مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد
https://jfpsu.journals.ekb.eg/

P-ISSN: 2356-6493 E-ISSN:2682-3551

التفاعل الثقافي في فكر الحلاج
(نظرية الحلول نموذجاً)

أ.م.د/ ريهام أبو المعاطي صبحي
أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب – جامعة بورسعيد
rehammaaty@gmail.com

10.21608/jfpsu.2024.323175.1386

This is an open access article licensed under the terms of the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0). http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

التفاعل الثقافي في فكر الحلاج (نظرية الحلول نموذجاً)

مستخلص

يركز هذا البحث علي الأصول الفلسفية لمفهوم الحلول عند أبو منصور الحلاج . وقد حاولنا أن نلقي بالضوء علي هذا المفهوم ، وأصوله اللاهوتية والفلسفية لديه فقمنا بالتفرقة بينه وبين مفاهيم أخري قريبة الصلة وقريبة في المعني من مفهوم الحلول مثل مفهوما : الاتحاد ووحدة الوجود.

ثم عرضنا بعد ذلك للمؤثرات الفلسفية واللاهوتية علي رؤى وتصورات الحلاج الصوفية عامة ، وعلي فكرة الحلول خاصة. وقد تبين لنا انه رغم تنوع مصادر فكرة الحلول من الدينية والفلسفية ، إلا أن استخدام الحلاج لها كان استخداما فريدا اضفي علي آراءه أصالة وتجديد خاصين به تفرد بهما دون غيره.

ثم عرضنا بعد ذلك إلي اللغة الرمزية عند الحلاج ، ووضحنا أن استخدام هذه اللغة حكر على فئة بعينها ، التي لن يفهم معناها ومغزاها سوي قلة ممن ساروا في طريق التصوف ووصلوا إلي أعلي المراتب والدرجات ، أو ما يمكن أن نسميه بلغة الصوفيين أنفسهم "الفناء في الله."

ولقد تعددت وتباينت الآراء والمواقف من الحلاج بسبب لغته الرمزية ، فهناك من كفره مثل ابن حزم وابن تيمية، وهناك من أقر بإيمانه مثل الغزالي وابن طفيل.

الكلمات المفتاحية: التفاعل الثقافي، فكر الحلاج، نظرية الحلول.

Cultural Interaction in al-Hallaj's thought (Theory of Incarnation (al-ḥulūl) as example)

Abstract

This research focuses on the philosophical origins of incarnation (al-ḥulūl) according to Abu Mansur al-Hallaj. The researcher attempted to shed light on this concept and its theological and philosophical origins according to al-Hallaj. She differentiated between the concept of incarnation (al-ḥulūl) and other concepts that are closely related and similar in meaning to it such as the concepts of union and unity of existence.

Then, the researcher presented the philosophical and theological effects on al-Hallaj's Sufi views and perceptions in general and on the idea of incarnation (al-ḥulūl) in particular. She found out that despite the diversity of sources of the notion of incarnation (al-ḥulūl) from both religious and philosophical perspectives, al-Hallaj's usage of it was unique and added originality and renewal to his views that were unique to him and distinguished him from others.

After that, the researcher showed the symbolic language of al-Hallaj and clarified that the use of this language was restricted to a specific group, in that its meaning and significance will only be understood by a few who followed the path of Sufism and reached the highest ranks and degrees, or what is called in the language of Sufis themselves, annihilation in God.

Views and attitudes towards al-Hallaj varied and differed because of his symbolic language, as there were those who disbelieved him such as Ibn Hazm and Ibn Taymiyyah, and there were those who took him out of the circle of disbelief and acknowledged his faith such as al-Ghazali and Ibn Tufayl.

Keywords: Cultural Interaction, al-Hallaj's thought, Theory of Incarnation (al-ḥulūl).

مقدمة:

إحدى إشكاليات الفلسفة التي لا يمكن إنكارها: هي العلاقة المتشابكة بين الفلسفة والمعتقدات الدينية، فدارس الفلسفة بنظرة تأملية يجد أنها منذ بواكيرها الأولى عند اليونان، وحتى قبل اليونان ، عند مفكري الشرق القديم ، قد ارتبطت ارتباطاً كبيراً مع المعتقدات الدينية، حتي إننا في بعض الأحيان لم نستطع الفصل بشكل قاطع بينهم ، كما هو الحال في البوذية أو الزرادشتية أو المانوية وغيرها مما نطلق عليهم ديانات أو فلسفات الشرق القديم.

حتي عندما حاول اليونان تخليص الفكر من خرافات الأساطير وتصورات الآلهة التي يعتنقها العامة، قوبلوا بهجوم شديد ، وصل إلي حد المصير الذي رأيناه عند سقراط، حين اتهم بأنه ينكر آلهة المدينة، و يرغب في إثارة الشباب آنذاك.

وتتوالى العصور، وتظل الإشكالية قائمة، وتظهر لنا بوضوح مع ظهور الإسلام في مواجهته مع أفكار ومعتقدات الأمصار والشعوب التي بدأ في الاحتكاك بها، وبدأت الفرق الكلامية في الظهور واحدة تلو الأخرى، ولكن الأمر بدأ يظهر بشكل واضح وأكثر تعقيداً مع ظهور التصوف.

التصوف الفلسفي شكل من أشكال التصوف مختلف عن التصوف السني الذى أرسي قواعده الغزالي ، عمد أصحابه إلي مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية ، لذا لم يكن اتجاهاً دينياً خالصاً، ولا فلسفياً خالصاً، بل اتجاهاً امتزجت فيه العاطفة الدينية الجياشة مع النظريات والأفكار الفلسفية، ، وقد بدا ذلك بوضوح في استخدام أصحابه لمصطلحات تنتمي إلي الفلسفة وعلم الكلام، كالاتحاد والحلول، والفناء، وغيرها من المصطلحات التي لم تكن موجودة لدى الزهاد أو صوفية القرنين الأول والثاني الهجري، وكان من أوائل من عبر عن هذه المعاني تعبيراً دقيقاً هو الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤هـ -٣٠٩هـ)[١].

فبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء، وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء، قال

الآخرون بوجوده في كل شيء، ولا يسلِّمَ الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلفُ على نفوسهم من أحوال الشوق والوَجْد إلى الله..... وأهم ما في ذلكَ هو المحبَّة لله والتي تطيح من طريقها كل محبوب سواه، والذي يسمو بنا إليه هذه المحبة، وليس الخوف أو الرجاء، وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة، بل هي في الاتحاد بالمحبوب.[٢]

ولقد تعمد كراهية الناس له ؛ لأن في ظنه أن هذا الكره يقربه إلي حبيبه؛ " إذا أحب عبداً حث عباده بالعداوة عليه؛ حتي يتقرب العبد مقبلا عليه " [٣].

لقد ظهر الحلاج متصوفاً ومتفلسفاً ، وقد فاضت به عاطفة الحُب ؛ فكان أحدْ هؤلاء الذين أفنوا أنفسهم في حبهم لله ؛ فلم يُشاهدوا في الوجود غير الله وهو ما عبر عنه بقوله :

لِي حبيبٌ حبُّه وَسطَ الحَشَا لَوْ يَشَأ يَمْشِي عَلى خَدِّى مَشَا

رُوحُه رُوْحِي ورَوْحِي رُوحُه إن يَشَأ شِئْتُ وإنْ شِئْتُ يَشَأ [٤]

وهذه الأشعار وغيرها من أقوال توحي بالحلول ، إلى جانب قوله " أنا الحق" ، ومراسلاته مع القرامطة ، و فتواه بشأن وحده الأديان ؛ حيث كانت رغبته الأساسية هي توحيد طُرق العبادة عند بني الإنسان ، "والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف " [٥]، وحديثه عن نبوة محمد والنور المحمدي ، أما قوله : بأن شوقنا إلى الله يجبُ أن يمحو عقليًا من نفوسنا صورة الكعبة ؛فقد كانت هذه المقولة السبب في نهايته المأساوية ، حتى إنه عندما عادَ أقام في بيته كعبة مصغرة، وفي الليل كان يُصلي عند قبر ابن حنبل ، وفي النهار يظلُّ يلقي على قارعة الطريق في العاصمة بالأقوال الغريبة.

منهج الدراسة:

المنهج المستخدم في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي النقدي المقارن ؛ إذ إنه يساعد في تحليل آراء السابقين على الحلاج ومقارنتها مع آرائه ؛ للوقوف على مدى تأثيرها على أفكاره ، بالإضافة إلى المعالجة النقدية لآراء الحلاج ، خاصة في الحلول.

الدراسات السابقة:

١- أثر الفلسفة علي الصوفية المتفلسفة في تفاسيرهم : هدى بنت سعيد الكثيري ، وقد ركز هذا البحث علي إيضاح أثر الفلسفة علي الصوفية المتفلسفة في تفسيرهم لكلام الله ، والوقوف علي أهم العقائد والنظريات الفلسفية التي دخلت علي الفكر الصوفي .

٢- الروح الإيرانية في حياة الحلاج وتصوفه : عبد الحكيم حسان ، وقد ركز هذا البحث علي محاولة الحلاج لإحداث تغييرات في إيران وقد اتخذ من التصوف سبيل لتحقيق هذا التغيير .

٣- الخطاب الصوفي في ضوء مقولات نظرية التلقي ":الحلاج أنموذجا ، قام هذا البحث بالتركيز على خطاب الحلاج الذي يختلف عن خطاب سابقية ، حيث أن أغلب الباحثين قد أجمعوا ان الحلاج هو الذى حرك اللغة باتجاه لم يكن يرضاه العديد من المتصوفين ، سواء الذين عاصروه أو الذين جاءوا من بعده .

٤- الفلسفة الهندية وأثرها في الفكر الصوفي : أدم أحمد عيسي ، قام هذا البحث بإيضاح تأثير الفلسفات والاديان الفارسية والعقائد الهندية وغيرهما علي التصوف الاسلامي .

تساؤلات الدراسة:

يمكننا هنا حصر إشكالية الدراسة في تساؤل رئيس هو:" إلى أي مدى أثرت الثقافات السابقة في تناولها أفكار الاتحاد والحلول ووحدة الوجود في فكرة الحلول لدى الحلاج "

يتألف هذا البحث من أربعة مباحث وخاتمة:

- المبحث الأول : **الحلول والاتحاد ووحدة الوجود .**
- المبحث الثاني : **مدى أصالة الحلاج في آرائه.**
- المبحث الثالث : **فكرة الحلول لدى الحلاج بين الفلسفة واللاهوت.**
- المبحث الرابع : **الرمزية في التعبير عند الحلاج.**
- الخاتمة

المبحث الأول: الحلول والاتحاد ووحدة الوجود

ثلاثة مصطلحات رئيسة في فكر الحلاج [١] لابد في البداية توضيح الفروق بينها ، تلك المصطلحات هي : "الاتحاد" و"الحلول" و"وحدة الوجود"، إذ يرتبط التمييز بينها، ببيان ماهية العلاقة التي تربط الإنسان بالله، هل هو اتحاد يحافظ على الثنائية أم يمحوها؟ هل هو اتحاد يحافظ علي هوية كلا الطرفين أم يطمسها؟ هل هو عام مع الموجودات كلها أم خاص مع إنسان بعينه؟

والحلول أي نزول الذات الإلهية في الذات البشرية نوعان : "الحلول السرياني :عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمي الساري حالاً ، والمسرى فيه محلاً، الحلول الجواري : عبارة عن كون احد الجسمين طرفا للآخر، كحلول الماء في الكوز هذا هو الحلول : إثبات لوجودين ، وحلول احدهما في الآخر" [٦].

أما الاتحاد هو صيرورة الشيئين المختلفين شيئا واحداً. وله عدة درجات: أدناها درجة الاشتراك البسيط في أمور عرضية، وأعلاها درجة الاتحاد الصوفي[٧].

أما وحدة الوجود أي وجود الحق في الوجود بحيث لا وجود لشيء معه

---

(١)ولد الحُسين بن منصور الحلاج سنة ٢٤٤هـ= ٨٥٧م تقريبًا، وتوفي ٣٠٩هـ= ٩٢٢م، ومسقط رأسه الطور في الشمال الشرقي من البيضاء بمقاطعة فارس بإيران، وكانت البيضاء مكانًا أوغل في العروبة، وفيها ولد النحوي الكبير سيبويه، ويبدو أنه كان يشتغل بصناعة بصناعة الحلج، وارتحل للعمل في منطقة النسيج الممتدة من تُسْتَر حتى واسط [على الدِّجلة]، وهي مدينة أسسها العرب، فيها نسي الطفل لُغته الفارسية تمامًا، وكانت واسط معظمها من أهل السُنَّة، وعلى مذهب ابن حنبل [مع وجود أقلية من غلاة الشيعة في ظاهر الريف]، ومركزًا لمدرسة مشهورة من القُراء، فقرأ الحلاج الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه، وصار من الحُفَّاظ، لكنه سرعان ما راح يبحثُ عن المعنى الرمزي الذي يرفعُ دعاء الروح إلى الله ..... وفي لُغة القرآن الذي نَشَدَ فيه الحلاج تذوق حقائق الإيمان، ستكون لُغة مكاشفاته الصوفية، بالرغم من أن اللهجة التي يتكلم بها أهل بله [إن لم تكن أيضًا لُغة أبويه] كانت لهجة إيرانية..... وتوسم الحلاج منذُ وقت مبكر أنَّ التوحيد لا يكونُ حقًا إلَّا إذا كانت صيغته هي تلك التي نَطَقَ الله بها نفسه، أي تلك التي فاه بها شاهدُ القِدم [= الروح]. وقالَ فيما بعد: "قول بسم الله منك، بمنزلة: كُن منه"، "حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف باتصافه"، فبلوح إذن أنه قد استشعر وهو يُصلي بالعربية أول نسمة للاتحاد المُشخَّص، وأحسَّ بالغيرة العاشقة لله ــ وقد وردَ في الأحاديث "لا شخص أغيرُ من الحق" ــ إحساسًا سيألمُ له صامتًا صابرًا، ومن كلامه لمَّ سُئل عن المُريد من هو فقال: "هو الرامي بأول قصده إلى الله تعالى، ولا يعرُجُ حتى يصل". وكان يقول: "من لاحظَ الأعمال حُجِبَ عن المعمول له، ومن لاحظَ المعمول له حُجِبَ عن رؤية الأعمال". لويس ماسنيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج "شهيد الصوفية في الإسلام" مقال مترجم ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام [ص ص ٩٧: ١٤٦]، ط٣، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٥م، ص ١٠٣، ١٠٤.

فهي:" مذهب الذين يوحدون بين الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله، وهو مذهب قديم أخذت به البراهمانية ، والرواقية، و الأفلاطونية الجديدة ، والصوفية [٨].

ونظرًا لتداخل هذه المصطلحات فهناك من نسب إلى الحلاج القول بالاتحاد ؛ فقد قال:

مُزِجَت روحُكَ في روحي كَما تُمزَجُ الخَمرَةُ بِالماءِ الزُلالِ
فَإِذا مَسَّكَ شَيءٌ مَسَّنـــي فَإِذا أَنتَ أَنا في كُلِّ حالِ [٩]

وهناك تفسيرات عديدة تفيد أن الحلاج حال فنائه كان من أصحاب وحدة الوجود، بسبب قوله: "ما رأيت شيئًا إلَّا ورأيتُ الله فيه" [١٠] رغم أن هذا المذهب لم يظهر بصورته الكاملة إلا لدى محيي الدين بن عربي، والقائلين بذلك قد استندوا إلى أشعاره:

كَتَبتُ وَلَم أَكتُب إِلَيكَ وَإِنَّما كَتَبتُ إِلى روحي بِغَيرِ كِتابِ
وَذَلِكَ أَنَّ الروحَ لا فَرقَ بَينَها وَبَينَ مُحَبّيها بِفَصلِ خِطابِ
وَكُلُّ كِتابٍ صادِرٍ مِنكَ وارِدٌ إِلَيكَ بِلا رَدِّ الجَوابِ جَوابي [١١]

ويقول:

جُبلت روحك في روحي كما يُجبل العنبر بالمسك الفَتِق

المؤكد أنه كان أول صوفي قال بالحلول تطبيقًا لا نظرًا، وعبر عن ذلك شعراً بقوله:

أنا مَن أَهوى وَمَن أَهوى أَنا نَحنُ روحانِ حَلَنا بَدَنا
نَحنُ مُذكُنّا عَلى عَهدِ الهَوى تُضرَبُ الأَمثالُ لِلناسِ بِنا
فَإِذا أَبصَرتَني أَبصَرتَهُ وَإِذا أَبصَرتَهُ أَبصَرتَنا
أَيُّها السائِلُ عَن قِصَّتِنا لَو تَرانا لَم تُفَرِّق بَينَنا
روحُهُ روحي وَروحي روحُهُ مَن رَأى روحَينِ حَلَّت بَدَنا [١٢]

وقال أيضاً:

وأي الأرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء

نراهُم ينظرون إليك جهرًا وهم لا يُبصرون من العماء(١٣)

وفي موضع أخر يقول:

رأيت ربي بعين ربي فقلت من أنت قال: أنت.(١٤)

واذا أمكن القول : إن هناك تقاربًا بين الحلول ووحدة الوجود، أو أن نظرية وحدة الوجود قائمة على الحلول والاتحاد؛ فقد مهد الحلاج لهذه الفكرة بإيمانه بالاتصال بينه وبين الله ، و لكن يجب الإقرار أن الحالة التي عبر عنها الحلاج كانت نابعة مما يعرف بوحدة شهود – أي أنه وصل إلى حاله لا يشاهد في الوجود سوى الله – لا وحدة وجود– يصبح فيها الحق عين الوجود – فهو اتحاد مشاهدة ومكاشفة لا اتحاد جواهر و أعيان، إذ إنه في مواضع عديده كان يقر بالثنائية بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية كقوله : " من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر . فإن الله تعالي تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه بشيء من الأشياء" (١٥)

ويُقصد بوحدة الشهود "أن تذهب المحدثات في شهود العبد ، وتغيب في أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقي الحق تعالي كما لم يزل ، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا ، فلا يبقي له صورة ولا رسم ، ثم يغيب شهوده أيضا ، فلا يبقي له شهود ، ويصير الحق هو الذي يشاهد بنفسه ، كما كان قبل إيجاد المكونات " (١٦).

وحدة الشهود إذن حالٌ، وليس علمًا أو اعتقادًا. ولا تخضع لوصفٍ ولا تفسير. وهي أكثر مظهر من مظاهر الحياة الصوفية بروزًا ، وهي حالُ يُسميها الصوفية المسلمون بالفناء وعين التوحيد وحالُ الجمع. أما وحدة الوجود، فإنها لا تُعبِّرُ عن اتصال الصوفي بالذات الإلهية، ولا عن فنائه في محبوبه، بل هي تغبيرٌ فلسفي وجودي عن وحدة الحق والخلق (١٧).

كما أن وحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه، وهو اتصالٌ روحي ومعرفة قلبية أساسها المحبَّة المتبادلة بينهما، وهذا الاتصال الذوقي

الصوفي يُؤكدُ فكرة الثنائية بين الخالقُ والمخلوق، بين الله والإنسان، الله الذي يختلفُ في ذاته وصفاته عن الإنسان كما جاء في الكتاب والسنَّة، مع التأكيد على أنه ليسَ هناك أي شبَهٍ بين الله وما سوى الله، فالمسافة لانهائية بينهما، فالقُربُ هنا قُرب المعرفة والمحبة فقط لا غير (١٨) .

إن المحبة حالة تستولي على المُحب حتى لا يشهد سوى المحبوب، وتتدرج تلك المحبة حتى تصل إلى حالة العشق، فالعشق هو أساس التجربة الصوفية، وهذا العشق له مراحل منها "السكر"، فيكون الصوفي في حالة يغيب فيها عن واقعه؛ لذا كثيرا ما كان يستعمل ألفاظ مثل "السُكر" لوصف حاله الصوفي الذي لم يعد يرى في الوجود سوى الله، ويحدث السكر بعد ورود وارد قوي يغلب علي السالك فيغيب عن احساسه ويحدث غيبة عن الشعور ولا يشعر بما حوله من أغيار، وهذا ما يتضح من قول الحلاج:

وَسُكرٌ ثُمَّ بَسطٌ ثُمَّ شَوقٌ وَقُربٌ ثُمَّ وَصلٌ ثُمَّ أُنسُ (١٩).

وكان الحلاج يفضل حال السكر على الصحو ؛ لأن بالسكر تتم ما يعرف باسم "المكاشفة"، فيكون الصحو من مسببات كربته، لأنه يشعر بذاتيته .

والسبب في "السكر" هو مكاشفة الحق للروح بسر الاتحاد، وهذه المكاشفة على هيئة طائف أو هاتف يأذن لها أن تستبدل بدورها دوره ، فتتحدث عن لسانه ويعلن لها أن يبادلها حبا بحب ، وأن الآنية قد رفعت بينهما ، فصارا شيئا واحدا . وهذا هو العنصر المميز الخاص في هذا الجانب من التصوف عند المسلمين، فأحوال الوجد وطلب الاتحاد والسكر ، كلها توجد في أنواع التصوف الأخرى ، أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق ، والإذن له بالتعبير بصيغه المتكلم فهو العنصر الجديد حقا في التصوف الإسلامي .

ويمكن تفسير ردود الفعل الثائرة على أفكار الحلاج في الحلول والاتحاد، بكون الفكرتان في الأساس خارجتين على العقيدة الإسلامية ، فاتحادُ الإنسان بالله، أو بتعبيرٍ أصدق، محاولة تأنيس الله، أي إعطاء الله صفات البشر والمخلوقات، وكلِّ ما يُفيد التشبيه والتجسيم كما حدث في العقيدة اليهودية،

والحلول الذي يُعبَّرُ عن تأليه الإنسان وحلول اللاهوت في الناسوت كما في المسيحية. فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق. أمَّا الإسلام فيرفض رفضاً قاطعاً القول بالاتحاد أو الحلول، بل يؤمنُ ويؤكد الثنائية بين الخالق والمخلوق، استناداً إلى قوله تعالى: " ليس كمثله شيء وَهُوَ السميع ٱلۡبَصِيرُ" (٢٠).

و يُؤكدُ أبو العلا عفيفي في تصديره لكتاب (فصوص الحكم لابن عربي)، أنه لم يكن لمذهب وحدة الوجود وجودٌ في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه، ومن المبالغة التي لا مُبرر لها أن نذهب إلى ما ذَهب إليه "الفرد فون كريمر" في قوله "إن التصوف الإسلامي قد تحوَّلَ في نهاية القرن الثالث الهجري [يريد عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج] إلى حركة دينية صُبِغَتْ بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه ، وأصبحت من مقوماته في العصور التالية: ذلكَ أن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج، بل عن ابن الفارض المُعاصر لابن عربي، ليست دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله، فلم يُشاهدوا في الوجود غيره. وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود. وفرقُ بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات: أي فرقٌ بين الحلاج الذي صاحَ في حالة من أحوال جذبه بقوله: "أنا الحق"، أو ابن الفارض الذي أفناه حبه لمحبوبه عن نفسه، فلم يشعُر إلَّا بالاتحاد التام به (٢١) .

هذا ما يدعونا إلى التطرق أيضاً لمفهوم الفناء، إذ إنه ،سواء كان اتحاداً، أو حلولاً، أو وحدة وجود، فإن الحالة التي يكون فيها الصوفي ما هي إلا نتيجة للرحلة التي يقطعها الصوفي للوصول إلى الله ، يفني فيها عن نفسه، وتتلاشي قيود الزمان والمكان، وتسقط الحواجز، ويركز على الذات الإلهية .

إن لحظة الفناء هذه _كما وصفها الطوسي_ يكون فيها الصوفي في حالة تشبه "فيضان الماء في النهر ،وقد عبر عن ذلك بقوله : " ألا تري أن الماء

الكثير اذا جري في نهر ضيق فيفيض من حافتيه ؟ يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد علي قلبه من سطوة أنوار حقائقه، وسطع ذلك على لسانه فيرجم عنها بعبارة مستغربه مشكله على مفهوم سامعيها، إلا من كان من أهل الطريق" (٢٢).

إذن فالفناء هو أن يفنى عنه الحظوظ ، فلا يكون له في شيءٍ من ذلك حظّ ، ويسقُطُ عنه التمييز، فناءً عن الأشياء كلها شغلاً بما فنى به... والحقُ يتولى تصريفه، فيصرفه في وظائفه وموافقاته، فيكونُ محفوظًا فيما لله عليه، مأخوذًا عمَّا له وعن جميع المُخالفات، فلا يكونُ له إليها سبيل، وهو العصمة، وذلكَ معنى قوله صلى الله عليه وسلم : "كُنتُ له سمعًا وبصرًا"

والبقاءُ الذي يعقبه، هو أن يفنى عمَّا له ويبقى بما لله. قالَ بعض الكبار: البقاء مقام النبيين، أُلبسوا السكينة، لا يمنعهم ما حلَّ بهم عن فرضه، ولا عن فضله، والباقي، هو أن تصيرُ الأشياء كلها شيئًا واحدًا، فتكونُ كل حركاته في موافقات الحق دونَ مخالفاته، فيكونُ فانيًا عن المُخالفات، باقيًا في الموافقات (٢٣)، وهو ما عبر عنه الحلاج شعراً:

ففي بقائي ولا بقائي وفى فنائي وجدت أنت(٢٤)

وقد شرح الغزالي الحالة التي تصيب السالك بعد فنائه قائلاً: " فلم يكُن عندهم إلَّا الله، فسكروا سُكرًا دفَع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم "أنا الحق"، وقال الآخر "سبحاني ما أعظم شأني!"، وقال آخر "ما في الجبة إلَّا الله". وكلام العُشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى. فلمَّا خفَّ عنهم سكرهم ورُدُّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد ، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه "أنا من أهوى ومن أهوى أنا"، ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط، فيظُنُّ أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمرُ في الزجاج، فيظُنُّ أن الخمر لون الزجاج. وإذا صَارَ ذلك مألوفًا ورسُخَ فيه قدمه استغفَر وقال:

رقَّ الزجاجُ وراقت الخمرُ فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمرٌ ولا قــدحُ وكأنما قدحٌ ولا خمرُ [٢٥].

فبعد أن يمن الله على عباده بفتح باب الذكر، ثم باب القرب، ثم التوحيد، ثم رفع الحجب، فيتم له الكشف، ويصير عبدا فانيا ، عندئذ يتحقق له البقاء، والباقي هو أن تصير الأشياء كلها شيئا واحدا، فتكون كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانيا عن المخالفات باقيا في الموافقات، ويعبر عن هذا بقوله: " **يا من اسكرني بحبه، حيرني في ميادين قربه .....حضورك بالعلم لا بالانتقال** " [٢٦].

وبالنظر إلي حال الحلاج نجد أنه كما وصفه ابن القيم بأن فنائه كان من النوع الثاني وهو فناء عن شهود السوي[٢٧] ، أي الغيبة عن كل ما سوى الله ، وهذا يحدث في حال سكر يغيب في محبوبه ،ويفني به فيظن انه اتحد به ، ولكن سرعان ما يعود إلى صحوه .

وهنا يتطور التصوف عند الحلاج تطورًا كاملاً، فلم يصبح الطريق الروحي محصورًا في مقام التوكل الذي يعتمدُ على السياحة والأسفار، بل تخطاه إلى مقام مهم هو غاية المجهود الذي بذلته أرواح الصوفية لكي يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي الشاملة لكل شيءٍ، وهو "الفناء في التوحيد" وأساسه المحبة المُسكرة [٢٨]، وهو ما وصفه الحلاج بقوله: "من أسكرته أنوار التوحيد؛ حجبته عن عبارة التجريد. بل من أسكرته أنوار التجريد، نَطَقَ عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي ينطقُ بكلِّ مكتوم" [٢٩]، ففي حال التوحيد نتيجة فناء الصوفي عن ذاته في الذات الإلهية والذي لا يبلغه الصوفي الا في حال السكر فإن الصوفي يشعر بأن الصفات والأسماء الإلهية نسبت إلية وفي هذا الحال لم يستطع الحلاج أن يكتم سره، فصدرت عنه شطحات استند إليها الفقهاء في إباحة دمه.

المبحث الثاني : مدي أصالة الحلاج في آرائه

لا ينكر أحد التشابه بين التصوف وتعاليمه، وبين الفلسفات القديمة ، كالفلسفة الهندية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمسيحية، فعلى سبيل المثال: نرى ملامح هذا التشابه بوضوح في طريقتهم الزهدية في الحياة، حتى أنه يقال : إن حياة إبراهيم ابن الأدهم ، وهو من أوائل الزهاد ، كانت مطابقة لحياة بوذا، أو في رياضتهم الروحية، أو حتي في استخدام المصطلحات نفسها، وهو ما ظهر بوضوح لدى الحلاج، فقد استخدم الحلاج مصطلحات مثل اللاهوت والناسوت من المسيحية، وهو ما عبر عنه شعراً بقوله:

سُبحانَ مَن أَظهَرَ ناسوتُهُ سِرَّ سَنا لا هَوَتهِ الثاقِبِ
ثُمَّ بَدا في خَلقِهِ ظاهِراً في صورَةِ الآكِلِ وَالشارِبِ
حَتّى لَقَد عايَنَهُ خَلقُهُ كَلَحظَةِ الحاجِبِ بِالحاجِبِ (٣٠)

كما نرى أن أفكار مثل "وحده الوجود" و" الحلول" و" الاتحاد"، التي تردد صداها بوضوح في كتابات الحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم ممن سلك مسلكهم، ونهج منهجهم. مأخوذة ومقتبسه بتمامها من " فيدانتا " الهندية، فمن قرأ آراء "شري شنكر اجاريا" في فلسفة " فيدانتا " عرف جيدا أنها عين ما قاله الحلوليون (٣١).

وعن الحلاج قيل انه كان الحلاج يدعو كل وقت إلي شيء ، ويرجع البعض هذا القول إلي أن سببه ربما يكون اضطرابه المذهبي، ولكني أرجعه إلي تعدد روافده العقلية ، ابتداء من أصله الفارسي، وتأثره بديانة والدة الأصلية _المجوسية_ ، كما إنه قد رحل إلى الهند والصين بعد صدامه مع صوفية زمانه ، وربما كانت نقطه فارقه في تصوفه ؛ إذ بدأ يصبغ تصوفه بالصبغة الفلسفية بعد تأثره بالثقافات والفلسفات الهندية ، هذا إلي جانب تأثره بالفلسفات المسيحية .والحلاج نفسه أقر انه لم يتمذهب بمذهب احد ، ولكن اخذ من كل مذهب اصعب ما فيه .

وفيما يلي سنقوم باستعراض ملامح تأثر الحلاج بالفلسفات السابقة في

النقاط التالية: عقائد الفيدانتا ، الفلسفات الهندية ، الفارسية ، الأفلاطونية المحدثة (افلوطين) ، الشيعة .

في البداية يجب الإيضاح بأن التمييز بين البوذية كطريقة حياة وبين الفلسفات البوذية هو تمييز بين أسلوب في العيش وبين المحاولات التي يجب القيام بها لتبرير ذلك الاسلوب [٣٢].

من أقدم المذاهب التي اهتمت بطبيعة العلاقة بين الله والعالم : عقائد الفيدانتا ، الفلسفات الهندية ، من أكثر الفلسفات التي امتزجت بالدين؛ كانوا يؤمنون بأن في العالم قوة عظيمة وهى "براهما" و يتم التقرب منها عن طريق أربع خطوات، تبدأ من طريق العبادة والقرابين ثم مراقبات على ظواهر كونية كالشمس، ثم مراقبة الإنسان نفسه وتصورها قربان يقدمه إلى "براهما"، ثم المرحلة الرابعة يتم تجرد المراقبات عن تصور القرابين " أذعنوا أن النفس الشخصية هي عين القوة الحيوية العالمية أو البراهما فصار المفكر والموضوع الخارجي شيئًا واحدًا "[٣٣].

أما طريق "**باتنجل**" في الوصول إلى الاتحاد يشبه المقامات الصوفية التي تنتهي بالفناء ، وأبرز خصائص طريق باتنجل هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامه الشعائر الدينية وأداء فرائض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة عندهم ، بل هو الذكر الدائم لاسم الله والأمل المتصل في الله فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليها إلى اتحاده بالله والكون ، وهما ليسا إلا حقيقه واحدة ، وهذا مذهب تصوفي خالص قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء والزهد في كل شيء والرياضة الروحية التي يفني بها الإنسان عن كل شيء حتي نفسه.[٣٤]

إن المنصرف بالكلية إلي العلة الأولي متشبهاً بها علي غاية إمكانة يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق [٣٥]

وأثر نظرية الفناء الهندية أهم ما نجده ، ليس لدي الحلاج فقط ، بل في التصوف الاسلامي بأكمله ، وفى الهندية تسمي تلك الطريقة " الباكتي " ، يبدأ فيها الصوفي رحلته عبر مراتب الوصول ، باختيار أحد مظاهر الإله يراه مثلا

اعلى له ، ثم يركز حبه وتركيزه في ذلك المظهر الذي اصطفاه وانغمس فيه ، ثم يسمو شيئا فشيئا حتي ينكشف لها الإله المشتمل علي كل المظاهر الإلهية ، وعند هذه المرحلة تغلب تلك الانكشافات المظهرية ما عداها ، فتحجب عنه العالم الظاهري والمحسوسات الخارجية في غيبوبة شبه تامه ، منع من تمامها بقاء العقل في حاله يدرك بها العلم الباطني ، ويستدل علي ذلك بإحساس الصوفي بمتعه الاتحاد مع الإله ، ثم يمكن الارتقاء إلي مرحلة اعلي تسمى " سامادي" وهي الغيبوبة التامة عند قطع تيار الفكر والذهول عن الذات ظاهرا وباطنا ، عندها يكون الصوفي الهندي قد تحقق له الفناء [٣٦].

يتضح تأثر الحلاج بالفكر الهندي وممارساته وطقوسه في الفترة التي قضاها بالهند؛ويظهر ذلك في مقولته :" تهدى الأضاحي، وأهدى مهجتي ودمي" [٣٧]، كما يتضخ أيضاً تأثره بـ" النرفانا الهندية" التي تقول بذوبان الشخصية الفردية في الحقيقة الكلية.

واذا كان الحلاج قد قال في أشعاره أن اللاهوت حل في الناسوت، فهو يقترب هنا أيضاً من تفسير حكماء الأوبنشاد للعلاقة بين البراهمان والاتمان، فقد ذهبوا إلي القول بأن " اتمان " ليس إلا " براهمان "، فهناك واقع مطلق واحد يمكن الدنو منه، أما من خلال النظر إلي خارج نفس المرء أو بالنظر في أعماق نفسه ...، وتعد وحدة أتمان وبراهمان أعظم اكتشاف في الأوبنشاد[٣٨].

حتي التعارض الذي نجده عند الحلاج في إثباته الحلول تارة، ونفية تارة ، نجده موضع أخر في الفلسفة الهندية ، يصف براهمان في " أوبنشاد موندكا " على النحو التالي: " لا سبيل إلي رؤيته ، أو الإحاطة به ، لا نسل له ، ولا لون ، بلا عين ولا أذن ، وبلا يد ولا أقدام"[٣٩].

وأثناء فترة تواجده فى الهند شاهد ممارستهم العنيفه التى كانوا يرتاضون بها وقد اعجب بذلك ، و يظهر تأثر الحلاج بالبوذية في نظرته للجسد باعتباره سجنا للروح ، والسعي إلى التخلص منه، لذا كان يقسو على نفسه في الرياضات والمجاهدات الصوفية ،وقد وردت شواهد كثيرة على ذلك، وكان مضرب المثل بين

صوفية علي ذلك ، وهو هنا أيضاً يقترب من "ماني" الذي كان يدعو إلى الزهد العنيف، وهو ما عبر عنه الحلاج بقوله :

هَيكَلِيُّ الجِسمِ نورِيُّ الصَميم صَمَدِيُّ الروحِ دَيّانٌ عَليم

عادَ بِالروحِ إِلى أَربابِـــها فَبَقى الهَيكَلُ في التُربِ رَميم(٤٠)

هناك أيضاً تقارب في الطريق الموصل إلى الحلول، أو ما يسمي " الانطلاق " لدي الهندوسية ؛ فعندما لا يبقي للمرء لا شهوة ولا ميل لأى شيء ؛ عندئذ يتم له الاتحاد ، فإنه لديهم " التحرر من رق الأهواء ، واطمأنت نفسه في نفسه ، فإنه لا يعاد إلي حواسه ، ويتحد بالبراهما فيصير هو هو، ويصير الفاني باقيا" ، وتشبيههم لهذا الاتحاد باندماج قطرة الماء بالمحيط قريب من قول الحلاج حين شبه الاتحاد بامتزاج الخمرة بالماء الزلال.

وكما نري أن فكرة الانطلاق لدى الهندوسية تتقارب بشدة مع فكرة النجاة في الجينية – التي تصور السائر في طريقه بأنه متجرد من ملابسه، لأنه لا يشعر بالحياء، فلا يوجد به شيء من أمور الدنيا، وممكن ان نلاحظ تردد هذه الفكرة لدى الحلاج ، حين أراد إيضاح معني الأنس فقال: " ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة ،وحين ارتفاع الحشمة ، وجب أن يكون الرجاء أغلب عليه من الخوف" (٤١)–، وهى فكرة النرفانا في البوذية ؛ حيث يتحقق للسالك الكشف حين يقتل شهواته ويجرد نفسه من كل ما يعوقها في طريقها للاتحاد بالبراهما

بالنسبة للفلسفات الفارسية لا يمكن أن ننكر أثرها على الحلاج، وذلك راجع إلى قوة صلة المصدر الهندي بالمصدر الفارسي، ويرجع ذلك إلى نقطتين:

الأولي: أن ماني حين نُفي من فارس دخل الهند ، الثانية: أن البوذية التي نشأت عن البرهمية كان لها أثرها الضخم في فارس قبيل الفتح الإسلامي للهند في القرن الرابع الهجري(٤٢) .

وفكرة الحلول يمكن أن نلتمسها أيضاً في الثقافات الفارسية، فقد ذهبوا إلي أن الوجود شيء واحد، وأن العلة الأولى تتراءى بصورة مختلفة، وتحل قوتها

في أبعاضة بأحوال متباينة ؛ توجب التغاير مع الاتحاد ، وكان منهم من يقول :إن المصرف بكليته إلي العلة الأولي يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق [٤٣].

وبالنظر أيضاً إلى الفلسفات الشرقية القديمة خاصة الهرمسية؛ نجد أثرهم على الحلاج، فقد كانوا يفضلون الوحي ويضعونه في المرتبة الأولي قبل الاستدلال العقلي كوسيلة معرفة ، وهذا ما نجده في "طاسين النقطة" حين يؤكد معنى قوله تعالى : " إن هو الا وحي يوحي " من النور إلي النور [٤٤]، أى أن الله يوحي إلي ذاته في شخص محمد.

وفي حوار بين الحلاج ورجلٌ من أصحاب أبي على الجبائي المعتزلي قال الحلاج: " لمّا كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علَّة، كذلك أوجدَ فيها صفاتها بلا علَّة، وكما لا يملك العبد أصل فعله. كذلك لا يملك فعله [٤٥].

وفي هذا الرد يرى المستشرق "آدم متز" أن طريقة الحلاج من كل وجوهها هي طريقة المعتزلة، ويقول : " إن الحلاج أخذ عن المعتزلة فكرة تنزيه الذات الإلهية عن جميع الصفات الإنسانية، وجميع صفات الحوادث، وتسمية الذات الإلهية باسم الحق، وتلك الفكرة هي آخر ما يصلُ إليه الإنسان بطريق التنزيه [٤٦].

كما أنه كان مُطلعًا على مذاهب الشيعة كلها، وقد تأثر بها في بناء مذهبه الحلولي، وذلك في الفترة التي سافر فيها إلى "قم" مركز التشيع في تلك الفترة ، ولقد اتهمه البعض بأنه شيعي ، وربما يكون السبب في ذلك انه وُجد في بعض رسائله إلى أحد مريديه صورة فيها اسم الله تعالي مكتوب على تعويج، وفي داخل ذلك التعويج مكتوبٌ : علي عليه السلام، ومعنى ذلك أنه يرى عليًا هو الصلة بين الله وبين الوجود[٤٧].

وكعادة الحلاج في التضارب بين الأقوال والأفعال؛ فرغم أنه قد اصطدم مع زعامتهم وتم طرده من "قم" ؛ بسبب قوله بموت محمد بن حسن العسكري الإمام الاثني عشر ، إلا إنني أرى أن الحلول لديه قريب من نظرية الشيعة في

النفس الكلية والعقل الكلي ، وأن العقل الكلي آله استطاع خلق النفس الكلية والتي تقوم بدورها بالخلق والإبداع ، والحلول لديهم حلول الإله المتمثل في العقل الكلي والنفس الكلية .

إلى جانب المؤثرات السابقة نري أن التناقض أو الجدل الذي هو لُغز الوجود بالنسبة إلى الفلسفة الديالكتيكية ، هذه الفلسفة التي ترى أننا لا يمكن أن نُفسِّر الوجود إلَّا من خلال صراع الأضداد، فهي تقفُ على طرفي نقيض مع الميتافيزيقيا التي تعزل الأضداد بعضها عن بعض، وترى أنها متنافرة بصورة مُنظمة.

والجدلية ترى أنَّ الوحدة هي جوهر هذه الظواهر في الطبيعة والمُجتمع، والتي تبدو معزولة عن بعضها، والواقع أنها تُشكِّلُ مع بعضها وحدة تتصارع فيها المتناقضات، ويبدو أن المتصوفة قد أدركوا هذه الحقائق الجدلية، فقد رفضوا الاعتقاد بالكثرة والتعارُض بين الموجودات، وآمنوا أن "ابتداء" من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود فإن الجزئيات المُتعارضة والموجودات المتكثرة المتنافرة ليست إلَّا أشباحًا جسدها الوهم، وتختفي وراءها الوحدة المُطلقة (٤٨).

كما أن هذا الجدل أو التناقض يصف أحوال الصوفي التي يتقلب فيها ؛ للوصول إلى غايته ففيها الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحو والسُكر، المحو والإثبات ، وهو ما عبر عنه الحلاج شعرا:

وَسُكرٌ ثُمَّ بَسطٌ ثُمَّ شَوقٌ وَقُربٌ ثُمَّ وَصلٌ ثُمَّ أُنسُ

وَقَبضٌ ثُمَّ بَسطٌ ثُمَّ مَحوٌ وَفَرقٌ ثُمَّ جَمعٌ ثُمَّ طَمسُ (٤٩)

و تبلور هذا الجدل في نظرية الفيض لدي أفلوطين؛فعلي سبيل المثال نرى الحلاج في مناقشته لأسباب خلق الله آدم كان متأثرًا بنظرية الفيض عند أفلوطين، فقد رأى أن الحق عندما كان لا شيء معه نظر إلي ذاته وأحبها ، فأصبحت المحبة هي علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية ، وصورة ادم تصبح "هو هو ". وهذا قريب من أفلوطين في اعتماده علي المحبة في نظرية الفيض، فعن طريق الجدل الصاعد يتم اتحاد النفس بالله أو العودة إلي الأصل .

وفى وصف أفلوطين للاتحاد لا يختلف كثرا عنه الحلاج فيقول " وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلت في نفسي، كنت حينئذ أحيا، واظفر باتحاد مع اللهي. " وقال أيضا " يجب على أن أحجب عن نفسي النور الخارجي ، لكي أحيا وحدي في النور الباطن "(٥٠)

والفارق بين أفلوطين والحلاج يظهر في كون الحلاج أنزل الله في الإنسان، بمعني أن اللامتناهي حل في المتناهي، بينما لدى أفلوطين ،وفي حديثه عن الأقانيم الثلاثة ، فإن الاتحاد يتم بارتفاع المتناهي إلي مقام اللامتناهي .

النفس الانسانية في النظرة الأفلوطينية يجب ان ترجع من حالة التبدد والكثرة إلي حالة الوحدة المطلقة التي تكون فيها النفس في حال الفناء والمحو ويصبح كل شيء في حالة عماء تسمية الدوائر الاسلامية الصوفية حال الغراب الاسود ، كما اسمته الدوائر المسيحية الصوفية الليلة الظلماء. فاذا ارتفع الانسان من مرتبة الفناء والمحو بعد ان يجتاز جسر القلق والتردد والخوف الى مرتبة الطمأنينة بعد مرتبة الصعق أصبح كأنه هو الله أو بأنه الله ، كما قال البسطامي والحلاج[٥١] .

والتقارب ليس فقط في الاتحاد بل أن تعقل العقل الأول للواحد لدى أفلوطين ، ويتم كما يتم الاتصال لدي الحلاج، بواسطه الكشف والمشاهدة والعيان ، أى بواسطة الوجد [٥٢] ، وكذلك النفس لحظه عروجها إلى العالم المعقول يحدث لها تجربة روحية يُطلق عليها الوجد كما قال افلوطين، أو كما قال الحلاج، وهو ما أوصله إلى القول بالحلول ، فالوجد أن يكون مشاهدا للحق فى كل وقت .

كما نجد لدى الحلاج تقارباً من فكره الاتحاد بالعقل الفعال التي قال بها الفارابي، وإخوان الصفا، والقرامطة، وابن مسرة. ويفسر القرامطة فكرة الاتحاد" بالنور المحمدي" ، وهو سر اللاهوت الذي ظهر في "النبي محمد" وهو الناسوت ، وظهر قبله في عيسي ، فكأن الذات الإلهية عبرت عن نفسها بالاتحاد مع الناسوت ، والعقل الفعال يمثل اللاهوت وكذلك النور المحمدي ؛ ومن ثم فإن

اتحاد العقل الإنساني بهما لا يعتبر اتحاداً كاملاً ؛ إذ لا تزال به شائبه الحلول من حيث استمرار وجود الطرفين أي اللاهوتية و الناسوتية وعدم الوصول إلى الوحدة المطلقة (٥٣).

أما بالنسبة لتأثره بالصوفية السابقين عليه ، مثل : أبي يزيد البسطامي الصوفي الفارسي، جده كان زرادشتياً واعتنق الإسلام، هو أول من استعمل كلمة فناء ، وقرنه بالوصول إلى حاله من الاتحاد بالله، ولقد تأثر به الحلاج في أفكاره المستقاه من الفلسفات الفارسية أو الهندية .

الفناء لدي البسطامى يؤدي إلى الاعتقاد بوحدة الوجود وهو الفناء عن العالم بشهودك الحق أو ذاتك ، فإن تحققت من تشهد منك علمت أنك شاهدت ما شاهدته بعين الحق ، والحق لا يفني بمشاهدة نفسة ولا العالم (٥٤) .

المبحث الثالث : فكرة الحلول عند الحلاج بين الفلسفة واللاهوت

ما الذي شَجَّعَ الصوفي المُسلم على الشطح، والاقتراب من الله اقترابًا يلغي المسافة بين الله والإنسان، تلك المسافة الموجودة في الأديان التوحيدية الثلاثة؟ ولماذا لم يعرف التصوف المسيحي ظاهرة الشطح؟ أجابَ البعض عن هذا السؤال بالقول : إن فكرة التوسط بين الله والإنسان بواسطة السيد المسيح هي التي حدَّت من غلو التصوف المسيحي في الاقتراب أكثر مما يلزم من الذات الإلهية، لأن من "عقائد المسيحية الرسمية الجوهرية اتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح، لهذا لم يكن للصوفي المسيحي أن يتطرف في جانبِ الاتحاد(٥٥) ، وهذا الاتحاد الخاص للاهوت بالناسوت كان في شخص المسيح فقط ، ولا مجال أمام أحد لادعاء هذا الاتحاد مرة أُخرى، لأنه اتحادٌ قائم على مُعجزة إلهية، ولا يُمكن قيام صلة مباشرة بين العبد والرب المسيحي دون المرور بالوسيط، أي المسيح.

لقد رأى الكثيرون أن هناك تشابه بين الحلاج وعيسي عليه السلام ، سواء في حياته أو في إعدامه على الصليب، حتي إنه كان يطالب بذلك :

عَلى دينِ الصَليبِ يَكونُ مَوتي وَلا البَطحا أُريدُ وَلا المَدينَه (٥٦)

لذا اطلق عليه لويس ماسينيون أنه " مسيحي بالشوق "، وجان شوفالييه " مسيح الإسلام"، وروجيه أرنالديز أطلق علي دعوته " دين الصليب "(٥٧).

لقد كان الأثر المسيحي واضحًا لدى الحلاج ، فقد أخذ مصطلحات اللاهوت والناسوت من الديانة المسيحية ، كما تأثر بالفلسفات المسيحية خاصة النسطورية، وهى مختلفة تمام الاختلاف عن الملكانية واليعقوبية في معني الاتحاد . ولكن التفسير النسطوري لطبيعة المسيح قريب من قول الحلاج في حلول القديم في الحديث.

فهما إله و إنسان اتحدا ، وهما جوهران ، اقنومان طبيعتان: جوهر قديم ، وجوهر محدث، إله تام وإنسان تام ، ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ، ولا حدوث المحدث (٥٨).

ولكن الفارق بين الحلول لدى الحلاج والحلول في المسيحية أن الحلول في الدين المسيحي تجسد وجودي ، بينما لدى الحلاج تجسد معرفي، إذ إنه حال فناء الصوفي يتم للسالك المعرفة الكشفية ، ولا تتم هذه المعرفة ولا يتم الكشف إلا عندما يغيب السالك عن أمور الدنيا ، وينتقل مجال الإدراك من الجانب المادي إلى الجانب الروحي الخالص .

ويمكن أن نلاحظ تأثر الحلاج بماني هنا أيضاً ؛ فقد مزج تعاليمه الصوفية بالمسيحية ، كما فعل ماني بمزج تعاليم البوذية بالمسيحية ، ولم يختلف مصيره عن الحلاج أيضا ؛ فقد أتهم بمحاولة تخريب العالم وحكم عليه بالإعدام وصلب .

وهناك سؤال منطقي ، هو أنَّه إذا كان الدين اليهودي يتصور الفارق بين الله والإنسان على النحو الذي يتصوره الإسلام، فلماذا لم ينشأ شطحٌ عند متصوفة اليهود؟ ولعل الجواب هو أن فكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب ؛ بحيثُ لم تُعط الصوفي الثقة بنفسه بحيثُ يتطلع إلى الاتحاد المُطلق بالألوهية، لأن إله إسرائيل إلهٌ منتقمٌ جبار يُرسل الصواعق والطوفان، وبالنسبة إلى هذا الإله تنتفي معاني الأُنس والحُب والقُرب.. بينما إلى المسلمين إله رحمن رحيم، ودود يُحبُ المؤمنين ويُحبونه، إلى آخر كل هذه الأوصاف التي تنطوي على مغريات الأُنس به والقرب منه والحب له والشوق إلى الاتحادُ به، بل والفناءُ فيه [٥٩].

أمَّا في الإسلام فقد استطاع المتصوفة اختراق هذا الحاجز بعد موت النبي، الذي كانَ يقومُ إلى حدٍ ما بدور الوسيط أيام حياته [بواسطة الوحي]، أمَّا بعد موته وانقطاع الصلة، وهو نبي بشر كغيره من البشر، أصبح باستطاعة المتصوفة المسلمين ابتداع طريقة جديدة للوصول إلى الذات الإلهية ، والاتصال المُباشر حتى الوصول إلى نوعٍ من الاتحاد بهذه الذات.[٦٠]

وهناك العديد من الآيات والأحاديث التي تدل علي شده القرب الإلهي من الإنسان " وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ و اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ "[٦١]، " إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ"[٦٢]، " وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" [٦٣]، " وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ

الْمُحْسِنِينَ" [٦٤].

و الحديث القدسي " إِنَّ اللَّهَ قالَ: مَن عادَى لي وَلِيًّا فقَدْ آذَنْتُهُ بالحَرْبِ، وما تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بشَيءٍ أحَبَّ إِلَيَّ ممَّا افْتَرَضْتُ عليه، وما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بالنَّوافِلِ حتَّى أُحِبَّهُ، فإذا أحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذي يَسْمَعُ به، وبَصَرَهُ الَّذي يُبْصِرُ به، ويَدَهُ الَّتي يَبْطِشُ بها، ورِجْلَهُ الَّتي يَمْشِي بها، وإنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، ولَئِنِ اسْتَعاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وما تَرَدَّدْتُ عن شَيءٍ أنا فاعِلُهُ تَرَدُّدِي عن نَفْسِ المُؤْمِنِ؛ يَكْرَهُ المَوْتَ، وأنا أكْرَهُ مَساءَتَهُ" [٦٥].

ولكن لابد من إيضاح أن المعية و القرب المقصود هنا ليس قرب مكاني بل قرب روحاني خاص بالوجود الالهي الذي لا يخلو منه مكان ولا يوجد في مكان

ويظهر مدي تأثر الحلاج بهذا الحديث في قوله :

يا عَينَ عَينِ وَجودي يا مدى هِمَمي يا مَنطِقي وَعَبارَتي وَإيمائي

يا كُلَّ كُلّي وَيا سَمعي وَيا بَصَري يا جُملَتي وَتَباعيضي وَأَجزائي[٦٦]

وعندما يفهم الصوفي هذه الآيات بتجربته الذاتية الخاصة فانه يستشعرها ويعيشها بطريقته الخاصة ، فكل تجربة فردية هي حدس صوفي قائم بذاته يختص بها صاحب التجربة ، ليس لنا ان نحكم عليها بخطأ او صواب لأننا لم نعايش تلك التجربة ، او محولة الوصول إلي تحليل وتبرير منطقي لها .

كما أن الحلاج في قوله بالحلول استند إلي الحديث الشريف أن" خلق الله ادم علي صورته" ، وذهب إلي القول بأن الانسان يمكن أن يتحقق بالالوهية عن طريق المجاهدة الروحية ، فيكتشف في نفسه تلك الصورة الاهية التي سبق أن طبعها الله في نفسه استنادا إلي خلق الله لادم علي صورته [٦٧].

المبحث الرابع : الرمزية في التعبير عند الحلاج

الرمز " معني باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به الا أهله "[٦٨] ، فهل يمكن في ضوء مقوله الطوسي اعتبار أقوال الحلاج مُرمزة للتمويه عن معناها الأصلي بالاستناد إلى عبارته " من لم يقف على إشارتنا ، لم ترشده عباراتنا" [٦٩] .

إن اللغة في حالات الفناء والسكر تصبح عاجزه عن التعبير عما يتلقاه من حقائق وأسرار في لحظات الكشف كما قال ابن خلدون إن محاولة التعبير عن معاني الكشف متعذرة ، وقيل انه لقب بالحلاج لكشفه الأسرار (حلاج الأسرار) .

كانت دعوة الحلاج الموسومة باسم "حلاج الأسرار" تسير وفقَ منهجٍ للاستبطان الصوفي الكُلي، فهو يشُدُ ويُريدُ أن يجدَ كل إنسان الله في أعماق نفسه، داخلاً كرهينة في ضرورة الاعتراف عن الآخرين... ونبَذَ الخرقة، وتمزيق المُرقعة معناه التخلي عن طريقة الاستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملأ مستهدفًا بها إلى الاتهام والأحقاد [٧٠]، قال الحلاج: "إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازمَ أحدًا أفناه عن سواه، وإذا أحبَّ عبدًا بالعداوة عليه، حتى يتقرب العبد مُقبلاً عليه" .ففى لحظه الأنس كما يقول يفشي السر وينطق بمكنونات تجربته الروحية.

وقد استخدم بعض الصوفية الرمز بوصفه وسيلة للتعبير عن تجربتهم الروحية " قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم والإجماع والستر علي من باينهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة علي الأجانب غيرة منهم علي أسرار أن تشيع في غير أهلها" [٧١] ، وهذه الرموز لا يدركها كما يقول ابن عربي إلا صاحب الذوق ومن اعتاد على نزعات التصوف .

ومن أمثله الأقوال الرمزية لدى الحلاج : وصفه للعلم بالمصباح ،وللصوفي بالفراش ، والحجب بالصباح في قوله " الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح ، ويعود إلى الأشكال ، فيخبرهم عن الحال ، بألطف مقال ، ثم

يمرح بالدلال ، طمعا في الوصول إلي الكمال " [٧٢]

ولقد كان الشعر وسيله الحلاج للهروب من الشطحات التي وقع فيها من سبقه مثل البسطامي ، تجلي اكتشاف الحلاج لمعدن اللغة الصوفية الجديدة ، في النص الوحيد (الكامل) الذى بقي إلى اليوم من مؤلفاته . هذا النص، الذى كتبه الحلاج في سجنه –وهربه تلاميذه– والذي يعد واحدًا من ألغز النصوص الصوفية على الإطلاق ، وهو : كتاب الطواسين [٧٣]. إن قارئ الطواسين يجد أنه ملئ بالرموز والإشارات والحروف والأرقام والأشكال الهندسية التي لا يدركها العامة.

طارَ قَلبي بِريشِ شَوقٍ مُرَكَّبٍ في جَناحِ عَزمي
إِلى الَّذي إِن سُئِلتُ عَنهُ رَمَزتُ رَمزاً وَلَم أُسَمِّ [٧٤]

ولكنه قد انجرف مع الشعر دون حذر على خلاف ابن الفارض ، و أصبحت أشعاره دليل إدانته :

وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان [٧٥]

وربما نجد دليلاً أخر على رمزيته، وكونه لا يقصد حلول اللاهوت في الناسوت، ولكن القرب والتعلق الشديد حال الفناء في الله قوله نثرا : " من ظنَّ أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية بالإلهية فقد كَفَرَ، فإن الله تعالى قد تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق، وصفاتهم، فلا يُشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيءٍ من الأشياء وكيف يتصور الشبه بين القديم والمُحدث ومن زَعم أن الباري في مكانٍ أو على مكانٍ، أو متصل بمكان، ويتصور على الضمير، أو يتخايل في الأوهام، أو يدخلُ تحت الصفة والنعت فقد أشرك" [٧٦]

وهذا التخبط في آرائه كان السبب الرئيس في تخبط الآراء حوله ؛ فهناك من كفره مثل ابن حزم وابن تيميه، وهناك من موقف وقف وسط ولم يبد رأيًا ، مثل السيوطي الذى لم يذكره كثيرا حتي عندما كان يذكر بعض أشعاره لم يذكر لم تنسب، وهناك من أقر بإيمانه مثل الغزالي وابن طفيل وغيرهم ممن أقر أن التصوف حالة ظاهرها تلبيس وباطنها تقديس .

وأشار القُشيري المعروف باتجاهه السني، إلى تزكيته حيثُ ذَكَر عقيدته مع عقائد أهل السنة أول الرسالة، فأورد قول الحلاج وهو أكبر نصّ يُكتب لصوفي في الرسالة: " ألزمَ الكل الحدث لأنَّ القدم له. فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذي بالأداة اجتماعية فقواه تُمسكه، والذي يُؤلفه وقت يُفرقه وقت، والذي يقيمه غير فالضرورة تمسه، والذي الوهمُ يَظفُر به فالتصوير يرتقي إليه، ومن أواه محلٌ أدركه أينٌ، ومن كان له جنسٌ طالبه مكيفٌ. إنه تعالى يظله فوقٌ ولا يُقله تحت، ولا يُقابله حدٌ، ولا يُزاحمه عندٌ، ولا يأخذه خلفٌ، ولا يحدُّه أمامٌ، ولم يُظهره قبلٌ ، ولم ينفه بعدٌ، ولم يجمعه كلٌ، ولم يُوجده كان، ولم يفقده ليسٌ. وصفه لا صفة له، وفعله لا علَّة له، وكونه لا أمدُ له، تنزه عن أحوال خلقه، ليس به من خلقه مزاج [وهذا دحضٌ وهدمٌ لمن اتهمه بمذهب الحلول]، ولا في فعله علاج [أي مباشرة بآلة أو نحوها] باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم [وفي هذا أيضًا إبطال لمذهب الاتحاد والحلول].... هو الأول والآخر والظاهر والباطن، القريب والبعيد [أي القريب بكرمه البعيد بإهانته] الذي " ليس كمثله شيء وَهُوَ السميع ٱلۡبَصِيرُ " (٧٧).

وهذا ما يدعوني إلي تفسير هذا التخبط لدى الحلاج إلي الشطح ، لم يكن الحلاج هو الوحيد الذي نرى عنده مثل هذه الشطحات ؛ فقد كان أبي يزيد البسطامي أول من صدرت عنه شطحات بصيغه المتكلم ، إن العودة من الفناء إلي البقاء أفضل أنواع الفناء لدى الصوفية ، لأن البقاء هو الذي يحافظ علي الصوفي من الشطح ، الفناء إذا استمر يؤدى إلي أحوال مثل أحوال الحلاج ، و يقول د. التفتازاني إن الفناء مزلة أقدام الرجال ، فإما أن يثبت فيه أو يقول بأقوال مخالفة للعقيدة الإسلامية .

ويمكن تفسير الشطح أنه حالة نفسية ناتجة عن مكاشفة العبد بما لا يقوي عليه فيصيبه حالة من الذهول والاشتباه، فهو تعبير عما تشعر به النفس في الحضرة الإلهية.

ولكنى بعد محاولتي التوصل إلى مفهوم الحلول لدى الحلاج ؛ فقد وجدت أنه بالنظر إلي حياته وأقواله ، نجد إنها تمثل شجاعة في الدفاع عن إنسانيته، والدفاع عن حريته في التعبير عن معتقداته ، مهما كانت عواقب ذلك ، كما أنه كان شخصية تهوى إثارة الجدل واظهار تفرده فى كل الأصعدة وهذا يتضح في أقواله ، حتى عندما أراد أن يوضح للعامة وجهه نظره في الدفاع عن دعوته دون تراجع ، وهو ما وضحه بأنه إذا قُتل أو صُلب أو قطعت يداه ورجلاه لن يرجع عن دعواه، وفي موضع آخر شبه نفسه بإبليس–الذي هدد بالنار ولم يرجع عن دعواه– وفرعون–الذي هدد بالغرق ولم يرجع عن دعواه– بل لقد أطلق عليهم صاحبي وأستاذي اكثر شخصيات تم ذكرها في القران ووعدها الله بالعذاب ، ليس ذلك فحسب فعندما أراد وصف حالته في فهمه الخاص بالدين وضرورة حجبه عن عوام المسلمين استخدم لفظ الكفر ، رغم أنه مصطلح صادم عند المسلمين ، إلا انه استخدمه بالمعنى اللغوي أي بمعني الستر أو الغطاء يقول الحلاج:

كَفَرتُ بِدينِ اللهِ وَالكُفرُ واجِبٌ عَلَيَّ وَعِندَ المُسلِمينَ قَبيحُ [٧٨]

ويمكن ان ننسب للحلاج هذاء العظمة ، وهو نوع من البارانويا ، وهو نتيجة مباشرة لتضخم الأنا بالكمية الكبيرة من الطاقة الليبيدوية المنسحبة من المواضيع ، فهو نرجسية ثانوية تطرأ كما لو من جراء استيقاظ النرجسية البدائية التي هي نرجسية الطفولة الأولي ، كما يمكن أن ينشأ هذاء العظمة عند الشخص لشعور الاضطهاد ، يستخلص من هذا الاضطهاد ما مؤداه أنه شخص ذو أهمية ، وهذا يولد لدية بالتالي هذاء العظمة [٧٩].

خاتمة:

في نهاية هذه الدراسة يمكن لنا أن نجمل اهم النتائج التي توصلت إليها في النقاط التالية:

١-بالنظر إلي مصطلحات "الحلول" ، و"الاتحاد"، و"وحده الوجود" وجدنا أنه بالرغم من تداخلها – في فكر الحلاج _، فتلك المفاهيم تعبر عن علاقة الذات الإلهية بالآخر، سواء كان هذا بالآخر الإنسان أو العالم، كان الحلاج شخصيه مثيرة للجدل وذلك يتضح في آرائه حول الحلول الذي يثبه تارة وينفيه تارة ،و دعوته لضرورة الالتزام بالرمز للتعبير عن لحظه اتحاد المحبوب بالمحب تارة ومجاهرته بجوهر رحلته تارة اخرى .

٢-أن الحلول الذي عبر عنه الحلاج كان نابعًتا من وحده شهود – أي انه وصل إلى حالة لا يشاهد في الوجود سوى الله – لا وحده وجود- يصبح فيها الحق عين الوجود – فهو اتحاد مشاهدة ومكاشفة ، لا اتحاد جواهر وأعيان، إذ إنه في مواضع عديدة كان يقر بالثنائية بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، واستطاعت تلك الشخصية المثيرة للجدل تغير شكل التصوف بعدها ، فقد أرسي قواعد نظرية وحدة الوجود، فلم تعد علاقه تجلي كما كانت عند الحلاج بل أصبحت حضور بالدوام.

٣-لم يكن الحلول عند الحلاج نظرية انطولوجية ، بل كان تعبيرا عن حال الاتصال والصلة بالله ، والاتحاد عنده مشاهدة وذوق واصطلام ، ولكنه في حال الصحو يؤكد ان الالوهية لا تمتزج بالبشرية .

٤- لقد فاضت بالحلاج عاطفة الحُب ؛ فكان أحدْ هؤلاء الذين أفنوا عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله ، فغاب عن احساسه، ولم يعد يشعر بما حوله من أغيار، ولم يُشاهد في الوجود غير الله.

٥-أثر الفلسفات السابقة واضح في فكر الحلاج خاصه في نظرية الحلول، وإن كان هناك اختلاف في الألفاظ المستخدمة سواء (براهما ، فيض ، فيدانتا ، انطلاق)وغيرها من الألفاظ المستخدمة للدلالة على الآله أو للتعبير عن طريق الاتحاد .

٦-يمكن الإفادة من استخدام الحلا لمصطلحات شائعة في مذاهب وأديان أخرى ، فهو لا يتخذ موقف متعصبا ضد أي مذهب ، بل يجعل الصدق والاخلاص معياره في التقريب بين مذاهب التصوف والفلسفات الالهية ، وكانت ثقافته عريضة ، وخاصه لترحاله

واطلاعه ، ولم يتابع مذهبا بعينه ولكن كانت له رؤيته وفكره الخاص.

٧-نستقي من فكر الحلاج الاهتمام بالرمز لشحذ همه النفس في التوجه نحو الهدف ، وذلك من اعتباره الكعبة مجرد رمز ، فعلم الدولة مثلاً رمز لتوحيد الهمم وشحذا تجاه الدولة ذاتها ، وليس نحو العلم في ذاته ، ولهذا يمكن الاستفادة من الفكرة المنسوبة للحلاج عن إقامة كعبة مصغرة في بيته انها كانت ارهاصاً لما هو شائع الان من وضع صور بيت الله الحرام ومجسمات الكعبة في المنازل والاماكن العامة ، لعلها توقذ الأفئدة وتذكرها.

٨-يجب اعتبار الحلاج نموذجًا يحتذي به في الدفاع عن إنسانيته، والدفاع عن حريته في التعبير عن معتقداته، مهما كانت عواقب ذلك ومهما واجه الإنسان من صعوبات وتحديات، وهذا ما جسدته حياة الحلاج التي تمثل شجاعة ؛ فقد كان يعرف أنه بسبب آرائه سيلاقي مصيره المحتوم ،وأنه معرض للقتل ، ليس ذلك فحسب بل قد تخيل طريقة قتله ، ونفذته السلطة ليكون عبرة لغيره ، وقد شبه نفسه بإبليس، وموسي عليه السلام في كيفيه المواجهة والمدافعة عن وجهه نظره في أقواله عن "الفتوة "

مصادر ومراجع البحث

أولاً : القرآن الكريم

ثانياً : مصادر الحلاج

الحلاج . (الأعمال الكاملة) . تحقيق قاسم محمد عباس . مكتبة الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٢م .

الحلاج . ديوان الحلاج (ومعه اخبار الحلاج وكتاب الطواسين). تحقيق محمد باسل عيون السود : مركز تحقيقات كامتور علوم إسلامية، بيروت، ب.ت.

الحلاج. ديوان الحلاج .تحقيق كامل الشيبي ، منشورات الجمل ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٧م.

الحلاج . الطواسين وبستان المعرفة ، إعداد / رضوان السح ، دار الينابيع ، دمشق ، ١٩٩٤ م.

ثالثاً : مصادر عامة

الكلاباذي ، أبو بكر محمد. التعرُّف لمذهب أهل التصوف. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٠م.

الغزالي ، أبو حامد. مشكاة الأنوار . تحقيق أبو العلا العفيفي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م.

ابن القيم . مدارج السالكين . تحقيق محمد حامد الفقي ، مطبعه السنه المحمدية ، مصر ،جـ١، ١٣٧٥ هـ .

البيروني . أبو ريحان. في تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذوله، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٥٨ م

الجرجاني . التعريفات . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م.

الشهرستاني .الملل والنحل . تحقيق عبد الامير على ، على حسن ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٣ م ، جـ٢

صليبا ، جميل. المعجم الفلسفي . دار الكتاب اللبناني ، جـ١، بيروت ، ١٩٨٢ م.

الطوسي ، صدر الدين . اللمع . تحقيق أحمد عبد الرحيم ، القاهرة ، مكتبة الثقافة الدينية.

بن عَربي ، محيي الدين. فصوص الحِكم. والتعليقات عليه، دار الفكر العربي، القاهرة د. ت، التصدير لأبي العلا عفيفي.

رابعاً: المراجع العربية

أبو ريان ، محمد علي. الحركة الصوفية في الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٣م .

بدوى ، عبد الرحمن . شطحات الصوفية ، وكاله المطبوعات ،الجزء الاول، ب ت .

البغدادي ، علي بن انجب الساعي. أخبار الحلاج ، تحقيق موفق فوزي الجبر ، دار الطليعة الجديدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧م .

بور ، ت.ج.دى .تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٨م.

الجرجاني ، علي بن محمد الشريف . التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٨٥م .

الخواجة ، أحمد. الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣م

خوالديه ، أسماء. صرعي التصوف الحلاج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج " دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل "، منشورات ضفاف ، الطبعة الأولي ، ٢٠١٤ م

شرف ، محمد جلال . دراسات في التصوف الإسلامي "شخصيات ومذاهب"، دار المعرفة الاجتماعية، الإسكندرية، ١٩٩١م.

ظهير ، إحسان الهي . التصوف المنشأ والمصدر، إدارة ترجمان السنة ، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م

عويضة ، كامل محمد محمد ، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفه اليونان ، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة الاولي ، ١٩٩٣م

مبارك ، زكي. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج١، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت د.ت

متز . آدم . الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى ، ترجمة / محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف ، القاهرة ، ٣٦٧هـ .

محمود ، عبد القادر . الفلسفة الصوفية في الاسلام (مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة) ، دار الفكر العربي ، ب . ت .

نيكولسون ، رينولد . في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا العفيفي، مطبعه لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٧م

هوامش البحث

(١) رينولد نيكولسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا العفيفي، مطبعه لجنة التأليف والترجمه والنشر ، ١٩٤٧م ،ص ١٣٠.
(٢) ت.ج.دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٨م، ص ١٤١، ١٤٢.
(٣) علي بن انجب الساعي البغدادي ، أخبار الحلاج ، تحقيق موفق فوزي الجبر ، دار الطليعة الجديدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧م ،ص ٣٦.
(٤) الحلاج ، الأعمال الكاملة ، تحقيق /قاسم محمد عباس . مكتبة الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٢م ، ص ٣١١.
(٥) الحلاج . ديوان الحلاج (ومعه اخبار الحلاج وكتاب الطواسين). تحقيق /محمد باسل عيون السود ، مركز تحقيقات كامتور علوم إسلامية، بيروت، ب.ت.، ص ٢٩ .
(٦) الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعه الاولى ، ١٩٨٣م، ص ٩٢.
(٧) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، جـ١،بيروت ، ١٩٨٢ م ، ص ٣٤ .
(٨) المصدر نفسه، ص٥٦٩ .
(٩) محمد باسل عيون السود : ديوان الحلاج (ومعه اخبار الحلاج وكتاب الطواسين)، مركز تحقيقات كامتور، بيروت، ب.ت، ص ٨٢ .
(١٠) علي بن انجب الساعي البغدادي :أخبار الحلاج ، تحقيق موفق فوزي الجبر ، دار الطليعة الجديدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧م ص ١٦ .
(١١) محمد باسل عيون السود : ديوان الحلاج ،ص١٢٢.
(١٢) الحلاج (الأعمال الكاملة) ، ص ٣٣٠.
(١٣) محمد باسل عيون السود: المرجع نفسه، ص ٣٧ .
(١٤) المرجع نفسه، ص ٤٦ .
(١٥) المرجع نفسه ، ص ٢٧.
(١٦) ابن القيم ، مدارج السالكين . تحقيق محمد حامد الفقي ، مطبعه السنه المحمدية ، مصر ،جـ١، ١٣٧٥ هـ ،ص ١٦٩ .
(١٧) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي "شخصيات ومذاهب"، دار المعرفة الاجتماعية، الإسكندرية ١٩٩١م، ص ٣٣٣ .
(١٨) المرجع نفسه ، ص ٣٣٤ .
(١٩) الحلاج: الأعمال الكاملة ، ص ٣٠٩.
(٢٠) سورة الشورى ، الآية. ١١ .
(٢١) محيي الدين بن عَربي: فصوص الحِكم، والتعليقات عليه، دار الفكر العربي، القاهرة د. ت، التصدير لأبي العلا عفيفي، ص ص ٢٥، ٢٦.
(٢٢) صدر الدين الطوسي ، اللمع .تحقيق أحمد عبد الرحيم ، القاهرة ، مكتبة الثقافة الدينية ، ص ٤٥٣.
(٢٣) أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرُّف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٠م، ص ١٢٣.
(٢٤) الحلاج : الأعمال الكاملة ، ص ٢٩٦.
(٢٥) أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار ، تحقيق أبو العلا العفيفي ، الدار القومية للطباعه والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ص ٥٧ .
(٢٦) الحلاج: المصدر نفسه ، ص ٢٤٨.
(٢٧) ابن القيم ، المصدر نفسه، ١٥٥.
(٢٨) محمد جلال شرف، المرجع نفسه، ص ٣٠٣.
(٢٩) المرجع نفسه ، ص ٣٠٢.
(٣٠) علي بن انجب الساعي البغدادي ، المرجع نفسه ، ص ٣٩.
(٣١) احسان الهي ظهير :التصوف المنشأ والمصدر، ادارة ترجمان السنة ، الطبعه الأولى، ١٩٨٦م ، ص١١٤ .
(٣٢) جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، ترجمة/ كامل يوسف حسين ، مراجعه/ إمام عبد الفتاح ، عالم المعرفة ، ص ١٩٩٥ م ، ص١٩٥.

(٣٣) أحمد شلبي : أديان الهند الكبري (الهندوسية-الجينية-البوذية)، مكتبة النهضة المصرية، الطبعه الحادية عشر ، ٢٠٠٠، ص ٦٥ .
(٣٤) أبو ريحان البيروني :في تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٥٨ م ، ص ١٤٧.
(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣.
(٣٦) إسماعيل العربي : الاسلام والتيارات الحضارية ، ص ٩٥ .
(٣٧) الحلاج : ديوان الحلاج ، ص ١٣٧ .
(٣٨)جون كولر : المرجع نفسه ، ص ٥٦ .
(٣٩) المرجع نفسه ، ص ٥١ .
(٤٠) الحلاج ،الأعمال الكاملة، ص٣٢٢ ، ٣٢٣.
(٤١) قاسم محمد عباس: الأعمال الكاملة، ص٥٢، ٥٣.
(٤٢) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، ص ١٧.
(٤٣) البيروني : تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة ، ص ٢٣ .
(٤٤)الحلاج : الطواسين وبستان المعرفة ، اعداد / رضوان السح ، دار الينابيع ، دمشق ، ١٩٩٤ م ، ص٥٥ .
(٤٥) أخبار الحلاج، ص ١١٧.
(٤٦) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة / محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف ، القاهرة ، ١٣٦٧، ص ٤٠.
(٤٧) زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج١، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت د.ت، ص١٨١ .
(٤٨) أحمد صبحي، عالم الفكر، م٦، عدد٢، ١٩٧٥، ص٥٠.
(٤٩) الحلاج: الأعمال الكاملة ، ص ٣٠٩.
(٥٠) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الاسلام (مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة) ، دار الفكر العربي ، ب . ت ، ص ٣٣.
(٥١) المرجع نفسه ، ص٣٠ .
(٥٢) كامل محمد محمد عويضه ، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفاسفه اليونان ، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م ، ص ٣١.
(٥٣) محمد على ابوريان : الحركة الصوفية في الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٣م ، ص ١٩٦ .
(٥٤) الفتوحات المكية، ج٢ ، ص ٥١٤.
(٥٥) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية ، وكاله المطبوعات ، الجزء الاول، ب ت ، ص ١٩.
(٥٦) الحلاج ، الأعمال الكاملة ، ص ٣٣٤ .
(٥٧) أسماء خوالدية: صرعي التصوف الحلاج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج " دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل "، منشورات ضفاف ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٤ م ، ص ٦٨.
(٥٨) الشهرستاني ، الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي، علي حسن، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان، ١٩٩٣ م ، جـ٢ ص ٣٠.
(٥٩) عبد الرحمن بدوى ، المرجع نفسه ، ص ١٩، ٢٠.
(٦٠) أحمد الخواجة: الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣م، ص ١٨٠، ١٨١.
(٦١) سورة الحديد ، الآية (٤).
(٦٢) سورة الشعراء ، الآية ٦٢ .
(٦٣) سورة ق ، الآية ١٦ .
(٦٤) سورة العنكبوت ، الآية ٦٩ .
(٦٥) الراوي : أبو هريرة | المحدث : البخاري | المصدر : صحيح البخاري | الصفحة أو الرقم : ٦٥٠٢ | خلاصة حكم المحدث .
(٦٦) الحلاج، الأعمال الكاملة، ص ٢٨٩.
(٦٧) محمد علي أبوريان ، الحركة الصوفية في الاسلام ،دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٣م ، ص ١٩٨.
(٦٨) صدر الدين الطوسي، المصدر نفسه ، ص ٤١٤ .

(٦٩) الحلاج ، الأعمال الكاملة، ص ٢٣٩ .
(٧٠) لويس ماسنيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج "شهيد الصوفية في الإسلام" مقال مترجم ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام [ص ص ٩٧: ١٤٦]، ط٣، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٥م، ١٠٨.
(٧١) الرسالة القشيرية ، ص ٣٣.
(٧٢)الحلاج، الأعمال الكاملة ، ص ١٦٧ .
(٧٣) أسماء خوالدية : المرجع نفسه ، ص ١٢٩.
(٧٤)الحلاج ، ديوان الحلاج ، تحقيق / كامل الشيبي ، منشورات الجمل ، ط ٣ ، ٢٠٠٧م ، ص ٧٨ . القصيدة السابعة.
(٧٥)الحلاج ، ديوان الحلاج ، ص ٩٦ .
(٧٦) العلي ابن انجب الساعي البغدادي ، المرجع نفسه ، ص ٢٨.
(٧٧) محمد جلال شرف: المرجع نفسه ،ص ٢٨٤، ٢٨٥، والآية من سورة الشورى، آية ١١.
(٧٨) الحلاج، الأعمال الكاملة : ٢٩٧ .
(٧٩) الحلاج ، الطواسين وبستان المعرفة ، اعداد / رضوان السح ، دار الينابيع ، دمشق ، ١٩٩٤ م ، ص ٢٧ .