ثم عودة للاستقرار في بغداد⁽⁴⁾.

• محاكمته وقتله

يذكر صاحب الفهرست أن الحلاج قد ظهر أمره سنة تسع وتسعين ومئتين في بلدة بخوزستان اسمها (السوس)، وقد اتهمته امرأة بأنه يجتمع مع أصحابه و"يتكلمون بكلام منكر"⁽⁵⁾، وهذه السنة هي سنة ظهور الدولة الفاطمية⁽⁶⁾، ولعل ذلك (الكلام المنكر) الذي اتهم به ليس إلا تهمة القرمطة، فقد نودي على الحلاج أثناء صلبه عام 301هـ: "هذا أحد دعاة القرامطة فاعرفوه!"⁽⁷⁾، وبعد صلبه سجن

(1) يرجح ماسينيون أن تكون هذه الحجة في الوقت نفسه الذي أخدمت فيه فتنة الزنج. ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ص 65.

(2) ابن باكويه: بداية حال الحلاج ونهايته ص 28.

(3) ورد في بداية حال الحلاج ونهايته: (ماصين) ص 29، ويستبعد المحققان (الراوي ونبهان) أن يكون المراد بها (الصين)، بل (ماستين)، وهي قرية من قرى بخارى. ابن باكويه: بداية حال الحلاج ونهايته ص 46. ووردت في المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: "طرفان (ماسين)" حيث كانت القوافل الأهوازية تعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل" ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ص 68. ويرى الشيبني أن الحلاج بلغ الصين. شرح ديوان الحلاج - المقدمة ص 22.

(4) ابن باكويه: بداية حال الحلاج ونهايته ص 29.

(5) ابن النديم: الفهرست ص 271.

(6) انظر: الشيبني: شرح ديوان الحلاج (المقدمة) ص 29.

(7) الذهبي: سير أعلام النبلاء ج 14 - تحقيق أكرم البوشي - مؤسسة الرسالة - بيروت ط 11 1419هـ - 1998م. ج 14 ص 327.

ثماني سنوات ونيف⁽¹⁾، وقدمه بعد ذلك الوزير حامد بن العباس أيام خلافة المقتدر إلى محكمة يرأسها القاضي المالكي أبو عمر الحمادي، ويشارك فيها القاضيان الحنفيان ابن بهلول وأبو الحسن الأشناني⁽²⁾، وحكمت عليه هذه المحكمة بالموت بتهمة فقهية هي تحوير العبادات، كالاستغناء عن الحج في مكة⁽³⁾، ليشاكل بذلك القرامطة⁽⁴⁾. وينفي د. كامل مصطفى الشبيبي أن يكون الحلاج قد قُتل مصلوباً كما توهم كثير من الناس، وخصوصاً من المحدثين⁽⁵⁾، بل جُلد، وقُطعت أطرافه،

(1) عريب، ابن سعد القرطبي: صلة تاريخ الطبري - منشور في الجزء الثاني عشر من: تاريخ الأمم والملوك - الطبري - المطبعة الحسينية المصرية - مصر ط 1326 هـ. ص 49.

(2) ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ص 76 - 77، وانظر: الشبيبي: شرح ديوان الحلاج (المقدمة) ص 50 - 51.

(3) عريب: صلة تاريخ الطبري (حاشية) ص 54، وتتفق الحاشية في ذلك مع ابن الجوزي، عبد الرحمن: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم - تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت (د.ت). ج 13 ص 205. وانظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ - تح: د. عمر عبد السلام تدمري - دار الكتاب العربي - بيروت ط 1997 م. ج 6 ص 672، وابن خلكان: وفيات الأعيان - تح: د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت (تاريخ مقدمة المحقق 1968). ج 2 ص 143، والديار بكري، حسين بن محمد بن الحسن: تاريخ الخميس - مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع - بيروت 1283 هـ. ج 2 ص 348، والذهبي: سير أعلام النبلاء ج 14 ص 331 - 339، وابن كثير، إسماعيل: البداية والنهاية - تح: علي محمد معوض وآخرين - دار الكتب العلمية - بيروت ط 1415 هـ - 1994 م. ج 11 ص 119، والموسوي، الميرزا محمد باقر: روضات الجنات - الدار الإسلامية - بيروت ط 1411 هـ - 1991 م. ج 3 ص 137، ومسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: كتاب تجارب الأمم - تح: هـ ف آمدورور - دار الكتاب الإسلامي - القاهرة (د.ت). ج 1 ص 80.

(4) سرور، طه عبد الباقي: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي - نهضة مصر - القاهرة ط 3 1996. ص 109، وانظر: الشبيبي: شرح ديوان الحلاج (المقدمة) ص 58، وأمين: ظهر الإسلام ج 2 ص 75.

(5) الشبيبي، د. كامل مصطفى: الحلاج موضوعاً للأدب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً - مطبعة المعارف - بغداد ط 1976 م. ص 106 - 107.

ثم قُطع رأسه، وأُحرقت جثته، وذُرِّي رماده في دجلة، وذلك صبيحة يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من ذي القعدة⁽¹⁾ سنة 309هـ⁽²⁾.

• مصنفاته

لم يصلنا من مصنفات الحلاج إلا كتاب الطواسين، وبعض الأشعار والأقوال المتناثرة في بطون كتب التاريخ والتصوف والعقيدة، وذلك أن كتبه قد منعت فور مقتله⁽³⁾.

⁽¹⁾ ربما كان نشوار المحاضرة أقدم مصدر يؤرخ لمقتل الحلاج بتحديد اليوم الذي تم فيه تنفيذ الحكم. التنوخي، القاضي أبو علي المحسن: نشوار المحاضرة - تح: عبود الشالجي - دار صادر - بيروت ط 2 1975. ج 6 ص 90، وجاء التحديد في وفيات الأعيان "لسبع بقين، وقيل لست بقين من ذي القعدة" ابن خلكان: وفيات الأعيان ج 2 ص 145. وكذلك في: اليافعي: مرآة الجنان - وضع حواشيه خليل منصور - دار الكتب العلمية - بيروت ط 1 1417هـ - 1997م. ج 2 ص 194. وجاء في البداية والنهاية: "الثلاثاء لتسع بقين من ذي القعدة" ابن كثير: البداية والنهاية ج 11 ص 117، ويرد تحديد (اليوم) بعد ذلك بشكل صحيح: "ليلة الثلاثاء لست بقين من ذي القعدة" ج 11 ص 120. وتحديد ماسينيون: المنحى الشخصي لحياة الحلاج ص 77 يوافق ما جاء في التنوخي: نشوار المحاضرة ج 6 ص 90 والبغدادي: تاريخ بغداد ج 8 ص 141 و مسكويه: تجارب الأمم ج 1 ص 81 وغيرها. ويخطئ سامي خرطيليل إذ يذكر السادس من ذي القعدة بدلاً من ست بقين من ذي القعدة، ثم ينقل خطأً عن ماسينيون: المنحى الشخصي لحياة الحلاج ص 78، الموافق الميلادي ليوم المقتل الذي حدده ماسينيون بـ(26 مارس)، حيث جاء عنده (6 آذار). خرطيليل، سامي: أسطورة الحلاج - دار ابن خلدون - بيروت ط 1 1979. ص 151.

⁽²⁾ الطبري: تاريخ الأمم والملوك - تح: محمد أبو الفضل إبراهيم - دار سويدان - بيروت (د.ت). ج 11 ص 408. ووردت سنة مقتله في تاريخ الخميس خطأً: "سنة سبع وثلاثمائة". الديار بكري: تاريخ الخميس ج 2 ص 348. وكانت قد وردت صواباً في بداية الترجمة ج 2 ص 347، ووردت خطأً في: ميزان الاعتدال سنة إحدى عشرة وثلاثمائة". الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال - تح: علي محمد البجاوي - دار المعرفة - بيروت ط 1 1382هـ - 1963م. ج 1 ص 548.

⁽³⁾ انظر: نشوار المحاضرة ج 6 ص 92، و مسكويه: تجارب الأمم ج 1 ص 82، والبغدادي: تاريخ بغداد ج 8 ص 141، وابن كثير: البداية والنهاية ج 11 ص 122.

وقد بلغت عناوين المصنفات التي ذكرها ابن النديم قرابة خمسين عنواناً⁽¹⁾، وهذه المصنفات غريبة في عنواناتها، والأرجح أنها غريبة في محتواها كما هو الحال في كتاب الطواسين الذي وصلنا. ومن هذه العنوانات: "طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة النورية - الأحرف المحدثه والأزلية والأسماء الكلية - كتاب الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية... الخ"⁽²⁾.

وقد شكك المستشرق الفرنسي ماسينيون بصحة نسبة بعض المصنفات للحلاج⁽³⁾، و ماسينيون هو أول من قام بتحقيق تراث الحلاج فحقق كتاب الطواسين 1913، والديوان 1931، وكتاب أخبار الحلاج 1936، الذي يتضمن العديد من أقواله. وقام الأب بولس نوياسيسو بإعادة تحقيق الطواسين 1972. وقام الدكتور كامل مصطفى الشيبلي بإعادة تحقيق الديوان وبشرحه 1974. ثم تالت طبعات الطواسين والديوان والأخبار دون أية إضافة تستحق الذكر، وأحياناً دون الإشارة لسبق هؤلاء الباحثين الثلاثة وفضلهم.

⁽¹⁾ أحصينا العدد عند ابن النديم بست وأربعين عنواناً. **الفهرست** ص 271 - 272، ويذكر ماسينيون في مدخل **KITAB AL TAWASIN** أن ابن النديم ذكر في **الفهرست** سبعة وأربعين من أسماء كتبه **AL HALLAJ: KITAB AL TAWASIN**، ويذكر الشيبلي في **ديوان الحلاج** أن الحلاج صنف في بغداد كتباً بلغت عنواناتها تسعة وأربعين. الحلاج: **الديوان** (المقدمة) ص 17.

⁽²⁾ ابن النديم: **الفهرست** ص 271 - 272.

⁽³⁾ انظر تصنيفاً لمؤلفات الحلاج الأكيدة والمفترضة والمرفوضة في **AL HALLAJ: KITAB AL TAWASIN** ppI-IV.

الفصل الأول

الأسس الفلسفية للقيم عند الحلاج

المبحث الأول مشكلة الوجود

يُعلي الحلاج قيمة النور من حيث هو عنصر أسمى في الوجود، فالنور هو الموجود الحقيقي⁽¹⁾، ولذا فإن الموجودات الأقل قيمة في سلم الوجود تسعى للاتحاد معه والذوبان فيه. وقد صور الحلاج هذه الفكرة في (طاسين الفهم) بصورة الفراش الذي يقصد المصباح ليحترق بلهبه، فيقول عن هذا الفراش: "لم يرض بضوئه وحرارته، فيلقي جملته فيه"⁽²⁾.

إن النور هو (الحقيقة المحمدية)* في طاسين السراج، فمحمد هو "سراج من نور الغيب"⁽³⁾. وهذا السراج هو الموجود الأول: "أنوار النبوة من نوره برزت،

⁽¹⁾النور - في الثقافة الإسلامية - هو صورة الله المجازية في قوله تعالى: "الله نور السماوات والأرض" (النور - الآية 35)، وإذا تذكرنا الأصل المجوسي للحلاج، فقد نرى في المجوسية مصدراً لهذه الفكرة، ف(Ahura Mazda) في أصل المجوسية هو الكائن الأزلي الوحيد، والظلمة محدثة. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل - منشور في هامش كتاب: ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - دار المعرفة - بيروت ط 1395 هـ - 1975 م. مج 1 ج 2، ص 73 و 78 - 79. وانظر تعالى هذا الإله على الثنوية عند الزرادشتيين في: - سلمان البدور: الزرادشتية - زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - (د. م) ط 1986. مج 2 - القسم الأول ص 692 - 693.

⁽²⁾ الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة - أعد النصوص وقدم لها: رضوان السح - دار الينابيع - دمشق 1994. ص 47.

* "الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعيين الأول، وهو الاسم الأعظم". الجرجاني، علي بن محمد - كتاب التعريفات - تح: د. عبد المنعم الحفني - دار الرشاد - القاهرة (د.ت). ص 102

⁽³⁾ الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 43.

وأنواره من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القدم سوى نور صاحب الحرم"⁽¹⁾. بل "إن وجوده (=محمد) سبق العدم، واسمه سبق القلم"⁽²⁾.

هل العدم - عند الحلاج - شيء آخر غير انتفاء الوجود؟

ليس العدم لفظة قرآنية. ويخلو من هذا اللفظ كتاب التعريفات للجرجاني، وبعض المعاجم الصوفية الحديثة مثل معجم المصطلحات الصوفية⁽³⁾ للدكتور أنور أبي خزام، ومعجم مصطلحات الصوفية⁽⁴⁾ للحفني. إلا أن ابن عربي لم يغفل هذه اللفظة، فيعرض في فتوحاته شكلين من العدم هما: العدم الممكن، والعدم المحال - أو المطلق⁽⁵⁾، فإذا كان العدم الثاني (المحال) ظلمة مطبقة، فإن الأول (الممكن) ظل لا ظلمة⁽⁶⁾.

وترى د.سعاد الحكيم أن ذلك الوجود (السابق للعدم) هو وجود في الذكر والشهرة، "تماماً كما ذكر الله تعالى (الخليفة في الأرض) للملائكة قبل أن يظهره في الوجود"⁽⁷⁾. وهو، بهذا المعنى، وجود (سابق - منطقياً - للخلق) - لأن العدم عند

(1) نفسه ص 44 .

(2) نفسه، والصفحة نفسها.

(3) أبي خزام، د.أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية - مراجعة: د.جورج متري عبد المسيح - مكتبة لبنان ناشرون 1993 . وهو معجم يقوم على المصطلحات الواردة في: اللمع للسراج الطوسي، والتعرف للكلابازي، وكشف المحجوب للهجويري، وعوارف المعارف للسهروردي، واصطلاح الصوفية لابن عربي، والإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ... وغيرها، وهذا يرجح غياب المصطلح (عدم) عن موادها.

(4) الحفني، د.عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية - دار المسيرة - بيروت 1400 هـ - 1980 م .

(5) ابن عربي: الفتوحات المكية - نقلاً عن: الحكيم، د.سعاد: المعجم الصوفي - دندرة - بيروت ط 1 1401 هـ - 1981. ص 782- 783.

(6) نفسه ص 784.

(7) الحكيم، د.سعاد: إنسان كامل - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 1 ص 140.

ابن عربي هو الشر والقبح والباطل⁽¹⁾، وهذه القيم السالبة لم تكن قبل الخلق - :
أي أن محمداً كان موجوداً وجوداً علمياً (=علم الله)، قبل وجوده العيني⁽²⁾.

لا يبدو الوجود (العلمي) الذي يماثل بين وجود النبي محمد، ووجود البشر جميعاً (الخليفة في الأرض)، محققاً مأرب الحلاج في إكساب الوجود المحمدي تمييزاً وتشريفاً أو نطولوجيين على جميع الخلق، إلا إذا كان الوجود المحمدي إشارة إلى وجود الإنسان. ولا يعدم الباحث قرينة ترجح ذلك، إذ يلاحظ مطابقة الحلاج بينه وبين النبي محمد، من جهة، وبين محمد وآدم، من جهة أخرى. وذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، كما سنرى في هذا المبحث.

يبدو أن عبارة الحلاج "وجوده سبق العدم" لا تعدو معنى (علم الله بالعدم)، أو أن تكون مجازاً شعرياً جعل من العدم (شيئاً) لتأكيد سبق الوجود المحمدي على أي وجود: فإذا كان قبل الوجود عدم صدر عنه الوجود، فإن الوجود المحمدي كائن قبل ذلك العدم⁽³⁾.

فهل من وجود سابق لهذا الوجود؟

إن سبق اسم محمد حتى للقلم الذي يرسم المشيئة الإلهية، لا بد أن يطرح التساؤل حول الحد الفاصل بين الطبيعة المحمدية والطبيعة الإلهية، إلا أن انتظار الجواب لا يطول، ففي الطاسين ذاته طاسين السراج يقول الحلاج: "الحق ما أسلمه إلى خلقه⁽⁴⁾ لأنه هو، وإنني هو، وهو هو"⁽⁵⁾، فالوجود المحمدي والوجود الإلهي

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية - نقلاً عن: الحكيم: المعجم الصوفي ص 784.

(2) يميز ابن عربي بين الوجود العلمي والوجود العيني. انظر: الحكيم: المعجم الصوفي ص 785

(3) يمين د. ماجد فخري أن مفهوم العدم أو اللاشيء قد لعب منذ بارمنيدس، وحتى هيغل وسارتر، دوراً رئيسياً في تطور الفكر الفلسفي، وما ذلك إلا بحكم التناقضات التي ينطوي عليها، ومنشؤها أصلاً اللغة. فخري، د. ماجد: أبعاد التجربة الفلسفية - دار النهار للنشر - بيروت 1980. ص 135.

(4) لا يرى ماسينيون في عبارة (خلقه) معنى (مخلوقاته)، بل معنى المصدر (خَلَقَ): أي أن الله جعل محمداً متجاوزاً طبيعته كمخلوق. انظر: ماسينيون: تلخيص الفصول - في: الحلاج: كتاب الطواسين ص 124.

(5) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 45.

والوجود الحلاجي، تتبدى وجوداً واحداً، فكأنَّ ثمة وجوداً واحداً له تجليات ثلاثة. وقد تم التعبير عن هذا الإشكال في الفكر العربي الإسلامي بمفاهيم: كالحلول، حيث ميز الجرجاني بين حلولين: الحلول السرياني وهو اتحاد الجسمين بحيث يغدوان واحداً، والحلول الجوارى، وهو أن يكون أحد الجسمين وعاء للآخر كحلول الماء في الكوز.. أو كالاتحاد الذي هو شهود الوجود الحق من حيث أن كل وجود معدوم بنفسه موجود به، لا من حيث أن وجودين مستقلين قد اتحداً⁽¹⁾. وثبت د. محمد مصطفى حلمي هذا المعنى في تمييزه بين الاتحاد والحلول من حيث أن الأخير هو الذي يصبح فيه الشيطان حقيقة واحدة⁽²⁾. وكذلك أبو الوفا التفتازاني يقول أن الاتحاد عند صوفية الإسلام هو "مجرد شعور بالاتحاد"⁽³⁾. أما د. عبد المنعم الحفني، فمع إيراد معنى يجعل الموجودات معدومة بنفسها موجودة بالله، يورد في البداية أن الاتحاد "تصيير ذاتين واحدة"⁽⁴⁾.

وهذا يعني أن الحلاج حين يعقب على الآية "إن هو إلا وحي يوحى" في طاسين النقطة، بقوله: "من النور إلى النور"⁽⁵⁾ لا يشير إلى موجودين نورانيين بالضرورة، بل إلى موجود واحد تظهره الحجب العائقة للإدراك الصحيح في صورة المتعدد، إذ ليس ثمة إلا موجود واحد، فقد سئل الحلاج مرة: "كيف الطريق إلى الله تعالى؟ قال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد"⁽⁶⁾. ومع صعوبة تقبل المنطق لأن تكون الكثرة واحداً، فإن الحلاج لا يرضى لنا أن نرتاح حتى في أتون هذه الصعوبة، فيصر بوضوح على ثنائية (الله - العالم) حين يختم بستان المعرفة - وهو الفصل الذي

(1) الجرجاني: كتاب التعريفات ص 19.

(2) حلمي، د. محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف بمصر - القاهرة 1971. ص 285.

(3) التفتازاني، د. أبو الوفا: اتحاد - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 1 ص 18.

(4) الحفني: معجم مصطلحات الصوفية ص 9.

(5) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 55.

(6) ماسينيون، ل - وب. كراوس: أخبار الحلاج - مطبعة القلم - مكتبة لاروز - باريس 1936. ص 75.

أحقه ماسينيون بكتاب الطواسين - بقوله: "الحقُّ حقُّ، والخلقُ خلقٌ، ولا باس" (1). وربما جاء قوله هذا لإحساسه بعدم القدرة على قول ما لا يمكن قوله إلا إشارة، أو نزولاً عند رأي جمهور الفقهاء الذين طلبوا مناظرته مرةً فقال: "على ماذا أناظر! أنا أعرف أنكم على الحق، وأنا على الباطل" (2).

يتلمس المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون - وهو من أهم الدارسين المعاصرين للحلاج - ماهية الخالق عند الحلاج، أو العلاقة بين الخالق والمخلوق، أو بين اللاهوت و الناسوت - حسب تعبيره وتعبير الحلاج أيضاً - في ما يسميه بنظرية (هو هو)، وفيها نرى أنه "على الرغم من تأكيد الحلاج تعالي فكرة الإله لم يكن يفهم من ذلك أن الإنسان لا يستطيع الوصول إليه. ومن التراث اليهودي - المسيحي الذي يقول بأن الله خلق الإنسان على صورته، استخلص الحلاج مذهباً متناسباً مع مذهب التأليه: الإنسان القابل للاتحاد بالله" (3).

وفي نصوص الحلاج التي يعرضها ماسينيون في نظرية (هو هو) نرى الله قبل الخلق في وحدته متأملاً بهاء ذاته، وهذا هو الحب الذي سيدفع الذات الإلهية إلى إلقاء غبطتها العظمية لتتجلى أمامه، فينظر في الأزل ويكون فيه من العدم صورة عن ذاته من كل صفاته وأسمائه، فكان آدم. ويلخص الحلاج ذلك في أبيات ثلاثة:

(1) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 79. وكذلك الشاعر الفارسي فريد الدين العطار - أحد أشد المعجبين بالحلاج - يظهر هذه الثنائية على الرغم من أنه وحده في رائعته منطق الطير بين السيمرغ الرامز للحق، والطيور الثلاثين الرامزة للخلق. انظر: Attar, Farid Ud-Din: The Conference of The Birds - translated into English by Afkham Darbandi and dick davis - Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1984. (introduction) p.11-12.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 61.

(3) AL HALAJ: KITAB ALTAWASIN- Par : LOUIS MASSIGNON- LIBRAIRIE - PAUL - GEUTHNER - PARIS 1913. p129 .

سبحانَ من أظهرَ ناسوتَهُ*
سرَّ سنا لاهوتَهُ الثاقبِ

ثمَّ بدا في خَلْقِهِ ظاهراً
في صورةِ الأكلِ والشَّاربِ

حتى لقد عاينَهُ خَلْقُهُ
كلحظةِ الحاجبِ بالحاجبِ⁽¹⁾

ويرى د. كامل مصطفى الشبيبي أن نظرية الحلاج هذه، في الخلق، تمثل تأثر الحلاج بالغنوصية* في هذا المجال، فالغنوصيون قالوا: "إن الله ظهر بصورة إنسان قبل إيجاد الناس، ثم خلق البشر على صورته تلك"⁽²⁾. ويبين الشبيبي أن المقصود

❖ ضُبِطت (ناسوتَهُ) بالفتح، في تحقيق هنري كوربان لكتاب روزبهان البقلي شرح شطحيات. انظر: الشبيبي، د. كامل مصطفى: شرح ديوان الحلاج - مكتبة النهضة - بيروت - بغداد ط 1394 هـ - 1974 م. ص 151.

⁽¹⁾ الحلاج: الديوان - تح د. كامل مصطفى الشبيبي - بغداد ط 2 1984 - منشور في: الحلاج: الديوان يليه كتاب الطواسين - منشورات الجمل - كولونيا - ألمانيا ط 1 1997. ص 26.

* ترجم بعض الباحثين الغنوص (Gnosis)، إلى العربية، بمصطلح (العرفان). عفيفي، أبو العلا، وزكي نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي، ومحمد ثابت الفندي: مصطلحات الفلسفة - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة 1964. ص 42. وتطلق الغنوصية (Gnosticism) على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، ووصل إلى الفلاسفة المسلمين عن طريق الأفلاطونية الحديثة. وهو القائل بقدرة الإنسان على معرفة الحقائق الإلهية. صليبا، د. جميل: المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت 1982. ج 2 ص 73. والعرفانيون (Gnostics) يرون معرفتهم أسمى من أي معرفة، ويطمحون إلى التوفيق بين جميع الديانات والكشف عن مغزاها العميق بواسطة معرفة باطنية. الجابري، د. محمد عابد: بنية العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط 2 1987. ص 253.

⁽²⁾ الشبيبي، د. كامل مصطفى: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي - دار المناهل - بيروت ط 1 1418 هـ - 1997 م. ص 144.

بالبيت الأول هو آدم الذي يتجلى في ناسوته (=جسده) الصفات الإلهية. فآدم هو العالم الصغير الذي يمثل سر الطبيعة كلها، وسر الله أيضاً، لأنه روح الله نُفخ في الجسد البشري⁽¹⁾.

والمقصود بالبيت الثاني هو المسيح الذي ظهر به الله مرة ثانية بصورة إنسان، ولكنه هذه المرة يتصرف بالكون تصرفاً لا يستطيعه بقية البشر، وكأنه ليس بعضاً من هذا الكون، بل هو الخالق في صورة المخلوق. ويرجح الشيبلي أن يكون البيت الثالث متصلاً بالمسيح أيضاً، فيكون البيتان الأخيران قد قدما للحلاج نظرية تعتمد المسيح نموذجاً، وتهدف إلى ضرورة أن يتخلص الإنسان من جسده، لأن الإنسان في الأصل نور شع في جسد آدم، ثم أعضاء في جسد المسيح، ثم أثار في جسد الحلاج⁽²⁾.

نخلص مما سبق إلى أن نظرية الحلاج، في الوجود، تقوم على ثنائية الخالق والمخلوق، أو الحق والخلق، وفق تعبيره، إلا أن هذه الثنائية ليست مبتوتة الطرفين بشكل تام، إذ أن طرفيها لا يخلوان من تداخل. ففي حين يمتاز الخالق بالوجود الحق الصرف، نجد المخلوق منطوياً على ثنائية ينتمي أحد طرفيها إلى الخالق - أو الوجود الحق -، بينما يبدو طرفها الآخر وجوداً طارئاً أو مزيفاً أو باطلاً. فالحقيقة المحمدية، أو نظرية هو هو، أو ظهور اللاهوت في الناسوت، هي - عند الحلاج - إشارة إلى الطرف الإلهي من تكوين المخلوق، وهو طرف الوجود الحق.

إن فعل الخلق - في تجربة الحلاج - هو (الحدث=الواقعة الجديدة) الذي نتج عنه المخلوق (المحدث)، أما الألوهة فهي (القدم). حتى إن الحلاج لا يرى من فارق بين المخلوق والخالق، إلا في القدم والحديث⁽³⁾. وهذه النظرية، في الوجود، سيؤسس عليها موقفه القيمي من شطره المحدث، ليبدأ مسعاه الأخلاقي والجمالي، لبلوغ الوجود الحق. وهذا ما سوف نتناوله في المبحث الثاني الفناء، من الفصل الثالث الأخلاق الجمالية. أما المبحث التالي مشكلة المعرفة فسوف نقف فيه على جهود الحلاج في معرفة الوجود القديم، أو الوجود الحق.

(1) نفسه ص 145.

(2) الشيبلي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ص 145.

(3) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 21 و 22.

المبحث الثاني مشكلة المعرفة

بحث الفلاسفة المسلمون مشكلة المعرفة متأثرين بفلاسفة اليونان. و المتكلمون المسلمون تباينت آراؤهم في أداة المعرفة بين العقل و النص فامتازت المعتزلة بإعلاء مكانة العقل ، بينما كانت الأشعرية أكثر تمسكاً بحرفية النص ، و بالتأكيد لا نعدم قيمة الحواس كمنطلق تقوم عليه الاستدلالات أو الأقيسة عند الفريقين. كما أننا لا نعدم قيمة الحدس أو (المعرفة اللدنية) إذا ما أفسحنا للمتصوفة مكاناً في هذا السجل الإسلامي.

" يلاحظ الدارس للتصوف في القرنين الثالث و الرابع الهجريين أن التصوف أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة"⁽¹⁾. و سبيل المعرفة عند جمهور المتصوفة هو ما يعرف بـ(الطريق) ، والطريق هو الرياضات والمجاهدات والعبادات التي ينبغي أن يتبعها المرید ليترقى في المقامات ، و بالتالي في المعرفة. والمقامات تمتاز بأنها مما يكتسب باتباع توجيهات الشيخ المرشد ، و هي بذلك بعكس الأحوال التي توهب و لا تكتسب. و مع أن سلوك الحلاج اليومي - كما ورد في أخباره ، و في كتب التاريخ التي حملت ترجمته - يشهد بإفراطه في الزهد و التقشف و الصوم و إرهاق الجسد الخ ، فإن منهجه في المعرفة لا يأتي على ذكر أهمية السلوك في تحصيل المعرفة ، فمثل هذه المعرفة هي حال موهوبة ، و من لم يؤتها لا ينصحه الحلاج بمعاناة تحصيلها ، فيقول لمن سأله عن (التوحيد): "... إنما الله تعالى هو

(1) التفتازاني : تصوف - الموسوعة الفلسفية العربية - زيادة - مج 1 ص 261

الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وحد نفسه على لساني فهو وشأنه ، وإلا فمالي - يا أخي - والتوحيد!"⁽¹⁾ .

ولذا يحسن الحديث عن الجانب السلبي في المعرفة ، أي عوائق المعرفة ، أو ما يعرف عند المتصوفة بالحُجب. والحجاب كما يعرفه السراج الطوسي : "حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود و بين طالبه و قاصده"⁽²⁾ .

يتحدث المتصوفة عن حجب عديدة كالعقل و النفس و القلب⁽³⁾ ، و عند الحلاج سنتحدث عن ثلاثة حجب هي :

حجاب العالم - أو السوى.

حجاب العقل.

حجاب الشريعة.

فالشهوات و اللذات - مثلاً - لا ترد عند الحلاج كحجاب ، فأخباره التي ترد واقعة صلبه إلى رؤية امرأة حسناء رؤية خاطفة⁽⁴⁾ ، يمكن أن تقرأ منطقياً كسبب للكشف لا للحجاب ، لأن واقعة الصلب التي كانت عقاباً و نعمة⁽⁵⁾ ، إنما كانت

⁽¹⁾ ماسينيون : أخبار الحلاج ص 93. ويميز لويس غاردي (Louis Gardet) بين نوعين من التصوف ، نوع يحصل بتقنيات معينة كما في اليوغا الهندية ، وهو التصوف السطحي الطبيعي ، وآخر يتخطى التقنيات والطقوس ، وهو معطى من لدن الله. أبي فاضل ، د. ربيعة : النزعة الصوفية في الأدب المهجري - (د.ن) - بيروت 2009. ص 5.

⁽²⁾ أبي خزام : معجم المصطلحات الصوفية. ص 73.

⁽³⁾ نفسه ، والصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ يروي موسى بن أبي ذر البيضاوي (؟) أنه كان يمشي خلف الحلاج في أحد طرق البيضاء ، فوقع أمام الحلاج ظل شخص من أحد السطوح ، فرفع رأسه ليقع بصره على امرأة حسناء ، فالتفت إلى موسى وقال : " سترى وبال هذا علي ولو بعد حين". وشهد موسى واقعة صلب الحلاج ، فذكره الحلاج بهذا الموقف قائلاً : "من رفع رأسه كما رأيت (...)" أشرف على الخلق هكذا". ماسينيون : أخبار الحلاج ص 33 - 34.

⁽⁵⁾ نفسه ص 8.

تعجلاً⁽¹⁾ في طلب الكشف، فالحجاب قد يكون رحمة، ويكون الكشف ابتلاء، فما يعرف بالحجاب النوراني فهو ظهور اللطف والجمال⁽²⁾، و بالتالي ستر الروعة والجلال، ولذا يقول الحلاج على صليبه: "و لو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت"⁽³⁾.

• حجاب العالم - أو السوى:

إذا كان المتكلمون المسلمون قد اتخذوا من العالم سبيلاً إلى إثبات وجود الله والتأمل في صفاته عبر ما عرف بالاستدلال⁽⁴⁾، فإن هذا العالم عند المتصوفة حجاب من الخلق يعوق معرفة الخالق، وهذا العالم هو الدنيا والآخرة، وهو الأغيار أو السوى. يقول الحلاج: " لا يجوز لمن يرى غير الله أو يذكر غير الله أن يقول عرف الله"⁽⁵⁾، لأن الطبيعة الخاصة بموضوع المعرفة الذي (ليس كمثل شيء) تجعل المكان عائقاً، لأنه يفتح السؤال بالفتاح الخطأ، أي بمفتاح (أين؟) الدالة على المكان، فهو سبحانه! في كل مكان:

وأيُّ الأرضِ تخلو منكِ حتّى تعالوا يطلبونك في السماء⁽⁶⁾

وجاء في أخباره قوله: "حضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال"⁽⁷⁾.

(1) انظر: نفسه ص 44 - 45.

(2) أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص 73.

(3) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 8.

(4) "سئل أبو الحسن علي بن سهل الدينوري (ت 330هـ) عن الاستدلال بالشاهد على الغائب فقال: كيف يستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير". القشيري، عبد الكريم: الرسالة القشيرية - تحقيق وإعداد: معروف زريق - علي عبد الحميد أبو الخير - دار الخير - دمشق - بيروت ط 2 1416 هـ - 1995 م. ص 421.

(5) الشعراني: الطبقات الكبرى - دار الفكر - القاهرة 1374 هـ - 1954 م. ج 1 ص 108.

وانظر: ماسينيون: أخبار الحلاج ص 50.

(6) الحلاج: الديوان ص 22.

(7) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 17، وانظر: نفسه ص 31.

ثم يلجأ إلى التمثيل الهندسي لتأكيد الطبيعة الخاصة للذات الإلهية في مفارقتها لسائر الأشياء حين يُسأل: "كيف الطريق إلى الله"، فيجيب: "الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد"⁽¹⁾، فيكون قد أشار إلى سائله أن المكان هو ما يسبب ضلال السبيل إلى الله (= معرفة الله)، فالمجاز أو التشبيه الذي يفيد البيان في العادة، يغدو مضللاً حين يكون موضوع المعرفة هو الله، فطالما أن الأشياء حاضرة في ذهنك، فإن معرفتك لله مستحيلة. فاكسر حضور الأشياء هذا بتصور ذات ليس معها أحد. فالطريق يكون عادةً بين نقطتين، لكن النقطة المرادة لا توجد معها نقطة ثانية.

قال أحدهم: "دخلت على الحلاج يوماً فقلت له: أريد أن أطلب الله، فأين أطلبه؟ فاحمرت وجنتاه، وقال: الحق تعالى عن الأين و المكان"⁽²⁾، فالمكان حجاب، ولذا "لا يجوز لمن يرى أحداً أو يذكر أحداً أن يقول: إني عرفت الأحد"⁽³⁾، فإذا أضفنا (الأنا) إلى هذه الأحاد كانت حجاباً أيضاً:

بيني وبينك إني ينازعني فرفع بلطفك إني من السبين⁽⁴⁾

وهذا الموقف الحلاجي من العالم والأنا - كحجاب للمعرفة - سيؤسس، على صعيد القيم، لموقف زهدي بنعيم الدنيا والآخرة - كما سنرى في المبحث الثالث: الثواب والعقاب من الفصل الثاني: مشكلة الحرية - ولمواقف الإيثار والفتوة وصولاً إلى الفناء، التي ستبحث في المبحثين الأول: الفتوة، والثاني: الفناء، من الفصل الثالث: الخير والجمال.

(1) نفسه ص 75. على الرغم من أن هذا السؤال مألوف عند المتصوفة، فإن الحلاج يصدمه لفظ (الطريق) بمعناه الحسي ومعناه المجازي، وكذلك حرف الجر (إلى)، وذلك لحرصه الشديد على التنزيه. انظر: اليافي، د. عبد الكريم: دراسات فنية في الأدب العربي - مطبعة دار الحياة - (د.م) 1391هـ - 1972م. ص 204.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 80.

(3) نفسه ص 116.

❖ ورد في الديوان خطأ (إني) و الصواب لغوياً و عروضياً ما أثبتناه.

(4) الحلاج: الديوان ص 67.

• حجاب العقل

إذا كان المتكلمون يستدلون عقلياً بالأشياء لمعرفة الذات الإلهية، على مبدأ العلية أو السببية، فإن هذا الطريق عند المتصوفة يمكن أن يفضي إلى شيء إلا إلى معرفة الذات الإلهية :

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرشِداً أَسْرَحَهُ فِي حَيرَةٍ يَلهُو⁽¹⁾

وقد أجمع العرفانيون على القول بأن العقل حجاب لأنه في نظرهم يمنع الإنسان من الاتحاد بالله، أو على الأقل يحجب الإنسان عن معرفة الله معرفة حقيقية يقينية⁽²⁾، ف"العقل عاجز" على حدّ تعبير أبي الحسين النوري (ت295هـ)، "والعاجز لا يدلُّ إلا على عاجزٍ مثله"⁽³⁾. و"حجة تسلسل العلل العقلية إلى علّة نهائية يرفضها الصوفية، ويصفها ابن عربي على لسان الحلاج بأنها (قولة جاهل)"⁽⁴⁾.

إن إخلاص الصوفي في التوحيد هو ما يجعل من العقل حجاباً، لأن العقل يمثل حضور الكثرة، وحضور الأنا الواعية مع هذه الكثرة، وقد رأينا في الفقرة السابقة (حجاب العالم - أو السوى) استحالة أن يعرف الله من يرى غيره أو يذكر غيره، والعقل هو ما يجعل الوجود مجزأً تحكمه الحدود والفواصل، ووحدة هذا الوجود - أو شهود هذه الوحدة - لا تتحقق إلا بغيابه، أي غياب العقل.

إن العقل حجاب أمام السكر الذي يفضي إلى مشاهدة جمال المحبوب، وبالتالي إلى الجمع الذي يعرفه التهانوي بأنه "إزالة الشعث والتفرقة بين القدم

(1) نفسه ص74.

(2) الجابري: بنية العقل العربي ص314-315.

(3) السلمي، أبو عبد الرحمن: المقدمة في التصوف وحقيقته - تح: يوسف زيدان - مكتبة الكليات الأزهرية (دم) 1407 هـ - 1987 م. ص38.

(4) يحيى، د. عثمان: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي. نقلاً عن: جودة، ناجي حسين: المعرفة الصوفية - دار الجيل - بيروت 1412 هـ - 1992 م. ص137.

والحدث ، لأنه لما انجذبت بصيرة الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء ، في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجيء الحق⁽¹⁾ .

وعند ولوج مثل هذا الحال يقول الحلاج :

أَدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِّي⁽²⁾

ومثل هذا الظن هو ما يجعله يكرر حالة التوهم وضياح الحدود ، عندما يتحدث عن المعرفة في (بستان المعرفة) ، فيقول : "كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه كأنه"⁽³⁾ ، ثم ينتهي إلى تجاوز كاف التشبيه وتقرير المطابقة ، ونفي إمكانية هذه المطابقة ، وبالتالي الاستقرار على التناقض الذي يعني غياب العقل ، بمعناه الأرسطي :

" لا هي هو ، ولا هو هي ، ولا هو إلا هي ، ولا هي إلا هو"⁽⁴⁾

و تتكرر كثيراً مثل هذه المطابقة عند الحلاج في مثل قوله :

رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنِ قَلْبِي فَقُلْتُ : مَنْ أَنْتُ ؟ . قَالَ : أَنْتُ⁽⁵⁾

ويعلق عبد القادر الكيلاني على قولة الحلاج (أنا الحق) ، مميّزاً بين (عين العقل) و(سكر القلب) ، بقوله : "تلفت [الحلاج] بعين عقله فما شاهد سوى الآثار ، فكّر فلم يجد في الدارين مطلوباً سوى محبوبه ، فطرب ، فقال بلسان سكر قلبه : (أنا الحق)"⁽⁶⁾ .

(1) أبي خزام : معجم المصطلحات الصوفية ص 69.

(2) الحلاج : الديوان ص 63.

(3) الحلاج : الطواسين وبستان المعرفة ص 79.

(4) نفسه ، والصفحة نفسها.

(5) الحلاج : الديوان ص 23.

(6) الشطنوفي ، نور الدين : بهجة الأسرار - مخطوط باريس 2038 - ورقة 172. نقلاً عن : p 180

ويعلق الجابري، بشيء من السخرية، على هذه المطابقة في منطوق
العرفانيين، بقوله:

"(...) والواقع أن العقل حجاب فعلاً يمنع من الانزلاق بالمماثلة إلى
المطابقة"⁽¹⁾، أي من النظر إلى المماثلة - أو التشبيه - كوسيلة من وسائل الإيضاح،
إلى اتخاذها أساساً للبرهان.

إن العقل - كمصطلح - يبقى حجاباً طالما أنه في مقابل الغريزة والحدس
بالمفهوم البرغسوني⁽²⁾، وهو ما يطلق عليه عند المتصوفة (عقل المعاش)⁽³⁾ في
مقابل (العقل الأول) الذي هو أول مخلوقات الله، وأقرب الحقائق المخلوقة إلى
الحقائق الإلهية. والعقل الأول بهذا المعنى يمثل الفيض الأول، كما يمثل الحقيقة
المحمدية. "ولهذا إذا قيل بأن الله لا يدرك بالعقل فإن المقصود هو عقل المعاش،
ومتى قيل إنه يُعرف بالعقل فإن المقصود هو العقل الأول"⁽⁴⁾.

لم يورد الحلاج (العقل)، على صعيد اللفظ، أداة للمعرفة، إلا أننا يمكن أن
نلاحظ العقل أداة معرفية، على صعيد المضمون، عندما يستخدم الحلاج أسلوب
الحجاج المنطقي لدحض الحجج التي تعرض إمكانية المعرفة، وذلك في مثل قوله:
"من قال عرفته بفقدني، فالفقود كيف يعرف الموجود! ومن قال عرفته
بوجودي، فقديمان لا يكونان، ومن قال عرفته بصنعه، فقد اكتفى بالصنع دون
الصانع"⁽⁵⁾، أو عندما يستخدم التمثيل الهندسي في قوله: "الطريق بين اثنين،
وليس مع الله أحد"⁽⁶⁾. وإن كان هذا الاستخدام، في كلا الحالين، يظهر العقل أداة
معرفية سالبة، أي أنها تسبر صوابية المعرفة كمقياس، ولكنها لا تأتي بالمعرفة
الجديدة.

(1) الجابري: بنية العقل العربي ص 315.

(2) برغسون: التطور الخالق. ص 42.

(3) الحفني: معجم مصطلحات الصوفية ص 186.

(4) نفسه، والصفحة نفسها.

(5) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 76-78.

(6) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 75.

وهذا المضمون العقلي الحلاجي ، يمكن فهمه على ضوء نظرية المعرفة عند ابن عربي ، حيث يميز الشيخ الأكبر بين (العقل) و(الفكر) ، فيظهر عجز العقل عن معرفة الله ، عند أخذه عن الفكر ، وتظهر إمكانية هذه المعرفة ، عند الأخذ عن (القلب)⁽¹⁾ ، فيكون العقل المستبعد عن معرفة الله عند الحلاج هو (الفكر). أما القلب فهو الأداة القادرة على تحصيل المعرفة الحقيقية ، ولذا يقول الحلاج :

قلوبُ العاشقين لها عيونٌ ترى ما لا يراه الناظرون⁽²⁾

ولكن بعد أن ترى عيون القلب ما ترى ، ينبغي أن تعلم العقل بما رأت ، لأن "كل عرفان لا يردف شهود القلب بقبول العقل ، يظلُّ (حالة عرفانية) يعيشها العارف ولا يستطيع أن ينقل عرفانها إلى غيره"⁽³⁾. فهل صحا الحلاج من سكر شهود القلب وبلغ العقل ، أم ظلَّ أسير عرفانه؟ وإلى أي مدى؟

هذا موضوع الفصل القادم (مشكلة التعبير) ، وقبل بلوغه ينبغي أن نعبر المبحث الثالث من هذا الفصل ، وهو (حجاب الشريعة).

• حجاب الشريعة

تبدو الشريعة حجاباً لأنها قسيم الحقيقة في الثنائية الصوفية (الشريعة والحقيقة). وفي التنظير الصوفي القائم على تقية غير خافية تغدو الشريعة وسيلة لبلوغ الحقيقة: "(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا). فالمجاهدة شريعة ، والهداية حقيقة"⁽⁴⁾. فالشريعة تبقى عند الصوفية شيئاً آخر غير الحقيقة ، وهذا - لا شك - يسوء أهل الظاهر.

(1) Hakim,Souad: **Knowledge of God in Ibn Arabi.in: Muhyiddin Ibn Arabi, a commemorative volume.** edited by S.Hirtenstein and M.Tiernan for the MUhiddin Ibn Arabi Society 1993.p276.

(2) الحلاج : الديوان ص73.

(3) الحكيم ، د.سعاد : الصراع على العقل : رؤية في ممارسة ابن عربي للمعرفة - منشور في : الأمة والدولة والتاريخ والمصائر (دراسات مهداة إلى الأستاذ رضوان السيد بمناسبة بلوغه الستين) - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت 2011. ص123.

(4) الهجويري ، علي بن عثمان : كشف المحجوب - دراسة و ترجمة و تعليق : د.إسعاد عبد الهادي قنديل - راجع الترجمة : د.أمين عبد المجيد بدوي - دار النهضة العربية - بيروت 1980. ص627.

يقول الحلاج: "من التمس الحقَّ بنور الإيمان كان كمن طلب الشمس بنور الكواكب"⁽¹⁾. والعارف، عند الحلاج، هو "من رأى"⁽²⁾، ولذلك فإن الاكتفاء برسوم الشريعة هو بمثابة حجاب، لأنه اكتفاء "بالخبر دون الأثر"⁽³⁾.

إن "الشريعة هي الائتثار بالتزام العبودية"⁽⁴⁾، فالسائر على طريق الشريعة عبد أو عابد، والسائر على طريق الحقيقة عارف، ولذا أول المتصوفة قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" بأن العبادة هنا تعني المعرفة، وذلك في تأكيد على أن أول فرض فرضه الله على خلقه هو المعرفة، وليس العبادات المعروفة من صلاة و صوم⁽⁵⁾.

إن للشريعة ظاهراً وباطناً، وحين نذكر الشريعة في ثنائية (الشريعة والحقيقة) فإننا نعني ظاهرها، فالحلاج يرى أن باطن الشريعة هو المعرفة بالله⁽⁶⁾، أما ظاهرها فهو العبادات، ولذا يقول: "من تحقيقي في ظاهر الشريعة: ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملةً، وإنما أخذتُ من كل مذهبٍ أصعبه وأشدّه"⁽⁷⁾.

و يميز الحلاج بين ثلاثة أطوار للمعرفة، تكون العبادة أدناها: "من لاحظ الأزلية و الأبدية وغمض عينيه عما بينهما فقد أثبت التوحيد، و من غمض عينيه عن الأزلية و الأبدية ولاحظ ما بينهما فقد أتى بالعبادة، و من أعرض عن البين و الطرفين فقد تمسك بعروة الحقيقة"⁽⁸⁾. ولا تغدو الشريعة حجاباً، في هذه الأطوار المعرفية الثلاثة، إلا عند الاكتفاء بطور العبادة، وعدم الترقّي إلى ما يعلوه نحو (عروة الحقيقة).

(1) الشعراي: الطبقات الكبرى ج1 ص108.

(2) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص78.

(3) انظر: نفسه ص 77.

(4) الجرجاني: كتاب التعريفات ص143.

(5) انظر: القشيري: الرسالة القشيرية ص 41 - 42.

(6) ماسينيون: أخبار الحلاج ص19.

(7) نفسه، والصفحة نفسها.

(8) نفسه ص 50 - 51. وانظر نفسه: ص 73.

ومن أجل الوقوف على كيفية كون الشريعة حجاباً للمعرفة، يمكن أن ندخل عالم التصوف من بوابة الشطح، "المعرفة، بالمعنى العالي الدقيق، هي التوحيد، والمرء لا يبلغ منزل التوحيد إلا في حال السكر وما يتلوها، والسكر يقتضي بالضرورة الشطح"⁽¹⁾، يقول الحلاج :

إذا بلغ الصبُّ الكمالَ من الهوى وغابَ عن المذكورِ في سَطْوَةِ الذُّكْرِ
يشاهدُ حقاً حين يُشْهَدُهُ الهوى بأنَّ صلاةَ العاشقينَ من الكُفْرِ⁽²⁾

وترد في إحدى الروايات كلمة (العارفين) بدلاً من (العاشقين)، وكلتا المفردتين تشيران إلى الصوفي الذي بلغ مرتبة في معرجه المعرفي، أو الروحي عامة، بحيث باتت العبادات، التي هي الشق العملي للإيمان، تشكل إعاقة في التدرج المعرفي: "إن ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جليلة"⁽³⁾.

يدافع د. كامل مصطفى الشبيبي عن شطح الحلاج :

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفْرُ وَاجِبٌ عَلَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ

بأن الحلاج استعمل هنا كلمة (الكفر) بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، فالدين له شكلان: بسيط يتمثل في الشرائع العملية المعروفة، والثاني جوهرى خالص لا يعرفه الناس، بل قد لا يؤمنون به بسهولة، والحلاج إذ يكفر بدين الله هنا فإنما يغطيه⁽⁴⁾، أي لا يبوح به للناس، وهو الشكل الجوهرى لا شك. ولا يبدو مثل هذا الدفاع موفقاً علمياً، لأنه يحيل البيت إلى لعبة لفظية بعيدة عن روح الحلاج، في موقفه من ظاهر الشريعة. ومثل هذا الدفاع درج عليه كثير من المتصوفة والمؤرخين والدارسين، فالشطح الذي يأتي تعبيراً عن الضيق بالقولب الفقهيّة

⁽¹⁾ بدوي، د. عبد الرحمن: شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت ط 3 1978 م. (المقدمة) ص 22.

⁽²⁾ الشبيبي: شرح ديوان الحلاج ص 196. وانظر نفسه ص 179. وانظر: الحلاج: الديوان ص 38.

⁽³⁾ ماسينيون: أخبار الحلاج ص 63.

⁽⁴⁾ الحلاج: الديوان ص 33.

للشريعة، يعود المدافعون به إلى دائرة الشريعة بتأويل يصل إلى حدٍ لي عنق المفردة لكي تفيد الدلالة المضادة لها، فالكفر عند التهانوي - مثلاً - صار مصطلحاً يعني (الإيمان الحقيقي)⁽¹⁾.

والحركة الصوفية عموماً، وعبر مختلف مراحلها، لم تعبر عن ضيقها بمثل هذا التأويل، لأن هذه الحركة قد سنت لنفسها منذ البدء أن تولد في رحم الشريعة، وتنمو في كنفها، وتوسع من أفاقها عبر تأويل النصوص، وعبر الشطح وإعادة تأويله. كان الحلاج يسعى في شطحياته إلى أن يُكفّر، فيقتل على أيدي المؤمنين، فيكونون مدافعين عن دينهم، و يكون هو شهيداً. وهذا هو موقف الفتوة الذي وقفه صاحبه أو أستاذه إبليس وفرعون، فأبليس يقول: "إن سجدت سقط مني اسم الفتوة"⁽²⁾، وفرعون يقول: "إن أمنت برسوله أسقطت من منزلة الفتوة"⁽³⁾. والحلاج يقول في هذه المناظرة: "إن رجعت عن دعواي وقولي، أسقطت من بساط الفتوة"⁽⁴⁾.

ثم إن الكفر يأتي بمعنى (القطيعة)، وبذلك يكون العارف في مأمن من الكفر، فالهجويري يرى أنه "لا يصح تكفير إبليس لأنه عارف، فقوله (=إبليس): (فبعزتك!)، وسماعه الجواب، يقتضي المعرفة. والعارف طالما هو عارف فهو آمن من القطيعة، والقطيعة تحصل بزوال المعرفة"⁽⁵⁾. وإبليس يؤكد في حوار مع موسى، أن معرفته بقيت صحيحة، ولم تزل بعصيانه الأمر⁽⁶⁾.

ويمكن إجمال القول في مسألة حجاب الشريعة، بأن العبادات التي تمثل منهج بلوغ المعرفة عند المرید، تصبح، في درجة من درجات الترقى الصوفي، حجاباً أمام

(1) انظر: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص 147.

(2) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 62.

(3) نفسه، والصفحة نفسها.

(4) نفسه، والصفحة نفسها.

(5) الهجويري: كشف المحجوب ج 2 ص 514.

(6) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 61.

المعرفة الأكمل. فهذا أبو يزيد البسطامي يقول: "كنت ثلاثين سنة أذكر الله، ثم سكنت، فإذا حجابي ذكري له"⁽¹⁾. فالذكر في المراحل العالية من الترقى الصوفي قد يغدو شاغلاً عن المذكور، كالانشغال بالوسيلة عن الهدف. وهذا هو مجمل الموقف الصوفي من الشريعة الظاهرة، أو ما يُعرف بالعبادات.

* * *

و بعد البحث في حجب المعرفة، أو الجانب السلبي من المشكلة، ما عسى أن يكون في الجانب الإيجابي منها؟

يقول الحلاج في ختام (بستان المعرفة): "العارف من رأى"⁽²⁾، و الرؤية هنا - في زعم القوم - رؤية واقعية، فالقوم أهل حقائق لا أوهام. إلا أن أدوات البحث قد تقول أنها رؤية غير موضوعية، أي أنها ليست كرؤيتنا للأشياء الحسية المعروفة، ولذلك تدخل في باب الرؤية الخيالية (الرؤيا)، و بسبب قداستها و قوة حضورها فإنها تسمو على الوهم. كما أن ملكة الخيال، في التنظير الصوفي، تسمو فوق التصور الشعبي لهذه الملكة، لأنها، في هذا التنظير، تغدو ملكة الأنبياء مقابل العقل عند الفلاسفة. فالنبي هو شخص قد بلغت قوة المخيلة عنده غاية الكمال كما يرى الفارابي⁽³⁾. وابن عربي في الفتوحات المكية يرى أن حضرة الخيال أوسع الحضرات لأنها تجمع عالم الغيب وعالم الشهادة معاً⁽⁴⁾.

إن العارف عند الحلاج هو من رأى، وهذه الرؤية - أو الرؤيا - موهبة لدنية توهب لامرئ دون آخر:

(1) السهلجي (مجهول): النور من كلمات أبي طيفور. منشور في: بدوي: شطحات الصوفية ص104. وانظر نفسه ص109.

(2) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص79.

(3) انظر: مرحبا، د. محمد عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - منشورات عويدات و منشورات بحر المتوسط بيروت - باريس ط3 1983. ص446 - 452.

(4) انظر: هيفرو، محمد علي ديركي: المعرفة و حدودها عند محيي الدين ابن عربي - تقديم: أ.د. عبد الكريم اليافي - التكوين - دمشق 2006. ص65 - 83.

لا يعرفُ الحقُّ إلا مَنْ يُعرِّفُهُ لا يعرفُ القدسيُّ المُحدَثُ الفاني⁽¹⁾

هذا البيت يمكن أن يمثّل مفتاح الجانب الإيجابي من نظرية المعرفة عند الحلاج - على الرغم مما يظهر فيه من سلبية تكاد تنسف إمكانية المعرفة - فمعرفة القديم غير ممكنة إلا للقديم، وبذلك يقيم الحلاج نظريته في المعرفة بناءً على ما تأسس من نظرية في الوجود - المبحث السابق، فالمخلوق الذي يمتاز بكونه محدثاً، ينطوي - كما أشرنا - على جانب قديم في وجوده، وهذا الجانب القديم هو المؤهل لمعرفة القديم. يقول الحلاج: "في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام ألف، وعلم لام ألف في الألف، وعلم الألف في النقطة، وعلم النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية في الأزل، وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو، وعلم غيب الهو (ليس كمثله شيء)، ولا يعلمه إلا هو"⁽²⁾. فإذا قرنا هذا القول، بقول آخر للحلاج هو: "وأما حقيقة التوحيد فليس لأحد إليها سبيل إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽³⁾، أصبحنا أمام تناقض لا يحلّه إلا أن يكون في النبي محمد جانب قديم، لأن المحدث لا يعلم القديم، وهذا ما جرى تناوله في المبحث السابق باسم الحقيقة المحمدية.

إن أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تليق بالخلقية"⁽⁴⁾، ولكن انطواء الخلية على جانب من الحق والقدم هو ما يمكنها من المعرفة، وعندها لا نقول إن المخلوق قد عرف الحق، بل الحق هو الذي عرف الحق. أما الجانب المخلوق المحدث فهو عائق في طريق المعرفة (الكاملة)، هذه المعرفة التي لا تتحقق إلا بفناء المحدث، كما أوضح الحلاج في مثال الفراش والمصباح:

(1) الحلاج: الديوان ص 64.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 95-96.

❖ وردت: (إليه).

(3) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 95.

(4) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 47.

فموضوع المعرفة هو المصباح، والوصول إليه هو حق الحقيقة، أما ضوءه فهو علم الحقيقة، وحرارته هي حقيقة الحقيقة، وأما طلاب المعرفة فهم الفراش الذي "يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بلطف المقال، ثم يرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال"⁽¹⁾. غير أن الفراش إن لم يرض بالضوء والحرارة فإنه "يلقي جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر.

فحينئذ يصير متلاشياً متصاغراً متطائراً، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم، فبأي معنى يعود إلى الأشكال! وبأي حال بعد ما صار!

من وصل وصار إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر"⁽²⁾.

نرى، من هذا المثال، أن (المعرفة الكاملة) لا تتحقق إلا بفناء المخلوق، وهذا هو موضوع المبحث الثاني من الفصل الثالث، وبهذا الفناء ينقطع العارف عن المخلوقات - أو الأشكال - التي تنتظر منه (الخبر). ومشكلة العودة بالخبر هي مشكلة التعبير التي سنلج تفاصيلها في المبحث التالي.

نخلص - مما سبق - إلى أن المعرفة الكاملة هي الفناء في موضوعها، فهل كان الحلاج عارفاً، بهذا المعنى؟

لقد تحققت المعرفة للحلاج عبر احتراقه وتمامه بوحدة الوجود، أو بشهود هذه الوحدة. ففي طاسين السراج المخصص لمده النبي يقول: "الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه هو، وإني هو، وهو هو"⁽³⁾. فيكون الحلاج هو ذلك الذي سبق وجوده العدم، وسبق اسمه القلم، ويكون حق الحقيقة. فهو الفراش وهو المصباح. وبذلك تكون "الصوفية هي المذهب الفلسفي (...)" الذي توصل إلى العثور على الخالق بأقصر البراهين المنطقية وأبسطها"⁽⁴⁾، فمعرفة الحق هي أن تعرف نفسك.

(1) نفسه، والصفحة نفسها.

(2) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 47.

(3) نفسه ص 45.

(4) عبدالنور، جبور: التصوف عند العرب - مطبوعات الأهلية - بيروت 1938. (مقدمة د.رضا

توفيق) ص 7

المبحث الثالث

مشكلة التعبير

يقتضي بحث مشكلة التعبير الصوفي، بدايةً، التمييز بين اتجاهين للتصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري: الأول يمثل صوفية معتدلون يقوم تصوفهم على الكتاب والسنة⁽¹⁾، وهو الاتجاه الذي يعرف بالمدرسة البغدادية، ويمثله الحارث بن أسد المحاسبي (ت243هـ)، والجنيد (ت297هـ)⁽²⁾.

والاتجاه الثاني صوفية استسلموا للسكر أو الفناء، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات، وكانت لهم تصورات لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول⁽³⁾. ويعرف هذا الاتجاه بالمدرسة الفارسية، أو الخراسانية. ومن أبرز أعلامه: أبو يزيد البسطامي (188 - 261هـ) والحلاج (244 - 309هـ)⁽⁴⁾، وهذا التيار يبرز التصوف بصورته الأكثر وضوحاً لأنه الأكثر تطرفاً، أو الأكثر مباينةً للتيارات المناوئة للتصوف، ولا سيما الفقهاء.

وعندما يجري الحديث في هذه الدراسة عن الصوفية، أو التصوف، دون تحديد، يكون هذا الاتجاه الصوفي هو المقصود، وذلك لسببين:

(1) التفتازاني، د. أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة - القاهرة ط3 (د.ت). ص99.

(2) الشيبني: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ص129.

(3) نفسه، والصفحة نفسها.

(4) نفسه ص131.

أولهما، قيام هذا الاتجاه بالتمثيل الأوضح لعناصر التصوف كاتجاه ثقافي ديني مبين للاتجاهات العقلانية والفقهية في الثقافة الإسلامية.

وثانيهما، انتماء الحلاج إلى هذا الاتجاه، وهو موضوع هذه الدراسة.

بعد إبداء هذه الملاحظة، نختار السيرة الشعبية⁽¹⁾ للحلاج مدخلاً لمقاربة مشكلة التعبير، ففيها يتفتق الخيال الشعبي في تكثيف الأسباب التي دعت إلى قتل الحلاج عن سبب مدهش، هو تكذيب المؤذن!. ففي هذه السيرة نجد أن المؤذن يرفع صوته بقول (الله أكبر.. الله أكبر)، فيقول له الحلاج: "تكذب!"⁽²⁾.

ويفهم الناس من هذا أن الحلاج يكذب عبارة (الله أكبر). غير أن الحلاج عندما يمثل أمام الخليفة، وقد حضر العلماء لمناظرته، يطلب من الخليفة إحضار هاون كبير من النحاس، وإيقاد النار تحته، حتى إذا احمرّ الهاون وأصبح كالجمر قام الحلاج ووقف داخله، وطلب ممن يريد مناظرته من العلماء أن يأتي ويجلس معه. فخاف العلماء وهربوا، "فلما زاد به الغرام من العشق، حطَّ إصبغه بأذنه وقال: الله أكبر.. الله أكبر! فانطفأت النار، وفرقع الهاون، وصار ستين قطعة. فقال (...): يا أمير المؤمنين! لو قال المؤذن (الله أكبر) بصدق الإشارة، لما حملته المنارة، وكانت تفتت تحت أقدامه الحجارة"⁽³⁾.

تحيلنا رمزية هذه الحكاية الشعبية إلى جذر الإشكالية اللغوية في التعبير الصوفي، فهذا التعبير يقوم على الأركان التالية:

1 - الطابع الاستفزازي، وتفجير ما سكن إليه الوعي السائد، أو الرأي العام. بقصد حرفه عن الباطل وتحويله إلى الحق.

(1) مؤلف مجهول: السيرة الشعبية للحلاج - دراسة وتحقيق: رضوان السح - دار صادر - بيروت ط 1998. وهذه السيرة تقوم على تحوير الأحداث والأشخاص، وكذلك الزمان والمكان. ولها عدة مخطوطات منها: قصة حسين الحلاج وما جرى له حين ثار فيه الوجد أو قصة حسين الحلاج وما جرى له مع علماء بغداد. انظر: مجهول: السيرة الشعبية للحلاج (المقدمة) ص 6.

(2) مجهول: السيرة الشعبية للحلاج ص 53.

(3) نفسه ص 55-56.

2 - الاهتمام بالصدق: والصدق - هنا - هو صدق التعبير عن الذات، وليس صدق العبارة في وصف الأشياء، (ولهذا قال الحلاج: "أنا ما كذبت في المقال، وإنما كذبت في الصدق في الحال"⁽¹⁾).

3 - النطق في حالة عالية من الوجد تكافئ العبارة المنطوق بها، ويرينا مشهد الحلاج في المناظرة رمزية مكافئة لمكابدة الصوفي من نيران باطنه، ولم ينطق بالعبارة (الله أكبر) إلا بعد أن وصل به الحال - أو الغرام - حداً مكافئاً.

وهذه الأركان الثلاثة هي تنويعات على وتر (الصدق)، وقد عرف بعضهم "الصدق بأنه مطابقة القول الضمير والشيء المخبر عنه معاً، ودون ذلك لا يكون القول صدقاً تاماً، فلو قال المنافق: محمد رسول الله، كان ذلك صدقاً في الحقيقة لمطابقته الواقع، ولكنه كذب بالنسبة إلى هذا المنافق، لأنه يخالف ما في ضميره. ولذلك قال القرآن: (إذا جاءك المنافقون قالوا: نشهد إنك لرسول الله، والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) [سورة المنافقون 1/63]⁽²⁾.

وبين مطابقة القول للضمير أو الاعتقاد، ومطابقته للشيء المخبر عنه، أو للواقع، يمكن الحديث عن ثلاثة آراء في تعريف الصدق:

1 - الصدق هو ما طابق الواقع ولو خالف الاعتقاد.

2 - الصدق هو ما طابق الواقع والاعتقاد معاً.

3 - الصدق هو ما طابق الاعتقاد، ولو خالف الواقع⁽³⁾.

والصدق بمعناه الأخلاقي إنما يقوم على التعريف الثالث⁽⁴⁾، وهو ما يرجح أن يكون مذهب الصوفية. وهذا لا يعني إنكارهم للتعريف الثاني، وإنما التأكيد على مطابقة القول للاعتقاد الذي هو الضمير والافتناع الداخلي، أولاً وثانياً، لاحتفاء

(1) نفسه ص 53.

(2) ابن أبي الدنيا: ذم الكذب وأهله - تح: محمد غسان نصوح عزقول - دار السنابل - دمشق ط 1414 هـ - 1993 م. (مقدمة المحقق) ص 6 - 7.

(3) علام، محمد مهدي: فلسفة الكذب - دار البعث ووزارة الثقافة - (دم) 2005. ص 20.

(4) نفسه ص 21.

الصوفية بالعالم الغيبي أكثر من العالم الموضوعي، وهو عالم ذاتي يتصور بصور أحوال الصوفي. ولهذا يخالفون التعريف الأول بقوة، لأنه يجعل كلام المنافقين صدقاً.

لقد شكّا المتصوفة على الدوام صعوبة التعبير عن تجاربهم، كما شكّا سواهم صعوبة فهم لغتهم، وهذا لا يقتصر على التصوف الإسلامي، بل يتعداه إلى التجارب الصوفية عند مختلف الأمم، فالهندوسية "تتقبل (...)" الرأي القائل أنه لا يقال شيء عن التجربة، فكلما كانت التجربة الروحية أعمق، وأكثر إخلاصاً، اعتمدت على الرموز والإشارات، فالحدس العميق صامت تماماً، وخلال الصمت (نعترف دون اعتراف) أن مجد الحياة الروحية لا يوضح، وهي أبعد من أن يصل الكلام والعقل إليها (...). إنها السر العظيم الذي لا يصل أحد إلى أعماقه، وأما الكلمات فهي خداعة"⁽¹⁾.

وفي التصوف الغربي نرى الفيلسوف الأميركي ولترستيس W.T.Stace (1886-1967) يخصص فصلاً كاملاً من كتابه **التصوف والفلسفة**⁽²⁾ لمعالجة مشكلة التعبير عن التجربة الصوفية بعنوان **(التصوف واللغة)**، وفيه نرى أن الأوروبيين والأميركيين المحدثين "الذين يروون تجاربهم الصوفية يشعرون بالصعوبة ذاتها التي كان يشعر بها المتصوفون القدماء، أو الكلاسيكيون"⁽³⁾.

وفي التصوف الإسلامي "وجد الصوفية أنفسهم (...)" يواجهون (...)" مشكلاً مفاده أنه يتعذر عليهم أن يشرحوا تجربتهم بلسان كان بحوزتهم"⁽⁴⁾، فوضع السراج

⁽¹⁾ راداكشنا، دسرفالي، ود.شارلز مور: **الفكر الفلسفي الهندي** - تر: ندرة اليازجي - دار اليقظة العربية - (دم) 1967. ص 694.

⁽²⁾ ستيس، ولتر: **التصوف والفلسفة** - تر: أ.د. إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولي - القاهرة 1999. نفسه ص 337.

⁽³⁾ لانغاد، جاك: **من القرآن إلى الفلسفة** - تر: وجيه أسعد - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 2000. ص 174. ويعلل جاك لانغاد هذه الصعوبة - إضافة إلى استثنائية التجربة الصوفية - بشكلانية اللسان العربي وسماته في المحافظة والثبات والجمعية (عكس الفردية). انظر الصفحة ذاتها.

الطوسي (ت378هـ) في كتابه **اللمع**⁽¹⁾ باباً "في شرح الألفاظ الجارية في كلام الصوفية"⁽²⁾ فيه مصطلحاتهم من نوع: الطواع، الطوارق، الكشف والمشاهدة، اللوائح واللوامع... الخ. والقشيري (376-465) يقوم بشرح هذه المصطلحات في رسالته⁽³⁾، ويعلل غموضها بقوله: "فصدوا [= المتصوفة] بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقته، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجنب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"⁽⁴⁾. وكان القشيري إذ يقوم بشرح هذه الألفاظ المستبهمة المعاني، لا يخون القوم بفضح أسرارهم، بل يبغى من عمله تسهيل فهمها "على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طريقته، ومتبعي سنتهم"⁽⁵⁾، كما يقول.

وما أورده القشيري من تعليل لمشكلة (الألفاظ المستبهمة) يفسر جزءاً من المشكلة فقط، وهو الجزء المتعلق بـ(القصد)، أو ما يمكن التعبير عنه بـ(العمل الواعي القصدي) الذي يلجأ إليه من راحوا يؤلفون في التصوف، أما أرباب الأحوال الذين يبغون التعبير عن تجاربهم، فإنهم كانوا ينطقون (الألفاظ المستبهمة) قهراً لا اختياراً، فأمام التجربة الغامضة لا يكون أمام الصوفي إلا الصمت أو الإبهام، وربما لا يكون مخيراً حتى في هذا، ففي التجربة الصوفية هناك (الغلبة) التي تأخذ الصوفي في حال لا يمكنه معها ملاحظة السبب، ولا مراعاة الأدب، كما يقول الكلاباذي⁽⁶⁾. وهناك (السكر) الذي يغيب به الصوفي عن تمييز الأشياء⁽⁷⁾.

(1) السراج الطوسي، أبو نصر: **اللمع** - تح: د. عبد الحليم محمود - طه عبد الباقي سرور - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة 1998.

(2) - انظر: نفسه ص 409-452. ويتبعه أبواب في شرح الشطح ص 423-491.

(3) انظر: القشيري: **الرسالة القشيرية** ص 51-88.

(4) القشيري: **الرسالة القشيرية** ص 53.

(5) نفسه، والصفحة نفسها.

(6) الكلاباذي، أبو بكر محمد: **التعرف لمذهب أهل التصوف** - تح: محمود أمين النواوي - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة ط 1412 هـ - 1992 م. ص 134.

(7) نفسه ص 136.

والتجربة الصوفية عند الحلاج يمكن أن نشير إليها بعبارة (مواقف التوحيد)، فيصف (الغلبة والقهر) في النطق، في هذه المواقف، بقوله: "واعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد، فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق، فإذا ترادفت عليه اللوائح، وتابعت عليه الطوابع، صار التوحيد عنده زندقة، والشريعة عنده هوساً، فبقي بلا عين ولا أثر. إن استعمل الشريعة استعملها رسماً، وإن نطق بالتوحيد نطق به غلبةً وقهراً"⁽¹⁾، أي أنه ألبس حالاً تنقلب فيه العبارة، فالقول بالواحدية يغدو قولاً بالكثرة، أو الثنوية، ف"من زعم أنه يوحد الله فقد أشرك"⁽²⁾، لأن "العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الحفي"⁽³⁾، أي أنه يثبت نفسه كموجود ثان مع الواحد. غير أن المرء إذ يفعل ذلك فله من العذر أنه مغلوب ومقهور، وعندها يكون الله قد وحد نفسه على لسانه، "وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه"⁽⁴⁾، وهنا يقول الحلاج: "فلو وحد نفسه على لساني فهو وشأنه، وإلا فما لي يا أخي! والتوحيد"⁽⁵⁾.

و(التوحيد) كما أنه الإقرار بوحداية الإله، أو النطق بالشهادة، فهو أيضاً إشارة إلى (علم الكلام)، وذلك من باب إطلاق الجزء على الكل، لأن (التوحيد) أحد مباحث علم الكلام. وعرف علم الكلام بأنه (علم التوحيد) أو علم التوحيد والصفات)، لأن البحث في ذات الله وصفاته هو موضوعه الرئيس⁽⁶⁾. وفي ما ورد من كلام الحلاج إنما يشير إلى علم الكلام، ولهذا أتبع قوله الأخير بدم علم الكلام، عبر ذم النظر العقلي، في الذات الإلهية، فقال:

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص73.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص74.

(3) نفسه ص93.

(4) نفسه، والصفحة نفسها.

(5) نفسه، والصفحة نفسها.

(6) الصالح، أد عبد الحميد، ود.حامد إبراهيم: الفكر العربي وعلم الكلام - منشورات جامعة دمشق ط 1427 - 1428هـ - 2006 - 2007م. ص19.

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرشِداً أَسْرَحَهُ فِي حَيْرَةٍ يَلْهُو⁽¹⁾

وقال ينصح أحد تلاميذه: "لا تقل بإثباته! ولا تميل إلى نفيه! وإياك والتوحيد!"⁽²⁾، "يا ولدي! صن قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملهما بإدامة شكره، فإن الفكرة في ذاته، والخطرة في صفاته، والنطق في إثباته، من الذنب العظيم، والتكبر الكبير"⁽³⁾.

والحلاج في موقفه هذا من النظر والتعبير العقلانيين إنما يسير على خطا سلفه الكبير أبي يزيد البسطامي الذي قال: "الحق مثل الشمس مضيء، إذا نظر الناظر إليه أيقن به، فمن طلب البيان بعد البيان فهو في الخسران"⁽⁴⁾.

وعلم الكلام - بصفته تعبيراً عقلانياً - سيأخذ صفة (العبارة) عند المتصوفة مقابل (الإشارة)، وهي التعبير عن "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطفة معناه"⁽⁵⁾، فقال الحلاج: "من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا"⁽⁶⁾، و(العبارة) ليست قاصرة، وحسب، عن التعبير عما يخفى، بل إنها تخفي ذلك المعنى اللطيف تماماً، ولذا قال أبو علي الروذباري (ت322هـ): "علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي"⁽⁷⁾.

إن اللغة الصوفية الإشارية لغة رمزية مجازية تعتمد أساليب الإبداع الأدبي، ولذا "رأت الصوفية في الكتابة الشعرية الوسيلة الأولى للإفصاح عن أسرارها، ورأت في اللغة الشعرية وسيلة أولى للمعرفة"⁽⁸⁾. ولكن إذا كانت "اللغة الدينية تقول

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 93-94.

(2) نفسه ص 93.

(3) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 30.

(4) السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص 131.

(5) الطوسي: اللمع ص 414.

(6) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 75.

(7) الطوسي: اللمع ص 414.

(8) أدونيس: الصوفية والسوريالية - دار الساقي - بيروت ط 1 1992. ص 22.

الأشياء كما هي بشكل كامل ونهائي"⁽¹⁾، فكيف تكون اللغة الإشارية، أو الشعرية الرمزية المجازية، أقدر في التعبير عن التجربة الصوفية، أو عن معانيها اللطيفة؟ يرى أدونيس أن التجربة الصوفية هي تجربة في استكشاف المطلق، والمطلق هو ما لا ينتهي، ولذلك فإن التعبير عنه يتطلب لغة لا تنتهي، لغة لا تقدم نفسها كاملة ونهائية، بل على شكل بروق تناسب تجليات المطلق الخاطفة، "فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا ما لا ينتهي، والكلام منته، والمتكلم هو كذلك منته، ستظل قدرة الكلام إذن إشارية ورمزية"⁽²⁾.

إن الفرق بين لغة (الإشارة) - وهي اللغة الصوفية - ولغة (العبارة) - أو اللغة الدينية الشرعية بعبارة أدونيس - هو أن الثانية (لغة فهم)، بينما الأولى (لغة حب)، و"الحب لا يقال بل يعاش. تقال صور منه، لكنه في ذاته كممثل المطلق عصي على القول، ذلك أنه خارج طور، أو حدود، العقل والمنطق، أي خارج حدود الكلام"⁽³⁾.

نخلص مما سبق إلى أن القرنين الثالث والرابع الهجريين قد شهدا تبلور الحركة الصوفية الإسلامية ونضجها⁽⁴⁾، ولا سيما على صعيد اللغة الخاصة التي ميزتها⁽⁵⁾، وأن ظهور هذه اللغة يمكن تعليقه بعوامل أربعة، على النحو التالي:

(1) نفسه ص 23.

(2) أدونيس: الصوفية والسوريالية ص 23.

(3) نفسه ص 24.

(4) انظر: نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه - تر: أبو العلا عفيفي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1375هـ - 1956م. ص 4 و ص 130. وانظر: التفتازاني، د. أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة - القاهرة ط 3 (د.ت). ص 95-96.

(5) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 135. وانظر: ستار، د. ناهضة: بنية السرد في القصص الصوفي - منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق 2003. ص 32.

1 - غموض التجربة

يمثل غموض التجربة الصوفية أحد أسباب غموض اللغة عند المتصوفة، وغموض هذه التجربة ناشئ عن أنها تستوجب غياب العقل - أو السكر - في خوضها، لأنَّ الصوفيَّ فيها يشهد الواحد دون كثرة، أو حتى ثنائية. والفهم البشري إنما يقوم على التمييز والمقارنة اللذين لا يتحققان إلا في عالم الكثرة. وقامت اللغة البشرية على مبادئ الفهم البشري ذاتها⁽¹⁾، فإذا نطق الصوفي وهو داخل التجربة، فإنه يصدر أصواتاً دون فهم، وقد كان للحلاج صيحات هي مثال لتلك الأصوات⁽²⁾.

وإذا خرج الصوفي من التجربة، وأراد أن يتذكر، لم يتذكر إلا صورة للتناقض ليست أقل من قولنا: (المربع المستدير)، أو $(1=1+1)$. ويمكن ملاحظة التناقض - أو ما يبدو تناقضاً - الذي تحدته تجربة الاتحاد في مثل قول الحلاج:

لِي حَبِيبٌ أَزُورُ فِي الْخَلَوَاتِ حَاضِرٌ، غَائِبٌ عَنِ اللَّحْظَاتِ
مَا تَرَانِي أُصْغِي إِلَيْهِ بِسْرِي كِي أَعْي مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتٍ؟
كَلِمَاتٍ مِنْ غَيْرِ شَكْلِ وَلَا نَفْ طٍ، وَلَا مِثْلِ نَعْمَةِ الْأَصْوَاتِ
فَكَأَنِّي مَخَاطَبٌ كُنْتُ إِيَّا هُ عَلَى خَاطِرِي بِذَاتِي لِذَاتِي
حَاضِرٌ غَائِبٌ قَرِيبٌ بَعِيدٌ وَهُوَ لَمْ تَحْوِهِ رُسُومُ الصِّفَاتِ⁽³⁾
أو قوله:

غَيْبٌ وَمَا غَيْبَ عَنْ ضَمِيرِي فَمَا زَجَّتْ تَرْحِيتِي سُرُورِي
وَأَتَّصَلَ الْوَصْلُ بِأَفْتِرَاقٍ فَصَارَ فِي غَيْبَتِي حُضُورِي⁽⁴⁾

(1) ستيس: التصوف والفلسفة ص 367.

(2) -انظر: ماسينيون: أخبار الحلاج ص 54 و 69.

(3) -الحلاج: الديوان ص 31.

(4) -نفسه ص 40. وانظر: نفسه ص 58 و 62 و 75 و 76 و 26 و 32 و 35 و 54.

وقد "سئل أبو سعيد الخراز [ت277هـ]: بم عرفتَ الله؟ قال: (بجمعه بين الضدين)"⁽¹⁾، "والجمع بين الضدين هو قَدْر المطلق"⁽²⁾. هذا إضافة إلى أن للصحو وجهاً واحداً هو الوجه الموضوعي الواقعي أو المنطقي، أما السكر فإنه حال ذاتي، ولكل صوفي تجربته الخاصة، حتى أنه يمكن القول بأكثر من ذلك، فالصوفي الواحد له أحوال متباينة حسب التجربة الآنية، أو (الوقت)، فتتفاوت تعبيراته كما تتفاوت أحواله باختلاف الأوقات، لأن الصوفي ابن وقته⁽³⁾، فيروى "أن أبا حفص قدم على أبي يزيد فقال له: يبلغنا عنك في كل وقت أشياء نكرها.

فقال: إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي، ويأخذه كل إنسان على حسب ما يقوله، ثم ينسبه إلي"⁽⁴⁾. فالتجربة الصوفية غامضة، ويعرف الصوفي أنها عصبية على القول، إذ أن (الخبر) لا يقدم معرفة هنا، لأنه لا يغني عن (النظر). ولكن الصوفي يحاول - على الرغم من ذلك - "أن يقول ما يعرف أنه لا يقال، ربما لأن الإنسان يظل في توق إلى ما يجله، ربما لكي يقول: ليس هناك اثنان بل واحد"⁽⁵⁾ كما قال أدونيس.

2- الصدق

بدأ هذا المبحث بالحديث عن الصدق، وهو جذر مشكلة التعبير الصوفي. والصدق الذي يتوخاه الصوفي - كما بينا - هو صدق التعبير عن ذاته، أو القول الذي يطابق الاعتقاد والحال، بغض النظر عن مطابقة الواقع.

⁽¹⁾ اليافي، د. عبد الكريم: دراسات فنية في الأدب العربي - مطبعة دار الحياة - (د.م) 1391هـ - 1972م. ص 320.

⁽²⁾ الجنابي، ميثم: حكمة الروح الصوفي - المدى - دمشق ط 2001. ص 9.

⁽³⁾ صبحي، د. أحمد محمود: التصوف إيجابياته وسلبياته - منشور قي: مجلة عالم الفكر - الكويت - المجلد السادس - العدد الثاني 1975. ص 46.

⁽⁴⁾ السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص 161. فالوقت الصوفي كالزمان الوجودي عند هيدغر (Heidegger) (1889- 1976)، هو (الآن). انظر: فخري، د. ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية - تر: د. كمال اليازجي - الدار المتحدة للنشر - بيروت 1979. ص 487- 488.

⁽⁵⁾ أدونيس: الصوفية والسوريالية ص 24.

إن تحقيق مثل هذا الصدق ليس بالأمر اليسير، وذلك لأسباب داخلية - فالأسباب الخارجية ستُبحث في العامل التالي باسم (التقية) - إذ ليس من السهولة إدراك (الاعتقاد أو الحال) ليكون القول مطابقاً لهما، ولذا مال الصوفي في التعبير عن كثير من أحواله إلى الصمت الذي يبدو أنه التعبير الأكثر إخلاصاً عن حالة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف⁽¹⁾، فلم يتكلم الصوفي إلا لضرورة، لأن القول آفة، فهو دعوى، والدعوى بلا معنى نفاق، والمعنى بلا دعوى إخلاص⁽²⁾، كما يقول الهجويري. ويُقصد بـ(المعنى)، في هذا القول، حال الصوفي المكافئ للقول، فالقول هو دعوى، أي هو ادعاء حال، فإذا لم يكن هذا الحال موجوداً، كان الادعاء كاذباً، وكان المدعي منافقاً، لأنه يعلن معنى أو حالاً من الإيمان ليس لديه. فيروى أن رجلاً ذكر الله بين يدي أبي يزيد البسطامي بقوله: (الله!)، فزبره أبو يزيد زبرة، وقال: اسكت!. وذلك لأن أبا يزيد لم يرض أن يذكر العبدُ معبوده على الغفلة⁽³⁾.

ويقود هذا الهوس الشديد في الحرص على الصدق، إلى الإغلاء من شأن الصمت. فنجد في (قوت القلوب) - على سبيل المثال - فصلاً بعنوان (ذكر بيان تفضيل علوم الصمت)⁽⁴⁾، لأن التجربة الصوفية إذا كانت تسلس القياد للتعبير بالنفي أو السلب، فإن هذا التعبير يبقى عند الحلاج لسان العوام، أما لسان الخواص، فهو الصمت، فيقول مخاطباً إبراهيم بن فاتك: "يا إبراهيم! إن الله تعالى لا تحبب به القلوب، ولا تدركه الأبصار، ولا تمسكه الأماكن، ولا تحويه الجهات، ولا يتصور في الأوهام، ولا يتخايل للفكر، ولا يدخل تحت كيف، ولا ينعت بالشرح والوصف، ولا تتحرك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك، فانظر كيف تعيش!. وهذا لسان العوام، وأما لسان الخواص فلا نطق له"⁽⁵⁾.

(1) ستيس: التصوف والفلسفة ص 360.

(2) الهجويري: كشف المحجوب ج 2 ص 600.

(3) السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص 115.

(4) المكي، أبو طالب: قوت القلوب - المطبعة المصرية - (دم) 1351 هـ - 1932 م. ج 2 ص 3 - 8.

(5) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 56.

3- التقية

كان الصوفية متهمين في عقيدتهم من قبل الفقهاء ، ولا سيما الصوفية من التيار الصوفي الفارسي⁽¹⁾ الذي ينتمي إليه الحلاج ، فيقول ابن الجوزي : "لم تتجاسر الزنادقة أن ترفض الشريعة ، حتى جاءت المتصوفة ، فجاءوا بوضع أهل الخلاعة ، فأول ما وضعوا أسماء ، وقالوا : حقيقة وشريعة ، وهذا قبيح ، لأن الشريعة ما وضعه الحق لمصالح الخلق ، فما الحقيقة بعدها سوى ما وقع في النفوس من إلقاء الشياطين"⁽²⁾ .

ومع هذا التمسك السلفي بحرفية النص وظاهريته ، ومصادرة كل خطاب جديد ، بتهمة الكفر والزندقة والهرطقة والمروق من الشريعة ... لم يبق أمام الصوفي إلا التقية ، إن لم يشأ أن يلعب بدمه أو بدماء الناس ، لأن التصوف إذا ما ركن إلى جمود النص ، سواء بالتخلي عن التأويل ، أو التخلي عن ولادة النصوص الجديدة ، فقد معناه. إن "الاتجاه إلى الصوفية أملاه عجز العقل (والشريعة الدينية) عن الجواب عن كثير من الأسئلة العميقة عند الإنسان"⁽³⁾ ، فالصوفية هي شكل من أشكال استعادة النبوة التي انقطعت بانقطاع الوحي ، أو شكل من أشكال استعادة العلاقة مع الغيب والمطلق⁽⁴⁾ .

لقد عُرف الجنيد بميله إلى التقية ، حتى كان من أبرز الممثلين للتيار الصوفي البغدادي المعتدل ، فيروى أنه عاب على الشبلي (ت334هـ) بوحه بأسرار الصوفية بقوله : "نحن حبرنا هذا العلم تحبيراً ، ثم خبأناه في السرايب ، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ"⁽⁵⁾ ، ويروى أن الشبلي نفسه كان سيدفع ثمن إحدى شطحاته

(1) الشيبني : صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ص131 .

(2) ابن الجوزي ، عبد الرحمن : تلبيس إبليس - ضبط الأصل وعلق عليه ووضع فهارسه : د.محمد الصباح - دار مكتبة الحياة - ط1 1409هـ - 1989م. ص503 .

(3) أدونيس : الصوفية والسوريالية ص11 .

(4) انظر : نفسه ص22 - 23 .

(5) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص170 .

غالياً، فتظاهر بالجنون لينقذ روحه، وعبر، بعد واقعة الحلاج، عما فعل بقوله:
"أنا والحلاج في شيء واحد، فخلّصني جنوني، وأهلكه عقله"⁽¹⁾.

ويرجح د. عبد الرحمن بدوي "أن يكون الشبلي هو أول من نبّه الصوفية إلى
وجوب عدم الإباحة بهذه الأسرار، لأنه وقد كان صديق الحلاج الحميم، وشاهد
مصيره، (...). أثر، طمعاً في السلامة، أن يدخل هذه الفكرة، ويدعو هذه الدعوة"⁽²⁾.
لكن الوقائع لا تدعم مثل هذا الترجيح، فما أسمىناه (التقية)، وهو ما يُعرف
بـ(كتمان السر) عند الصوفية، يبدو تقليداً صوفياً أقدم من يوم مقتل الحلاج، فقد
كان الحلاج نفسه ممن يتغنى به في أشعاره، وإن لم يكن معتمداً إياه منهجاً في سلوكه
وأقواله، فالحلاج لم يكن راضياً عن تقية الجنيد، ولا عن تردد الشبلي⁽³⁾، لأن
منهجه لا يقوم على التضحية والاستخفاف بقيمة الحياة وحسب، بل كان يدعو
الناس لقتله، ولذا ينسب إليه هذان البيتان الجميلان للسهمري العكلي اللص الذي
عاش قبل أيام عبد الملك بن مروان⁽⁴⁾، ويبدو أن الحلاج كان يرددهما:

سَقُونِي، وقالوا: لا تُغْنِ! وَلَوْ سَقُوا جبالَ حُنينٍ ما سُقيتُ، لغنتِ
تمننتُ سُليماً أن أموتَ بحبِّها وأسهلُ شيءٍ عندنا ما تمننتِ
أما أشعاره التي يتغنى بها بالأسرار على طريقة القوم، فمنها:

مَنْ سارَرُوهُ فأبدي كلَّ ما ستروا ولم يراع اتِّصلاً، كان غشاشاً
إذا النُّفوسُ أذاعتُ سرّاً علّمتُ فكلُّ ما حملتُ من عقلها حاشاً

(1) ماسينيون: مجموع نصوص لم تنشر خاصة بالصوفية المسلمين - نقلاً عن: بدوي: شطحات
الصوفية (المقدمة) ص 23 - 24.

(2) بدوي: شطحات الصوفية (المقدمة) ص 23.

(3) سرور، طه عبد الباقي: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي - نهضة مصر - القاهرة ط 3
1996. ص 101.

(4) الشيبني: الديوان (حاشية) ص 88

❖ يرجح الشيبني أن يكون الفعل (حاش) بمعنى (جمع الإبل وساقها). الشيبني، د. كامل
مصطفى: شرح ديوان الحلاج - مكتبة النهضة - بيروت - بغداد ط 1 1394 هـ - 1974 م.
ص 227 - 228. ولكن الفعل بهذا المعنى ينبغي أن يكون متعدداً، وقد ورد في البيت
==

لَمْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا مَنْ لَمْ يَصُنْ سِرَّ مَوْلَاهُ وَسَيِّدِهِ
وَأَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأُنْسِ إِيحَاشًا⁽¹⁾ وَعَاقَبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ زَلَلٍ

ولكن، إذا كان الشبلي هو أرسطو البغداديين الذي لم يمكنهم من الإجماع
ثانية بحق التصوف، فإن الحلاج هو سقراطهم الذي يطلب الموت. فلم يذهب
الحلاج مذهب التقية، لأنه طالب موت، وطالب الموت يبحث عن أسباب
استحضاره، لا عن تدابير اتقائه، ولذا كان منهجه في التعبير هو منهج (البوح)
المنأوى لمذهب (السر).

إن مذهب التعبير - عند الحلاج - يقوم على (البوح) وعدم الأخذ بالتقية،
متسقاً في ذلك مع سكره الذي يقوده إلى التخلص من حياته، ومتسقاً مع فتوته التي
تؤكد على عدم النظر إلى المصلحة أو المنفعة أو ما يعرف بحفظ النفس. لكن
د. الشيبلي - في دراسته الهامة عن الصلة بين التصوف والتشيع - أراد أن يضيف نقطة
تقاطع إلى النقاط العديدة التي تجمع بين التصوف والتشيع، فنظر في التشابه
الشكلي بين (الملامتية*) و(التقية)، وهذا التشابه هو (إخفاء الأسرار)، ونظر في
"وحدة الغرض وهو المحافظة على العقيدة"⁽²⁾، ولكن ربما أهمل جانباً يجعل من
أخلاق التقية وأخلاق الملامتية أسلوبين أخلاقيين متناقضين، فحين يقوم جوهر
التقية - في إخفاء الأسرار - على اتقاء أذى الآخرين، يقوم جوهر الملامتية على
استدعاء ملامة الآخرين، لأن التقية تقوم على إظهار الاتفاق لنيل الرضا والأمان،
بينما تقوم الملامتية على إظهار الاختلاف لنيل السخط والأذى.
وقد كان الحلاج بعيداً عن التقية - في ملامتيته - إلى حدّ ظفّره بالموت.

لازماً، ولذا يُرَجَّحُ أن يكون بمعنى (أصبح حوشياً) والحوشي من الكلام غامضه، ومن
الليالي حالكها.

(1) الشيبلي: الديوان ص 48.

❖ سنبحت (الملامتية) في المبحث الأول من الفصل الثالث.

(2) الشيبلي، د. كامل مصطفى: الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف بمصر - القاهرة ط 2
1969. ص 523.

4- الإدهاش

يبدو الإدهاش سمة وظيفية أساسية في التعبير الصوفي ، حتى لكأن الصوفي لا يرجو من خطابه إلا زعزعة ما ركن إليه الناس واستكانوا من خطاب فقهي⁽¹⁾ وضع قوالب وحدوداً للعبادات والمعاملات ، فقَصَرَ عقول الناس ووجدانهم ، على حفظها والقياس عليها.

ولتأمل الإدهاش في علاقة الصوفية مع الفقه يحسن أن نقف مع هذه الحكاية التي يتألف أبطالها من فقيهين (كبيرين) هما الإمامان ابن حنبل والشافعي ، وصوفي (صغير) هو شيبان الراعي. فيروى أنه كان " أحمد بن حنبل ..عند الشافعي رضي الله عنهما ، فجاء شيبان الراعي ، فقال أحمد : أريد يا أبا عبد الله ! أن أنبه هذا على نقصان علمه * ليشتغل بتحصيل بعض العلوم. فقال الشافعي : لا تفعل ! فلم يقنع. فقال لشيبان : ما تقول في من نسي صلاةً من خمس صلواتٍ في اليوم والليلة ، ولا يدري أية صلاةٍ نسيها ، ما الواجب عليه يا شيبان؟.

فقال شيبان : يا أحمد ! هذا قلبٌ غفلٌ عن الله تعالى ، فالواجب أن يؤدّب حتى لا يغفل عن مولاه بعد.

فغشي على أحمد ، فلما أفاق ، قال له الشافعي رحمه الله تعالى : ألم أقل لك لا تُحرِّك هذا !".⁽²⁾

ويعلّق القشيري على هذه الحكاية بقوله : " وشيبان الراعي كان أمياً. فإذا كان الأمي منهم هكذا فما الظن بأئمتهم !"⁽³⁾.

وسواء صحت هذه الحادثة - تاريخياً - أم لا ، فإن مغزاها قد تحقق في الإفصاح عما بين التصوف والفقه من فارق نوعي ، فالثاني يقيم منهاجه على وضع القواعد

(1) الفقه هو النتاج الأصيل للحضارة العربية الإسلامية ، وهو الأكثر انتشاراً من ناحية الكم. انظر : الجابري ، د. محمد عابد : **تكوين العقل العربي** - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط 1 1982 . ص 96.

❖ يأخذ الفقهاء على المتصوفة تقصيرهم في علوم الدين ، وعلى رأسها الفقه والحديث.

(2) القشيري : **الرسالة القشيرية** ص 378 - 379.

(3) نفسه ص 379.

العامة ومراعاة التطبيق الشكلي لها، بينما يعنى الأول بـ(القلب) الذي هو غاية الرسوم الشكلية الظاهرة.

وحين يقلب الصوفي المنهاج الفقهي (السائد) فإنما يقوم بفعل الإدهاش لأنه يصدم غفلتنا واستكانتنا للمألوف من عاداتنا، وهو إذ يصدمننا في جزئية فقهية - كما في الحكاية - فإن تأثيره يتعدى هذه الجزئية إلى النهج بكامله، ومن هنا يأخذ الإدهاش في التعبير الصوفي أهميته في تحطيم بنى المعرفة المغلقة، وتصوير الحق بصور البنى المفتوحة واللانهائية.

وإذا قال الحلاج: "من ودَّ المحبَّ المحقَّ أن لا يعبدَ ما حدَّ"⁽¹⁾، لمسنا أن من ودَّ هذا المحب - أيضاً - أن لا يتعبدَ بما حدَّ، ولذلك أعلن أنه ما تمذهب "بمذهب أحد من الأئمة جملة"⁽²⁾.

ويبلغ الإدهاش غايته في الشطح، "لأن الإبداع الحقيقي شطح"⁽³⁾، والشطح - كما عرفه السراج الطوسي - "عبارة مستغرّبة في وصف وجدٍ فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته"⁽⁴⁾، ومن باب التقية يجري تأويل الشطح "الذي يكون ظاهره مستشنعاً، وباطنه صحيحاً مستقيماً"⁽⁵⁾، فتعود العبارة الشاطحة من فضاء التمرد والدهشة، إلى قوالب المشروع والمألوف⁽⁶⁾، وقد لا تخلو هذه العودة ذاتها من إدهاش قائم على حذاقة المؤول وحسن تأتبه.

ومن شطحات البسطامي أنه "سمع رجلاً يقول: عجبتُ ممن عرف الله كيف يعصاه!، فقال رضي الله عنه: عجبتُ ممن عرف الله كيف يعبدُه!"⁽⁷⁾، والبسطامي في عجبه - أو دهشته - من المألوف، وهو عبادة الله بعد معرفته، يخلق إدهاشاً

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 69.

(2) نفسه ص 19.

(3) الجنابي - حكمة الروح الصوفي. ص 374.

(4) الطوسي: اللمع ص 453.

(5) نفسه ص 452.

(6) كتاويل الجنيد لشطحات البسطامي. انظر: الطوسي: اللمع ص 464 - 471.

(7) السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص 109.

– عند سامعه – يُقلق حالة الركون إلى معرفة ناجزة وخاملة لا تليق بذاته تعالى، وفق المنظور الصوفي.

والحلاج، بعد قوله: "يا لمن! هو أنا، وأنا هو"⁽¹⁾، يعلل هذا الشطح، بعد اندهاش سامعه، بقوله: "أما ترى أن ربي ضرب قدمه في حدثي، حتى استهلك حدثي في قدمه، فلم يبق لي صفة إلا صفة القديم، ونظقي في تلك الصفة"⁽²⁾، فيخلق بذلك إدهاشاً آخر.

وربما امتاز الحلاج – في إدهاشه – عن سائر الصوفية، بإعلانه أنه على الباطل، وأن خصومه على الحق⁽³⁾، وهذا الإعلان يصل بالإدهاش ذروته. وكذلك دعاؤه: "أكثر أعدائي في بلادك!"⁽⁴⁾ أو "فاعفُ عن الخلق! ولا تعفُ عني! وارحمهم! ولا ترحمني!"⁽⁵⁾، لأن هذا الدعاء قد يخالف كل دعاء عرفه الإسلام، وربما جميع الديانات.

❖ وردت (من) في إحدى المخطوطات المثبتة في حاشية التحقيق.

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 21.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 21.

(3) نفسه ص 61.

(4) نفسه ص 17.

(5) نفسه ص 68.

الفصل الثاني

مشكلة الحرية

المبحث الأول القضاء والقدر

إن مشكلة الحرية التي تجلت بداية في القدر - أو القضاء والقدر - كانت مبكرة في الظهور حتى أننا نلمس بذورها بين الصحابة في حياة نبيهم، إذ يروى أن رسول الله "خرج (...) على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فكأنما يُفَقَأ في وجهه حب الرمان من الغضب. فقال: بهذا أمرتم؟! أو لهذا خلقتم؟! تضربون القرآن بعضه ببعض! بهذا هلكت الأمم قبلكم"⁽¹⁾. وغضب النبي الكريم إنما كان من خوض أتباعه في إشكالية كبرى تزعزع الركن الأساس في البنية الأخلاقية للدين الجديد، وهو ركن العدل الإلهي، أو الثواب والعقاب.

جاء في صحيح مسلم عن علي بن أبي طالب عن رسول الله قوله: "ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا وقد كتبت شقية أو سعيدة، فقال رجل: يا رسول الله! أفلا نمكث على كتابنا ونُدع العمل؟ فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة (...). اعملوا فكلٌ ميسرٌ، أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة"⁽²⁾، وهذا الحديث من جملة أحاديث كثيرة تؤكد علم الله السابق بما يؤول

(1) ابن ماجه: سنن ابن ماجه - تح: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - (د.م) 1395هـ - 1975م. ج1 ص33.

(2) مسلم: صحيح مسلم - تح: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية - بيروت (د.ن). ج4 ص2039 - 2040.

إليه مصير العباد⁽¹⁾، وهذا المصير المحتّم والمدوّن مسبقاً هو الذي دفع الصحابة للتساؤل عن جدوى العمل إذا كان القضاء قد قرّر ما سنفعل، وأصدر حكمه أيضاً. و"معنى القضاء في مصطلح العقيدة الإسلامية: علم الله تعالى بكل ما سيكون سواء ما يدخل من تحت سلطان الاختيار الإنساني، وما يتم بموجب الخلق الإلهي وحده"⁽²⁾.

ويرد القضاء بلفظ (الكتاب)، ففي الحديث الشريف: "فوالذي لا إله غيره! إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها"⁽³⁾.

وإذا كان القضاء هو الكتاب، أو ما دون في الكتاب من مصير ومن أفعال تستوجب هذا المصير، فإن تحقيق ما كتب أو تنفيذه هو القدر⁽⁴⁾.

هكذا تكون مسألة (القضاء والقدر) إرهاباً لما سيشهده علم الكلام الإسلامي باسم (الجبر والقدر) أو (خلق الأفعال). وإذا كان موضوع علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأفعاله، فإن مشكلة الحرية الإنسانية قد بحثت في باب الأفعال، وهو الذي عُرف عند المعتزلة بباب (العدل)، بينما بحث موضوع ذات الله وصفاته في باب (التوحيد)⁽⁵⁾.

(1) انظر - على سبيل المثال - : كتاب القدر في: مسلم: صحيح مسلم ج4 ص2036 - 2052.

(2) البوطي، د. محمد سعيد رمضان: هل الإيمان بالقضاء والقدر من مخلفات البداءة - مجلة نهج الإسلام - العدد (24) - دمشق 1406هـ - تموز 1986م. ص 22 - 23.

(3) مسلم: صحيح مسلم ج4 ص2036.

(4) بعد أن عرف د. محمد سعيد رمضان البوطي (القضاء) يعرف (القدر) بقوله: "...وقوع تلك الأمور أو الأحداث فعلاً مطابقة لذلك العلم الإلهي السابق". البوطي: هل الإيمان بالقضاء والقدر.. ص 23. وقد يرد المفهوم معكوسين، فالله يقدر ثم يقضي ما قدر. انظر: الرازي، أحمد بن حمدان - كتاب الزينة - عارضه بأصوله وعلق عليه: حسين بن فيض الله الهمداني - المعهد الهمداني للدراسات الإسلامية - القاهرة ط2 1957. ج2 ص138.

(5) الجابري: العقل الأخلاقي العربي ص 84.

وعلى الرغم مما يستدعيه المنهج الموضوعي من تسييق البحث في الذات والصفات على البحث في الأفعال، إلا أن مشكلة الحرية التي أطلقنا عليها اسم المشكلة الأساسية في علم الكلام، كانت المحرك الأساس لكل الحجاج الكلامي بين الفرق الإسلامية، وربما لنشوء علم الكلام برمته.

لقد تجلت إرهاصات هذه المشكلة في حياة الصحابة عبر ما أشرنا إليه من أحاديث القدر، كما تجلت عبر ثنائية (الوحي والرأي)، أو ما سوف يعرف بـ(العقل والنقل)، من حيث أن الوحي يفوق العقل البشري، ولا يملك الصحابي تجاهه إلا التسليم والانصياع، فالحرية الإنسانية ليست في المآل الأخير إلا العمل بمقتضى العقل، فالصحابي الذي أراد الاعتراض على الموقع الذي اختاره النبي للمسلمين في موقعة بدر، سأل أولاً ما إذا كان اختيار النبي وحياً أم عقلاً، أي هل هو (أمر) إلهي أم (الحرب والمكيدة)⁽¹⁾، ولم يبد رأياً حتى عرف أن الاختيار هو (الحرب والمكيدة)، وأول شبهة وقعت في الملة الإسلامية كما يذكر صاحب الفصل في الملل والأهواء والنحل هي في اعتراض ذي الخويرة التميمي على النبي في قسمة الغنائم، وقوله: "اعدل يا محمد فإنك لم تعدل!"، وهي شبهة كبيرة لأنها تنقض ميثاق الإيمان الذي يقضي بتقييد دائرة الحرية بقيد التسليم للوحي. وكذلك قول طائفة من المنافقين، بالجبر صراحة، يوم أحد: "لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا"، أو قول طائفة من المشركين: "لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء"⁽²⁾.

وإذا كان الخلاف الأبرز في التاريخ الإسلامي خلافاً سياسياً، أو صراعاً على السلطة، فإن الخلاف الفكري أو الأيديولوجي الذي قدم غطاءً، في كثير من الأحيان، للخلاف الأول قد دار حول نقطة جوهرية هي الحرية الإنسانية. فلو استعرضنا الأصول الخمسة للمعتزلة - وهم المؤسسون لعلم الكلام، ومن أهم

⁽¹⁾ ابن كثير، إسماعيل: الفصول في اختصار سيرة الرسول - تح: محمد العيد الخطراوي ومجيب الدين مستو - دار القلم - دمشق - بيروت ط 1399 - 1400هـ. ص 117.

⁽²⁾ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 1 ص 17 - 19.

فرقه - لوجدنا أن نقاط الخلاف مع خصومهم من أبناء الملة تتحكم بها مسألة الحرية التي بحثت في الأصل الثاني من أصولهم، وهو (العدل)، ولا يجد الباحث صعوبة عند النظر في الأصلين: الثالث الوعد والوعيد، والرابع المنزلة بين المنزلتين، في اعتبارهما تفرعيين من الأصل الثاني العدل. أما الأصل الخامس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليس موضع خلاف فكري، وإن كان موضع خلاف كبير - على صعيد التطبيق العملي - يتدرج من إعمال السيف بالأعناق، إلى المجادلة بالتي هي أحسن .

أما في الأصل الأول التوحيد فلا يبدو من خلاف في صفات الذات من قدرة وعلم وإرادة وكلام إلا بمقتضى الموقف من مشكلة الحرية، ف"في سبيل رفع التناقض بين إرادة الله وإرادة البشر، أنكر المعتزلة أن تكون الإرادة الإلهية صفة ذاتية قديمة - كما ذهب الأشاعرة - وذهبوا إلى أنها صفة من صفات الأفعال"⁽¹⁾، وهكذا يؤثر الأصل الثاني في الأول. وهذا الجنيد يروي أن أحد العلماء سئل عن التوحيد فقال: "هو اليقين، فقال السائل: بين لي ما هو؟ فقال: هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده، لا شريك له، فإذا فعلت ذلك فقد وحدته"⁽²⁾، فالتوحيد عند الجبريين - أو المتصوفة - هو "انفراد الله بالفعل"⁽³⁾، وهذا هو لب مشكلة الحرية.

ولتوضيح أثر ثنائية (الوحي والرأي) أو (العقل والنقل) في الإرهاص لمشكلة الحرية ننظر في مشكلة الخلافة، فإذا كان خصوم معاوية قد تمسكوا بالوصية (=النص) القاضية بإمامة علي، فإن الخليفة الأموي الأول قد جعل من ظفره بالخلافة دليلاً نصياً على شرعية خلافته، والنص هنا هو ما يؤكد ظاهره

⁽¹⁾ أبو زيد، د.نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير - دار التنوير - بيروت ط 1 1982. ص220. وانظر: نفسه ص 11 - 12، وفيه جاء "مبدأ العدل يتضمن كل مبادئ المعتزلة عدا التوحيد". ولا ننكر هذا الاستثناء إلا أن ثمة أثراً واضحاً ل(العدل) في توجيه مسائل (التوحيد) كما رأينا.

⁽²⁾ القشيري: الرسالة القشيرية ص 44.

⁽³⁾ صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 228.

القول بالجبر من حيث أن كل ما يحدث هو بمشيئة الله وإرادته ، وبالتالي فهو خليفة أراده الله ، ومن ينكر ذلك فهو يقول بإرادة غالبية لإرادة الله !.

والقاضي عبد الجبار المعتزلي يؤكد أن "أول من قال بالجبر وأظهره معاوية"⁽¹⁾ .

والآن بعد أن اتخذت قضية القضاء والقدر في مجرى التطورات صبغة تاريخية لها دلالاتها العميقة فسميت قضية الجبر والاختيار ، وأصبحت قضية مركزية⁽²⁾ في علم الكلام والثقافة الإسلامية عموماً منذ نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة ، فيحسن أن نظهر البنية المنطقية للآراء المتباينة حول مشكلة الحرية عبر أطروحات ثلاث على النحو التالي⁽³⁾ :

1- كل ما يحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله تعالى.

2- بعض ما يحدث في العالم من أحداث هو من فعل الإنسان.

3- إذا كان كل ما يحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله تعالى ، فإنه ليس من الصحيح أن بعض ما يحدث في العالم من أحداث هو من فعل الإنسان.

ومنطقياً لا يمكن أن تكون الأطروحات الثلاث صادقة معاً ، وإنما يتوجب تكذيب واحدة ، وهكذا يتبين أن موقف الجبريين* يتحدد بقبول الأولى والثالثة

⁽¹⁾ عبد الجبار، القاضي أبو الحسن: المغني ج88 ص217، نقلاً عن: أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ص217.

⁽²⁾ الصالح: الفكر العربي وعلم الكلام ص25.

⁽³⁾ انظر: بهلول، درجا: البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام - مجلة المعرفة - العددان (314 - 315) - دمشق - آذار - نيسان 1989. ص 5 - 27.

❖ الجعد بن درهم (ت نحو 118هـ) أول من قال بالجبر على المستوى الكلامي، وكان مؤدب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، وهو من حران وقد أخذ عنه الجهم بن صفوان (ت 128هـ) الذي تنسب إليه الجهمية. انظر على سبيل المثال: عوا، دعادل: المعتزلة والفكر الحر - الأهالي - دمشق ط1 1987. ص 35 - 38.

ورفض الثانية، وأن موقف القدرين* يتحدد بقبول الثانية والثالثة ورفض الأولى، وأن موقف المنادين بالكسب* يتحدد بقبول الأولى والثانية ورفض الثالثة.

وهذا البناء المنطقي يضيء لنا الموقف الخاص لنظرية الكسب الأشعرية التي ضرب المثل بغموضها حتى قيل: "أخفى من كسب الأشعرية"، فهذه النظرية ترضى للفعل الواحد أن يكون من فعل الله ومن فعل الإنسان في الآن ذاته! وهذا ما قامت الصوفية - بأصالة - على الدفع به إلى حدوده القصوى انطلاقاً من مبدأ جبيري صارم. فهذا الكلاباذي - وهو من أوائل من كتب في عقائد المتصوفة - يقول: "أجمعوا (=المتصوفة) أن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها (...). ولو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله عز وجل خالق بعض الأشياء دون جميعها، ولكان قوله (خالق كل شيء) كذباً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"⁽¹⁾.

أما الحلاج، فموقفه السلبي من المعتزلة - وبالتالي من القول بقدرة الإنسان على اختيار أفعاله - يعبر عنه في هذه الحادثة، حيث رأى مسلماً يسب يهودياً، فقال له: "يا بني! الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختيار عليهم، فمن لام أحداً بظلم ما هو عليه فقد حكم أنه اختار

* ظهرت القدرية في البصرة وقال بها معبد الجهني (ت80هـ) في العراق وغيلان الدمشقي (ت بعد105هـ) في الشام، وتبنتها المعتزلة، و(القدرية) اسم أطلقه خصومهم - والقدر في الأصل يطلق بمعنى الجبر - لينطبق عليهم الحديث "القدرية مجوس هذه الأمة". انظر على سبيل المثال: عوا: المعتزلة والفكر الحر ص38 -43.

** نظرية قال بها أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) مؤسس الأشعرية الذي انفصل عن المعتزلة، وقصده فيها التوفيق بين مبدأ القدرة الإلهية المطلقة الذي أخذت به الجبرية، ومبدأ العدل القائم على إرادة العبد الذي أخذت به المعتزلة، فكان الكسب، بمعنى "أن الإنسان يريد، والله يفعل، والإنسان يتحمل مسؤولية ذلك الفعل". الجابري: العقل الأخلاقي العربي ص87. وانظر: الجابري: بنية العقل العربي ص200.

⁽¹⁾ الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص58.

ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، و(القدرية مجوس هذه الأمة)، واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة، وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف⁽¹⁾.

* * *

من المنطقي أن يتلازم القول بالعقل والسببية - عند المعتزلة - مع القول بحرية الإنسان أو قدرته على الفعل، إذ لا معنى للحرية إن لم يكن في العالم بناء سببي يستطيع العاقل فيه أن يقصد سبباً بعينه ليحدث المسبب الذي ينشأ عنه عادة. أما القول بالجبر - أو بغياب الحرية وعدم قدرة الإنسان على الفعل - فيقضي بتعطيل البناء السببي، ونشوء مسببات لا سبب لها، أو لها أسباب خفية تفوق طاقة المعرفة البشرية.

وإذا كان المتصوفة ينفون عن أنفسهم القول بالجبر، لأن الجبر يشكك بشكل ما بالعدالة الإلهية ويوحى بعدم الرضا عن مبدأ الثواب والعقاب⁽²⁾، فهم - بالتأكيد - من القائلين بعدم قدرة الإنسان على الفعل، ليس بالمعنى الكسبي فحسب، بل

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 70. وربما لم يفتن الحلاج إلى أنه قد فعل مع (المجوس) أو (المعتزلة) بقوله هذا ما يشبه الفعل الذي أنكره على المسلم، وهو يؤنبه لشمته اليهودي.

(2) يعرف المتصوفة الجبر بأنه لا يكون إلا بين الممتنعين "وهو أن يأمر الأمر ويمتنع المأمور، فيجبره الأمر" فيأتي الفاعل الفعل كارهاً، وهذه ليست صفة المؤمن في اكتساب الإيمان أو الكافر في اكتساب الكفر. الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 63.

والسبب العميق في كرههم (الجبر) هو مبدأ (المحبة) الذي يكون العاشق بموجبه راضياً - أو مسروراً - بكل ما يأتي من المعشوق، ولهذا يقول الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي:

"لا أطيق صبراً على استعمال كلمة الجبر في الحب
فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيد أغلال الجبر
وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر". (مثنوي - بولاق) نقلاً عن: نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص 95.

بالمعنى الجبري المطلق، فقد أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفساً، ولا يطفون طرفة، ولا يتحركون حركة، إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم⁽¹⁾، فإذا أشار الكلاباذي إلى إجماع المتصوفة على القول بأن لهم أفعالاً واكتساباً على الحقيقة⁽²⁾ فليس ذلك إلا بأحد احتمالين:

أولهما: أن يكون المجمعون من المتصوفة على القول بالكسب إنما هم من المعتدلين المحاكين للأشعرية، أو من القائلين بالاكتساب تقية من تهمة الجبر، أو تهمة الحلول والاتحاد..

وثانيهما: هو ما أشرنا إليه من أن نظرية الكسب تفسح المجال لاشتراك الخالق والمخلوق في الفعل الواحد، لأن المتصوفة - بالتأكيد - لا يفرحون بالثنائية، فما يوافقهم في الكسب إنما هو التوحيد. ولأن المتصوفة لم يعرف عنهم احتفاؤهم بنظرية الكسب بقي الاحتمال الأول هو الأرجح. ولم يوافق د. أحمد محمود صبحي مقالة الكلاباذي بإجماع المتصوفة على الكسب⁽³⁾، إلا أنه لم يعلل دافع الكلاباذي إلى هذه المقالة.

وللوقوف على نظرية للصوفية في الجبر والاختيار، فإننا سنجدهم رافضين للجبر، بالمعنى المعتزلي المعطل للعدل، وقائلين - في الوقت ذاته - بأن لا فاعل - على الحقيقة - إلا الله!. أما كيف يكون رفضهم الجبر مع نفيهم الفعل عن غير الله، فلا تعليل له إلا من الذوق والوجدان انطلاقاً من التسليم بأن لا موجود - على الحقيقة - إلا الله. وهكذا فإننا يمكن أن نتلمس معالم هذه النظرية، من خلال ما يقولون في (التوكل) و(الرضا).

يقضي التوكل أن يكون الله هو الفاعل الأوحد، وهو خالق ما (نتوهم) من أسباب، ولكنه - على الحقيقة - هو السبب الأوحد لكل المسببات، فإذا ما توكلت على الله، فقد اهتديت إلى الفاعل الحق، وعزفت عن الأسباب المزيفة، فقد قيل

(1) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 63.

(2) نفسه ص 62.

(3) صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. ص 266.

لحبیب العجمي : لم تركت التجارة؟ فقال : وجدت الكفيل ثقة⁽¹⁾ ، أي أنه توكل على الله ، فكفله ، فلم تبق له حاجة بالأسباب .

ويخشى الصوفي على صحة عبادته - أو توكله - إذا كان يعتمد سبباً ما في تحصيل قوته غير توكله ، فيروى أن زاهداً كان معتكفاً في جوار الكعبة ، ومكتفياً لقوته بشربة ماء من زمزم ، فقيل له : رأيت لو غارت زمزم ! ماذا كنت تشرب؟ فقام الزاهد في الحال وقبل رأس سائله ، وقال : جزاك الله تعالى خيراً حيث أرشدتني ! فقد كنت أعبد زمزم ولا أدري ، ثم مضى⁽²⁾ . وفي هذه الحكاية إشارة هامة في التوكل تخرج من النظر في الأفعال ، إلى التوحيد . فمن اتخذ سبباً فقد اتخذ إلهاً ، وإذا تصح العبادة إلا لله ، لأن لا إله سواه ، فقد اقتضى التوحيد التوكل على الله وحده وترك الأسباب .

ويضع الصوفية (الكسب) - بمعنى الأخذ بالأسباب لا الكسب الأشعري - في مقابلة تكاد تكون ضدية مع (التوكل) ، فقالوا أن التوكل حال الرسول ، والكسب سنته ، وقد استن الكسب لعلمه بضعف الناس ، حتى إذا سقطوا عن التوكل لا يسقطون عن درجة طلب المعاش التي هي سنته ، وإلا هلكوا⁽³⁾ .

فالتوكل يغني عن الأخذ بالأسباب ، بل هو الأصل ، إلا أنه يتطلب الزهد ، فهو لا يتفق مع الرغبة ، لأنه يقضي بقتل كل إرادة للنفس ، و"الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد"⁽⁴⁾ ، و"أول مقام في التوكل [هو] أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف شاء"⁽⁵⁾ .

أما الشبلي صديق الحلاج ، فحين يحدثنا عن (توكل خصوص الخصوص) فإنه يذكرنا بالمبدأ الأساس للصوفية ، وهو أن لا فاعل إلا الله ، فيقول وقد سئل

(1) القشيري : الرسالة القشيرية ص 171 .

(2) نفسه ص 168 .

(3) السراج الطوسي : اللمع ص 259 .

(4) نفسه ص 78 .

(5) القشيري : الرسالة القشيرية ص 163 .

عن التوكل: "أن تكون لله كما لم تكن، ويكون الله تعالى لك كما لم يزل"⁽¹⁾، أي أن تكون لله كما كنت وأنت في حالة العدم، ويكون الله لك هو الموجود الدائم الوجود.

ومثل هذه الأحوال يكون فيها العبد أبعد ما يكون عن الجبر أو الاعتراض على المشيئة الإلهية المطلقة، فالصوفي هنا مدركٌ - كالجبري - أن لا فاعل إلا الله، إلا أنه استعاض عن الاحتجاج بالرضا، بل إن الرضا هو "سرور القلب بمرّ القضاء"⁽²⁾، وهو قتل كل رغبة إلا رغبة الحصول على رضا الله، ورضا الله ليس إلا رضا العبد بقضاء الله، فقد جاء في رواية للهجويري "أن موسى عليه السلام قال: (اللهم دلّني على عمل إذا عملته رضيت عني!

فقال: إنك لا تطيق ذلك يا موسى!

فخرّ موسى عليه السلام ساجداً له متضرعاً، فأوحى الله تعالى إليه: يا ابن عمران! إن رضاي في رضاك بقضائي). يعني: حين يكون العبد راضياً بقضاء الحق، فذلك علامة أن الله تعالى راضٍ عنه"⁽³⁾، وإذا رضي العبد بقضاء الحق كان كل ما يقضي به الحق خيراً"⁽⁴⁾.

إن حقيقة التوكل والرضا تشفُّ عن ذات الصوفي الراغبة في الانسحاق أمام الذات الإلهية، وعن سرورها بهذا الانسحاق، إلا أنها تبقى على ثنائية (أنا

(1) السراج الطوسي: اللمع ص 79. وقد أورد الكلاباذي هذا القول شارحاً (حقيقة التوكل) وليس (توكل خصوص الخصوص)، ويورده منسوباً للجنيد، وبصيغة الغائب وليس المخاطب. الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 118.

(2) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 119.

(3) الهجويري: كشف المحجوب - تر: د. إسعاد عبد الهادي قنديل - راجع الترجمة: د. أمين عبد المجيد بدوي - دار النهضة العربية - بيروت 1980. ج 2 ص 406. ونرجح أن يكون قول الله لموسى: "إنك لا تطيق ذلك يا موسى!" إشارة إلى أن بعض المتصوفة يرى الرضا (حالاً) وليس (مقاماً). انظر: نفسه ج 2 ص 404، والقشيري: الرسالة القشيرية ص 193. وموسى ليس من أصحاب الأحوال، ومن علامات ذلك أنه لم يطق صبراً في حكايته مع الخضر.

(4) الهجويري: كشف المحجوب. ج 2 ص 406.

وأنت)، وهذا ما يجعل الحلاج المتطرف دائماً، والدافع بكل مسألة إلى تخومها القصية، يعترض على إبراهيم الخواص (ت291هـ) الذي أخبره أنه بقي، بعد كل أسفاره وقطعه المفاوز، قائماً على التوكل ومصححاً نفسه عليه، فيقول له الحلاج: "أفنييت عمرك في عمران باطنك، فأين الفناء في التوحيد!"⁽¹⁾. فإبراهيم الخواص كان (ييني) بينما المطلوب - عند الحلاج - هو (الهدم)، وصولاً إلى (فناء) التمييز بين إرادة وإرادة.

⁽¹⁾ القشيري: الرسالة القشيرية ص165.

المبحث الثاني

المشيئة والأمر

رضي الجبريون بالإبقاء على مطلقة القدرة الإلهية، وتأويل العدالة إلى معنى أن لا جور في تصرف المالك بملكه، والله مالك لعباده. وانتقل هذا الرأي الجبري إلى الأشاعرة فكان من مفهوم العدل عندهم "أن الله متصرف في ملكه وملكه يفعل ما يشاء، ويفعل ما يريد"⁽¹⁾، وأخذ الظاهرية على المعتزلة أن تقاس العدالة الإلهية بقياس العقل البشري⁽²⁾ وقالوا: "أف لكل عقل يقوم فيه أنه حاكم على خالقه ومُحدثه!"⁽³⁾.

ورضي القديريون - أو المعتزلة - بالإبقاء على العدل بمعنى منح الإنسان القدرة على الفعل ثم محاسبته، وضحوا بإطلاقية القدرة الإلهية إذ "زعم أكثرهم أن البارئ لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه"⁽⁴⁾.

وحاولت الأشعرية التوفيق لإيجاد صيغة تنقذ - قدر الإمكان - صفتي القدرة والعدل معاً (نظرية الكسب).

هذا على صعيد الصفات الإلهية، أما في ما يخص البشر، فقد ضحت الجبرية بالحرية الإنسانية، وضحت الأشعرية بالمعقولية في نظرية الكسب، وحاولت المعتزلة إنقاذ ما يمكن إنقاذه في الإنسان من عقل وحرية.

(1) صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 47.

(2) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 3 ص 98 و ص 107

(3) نفسه ص 103.

(4) الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين - عني بتصحيحه: هلموت ريتز - دار فرانز شتاينر - فيسبادن ط 1400 هـ - 1980 م. ص 119.

أما المتصوفة - ومنهم الحلاج - فقد قالوا بجبرية مطلقة في خلق الأفعال، إلا أنهم استعاضوا بمفهوم الرضا عن مفهوم العدالة.
لقد كان المدخل السابق تصويراً لتصادم صفتي القدرة والعدالة الإلهيتين، والآن ندخل المشكلة من باب تصادم الإرادة الإلهية مع ذاتها، إذ تنقسم الإرادة الإلهية إلى:

1- تصور إلهي أزلي رُسمت على أساسه جميع الأحداث التالية بما فيها أفعال الإنسان، وهي ما يعرف بـ(المشيئة) أو (الإرادة)، ويسير الكون منذ أحدث بموجبها.

2 - أوامر الله ونواهيه كما وردت في الشريعة، وهي توافق (المشيئة) طوراً، وتخالفها طوراً، وتعرف بـ(الأمر).

إن السؤال الإشكالي الذي سنطرحه الآن هو: ما علة نشوء الزيغ والشر والقبح في هذا العالم، مع أن تصور الإله عند المسلمين يقضي بكرهه هذه الصفات، وبقدرته على تحقيق إرادته؟.

وإذا أوجزنا تلك الصفات القيمة السلبية بصفة الشر أمكن أن نصوغ السؤال على هذا النحو: كيف نشأ الشر في العالم، مع أن مبدأ العالم هو الله الخير المحض؟. إذا كانت الزرادشتية أمام هذا السؤال قد قسمت القدرة بين إلهين توأمين صدرا عن الواحد الأزلي، وراحا يتصارعان بعد أن حمل أحدهما صفة الخير والآخر صفة الشر، فإنها لم تحل الإشكال إلا إذا كان الواحد الأزلي ذا طبيعة ثنائية⁽¹⁾، أما المانوية فقد جعلت هذين الإلهين أصليين أزليين هما الله (=الخير)،

(1) انظر: السواح: الرحمن والشيطان ص6، وانظر: أحمد، الشفيح الماحي: زرادشت والزرادشتية - حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة الكويت 1421 - 1422هـ - 2000 - 2001م. ص38 - 40 حيث نرى الشر ملحقاً بالوجود وليس موجوداً حقيقياً بل أشبه بالظل، أو نتاج الحركة والتفاعل بين موجودات خلقها الواحد الأزلي متضادة لتصارع، فلولا صراعها لم ينشأ العالم. ويبين فراس السواح أن الإلهين التوأمين قد منحهما خالقهما خصيصة الحرية ليميزا عن مصدرهما ككيانين مستقلين. السواح: الرحمن والشيطان ص51.

والمادة (=الشر)⁽¹⁾. وكانت التوراة قد أبقت القدرة كاملة بيد الله ليصنع الخير والشر وفق خطة خفية على أفهام البشر⁽²⁾.

ويرى فراس السواح أن في المسيحية والإسلام أصلاً واحداً للوجود، ولكن ثمة شخصية ما ورائية يعزى إليها الشر، وهي تنشط في استقلال عن الله، وهذه الشخصية أعطاها الله الحرية. فالله لم يسمح بالشر، وإنما سمح بالحرية، والشر جاء من نواتج الحرية⁽³⁾.

وأمام هذا القول نتساءل: إلى أي مدى تكون الحرية مستقلة عن الله؟ ثم إذا كانت الحرية ناشئة عن الله، وكان الشر ناشئاً عن الحرية، ألا يكون الشر ناشئاً عن الله بعلاقة التعدي؟ أم أن الحرية شيء لا مثيل له في الخلق حتى يصح عليه - في القياس - ما يصح على غيره؟

إن مشكلة الحرية قد نشأت عن الحرية ذاتها، فامتلاك الإنسان للملكة التمييز والشعور بالقدرة على الاختيار هو ما خلق التساؤل حول امتلاكه للحرية، فنحن "ما كنا لنندرك (الضرورة) لو لم نكن أحراراً، (...) ومهما يكن من أمر تصورنا للبواعث التي قد تؤثر في سلوكنا وسلوك الآخرين، فإننا لا بد أن نعد (الاختيار choice) حدثاً فريداً لا نكاد نجد له نظيراً في العالم الطبيعي كله"⁽⁴⁾، فالشعور بالقدرة على الاختيار هو الحرية، أو هو ما أعطى الشعور بها وبإشكالياتها، فالكلاباذي محق في تمييزه بين حركة المرتعش من البرد أو سواه وحركة الإنسان في

(1) السواح: الرحمن والشیطان ص6، وانظر: نغرين، جيواويد: الزندقة - تر: أد سهيل زكار - دار التكوين - دمشق 2005. ص 63 - 65.

(2) يقول أشعيا على لسان يهوه: "أنا مبدع النور وخالق الظلمة، ومجري السلام وخالق الشر، أنا الرب صانع هذه كلها". الكتاب المقدس - نبوءة أشعيا 45: 7، وانظر: السواح: الرحمن والشیطان ص5 و ص128.

(3) السواح: الرحمن والشیطان ص6، وانظر: نفسه ص 239 - 244.

(4) إبراهيم، د. زكريا: المشكلة الخلقية - دار مصر للطباعة - الفجالة (تاريخ المقدمة 1969). ص 33.

الحالة السوية، في أن الأول خلق الله له حركة ولم يخلق له اختياراً، وخلق للثاني حركة واختياراً⁽¹⁾.

ولم نستطد في مسألة خلق الحرية - أو الاختيار - إلا لأنها بمثابة المخلوق الذي أوجد الشر - أو مفهوم الشر - ، فالقدرة على التمييز والاختيار تكاد تكون بهذا المعنى هي الأمانة التي عرضها المولى على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، وهي شجرة المعرفة التوراتية التي أسقطت آدم من جنته حيث كان ناعماً بخلوه من قدرة التمييز والاختيار، كما أنها هي إبليس - أو الأفعى - الذي قاد الإنسان إلى تلك الشجرة، ومنها إلى هذه الدنيا. وليس مصادفة أن ثمرة الشجرة المحرمة ظلت في ثقافات مختلفة تسمى تفاحة، إذ يرجح أن يكون بين الكلمتين اللاتينيتين (malum=تفاحة)، و(malus=الشر) من العلاقة ما يتجاوز الجنس اللفظي⁽²⁾.

يقول سارتر: "إن آدم اختار أكل التفاحة، ولكنه لم يختار أن يكون آدم"⁽³⁾، وهذا يعني أن فعل الخطيئة والشر سابق للاختيار، فقد خلق آدم وفي تكوينه أنه سيغري بالتفاحة و(يختار) أكلها وارتكاب الخطيئة.

وإذا جئنا إلى قصة آدم في القرآن الكريم وجدنا خطيئة رفض إبليس السجود لآدم قد سبقت خطيئة أبي البشر، وبالمقياس ذاته نقول إن إبليس - مذ خلق - قد تضمن تكوينه عصيان أمر السجود، فهو وإن اختار أن لا يسجد لآدم فإنه لم يختار أن يكون إبليس⁽⁴⁾.

(1) الكلابادي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 60.

(2) وودز، ويليام: تاريخ الشيطان - تر: ممدوح عدوان - دار الجندي - دمشق ط 1996. ص 57.

(3) عوا، د. عادل: الأخلاق - الاتحاد الوطني لطلبة سورية - جامعة دمشق 1980-1981. ص 75.

(4) انظر قصة لتوفيق الحكيم بعنوان (الشهيد!) منشورة في: الحكيم، توفيق: أرني الله (قصص فلسفية) - مكتبة الآداب - الجمايز - المطبعة النموذجية - الحلمية الجديدة (د.ت). ص 15-32 تصور إبليس وقد أراد أن يغير ماهيته بصفته ممثل الشر في الكون، وذلك بإعلان توبته ==

إن المعتزلة لم يصلها اعتراض كاعتراض سارتر، أو ربما اكتفت بالقدرة النوعية للعقل والاختيار اللذين أوجدهما الله في إبليس للقول بأن "خالق عنصر الشر هو إبليس"⁽¹⁾، وبذلك يكون إبليس حراً، ويكون الله عادلاً حين يعاقبه على فعل اختاره بإرادته.

أما الظاهرية فيرون أن لا خالق إلا الله، فقالوا: "إن خلق الله إبليس وقوى الشر وفاعل الشر خير وعدل وحسن"⁽²⁾. ويعللون كون خلق الشر خيراً وعدلاً وحسناً بأن "لا قبح لعينه، ولا حسن لعينه البتة، وأنه لا قبيح إلا ما حكم الله تعالى بأنه قبيح، ولا حسن إلا ما حكم بأنه حسن"⁽³⁾، فالحكم الشرعي هو ما يجعل هذا الفعل حسناً وذاك قبيحاً.

وهذا الرأي هو رأي الصوفية، فهم مجمعون على أن لا خالق لأي شيء إلا الله - وأفعال الإنسان هي من الأشياء - ولكن كيف فسروا أن يأتي العصيان لله، وهو خالق الأفعال جميعاً، وليس في الكون من قدرة مناوئة له بأي شكل من الأشكال؟

هذا هو لب الإشكالية التي نثيرها في هذا البحث، وهي التي أثارها الحلّاج في طواسينه، وعرفت عند الدارسين بنظرية (الأمر والمشية) أو (الأمر والإرادة).

استخلص ماسينيون نظرية الأمر والمشية عند الحلّاج من طاسينه السادس (طاسين الأزل والالتباس)، هذه النظرية التي تبناها ابن عربي مميّزاً بين "الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه (...)" والأمر التكويني الذي يعبر عنه بالمشية الإلهية، وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدر أزلاً أن يكون عليه، فكل شيء في الوجود خاضع للأمر التكويني (...)

كما يتوب أي مخطئ، غير أن القائمين على أمور الدين من ملائكة وبشر رفضوا طلبه، لأن توبته تخلخل الدراما الكونية التي قامت منذ البدء على وجود قطب يمثل دور الشر.

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج3 ص99.

(2) نفسه، والصفحة نفسها.

(3) نفسه ص101.

فإن أتى الفعل موافقاً للأمر التكليفي سمي طاعة واستلزم الحمد، وإن أتى مخالفاً له سمي معصية واستلزم الذم⁽¹⁾.

ويسمي ابن عربي الأمر التكليفي (الأمر بالواسطة)، وهو الأمر الذي تقضي به أحكام الشريعة، ويمكن أن يستجيب له العبد بالطاعة أو يرفضه ويعصى، وذلك حسب ما قضى (الأمر التكويني = المشيئة)⁽²⁾.

يعرض الحلاج في طاسين الأزل والالتباس ابتلاء إبليس بعصيان الأمر الإلهي على شكل حوار جرى بين النبي موسى وإبليس على جبل الطور:

قال موسى: "يا إبليس! ما منعك عن السجود؟"

قال: منعني الدعوى بمعبود واحد..

فقال له: تركت الأمر؟! "

قال: كان ذلك ابتلاءً لا أمراً⁽³⁾.

ف"الصراع بين الأمر والمشيئة (... هو أساس (الابتلاء) (... فإله يطلب أن يفعل شيء ما، فهذا (أمر)، ولكنه يريد أن يتحقق نقيضه، فهذه (مشيئة)"⁽⁴⁾، فهو يأمر ويطلب أن يطاع هذا الأمر، إلا أنه يمنع حدوث هذه الطاعة. أو كما يقول الإمام عز الدين المقدسي (ت678هـ): "الأمر يقول: افعل! والإرادة تقول: لا تفعل"⁽⁵⁾.

وقد عبر الحلاج شعراً عن هذا الابتلاء بقوله:

(1) ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحكم - تح: أبو العلا عفيفي - منشورات مكتبة دار الثقافة - نينوى ط2 1409هـ - 1989م. (مقدمة المحقق) ج1 ص41.

(2) انظر: نفسه ج1 ص165.

(3) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص60 - 61.

(4) ماسينيون، ل: ملاحظات - فصل منشور في: الحلاج: كتاب الطواسين ص219.

(5) المقدسي، الإمام عز الدين: تفليس إبليس ص4. نقلاً عن: العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني - دار الطليعة - بيروت ط5 1982. ص65.

ألقاه في اليمِّ مكثوفاً وقال له: **إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَبْتَلَّ بِالْمَاءِ!**⁽¹⁾

ونقرأ في رفض إبليس السجود لآدم حجة إبليس في التوحيد: "وما كان في أهل السماء موحدٌ مثل إبليس"⁽²⁾، إذ لا يجوز السجود إلا لله، وليس من إله سواه. وقد ألمح إلى ذلك في حوارهِ السابق مع موسى حين قال جواباً على ما منعه من السجود: "منعني الدعوى بمعبود واحد". ونلمح هذه الإشارة ثانية في الحوار الذي يجريه الحلاج بين الله وإبليس:

"فقال له: اسجد!"

قال: لا غير

قال له: وإن عليك لعنتي!

قال: لا ضير، مالي إلى غيرك سبيل، وإني محبٌ ذليل"⁽³⁾.

كما نقرأ حجة أنطولوجية في تمايز إبليس وآدم بين النار والطين، وهذا التمايز ينطوي على جانب قيمي في تعالي النار على الطين: "كيف أذلُّ له وقد خلقتني من نارٍ وخلقته من طينٍ! وهما ضدان لا يتوافقان"⁽⁴⁾.

ثم نقرأ حجة قيمية خالصة، وإن كانت تنطوي في رمزيتها على جانب أنطولوجي يتمثل في أسبقية وجود إبليس على وجود آدم: "وإني في الخدمة أقدم،

(1) الحلاج: الديوان - تح: الشيببي. ص 23.

(2) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 59. ويقدم د. سامي مكارم قراءة مخالفة لظاهر العبارة الموحية بأن إبليس هو أفضل الموحدين في السماء، فيقول: "يجدر التنويه هنا إلى أن الحلاج قال: (وما كان في أهل السماء موحد مثل إبليس)، ولم يقل: (إلا إبليس)"، ويرى أن إبليس كان يوحد على التجريد والتفريد، وهذا خطأه، لأن التجريد والتفريد هما تحديد يؤدي إلى التفريق بين كونين، أما التوحيد الحقيقي فهو القول بأن لا موجود إلا الله. انظر: مكارم، سامي: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون - رياض الريس للكتب والنشر - لندن 1989.

(3) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 60 - 61.

(4) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 60.

وفي الفضل أعظم، وفي العلم أعلم، وفي العمر أتم⁽¹⁾. غير أن هذه الحجج التي يتقدم بها إبليس يراها هو نفسه غير ذات معنى حين يحاججه خالقه على صعيد (المشيئة):

"قال له سبحانه: الاختيار لي لا لك.

قال: الاختيارات كلها لك، واختياري لك، قد اخترت لي يا بديع! وإن منعتني عن سجوده فأنت المنيع، وإن أخطأت في المقال فلا تهجرني! فأنت السميع، وإن أردت أن أسجد له، فأنا المطيع، لا أعرف في العارفين أعرف بك مني"⁽²⁾.

فرفضُ السجود - وإن بدا إبليس مختاراً له - كان لسبب واحد يدركه إبليس، وهو أن الله قد اختار له بمشيئته الأزلية أن يكون عاصياً، والاختيارات كلها محتواة بالمشيئة الإلهية الأزلية.

وفي طاسين المشيئة يصور لنا إبليس أزمته وقد افترض أمامه أربع دوائر "الدائرة الأولى مشيئة الله، والثانية حكمته، والثالثة قدرته، والرابعة معلوماته وأزليته"⁽³⁾، فيبين لنا المراحل التي تدرج بها قراره حتى انتهى إلى رفض السجود، أي رفض الدخول نهائياً في هذه الدوائر التي هي بمثابة دوائر امتحانية، فيقول: "إن دخلت في الدائرة الأولى، ابتليت بالثانية، وإن حصلت في الثانية، ابتليت بالثالثة، وإن قنعت بالثالثة، ابتليت بالرابعة، فلا ولا ولا ولا..."⁽⁴⁾.

لقد عبر إبليس عن عدم دخوله دائرة المشيئة برغبته في عدم الدخول في سجل حول المشيئة التي قضت سلفاً بعدم سجوده، فقد قدر أنه حتى لو خرج من السجل ظافراً، وأمكنه خالقه من السجود ومخالفة المشيئة، فإنه سيبتلى بدائرة الحكمة، حيث سيسأل فيها عن الحكمة من وجوده، فأبليس (=عزازيل) - كما

(1) نفسه ص 63.

(2) نفسه ص 63.

(3) نفسه ص 65.

(4) نفسه والصفحة نفسها.

يقول الحلاج - "كان في السماء داعياً، وفي الأرض داعياً، في السماء داعي الملائكة يريهم المحاسن، وفي الأرض داعي الإنس يريهم القبائح، لأن الأشياء تُعرف بأضدادها (...). ومن لا يعرف القبيح لا يعرف الحسن"⁽¹⁾، فلو دخل إبليس دائرة (المشيئة) لابتلي بدائرة الحكمة التي ستضعه أمام الحكمة من وجوده، وهي أنه في الأرض يزين للناس القبائح، إذ لا معنى للخير إن لم يكن ثمة شر⁽²⁾.

ومع استحالة الخروج من أي دائرة من هذه الدوائر، يعرض علينا إبليس احتمال ما ينشأ عن خلاصه من الدائرة الثانية - جِداً - وهو ابتلاؤه بالثالثة (دائرة القدرة)، وهي القدرة على تحقيق ما تم قضاؤه في الأزل، ولو تخلص من هذه لوقع في الرابعة (معلوماته وأزليته) التي ستعيده من جديد إلى طريق الرفض والعصيان لأن ذلك (معلوم) لله، ومدون منذ (الأزل)، وقد أعلن إبليس أنه مطلع على ذلك، في حوار مع خالقه:

"قال له: لم لا تسجد يا أيها المهين؟"

قال: أنا محبٌ، والمحِبُّ مهين. إنك تقول (مهين)، وأنا قرأتُ في كتاب مبين ما يجري عليّ، يا ذا القوة المتين!"⁽³⁾.

لهذا اختصر إبليس الطريق ورفض، فقال: (لا). وبدلاً من أن يُبتلى بدائرة بعد دائرة، صار يُلعن (=يطرد) من (لا) إلى (لا)⁽⁴⁾، حتى يقول: "لو علمتُ أن السجود لآدم ينجيني، لسجدتُ، ولكن قد علمت أن وراء تلك الدائرة دوائر، فقلتُ في حالي هب أني نجوت من هذه الدائرة، كيف أنجو من الثانية والثالثة والرابعة؟"⁽⁵⁾.

(1) الحلاج: الطواسين وستان المعرفة ص62.

(2) انظر تعليق روزبهان البقلي على الطواسين في: الحلاج: كتاب الطواسين ص187. و:

العظم: نقد الفكر الديني ص61-65.

(3) الحلاج: الطواسين وستان المعرفة ص63.

(4) نفسه ص65.

(5) نفسه ص66.

يرى د. صادق جلال العظم، في الفصل المعنون بمأساة إبليس، من كتابه نقد الفكر الديني، أن إبليس كان ضحية للمكر الإلهي⁽¹⁾، أو ضحية تناقض الرب مع ذاته⁽²⁾. ومفهوم الضحية يثير مشكلة الجزاء، أو الثواب والعقاب، وهي مسألة - كما ستظهر في المبحث التالي - غير ذات قيمة في تجربة الحلاج. وربما كان د. العظم أكثر توفيقاً حين نسب إبليس إلى مفهوم جمالي هو البطل المأساوي الأول، مقابل آدم بصفته أول انتهازي⁽³⁾، بمعنى المصلحة والمنفعة، غير أن هذا الطرح يبقى قلقاً أمام تعارض البطولة و(المشيئة)، إذ كيف يكون بطلاً من لم يختر شيئاً، بل اختير له كل شيء؟! فالمشيئة كما يقول الشيخ الأكبر: "سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبو طالب [المكي] عرش الذات، فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية، فليس إلا الأمر بالواسطة، لا الأمر التكويني، فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة"⁽⁴⁾.

تتجلى في هذا المبحث نزعة الحلاج في التوحيد من خلال القول بإرادة كونية واحدة مطلقة، تتضاءل أمامها قيمة الأوامر والنواهي الشرعية في نسبية تبلغ درجة العدم، فما يريده الله حقيقة هو ما يحدث سواء وافق الأمر الشرعي أو خالفه. أما لماذا يأمر الله أمراً وهو يريد أن يعصى؟ فجواب هذا السؤال سرٌّ من أسرار المشيئة، ولم يجب عنه الحلاج بغير مفهوم الابتلاء. ولكن هذا الابتلاء لا يطرح تشكيكاً بالعدالة الإلهية من حيث قيامها على الجبرية، بل يطرح رضاً وعشقاً، فإبليس يعيش لذة عارمة في استسلامه للمشيئة وهو يعلن أن الاختيارات كلها للمعشوق.

(1) العظم: نقد الفكر الديني ص 80 - 87.

(2) نفسه ص 69.

(3) العظم: نقد الفكر الديني ص 83.

(4) ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحکم - تح: أبو العلا عفيفي - منشورات مكتبة دار الثقافة - نينوى ط 2 1409 هـ - 1989 م. ج 1 ص 65.

إن المشيئة - على الرغم من إطلاقيتها - تبقى على مشهد يضم متحاورين اثنين، غير أن الأول موجود حقيقي، بينما الثاني عاشق، ليس له من الوجود إلا التطلع بتدلل وانصياع للموجود الأول. وهو في تطلعه يحقق لذة، أي أنه يحقق قيمة. ولكن إلى أي مدى تنتمي هذه القيمة إلى مفهوم الثواب؟ هذا هو موضوع مبحثنا التالي.

المبحث الثالث

الثواب والعقاب

لا تكتمل معالجة مشكلة الحرية في الثقافة الإسلامية دون النظر في مسألة الثواب والعقاب، فالثواب والعقاب مكوّن أساسي من مكونات المشكلة التي نشأت من تصادم مفهوم القدرة المطلقة مع مفهوم العدل الإلهيين.

لقد اقتضى مفهوم العدل في علم الكلام أن يكون لدى العبد قدرة على الفعل عند المعتزلة، أو قدرة على اكتساب نتائج الفعل عند الأشاعرة، وأن يتدرج الفعل على سلّم الخير والشر، أو الحسن والقبيح، درجات تقابلها درجات مكافئة من الثواب والعقاب.

وعلى الرغم من أن الصوفية قد قالوا بمشيئة مطلقة للباري، إلا أنهم لم يرضوا أن يُنعتوا بالجبّر، وفي الوقت ذاته، لم تأخذ صفة العدل، عندهم، ما أخذت من مكانة عند المعتزلة. فهم في ذلك لا يخرجون عن دائرة السنة الأشعرية، و"ليس العدل عند الأشاعرة أهم صفات الفعل الإلهي"⁽¹⁾. ولكنهم زادوا على الأشاعرة بقاموسهم العشقي الذي قدّم المحبة والرضا والوصول... على مفردات قاموس العدل القائمة على الجبر والاختيار والثواب والعقاب. و"من كمال الحب أن تتحد إرادة الحب والمحبوب، وبذا ينمحق الفرق بين الجبر والاختيار"⁽²⁾.

(1) صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 47.

(2) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص 95.

وإذا كان مفهوم العدل، أو الثواب والعقاب، يتطلب - بعد قدرة ما للعبد على الفعل - أن يتسم الفعل بصفة الخير أو الشر، فإن الصوفية، من خلال تقديمها (التوحيد) بصيغة متطرفة تقود إلى أشكال من الوحدة بين الخالق والمخلوق، قد قلّت من قيمة وسم الفعل بالخير أو الشرّ، حتى أن الحلاج قد تساءل في أشعاره:

أنا أنتَ بلا شكُّ فسبحانكُ سبحاني
وتوحيدكُ توحيدي وعصيانكُ عصياني
وإسقاطكُ إسقاطي وغفرانكُ غفراني
ولم أجلدُ، يا ربُّ! إذا قيلَ: هو الزاني؟⁽¹⁾

وحتى نكاد أن نقول: "ما من ثنائية للخير والشر، والسرّ في ذلك أن الصوفية لا ترى الشرّ في شيء، فلا وجود للشر، أو أن الشرّ في اللاشيء"⁽²⁾، فنقول مع ابن عربي: "الوجود (... خير، والشر هو العدم"⁽³⁾.

إن الشرّ عند الظاهرية هو ما حدّه الشرع على أنه كذلك، وهو قبل الشرع لم يكن شرّاً⁽⁴⁾، وهم في ذلك يلتقون مع الصوفية لأن كليهما ينطلقان من المشيئة الإلهية المطلقة التي لا يُنسب إليها فعل قبيح، فإذا كان ثمة شرٌّ كان منسوباً لهذه المشيئة بالضرورة، فلم يبق إلا القول بأن ليس في الوجود من شرّ. والحلاج حين قال: "من فرّق بين الكفر والإيمان فقد كفر ومن لم يفرّق بين الكافر والمؤمن فقد كفر"⁽⁵⁾، إنما اختار لفظ (الكفر والإيمان)، في حال المصدر المجرد المستغني عن الزمان والإسناد، للتعبير عن المشيئة الأزلية التي تخلق كل شيءٍ حسناً، فلا يصح أن نميز بين الكفر والإيمان على أن أحدهما قبيح والآخر حسن، لأننا نكون قد أضفنا فعل القبيح إلى الخالق. واختار الحلاج لفظ (الكافر والمؤمن)، في حال المشتق

(1) الحلاج: الديوان ص66.

(2) مؤلف مجهول: السيرة الشعبية للحلاج (الدراسة) ص80.

(3) الحكيم: المعجم الصوفي ص208.

(4) انظر على سبيل المثال: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج3 ص104-106.

(5) ماسينيون: أخبار الحلاج ص74.

والمشخص ، للتعبير عن الأمر الشرعي ، هذا الأمر الذي استقبح صفة الكافر إذ سماها قبيحة ، واستحسن صفة المؤمن إذ سماها حسنة. فمن فرق بين الكفر والإيمان فقد نسب إلى الباري خلق القبيح ، أو جعل للقبيح خالقاً آخر ، وهو في كلتا الحالتين يقع في الكفر. فالكفر والإيمان من حيث نسبتهما للخالق كلاهما حسن ، ولا يصح التفريق بينهما. أما من لم يفرق بين الكافر والمؤمن فقد أنكر الشريعة ، وبالتالي يكون كافراً.

وفي محاجة ابن حزم الظاهري (456هـ) لآراء المعتزلة يقول عن خلق إبليس والخمر والأصنام... الخ: "من قولهم وقول كل مسلم أن الله تعالى خالق هذا كله ، فلنسألهم: أشيء حسن هو كل ذلك أم رجس وقبيح وشر ، فإن قالوا: بل رجس وقبيح ونجس وشر وفسق صدقوا وأقروا أنه تعالى خلق الأنجاس والرجس والشر والفسق وما ليس حسناً ، فإن قالوا: بل هي حسان في إضافة خلقها إلى الله تعالى ، وهي رجس ونجس وشر وفسق تسمية الله تعالى لها بذلك ، قلنا صدقتم. وهكذا نقول: إن الكفر والمعاصي هي في أنها أعراض وحركات خلق لله تعالى حسن (...) وهي من العصاة بإضافتها إليهم قبايح ورجس" (1) ، ومثل هذا القول يضيء الإبهام ويحل النكارة الناشئين عن الإيجاز والتكثيف - إن لم نقل عن رغبة في الإغراب والاستفزاز - في عبارة الحلاج السالفة ، كما يفعل مع عبارته التالية: "الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم ، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما" (2) ، و(الاسم) جاء مقابل (الحقيقة) ، فما عساه أن يكون غير رسوم الشريعة التي أشار إليها ابن حزم في مقولته السابقة بعبارة "تسمية الله" ، والتي سيشير إليها في المقولة التالية بعبارة "سمّاه الله": "لا كفر إلا ما سمّاه الله عز وجل كفراً ، ولا إيمان إلا ما سمّاه إيماناً ، وإن الكفر لا يقبح إلا بعد أن قبّحه الله عز وجل ، ولا يحسن الإيمان إلا بعد أن حسّنه الله عز وجل" (3) .

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج3 ص104.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص53.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج3 ص112.

غير أن الصوفية لم يقفوا عند هذا الحد على صعيد التمييز بين الحقيقة والشريعة، وقد توضح ذلك عند بحثنا حجاب الشريعة في المبحث الثاني من الفصل الأول، ولا حاجة للتكرار، بل يمكن الاكتفاء بهذه اللطيفة التي أوردها ابن الجوزي في معرض نيله من المتصوفة:

" رأى الشبلي في الحمّام غلاماً شاباً بلا مئزر، فقال له: يا غلام ألا تغطّي عورتك!

فقال له: اسكت يا بطّال! إن كنتَ على الحق فلا تشهد إلا الحق، وإن كنتَ على الباطل فلا تشهد إلا الباطل، لأن الحق مشتغلٌ بالحق، والباطل مشتغلٌ بالباطل"⁽¹⁾.

وفحوى هذه الحكاية، عند الصوفية، هو أن ليس ثمة عورة من حيث الحقيقة، وبالعبارة الظاهرية: ليس أمام الشبلي إلا عرض من الأعراض لو لم تسمه الشريعة عورة. وهذا لا ينكره ابن الجوزي، غير أنه لا يقبل إنكار أن يكون هذا العرضُ عورةً بعد أن سمّته الشريعة كذلك.

والصوفية يضعون الحقيقة قبل الشريعة، وفي تأكيدهم على رجحان كفة الحقيقة في مجمل سلوكهم، يلتقون لقاء عرضياً مع المعتزلة الذين جعلوا الحسن والقبیح صفتين للأفعال سابقتين للحكم الشرعي، بغية الحصول على معقولية أعمق لصفة العدل التي تقضي بالثواب لفاعل الحسن، والعقاب لمرتكب القبیح، فالحسنُ حسنٌ لأنه كذلك، وكذلك القبیحُ، وليس لمجرد أن الشارع خلع عليهما هذا الوصف، أو سماهما قبيحاً وحسناً⁽²⁾.

أما غاية الصوفية من أسبقية الحقيقة على الشريعة فهي على النقيض من غاية المعتزلة، لأن الصوفية زاهدون بنعيم الجنة، ومستخفون بعقاب الجحيم، فليس العدل ما يرجونه، لأنهم موقنون أن أعمالهم ليست أعمالهم لينالوا جزاءها، فهم

(1) ابن الجوزي: تلييس إبليس ص460.

(2) انظر - على سبيل المثال - آراء المعتزلة في معرض رد الإمام ابن حزم عليهم في: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج3 ص97-120.

طامعون بالرضا والقرب والفناء في المحبوب، وخائفون من الغضب والهجر. وأسبغية الحقيقة على الشريعة تعني في هذا السياق أن الفعل الحسن هو كذلك، ولأنه كذلك فإن جزاءه فيه، ولا يرجى لفعله جزاء غير فعله، إذ لا جزاء لفعل الحسن يفوق فعله، وهكذا أفعال الحب، فإن ثواب الفعل وجزاءه هما الفعل ذاته. ولذا قيل في الصوفي: "الفقير لا يهتمُّ ماضي وقته وآتية، بل يهتم الذي هو فيه"⁽¹⁾. يعبر الصوفي سلوكياً - بزهده وتقشفه - عن زهده بالثواب والعقاب، فهذا الحلاج "دخل (...) مكة أول دخلة وجلس في صحن المسجد سنة لم يبرح من موضعه إلا للطهارة والطواف، ولم يجترز من الشمس ولا من المطر، وكان يحمل إليه في كل عشية كوز ماء وقرص من أقراص مكة، وكان عند الصباح يرى القرص على رأس الكوز وقد عض منه ثلاث عضات أو أربعاً، فيحمل من عنده"⁽²⁾. وجلي أن هذا ليس تقرباً بالنوافل حتى يحظى صاحبه بنعيم الآخرة.

وحين يتمنى الحلاج أن يُنورز، وهو يعني أن يقتل، فيتخف بالكشف واليقين، وأنه خجلٌ لاستعجاله الفرح⁽³⁾، فإنما يستخف بالألم والعقاب، أو يجعل من العقاب ثواباً، حتى أنه يقول: "إذا أحب [الله] عبداً حثَّ عباده بالعداوة عليه"⁽⁴⁾. ويبلغ به حدُّ الاستخفاف بأهوال الجحيم أن يقول: "لولا أن الله تعالى قال: (لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) لكنتُ أبصق في النار حتى تصير ريحاناً على أهلها"⁽⁵⁾. وقد سبقه إلى هذا الاستخفاف مواطنه الخراساني أبو يزيد البسطامي (188-261هـ)، وتوغَّل أكثر حين قال: "رضيتُ بأن أحرق بالنار بدل خلقه شفقةً عليهم"⁽⁶⁾، وقال في النعيم: "لله عباد لو بدت لهم الجنة بزيتها لضجوا

(1) القشيري: الرسالة القشيرية ص55.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص43، وانظر: نفسه ص45 و ص46 و ص98 و ص104.

(3) نفسه ص44 - 45.

(4) نفسه ص54.

(5) نفسه ص85.

(6) السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص88. وانظر: بدوي: شطحات الصوفية ج1 ص147.

منها كما يضحُّ أهل النار من النار"⁽¹⁾، أو: "من عرف الله صار للجنة ثواباً، وصارت الجنة عليه وبالاً"⁽²⁾.

لقد أصاب الجابري في وصف الأخلاق الفارسية بأخلاق الطاعة⁽³⁾، وما نتلمسه من ترفع على مبدأ الثواب والعقاب في التصوف الإسلامي لا تُستبعد نسبته للأخلاق الفارسية، ولو نظرنا في كتاب تنسر - وهو أقدم نص عن النظم الفارسية قبل الإسلام - لوجدنا فيه تصنيفاً للناس وفق نظام العقوبات الزرادشتي على هذا النحو:

1- قلة من الناس هم الخاصة وأهل الخير، وسياستهم المودة الخاصة.

2- أهل السوء الأشرار، وسياستهم المخافة الصرفة (=الترهيب).

3- عامة الناس، وسياستهم، بين الترغيب والترهيب.⁽⁴⁾

وهذا التصنيف، لسياسة الناس، لا يجعل (المودة) - كما نرى - في قمة هرم الجزاءات الترغيبية، بل إنه يخرجها من دائرة الترغيب والترهيب - أي الثواب والعقاب - لتكون لها منزلة خاصة عرفت عند المتصوفة بـ(الرضا) أو(المشاهدة) أو(الوصال)... وهذا يفسر لنا لماذا يضحُّ بعض العباد من الجنة كما يضحُّ أهل النار من النار، فهؤلاء العباد هم الخاصة، فإذا كان ثوابهم من مقام الترغيب (=الجنة)، كان هذا الثواب بمثابة العقاب، لأنهم أنزلوا به من مرتبة(الخاصة) إلى مرتبة (عامة الناس) الذين يساسون بالترغيب والترهيب.

وهذا يطابق تماماً تعليل رابعة العدوية في قولها: "ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، فأكون كالأجير السوء. عبدته حباً وشوقاً إليه"⁽⁵⁾، وهذه هي عبادة الخاصة والأحرار⁽⁶⁾.

(1) السهلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص 109.

(2) نفسه ص 118.

(3) انظر: الجابري: العقل الأخلاقي العربي ص 131 - 249

(4) تنسر: كتاب تنسر - نقله للغة العربية: يحيى الخشاب - جماعة الأزهر للنشر والتأليف - مطبعة مصر - (د.م - ت). ص 39.

(5) الشيبني: الصلة بين التصوف والتشيع ص 300.

(6) ستار: بنية السرد في القصص الصوفي ص 37.

ولو نظرنا إلى عبادة إبليس عند الحلاج لرأيناها عبادة الحب والصدق ،
لا عبادة الخوف والطمع ، فيقول : "رفعنا الطمع عن المنع والدفن ، والضرر
والنفع"⁽¹⁾ ، فطمعه لم يعد قائماً على المصلحة ، أو الثواب والعقاب. وإبليس يرى
أن حاله قد غدا أفضل بعد طرده من الجنة : "خدمتي الآن أصفى ، ووقتي أخلى ،
وذكري أحلى"⁽²⁾ ، ويعلل ذلك بقوله : "لأنني كنت أخدمه في القدم لحظي ، والآن
أخدمه لحظه"⁽³⁾ ، أي أن حاله أصبح أفضل لأنه لم يعد يخدم لنفعه ومصالحته ، بل
صار يخدم دون انتظار ثواب.

وقد عبّر الحلاج عن زهده بالدنيا والآخرة معاً حين سأله الشبلي : "يا شيخ!
كيف الطريق إلى الله تعالى؟

فقال : خطوتين وقد وصلت ، اضرب بالدنيا وجه عشاقها ، وسلم الآخرة إلى
أربابها"⁽⁴⁾.

ومثل هذه الأخلاق تبدو على النقيض من النظرة الظاهرية التي تجعل من
تجاوز الجحيم والفوز بالنعيم غاية لا تفوقها غاية ، كما تجعل كل شيء مستمداً من
هذه الغاية ، أو مقيساً بمعياريها. فيقول ابن حزم (ت465هـ) في معرض استخفافه
بقيمة العقل عند المعتزلة : "لا منزلة أخس ولا أوضع من منزلة وموهبة أدت إلى
الخلود في النيران ، عقلاً كانت ، أو غير عقل"⁽⁵⁾.

ومما يمكن تسجيله - في الأخلاق - للقيم الحلاجية على صعيد فصل الجزاء
الخارجي عن الفعل الأخلاقي ، إنما هو نضح الوجدان الذي يكون في طفولته
محتاجاً للمحفزات والروادع ، حتى إذا نضح كانت فيه لذّة تنشأ من الفعل ذاته ،

⁽¹⁾ الحلاج : الطواسين وبستان المعرفة ص61.

⁽²⁾ نفسه والصفحة نفسها.

⁽³⁾ الحلاج : الطواسين وبستان المعرفة ص61.

⁽⁴⁾ ماسينيون : أخبار الحلاج ص107. والداران عند البسطامي هما دارا إبليس. انظر :

السهلجي : النور من كلمات أبي طيفور. منشور في : شطحات الصوفية ج1 ص155.

⁽⁵⁾ انظر : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج3 ص117.

فقد "حافظت القواعد الأخلاقية لفترة طويلة على صفة القهر أو الجزاء الخارجي الاجتماعي، ولم تكتسب صفة شاملة تتخطى حدود الجماعة وتتحول إلى قوة إلزام داخلية وجدانية إلا في وقت متأخر"⁽¹⁾.

وقد أشار صاحب كتاب (بحث في الفضيلة **Inquiry concerning virtue** وهو (شافتسبري A.Shafetsbury) إلى "أن إغراء المسيحية باتباع السلوك الخيّر أملاً في نعيم الجنة المقيم أو خوفاً من عذاب النار الأليم مفسدة للأخلاق، وحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته"⁽²⁾. وهذا ما يمكن أن نراه في أخلاق الفتوة - أو الملامتية - الصوفية التي عرف بها الحلاج.

⁽¹⁾ بلوز، د.نايف: علم الجمال - المطبعة التعاونية - دمشق 1400هـ - 1980م. ص 47.

⁽²⁾ عبد المعطي، د.فاروق: نصوص ومصطلحات فلسفية - دار الكتب العلمية - بيروت ط 1 1413هـ - 1993م. ص 416.

الفصل الثالث

الخير والجمال

المبحث الأول

الفتوة

يرى د. كامل مصطفى الشيبى أن الفتوة وإن ظهرت في التصوف البغدادي إلا أن تركيز صوفية إيران على هذه النزعة كان أقوى، لأن فكرة الفتوة تراث فارسي* نشأ قبل الإسلام كآلية إصلاح وتخفيف من جور النظام الملكي الفارسي، وقد استمرت بعد الفتح الإسلامي واشتدت لما استشعر بعضهم أن الفاتحين لم يكونوا نماذج حسنة للمبادئ التي ينادون بها⁽¹⁾. وتنطلق الفتوة من مبدأ الإيثار، لأن "أصل الفتوة أن يكون العبد دائماً في أمر غيره"⁽²⁾، إلا أنها تذهب بالإيثار بعيداً باتجاه التضحية بأقصى ما يمكن تصوره من حالات التضحية.

يروى الهجويري أن أسداً افترس بعيراً ثم راح يزأر حتى تداعت وحوش البرية على وليمته وراحت تأكل وهو قابع ينظر، وعندما شبت الوحوش هم أن يأكل مما تبقى، فشاهد ثعلباً أعرج متجهاً نحوه، فابتعد حتى أكل الثعلب وشبع، ثم تقدم وأكل قدراً، فكانت هذه الحادثة سبب توبة أحمد حماد السرخسي الذي قدم إليه الأسد - بعد أن شاهد ما جرى - وخاطبه بلسان فصيح: "يا أحمد! الإيثار باللقمة عمل الكلاب، أما الرجال فيؤثرون بالروح والحياة"⁽³⁾.

* وإن كان الجنيد يرى "أن الفتوة بالشام، واللسان بالعراق، والصدق بخراسان". القشيري: الرسالة القشيرية ص 226.

(1) الشيبى: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ص 129-130.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية ص 226.

(3) الهجويري: كشف المحجوب ج 2 ص 424.

ويرى أبو القاسم النصر آبادي (ت275هـ) أن الفتوة "هي الإعراض عن الكونين، والأنفة منهما"⁽¹⁾، أي الزهد بالدنيا والآخرة، بل إثارة الآخرين بالجنة، وطلب الجحيم"⁽²⁾، "وأن تكون خصماً لربك على نفسك"⁽³⁾.

وجنحت الفتوة بالإيثار والتضحية إلى أفعال تظهر الاستخفاف بالتقاليد الاجتماعية والواجبات الدينية. فأطلقت على ذاتها اسم (الملامتية) نسبة إلى (الملامة)، فإذا كان أهل الفتوة يكثرون من محاسبة أنفسهم (=لومها)، فإن الملامتين يفعلون ما يجرُّ عليهم (لوم) الناس⁽⁴⁾، ويحاذرون أن يظهروا فعلاً يستحسسه الناس. فقد تحولت الفتوة إلى الملامتية حين صارت الفتوة قلبية، وليست ظاهرة، وضحي الفتى بسمعته وهي رأس ماله⁽⁵⁾. "ومن هنا كان الملامتي يتظاهر بالسكر دون أن يشرب، ويتظاهر بالفسق دون أن يفسق، ويتظاهر بالشر وهو في حقيقته على اتصال دائم بالخير والحق. وكان الغرض من ذلك أن تخلص عبادة الملامتي وما يقدمه من خير وتضحية، من شوائب الغرور والرياء والشهرة والمنفعة"⁽⁶⁾.

(1) القشيري: الرسالة القشيرية ص 227.

(2) انظر: الهجويري: كشف المحجوب ج2 ص 423 - 424.

(3) القشيري: الرسالة القشيرية ص 226.

(4) انظر: الهجويري: كشف المحجوب ج2 هامش ص 424. ويبدو أنهم يشبهون المدرسة الكلبية (cynicism) في الحضارة اليونانية. انظر: عفيفي، د. أبو العلا - الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - دار إحياء الكتب العربية - (د.م) 1364هـ - 1954م. ص 7 - 8، وهذه المدرسة أسسها أحد تلامذة سقراط و غورغياس، والكليبيون كانوا لا يحترمون عوائد الناس، ويرون سوء السمعة من الأمور التي تسهل تحصيل المعرفة. انظر: كون، إيغور (إشراف): معجم علم الأخلاق - تر: توفيق سلوم - دار التقدم - موسكو 1984. ص 319. وفينانس، غسان: لمحة عن مراحل الفلسفة اليونانية - منشور في: تيزيني وفينانس: تاريخ الفلسفة القديمة والوسيلة ص 18.

(5) الشيببي: الصلة بين التصوف والتشيع ص 515.

(6) الشيببي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ص 130.

يقسم السلمي - في رسالته (أصول الملامتية) التي تعتبر المصدر الأساسي لدراسة الملامتية⁽¹⁾ - طبقات أرباب العلوم والأحوال إلى ثلاث طبقات، فيجعل الملامتية في الطبقة الثالثة فوق علماء الشريعة (علماء الظواهر)، وهم الفقهاء، وفوق الخواص (أهل المعرفة بالله) وهم الصوفية، فيكون قد جعل للملامتية طبقة خاصة خارج التصوف، وهؤلاء، وإن اشتركوا مع الصوفية بأن خصهم الله بالكرامات، إلا أنهم "لما تحققوا بالرُتب السنية، وأُثبتوا في أهل الجمع والقربة والأنس والوصلة، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق، فأظهر للخلق منهم ظواهرهم.."⁽²⁾.

فالصوفية تؤثر أحوالهم في ظواهرهم فتُرى من الناس، وأما الملامتية، فهم "الذين لم يظهروا مما في بواطنهم على ظواهرهم، (...) وهم الذين جاء في حقهم: أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري"⁽³⁾.

"وقد اشتهرت الملامتية في خراسان على الخصوص، وكان من رجالها: أبو حفص الحداد (عمر بن سلمة النيسابوري، ت 270هـ/833م)، وحمدون القصار* (أبو صالح ابن أحمد بن عمارة النيسابوري، ت 271هـ/834م)، وقد صارت تابعاً يغلب على التصوف الفارسي في أواسط القرن الثالث الهجري."⁽⁴⁾

وفي أواخر ذلك القرن كان الحلاج يمشي في أسواق بغداد داعياً الناس إلى قتله في سلوك غريب يحاكي غرائب الملامتية، إذ يعلن: "ليس في الدنيا للمسلمين شغل"

(1) عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ص 4 - 5.

(2) السلمي، أبو عبد الرحمن: أصول الملامتية - تح: د. عبد الفتاح أحمد الفاوي محمود - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة 1405هـ - 1985م. ص 141، وانظر: نفسه ص 139-140.

(3) الجرجاني: كتاب التعريفات ص 258.

* يطلق الهجويري على (الملامتية) أو (أهل الملامة) اسم (القصارية) أو (الحمدونية) نسبة إلى حمدون القصار، ويراها السلمي في طبقاته شيخ أهل الملامة بنيسابور. انظر: الهجويري:

كشف المحجوب ج 1 هامش ص 259 و 412.

(4) الشيبني: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ص 130 - 131.

أهم من قتلي"⁽¹⁾، مبيناً أن قتله خرج عن الحدود الشرعية التي تحقن الدماء بها، وأن هذا القتل يعود بالأجر والثواب على قاتليه.

وإذا كان من الناس من يشهد بكفر الحلاج، ومنهم من يقرُّ بولايته، فإن الذين يشهدون عليه بالكفر أحبُّ إليه وإلى الله - كما يقول - من الذين يقرُّون له بالولاية. وعلة ذلك أن الذين يقرُّون له بالولاية إنما يحسنون الظن به، أما الذين يشهدون عليه بالكفر فإنما يتعصبون لدينهم، ومن يتعصب لدينه أحبُّ إلى الله - كما يقول - ممن أحسن الظن بأحد⁽²⁾.

ويناجي ربه قائلاً: "فاعفُ عن الخلق، ولا تعفُ عني! وارحمهم، ولا ترحمني! فلا أخاصمك لنفسي"⁽³⁾، وفي هذه العبارة إشارة ملامتية واضحة، إلى ما أوردنا في تعريف الملامتية، من أنها مخاصمة الرب (على النفس)، وليس (للنفس). هذا إذا لم تكن عبارة الحلاج مصدراً لذلك التعريف. ويصوره فريد الدين العطار يوم مقتله وقد راح يمسخ وجهه بدماء يديه المتورتين - على هيئة المتوضئ - قائلاً: "ركعتان في العشق لا يصح وضوءهما إلا بالدم"⁽⁴⁾، وبذلك تتضح أكثر (خصومة الرب) الملامتية بأنها خصومة لظاهر الشريعة، من أجل إعلاء العشق.

* * *

يقول د.أنور أبي خزام: "إن تعريض التصوف للدراسات السيكلوجية يقوده إلى نتائج بائسة"⁽⁵⁾، ولكن لا بأس في نعت مثل هذا السلوك الحلاجي - بدءاً بطلب القتل من الناس، ثم رجاء الرحمة الإلهية لهم، ورجاء الغضب والعقوبة الإلهيين

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص75.

(2) انظر: ماسينيون: أخبار الحلاج ص14-15 و81-82.

(3) نفسه ص68.

(4) مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون. ص60.

(5) أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية (المقدمة) ص31.

له.. وانتهاء بتلذذه بالألم⁽¹⁾ - بصفة (المازوخية) كما ينظر إليها بيير داکو. فالمازوخية عند داکو ليست بالضرورة ذات طبيعة جنسية⁽²⁾، والتدين عنده أساس المازوخية، فقوام المازوخية الذوبان في الإله والطبيعة والموسيقا والحُب... أي ذوبان الأنا الفردية. ويرى أن المازوخية قد انحطت اليوم لتشير إلى ظواهر مرضية ونزوات جنسية، بينما هي تشير أحياناً إلى ظاهرة عظيمة هي ظاهرة القداسة والتصوف⁽³⁾.

يمكن أن يكون ما أسلفنا هو قول علم النفس في ظاهرة طلب الألم، على الطريقة الملامتية الحلاجية. غير أن ماسينيون يرى أن الحلاج قد هدف من تضحيته إلى وحدة الأمة الإسلامية، هذه الوحدة التي لا يمكن أن تتم عن طريق العنف، بل عن طريق الصلوات والتضحيات في حياة الزهد والمجاهدة⁽⁴⁾، فإذا كانت وحدة الأمة الإسلامية قد تضررت بسبب التعصب لفرقة ما، والدفاع عنها أمام الفرق الإسلامية الأخرى، فهذا الحلاج يقدم نموذجاً آخر، هو نموذج مناصرة الآخرين

(1) قال أبو الحسن الحلواني: "حضرت الحلاج يوم وقعته فأُتي به مسلسلاً مقيداً وهو يتبختر في قيده، وهو يضحك ويقول:

نَدِيمِي غَيْرُ مَنْسُوبٍ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيْفِ
دَعَانِي ثُمَّ حَيَّانِي كَفَعَلَ الضَّيْفِ بِالضَّيْفِ
فَلَمَّا دَارَتِ الْكَأْسُ دَعَا بِالنَّطْعِ وَالسَّيْفِ
كَذَا مَنْ يَشْرَبُ الرَّاحَ مَعَ التَّنِينِ فِي الصَّيْفِ".

ماسينيون: أخبار الحلاج ص 34-35.

(2) داکو، بيير: انتصارات التحليل النفسي - تر: وجيه أسعد - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1983. ص 501.

(3) انظر: داکو، بيير: تفسير الأحلام - تر: وجيه أسعد - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1985. ص 97-100، وانظر: الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة (مقدمة الإعداد) ص 30-34.

(4) ماسينيون، لويس: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج - منشور في كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام - د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت ط 3 1978. ص 65. وانظر: (مجهول): السيرة الشعبية للحلاج (الدراسة) ص 94.

على الأنا. ويرى سامي مكارم أن الحلاج هدف من موته إلى الفناء، والفداء، والتجدد، على النحو التالي:

"أولاً: تصفية الكليّة من كل أنائية، والوصول إلى غاية تحقّقه بالتوحد، وذلك باستهلاك ناسوتيته في اللاهوتية استهلاكاً كاملاً.

ثانياً: فداء العالمين حباً لهم، وبالتالي هداية لهم إلى حقيقتهم، وخلصاً لهم من الحياة في ظلمة الوهم.

ثالثاً: (نورزة) الناس - على حدّ تعبيره - أي تجددهم ليحققوا الانبعاث في الحق والحياة فيه"⁽¹⁾.

فإذا نظرنا في كل هذا الذي كان يهدف إليه الحلاج من تضحّيته، وبحثنا عن حظّه - مقابل حظوظ الناس - لوجدنا أنه لا يريد لنفسه إلا التخلص منها. فإذا نظرنا إلى علم النفس ثانياً، رأينا التضحّية سروراً، لأنّ "الرجل الذي يضحي بحياة ناعمة من أجل حياة البطولة الشاقة يختار بين وظيفتين للنفس، ويختار بحق تلك التي تبدو له موصلة إلى تحقّق للذات أكبر، وإلا فهو غير محقّ في الإقدام على هذه التضحّية. وما تحمّل المسيح الصلْبَ إلا من أجل السرور الذي وجدّه أمامه"⁽²⁾، وهذا ما يقوله فريد الدين العطار في مثل هذا الألم الذي يراه كنزاً: "إن يصيبك مكروه أو ألم، فهذا مجال فخر لك، لا مجال حسرة وتألّم، وكل ما أصاب الأنبياء من بلاء، لا وجه شبه بينه وبين ما حدث في كربلاء، ما يبدو لك في صورة ألم، يُعدّ في نظر ذوي العقول كنزاً"⁽³⁾.

إن إقرار الألم والتضحّية لذّة وسروراً يحيل إلى ما بين الفتوة والأخلاق المسيحية من وشائج، سواء في ممارسات التنسك التي يرى فيها بعضهم الجذور

(1) مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون ص 63.

(2) هادفيلد، ج.أ: علم النفس والأخلاق - تر: محمد عبد الحميد أبو العزم - را: د. عبد العزيز القوصي - مكتبة مصر - القاهرة (د.ت). ص 169 - 170.

(3) العطار، فريد الدين: منطق الطير - تر: د. بدیع محمد جمعة - دار الأندلس - (د.م) ط 2 1979. ص 298.

البعيدة للمازوخية - ولا سيما في صورة سمعان العمودي الذي عاش في القرن الخامس الميلادي في أنطاكية ، وقد أمضى السنوات الأخيرة من حياته مقيماً على رأس عمود⁽¹⁾ - أو في المحبة المسيحية عامة التي تقضي بحب الأعداء والمبغضين⁽²⁾ .

وإذا ما أصبح الألم والتضحية لذةً وسروراً كان المسيح على صليبه هو الحمل المنتصر الذي هزم الوحوش جميعاً⁽³⁾ ، وكان يوم مصرع الحلاج عند طه عبد الباقي سرور - صاحب أول كتاب بالعربية عن الحلاج - "هو نقطة الانطلاق في حياة الحلاج ، وهو سرُّ خلوده وسحره التاريخي"⁽⁴⁾ ، حتى أنه يقول: "إن يوم المصراع هو يوم النصر للحلاج ، ويوم الهزيمة الكبرى للخلافة العباسية"⁽⁵⁾ .

* * *

إن أخلاق الفتوة - أو الملامتية - هي ثورة تروم قلب القيم تعبيراً عن الاحتجاج على أذعياء القيم ممن زعموا أنهم الأوصياء على تحقيق شريعة الله في الأرض ، ولذا كان من أصول الملامتية أن "رأوا التزُّين بشيء من العبادات في الظاهر سُركاً"⁽⁶⁾ ، وفي هذا المقام الذي يتطلب التعالي فوق الظهور بمظهر العابد ، يشير جلال الدين الرومي بشعره إلى الحسين بن منصور الحلاج بعبارة (المنصورين) حين يقول: " ما أكثر المنصورين الذين لا يعرفهم أحدٌ ، الذين بسبب اعتمادهم على روح العشق تركوا القول على المنابر ، واعتلوا المشانق"⁽⁷⁾ .

(1) انظر: زيناتي ، جورج: النفعية - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج2 قسم2 ص1353.

(2) انظر: زيعور ، علي: المسيحية - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج2 قسم2 ص1256.

(3) انظر - على سبيل المثال - : السواح: الرحمن والشيطان ص182.

(4) سرور: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي ص198.

(5) نفسه ص199.

(6) السلمي: أصول الملامتية ص150.

(7) الرومي ، جلال الدين: يد العشق (مختارات من ديوان شمس تبريز - المجموعة الأولى) - تر:

د. عيسى علي العاكوب - المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية - دمشق ط1

1423هـ - 2002م. ص48.

ويروي الهروي (ت481هـ) في طبقاته أن الحلاج دقَّ يوماً باب الجنيد فقال:
من أنت؟
قال: حقُّ!

فقال الجنيد: بل بحق.. أي خشبة تفسدها!.

وهنا يضيف العطار ردَّ الحلاج بنبوءة: "يوم أخضب الخشبة بدمي، تعود أنت
لللبس عباءة الفقيه"⁽¹⁾.

وحتى خرقة الصوفية إذا ارتداها الراغبون في استعباد العباد بزعم أنهم
الأوصياء على نشر طريقة الحقيقة، تحولت إلى عباءة فقيه، وكان على الأحرار من
الصوفية رميها، وهذا ما فعله الحلاج عندما رأى شيوخه - ومنهم الجنيد - يأخذون
عليه انطلاقتهم في رؤاه وأقواله، فما كان منه إلا أن رمى ثياب الصوفية وأخذ في
صحبة أبناء الدنيا⁽²⁾.

ومثل هذا الاحتجاج على أهل الطريقة هو ما يجعل الملامتية تأتي في قمة
الصوفية، أو في "أعلى الطائفة" وفق تعبير ابن عربي⁽³⁾، لأنها تكون قد أنجزت
احتجاجاً مضاعفاً على الجمود والتزيف. وقد سبق الحلاج إلى سلوكه هذا من قبل
رجل من أشهر رجال الملامتية في خراسان وهو أبو حفص الحداد الذي كان "إذا
دخل البيت يلبس المُرَقعة والصوف وغير ذلك من ثياب القوم، وإذا خرج إلى
الناس لبس الحسن، ويخرج إليهم بزّي أهل السوق"⁽⁴⁾.

(1) ماسينيون: آلام الحلاج. ج1 ص141.

(2) ابن باكويه، محمد بن عبد الله: بداية حال الحلاج ونهايته - منشور في كتاب: تراث الحلاج -
تحقيق وإعداد د. عبد اللطيف الراوي - د. عبد الإله النبهان - دار الذاكرة - حمص ط1
1996. ص28. وانظر: ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ص66 -67. وربما
يذكر جلال الدين الرومي بفعل الحلاج في رمي الخرقة حين يقول: "نَسَجَ قلبي أطلسَ
جديداً، صرت عدواً لهذا المرقع". الرومي: يد العشق ص261.

(3) ابن عربي، محيي الدين: اصطلاح الصوفية. نقلاً عن: أبي خزام: معجم المصطلحات
الصوفية ص168.

(4) السلمي: أصول الملامتية ص163.

فإذا كانت المرقعة احتجاجاً على عباءة الفقيه الرامزة إلى تخنيط الدين في قوالب، فإن هذه المرقعة تغدو رمزاً للجمود أيضاً حين تنتشر ويرتديها من ليس أهلاً لها. بل إن الطرق الصوفية قد انطلقت "من الثورة على رسوم الفقهاء لتنتهي إلى الانغلاق في رسوم الطريقة، وهي أكثر وأكبر"⁽¹⁾، ولهذا قال الملامتي الكبير أبو حفص: "لا تكن عبادتك لربك سبباً لأن تكون رباً يستعبد عبيده"⁽²⁾.

إن الصوفية في جوهرها مشروع إبداع مستمر، ومتمى وقعت في التقليد، تحوّلت عن جوهرها، ووقعت في المحذور الذي خلقت لتثور عليه، وجوهر الصوفية تعبر عنه الملامتية خير تعبير، لأن الملامتية هي قمة التصوف، أي هي شكله الأكثر تطرفاً، ومتى اعتدل التصوف عدل عن جوهره الثائر والاحتجاجي والمنفتح، يقع في التقليد والانغلاق.

وما نسبة الحلاج كلاً من فرعون وإبليس إلى الفتوة إلا شكل من أشكال الاحتجاج على الخطاب السائد، وهو احتجاج يصل حد الاستفزاز وخلخلة العقول والقيم حين يعلن: "تناظرت مع إبليس وفرعون في باب الفتوة، فقال إبليس: إن سجدت سقط مني اسم الفتوة.

وقال فرعون: إن آمنت برسوله، أسقطت من منزلة الفتوة*.

وقلت: إن رجعت عن دعواي وقولي، أسقطت من بساط الفتوة"⁽³⁾.

ويكتمل انقلاب القيم حين يغدو رمزاً الشرّ الكبيران، في الثقافة الإسلامية السائدة، صاحبه وأستاذه: "صاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، إبليس هُدد بالنار، وما رجع عن دعواه، وفرعون أُغرق في اليم، وما رجع عن دعواه، ولم يقرّ بالواسطة البتة.

(1) الجابري: العقل الأخلاقي العربي ص 488.

(2) السلمي: أصول الملامتية ص 169.

* السلمي يسقط فرعون من الفتوة لأنه من صنيعه على موسى حين قال له: (ألم نربك فينا وليداً) الآية. السلمي: المقدمة في التصوف وحقيقته ص 59.

(3) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 62.

وإن قُتلتُ، وقُطعتُ يداي ورجلاي، ما رجعتُ عن دعواي." (1)

وهذا يعني أن جوهر الملامتية الحلاجية يقوم على أن يكون لك صوت نابع من ذاتك، وأن تتمسك بهذا الصوت مضحياً بكل مصلحة مهما بلغت، فنقيض هذه الأخلاق هو أخلاق المصلحة، أو البراغماتية، إذا لم يكن النقيض هو أخلاق الإمعة والتملق والانتهاز، أو ما يعرف اصطلاحاً بالأخلاق الفريسية*.

* * *

لا شك أن أخلاق الفتوة - أو الملامتية - تقع في إرباكات حين تتجاوز في مبالغاتها طاقة الأشياء والمعاني، فإذا كان أشد ما يضر الواحد من أهل هذه الفئة قلة تبصره بعيوبه، ورضاه عن نفسه، فكيف يمكن أن يجمع كل فضائل الأنبياء والصحابة ويطلب منه أن "لا يقع في قلبه خاطر مما هو فيه أن حاله مرض، بل يرى عيوب أفعاله ونقصان نفسه وفضل إخوانه عليه في جميع هذه الأحوال" (2)!. أو كيف يحقق الملامتي عملياً أصول مخالفة النفس، فإذا كان من الممكن أن يعاشر من يبغضه ولا يعاشر من يودّه، ويأكل ما يعافه ويدع ما يشتهيه، فكيف "يسافر إذا أراد المقام، ويقىم إذا أراد السفر" (3)! مثلاً.

ومثل هذه الإرباكات توقع الملامتية في ما أسماه الجابري بد (فناء الأخلاق) (4). أما سلوكهم القاصد إلى سقوطهم من أعين الناس فقد جرّ عليهم سخرية خصومهم من أمثال ابن الجوزي (5)، وإن كان هذا يصب في قصدهم الأخلاقي ذاته، أي أنهم يقصدون أن يجرّوا على أنفسهم الملامة.

(1) نفسه ص 63.

* يتحدر المصطلح من تسمية طائفة يهودية (الفريسيين)، والأخلاق الفريسية تقوم على الشكلائية والنفاق. انظر: معجم علم الأخلاق ص 288 - 289.

(2) السلمي: أصول الملامتية ص 154.

(3) نفسه ص 149.

(4) انظر: الجابري: العقل الأخلاقي العربي ص 487 - 488.

(5) ابن الجوزي: تلبس إبليس ص 282.

وأما تحول الفتوة في عصور متأخرة إلى جماعات من العيارين والشطار تنهب الحوانيت والأسواق، فإن هذا التحول يخرجها من الفتوة التي نتحدث عنها، والتي تقوم على الإيثار والتضحية وإسقاط كل مصلحة للنفس، ولا تتعلق هذه الفتوة بتلك إلا بقدر ما يقوم أحد العيارين والشطار بفعل يعبر عن الإيثار والتضحية دون قصد الظهور بمظهر المؤثر أو المضحّي، وعندها يكون فتى، وتكون أخلاقه أخلاق الفتوة.

المبحث الثاني

الفناء

إذا كان الخير "هو غرض أفعال الإنسان جميعها"⁽¹⁾، وكانت هذه الأفعال متفاوتة في تدرجها على سلم الخير، فإن السؤال الذي نطرحه في هذا المبحث: ما هي ذروة الخير في تجربة الحلاج؟

وطالب الإجابة على هذا السؤال ينظر في الخير كما حدته الشريعة الإسلامية فيجده في الفوز بنعيم الآخرة (ذلك الفوز العظيم) (سورة الصف: 12)، أي أن ذروة الخير هي الجنة. وقد تبين في المبحث السابق الفتوة، أن الجنة لا تمتلك هذه القيمة في التقويم الأخلاقي الصوفي، بل إن الجنة قد تكون عقبة في بلوغ الهدف الأسمى، أو الغاية، كما يقول الحلاج: "ارجع إلى الله! إن الغاية الله"⁽²⁾.

إلا أن وصف الله بـ(ذروة الخير)، أو (الهدف الأسمى)، أو (الغاية)، لا يخلو من غموض، فما المقصود بأن يكون الإله هدفاً للإنسان؟

لقد أعطى التصوف - بين اعتداله وتطرفه - إجابتين على هذا السؤال، فتمثلت إجابة الاعتدال بأن المقصود من أن يكون (الله) هو الغاية، أن (رضا الله) هو الغاية، فليس للعبد من غاية إلا رضا معبوده.

ولكن، إذا كانت الشريعة لا ترى من (الرضا)، في نهاية المطاف، إلا زحزحة

(1) عطية، أحمد عبد الحليم: خير - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية - مج 1 ص 417.

(2) الحلاج: الديوان ص 74.

عن النار، وفوزاً بالجنة، فإن التصوف المعتدل أبقى (الرضا) قيمة بذاته، لا بما ينتج عنه من نعيم الجنة، فالقشيري يروي أن الله يشرف على أهل الجنة، ويقول: يا أهل الجنة سلوني!. فيسألونه الرضا⁽¹⁾.

ويوحّد المتصوفة بين رضا الله عن العبد، ورضا العبد عن الله، والثاني يعني رضا العبد بقضاء الله وقدره، فيقول الجنيد: "الرضا ترك الاختيار"⁽²⁾، ويقول ذو النون المصري: "الرضا سرور القلب بمُرّ القضاء"⁽³⁾.

أما إجابة التصوف المتطرف، فتري في كون الله غايةً، أن الصوفي بهمته العالية لا يرضى سقفاً لذروة الخير، في طموحه، أقلّ من الفناء في المثل الأعلى لكل كمال، وهذا المثل الأعلى الفريد في الوجود هو الله.

هل يقصد الحلاج من قوله أن غايته هي الله، أو قوله:

وإن تَمَنَّيْتُ شَيْئاً فَأَنْتَ كُلُّ التَّمَنِّيِّ (4)

أن هدفه هو تمثّل الأخلاق الإلهية؟

يقول السراج الطوسي في القوم الذين غلطوا في فهم الفناء: "سمعوا كلام المتحققين في الفناء، فظنوا أنه فناء البشرية (...). ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرّق بين البشرية وأخلاق البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر (...). وأخلاق البشرية تُبدل وتغيّر"⁽⁵⁾.

فهل المقصود، من الفناء، التخلي عن الأخلاق الطبيعية، والعمل بموجب أحكام الشريعة، سيّما وأن الطوسي يمثل لهذا الفناء بـ"فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر"⁽⁶⁾، والقشيري يراه في "سقوط الأوصاف الذميمة"⁽¹⁾؟.

(1) القشيري: الرسالة القشيرية ص 192.

(2) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 119.

(3) نفسه، والصفحة نفسها.

(4) الحلاج: الديوان ص 63.

(5) السراج الطوسي: اللمع ص 543.

(6) نفسه، والصفحة نفسها.

لو كان القصد من الفناء هو الاكتفاء بهذا الحد، ما احتاج المتصوفة إلى هذا المصطلح، إذ كان الحُض على العمل بموجب أحكام الشريعة يغني عن الفناء، ولو كان فناء الصوفي "هو أن يفنى عن الحُطُوظ"⁽²⁾، بمعنى فناء الانشغال بالمنفعة، لما تجاوز حد (الفناء) مفهوم (الفتوة)، ولما أنكر الفقهاء عبارة (الفناء)، ولكنهم منكرون، بل إن "أهل الظاهر ليسوا أكثر تحييراً في عبارة من العبارات منهم في هذه العبارة"⁽³⁾، وقد ميزوا بين ثلاثة أشكال من الفناء:

1- الفناء عن وجود السوى: وهو فناء ما سوى الله، ويقول عنه ابن تيمية (661-728هـ): "هو فناء أهل الوحدة الملاحدة كما فسروا به كلام الحلّاج، وهو أن يُجعل الوجود وجوداً واحداً"

2- الفناء عن شهود السوى: وهو الفناء عن مشاهدة ما سوى الله، ويرى ابن تيمية أن هذا الفناء يعرض لطائفة من السالكين، ويُمثّل له بأن رجلاً كان يحب آخر، فوقع المحبوب في الماء، فألقى المحب نفسه خلفه، فقال أنا وقعت، فلم وقعت أنت؟

قال: غبت بك عني، فظننت أنك أني⁽⁴⁾.

3- الفناء عن إرادة السوى: وهو فناء العبد بمراد الله عن مراده، و(المراد) هنا هو "المراد الديني الأمري، لا المراد الكوني القدري"⁽⁵⁾، كما بين ابن القيم الجوزية (ت751هـ)، وبيانه هذا يغدو تصنيفه مطابقاً لتصنيف أستاذه ابن تيمية، من حيث المعنى، وإن خالفه باللفظ، فالشكل الثالث عند ابن تيمية هو (الفناء عن عبادة السوى). والفناء، في المراد الديني الأمري، هو فناء في تطبيق أوامر الشريعة، وهو الفناء الذي يقبل به عامة المسلمين.

(1) القشيري: الرسالة القشيرية ص 67.

(2) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 145.

(3) الهجويري: كشف المحجوب ج 2 ص 480.

(4) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل - مصر 1341 ج 1 ص 62. نقلاً عن: ماسينيون: أخبار

الحلاج (هامش التحقيق) ص 79.

(5) ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين ج 1. نقلاً عن: حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي

ص 189-190.

أما عند المتصوفة، فيضع القشيري تصنيفاً ثلاثياً للفناء يخالف هذا التصنيف المتدرج نحو الفناء المعتدل المقبول من العامة، وذلك بتدرجه نحو الفناء المتطرف، فالفناء الأول عند القشيري هو "فناء [العبد] عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق، ثم فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه في وجود الحق"⁽¹⁾.

وإن انقلاب التدرج في أشكال الفناء، بين أهل الظاهر والمتصوفة، يعكس صورة السلم القيمي للفناء، عند كل من الفريقين، فإذا رأى أهل الظاهر ذروة السلم في الاعتدال وحرفية النص، رآها المتصوفة في التطرف والتأويل. ولا ينقض هذا التوجه العام تحفظ مثل تحفظ الهجويري الذي ينفي كون الفناء فقداً للذات وانعداماً للشخص⁽²⁾، فحين يبين السراج الطوسي أن الفناء هو فناء الأخلاق البشرية، يسارع إلى نفي كون هذا الفناء فناً للبشرية⁽³⁾، لأن القول بفناء البشرية يعني استبدال عقيدة التوحيد المعبر عنها بـ(لا إله إلا الله) بعبارة (لا موجود على الحقيقة إلا الله)، ويرى نيكولسون (1868 - 1945) أن مثل هذا الاستبدال المفضي إلى وحدة الوجود يفقد الإسلام كل معناه⁽⁴⁾، فالإسلام - كما يقول محمد إقبال (1876 - 1938) - يثبت سائر الموجودات، ويفرد الله بالألوهية لا بالوجود⁽⁵⁾.

فهل ثمة موجود سوى الله عند الحلاج؟

إن ذروة المسعى الأخلاقي عند الحلاج، تتمثل في أن يكون موجوداً وجوداً حقيقياً، لا وجوداً زائفاً، فـ(الفناء) - عنده - هو فناء الوجود الزائف. والوجود الحقيقي يأخذ - في طرح الحلاج - صفة (القدم) مقابل الوجود الزائف الذي يأخذ صفة (الحدث)، فيقول: "يا [من] هو أنا وأنا هو! لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم"⁽⁶⁾.

(1) القشيري: الرسالة القشيرية ص 69.

(2) الهجويري: كشف المحجوب ج 2 ص 482.

(3) السراج الطوسي: اللمع ص 543.

(4) نيكولسون: في التصوف الإسلامي ص 102.

(5) صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته ص 17.

(6) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 21.

فإذا أضفنا قوله "لا فرق بيني وبينك إلا الإلهية والربوبية"⁽¹⁾، تبين أن هذا الفرق الوحيد الذي يرى الحلاج أن مولاه قد خصَّ به ذاته - وهو القدم - هو الألوهية ذاتها. فالقديم - كما يعرفه الجرجاني (740-816هـ) - هو "الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره"⁽²⁾، وبذلك يكون القدم هو "حكم الوجوب الذاتي"⁽³⁾، وفق عبارة عبد الكريم الجيلي (ت832هـ)، هذا الوجوب الذي يعني أن الوجود أصيل في الذات وغير مستمد من وجود آخر.

ويجعل الحلاج من القدم مرادفاً للوجود حين يقابل القدم بالعدم، في قوله: "نزول الجمع* وورطة وغبطة، وحلول الفرق** فكاك وهلاك. وبينهما يتردد الخاطران، إما متعلق بأستار القدم، أو مستهلك في بحار العدم"⁽⁴⁾.

وكما ينتج عن مقابلة القدم بالعدم، مرادفة القدم للوجود، ينتج، أيضاً، مرادفة الحدث للعدم. وهذه النتيجة التي تساوي بين الحدث والعدم، فتجعل من الخلق وجوداً زائفاً وطارئاً وفانياً، لا يتطلب استنتاجها مثل هذا القياس القائم على الترادف والمقابلة، فالحلاج يعبر عنها بشكل مباشر في قوله الذي يختم به بستان المعرفة: "الحقُّ حقٌّ، والخلقُ خلقٌ"⁽⁵⁾، والذي يعني: "الحقُّ حقٌّ، والعبد باطل"⁽⁶⁾. ويقول ابن عربي (560-638هـ) في مواقع النجوم: "الباطل إشارة إلى العدم"⁽⁷⁾.

وهذا يعني أن الفرق الوحيد بين الحق والخلق هو القدم، والقدم هو الإلهية والربوبية، وهو، أيضاً، الوجود.

(1) نفسه ص24

(2) الجرجاني: كتاب التعريفات ص198.

(3) الجيلي: الإنسان الكامل. نقلاً عن: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص141.
* الجمع هو شهود الحق بلا خلق. الكاشي السمرقندي: اصطلاحات الصوفية. نقلاً عن: أبي

خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص69.

** الفرق هو إشارة إلى خلق بلا حق. نفسه ص135.

(4) ماسينيون: أخبار الحلاج ص50.

(5) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص79.

(6) ماسينيون: أخبار الحلاج ص56.

(7) ابن عربي: مواقع النجوم. نقلاً عن: الحكيم: المعجم الصوفي ص338.

إن التمييز بين الله والإنسان، أو بين الحق والخلق - وفق تعبير الحلاج - من حيث (الوجود) و(العدم)، وهما مصطلحان ينتميان إلى مبحث الوجود (ontology) يتضمن جانباً قيمياً من حيث أن (الموجود) ينطوي على الصفات الأخلاقية والجمالية الموجبة، ويأتي على النقيض منه من كان في حكم العدم.

إن العالم الواقعي الحسي يشهد للإنسان - أو الخلق - بنوع ما من الوجود، إلا أن هذا النوع من الوجود طارئ ومؤقت، أو زائف وباطل، بينما الوجود الإلهي السرمدى، هو وجود حقيقي. ولذا فإن الإنسان في مسعاه الأخلاقي والجمالي يتجلى له الوجود الإلهي في ذروة طموحه القيمي.

إن الوجود الحقيقي للذات الإنسانية - على الصعيد الاجتماعي - هو وجود السيد الحر، أما وجود العبد فهو وجود منقوص، فإذا كان "الإسلام يميل إلى تصوير العلاقة الشخصية بين الله والإنسان بصورة العلاقة بين السيد الذي لا مرد لأمره، وبين عبده"⁽¹⁾، فإن أخلاق العبد في (الشريعة) تميل إلى تحقيق الكم الأكبر من المنافع والمصالح التي تتمثل ذروتها بالنجاة من النار ودخول الجنة، بينما تقوم أخلاق العبد في (الفناء) على انسحاق شخصيته والذوبان في ذات الحق حتى يكون هو هو.

وكثيراً ما يصرح الحلاج بهذا التماهي بين ذاته وذات الحق بعبارة (أنا أنت) أو (أنت أنا) في مثل قوله:

جُبلتُ رُوحك في رُوحِي كما يُجبلُ العنبرُ في المسكِ الفتيقُ
فإذا مسك شيءٌ مسني فإذا أنت أنا لا نفترق⁽²⁾

إلا أن هذا القول، كما يعني تماهي الذاتين أو اتحادهما أو حلول إحداهما في الأخرى، فإنه ينطوي على خطورة القول بسيدين اثنين، أو القول بالكثرة، فيعبر الحلاج - بصيغة الاستغفار - عن براءته من مثل هذا القصد:

⁽¹⁾ C.C.J.Webb - God and personality - نقلاً عن: نيكولسون: في التصوف الإسلامي

ص 111.

⁽²⁾ الحلاج: الديوان ص 54. وانظر: ص 32 و 35 و 65.

أأنت أم أنا هذا في إلهين! حاشاك حاشاك من إثبات إثنين!⁽¹⁾

فكيف يكون اتحاد الذاتين عند الحلاج؟

يعيد ماسينيون (1883 - 1962) نظرية الحلاج في وحدة الهويتين - أو ما عُرف بنظرية (هو هو) (لاهوت وناسوت) - إلى ما احتفظ به القرآن من التراث اليهودي - المسيحي، من أن الله خلق الإنسان على صورته⁽²⁾، وقد جاء في الكتاب المقدس: (خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه) (التكوين 1/37). ولكن ماسينيون لم يُشير إلى آية في القرآن تحمل مثل هذا المعنى، بل أشار إلى الحديث: "إن الله خلق آدم على صورته"⁽³⁾. ومن المرجح في هذا الحديث أن الضمير (الهاء) في كلمة (صورته) يعود إلى (آدم)، بمعنى أن الله خلق آدم على الصورة البشرية المعروفة. وهذا لا يعني استبعاد أثر النص التوراتي ونص الحديث، في ولادة النظرية، بل إمكانية الإشارة إلى أن ثمة مؤثرات إسلامية قد تكون أقرب إلى جوهر النظرية الذي لا يعني التشابه بين صورتين، بقدر ما يعني اندغام هويتين في هوية واحدة، فخلق الله الإنسان على صورته قد يُفضي إلى ثنائية وكثرة، وقد يكون مثل الآية القرآنية (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) (سورة ق: 16)، من المؤثرات الأقرب.

وعلى أية حال فإن الحلاج ليس صاحب الريادة في هذه النظرية، فقد مهد له الطريق مواطنه الفارسي الأصيل أبو يزيد البسطامي (188 - 261هـ) الذي يراه نيكولسون أول واضح لمذهب الفناء⁽⁴⁾. فهو يكرر في شطحاته عبارة (أنا أنت) ومرادفاتها بكثرة قد توازي ما عند الحلاج، ومنها قوله: "فقرّبي قريباً لو جعل لي إليه سبيلاً أقرب من الروح إلى الجسد، ثم قال: يا أبا يزيد! إنهم كلهم خلقي

(1) نفسه ص 67.

(2) - ماسينيون: ملاحظات. منشور في: الحلاج: كتاب الطواسين ص 204.

(3) مسلم: صحيح مسلم ج 4 ص 2183.

(4) نيكولسون: في التصوف الإسلامي ص 23.

غيرك. فقلت: فأنا أنت، وأنت أنا"⁽¹⁾. ومع هذا يمكن أن يكون الحلاج هو الأعمق تعبيراً عن نظرية (هو هو) التي تعني "بمقصدها الصوفي: ليس ثم غير الله، وفي انطلاقتها النفسية: ليس ثم سوى الإنسان المتأله الطامع باللامتناهي"⁽²⁾، ويمكن أن يكون هو الأكثر اندفاعاً في إظهارها.

والآن - على الصعيد الأخلاقي - هل تحقق للحلاج مبتغاه من إقراره الوحدة بين ذاته وذات الحق؟

وبصيغة أخرى: هل وصل إلى ذروة الخير التي ينشدها؟

ربما لا نجد صوفياً أكثر مكابدةً واضطراباً في طريق الفناء، وأكثر تحرقاً لتحقيقه، من الحلاج. فهو واثقٌ من أن الإلهية لا تمتزج بالبشرية، وذلك لانتفاء الشبه بين القديم والمحدث⁽³⁾. وإذا حدث هذا الامتزاج الذي يعني ظهور الصفات الإلهية وفناء الصفات البشرية⁽⁴⁾، فهو لا يدوم - أو لا يبقى - لأن بقاء الفناء هو مقام النبين، كما يقول الكلاباذي⁽⁵⁾، ولهذا فإن الحلاج دائم الشكوى من ثقل الصفات البشرية:

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي فَارْفَعْ بِلُطْفِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ⁽⁶⁾

فهذا الـ(إني=أنا) البشري يعذب الحلاج بتوالي حضوره بعد غيابه، فبغيا به يتجلى الحق حتى يصبح هو الكل، أو الكل هو، وبحضوره يغيب تجلي الحق حتى

(1) البسطامي: النور من كلمات أبي طيفور. منشور في: بدوي: شطحات الصوفية ص 153. ويرى د. ماجد فخري أن البسطامي والحلاج هما من المتصوفين الجريئين الذين تيمهم الحب الإلهي حتى خطوا في القرن التاسع الميلادي الخطوة الأخيرة عبر هاوية وحدة الوجود. فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص 332.

(2) العجم، د. رفيق: البعد الذاتي في عرفانية الحلاج وتصوفه - منشور في: مجلة الفكر العربي المعاصر - العدد (70 - 71) - مركز الإنماء القومي - بيروت - نوفمبر، ديسمبر 1989. ص 79.

(3) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 47.

(4) نفسه ص 49.

(5) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص 145.

(6) الحلاج: الديوان ص 67.

يشهد الحلاج بنفي الحق⁽¹⁾، أو عدمه. ولكن، لو استمرَّ تجلي الحق هل يكون الحال أفضل؟

يقول الحلاج: "ليس يَسْتَبِرُّ عني لحظة فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيتي في لاهوتيته، وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر، ولا وجه ولا خبر"⁽²⁾!

فهذه شكوى، أيضاً، حتى في ديمومة التجلي وفناء الصفات البشرية، أو استهلاك الناسوتية في اللاهوتية. فإذا كان الحلاج يشكو من الغياب بعد الحضور في الفناء، ويقول: "الويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصل!"⁽³⁾، ثم إذا استمر هذا الحضور ولم ينقطع، شكاً أيضاً وطلب لحظة ليستريح، فماذا يريد؟ يبدو أن الحلاج لم يروه ماء المجاز، وكما تقف الشريعة في طباق مع الحقيقة في ثنائية (الحقيقة والشريعة)، كذلك المجاز في ثنائية (الحقيقة والمجاز)، ففناء (الصفات البشرية)، مع بقاء (البشرية)، كأنه فناء مجازي، والحلاج في اندفاعه الصاعق باتجاه الفناء يطلب فناءً حقيقياً. ومن زاوية الفناء هذه يمكن قراءة مطالباته المستمرة، بالموت:

أُقتلونني يا ثقاتي! إنَّ في قَتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي
أنا عندي: محو ذاتي من أجل المكرمات
وبقائتي في صفاتي من قبيح السيئات
سئمت رُوحِي حياتي في الرسوم الباليات
فاقتلونني واحرقونني بعظامي الفانيات!⁽⁴⁾

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 14.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 26.

(3) نفسه ص 25.

(4) الحلاج: الديوان ص 29.

ويقول إن يوم قتله هو أسعد أيام عمره⁽¹⁾، ويتشوق إلى هذا اليوم الذي يراه نورزة⁽²⁾، أو ولادةً جديدةً. ويختار عبارة (المحق) من عبارات الفناء، فيقول:

إتحد المعشوق بالعاشق إبتسم المومق للوأمق
واشترك الشكلاّن في حالة فامتحقا في العالم الماحق⁽³⁾

وربما كان (المحق) أقرب مرادفات الفناء، إلى الموت. و(المحق) فوق (المحو) لأن المحو يبقى أثراً، والمحق لا يبقى أثراً⁽⁴⁾. فإذا كان (المحو) هو فناء أفعال العبد في فعل الحق، و(الطمس) فناء صفاته في صفات الحق، فإن "المحق هو فناء وجود العبد في ذات الحق"⁽⁵⁾.

وفي طاسين الفهم نقرأ تمثيلاً رمزياً للفناء في صورة (الفرّاش والمصباح) يقدم الفناء في صورة الموت واحتراق الجسد:

"الفرّاش يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال.

ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة.

لم يرض بضوئه وحرارته، فيلقي جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر، حين لم يرض بالخبر.

فحينئذ يصير متصاغراً متطائراً، فيبقى بلا رسمٍ وجسمٍ واسمٍ ووسم⁽⁶⁾.

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص15.

(2) نفسه ص44. ويوم النوروز، أو النيروز، هو اليوم الأول في السنة الفارسية.

(3) الحلاج: الديوان ص56.

(4) القشيري: الرسالة القشيرية. نقلاً عن: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص158.

(5) الكاشي السمرقندي: اصطلاحات الصوفية. نقلاً عن: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص158.

(6) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص47.

ومن الأرجح أن يكون (علم الحقيقة) هو (العلم اللدني) الذي عرفه التهانوي (ت بعد 1158هـ) بأنه العلم "الذي تعلّمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك ونبي .." (1)، و(حقيقة الحقيقة) تقاربها (حقيقة الحقائق) كما عبر عنها الكاشي (ت730هـ) بـ"الذات الأحادية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع، وحضرة الوجود" (2)، و(حق الحقيقة) قد يقابل (حق اليقين) في تعريفات الجرجاني (740 - 816هـ)، فإذا كان (علم) كل عاقل الموت هو (علم اليقين)، فإن (ذوق) الموت هو (حق اليقين) (3).

ففناء الحلاج يصل إلى (حق الحقيقة) أو (حق اليقين)، لأن هذا الفناء هو أعلى التصوف، إذ يروى أن الشبلي قد سأل صاحبه الحلاج، وقد قُطعت يده ورجلاه وصُلب على الجذع: "ما التصوف؟ فقال: أهونُ مرقةً منه ما ترى" فسأله: "ما أعلاه؟

فقال: ليس لك إليه سبيل، ولكن سترى غداً، فإن في الغيب ما شهدته وغب عنك" (4).

فإذا كان هدف التصوف أن يُقطع الرأس بسيف الشريعة في سبيل العشق (5)، فإن الحلاج قد نال هدفه حقيقةً لا مجازاً.

(1) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. نقلاً عن: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص128.

(2) الكاشي السمرقندي: اصطلاحات الصوفية. نقلاً عن: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص76.

(3) الجرجاني: كتاب التعريفات ص101.

(4) ماسينيون: أخبار الحلاج ص36.

(5) ماسينيون: آلام الحلاج ج1 ص506.

المبحث الثالث

الأخلاق الجمالية

ليس من اليسير الفصل بين القيمة الأخلاقية والقيمة الجمالية، أو بين الخير والجميل، فحاجات البحث العلمي هي التي تقتضي إيجاد الحدود والفواصل بين أشياء لا تعاش إلا متصلة ومتداخلة. فالخير والجميل كان يجري التعبير عنهما، عند اليونان، بلفظة واحدة هي (kalokagathos)، ومثلها في العربية كلمة (حَسَن⁽¹⁾)، وهذه اللفظة تُطلق على كل ما يجلب للمرء متعة أو منفعة. وربما كان في مفهومي المتعة (hedonism) والمنفعة (utilitarianism) مفتاح لغز التمييز بين الأخلاقي والجمالي. فأساس القيمة هو المتعة، أو اللذة⁽²⁾، كما قال أريستوبس القورينائي (Aristippus) (435- 355 ق.م)، إلا أن أبيقور (341- 270 ق.م) ميز بين لذة مباشرة ولذة غير مباشرة، إذ رأى أن المرء يلدُّ بذكري اللذة الماضية، ويلدُّ بأمل اللذة المستقبلية. ونصح، في إرشاده الأخلاقي، بالإقدام على ألمٍ تعقبه لذة، وباجتناب لذة صغرى تحرمننا من لذة كبرى، وباجتناب لذة يعقبها ألم. وفي كل ذلك إنما كان أبيقور ينهض بصرح القيمة تأسيساً على القيمة الجمالية، أو اللذة المباشرة. ثم انتقل بهذه القيمة الجمالية، عبر إدخاله مفهوم الاقتصاد والتقنين، إلى الفضاء الأخلاقي القائم على المنفعة، وكأن القيمة الأخلاقية هي تقنين اقتصادي للقيمة الجمالية أو اللذة. فالقيمة الجمالية اللاذئة تقوم على البداهة الأولى، وعلى

(1) زيعور، علي: ضمير (وجدان) - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 1 ص 545.

(2) كون: معجم علم الأخلاق ص 44.

الحدس المباشر بالآن، أما القيمة الأخلاقية فهي نتاج أعمال العقل المدرك لانقسام الزمن إلى آتات الماضي والحاضر والمستقبل، وهي نتاج اقتصاد اللذة، وذلك بتوفيرها للمستقبل وفق مبدأ المنفعة.

يبدو أن مثل هذا التحليل هو ما قاد النظرة العامة للتمييز بين الخير والجمال، هذا التمييز الذي لم يتضح قبل القرون الوسطى⁽¹⁾. وقد تابع القديس أوغسطين Saint Augustine (354-430م) أفلاطون في جعل (الجميل) قيمة في ذاته، أي أنه يروقنا في ذاته، مميزاً إياه عن (الملائم) الذي يرضينا لعلاقته بشيء آخر، وهذا (الملائم) أو (النافع) سيغدو خيراً، أو صفة أساسية للخير.

إلا أن صفة الخير التي حملت، في الفكر المسيحي القروسطي، دلالة على العدل السماوي مقابل الشر الأرضي، اضطربت، على صعيد التفكير الأخلاقي، من تأطيرها بالنافع، فأبقاها أوغسطين سامية وهدفاً أعلى، وجعل من الجمال وسيلة إلى ذلك الهدف.

وكذلك، على صعيد التفكير الجمالي، اضطربت صفة الجميل، إذ كيف يكون الجميل قيمة إيجابية وهو مرتبط بعالم الحواس، "العالم الأرضي الدنس المليء بالخطيئة"⁽²⁾.

ولا شك في أن الإقرار بأن كل لذة هي قيمة جمالية، يجعل جميع اللذات الناشئة عن عمل أعضاء الجسد جمالاً، أي قيمة روحية. وقد احتاط علم الجمال الحديث لذلك بأن ميز بين اللذة الجمالية واللذة المادية، فاللذة الجمالية تتطلب "أن يكون العضو شفافاً لا يعوق اهتمامنا، وإنما يوجهه مباشرة إلى موضوع خارجي"⁽³⁾، حتى كأن "الجهد الجمالي ليس سوى إدراك المرء لحالات نفسه مجسمة في أشياء محسوسة"⁽⁴⁾.

(1) بلوز، دنايف: علم الجمال - المطبعة التعاونية - دمشق 1400هـ - 1980م ص 46.

(2) بلوز: علم الجمال ص 14.

(3) سانتيانا، جورج: الإحساس بالجمال - تر: د. محمد مصطفى بدوي - را: د. زكي نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (د.ت). ص 62.

(4) الحاج، كميل: جمال - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 1 ص 337.

ومثل هذا التمييز بين اللذة المادية واللذة الجمالية، يبدو مؤسساً على ما أثاره أفلاطون في محاورة (هيبياس الأكبر)، من تمييز الجميل عن النافع والمفيد والخير⁽¹⁾، ومن قصر الجمال على حاستي السمع والبصر، إذ يقول سقراط: "الجميل هو المتعة، ليس أية متعة كانت، بل تلك التي تأتي عن طريق البصر والسمع"⁽²⁾، وقد تابع القديس توما الأكويني (1225-1274م) التمييز بين الخير والجمال، وقصر، كذلك، اللذة الجمالية على حاستي السمع والبصر، وأبقى الجميل "منزهاً عن الغرض"⁽³⁾، أي أن قيمته في ذاته. وبين ما يملك قيمة في ذاته، وما يرجى لغرض ينتج عنه، يمكن تلمس الخط الفاصل بين الخير والجمال.

فإذا نظر الباحث في مسألة الأخلاق مدققاً في الفرق بين ما يملك قيمة في ذاته، وما هو مقصود لغاية أخرى، فرمما تكشف له الاتجاهات الأخلاقية منضوية تحت اتجاهين كبيرين، يمكن أن يُطلق على أحدهما (الأخلاق التقليدية)، وعلى الآخر (الأخلاق الإبداعية).

فما هي سمات الأخلاق التقليدية؟

يمكن حدُّ هذه الأخلاق في أن منطلقها ليس في الذات، بل في الخارج، فهي تقوم على تنفيذ لوائح تعليمات في نصوص دينية، أو أعراف اجتماعية، أو دساتير حزبية... الخ. وإن غاية هذه الأخلاق ليست في السلوك الأخلاقي، بل في ما يعد به هذا السلوك من نعيم الآخرة، أو النجاح الاجتماعي.

وهذه الأخلاق يمكن أن تقع في الشكلائية والرياء، أو ما يعرف بـ(الفريسية) التي واجهتها المسيحية، في بداياتها، بطرح (خُلُقِيَّة الباطن) في مقابل (الخُلُقِيَّة الظاهرية)⁽⁴⁾. و(الخُلُقِيَّة الظاهرية) تُعرف بـ(الليغالية legalism)، وهي من اللاتينية

(1) انظر: أفلاطون: هيبياس الأكبر- تر: د.علي نجيب إبراهيم- دار كنعان- دمشق ط1 2003 ص 66-71.

(2) أفلاطون: هيبياس الأكبر ص 86.

(3) بلوز: علم الجمال ص 15.

(4) انظر: كون: معجم علم الأخلاق ص 288-289.

(legalis=شرعي)، وقد انتقدها كانط Kant (1724- 1804) لأن الإنسان فيها لا ينطلق من إحساسه بالواجب، بل من الرغبة في النجاح⁽¹⁾.

وتمتاز الأخلاق التقليدية بجمودها، فهي منظومة من الوصايا والتعليمات الساكنة التي تأخذ طابع الديمومة. ويُطلق برغسون Bergson (1859- 1941) على هذه الأخلاق اسم (الأخلاق المغلقة)، ويشبهاها بالغريزة عند الحشرات، فيقول: "لو ألقينا نظرة فاحصة على مجتمعات النحل أو النمل (...) لوجدنا أن الغريزة هي التي تجعل أفراد تلك الحشرات تحقق من الأفعال ما هو ضروري لصيانة حياتها الاجتماعية، وأما في المجتمعات البشرية فإن (الأخلاق المغلقة)، هي التي تقوم بمثل هذه الوظيفة"⁽²⁾، وبذلك يحدد برغسون القاعدة الكبرى لكل أخلاق مغلقة بأنها "العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع"⁽³⁾.

أما (الأخلاق الإبداعية) فهي على النقيض من تلك الأخلاق، وربما كانت محاربة المسيحية لجمود النص من أبرز تجلياتها، إذ "يحارب المسيح الفريسية لأنها تغرق في الاحترام الشكلي للفضيلة، وفي الوله المتعطرس بالقاعدة، وفي التضحية بالروح لمصلحة الحرف"⁽⁴⁾.

وإذ كان منطلق الأخلاق الإبداعية هو الذات الفردية، فإنها أخلاق حرة، ولا ترضى بأي نداء يعوق نداء الحرية، حتى ولو كان نداء (الجسد) الذي هو من ملحقات الذات الفردية. ولذلك فإن الأخلاق الإبداعية لم تكن أخلاق الشهوات بالضرورة، وهذا تيار الكلبية (Cynicism) من أبرز ممثلي الأخلاق الإبداعية، يقول مؤسسهُ أنتيستينس الأثيني Antisthenes of Athens (435- 370 ق.م): "إن اللذة تستعبد النفس، ولذلك فلا حرب أشرف من الحرب ضد اللذة"⁽⁵⁾.

(1) نفسه ص 334- 335.

(2) إبراهيم: المشكلة الخلقية ص 97.

(3) نفسه ص 99.

(4) زيعور، علي: المسيحية - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 2 قسم 2 ص 1257.

(5) متى، كريم: الكلبية - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 2 قسم 2 ص 1136.

واللذة المقصودة هنا هي اللذة المادية، ولو كانت اللذة بإطلاق لشمّلت اللذة الروحية، ولخرب المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق الإبداعية من لذة السلوك وفق دوافع الذات، أو وفق مبدأ الحرية. فمبدأ الحرية هو "المبدأ الأساسي في الأخلاق الكلبية"، ويعني التحرر من كل القوانين والأعراف والتقاليد السائدة⁽¹⁾.

والأخلاق الإبداعية عند برغسون هي (الأخلاق المفتوحة) المضادة لـ(الأخلاق المغلقة)، أو هي (الأخلاق الإنسانية) المضادة لـ(الأخلاق الاجتماعية). فإذا كانت الثانية خاضعة لقَسْر الجماعة، فإن الأولى خاضعة لما يسميه برغسون (نداء الحياة الصاعدة)، ويرى أن الفارق بين هذه الأخلاق وتلك ليس في الدرجة، وإنما هو فارق في طبيعة كل منهما، إذ بينما تتجه الأخلاق الاجتماعية نحو حماية الجماعة من عدوان غيرها من الجماعات، وينحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن، نجد أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبة، ومثلها الأعلى هو (المحبة). غير أن هذه الأخلاق لا تنهض بها الجماعات، بل تقوم على أكتاف العظماء من الأبطال والأنبياء والمصلحين⁽²⁾.

والتصوف في جوهره إنما هو ظاهرة أنتجها الأفراد الأفاضل، وقد أدرك رويم بن أحمد (ت303هـ) طبيعة الأخلاق الإبداعية لهؤلاء الأفراد إذ قال: "ما يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإذا اصطَلحوا فلا خير فيهم"⁽³⁾، لأن (اصطلاحهم) يعني دخولهم في التقليد. وقد سئل الخلاج عن الصوفي فقال: "هو وحدانيُّ الذات لا يقبله أحد"⁽⁴⁾، وهو ليس كذلك إلا لأنه لا يقبل أخلاق أحد، فسلكه الأخلاقي هو نتاج حدسه الخاص الذي يراه نعمة تستحق الشكر، لأن خالقه قد أفرد به، فيقول: "وبحق قدمك على حدثي، وحق حدثي تحت ملابس قدمك، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليّ، حيث غيبت أغياري عما

(1) نفسه ص1136.

(2) زكريا: المشكلة الخلقية ص100.

(3) القشيري: الرسالة القشيرية ص282.

(4) الشعراني: الطبقات الكبرى - دار الفكر - القاهرة 1374 هـ - 1954 م. ج1 ص108.

كشفت لي من مطالع وجهك، وحرمت على غيري ما أبحث لي من النظر في مكنونات سرِّك، وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك، وتقرباً إليك. فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم، لما ابتليت بما ابتليت. فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد⁽¹⁾. وكما في الأخلاق، كذلك في الدين، يرى برغسون ديناً ساكناً وديناً متحركاً، الساكن شأنه شأن الغريزة، أما المتحرك فهو امتداد (السورة الحيوية)، وهو انفعال صرف (مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس) يظهر في بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون⁽²⁾.

ولكن إذا كانت الأخلاق الإبداعية هي أخلاق الأبطال والأنبياء والمتصوفة، وهؤلاء تقودهم حدوسهم وإلهاماتهم الذاتية، والأخلاق إنما تقوم على الموضوعي، أو على مفهوم عام يوضع في مقابل المفهوم الذاتي⁽³⁾، فيألي أي حد يصح القول بـ(أخلاق إبداعية)؟.

هذا السؤال يطرحه د.عبد الرحمن بدوي، بخصوص (الأخلاق الوجودية) - ود.بدوي ينظر إلى التصوف كحركة وجودية، حتى أنه يبدأ تصديره لكتاب (الإشارات الإلهية) لأبي حيان التوحيدي بعبارة "أديب وجودي في القرن الرابع الهجري"⁽⁴⁾ - وينتهي إلى الجواب بالنفي، لأن قيام الوجودية على الذاتية، وقيام الأخلاق على التقويم، يقتضي أن يكون التقويم، في الأخلاق الوجودية، من الذات إلى الذات، وهذا لا معنى له، أو يؤدي إلى الإحالة⁽⁵⁾، وبالتالي فإن الأخلاق الوجودية هي اللاأخلاقية (amoralism)⁽⁶⁾.

(1) ماسينيون: أخبار الحلاج ص8.

(2) وهبة، مراد: فلسفة الحياة - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج2 قسم2 ص995.

(3) بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ص229.

(4) التوحيدي، أبو حيان: الإشارات الإلهية - تح: د.عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات -

الكويت - دار القلم - بيروت ط1 1981. (مقدمة المحقق) ص5.

(5) بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ص132.

(6) نفسه ص243.

وينتهي د.أحمد صبحي إلى مثل هذه النهاية في الأخلاق الصوفية، وللسبب ذاته، فالتجربة الصوفية ذاتية وتتعارض مع كل أصل موضوعي، والصوفي لا يثبت عند حال بل لا يزال متنقلاً من حال إلى حال تعارضها، فمن نحو إلى إثبات، ومن سكر إلى صحو، ويرى د.صبحي أن "لا أثر للأصول الأخلاقية في ما تنقله لنا المصادر عن أخبار الحلاج، بل لعل في بعض ما صدر عنه من أقوال ما يجافي كل قيمة خلقية"⁽¹⁾. وينتهي د.محمد عابد الجابري إلى هذه النهاية أيضاً، فيقول عن أخلاق الصوفية التي يسميها (أخلاق الفناء): "حقاً إن أخلاق الفناء تنتهي إلى فناء الأخلاق"⁽²⁾.

ولكن إذا كان مأخذ د.الجابري على أخلاق الفناء هو انقلابها على كل مبدأ تقوم عليه، كالتقلبات على مبدأ (التفرد)، وانتهائها بمبدأ (القطيع) الذي هو من متطلبات التصوف الطريقي⁽³⁾، فبأي معنى ينفي د.بدوي الأخلاق عن الوجودية؟. يقول د.بدوي: "الناس رجالان: رجل يؤثر وجود الموضوع فيسلم إليه قياده، وبالتالي يتبع شرعة أخلاقه، لكنه يفقد ذاته الحقيقية، ورجل يؤثر وجود الذات، فينكر الأخلاق لأنه لا قيام لها إلا في عالم الموضوع، لكنه بهذا يحمل عبء الوجود كله صليماً ثقيلاً على عاتقه، وقد يصرعه، وقد ينهض به. وعلى هذا فإما أن تقول بالأخلاق فتفقد ذاتك، وإما أن تقول بالأخلاق فتخاطر بوجودك"⁽⁴⁾.

تأخذ (اللاأخلاقية) معاني عديدة منها: الكلبية، والأنانية، والماكيايلية، والديماغوجية، والنتيشوية⁽⁵⁾..، إلا أنها في سياق قول د.بدوي تتقاطع مع الأخلاق الإبداعية، أو الأخلاق المفتوحة، إنها الأخلاق وقد تحررت من التقليد

(1) صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 208.

(2) الجابري: العقل الأخلاقي العربي ص 487.

(3) انظر: نفسه ص 487-488.

(4) بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ص 247.

(5) انظر: كون: معجم علم الأخلاق ص 324.

والانغلاق. وبلغت التحليل النفسي، فإن الأخلاق إذا تحررت "من الأنا الأعلى تصبح أخلاقاً (مفتوحة) تشعُّ نحو احترام أصيل للذات وللآخرين"⁽¹⁾.

يبدو أن المعلم الرئيس للأخلاق الإبداعية هو الحرية، والحرية "إن اشترطت شيئاً فهو الخلو من كل شرط"⁽²⁾، لأن هدفها هو خلق الجديد الأصيل المبتكر الذي لم يشهده العالم من قبل⁽³⁾، فتكون الأخلاق أخلاقاً حية لا مجردة، ويكون الفرد خالقاً لقيمه الأخلاقية⁽⁴⁾، أما معياره في خلق هذه القيم، فهو نابع من حدس يخلق فيه انجذاباً إلى موضوع ونفوراً من آخر، كما تنجذب النفس إلى الجميل وتنفر من القبيح، فليس هو القسر الخارجي، ولا الوصايا المقدسة، ولا رجاء النفع، ولا ضغط الواجب، وإنما هو الخيار الأخلاقي القائم على الجمال، والذي هو أشبه بنشوة القفز في الفراغ وبرعب هذا القفز، أو برسالة فدائية من نوع خاص تلقى على عاتق الإنسان، حسب تعبير سارتر (Sartre 1905- 1980)⁽⁵⁾.

إن المبادئ في الأخلاق الإبداعية تمتلك سلطاناً مباشراً على النفس، حيث يشير غياب الفضائل اشمئزاً غريزياً في النفس، وتكون الاستجابة للسلوك استجابة جمالية، وذلك لأنها لا تقوم على التفكير وحب الخير، وإنما تقوم على حساسية المزاج⁽⁶⁾. ولهذا فإن معيارية هذه الأخلاق معيارية جمالية، وكما تدعى أخلاقاً إبداعية مقابل الأخلاق التقليدية، وأخلاقاً مفتوحة مقابل الأخلاق المغلقة، يمكن أن تدعى أخلاقاً جمالية مقابل أخلاق الخير، وهي تقع وراء الكفر والإيمان عند الحلاج، وتقع وراء الخير والشر عند نيتشة (Nitzsche 1844- 1900) الذي يرى فيها أخلاق السادة مقابل أخلاق العبيد.

(1) داکو: انتصارات التحليل النفسي ص 306.

(2) بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ص 247.

(3) إبراهيم: المشكلة الخلقية ص 107.

(4) انظر: سارتر، جان بول: الوجودية مذهب إنساني - قدم له: د.كمال الحاج - دار مكتبة

الحياة - بيروت (د.ت). ص 83- 86.

(5) كون: معجم علم الأخلاق ص 219.

(6) سانتيانا: الإحساس بالجمال ص 57.

إن الأخلاق الإبداعية هي أخلاق الحرية مقابل أخلاق العبودية، وهي - في الفكر الإسلامي - أخلاق التصوف مقابل أخلاق الفقه، إذ ليس من أساس فلسفي تقوم عليه أخلاق التصوف سوى أساس الحرية⁽¹⁾. فإذا كان من غير الممكن قيام أخلاق مع القول بالجبر - والمتصوفة ليسوا من القائلين بالقدر كالمعتزلة - فإن قولهم بالحرية هو في نسبتهم الفعل إلى الله والإنسان في الوقت ذاته. وذلك وفق النظرة القائمة على توحيد المشيئين، بالمحبة والرضا. فإذا امتاز السلوك الأخلاقي بصفة الإلزامية الخارجية، مقابل امتياز السلوك الجمالي بصفة الضرورة الداخلية، أو الاضطرارية⁽²⁾، فإن هذه الضرورة الداخلية لا تتعارض مع الحرية، فهي الضرورة التي يخضع فيها العاشق لجمال المعشوق. وربما صح القول في أن هذه الضرورة هي النقطة التي تجتمع فيها الأضداد، في النهاية القصية من أعماق الذات، فتكون هذه الضرورة غاية في العبودية، كما هي غاية في الحرية.

إذا كانت الأخلاق الجمالية قد تجلّت عند الحلاج في امتلاكه الحرية عبر اتحاد مشيئته بالمشيئة الإلهية المطلقة، وفي عزوفه عن أخلاق المنفعة عبر زهده بالدنيا والآخرة، ثم عبر الأخلاق الملامتية المناوئة للأخلاق التقليدية - كما تبين كل ذلك في الفصل الثاني، وفي المبحثين السابقين من هذا الفصل - فرمما كانت أجلى صور هذه الأخلاق عند الحلاج متجسدة في مشهد مصرعه، وهو يتقدم بسلاسه وقيوده، نحو ساحة إعدامه، متبخترًا ومتغنياً بالأشعار، حتى إذا سأله أبو الحسن الحلواني* : "يا سيدي! ما هذا الحال؟"

أجابه: "دلال الجمال، الجالب إليه أهل الوصال"⁽³⁾.

ويقرن ماسينيون هذا (التبختر) - الذي يسميه (تبخر الموت) - بتبختر (فارس الموت) الجسور في طريقه للشهادة (رافعاً ذيل ثوبه) كما في الفتوة الشيعية القديمة⁽⁴⁾.

(1) صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 241.

(2) عوا: الأخلاق ص 39.

* يشير إليه ماسينيون بقوله: "الراوي مجهول". ماسينيون: آلام الحلاج ج 1 ص 490.

(3) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 123.

(4) ماسينيون: آلام الحلاج ج 1 ص 488.

ويرى أن كلمة (دلال) جريئة، وحلاجية نموذجية⁽¹⁾. ولكن لم تحظ هذه الكلمة باهتمام القدماء من المؤلفين في المصطلح الصوفي، وربما تفرّد بالحديث عنها مؤلف متأخر هو التهانوي في كشافه الذي انتهى من تأليفه عام 1158هـ، وفيه أن (الدلال) هو: "الاضطراب والقلق اللذان يظهران على السالك، أمام طلعة المحبوب، من شدة العشق والوجد الباطني"⁽²⁾. و(الاضطراب والقلق) يمكن أن يوصف بهما حال الحلاج وقد سطع أمامه جمال المحبوب، إلا أن هذا التعريف قد لا ينسجم والمعنى اللغوي لكلمة (دلال) الذي هو إشارة إلى سلوك المحبوب، وليس إلى سلوك المحب، وهو - أي الدلال - أن يبدي المحبوب لمحبه جراءة في تغنُّج وكأنه يخالفه، وما به من خلاف. وربما كان ما يسوغ للتهانوي تعريفه هو أنه يصف حال الصوفي السالك لا حال محبوبه - أو ربما أخرجته نسبة صفة (الغنُّج) إلى المحبوب الصوفي - فعرف الدلال من حيث آثاره على المحب الذي يتعرض للجمال في دلاله، أي في حالة قد تكون من أشدّ حالات الجمال إثارة وفتوناً، أو سطوةً وفتكاً. وكما نسب الحلاج الدلال إلى (الجمال) فقد نسبة، أيضاً، إلى الضمير الغائب (هو) في قوله: "يا أهل الإسلام أغيثوني! فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح، وهذا دلال لا أطيعه"⁽³⁾. فما هو هذا الجمال الذي ينسب إليه الدلال؟

يعرّف عبد الكريم الجيلي جمال الله بأنه أوصاف الله العليا وأسمائه الحسنی⁽⁴⁾. ويرد التعريف عند التهانوي بمعنى إظهار كمال المعشوق من العشق⁽⁵⁾. وقد أقام الفكر الجمالي العربي - الإسلامي منظومته الجمالية على مفهوم

(1) نفسه ص 490.

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. عن: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص 83.

(3) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 57.

(4) الجيلي: الإنسان الكامل. عن أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص 68.

(5) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. عن: أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية ص 68.

الكمال" (1)، وربما كان - على الصعيد الأخلاقي - جوهر الكمال الأخلاقي في اعتدال الفضائل الأخلاقية المتعارف عليها في المجتمع العربي الإسلامي (2)، إلا أن مثل هذا الكمال لا يبدو ملبياً للطموح الإنساني الذي يبلغ عند المتصوفة درجة التأله في الكمال. وهو الكمال الذي يعبر عنه الفارابي (259 - 339هـ) بقوله: "إن الإنسان، وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية، فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي عند الإنسان الكامل" (3)، وعبارة (الإنسان الكامل) التي جاءت في هذا المقبوس بمعنى (الإنسان الناضج أو الراشد) تحمل في الفكر الإسلامي مضمون كل من العبارات التالية: "النور المحمدي - حقيقة محمد (ص) - الحقيقة المحمدية" (4). وقد أعاد المستشرق الألماني شيدر Scheder (1896 - 1957) هذا المضمون إلى صورة (الإنسان الأول) في التفكير الإيراني القديم (5)، وأعاد المستشرق الفرنسي ماسينيون Massignon (1883 - 1962) إلى الإنسان الأول عند المزدكية*، و(آدم قدمون) في كتب القبالة* اليهودية، و(الإنسان القديم) عند المانوية المستعربة (6).

(1) كليب، د. سعد الدين: البنية الجمالية في الفكر العربي - الإسلامي - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1997. ص 79.

(2) نفسه ص 114.

(3) الفارابي: إحصاء العلوم - تح: عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة ط 2 1949 ص 109. نقلاً عن: كليب: البنية الجمالية في الفكر العربي - الإسلامي ص 115.

(4) الحكيم، د. سعاد: إنسان كامل - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 1 ص 139.

(5) شيدر، هانز هينرش: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين - منشور في: بدوي، د. عبد الرحمن: الإنسان الكامل - وكالة المطبوعات - الكويت ط 2 1976. ص 21.

* ظهر (مزدك) - الذي تنسب إليه (المزدكية) - في بلاد فارس أواخر القرن الخامس الميلادي، وكان يرى أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى على هيئة قعود كسرى في العالم الأسفل. الشهرستاني: الملل والنحل - منشور في هامش كتاب: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل - دار المعرفة - بيروت ط 2 1395هـ - 1975م. ج 2 ص 87.

* القبالة هي التعاليم السرية عند اليهود.

(6) ماسينيون: الإنسان الكامل في الإسلام وأصالة النشورية - منشور في: بدوي، د. عبد الرحمن: الإنسان الكامل في الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت ط 2 1976. ص 113.

ويلاحظ الباحث أن صفة (القدم) التي أكدها الحلاج صفةً أساسيةً للخالق أمام المخلوق (المحدث) - كما تبين في المبحث السابق (الفناء) - هي القاسم المشترك لمضمون العبارات السابقة التي تؤصل لمضمون (الإنسان الكامل) في الثقافات القديمة، أو حتى لتلك التي تعبر عنه في الفكر الإسلامي، وذلك لأنها تعني - في هذا الفكر - صورة النبي محمد الذي سبق جميع الخلق في الوجود، وربما عادت هذه الفكرة إلى الإمام جعفر الصادق (80 - 148هـ)⁽¹⁾. وترجع د.سعاد الحكيم أن يكون أول تصور متكامل لتقدم خلق نور محمد، في الفكر الصوفي، إنما كان عند سهل التستري (203 - 283هـ) أستاذ الحلاج⁽²⁾، وهو التصور الذي ستوضح معالمه عند التلميذ في الطواسين الأول: طاسين السراج، حيث يمثل القدم صفة جوهرية من صفات (الإنسان الكامل) أو (النور المحمدي)، إذ "ليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم، في القدم، سوى نور صاحب الحرم.

همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم: لأنه كان قبل الأمم والشيم (...). كان مشهوراً قبل الحوادث والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل"⁽³⁾. ومع صفة القدم أو الأزلية، يخلع عليه، أيضاً، صفة الأبدية بقوله: "وبعد البعد"⁽⁴⁾.

ولو حاول الباحث - الآن - صوغ مثل أعلى مما يخلع الحلاج من صفات على إنسانه الكامل، بقصد تقديم النموذج الأخلاقي القابل لأن يقتدى به في السلوك، فربما لا يجد إلا صفات هي مواهب لدنية، كالتفوق النوري: "سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السرج، وساد"⁽⁵⁾. والهمة العالية: "همته سبقت

(1) البقلي: تفسير البقلي - مخطوطة برلين - الورقة 335آ - نقلاً عن: ماسينيون: ملاحظات توضيحية. منشورة في: الحلاج: كتاب الطواسين ص 231.
(2) الحكيم: إنسان كامل - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 1 ص 139.
(3) الحلاج: الطواسين ويستأن المعرفة. ص 44.
(4) - نفسه، والصفحة نفسها.
(5) نفسه ص 43.

الهمم⁽¹⁾، والإلهام الإلهي: "ما أخبر إلا عن بصيرته"⁽²⁾، "والحق أنطقه"⁽³⁾. وهذه الصفات لا تبدو أنها سيرة معروضة للتقليد والمحاكاة، بقدر ما هي مصباح للكشف عن جوهر الإنسان الكامل، أو جوهر الجمال الكامن في كل إنسان. وباكتشاف الحلاج هذا الجوهر لم ير في ذاته إلا الحق، أو الإنسان القديم، فقال: "الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وإني هو، وهو هو"⁽⁴⁾. ويرى ماسينيون في عبارة (الحق ما أسلمه إلى خلقه) معنى أن محمداً "يسيطر على كونه مخلوقاً"⁽⁵⁾، أي أنه تخلص من محدودية المخلوق المحدث وقصوره.

يبدو أن الحلاج في منظومته الأخلاقية لم يقدم لنا وصايا ومواعظ، بقدر ما أحدث من صدمة في إسماعنا صوت الحق، أو صوت الإنسان الكامل. فهو في وقوفه على الضفة الأخرى من أخلاق التقليد، يذبُّ الأتباع المقلدين، كما سيفعل نيتشة (1844 - 1900) بعد قرابة ألف عام قائلاً على لسان زرادشت: "لن أعود إليكم إلا عندما تكونون [قد] جحدتوني جميعكم"⁽⁶⁾، أو: "ابتعدوا عني، وقفوا موقف الدفاع عن أنفسكم تجاهي، بل اذهبوا إلى أبعد من هذا، اخرجوا من انتسابكم إلي، فلقد أكون لكم خادعاً"⁽⁷⁾.

أما ذبُّ الحلاج للأتباع فرمما تجلّى في قوله بأن الذين يشهدون عليه بالكفر أحبُّ إليه وإلى الله من الذين يُقرُّون له بالولاية⁽⁸⁾. أو في مخاطبته أحد أصحابه بقوله: "خذ من كلامي ما يبلغ إليه علمك، وما أنكره علمك فاضرب بوجهي،

(1) نفسه ص 44.

(2) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة. ص 44.

(3) الحلاج: الطواسين وبستان المعرفة ص 45.

(4) نفسه ص 44.

(5) ماسينيون: تلخيص الفصول. منشور في: الحلاج: كتاب الطواسين ص 124.

(6) نيتشة، فريدريك: هكذا تكلم زرادشت - تر: فليكس فارس - دار القلم - بيروت (د.ت).

ص 105.

(7) نفسه، والصفحة نفسها.

(8) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 14.

ولا تتعلّق به فتضلّ عن الطريق"⁽¹⁾. أو في إسماع صاحب له هذا البيت الذي ينفر منه الذوق المألوف لكل مسلم:

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ، وَالْكَفْرُ وَاجِبٌ عَلَيَّ، وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ
ثم أشار إلى هذا الصاحب أن ينصرف عنه بقوله: ".ارجع! ولا تقفُ أثري فيضرك"⁽²⁾.

لا تبدو منظومة الأخلاق في التصوف المتطرّف - وربما كان الحلاج في ذروته - مناسبة للتعميم كأخلاق شعبية أو جماهيرية، بل هي لمن كان (أهلاً)، وهو (من يخاطبه المولى)، ف"فما خاطب المولى إلا الأهل، أو من للأهل أهل، أو أهل الأهل"⁽³⁾، وربما كان هذا الأهل هو المتفرّد الذي وهب ملكة الإصغاء إلى وجدانه، فهو ليس الذي تلقّن منهاجه من أستاذ ليلقنه إلى تلميذ، لأن "الأهل لا أستاذ له ولا تلميذ"⁽⁴⁾. ولهذا ينقل الشبلي ذكرى رفيق زمانه الحلاج "إلى المتصوفة الزاهدين على أنها متعة من الجمال الحرام، وليس كزاد للأبدية ينهل منه الجميع"⁽⁵⁾. فالأخلاق الإبداعية، أو المفتوحة، أو الأخلاق الجمالية، هي أخلاق البطولة والنبوة والتصوف، فهي لا ترسم طريقاً للسلوك الأخلاقي، إلا أنها قد تغري المرء بتلمس جمال ذاته، الأمر الذي قد يسهم في دفع هذه الذات نحو الشروع في شقّ طريقها الخاص.

(1) نفسه ص 24.

(2) ماسينيون: أخبار الحلاج ص 99.

(3) الحلاج: الطواسين وستان المعرفة. ص 57.

(4) نفسه ص 58.

(5) ماسينيون: آلام الحلاج ج 1 ص 73.

خاتمة

إن السلوك الأخلاقي النفعي - أو أخلاق المصلحة - هو الذي يمثّل وجدان عامة الناس، وهذا يعني أن ثمة أفراداً نادريين لا تشغلهم عواقب الأفعال، فهم يطلبون الأشياء لذاتها، لا لما تجرُّ من نتائج. وهؤلاء هم الذين يخلقون القيم، أو يحدثون الانقلابات فيها. وهم - لسلوكهم هذا - ينعتهم الناس بنعوت غالباً ما تكون متضادة، فهم أنبياء وحكماء وقديسون وأولياء وعلماء وشهداء.... وهم كفرةٌ وسحرَةٌ ومارقون ودجالون وهراطقةٌ وعديمو الأخلاق.... ولا ينقسم الناس في نعت أحدهم وحسب، بل تنقسم الأزمان أيضاً، وكثيراً ما يعود الزمان لإطلاق صفات من الزمرة الأولى ينفي بها ما كان قد أطلق من الزمرة الثانية، لأن الناس محكومون - غالباً - بغريزة التقليد، وأعداء لما يجهلون.

إن أولئك الأفراد النادرين الأفذاذ الذين يأبى وجدانهم القيميّ التقليدَ وغريزة القطيع، يمكن أن نطلق عليهم أحد مصطلحين - وهما مترادفان إلى حد بعيد - أولهما (اللاأخلاقية) بالمعنى الذي يرد عند نيتشه، وثانيهما (الأخلاق الإبداعية) البرغسونية، لأن أخلاق المنفعة هي (أخلاق العبيد)⁽¹⁾ وفق تعبير نيتشه، وهي الأخلاق التقليدية المغلقة، أو (أخلاق الحشرات)⁽²⁾ عند برغسون.

إن الحلاج هو واحد من الأفراد الأفذاذ الذين تنضوي تجربتهم القيمية تحت (اللاأخلاقية) أو (الأخلاق الإبداعية)، وقد تأسست هذه التجربة على أرضية

⁽¹⁾ نيتشه، فريدريك: ما وراء الخير والشر - تر: جيزيلا فالور حجار - بإشراف موسى وهبة - غروب في - بيروت ط 1 1995. ص 260.

⁽²⁾ إبراهيم: المشكلة الخلقية ص 97.

أنطولوجية هي النور القديم، هذا النور الذي تظهر في أولى تجلياته بصورة (الإنسان الكامل)، أو (الحقيقة المحمدية). وهذا التأسيس قد يعني تقريراً لمبدأ حتمي، وبالتالي غياباً للإرادة الحرة التي تقوم عليها الأخلاق، وهذا لا يخلو من صواب، وقد أشار إليه أحد الباحثين المعاصرين في معرض نقده لنظرية ابن عربي في (وحدة الوجود)، ونظرية الجيلاني في (الإنسان الكامل)⁽¹⁾. إلا أن الحتمية هنا تشابه حتمية (مبدأ الحياة) النيتشوي التي لا تتحكم بالقيمتين الأخلاقية والجمالية وحسب، بل بقيمة الحق أيضاً، إذ أنها تقوم على خلق حقائق تخدم مبدأ الحياة⁽²⁾، ولكن هذه الحتمية لم تمنع نيتشه - بصفته خالقاً للقيم - من سبر غور هذه الحيلة الكونية، ومن ربط (موت الأخلاق) بوعي مشكلة (الحقيقة)⁽³⁾، وكذلك الحلاج إذ وضع النور تجلياً لذات الواحد القديم، وجعل إرادة القديم إرادة فريدة ومطلقة، رجع - بصفته خالقاً للقيم - ليسترد حريته كاملة عبر فنائه في القديم حتى تكون المشيئة واحدة، سيما وأن الأزلي الخالد ذا المشيئة المطلقة ليس متحيزاً في منأى عن الإنسان، بل هو فيه كمبدأ الحياة.

لا يقدم الحلاج وصفة أخلاقية، وهذا ينسجم مع كونه ممثلاً للأخلاق الإبداعية، فالذات القديمة هي التي تعبر عن نفسها عند فرد ما، ولذا كان الفرد في هذه الأخلاق لا أستاذ له ولا تلميذ، وإذا ما عبر الحلاج مرة عن أستاذية إبليس أو فرعون فما ذلك إلا تعميدهم للشر بصفته خيراً⁽⁴⁾، وتعبير عن العصيان وشق عصا الطاعة، أكثر منه تعبيراً عن ولاء وتبعية.

إن الحتمية الكونية، أو الإرادة التي تقررها الأنطولوجيا الحلاجية - وهي الإرادة المتفردة - تتماهى مع الإنسان الكامل بصفته (مصطفى) من قبلها، وما من

(1) صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 214 - 215.

(2) انظر: نيتشه: ما وراء الخير والشر ص 21 - 22.

(3) انظر: نيتشه، فريدريك: أصل الأخلاق وفصلها - تعريب: حسن قيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت ط 1 1400هـ - 1981م. ص 155.

(4) انظر: نيتشه: ما وراء الخير والشر ص 113.

سبيل إلى ذلك الكمال إلا بـ(اصطفائها)، ولكن هذا لا يعني استحالة معرفة الأعراض – ولا نقول الأسباب – التي تبدو حائلة بين فرد ما وبلوغ وجوده الحقيقي، وهو الفناء في المشيئة الأزلية. وهذه الأعراض جرى بحثها كحجب أمام معرفة الحقيقة (حجاب السوى – حجاب العقل – حجاب الشريعة)، ويقف على النقيض منها (الصدق) كتجلٍّ أبرز لأخلاق الفناء، وهو الصدق الذي يطابق السلوك – من قول وفعل – مع الاعتقاد، أي أن يكون المرء صادقاً مع القيم التي تشكلها الأحوال والأوقات. وهذه الأخلاق هي أخلاق تقع ما راء الأخلاق، فهي تتجاوز الخير والشر لتجاوزها كلَّ مصلحةٍ أو حظٍّ للنفس، وكلَّ طريقٍ مطروقة. وقد تجسّدت هذه الأخلاق عبر الزهد والإيثار والفتوة أو الملامتية، حتى بلغت درجة الفناء كمرحلة يتم فيها التخلي عن (الإنية) المحدثّة، والبقاء في الذات القديمة، أو إفناء البشرية والبقاء في الألوهة.

ربما استطاع التصوف الإسلامي – مع نظرية الفناء هذه – عبر تجربة الحلاج التالية لتجربة أبي يزيد البسطامي، تقديم صيغة أصيلة لمشكلة الحرية (الجبر والاختيار) التي وصفت في البحث بـ(المشكلة الأساسية في علم الكلام الإسلامي). فقد قدمت هذه الصيغة مفهوم (المحبة) بدلاً من مفهوم (العدالة)، فتخلّصت من مشكلة تحديد إطلاقية القدرة الإلهية التي نُعتت بها القدرية، ومن مشكلة الجور الإلهي الذي نُعتت به الجبرية، في آن معاً. ومع أخلاق المحبة فقد الثواب والعقاب دوريهما كتابعين لأخلاق العدالة، وتكشّفت متع في الجحيم، كما تكشّفت آلام في النعيم، فالغاية – في أخلاق المحبة – هي المحبوب ذاته، لا اجتناب عقابه، أو الظفر بثوابه. إن الأفعال الصادرة عن الحب تجري دوماً وراء الخير والشر⁽¹⁾، وبالحب ينعدم الفاصل بين الفعل وغايته حتى ليتحد الطالب والمطلوب، وتنتقل صيغة (أنا وأنت) إلى (أنا أنت).

لقد امتاز الوجود الحقيقي – أو الحق – في تجربة الحلاج بأنه وجود الإرادة الحرة الفريدة التي لا ثاني لها، وهذا الوجود هو مطمح كل موجود جذبته أنوار

(1) نيتشه: ما وراء الخير والشر ص 121.

الحقيقة، كما أن النور مطمح كل فراشة. وما على عاشق الجمال إلا الاحتراق في لهيبه، لكي تنصهر الإرادتان، ويتحقق تطابق المشيئتين "إن يشا شئت وإن شئت يشا". فالحرية هي الله - كما يقول سارتر - ولذلك يؤكد فيلسوف الوجودية المعاصر: "أن أكون إنساناً هذا يعني أن أحو لي أكون الله"⁽¹⁾.

إن فضائل العامة التي تُحصَل بالتقليد، هي رذائل الخاصة، لأن المعيار، عند العامة، هو الأخلاق التي يضمن خيرها صحة تقليد الخير وفق المصلحة وقد حدثتها الرسوم الظاهرة التي تعارف عليها الناس، أما معيار الخاصة - أو (الأهل) وفق تعبير الحلاج - فهو أحوالهم التي تمثل إرادة القديم فيهم، حتى أن كلمة (معيار) تبدو مضللة هنا، لأن المعيار يقيس شيئاً بشيء، بينما معيار الحال هو الحال ذاته. وهكذا تكون صلاة العباد خيراً، وتكون "صلاة العاشقين من الكفر"⁽²⁾ كما قال الحلاج.

وعن هؤلاء العاشقين يقول جلال الدين الرومي في إحدى أغانيه:

".. وعند من يعيش بنور الله

يكون موت هذه الروح مدداً صحيحاً

وبشأنهم، لا تقل شراً ولا خيراً

فقد مضوا وراء الخير والشر"⁽³⁾

لأنهم مضوا يقودهم الجمال، إلى الوجود (الحق).. إلى ما وراء الأخلاق.

(1) هنا، غانم: الوجودية - زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج2 قسم2 ص1514.

(2) الشيببي: شرح ديوان الحلاج. ص196.

(3) فيتراي، إيفادي - ميروفتش: جلال الدين الرومي والتصوف - تر: د. عيسى العاكوب -

مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران ط1 1379 ش - 1421 ق. ص83.

المصادر والمراجع

العربية والعربية:

إبراهيم ، د. زكريا:

- دراسات في الفلسفة المعاصرة - منشور في: تاريخ الفلسفة المعاصرة - قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة بجامعة دمشق - مطبعة الداودي - دمشق 1402 هـ - 1982 م.
- المشكلة الخلقية - دار مصر للطباعة الفجالة (تاريخ المقدمة 1969).
- ابن أبي الدنيا:
- ذم الكذب وأهله - تح: محمد غسان نصوح عزقول - دار السنابل - دمشق ط 1414 هـ - 1993 م.
- ابن الأثير:
- الكامل في التاريخ - تح: د. عمر عبد السلام تدمري - دار الكتاب العربي - بيروت ط 1997 م.
- ابن باكويه ، محمد بن عبد الله:
- بداية حال الحلاج ونهايته - منشور في كتاب: تراث الحلاج - تحقيق وإعداد د. عبد اللطيف الراوي - د. عبد الإله النبهان - دار الذاكرة - حمص ط 1996.
- ابن الجوزي ، عبد الرحمن:
- تلبس إبليس - ضبط الأصل وعلّق عليه ووضع فهرسه: د. محمد الصباح - دار مكتبة الحياة - ط 1409 هـ - 1989 م.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج 13 - تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت (د.ت).

- ابن حزم، علي بن أحمد:
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل** - دار المعرفة - بيروت ط 2 1395هـ - 1975م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن:
- **المقدمة** - مطبعة التقدم - القاهرة 1322هـ.
- ابن خلكان:
- **وفيات الأعيان** - تح: د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت (تاريخ مقدمة المحقق 1968).
- ابن عربي، محيي الدين:
- **فصوص الحكم** - تح: أبو العلا عفيفي - منشورات مكتبة دار الثقافة - نينوى ط 2 1409هـ - 1989م.
- ابن فارس، أحمد:
- **معجم مقاييس اللغة** - تح: عبد السلام محمد هارون - اتحاد الكتاب العرب - دمشق 1423هـ - 2002م.
- ابن كثير، إسماعيل:
- **البداية والنهاية** - تح: علي محمد معوض وآخرين - دار الكتب العلمية - بيروت ط 1 1415هـ - 1994م.
- **الفصول في اختصار سيرة الرسول** - تح: محمد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو - دار القلم - دمشق - بيروت ط 1 1399 - 1400هـ.
- ابن ماجة:
- **سنن ابن ماجة** - تح: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - (د.م) 1395هـ - 1975م.
- ابن منظور:
- **معجم لسان العرب** - دار صادر - بيروت (تاريخ مقدمة الطبعة 1300هـ).
- ابن النديم:
- **الفهرست** - دار المعرفة - بيروت (د.ت).
- أبو زيد، د. نصر حامد:
- **الاتجاه العقلي في التفسير** - دار التنوير - بيروت ط 1 1982.

- أبي خزام، د.أنور فؤاد:
- معجم المصطلحات الصوفية – مراجعة: د.جورج متري عبد المسيح - مكتبة لبنان ناشرون 1993 .
- أبي فاضل، د.ربيعة:
- النزعة الصوفية في الأدب المهجري - (د.ن) - بيروت 2009.
- أحمد، د.عبد الوهاب أمين:
- التراث الأدبي للحلاج الصوفي - دار المعارف - القاهرة ط2 1999م - 1420هـ.
- أحمد، الشفيح الماحي:
- زرادشت والزرادشتية – حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية – جامعة الكويت 1421 - 1422هـ - 2000 - 2001م.
- أدونيس:
- الصوفية والسورالية - دار الساقى - بيروت ط1 1992.
- الأشعري، أبو الحسن:
- مقالات الإسلاميين – عني بتصحيحه: هلموت ريتز - دار فرانز شتاينر - فيسبادن ط3 1400هـ - 1980م.
- أفلاطون:
- هيبياس الأكبر - تر: د.علي نجيب إبراهيم - دار كنعان - دمشق ط1 2003.
- أمين، أحمد:
- ظهر الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1962.
- أمين، أحمد. وزكي نجيب محمود:
- قصة الفلسفة الحديثة - منشور في: تاريخ الفلسفة الحديثة - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق - مطبعة رياض - دمشق 1402هـ - 1982م.
- بدوي، د.عبد الرحمن:
- الأخلاق النظرية - وكالة المطبوعات - الكويت ط2 1976.

- الإنسان الكامل - وكالة المطبوعات - الكويت ط2 1976.
- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني - وكالة المطبوعات - الكويت ط2 1978 .
- شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت ط3 1978 م.
- ملحق موسوعة الفلسفة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت ط1 1996.
- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة 1953.
- برغسون، هنري:
- التطور الخالق - تلخيص وتقديم: د.محمد بديع الكسم. منشور في: تاريخ الفلسفة المعاصرة - قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة - كلية الآداب - جامعة دمشق - مطبعة الداودي - دمشق 1982 - 1983 م.
- البغدادي، الخطيب:
- تاريخ بغداد - دار الكتب العلمية - بيروت (د.ت).
- الديار بكري، حسين بن محمد بن الحسن:
- تاريخ الخميس - مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع - بيروت 1283هـ.
- بلوز، د.نايف:
- علم الجمال - المطبعة التعاونية - دمشق 1400هـ - 1980م.
- بهلول، درجا:
- البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام - مجلة المعرفة - العددان (314 - 315) - دمشق - آذار - نيسان 1989.
- البوطي، د.محمد سعيد رمضان:
- هل الإيمان بالقضاء والقدر من مخلفات البداوة - مجلة نهج الإسلام - العدد (24) - دمشق 1406هـ - تموز 1986م.
- البيروني، محمد بن أحمد:
- تحقيق ما للهند من مقولة - عالم الكتب - بيروت ط2 1403هـ - 1983م.
- التفتازاني، د.أبو الوفا الغنيمي:
- مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة - القاهرة ط3 (د.ت).

- تنسر :
- كتاب تنسر - نقله للغة العربية : يحيى الخشاب - جماعة الأزهر للنشر والتأليف - مطبعة مصر - (د.م - ت).
 - التنوشي ، القاضي أبو علي المحسن :
 - نشوار المحاضرة - تح : عبود الشالجي - دار صادر - بيروت ط 2 1975.
 - التوحيد ، أبو حيان :
 - الإشارات الإلهية - تح : د.عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت ط 1 1981.
 - تيزيني ، د.طيب. و فينيانس ، د.غسان :
 - تاريخ الفلسفة القديمة و الوسيطة - المطبعة الجديدة - دمشق 1981 - 1982 م . ص 31 - 32.
 - الجابري ، د.محمد عابد :
 - بنية العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط 2 1987.
 - تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط 1 1982 .
 - العقل الأخلاقي العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط 1 2001.
 - الجرجاني ، علي بن محمد :
 - كتاب التعريفات - تح : د.عبد المنعم الحفني - دار الرشاد - القاهرة (د.ت).
 - الجنابي ، ميثم :
 - حكمة الروح الصوفي - المدى - دمشق ط 1 2001.
 - جودة ، ناجي حسين :
 - المعرفة الصوفية - دار الجيل - بيروت 1412 هـ - 1992 م.
 - الحفني ، د.عبد المنعم :
 - معجم مصطلحات الصوفية - دار المسيرة - بيروت 1400 هـ - 1980 م.
 - الحكيم ، توفيق :
 - أرني الله (قصص فلسفية) - مكتبة الآداب - الجمايز - المطبعة النموذجية - الحلمية الجديدة (د.ت).

- الحكيم، د.سعاد:
- الصراع على العقل: رؤية في ممارسة ابن عربي للمعرفة - منشور في: الأمة والدولة والتاريخ والمصائر (دراسات مهداة إلى الأستاذ رضوان السيد بمناسبة بلوغه الستين) - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت 2011.
 - المعجم الصوفي - دندرة - بيروت ط 1 1401هـ - 1981.
 - الحلاج، الحسين بن منصور:
 - الديوان - تح د. كامل مصطفى الشبيبي - بغداد ط 2 1984 - منشور في: الحلاج: الديوان يليه كتاب الطواسين - منشورات الجمل - كولونيا - ألمانيا ط 1 1997.
 - الطواسين - إعداد: رضوان السح - تقديم: عبد القادر الحصني - دار الفرقد - دمشق ط 1 2010.
 - الطواسين ويستان المعرفة - أعد النصوص وقدم لها: رضوان السح - دار الينابيع - دمشق 1994.
 - كتاب الطواسين - تحقيق ودراسة: لويس ماسينيون (مقابلاً بتحقيق بولس نويال اليسوعي) - إعداد ودراسة وترجمة: رضوان السح وعبد الرزاق الأصفر - دار الينابيع - دمشق ط 2 2006.
 - حلمي، د.محمد مصطفى:
 - ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف بمصر - القاهرة 1971.
 - الحموي، ياقوت:
 - معجم البلدان - دار صادر ودار بيروت - بيروت 1374هـ - 1955م.
 - خرطيب، سامي:
 - أسطورة الحلاج - دار ابن خلدون - بيروت ط 1 1979 .
 - خليل، د.حامد:
 - مشكلات فلسفية - المطبعة الجديدة - دمشق 1403هـ - 1983م.
 - (د.م.):
 - المعجم الفلسفي المختصر - ترجمة توفيق سلوم - دار التقدم - موسكو 1986.

- داكو، بيير:
- انتصارات التحليل النفسي - تر: وجيه أسعد - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1983.
- تفسير الأحلام - تر: وجيه أسعد - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1985.
- الذهبي:
- سير أعلام النبلاء ج 14 - تح: أكرم البوشي - مؤسسة الرسالة - بيروت ط 11 1419 هـ - 1998 م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال - تح: علي محمد الجاوي - دار المعرفة - بيروت ط 1 1382 هـ - 1963 م.
- راداكرشنا، د.سرفالي، ود.شارلز مور:
- الفكر الفلسفي الهندي - تر: ندره اليازجي - دار اليقظة العربية - (د.م) 1967.
- الرازي، أحمد بن حمدان:
- كتاب الزينة - عارضه بأصوله وعلّق عليه: حسين بن فيض الله الهمداني - المعهد الهمداني للدراسات الإسلامية - القاهرة ط 2 1957.
- روزنتال:
- الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم - مراجعة د.صادق جلال العظم وجورج طراييشي - دار الطليعة - بيروت ط 4 1981.
- الرومي، جلال الدين:
- يد العشق (مختارات من ديوان شمس تبريز - المجموعة الأولى) - تر: د.عيسى علي العاكوب - المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية - دمشق ط 1 1423 هـ - 2002 م.
- الزايد، محمد:
- قيمة - زيادة، د.معن (رئيس التحرير): الموسوعة الفلسفية العربية - زيادة - معهد الإنماء العربي - (د.م) ط 1 1986.
- زكريا، فؤاد:
- نيتشة - منشور في تاريخ الفلسفة الحديثة - قسم الدراسات الفلسفية

- والاجتماعية بجامعة دمشق - مطبعة رياض - دمشق 1402هـ - 1982م.
زيادة، معن:
- الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - (د. م) ط 1 1986.
زيعور، د.علي:
- العقلية الصوفية - دار الطليعة - بيروت ط 1 1979 .
سارتر، جان بول:
- الوجودية مذهب إنساني - قدم له: د.كمال الحاج - دار مكتبة الحياة - بيروت (د.ت).
- سانتيانا، جورج:
- الإحساس بالجمال - تر: د.محمد مصطفى بدوي - را: د.زكي نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (د.ت).
ستار، د.ناهضة:
- بنية السرد في القصص الصوفي - منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق 2003.
ستيس، ولتر:
- التصوف والفلسفة - تر: أ.د.إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولي - القاهرة 1999.
السراج الطوسي، أبو نصر:
- اللمع - تح: د.عبد الحلیم محمود - طه عبد الباقي سرور - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة 1998 .
سرور، طه عبد الباقي:
- الحلاج شهيد التصوف الإسلامي - نهضة مصر - القاهرة ط 3 1996.
السقاف، أباكار:
- الحلاج، أو صوت الضمير - رامتان - عين شمس ط 1 1995.
السلمي، أبو عبد الرحمن:
- أصول الملامتية - تح: د.عبد الفتاح أحمد الفاوي محمود - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة 1405هـ - 1985م.

- المقدمة في التصوف وحقيقته - تح: يوسف زيدان - مكتبة الكليات الأزهرية (د.م) 1407 هـ - 1987 م.
- السهروردي، شهاب الدين عمر:
- عوارف المعارف - تح: د.عبد الحلیم محمود ود.محمود بن الشریف - دار المعارف - القاهرة 1993 .
- السهلجي (مجهول):
- النور من كلمات أبي طيفور. منشور في: بدوي، د.عبد الرحمن: شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت ط 3 1978 م.
- السواح، فراس:
- الرحمن والشيطان - دار علاء الدين - دمشق ط 1 2000.
- الشعراني:
- الطبقات الكبرى - دار الفكر - القاهرة 1374 هـ - 1954 م.
- الشيبي، د. كامل مصطفى:
- الحلاج موضوعاً للأدب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً - مطبعة المعارف - بغداد ط 1 1976.
- شرح ديوان الحلاج - مكتبة النهضة - بيروت - بغداد ط 1 1394 هـ - 1974 م.
- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي - دار المناهل - بيروت ط 1 1418 هـ - 1997 م.
- الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف بمصر - القاهرة ط 2 1969.
- الصالح، أ.د عبد الحميد، ود.حامد إبراهيم:
- الفكر العربي وعلم الكلام - منشورات جامعة دمشق ط 2 1427 - 1428 هـ - 2006 - 2007 م. ص 19.
- صبحي، د.أحمد محمود:
- التصوف إيجابياته وسلبياته - منشور في: مجلة عالم الفكر - الكويت - المجلد السادس - العدد الثاني 1975.
- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - دار المعارف بمصر - القاهرة 1969.

- صليبا، د.جميل :
- المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت 1982.
- الطبري :
- تاريخ الأمم والملوك - تح: محمد أبو الفضل إبراهيم - دار سويدان - بيروت (د.ت).
- طعمة، د.جورج :
- فلسفة لاينتز - منشور في: تاريخ الفلسفة الحديثة - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق - مطبعة رياض - دمشق 1402هـ - 1982م.
- الطويل، د.توفيق :
- في تراثنا العربي الإسلامي - سلسلة عالم المعرفة - الكويت 1985.
- عبد العزيز، فؤاد كامل :
- فلاسفة وجواديون - منشور في: تاريخ الفلسفة المعاصرة - قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة بجامعة دمشق - مطبعة الداودي - دمشق 1402هـ - 1982م.
- عبد المعطي، د.فاروق :
- نصوص ومصطلحات فلسفية - دار الكتب العلمية - بيروت ط 1 1413هـ - 1993م.
- عبدالنور، جبور :
- التصوف عند العرب - مطبوعات الأهلية - بيروت 1938.
- عبده، د.مصطفى :
- فلسفة الأخلاق - مكتبة مدبولي - القاهرة ط 2 1999.
- العجم، د.رفيق :
- البعد الذاتي في عرفانية الحلاج وتصوفه - منشور في: مجلة الفكر العربي المعاصر - العدد (70 - 71) - مركز الإنماء القومي - بيروت - نوفمبر، ديسمبر 1989.
- عريب، ابن سعد القرطبي :
- صلة تاريخ الطبري - منشور في الجزء الثاني عشر من: الطبري: تاريخ الأمم والملوك - المطبعة الحسينية المصرية - مصر ط 1 1326هـ.

- العظم، صادق جلال :
- نقد الفكر الديني - دار الطليعة - بيروت ط 5 1982.
- عفيفي، د.أبو العلا :
- الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - دار إحياء الكتب العربية - (د.م) 1364هـ - 1954م.
- مصطلحات الفلسفة - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة 1964.
- علام، محمد مهدي :
- فلسفة الكذب - دار البعث ووزارة الثقافة - (د.م) 2005.
- عوا، د.عادل :
- الأخلاق - الاتحاد الوطني لطلبة سورية - جامعة دمشق 1980 - 1981.
- المعتزلة والفكر الحر - الأهالي - دمشق ط 1 1987.
- غريب، ميشال فريد :
- الحلاج، أو وضوء الدم (قصة صوفية تاريخية) - مطبعة الغريب - بيروت ط 1 (د.ت).
- فخري، د.ماجد :
- أبعاد التجربة الفلسفية - دار النهار للنشر - بيروت 1980.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية - تر: د.كمال اليازجي - الدار المتحدة للنشر - بيروت 1979.
- فيتراي، إيفادي - ميروفتش :
- جلال الدين الرومي والتصوف - تر: د.عيسى العاكوب - مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران ط 1 1379ش - 1421ق.
- الفيروز أباذي :
- القاموس المحيط - مكتبة النوري - دمشق (د.ت).
- القشيري، عبد الكريم :
- الرسالة القشيرية - تح: معروف زريق - علي عبد الحميد أبو الخير - دار الخير - دمشق - بيروت ط 2 1416 هـ - 1995 م.

- كانط ، عمانوئيل :
- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق - تر: د.عبد الغفار مكاوي - را: د.عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة 1385هـ - 1965م.
 - نقد العقل العملي - تر: أحمد الشيباني - دار اليقظة العربية - بيروت 1966.
 - الكلافاذي ، أبو بكر محمد:
 - التعرف لمذهب أهل التصوف - تح: محمود أمين النواوي - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة ط 3 1412هـ - 1992م.
 - كليب ، د.سعد الدين:
 - البنية الجمالية في الفكر العربي - الإسلامي - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1997.
 - كون ، إيغور (إشراف):
 - معجم علم الأخلاق - تر: توفيق سلوم - دار التقدم - موسكو 1984.
 - لانغاد ، جاك:
 - من القرآن إلى الفلسفة - تر: وجيه أسعد - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 2000.
 - لاوتزو:
 - التاو - تر: هادي علوي - دار ابن رشد - بيروت ط 1 1981.
 - ماسينيون ، لويس:
 - أخبار الحلاج - مطبعة القلم - مكتبة لاروز - باريس 1936.
 - آلام الحلاج - تر: الحسين مصطفى حلاج - شركة قدمس - بيروت ط 1 2004.
 - المنحنى الشخصي لحياة الحلاج - منشور في: بدوي ، د.عبد الرحمن: شخصيات قلقة في الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت ط 3 1978.
 - مؤلف مجهول:
 - السيرة الشعبية للحلاج - تح: رضوان السح - دار صادر - بيروت ط 1 1998.
 - مرحبا ، د.محمد عبد الرحمن:
 - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - منشورات عويدات و منشورات بحر المتوسط بيروت - باريس ط 3 1983.

- مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد :
- كتاب تجارب الأمم - تح : هـ ف آمدورور - دار الكتاب الإسلامي - القاهرة (د.ت).
- مسلم :
- صحيح مسلم - تح : محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية - بيروت (د.ن).
- مكارم ، سامي :
- الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون - رياض الريس للكتب والنشر - لندن 1989.
- المكي ، أبو طالب :
- قوت القلوب - المطبعة المصرية - (د.م) 1351هـ - 1932م.
- الموسوي ، الميرزا محمد باقر :
- روضات الجنات - الدار الإسلامية - بيروت ط 1 1411هـ - 1991م.
- نغرين ، جيواويد :
- الزندقة - تر : أ.د سهيل زكار - دار التكوين - دمشق 2005.
- نيكولسون :
- في التصوف الإسلامي وتاريخه - تر : أبو العلا عفيفي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1375هـ - 1956م.
- نيتشة ، فريدريك :
- أصل الأخلاق وفصلها - تعريب : حسن قبيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت ط 1 1400هـ - 1981م.
- ما وراء الخير والشر - تر : جيزيلا فالور حجار - بإشراف موسى وهبة - غروب في - بيروت ط 1 1995.
- هكذا تكلم زرادشت - تر : فليكس فارس - دار القلم - بيروت (د.ت).
- هادفيلد ، ج.أ. :
- علم النفس والأخلاق - تر : محمد عبد الحميد أبو العزم - را : د.عبد العزيز القوصي - مكتبة مصر - القاهرة (د.ت).

- العلوي، هادي :
- مدارات صوفية - مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي - دار المدى - دمشق ط 1 1997.
- الهجويري، علي بن عثمان :
- كشف المحجوب - تر: دإسعاد عبد الهادي قنديل - راجع الترجمة: د.أمين عبد المجيد بدوي - دار النهضة العربية - بيروت 1980.
- هيفرو، محمد علي ديركي :
- المعرفة وحدودها عند محيي الدين ابن عربي - تقديم: أ.د. عبد الكريم اليافي - التكوين - دمشق 2006.
- وودز، ويليام :
- تاريخ الشيطان - تر: ممدوح عدوان - دار الجندي - دمشق ط 1 1996.
- اليافعي، أبو محمد عبدالله بن أسعد :
- مرآة الجنان - وضع حواشيه خليل منصور - دار الكتب العلمية - بيروت ط 1 1417هـ - 1997م.
- اليافي، د.عبد الكريم :
- دراسات فنية في الأدب العربي - مطبعة دار الحياة - (د.م) 1391هـ - 1972م.
- اليوسف، يوسف سامي :
- مقدمة للنفري - دار الينابيع - دمشق 1997 .

الغربية:

AL HALAJ :

- **KITAB AL TAWASIN**- LOUIS MASSIGNON- LIBRAIRIE
- PAUL – GEUTHNER – PARIS 1913 .

Attar, Farid Ud-Din:

- **The Conference of The Birds** – translated into English by
Afkham Darbandi and dick davis – Harmondsworth,
Middlesex, England: Penguin Books,1984.

HAKIM, SOUAD:

- **Knowledge of God in Ibn Arabi.** in: **Muhyiddin Ibn Arabi,
a commemorative volume** edited by S.Hirtenstein and
M.Tiernan for the MUhiddin Ibn Arabi Society 1993.

الفهرس

5.....	:
7.....	:
11.....	:
11.....	:
18.....	:
39.....	:
41.....	:
48.....	:
62.....	:
79.....	:
81.....	:
92.....	:
103.....	:
111.....	:
113.....	:
124.....	:
135.....	:
149.....	:
153.....	: