

الحـلاج
أو صوت الضمير
أبكار السقاف

- ♦ المؤلف: أبكار السكاف
- ♦ العنوان: الحلاج.. أو صوت الضمير
- ♦ Title: Al Hallag.
- ♦ الطبعة: الأولى 2018
- ♦ First Edition: 2018
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ Cover Design by: Amr AlKafrawy
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ Publishing Consultant: Sawsan Bashier



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ٩٧٦٥

الترقيم الدولي: ISBN

987 - 977 - 765 - 104 - 2

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه فى نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأى شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-0111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٢٧٨٧ ٠١١١١٦٠

الحلاج

أو صوت الضمير

تأليف

أبكار السقاف

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

السقاف، أبكار

الحلاج أو صوت الضمير - أبكار السقاف

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2018

224 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 9765 / 2017

الترقيم الدولي 2 - 104 - 765 - 977 - 978

1 - دينية

أ - العنوان

فيوضات الدراسة

مَنْ أَرَادَ الْكِتَابَ، هَذَا كِتَابِي
فَاقْرَأُوا وَعَلِّمُوا بِأَنِّي شَهِيدٌ^(١)

الحلّاج

(١) (طاسين الأزل).

يا أيها الشهيد!

عبر الفراق الحسيّ تعانقك منّي الروح طاويةً الأزمان وعابرةً إليك المسافات، على شعاع طليق مصدره الفكر ومنبعه الأغوار من الوجدان.. فحسبك أنت في قلبي حرارة وجدٍ كثورة الوجد الصوفيّ الذي يفجر «دم الروح» من الأجفان!
محا حبُّك كل ما بيننا من زمان ومكان، فالحب لا يبالي بالأبعاد ولا بالمسافات ولا بالزمان والمكان...

وما الزمان والمكان؟

إن الفكر ليس إلا مظهر العقل عاملاً، والعقل غير خاضع للزمان والمكان، فعالمه وراء هذا العالم المتألف من الزمان والمكان.. عالمه وراء هذا «المتصل الزمكاني» ذي الأبعاد الأربعة.. وبعيداً.. بعيداً عالمه بُعد هذه الأبعاد!
وهناك!

هناك في رحب ذلك الرحاب «رحاب الحق»، وراء هذه الحدود السرابية الطبيعية والزاهرة بالأوهام، تلتقي بالروح منك منّي الروح وتعانقك حتى «الفناء» وعلى راحتك تسكب الأجفان دمع مشوقٍ أمضه هنا الاغتراب!

أبكار

«حريُّ بنا- ونحن بسبيل التحدث عن قطب يقف في الذروة من تاريخ التصوف الإسلامي وتستقطبه اليوم دوائر التصوف العالمي- أن نلقي لمحة على مفهوم «التصوّف» والمعنى من كلمة «صوفي»..

فما هو «التصوف»؟

ومن هو «الصوفي»؟

نحن نستطيع أن نلخص مفهوم «التصوّف» في جملة واحدة، وهي أنه فعل الانضمام إلى الله، كنتيجة حتمية لوصول النفس إليه كمنبع لوجودها الذاتي. كما نستطيع أن نلخص المعنى من كلمة «صوفي» في جملة واحدة أخرى وهي: أنه نفسٌ صَفَتْ بنفسها فكانت النتيجة الحتمية إشراقها بنور مصدرها... وأما «كيف يمكن أن يكون هذا الإشراق» وكيف يحدث؟ وأما كيف يمكن للنفس أن تعرف نفسها مباشرةً في جوهرها بحيث تصبح مرآة صافية ينعكس عليها نور مصدرها؟ فهذه أسئلة تتدافع وتدفع بنا بعيداً عن عالم الخارج إلى عالم الداخل، إلى حيث تلجّ بنا إلى الأغوار من لجة هذا العالم الذي نسميه، مجازاً، «عالم القلب»! في قلب كل إنسان تعطش غامض نحو «نبع الوجود»، وهذا التعطش هو بذرة التصوّف، وفي هذه البذرة ينطوي سر الكيان الأصلي من هذا الإنسان.. لا فرق في ذلك بين إنسان وإنسان، ولا يختص بذلك إنسان دون إنسان، فإنما هي نزعة فطرية في النفس، وجد الإنسان نفسه عليها مفطوراً منذ وجد نفسه موجوداً على هذا السيار!

ولكن!

إلى الوصول إلى هذا «النبع» قد طالت بالنفس من الإنسان مراحل الترحال، إذ قد تحكّمت في هذه الترحالات لمراحل العمر البشري وأدواره التطورية، أطوار.

ثم...

إذا تركنا ليل الإنسانية إلى فجرها ومررنا بعصور التحضّر، وجدنا هذه النزعة الفطرية في النفس تزداد ظهوراً وتتخذ مظهرًا آخر هو أيضاً، لدور هذه المرحلة من العمر البشري

عاكس، فالعقل الإنساني الذي كان قد فارق في هذه المرحلة دور الطفولة إلى دور الصبي، قد لمح خطأ تفسيره السابق لهذه العاطفة الجياشة بين جانبيه نحو هذا «النبع»، ومن هنا كان تحوله عن عبادة مظاهر الطبيعة ومظاهرها، إلى عبادتها كصور «لمصدر» فهذا ما قد تاه الإدراك عنه بحثاً!

ثم...

إذا تركنا فجر الإنسانية إلى ضحاها ومررنا بعصور الحضارات والوحدات السياسية، وجدنا هذه النزعة الفطرية تزدد وضوحاً متخذة مظهرًا هو لدور هذه المرحلة من العمر البشري أيضاً عاكس، فالعقل الإنساني في هذه المرحلة قد بلغ دور الشباب، ففارقته كبوات الطفولة وعثرات الصبا وازداد وعياً وتنبهاً إلى هذا الظمأ المستعر بين جانبيه نحو هذا «النبع»، فراح يدمج آلهة الأقاليم في إله واحد ويفنيها بصفاتها في هذا «الواحد» الذي تعددت، تبعاً لهذا الإفناء، منه الصفات، بينما تصورت على صورته وتخيله بعيداً عنه بعد «السماء»!

هذا هو السر الكامن وراء ارتفاع إله الإقليم السائد إلى مرتبة الألوهية وهوى آلهة الأقاليم المسودة إلى مراتب الربوبية، واعتبار إله البلاد رباً للأرباب. وإذن، فالوهم لم يكن في الشعور، وإنما الوهم كان في تفسير العقل شأناً لهذا الشعور، عندما حدّ هذا «المصدر» بالمكان وأضفى عليه الجسمية والعنصرية وأجرى عليه الزمان!

ثم...

إذا تركنا ذاك الضحى إلى ما تلاه من مراحل عمر الإنسانية، ومررنا بعصور المدينيات، وجدنا هذه النزعة الفطرية قد اتخذت مظهرها الواضح تمام الوضوح.. فالعقل الإنساني الذي كان قد بلغ دور الشباب قد تنبّه إلى كبواته وعثراته صبيّاً وجنوحه شاباً في تفسيره لهذه النزعة، التي كلما ازداد الوعي منه نضجاً، ازداد الظمأ بين جانبيه إلى تفسيرها اشتداداً، وازدادت هي أمامه تعقيداً، ومن هنا كان اتجاهه نحو هذا «النبع» عبر طريقين.

الطريق الأول «عالم الخارج»

والطريق الآخر «عالم الداخل»

في الطريق الأول سار الإنسان مستهدياً بضوء العقل ومزوداً بسلاح المنطق، فراحت خطواته تحفر على رمال الزمن فلسفة بعد فلسفة.. إلى اليقين بوجود هذا «النبع» ككائن ضروري هو «علّة العلل» قد انتهى به البحث ابتداءً من معرفة المحدثات، ولكنه إلى هذا «النبع» الذي أيقن بوجوده لم يصل! كلما أوغل في آفاق العالم الخارجي، وفي أطوائه تغلغل، تباعدت بينه وبين هذا «النبع» المسافات وتضاعفت الأبعاد امتداداً، وكأنما ليس لهذا الطريق نهاية!

وفي هذا الطريق الآخر سار الإنسان مستهدياً بضوء الذات، فراحت خطواته تقتطع في إيغال شاق، أغوار عالم الداخل، فاتّجه يقتطع مراحل هذا الطريق الشاق إلى هذا «النبع» مستندلاً كل ما يعترضه في هذا الطريق من متاهات.. فكما أن هذا الطريق الحسيّ مراحل، ففي هذا الطريق الروحي مراحل تسمى «المقامات»، وكما أن المسافر الحسيّ تعرض له أمور لا سلطان له عليها، فكذلك المسافر الروحي تتعاوره أغراض مختلفة لا سلطان له عليها، وهذه تسمى «الأحوال»...

«المقامات» في الطريق الصوفيّ هي الانتقال من مقام إلى المقام الذي يليه. وأما «الأحوال» فهي معانٍ تَرُدُّ على القلب دون تعمد ولا اجتلاب، وأما أرقاها جميعاً وأعلاها فهو «حال الجذب»، والنهاية في هذا الطريق (طريق التصوّف) لأنه الحال الذي يتحقق فيه الصوفيّ بمنبع وجوده الذاتي... هذا النبع الذي تنعته منا الشفاه: «الله»!

ولكن التصوّف، ليس دروشة تتسم بالورع الساذج، وبإلقاء أثقال الحياة عن الكاهل باللامبالاة بكل ما يعكر صفو البال من أمور الدنيا وزخرفها الزائل.. كلا، ولا يتّسم بالتقشّف والرهينة باعتزال الناس والانعزال عن الدنيا استهانة بتلألؤِ بريقها الزائف، وإنما التصوّف كدّ وعمل لتصفية النفس حتى يسطع فيها المستكنّ في ذات نفسها، وتشرق بنور

مصدرها! هذا هو الأساس الذي تقوم عليه قاعدة التفرقة بين الزهد والزهد الصوفي من جانب، والتصوّف من جانب آخر... الزهد لا يخضع لنظام ولا يعرف «المقامات» ولا صلة له بأحوال «الأحوال»، وصنوه الزهد الصوفي إلى مدى بعيد، النزعة الكامنة في كيان كل كائن نحو «نبع الوجود»، والتي تمثل سرّ كيانه الأصلي كقطرة هو من هذا النبع وفي هذا النبع!

هذه هي الفكرة الأساسية في التصوّف وهذا هو جوهر التفكير الصوفي المتلخّص في أن الإنسان في محض كيانه الأصلي ليس إلا «قطرة من نبع» هو منه وهو فيه، بينما عن حقيقته هذه كثيرًا ما يغفل الإنسان! عن حقيقته هذه كثيرًا ما يغفل الإنسان فكثيرًا ما يلهيه هدير الأمواج التي يتألف منها عالم الخارج ويعيش في نطاقها لردح، مغلفًا بأوهام الجسد وسراب المكان والزمان عالق الأهداب بهذا العالم الذي لا حقيقة جوهرية فيه إلا هذه «القطرة» المطوي فيها سرّ كيانه الأصلي... هذا السرّ الذي يستطيع التعبير عن نفسه بقول،

«أنا»!

هذا «الأنا» هو هذه «الذات».. هو هذه «الذات الجامعة» التي لا يمكن قط أن تكون وهمًا؛ لأنها هي التي تدرك الأوهام! ومن ثم فنحن إذن استعملنا لغة الصوفي،

إذا كان الجسد مني قد تكوّن من موج هذا العالم الخارجي السرابي الطبيعة، فلست «أنا» هذا الجسد! لست أنا، بهذا «إلا» قطرة وفيّة، من نبع ولما كانت القطرة تحمل في خصائصها خصائص نبعها، فلن أكون قد نطقت عن الهوى إذا قلت:

لا شيء موجود حقيقة إلا الله...

وأنا!

قول تسانده الدوائر العلمية الصرفة، وعلى وجه التحديد دوائر العلم الطبيعي الحديث

والعلم الرياضي الحديث، بنظريته الحديثة، ونحن في عام ١٩٩٠(*) إلى مفاهيم وشروح للكون تكاد كلماتها أن تكون تعبيراً عن نفس ما انتهى إليه التصوف في نظره إلى هذا الكون، وإلى كل ما يحتويه من أشياء وكائنات.

من خلال أحدث العلوم الطبيعية والرياضية يتجلى، اليوم، الكون بمكوناته وكائناته تجلياً جديداً كلّ الجدة، ترسم به في أفق التفكير له صورة تمحو كل ما قد عرفنا من قبل من صور التفكير العلمي... فليس الكون كما نتصور ونرى، وليست الأشياء كما نحس ونلمس، وليس الزمن ولا المكان كما نتخيل ونحسب.

إذن ثمة سؤال، هنا يطرح نفسه وهو:

مِمَّ يتكوّن هذا الكون بكلّ ما يمور فيه من أجسام ومجرات، المكونة من شمس وأراضٍ وأقمار، ومما لا حصر له من صور الكائنات وأنواع الأشياء؟

من بسائط العلم يأتي الجواب بأنه من تآلف «ذرات» تشكلت، أصلاً، من عنصر واحد هو أبسطها، وإلى اختلاف عدد تجمع هذا العنصر البسيط تعود بوجودها جميع هذه الوحدات الذرية التي تعطي أجساماً تختلف في أنواعها وصفاتها... بيد أن هنا يأتي، حتماً، سؤال آخر وهو:

ما هي ماهية هذه «الذرات» التي من وحدات بنائها وقواها وحركتها الداخلية قد بُني هذا الكون؟ ما هي ماهية هذه «الذرات» التي تكوّنت منها هذه «المادة»، وإليها ترجع خواصها، ومنها قد تشكلت جميع أشكالها الكثيرة التنوع والصور؟

حتى مغرب القرن التاسع عشر كان «الذرة» تعتبر شيئاً صلباً، ونهاية ما تتناهى إليه «المادة» وتتجزأ، وكان نتيجة ذلك ظهور «الفلسفة المادية» وفتقها عن النزعات الإلحادية التي اعتزم بها ذلك العصر واعتكر... ولكن، منذ مشرق القرن الحالي حتى هذه المرحلة من عصرنا هذا، سار «علم الطبيعة» مراحل طوال يلاحق «الذرة»، «شطرها» فوجدها

(*) توفيت الكاتبة دون أن ترى هذا الكتاب مطبوعاً (م.م).

متألّفة من شحنة كهربائية وفضاء خالٍ حاوٍ لجسيمات سالبة، تدور حول نواة الجسم الموجب وأشبه بمجموعة شمسية، ثم هو لا يسلّط «أشعة ألفا» على هذا «الجسم السالب» بغية قياس سرعته الحقيقية وتحديد مكانه، إلا ليعود واثقاً بأن من المستحيل التثبت من معرفة وتعيين مكانه، إذا استطعنا تحديد مكانها لا نستطيع تحديد سرعته، وهنا ولدت نظرية «هيزنبرج» المسماة «مبدأ عدم التثبيت».

إذ إن الكون في طبيعة مزدوجة، أنا يظهر على هيئة حركة موجية، وأنا يظهر على هيئة ذرية، إذ باستحالة التثبيت هذا وعدم الجزم بطبيعة الإلكترون تهاوى «مبدأ الحتم» الذي قال به «نيوتن» والذي مهّد الطريق إلى النظرية الميكانيكية والفلسفة المادية، بينما استقام ركن أساسي من أركان «علم الطبيعة الحديث» هو «مبدأ عدم التثبيت» حقاً إن مسلك الذرة جدّ معقّد!

فمن خلال التجارب التي أجريت على «الذرة» كانت النتيجة «صور الهولي» المتألّفة من حلقات متحدة المركز مضيئة ثم مظلمة على التبادل. إن الإلكترونات والبروتونات تبدوان على هيئة جسيمات أنا، وعلى هيئة موجات في آن آخر، مما لا يمكن تفسير ذلك إلا بأنه مسلك مجموعة من الموجات المضيئة، وأن الجسيمات المكونة للذرة تسير في حركتها على هيئة مجموعة من الأمواج الضوئية.

فمن اليقين إذن أنه لا توجد ذرة بالمعنى الذري الذي كنا نتصوّر، وليست الذرة شيئاً جوهرياً، ولا يمكننا أن نتكلم عنها إلا تحت صيغة «احتمال»، من ثم توصل العلم أن هذه الحركة الموجية ليست إلا صورة رياضية تبدو فيه هذه الخواص الموجية أو جهاً لخاصية أكثر عمقاً واستعصاءً. وازدادت استعصاء عندما جاء «بلانك» في أوائل القرن (العشرين) بنظرية «الكَم».

كانت «نظرية الكم» أصل الانقلاب الأساسي في «علم الطبيعة» فصله إلى قديم وحديث، فمن خلال معادلات رياضية أيدتها بحوث تجريبية تناولت «الطاقة» بالتحليل، أثبتت هذه النظرية أن انطلاق الطاقة من الذرات، لا ينطلق كشعاع متواصل ومتّصل،

ولكنه يأتي على هيئة «كمام» وهي وحدات منفصلة لا تقبل التجزئة أو الانشطار. فكأن «الطاقة» تتجمع وتحتشد في «ذرة» حتى إذا بلغت قدرًا معينًا، انطلقت شعاعًا على هيئة «كمام» أو «ضوئيات».

إذن...

إذن، ونفس البنيات التي يتكون منها هذا الكون ليست إلا مجموعة من حزم الإشعاعات مصدرها «طاقة» فإن ذلك،

«يحتّم علينا أن نتجرّد في نظرنا إلى هذا العالم «المادي» من كل معايير سابقة... فإنما النظرة العلمية إلى بناء هذا الكون «المادي» تتراجع بنا عن عالم الحسّ بقدر ما تقترب من «عالم الحقيقة»... «عالم» لئن كان من المستحيل أن نثبت له وجودًا بوسيلة حسّية، فإنما من المستحيل إنكاره بوسائل منطقية!»

إذن... علم الطبيعة الحديث يلزمنا باليقين بأن هناك حقائق موجودة لا قدر لمدركاتنا الحسية على إدراكها.

من اليقين العلمي إذن، قد غدا الاعتراف بأن كل ما نرى من صور الطبيعة وأشكالها لا نراه على حقيقته كما هو... وأننا لا نرى ولا نحسّ ولا نسمع فيما نحسبه مرئيًا ومحسوسًا ومسموعًا إلّا مظاهر من «مصدر» هو لا مرئي منا، وهو منا غير مسموع ولا محسوس، فلقد كفّ «علم الطبيعة الحديث» عن تفسير كوننا هذا تفسيرًا ماديًا أمام الحقيقة العلمية. أما هذه الحقيقة العلميّة كان لا بد للفكر العلمي أن ينطلق متسائلًا:

إننا وقد تبينّا: أن من هذه «الطاقة» قد بنيت هذه «المادة» وتكوّن هذا الكون «المادي» بكل ما فيه، مورًا يَمُور، أفلا يتبع ذلك إمكان إعادة «المادة» إلى أصلها واستحالتها إلى طاقة؟

سؤال..

بالجواب عنه جاءت «نظرية النسبية الخاصة» مؤكدة إمكان تحوّل المادة إلى طاقة

عندما استطاع صاحب هذه النظرية أن يضع يده على سرِّ غالٍ من أسرار تكوين هذا الكون الخلاب من خلال معادلته الرياضية التي تتكون من حروف ثلاثة (ط = ك س).

$$(\text{الطاقة} = \text{الكتلة} \times \text{مربع سرعة الضوء}) (E = n c^2).$$

هذه المعادلة الرياضية التي أكّدت نظرياً إمكان تحويل المادة إلى «طاقة» وتحققت، فيما بعد عملياً^(١)، عندما انطلقت المادة من صفتها المركزة إلى التحرير على هيئة موجات «كهرومغناطيسية» لتصبح من جديد «كماماً»، لا توضّح أماننا ضخامة الطاقة المجسدة في ماديتها فحسب، وإنما تؤكّد حقيقة أن «المادة والطاقة شيء واحد». فلقد أثبتت هذه المعادلة الرياضية التي استشفّت طبيعة هذا الكون وما ينطوي عليه من وحدة نظام بديع، أن المادة والطاقة وجهان لشيء واحد... فما المادة إلّا نوعاً من الطاقة، وما الجسيمات المادية إلّا طاقة متجمعة متكافئة.

«إن المادة ليست إلّا طاقة مركّزة، والطاقة ليست إلّا مادة متطلقة»

«المادة» طاقة متجمعة متكافئة. و«الطاقة» مادة متطلقة متحررة... إذا تخلت واحدة منهما عن صفتها، كانت الأخرى. إذا اختفت المادة، فإن ذلك لا يعني فناءها، بل يعني أنها قد تحررت لتنتقل على هيئة موجات ذات طاقات محددة، وإذا ظهرت المادة كان ذلك نتيجة لتركيز الطاقة المتطلقة وتكثيفها على هيئة جسيمات أولية؛ لتبني منها هذه «الذرات» التي تشكل هذه المادة، التي نشأ بها هذا الكون بكل ما يحتويه من سُدم ومجرات وشموس وأراضٍ وأقمار وأشياء وأنواع وكائنات... فما الفرق بين الطاقة والمادة إلّا فرق السرعة بسرعة التذبذب لهذه الأمواج الضوئية التي يتألف منها كلاهما.

«إن المادة، أشعة متكافئة بطيئة السرعة بالنسبة لسرعة الضوء، كما قال د. مصطفى

مشرفة هذه هي الحقيقة العلمية.

(١) في قنبلتين ذريتين في «هيروشيما» و«نagasaki».

«إن الطاقة فيما دون سرعة الضوء تتحول، عن طريق تباطؤها، لتكون سبباً في تكتلها إلى مادة» يقيناً، إن من اليقين العلمي في:

«إن الذرة ليست إلا أشعة تغلب عليها البطء فبدت للإحساس في ثوب المادة».

من هذا «الإشعاع» تكوّن هذا الكون الموجي التركيب الذي نسميه الطبيعة أو العالم الخارجي، فإنما:

«المادة، طاقة متجمدة».

هذه الطاقة «المتجمدة» هو عالمنا الطبيعي هذا الذي اصطلاحنا على تسميته «مادي». فليس كل ما نرى أو نحس هو «مادة صلبة»، فلا شيء هناك في حقيقته مادة صلبة، وإنما تبدو لنا صلبة ومحسوسة؛ لأن جسامنا قد تكونت من نفس تراوحت وذبذبات هذه الأمواج».

«ولذلك، فإن جميع الظواهر التي تمرّ بنا بسرعة الضوء اعتدنا أن نسميها إشعاعاً، في حين أن الظواهر التي تسير بأبطأ من هذه السرعة اعتدنا أن نسميها مادة».

إذن كيف يمكن تفسير هذه «الطبيعة» تفسيراً مادياً وهي في حقيقتها قد تجلت، علمياً، عن حقيقة غير مادية؟

كيف يمكن تفسير هذا «العالم الخارجي» تفسيراً مادياً، وهو ليس في حقيقته إلا مجموعة من حزم إشعاعات؟

وكيف يمكن لنا أن نقول إننا نعيش في «عالم مادي»، والحقيقة هي «أننا نعيش في عالم مكوّن من موجات وإشعاعات تعينت خواصها بسرعة الضوء»؟!

إذن!

ما كوننا هذا إلا تكثيف من تلك الطاقة «النورانية الجبارة» التي جاء منها هذا النظام الذري الذي تتكون منه هذه «المادة»، وليست هي إلا من «نور» تجسّد..

من ثم، هذه الطاقة التي تسري في داخلنا هي روح نظام بديع، فنحن من «نور» تجسيد، وكيف لا والخلية التي منها قد نشأنا لم تكن في نشأتها إلا موجات كهرومغناطيسية، أو ضوءاً أو نوراً، أو بعبارة أصح وأوفى، لم تكن إلا «أقباساً» من هذه «الطاقة» غير الفانية! ثمة سؤال، هنا، يطرح نفسه وهو:

ما هو هذا الفضاء الذي نرى، وهذا «الزمن» الذي نحسب؟ عن هذين السؤالين يأتي إلينا الجواب من «نظرية النسبية الخاصة» عندما تناولت بالإيضاح ماهية «الجاذبية».

لقد رأينا أن المادة قد تكشفَتْ عن أنها طاقة كهربية، ولقد علمنا أن الكهرباء تنتج مجالاً مغناطيسياً، وأن التأثير الناجم عن وجود المغناطيس هو: إحداث تغيير في الفضاء المحيط، ويترتب على ذلك أن الفضاء المحيط بكل جسم ماديّ ينفعَل فيتقوس من حوله حتى إذا وجد فيه أي جسم خضع لجاذبيته، وهذا مما يجعل حركة الأجرام السماوية هي الحركة الحتمية في نوع الفضاء الذي تسبح فيه، ومما يجعل الجسم الأصغر يدور في فلك الأكبر - ولذلك فالأجسام تنحرف بشكل خفي عندما تقترب من هذا الجزء المقوس وتبدو كأنها منجذبة إليها، ومن بينها «الأرض» في مدارها حول الشمس.. فليست هناك «قوة» هي التي تجذب الأرض إلى الشمس، وإنما لأن الفضاء حول الشمس، يلتوي ويتقوس وكانت الأرض تقع في هذا الفضاء المقوس، فلا يمكنها أن تفعل غير أن تسير فيه.

أدت هذه الحقيقة العلمية في نظرية النسبية المفسرة للجاذبية إلى نتيجة حتمية، وهي أن مسير هذه الأجرام المادية هو الذي يخلق الزمن، مما يحتم علينا ألا نشير، في المجال العلمي، إلى الزمان والمكان على أنهما منفصلان، فلقد جاء البرهان على ارتباط الزمان بالمكان وأن «هذا العالم متصل زمكاني»^(١).

(١) Space Time Continuum .

وهذا «المتصل» ذو قطر وحجم... فإنما كوننا هذا ليس إلا هيكلًا كرويًا، وفي هذا الهيكل الكروي تتحرك الأجرام السماوية في منحنيات. فليست هناك «قوة آلية» تربط فيما بينها، وإنما هناك خطوط هندسية رياضية هي السر في كنه هذا التحرك ليست «الجاذبية» كما قال بها «نيوتن» على أنها «قوة»، وإنما هذه «الجاذبية» هي في حقيقتها عملية هندسية تفصح عن «قانون» يعلن بأن:

«الكون هيكل هندسي رياضي البناء»

ذا هو الكون... هيكل رياضي لا تمسكه إلا طبيعة الهندسة... شبكة مكونة من هذا «المتصل الزمكاني» الموجي التركيب الضوئي العنصر... شبكة موسومة بالرموز الرياضية وأمامها تضافرت الدوائر العلمية في اعتراف بأن:

«الكون صيغة رياضية».

لقد كفّ الكون في الدوائر العلمية عن أن يكون آلة كبرى... فلقد «ظهر الكون فكرة كبرى»^(١).

والفكرة؟

أن وجود «فكرة» يحتم وجود «فكر» هي له أثر.

إذن!

«لماذا لا نربط الذرة بشيء روحي الطبيعة، من أبرز خصائصه خاصية «الفكر»^(٢) هذا هو السؤال المحير اليوم في مجال العلم الطبيعي الحديث! أجل..

إلى هذه النهاية اليقينية انتهى بنا علم الطبيعة الحديث... كل ما نرى ونحس ونحسب ليس إلا مظاهر وظواهر، ولا حقيقة جوهرية فيه لأن «الكون نفسه، ليس إلا ظاهرة».

(1) The Nature of the Physical World.

(2) Arthur Eddington.

إذن.. أفمن اليقين العلمي أن يكون الكون ليس إلا بناءً تصوريًا لا وجود له إلا في عقولنا؟

سؤال...

ومن العلم الطبيعي الحديث يجيء بالإيجاب الجواب بأن «هذا الكون بكل ما يحتويه من صور، ليس إلا صورة.. صورة هي مجرد موضوع ذهني، ومحض إدراك من مدركات العقل، ولا وجود لها إلا في العقل».

إنه كاللون

إنَّ من البسائط العلمية، اليوم، أن نعلم أن كل ما تقع عليه العين من لون، ليس له صبغة حقيقية في ذاته كلون، فلا يوجد في الحقيقة شيء اسمه لون، وإنما الأشياء من حيث لونها تعود برسالتها إلى المخ فيفسرها العقل.. ومن ثَمَّ فاللون ليس في حقيقته إلا تفسير العقل لأثر هذه الاهتزازات في عصاب العين، فليس اللون بشيء كامل في الأشياء، إنما هو محض إدراك من مدركات العقل.. أما كيف يفسر العقل هذه الاهتزازات ويترجمها إلى لون، فالعلم قاصر حتى الآن عن إيجاد الإجابة له.

ثمة سؤال، هنا، يطرح نفسه وهو:

إذا كان هذا «العالم الطبيعي» بكل ما يمور فيه من صور أشياء وكائنات، ليس في واقعه الحقيقي «إلا» صورة، وكانت هذه محض إدراك من مدركات العقل، فلماذا لا تختلف المعالم من هذه «الصورة» في مرآة عقل عن عقل آخر؟ ولماذا تراها كل هذه العقول تحت طابع واحد «ثابت»، وعلى هذا الطابع الثابت هي فيما بينها تتعارف؟

أي سرّ يقع وراء تفسير كل هذه العقول الكثيرة والمتكثرة لمعالم هذه «الصورة»؟

لتفسير هذا السر يلجأ العلم الرياضي الحديث إلى العلم النظري فيقول: إن السر في أن كل هذه العقول ترى هذه «الصورة» تحت طابع واحد هو:

«أن هناك مادة عقلية، فيها العقول مشتركة».

بيد أن هنا ينبهنا العلم النظري الحديث فيقول إن هذه «المادة العقلية» ليست «طبيعية» فتكون منتشرة في هذا «المتصل»، وإنما هذا «المتصل» هو مظهر من مظاهرها. فما القول بأن العقول هي في هذه «المادة العقلية مشتركة» إلا بمعنى:

«أن هذه المادة العقلية هي مصدر العقول»

إلى «مصدر عقلي» يعيد العلم النظري الرياضي الحديث السر في تفهم هذه العقول لهذا «العالم الخارجي» تحت طابع واحد إلى أن هذا «المصدر العقلي» هو العامل الذي يجعلنا نحن كل هذه العقول نرى هذا الكون تحت هذا الطابع الواحد. وإذن، إذا كان العلم الرياضي الحديث يقول لنا إن هذا الكون ليس إلا مجرد ظاهرة من ظواهر هذا «المصدر العقلي». وأن هذا «المصدر العقلي» هو العامل الذي يجعلنا نحن كل هذه العقول نرى هذا العالم الخارجي تحت طابع واحد، فلن تكون النتيجة الحتمية لهذا التسلسل العلمي، إلا أن هذه العقول لا ترى هذا العالم الخارجي بهذه الصورة، إلا لأن هذه «الصورة» هي فكرة لهذا «المصدر العقلي» الذي عنه قد صدرت وكانت منه بمثابة قطرات أو قبسات، ولذلك تنعكس أمامها نفس «الصورة» كما هي مرسومة بهذه الأمواج الضوئية على لوحة الآفاق وفي إطار هذا «المتصل»، حتى ليتمكن القول بأن العقول ليست إلا كمرآة متعددة الزوايا، هي لهذه «الصورة» عاكسة!

من يكونه هذا «المصدر العقلي»؟

من يكونه هذا «المصدر العقلي» الذي يعود إليه العلم النظري الرياضي الحديث بوجود هذه العقول المتكثرة، فيجعله بذلك نبعا تصدر عنه العقول في فيض موصول العدد.

سؤال...

ولكن...

لماذا لا نفسّر هذا «المصدر العقلي» الذي يجعله العلم النظري الحديث «مصدرا

للعقول»، ويسميه أهل التصوّف «العقل الأول»، ويقولون به مصدرًا للعقول، بأنه إشعاع تفكير الله في ذاته؟

ولماذا لا نفسّر هذا العقل الذي يفصح عن نفسه بكلمة «أنا»، وهو بوجوده يعود إلى «مصدر عقلي»، وبذلك يكون حاملاً في خصائصه خصائص هذا «المصدر» الذي صدر عنه، بأنه إشعاع حياة الله في ذاتها؟

ولماذا لا نفسّر هذا الفيض من الحياة الدفاق بمختلف الصور بأنه طاقة الحياة في موجات فكر ذلك «النبع» المتفرد بذاته المنفرد بجلاله.. نبع الوجود.. الله؟

هذا هو سر التعطش الغامض في كيان كل «أنا» نحو هذا «النبع» كمنبع لوجوده الذاتي كقطرة هو من هذا «النبع».. فما «أنا» بآلة عضوية ولا بظاهرة مادية، وإنما «أنا» قيس قدسي!.. ما «أنا» إلا شرارة من طاقة الحياة التي تحفظ الكون كله، «أنا» جزء من هذه القدرة التي أبدعت الأكوان... وإذن، وقد أدركت أن هذا الكون ليس إلا ظاهرة من عمل «فكر» هو وحده الحق و«أنا» منه جزء، أن أقول، لا شيء موجود حقيقة إلا الله.. و«أنا»!

«الله».. و«أنا»؟

كلا! إن هذه العبارة هي بكامل المعنى لا تفي.. فكيف أثبت لنفسي وجوداً، وما «وجودي» هذا في حقيقته إلا وجوده «هو»؟ ولست في محض كياني بهذا «الأنا» إلا «هو»؟.. ومن ثمّ فإذا قلت «أنا» فإنني لا أعني بقولي هذا إلا «هو».. فحقاً: «أنا هو... وهو أنا»!

هذه هي «المشاهدة» التي يتذوقها «الأنا» من الذوق «الباطن» في حال انضمام النفس إلى منبع وجودها.. فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية بين شفاه المحب الوله بعشق «المتفرد» بذاته المنفرد بجلاله، تجيء بها تعابير لئن تناهض المنهج المألوف في التفكير، فإنما هي قد غدا لها اليوم من العلم الصرف مسانداً ينهض عليها من جديد صرح

التصوّف وتنقشع غيوم الأجيال عن هذا البناء الرفيع الذري الذي بلغ ذروته بشخصية من أكبر الشخصيات الصوفية في الإسلام، قطعت مراحل «الطريق» إلى النهاية وعلت بهذا «الأنا» عبر مراتب الحب ودرجاته من الوجد إلى الوله، فأطلقت تلك العبارة المتوهجة بلهب «الاتحاد»:

«أنا الحق»!

هذه هي العبارة التي أطلقها «الحلاج» في حال «الجذب».. فما «حال الجذب» إلا تفجر الطاقة الروحية التي جاء يمثلها أكمل تمثيل صاحب هذه الشخصية، التي بدأ على مسرح الزمان أولى فصولها في إيران، وعلى فصلها الأخير أسدل في بغداد الستار...

الحلاج في سهر النزن

من خلال العقد الأول من القرن الرابع الهجريّ يطلع علينا الحسين بن منصور عابراً عبر الزمن إلى ما وراء الزمن وتاركاً على التاريخ، عبر الأجيال، أثره صبيحة استشهاده أحرقت فيه من الجسد رفاته، وإلى الدجلة نثر ما تحولت واستحالت إليه من رماد ما خلا الرأس التي حُمِلَتْ، من بعد، إلى خراسان رمزاً يشهد بمدى ما تحمل هذه المولة بعشق الحق في صبر فريد، الاضطهاد المبرح، بل والظلم الفادح الذي أصابه به قاتلوه قبل الصلب وقبيله وعلى الصليب!..

يقيناً أن الإنسان لا ينال صورته النهائية إلا بعد أن تضمه الأبدية إلى ذاتها... وصورة الحسين هذه التي ترسم في أفق الزمن على المصلب في إطار من الدم المسفوك النازف من أعضائه المبتورة، لم تكن إلا الإشراقة الأخيرة لتفجر الطاقة الروحية في نفسه الصافية، على عالم هزه هذا المفكر السياسي بندائه إلى هدم صولة المادة وإقامة «مملكة الروح»، عن طريق حكومة شاعرة بمسؤولية تكون مهمتها العمل على إنشاء إنسان خير؛ حتى تشيع الوحدة الروحية بين الإنسان والإنسان، وحتى يسطع في هذا الكائن النقاء المستكنّ في ذات نفسه، ويشع منه الجوهر الذي يمثل الحقيقة من كيانه الأصلي.. فلقد كان الحسين فكراً عاملاً اتجه به التفكير إلى البحث عن سر الفرد في روحه، ولقد كان قطباً روحياً يجذب العالم إلى الوحدة النهائية، بينما يستقطبه الفكر منا وهو يستعرض له حياة على هذه الأرض منذ البداية في إيران حتى النهاية في بغداد!..

في إقليم «خوزستان» وبالتحديد في مدينة «تستر» قاده هذا الإقليم الفارسي. وحوالي عام ٢٤٤هـ / ٨٥٨م تفتحت عينا الحسين بن منصور على الحياة، وبدأ العمر يرتقي على مدارج الأيام، في أحضان بيت احتضنه الإسلام، وما كان ليثوب هذا البيت عنه في شيء أن الجذور منه تميد إلى «المزدية» وأن «محمي» جد الحسين نفسه لأبيه، كان على دين «زرادشت». فالشأن كان شأن أكثر البيوت الفارسية حتى ذلك العهد يوم امتد إليها ورفرف عليها الإسلام.

وإلى هذه المدينة التي كانت تعرف باسمها الفارسي «شستر» قبل أن يغزوها «البراء بن مالك» في خلافة عمر بن الخطاب وتحوّر اللغة العربية اسمها إلى «تستر»، والتي كانت تكون و«الأهواز» أهمّ المدن في إقليم خوزستان، يطوي الخيال منا الأزمان عائداً إلى عهد كان يفوح فيه نفس الشذى الذي حفّ عبيره بأنفاس الحسين طفلاً فصيحاً، بينما تشف الآفاق الزمنية عنه في إطار سحت الطبيعة في صنعها، فصاغته من متعاقب البراعم والأكمام، وبعثت من كل جانب منه فوح الثمار وأرج الأزهار، ولا سيما الزنبق والنرجس والبنفسج والورد... فتلك كانت طبيعة «تستر» فردوس فارس، كما كانت تعتبر يوم بدأت خطى الحسين على أرضها تسير مستهلة بصاحبها رواية الحياة..

بريشة غمست من ألوان ذلك الفوح والأريج، امتدت يد الزمن ترتسم للحسين أولى الصور. ومع عقب العبير المتضوع، تعلق منا الأهداب بهذا الطيف العابر عبر الزمن، وهو يبدأ أولى المراحل من رحلة الحياة على بساط مراحل صباه الأول، محاولين استشفاف أهم الأحداث التي مرّت به وهو على مدارج الحداثة يحبو، فلا نجد ما يسترعي الانتباه في هذه الفترة الباكرة من حياته طفلاً فصيحاً، إلا الانطباعات الأولى التي كان حتماً تتركها «تستر» على مرآة الذهن الصافي للعمر النضير... فلقد كانت «تستر» ذات طابع ديني مميز وسمها به أهلها، وهم شيعيون فرس خالطهم العرب، بما اتسموا به أنفسهم من عمق الإيمان بالله حتى أصبحوا مثلاً على شدة الزهد وعمق الورع، وحتى أمست «تستر» تسمى «دار المؤمنين».

في ربوع هذا الجوّ العطر بالطهر والشاعّ بالإيمان من «دار المؤمنين» وفي رعاية «أفئدة» مشعّعة بوهج قدسي، كان لا بد له أن يصهر منها الطبع ويصفي منها الوجدان ويفتّق فيها الخلق القويم، لأمس شعاع الوجد وجدان الحسين صبيّاً، وألقى بين ضلوعه الفتية جذوة الحب الإلهي الذي هبت به على روحه الصافية أولى لفحات العشق الخالص لله.. هذا العشق! الذي تعهّده في الحسين الأيام غداة بدأت رياحها تدفع بأبيه إلى السعي وراء الرزق فيما وراء إيران، حتى حملته على الارتحال عنها إلى تلك المدينة التي أنشأها «الحجاج بن يوسف» كما تكون قاعدة «العراق - العجمي» والتي، لتوسطها بين البصرة والكوفة، سميت «واسط».

وفي «واسط» ولفترة من الزمن استقر بالحسين، في كنف أبيه، المقام وعلى مدارج الأيام بدأت خطواته ترتفع في هذه المدينة التي كانت، خلال ذلك الزمن من أواسط العصر العباسي، أكثر بلدان العراق عمراناً وأزهرها من حيث رخاء العيش وأزهاها من حيث عظمة الدين^(١)، وذلك يعود إلى عاملين جوهريين لم يؤثر فيهما انكماش ظلها السياسي عمّا كان عليه في سمت العصر الأموي. العامل الأول هو خصب التربة التي كانت لم تزل تؤثرها به مياه نهر السلام وتدفع بأهل التجارة في المسارعة إلى استيطانها؛ لما يتسنى لهم من قرب المواصلات منها إلى إيران من جهة، وخاصة إلى الأهواز، ومن جهة أخرى سهولة المواصلات منها إلى العراق، وعلى وجه التخصيص إلى الكوفة وإلى البصرة وإلى بغداد.. وأما العامل الآخر، وهو الأهم في هذا الصدد، فهو أنها كانت مناراً لإشعاع القرآن، إذ كانت «واسط» مركزاً لأكبر مدرسة إسلامية نهضت أركانها على أصول الدين غداة اتخذت من ذلك الجامع الذي كان ملاصقاً «للخضراء»، ذلك القصر الشاهق بقبته المشهورة في مباني الإسلام، قاعدة لتدريس القرآن وتخريج الأفواج تلو الأفواج من الحفاظ والقراء ترسلهم أقباساً تشع قبسات من نور الإسلام.. فلا غرو من ثمّ إذا كان شذى البيان يعبق بين كل جانب من جنبات هذه الأرض الطيبة النسيم إلا من هبات

(١) القزويني «آثار البلاد».

اللوائح بين الحين والحين، وأن يصدق من حناجر ساكنيها، ومعظمهم كان على مذهب الإمام ابن حنبل باستثناء الشيعة الغلاة، الذكر الحكيم هادراً بأي تكفّ للنفس وثبات وتقمع للطبع نزوات.. ومن ثمّ فإذا كان الحسين قد فارق «تستر» وتستر هي «دار المؤمنين» فإنما هو قد حل في «واسط» وواسط هي «دار الإيمان».

في كل آن من آناء الليل والنهار، وحيثما جالت العين بين أطراف «دار الإيمان» تطالع العين فلول الزاهدين من لاسي الصوف ومن ملتحنفي «المرقعة» و«الخرقة الزرقاء» ممن ينهار عنهم صومًا وتذكيرًا وينداح الليل عنهم سهرًا وتسبيحًا، منتهجين «سمنون المحبّ»، وهو من وقعت عليه عينا الحسين صبيًا، وإلى صوته أرهفت منه الأذن وهو يرسل القول بتعريف لا يعدو عن أن يكون تخطيطًا عامًا لفحوى التصوّف.

«التصوّف ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء».

لذلك كان طابع هذه المدينة التي توارت اليوم معالمها تحت رمال الصحراء أثر تحول «الدجلة» عنها، وتلك كانت طبيعة الواسطيين عندما جاء إليها الحسين بصحبة أبيه حوالي سنة ٢٦٠هـ / ٨٧٣م، ليضمه مجتمع تميز بذوي النفوس المرفهة، وامتاز بلغة ذات بيان فريد، ففي «واسط» وقد عبقت روح القرآن، كان لا بد إذا تكلم «لسان»، أن ينطق بياناً وتكون لعباراته حلاوة تعبير قلما استثنى منها فؤاد من أفئدة هذا المجتمع التقوي الذي جمعت بين أفرادها حنابلة وشيعة، محبة عاشقة لله وللرسول ولآل بيت الرسول، هذه المحبة التي حملها فؤاد الحسين من «تستر» إلى هنا، حيث اختير له أستاذ لتدريس اللغة العربية والقرآن وأصول الدين مؤسس «مدرسة السالمية» نفسه، سهل بن عبد الله التستري^(١).

يطوف منا الخيال من حول هذه الفترة التي جلس الحسين في خلالها لأكثر من عامين من الزمن يتعلم العربية ويحفظ القرآن، في دراسة القرآن على يدي مؤسس هذه المدرسة

(١) ولد في تستر وتوفي منفياً في البصرة عام ٢٨٣هـ. راجع ترجمته في «القسيري» و«الشعراني» و«طبقات السّلي» و«الحلية».

الصوفية التي قامت بدور عظيم في الإسلام امتد أثره إلى «أبي طالب المكي»، ومنه تسلسل إلى «أبي حامد الغزالي»، فالإلى «محيي الدين بن عربي» من بعد، فتطالعنا الانطباعات الأولى التي حفرها مؤسس هذه المدرسة في نفس الحسين، بينما كان في حلقة قد تربع وإليه في إصغاء وتطلع، قد رفع منه العين!

إلى «سهل» جلس الحسين، فجلس التلميذ أمام أستاذ يطل على مشارف الستين، ويقف في المقدمة من أهل الزهادة، إذ كان «التستري» قد تفرد من بين طائفة «الصوامين» مثابرة على الصوم، وعليه صبراً حتى أصبح فيه قدوة، وعليه مثلاً، كما انفرد من بين «لابسي الصوف» بالغوص في بحر المعاني القرآنية، فأغفل المعنى الظاهر ونهج منهج الاستبطان، وتمكن عن هذا الطريق من أن يحيل الآيات من معانيها الظاهرة، إلى معاني باطنة، ورد الأمور المحسوسة إلى معنوية أخذاً منها إشارات إلى أمور روحية، بل ولقد بلغ من تدقيقه وتلمسه الإشارات والمناسبات بين المعاني الظاهرة في الآيات، أن فهم من الحروف المفردة دلالات فقال:

«ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ، ظاهر وباطن وحدّ ومطلع». «فالظاهر»^(١) التلاوة، و«الباطن» الفهم، و«الحدّ» أحكام الحلال والحرام، و«المطلع» هو مراد الله تعالى من العبد بها.

على أساس من هذا التقسيم الرباعي، سطر التستري كتابه «تفسير القرآن العظيم»^(٢) خلال ذلك العهد الذي كان الحسين بن منصور يجلس فيه أمامه تلميذاً.. فلا بدّ من ثمّ أن يكون الحسين، وقد أصبح يتكلم العربية وأمسي من «الحفاظ»، قد أرهف المسمع لصوت أستاذه وهو يرشده إلى المعاني المستترة وراء ظاهر النصوص وفي باطن النصوص... ولا بدّ أن تكون الأهداب من الحسين قد علقت بوجه أستاذه تشوقاً إلى الاستزادة من حديث له عن تصوّف وعن أهله من القدامى ومن المحدثين... ولا بدّ أن

(١) «تفسير التستري».

(٢) طبع في القاهرة سنة ١٩٠٨.

يكون وليد «تستر» قد أطرق أمام التستريّ مفكرًا فيما كان يلقيه من دروس، تستدير من حول المبادئ التي وضعها التستريّ نفسه أساسًا لمذهبه في التصوّف، وأن يروح رجع صداها في مسمع الحسين مرددًا.

«بنيت أصول مذهبنا على ست.

التمسك بكتاب الله

والاقتداء بسنة رسوله، صلى الله عليه وسلم،

وأكل الحلال،

وعدم إيذاء الخلق ولو آذونا،

والبعد عمّا نهى الله عنه،

والتعجيل بالحقوق».

ومعرّفًا الصوفية:

وأما بماذا يتميز الصوفي عن سواه؟

فإن،

«الصوفي من صفا من الكدر

وامتلاً من الفكر

وانقطع إلى الله من البشر

واستوى عنده الذهب والمدر!

إنّ «الصوفي من يرى دمه هدرًا وملكه مباحًا»^(١).

(١) «الرسالة القشيرية».

من الحتمي كان أن تطرق هذه الأقوال، وهي الأصول التي اتخذها التستريّ لتصوفه، المسمع من الحسين، وأن تدور عليه لوالبه الفكرية تفكيراً فيما تحمله من معانٍ، ولا سيما تلك الدروس التي كانت تدور من حول «الميم».. فلقد كان التستريّ من الشعبة القائلة بـ «الميمية»، ومن أتباع الـ «م». ومن هنا كان المبدأ الثاني في مذهبه هو الاقتداء بسُنّة «الميم» كما من هنا سيتجلّى لنا أثر التستريّ في نفسيّة الحسين عندما سنلقاه يعبرّ في كل مناسبة عن أسمى مشاعر الإجلال لمحمّد عليه السلام.. ونحن، وإن كنا سنلمح بين جوانبه شغفاً ورثه عن موطنه إلى «العين» وإلى «السين»، من خلال ما سنسمعه منه من ألفاظ تتضمن من حروفاً «عينية» و«سينية»، فإنما هو سيتجلّى لنا قلباً قد شغ بحب الـ «م».

وهنا يجب علينا أن نتمهل قليلاً لنقول بأننا لن نفهم أبداً مذهب الحلاج ما لم نفهم من هو «الميم» ومن هو «العين» ومن هو «السين»؟ وما هي «الميمية»؟ وما هي «العينية» وما هي «السينية»؟ لأنها هي الصيغ التي تمثل:

الإطار المذهبي لحياة الحلاج

لا جدال في أن الحسين بن منصور قد ولد في بيئة شيعية المذهب، وصفت بالمغالاة في حبّ آل الرسول، وشبّ في إطار صاغه هذا الحبّ الذي تقف عنده نماذج روحية ثلاثة مناظرة لثلاثة أشخاص تاريخيين هم:

«محمد» و«علي» و«سلمان»

ومن ثمّ فإن:

الـ «م» = (محمّد).

الـ «ع» = (عليّ).

الـ «س» = (سلمان).

ولكن...

كيما نفهم الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه العناصر على حدة، بل وكيما نتبين

هذه النماذج الثلاثة، لا بد أن ننظر إليهم من خلال المذهب الشيعي، وهذا يحتم علينا إلقاء لمحة سريعة على هذا المذهب الثري الخصب الملكات، ولا سيما لاتصاله بالحياة الروحية في الإسلام.

التشيّع أساسه حبّ النبيّ والثبّت بوصاياه، وعلى هذا الأساس قام صرح الاعتقاد بأن عليّاً أحقّ بالخلافة من سواه، وأن من سبقه فيها قد اغتصبها منه، بينما كان هو مشغولاً بتجهيز محمد، وسواه تحت «سقيفة بني ساعدة» يتنازعون على الإمارة «الأمر»^(١).. والواجب، إذن، هو ردّ الحقّ لصاحبه والعمل على أن يتولّى الأمر أهله، ولهذا بدأ التشيّع في فرقة من الصحابة كانوا مخلصين في حبهم لمحمد، كما ذكى انعطاف عاطفتهم ناحية «عليّ» صفة الورع والزهد الشديد التي اشتملت عليها طبيعة «عليّ».

وأيضاً مستندين إلى قول النبيّ ﷺ: «من كنت مولاه، فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»^(٢).

هذا هو الحديث الذي رأى الشيعة فيه ترشيحاً لعليّ لتولي الأمر بعد النبيّ، وهو حديث يدعمه حديث آخر يقول: «أنا وعليّ من نور واحد.. أمرنا واحد، وسرنا واحد، ونحن شيء واحد»^(٣).

ومن ثمّ فإذا كان من المعروف أن النبيّ قد آخى بينه وبين عليّ وقال فيه ما قد قال، فليس إلا عليّاً هو المرشح لتولي الأمر بحكم كونه أخاً شخصياً وروحياً للرسول؛ لأنه والنبيّ من «نور واحد» ولأن، بالإضافة إلى ذلك، قد شبهه النبيّ بعيسى ابن مريم... ومن هنا نفهم لماذا تعلق الشيعة بعليّ على اعتبار أنه صنو لأيّ نبيّ، ولم يقصد الشيعة أبداً أن عليّاً أحقّ بالرسالة من محمد، وأن الرسالة لو لم تكن في محمّد لكانت في عليّ.. إنهم لا يفكرون في المسألة على هذا النحو، كما رُموا بذلك، وكما يخيّل إلى غيرهم، وإنما يوجهون المسألة إلى سموّ روحي حظي به «عليّ» بحكم كونه ومحمد من نور واحد.

(١) راجع «الإمامة والسياسة» للدينوري.

(٢) «تاريخ يعقوبي» ج ٢.

(٣) «طرائق الحقائق» ج ٣.

ولذلك كان الزاهدون من فرقة الصحابة هم الذين تشيعوا لعلّي، ومن أبرزهم كان «عمار بن ياسر» و«حذيفة بن اليمان» و«المقداد بن الأسود» و«أبو ذر الغفاري».. وأما الذي بدأ هذه الحركة، حركة التشيع، فكان سلمان!..

وفي الواقع أن وليد أصفهان والفارسيّ الأصل الذي ترك المزدية إلى الإسلام، واستبدل اسمه من «روزبه» إلى سلمان، قد ظل بعد وفاة محمد ﷺ الصديق الصادق الود لتعاليمه ولآل بيته، ومن هنا كان تفانيه في دفاعه السياسيّ عن أحقية «عليّ» في الخلافة دفاعاً صدر عن نفس مؤمنة أعمق الإيمان بأمرين:

الأول: الإيمان برسالة محمد.

الآخر: الإيمان بروحانية عليّ.

فأما الإيمان برسالة محمد، فقد جاء بعد تطواف بأكثر من دين. وأما الإيمان بروحانية عليّ، فقد جاء بعد معرفة تامة بزهد «عليّ»، فكان الدافع لبدئه حركة أحقية «عليّ» في الخلافة عندما احتج علناً سنة (١١هـ)، وانتضى سيفه، فأثار بذلك مشكلة الإمامة الشرعية أثناء انتخاب أبي بكر.

تلك كانت بذرة المذهب الشيعيّ التي ألقاها «سلمان» في تربة التاريخ، عندما قاوم سياسة المصالح التي طبقها المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي مباشرة... ويتضح من ذلك أن التشيع قد عاصر بدء الإسلام باعتباره جوهرًا له، وأنه ظهر كحركة سياسية دفعت بها مجريات الأحداث إلى العمل تحت ستر الاستتار واتقاء البطش بدرع «التقية»... هذا هو السبب الذي دفع بسلمان إلى أن يكون تلك الجماعة السرية التي تألفت من بعض الفرس الذين اعتنقوا الإسلام، وإلى أن يعقد حلفاً مع بني عبد القيس ويضمهم هم وحلفاءهم من «الحمراء»، أي الجنود الفرس السابقين، إلى يمينه بأحقية «عليّ» في الخلافة، ويتخذ «الكوفة» معقلاً... ومن «الكوفة» انساب الدعاة ينشرون الدعاية لعلّي ويرمزون إليه بالـ«ع»...

وهكذا بدأ المذهب الشيعي، وأصبحت الكوفة مرجلاً للغليان الشيعي ومعقلاً لأتباع الـ«ع».. ومن هنا بدأ «العين» يلعب دوره الخطير على مسرح التفكير الإسلامي، ولا سيما بعد أن تكاثرت شيعة عليّ من العرب إلى جانب الفرس. فلقد تكاثرت شيعة «عليّ» من العرب لما نقم هؤلاء على «عثمان» وبذخه وتمهيده لقيام دولة الأمويين. وتكاثرت شيعة «عليّ» من الفرس عندما ربطهم النسب به عن طريق ابنه «الحسين»... فإن الفرس لم ينسوا أبداً «العليّ» كريم موقفه من ابنة آخر ملوكهم يوم سبقت أسيرة، وأمر أبو بكر ببيعها جارية في سوق الرقيق، فاعترض «عليّ» وصان كرامتها باختيارها زوجاً «للحسين». وهذا سبب قد زكاه سبب آخر، وهو مولد «عليّ زين العابدين» فليس إلا بمولد هذا الأخير قد تضاعف من الفرس الشعور بالتشيع لآل البيت، فما «زين العابدين» إلا ابن سبط آخر المرسلين وما هو، لأمه «شهربان» إلا سبط «يزد جرد» الثالث آخر ملوك آل «ساسان»..

ولكن.. التشيع وإن كان تكتلاً إسلامياً ظهرت نزعته بعد وفاة النبي مباشرة، وتبلور اتجاهه السياسي في عهد عثمان، وبعد مقتله، إلا أن الاصطلاح عليه تحت اسم «الشيعية» لم يستقل إلا بعد مصرع الحسين، كما قد اتضحت معالمه عندما جمعتهم كلمة الرسول القائلة: «أول ما خلق الله نوري.. وأنا وعليّ من نور واحد». وعلى هذا الأساس يكون هذا «النور الإلهي» وهو الذي استحق «محمد» به أن يكون رسول الله، هو أيضاً في «عليّ» وبه استحق «عليّ» أن يكون الخليفة عن النبي وأن يكون به «الإمام»...

هذا هو جوهر المعتقد الشيعي الذي صاغ فرق «العينية»^(١) الداعية لأحقية «عليّ» في الخلافة.. إلا أن بمصرع «عليّ» تحولت الـ«ع» إلى نموذج روحي مناظر لعللي كشخص تاريخي، فقد أصبح «العين» النموذج الأول للإمام.

ومن حول هذا «النموذج» استدارت فرق «العينية» ترى فيه «المعنى» الذي يصفه الله في مركز الجماعة، ثم ازدادت هذه الفرق من حول هذا «النموذج» تنافاً حتى غدا «الجسد» المتوارث للعنصر المختار للإمامة وأصبح «الجراثومة» التي تنتقل من

(١) راجع «الملك والنحل» (للشهرستاني) ج ٣.

ذكر إلى ذكر من أبناء «عليّ» وعلى مرّ الأجيال، وليصبح من شروط الإسلام الصحيح الاعتراف به ومحبته، في تجليات ظهوره المتواتر هذا الذي يبدو وبطريقة دورية، كعود الهلال!

هذه هي العقيدة التي سنسمع رجع صداها عندما نلقى الحسين بن منصور، بعد أن أصبح الحلاج، تُهمهم بها شفتاه هامسة:

«يا هلالاً تبدّى لأربع عشر لثمان وأربع واثنتان!»

وأما مَنْ كان يقصد «الحلاج» بهذه «التجليات» الأربع عشر فهذا ما سيتجلى لنا ونحن نساير الركب الشيعيّ وهو يرى انتقال هذا «النور الإلهي» من واحد إلى واحد من نسل «عليّ».. فمن عليّ «المرتضى» إلى الحسن «المجتبى» إلى الحسين «الشهيد» إلى زين العابدين «السّجاد» ثم من زين العابدين إلى ابنه «محمد الباقر» ابتدأت الدعوة العلمية للشيعة، وكان ذلك عقب تولي «عمر بن عبد العزيز» (٩٩هـ / ٧١٧م).. فإن هذا الخليفة الذي أبطل سياسة العنف والإرهاب التي قامت عليها دولة الأمويين، قد جعل دولة بني هاشم تتحرك فتأسست الجمعية السرية، واتخذت لدعوتها مركزين، أحدهما بالكوفة والآخر في خراسان.. وانتظم المنهج واختير النقباء والمبشرون والدعاة.. وانتشر الدعاة يجوبون البلاد، ظهر أمرهم التجارة وباطنهم الدعوة، حتى ينتهوا بها إلى مكة في موسم الحج من كل عام، وهناك يبلغون أمرهم إلى النقباء، وهؤلاء يوصلونها إلى الحميمة، وكان من أثر ذلك أن تتألى انبثاق فرق «العينية»، ولا سيما في الكوفة حيث تابعت كموج عارم لم يصدّه عن الهدير عودة البطش الأموي بعد وفاة عمر بن عبد العزيز، بأصحاب هذه الفرق التي لقي كل واحد منها مصرعه صلباً^(١)، ولاشتداد هذا البطش عن ذي قبل شدة بمجيء دولة العباسيين، ولا سيما عندما انتقلت «الإمامة» من «محمد الباقر» إلى ابنه «جعفر الصادق».. فلقد تفنن آل العباس في اضطهاد آل طالب تفنناً أعاد إلى الذاكرة الشيعية ذكرى «سلمان» كإنسان كان قد أدرك رسالة محمد على وجه التمام فقام

(١) راجع «لسان الميزان» ج ٧.

آنذاك مدافعاً عن حق «علي»...

وإذن.. سلمان، وهو «الحلقة الواصلة بين محمد وعلي»!..

من هنا اتخذ «سلمان» في التفكير الشيعي صورته النموذجية ورمز إليه بالـ «س».

كان أبو الخطاب محمد الأسدي^(١) هو الذي أدرك رسالة سلمان بكل قوتها، هذه الرسالة التي بذر بها سلمان بذور العدل في رقعة واسعة من رقاع الدنيا، وهي نفسها التي نمت إلى مذهب الشيعة واستحالت في الإسلام شوقاً إلى الحياة الأبدية، واستحق صاحبها عن جدارة أن يطلق عليه الفرس نعت «باك» أي «الظاهر».. ومن ثم كانت «الخطابية» أول فرقة من فرق «السينية» أحاطت «السين» بإطار القدسية. ولما كان سلمان هو السبب في قيام الدعوة الشيعية وصاحبها فقد أصبح «السين» = النموذج الأول للأسباب بتحول سلمان إلى نموذج أول للأسباب، وهي الروابط التي تربط بين الأرض والسماء، بدأ دور «السين» ومن حوله، كنموذج، استدارت الفرق الشيعية ترى «الباب» الذي يدخل منه «النور الشعشعاني» ويصل المؤمن بالحضرة الإلهية..

ولكن..

إذا كان الـ «ع» هو النموذج الروحي المناظر لشخص «علي» وإذا كان الـ «س» هو النموذج الروحي لشخص «سلمان»، فلا بد من أن يأتي نموذج روحي يكون مناظراً لشخص محمد عليه السلام. ومن هنا رمز إلى محمد بالـ «م» فقد، أصبح «الميم» = النموذج الأول للنبي، وبين هذه النماذج الروحية الثلاثة المناظرة لهؤلاء الأشخاص التاريخيين صيغت الصلات المتبادلة عن طريق تحديد الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه النماذج.

فأما «الميم» فمتغير ناطق ودعوته تنشر، ظافرة، الأوامر الإلهية.

وأما «العين» فساكن صامت متربّع في الوسط مهيمناً على الكون.

(١) قتل في خلافة المنصور ١٣٨ هـ ولكن مذهبه عاش في المذهب الإسماعيلي.

وأما «السين» فهو الطريق الذي يصل المؤمن بالحضرة الإلهية.

وهكذا صيغت الصلة بين هذه التصورات الثلاثة للفعل الإلهي عند الشيعة، فقد أصبح «الميم» الصورة المادية للروح، والتي تطبع أوامرها في القابلية المطلقة لـ «العين» وتأمّر بتنظيم العالم عن طريق تشخيصات «السين»، هذا النموذج الروحي الذي سنجد مداه في تلك الرسائل التي سطرها الحلاج، في مغرب حياته، تحت اسم «طسين».

من هذه اللمحة السريعة نفهم ما هو المقصود بـ «الميم» و«السين» و«العين» عندما نلقى الحلاج يحدثنا بهذه الألفاظ التي انشعب بها المذهب الشيعي إلى «ميمية» و«عينية» و«سينية» وإن كان القائل بـ «الميم» هو القائل بـ «العين» والقائل بـ «السين» لأنه مذهب تجمعه بوتقة واحدة، وهي العقيدة القائلة بحلول جزء من النور الإلهي في شخص «علي» ثم في شخص بعد شخص من نسل «علي»، وهي عقيدة سنجد صداها السريع في أفق التفكير الحلاجي عندما اشتد توهج هذا «النور» في الأرجاء الشيعية، وانعكس في أكثر من واحد من أبناء جعفر الصادق.. فلقد حارت الشيعة عقب وفاة جعفر الصادق فيمن من أبناء الصادق قد حلّ فيه هذا «النور» وأدى اختلاف الرأي بـ «الإمامية» إلى الانشعاب إلى فرق ليختار كل فريق واحداً من هؤلاء، وكانت الفرقة التي نقلت «الإمامة» إلى «الأسرة» من هؤلاء الأبناء وهو «إسماعيل» هي التي عكست أضواءها على المذهب السياسي للحلاج، ولما كانت التهمة الجوهريّة في محاكمته والسبب الحقيقي في استشهاد، هو الدعاية إلى الحركة السياسية لهذا المذهب الديني الذي لعب أخطر دور شيعي على مسرح التاريخ السياسي عندما استقامت دولته بالفاطميين، فهذا يحتم علينا أن نلقي نظرة سريعة على مبادئ هذه الفرقة وأهدافها، ومن هنا نبدأ فنقول:

إنّ هذا الفريق الذي نقل «الإمامة» إلى إسماعيل قد نقلها إليه وإسماعيل في طي الاستتار غير ظاهر.. هذا الفريق كان هو، وحده، الذي يعلم أن إسماعيل حيّ ولم يمّت، كما كان أبوه، الصادق، قد أشهر على موته خيفة عليه من بطش المنصور العباسي، الذي لم يفته الأمر، وبعث إلى الصادق يقول: «إن إسماعيل لم يمّت.. إسماعيل رؤي بالبصرة»

وليُهوِي الصادق بعد هذه الرسالة مباشرة صريعاً بِسْمِ عَبَّاسِيٍّ، ومن ثم فقد حتم الظرف أن يظل إسماعيل مستتراً حتى يتهاى الأمر لظهوره على مسرح التاريخ، بيد أن كيف؟!

كيف يمكن الدعاية إلى ظهور امرئ كان قد أشهر على موته؟

أمر، ولا جدال، جدّ عسير اعتصر وتفكير ذينك الاثنين اللذين كان كلاهما مولى «الصادق» ومخلصاً في حبه للصادق وإسماعيل، وهما «المبارك» و«القُدّاح» اللذان تزعمهما هذه الفرقة التي عرفت باسم «السبعية» لتوقفها على إسماعيل، وهو الإمام السابع في بيت الشيعة الإمامية، وطلعت على الناس تحمل اسم:

الإسماعيلية

من فكرة انقذحت شرارتها على جبين «القُدّاح» صيغ هذا المذهب الذي كان له أثره الخطير في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك عندما هبّ هذا المولى الأهوازي الأصل ينظم المنهج السياسي لظهور إسماعيل، وإظهار دولة الإسماعيليين.. فمن معاقله في البصرة، حيث إسماعيل قد استتر عن الأعين، وضع «القُدّاح» الخطط المحكمة لحركة تبشيرية قوامها اثنا عشر داعياً وسبعون مبشراً، أرسلهم يجوبون أرجاء الإمبراطورية العباسية يثيرون الشكوك في نظام الحكم العباسي، وأرسل صوته من خلال حناجرهم مدوياً في مسمع العصر، بأن الأرض قد ملئت ظلماً وجوراً ولكنها، كما ملئت جوراً وظلماً، ستمتلى عدلاً وهدى على يد «مهدي» وشيك الظهور...

وهكذا انساب المبشرون، تحت ستار «التقية»، يحولون الانتباه إلى «مهدي» منتظر، فإذا ما ظهر إسماعيل كان هو هذا «المهدي المنتظر»!

وكسريان النار في الهشيم سرت الدعاية من البصرة إلى «مهدي منتظر» من آل طالب، وسريعة تغلغت في أرجاء الإمبراطورية العباسية؛ لما كان لآل طالب من مكانة مكيّة في قلوب الناس.. ونستطيع أن نلمس أثر تغلغلها ومداها عندما أراد المنصور العباسي تحويل النظر، فسمى ابنه إلى «المهدي» إشعاراً إلى أن «المهدي» هو من آل العباس لا من آل طالب!

من الحقيقة، إذن، تولد الأسطورة!..

لا جدال في أنَّ فكرة «المهدي المنتظر» ليست إلا بدعة، ولكن هذه البدعة لم تكن إلا دفقة من الواقع، وتشبث الإسماعيلية بها كانت له دلالات أبرزها كان أن هذه الفرقة كانت تعلم أن إسماعيل لم يمت، كما كان أبوه قد أشهر على موته تقية من بطش المنصور به، وأن لا بد لها من الدعاية له وتهيئة الأذهان إلى ظهوره، ولما كان لا يمكن الدعاية لظهور إنسان أشهر على موته إلا بوسيلة عاطفية، فقد نبئت هذه «الفكرة» وبالفعل تهيأت الأذهان لظهور إسماعيل، ولكن السلطان العباسي كان في عنفوان شدته، ومن ثمَّ مرت الأيام وثوى إسماعيل دون أن يتهيأ الظرف لظهوره على مسرح التاريخ السياسي، غير أن الفكرة عاشت عالقة، لا كبدعة وإنما كعقيدة، بأهداب الناس إذ تحول دعايتها بها إلى ابن إسماعيل.. فليس إلا عندما هبَّ «المبارك» المولي الآخر لإسماعيل، يقول: «لن تخلو الأرض أبداً من إمام حيٍّ قائم، إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور»، أدرك كل إسماعيلي أن إسماعيل قد فارق هذه الأرض، وأنَّ «الإمامة» قد سبقت إلى ابنه «محمد»، بينما عملاً بسلاح «التقية»، سيظل مستتراً حتى يحين وقت الظهور!..

بمحمد بن إسماعيل بدأ دور «الأئمة المستورون»، وبانبثاق هذا الدور كان لا بد أن تقوم «دولة مستترة» تؤلف وحدة قوامها الصفوة المختارة من الإسماعيليين، ويقف على رأسها «المهدي المنتظر» وهو قائم الزمان، وبذلك بدأت مرحلة من أخطر المراحل السياسية في تاريخ أواسط العصر العباسي، كما تطلع بها علينا حركة التبشير التي نظمها «القُدّاح»، وقد نمت إلى قوة عارمة متخذة من مدينة «القدس»، ومن منطقة السالمية في شمال سوريا مراكز لبث الدعوة إلى «المهدي المنتظر»، فإنما إذا كان «الإمام» مستوراً تقية، فلا بد أن تكون حجته ظاهرة ويكون دعائه ظاهرين.. وإما ما هي الحجّة الجريئة ومن هم الدعاة؟ فأسئلة تأتي الإجابة عنها من نفس الوسائل التي حددت معالم هذه الخطة الجريئة التي اختطها «القُدّاح» لتحطيم الخلافة العباسية وإظهار الخلافة الإسماعيلية، وأدت بالفعل إلى قيام الدولة الإسماعيلية في تونس ومصر تحت اسم الفاطميين..

فلقد تمثلت هذه الوسائل في حركتين مهدت الأولى للأخرى، ولما كان اسم «الحلاج» قد اقترن بالحركتين، الأولى كانت في مطلع حياته، واتهم بسببها أنه متآمر شيعي ضد الدولة العباسية، والأخرى كانت في مغرب حياته، واتهم بأنه أحد أركانها، وكان هذا السبب الحقيقي في استشهاده، فإن إلقاء نظرة سريعة على هاتين الحركتين يعيننا على تكوين فكرة واضحة عن شخصية الحلاج ومن هنا نبدأ فنقول:

أول مظهر من مظاهر الخطة التي وضعها «القذّاح» للإطاحة بالعرش العباسي كانت «ثورة الزنج».

كانت «البصرة» مسرحاً أول لهذه الحركة التي هزّت أركان العرش العباسي بأعنف الهزات! فأراضي البصرة يملكها العباسيون، وهؤلاء يملكون «سوداً» يعملون لهم في أراضيهم يجلبونهم من سواحل أفريقيا الشرقية إلى حيث يطرحون حبات عرقها ذهباً في أيدي الخلفاء والولاة، ولا يعيشون هم إلا على السوق والتمر..

إلى هناك اتجه «عليّ بن محمد»^(١)، وهو طالب من نسل زين العابدين، حيث قام فيهم مذكراً بما كان لبلال الحبشي من قدر عند رسول الله، وبما كانت عليه عند الرسول مكانة سعيد بن جبير «سيد التابعين»، فرافعاً صوته داعياً أهل الإسلام أن يرفعوا إلى طبقة الإنسانية إخواناً لهم جردوهم من إنسانيتهم ظلماً، وعدواناً وضعوا لهم اسماً هو «العبيد»...

واندلعت الثورة واشتعلت وسرعان ما تطورت من حركة ضد ظلم الملاك، إلى حركة ضد الدولة، وذلك عندما انضمت الفرقة السودانية في الجيش العباسي، إلى إخوانهم فزادوهم قوة حتى امتلكوا البصرة و«الآبلّة» و«عبادان» و«الأهواز» و«واسط».. غير أن السلطان العباسي تمكّن من إخماد هذه الثورة، ولكن بعد أن كانت تمكنت من زعزعة أركان صرح آل العباس، إذ كان من أثرها أن تراجع الظلال العباسي عن مصر، وانحسر عن خراسان بقيام دولة شيعية فيها هي دولة «آل سامان»... وأما أهم ما تركته هذه الحركة (التي دوخ بها علي

(١) «تأثر بعض المؤرخين بدعاة البيت العباسي الذين رموه بأنه دعي النسب انتقاصاً ل قدره».

ابن محمد من حصنه «المختارة» الدولة العباسية أربعة عشر عامًا وزهاء أربعة أشهر، من سنة ٢٥٥هـ / ٨٦٩م إلى سنة ٢٧٠هـ / ٨٨٣م) فكان تنبه العصر إلى اسم كان صاحبه عهد ذاك فتياً، «الحسين بن منصور» والقبض عليه لأول مرة، متهمًا بأنه متآمر شيوعي ضد حكم آل العباس...

وأما المظهر الآخر من مظاهر الخطة التي وضعها «القدّاح» لدكّ الصرح العباسي من أساسه فكان في: حركة القرمط.



حرکت القریط

تزعّم هذه الحركة التي كانت بالفعل المعول الهادم للبناء العبّاسيّ، وإقامة الفاطميّ بنسل إسماعيل أقرب تلامذة «القّدّاح» إليه، فبعد أن كان «محمد ابن كرميتيّ» داعياً إسماعيليّاً، تزعّم بعد وفاة «القّدّاح» ٢٦٠هـ / ٨٧٤م، نشر الرسالة الإسماعيلية التي نشطت به نشاطاً فذاً حتى أصبحت قوة عارمة يخشاها السلطان العبّاسي، وذلك غداة ابتنى «كرميتيّ» بالقرب من الكوفة «دار الهجرة»، الذي أصبح المركز الرسمي للقيادة الإسماعيلية والحصن الذي أكمل فيه «كرميتيّ» المنهج السياسي للمذهب الإسماعيلي، وهو المنهج الذي تمكن من إظهار «الخلافة المستترة» بـ «عبد الله المهدي» وإقامة دولة الإسماعيليين في مصر تحت اسم أبناء فاطم أو الفاطميين.. ومن هنا نستطيع القول، بأننا نقرر واقعاً تاريخيّاً إذا قلنا بأن حركة «كرميتيّ» هذه لم تكن إلا نبعاً نابغاً من شخصية «كرميتيّ» نفسه، لما اتسمت به هذه الشخصية من قدرة فكرية! إن «كرميتيّ» الذي جاء يمثل غليان الروح في جسم الأمة الإسلامية ضد الظلم والجور، كان ضليعاً في الفلسفة الهلينية وتابعاً للأفلوطينية، ومن هنا تناولت حركته بالإصلاح كل مرفق من مرافق العصر.. فهي وإن كانت حركة سياسية استهدفت رد الحق إلى نصابه تفانيّاً في حب الـ«ع»، فإنما هي أيضاً حركة فكرية اجتمعت فيها الدعوة الشيعية «الغُصّ» الهليني ومازجته الأفلوطينية وتوجته كلمة الـ«م» القائلة بأن أول شيء أبدعه الله كان «العقل». وعلى هذا الأساس جاءت عقيدتها «بالفيض والفيوضات» ثم هي، بالتالي، حركة اجتماعية قامت على نظام اشتراكي بحث ركزت فيه على المساواة بين الفرد والفرد عملاً بمبدأ الـ«س»...

ومن ثم فحركة «كرميتي» وإن كانت حركة سياسية، إلا أن مضمونها الاجتماعي يحمل حق العيش للجميع، وفي واقعها لم تكن إلا امتداداً لثورة الزنج.. وبهذا المبدأ الذي حملته المبشرون من «دار الهجرة» وراحوا يذرونه في النفوس حيثما ساروا حتى ينتهي بهم التطواف إلى «مكة» في موسم الحج من كل عام، حيث يقدمون تقاريرهم السرية إلى «الدعاة». وهؤلاء يتولون حملها إلى المركز الرئيس للقيادة الإسماعيلية، وقد تغلغلت هذه الحركة في النفوس وعظمت في جسم الأمة الإسلامية وتضخم عدد أتباعها، بينما راح اسم «كرميتي» يدوي في مسمع العصر يثير الفزع بين عبيد المال عامة، ويقذف الهلع في قلب الدولة العباسية خاصة، ومن هنا بدأت الدعاية ضد هذه الحركة تكتمل وتأخذ مجراها.. ولما كانت كل حركة، بعد ذلك، لا تتفق ومصلحة الدولة ترميها الدولة بالإلحاد، وتحاول القضاء عليها بحجة الصالح العام، فقد شن السلطان العباسي على «كرميتي» هذا السلاح، وانطلق يقذف أتباعه بتهمة الإلحاد. لقد كانت الدعاية العباسية من القوة بحيث ظل عالقاً، حتى اليوم، ببعض الأذهان أن اسم كرميتي، الذي حورّه اللسان العربي إلى «قرمط»، اسم مرادف للإلحاد، وهذا أمر تنقصه من أساسه الحقيقة التاريخية. ولكن لما كانت هذه التهمة هي نفسها التي وجهها اللسان العباسي إلى الحلّاج، وكانت السبب الحقيقي لاستشهاده عندما رمي بالكفر، واحتج عليه بأنه «داع» من أخطر دعاة القرامطة، حتى إنه عُرضَ مصلوباً لثلاثة أيام بسبب ذلك، فهذا يحتم علينا إلقاء لمحة على:

المذهب القرمطي

ينهض «المذهب القرمطي» في تفكيره الإلهي على أساس التنزيه البحت!..

ومن هنا كان قوله بنفي الصفات وتعطيل «الذات» من جميع الصفات، وقوله هذا يستقيم على منطقته بأن الذات الإلهية، بما هي «ذات»، لا يمكن لفكر الإحاطة بفهم ماهيتها، ثم، في تأثر بالأفلوطينية، ولكن في إخلاصه إلى قول الرسول، عليه السلام، بأن

أول شيء خلقه الله كان «العقل»، يعلن هذا المذهب رأيه فيقول:

«نقول في القدم إنه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم هو أمره وكلمته، المحدث هو خلقه وفطرته».

أبدع بالأمر العقل الأول، الذي هو تام بالفعل. ثم، يتوسطه أبعد النفس الذي هو غير تام. ونسبة «النفس» إلى «العقل» هي نسبة الولد إلى الوالد والنتيجة إلى المنتج. ولما اشتاقت «النفس» إلى كمال «العقل»، احتاجت إلى الحركة من النقص إلى الكمال، فحدثت الأفلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير «النفس». وبهذه الحركة حدثت الطبائع البسيطة وتحركت هي أيضاً حركة استقامة بتدبير «النفس» أيضاً، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان حتى الإنسان واتصلت النفوس الجزئية، وهي التي فاضت عن «النفس» بالأبدان.

وبهذه الطريقة التنازلية يصبح «الوجود المطلق» عاقلاً ومعقولاً، ويتجلى في صورة الألوهية، بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود. وهو إذ يتجلى في كل مخلوق ببعض صفاته، يتجلى في الإنسان الكامل بجميع تلك الصفات، ولذا أصبح الحق والخلق عيناً واحدة في صورة الإنسان الكامل. وأما من هو هذا «الإنسان الكامل»؟ فهو من يكون «كلمته» تعالى... هذه «الكلمة الإلهية» التي تتجلى في كل دورة من الزمان في صورة «نبي» أو «ولي» والتي ظهرت في صورة من كان حقاً «الإنسان الكامل» محمد!..

«محمد» هو «الإنسان الكامل»، ومن ثمَّ فهو «كلمة الله». ولما كانت هذه «الكلمة» قديمة، فيكون النبي هو «نور الله» الذي كان له وجود قبل وجود الخلق، وعلى ذلك يكون الكون قد خلق من «النور المحمدي».

هذا هو جوهر «المذهب القرمطي» الذي أهالت السياسة العباسية عليه رماد الإلحاد... وعلى الرغم من أن هذا المذهب هو الذي أشاع فكرة «النور المحمدي» في أرجاء العالم الإسلامي، فما زال عالماً بالكثير من الأذهان أنه مذهب موغل في الإلحاد..

حقيقة أن فكرة «النور المحمدي» قد بدأت ١٢٨هـ / ٧٤٦م من «عبد الله بن الحارث» عندما اتخذ لفكرته هذه قاعدة من الحديث الشريف القائل «أول ما خلق الله نوري»، ولكن «المذهب القرمطي» هو الذي استمسك بها وأشاعها، ومن هنا نرى أنه مذهب ينهض على أساس عميق من الإسلام، كما نراه يشتمل على نواحٍ لا غنى عنها في تكوين الفكرة الناضجة عن الألوهية، وهي أن الله منزّه، من كل وجه، عن جميع صفات الحوادث، وأنه ظاهر، من وجه آخر، بصور جميع الحوادث، وهي نظرة تعود بأسبابها إلى مصدر العقيدة الإسلامية نفسه، ففي الكتاب العزيز يجيء القول بأن الله هو الظاهر الباطن، ومن هذا المدد استمد هذا المذهب قوله بأن «الخلق الظاهر هو الحق الباطن».. وهذا هو السبب الذي عُرفَ «كرميّي» بسببه بأنه مؤسس مذهب «الباطنية» الأولى، ليصبح لقب «الباطنية» علمًا على الشيعة الإسماعيلية حتى اليوم...

صفوة القول، إذن، هي انتفاء تهمة الإلحاد عن هذا المذهب الذي ولّده، فكر شعّ أمامه الوجود بأنوار الألوهية، فرأى كل ما فيه من مظاهر نفحات قدسية.. فلقد لزم عن القول بـ «الفيوضات» القول بـ «وحدة الشهود» والإيمان بأن «كل عمل وكل فكر إنما هو في الحقيقة لله»، ثم لزم عن هذا الإيمان لوازم أخرى كان لا بد أن تكون له نتائج من أهمها، في هذا الصدد، الإيمان بأن العالم وكل ما فيه خير في ذاته. أما ما يسميه الناس شرًا، فهو في نظر هذا المذهب عدم محض، أي عدم وجود صفات إيجابية، فليس للشر وجود حقيقي بالنسبة لله الذي ليس في طبيعته تقابل...

إن الشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد، ومن ثمّ فوجوده قاصر على علم الظاهر، حيث تعرف الأشياء بأضدادها.

ثم لزم عن قول هذا المذهب بوحدة الشهود قوله بنسبية الأديان، أي بصحة جميع العقائد الدينية أيًا كانت، فإنما الله، وهو الهوية السارية في جميع مراتب الوجود، هو عين كل معبود يعبد، ولكن الناس متفاوتون في درجات الكمال، بتفاوت كمال الصورة الإلهية التي يصورون بها الله في عقائدهم وعباداتهم، وإذا كان في كل عقيدة وفي كل دين

شيء من الحقيقة، فأكمل الأديان تلك التي أرسل بها الرسل، وأكمل هذه على الإطلاق «الإسلام».

ذا هو الأساس المذهبي لحياة «الحسين بن منصور»... أساس اتخذ مادته من القرآن، ومدده من المقاييس الفلسفية، فضمَّ إليه جميع عناصر البشر، وترفق بكل الأديان في احتضان للـ «م» وللـ «ع» وللـ «س»، وأصبح أصحابه يلعبون دورهم الجريء في دائرة التفكير الإسلامي حتى أصبح الكلام في حلول «اللاهوت» في «الناسوت» موضوع البحوث الكلامية ومحور جدل وجدال «أهل الكلام»... ولكن! هنا يجب أن ننتبه إلى حقيقة جوهرية لها مفهومها الدقيق لتعلقها بهذه الشخصية التي نتناول تاريخها بالبحث، فنقول:

لم توجد فرقة شيعية ادعت بأن أحد هذه النماذج الثلاثة يمكن أن يكون الله بجوهره!.. فعند الشيعة، بل وعند جميع الغلاة منهم، أن الله منزه ولا يمكن معرفته في ذاته، وذاته فوق كل وصف، وإنما الأمر هنا أمر تجلّي، ونوع هذا التجلّي يختلف وفقاً للنموذج الذي اختارته الفرقة سواء كانت «ميمية» أم «عينية» أم «سينية»... ومن هذه الفرقة الأخيرة كان «سهل التستري» ومن كان في غضون هذه الفترة الزمنية للحسين بن منصور أستاذاً، فلقد ملأ فؤاد التستري لمحمد حبّ حتى إن الصوفية من الشيعة بعده أصبحوا، ما عدا قلة، من «الميمية». وإن كان لم يستعر هذا الحب في قلب «الحسين بن منصور» غداه، بدأت حرارته ترتفع وتزايد في أعقاب كل درس من «التستري» كان يتلقاه ويتعمّق، مثلما استعر في نفسه صدهاء وهو في انصراف إلى داره كلما يسير على شاطئ «نهر السلام» هبّت في الأفق أنفاس الغروب...

إلى داخل جدر تلك الدار يتعقب الخيال منا الحسين، وتحت الضوء الهادي للقنديل المعلق آنأ، وبين اللهب الحائر للشمع الدامع آنأ آخر، يراه يسير إلى حيث يجلس مسبل الجفنين على «القرآن العظيم» تقلّب يده الصفحات منه في تمهل، وعند بعض آي تروح السبابة منه إليها تشير مدفوعة بعمل فكر تغلغل إلى ما ورائها وما في باطنها من معنى،

ليعقبه رنورصين يسبح بالفكر إلى أفق التأمل البعيد... حتى إذا ما أحس الحسين بالوسن
قد أقبل وتأهب لاستقباله على فراش لا يكاد يلقي على وسادته رأساً أثقله، غفاً، ثقل
التفكير إلا ليهب من جديد تلبية لنداء يدفع به إلى حيث لا أحد! لا أحد خلا شواهد من
الحجارة تستدر من العابرين بها العبرات وتناديهم بالعبر... فليس إلا من السكون الحاف
بساكني الثرى يستلهم سر الحياة والردى، وليس إلا إلى الصمت العميق كان لا بد يتجه
السؤال:

من أين كان إلى هذه الدنيا المجيء؟

وإلى أين؟

إلى أين يكون عنها الارتحال؟

من أين جاء هذا الكون العاكس رواءه على مدى الآفاق؟

ومن أين؟

من أين جاءت هذه الحياة العارمة بفيض الحب.. بالحنين و.. الأشواق؟

وإلى أين؟

إلى أين سيمضي وميض الشعور ولهب الوجد... وضريم الجوى؟

إلى أين؟

إلى أين ستمضي نبضات هذا القلب... هذا القلب الطاوي الوجود بحنينه الظامى؟

وإلى أين؟

إلى أين ستمضي هذه النفس... هذه النفس المتوغلة في الكون بإحساسها العطش
للطلاقة المترفع عن عالم الثرى؟!

أسئلة...

أسئلة، كان لا بد أن يحوم من حولها الفكر من الحسين، وهو في حضن الليل، قد لفه

السهر مساهراً طيوف من طواهم موج الزمن، وعلى ذكراهم أرخى سجوف النسيان..
إذن!

حقاً ما هو هذا الكون ومن هو «أنا»؟

من أين جاء هذا الكون ومن أين إلى هذا الكون جئت «أنا»؟

وإلى أين جاء هذا الكون سأمضي «أنا»؟

إن الحسين ليطوي الهدى بمقلة حيرى تنادي الجواب، ولا يطويه إلا لتعثره نفضة من
شعور تناديه بأن في أعماق الوجدان يكمن الجواب!

حقاً، مهما ترامت العين في مرتضى الآفاق فلا جواب شافٍ من الخارج يأتي عن
ما يلقيه العقل من سؤال.. إذن، فليكيف تيار العقل عن الاسترسال... ولتبدأ الذات في
الاتجاه إلى عالمها، مستهدفة الغوص حتى القرار في أعماق هذا العالم الداخلي حيث
من ثنايا هذه الأعماق يمكنها الظفر بالجواب... هذا الجواب الذي بدأ في الحسين في
مطلبه منذ هذه الفترة الباكورة من حياته وأسهد البحث عنه له مقلة! فلقد تزود الحسين بزداد
«الطريق» إلى «عالم القلب»... وبدأ ليل السهر...

إلى هذا العالم، عالم الداخل، تنبّه الفكر من الحسين، وخيوط الفجر تسبح به بعيداً
عن الماثوي إلى حلقة التستري حيث الدروس تستدير من حول التصوف وترسم تخطيطاً
عاماً لصورته وأهله، والتطور التاريخي لنشأته ولمعناه ولاشتقاقه ولأصله... تلك كانت
البيئة التي انتهل الحسين منها ثقافته الأولى.



الإطار الروحي لحياة العلاج

من شفاه التستريّ كان لا بدّ للحسين أن يسمع أن التصوف في الإسلام لم يبدأ طفرة، وإنما تطوّر من زهد إلى زهد صوفي، فالى تصوف. وإن كانت كلمة «صوفي» قد سبقت هذا التطوّر، فإن الوليد بن القاسم يحدثنا قائلاً: «كان قوم في الجاهلية يقال لهم «صوفة» انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية»^(١).

ومن عبد الغني بن سعيد الحافظ يأتيّن التعريف بأن:

«هؤلاء المعروفون بـ «صوفة»، ولد الغوث بن مرّ بن أد»^(٢).

وأما مَنْ كان الغوث بن مرّ؟ فهو ذلك الذي انقطع إلى الله، وانفرد بخدمته، وقطن الكعبة، وأصبح أمر الإجازة بالحج للناس معقوداً له. ولما كان يقال لكل من وليّ من «البيت الحرام» شيئاً من غير أهله، أو قام بشيء من المناسك «صوفة» فقد أطلق هذا النعت على الغوث^(٣)، ثم لحق بولده من بعده كما بذلك يحدثنا الزبير بن بكار قائلاً:

«كانت الإجازة بالحج للناس من «عرفة» إلى الغوث بن مرّ بن أد.. ثم كانت في ولده وكان يقال لهم صوفة»^(٤).

(١) «ابن الجوزي» ج ٤.

(٢) «ابن الجوزي» ج ٤.

(٣) «ابن الجوزي» ج ٤.

(٤) «ابن الجوزي» ج ٤.

ويزيدنا عقال بن شبة تعريفاً فيقول:

«كان الحج وإجازته للناس من «عرفة» إلى «منى»، ومن «منى» إلى «مكة» لـ «صوفة» حتى أخذتها «عدوان»، فلم تزل في «عدوان» حتى أخذتها «قريش».

التصوّف من ثمّ يكون، وفقاً لهذه المراجع، قد عرفه العرب قبل قريش وتخلقوا به لعهد الرسول عليه السلام تشبهاً بالـ «صوفة» من حيث الانقطاع إلى الله ليكون بدوره السبب الذي كون على مرّ الأيام تلك الطائفة من المتألهين الزاهدين من حكماء العرب الذين قاموا بمجاهدة النفس ولم يتقبلوا التوسل بالوسطاء إلى الله، ودانوا بعقيدة التوحيد الخالص... وهؤلاء هم الذين يذكرهم التاريخ تحت اسم «الحنفاء»^(١) ومنّ تميزوا بحدة الزهد والنسك والورع، ومن بهم بدأ التصوف يتخذ معالم تكوينه في البيئة العربية، ومثلاً على ذلك كان «زيد بن عمرو القرشي» و«أمية بن عبد المعروف بأبي الصلت»^(٢).. فأما في الأول فقد اتخذ التصوف مظهره الداخلي من حيث التأله ومناجاة الله في رؤوس الجبال والتهجد في «حراء»، وأما في الآخر فقد اتخذ التصوف مظهره الخارجي من حيث لبس الصوف وخلعه على نفسه «المسوح»...

وهنا كان لا بد أن يأتي من دروس التستريّ التعريف عن «الصوف» وعن «المسوح»، وهو أن كلمة «تصوف» ليست منسوبة إلى الصوف؛ لأن الزهاد العرب حين لبسوا الصوف لم يلبسوه إلا إخضاعاً للنفس، لأن لبسه كان عهد ذلك يعيب المياسير، وبرهان ذلك تلك الأبيات المحفورة على جدران «دير هند» والقائلة:

ابنى المنذر عام انقضوا	بحيث شاء البيعة الراهب
تنفع بالمسك ذفاريهم	وعنبر، يقطبه القاطب
والقزّ والكتّان أثوابهم	لم يجب صوف لهم جانب ^(٣)

(١) «الملل والنحل» للشهرستاني ج ٣ و ج ٤.

(٢) «الملل والنحل» للشهرستاني.

(٣) «معجم البلدان» ج ٦.

من هذه الأبيات نفهم لماذا لبس النعمان بن المنذر، حين زهد في الملك، الصوف^(١).
وأما كلمة «المسوح» ونسبتها إلى المسيح، فمن المحتمل أن يكون المسوح في
بداية انتشاره محاكاة لثياب الرهبان. فلقد كانت المسيحية، غير الكنسية، منتشرة قبل
الإسلام بين قبائل شمالي شبه الجزيرة العربية، وكان العرب يجلبون الرهبان ويعظمونهم
ويضربون الأمثال بأنوارهم المنبعثة من صوامعهم في ظلام الليل، فلم يكن من الغرابة،
إذن، أن يميل زهاد العرب إلى محاكاتهم وأن يلبسوا المسوح تعبيراً في التشبه بهم^(٢)،
لما كان قد علق في أذهانهم من أن هذا النوع من اللباس المصنوع من الشعر أو خشن
الصوف^(٣) كان لباس عيسى^(٤)... ثم لما جاء الإسلام انتشر لبس الصوف تواضعاً،
ولذلك اتصل حبل الصوف بين زهاد ما قبل الإسلام وما بعد الإسلام كعلامة على نفى
اليدين من المال، لأن لبسه كان في الأصل من علامات الفقر، وأما كان نفى اليدين من
المال، لتصفية النفس من شواغل المادة أول علامة من علامات الزهد، فهذا مما يجعل
الأصل من كلمة «تصوف» منسوباً إلى الصفاء، وسيان كانت هذه الكلمة مشتقة من كلمة
«صوفيا» اليونانية، التي تعني «الحكمة» وتحمل في مدلولها معنى الصفاء، أم كانت غير
مشتقة منها، فإن كلمة «تصوف» تعني الصفاء، وأن الصفاء هو نبع التصوف منذ كان
تنسكاً معروفاً عند العرب قبل قريش، ثم في قريش من بعد إلى أن تكونت ثماره وجاءت
متمثلة في الزهد الإسلامي.



(١) «معجم البلدان» ج ١ .

(٢) راجع «الفيض الوارد» للألوسي .

(٣) «نفحات الأنس» .

(٤) «الحيوان» ج ١ .

الزهد الإسلامي الأول

رُفِرَ الزهد على العالم الإسلامي وسادت نزعته قويّة في القرن الأول الهجريّ لسببين أساسيين تضمننا مرحلتين مختلفتين:

الأول: الخشية مما جاءت به الآي من ذكر عذاب الآخرة، وفي هذه المرحلة اتسم الزهد بالخوف الإلهيّ.

الآخر: الاستهانة التي استولت على الأفتدة بزخرف الدنيا من جراء نزاع المسلمين على الحكم، وفي هذه المرحلة اتسم الزهد باعتزال الدنيا والانعزال عن الناس.

فأما النوع الأول فكان معاصرًا للرسول عليه السلام، وامتد إلى ما بعد زمنه بقليل، واتخذ معالمه بتلك الفئة التي هالها ما تحمله الآيات من أهوال التعذيب، وأدّى بها الخوف من العذاب في الآخرة إلى تعذيب النفس في الدنيا، فاصطنعت «المجاهدة» وركنت إلى «الزهادة» وهؤلاء هم أهل «الصّفة».

وأما النوع الآخر فقد أدّى إلى ظهوره وإلى انتشاره السريع، بعد وفاة الرسول، أهوال التطاحن على الحكم. وما أدّى إليه هذا التطاحن من الحروب الأهلية الدامية التي وقعت في القرن الأول الهجري، وأدت إلى مصرع الإمام عليّ في مسجد الكوفة.. ثم إلى مصرع السبط الشهيد الحسين بن عليّ في كربلاء.. ثم الحوادث التي تابعت من بعد على هذه الشاكلة ومواقف من آل إليهم الحكم تجاه آل بيت الرسول، إلى جانب التطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي في الطبقات المترفة. كل هذه كانت عوامل حركت في النفوس المرهفة الشعور بالفرار بالدين من الدنيا، وأوحت إليهم أن المشاركة في الأمور الدنيوية شركة في هذه المفاتن والفتن، وارتكاس في الكفر، فاجتهدوا في الاعتصام بالزهد ومجانبة الدنيا والانعزال عنها باعتزال الناس.. فقد مضى زمن الرسول

ومضى زمن «عليّ» صاحب الخلافة الراشدة، وجاء الملك العضوض بمظالمه وفتنه ودسائسه الطاغية!

بهؤلاء الذين فرّوا بدينهم من الفتن ومفتتن الجماعات، ومنهم من كان يقابل تصرف وبذخ الأثرياء بما يتقاضه من التقلل والتقصّف كـ «سلمان» و«المقداد» و«الغفاري» ممن بدأ بهم تاريخ التشيع في الإسلام، بدأ هذا النوع من الزهد وظهرت حركته قوية عنيفة جارفة وأخذت في الانتشار على مرّ الأيام، حتى عمت أرجاء العالم الإسلامي، كما إلى انتشارها أدى الحزن والصمت والتفكير.. والحزن على آل البيت والصمت أمام متقلب الحادثات والتفكير في هؤلاء الذين يقومون بفروض الإسلام... بينما قلوبهم قد خلت من الورع السالم وبواطنهم قد فرغت من صادق الإيمان!

من هنا بدأ الزهد يتحول، في تطور تدريجي، إلى أقدم صورة نعرفها لملاحم التصوف الإسلامي، وكان له بهذا التحوّل أن يتخذ مرحلة وسطاً جمعت بين طرفي الزهد والتصوّف وتمثلت في:

الزهد الصوفي

احتوت حركة الزهد الصوفي جميع الحدود الجغرافية بين بلدان العالم الإسلامي كأثر لتركزها في ثلاث مدارس رئيسة، بدأت الأولى في البصرة وتتابع الأخرى في خراسان، حيث كانت الواحدة للأخرى امتداداً، في «بلخ» أولاً ثم في «نيسابور».. وبالرغم من التطور الفكري في داخل كل من هاتين المدرستين على حدة، والذي أدى بدوره إلى التغيير في المسالك والمناهج، فقد اتحدا في الأصل الذي صدرا عنه وهو:

مدرسة البصرة

في هذه المدرسة استهلّت حركة الزهد الصوفي تاريخها بنظرةٍ روّعها الدم المسفوك في مسجد الكوفة، والدم الآخر المهدر على أرض كربلاء بأيدي تعصم وراء الصور الشكلية من فروض العبادات، فأرخت أهدابها عن عالم الظاهر، وتحولت إلى عالم

الباطن، مستهدفة حياة روحية خالصة في عبادتها غير قانعة بمجرد الصور الشكلية في آدائها، كما عبر عنه نداؤه الذي جاء متمثلاً بمؤسس هذه المدرسة نفسه «الحسن البصري» القائل:

«مَثَقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْوَرَعِ السَّالِمِ، خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ مَثَقَالٍ مِنَ الصُّومِ وَالصَّلَاةِ»

هذه الجملة التي ألقاها مؤسس هذه المدرسة وَمَنْ كان للإمام عليٍّ صديقاً وتلميذاً، وَمَنْ منه كان قد عطره الثناء، هي حجر الأساس في صرح التصوف، والمبدأ الذي قامت عليه مدرسة البصرة وعليه تحدت أهم صفاتها، فهي جملة بنى عليها الحسن البصري عقيدته، «وهو الذي وُصِفَ بأنه «من خيار التابعين» و«سيد الفتيان» و«كلامه شُبّه بكلام الرسول عليه السلام» موقناً كل اليقين بأن كل هذه الصور الشكلية من فروض العبادات إنما هي أفعال لا قيمة لها إلا من حيث هي مظهر خارجي لحياة روحية باطنة مكانها القلب وموطنها الوجدان...

هذا الاتجاه الذي نحا به مؤسس المدرسة البصرية ناحية الوجدان، لم يكن في واقعه إلا إرثاً روحياً تلقاه عن قطب أهل التصوف الإسلامي قاطبة، الإمام عليٍّ، لارتباط إرادته به، وأخذه «علم الباطن» عنه.. وإذا كان «عليٍّ»، وهو ربيب النبي وأعلم المسلمين بجوهر الإسلام هو الذي «ألبسه الخرقة» وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة» يتبين لنا أنّ اتّجاه البصريّ ناحية الوجدان كان صادراً عن جوهر المثل الإسلامية، ونابعاً من عاطفة مرهفة أدّى بها التعمق في الصدور إلى التخلص من التلبس الحسي في معنى العبادة والترفع بالشعائر والمراسم إلى المعنى الباطن. ومن هنا يمكننا تلخيص مميزات هذه المدرسة وخصائصها.. فلقد استتبع اعتبار الزهد أمراً باطنياً، لا يؤبه فيه بالمظاهر الخارجية، أن تحوّل التفكير من الظاهر إلى «المعنى» وانصبّ على «المعاني الوجدانية». ولما كان من أعمق المعاني الوجدانية مراقبة خطرات الفكر وخلجات النفس فقد دارت بحوث هذه المدرسة على «المراقبة».

وعن المراقبة انبثق معنى بعد آخر وهما:

«الْحَزَنُ»

و«التَّوَكُّلُ»

فأما «الْحَزَنُ» فكان نتيجة لازمة لأحداث العصر، وأما «التَّوَكُّلُ» فقد انبثق عن ينبوع الإيمان الخالص بالله كخالق تكفّل بِمَنْ خَلَقَ... ومن هنا اتخذ «التَّوَكُّلُ» مظهر الاستسلام المطلق لإرادة الله والتسليم لأمره بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى التواكل... ولما كان معنى «التَّوَكُّلُ» هنا هو إخضاع كل ما يصدر عن المخلوق للإرادة الإلهية، فقد أدى إلى استحداث أصليين التزمت بهما المدرسة، وهما:

«الفقر»

و«الرضا»

فأما الفقر فكان نتيجة لازمة للمعنى من التَّوَكُّل. وإذا كان مفهوم الفقر في المجال «الصوفي» هو التجرد التام عن المادة، رمزًا للتجرد عن الدنيا، فإنما هو في مدرسة البصرة يحمل معنى أعمق، فهو يتطلب من الإنسان أن يرى وجوده وعمله ومقامه كلها فضلًا من الله^(١).

وأما «الرضا» فهو النتيجة المنطقية للمعنى من «التَّوَكُّل»، وتعبيرًا عن تصور أن الله هو «الحكيم» وعلى العبد الرضى بكل ما حكم. ومن ثم أدى ذلك إلى انبثاق «حالين» بلغت بهما هذه المدرسة ذروتها، وهما:

«الوجد»

و«الحب»

فأما «الوجد» فحال جاء نتيجة حتمية لتفتح الوجدان وثمره للرياضة النفسية والمجاهدة الروحية. وأما «الحب» فحال كان حتمًا أن ينبثق عن حال «الوجد» ولفحاته النارية التي كان حتمًا، أن ترقى بالمحب إلى أرفع «المقامات» وهو مقام:

(١) «جامع الأصول في الأولياء» أحمد ضياء الدين الكمشخاني.

«الخلة»..

وفي رحاب «مدرسة التستري» كان لا بد أن يطرق مسمع الحسين بن منصور الحديث عن هذه المراحل التطورية التي ارتقت إليها «مدرسة البصرة»، وأن يسبح بفكره إلى هذه الذروة التي انتهت إليها هذه المدرسة بسبب تلك «المعاني الوجدانية» التي عبر عنها مؤسسها نفسه، وكانت بدورها سبباً في إضرام جذوة «الحب الإلهي» بين حنايا تلامذته المباشرين، ومن أبرزهم من الطبقة الأولى من تابعي هذه المدرسة كان «مالك بن دينار» و«أيوب السختياني» و«ثابت البناني» وعلى وجه التخصيص «فرقد السنجعي»... فليس إلا من أيدي هؤلاء تناول أهل الطبقة السادسة من تابعي هذه المدرسة هذه الجذوة وأبرزوها إلى الوجود، من أبرزهم كان «عبد الواحد بن زيد»^(١) و«إبان بن أبي عياش» و«يزيد الرقاشي» عندما جهروا بالقول بأن الحب هو، وحده، المشعل الذي ينير الطريق إلى الله! هذا «الحب» هو الذي حول أصحاب هذه العاطفة إلى أقباس ذوقية لم تعد ترى غير المعاني وقذف في قلوبهم اليقين بأنهم أجزاء موصولة بحقيقة سرمدية هي حقيقة «الموجود الحق»، وليحول هذا اليقين المحب من نسبة المحب إلى المحبوب، فشفت فيه البشرية، وتخللت روحه نفحات الألوهية، وللتعبير عن هذا الشعور نُحِتَتْ «الخلة» واستعملت لأول مرة عندما تنفست عنها شفتا «كليب» وتطورت إلى نظرية كاملة عند «ربّاح بن عمرو القيسي»^(٢)، وتحدثت معالمها بأبرز شخصية تنتسب إلى هذا الرعيل المتأخر في مدرسة البصرة «رابعة العدوية»، إذ جاءت هذه الجليلة التي شمخت بها^(٣)

(١) المتوفى (١٧٧هـ / ٧٩٣م) وهو الذي أنشأ تلامذته أول «رباط» سنة ١٥٠هـ في مدينة عبادان، وهو الرباط الذي ظفر بشهرة واسعة ثم نشأ على أثره «الربط».

(٢) راجع «طبقات الأولياء» عبد الرؤوف المناوي مخطوط بالظاهرية برقم «٤١٦٤».

(٣) راجع «مناقب العارفين» الأفلاكي. مخطوط باريس قسم فارسي برقم ١١٤، ورقة ١١٤، و«قوت القلوب» للمكي و«إتحاف السادة» ج ٩ للزبيدي، و«البيان والتبيين» ج ٣ للجاحظ. و«اللمع» للسراج نشرة «نيكلسون». و«كشف المحجوب» للهجويري، ترجمة «نيكلسون» ليدن سنة ١٩١١، و«التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاذبي، نشرة «آربري» القاهرة سنة ١٩٣٣، «صفة الصفوة» ج ٤ لابن الجوزي، مخطوط الظاهرية تاريخ ٦٧، و«الروض الفائق في المواعظ والرقائق» للشيخ الحريش، المطبعة الصينية بمصر سنة ١٣٠٤هـ، و«كنوز الأولياء ورموز الأصفياء» لأبي الليث محمد الزيلي، مخطوط الظاهرية رقم ٣٩٧٢.

مدرسة البصرة تعبر تعبيراً دقيقاً عن هذا «المقام» الذي استحدثه «ربّاح»، وأصبح من أخطر «المقامات» التي تأدّت عن «حال المحب» في تاريخ التصوّف الإسلامي، لا لأن الصوفي إذا بلغ «مقام الخلّة» هذا سقطت عنه التكاليف فحسب، وإنما لأنه في هذا «المقام» يكون قد أذاب «ناسوته» وتجوهر «لاهوته» فلم يعد يشعر إلا بالعنصر الإلهي فيه، فإذا ما أراد التعبير عن شعوره هذا جاء بقول إذا أخذ على ظاهره رُمي بالتجديف، لأنه قول يتحدث فيه القائل عن نفسه بصيغة الألوهية، وأما إذا أخذ هذا القول على حقيقته فهو دليل على نضوج الفكر من ناحيته الروحية العليا؛ لأن «الخلّة» كلمة مشتقة من تخلل الشيء. وسمي الخليل خليلاً لتخلل خليله في قلبه، فوجوده مستهلك في وجوده، فإذا تكلم تكلم فيه، وإذا صمت فهو نصب عينيه في كل حال.. ومن هنا نتبين دقة هذا المذهب الذي جاءت به وقدة الحب ولفحة الحنين!

لا جدال في أنّ أنغام «الخلّة» قد تجاوزت برجع صداها في أرجاء «مدرسة التستري»، وأن بمسمع الحسين بن منصور قد خلدت هذه الأنغام، ولا سيما تلك التي صدحت بها شفاه «رابعة» عقب بلوغها هذا «المقام».. مقام «الخلّة»، هذا الذي أصبح الصرح العملي في مذهبها الحامل كلّ معاني الصفاء للحب، والذي ارتفعت به إلى الذروة من التنزيه والتجريد إذ تجسّدته تجسّداً كاملاً، وسلكت وفقاً لما يقتضيه من نتائج، ظهرت واضحة كل الوضوح من بعد، من مذهب الحلاج.

ولما كان المذهب الذي أخذ على الحلاج، وكان سبباً من أسباب استشهاد، هو نفسه المذهب الذي اعتنقته «رابعة» وأثارت به في التصوّف الإسلامي حركة فكرية عميقة الغور بعيدة المغزى، بما جاءت فيه من فكر ومستحدثات شقت بها الطريق الذي سار فيه، من بعد، الحلاج، فهذا يحتم علينا إلقاء نظرة سريعة على مذهبها، وإيضاح الجانب الفكري فيه بقدر ما ينير الطريق أمامنا إلى فهم مذهب الحلاج..

يمكن تلخيص مذهب «رابعة»^(١) هذه الشخصية الجليلة التي تساوت فيها قوة الفكر

(١) لا تخلط بينها وبين سمّيّة لها، فهناك رابعتان. رابعة العدوية هذه الفارسية، تلميذة مدرسة البصرة، وكانت وفاتها فيما بين سنتي ١٨٠هـ / ١٨٥هـ، وتلك «رابعة الشامية».

بجانب قوة الإشراق، وتنحسر عنها سُجُف التاريخ لننظر إليها من خلال ضوء جديد تطلع به علينا كأول مفكرة صوفية في الإسلام، وما جاءت به من فكر، وما استحدثته من مستحدثات عبر «الأحوال» التي حلت بها، وعبر «المقامات» التي ارتقت إليها منذ مقام التوبة إلى «حال الحب» الذي ارتفع بها، إلى مقام «الخلّة»، فيما يأتي:

تبديد عنصر «الخوف» وتكوين عنصر «الحب».

الحملة على «الأخريات» بالصورة الحسيّة المفهومة عند السواد من الناس.

تجريد «الجنة» و«النار» من معنيهما الحسيّ.

تجريد «الكعبة» من معناها الحسيّ وتطور نظرية «الحج» إلى حد إسقاطه.

فكرة «الحلول المعين» وتقنين فكرة «الحلول المطلق».

التفاني في «الفناء في الحق».

بددت «رابعة» عنصر الخوف، عقب تنبئها إلى أن الناس يعبدون الله رجاء دخول

«الجنة» ومخافة دخول «النار»، فجرى منطقتها بقول، هل معنى هذا:

«إنه لو لم يكن ثمة رجاء في الجنة وخوف من الجحيم أكانوا يعبدون الحق؟!

يا إلهي!

إن كنت عبدتك خوفاً من النار، فأحرقني بالنار.

أو طمعاً في الجنة، فحرّمها عليّ!

لا أعبدك إلا من أجلك!

إنني، «إنما أعبدته لذاته!».

كلا!

«ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً في جنته فأكون كالأجير السوء

عبدته حباً!».

لم تعد رابعة تخاف الله... لأنها أحبت الله...

وهل يخاف المُحِبُّ المُحَبَّ؟

لم تعد رابعة ترجو ثواب الله... لأنها أحبت الله...

وهل يريد المُحِبُّ من المُحَبِّ إلا إياه؟

لا مكان في القلب قد غدا لخوف أو رجاء، فالحب في القلب قد حل، ومن الشغاف قد تغلغل إلى السويداء، وللروح بهذا الحب، قد تخللت نفحات الإله؛ فصدا صوت «رابعة» بالنغم النابض بالحن «الخلّة» مناجيًا «الحبيب»:

«قد تخللت مسلك الروحي منّي ولذا سمي الخليل خليلاً

أنت همّي وهمتي وحديثي ورقادي إذا أردتُ مقيلاً»

لقد تخللت نفحات الإله مسلك الروح من «رابعة» فاستشعرت حقيقتها شعاعاً إلهياً، فلا مكان، من ثمّ، لحائل بين الشعاع ومصدره!

هذه هي في مذهب رابعة، الفكرة الجوهرية التي زال بها الحائل بين «الحقّ» وبينها، فانتفت من أمامها فكرة «الحلول المعين»، وحلّت محلها فكرة «الحلول المطلق» محل صورة الواحد المنزه عن صفات المحدثات، حلت صورة الوجود الواحد، المطلق، الحق الظاهر في كل مظهر من مظاهر الخلق والمتجلي في صورة المحب عند فنائه عن نفسه في حال وجوده!.. هذه الفكرة التي غدت من بعد «رابعة» أساساً للتصوّف الإسلامي والتي سنراها تلعب دوراً خطيراً في مذهب الحلاج، هي نفسها الفكرة التي تأدّى عنها تجريد «رابعة» للكعبة، وتطور نظرية الحجّ لديها إلى حد إسقاطه، ولما كان في فهم نظرية الحج عند «رابعة» وتطور هذه النظرية لديها إلى حد إسقاطه. هذه الشعيرة، يلقي أسطع الأضواء على الحلاج، لأنها نفس العقيدة التي اعتنقها، وكانت الحجة التي اتخذها خصومه لتكفيره من بين أربع تهم وجهت إليه، فحرّي بنا إلقاء نظرة سائرة على فكرة الحج عند «رابعة» بينما يجابه الفكر هذا السؤال:

لماذا لم تُرم «رابعة» بالكفر، بينما قد رُمي بالكفر الحلاج؟

الجواب عن هذا السؤال سيجيء إلينا صريحاً واضحاً عندما نصحب الحلاج، وهو يخوض في السياسة العامة، ويقوم بثورته الإصلاحية التي استطاعت الإطاحة بعرش «المقتدر»، فليس إلا عندما نمرّ بهذه الأحداث السياسية ونرى «المقتدر» يعود إلى العرش، نعلم أن الوسيلة للتخلص من الحلاج لم تكن إلا التكفير... التكفير لفكرة نسي قضية «المقتدر» أو تناسوا أنها لرابعة تعود، ولم تصل إليها إلا تبعاً لارتفاع حياتها الروحية إلى سمت التجريد والتنزيه عبر مراحل ثلاث من التطور. حرّى بنا إذن إلقاء نظرة عليها لأنها ستكون نفس المراحل التي سيمر بها الحلاج...

المرحلة الأولى: هي المرحلة المباشرة لـ «مقام التوبة». أدت رابعة الحج لأول مرة، أداء لشعيرة ضرورية في مستهل الحياة الروحية، وعادت منه تنادي:

«إلهي!

وعدت بجزائين لأمرين، القيام بالحج والصبر على الشدائد.

فإن لم يكن حجّي صحيحاً مقبولاً عندي فيا ويلتاه!

المرحلة الثانية: هي المرحلة المباشرة لـ «حال الحب». أدت رابعة الحج لثاني مرة أداء حبيب لرؤية حبيب.. ففي القلب قد أوقد «الحب» إليه جذوة الشوق وبين الجوانح، إلى لقاء، قد أشعل لهب الحنين، فليس إلى المكان شوقاً قد سعت المحبة، وإنما لرؤية رب المكان! حقاً إن القلب ليضطرب، ولاستصراخه تردد الشفاه، للحبيب تنادي:

«إلهي!

إن قلبي ليضطرب!

أنا لبنة والكعبة حجر!

وما أريده هو أن أشاهد وجهك الكريم!

المرحلة الثالثة والأخيرة: هي المرحلة المباشرة لارتفاعها إلى «مقام الخلّة». أدت رابعة الحج للمرة الأخيرة أداءً روحيًا، تخلص من التلبس بالمعنى الحسيّ في الحجّ فانطلق اللسان بمشاعر الوجدان يجهر:

«لا أريد الكعبة! بل رب الكعبة!

أما الكعبة فماذا أفعل بها؟!

إن القرآن يقول:

﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

إذن، فإن «الحضرة» تنشد في أي مكان و «المشاهدة» تحدث في أي آن؛ لأن الله حالٌ في كل مكان وفي كل آن... وإذن، فماذا أفعل بـ:

«هذا الصنم المعبود في الأرض وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه»^(١).

لا جدال في أننا لو وزنا هذا القول بميزان الإيمان الحرفي، لغضبنا غضبة «ابن تيمية» ولقلنا قوله: «لو قال هذا مَنْ قاله لكان كافرًا»^(٢).. ولكن يقيناً أن بالسلب يأتي الجواب، وإلا نكون قد أخطأنا فهم مقصد «رابعة» بهذه العبارة التي جاءت بها عقب تنبهها إلى ذلك التنبيه الذي جاء به القرآن قائلاً:

﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ [قریش: ٣].

نعم.. فليعبدوا رب هذا البيت، لا هذا البيت وإنما إعطاء لهذه الآية معناها، انصرفت «رابعة» عن «البيت» إلى رب البيت، فجاوزت نطاق المراسم إلى رحاب المعاني، وارتفعت على الظاهر المحسوس، فجردت الشعائر ورفعتها إلى المعنى الباطن الذي مكنها من الاستغناء عن أداء هذه الشعيرة الدينية نتيجة لبلوغها حالة التفاني في «الفناء في الحق» فإنما محل صورة «الكعبة» قد حل حب الله المتجلي في كل آن وفي كل مكان

(١) مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالتصوف الإسلامي «ماسينيون».

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية.

ومن هنا كان قولها «ما ولجّه الله ولا خلا منه» وهو قول فلسفي صيغ من خالص الإيمان، لأن الله لم يلج هذا «البيت» بالذات إذ إن الله منزّه عن المكان، ثم إن الوجود كله وبما فيه قوامه بالله، وفي ذلك إنكار لـ «الحلول المعين» وإعلان بـ «الحلول المطلق» الذي سنسمع صده من شفتي الحلاج عندما نلقاه في حجته الثالثة والأخيرة يصيح:

«إن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو، عقلياً، في نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد (من) أقامها».

وهنا يعاودنا السؤال:

لماذا أخذ على «الحلاج» هذا القول واتخذ ذريعة لتكفيره، بينما لم يكن في واقعه إلا رجوع أصداء صوت رابعة؟

الجواب هو: أن «الحلاج» لو لم يتفاعل مع عصره سياسياً، لما كان قد استطاع خصومه أن يتخذوا من هذا التطور الفكري ثغرة أثاروا بها العقل الجماعي عليه، وأما «رابعة» فقد اقتصر نشاطها على الناحية الروحية، ومن هنا اعتبر تطورها الفكري دليلاً على تطورها الروحي وإدراكاً منها للمميزات الكبرى للإسلام في أصوله وجوهره، فإنما الإسلام بقوله ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ قد دفع جذراً بالتيار السابق له، الذي قدس الكعبة حتى كاد يجعلها محلاً للآلوهية، وهذا مما يجعل هذه الفكرة التي صدرت عن رابعة واتهم «الحلاج» بسببها بالكفر ليست إلا فكرة نفثها القرآن نفسه في الفكر الإسلامي المتطور.

تلك كانت «مدرسة البصرة» وتلك هي أهم آثارها التي طبعت «الحلاج» بطابعها، وإن كان لم يسهم في تفجير طاقته الفكرية والروحية معاً أحد أكثر من رابعة، هذه الشخصية التي أسهم في تفجير طاقتها الفكرية والروحية أيضاً، أكثر من واحد من شخصيات هذه المدرسة... فإلى جانب «ربّاح بن عمرو القيسي» كان هناك معاصرها الأكبر الذي كانت تعاليمه تملأ أرجاء رحبة من العالم الإسلامي في ذلك الحين، «إبراهيم بن أدهم»^(١) هذا

(١) راجع قصة حياة إبراهيم بن أدهم في «الحلّة» لابن نعيم.

الأمير الفارسي الذي أقبل إلى البصرة من «بلخ» واستهل حياته الروحية تلميذاً في مدرسة البصرة، وليصبح أبرز شخصية في حركة التصوّف في خراسان، والمؤسس الحقيقي لتلك المدرسة التي حفرت في وعي الحلاج أعماق الأثر، عندما جاء إلى خراسان وجال الفكر منه في:

«مدرسة بلخ»

قامت هذه المدرسة التي أصبحت بها «بلخ» مركزاً صوفيّاً قوياً بتلامذة ابن أدهم الذين عادوا إليها، بعد وفاة أستاذهم بالشام سنة ١٦١ هـ، حيث قاموا فيها بحركة واسعة، ونشروا تعاليم أستاذهم بين قبائل خراسان، ولما كان ابن أدهم قد تلقى أصول تصوّفه عن أساتذة كلهم من رجال مدرسة البصرة، فقد انتقلت إلى «مدرسة بلخ» أهم مميزات المدرسة البصرية، فنحن نجد فيها نفس ما وجدناه في مدرسة البصرة من اعتبار التصوف أمراً باطنياً بحثاً لا يؤبه فيه بالمظاهر الخارجية من طقوس وتقاليد، ولذا لم تركز على الطقوس والتقاليد... لم تزد مدرسة بلخ على تعاليم مدرسة البصرة إلا شيئاً واحداً، وهو التعمق في «المعاني» التي كانت لمدرسة البصرة، ومن هنا نجد أن:

«المراقبة» قد أخذت معنى أدق من مجرد التأمل في النفس.

«الحزن» قد حل محله «الكمد».

«الخلّة» قد أصبح معناها «رضا الله الدائم عن العبد».

تلك هي الأسس التي قامت عليها مدرسة إبراهيم بن أدهم بتلاميذه الذين لم يضيفوا، إلى ما جاء به أستاذهم، إلا الشروح لبعض الأفكار التي لم تكن سوى قواعد بسيطة للسلوك في «الطريق» إضافة، رفعت هذه الشروح إلى مستوى البحوث النظرية، ولكن لما كان «التوكل» أميز صفة اتصف بها أستاذهم، وكانت هذه الصفة نفسها هي التي شكلت حياته كإنسان راعى «التوكل» في كل خطوة خطاها حتى الذروة من بين «الهائمين» فمثّل أصبح تمثيل حركة الزهد الصوفيّ في عصره، فما كان رفضه الإمارة ونفض يديه من مادي

الثراء، وما تطوافه في البلدان حتى وفاته في الشام، وتعايشه من عمل يديه، إلا البرهان الدامغ على مطلق ثقته بالله وتوكله عليه، ولهذا كانت أهم المسائل التي تناولتها «مدرسة بلخ» بالشرح مسألة:

«التوكل»

إن «التوكل» الذي تجلّى في «تسليم ابن أدهم» معناه «طمأنينة النفس إلى موعود الله» وإذن، فإننا إذا أردنا أن نعرف صدق الزاهد في «توكله»، فلننظر بأي الأمرين يأخذ، أبنم وعده الله، أم بنم وعده الناس؟

ثم، إذا كان الإنسان لا يستطيع أن يزيد في حياته أو يغيّر من طبعه، فكيف يستطيع أن يزيد في رزقه؟

ولماذا يرهق المرء نفسه تكالبًا على المكاسب، وقلما تخلو المكاسب من الشبهات؟ ليكيف، إذن، كل تابع لهذه المدرسة عن أن يشغل نفسه باقتناص أشباح زائلة يتجه إلى الحقيقة العلوية الخليقة بأن تشغله عمن سواها من كل موجود، فإنما «ابن أدهم» قد وضع مبدأ يميّز العارف عمن سواه، بقوله:

«من علامة العارف أن فكره مشغول بذكر الله، وأن أقواله تسبيح وتقديس لله، وأن أفعاله عبادة، وأن عينه شاخصة إلى ألطاف الله في فعله وقدرته».

إذن فلينهض البناء من هذه المدرسة على التسليم المطلق لإرادة الله، والإذعان التام لقضائه وحكمه، والتعطيل التام للإرادة الإنسانية!

تلك هي صفوة مبادئ التصوّف الخراساني التي عمل على نشرها، بعد «شقيق» تلامذته، وفي مقدمتهم «حاتم الأصم» و«محمد بن فضل البلخي» و«أحمد بن خضرويه» الذي وصف بأنه كان كبيرًا في «الفتوة» و«من مذكوري مشايخ خراسان بالفتوة»... ولما كنا سنجد الحلاج نفسه من أهل «الفتوة»، ولما كنا سنسمعه عندما نلقاه وهو بصدد الدفاع عن دعوته والتضحية بنفسه في سبيلها يقول: «إن رجعت عن دعواي وقولي سقطت من

بساط الفتوة»، ولما كان هدفنا هنا هو إدراك المرمى الذي استهدفه الحلاج، بهذا القول الذي اعتبر به «الفتوة» الصفة الأخلاقية التي تسقط عن المرء، إذا ما تخلّى عن مبادئه، فهذا يدفع بنا إلى إلقاء نظرة على مذهب له هذه الصلة الأصلية بمذهب الحلاج، وهو:

«مذهب الفتوة»

«الفتوة» صفة أطلقت على مجموعة من الفضائل، أخصها الكرم والمروءة والشجاعة والإقدام، إذا اتصف بها إنسان ميزته عن غيره من الناس... وبهذا المعنى الخلقي وجدت «الفتوة» قبل الإسلام، وفي الصدر الأول منه عندما لقب بها الإمام عليّ بن أبي طالب وأهل بيته، ولكنها كانت أمراً فردياً لا وجود له في جماعة منظمة، ولم يعرف نظام اجتماعي لأصحابها إلا عندما اتصلت بالتصوف وانصبغت بصبغته. فإنما أكثر من واحد ممن طرقوا «الطريق الصوفي» كانوا، قبل أن يدخلوه، من «الفتيان».

كان «الفتي» قبل الإسلام فرداً غايته المحافظة على شرفه، لتعلق ذلك بشرف قبيلته، فأصبح بعد الإسلام عضواً في جماعة يعمل من أجلها، ولما ظهر الزهد الإسلامي ظهرت فيه مع فضيلة التقوى تلك المجموعة من الفضائل الأخرى المستمدة من «الفتوة»، وقويت فيه الفكرة الأساسية التي امتازت بها «الفتوة» العربية القديمة، والتي تضم كل تلك الفضائل وهي فكرة:

«الإيثار»

وجدت فكرة «الإيثار» صداها السريع في دوائر الزهد الصوفي، فاتخذوها من أوائل مبادئهم ولخصوها في هذا التعريف:

«الفتوة هي كسر الصنم... وصنم كل إنسان نفسه، فمن خالف هواه فهو فتى»^(١).

من هنا اتصلت «الفتوة» بالتصوف، واستهلكت هذا الاتصال بالحسن البصري نفسه، ولذلك أطلق عليه لقب «سيد الفتيان»، ولذلك ألقى الحسن عبارته التي يقول فيها:

(١) راجع «كشاف اصطلاحات العلوم والفنون» للتهانوي.

«كان الفتى إذا نسك لم نعرفه بمنطقه، وإنما نعرفه بعمله»^(١).

ليس مقصدي في هذا الصدد معالجة هذا الموضوع الواسع معالجة تفصيلية، ولا أن أعرض لمسألة نشأة «الفتوة» في الإسلام، أو في الأمم ذات الحضارات القديمة، فإنما مقصدي هو إيضاح نواحي الشبه بين المعاني الأساسية للتصوف والفتوة، وأحدد الصلة بينهما، عندما انصهرت في التصوف هذه الحركة التي كانت من أكثر الحركات في الإسلام خطراً؛ لاتصالها بالنواحي السياسية والاجتماعية من حيث الفكرة الأساسية التي قامت عليها وهي «الإيثار» التي آمن بها الحلاج، إيماناً كاملاً، عندما خاض في السياسة والاجتماع عقب تجواله في خراسان، حيث كانت هذه الحركة قد انتشرت على أوسع نطاق، وعمت خراسان كلها كأثر لاتصال العراق ببلاد إيران، وصلة «مدرسة البصرة» بمدرسة «بلخ»، وتجلت في «نيسابور» كأثر لذلك الاتصال الفكري الذي كان بين هذه العاصمة وبين مدينة بلخ، وهذا الاتصال وهو الاتصال الذي أثمر تلك المدرسة الخراسانية الأخرى التي تركت، أيضاً، طابعها العميق في الحلاج:

«مدرسة نيسابور»

في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري انتقل المركز الصوفي الذي اشتهرت به «بلخ» حقبة يسيرة من الزمن بكل قوته العارمة إلى «نيسابور».. ولما كان أساتذة هذه المدرسة قد أخذوا عن أساتذة مدرسة «بلخ» أغلب مبادئهم، فنحن نجد كل أفكار مدرسة بلخ ومبادئها قد انتقلت إلى نيسابور، ولا سيما ما كان متصلاً منها بالفتوة الصوفية وفي مقدمها مبدأ «الإيثار» التي كان أساساً قامت عليه هذه المدرسة.

ولكن هذا المبدأ قد اكتسب في رحاب هذه المدرسة معنى جديداً تطورت بها الفكرة عن معنى «الفتوة» من معنى «الإيثار» إلى معنى «التضحية الكاملة».. فعند «عمرو بن مسلم النيسابوري»، المؤسس الأول لهذه المدرسة، قد غدا معناها التضحية الكاملة

(١) راجع «ابن سعد» ج ٧.

بالنفس في سبيل الله أولاً، وفي سبيل الغير ثانياً، حتى يتحقق معنى الإيثار المحض.

بهذا المفهوم انتشر مبدأ «الإيثار» في أرجاء المدرسة النيسابورية، فأصبحت التضحية الكاملة بالنفس أخص صفات «الفتوة الصوفية»، وليأتي هذا المفهوم بأثره في تشكيل فكرة أخرى جاءت تقنياً لهذا المبدأ نفسه... فإذا كان الإيثار المحض لا يحقق إلا بالانتصار التام على النفس، وإذا كانت التضحية الكاملة معناها الانصراف عن أهواء النفس، فليس ذلك إلا إلفاً للنفس إلى نفسها، ومحاسبتها على كل ما فرط منها، وما يحتمل أن يفرط منها والانحناء عليها بالملام... هذه المعاني التي تكوّنت في جبهة مؤسس هذه المدرسة هي التي لعبت دوراً مهماً في تشكيل هذه الفكرة الجديدة التي تفتقت عن مذهب يتصل به مذهب الحلاج في فكرة فيه جاءت تحت كلمة «سر السر»... وهذا ما يحدو بنا إلى إلقاء لمحة على:

«المذهب الملامتي»^(١)

في الواقع أن هذا المذهب الذي جاء يمثل نزعة خاصة في الزهد الصوفي لها خصائصها في النظر إلى النفس الإنسانية وأعمالها، وتقدير تلك الأعمال لم ينشأ طفرة في نيسابور، وإنما هو قد استمد عناصره ومقوماته من أصول سبقت في تاريخ التصوف، إذ كان للمحيط الفارسي والتأثير الهندي فيه أثر عميق، وإنما الجديد فيه هو أنه قد ألبس هذه الأصول ثوباً إسلامياً حاكه من هاتين الآيتين:

﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣].

و﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].

ولكن:

ما المراد بهذه «النفس» التي شَنَّ عليها أهل «اللاملة» هذه الحرب؟

(١) راجع «رسالة الملامية» للسلمي. فهو المرجع الأول والمصدر الأساسي في دراسة هذا المذهب وأصوله، وفي التعرف على «اللامية». نسخة برقم ٢٦٠٣٦، بمكتبة «الجامعة المصرية».

إذا كان المنهج العملي في هذا المذهب هو القضاء على بعض مظاهر النفس، فإنما الأساس النظري لاتهام النفس ولومها، تابع لرأي في أن طبيعة الكائن البشري مشتملة على مجموع قوى يطلقون عليها أسماء مختلفة هي:

«النفس» و«الروح» و«القلب» و«السر» و«سر السر».

فأما النفس فلطيفة مودعة في القلب، و«الروح» أيضاً لطيفة مودعة في القلب، ولكنهما متقابلتان. فالروح مبدأ الحياة ومركز الخلق الحسن والفعل المحمود، وأما النفس فمبدأ الغرائز ومركز الخلق القبيح والفعل المذموم.

وأما «القلب» فهو مركز «المعرفة الذوقية»، ولكنه متقلب بين «اللطيفتين» السابقتين، فإن مال إلى «النفس» اتصف بصفاتهما، وإن مال إلى «الروح» اتصف بما لها من صفات.

وأما «السر» فهو لطيفة مودعة في هذا المجموع الذي نسميه إنساناً.

وأما «سر السر» فهو السر المودع في لطيفة «السر» فهما متداخلان متفاعلان. فالسر، وهو مبدأ الشخصية الجامعة، هو «الذات» من الإنسان وهو مركز الشهود أو «المشاهدة»، وهو الذي إذا وصل إليه السالك في الترقى الصوفي، تكشف فيه معاني الحضرة الإلهية، وحصلت له مشاهدة سر الله ذاته وهو «سر السر»!

هذا هو رأي المذهب الملامتي في الذات من الإنسان أو هذه الشخصية الجامعة التي أسماها «السر» وجعلها مشتملة على سر الله ذاته الذي يسميه «سر السر»، وهي تسمية سنسمع صداها من الحلاج عندما نلقاه في أعقاب عودته من خراسان مناجياً الله يناديه «يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي» فنفهم عند ذات مفهوم هذه العبارة التي أطلقها الحلاج ملخصاً بها الأساس النظري الذي قام عليه هذا المذهب الذي كونه تفكير «أبي حفص الحداد»، واكتملت معالمه بتلميذه «حمدون بن أحمد» المعروف بالقصار، و«سعيد بن إسماعيل» المعروف بأبي عثمان الحيري، ثم انتشر بتلامذة وأتباع هؤلاء الأساتذة الثلاثة، وهم أشهر رجال الطبقة الأولى من أساتذة مدرسة نيسابور وشيوخ الملامتية التي تنتهي

حوالي سنة «٣٠٠هـ»، والذين قامت تعاليمهم في جوهرها على فكرتهم هذه في النفس، وهي التي اقتضت منهم مراقبة دقيقة لها، فكانوا «أهل صحو وإدراك..» رأوا أن الغاية من معنى التضحية هي التحقق التام في مقام الإخلاص، فتفانوا في تحرير النفس من كل معنى من معاني الرياء، وللحيلولة بين النفس وبين الرياء، تجافوا عن كل مظهر يرمز إلى الورع والتقوى، فطرحوا «الخرقة» وخلعوا «المرقعة» كنتيجة حتمية لمعنى الإخلاص للحق، تعالى وحده، فالزهد لديهم وفي تعريفهم لم يكن زهد الظاهر، وإنما زهد الباطن... ومن هنا كان لهذا المذهب كما كانت لتعاليمه وآدابه أثر ظاهر، في تطور الحياة الروحية في بعض نواحي العالم الإسلامي، وهو أثر تجاوز الحدود الجغرافية لموطنه الأصلي في نيسابور نتيجة لذلك الاتصال الفكري الذي كان موجوداً بين مدارس الزهد الصوفي، والذي وُحِدَ بين تعاليمها في صفة أساسية هي اعتبار الزهد أمراً باطنياً بحثاً؛ لأن الغاية منه هي الوصول إلى محبة الله في غير مقابل، ونتيجة حتمية لهذه الفكرة تحول الزهد في مدارس الزهد الصوفي من صورة إلى صورة أخرى، فلم يعد وسيلة للإخلاص بل أصبح، بفضل رجال الملامتية، أسلوباً من أساليب تطهير النفس وتصفيتها، لتكون أكثر استعداداً لمعرفة الله، والاتصال به، فامتد بذلك الطريق الوحيد الذي يصل الإنسان بالحق متمثلاً في الحب...

من ينبوع الحب الذي تفجر في حنايا الوجدان، انبثق تيار فكري جديد، كان له أثره في التفكير الإسلامي عامة، وفي التفكير الحلاجي على وجه الخصوص. فقد ظهرت نزعة روحية تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، وخرجت تشق طريقاً مغايراً للطريقتين السابقتين، وهي نزعة عمل تشكيّلها التوغل والتعليل والتحليل لمعنى «الحب»، فإن أهل المعاني الوجدانية قد أكسبهم إقبالهم على النفس وتحليلهم ملكاتها صفة أساسية امتازوا بها وهي التفلسف. ومن هنا لم يقفوا في فهم هذا «الحب» عند المعاني النظرية والفطرية، وإنما راحوا يتوغلون في أسبابه، ويعملون لفحاته، ويحللون درجاته من حال «الوجد» إلى حال الهوى أو «الوله» فكان هذا هو العامل الجديد الذي أدى إلى انبثاق التيار الجديد الحامل اسم التصوف الإسلامي.

التصوف الإسلامي

في مغرب القرن الثاني الهجري أشرق التصوف في الإسلام مستهلاً الدور الأول من حركة انقلاية، كان لها أن تكون في مطلعها غربية على مجرى التطور العام للحياة في الإسلام، لا تسامها بطابع خلا منه الزهد الإسلامي، ولتميزها بصفات وخصائص جاءت مغايرة لما يتّصف به الزهد الصوفي من اتجاهات... ففي هذه الحركة الجديدة لغة جديدة، واصطلاحات جديدة وعبارات جديدة، وتعابير ذات طابع كل الجدة جديدة، فضلاً عما تحمله في غضوناتها من مفاهيم عند الذي لا يفهم معناها، مخالفة لظاهر الشرع. وكل هذه متجمعة، تبدو وكأنها آتية من أبعاد بعيدة، حتى ليبدو الأفق الإسلامي كأنما هو قد التقط ما كانت قد نشرته المراكز الثقافية القديمة من إشعاعات فكرية وروحية، فراح يدوي برجع كل هذه الأصدااء...

لا جدال أن الأفق الإسلامي قد عبق بلغة أو تعابير جديدة جاءت بها نظريات جديدة تتحدث عن «الحب» وعن «المعرفة» وتحمل ألفاظاً جديدة جاءت بكلمات غريبة تتحدث عن «المواجد» و«السكر» و«الصحو» و«الفناء» و«البقاء» و«فناء الفناء» و«بقاء البقاء» و«الجمع» و«صحو الجمع» و«جمع الجمع»، وتكون مذاهب جديدة تقوم على أسس «وحدة الشهود» قبل أن تحدد معالمها في إطار «وحدة الوجود»... وهذه النظريات بما جاءت به من ألفاظ ومن كلمات، تحمل في طياتها أكثر من نغم! ففيها من الهند هبات «اليوجية» و«البوذية» و«الفيدائية»، وفيها من فارس نسيمات «زردشتية»، وأخرى

«مانوية» وفيها من العصر الهليني الروماني الأنغام «الرواقية» و«المسيحية» و«المندائية» و«الغنوصية» مزيج، بينما يعقب فيها من أرج الأفلاطونية الحديثة فوح الشذى والعبير. ولكن...

إن اللغة عند الصوفي شيء ومفاهيمها شيء آخر، والكلمات والعبارات شيء، ومفاهيمها ومعانيها شيء آخر. فإنما أهل التصوف الإسلامي عندما استعملوا هذه التعبيرات كانت هي لغة الأوساط التي عاشوا فيها، فنحن يجب ألا ننسى أن الإسلام حينئذ كان ظله قد أظل بلدان كثيرة ومختلفة، فلم يكن بد من أن يستعبروا ألفاظها في شرح مذهبهم، وأما أن يقال بأن التصوف في الإسلام كان صادرًا من مصدر غير إسلامي، فهذا انسلاخ عن الحقيقة؛ لأن التصوف نزعة تظهر في كل بيئة، وفي كل عصر وعند أصحاب كل دين عندما يبلغ صاحبها السمت في تطوره الروحي، وإن كنا في الوقت نفسه لا نغفل فكرة «التأثير والمؤثر»... نحن لا نتجاهل الواقع التاريخي فنقول بأن التصوف الإسلامي لم يتأثر إطلاقًا بأفكار غير إسلامية، فليس من العسير أن نتبين هذا الأثر، وليس وضوحه في التصوف بأكثر من وضوحه في سائر مناحي التفكير في الإسلام، فهو واضح في «علم الكلام» وفي «الفقه» وفي «الفلسفة»، وأما أن نقول إن وضوح هذا الأثر في التصوف الإسلامي يجعله صادرًا من مصدر غير إسلامي، فهذا ما يتنافى وواقعه في سجل التاريخ، ويرمينا إما بالتجاهل أو بالجهل بتاريخ الإسلام الديني والثقافي والسياسي والاجتماعي في جملته^(١)! فإن التصوف الإسلامي قد جاء كرد فعل للتطورات العنيفة التي شملت القرنين الأولين، سواء في ذات الاضطرابات الداخلية والفتن الدامية في العصر الأموي، أو موجات الشك وطغيان التعصب العقلي في العصر العباسي الأول، بالإضافة إلى

(١) من هنا كان البحث في أصل التصوف الإسلامي ونشأته بحثًا شائكا وطريقًا شاقًا وعمرًا منذ بدأ الخوض في دراسته في أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم، وذلك لسببين: الأول هو أن التصوف الإسلامي لم يلق بعد من عناية الباحثين المسلمين ما هو جدير به، وذلك لإغفالنا تلك الثروات الفكرية التي لم تزل مخطوطة واقتصرنا على استجلاء تاريخنا الروحي من خلال بحوث المستشرقين. والسبب الآخر، هو اقتصر البحث الجدي في هذا المضمار على المستشرقين وأخذنا بحكمهم في هذه المسألة الجوهرية، وهو حكمت تحكمت فيه مؤثرات عادت بأصل التصوف الإسلامي إلى أصل غير إسلامي، وذلك بسبب إغفالنا التنبيه إلى أن من حول هذا «الأصل» قد تضاربت نظرياتهم وتباينت مذاهبهم وتناقضت منهم الآراء.

التطاحن المذهبي بين أصحاب الفرق الدينية، إلى جانب الجمود على مذهب أهل السُّنة من الفقهاء. وبالرغم من كل هذه الأمواج، كانت النتيجة التي ظهر عنها إسلامية في جوهرها لم تأخذ نشأتها إلا في صميم الإسلام ذاته، وإن لم يكن العنصر منها إسلامياً في الصميم، فإنما من أنفاس الإسلام بدأت للتصوف الإسلامي حياة تعود، لالتفات الفكر الإسلامي إلى الآية التالية:

﴿لِلَّهِ نُورٌ أَلْسَمُونَ وَالْأَرْضُ ۖ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور: ٣٥].

﴿فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧].

فهذا «دوزي» أبرز شخصية تناولت هذه الدراسة في «هولندا»، يقول إن التصوف الإسلامي جاء وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والدين الزردشتي، أتى إلى المسلمين من الفرس، وكان بمثابة رد فعل للعقلية الآرية ضد دين سامي فرضه (الفتح الإسلامي) على فارس فرضاً، وحبته هي أن نفس المعاني التي يفيض بها التصوف الإسلامي هي نفسها التي ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة قبل الإسلام.

وهذان «جولدزيهر» و«براون» يقولان إن أصل التصوف مشتق من البوذية التي أتت إلى المسلمين من الفرس، فمازجتها الرهبانية المسيحية والأفلاطونية الحديثة، وحبتهما هي أن حال «الفناء» هو نفسه الـ «نيرفانا» البوذية.

وهذا «نيكلسون» يقول إن التصوف في الإسلام ليس إلا وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والمذهب الغنوصي والمذهب الرواقي والدين المسيحي، ولم يستمد حياته إلا من الرهبة المسيحية التي وصلت المسلمين وهي تحمل في ثناياها ما تحمل من أفكار الأفلاطونية الحديثة والرواقية والغنوصية، التي كانت منتشرة في مصر والشام والعراق وقت الفتوح الإسلامية.

وهذا «بلاسيوس» أبرز شخصية تناولت هذه الدراسة في إسبانيا، يقول إن التصوّف الإسلامي يعود إلى الأصل المسيحي، بينما يذهب «هارتمان» و«هورتن» إلى القول بأن الـ «فيدانتا» البراهمية هي أصل التصوف في الإسلام، جاءت إلى المسلمين من الهند عن طريق الفرس، وحجتها هي أن خصائص التصوف الإسلامي هي نفسها خصائص هذا اللون من التصوف الهندي، وما القول بـ «وحدة الشهود» أو القول بـ «وحدة الوجود» إلا أساس التفكير الفيدانتي.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: ٦٢].

ولكن، بينما أبت هذه الطائفة من فضلاء المستشرقين إلا أن تعود بالتصوف في الإسلام إلى أصل غير إسلامي، على أساس من تأثرهم بفكرة «التأثير والمؤثر»، فإنما وجد من بينهم من اكتفى ببحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصدرها الأولي، مظهرًا بذلك العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام، وأما عن مصدر هذا التصوف وأصله فلم يتعرض له، وهو هذا العالم الجليل الذي ندين له بالفضل في جمع «الوثائق الحلاجية» ونشرها... فليس إلا من كهوف التاريخ قد أخرج لنا «ماسينيون» السجلات التي سطرها الحلاج، فعبّد بذلك الطريق أمامنا إلى التعرف على صاحبها، والاقتراب منه أقرب القرب.

هنا يكمن أصل التصوف الإسلامي، وهنا يقع الأساس الحقيقي للتصوف في الإسلام، ومن هذا المدد استمد مبدأ وجوده وشمخ منه الصرح... فإنما «أهل المعاني الوجدانية» عندما أخذوا ينظرون إلى المعاني القرآنية نتيجة لإدراكهم المعنى الباطن من هذه الآي ولد في أحضان الإسلام.

لقد أدى الإدراك للمعنى الوجداني من الآية القائلة ﴿ ﷻ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... نُورٌ عَلَى نُورٍ ﴾ إلى اليقين بأن الله يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض.

وإلى نتيجته الحتمية أدى هذا اليقين، وهي أن الله في كل شيء حال!
وأدى الإدراك الوجداني للمعنى من الآية القائلة: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ إلى
الإيمان بأن الله في كل مظهر من مظاهر الكون موجود.

وإلى نتيجة الحتمية أدى هذا الإيمان، وهي أن كل ذرة في الوجود مرآة تعكس صورة
الله، ومن ثم فإنه سبحانه مُشَاهِدٌ في كل شيء.

وأيضاً للمعنى الوجداني من الآية القائلة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ فِئَافَةً بِإِذْنِ رَبِّهِ فَاسْمِعْ بَيْنَ يَدَيْهِ نَفْسَهُ
وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَلِّ الْوَهْدِ﴾ إلى الاعتقاد بأن الله روح يتخلل مكان الروح من الإنسان.
وإلى نتيجته المنطقية أدى هذا الاعتقاد وهي أن اللاهوت والناسوت متداخلان..

وأيضاً للمعنى من الآية القائلة: ﴿اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ﴾ إلى الإيمان الخالص بأن الله هو،
وحده، الوجود الحقيقي والوجود الحق.

وإلى نتيجته اليقينية أدى هذا الإيمان وهي أن كل شيء، ما عدا الله، لا حقيقة له ولا
يعدو أن يكون مجلى من مجالي ألوهيته..

هذا هو البرهان على أن الفكرة الأساسية التي صدر عنها التصوف في الإسلام، وأن
الخصائص المميزة له لم تصل الإسلام من مصدر خارجي، وإنما هي قد جاءت إليه من
القرآن، وأدت نتيجة لهذا الإدراك الوجداني الذي استنتج من هذه الآي نتائج هي التي
تحول بها معنى «التوحيد» إلى ذلك المعنى الآخر، الذي يتميز به التفكير الصوفي في
تفتقه عن عقيدتين مختلفتين هما:

«وحدة الشهود»

«وحدة الوجود»

وكلتاهما، ليستا إلا نتيجتين تأدتا عن الاعتقاد بأن الحقيقة الوجودية واحدة، وأن
الكثرة الظاهرة مظاهر لها تعيينات فيها.

لا جدال في أن هذه العقيدة هي الأساس في صرح التصوف مهما اختلفت مذاهبه وتفرعت طرقه... ولكن!.. هنا يجب علينا التنبيه إلى مفهوم هذه العقيدة، وهو أن الكثرة في الوحدة الإلهية، ليس معناه تعدد الشخصيات في «الذات الإلهية»، وإنما هو تعدد الاعتبار، والنسب بين «الذات» والمجالي الكثيرة التي تظهر عن «الذات».. ونستطيع استجلاء مفهوم هذه العقيدة تمام الاستجلاء إذا تتبعنا المراحل المنطقية لهذا الإدراك في استرساله القائل... إن الذات الإلهية بما هي «ذات» لا يمكن معرفتها إطلاقاً، ولكننا نعلمها عن طريق أسمائها الحسنى التي تتفتق عن صفات ترشدنا إلى أن مجموع هذه الصفات هو ما يكون هذا الوجود الظاهر، هذا العالم الخارجي كما إلى هذا اليقين بأن «الخلق الظاهر هو الحق الباطن» ترشدنا هذه الآية القائلة:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ﴾ [الحديد: ٣].

من ثمَّ إذا كنا قد علمنا أن «الحق» سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهذا معناه أن الذات الإلهية جوهر له:

عرضان: الأزل والأبد

ونعتان: القدم والحدوث

ووجهان: الباطن والظاهر

ووصفان: الحق والخلق

وصفتان: اللاهوت والناسوت.

ولكن:

لا يغربنَّ عن بالنا أبداً أن الله من حيث هو الوجود المحض ليس له في الحقيقة اسم ولا وصف، فإنه، سبحانه، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وأما هذا الوجود المسمى بالعالم الخارجي، عالم الصفات، فقد ظهر نتيجة لتجلي الوجود المطلق بصفاته المختلفة...

هذا هو الأساس في صرح التفكير الصوفي..

وعلى هذا الأساس نهض صرحان اختلفت في كل منهما النظرة إلى هذا العالم الخارجي عن الأخرى، فتفتقتا عن نظريتين مختلفتين:

نظرية تقول إنه ما دام ليس هناك إلا وجود واحد مطلق هو الوجود الحق، فإن هذا العالم الخارجي، عالم الصفات، ليس ذا وجود حق ولا حقيقة له في ذاته، فإن ما يبدو فيه من الوجود، إنما هو انعكاس الوجود الحق عليه، وهو بالنسبة إلى هذا الوجود الحق كالظل بالنسبة إلى صاحب الظل... كل ما يميز فيه ويبدو على أنه حقيقة، هو في الحقيقة ليس من الحقيقة الوجودية الواحدة إلا محض ظلال!

ونظرية تقول: طالما أن هذا العالم الخارجي قد ظهر نتيجة لتجلي الوجود المطلق بصفاته المختلفة، فالحقيقة تكون أن «الذات عين الصفات». وما دامت «الذات عين الصفات»، فعالم الصفات ليس أمراً متوهماً، بل هو موجود على الحقيقة؛ لأنه المجلى الذي ظهر فيه «الحق». ومن ثم فكل ما يبدو في هذا العالم الخارجي هو في الحقيقة حقيقة؛ لأنه مظهر لصورة «الحق» عن نفسه ومجالي له وآثار! ولكن...

سواء أخذ أهل التصوف بالنظرية الأولى أم بالنظرية الأخرى، فإن العقيدة الصوفية في نشأة العالم الخارجي لم تخرج أبداً عن القاعدة الأساسية في كل نزعة تصوف، وهي صدور الكون عن مصدر هو «الحق المطلق»، أن فعله فيض لا ينقطع من «الأنوار» تشكل كل ذرة في الوجود، وأن عالم الممكنات كل آن في خلق جديد.. وهذه عقيدة تتضمن أمرين:

الأول: تنزيه الله عن جميع صفات الخلق.

الأخر: الإيمان بأن الله سار متغلغلاً في جميع الخلق.

وهكذا يجتمع القول بالتنزيه مع القول بالحلول المطلق..

هذه العقيدة تفرض علينا الإحاطة بها؛ لأنها ستكون الجوهر في مذهب الحلاج، فهي التي أدت إلى عقيدة «وحدة الشهود».

على أساس من عقيدة «الفيض الإلهي» تنهض عقيدة «وحدة الشهود».. فلقد أدى فهم «الفيض الإلهي» بأصحاب هذه العقيدة ألا يروا إلا موجودًا واحدًا يشاهدونه في كل ما يرون من أشياء، وكائنات مشاهدة تعجز عن نيلها حاسة الإبصار، وتنعم بها حاسة الوجدان، فهي مشاهدة وجدانية أو «ذوقية»، كما يصفها أهل التصوف، تجيء عن طريق هذه «الذات» الشاعرة بوجود نفسها.. فما الإنسان في كيانه الأصلي، إلا هذه الذات، وما هذه الذات من الإنسان إلا «السر الصادر عن «سر السر»»، وهو إذا كان في كيانه الظاهر ناسوتية ونشأته العنصرية من الناسوت، فإنما حقيقته الجوهرية من اللاهوت وفي كيانه الأصلي هو «القبس الإلهي الخالد»، وهذا هو السر في شعوره بوجود نفسه، وشعوره الفطري بوجود مصدره والتعطش إلى الرجوع إليه، والمتمثل في صورة هذا الشوق المستمر، فما وقدة الشوق هذه وما التحرق اللاعج هذا، إلا شوق الفطرة، وتحرقها إلى تحقيق وجودها بالانغمار في منبعها... وأما هذا الانغمار فلن يتحقق إلا بفنائها عن عالم الظاهر فناء كاملاً، فهو الوسيلة الوحيدة إلى «تحققها» بالوحدة الوجودية مع «الحق»... وهذا «التحقق» هو «حال الجذب» أو بكلمة أكثر وضوحًا هو «حال الاتحاد بالله»!

هذا هو هدف التصوف..

من هنا تحدد مقصد الصوفي في هذه الحياة، وهو السير في «الطريق» حتى بلوغ هذه النهاية التي سموها «الاتحاد بالله» ووصفوها بأنها «الفناء في الحق»..

ولكن..

ثمة سؤال هنا يطوف بالبال وهو:

ما هو طبيعة هذا «الحال»، حال الاتحاد بالله؟ وأي شعور يعتري الصوفي في حال هذا «الجذب» الذي يصفه بـ «الفناء»؟

الجواب... ليس لغير من يبلغ هذا «الحال» أن يفهم طبيعة هذا «الحال» الذي لا دخل فيه للعقل ولا للعلم، ولا لأي لون من ألوان الفلسفات، ولا يقع في نطاق الوصف بالألفاظ، بل ولو سألنا من بلغ هذا «الحال» أن يصفه لنا، لما استطاع أن يجيبنا بسؤال «صف لي مذاق العسل! هل تستطيع؟» إلا أننا يمكننا تفسير طبيعة هذا «الحال» بشرح معاني بعض الاصطلاحات التي استعملتها الصوفية، على سبيل المجاز، للدلالة على هذه الغاية التي يتجهون إلى تحصيلها، ويصفونها بأنها الفناء:

«الفناء»

كلمة لها مفهوم خاص في لغة التصوف، ومفهومها في هذه اللغة يختلف اختلافاً أساسياً عن معناه «العام»^(١) «الفناء الصوفي» معناه الفناء عن العالم الظاهر، وعن كل ما لا حقيقة له في ذاته، للأخذ بالحقائق ذاتها! «الفناء الصوفي» يستند إلى فكرة هي أن الله هو «الموجود المطلق» و«الحقيقة الوجودية الواحدة»، والصوفي في فئائه عن عالم الظاهر وعن كل ما لا حقيقة له، يحيا في الحقائق ذاتها، فالفناء هنا معناه الحياة في الحقائق.

من هنا نرى أن أرقى أحوال الصوفية حالة إيجابية لا سلبية؛ لأن الصوفي هنا قد شع بنور مصدره، وأدرك نفسه إدراكاً يشع من خلال الله نفسه.. الصوفي هنا يشعر ببقائه، ولكنه بقاء بالصفات الإلهية والأعمال الإلهية، لا بصفاته هو وأعماله، فهو قد فنى عن إرادته الخاصة، وبقي بالإرادة الإلهية تحركه كيف تشاء. ومن هنا نفهم أن «الفناء الصوفي» في ناحيته الموجبة ليس محوًا للشخصية الإنسانية، وإنما هو فناء يعقبه بقاء هو بقاء بالله.. ثم هنا وقد نال الصوفي البقاء بالله، فهو قد حل في «حال الشهود» فإذا بالمُحِبِّ والمُحَبِّ كأنما شيء واحد، وإذا بالعباد غير منفصل عن المعبود، وإذا بالعاشق متحد بالمعشوق اتحاد الشعاع بمصدره، وإذا باللسان إذا تحرك وقال: «أنا هو وهو أنا» أو ازداد إفصاحاً

(١) راجع «اللمع» لأبي نصر السراج، وخاصة الفصلين المتتاليين عن «فناء الأوصاف» و«فناء البشرية»، تجد شرحاً لما قد يغمض من كلمة الفناء.

عن هذا الحال، وقال: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، لا يكون قد فاه إلا بجملته مستوحاة هي من هذا الحال، حال الشهود الذي يشعر منه الصوفي باتحاد مباشر مع الله..

تلك هي أعلى درجات الاتحاد المباشر بالله.. اتحاد جوهر النفس وباطنها بالجوهر السرمدى الذي عنه قد صدر.. في هذه الدرجة يرتقي الصوفي «مقام المعرفة» حيث الحقائق تتجلى وتدرِك إدراكًا «ذوقيًا» نتيجة لاعتلائه أعلى درجات الاتحاد بـ «مصدره»، وهذه هي الدرجة التي سنرى الحلاج يغدو فيها دائمًا عندما نلقاه، وقد بلغت شمس حياته السميت من العمر!..

ولكن...

هذا المعتلى الذي ارتفع إليه الحلاج كانت قد عبدته معاول استهلّت تاريخ التصوف في الأرض الإسلامية، واستهل التصوف الإسلامي تاريخه بها، ولما كان واحد من أصحاب هذه المعاول قد مهد إلى ظهور الحلاج وترك أثرًا في تصوفه الذي جاء مجموعة من هذه المؤثرات، فحتمًا علينا التمهّل للمحات عند كل شخصية منهم على حدة مستهلين ذلك بالرائد الأول وأول صوفي بالمعنى الصوفي الدقيق... ذلك الذي ملأ الله أمامه كل الوجود فلم يعد يرى إلا إياه موجودًا واحدًا هو الجمال السرمدى والحب الخالص، فأسقط من تصوره للذات الإلهية كل صفات البطش والجبروت، ولم يبق إلا على صفات المحبة الجمال، بل وإذا كانت معاصرته رابعة العدوية قد نادى الإله بـ «حبيبي» فإنما هو قد ناداه بنعت أهم وأشمل لا تخصيص فيه، فما كان اسم الإله لديه إلا «الحبيب»!... ذلك الذي عرف بأنه «السكران بحب الله» هو:

«معروف الكرخي»^(١)

ألقى «معروف» حجر الأساس، في صرح التصوف في الإسلام، بنظرية لا تزال إلى اليوم العنصر الأساسي في التصوف الإسلامي، وهي:

(١) راجع «الرسالة القشيرية» و«تذكرة الأولياء».

«نظرية المعرفة»

أقام «معروف» هذه النظرية بجملة واحدة تعتبر أقدم تعريف للتصوف يتجه نحو المعرفة وهي قوله:

«التصوف، الأخذ بالحقائق»

بهذه العبارة التي ظهرت بها نزعة المعرفة بدأ تاريخ التصوف كحركة انقلابية، وتحددت الفواصل بينه وبين الزهد والزهد الصوفي.. فإذا كان الزهد معناه الاتجاه بالنفس من عذاب الآخرة، وإذا كان الزهد الصوفي معناه ترك الدنيا والإقبال على تصفية النفس ليشرق نورها، فإنما التصوف في جوهره وسيلة للمعرفة، وأهدافه قد تحددت في الأخذ بـ «الحقائق».

يُعرّف «معروف» هذه «المعرفة» بأنها «المعرفة بالله»، ويسمّيها العلم الأعلى القاصر على العارف بالله، ويصفها بأنها نوع من الذوق أو الوجدان ينشأ عن «الشهود»، شهود للحق في القلب الذي استضاء بنور الله...

هذه التعاريف التي يلخص بها «معروف» مذهبه في «المعرفة»، لا تتضح معانيها ولا تتحد مراميها إلا تحت أضواء ما قد مررنا بها من مفهوم التصوف. ومن هنا نفهم أن «معروف» إذ يعرف هذه «المعرفة» بأنها المعرفة بالله، فذلك معناه أن هذه المعرفة لا تنال إلا عن طريق فناء شعور الإنسان بأنّيته اجتياز «حال الفناء» إلى «حال البقاء»... ونحن إذا تذكرنا ما هو الفناء بمعناه الصوفي، وما هو البقاء بعد الفناء، أدر كنا ماذا يعني «معروف» بهذه المعرفة التي لا تتضمن شيئاً آخر سوى فناء أنيّة الإنسان بذهاب صفات الأنانية عنه والبقاء بصفات تُرضي الله. فالصوفي الذي تجرد من صفات الناسوت وفِي في صفات اللاهوت يبقى بالله، وإذا بقي بالله أصبح «العارف بالله»، وهذا هو «مقام المعرفة» الذي تتجلّى فيه «الحقائق» فيدركها إدراكاً «ذوقياً» لا دخل للعقل فيه؛ لأن «المعرفة» هنا من فعل الله نفسه، فالله هو الذي يرفع عن العارف به حجاب الغيرية، بحيث يصبح العارف «عين المعروف».

ليس المجال بمجال دراسة لمذهب «معروف» دراسة مستوفاة الأطراف، فحسبنا من مذهبه هذا الضوء الذي أثار به الطريق الذي سيسير فيه العلاج، وهو هذا المستحدث الذي أتى به في نظريته في المعرفة واتخاذ هذا «العلم الباطن» في الوصول إلى التحقق بالمعرفة الإلهية... وهذا المستحدث، هو نفسه الذي مهد الطريق إلى نتائج ستلعب دورها الخطير في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ إن الصوفي في مقام التحقق بالمعرفة الإلهية «يكون» بتحقيقه هذا قد وصل إلى «مقام الولاية».. وفي «مقام الولاية» يكون جميع ما يصدر عنه من قول أو عمل متفقاً تمام الاتفاق مع روح الشرع، مهما ظهر لغير المحيط بهذه المعاني من التعارض بين أقواله وأفعاله وبين ظاهر الشرع، ونحن إذا علمنا أن «معروف» قد أخذ عن «فرقد السنجي»، وتذكرنا أن «فرقد» كان علماً من أعلام الطبقة الأولى في «مدرسة البصرة» وتلميذاً مباشراً للحسن البصري، لعلمنا كيف نمت هذه البذور وتفتحت ثمارها على يدي «معروف» بهذه «المعرفة» التي شقت الطريق إلى البحوث النظرية الجزئية التي ستظهر عبر التطور التاريخي لتعاليم «معروف» حتى تبلغ ذروتها بالعلاج..

لا جدال في أن هذه النظرية في «المعرفة» التي جاء بها «معروف» تمثل التطور الطبيعي للفكرة الصوفية عند الإسلام، كدين حي ومتطور جاء بها، ولولا ذلك لما كان.

نقول ذلك رداً على تلك الأقلام التي جزمت بأن نظرية «المعرفة» هذه التي وضع بها «معروف» أسس التصوف الإسلامي، نظرية يونانية مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى «ديونيسيوس الأريوباغي» التي ظهرت فجأة في مستهل القرن السادس الميلادي، وترجمت عقب ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية في «حران»، واتخذوا دليلاً على ذلك، أن «معروف» وهو من أصل غير عربي وغير إسلامي ومن صابئة البطائح من المندائيين قبل أن يرتحل عن «واسط» ويُقدّم إلى بغداد، ويعتق الإسلام على يد الإمام عليّ الرضا بن موسى الكاظم، قد أدخل هذا العنصر اليوناني في الإسلام.

لا جدال في أن نظرية «المعرفة» بالمعنى الذي جاء به «معروف» تبدو كأنها رجع الصدى لكلمة «جنوسيس» اليونانية، ومعناها المعرفة الناشئة عن نوع من «الذوق» لا دخل

للعقل فيه، وأن هذه الكلمة هي الأصل من كلمة «غنوص» التي قامت عليها «الغنوصية» كمذهب فكري لنماذج الآراء الدينية في العصر الهليني في تركيز على «المانوية»، ولا جدال أن هذه الكلمة الغنوصية قد عرفها العالم الإسلامي قبل زمن «معروف» عندما وجد الاتصال الفكري سبيله بين الغنوصيين والمسلمين بتلك الجماعة التي كان ينتسب إليها «معروف»، وهي التي كانت تسكن السهول الجنوبية من بين النهرين، وتحتل الفروع المائية في العراق الأدنى في أرض البطائح بين «واسط» والبصرة، وهي وإن كانت تسمى بالصابئة، إلا أن أصحابها غير صابئة العرب وغير صابئة «حران»... صابئة العرب هم أهل شبه الجزيرة العربية قبل وقيل الإسلام، وهؤلاء كانوا إلى جانب اعترافهم بوحدانية الله، يقدسون الأنجم ويتخذون «الملائكة» والصالحين من السلف شفعاء إلى الله.

وصابئة «حران» هم السريان الذي مزجوا المسيحية بالأفلاطونية الحديثة، وإليهم يعود السبب في ذبوع الكتابات المنسوبة إلى «الآريوباغ» ذبوعاً قوياً في الأرجاء الإسلامية بما وضعها عليها كتابهم من الشروح العديدة، فقد كانت «حران» أحد مراكز إشعاع الثقافة الهلينية، ومن هنا عُرِفَتْ هذه «الكتابات» عن طريق الاتصال الفكري بين هؤلاء الصابئة من السريان وبين الشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية. وأما صابئة البطائح فهم «المندائيون» وهم بقية فرقة غنوصية قديمة، كما يدل على ذلك نفس اسمها الذي يؤدي معنى «المعرفة» في اللغة المندائية. فإن كلمة «مندائية» مستمدة من الكلمة الآرامية «يادا» وهذه معناها «المعرفة»، ولما كانت اللغة المندائية لهجة آرامية وحروفها تماثل النبطية والبالمية معاً، وكانت هذه الكلمة نفسها ومعناها المعرفة، فهذا ما يدل دلالة واضحة على أن المذهب المندائي مذهب غنوصي في الصميم، ولكن هل معنى ذلك أن نظرية المعرفة التي ألقى بها قد قُدِّرَ لها أن تصبح العنصر الفعال في التصوف الإسلامي منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري حتى اليوم...

ولما كان قد تناولها بالبحث النظري الدقيق أكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي وجعلتها الغاية من الحياة الصوفية... هذه الشخصية هي صاحبة الأقوال الدقيقة،

وصاحبها هو الذي بدأ الخوض في اللجة التي سيسبر الحلاج منها الأعماق فهو: «أبو الفيض، ثوبان المصري».

«معروف» حجر الأساس في التصوف الإسلامي يحمل طابعاً غير إسلامي؟!!

نحن لا نجهل أن «معروف» كان من أصل غير عربي وغير إسلامي، ولكن من المسلمين كان في زمن «معروف» لا يعود بأصله القريب إلى أصل غير إسلامي؟ لم يوجد مسلم في ذلك العهد من يستطيع أن يرقى بأصله إلى أكثر من جيل أو جيلين على الأكثر إلى الإسلام. وأما وأنه من أصل غير عربي، فإن أكثر الشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية كانت من أصل غير عربي، ومع ذلك وجد في هذه الشعوب غير العربية من اعتنق الإسلام وأعز شأنه وكان له من تراثه القومي ما مكنه من الغوص إلى أعماق الإسلام واستخراج ما يشتمل عليه باطنه من ذخائر روحية.. ومن ثم فإذا كانت «نظرية المعرفة» التي ظهرت بـ «معروف» فيها ما يدل على أن صاحبها كان له علم بالثقافة اليونانية وبمذهب صابئة البطائح، فليس هذا معناه أن هذه النظرية تحمل طابعاً غير إسلامي، فإنما هي نظرية جاءت تمثل التطور الطبيعي للفكرة الصوفية في كل دين، وأوضح برهان على ذلك أننا نجد نفس هذا التطور الطبيعي للفكرة الصوفية قد بلغته الهند أيضاً في زمن «معروف» عندما ألقى «شانكرا»، وقد كان معاصراً لـ «معروف»، أسس المذهب «الفيدانتي» القائم على هذا العنصر من المعرفة^(١).

وهنا لنا كلمة من حول المذهب المندائي أيضاً لما قد علق ببعض الأذهان، فنقول إن المندائيين، وهم صابئة البطائح، هم بقية فرقة غنوصية كونها «الحسيس» في القرن الأول الميلادي من أتباع «يوحنا المعمدان». ومن هنا عرف أصحاب هذا المذهب بأكثر من اسم، فهم «الحسيسيون» نسبة إلى الحسيس (راجع «الملل والنحل» للشهرستاني)، وهم «النصوريون» نسبة إلى «المعمدان»، وهم كما سماهم المسلمون «المغتسلة» لكثرة اغتسالهم في شعائرهم الدينية واتباعهم شعيرة «العماد» (راجع «الفهرست» للمسعودي).

(١) راجع الـ «بهجفاد- جيتا».

وهذا هو السر في تفضيلهم العيش بجانب الفروع المائية. وحتى عصرنا هذا ما زالت منهم بقية تبلغ بضعة آلاف يعيشون فيما حول الفروع المائية بالقرب من البصرة، كما لا يزال اليوم، طبقة منهم في بغداد، حيث كانت تقوم بها مدرستهم، «مدرسة الصابنة» التي تأسست في القرن التاسع الميلادي، وأنجبت طبقات متعاقبة من أفذاذ العلماء والفلاسفة والأطباء، فلقد كان من هذه الطائفة قبل اعتناقهم الإسلام «ثابت بن قرة».

يعتبر «ثوبان» المعروف بـ «ذي النون المصري» مؤسس مذهب التصوّف الإسلامي في مصر، فهو الذي حدد معالمه حينما جعل الغاية فيه هي الوصول إلى «مقام المعرفة»، الذي تتجلى فيه «الحقائق» فيدركها الصوفي، ذلك «الإدراك الذوقي» الذي لا دخل للعقل فيه... وهو حينما حدد هذه الغاية لم يحددها إلّا على أساس بحث دقيق تناول فيه كلمة «المعرفة» ومعها كلمة «العارف»، فقسم المعرفة إلى ثلاثة أقسام فرّقت بين معرفة الصوفي بالله وبين العلم بالله، عن طريق العقل والبرهان، وبين إيمان عامة المؤمنين وفي هذا يقول:

«إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحديته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً، كما أنها ليست من علوم [الحكماء] و[أهل الكلام]، ولكنها، معرفة صفات الوحدانية التي لأولياء الله خاصة، لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم، فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده»^(١)!

هذا التحديد للتصوف «كعلم باطن» قاصرة فيه «المعرفة» على الخواص، يجعل «ثوبان» أول من عرف «التوحيد» بالمعنى الصوفي، وهو قد جهر بهذا النوع من «التوحيد» قائلاً:

«عرفت ربّي برّبّي، ولولا ربّي لما عرفت ربّي»^(٢).

ولكن...! «ثوبان» يعترف بأن أعرف الناس بالله تعالى، أشدهم تحيراً فيه.. فإن «الحق»

(١) «تذكرة الأولياء» ج١، و«الرسالة القشيرية».

(٢) «الرسالة القشيرية».

في نظر «ثوبان» لا يمكن وصفه إلا بصفات السلوب^(*)!.. فحقاً «كل ما تصور في وهمك، فالله بخلاف ذلك!»^(١).

هذه الأقوال البالغة الدقة التي ألقاها «ذو النون» تشتمل على معان تمثل حجارة البناء في صرح التصوف الإسلامي عامة والتصوف الحلاجي على وجه التخصيص، وهذا يحتم علينا أن نفهم ما تحمله هذه الأقوال من مفاهيم.. فإن «ثوبان» إذ يقول بأن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً، فذلك لأن هذا النوع من العلم لا يمثل إلا التعطش الغامض في قلب كل إنسان نحو نبع وجوده. ثم أنه حين يعلن بأن المعرفة الحقيقية بالله ليست علوم النظر والبرهان، فذلك لأن أرقى مراتب التفكير، وهي الفلسفة، تعجز عن نيل هذه «المعرفة».. ومن ثمّ فإنه حين يقول بأن المعرفة الحقيقية هي تلك التي لأولياء الله خاصة، فذلك لأن الله لا يشاهد إلا في أرجاء العالم الداخلي المسمى، مجازاً، عالم القلب! وأما أن هذه «المعرفة» قاصرة على أولياء الله، فذلك لأنها ناتجة عن إرادة متجهة نحو الخير، تحرك العقل في أفكاره، والقلب في خلجاته فينشغل القلب بالله وبحبه، إلا أن نوع هذا الانشغال للقلب بحب الله يختلف في قلب عن قلب آخر... فقد ينشغل القلب بحب الله، ولكن ليس بالتصوف ولا بصفة أولياء الله! فإن التصوف هو انشغال القلب بحب الله حباً خالصاً أفلح فيه صاحبه عن الأناية غير آمل في شيء ولا خائف من شيء ومتجرد عن كل شيء.. هنا تطوى الأبعاد وتميد المسافات، وهنا يعرف القلب، ولا يعرف كيف يعرف، بأنه يشاهد الله!

هذا هو المعنى من كلمة «المعرفة بالله»، وهذا هو مفهوم هذه المعرفة الناتجة عن إفناء الشخصية المفكرة في المصدر السرمدي الذي وهبها التفكير، أي ركون الشخصية إلى الجانب اللاتنبيهي من النفس، وهو الجانب الذي يمثل الذات ذاتها، حيث يكمن الإيمان الفطري بالله!.. ومن هنا نفهم دقة المعاني التي حملتها أقوال «ثوبان».

(*) السلوب المنقاد كليةً إلى شيء، وهنا تعني المنقاد إلى الله.

(١) «الرسالة القشيرية».

ولكن!

كيف لنا أن نفهم الصوفيّ وهو يتكلم بلسان «ثوبان» ويقول لنا في نفس الوقت الذي فيه هذه «المعرفة»، ونعم بهذه «المشاهدة»، أن أعرف الناس بالله أشدهم تحيراً فيه، وكل ما تصور في وهمك... فالله بخلاف ذلك»؟

هنا نأتي إلى جوهر التفكير الصوفيّ والمعنى الحقيقيّ من كلمة «المشاهدة». إذ إن هنا يصمت الصوفيّ للحظات لا يستطيع خلالها الإفصاح. فإذا تكلم تغيرت لغته بطريقة مناهضة للمنهج المألوف في الكلام! ماذا يقول وليس في لغات البشر قاطبة عبارة تفي بالتعبير عن لون هذه «المعرفة»، وعن نوع هذه «المشاهدة» ما خلا لغة المعاني والمصطلحات والرموز؟!

وإلاّ كيف يمكنه بغير هذه اللغة أن يصف «النبع» الذي بلغه فوجده لجةً مادّت أعماقها إلى ما لا قرار له من أعماق، وامتدّت آفاقها إلى ما لا نهاية له من آفاق، لا زمان فيها ولا مكان، ولا أزل فيها ولا أبد، كل شيء فيه سرمدى..

كيف يمكن بغير لغة الرموز أن يصف الصوفي هذا «السرمد»، وأن يصف نفسه فيه، وهو فيه يرى نفسه لا هو منه جزء ولا هو منه غير، بينما يشعر بوجود ذاته، وأنّ لها من النوع نوع هذا «السرمد».

كيف يمكن للصوفي وصف هذه اليقظة الشعورية الخالية من كلّ رابطة حسية وعقلية حتى يمكنه وصف «سرمدًا» قد شعت فيه منه «ذات» يحسها ولا يراها إلاّ من وفي هذا السرمد الذي يراه كلّ شيء..

إذن!

فليملأ «ثوبان» من رحيق الحبّ «كأسًا»، وعلى نغم الألحان التي صاغها^(١)، يمسك هذا الكأس التي يصفها بأنها «كأس المحبة التي يسقي الله بها المحبين» ويرتشفها متّجهاً

(١) هو أول من وضع تعريفات لـ «السماع».

للحبيب لا يستطيع أن يصفه عبر هذه الغيوبة اليقظة المسماة «الجذب»، إلا قائلاً أنا هو وهو أنا!

على ضفتي النيل انطلق أول ما انطلق هذا النغم ورددت رنينه لوائي النيل آفاق لقي في نواح فيها تجاوباً وفي نواح أخرى اعتراضاً^(١).. فأما النواحي التي جاوبته تجاوباً فكانت تلك التي توارثت لغة المعاني والرموز، وأما النواحي التي أنكرته اعتراضاً، فكانت تلك التي لا تؤمن إلا بـ «النقل»، فإن تجاوزته فبالعقل، وأما علم الباطن والمعرفة الآتية بواسطة هذا الإدراك الوجداني فلا مكان له في منهج تفكيرهم... وإلى مصير كمصير الحلاج من بعد، كان يؤدي بـ «ثوبان» معارضة هذه الطبقة المتمزقة من الفقهاء، لو كان قد خاض في السياسة العامة كما فيها قد خاض، خاصة الحلاج من بعد، ولكن اقتصره على المجال الروحي قد شفع، كما شفع لرابعة العدوية من قبل، وانتزع من صدور المعارضين الاعتراف به «قطباً»، والاعتراف له بـ «الولاية» مكفرين بذلك عن رميهم له بالكفر.

وعاد النغم الصوفي يشدو على ضفاف النيل، وسرعان ما سرى وشاع ورددت الآفاق الإسلامية رجع صده رنيناً.. ففي «الفيحاء» فاح عبير هذا النوع من التصوف أرجاء عبت به «مدرسة الشام»، بينما شع الجوهر منه وتآلق فأضاء أرجاء البيئة التي ولد فيها الحلاج.. ففي «بسطام»، على منحدرات جبال «البُرْزُ» في خراسان، سطع هذا الجوهر من التفكير الصوفي بمن تناول الحلاج منه مشعل «الطريق»... ذلك القطب العظيم الذي تقتزن كلمة «الفناء» باسمه،

طيفور، بايزيد البسطامي الكبير^(٢).

(١) كانت مصر في زمن ثوبان مركزاً حياً من مراكز التصوف، ولها الصدارة التي انتشرت فيها الثقافة الهلينية بما تجمع فيها من وريثة الأفلاطونية الحديثة، ومن أصحاب المذهب الغنوصي.. ولا جدال في أن «ثوبان» كان له علم بهذه المذاهب، ولكن ليس معنى ذلك أن صوفيته مستمدة من هذه المصادر، فإنما التصوف «نزعة» وليس «علماً»، ولذلك لا يجب أن يحملنا الاعتقاد على أن الظروف التاريخية التي ظهر فيها هذا النوع الجديد من التصوف في الإسلام بمعناه الدقيق هذا دخيلاً على الإسلام، وإلا نكون قد أغفلنا أثر مدارس الزهد الصوفي في البصرة وفي خراسان، والأهم من ذلك كله هو أن نكون قد نسينا ما يحتويه القرآن من آيات ناصعة تنص على محبة الله وتحث على حبه.

(٢) راجع ترجمته في «الرسالة القشيرية» وفي «نفحات الأنس»، وعند «ابن خلكان»، وعند «جامي» لا تخلط بين طيفور هذا البسطامي الكبير وبين طيفور البسطامي الصغير. وأخرى بنا أن نوضح أن طيفور بن شاروسان، هو البسطامي الكبير.. وأن طيفور بن عيسى، هو البسطامي الصغير. البسطامي الكبير هو «بايزيد»، وأما البسطامي الصغير فهو «أبو يزيد».

أكمل «البسطامي» البناء من صرع التصوف، ودعم دعائم «مذهب الفناء» بصيحة خلدت في مسمع الزمان:

«خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح في: يا من أنت أنا!».

«فقد تحققت بمقام الفناء... في الله...».

دوت هذه العبارة في المسمع الصوفي على وجه التعميم، وفي المسمع الحلّاجي على وجه التخصيص، والتي لخص البسطامي فيها مذهبه في «الفناء».. ونحن إذا علمنا أن هناك ثلاث مراتب «للفناء» بمعناه الصوفيّ، وأن الأولى هي الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق، وأن الثانية هي الفناء عن صفات الحق بشهود الحق، وأن الثالثة والأخيرة هي الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك في وجود الحق، ومعنى ذلك فناء الصوفيّ عن فكره وإرادته وفناء وجوده في وجود الحق، علمنا أن البسطامي من صيحاته هذه نفسها، قد بلغ هذه المرتبة الأخيرة.

من هنا نرى أن «نظرية الفناء» عند أهل التصوّف تختلف عن «نظرية الفناء» عند أهل الزهد، وعند أهل الزهد الصوفي.. إن نظرية الفناء عند أهل هذين المذهبين كانت مستندة إلى فكرتهم في الإرادة الإلهية، وأن الله تعالى هو المريد في الحقيقة لكل شيء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته ويترك أمره لأمره، وأما نظرية الفناء عند أهل التصوف فمستمدة إلى فكرة أخرى هي بما أن الله هو «الموجود المطلق»، فالصوفي هنا يرى أن كل شيء في العالم الظاهر لا حقيقة له في ذات، وإنما في وجوده «بالموجود المطلق» فيستولي عليه سلطان «الحق» ولا يشعر إلا بإياه، فيجد نفسه يردد «أنت أنا وأنا أنت».

ومن ثمّ فهذه العبارة ليست شطحة من الشطحات، وإنما هي في لغة المعاني تحمل أعمق المعاني التي بني منها مذهب التصوف الإسلامي في فكرته عن «الفناء»، وبمعناها هذا الدقيق أي بمعنى «محو النفس الإنسانية في الذات الإلهية»، وبهذا المحو يتم لها «التحقق بالوحدة الذاتية مع الله»، وبهذا التحقق «تفنى عن نفسها وتبقى بالله»، وهنا إذا سألتها سائل عن «أنيتها»، وقد فنيت ولم يبق إلا الله، فأني جواب سيكون الجواب؟ لن

يكون الجواب إلا تساؤلًا يقول:

وأين «أنا»؟

أنا؟ «أنا قد فنيت»^(١).

«لا موجود حق إلا الله.. الله وحده، هو «الحق»..».

إذن، كيف يمكنني أن أقول «أنا الحق»؟

و«الكل واحد في عالم التوحيد»^(٢).

كيف يمكنني أن أقول «أنا والحق» و «في قلبي أنا والحق، إنكار لتوحيد الحق»^(٣)؟

ثم..

كيف يمكنني أن أقول «أنا؟» والله وحده، من يقول «أنا» لأنه هو وحده الموجود

بالحق فإنما:

«الحق تعالى.. هو الذي يتكلم بلساني».

أما أنا؟ فقد فنيت^(٤).

إنه هو «الحق» تعالى الذي يتكلم بلساني ويقول:

«إني أنا الله»^(٥).

هذا هو المعنى من عبارة «إني أنا الله»..

وبهذا المعنى جاء البسطامي بهذه العبارة معبرًا لها عن التوحيد «تعبيرًا واضحًا» لا إبهام فيه، كما صدر عنه، وهو في حال «فنائته».. فالصوفي عندما يتكلم، وهو في حال فنائته، فليس هو المتكلم، وإنما لسانه قد أصبح أداة للتعبير عن «التوحيد» في حقيقته، والبسطامي لم يعن سوى الله ذاته عندما نطق لسانه وهو في حال «فنائته» بقول:

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) راجع «التذكرة» ج ١.

«ما في الجبة إلا الله»^(١).

سبحاني ما أعظم شأنني^(٢).

ما كان البسطامي بهذه العبارة إلا الرائد الأول لمن جاء بعده من أهل التصوف في تعبيرهم عن «التوحيد» ولا يقصد الصوفية هذا المعنى من «التوحيد» عندما يتكلمون عن معرفة الأحدية الإلهية وهم تحت تأثير هذا النوع من «الفناء» الذي أدخل البسطامي به في التصوف الإسلامي فكرة «الحلول».. حلول اللاهوت في الناسوت^(٣). وهي فكرة يبلغها الصوفي في أي عصر وفي أي دين إذا ما أدرك الحقيقة من معنى «التوحيد» وبمفهومها هذا الصوفي البحث الذي لعب دوره المهم في أواسط القرن الثالث الهجري، وفي قولنا هذا ما يحملنا إلى تلك المدرسة التي سنلقى فيها، لروح من الزمن، الحلاج منصتًا إلى «أهل الصحو» بعد «أهل السكر»، وهذا ما يجعلنا نلقي لمحة على:

«مدرسة بغداد»

نحن الآن في جوٍّ كَوَّنَ من «أهل الصحو» باقة عطرة عبق قدح عبيرها في أرجاء العالم الإسلامي بأساتذة هذه المدرسة، وكان كل واحد منهم، بدوره مدرسة تخصّصت في إنماء التصوف، والاضطلاع بتثبيت أصوله عن طريق تعهدهم بالشرح لمعنى «التوحيد».. ومن أبرز هؤلاء الذين علق مسمع الحلاج بأصواتهم كان:

«الحارث المحاسبي»

تعهد «المحاسبي» إيضاح صورة التصفّ في أذهان الناس، فأظهر ما للتصوف من

(١) إلى البسطامي تعود هذه العبارة التي تنسب خطأ، إلى الحلاج. راجع «التصوف» للدكتور عبد الوهاب عزام.

(٢) التذكرة ج ١.

(٣) هنا لنا كلمة هي ردّ على بعض آراء عكفت إلى اعتبار البسطامي متأثرًا بالتصوف الهندي وحبّتهم هي أن فكرتي «الحلول» و«الفناء» كانتا على أشدهما ذبوعًا في أنحاء فارس حتى عهد الساسانيين، لا جدال في أن مذهب البسطامي في «الحلول» وفي «الفناء» يبدو وكأنه من البوذية ومن اليوجية ترجع أصداً، ولا جدال أن البوذية كانت منتشرة على أشدها يوم ذاك في خراسان، وإلى جانبها كانت «اليوجية». ومن هنا اختبر البسطامي هذين النوعين من التصوف الهندي اختبارًا عمليًا.

جلال وجمال.. فالتصوف لا يطفئ بهج الحياة ويسدل على ما في الطبيعة من مباهج أستاذًا، وإنما التصوف هو إنشاء الصلة بين الروح «ومصدرها» حتى تشرق على المعاني السامية، وتقبل على الحياة من وجهها الحق.. ولهذا كانت الفكرة الأساسية التي بنى عليها «المحاسبي» نظام تعليمه هي إيصال الإنسان بالحقيقة المطلقة واستبقاء الصلة بينه وبين البيئة التي يعيش فيها، فما زال في مسمع الزمن من تعاليم «المحاسبي» هذا القول: «خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم، ولا دنياهم عن آخرتهم».

وإلى جانب «المحاسبي»، هذا القطب الذي فلسف التصوف وأصبح منذ عهده «علم القلوب» في مقابل «علم العقول» كان:

«سري السقطي»

تعهد «السقطي» إرساخ «الحب الإلهي» في صدور الناس، فأظهر ما لهذا النوع من «الحب» من مقاصد وأهداف.. فالحب الإلهي يقدح في الإنسان شرارة الشعور بأنه جزء غير منفصل من وحدة تامة لهذا الوجود، وهذا يطبعه بطابع عالمي يستأصل من نفسه وَهْمَ انتمائه إلى جنس خاص ووطن خاص، وبأخذ بيده إلى رحاب الإنسانية جمعاء، فتصدر أعماله عن الخير.. ولهذا كانت الفكرة الأساسية التي بنى عليها «السقطي» نظام تعليمه هي تحبيب هذا «الحب» الذي يفجر بين الحنايا ينابيع الشعور بنعم الحياة ومباهجها، ففي مسمع الزمن لم يزل يدوي من تعاليم «السقطي» هذا القول:

«إن المحبين يفوقون في النعيم تُبَاع موسى وعيسى ومحمد».

وإلى جانب «السقطي» هذا القطب الذي فلسف الحب وأصبح، منذ عهده، المحور الذي تدور من حوله لغة أهل التصوف كان:

«أحمد الخراز»

تعهد «الخراز» تفسير معنى «الفناء»، ومعنى «البقاء» في أفهام الناس، فأظهر ما

لهذين النوعين من مفاهيم.. ف «الفناء» يتضمن محو الصفات الأخلاقية الذميمة، والتخلق بكل خلق حميد عن طريق محو ذات العبد باتصاله بالذات الإلهية، و«البقاء» هو البقاء بصفات الله.. ولهذا كانت الفكرة الأساسية التي بنى عليها «الخرّاز» نظام تعليمه هي إفراغ «القطرة» في «نبعها» ففي ذاكرة الزمن قد علق من أقوال «الخرّاز» هذا القول:

«الصوفي مَنْ صَفَّى رُبَّهُ قلبه فامتلاً نوراً، وَمَنْ حل في عين اللذة بذكر الله».

وإلى جانب «الخرّاز»، هذا القطب الذي كان أول من تكلم علانية في «الفناء» و«البقاء»، وأصبحا منذ عهده، هدفاً لأهل الوجدان كان:

«أبو القاسم الجنيد»

تعهد «الجنيد» تعريف «المعرفة» وتعليم «التوحيد».. فهو قد لخص «المعرفة» بعبارة واحدة تقول:

«أن يمتك الحق عنك ويحييك به».

ولخص «التوحيد» بعبارة أخرى تقول:

«من شهد الحق لم ير الخلق».

ثم أثنى يصف مشاعره قائلاً:

«عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، ناظر إليه قلبه.. فإن تكلم فبالله وإن نطق فمن الله وإن سكن فمع الله،

فهو بالله

ولله

ومع الله».

هذه هي أهم لباب تعاليم «مدرسة بغداد» التي فاح بأساتذتها في أرجاء العالم الإسلامي أرج «المعاني»، و«علم الباطن»، و«عبير الذوق»، وفوح «الوجدان» حتى غدت بغداد ملتقى أهل التصوف.. ولكن... لما كان التصوف في جملته ومهما تشعب من شعب يقوم على أساس الحب الإلهي والتشوق إلى «التحقق» بالوحدة الذاتية مع «الحق»، ولما كان الصوفية باعتقادهم في الوحدة أن رأوا كل ما في العالم مظاهر لحقيقة واحدة هي الحق، ولا حقيقة جوهرية لعالم الصور، فقد رأوا أن صور العقائد والمذاهب لا حقيقة جوهرية لها إلا بمعانيها، فنفذوا إلى ما ورائها بجهد النفس وترقيتها للوصول إلى هذا الحق الأحد «طالبين ما وراء الشريعة من بواطن» وجاعلين «الحقيقة» باطنًا للشريعة وروحًا لها. ومن هنا بدأ تقليدهم من شأن التكاليف الدينية... وهنا كان طبيعيًا أن يبدأ الخلاف بين هذا الجانب المتطور من أهل التصوف وبين الجانب المتزمت من الفقهاء لاختلاف النزعتين.. فالصوفي يعتمد على القلب وعلى الوجدان وعلى المعرفة النابعة من باطن القرآن، والفقيه يعتمد على النص والحرف وظاهر القرآن والسنة. الصوفي يعني بالمعنى وعنايته تنحصر في العناية بالروح والنفس، والفقيه يعني بالجانب الظاهري والعملي في أداء ظاهر العبادات، الصوفي عاشق يعني بالحب الإلهي ولا يعنيه شيء أمر ثواب في جنة أو عقاب في نار، والفقيه يعني بكل ما يتصل بأمر الثواب والعقاب. الصوفي روحاني لا يستهدف إلا «الحقيقة»، والفقيه إلى جانب الجانب الروحاني فهو قانوني حسب تطبيق نصوص «الشريعة»... ومن هنا كان، حتمًا، أن تصطدم النزعتان وأن يحدث أشد صدام لهما في العراق، إذ أمسى الموطن الأكبر لأهل المعاني و«الذوق» أو الوجدان.. وانفجر البركان الفقهي وصب حممه على أكثر أساتذة «مدرسة بغداد» وأصابهم بالقتل والتشريد، فنحن نرى «المحاسبي» يُرمى بسهام التكفير، بينما أبى صدر الزمن إلا أن يحتفظ بتأليفه ليصبح، من بعده، من الأصول التي اعتمد عليها الغزالي في بعض كتبه. ونحن نرى «الخراز» قد ولى وجهه عن بغداد إلى مصر. ونحن نرى «الجنيد» ينتقل بمدرسته إلى السراييب

ومن ورائه سهام التكفير تتراعى ترميه للمرة تلو المرة بالإلحاد، ولكننا نرى أيضًا بمرور الزمن البركان الفقهي قد هدأ وعاد أصحابه يعترفون لهؤلاء الذين سما بهم الوجدان إلى السميت من عالم الإيمان... بالولاية..

هذا هو الإطار الروحي للحلاج...

وعلى هذه الأبعاد الروحية التي تجاوزت فيها نسائم الزهد، والزهد الصوفي، والتصوف، تفتحت عينا الحسين بن منصور في خلال تلك الفترة التي كان يجلس فيها أمام «التستري» تلميذاً، العين منه بالتستري قد علقت، والمسمع منه مرهف إلى ما يلقيه من دروس ومنها:

«إن الإنسان مكون من حياة وروح ونور وطين».

إن الإنسان في كيانه الأصلي روح، وإن الروح من عالم نوري محض، وإن تخلصها من هذا الطين هو في الاتصال بعالمها.. وإلى هذا العالم يمتد «طريق» واحد يستطيع كل إنسان أن يسلكه إذا اعتزم «السفر» إلى «الحبيب».. ولكن..

هذا «الطريق» الذي شقه مَنْ قد سبق من أهل التصوف، قد أصبح له مرشدون يأخذون بيد السالك فيه، ويبنون له أعلامه إذا ما التبست عليه السبل، واقتمّت أمامه الآفاق، فيثبتونه في المخاوف، ويجنبونه المزالق والمهالك..

إذن...

مَنْ سيكون «المرشد»؟

سؤال اتجه به الحسين بن منصور إلى «التستري»، ونحو نور خاطف كأنه البروق في ليلة ظلماء أشرب الوجه من الحسين إليه، فهو «الطريق» الذي سيؤدي إلى لقاء «الحبيب»، الهدف الذي استهل إليه منذ هذا الفجر الباكر من الصبا المسير...

وتتبع عينان الحسين سبابة «التستري» وهي إلى «البصرة» تشير ولتستقر على «عمرو بن عثمان المكي» أشهر مرشد كانت يده، في خلال تلك الفترة الزمنية، تأخذ بيد السالكين..

وامتدت يد الزمن تسجل:

«الحسين بن منصور يستهل طريق «السفر» إلى «الحبيب».

وعن «واسط»، حوالي سنة ٢٦٢هـ / ٨٧٥م ارتحل الحسين بن منصور إلى هذه المدينة الواصلة بين البادية والحضر لتجول عيناه بين معالم لها وأنحاء، وتطالعه لألوان الحياة فيها صور تجمع طرفين متناقضين متباعدين، أحدهما الترف الحسي، والآخر الثراء الروحي، وإلى هذا تحول الوجه من الحسين بينما شعت من حوله أنوار القداسة الروحية والمتصوف الزاهد «عمرو المكي» يخلع عليه «الخرقة الزرقاء» فيدثره بلباس «الطريق».. والشيخ عندما يخلع «الخرقة الزرقاء» على المرید يعتبر ذلك رمزاً على أن المرید قد أصبح بمثابة الابن من أبيه، والفترة الزمنية التي يقضيها المرید تحت رعاية شيخه تسمى «زمن الارتضاع»، والشيخ يعلم متى يحين أوان الفطام، ومتى يستطيع «السالك» الاعتماد على نفسه في اجتيازها، قد تبقى من مراحل «الطريق».. طريق لهذا «السفر» إلى «الحبيب».

لحوالي ثمانية عشر شهراً من الزمن راح الحسين بن منصور يقطع بإرشاد المكي، المرحلة الأولى من هذا «الطريق»، لم يعتكر أفق حياته الروحية خلالها إلا بعض غيوم حاكتها مجريات الأحداث الزمنية التي أعقبت مصاهرته للمتصوف الزاهد أبي يعقوب الأقطع وأتت إليه بتجربتين، في دنيا الناس، بالغتين... فأما التجربة الأولى فكانت الجفوة الظاهرة بين شيخه المكي وبين صهره الأقطع، وهي حزاة حزت في نفس الحسين وعالجها بلبس الصبر، وأما الأخرى فكانت تجربة اتسمت بالشدة والعنف، فإن الأقطع لما كان «كرنباي» العنصر، وكان «الكرنبايون» سياسياً من حلفاء الحركة

الزيدية المعروفة بثورة الزنج، وهذه كانت في سعي اشتعالها في ذلك الوقت ثم، بالتالي، لما كان الكربائيون، مذهبياً، من الشيعة الغلاة، ومن أتباع الحركة الإسماعيلية، وهذه كانت أيضاً في عنفوان غليانها تحت قيادة «كرميتي» في ذلك الوقت، وكانت البصرة نفسها معقلاً لها، وكان الحسين الآن يسكنها في حي «تميم» بين أسرته الجديدة، وهو الحي الذي كان يسكنه الكربائيون، فقد انطلق اللسان العباسي يصفه بأنه نزاع إلى الثورة، شيعي الطابع، ميال إلى القرامطة... ولما كان الزمن عهداً جدال بين أهل السنة وأهل الشيعة من جهة، ونضال بين دولة الإسماعيليين الزاحفة ودولة العباسيين المتشبثة بالحكم، فقد أدى ذلك إلى القبض على الحسين بتهمة أنه متآمر شيعي..

وفي الواقع إننا إذا نظرنا إلى هذا الحدث في مرآة ذلك العصر لوجدنا له مبرراته في منطق آل العباس، فإن الحسين كان بالفعل نزاعاً إلى الثورة، ولكن أي الثورات كانت تلك التي كان الحسين إليها نزاعاً؟ وبالفعل كان الحسين إلى القرامطة ميالاً، ولكن أي مذهب كان عليه القرامطة، وكان الحسين إلى مذهبهم ميالاً؟ وبالفعل كان الحسين بتعبيرات ذات طابع شيعي محتفظاً، وكان بالفعل متآمراً، ولكن على أي شيء كان الحسين يتآمر؟!

إننا لو عدنا إلى ما قبل هذه الصفحة من صفحات، واستعرضنا «ثورة الزنج» والمذهب الإسماعيلي الذي قننه «كرميتي» لجاءنا الجواب عن السؤالين الأولين، وأما السؤال الثالث فجوابه أن التآمر لم يكن إلا لوضع نهاية لتلك السلسلة من المظالم التي كبل بها آل العباس آل طالب، وتراوحت حلقاتها بين السجن والتشيت والتشريد وبين القتل، إما جوعاً وعطشاً، وإما ذبحاً أو.... صلباً..

تلك كانت الأحداث التي مسّت أعماق النفس من الحسين في عهد كان نفسه مسرحاً لشتى الأحداث... فالعهد عهد ثورة على طغيان المال، والعهد عهد حركة سياسية شيعية تهز أركان العرش العباسي أعنف الهزات، فالموج الشيعي كان قد ارتفع

بالفعل، وزحف من عدة مصادر. ففي سجستان ارتفعت موجة بالدولة الصفارية، وزحف تيارها غامرًا خراسان وكرمان حتى الحدود الهندية، وفي جنوب بحر قزوين، وشمالى جبال البرز ارتفعت موجة أخرى بالدولة الزيدية العلوية، وامتدت غامرة بلاد قومس وجرجان ومنتخدة من طبرستان قاعدة تحميها جبال الديلم، وفي بلاد ما وراء النهر ارتفعت موجة أخرى بالدولة السامانية هادرة تزحف كل متجه. ومن ثم فلم يكن من الغرابة بمكان أن تلقي اليد العباسية القبض على كل من تتوجس منه خيفة، والحسين بن منصور لم يكن يومذاك إلا واحدًا من بين كثيرين تم الإفراج عنهم لعدم توافر أدلة الاتهام، غير أن الحياة في البصرة لم تعد، بعد هذا الحدث، للحسين تطيب... وإذن، فليئاً عن البصرة إلى بلد يمكنه فيه مواصلة السير في هذا «الطريق» الذي لم يقطع منه إلا أولى الأشواط، بينما أمامه ما زالت تمتد المسافات..

وطاف طيف «الجنيد» على جبين الحسين يناديه إليه!

وعن البصرة، سنة ٢٦٤هـ / ٨٧٧م، ارتحل الحسين بن منصور، وقد ناهز العشرين من العمر، إلى بغداد..

إن الخيال منّا ليستعيد الحسين صورة، وهو في خلال هذه الفترة من أواسط العصر العباسي ترتسم في فكره من هذا العصر، ومعالم وألوان كان لها، حتمًا، أن تترك في أعماقه منها الآثار، وأن تختزنها ذاكرته بينما كان يجلس أمام «الجنيد» تلميذًا مرهف المسمع إلى ما يلقيه عليه من تعاليم تقول:

«الصوفي كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مريح».

«إنه كالأرض، يَطْوُها البرّ والفاجر

وكالسحاب، يظل كل شيء

وكالقطر، يسقي كل شيء

فإنما».

«التصوف تصفية القلوب.. وإخماد صفات البشرية ومجانبة نزوات النفس..
والتعلق بعلوم الحقيقة.. والنصح الخالص لجميع الأمة».

هذه التعاليم التي تصوّر أسرار الشخصية التي جلس الحسين بن منصور أمامها
تلميذاً وقد مسّت، ولا جدال، النفس من الحسين وبعثته إلى الخروج من ذاته متخطياً
نطاق الفردية متجهاً نحو الإنسانية جمعاء.. فإنما الفترة التي قضاها الحسين للجنيد
تلميذاً قد قدحت بين جانبيه الشرارة نبهته، والقلب منه قد غدا أكثر عن ذي قبل للانتباه
استعداداً، إلى أن الإنسان جزء لا ينفصل من وحدة تامة لهذا الوجود، فبدأت شفتاه
تصوغ الجواب معلنةً النصح الخالص للإنسان.
وحقاً!

إن الإنسان إذا أقبل على الحياة من وجهها الحق، وأدرك أنه جزء لا ينفصل من
وحدة تامة لهذا الوجود، شاع فيه الشعور بشعور جامع، فتصدر أعماله وحرركاته عن
الحق والحب والخير، وذلك كفيل بإزالة الحواجز بين الإنسان والإنسان ومحو الظلم
واستئصال الشرور والعدوات وإقامة حضارة عالمية تنهض على التعاون بين الكائنات..
هذا هو المحور الذي كان يستدير من حوله تفكير الحسين بن منصور بينما كانت
الأيام في بغداد تجري من حوله وتنتظم، بانفراطها، إلى سنين.. فلقد أقبل إلى بغداد
وهو يودع العشرين من العمر، وبين جنباتها أقام حتى ناهز الرابعة والثلاثين، وفي خلال
هذه الفترة كان قد قطع شوطاً طويلاً من «الطريق» انتقل به من طور التلمذة إلى طور
الأستاذية، فأصبح مدرسة قائمة بذاتها ومن حوله، أستاذاً، يلتف المريدون ولكن..
حياته الروحية لم تصرفه عن التفكير في ما آل إليه حال الناس في هذا العصر من مآل..
فالعالم الإسلامي يعجُّ بالفتن، ويصطلي بالحروب، والظلم فيه قد استشرى، والجور
فيه قد جار، ومثلاً على ذلك تأتي الأحداث التالية:

أولاً: في نفس السنة التي قدم فيها الحسين بغداد، ٢٦٤هـ، اختفى الإمام الثاني عشر في ثبث الشيعة الإمامية، وباختفائه انبثق مذهب شيعي آخر هو «الاثنا عشرية» فاشتد به هدير الموج الشيعي، إلا أن هذا الاختفاء جاء حاملاً البرهان على مدى استفحال الظلم الذي أنزله آل العباس بأبناء بنت الرسول.

ثانياً: مصرع «علي بن زيد» سنة ٢٧٠هـ، وحمل رأسه إلى بغداد.. فلقد تمكن المال العباسي من القضاء على هذه الثورة التي قامت ضد الاعتساف، تطالب الإنسان الاعتراف بإنسانية الإنسان.

ثالثاً وأخيراً: اشتعال نيران الحروب بين العباسيين والإسماعيليين.. فلقد استعزّ لظى هذه الحروب بين آل العباس وبين هذه الفرقة من الشيعة «السبعية»، منذ تناولت يدا «كرميتي» زمام هذا المذهب الذي اجتمعت فيه النظرة الصوفية والنظرة الفلسفية، وجاء مضمونه السياسيّ يحمل الثأر من دولة هدمت ضريح «العين» في النجف وضريح «الشهيد» في كربلاء، كما يحمل مضمونه الاجتماعي حق العيش للجميع، حتى أصبح اسم «قرمط» يثير الفزع بين أصحاب الثروات عامة، ويقذف الهلع في قلب الدولة العباسية خاصة، حتى إن هذه الدولة لم تجد وسيلة إلى هدمه إلا رميه بسهام التكفير! أمام هذه الأحداث أطرق الحسين بن منصور وفي مرآة تفكيره قد انعكس، في وضوح، كل ما يمور به العصر العباسي من فتن ومن حروب.. أطرق مفكراً في كيف يمكن جمع هذا الشعب المشتت للأمة الإسلامية في وحدة شاملة؟!

وارتفع الوجه من الحسين نحو الله يستلهمه الإلهام ثم أسبل الجفنين على اعتزام الرحيل إلى مكة.

وقدم الحسين بن منصور، حوالي سنة ٢٨٢هـ / ٨٩٥م، مكة.

في الواقع أن الحسين في ترحاله إلى مكة كان قد دفعه أكثر من سبب، منه الظاهر

ومنه الباطن.. فالجانب الظاهر هو أنه قد قدم مكة لأداء شعيرة الحج، وأنه قد آثر البقاء هناك عامًا كاملاً لأداء شعيرة أخرى، وهي «العمرة»، وأما الجانب الباطن فمرجه إلى تلك الأحداث العاصفة في مجريات الأمور التي اقتمت بها آفاق العصر، ومن هنا نرى أن الغاية كانت مزدوجة، امتزجت الناحية الروحية فيها بالناحية السياسية التي كان الحسين قد بدأ فيها الخوض!

انحسر عن الحسين في مكة عام كامل، وهو في أحضان «البيت العتيق» وقد استسلم إلى حالة عزلة ذاتية.. هذه العزلة الذاتية كانت الزناد الذي قدح الشرارة المقدسة في ذاته، فلقد استغرقه التفكير في وحدة الأمة الإسلامية.. فما قَدِمَ الحسين مكة إلا مفكرًا في هذه الوحدة، وما استسلم إلى الصمت العميق إلا مستلهمًا أسلم الطرق لرفع ظلم الإنسان للإنسان، وليهب بنفس أترعها اليقين بأن رفع الظلم لا يمكن أن يتم إلا عن طريق «الحب» وأن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحروب الدنيوية، وإنما عن طريق الالتفات بهذا الحب إلى الله!

تلك هي الفترة التي لفح «الحب الإلهي» فيها الصدر من الحسين واضطربت في حرارتها إلى درجة الاصطلاء، إذن، فلقد حان للحسين أن يخرج من عزلته وعن صمته بصيحة رددت آفاق مكة رجع صداها دويًا...

«لو أُلقي مما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت، وإنني لو كنت في النار لأحرقت النار!».

ومن ثمَّ راح الحسين مؤديًا للمرة الأولى هذه الشعيرة، وهو إذ يقف ملبياً، فليس إلا ليختلف عنده، بهذا الحب اللاهب، مفهوم التبعية عن مفهوم الجماعات.. فهذا النداء الذي يرتفع ملبياً الله قائلاً: «ليبك» قد فهمه الحسين على معناه الصحيح، وهو أن الملبّي قد أصبح كينونة إرادة الله.

إلى هذه المرحلة العميقة ارتبطت فيها النفس من الحسين بالله ربّاً محكماً، وله

نذرت نفسها، فهو قد عرّج في معراج السمو الروحي وتذوق الوجدان منه لذة التوجد من أجل «الواحد»، إلا أن الفكر منه قد استرسل في التفكير من أجل «الوحدة».. وحدة الأمة الإسلامية التي كانت الأهواء السياسية قد فرقها إلى فرق شتى، ولذلك يجب علينا أن نلتفت في الحال إلى المرحلة التي تلت هذه المرحلة الأولى إلى مكة، والتي ما عاد الحسين منها إلى بغداد إلا ليبدأ عهد الترحل بين البلاد...

إلى أي البلدان بدأ الوجه من الحسين إليه الاتجاه؟
إلى «الأهواز».

وهو المركز الخطير للدعوة الشيعية، والموطن المستعر بمرجل الغليان القرمطي، استهدف الحسين الترحال.. بيد أن لما كانت «تستر» متاخمة للأهواز، فقد كان لا بد للحسين أن يعرّج على هذه البلدة التي ولد في أحضانها، وارتحل عنها صبيًا، وعاش بعيدًا عنها يستروح بذكرها ويضمّر لها الشوق والحنين..
وقدّم الحسين، حوالي سنة ٢٨٤هـ / ٨٩٧م، «تستر».

وفي «تستر» راحت الأيام من حول الحسين تسير، واستدارت إلى قرابة عام كامل طالعه فيها «تستر»، وقد شارف من العمر مشارف الأربعين، بما لم يكن قد تنبّه له غداة غدا عنها بصحبة أبيه إلى «واسط» وقت كان العمر منه يافعًا والعود منه غضًا والفكر غير مثقل بأثقال التفكير...

كانت «تستر» وقد عاد إليها الحسين، طريقًا للقادمين إلى بغداد من «خراسان»، حيث كانت حركة الزهد الصوفي قد بلغت آنذاك ذروتها في «نيسابور».. كانت «تستر» تعج بطبقات من «أهل الفتوة» أهل «الصحو والإدراك» الطارقين النفس بمطارق اللوم والناشرين مذهبهم «الملاستي» هذا الذي بني على أساس «خلع الخرق» والانفضاض عن كل مظهر يرمز إلى الورع والتقوى.. وبهؤلاء الذين تخلوا عن طريق الاستسرار

وتجردوا بالنفس عارية أمام الملاء، مستهدفين بها إلى الانتقاد الذي يبلغ حد الاتهام غير مبالين بتلبية نداء القلب، وإخلاص المعاملة مع الله، احتكك الحسين في خلال هذه الفترة احتكاك دراسة أصبح على أثرها، نفسه «فتى».. ولهذا اصطبغت لغته، بعد هذه الرحلة بصبغة «الفتوة» وبنغم «أهل الملامة» وهو النغم الذي سيصدق به كرجع الصدى لكلمتهم عن «سر السر» عندما أرسل زفرته الوجدية صوب «سر السر» يناديه:

«يا سر السر يدق حتى يُخفى على وهم كل حيّ»

يا «سر سر»؟

«مكانك في قلبي هو القلب كله فليس لخلق في مكانك موضعُ

وخطتك روعي بين جلدي وأعظمي فكيف تراني إن فقدتك أصنع؟

تلك كانت العبارات المستعرة بلهب العشق الخالص لله وحده التي بدأ الحسين بن منصور التغني بمحبة الله، لحن رن في أرجاء «تستر» نغمًا كان ترديده توافد المريدين والتفافهم من حول صاحبه واتباعهم لظله أينما سار، حتى إن الكثيرين منهم قد أبوا إلا له اصطحابًا وهو يغادر «تستر» إلى «الأهواز».

وقدم الحسين بن منصور، حوالي سنة ٢٨٥هـ / ٨٩٨م، «الأهواز».

وفي «الأهواز» أشرف الحسين على صفحة عصره يتأمل نشأة البشرية من أصل واحد، وانقسامها إلى فئات تستعبد فئات، يفرقها التطاحن بدل التعاون، وتسود بينها البغضاء بدل المحبة، فتشتعل الحروب ويخمد السلام، ليخرج من هذا التأمل مؤمنًا بأن السبب في كل ذلك لا يعود إلا إلى غفلة الإنسان عن الالتفات إلى الحقيقة الجوهرية من كيانه الأصلي، وتغافله عن ارتباط كيانه هذا بالحقيقة المطلقة التي تتصل بسر الوجود!

إذن..

لقد آن الآن ليخرج الحسين إلى الناس يحرك الشخصية الفردية، ويجعلها حرساً للحب والخير والسلام عن طريق إيصالها بروح الوجود، كيما تزول الأثرة ويحل الإيثار، فتذوب عوامل الشر ويتنصر جانب الخير..

وخرج الحسين بن منصور إلى الناس باسطاً ذراعيه ليحتضن إليه الإنسان ويلفت القلب منه إلى نفسه نفسها ليجد الله، منادياً.

يا أيها الإنسان!

أزل الحواجز بينك وبين نفسك ليسطع فيك النقاء المستكن في ذات نفسك، ويتجلى فيك الجوهر الإلهي الذي يمثل الحقيقة من كيائك الأصلي..

تسألني كيف؟

ذلك بأن تغمض «عين الحسد» وتفتح «عين القلب»!

تلك كانت اللغة التي خرج بها الحسين بن منصور، وهو في الأهواز، إلى الناس، وتلك كانت بداية دعوته التي جاء فيها بمذهب من عنصر الحب تركبت منه النواة.. مذهب تحريك الشخصية الفردية، والاتجاه بها إلى الأعماق حيث.. الله! وليس إلا بهذا المعنى، وهو منهج للاستبطن الصوفي الكلي، أرسل الحسين صوته في الآفاق لحناً يصدق بأنغام الحب والخير والسلام، فأثار بذلك حركة فكرية عميقة الغور بعيدة المغزى التفتت إليها الرؤوس المفكرة في الأهواز، وأطرت إجلالاً أمام صاحبها، بينما اتجهت يد الزمن نحوه تسلط عليه أضواء التاريخ..

أجل.. لقد أمضى الحسين بن منصور في الأهواز ردحاً من الزمن، كان في خلاله يتجه بروحه إلى الهند، وبفكره إلى خراسان.. وفي تلك اللحظة التي تطلع فيها بالروح إلى الهند وبالفكر إلى خراسان، بدأ عهد الانتقال من طور السلب إلى طور الإيجاب، فهو دور أعمال الفكر من جانب، ومن جانب آخر سيطرة العشق الإلهي والإيغال في

«الطريق» إلى الله..

وغادر الحسين الأهواز، سنة ٢٨٦هـ / ٨٩٩م، هادفاً إلى الهند، ومستهدفاً خراسان. كانت خراسان عهد ذاك حاضرة الدولة شيعية، وكانت تشمل رقعتها كل البلاد التي تتقاسمها اليوم إيران الشرقية الشمالية وأفغانستان الشمالية وتركمانيا الروسية حدودها الجغرافية، طاوية الأراضي الواقعة بين نهري «أموداريا» شمالاً وشرقاً وجبال «هندوكش» جنوباً، ومناطق فارس غرباً إلى «سجستان».. وفي تلك الأرجاء، حيث تقع «نيسابور» في إيران الشرقية الشمالية، و«هراة» و«بلخ» في أفغانستان الشمالية، و«مرو» في مقاطعة تركمانيا الروسية، توغل الحسين، بل وحمله التوغل إلى ما وراء تلك الأرجاء فدخل بلاد^(١) ما وراء النهر، إذ كانت هذه البلاد قد انتظمت لإسماعيل بن أحمد الساماني بالإضافة إلى خراسان.

تري؟

أي مطلب كان مطلب الحسين بن منصور من وراء هذه الرحلات إلى بلاد ما وراء النهر وإلى خراسان، وعلى بلاد ما وراء النهر قد امتد الظل الشيعي لآل سامان، وأما خراسان فكانت مرتعاً لحركتين من أهم الحركات السياسية والروحية، الأولى حركة القرامطة، والأخرى حركة التصوف البسطامي التي كانت إبّان اعتراضها؟

يجيء إلينا الجواب المدوّن أنّ رحلات الحسين هذه قد اتسمت بالطابع التبشيري، وأنّ حياته كانت في خلال ذلك سلسلة من التعرّف إلى الرجال والآراء.. وحقاً، إنّ حياة الحسين في غضون هذه الفترة قد اتسمت بهذه السمات، فهو يعقد الندوات، ويعقد الصداقات، ويبثّ مذهبه عن طريق محاضراته في الناس، ولكننا نلمح ما هو أعقد من ذلك، وأعمق، وهو الأثر الذي تركته خراسان في نفس الحسين عندما عاد إليها مرة أخرى

(١) كانت تسمى حينئذ بلاد ما وراء النهر والآن مدن «سمرقند»، «بخارى»، «ترمذ»، «خوارزم»... إلخ.

من بلاد ما وراء النهر..

كانت خراسان، عهد ذلك، رقعة تنتشر في أرجائها المعابد البوذية، ويهبّ من كلّ جانب منها، وعلى الأخص من «خلّم» ومن «وادي باميان»، حيث يقوم التمثال الأكبر لصاحب هذا الدين، العبير الروحي فاعماً قوياً بالمتصوفة من أتباع هذه التعاليم التي ترتقي بالإنسان إلى حالة الاستنارة الروحية، ويتخذ إلى ذلك طريقاً يختلف اختلافاً جوهرياً عن سائر ألوان التصوف الذي عرفه الحسين بن منصور من قبل، وإن كان بدوره ليس إلا فرع من شجرة تضرب بجذورها في الهند..

وارتسمت في مرآة فكر الحسين تلك السفوح الشامخة القمم الهاوية الأودية المنبسطة السهول، وأحاط بها من أرجائها أرج التصوف وتضوع بين جنباته فوحة يعانقه ويجتذبه إليه، فهب ملبياً للوجدان نداء يقصد الهند لدراسة هذا النوع من «التصوف الطبيعي» المختلف في منهجه عن منهج «التصوف الفائق للطبيعة» فإنما التصوف ينشطر في جملته، انشطاراً أساسياً إلى قسمين هما:

«التصوف الفائق للطبيعة»

و«التصوّف الطبيعي»

فأما التصوف الفائق للطبيعة فهو الحركة المتجهة نحو فتح القلب للإله والاستعداد لندائه.. فإن الله هو الذي يزور، برضاه، القلب الذي تفتح له وحده.

وأما التصوف الطبيعي فهو الحركة المتجهة نحو أعماق الأتية الشخصية من حيث إنها وجود محض.. والهدف هو أن يصل التصوف إلى منبع وجوده الشخصي. فالتصوف هنا هو الاتجاه إلى أعماق الألوهية عن طريق الاتجاه إلى الأعماق الوجودية للذات. من النوع الآخر كان التصوف الهندي، وهو النوع الذي سيختبره الحسين بن منصور اختباراً شخصياً، كما ستدلنا تجاربه الروحية التي سيصف لنا بها نفس «الأحوال» الخاصة بمنهج هذا النوع، وذلك غداة ضمته الهند وراحت تنشر أمامه هذا النوع الذي تميزت

به، واتسم به كل منهج من طرق التصوف فيها؛ لأنه تصوف ينهض على أساس واحد مشترك في العقائد الهندية، وهو الذي حكم التفكير الهندي فلسفة ودينًا منذ عهود تميّد في أعماق القدم، لاتخاذ مبدأ وجوده من ذلك الكتاب المسمّى «فيدا» بمعنى «العلم الأعلى» لاحتوائه تعاليم أولئك الحكماء الأوائل من رواد التصوف الذين مهدوا الطريق إلى طبقات جاءت من بعدهم. لقد تطور على أيديهم التصوف، وتفلسف، كما تسجل ذلك تلك المجموعة من السجلات المسماة «يوبانيشاد»، وهي السجلات التي أصبحت أساس التصوف الهندي الهادف إلى حل لغز الوجود عن طريق صقل المرأة التي في الداخل. ووصول الإنسان عن طريقها إلى نبع وجوده الذاتي.. فليس إلا إذا صقلت المرأة التي في الداخل تعكس صفحتها الحقيقية كما هي، وليس إلا عن طريق وصولنا إلى نبع وجودنا الذاتي يمكننا استجلاء سر الوجود...

مثلاً:

خذ قطرة واحدة من أي خضم، إذا استطعت تحليلها علمت ماهية هذا الخضم، وأدركت، بالتالي، كل ما يحتويه من قطرات، هي تشكله ككل، وهو يشكلها ككل.. هذا هو المنهج الذي اتخذه التصوف الـ «يوبانيشادي»، وعن طريقه وصل أصحابه إلى نبع وجودهم الذاتي، فماذا وجدوا؟

وجدوا أن وجودهم الذاتي قد «ذاب» في خضم مطلق غير متغير وغير قابل للتمييز!.. وجدوا أنفسهم في هذا «النبع» يبحثون عن ذواتهم، فلا يوجد الواحد منهم «ذاته» إلا كقطرة من هذا «النبع» وفيه، لها ما «له» من عنصر ومن ماهية، وأنها هي «هو» وأنه «هو» هي، بمعنى أن ليس لذاته وجود منفصل عن هذا «النبع».. هذا «النبع» الذي تصدر عنه الكثرة وفيه تنتشر بينما هو وحده الحقيقة والحق...

تلك هي الذروة التي بلغها التصوف الـ «يوبانيشادي»، وهذه تمثل «تحقق الأنا بمقام الفناء في المطلق»، من هنا انحنى أصحاب هذا اللون من التصوف الطبيعي يسطرون..

«هناك حقيقة واحدة ذات وجود وحدي مطلق سرمدي والأزل والأبد فيه مزيج... واحد أحد ووحدته هو الوجود كينونة ووحي فكر مجرد ولا يشار إليه إلا باسم [الحق].

«الحق» هو نبع الوجود ومن الكون والكائنات والأشياء هو الأصل^(١)..

«الحق» هو نبع الحياة ومن هذا النبع ليست النفوس إلا قطرات، وعلى خصائص هذا النبع تشتمل كل نفس.. وإذا كانت القطرة من البحر تحمل في طبيعتها طبيعة البحر، فإن كل نفس، وهي من وفي هذا «النبع» قطرة قد انبثقت عنه عن طريق الفيض أو الصدور، تحمل في طبيعة كيانها طبيعة هذا «النبع»، وهذا هو سر انفطارها على الخير والحب والجمال، ونزوعها إلى المثل التي تحملها في طبيعة كيانها.. وهذا هو سر معرفتها البديهية بما يشتمل عليه القانون الأخلاقي من مبادئ ومواد والسرّ في صوتها الخافق بين حناياها الذي تسميه «الضمير».. وهذا هو سر شعورها بالاعتراب خلال مرورها في هذا العالم مغلفة بهذا الجسد، الذي، وإن كان كثيراً ما يلهمها التعلق به عن حقيقتها كقبس إلهي، فإنما هي أبداً دائمة الحنين إلى نبعها عطشى للعود إلى موطنها^(٢)..

إن «الحق» وهو نبع الوجود ونبع الحياة، هو في الحقيقة في باطن كل مظهر من مظاهر هذا الكون بكل ما يُمور به هذا الكون من أشياء وكائنات..

إن «الحق» في كل شيء حال... وفي كل مظهر مشاهد.

وما «أنت» إلا من هذا «الأنا الإلهية» قطرة، تؤلف جزءاً من خضم الألوهية^(٣).

تلك كانت أسس «التصوف الطبيعي» القائل بالتنزيه والتشبيه معاً يوم جاء الحسين بن منصور إلى الهند مستهدفاً الوصول إلى «سر السر» ومن كان قد غدا مكانه من القلب، القلب كله.. والحسين، وهو الذي لم يَقم برحلته إلى الهند إلا قصد دراسة التصوّف الهنديّ، كان لا بد له من الاطلاع على المناهج التي كانت أكثرها عهد ذاك انتشاراً، وأعني

(١) راجع «شندوجيا - يوبانيشاد».

(٢) راجع «برأسنا - يوبانيشاد».

(٣) راجع «ما يتري - يوبانيشاد».

بذلك تلك التي قامت على هذا الأساس «اليوبانيشادي» وتفرعت إلى طرق تحمل اسم:

«البوذية» و«اليوجية المتطورة» و«الفيدانتية»

إن «البوذية» وهي التي جاءت كامتداد يوبانيشادي، فذات منهج يتجه نحو أعماق الذات حتى تفجير طاقة النفس، وإفراغ هذا «الأنا» في الملاء الوجودي اللافاني، أي حتى تتحقق «الأنا» في ذات النبع الذي يحتويها فتصير إلى حالة هي «فناء الفناء»، لأنها حال «الفناء للبقاء».. لهذا تحددت تعاليمها في تعاليم الوسائل التي تُمكن كل من أراد أن يطرق «الطريق» من إخضاع الجسد لحكم «الأنا»، واستئصال الآتية الفردية، فليس إلا عندما تذوب الأثرة ويحل الإيثار وتتلاشى تمامًا التفرقة بين «خاصتي» و«خاصتك».. يفنى المرء عن «عالم الأضداد»، ويبقى في هذا الملاء الوجودي اللافاني، وهذه هي حالة الاستنارة الروحية المسماة الـ «نيرفانا»... والمرء إذا بلغ «النيرفانا»، صار نفسًا خالصًا، ومتى صار نفسًا خالصًا فقد فنى عن أحوال «الفناء»، وصار إلى حال البقاء وبلغ الـ «ميتانيرفانا».

و«اليوجية» وهي التي جاءت في صورتها المتطورة على يد «باتنجالي» كتقنين للتعاليم اليوبانيشادية، لم تكن إلا أبرز مثل للتصوّف الطبيعي المستهدف، إنما الإمكانات التي يشتمل عليها الإنسان في كيانه الأصلي.. فلقد شقت «اليوجية»، في هذه الصورة من أرقى صورها، طريقًا شاقًا نحو أغوار الذات عبر المراحل التي وضعتها حتى المرحلة الأخيرة المسماة «صمادهي»، وهذه هي المرحلة التصوّفية الكبرى بمعنى الكلمة، لأن المرء يجد فيها ما يشهد بأنه روح، ولأن الوصول إليها لن يكون إلا بعد أن يتناوب المتصوف «حالان» يتعلقان بتجربتين يعبر عنهما في لغة التصوف باصطلاحين وردا في التصوف الإسلامي على لسان الحسين بن منصور كنتيجة لمروءه بهاتين التجربتين. الأول هو حال «التجريد»، والآخر هو حال «التفريد».. وهذا يحتم علينا أن نلقي نظرة سريعة على هذين «الحالين» فنقول:

«إن «حال التجريد» وليد تجربة شاقة لأن التقشف فيها تقشف عقلي، وهذا يتلخص

في تجريد العقل من كل فكرة له باقتلاع جذور التذبذب الذهني.. فالتجربة هنا تتلخص في حركة ترمي إلى جمع شمل «الأنا» والهدف منها هو الحصول على حالة تتلاشى فيها «الأنا التجريبية» حتى تخلص «الأنا الإلهية»، وهي الـ «ذات»، فتصبح ما هي عليه بالفعل.. على العقل، هنا، أن يفرغ نفسه من نفسه بأن يكف موج الفكر عن التفكير المشتت، وليس ذلك بالأمر السهل فأسهل منه هو إيقاف الريح الساري في الفضاء!... على العقل إيصاء المنافذ المطلة على العالم الخارجي، وفتح تلك المطلة على عالم الوجدان، وذلك بالاستغراق في التأمل في «الفراغ» حتى تنعكس الحقيقة على صفحته هو العقل كما هي؟ فإنما العقل مرآة وتبعاً لما لهذه المرآة من صفاء يتوقف انعكاس الحقيقة أو احتجابها.

ومن ثمَّ فالغرض من هذا التقشف العقلي هو تحويل المرآة من عالم الخارج إلى عالم الداخل، كيما يصبح العقل متنبهاً إلى ما يجري في عالم الوجدان من أشياء، لم يكن من قبل لها قد تنبه!

ومن ثمَّ فالتجريد هنا هو انجذاب عقلي، أو بمعنى أوضح هو انجذاب بقصد موضوعي مع ملازمة «الموضوع»، ولذلك يعتبر «حال التجريد» «صمادهي مُميز»، ولكن هذا الانجذاب العقلي هو بمثابة نقطة الوثوب القهري، فهو قفزة خطيرة على مشارف «المجهول»، لأن، حينذاك، تحدث ظواهر الاتحاد بالقوى الكونية واكتساب قوة خارقة للطبيعة!

وأما «حال التفريد» فتجربة أشق من الأولى وأعنف، لأنها حركة التفاف الذات حول نفسها، وهذا يتمثل في «انعزال كامل» يطوي أعماق النفس على ذاتها، فيتلاشى الفكر العامل في ذات النبع الذي صدر عنه، وتصبح الذات ما هي عليه بالفعل، وتحقق «الأنا» الفائقة للشعور في هذا الملاء الوجودي الخالد حيث يشع ضوءها المطابق للمطلق غير القابل للتمييز، ولذلك يعتبر «حال التفريد» «صمادهي - غير المميز» لأنه حال اتحاد جوهر بجوهر تتلاشى فيه كل ثنائية، ويصبح التوحيد توحيداً منعزلاً، ويصبح هذا الملاء الوجودي هو وحده الموجود، وهذه «الأنا» موجودة فيه بلا تمييز. فهو انفراد مطلق،

ولكنه ثبوت داخلي كلي وهو عزلة، ولكنها ليست عزلة خالية يأوي إليها كائن محصور في حدودها، وإنما هي عزلة يملؤها «الكل» وتحقق فيها «الأنا الفائقة» للشعور بأنها مطابقة للمطلق اللامتغير غير القابل للتمييز.. وهذه هي المرحلة النهائية التي إذا نالها اليوجي نال الـ«كيافاليا» أو «التحرر الكامل» من كل قيد مادي، فهي المرحلة التي يرى المتصوف نفسه ليس منعزلاً وكائناً منفصلاً، وإنما هو قطرة من الخضم الروحي وكقطرة تشتمل نفسه على كل ما هو في الخضم. ولكن هذا «التحرر» يأتي بنتيجة أشد خطراً من تلك التي انتهى إليها «حال التفريد» لأن هذا «التحقق» في المطلق هو حالة اتحاد «المطلق» «بالمطلق».. وبهذا «الاتحاد» ينطوي عنك المكان والزمان وتلاشى من أمامك المسافات فتطوئها في لمحات، وكأنما أنت في مكانين معاً في آن الآن.. وبهذا «الاتحاد» تلقي مادة الكون إلى يدك ببعض خيوطها، فتستطيع تشكيلها إلى أي شكل شئت من الأشكال حتى إنها تبدو للعيان، وكأنما هي تظهر من اللاشيء.. وبهذا «الاتحاد» تنتشر أمامك صفحة السرمد فترى سير الأحداث من ماضٍ وحاضر وآت، وأما أسرار السرائر وما تخفيه الضمائر، فأنت تحلجها حلجاً بهذا «الكشف».

وأما الـ«فيدانتيّة»^(١) فقد جاءت، وهي الصورة الشارحة للتعاليم اليوبانيشادية على نفس هذا المنهج من التصوف الطبيعي، وجمعت بين البوذية واليوجية وأثبتت بتجاربها، صحة طريق الطريقتين عندما انتهت عبر حالي التجريد والتفريد إلى نفس «الانفراد النهائي»، وهبت ترشد الإنسان إلى أن «عالم الظواهر والأشكال الواقعة تحت الحس والمعرفة الاستدلالية» إنما «هو من عالم الحقيقة ليس إلا محض ظلال» وأن «الخلق الظاهر هو الحق الباطن» وأنه لذلك يجب على الإنسان أن يمحو من نفسه ما قد علق بها من أوهام، ويفنى بها عن هذا العالم الفاني حتى «تتحقق الآنا بمقام الفناء في المطلق» ويشع هذا الشفيف الخالص من ضوء «الحق». وهذه مرحلة لو بلغتها لوجدت أنك «أنت هو وهو أنت» وحينذاك يأتيك من نفسك عن نفسك اليقين بأن «هذا الذي يولد ويعيش

(١) راجع «الفيدانتا».

ويموت ليس أنت... فأنت لست إلا «الأنا» و «الأنا» هي «هو»!.. بل وأنت لو استعملت التعبير الصحيح لقلت «أنا والواحد واحد»، بل ولا توجهت إلى كل كائن حي تناديه: «إنك أنت أنا، وإني أنا أنت، لأن الكل واحد في عالم التوحيد»!

في أحضان هذا الجو من ألوان «التصوف الطبيعي» كان لا بد للحسين بن منصور أن يتذكر البسطامي، وأن يفهم «التعابير البسطامية» تحت هذه الأضواء مفهوماً مختلفاً عنده عما عند الجماعات، ولا سيما أن البسطامية كانت عهد ذاك إبان اعتزامها وانتشارها في خراسان كمذهب بني علي فكرة «الفناء» واسم «طيفور بايزيد بن عيسى بن شاروسان» يدوي في عالم التصوف الإسلامي كأول صوفي استعمل كلمة «الفناء» بمعناها الصوفي الدقيق، بينما يروح رجع الصدى من صوته في الدوائر الصوفية مدوياً، «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح متي في يا من أنت أنا» وما ذلك إلا لأنني قد «تحققت بمقام الفناء في الله»، ولذلك فإن «في قلبي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق» وما ذلك إلا «لأن الكل واحد في عالم التوحيد» ثم لما كان «الخلق الظاهر هو الحق الباطن»، ونظرت إلى نفسي فلم أر «إلا إنني عدم محض» فالحق تعالى مرآة نفسه.. «بل أنظر أن الحق مرآة نفسي»، لأنه «هو الذي يتكلم بلساني، وبهذا المعنى، وليس إلا تحت هذا المعنى، أقول إني «أنا الله».. أجل..

هذا في أحضان هذا الجو من ألوان التصوف الطبيعي كان لا بد للحسين بن منصور أن يفهم كلام «البسطامي» الفهم الصحيح، وأن يدفع به هذا التفهم إلى أن يختبر اختباراً شخصياً صحة أحوال التصوف الهندي، فنحن نراه، كما تدلنا مؤلفاته^(١)، يختبر «حال التجريد» المطابق للدخول في الـ «صمادهي - المميز» للتصوف اليوجي^(٢) ويتكلم عن نار التجريد ويصفها قائلاً بأن «هذه النار تسكر...».

(١) راجع «طاسين الأزل والالتباس» للحلاج.

(٢) راجع «القاموس التقني للتصوف الإسلامي» ماسينيون.

هذه العبارة التي يصف الحسين بن منصور بها «حال التجريد» تحمل في ثناياها الدليل القاطع على أنه قد مر بهذه التجربة التي لم تظهر على الحسين إلا في أعقاب مروره بهذا التقشف العقلي، إذ إن أثر ذلك قد ظهرت عليه ظواهر الاتحاد الكونية وشحنت قواه بقوى خارقة للطبيعة.

ولكن...

الحسين بن منصور لم يكتفِ بتجربة «حال التجريد»، وإنما هو يطلع علينا وقد اختبر اختباراً شخصياً «حال التفريد»^(١) المطابق للدخول في الـ «صمادهي - غير المميز» للتصوف اليوغي، ولما كان لمن يختبر «حال التفريد» ويبقى في هذه العزلة التي يملؤها «الكل» أن تتلاشى أمامه كل ثنائية، فإنه لا بد أن تتكون بين شفثيه كلمة لا يمكن أن تؤخذ، قط، على محمل الكفر، إذا ردد الحسين بن منصور صيحته الوجدانية التي أطلقها عقب هذه التجربة قائلاً:

«إياك والتوحيد... إن التوحيد شرك!»

من ثم فلا غرابة، وقد اتحد القبس بالمصدر، أن نرى الحسين قد بلغ حال «الاتحاد بالقوى الكونية» فانطوى عنه المكان والزمان، وتلاشت من أمامه المسافات والأبعاد وألقت مادة الكون إلى يده ببعض خيوطها وانتشرت أمامه صفحة السرمد، وما قد خط فيها عن الماضي والحاضر والآتي أسرار، وارتفعت الحجب بينه وبين مستودعات الصدور، وتكشفت أمامه ما تسره السرائر، وما تخفيه الضمائر بين طيات الطوايا وأعماق القلوب.. لقد بلغ الحسين مرتبة «الكشف» فراح يحلج النفوس حلجاً، ومن هنا راح صوت العصر يناديه:

(١) راجع «طاسين الأزل» للحلاج.

«الحلاج»

هذا هو الأثر الذي تركته الهند في الحلاج وإلى هذه المرتبة النهائية التي يبلغها السائر في «الطريق اليوحي» ارتقى الحلاج والتي يطلع علينا في أعقابها تحت صورة جديدة كل الجدة تصورها عباراته نفسها التي اتخذت تعبيرات ذات طابع جديد فنحن نسمعه يقول:

«عين التوحيد مودعة في السر، والسر مودع بين الخاطرين.

والخاطران مودعان بين الفكرتين، والفكرة أسرع من لواحظ العيون»^(١).

حتى يتّضح لنا، تمامًا، المعنى التام من مفهوم هذه النظرة، نقول إنها نظرة أدخلها الحلاج في التصوف الإسلامي، وليس لها إلا في التصوف الهندي نظير، لأنها النتيجة الحتمية لمرحلة «التفريد».. هي نظرة لا تجيء إلا في أعقاب تلك «العزلة» التي يجد المتصوف نفسه فيها قد احتواه «الكل» وبالتالي هو أيضًا يحتوي «الكل» كما عن هذه الحالة يعبر الحلاج نفسه بصرخته الوجدانية التي أطلقها في خلال تلك «العزلة» مناجيًا الله:

«حويت بكلّ كلّ كلّيّ يا قدسي تكاشفني حتى كأنك في نفسي»^(٢)

«يا من لازمني في خلدي قريبًا، وباعدني بُعد القدم من الحدث غيبًا!

تتجلّى عليّ حتى ظننتك الكل، وتسلب عني حتى أشهد بنفيك».

ولكن...

والحلاج كمسلم عميق الإيمان بالإسلام صان صدره القرآن، وشع في قلبه حب «الميم»، يريد أن يصل إلى الله، الله الواحد الأحد الذي كلم الناس بواسطة الرسل، واصطفى دونهم «الميم» وجعله أشرف المرسلين...

(١) راجع «طاسين الأزل» للحلاج.

(٢) «الطواسين» للحلاج.

إذن...

«يا أهل الإسلام أغيثوني!

فليس يتركني ونفسي فأنس بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها وهذا دلال لا أطيعه!...»^(١).

هذه الصيحة التي أطلقها الحلاج، وهو في حالة من الجذبة الجزلة، تبدو وكأنها من الأقوال الغريبة إذا خرجنا بها عن مضمار الروحية العليا، وأما في واقعها فليست إلا صيحة عاشق استقطب بكليته المحبوب وحده وأرسل إليه صوته يناديه:

يا حبيبي!

«أقلّب قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتي منه وأنت به أنسي

فها أنا في حبس الحياة ممنوع عن الأنس، فاقبضني إليك من الحبس

هذه الدفقات الصادرة عن نبع الوجدان تصور لنا لون هبة الحلاج لشخصه إلى هذا «المحبوب» الذي انطلق يناجيه:

«قد تحقّقتك سرّ ي، فخاطبك لسانی

فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان

فلقد صيرك الوجدان من الأحشاء دان»

ولكن..

الحلاج لم يرتو بعد، إن الحلاج وإن كان قد استشعر نساءم محبوبه إلا أنه يريد قرباً من نوع آخر، يفنى فيه الشعور بأن هناك لم تزل مسافات تحجب عنه حبيبه، فعبد الطريق إلى تلك الحركة الأخرى التي استحدثها في التصوف الإسلامي وهي:

(١) «أخبار الحلاج» رقم ٣٨.

«وثبة الأفراد في الله ذاته»

تتلخص هذه التجربة في أنها المرحلة الحاسمة والنهائية من الطريق.. فهي، وإن كانت، كوثبة الانفراد، إلا أنها وثبة أقوى وأعمق. تلك كانت الوثبة نحو الله، وأما هذه فوثبة الأفراد في الله ذاته، وهذه عبارة عن ترك ملاً الذات حتى تصبح أشبه بالفضاء لا يحدها شيء إلا بشكل مماثل لها ومن نفس نوعها منه النوع.. إذا استطعنا تصور هذه التجربة استطعنا استيعاب المعنى من ذلك النداء الذي أطلقه الحلاج لحظة عرض نفسه لها:

«أأنت أم أنا؟ هذا في ألهيــــن	حاشاك، حاشاك من إثبات اثنين!
هوية لك في لآيتيــــي أبداً	كلّي على الكل تلبس بوجهيــــن
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى	فقد تبين ذاتي حيث لا أيــــن
وأين وجهك مقصود بناظرتي	في باطن القلب أم ناظر العيــــن
بيني وبينك أنا ينازعني	فانزع بأنيك أني من البيــــن»

فالحلاج هنا يشكو من «أنا» التي تحول بينه وبين الله. وهذه «الأنا» الذي يشكو منها هي عقيدة كائنية يريد حلها، فالهدف هنا إذن، هو رفض «الانفراد» لحركة «الأفراد» بالدعاء لله حتى تتفوق النفس على نفسها، وهذا هو تمام وكمال التعبد فهو الدليل على أن النفس من الحلاج قد لجت إلى ودخلت في فلك الجذب الإلهي...! فالنفس هنا تدخل في الحب الذي يحب الله به نفسه وفي الحب الذي يحب الله به مخلوقاته، فهو اتصال بالله بواسطة الحب وارتباط بالله بواسطة الحب، بل ويقول أدق، وأوضح، هو اتحاد بالله بواسطة الحب اتحاداً تتبخر فيه الشخصية الناسوتية، وتحل محلها الذات اللاهوتية، وهذا الاتحاد يصبح تجرداً تاماً، تشعر فيه النفس أنها قد دخلت في «العزلة الإلهية».. وجود صاحب هذه النفس لم يعد وجوداً بشرياً فقط، وإنما هو حب يتحد فيه الرائي والمرئي والمحب والمحجوب والعاشق والمعشوق اتحاداً يذاق، ولا يمكن وصفه إلا كما وصفه

الحلاج أبلغ وصف بقوله:

«وكانني هو، أو هو أني»

لقد اجتذب الحبَّ المحبَّ إلى «المحبوب»، فطُويت فيما بينهما الأبعاد ومُحيت المسافات، وعن «عين القلب» لم يعد «سرّ السرّ» في احتجاب.. بل وليس هذا فحسب وإنما:

«لقد رأيت ربي بعين قلبي فقلت من «أنت»؟ قال «أنت»..»

لقد رأى الحلاج الله! كيف؟ بعين القلب..

وإذن! لقد غدا الحلاج يشعر بأنّيته في الله، ومعنى ذلك أنه قد وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وبقي بالله.. ولما كان هدف التصوف هو الفناء في الحق وغايته الأخيرة هي البقاء بالله، فهذا يدلنا على أن الحلاج قد أصاب في هذه المرحلة من حياته هذا الهدف، وبلغ هذه الغاية التي يسميها «غاية الغايات»، فبلغ بذلك أرقى الأحوال الصوفية جميعاً لأنه حال الجذب إلى الله..

«يا من أسكرني بحبه وحيرني في ميادين قربه..».

«... أنت المنفرد بالقدم، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق... قيامك بالعدل لا بالاعتدال، وبعدك بالعزل لا بالاعتزال وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال، فلا شيء فوقك فيظلل ولا شيء تحتك فيقلب، ولا أمامك شيء فيحدث ولا وراءك شيء فيدركك....».

«لا تردني إلا بعد ما اختطفطني مني ولا تريني نفسي بعدما حجبته عني».

هذه الصرخة الحارة التي انطلقت في تلك الليلة المقمرة من شفتي الحلاج، ودوى رجع صداها فيما حول ضريح الإمام أحمد بن حنبل ليلتقطها ابن الحداد المصري ويحدثنا بها هي الدليل القاطع على أن الحلاج كان قد بلغ «حال الجذب». ولما كان هذا الحال الصوفي، حال «الجذب» يعرف بحال الاتحاد، وكان الصوفي المجذوب على

هذا النحو هو الذي وصل إلى «مقام الولاية»، فهنا نعلم أن الحلاج قد اعتلى بهذه الوثبة الأخيرة، وثبة الأفراد في الله، تلك المرتبة التي ستبلغ كمالها عن طريق الابتلاء واحتمال الألم، ألا وهي مرتبة الولاية...

ومن ثمّ لما كانت الولاية وصفاً لحال الاتحاد الصوفي المباشر بالله، وصفة لمن يبلغ «حال الجذب» الذي يصبح صاحبه من حيث صلته بالله بمثابة المرآة التي تنعكس عليها صورة الذات الإلهية، فلن يكون ضرباً من الإغراب، إذا انبعثت من غور بعيد في الشعور تلك الكلمة الوجدانية التي تكونت بين شفتي الحلاج وانطلقت صيحة تدوي:

«أنا الحق»

قال الحلاج «أنا الحق» عندما بلغ «النهاية» من «الطريق»، وارتفع إلى تلك الذروة الروحية وتحقق في «مقام الجمع».

ومن هنا يتضح لنا هذه الصيحة ليست صيحة شطح، وإنما هي خلاصة نظرية فلسفية منصبة بصيغة صوفية، وهذا مما يحتم علينا إلقاء نظرة على هذه النظرية:

«نظرية أنا الحق»

إننا إذا علمنا أن هناك ثلاث أحوال للنفس في معراجها الروحي، الأولى توصف بأنها عادية طبيعية، والثانية بأنها غير طبيعية، والثالثة بأنها فوق العادية وفوق الطبيعية. فهنا ماذا يقصد الصوفي بالاتحاد؟ ونتبين ذلك تماماً إذا استعرضنا هذه المراحل الثلاث..

المرحلة الأولى: هي حالة الشعور أو الوعي التي يتمتع بها الصوفي أثناء يقظته، وهذه متعددة النواحي، متنقلة بين موضوعاتها، وهي التي يطلق عليها الصوفية «حالة الصحو».

المرحلة الثانية: هي فقدان ذلك الوعي أثناء «الوجد الصوفي»، وهي المسماة «حالة السكر».

المرحلة الثالثة: هي حالة وعي ثانٍ ترتفع فيها حرارة الوجد الصوفي إلى أعلى درجاتها، وهي المسماة حالة «الصحو الثاني» أو «صحو الجمع»، لأن الصوفي هنا

إذ يرجع إلى عالم الظاهر الذي منه ابتداءً رجع مع الله، بمعنى أنه لم يعد يسير إلى الله فحسب، بل أصبح يسير إلى الله مع الله وبالله، أي يبقى على الدوام في حالة الوحدة والشهود، وهذه هي التجربة الخاصة بالأولياء إلا أن في أكثر الأحوال يعود الصوفي إلى حالة الوعي العادية بعد أن يفيق من «سكره»، ولا يحدث إلا في أحيان نادرة أن يعقب حالة السكر حالة هذا الصحو الثاني الذي تصبح فيه النفس طوع الإرادة الإلهية، تحركها كيف تشاء، هذا يوضح المعنى الذي يفهمه الصوفية من «التوحيد» فهو سمو العبد عن صفاته البشرية، وسمو الصوفي إلى حالة الشهود التي يشعر فيها باتحاد مع الله مع شعوره بالتمييز بين الخالق والمخلوق مع تنزيهه، تعالى، تنزيهاً مطلقاً. ولما كان الحلاج قد أصبح في حالة «صحو الجمع» دائماً، فهنا نرى أن فكرته في الاتحاد ليست سوى فكرة التوحيد الإسلامية عن الإله الواحد معبراً عنها بلغة أهل التصوف...

ومن ثمَّ فإذا كان الحلاج قد قال: «أنا الحق»، فليس ذلك إلا عندما اجتذبه المحبوب إليه جذباً فنى به عن ذاته فيه. وبقي به وحده، وغدا وجوده هو وجود من أحب.. ومن هنا إذا تذكرنا أن الصوفي حينما يقول «أنا» وهو في حال الجذب، لا يعني قط «الأنا» الذي يقول «أنا»، وإنما هو يعني هذه القطرة الإلهية، هذا «الأنا» الإلهي الذي فصل عن «الأنا التجريبي» واتحد بمصدره هذا «الأنا» الإلهي، الذي تنمحي فيه كل العلاقات والنسب، كما تنمحي في البحر وحدات القطر، فهما تمام الفهم مفهوم هذه الصيحة التي انطلقت من شفتي الحلاج في نفس اللحظة التي كان قد بلغ فيها هذا «الحال»، حال الاتحاد بين الله والإنسان الواصل إلى مرتبة الولاية، وأدركنا أن الحلاج لم يقل «أنا الحق» إلا عندما اجتذبه الفلك الإلهي، فدار فيه وشع في سماء الألوهية قطباً ولياً..

أجل..

قال الحلاج «أنا الحق»، بيد أن تحت أي معنى قال الحلاج «أنا الحق»؟ إن الحلاج عندما قال «أنا الحق» كان قد بلغ «حال الجذب»، أي أنه كان قد بلغ حال الاتحاد بالله، ونحن إذا تذكرنا أن لحال الاتحاد بالله ناحيتين يعبر عن الأولى بالفاظ سلبية أبرزها كلمة

«الفناء»، وعن الأخرى بمقابلاتها الإيجابية أبرزها كلمة «البقاء» وتذكرنا، بالتالي، أن البقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الواصل إلى مرتبة الولاية التي لا يسير إلى الله فحسب، بل يسير إلى الله، مع الله وبالله، أي يبقى على الدوام في حالة الوحدة، فإذا ما رجع إلى عالم الظاهر الذي منه ابتداء رجع مع الله، وكان في نفسه مجلى للوحدة في الكثرة، أدركنا لماذا تتغير عباراته عندما يتحدث تبعاً لهذا الشعور الغامر الذي يحمل صاحبه على أن يرى نفسه عين الوجود الشامل بل عين الله.

ولكن... لا نفس الله!

إنَّ الصوفي المجدوب على هذا النحو والواصل إلى مقام الاتحاد بواسطة الجذب يشعر عندما يتحقق في هذا «المقام»، وهو «مقام الجمع»، بأنه قد فنى عن نفسه، وأنه لا حظ له من الوجود إلا من حيث هو من صنع الله.. ومن ثَمَّ فإنه إذا ما أراد التعبير عن شعوره هذا قال:

«أنا هو، وهو أنا»..!

إنَّ «أنا هو، وهو أنا» ليست لغة مستأله، وإنما هي لغة متأله.. لغة من أراد أن يصف الله، فوصف نفسه لشعوره بأنه هويته، ولا يتضح لنا مفهوم هذه الكلمة تمام الوضوح، إلا إذا اتخذنا الشمس والقمر مثلاً وقارنا ضياء القمر بنور الشمس..

إن الضوء الصادر عن القمر ليس في حقيقته إلا نور الشمس منعكساً على أرض القمر.. إذا استطاع ضوء القمر النطق، فماذا يقول؟ لن يقول إلا «أنا الشمس»!

هذا هو المعنى من كلمة «أنا الحق»!

بهذا المعنى قال الحلاج «أنا الحق»، لأنه كان قمرًا في سماء «التوحيد»، ولم يعن نفسه، قط، بأنه هو «الحق»، فما زال رجع الصدى من صوته يدوي في مسمع الزمن منبهاً:

كلا

«ما الحقُّ أنا»

وإنما،

«أنا سرّ الحقّ»

نعم..

«أنا سرّ الحق، ما الحق أنا، بل أنا حق، مفرق بيننا»^(١).

«أخلائي! هي الشمس، ضوءها قريب، ولكن في تناولها بعد».

يا أخلائي، إن هناك فرقاً بين اللاهوت والناسوت أو الإله والإنسان، فإنما،
«الحق حقّ، والخلق خلق»^(٢).

فإنه، سبحانه، قد،

«تفرد عن الخلق بالقدم، كما تفردوا عنه بالحدث».

«أنا سر الحق ما الحق أنا! بل أنا حق، ففرق بيننا»

أنا عين الله في الأشياء، فهل ظاهر في الكون إلا أعيننا»

بهذا المعنى قال الحلاج «أنا الحق»، قط، لم يعن نفسه... بأنه هو نفسه «الحق»!

كلا، بل....

كان الحلاج مشتعل العاطفة الدينية صادق الإسلام، وقد اعتبره كذلك معظم كبار أهل السنة من رجال عصره، ولا سيما الشافعية، وعلى وجه التخصيص الحنابلة، كما سترى بعد قليل، فقد قرر صراحة تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً عن صفات المحدثات، وقال بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق، كما تفصح هذه المناجاة:

«يا من استهلك المحبسون فيه واغتر الظالمون بأياديهِ

لا يبلغ كنه ذاتك أوهام العباد، ولا يصل إلى غاية معرفتك أهل البلاد.

(١) «طاسين التنزيه» للحلاج.

(٢) «طاسين التنزيه» للحلاج.

فلا فرق بيني وبينك إلا الإلهية والربوبية»^(١).

«يا من هو أنا وأنا هو».

لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم»^(٢).

يقينا أنها لعبارة رائعة هذه التي انسابت من بين شفتي الحلاج، ولن يستوعب الإدراك منا المعنى الكامل منها إلا أحطنا بالمرمى الذي رمى إليه الحلاج بهذا القول:

«إن ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استهلك حدثي في قدمه، فلم يبق

لي صفة إلا صفة القديم

ونطقي، في تلك الصفة.

والخلق؟

كلهم أحداث، ينطقون عن حدث

ثم، إذا نطقت عن القدم ينكرون عليّ ويشهدون بكفري!».

كلا..

إن هذه اللغة ليست بلغة كفر، وإنما هي لغة من تعلق شعوره الديني بوجود شامل في نفسه لكل موجود ولكل فعل، لغة مَنْ كان وجود الله في نظره ساريًا متغلغلًا في كل كائن وفي كل شيء.. لغة مَنْ رأى أن الله وحده هو الموجود الحق.

حقًا لقد فنى الحلاج عن كل شيء سوى الله، فلم يعد يشاهد في الوجود سواه، ولكنه يقرر صراحة تنزيه الله عن صفحات المحدثات، ويقول بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق غير الإنسان المتأله يجد نفسه، بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة، أن حقيقته هي حقيقة الروح الإلهية التي يحيا بها.. وهذه الروح الإلهية هي هذا «الأنا الإلهي»

(١) عن «علي بن مردويه» قال: «سمعت الحسين بن منصور قد سلم عن الصلاة فقال... إلخ».

(٢) عن إبراهيم الحلواني قال: «دخلت على الحلاج بين المغرب والعشاء فوجدته يصلي.. فلما سلم وتكلم بأشياء لم أسمع بمثلها. فلما خاض في الدعاء رفع صوته كأنه مأخوذ عن نفسه. ثم قال.... إلخ».

الذي تتمحي في حال اتحاده بمصدره كل العلاقات والنسب، كما تتمحي في البحر كل وحدات القطر، وهنالك نفهمه عندما يقول:

«لأنا إلا أنا»

هنا نبليغ «المبدأ» الذي يمثل القاعدة التي استقام عليها تفكير الحلاج في الإلهيات غداة تلفت فلم يجد في كل ما يشاهد إلا انبثاقات عن الوحدة الإلهية وإلا إشعاعات لها وتجليات وأما الله، نفسه، فقد تفرد بذاته وتنزه عن كل ما قد خلق... فما زال صوت الحلاج يتجاوب في مسمع الزمن واصفًا الله بالتجريد قائلاً:

«إن الله تعالى لا تحيط به القلوب ولا تدركه الأبصار ولا تمسكه الأماكن ولا تحويه الجهات ولا يتصور في الأوهام ولا يتخيل للفكر ولا يدخل تحت كيف ولا يُنعت بالشرح والوصف...».

ولكنه موجود «هو» في كل الأماكن وحاضر «هو» في كل الجهات فإنك:

«لا تتحرك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك».

كلا...

لا تسأل قائلاً أين «هو»؟ ما هي «صفته»؟ وما هو «فعله»؟ وما هي «ماهيته»؟ فالحلاج قد تابع الحديث إلى مريديه قائلاً:

«إنه، تعالى، لا يظله فوق ولا يقله تحت ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند ولا يأخذه خلف ولا يحده أمام ولا يظهره قبل ولا يفته بعد ولا يجمعه كل ولا يوجد له كان ولا يفقده ليس!

وصفه، لا صفة له، وفعله، لا علة له، وكونه، لا أمد له، تنزهه عن أحوال خلقه!

ليس له من خلقه مزاج... باينهم بقدّمه كما باينوه بحدوثهم.

إن قلت متى؟ فقد سبق كونه الوقت.

وإن قلت هو، فالهاء والواو خلقه.

وإن قلت أين؟ فقد تقدم وجوده المكان.

فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده

وتوحيده تمييز من خلقه

ما تصوّر في الأوهام فهو بخلافه..

لا تماقله العيون ولا تقابله الظنون..

علوه من غير توقّل ومجيئه من غير تنقّل

هو «الأول والآخر والظاهر والباطن»، «القريب البعيد» ليس كمثله شيء وهو السميع البصير^(١).

هذه القطعة الرائعة من البيان هي في واقعها شاهد بيان على لون العقيدة التي اتسم بها تفكير العلاج في الإلهيات، يوم بلغ حال الاتحاد الكامل بالقوى الكونية، وتفجرت طاقته الروحية عن شفيف خالص من ضوء الذات.. ولما كان تفجر الطاقة الروحية يترجم عن نفسه عادة بأقوى أساليب اللغة تعبيراً عن الصلات، فهنا نرى الحسين، وقد اشتملت حرارة وجوده يستأنف لغة الحب ويطلقها مجلجلة تصدح بما قد اعتزمت به نفسه من وقدة الشوق ولفحات الهوى!

يا إلهي

«مكانك في قلبي هو القلب كله فليس لخلق في مكانك موضع»

«أقلّب قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتي منه وأنت به أنسي»

إنك:

«أنت بين الشّغاف والقلب تجري مثل جري الدموع من أجفان

(١) هي «الرسالة القشيرية في علم التصوف» لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري.

وتحل الضمير جوف فـؤادي كحلول الأرواح في الأبدان
ليس من ساكن تحرك إلا أنت حركته خفي المكان»

وضح الآن أن كلمة «أنا الحق» لم تكن كلمة شطح، وإنما نظرية صوفية كونتها تلك التجارب الروحية التي مر بها الحسين في خلال تلك السنوات الخمس التي اقتطعها بين الهند وخراسان، وكانت نقطة التحول في حياته وتفكيره.. هذا التحول الذي بدأ بالتجلي في «إيران» غداة أقبل الحلاج إلى هذه البقعة مرتحلًا إليها عن خراسان، وحيث راح يتوغل في أرجائها حتى «طالقان» وليحل لفترة في «سجستان» ولفترة أخرى في «كرمان»، ثم مصعدًا إلى إقليم فارس، حيث هناك بدأ هذا التحول.. ففي فارس كفَّ الحلاج عن التطواف في الجاليات، كما كان يفعل، وهو في خراسان، وبدأ يعقد الندوات ويتصدر مجالس الفكر والفقه والتصوف ويتزعم مجادلة أهلها متخذًا لتعاليمه أساسًا واحدًا هو دعوة الإنسان إلى الجوهر من كيانه الأصلي ككائن ليست الروح منه إلا قبسًا إلهيًا.

في هذه التعاليم لخص الحلاج نظرية فلسفية منصبة بصبغة صوفية هي في واقعها فلسفة كاملة اشتملت على عدة نظريات تناولت «المعرفة» و«الآلهيات» و«العلم الإلهي» و«القضاء والقدر»، واتخذت مساندًا لها من الحديث الشريف، ومما جاء من آي في القرآن الكريم.. ولما كانت هذه النظريات هي الحلاج نفسه، فهذا يحتم علينا أن نستعرضها استعراضًا كاملاً، نبدأ ذلك باستعراض بعض تفسيرات.



نظرية "المعرفة" عند الحلّاج

إلى علٍ رمى الحلاج بباصريته، ثم إلى نفسه أشار بسبَابته قائلاً:
«إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره وأنا ذلك الأثر»^(١).

واضح أن الحلاج يقول إننا لسنا نعلم عن الله إلا ما نستنتجُه من آثاره فينا أي «الأنا» التي يقوم بها كيَاننا. ومن ثم فالحلاج، بهذا القول، يجعل شعورنا بذواتنا برهاناً على وجود الله..

هل يمكن أن نشك في صحة هذا البرهان؟

يقيناً أن بالسلب يأتي الجواب، لأن الشك، مهما اتسعت دائرته، لا يمكن قط أن يتناول شعور الإنسان بإحساسه الباطني، وهذا يتضمن اليقين بوجود هذا «الأنا» أو الذات، لأنني إذا كنت شاكاً فإني أعلم، بهذا الشك، أنني ذات، ومعنى ذلك أن الشك نفسه يتضمن وجود الذات الشاعرة وجوداً لا يتطرق إليه الشك.

حقيقة أن الحواس خاطئة فيما تنقل إلينا من ألوان المعرفة، وحقيقة أن العقل ليس بأحسن حالاً من الحواس.. ولكن إدراك «الأنا» لوجوده ليس إلا حقيقة، لأن هذا «الأنا» هو الذي يشك في العقل وفي الحواس..

(١) «طاسين الأزل والالتباس» الحلاج.

ومن ثمَّ فلنَّ جاز للإنسان أن يرتاب فيما تأتي إليه به الحواس، وفيما يأتي إليه به العقل نفسه من ألوان المعرفة، فليس يجوز له أن يشك في وجود هذا الشيء الحقيقي الذي يشك في العقل والحواس.. هذا الشيء الحقيقي الذي ليس إلى الشك إليه من سبيل هو «أنا»^(١).

إذن...

هذا «الأنا» هو أثر لوجود مصدر آخر، هو عنه يكون ضرورة قد صدر، وهذا ما يجعل كل ما ترى في الكون، وكل ما يحوي هذا الكون في إطاره من صور قد صدر عن مصدر هو «علة» لكل هذه الألوان المختلفة من الوجود والموجودات..

وهكذا استخلص الحلّاج وجود «الذات الإلهية» من وجود هذا «الأنا» ليُجعل، بالتالي، هذه «الأنا».. «الذات» الشاعرة وهي أداة للمعرفة..

وأما إذا تساءلنا عن أي لون من ألوان المعرفة يمكن أن تأتي بها هذه «الذات الشاعرة»؟ فالجواب هو أنها المعرفة الوجدانية.. ومن ثمَّ فالحلّاج إذ يجعل المعرفة معرفة وجدانية أداتها هذه الذات الشاعرة، فإنما هو يجعل «الأنا» منا كالفضاء لا يحده شيء إلا بشيء مماثل له ومن نفس نوعه منه النوع.

حسبنا من ثمَّ أن نعلم أن كل معرفة يقينية لا تأتي عن طريق العقل لأن العقل محدود. و«ما صحت المعرفة لمحدود قط»^(٢).

فإن.. «المعرفة وراء الورا... وراء الإدراك»^(٣).

أصغ.. «يا هذا!

ما في الكون أقل من الذرة، وأنت لا تدركها، فمن لا يعرف الذرة كيف يعرف (ما هو)

أدق منها بتحقيق»؟!

(١) تجدد صدى هذه النظرية عند «ابن سينا» ومن بعد عند «ديكارت».

(٢) «بستان المعرفة» «الطواسين» للحلاج.

(٣) «بستان المعرفة» «الطواسين» للحلاج.

«يا عجبًا ممن لا يعرف شعرة من بدنه كيف تنبت سوداء أم بيضاء، كيف مكون الأشياء»^(١).

وهكذا أسدل الحلاج ستارًا بيننا وبين كل معرفة لا تأتي إلا عن طريق هذه «الذات الشاعرة» التي انتزع من وجودها البرهان على أنها ليست إلا أثرًا من آثار كمال محتجب، تنعكس عليها معرفته، كما تنعكس على الفضاء الخيوط الأولى المتناثرة في صفحة الأفق المضيء، وهذا ما يجعلنا نعلم أننا لن نعلم عن ماهية الحق شيئًا، إلا أن حقيقة لاهوته لا تدرك بالعقل والحواس ولا تعرف بالرأي والقياس، وأن ليس إلى المعرفة سوى هذه «الذات»..

وحقًا يا أيها «الحق»..

أنت المجرد المنزه، فإنك.. أنت، يا مَنْ لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسسه شبه الخواطر والظنون، وهو المترائي عن كل هيكل وصورة من غير مماسة ومزاج. وأنت المتجلي عن كل أحد والمتجلي بالأزل والأبد^(٢).

أمام هذا التعريف للون هذه «المعرفة» والضارح ضراعة تقول بالتنزيه المطلق، يطرق الفكر منا للحظة، لأن الحلاج إذ يقول: «أنا الحق» هو قول مشعر بالحلول فكيف إذن.. التوفيق بين هذين القولين اللذين يبدوان متناقضين؟

سؤال، الجواب عنه يأتي من خلال استعراضنا، لبعض جوانب من:

«نظرية الحلاج في الإلهيات»

لقد وجدنا أن الحلاج استخلص من وجود «الذات الشاعرة» وجود مصدر تكون هذه «الذات» صورة عنه قد صدرت. وهذا ما يجعل هذا العالم الكثير الظواهر المتعدد الأشياء الدائم التغير عالمًا لم يوجد نفسه بنفسه، أو هذا «الأنا»..

(١) «بستان المعرفة» الطواسين «للحلاج».

(٢) «الحلاج».

وإذن.. فهناك «علّة» هي السبب في وجود هذا بموجوداته وهذه «العلّة»؟
هذه «العلّة» إما أن يكون لها سبب في وجودها أو لا سبب لها.. فأما إن كان لها سبب
فـ «الحق» هو «الممكن».

وأما إن لم يكن لها سبب فـ «الحق» هو «واجب الوجود».
من ثم.. فالحق، إما «ممکن الوجود»، أو «واجب الوجود»..
إن كان «الحق» ممکن الوجود، فممکن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب
يرجع وجوده على عدمه، ومن ثم يكون مفتقراً إلى علّة أخرى لوجوده.. وهكذا تتعلق
الممكنات بعضها ببعض، فلا يكون موجود البتة، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل
في الوجود ما لم يسبقه وجود، وهكذا إلى ما لا نهاية وهو محال! فإذا، الممكنات تنتهي
بواجب الوجود.

وإذن، فلكل موجود علّة، إلا «واجد الوجود»، وهذا ما يجعل «الحق» «معلّ.. ولا
يعتلّ..»^(١).

ومن كان معللاً ولا يعتلّ، يكون هو «علّة العلل».
ومن كان «علّة العلل» يقيناً يكون:
«واحد قائم بنفسه، منزّه عن غيره بقدمه، متوحد عن سواه بربوبيته، لا يمازجه شيء،
ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة ولا تصوره خطرة»^(٢).
فإنما:

«الحق، واحد، أحد، وحيد»^(٣).
بيد أن حذار..

فإننا وإن كنا نقول إنه «واحد»، فلا نقصد بذلك عدداً، فإنه فوق كل العدد، وخارج عن
جميع أصناف العدد، وذلك أن العدد الجوهري لا يقع عليه، ولا العدد الكمي فإما هو:

(١) و(٢) و(٣) الحلاج.

«الواحد الذي لا يتم به عدد ناقص، والأحد الذي لا تدركه فطنة غائص»^(١).

إن من كان «علّة العلل»، فهذا معناه أنه علّة الأشياء كلها، وليس كشيء من أشياء..
إن من كان «علّة العلل»، فهذا معناه أنه يخالف كل شيء، ويسمو على كل شيء، وهذا ما
يجعل الشبه منقطعاً بينه وبين الأشياء، فلا يدخل من ثَمَّ تحت الصفات والأسماء.. ولأنه
الشبه منقطع بين «علّة العلل» وبين المعلولات، فلا نستطيع أن نصفه إلا بالسلوب من
الصفات..

نحن لا نستطيع أن نصف «الحق» إلا بصفات سلبية، وإلا فكيف نقول إنه صفة، وهو
سابق لكل الصفات، ولو أضيفت إليه صفة ما كان ذلك تشبيهاً له بشيء من المعلومات،
وبعبارة أوضح لكان ذلك تحديداً له؟؟

لذلك لا نقول بأنه «عقل»، ولا بأنه «نفس»، فيكون شبيه الكائنات ويدخل تحت
الزيادة والنقصان.. فإنما:

«من كان له جنس طال به كيف..»

فالذي بالجسم ظهوره، فالعرض يلزمه»^(٢).

ولذلك لا نقول بأنه مشخص، ولا بأنه صورة، ولا بأنه جوهر، ولا بأنه عرض، لأن كل
اسم منها لا بد له، ضرورة، من شبه.

كلا لا نقول إلا سبحانه.

«الله الذي لا إله إلا هو، الخارج عن حدود الأوهام وتصوير الظنون، وتخيل الفكر
وتحديد الفكر وتحديد الضمير! تقدس عن مشكلات الظنون، وتعالى عن خواطر
الظنون»^(٣).

(١) «طاسين التنزيه» الحلاج.

(٢) الحلاج.

(٣) الحلاج.

هذه هي النظرية التي ارتسمت في مرآة فكر الحلاج، وكانت معالمها تتحدد في ذهنه الصافي خلال تلك السنوات الخمس، التي كان يقطعها بين الهند وخراسان، قبل أن يظن بها من الضياع فيودعها في كتبه، ويناولها للأجيال، نظرية تقوم على دعائم إسلامية بحثة صيغت من أكرم بيان وأشرف حديث..

ومن نفس الدعائم يجد الحلاج نفسه أمام عبارة أخرى جاء بها الحديث الشريف نفسه وهي تلك التي تقوم عليها:

«نظرية الحلاج في النور المحمدي»

«الكلمة الإلهية المشخصة في الصورة المحمدية» و«محمد الإنسان الكامل»

قال محمد، ﷺ، مشيرًا إلى نفسه:

«كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين».

عمل هذا الحديث الشريف في نفس الحلاج، وهو الذي يحب «الميم» كان شغف منه القلب، فاستدار من حوله تفكير وتفتق قائلاً:

إذن، فمحمد،

«اسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم»^(١).

ومن كان قبل الأمم فهو،

«بالحق موصول، غير مفصول»^(٢).

ومن كان «بالحق موصولاً» فيكون،

«برجه في فلك الأسرار...»^(٣).

وحقاً، إذا كان محمد قد قال، عن نفسه، إنه كان قبل أن يكون «آدم» فلمحمد، من ثمَّ، وجود أزلي سابق على وجوده التاريخي، أي قبل أن يكون تلك الشخصية التاريخية،

(١) و(٢) و(٣) «طاسين السراج» للحلاج.

ويأتي صورة بشرية، وهذا ما يجعله أول التعينات وليس فوقه إلا الذات الأحدية. ولما كان «العقل الكلبي» هو أول التعينات والنور الذي صدر عن «الحق» مباشرة، فيكون «العقل الكلبي» هذا «النور الإلهي»، هو النور المحمدي!
إذن..

«ليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم.. سيد البرية الذي اسمه:
أحمد»^(١).

وحقاً أن محمداً

«سراج منير من نور الغيب»^(٢).

من ثمَّ..

النور المحمدي، وهو أول الفيضات، هو الحقيقة الإلهية السارية في الوجود بأسره وهو، بهذا المعنى، مبدأ الحياة وروح كل شيء وحياته ولولاه لما كان الكون ولما كانت الكائنات!

ثم...

لما كان «النور الإلهي» هو المعرفة الصادرة عنه سبحانه، وكانت هذه المعرفة، وهي علم الله وأمره، يعبر عنها بلفظ «الكلمة الإلهية»^(٣) وكانت هذه الكلمة، هي مصدر الوحي ومن هنا كان تجليها في كل دورة من الزمان في صورة نبيّ، فإذن، هذه الكلمة الإلهية جاءت مشخصة في الصورة المحمدية.

لا جدال أن الحلاج يعترف بأن الكلمة الإلهية «قد جاءت مشخصة في السيد المسيح»^(٤)، الذي يتخذ منه مثلاً أعلى للولاية، ويراه المثال الكامل للإنسان الذي حل

(١) و(٢) و(٣) و(٤) «طاسين السراج» للحلاج.

فيه روح الله، فكان أكمل صورة من صور التشبيه، ولكن الحلاج يجعل وجود «عيسى» نفسه مستمدًا من وجود محمّد، على أساس أنه نور الله نفسه، وأن «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت»^(١).

فإنه..

«هو الأول في الوصلة، وهو الآخر في النبوة..

محمّد»^(٢).

محمّد، هو سر الله والموجد في صورة بشرية، فالنور المحمّدي هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في «آدم»، وظهر بصورة «آدم»، ثم ظهر بصورة كل نبي بعده، حتى ظهر أخيرًا في صورة محمّد، إذن، من «الحق به، وبه الحقيقة»^(٣).

ومن ثمّ، والنور المحمّدي هو «الكلمة الإلهية» التي ظهرت في صورة نبي بعد نبيّ حتى ظهرت في خاتم الأنبياء على تمامها، فلا شك بعد ذلك أن محمّدًا هو الكلمة.. محمّد، هو الكلمة..

محمّد، إذن، هو «علم الله ومعرفته»، وهنا ما يجعل «العلوم كلها قطرة من بحر ما وصل إلى علمه عالم.. وحكم الحكماء عند حكمته ككتيب مهيل»^(٤).

ثم.. لما كان محمّد هو «كلمة الله» فيكون أكمل مظهر للصفات الإلهية، فإنما إذ يتجلّى في كل كائن ببعض صفاته، فقد تجلّى في محمّد بجميع تلك الصفات، ومن ثم محمّد هو الإنسان الكامل.. وحقًا..

«ما كان في الآفاق، وراء الآفاق ودون الآفاق، أظرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية، وهو سيد البرية الذي اسمه أحمد»^(٥).

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) «طاسين السراج» للحلاج.

إنه هو من ..

«ما خرج عن ميم محمّد، وما دخل في حائه أحد.. ميم ثانية والبدال ميم أوله»^(١).

إنه هو «الميم» من،

«الحق أنطقه!»

أنزل فرقانه، أطلق لسانه، أشرق جنانه، أعجز أقرانه، أثبت بنيانه، رفع شأنه..

فإنما،

«الحق.. شرح صدره، ورفع قدره، وأوجب أمره...»^(٢).

أوجب «الحق» أمر محمد لأنه،

«هو الذي أتى بكلام قديم لا محدث»^(٣).

ثمَّ ..

لما كان محمّد هو «الإنسان الكامل» فيكون المجلى الأعظم لتلك الصلة الخاصة التي يطلق عليها أهل التصوف اسم «الولاية».. ومن ثم فمحمد هو نبي من حيث ظاهره، وولي من حيث باطنه فهو،

«الباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة»^(٤).

إذن، محمد «الإنسان الكامل» هو في «سماء التوحيد»،

«قمر تجلّى من بين الأقمار»^(٥).

ثمَّ ..

لما كان محمّد هو «النور الإلهي»، وكان له بذلك وجودًا أزليًا سابقًا على وجوده التاريخي، فإن ذلك النور لا يزال موجودًا بعد وفاته، ولكن لما كان محمد آخر الرسل

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) «طاسين السراج» للحلاج.

وخاتم الأنبياء، فإن هذا النور يظهر، بقدر، في كل وليٍّ من أولياء الله، ويشع سنيًّا من هؤلاء «الأقمار»، هؤلاء الذين استضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم فعكسوا، كما يعكس القمر نور الشمس، هذا النور.. ومن ثمَّ، وهذا النور هو الذي يظهر في صورة الأولياء الذين يقتبسون من النور المحمّدي، فمحمد المثل الأعلى للوليّ..

هذه هي «نظرية النور المحمّديّ» التي نَمّاها الحلاج في حقل التصوف الإسلامي، ومن هنا أصبحت شخصية محمد مركز الحياة الصوفية في الإسلام، ولما كانت أخص صفة تربط الصوفي بالله هي صلة المحبة، وكان معنى المحبة عنده فناء المحب في المحبوب، بدأ الكلام في الاتحاد بالحقيقة المحمدية، والفناء فيها كما تكلم عن الاتحاد بالله والفناء فيه، وعن هذه النظرية نشأ حب محمّد، وأصبحت الصلة التي تربط أهل التصوف به أقوى وأوثق من تلك التي تربط سواهم به مهما كانت درجاتهم في التقوى، ومهما عظمت محبتهم له، لأن هؤلاء الآخرين ينظرون إليه نظرهم إلى المثل الأعلى في الدين والأخلاق وتعلقهم به تعلق تعظيم وتوقير، ولكن التوقير والتعظيم شيء والمحبة شيء آخر، ولذا أصبحت لهم من هذه الناحية أعظم صلة بروحية الرسول من حيث أصبح يمثل في نظرهم المتجلّي الأعظم لصفة الولاية..

وهكذا.. عن هذه النظرية نشأ التفاني في حب «الرسول» والفناء فيه، فلقد شغلت شخصية النبيّ، حبيب الله وحبيب أوليائه، صوفية المسلمين منذ عهد الحلاج، فجعلوا حبه الخطوة الأولى نحو الإيمان بالله، واتخذوا محبته طريقاً موصلاً إلى الله، ومن هنا أبدع حب «الرسول» في اللغة العربية فن المدائح النبوية!

لا جدال أن الاعتقاد بأزلية «النور المحمّدي»، أو «الوجود المحمّدي»، أو «الحقيقة المحمدية»، هو فكرة تعود بأصولها إلى جعفر الصادق، ومنه نبتت^(١) وظهرت عقيدة عند الشيعة، ثم أخذ بها أهل السنة من بعدهم، إلا أن الحلاج هو الذي بلورها وجعل لها دعائم ومساند وأركان بهذه النظرية التي جاء بها فجعل مع كل كلمة تنطق باسم محمد

(١) عاصر الدولة الأموية وتوفي في السنة العاشرة من حكم المنصور العباسي.

يشع «النور المحمدي» ويتألق!

وفي الواقع أن هذا الكلام يبدو جافياً لمن علق بذهنه أن الحلاج كان شيعياً مغالياً يعتقد بالحقيقة العلوية مكان الحقيقة المحمدية... وإذا كان حقيقة كما يقول صاحب «تاريخ بغداد»^(١) إنه قد وجد في بعض رسائله إلى أحد مريديه صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب «عليّ عليه السلام»، فذلك لا يدل بتاتاً على أن الحلاج كان يرى عليّاً هو الصلة بين الله وبين الوجود، فإن إلقاء السلام أمر يحتمه الإسلام علينا جميعاً إلى الناس جميعاً، ثم الحلاج كان محباً لعلّي ومذهبه وكان يعتقد بأن عليّاً كان أفضل الخلق بعد محمد، فكيف يمكن أن يكون الحلاج قد اعتقد بالحقيقة العلوية مكان الحقيقة المحمدية، وهو الذي كان «ميمياً» وبرهان ذلك نظريته هذه نفسها التي تقول بأزلية النور المحمدي «الذي انبثقت عنه جميع أنوار النبوة»؟!

ومن ثمّ فمن لغو القول بأن الحلاج كان يضع عليّاً مكان محمد، بل إن القول بذلك ليس إلا ترديداً لافتراءات دعاة الإمبراطورية العباسية عليه، إذ لم يكن إلا قولاً قصد به أعداؤه السياسيون تأليب أهل السنة عليه، وبذلك أسهم أهل الاعتزال مساهمة فعالة، وكان السبب في ذلك انتصار الحلاج للرأي الحنبلي دون المعتزلي، فإن الحلاج إذ يقول بقدوم «النور المحمدي» الذي انبثقت عنه جميع أنوار النبوة فإنما هو يقول أن:

«سيد البرية الذي اسمه أحمد... هو الذي أتى بكلام قديم لا محدث»^(٢).

نحن نفهم معنى هذا القول في ضوء العصر الذي عاش فيه الحلاج إذ كانت «محنة القرآن» لا تزال تلعب دورها الخطير في عقول الناس، فهو ينتصر للرأي الحنبلي القائل بقدوم القرآن ويجافي الرأي الاعتزالي الذي قال بخلق القرآن، ومجافاته هذه لرأيهم من ضمن الأسباب التي أدت إلى معاداتهم له ومهاجمتهم إياه، فإلى السياسة للعصر يعود في ذلك السبب..

(١) «تاريخ بغداد» ج ٨.

(٢) «طاسين السراج» للحلاج.

فإن انتكاس الخلافة العباسية في بغداد بنهاية حكم «المعتضد»، وبداية حكم «المكتفي» سنة ٢٨٩هـ / ٩٠١م، واشتداد ساعد القرامطة من معقلهم في البصرة اشتداداً أدى إلى ارتفاع موجة الحركة الإصلاحية بالحسن بن بهرام واستيلائها، ٢٩٠هـ / ٩٠٢م، على «هجر» و«الإحساء» و«القطيف» وسائر بلاد البحرين، قد دفعت سجف التاريخ إلى الانحسار عن الحلاج كشخصية تساوت فيها قوة الفكر بجانب قوة الإشراف.. فهذه الفترة الزمنية هي الفترة التي يطلع عليها فيها الحلاج ضارباً بروحه في عالم الوجدان، وبفكره في عالم السياسة والاجتماع ومتجهاً بوجه ناحية البصرة..

وقدم الحلاج، سنة ٢٩٠هـ / ٩٠٢م، البصرة، في نفس هذه السنة التي علت فيها موجة هذه الحركة الإصلاحية الشاملة الحياة السياسية والاجتماعية، والقائلة بالتساوي بين طبقات الناس، وتمكن خلالها الحسن بن بهرام من إقامة حكومة مستقلة على الشاطئ الغربي من الخليج العربي، واتخذ من «الإحساء» عاصمة لهذا الحكم الذي أسى يهدد الإمبراطورية العباسية في صميم كيائها، أطلق الحلاج صوته من البصرة هادراً في مسمع الزمن بأن السنة قد تفردت بطابع مميز بين السنين! إنها سنة فاطر (٢٩٠هـ)، سنة التجدد الاجتماعي.

من ثمّ فالحلاج قد بدأ يلتفت إلى البشر وبدأ الخوض في هذا الخضم العام للمجتمع البشري، كما بدأ الخوض في نفس الوقت في السياسة العامة، وهو في ذلك لم يفعل إلا واجباً يراه كل صوفي عليه حتماً. فالصوفي غير الزاهد لا يبقى منعزلاً عن الناس منزوياً في نفسه وعلى نجاح تجاربه الروحية، وإنما اتصاله بالله يكون حافزاً على اتصاله بالناس والعمل لصالح المجتمع، وما ذلك إلا لأن الله قد ولد في نفسه، محبة الغير، وأما إلى أي مدى سيكون خوض الحلاج في خضم السياسة، وأما إلى أي مدى سيكون عمل الحلاج على ما يعود على البشر بالخير؟ فذلك ما ستكشف عنه الأيام التي تلت هذه الفترة من مقامه في البصرة، والتي لم تكن إلا بمثابة الاستعداد لما سيكون من أمر بدأ له تاريخ في اللحظة التي انبثقت فيها نظرية الحلاج في الاجتماع.

نظرية العلاج في الاجتماع

الناحية الاجتماعية عند العلاج منتزعة من عقيدته الروحية، ومستندة من مصدر العقيدة الإسلامية نفسه، وهو في هذا لم يصدر إلا عن يقين مصدره نفس المنهج الذي انتهجه سيد المرسلين، يوم أقام صرح المجتمع الإسلامي وآخى بين الأنصار والمهاجرين.. والحلاج بعقيدته التي ترى أن كل ما في الوجود انبثاقات عن «الحق»، قد أراد إنشاء الصلة بين الروح وبين مصدرها، كيما تشرق على المعاني السامية فتبتعد عن الأثرة وتخلد إلى الإيثار.. وهو بذلك قد أراد إيصال الإنسان بالإنسان عن طريق وصله بالحقيقة المطلقة التي تتصل بسر الوجود، كيما يُقبل الإنسان على الحياة من وجهها الحق لتشيع فيه الروح العليا فلا يصدر عنه إلا الخير من الأعمال.

هذا هو الأساس الاجتماعي لهذه الدعوة الإنسانية التي هبَّ الحلاج للتبشير بها، والتعبير عنها، آخذاً بيد الإنسان مستهدفاً به إقامة مدينة بشرية لا تعرف التفرقة بين اللون والجنس، ولا تعرف من الأوطان إلا الطبيعة وطناً، فما كل كائن إلا جزءاً من وحدة تامة لهذا الوجود، وهذا ما يجعل التفرقة العنصرية بين كائن وكائن ليست إلا مجرد وهم، يجب اقتلعه من التفكير البشري، وفي هذا ما يمهد لقيام مجتمع تقوم أسسه على الاعتراف بإخاء الإنسان وبحق الإنسان على الإنسان^(١).

إن الحلاج قد أراد إنماء الروح البشرية الجامعة للحياة كلها، فإن الشعور بالشخصية الجامعة يجعل الإنسان أوسع إدراكاً للطبيعة، والشعور بأنه جزء منها غير منفصل عنها، وهذه الحقيقة التي تبدو واضحة في إزالة الحواجز بين الإنسان والطبيعة تخرج بالإنسان من فردية قاسية تدعوه إلى الأنانية، وأثرة مميتة لا تلبث أن تفيض من نفسه، فإذا بها

(١) إذا جاز لنا قد نقول إن الحلاج كان أول من نادى «بحقوق الإنسان».

أنانية شاملة للجماعة ثم بالتالي، لنطاق الجماعات بعضها ببعض، وفي هذا المعترك تذوي مباحج الحياة وتندثر القوى الروحية لتبقى حضارة جافة لا تدرك من الطبيعة إلا ما تستغله من مصادرها وما تستغله من أسرارها؛ لأن الروح لا ترتقي إلا إذا نظرت إلى الطبيعة نظرة التفاهم والتعاون والتمازج بها، ولا يمكن أن يكون هذا إلا إذا أيقنت بأنها جزء منها وغير منفصل عنها.

من ثمّ فالمعنى الشامل لنظرية العلاج في الاجتماع هو في إزالة الحواجز بين الإنسان والطبيعة، وإقامة حضارة تنهض على التعاون بين الكائنات.. فهو يتعد بالإنسان عن روح الأثرة إلى الإيثار، وعن الأنانية إلى الإنسانية، وهو إذ يأخذ بيد الإنسان إلى باب الإنسانية فليس إلا ليلج به إلى رحاب روعي يطبعه بطابع عالمي، ويبعث في قلبه حب الكون كله، ولهذا كانت الفكرة الأساسية التي بنى عليها العلاج نظريته هذه التي تحبب الطبيعة إلى الإنسان واستبقاء الصلة بينه وبين البيئة التي يعيش فيها.. هذا هو الدافع الذي دفع العلاج إلى أن يبدأ في تخصيص أكبر جزء من وقته لتحقيق هذا المقصد السامي منذ اللحظة التي تحول فيها بوجهه عن البصرة إلى مكة، بينما كان المدّ القرمطي يزحف من البصرة غامرًا البحرين مستهدفًا مكة.

وقدم العلاج، سنة ٢٩١هـ / ٩٠٣، مكة.

للمرة الثانية قدم العلاج مكة، ولكنه لم يقدمها هذه المرة بمفرده، وإنما قدمها وفي صحبته أربعمائة من تلاميذه، أصواتهم لصوته أصداء تدوي في مسمع تلك الجموع الزاخرة التي كانت قد أتت من كل ناحية من أنحاء العالم الإسلامي وتلاقت على هذا الصعيد في موسم الحج من تلك السنة..

إلى أي شيء كان العلاج يدعو هذه الطوائف التي أقبلت متناسية، طيلة فترة الحج، الأحقاد وغاضة الطرف عن الحزازات تتعامل فيما بينها بقانون الإخاء، عالمة علم اليقين بأنها تقف في رحاب من تساوت أمامه، سبحانه، كل تلك الجموع وبان دينها قد حتم هذا الإخاء؟

إن الحلاج لم يقف بين هذه الجموع إلا داعياً إلى الالتفاف إلى هذا الأساس الذي يقوم عليه صرح المجتمع في الإسلام مناشداً هذه الجموع ألا تعود إلى أدراجها غداة تعود من حيث أنت، فتنسى في غمرة السراب الدنيوي هذه الحقيقة التي حققتها، هنا لأيام!

هذا هو الهدف الاجتماعي البعيد الذي رمى إليه الحلاج، ووقف في مكة إليه في موسم الحج داعياً منبهاً العصر إلى أفكار ومبادئ إنسانية خالية من التعصب والتشاحن والبغضاء، وعما ينأى بالروح عن مرافق الحياة السامية المتصلة بجمال الكون، وهو في هذا لم يصدر إلا عن يقين استهدى بنفس هدي الرسول الذي أقام صرح المجتمع الإسلامي على هذا الأساس.. هذا الأساس الذي اتخذته الحلاج أساساً لنفس دعوته هذه، بينما كانت الأيام تقترب من ذلك اليوم حين وقف فيه هو نفسه بين الحجاج مؤدياً شعيرة الحج للمرة الثانية..

ولكن...

الحلاج الذي كان اعتقاده قد اتصل في الوحدة حتى رأى كل ما في الوجود مظاهر لـ «الحق» وحده، وأنه سبحانه، وهو الحقيقة الوحيدة والواحدة، قد نفذ باعتقاده هذا إلى ما وراء مظاهر الحج، فلم يعد يرى في الحج إلا نفس ما رآته رابعة العدوية في حجتها الثانية، أيضاً كنتيجة لتطور حياتها الروحية نحو زيادة التجريد والتنزيه.. وليس إلا كأثر لهذا التطور الروحي تطور معنى الحج في نفس الحلاج متخذاً طريق التنزيه الصرف والتجريد البحث ليفسر الحج بمعنى روحي خالص.

إن للحج معنى باطنياً يفصله فصلاً تاماً عن هذه المظاهر التي يقوم بها غالبية الناس بطريقة آلية ثم يعودون من حيث أتوا إلى سيرتهم الأولى، وهذا برهان على أن المظاهر لا تسهم بشيء في تنقية النفوس ووصلها بمبادئها، فالحقيقة ما الشعائر إلا الطريق إلى البواطن فيجب إذن أن تفهم على هذا الأساس.. هذا ليس شجراً للشعائر، وإنما نداء إلى الذات أن تتعمق إلى ما وراء الظواهر في جهاد النفس إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي

عليها، ومن ثمَّ يتحتّم على كل حاجّ أن يطلب ما وراء الحج من بواطن..

في مسمع كل حاجّ رنّ صوت الحلاج مناشدًا كل إنسان أن يجد الله في أعماق نفسه، بينما كان يسترعي انتباه الحجاج ظواهر الاتحاد الكامل بالقوى الكونية التي كان الحلاج قد اكتسبها من «حال التفريد».. فمكة ترى الحلاج حائياً على العضو الضعيف من جسم المجتمع البشري يمسح بيد دموع المُجهد العاني، وبالأخرى يأتي للمعوز بما هو إليه في حاجة من غذاء أو درهم أو دينار، في نفس الوقت الذي راح يرفع صوته في هذه الجموع منادياً بوجوب العودة إلى الاشتراكية الإسلامية التي أقامها «الميم» حتى ينهض صرح مجتمع إسلامي صحيح لا جائع فيه ولا محروم..

وهكذا أشعل الحلاج، وهو في مكة، نيران الثورة في أفئدة الحجاج ضد الظلم والظالمين، كما عمل على إذكاء شخصية الإنسان وتنميتها وبعث الانتعاش فيها لتنهض متماسكة بقوتها الفطرية فتتنبه إلى أنها كانت واهمة في عزلتها عن الكون والكائنات، فما النفوس إلا من الله أجزاء، وهذا يربط الكائنات برباط الإخاء، ويتم عليهم ضرورة الاعتراف بأن عليهم حقوقاً نحو بعضهم بعضاً، وأن أبرز هذه الحقوق صفة المساواة.. فلا غرور من ثمَّ أن يرنّ اسم الحلاج في كل ركن من أركان العالم الإسلامي مع أفواج الحجاج العائد من مكة، بينما كان الحلاج نفسه يقفل من مكة عائداً إلى البصرة..

ولكن...

الحلاج لم يقيم في البصرة إلا يسيراً، فقد تركها بعد شهر واحد من الإقامة فيها وعلى عجل، لماذا؟

هناك نص ثمين يلقي الضوء على ما جبلت عليه نفسيّة الحلاج، بهذا النصّ يأتي أبو الحسن محمد بن عمر القاضي فيحدثنا قائلاً:

«حملني خالي معه إلى الحسين بن منصور الحلاج، وهو إذ ذاك في جامع البصرة يتعبّد.. فأخذ خالي يحادثه، وأنا جالس معهما أسمع ما يجري - فقال لخالي: قد عملت

على الخروج من البصرة. فقال له خالي: لِمَ؟ قال: قد صيرني أهل هذه البلدة حديثاً، فقد ضاق صدري وأريد أبعد منهم. فقال له: مثل ماذا؟ قال: يروني أفعل أشياء فلا يسألونني عنها ولا يكشفونها فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم ويخرجون فيقولون الحلاج مجاب الدعوة وله مغوثات، وقد تمت على يده ألطاف، ومن أنا حتى يكون لي هذا؟ بحسبك أن رجلاً حمل إليّ منذ أيام دراهم، وقال لي اصرفها إلى الفقراء، فلم يكن بحضرتي في الحال أحد، فجعلتها تحت بارية من بواري الجامع إلى جنب أسطوانة عرفتها، وجلست طويلاً فلم يجئني أحد، فانصرفت إلى منزلي وبت ليلتي، فلما كان من غد جئت إلى الأسطوانة وجعلت أصلي فاحتفى بي قوم من الفقراء.. وشئت البارية فأعطيتهم تلك الدراهم، فشنعوا عليّ بأن قالوا إني إذا ضربت يدي إلى التراب صار في يدي دراهم..».

لا جدال أن هذه قصة ثمينة تبين لنا نفسية الصوفي الحق الذي بلغ الذروة في مرتبة «الولاية» من حيث عدم التظاهر بما يجري على يديه من ظواهر «حال التفريد»، والحلاج وإن اعتبر ذلك تشنيعاً عليه، فإن هذه الظواهر المسماة «الكرامات»، و«المغوثات»، لم تخفَ على من يشاهدها بنفسه مشاهدة بينة دفعته إلى الشهادة، بأنه لم ير في الحلاج إلا رجلاً ربانياً متصلاً بالعالم الحق وما فيه من أسرار..

إن الحلاج كالبحر.. عميق الغور قريب المغترف، ينادى فيلبي. ويستغاث فيغيث.. وإذن، فهو، «المغيث».

إلى تلك الفترة الزمنية من مقامه في البصرة يعود بتاريخه هذا النعت الذي أطلق على الحلاج، نتيجة انعطاف العاطفة منه بالعطف على الجانب المهضوم الحق الطبيعي من الكائنات، وبينما كانت أرجاء البصرة تتجاوب بهذا النعت، كان الحلاج يغادرها إلى الأهواز.

وقدم الحلاج، للمرة الثالثة، الأهواز.

وفي الأهواز تفجرت الطاقة الروحية للحلاج عن نظرية أخرى جديدة بنيت على أصول دعوته التي يدين لها بلقبه «حلاج الأسرار»، واستمدت قوامها عن طريق هذا

المنهج للاستبطان الصوفي الكلي، وإلى معناها تنبّهت الأوساط الأهوازية، عندما رأت العلاج يتجنب انتقاد التسميات المختلفة بين الفرق الدينية الموحدة، يناشد كل إنسان العود إلى الأساس الأول بالالتفات إلى الحقيقة من كيانه الأصلي كقبس قدسي.. هذا هو الأساس الذي قام عليه صرح:

«نظرية العلاج في الدين»

لكي نتبين تمام التبين نظرية العلاج في الدين يجب أن نضع في اعتبارنا أن العلاج كان فارسياً، والفرس فكرتهم عن الدين فكرة تختلف عن سائر الشعوب.. فبينما غيرهم يعتبرون الإيمان المتوارث والصلاح المكتسب أساس الدين، نرى الفرس يعتبرون المعرفة به وثبر أسرارها هي الأساس.. وبينما غيرهم يعد الدين قانوناً يعيشون بمقتضاه، نرى الفرس يعدونه مفتاحاً تفتح به أسرار العوالم الغيبية... ومن هنا نبدأ في تبين معالم هذه النظرية التي بها العلاج قد أتى لأن الكل، ومن ثمّ كل الأديان، إلى أصل واحد يعود.. فنحن نسمعه يعلي صوته عبر تلك التنقلات الفكرية التي اقتطعها بين الأديان قائلاً:

«الأديان كلها لله عز وجل»

شغل بكل دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه».

الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغيرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف..
«تفكرت في الأديان جدّاً محققاً فألفيتها أصلاً له شُعب جما
فلا تطلبين للمرء ديناً فإنّه يحيد عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده جميع المعالي والمعاني فيهما»
ما هو «الأصل» الذي يطالب الإنسان، وعند هذا الأصل تجتمع جميع المعالي

والمعاني وتفهم؟

إن هذا «الأصل هو ما تفصح عنه تلك الحاسة الفطرية في النفس، وهذا ما يجعل المعنى الشامل لنظرية الحلاج في الدين، هو العود بالمرء إلى الدين الفطري الذي اتخذه «الميم» ديناً، ودعا إليه الناس وشرعه شريعة إلهية نفس القرآن.. فما هذا الدين الفطري إلا العود إلى الأساس الأول، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم، ويعرفه لنا الحلاج تحت اسم «الصهيور».

هذا هو الجوهر من نظرية الحلاج في الدين، وهو جوهر بدأ يشع من خلال تلك الدعوة الاجتماعية التي كان الحلاج قد أطلقها في مكة، وبها دوي مسمع الحجاج.. تلك الدعوة الداعية إلى جمع الجماعة الإسلامية برابطة الإخاء والمساواة، وتنهج منهج «الميم». هي دعوة راحت بالحجاج العائد إلى بلاده ترنُّ في مسمع العصر عامة، وفي مسمع بغداد على وجه التخصيص، حيث دَوَّى مع صداها في صدور أفراد من عليّة القوم كانت الأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية قد استفزت منهم المشاعر، ومن هؤلاء كان بعض الأمراء والأشراف الهاشميين وولاة الأمصار والوزراء وفي مقدمة هؤلاء الأخيرين كان «حمد القنائي».

وإلى الحلاج بعثت بغداد تدعوه رسمياً بصوت «حمد القنائي» للإقامة فيها، ووصل الحلاج، سنة ٢٩٢هـ / ٦٠٤م، بغداد.

أتى الحلاج بغداد مصحوباً بجماعة من كبار أهل الأهواز، بفضل ما لقيه من سند رسمي احتمل أهله وابنه المتبنى، الأمير الحسين بن حمدان، واعتزم الإقامة فيها فابتاع داراً... وهنا لنا كلمة وهي أن الحلاج حينما ملك العقار فليس ذلك من المظاهر ضد التصوّف، فالتصوّف في حقيقته لا ينادي بالفقر، وإنما ينادي بأن الإنسان لا يجب أن تتملكه محبة التملك..

إن أهل التصوّف لا يؤثرون عدم التملك لذاته، وإنما يُثرونه لما فيه من صرف النفس

عن الشواغل الدنيوية التي تبعد المرء عن الله، وهم حين يتوافر لديهم المال ينصون على أنه لا يطلب لذاته، وإنما يطلب لأغراض أهمها الاستعانة على العبادة، لأن الصوفي غير الدرويش..

الصوفي رجل فكر، والمال يقويه، فذلك هو المسكن الذي يقرُّ فيه، ومنه ينشر تعاليمه، وما إلى غير ذلك من ضروريات العيش، لأن هذه الشؤون إذا لم تتيسر كان الفكر مصروفًا إلى تدبيرها فلا يتفرغ للتفكير.. ثم هناك ما يبذله للخير العام، تلك فضائل المال من الوجهة الأخلاقية، ففيه الخلاص من ذلِّ السؤال، وفيه الكرامة والوقار في قلوب الأتباع، وفيه الوصول إلى الصرف على المريدين والإخوان.. ومن هنا نرى أن الصوفي إذا امتلك العقار فليس ذلك للمباهاة والافتخار، وإنما إسكان للنفس من القلق، وهذا هو المقصد الذي رمى إليه الحلاج من وراء إبتاعه دارًا في بغداد ليسكن فيها ويستقر..

في تلك الدار «القائمة» على طرف «الدجلة» سطع الحلاج «قمرًا» في سماء «التوحيد».. ففي هذا الدار بدأت تعقد الندوات وإليها يتسارع أهل السياسة وأهل الرأي وأهل الفقه يجتذبهم إلى هذا الولي المفكر شخصيته الجامعة، يستمدون منها المباحث الحية لإيقاظ نفوسهم وقلوبهم إلى المعاني السامية.. ففي ناحية نرى الحلاج يتصدر مجالس الفقه، وإلى دعواه القائلة بالاتحاد الصوفي المباشر بالله تهفو الأفتدة من أتباع الإمام الشافعي، ومن أتباع الإمام أحمد بن حنبل.. فأحمد بن عمرو بن سريج، قاضي شهرستان وأستاذ المذهب الشافعي، يومذاك، يرى في هذه الدعوة إلهامًا صوفيًا.. ومثله ابن عطاء، زعيم الحنابلة عهد ذاك، يشارك الحلاج في دعوته هذه الروحية القائلة بإمكان الاتحاد الصوفي بالله.. ففي ناحية نرى الحلاج يتصدر مجالس أهل السياسة والرأي، وإلى رأيه القائل بالعود إلى الاشتراكية الإسلامية الأولى التي استنّها الرسول ترهف المسامع من أهل السياسة والرأي.. فطائفة من الأمراء والأشراف وولاة الأمصار والوزراء ورؤساء بغداد تحف بالحلاج، وإلى جانب استقطابها إياه وليًا، ترى فيه قائدًا وتعتبره زعيمًا، ونحن إذا استثنينا ابنه المتبني، الأمير الحسين بن حمدان، وجدنا في مقدمه الأمراء «نصر القشوري»،

وفي مقدمة الأشراف الهاشميين كان «أبو بكر الربيعي» و«هيكل» و«أحمد بن عباس» و«الزيني»، كما كان في مقدمة ولاية الأمصار «أبو بكر الماذرائي»، و«نُجَح الطولوني» وبعض السمانيين مثل «أخي صعلوك» و«الحسين المرورذوي» و«البلعمي قراتكين»، ومن رؤساء بغداد كان «أبو طاهر الساوي» و«ابن هارون» و«المدائني» ومن الوزراء كان «الدولابي» و«نعمان» و«ابن أبي البغل» و«محمد بن عبد الحميد» و«علي بن عيسى القنائي»، وعلى وجه التخصيص «حمد القنائي» الذي كان قد أصبح من أتباعه وأمسى حلاجيًا.

عبر هذين المجالين رنَّ صوت الحلاج في آفاق بغداد داعيًا إلى الإصلاح الشامل للجماعة الإسلامية، ونحن نفهم أثر هذا النداء إذا استعرضنا تاريخ بغداد خلال تلك الفترة الزمنية من أواسط العصر العباسي..

كانت بغداد في غضون تلك الحقبة من الزمن موطن المفارقات! فقد كانت تربة أنبتت، معًا، قوت القلوب وقوت الحواس.. فبينما في ناحية كانت تشمخ صروح الفكر الرهين وصوامع التصوف، كانت في ناحية أخرى القصور تضج بسعير اللهو العنيف، تحاكي بذلك قصر الخلافة نفسه الذي كان يتدفق عليه المال الآتي عن طريق تواطئ كبار موظفي «الخراج» مع الممولين اليهود، وذلك على حساب المجموعة الكبرى من الناس، والتي يمثلها هذا الشعب الرازخ تحت ضغط مظالم ومفاسد هذه القلّة من عمّال الخراج وكبار موظفيه، وعلى رأس هؤلاء إسماعيل بن علي النوبختي وعليّ بن الفرات والفضل بن الفرات وحامد بن العباس.. هؤلاء الذين كانوا ينظرون إلى دفع الضرائب لبيت المال على أنه تخفيف من محصولهم من الخراج، وبظلم فادح لا لون من الرحمة فيه يجوبون الضرائب، كيما ينفقون قسمًا كبيرًا منها في حفلات يحدثن تاريخ ذلك العصر عنها بأنها كانت إلى الوقار في عوز وإلى الفضيلة في افتقار.

لا غرو، من ثمَّ، أن تكون لدعوة الحلاج أثرها الخطير في بغداد، فهي دعوة أحييت في قلب بغداد الرغبة في الإصلاح الخلقي، ونبهت الجانب المسلوب الحق إلى حقه هذا

المسلوب.. فلا عجب، إذن، أن نرى عين كبار موظفي الخراج تتبع الحلاج، وترى في تعاليمه خطرًا يهدد بنيانها بالزوال ويتوعد طغيانها بالانهيار!

وهكذا تكونت من حول الحلاج في بغداد جبهتان متقابلتان إحداهما جمهور مثقف جمع بين أصحاب المذاهب المختلفة من شيعيين وسنيين وفي مقدمتهم الشافعية والحنابلة، ومن مسيحيين دخلوا الإسلام وتخرجوا في المدارس النسطورية بدبر قنا وتقلدوا منصب الوزارة وفي مقدمتهم «قناية بن وهب الجراح»، هؤلاء الذين استمروا حتى النهاية من المؤمنين بالحلاج ومن أصدقائه الخُصّ وأنصاره. وأما الجبهة الأخرى فقد تزعمها كبار موظفي الخراج، بينما أخذ إسماعيل بن علي النوبختي على عاتقه إثارة شغب الدهماء ضد الحلاج، بأن ابتاع من ذوي النفوس الصغيرة ضمائهم فجعلهم يرددون همسة في آذانهم صياحًا يتبع الحلاج، إلى حيثما سار، ساخرًا من روحانيته ومواعظه متهمًا إياه بالشعوذة والاحتفال بالمعجزات بالزائفة، وإلى هذه الطائفة من الطلقاء انضم النهرجوري، ولم يرع حق صحبة هذا الولي الذي كان تلالؤه في آفاق المكاشفات قد أثار في نفسه الحسد، بل في غير تحفظ أطلق لسانه يتهمه بأن نثره المال على ذوي الحاجة هو قيام بأعمال سحرية والاتصال بالجن..

وضاقت نفس الحلاج أمام هذه الترهات، فبعث فيه هذا الضيق الحنين إلى عالم تهب فيه النسائم التجردية الصافية، ويعبق فاغمًا أرج الروحيات لتزهه الأشواق إلى تلك الأصقاع البعيدة الضاربة في قلب آسيا، تتوق النفس منه إلى السفر والترحال، لنراه يشيح عن بغداد ويستأنف ترحاله وأسفاره متجهًا بوجهه وجهة الهند..

وقدم الحلاج للمرة الثانية، سنة ٢٩٣هـ / ٩٠٥م، الهند.

آثر الحلاج اتخاذ البحر طريقًا، فأبحر حتى «ديبول».. ثم مصعدًا صعد في نهر «السند» ودخل السند^(١) مستهدفًا جنوبي «البنجاب» فيها، وميمًا «ملتان»، تلك المدينة النابغة

(١) كان يطلق اسم «السند» يومذاك على البلاد الواقعة بين الهند ومكران وسجستان، كما كانت عاصمتها تسمى «المنصورة» منذ أن غزاها «محمد بن القاسم» سنة ٧١٠م.

بخلجات الروح، حيث كانت تعتبر أحد المراكز المهمة للدين البوذي، وتمثال «بوذا» القائم على أرضها حتى اليوم كان عهد ذاك كعبة للحجيج البوذي.. ولا ثمة شك أن عيني الحلاج قد ارتفعتا تتأملان عظمة التمثال الشامخ إلى علو أربعين ذراعًا، بينما كان يدوي في مسمعه رجع الصدى من صوت «البوذا» القائل:

«شيء واحد أعلم،

الألم.. والخلاص من الألم».

ثم من «ملتان» صعد الحلاج ميمًا شمالي البنجاب الشرقية حيث تقوم تلك المدينة المتاخمة لبلاد «التبت» وبواديها الخصب المديد تمتد حتى شمال غربي الهمالايا، وحيث لفترة زمنية أخرى أقام الحلاج في «كشمير».

ثم من كشمير مضى الحلاج في طريقه صاعدًا ناحية الشمال الشرقي، فبلغ «تركستان» الصينية واختار من مدنها تلك المدينة التي كانت لم تزل حتى ذلك العهد مدينة تدين بالبوذية، وليقيم لروح آخر من الزمن في «طرفان» (ماسين)..

إذا تساءلنا قائلين، ما الذي دفع الحلاج إلى القيام بهذه الرحلة التي جاءت أبعد من الأولى؟ فالجواب يأتي من قائل:

«من أراد أن يصل إلى المقصود، فلينبذ الدنيا وراء ظهره»..

عليك يا نفس بالتسليّ العز في الزهد والتخليّ

عليك بالطلعة التي مشكّ اتها الكشف والتجليّ

قد قام بعضي ببعض بعضي وهام كلّي بكلّ كلّي

إذن فالشوق القريب إلى الله هو الذي دفع الحلاج إلى القيام بهذه الرحلة، ولكن هذا الشوق اللافت هو نفسه الذي دفعه إلى التفكير في الإنسانية كلها، وجعله يتجه من جديد إلى إرهاف السمع إلى ما يجري في دنيا الناس من أحداث، كان أهمها امتداد موجة تلك الحركات «الإصلاحية» الشاملة للحياة الاجتماعية والقائلة بالتساوي بين طبقات الناس

على أساس من تعليمها الذي أخذت مصادره من القرآن وأسسته على المقاييس الفلسفية اليونانية، وجعلته رمزاً منظماً مناسباً لكل الأديان ولجميع أجناس البشر.. فإلى أكثر مناطق العالم الإسلامي كانت هذه الموجة تمتد وتتشر تحت قيادة السلالة الإسماعيلية وزعامة «الحسن بن بهرام»، الذي كان قد استولى على «هجر» و«الإحساء» و«القُطيف» وسائر بلاد البحرين، وبدأ الزحف صوب مكة..

وانعكست أحداث العصر في مرآة فكر الحلاج لتحوّل منه الوجه ناحية مكة..

وقدم الحلاج للمرة الثالثة، سنة ٢٩٤هـ / ٩٠٦م، مكة.

كانت مكة في غضون هذه الفترة الزمنية هدفاً لهذا المد القرمطي المستهدف من وراء ذلك اقتلاع «الحجر الأسود» لغاية انحصرت لديه في تجريد الكعبة من معناها الحسي، وهذا ما أدركته الشيعة يومذاك.. وإذا كان الحلاج قد أقبل إلى مكة في غضون هذه الفترة، فإنما هو قد أقبل إليها في موسم الحج من كل عام وليقف بين الحجاج مؤدياً، للمرة الثالثة والأخيرة، شعيرة الحج..

ولكن!

الحلاج إذ يقف بـ «عرفة» ويصيح صيحة الجميع «لبيك» فليس إلا ليفهم هذه التلبية على نحو مختلف اختلافاً بيناً عن ذي قبل، ولا سيما عن حجته الأولى التي جاءت منذ قرابة عشر سنوات.. فهم الحلاج الآن في هذه التلبية مفهومها الصحيح، ومعناها الباطن الذي تشتمل عليه وهو التضحية بالنفس في سبيل إهدائها لله، وإذا كان المعروف أن جوهر الحج هو الوقوف بعرفة ثم التضحية بالأضاحي، فإن الحلاج لا يقف بـ «عرفة» ويصيح «لبيك»! إلا ليهدي دمه لله:

«تُهْدَى الأضاحيِّ وأهدي مهجتي ودمي»^(١)

(١) «ديوان الحلاج» رقم ٥١.

إلى الله، الحق وحده، أهدي الحلاج المهجة منه، والدم. فكان هذا إيذاناً باتجاهه إلى الجهاد في سبيل «الحق»، وببداية فترة تعد من أخطر الفترات في تاريخ حياة الحلاج، ذلك أن في هذه المرحلة، مرحلة حجته هذه الثالثة والأخيرة، كانت قد تطورت الحياة الروحية عند الحلاج إلى الذروة من التجريد والتسامي عن كل ما هو حسي، وواكب هذا استغراقه الكامل في الله حتى وصل إلى حال الفناء عن الوجود الخارجي، وذلك بالفناء في الوجود الباطن، وجود الحق الذي شع في صدره جاء أمره الكريم ناهياً عن عبادة هذا «البيت» وأمرًا بعبادة ﴿رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ﴾^(١) ليستخلص من هذه الآية المعنى الباطن الذي تشتمل عليه.. فإذا كان «رب هذا البيت» هو المقصود بالعبادة، وأينما تولوا فثمّة وجه الله فمن ثمّ:

«إن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو، عقلياً، في نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد من أقامها..».

وأن نحطّم معبد بدننا كيما نبلغ (من) جاء إليه ليتحدث إلى بني الإنسان^(٢).

لا جدال أن صوت رابعة العدوية القائل: «لا أريد الكعبة وإنما رب الكعبة» كان يدوي في مسمع الحلاج، ليكون العامل الجوهرى الذي أزال كل معنى لصورة العوام للكعبة في نفسه، فهب يرفع الظاهر عن معنى الحج ويجرد الكعبة من معناها الحسيّ عملاً بالقاعدة الخامسة من قواعد الإسلام التي تجعل الحج أمراً اختياريّاً ولمن استطاع إليه سبيلاً.

لا ثمة شك أننا إذا استعملنا لغة التقوى بمعناها السنّي الحرفي لقلنا إنه الكفر.. بيد أن الحلاج يرى في هذا سموّاً بالإيمان، ما دام هو في سبيل تجرد الجوهر من كل ما يدل على المعنى الحسي، وهو بذلك لم يجيء إلا بنفس ما جاءت به رابعة من قبل من نفي «الحلول المعين» والقول بـ «الحلول المطلق»..

(١) راجع «سورة قريش».

(٢) حياة الحلاج «ماسينيون».

إذن فليرفع الحلاج صوته ملقيًا إلى العالم بدعوته لا يحتجزه عن الجهر بها تقاليد وأوضاع وحروف، ما دام الحرف رمزًا والمقصود هو المعنى، وإن كان إلى تلقين هذه التعاليم لسائر البشر كافة لا بدّ من التوضيح..

لا جدال أن الحياة تتخذ أمام من غدا مثال الإيثار وإنكار الذات معنى أوسع وأعمق، وفي هذه الحالة يصبح تحمل الصعاب شيئًا مستعذبًا في سبيل الوصول إلى الهدف، وعلى هذا مثلاً الشهداء في التاريخ.. والحلاج الذي كان قد ألقى تلك الجملة التي صيغت شعراً من «البسيط» وبها أهدى دمه لله، إنما هي جملة اشتملت على كل معاني المحبة التي تشمل الناس أجمعين، فلم يعد يعنيه خلاصه بقدر ما غدا يعنيه خلاص الآخرين، وإذا كان الإسلام يقول إن كلكم من آدم، فليس إلا ليربط بذلك بين البشر برابطة إخوة عالمية تحكمها المحبة ويتحكم فيها الضمير.. فلماذا لو ضحى المرء بنفسه من أجل تحقيق هذا المستقبل وصرح برغبته في أن يموت من أجل الجميع؟

لقد مر العام تلو العام والحلاج في مكة يلقي إلى العالم بهذه التعاليم منبهاً الإنسان إلى أنه في حقيقته أكبر بكثيرًا جدًّا مما يحسب نفسه، وأن ذاته الحقيقية تقع فيما بعد حدود شخصيته، وهذه حقيقة لن يدركها الإنسان تمامًا إلا حين يتجه نحو اللانهائي، فإن فكرة الخير ليست في إحساساته المباشرة، وإنما في وعيه حين يعي ما يجب أن يكون وما لا يجب أن يكون.. والحلاج الذي كان قد امتلأت جوانحه بالسعادة المتفجرة من هذا الإحساس بالقيم الخيرية ومن الحب الغير محدود، فليس إلا ليطرق مفكرًا في ما آل إليه العالم الإسلامي بعد الرسول، واقتقاره إلى حاكم يكون بحق خليفة ذلك «الإنسان الكامل».. فإلى مكة من بغداد قد ترامت الأخبار بأن على عرض الخلافة قد تربع صبي مراهق لقب بال «مقتدر» ولا يحمل من لقبه إلا عكس الصفات، وهذا أمر يعلن بأن البلاد قد أصبحت في افتقار كامل إلى الإصلاح الشامل!

إن العهد الذي قطعه الحلاج على نفسه لله يحتم عليه الارتحال إلى بغداد.

وعاد الحلاج، سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٨م، إلى بغداد.

وجد الحلاج في بغداد لوناً جديداً من الحكم هو أشد مما سبق قسوة واقتتاماً، وإذا كان الزمن قد شاهد خلال السنتين اللتين أمضاهما الحلاج في مكة نهاية عهد «المكتفي» وبداية عهد «جعفر بن المعتضد»، ٢٩٥هـ، فليس إلا ليشهد بأن هذا الذي لقب بـ «المقتدر» لا يتوافر فيه شروط الخلافة عن «الميم».. فيه تستبد الغرائز وتتحكم فيه للجسد نزعات وميول... انغمر في اللهو وترك أمور الدولة لغيره، وعلى رأسهم مؤنس الخادم ومؤنس الحارس ومؤنس التركي، بينما تحف به صحبة من الطلقاء ذوي النفوس الصارفة عن قوت القلوب إلى قوت الحواس، وتلعب به حاشية من كبار موظفي «الخراج» تواطأت مع الممولين اليهود على طرح المال بين يديه يزدونه به لهواً ويرهقون الناس جوعاً وإملاقاً^(١).

وهنا امتدت يد الزمن فسجلت:

انحسار أواسط العصر العباسي عن الحلاج

كمفكر سياسي وثائر اجتماعي ومصلح أخلاقي!

في قلوب أصدقائه القدامى من أهل الرأي والسياسة والفقه، قدح الحلاج شرارة الثورة على الطيغان والظلم، وبدأت يده تعقد خيوط الثورة الإصلاحية على الحكم الفاسد، ومفاسد أهل الخراج، عندما ارتفع صوته في مجالس صحبته منادياً بالإصلاح الأخلاقي الشامل للجماعة الإسلامية في شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء، وإقامة حكومة عادلة تطبق شرائع الإسلام وتحكم بالعدل بين الناس.. وبفضل حميته أحيا الحلاج الرغبة في هذا الإصلاح الشامل، وتمكن من إقناع من كان من صحبته من الساسة والعلماء..

وهكذا تكوّنت هذه الحركة الإصلاحية الشاملة للنواحي الاجتماعية والأخلاقية

(١) راجع «اليعقوبي» و«ابن بطوطة».

وتجد قصة البذخ المادي في قصور المقتدر من أفواه وفد قسطنطين السابع عندما زاره في سنة ٩١٧م وحديث ذلك في أكثر كتب التاريخ التي تناولت أواسط العصر العباسي، كما تجد قصة البؤس الاجتماعي الذي استشرى في ذلك العصر.

والسياسية تحت رئاسة الحلاج، وصافحت أيدي الثائرين للعدل يده تعاهده على القيام بهذا الإصلاح عن طريق العمل في إصلاح الإدارة الإدارية، وإقامة حكومة إسلامية حقًا تتخذ قوامها من قيام خلافة شاعرة بمسؤولية وظيفتها أمام الله.

على صفحات التاريخ السياسي لأواسط العصر العباسي تنتشر بأحداثها قصة هذه الثورة التي كان الحلاج، هذا العقل الصوال، مدبرها وقلبها النابض كما كان ابنه المتبنّي الأمير الحسين بن حمدان نواتها، وأما أعضاؤها، الذين تألفوا من فضلاء الساسة والفقهاء وبعض الوزراء من حلفاء عليّ بن عيسى، فأشدهم التماعاً في أفق التاريخ كان «حمد القنائي».

وبدأ العمل...

وبدأت المعاول تهدم بناء تصدع لتبني بناء جديداً، بينما كان الأمل يعقد على الحلاج في أن يكون هو الرئيس، كما من حوله تضافر الداعون إلى الإصلاح يرون أنه هو نفسه ذلك الرئيس الملهم المحجوب.

ولكن!

الحلاج لم ينفث في الجسم الإسلامي روح الإصلاح كيما يكون هو الرئيس، فما لهذا الأمر يريد الإطاحة بعرش المقتدر وهدم طغيان كبار موظفي «الخراج»، والضرب على أيدي العابثين بأمور الدنيا معاً والدين.. إذن، فليوجه أفكار الثائرين إلى «عبد الله بن المعتز»^(١) وليؤثر هو الارتحال بعيداً عن بغداد مستصحباً ابنه المتبنّي، الحسين بن حمدان معه إلى بلده الأصلي ومسقط رأسه، «تستر» فحسب، إنه قد أطلق الزناد وأشعل لهب الثورة على الفساد وتفجرت دعوة الإصلاح.

خُلع المقتدر وولي عبد الله بن المعتز، ١٧ ديسمبر سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٨م، ولقب بـ «المرتضى».. لقب الإمام الأول في الثبت الشيعي الإسماعيلي..

(١) راجع ترجمته في «الفهرست» وفي «ابن خلكان».

ولكن!

المال اليهودي الجاري بحرًا في أيدي كبار موظفي «الخراج»، راح ينفث سحره في قلوب الجماهير، ويطلق من حناجرهم ذلك الهدير الذي اندلع سعيًا مسعورًا هائجًا محمومًا يصبح مطالبًا بعودة «المقتدر»، لينتهي مطلع يوم عن مصرع المرتضى، وإعادة الخلافة إلى المقتدر..

والآن؟

الآن وقد أخفقت الثورة الحلاجية وأعيدت الخلافة إلى غلام كان لم يزل مراهقًا تتحكم في أمره طائفة من كبار موظفي الخراج وتوجهه أي وجهة له شاءت، توقع الحلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه، فترك «تستر» إلى الأهواز التي بسطت ذراعيها إليه تحتضنه وترخي عليه، في بلده «سوس»، ستر الاختفاء، بينما كان الحلاج نفسه يرخي منه الجناح على ابنه المتبنى وفي مسمعيه يودع همسه جريح:

«أبلغ أحبائي بأنني ركب البحر وانكسرت السفينة»^(١)

وحقًا لقد علت الأمواج وتدافعت محدقة من كل صوب بربان هذه السفينة، وساعدت على ذلك هبوب الأعاصير من حول العرش العباسي لوافح تغيرت من جرائها خريطة العالم الإسلامي عن ذي قبل باشتداد سلطان المستقلين عن الدولة العباسية.. ففي أفريقيا قامت الدولة العلوية، سلطان الأدارسة، من المغرب الأقصى، و«الأغالبة» من أفريقيا، ومنذ تلك السنة، ٢٩٦هـ، والأدلة تدل على أن هذا الفرع من أبناء فاطم يتجه ناحية مصر. وفي الأندلس توطدت أسس الدولة الأموية وتسمى عبد الناصر بأمير المؤمنين. وفي خراسان ظفرت الشيعة بملك من آل سامان. وفي بلاد البحرين عظم أمر القرامطة، وكان عاملاً قوياً على إسقاط مهابة عرش المقتدر. وفي الموصل بدأت تتكون دولة شيعية أخرى هي دولة آل حمدان. ولما كان ابن مؤسس دولة آل حمدان هو نفسه الحسين بن

(١) «طوالع الشموس» حميد الدين التاكوري (مخطوط مكتبة الحكومة بلكنة فارسية ١١٨٣ ورقة ٢١١).

حمدان، الابن المتبني للحلاج، فمن هنا نفهم لماذا بثت عصابة المقتدر عيونها تجول في كل متجه بحثاً عن الحلاج والحسين بن حمدان..

هنا تجابهنا مؤامرة هي مهزلة من مهازل التاريخ! ولما كان من أشد بدع العصر، بل وأي عصر، أن للقضاء على أي مفكر هي رمية بالإلحاد، فقد تكاتف رجال المقتدر على قذف الحلاج بهذا السلاح، واختطوا لذلك خطة كانت بدورها حبكة تنصلوا فيها من المسؤولية، وألقوها على عاتق مَنْ كان يدور في فلكهم من الفقهاء.. وفي «محمد بن داود» صاحب مذهب الظاهرية، وهو المذهب القائل بالنص الحرفي من القرآن، ونفي القياس العقلي والاستبطان الصوفي، وجد رجال المقتدر وسيلة إلى ما تستهدفه من غاية، إذ ليس إلا نتيجة لذلك الإيعاز الذي أوعزت به تلك الطائفة لإرواء غليلها، اضطلع هذا الفقيه السني الظاهري المبدأ، برشق هذا الولي الأكبر النائر على مفاصد الحكم بسهم الإلحاد!

وصدرت، سنة ٢٩٧هـ / ٩٠٩م، فتوى «محمد بن داود» بتكفير الحلاج.

كُفر الحلاج لقوله بالاتحاد الصوفي بالله..

لا جدال أن صاحب مذهب الظاهرية قد أغفل حكم المنطق، وهو بفتواه الجاحفة هذه ينطق، وإلا فكيف يتفق والمنطق وصف القول بالفناء في الله بأنه الإلحاد؟

إن مفهوم الكفر هو إنكار وجود الله... وهذا ما يجعل فتوى ابن داود وصمةً وصَمَ بها نفسه، أمام هَوَى هَوَى به إلى الطمع في منصب أكبر من منصبه كقاضٍ في محكمة كبير القضاة الشرعيين ببغداد، مقابل إهداره دم الحلاج للحاكمين، إذ ليس إلا على أساس من هذه الفتوى التي أحلت دم الحلاج للسفك، والكافر حلال الدم، ارتفع صوت مناداة المقتدر فحيحاً من خلال حنجرة ابن الفرات^(١) يصدر أمراً رسمياً إلى كل رقعة يترامى عليها ظلال العرش العباسي بالقبض على الحلاج.

(١) هو أبو الحسن علي بن الفرات (٨٨٥ / ٩٢٤) قبض على زمام الخراج. توزر للمقتدر ثلاث مرات وأخيراً، بعد مصرع الحلاج، عزل وسجن وقتل لطمعه بالمال واستبداده وظلمه.

بالقبض على الحلاج دوى في أرجاء الإمبراطورية العباسية النداء من كل جانب ولا جواب عنه يأتي إلا هدير الأيام وهي تجري في موكب الزمن لتتجمع، بانفراطها، إلى سنوات ثلاث..

لثلاث سنوات من الزمن جالت شرطة المقتدر بحثاً عن ضالتها فلم تجد إلا التضليل، لكن طمعاً في جزاء سخي أشارت يد آثمة إلى مكان الحلاج في تلك المدينة الحنبلية الساكنة في أحضان الأهواز... وهو جم مأمّن الحلاج هجوماً تأدى عنه مصرع الحسين بن حمدان، وإلقاء القبض الناقمة على الحلاج!

وجيء بالحلاج، سنة ٣٠١هـ / ٩١٣، إلى بغداد.

والآن؟

والآن وقد تم القبض على الحلاج وجيء به إلى بغداد وأودع السجن العام، فقد آن الآن لكي يستأنف محمد بن داود حملته، ويستغل منصبه كقاض شرعي، فيرفع أمر الحلاج إلى المحكمة الشرعية، طالباً الحكم عليه بالإعدام! وعقدت المحكمة..

من ثنايا صفحات التاريخ ما زال يأتينا رنين ذلك الجدل الذي اهتز له الوجدان الإسلامي زهاء تسع سنوات في مستهل القرن العاشر الميلادي وفجر الرابع الهجري، يوم وقف الحلاج في ساحة محكمة يتجه فيها ابن داود نحوه باتهام كخنجر مسموم النصل تنبه لحقيقة دوافعه السياسية كبير قضاة الشرع، وليدفع به هذا التنبيه إلى الالتفات إلى أبرز أعضاء هيئة المحكمة، أحمد بن عمرو بن سريج، يستطلع الرأي في شأن الحلاج.. «يا ابن سريج، ماذا تقول في الحلاج؟».

والتقت الأبصار عند أستاذ الفقه الشافعي، بينما أرهفت المسامع إلى صوته وهو يدلي بشهادته الصريحة قائلاً:

«أما أنا فأراه حافظاً للقرآن عالماً به، ماهراً في الفقه، عالماً بالحديث، والأخبار

والسنن، صائماً الدهر، قائماً الليل!... يبكي ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره». واحتبس صوت ابن داود أمام صوت ابن سريج، وهو يسترسل قائلاً إن كلام الحلاج إلهام صوفي.

«إن مثل هذا الإلهام الصوفي لا يدخل في اختصاص المحاكم الشرعية، ولا في اختصاص القضاة؛ لأنهم يعوزهم تمييز النفوس!».

وهكذا اصطدم صوت ابن داود صاحب مذهب الظاهرية، بمعارضة أستاذ الفقه الشافعي الذي انحنى يكتب فتواه بتبرئة الحلاج من تهمة الكفر..

وألغت فتوى ابن سريج فتوى ابن داود!

يقيناً لقد تميزت الفتوى الشافعية بنزاهة كان لها صداها السريع في النفوس، بل وكانت من القوة بحيث تأدى عنها زحزحة بن الفرات عن منصب الوزارة، فما كان سقوط وزارة ابن الفرات إلا كرد فعل لفتوى ابن سريج، وما كانت فتوى ابن سريج، بالتالي، إلا مدعاة لقيام وزارة حلاجية المبدأ والروح يرأسها ابن عيسى القنائي، بينما كان من أبرز أعضائها ابن عمه حمد القنائي. ولما كان الأول للحلاج صديقاً، وكان الآخر للحلاج تلميذاً وصفيّاً، بل وكان حلاجياً صريحاً، فقد شجب القضية ومنع كبير القضاة في المحكمة الشرعية من متابعة النظر فيها آخذاً بالفتوى الشافعية التي أصدرها ابن سريج..

وفتحت الوزارة القنائية باب السجن على مصراعيه ليخرج الحلاج..

ولكن!

هنا ينبثق تيار عدائي جديد لم يكن قد اتخذ موقفاً عدائياً حتى ذلك الحين ضد الحلاج، مصدره مدير الشرطة «مؤنس الفحل»..

إلى حزازات شخصية عارمة بين مؤنس الفحل وبين حمد القنائي، نعود بأسباب انبثاق هذا التيار العدائي الذي اتجه هادراً نحو الحلاج.. فلقد وجد مؤنس في وجود

وزارة حمد القنائي حدًا له من كل اغتصاب لـ «الهبات اللطيفة»، وهي المصاريف السرية التي كان يوغل في اعتراضها، وليس إلا كيدًا للوزير القنائي، تدخل مدير الشرطة في الأمر، ولما كان نفسه العدو الألد للدعوة القرمطية، فقد اتخذ من ذلك حجة وانبرى يحتج على الوزير، بدعوة أن كيف يمكن إطلاق سراح «داعي القرامطة»؟

وسرعان ما سرى صوت مدير الشرطة يستشري أرجاء بغداد لتتناقله عن الشفاه الشفاه مرددة كيف يمكن إطلاق سراح «داعي القرامطة» والقرامطة في ثورة عارمة على الأبواب؟ إننا إذا استعرضنا التاريخ السياسي لأواسط العصر العباسي، أدر كنا مدى خطورة هذا الفحيج الذي أرسله مدير الشرطة من حول الحلاج، فقد كان يكفي أن تحف المرء شبهة انتمائه إلى هذه الحركة التبشيرية الاجتماعية التي اجتمع فيها القول بالإخوة البشرية، وبنسبة الأديان حتى يكون عرضة للاغتيال.. ومن ثم فإذا كان مدير الشرطة قد أصدر أمره باحتجاز الحلاج، فليس إلا ليسر وزير الدولة ويصدر أمره بنقل الحلاج من السجن العام إلى سجن خاص...

في الواقع أن ذلك السجن الخاص لم يكن سجنًا بالمعنى المفهوم من السجن، فما كان هذا السجن إلا بمثابة تحديد إقامة ولم يكن مكانه، وبالتالي، إلا دار حلجي صميم هو «نصر القشوري» صديق الحلاج وتلميذه وكبير رجال القصر!

في دار كبير أمناء القصر، حيث لا تستطيع العاصفة المدوية في الخارج اختراق حرم هذه الدار، تناول الحلاج القلم ونشر أمامه القراطيس وانحنى ليستهل كتابة مؤلفاته الأخيرة، مسجلًا بذلك تجاربه الروحية وخلاصة نظرياته ليودعها وديعة في صدر الأجيال تحت اسم «الطواسين» في نفس الوقت الذي أخذ سلطانه الروحي يسطع في قصر الخلافة ويتألق، فإنه لما كان نصر القشوري محل ثقة والده الخليفة فقد كان ذلك من الأسباب لعدة لقاءات تمت بين هذه السيدة الرومية الأصل وبين الحلاج، وليكون من أثر ذلك اعتراف هذه السيدة، السيدة «شغب» بالسلطان الروحي للحلاج، واعتناقها مذهبه مذهبًا، وبذلك توطدت مهابة الحلاج في دار الخلافة، حيث أصبح موضع إجلال

خاص من والده الخليفة الحلاجية المذهب..

ولكن!

كان لاعتناق والده الخليفة مذهب الحلاج رد فعله السريع في صدور أعداء الحلاج، ولا سيما «علي بن الفرات».. فهذا الإجلال الذي حَفَّ بالحلاج في دار الخلافة، قد حَفَّه بمنعة لن تسلب عنه إلا عن طريق خلق عدو للحلاج في نفس داخل هذه الدار..

وجالت عينا ابن الفرات بحثاً عن صنعة يمكنه الاعتماد عليه واستقرتا على مفلح.

كان «مفلح» رئيس خصيان حرم الخليفة، فهو من ثَمَّ موصول الصلة بالخليفة، كما كان له على هذا الخليفة المحكوم بحكم الهوى كامل السلطان، ونحن إذا استعرضنا عادات ذلك العصر وتقاليده تبيننا مدى خطورة هذه الوظيفة من حيث صلة صاحبها بالخليفة نفسه، ولا سيما إذا كان هذا الخليفة قد تفرغ لمرضاة هواه. ومن هنا أصبح الأمر أمام مفلح، هذا الصنعة المأجور، ميسور السبيل، فهو لا يتجه إلى «المقتدر» ساخرًا من روحانية الحلاج إلا ليذكره بما كان للحلاج معه من شأن في الماضي القريب، يوم آزر القنائيون الحلاج والمقتدر لم يوآزر علي بن الفرات!

وأصاب السهم الهدف!

واستدعى ابن الفرات ليؤلف وزارته الثانية بسنة ٣٠٣هـ.. ولكنه لم يجسر على فتح باب قضية الحلاج من جديد خوفًا من والده الخليفة، بينما أخذ يجول في أمر الخراج «حسبما أملاه عليه هواه حتى اجتاحت البلاد تدهور اقتصادي أدى إلى أزمة مالية طاحنة لتكون هي نفسها السبب الذي أدى إلى زحزحته عن منصب الوزارة..

واستدعى ابن عيسى القنائي، ليوقف وزارته الثانية، سنة ٣٠٦هـ/ ٩١٩م، ولكن لما كانت الأزمة المالية قد شملت مرافق البلاد كافة، فقد أدى الأمر إلى تشكيل وزارة ائتلافية دخل فيها وزير جديد هو «حامد بن العباس».

حقاً إنه لمن عجيب المفارقات أن تجد ابن العباس وزيراً في وزارة قنائية يرأسها

وزير قنائي! ولا جدال أن هذا يدلنا على مدى الفوضى التي خلفتها وزارة ابن الفرات، وبالتالي على تخطيط المقتدر أمام هذا التدهور الاقتصادي العارم، فهو في الوقت الذي تنبه فيه إلى حزم الوزير القديم ابن عيسى القنائي فيستدعيه ليعهد إليه إصلاح هذا البناء المتصدع من كل جانب، نراه يوزر حامد بن العباس، وهما نقيضان ولا يمكن بحال أن يصلهما حبل الوفاق.. فابن عيسى قد اتسم بالفضل وتحلّى بالزهد. وأما من كان ابن العباس؟ فسؤال يأتينا الجواب عنه من نفس تاريخ ذلك العصر الذي يصفه قائلاً بأنه كان شرطياً عربيداً بدأ حياته كبائع رمان ثم سقاء ثم محصل خراج ثم تولى إدارة الخراج والضياح، وكان وهو يجبي الضرائب قاسياً لا يزعجه من الأخلاق وازع، لأنه كان بمعزل عنها لا هدف له إلا جبي الضرائب بحيل بارعة، كيما يكتز بعض المال وينفق البعض الآخر في حفلات هي إلى التهذيب في افتقار وحاجة.. ورجل صفته تجعله يسخر من الروحيات ويبطش، كلما واتته الفرصة، بأهل التصوّف، فما تاريخه عندما كان عاملاً لمدينة «واسط»، وهو المنصب الذي وصل إليه قبل توليه الوزارة إلى البطش بالصوفية والإمامية والقرمطية.

ومن ثمّ فإذا كان «حامد بن العباس» قد دخل في وزارة يرأسها صديق الحلاج، فإنما هو نفسه، حامد، لم يزل العدو الألد للحلاج والخصم المناوئ لصديق الحلاج.. وبدلاً من أن تتسم هذه الوزارة الائتلافية بالائتلاف، طبعها التنافر بأصرخ الألوان.

وتمرّ الأيام ويظل الحلاج رهين تلك الدار التي حددت فيها إقامته، ساكناً يرقب مجريات الأحداث من حوله، والأيام تجري عبر الزمن وتتجمع إلى بضعة أسابيع جاءت بتيار عدائي ضد نصر القشوري وضد سياسة ابن عيسى القنائي التي تقضي بتخفيف أعباء الضرائب، مصدره «مؤنس» كبير القواد الذي كان قد عاد، وقتذاك، إلى بغداد أن أنقذ دولة العباسيين في مصر من الفاطميين في المغرب، وكان عليه الآن أن يحميها في إيران ضد تهديد الديلميين في الشرق، الذين كانوا قد قسموا الإقطاعات ودخلوا «الري» بفضل تمهيد الوالي «أخ صعلوك».

كان «أخ صعلوك» أميرًا على «الري» وكان نفسه أميرًا سامانيًا^(١)، ولما كان سلطان سامان قد استهل اتجاهه نحو أوجه في هذا العهد، عهد ناصر بن أحمد ٩١٣ - ٩٤٣ م، فقد رأى مؤنس في ذلك مدعاة لعزل «أخ صعلوك» وتعيين آخر وقع عليه اختياره، وهو يوسف بن أبي الساج^(٢)، مكانه أميرًا على «الري».

وعرض مؤنس لحامد ضرورة القضاء على «أخ صعلوك»، ليطرق هذا الوزير مفكرًا في كيف يتسنى له عزل هذا الأمير الساماني من ولاية الري، ودون هذا الأمر يعترض أكثر من حائل، فهناك «البلعمي» وهنا ابن عيسى القنائي ونصر القشوري، وفي حماية هذين الأخيرين كان «أخ صعلوك» دائمًا، وهذا مما يجعل إمكان استصدار أمر من الخليفة بذلك من المستحيل، ما لم يجاف البلعمي ويتخلل عن ثقته بنصر وبابن عيسى معًا..

تمت مجانبة «البلعمي» ولم يبق إلا رسم خطة محكمة، لكي يتخلى الخليفة عن ثقته بكبير أمنائه وبرئيس وزرائه..

ولكن كيف يتأتى لهم هذا؟

سؤال، أتى الجواب عنه من «السلمغاني».. ذاك الذي كان لحامد بن العباس صهرًا، وإلى بغداد كان قد أتى صحبته من «واسط» ليعرفه تاريخ ذلك العصر، بأنه كان رجل دسائس ومؤامرات.. من هذا الذي يذكره التاريخ العباسي، بأنه كان قاسيًا عنيفًا تناولت يدا حامد بن العباس شباك الإيقاع! وهل هناك من شباك أكثر إحكامًا للإيقاع بنصر وبابن عيسى من أنهما حماة «داعي القرامطة»؟

حقًا، هل هناك شباك أكثر حبكًا للإيقاع بهذين الحلاجيين واللذين عرفا بنصرتهمما للحلاج من أنهما نصيرا «كافر» صدرت بتكفيره فتوى صاحب «مذهب الظاهرية»؟

(١) بنو سامان، ملوك إيران. جدهم الأعلى «مانخودات» نشأ في قرية «سامان» من «بلخ» (إيران)، وهي مهد هارون الرشيد، اتسم عهدهم بازدهار الآداب بفضل الشعاعين «الرودكي والفردوسي».

(٢) هو الوزير الساماني أبو الفضل محمد بن عبيد الله. أحسن إلى العلماء والشعراء وكان صديقًا للحلاج. وكانت له مع الحلاج مكاتبات ومراسلات، توفي سنة ٩٤٠ م.

إذن!

فلتشر قضية الحلاج من جديد..

ووات المتآمرون الفرصة بوفاة رئيس المذهب الشافعي أحمد بن عمر بن سريج..
فب وفاة عمر بن سريج، سنة ٣٠٦هـ / ٩١٩م، قد تكسر الدرع الشرعي الأول الذي كان
يحمي الحلاج، بيد أن لكي يصيب السهم الهدف لا بد من إحكام التصويب، وهذا
يتلخص في تهيئة الأذهان بالسعي لدى سائر طبقات المجتمع البغدادي بالوشاية على
الحلاج..

وتزعم حامد بن العباس حركة المتآمرين، فبث دعائه ينفثون فحيح النقرة على
الحلاج وحماة الحلاج، وكان من الفطنة، بحيث حرص على اختيارهم من أتباع «مذهب
الظاهرية»، وليقربهم إليه بوسائل يحتفظ التاريخ بسرهما ليكتفي بالإلماح إلى أنها كانت
السبب الذي شحنهم بقوة فتاة، جعلتهم ينطلقون في أرجاء بغداد إلى النواحي التي
أشارت إليها سبابة ابن العباس!

ها هو ذا الفقيه أبو بكر بن مجاهد، شيخ الحفاظ، يقترب من الخليفة متقرباً، ويتودد
إليه مسراً بوجوب القضاء على كل «كافر» يكون شأنه كشأن الحلاج، هذا «الساحر
الرهيب والسياسي الماهر وداعي القرامطة».

وها هما الفقيهان الآخران، الدباس والأوراجي^(١) يتزعمان حركة الوشاية على
الحلاج، وفي ركاب كل منهما تسير طوائف غفيرة من الأتباع من صغار الفقهاء بحث
حناجرهم من ترديد ألفاظ شيخيهما تنادي بلفظ الحلاج من دائرة الإسلام..
والآن..

الآن وقد نفث السموم وأوغرت الصدور، فقد آن الأوان لكي يتحول همس التآمر إلى
صرخة التحدي، فلقد ظلت هذه الصرخة حبيسة حنجرة ابن العباس زهاء ثلاث سنوات،

(١) تاريخ بغداد، ج ٨.

كانت نفسها الفترة الزمنية التي عملت خلالها يداه في صنع الشباك، ومع مطلع عام ٣٠٩هـ / ٩٢٢م، أطلق حامد بن العباس صوته يعلن العداء للسافر لكل من القشوري والقنائي، مطالبًا بتقديم من يحميانه إلى المحاكمة بتهمة الخروج عن الإسلام، بيد أن ابن العباس كان أحرص من أن يطلق هذه الصرخة دون أن يمهد لها بمقدمة! فإنه لم يعلن هذا العداء إلا غداة تكاتف مؤنس كبير القواد ضد سياسة ابن عيسى القنائي التي تقضي بتخفيف أعباء الضرائب، وبالتساهل السياسي، فقاموا بتشديد جباية الضرائب ومضاعفتها توددًا إلى الخليفة، بإفراغ المزيد من المال بين يديه، وهكذا تيسر الإيحاء إليه بتعيين ابن أبي الساج مكان أخ صعلوك، صديق القنائي والقشوري، أميرًا على الري.. ولكن!

إلى هذه المؤامرة تنبّهت والدّة الخليفة، فأظهرت اعتراضها، كما إلى هذه الخدعة تنبه كبير أمناء البلاط، فأعلن المعارضة.. وهنا تدخل مؤنس كبير القواد وزمجر غضبًا في وجه أم الخليفة، ثم أظهر قسوته لها، فبدأ بينه وبينها القطيعة^(١)، وبالتالي بينه وبين نصر القشوري، بل وتشدد في إظهار قسوته لهما معًا، فأصدر أمره، بحكم مركزه ككبير القواد، بمنع نصر من حراسة شخص الحلاج، ووكّل هذا إلى حامد بن العباس..

والآن!

الآن وقد أسلم مؤنس لحامد ضالته وتركه لقسوته العارمة، فليس إلا ليصدر هذا الوزير أمره بنقل الحلاج إلى «السجن العام» مصدرًا بذلك أمره إلى مدير الشرطة، محمد بن عبد الصمد، بأن تجمع الشرطة من بيوت أصدقاء الحلاج جميع ما تعثر عليه من كتابات الحلاج..

(١) هذه القطيعة هي التي أدت إلى الثورات المكبوتة، وجاءت فيما بعد بذلك الانقلاب العسكري الذي وقع في سنة ٣١٧هـ / ٩٣١م، وهي نفس السنة التي احتل فيها القرامطة «الحجر الأسود» من مكة. وهي أيضًا نفس السنة التي أتى فيها مؤنس على كل ما في «بيت المال».

وداهمت الشرطة منازل أصدقاء الحلاج وألقت اليد على كل ما وصلت إليه من تلك الكتابات، ومن بينها كانت رسائل من مكاتباته أصحابه وتوصيتهم بما يدعون إليه الناس وما يشرحه لهم من مراتب التصوف و «الأحوال» التي تحل بالمتصوف في كل «مقام». ولما كانت لغة التصوف أكثرها رموزاً، فقد وردت في هذه الرسائل ألفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها ومن كتبت إليه، وعلى هذه انحنى عصابة ابن العباس تحاول استخراج التفسير، بينما كانت أبواب السجن قد أطبقت على الحلاج..

واسترسل التيار الزمني هادراً، رشاشه الأيام، ليتراعى إلى أحباء الحلاج حتى الشرق البعيد نبأ اضطهاد الحلاج، فهبوا يشدون الرحال إلى بغداد مدركين أنها الواقعة التي توقعوا أنهم لن يروه بعد ذلك أبداً، بل وقد شد الرحال إلى بغداد بعض محبي الحلاج ممن كانوا لم يروه من قبل، وفي مقدمة هؤلاء كان «ابن خفيف» الذي هبّ مستطار الفؤاد يترك على عجل شيراز إلى بغداد.. لم يكن ابن خفيف قد رأى الحلاج من قبل شخصياً، فلما سمع بخبر القبض عليه أدرك أنها النهاية، فأقبل مسرعاً، ليشاهده في أواخر أيامه وهو في سجنه في حالة من الاستسلام المطلق والتفويض لإرادة الله بلغت حدّاً جعلته يرجع إلى بلاده مقتنعاً بأنه إنما شاهد «عالمًا ربانيًا»، ويصف صورته قائلاً بأنه «حسن الوجه، لطيف الهيئة، عليه الهيبة والوقار»^(١).

هذا كان شأن أحباء الحلاج، وأما الأصفياء، فكان لهم شأن آخر تجلت مظاهره عندما هب أبو العباس بن عطاء، زعيم الحنابلة وموضع ثقتهم يتقدم موكب الحنابلة الذي انتظم إلى مسيرة راحت تجوب شوارع بغداد في مظاهرات عارمة تستنزل اللعنات، جهارة على حامد بن العباس!

هذه الثورة العارمة التي أعلنها أتباع الإمام أحمد بن حنبل بقيادة ابن عطاء ولا يعرف من بين سائر المذاهب الإسلامية أكثر تشدداً في الدين من الحنابلة، هي أقوى حجة تقدم على انتقاء صفة الخروج عن الدين عن الحلاج، وإلا فكيف يمكن أن يكون الحلاج

(١) محمد بن خفيف الشيرازي من أكابر أهل التصوف ومن أسرة ثرية جداً في شيراز.

عن الدين خارجاً، وهذا زعيم الحنابلة آنذاك كان للحلاج تلميذاً وصديقاً وصديقاً، وأحد الذين استودعهم الحلاج مؤلفاته، وليخفيها هذا بدوره عند صديق هو «علي الأنماطي» الذي ناولنا أحد الطواسين^(١).

ولكن...

لا جدال في أن هذه الحمية الحنبلية التي تجلت في ابن عطاء، عقب زيارة قام بها للحلاج في سجنه الجديد، وشاهد فيها قسوة الظلم التي أنزلها حامد بن العباس بالحلاج، كانت تعوزها الكياسة في تدبير الأمور، وهو أمر كان قد فطن له الجانب السياسي من أصفياء الحلاج وعلى رأسهم ابن عيسى القنائي الذي رفض الالتجاء إلى التمرد داعياً إلى الهدوء كسباً للمعركة.. غير أن الغليان الحنبلي أبى إلا الاشتعال من أجل إنقاذ «الشيخ الإلهي»، فراحت جموعه العارمة تقذف بالمشاعل أسواق بغداد، وتقرع الأبواب وتحاصر المنازل، وتستنزل اللعنات على حامد بن العباس، وتطالبه بالإفراج عن الحلاج، فكان ذلك مقدمة لنتيجة جاءت تماماً كما تصورها القنائي من قبل، عندما أبى الالتجاء إلى العنف حذراً منه وفطنة إلى ما قد أصبح في قدرة حامد بن العباس من سلطان..

وفي الواقع وقع كل ما قد توقعه القنائي بسبب هذا التظاهر العنيف لصالح الحلاج ضد حامد بن العباس، فقد كان نتيجة هذا الاحتجاج الصارخ أن سقطت وزارة القنائي وجاء علي بن الفرات ليؤلف وزارته الثالثة، بينما كان هذا العنف الحنبلي، للأسف، قد أكسب ابن العباس المعركة بحيث تمكن من الضرب على أيدي المتظاهرين بحجة المحافظة على النظام، وبالتالي القبض على زعيم هذه المظاهرات، بل وصار في وسع ابن العباس أن يقدم ابن عطاء إلى المحاكمة بتهمة قيامه بثورة عارمة وصفت بالفتنة..

وخيم الظلام على بغداد وهدأت أرجاؤها هدأة السكون قبل العاصفة التي جاءت راعدة تجلجل في مسمع بغداد بأن الغد سيكون يوم محاكمة زعيم الحنابلة بتهمة الانتصار للحلاج.

(١) طاسين الأزل.

يستعيد الخيال منا صورة ذلك اليوم الذي وقف فيه ابن عطاء أمام محكمة يرأسها حامد بن العباس نفسه، بينما يستعيد المسمع منا دوي تلك الأصوات التي انطلقت في قاعة تلك المحكمة، عندما ارتفع صوت حامد بن العباس يسأل ابن عطاء عن سبب انتصاره للحلاج، قائلاً:

«هل تُصوّب مثل هذا الاعتقاد؟».

وبكل ما تميزت به قوة الخلق ونزاهة الضمير الحنبلية، ارتفع الصوت الحنبلي بلسان ابن عطاء يجيب ابن العباس:

«ما لك ولهذا؟؟».

عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم، ما لك وكلام هؤلاء السادة؟».

بالاحتجاج علناً في وجه الاتهام الجائر ارتفع الصوت الحنبلي منكرًا على الوزير حامد الحق في أن يقوم مقام الحكم على «هؤلاء السادة» و«كلامهم» هذا الذي لا تصل إلى فهمه مدارك هذا الوزير، شاهداً على إخلاص الحلاج في إيمانه الديني فيحبط «الإجماع» الذي حاول خصوم الحلاج الظفر به... فابن عطاء قد وقف يشهد أمام هذه المحكمة، بكل ما اتسمت به الشجاعة الحنبلية من صفة، بإيمانه المشترك والحلاج بالاتحاد الصوفي بالله..

وحقاً يا ابن العباس!

ما لك وللكلام هؤلاء السادة؟

إن الحلاج يقرر في صراحة تنزيه «الحق» عن صفات المحدثات، ويقول بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق، وأما مقالته «أنا الحق» فهذه تعني أنه في حال عين الجمع، وهو «الحال» الذي يفنى فيه الصوفي عن نفسه الواعية، وتنمحي كل تفرقة بين الشاهد والمشهود، لأن «الحق» في هذا المقام هو كل شيء وكل ما عداه عدم محض..

هذا هو المعنى من كلام «هؤلاء السادة»، وهو كلام لا شأن لك، يا ابن العباس به،

فحسبك ما قد أخذت نفسك به من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم..

هنا صاح الوزير بشرذمته:

«اضربوا فكيه».

وهوت الأكف الأثمة على فكيّ ابن عطاء صفعاً، لم يكفه إلا صيحة الوزير بغلامه قائلاً:

«خُفّه يا غلام».

ونزع خفه... للجلد..

وهوت السياط واستشاطت، تطاولاً، على ابن عطاء، لم تتوقف إلا عندما مل الوزير نفسه سماعها فصاح:

«دماغه».

وهوت الأكف على دماغ هذا الشيخ الجليل ضرباً، وما زال يضرب رأسه حتى سال الدم من منخريه وهوى على الأرض لا قدرة له على الوقوف فتناولت الأقدام عليه ركلاً.. وتنفّس ابن العباس الصعداء ثم صاح:

«الحبس».

كلا

«لا داع إلى الحبس فلقد دخل ابن عطاء في مرحلة الاحتضار.. كلا ولا داع إلى الإجهاز عليه الساعة، بل ليترك حتى يموت ببطء إمعاناً في التعذيب والإيلام.. وإذن. احملوه إلى داره وألقوه فيها»^(١)!

وتقلب ابن عطاء على فراش الاحتضار سبعة أيام كاملة، هوى في نهايتها شهيداً في ساحة الدفاع عن العلاج، فكان لا بد للحنابلة من أن يهبوا ثائرين من جديد..

(١) راجع «تاريخ بغداد» الجزء ٨.

وكالبحر السائج المتلاطم الموج ثارت ثورة الحنابلة، وتدفقت مظاهراتهم العارمة تجتاح شوارع بغداد، تحمل المشاعل وتقذف النيران من جديد، وتدوي أصواتهم رعدًا هادرًا يتوعد ابن العباس بالثأر منه لدم ابن عطاء، فكانت الفرصة السانحة لحامد بن العباس لكي يطلق الشرطة للمحافظة على النظام ويكسب الجولة الحاسمة في معركته ضد الحلاج ويعلن:

استئناف النظر في قضية الحلاج.

قرر حامد استئناف النظر في قضية الحلاج من جديد، إلا أنه كعادته راح يمهد إلى الغاية التي رمى إليها كتابه لهذه القضية، بوسيلة تمثلت في القاضي المالكي المذهب «أبي عمر الحمادي» وذلك لسببين:

السبب الأول: هو ما عرف عن «الحمادي» من التملق لسلطان القائمين بالأمر سعيًا منه وراء منصب «قاضي القضاة» وهذا منتهى آماله.

والسبب الآخر: هو ما عرف به «الحمادي» من القدرة على التحلل من الأحكام السابقة ببساطة عجيبة تثير الحيرة وتدعو إلى الدهشة.

ومن ثمَّ فالحمادي، هذا الرجل الذي افتنَّ في الملق، حتى بلغ وبرع في المجاملة إلى حد يصل إلى عالم الخيال، والشديد الولع بالعمور والأناقة الزائفة، قادر على النجاح في إنهاء قضية مثل هذه صعوبة وبحلِّ بارع يستطيع أن يتحلَّل من الحكم الشرعي الذي كان قد أصدره القاضي الشافعي ابن سريج..

والتقت عينا حامد بن العباس بعيني الحمادي..

وطأطأ الحمادي رأسه حامدًا لحامد هذه «الثقة» التي أولاها إياه.

والآن؟

والآن ولم يعد دون الحمادي ومنصب «قاضي القضاة» إلا الحكم بإعدام الحلاج، فكيف لا يسرع الحمادي، ويستخرج من مذهب الحلاج نفسه ما يمكنه به من استفزاز

مشاعر الجماعة الإسلامية ضده ويمكنه به..

إن الحلاج يقول بالاستغناء عن الحج، إذا عجز الإنسان، ولم يستطع إليه سبيلاً.. إذن فلتهمل الجملة الأخيرة، ولتسطر الجملة الأولى فقط في لائحة الاتهام، وبدأ حامد بن العباس في اختيار أعضاء هيئة المحكمة، فهناك سيلقي الحمادي إلى هؤلاء الفقهاء بهذا السؤال:

ما هو حكم الشرع في من يقول بالاستغناء عن الحج؟

إن الحمادي يعلم تمام العلم ما سيكون الجواب عن هذا السؤال.. فتنتطق أصواتهم دفعة واحدة تقول:

إن هذه مقالة القرامطة، ومن قال ذلك كان قمرطياً، فهو ملحد والملحد...

الملحد، حلال الدم.

وفي ذاكرة التاريخ ما زال هذا اليوم، يوم الأربعاء من اليوم الثامن عشر من ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ.

الذي أعلن فيه..

محاكمة الحلاج بتهمة الإلحاد..

على قماش الزمن ما زالت صورة هذه المحكمة مرسومة، وفي معرض الأبد قائمة كلوحة سوداء في تاريخ أواسط العصر العباسي، يوم وقف الحلاج أمام محكمة يرأسها «الحمادي» واكتملت هيئتها بأعضاء نتركهم للتاريخ للحكم عليهم...

وقف الحلاج يستعرض هيئة هذه المحكمة ثم راح يجيل البصر بين جوانب هذا المجلس فلم ير إلا قاعة عجت بأتباع المالكي، وخلت من أتباع ابن حنبل ومن أتباع الشافعي، بل وليس فيها من أتباع أبي حنيفة أحد ما عدا القاضي «ابن بهلول».

ترى؟

كيف تمكن ابن بهلول من اختراق هذا السياج الذي أقامه ابن عبد الصمد من سواعد شرطته حائلاً يحول بين الحنابلة والشافعية من جهة، وبين هذا المزدهم الهائل من أتباع ابن العباس؟

وذا هو..

ذا هو حامد بن العباس يجلس، محفوفاً بخاصته، في مقعد المتفرج والمشاهد، بينما في جانب آخر من هذا المجلس يقف عبد الله بن مكرم رئيس الشهود كشاهد ادعاء، ومن ورائه قد تجمع من جمعتهم يده من الشهود المحترفين، وقد زاد عددهم على الثمانين، على أهبة تامة لترديد صيحته صيحات..

ثم...

ذا هو أبو عمر بن يوسف الأزديّ يجلس في قلق، على أريكة الإفتاء، وكأنما هو يتعجل اللحظة التي سيعلن فيها فتواه فيحلل سفك دم «كبش الفداء».

وأرخی الحلاج جفنيه من هذا الاستعراض، بينما راح التفكير منه يستعرض الدوافع الحقيقية التي دفعت هذه الشرذمة التي اتخذت منه هدفاً لنقمتها، وهي دوافع تحددها الحوادث السياسية لهذا العصر.. ثم ليدفعه هذا التفكير في شأنهم إلى الإشاحة عنهم والاتجاه إلى «حبيبه» مناجياً:

«يا أيها الحق..

لو استروح الإنسان روائح نسيم حبك، لذابت الأحقاد»^(١).

أية لغة هذه التي تنساب حروفها من بين شفتي الحلاج؟

حقاً، إنها لغة لا يفقهها هؤلاء الفقهاء الذين تمسكوا بحرفية الكلم وغاب عنهم المعنى المقصود بها والذين أحدقوا بالحلاج كسياج من حراب مسمومة صوبت رؤوسها نحوه واستهدفته هدفاً، بينما انطلق صوت رئيسها، أمام قراطيس نشرت وأقلام شهرت، يصف

(١) «أخبار الحلاج: رقم ٤٤.

هذه الموله بعشق «الحق»، بأنه مبتدع خارج عن الدين الحق، ويوجه إليه صيغة الإدانة بالإلحاد للأسباب التالية:

مقالة «أنا الحق».

القول بحلول اللاهوت في الناسوت.

التشيع لعلّي والدعوة سرّاً إلى المذهب القرمطي، مذهب الشيعة الإسماعيلية^(١).

القول بأن الحج إلى البيت الحرام ليس من الفرائض الواجبة الأداء..

وانفرجت شفتا العلاج عن..

نعم

«أنا الحق»..

إن رجعت عن دعواي سقطت من بساط الفتوة^(٢).

إن الصوفي الذي يتحقق في «مقام الجمع» يرى أن لا حظ له من الوجود إلا من حيث أنه هوية الله، وهو بهذا يكون قد تحول إلى قمر في سماء التوحيد. ولن نستوعب مفهوم هذه العبارة، إلا إذا اتخذنا الشمس والقمر مثلاً..

إن ضوء القمر ليس، في حقيقته، إلا نور الشمس منعكساً على أرض القمر، فإذا استطاع ضوء القمر أن يصف نفسه لصاح أنا الشمس..

فنعم..

«أنا الحق، ولكن

ما الحق أنا

أنا سر الحق..

(١) هناك قضية أخرى مشهورة كهذه القضية هي قضية أبي الطيب المتنبي.. فلقد ظل هذا النعت «داعي القرامطة» مرتبطاً بهذا الشاعر الكبير أبداً.

(٢) راجع الطواسين - أيضاً سورة الحجر آية (٢٨).

أنا عين الحق.. ففرق بيننا»^(١).

ثم..

نعم، قلت بحلول اللاهوت في الناسوت فقلت:

«هو أنا.. وأنا هو..».

ولكن...

الأمر هنا ليس اتحادًا في الجوهر، أو إذابة جوهر في جوهر، أو حلول جوهر في جوهر، وإنما هو بمعنى أن الحياة قبس من نور الله ذاته.. وهذه معرفة يظفر بها الصوفي من الباطن، ويتذوقها عن طريق «الدوق أو الوجدان» وحده إذا ما بلغ أرقى حال من أحوال التصوف وهو «حال مرتبة الاتحاد الصوفي بالله»، ولهذا تتغير عباراته عندما يتحدث تبعًا لشعوره بأن أنيته هي هوية الله، مدرّكًا في الوقت نفسه الفرق بين أنيته وهوية الله، ولذلك كانت عبارتي الكاملة هي:

«يا من هو أنا، لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدث والقَدَم».

فإنه سبحانه،

«تفرد عن الخلق بالقَدَم كما تفردوا عنه بالحدث» ونطقي، في تلك الصفة!

والخلق كلهم أحداث، ينطقون عن حدث.

ثم إذا نطقت عن القدم ينكرون عليّ ويشهدون بكفري..».

ولكن..

كان بعيدًا على هيئة هذه المحكمة فهم هذه اللغة، وإلا لما كانت قد امتدت يدها تعرض على الحلاج كتابًا مكتوبًا بخطه عنوانه «من الرحمن الرحيم إلى..» وتسألُه:

«هل هذا خطك؟».

(١) استناد إلى آية ٣٠.

وهم الحمادي وعصابته أن الحلاج سيتلجلج ويتلمس التخلص إلى معنى ينقذه، بيد أن خاب الرجاء منهم، عندما انطلق صوت الحلاج جهيراً يجمع إلى الهدوء والتمهل، الجزالة والحلاوة يجيب:

نعم...

«هذا خطي وأنا كتبتة...».

وصاحت هيئة المحكمة في وجه الحلاج بصيحة نمت على مدى الجهل الفادح الذي وصمت به هيئة المحكمة، فيما يختص بعلم التصوف ولغة أهله، قائلة:

«كنت تدعي النبوة، فسرت تدعي الربوبية».

لا جدال أنه لقول مدعاة هو للسخرية من قائله، وإلا فكيف يمكن أن يوجه مثل هذا السؤال إلى هذا الوليِّ القائل:

«الحق، واحد أحد وحيد»^(١).

ولكن، على الحلاج كان أن يجب عن هذا السؤال، فأجاب.. أجاب بقول جمع إلى الحلم والصبر وإفهاماً يعني الإعادة:

كلا

«ما أدعي الربوبية، ولكن هذا «عين الجمع» عندنا.

وهل الكاتب إلا الله، وأنا واليد فيه آلة؟»^(٢).

ثم:

تصفونني بالتشيع فهل التشيع، وهو محبة آل البيت، تهمة ومسبة؟

وأما إذا اعتبرتم ما قد وجدتم في كتابتي من قولي «عليّ عليه السلام»، من المآخذ فإنما هو «إمام التصوف» فإنما عليّ ليس إلا:

(١) «طاسين التنزيه» الحلاج.

(٢) تاريخ بغداد ج ٨.

«.. هلاًّ تبدى لأربع عشر لثمان وأربع واثنان»

لقد كان عليّ قمراً في سماء التوحيد!

ولكن...

هنا غاية تتخذون من وصفكم لي بالتشيع لعليّ، وسيلة إليها وهي الإيقاع بي بتهمة الدعوة إلى المذهب القرمطي المذهب الإسماعيلية.. فهل الدعوة إلى المذهب الإسماعيلي تعتبر كفراً؟ لقد بدأ بها دور العمل الجدي لآل طالب ضد آل العباس، ولنفس السبب يرمي القرمط بالكفر، لأن حركتهم هي المعول العامل لهدم دولة العباسيين، وبناء صرح دولة أبناء فاطم من نسل هذا الإمام السابع «إسماعيل»^(١).

وحقاً..

كيف يمكن أن يرمى المذهب القرمطي بالكفر، وهو المذهب الذي فجر في أرجاء العالم الإسلامي «النور المحمديّ»؟؟

كيف يمكن أن يرمى المذهب القرمطي بالكفر، وهو الذي قال إن محمداً هو «الإنسان الكامل» وأنه ﷺ، «كلمة الله»؟؟

يقيناً، ما كان آل العباس وشيعتهم ليرمون المذهب القرمطي بالكفر، لو كان مذهباً شائع دولتهم، وأما والتكفير هو سلاح العصر للقضاء على حركة تناهض الحكم القائم، بل وللقضاء على كل إنسان، فلهذا وصفتهموني بـ «داعي القرامطة» واتخذتم حجة على ذلك قولي بأن الحج ليس من الفرائض الواجبة الأداء..

نعم.. قلت إن:

«الحج ليس من الفرائض أدائها، إذا عجز المرء ولم يستطع إلى ذلك سبيلاً».

وهنا صاح الحماديّ

(١) راجع «المذهب الإسماعيلي» من هذا الكتاب و«المذهب القرمطي» من هذا الكتاب.

اسمعوا يا جماعة الإسلام..

إن الحلاج يقول بإسقاط الحج.. فالحلاج، من ثمَّ، خارج عن دائرة الإسلام، والخارج عن دائرة الإسلام ماذا يكون؟؟

كافر ملحد..

والكافر الملحد، ما جزاؤه في حكم الشرع؟

بفحيح الحماديّ، اهتزت هذه المحكمة تدين هذا الوليّ الأكبر من أولياء الإسلام، بالخروج من دائرة الإسلام وتتهمه بالكفر، تمهيداً لإعلان ما قد أصدرته عليه، سرّاً، من حكم.. ولكن..

هنا هب القاضي الحنفي «ابن بهلول» معترضاً يرفض منطق الحمادي، ويرفع صوته في وجه هذا القاضي المالكي بالحجة قائلاً:

إن قول الحلاج بأن الحج ليس من الفرائض الواجبة الأداء عجز المرء ولم يستطع إلى ذلك سبيلاً قول صحيح شرعاً، فلا يجوز قذف الحلاج بالابتداع والخروج عن الدين؛ لأنه لم يقل إلا قولاً يمثل القاعدة الخامسة من قواعد الإسلام..

ومن ثمَّ هذه التهمة التي تريد من ورائها هيئة هذه المحكمة استفزاز مشاعر الجماعة الإسلامية ضد الحلاج تهمة جائزة وغير صحيحة ولاغية، وساد صمت رهيب أطرقت تحت تأثيره هيئة المحكمة للحظة خشي خلالها حامد بن العباس أن يتغلب ابن بهلول على الحماديّ، كما تغلب في المحاكمة السابقة من قبل ابن سريج على محمد بن داود وهو، وإن كان حتى الآن قد شاء التحرر من أن يكون موضع التهمة تاركاً المسؤولية كلها تقع على عاتق الحمادي وابن مكرم وأتباعه من الشهود، إلا أنه لم يجد مفرّاً، وقد اصطدم رأي القاضي المالكي بمعارضة القاضي الحنفي، من أن يصبح بالحمادي يستحنه النطق بالحكم، فجاوبه الحمادي بصيحة أخرى أطلقها في وجه الحلاج صارخة به..

«يا حلال الدم»،

صرخة آثمة لطخ الحمادي بها نفسه، وبصمة سوداء ابتاع بها منصباً كان له ثمناً في هذه الفانية صرخة جاوبها ابن مكرم بالإيجاب بصرخة اندلعت فحيحاً من شفثيه تقول:

نعم..

اقتله

ففي قتله صلاح للمسلمين ودمه في رقابنا.

وردد الشهود مقالة رئيسهم هذا الذي ابتاع هو الآخر منصباً كان له ثمناً حملة دم الحلاج في عنقه، وإشراكه أعوانه هؤلاء في حمل ثقل وطأة هذا الدم، حتى ضجت قاعة هذه المحكمة من ضجيج هذا الإثم والافتراء، بينما كان الحلاج يتجه إلى هيئة هذه المحكمة قائلاً:

«ظهري حمى ودمي حرام!

وما يحل لكم أن تقولوا عليّ بما لا يبيحه الإسلام، وأنا عقيدتي الإسلام، فالله الله في دمي!!».

ولكن...

عن الحلاج كان الحمادي في غيه سادراً يُسَطَّر على عجل فتواه بإباحة دم الحلاج، كيما يناول هذه الفتوى لحامد بن العباس؛ ليرفعها إلى الخليفة للتوقيع، بينما كانت أبواب السجن تطبق على الحلاج انتظاراً لصدور أمر الخليفة بالإجهاز.

هنا نتساءل..

أين كانت والدة الخليفة وأين كان أمير البلاط نصر؟

الجواب عن هذا السؤال هو أنهما كانا عند الخليفة نفسه عندما قدم حامد بن العباس عليه يحمل هذه الفتوى إليه.. فلقد سبقت أم الخليفة وسبق نصر حامد إلى الخليفة، وبذلا سعيهما لديه بالغاً، حكم بعلم الخليفة نفسه أنه من تدبير حامد ومفلح ومؤنس الفحل..

لا غرو من ثمَّ أن يطرق الخليفة مفكرًا، ثم يرفع رأسه فتلتقي عيناه بعيني والدته للحظة وهو ينحني ليقراً هذه الفتوى الموقعة من «الحمادي» و«الأشناني» و«الأزدي» بإباحة دم الحلاج، ثم يتناول القلم فيلغي حكم هؤلاء الفقهاء صنيعة مفلح ومؤنس وحامد بن العباس..

وصعق ابن العباس..

ولكن..

مهلاً..

إن هناك مأدبة سيقمها الخليفة احتفاءً بمؤنس، وقد ضرب المقتدر لها موعداً هو ليلة تأتي بعد يومين من هذا اليوم.. إذن، فليصبر ابن العباس حتى تلك الليلة، عندما تلعب الخمر برأس المقتدر ويتهاوى تحت تأثير ضعف كامن فيه، وحينذاك ستعلم والدته الخليفة وسيعلم «نصر» أن انتصارهما كان وهماً ستلحقه هزيمة ساحقة..

وجاءت تلك الليلة..

في تلك «الليلة» التي كانت كؤوس الراح تقرع فيها وتفرغ، تكاتف مؤنس وحامد فطوقا الخليفة بشبح ثورة اجتماعية حلاجية ابتعثت، حية، ذكرى تلك الثورة الإصلاحية التي أطاحت بعرشه يوماً من قبل، وجاءت بعبد الله بن المعتز «المرتضى»..

إذن فليقترب حامد من الخليفة، وقد وقع فريسة الفزع والخمر يصطنع النصح قائلاً: «يا أمير المؤمنين، ماذا كان سيحدث يوم بويج «المرتضى» لو لم نضرب على يد هذا «الثائر العاصي»..

ثم..

إن ما جرى في المجلس قد شاع وانتشر، وإن لم يتبعه قتل الحلاج، افتتن الناس به ولم يختلف عليه اثنان».

ثم..

ماذا يخيفك يا أمير المؤمنين، من هذا «الساحر المشعوذ».

اقتله يا أمير المؤمنين و«إن أصابك شيء فاقتلني...».

وامتدت يد حامد بن العباس تنشر من جديد فتوى الحمادي والأزدي والأشثاني،
فوقع «المقتدر» الأمر بإعدام الحلاج..

والآن؟

الآن وقد امتلكت يد ابن العباس توقيع الخليفة بإعدام الحلاج، فليس إلا ليصدر هذا
الوزير أمره بأن تنطلق الأبواق لتدوي في أرجاء بغداد معلنة هذا الحكم.

ودوت الأبواق معلنة أن الوزير حامد يتهيأ لتنفيذ حكم إعدام وتجمعت بغداد تسأل:
في من؟؟؟

سؤال، كان رجع صده نواحاً على الحلاج..

من طيات الماضي البعيد، ما زال ينبعث صوت الجماهير الذي ارتفع يستنزل الغضب
على هذه الفئة التي بيدها الأمر والسلطان، وانطلق نائراً يصيح مطالباً بالإفراج عن الحلاج!
فقد تشكلت بغداد إلى عقود من المظاهرات راحت تطوق قصر الخلافة تستصرخ صاحبه
إطلاق سراح «الرجل الصالح بالحلاج»، بينما انطلقت مظاهرات الحنابلة من جديد
تشعل الحرائق في أرجاء بغداد وتقذفها ألسنة نارية نائرة على «أولي الأمر» نائراً للحلاج..

وعجت شوارع بغداد برجال الشرطة وفي أيديهم السلاح يضربون على أيدي
المتظاهرين ويحاولون فرط عقد المظاهرات، بينما راحوا يضربون سياجاً منيعاً من
أنفسهم بين الجماهير النائرة وبين خراسان، حيث هناك كان يجري الاستعداد لتنفيذ
حكم ضرب له موعد صباح الغد..

وهبط المساء..

هنا نترك الشرطة والثائرين، ونبتعد عن أصوات الضجيج التي كانت تهز بغداد هزاً
ونيران الحرائق التي كانت تشتعل بين جوانبها لهباً، وندخل إلى حيث السكون المطلق،
هذا السكون الذي كان يطبق على «المطبق» أو «السجن» حيث العلاج..
كلا..

نحن لا نتوقع أن نرى العلاج في وجل، فمنذ عهد بعيد والطاقة الروحية في العلاج
كانت قد تفجرت، فخلصت نفسه من أي خوف ووجل.. لهذا نراه مستقبلاً «القبلة»
باسطاً كفيه يناجي «حبيبه» فرحاً،
يا أيها الحق..

«أنا بما وجدت من روائح نسيم حبك وعواطر قربك، أستحقر الراسيات وأستخف
بالأرضيين والسموات.
وبحقك..

لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي أو بطرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها..
ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة.. استتارك
مني..

فاعف عن الخلق ولا تعف عني، وارحمهم ولا ترحمني، فلا أخاصمك لنفسي ولا
أسألك بحقي..»^(١).
يا أيها الحق..

«.. نلوذ بسنا عزتك..»

لتبدي ما شئت من شأنك ومشيتك..
أنت في السماء إله وفي الأرض إله..

(١) «أخبار العلاج» رقم ٤٤.

يا مدهر الدهور ومصور الصور ..

يا من ذلت له الجواهر وسجدت له الأعراض وانعقدت بأمره الأجسام وتصورت عنده
الأحكام..»^(١).

يا أيها الحق ..

«نحن بشواهدك نلوذ وبسنا عزتك نستضيء

لتبدي ما شئت من شأنك..»^(٢).

«إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره،

وإذا لازم أحد أفناه عن سواه..».

«مواجيد حق أوجد الحق كلها وإن عجزت عنها مفهوم الأكابر

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة تنشئ لهباً بين تلك السرائر

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر

فحال يبيد السر عن كنه وصفه ويحضره للوجد في حال حائر

وحال رمت به ذرى السر فانشئت إلى منظر أفناه عن كل ناظر»^(٣)

يا أيها الحق ..

«إني أحتضر ..

وأقتل وأصلب وأحرق وأحمل على السافيات الذاريات، وأن لذرة من ينجوج مظان

هيكل تجلياتي لأعظم من الراسيات..».

يا أيها الحق ..

(١) نص «حمد بن الحلاج».

(٢) نص «إبراهيم بن فاتك».

(٣) نص «أحمد بن فارس».

«أنعي إليك نفوسًا طاح شاهدها فيما وراء الحيث، بل في شاهد القدم
أنعي إليك قلوبًا طالما هطلت سحائب الوحي فيها أبحر الكلم
أنعي إليك لسان الحق مُذ زمن أودي وتذكاره في الوهم كالعدم
أنعي إليك بيانًا تستكين له أقوال كل فصيح مقول فهم
أنعي إليك إشارات العقول معًا لم يبق منهم إلا دارس الرمم
أنعي، وحبك، أخلاقًا لطائفة كانت مطاياهم من مكمد الكظم
مضى الجميع فلا عين ولا أثر مُضي عاد وفقدان الألى إرم
وخلفوا معشرًا يحذون لبسهم أعمى من البهم بل أعمى من النعم»^(١)

ومضى الليل ليحيى بعد بدأ به يوم ٢٤ ذي القعدة ٣٠٩هـ / ٩٢٢م، من ٢٥ مارس
ليصم أواسط العصر العباسي ببقعة في تاريخه سوداء..

وقف الحلاج يستقبل حملة القيود والأغلال طروبًا ملحقة في عالم الوجدان، يحف به
من الملكوت إلا على خفيف روح عليا رفرت من حوله هامسة، بأن هذه القيود والأغلال
قلائد خلود..

ووضعت في عنق الحلاج الأغلال وتدلّت من عنقه إلى يديه فقديمه، ثم قيد من كعبيه
إلى ركبتيه بثلاثة عشر قيدًا، ولكن..

كيف يمكن أن تخرج الشرطة بالحلاج إلى باب خراسان، حيث المقصلة والمصلب
والسوط والسيف، والجماهير العارمة في الخارج ستنتزعه من أيدي الشرطة حتمًا؟

إذن، ليخرج الحلاج تحت طبي الاستتار..

يحدثنا لسان العصر عن هذا الحدث قائلًا:

(١) تاريخ الصوفية لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي. نشرة «ماسينيون» في «الأصول الأربعة» و«البداية حال
الحلاج ونهايته» لابن باكوبي الصوفي، نشرة «ماسينيون» في «الأصول الأربعة»، و«تاريخ بغداد» ج ٧.

«قال المقتدر لحامد بن العباس، بما أن القضاة قد أفتوا بقتله وأباحوا دمه، فليحضر محمد بن عبد الصمد رئيس الشرطة وليتقدم إليه يتسلمه».

ولكن، امتنع عبد الصمد عن ذلك، وذكر أنه يتخوف أن ينتزع منه! فأعلمه حامد أن يبعث معه رجاله حيث يصيروا به إلى مجلس الشرطة في الجانب الغربي. ووقع الاتفاق على أن يحضر ومعه جماعة من أصحابه، وقوم على بغال في زمرة موكب، ليجعل الحلاج على واحد منها، ويدخل في غمار القوم...

غيلة وخدعة..

وهكذا أخرج الحلاج.. أركب أحد تلك البغال وركب غلمان حامد حتى أوصلوه إلى الجسر، حيث تلقاه محمد بن عبد الصمد ورجاله^(١). وهناك..

هناك عند باب خراسان رأى الحلاج الخشبة والمسامير والمصلب الذي أعد ليصلب عليه، فضحك.. ضحك كثيرًا حتى دمعت عيناه، ثم التفت إلى القوم فجال فيهم ببصره، ثم انصرف عنهم رافعًا وجهه إلى «حبيبه» يناجيه:

«اللهم

هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي..

فاغفر لهم».

فإنك لو كنت كشفت لهم كما كشفت لي، لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت..

فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد^(٢)

(١) «تاريخ بغداد» ج ٨.

(٢) هذه الصرخة المستبقة تذكرنا بقول الإمام الرابع في ثبت الشيعة «علي زين العابدين». «يا رب علم لو أبوح به لظن قومي أنني أعبد الوثنا ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتون به حسنا»

واضح أن الحلاج، وهو في هذا الموقف، تطوف في نفسه.. «أن هذا الموقف ليس بِمِحْنَةٍ وإنما هو مِنَحَةٌ ممن هوى»... فهو ينفي عن محبوبه كل ظلم، وتحت تأثير حال من الوجد دائم يقوم على «نغم» أغلاله متغنياً..

«نديمي، غير منسوب إلى شيء من الحيف

دعاني، ثم حياني كفعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكأس دعا بالنطع والسيف»^(١)

إذن فليتجه المحب إلى محبوبه مُحَيًّا.

واتجه الحلاج ناحية «القبلة» واستقبلها.. فصلى ركعتين قرأ في الأولى فاتحة الكتاب والآية الكريمة القائلة: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب أيضاً والنص الكريم: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] فلما سلم بسط يديه بالأغلال إلى «حبيبه» متضرعاً مناجياً..

«اللهم

إنك المتجلّي عن كل جبهة، المتخلّي من كل جبهة بحق قيامك بحقي وبحق قيامي بحقك، وقيامي بحقك يخالف قيامك بحقي، فإن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية. كما أن ناسوتيي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيي غير مماسة لها.

وبحق قَدَمك على حدثي، وحق حدثي تحت ملابسي قدمك، أن ترزقني شكر هذه التي أنعمت بها عليّ..

والآن؟

الآن وقد فرغ الحلاج من مخاطبة «حبيبه» فقد آن لمحمد بن عبد الصمد أن يأتمر بأمر

(١) نص أبي الحسين الحلواني.

حامد بن العباس.. بيد أن ابن العباس الذي كان قد احترز من أن تلقى عليه التهمة وحده، كان قد احتاط للأمر، فأحضر الشهود وأوقفهم أمام المقصلة، وعلى رأسهم رئيسهم عبد الله بن مكرم، الذي اتجه ناحية شردمته يلقي إليهم بالسؤال التقليدي: «يقتل؟».

وبفحيح واحد أجابوا ذلك الجواب الذي كان قد لقن لهم: «نعم أقتله..»

ففي قتله صلاح المسلمين،
ودمه في رقابنا»^(١).

ورمق الحلاج هذه الشردمة بنظرة افترت خلالها شفتاه تجيبهم..
اقتلونني..

«اقتلونني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي»^(٢)

من ثم أتريدون قتلي؟ فإنكم لن تنالوا مني إلا غلافاً حيكاً من خيوط سرابية العنصر!
إنكم بحسبانكم قتلي في الواقع، تحلون إسامي من قيود صيغت من عناصر وهمية، وأما مني «أنا» فلن تنالوا شيئاً!

وأنى يمكن لكم أن تنالوا مني «أنا» شيئاً و«أنا» نفس، ولا عدم هناك يصيب النفس وهي، كقبس من الإله، طبيعتها الخلود..

كلا لن ينالني «أنا» العدم فإنني:

«هيكلي الجسم، نوري الصميم صمدي الروح ديّان عليم
عاد بالروح إلى أربابه» فبقي الهيكل في التراب رميم

(١) «الترزي».

(٢) ديوان الحلاج.

بهذا الدعاء فرغ الحلاج من مخاطبة «حبيبه» هذا الدعاء النافي لكل ما نعت به واتهم به.. فرغ من هذا الدعاء الذي سيظل يكبل ضمير الإنسانية بما اقترفت من ذنب نحو هذا القطب الجليل.

إن الحلاج لا يخشى الموت إذن!

فليعذب الحلاج قبل قتله

وصرخ حامد بن العباس..

ليجلد ألف سوط.

ثم..

تقطع يده.. فرجله

ثم اليد الأخرى ورجله الأخرى..

ثم..

ليرجم هذا الجسم الملقى على الأرض، المبتور الأعضاء، الغريق ينزف الدماء عندما يرفع على المِصْلَب.

وانتشر في أرجاء بغداد النبأ بأن الحلاج قد أخرج، غيلة وخدعة، إلى «باب خراسان»، وجاءت الجموع مستطارة الفؤاد يتلو، في تدفق، بعضها بعضاً لتشهد، على التتالي، أدوار عذاب الحلاج.. فلقد نفذت من أيدي هذه الجماهير الهائجة كل حيلة لانتزاع الحلاج من براثن هذه الطوائف العارمة من الشرطة، التي كونت سدوداً من أنفسها، بينما كان سوط ابن عبد الصمد قد بدأ يهوي على الحلاج..

ألف سوط هوت على جسد كان مسمع صاحبه قد التقط منذ زمن بعيد هذه الأقوال:

«ليس بصادق في دعواه، من لم يصبر على ضرب مولاه»^(١).

(١) «الحسن البصري».

«ليس بصادق في دعواه، من لم يشكر على ضرب مولاه»^(١).

«ليس بصادق في دعواه، من لم يتلذذ بضرب مولاه»^(٢).

«ليس بصادق في دعواه، من لم ينس الضرب في مشاهدة مولاه»^(٣).

ألف سوط تلقاها الحلاج بصبر فريد «وما استعفى ولا تأوه»^(٤) بل كان يقول مع كل جلدته: «أحد! أحد»^(٥).

ما هذا..؟

إن الحلاج لا ينطق ألماً، وليس هذا فحسب، وإنما هو قد علت شفثيه ابتسامة سخرية من تعذيب الجسد.. لم يفهم ابن عبد الصمد بأنه ليس هناك أي لون من ألوان الألم الجسدي يستطيع أن يطغي على روحانية الحلاج!.. لم يفهم ابن عبد الصمد بأن الحلاج قد أطرح منذ زمن بعيد الناسوت وشاع فيه اللاهوت، وغداً روحاً كف تأثرها بهذا الجسد، إنما ابن عبد الصمد قد استفز ثائرته أن يرى الحلاج منصرفاً إلى مناجاة «حييه» وكأنما وقع السياط على جسده كانت وقع إيقاع راح يتغنى عليها..

أحد. أحد

والآن؟..

الآن قد فرغ ابن عبد الصمد من عمله، فقد آن لأبي الحارث أن يتقدم ويقوم بدوره.. وتقدم أبو الحارث السياف، وقد استفزه هو الآخر أن يجد الحلاج واقفاً شامخ الأنف، فارتفعت يده بسيفه ليهوي به على وجه الحلاج بلطمة هشم بها أنفه وسال الدم، ورشاشاً انتشر...

(١) «شقيق البلخي».

(٢) «مالك بن دينار».

(٣) «رابعة العدوية».

(٤) تاريخ بغداد، ج ٨.

(٥) نص أبي العباس بن عبد العزيز: «كنت أقرب الناس من الحلاج حين ضرب وكان يقول... إلخ».

هذا المنظر البشع كان كفيلاً لأن يصيب تلامذة الحلاج وأصحابه ومريديه، الذين كانوا قد تابَعوا أفواجاً، بصدمة نفسية سرت منهم إلى الجماهير، فها هو أبو بكر الشبلي^(١) يطلقها صرخة مدوية ويمزق ثوبه! والشبلي إذ يمزق ثوبه ويصيح، فليس ليكون رجع صدى هذه الصيحة هياج الجماهير، فلقد:

«غشي على أبي الحسين الواسطي، وعلى جماعة من الفقراء المشهورين، وكادت الفتنة تهيج...».

ففعّل أصحاب الحرس ما فعلوا^(٢).

وأما ماذا فعل أصحاب الحرس، فهل يكون إلا الضرب على أيدي هذه الجماهير الهائجة، وإلا الإسراع بالإجهاز على هذا الولي الأكبر الذي كان صارفاً عن كل ما يدور حوله، بل وعن جسده نفسه هو بالذات.. فإن الحلاج الذي كان قد تلقى منذ فجر صباه دروس التأله في مدرسة الآلام، والذي كانت الحياة الروحية عنده قد تطورت إلى الذروة من التجريد من كل ما هو حسي قد وصل إلى «حال الفناء عن الوجود الخارجي» وذلك «بالفناء في الوجود الباطن»، بحيث استهلك فيه، فغاب عنه الوعي بالآلام عالم الخارج وآل إلى حال من اللاشعور الكامل به، وهذا حال لم ينفرد به الحلاج ولا يتفرد، وإنما هو الحال الذي يجنيه كل متصوف بلغ الذروة من المعراج الروحي، حيث يفنى عن الوجود الخارجي ويفقد إحساسه بالآلام الجسد، وفي هذا يقول «السري السقطي»:

(١) أبو بكر الشبلي (٨٦١/٩٤٥) أحد نبلاء مدينة «دومان» فهو نبيل تركي تعلق بالحلاج منذ تبدي أمامه في جامع بغداد تحت «قبة الشعراء» مرآة ينعكس عليها البهاء الإلهي الذي يضفي الإشراق على الوجه والصوت فانخرط في زمرة الأتباع وأفضى به انخراطه في «الطريق» إلى التنازل عن إقطاعه في «دومان» كما أدى به التصاقه بالحلاج إلى نبذ دراساته لمذهب مالك التي قد بدأها في شبابه في الإسكندرية. وهو إذ يقف اليوم بجانب الحلاج، فليس إلا ليرافقه حتى اللحظة الأخيرة وليس إلا ليمعن بعد ذلك في التقشف ويصبح بدوره قطباً من أرباب التصوف ومن أروع الأقوال التي تركها لنا ما يلي:

«التصوف، الجلوس مع الله بلا هم..»

«الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق...».

«الصوفية، أطفال في حجر الله...».

(٢) «حل الرموز ومفاتيح الكنوز» عز الدين المقدسي، (مخطوط برلين ٣٠١٠ ورقة ٢٩ و ٢٠١١).

«إن الصوفيَّ لو ضرب وجهه بالسيف وهو في حال الفناء، لما أحس بألمه»^(١).

هذا هو السر في لون هذا الصبر العجيب الذي تلقى به الحلاج ضربة السيف على وجهه، وليس هذا بمثار عجب، إذا تذكرنا أن الحلاج قد مرَّ بشتى التجارب من ألوان التصوف، وأنه، على وجه التخصيص، قد مارس أحوال التصوف إلى أعظم درجاته.. ومن ثمَّ فنحن لا نعجب أن نرى الحلاج، والسيف قد هشم أنفه والدم يخضب شبيهه وصدره، قائماً يتسمم؛ لأننا نعلم أنه غارق في «حال الفناء عن الآلام».. وإذن..

فلا سوط ابن عبد الصمد قد نال من الحلاج كـ «ذات» لا، ولا سيف أبي الحارث قد نال من الحلاج كـ «نفس» لا، ولن ينال هذا السيف من الحلاج كـ «روح» إذ يرتفع طاعياً ويهوي على يده فرجله فيده الأخرى ثم رجله الأخرى، فالحلاج الغارق في «الفناء» كانت قد تقطعت بينه وبين هذا الجسد أو شاج العلاقات.. لذلك...

«قطعت يده ورجلاه فما نطق»^(٢).

والآن؟

الآن؟؟

ليطرح، الآن، هذا الجسد المبتور الأعضاء، المهشم الأنف، النازف الدماء على المصلب، وليقيد بالحبال، ويدق بالمسامير، ويرفع لكي تبدأ أيدي صنعة حامد بن العباس وعلي بن الفرات ومفلح ومؤنس الفحل، بالرجم. وبدأت الأيدي الأثمة عملها.. ليندفع ذاك الذي كان قد شقَّ ثوبه مستطار الفؤاد يصيح:
ارجموه بالورد لا بالحجارة..

(١) «اللمع» للسراج.

(٢) كما بذلك يحدثنا شاهد عينان هو «عبد الله الحسين بن أحمد الرازي» رواه عنه «أبو بكر العطوفي».

وبين أولئك الذين كانوا يرمونه بالحجارة، شق الشبلي إلى الحلاج طريقه، وألقى إليه بوردة رافعاً إليه وجهه يناديه:

أهذا هو التصوف؟!

وانفرت شفتا الشهيد المصلوب يجيبه:

«ظاهرة ما ترى، وباطنه دق على الوري».

نعم،

«هو ما ترى... وسره؟.....خفي عن الوري...».

هذه الإجابة التي ألقى بها الحلاج إلى الشبلي من على مصلبه، إجابة تفعم القلب بالحزن وتفجر من العين الدمع.. فهي إجابة تعلن أن للحب شريعة مسطورة على جدران هذا الوجود، وفيها كلمات صريحة عن مصائر المحبين، أن المحب لن يكون أبداً على هذه الأرض من السعداء..

لقد قضى الحلاج السنين الطوال وهو يشاهد طيف «الحبيب».. الحبيب الممنوع الذي يراه في كل الوجود، ولا يظفر منه بشيء غير وقدة الشوق ولفحة الحنين، فلا عتب الآن وهو في أحضان هذا الحبيب الذي حفت به أنفاسه يناجيه معاتباً..
يا إلهي..

«إذ تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لم تتودد إلى من يؤذى فيك».

هذا العتاب هو انبعاث صوت داخلي نحو حبيب تغلغل حبه في أعماق الضمير.. حبيب أقبل يحتضن محبه بعد أن اختبر منه نهايات إنسانيته ويختطفه إليه من هذه الحياة الأرضية بنداء سماوي آخاذ ما بدأت أنغامه تتضح، شيئاً فشيئاً، في مسمع الحلاج، إلا وانفرت شفتاه تناجي هذا الحبيب في رجاء:

«يا من أعنتَ الفناء عليَّ

أعني على الفناء...».

ورحم المحبوب المحب فاستجاب للرجاء..

وبدأ عالم الظلال يمد من أمام عيني الحلاج، وبدأ النور يمتد ويسطع، وبدأ عالم الوهم في التواري، وبدأ عالم الحقيقة، بدأت الدنيا السرابية في التلاشي شيئاً فشيئاً من أمام ناظري الحلاج، بينما راح عالم آخر يدلف أمامه ويبرز ودنياه فيه مشعشة بالأنوار. إذن الآن يا إلهي قد:

«كفت ناسوتيتي استهلكت في لاهوتيتك»

يا إلهي:

«بحق.. لاهوتيتك أن تغفر لمن ابتغى قتلي»^(١).

هذه هي الإشراقة الأخيرة للحلاج، وهو يحتضر على الصليب، ممثلاً التجلي الأعلى للعشق الإلهي والتي عبر زفرة أنين أعلن بها شهادة التوحيد الإسلامية صاح بأعلى صوته: «حسب الواحد أفراد الواحد له»^(٢).

تلك هي العبارة التي كانت آخر ما فاه به هذا الشهيد، وهو في حال من الوجد تجاوز ببدنه حد الموت، ليمر ذلك اليوم وتمر بعده ليلة والحلاج غائباً عن طوره.

وجاء الغد.. صباح يوم الثلاثاء ٢٥ ذي القعدة / ٢٦ مارس ٩٢٢ والحلاج لم يزل بين العالمين... وهنا صدر أمر حامد بن العباس بأن ينزل من على المصلب لتضرب عنقه وهو يحتضر^(٣).

وهكذا....

(١) «الفوائح السبع» للقاضي الحسين بن الميذي. مخطوط أسعد أفندي ١٦١١ (ورقة ٦٠) و«مرصاد العباد» لنجم الدين الرازي. مخطوط باريس، مضافة فارسية ١٠٨٢ (ورقة ٦٨).

(٢) «تاريخ بغداد» ج ٨، وأيضاً رواية الشبلي.

(٣) لو علم ابن العباس أن نفس هذه القتلة ستكون له يوم دارت الدائرة عليه فقتل أفضع قتلة وأوحشها، بعد أن قطعت يده ورجلاه وأحرق داره وتجاوبت الشفاه ببغداد تقول: «أدركته دعوة أبي العباس بن عطاء». راجع «تاريخ بغداد» ج ٨.

وهكذا تلقت الأبدية الحلاج وحولته إلى نفسها، بعد محنة استغرقت من الزمن ثمان سنوات وسبعة أشهر وثمانية أيام!

هنا...

هنا يجب أن نقف للحظة نستعرض ذلك المشهد الحزين... إننا اليوم إذ نستعيد ذكرى ذلك اليوم الذي هوى فيه سيف أبي الحارث على عنق الحلاج وهو يحتضر، فليس إلا ليرف علينا صمت حزين يفجر «دم الروح» من الأجفان، وليس إلا لتمر بنا لحظات من الزمن نستعرض خلالها ما قد حدث بعد هذا الحدث..

ذا هو الرأس المشجب بالدماء يعلق على الجسد وتنصب يداه ورجلاه إلى جانبه، ومن ورائه أفق غيمات يستمطر الدمع على هذا العالم..
«ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر»^(١).

ثم...

ثم حمل الرأس إلى أم الخليفة، هذه السيدة الحلاجية المذهب التي كانت قد أعلنت إقامة الحداد، عامًا كاملاً، على الحلاج..

ولعام كامل ظلت أم الخليفة محتفظة بالرأس، وصمت الحداد مخيم على أرجاء قصرها، بينما كان الحداد على الحلاج قد تجاوز هذا القصر إلى قصر نصر القشوري كبير الأمناء الذي استقر على نزعتة و«تجرأ» وأعلن، جهارة، الحداد على هذا الشهيد «المظلوم» بل وتجاوز الحداد قصر القشوري إلى سائر دور أجباء الحلاج وأتباعه ومريديه، ومن كانت دار الحلاج تجاوز دورهم^(٢) حتى أمست ببغداد في حداد على الحلاج، بينما كان هذا الحداد كان قد تجاوزها إلى الخارج، حيث كان له أصدقاء كثيرون وأتباع لا حصر لهم، وكانت لهم معه مراسلات تأتيه منهم إلى بغداد تناديه بمختلف النعوت والأسماء..

«تاريخ بغداد» ج ٨.

(٢) من أحبه وأقربهم إلى قلب الحلاج كان «خوراو زاد» بن فيروز البيضوي، وفي بغداد هناك قوم كانوا يسمونه «المصطلح» بل وإن أحدهما «الحسين بن منصور».

فمن الهند، التي كانت تناديه «بالمغيث»، يأتي إلى بغداد نحيب الحداد على الحلاج، ومن بلاد ما بين «تركستان»، التي كانت تناديه بالمقيت، ينساب إلى مسمع بغداد نسيج البكاء حداداً على الحلاج، ومن خوزستان، التي كانت تناديه بالشيخ حلاج الأسرار، يدوي في مسمع بغداد أنين النواح حداداً على الحلاج، ومن البصرة، التي كانت تناديه بـ «المجبر»، يتردد في مسمع بغداد عويل الحداد على الحلاج.

ومن كل ركن من أرجاء العالم الإسلامي ترامت إلى بغداد أخبار إعلان الحداد على الحلاج لتقض هذه الأخبار مضجع رجال المقتدر وفي مقدمتهم حامد بن العباس الذي ما ترامى إلى مسمعه أن خراسان، خراسان التي كانت تنادي الحلاج بـ «المميز»، قد هبت تعلن الحداد على الحلاج بثورة نائرة تطلب الثأر، فليس إلا لينطلق ابن العباس فاقد الصواب يأمر بأن تُحمل الرأس إلى خراسان، ويُطاف بها في النواحي ردعاً للثائرين للحلاج..

«وحمل الرأس إلى خراسان وطيف به في النواحي»^(١).

وأما كيف انتزع «الرأس» من ذلك الكنز «لدى أم الخليفة»، فسؤال مطوي الجواب عنه في صدر الزمن، فلا نص هناك ينبئنا إلا بأن «السيدة» قد أقامت موضع «مصلب الحلاج» ضريحاً رمز للحلاج.. هو هذا الضريح القائم حتى اليوم غربي بغداد شاهداً خالداً على ولاية الحلاج، ومن حوله ينساب الزمن، بين وهج الشفق وألق الغسق.

مترنماً بقدسية صاحبة..

من حول هذا الضريح الرمزي يطوف منا الفكر ورياح الخلد تتجاوب من حوله أصداء وتدوي بأن من الحلاج لم يبق إلا ذكره، وقد حفرت على جبين الزمن.. فنحن لا نطوف إلا حول ضريح رمزي، ولا نعلم في أي مكان من خراسان قد دفنت الرأس.. هذا عن «الرأس» أما الجسد فقد..

«لف في بارية وصب عليه النفط وأحرق..»

(١) «تاريخ بغداد» ج ٨.

وحُمِلَ رماده على رأس منارة لتنسفه الريح»^(١).

بالهواء الساري على صفحة الدجلة امتزج رماد الحلاج، فغاب من الحلاج كل أثر للجسد..

ولكن..

الحلاج ولئن كان قد غاب جسداً، فقد شع روحاً ملأ إشعاعها كل الوجود.. فعبّر المد الزمني قد أرسل الحلاج فكره إشعاعاً ومن هذا الإشعاع اتخذت يد الزمن مداً فسجلت.. له صورة غدا بها الحلاج ملء الأفواه في صدر القرن الرابع الهجري، وغدت آراؤه وأفكاره شغل الطبقة المفكرة في تلك الحقبة من السنين، وامتد منها إلى الأجيال التي تبتعتها حتى هذا الجيل، فلقد شاع اسمه في أرجاء هذه الدنيا، فصورته رسمت بألوان التقديس معلقة على جدران الوجود.. وأمام هذه الصورة نقف خاشعين نتبين من معالمها قوة هذا الولي وحيويته الروحية والأثر العظيم الذي كان له في نفس جيله وفي نفوس الأجيال التي أعقبه، وهذا مما يدفع بنا إلى إلقاء نظرة مقتضبة من خلال هذا المنشور الزمني، على هذا الأثر العميق الذي طبع طابعه الحضاري في دائرة الفلسفة الإسلامية والتصوّف الإسلامي.

أولاً:

أثر الحلاج في التفكير الفلسفي الإسلامي

تدين الفلسفة الإسلامية للحلاج بمستحدثات أهمها تلك النظرية التي أحدثت انقلاباً عظيماً في التفكير الإسلامي، وهي القائلة بوحدة العنصر الوجودي..

يتجلّى هذا الأثر أول ما يتجلّى في الشيخ الرئيس «الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا»^(٢) كما نتبينه في تلك النصوص الصوفية التي جاءت متوجة لفلسفته كنتيجة

(١) أبو بكر الشبلي.

(٢) ولد «ابن سينا» عام ٣٧٠ هـ أي بعد مصرع الحلاج بإحدى وستين سنة.

حتمية لتفتح عيناه على تعاليم أستاذه «ابن أبي الخير» القائل:

«إن الموت على مصلب الحلاج ميزة الأبطال».

لا جدال في أن كل دارس لفلسفة «ابن سينا» ولمذهب الحلاج، يدرك تمام الإدراك أن «الشيخ الرئيس» عندما سطر فلسفته كان الحلاج يطوف على جبينه، ومن حول فكره يحوم، وفي مسمعيه كان صوته يهتف: «لأنوار نور النور في خلقه أسرار...».

من هنا جاءت فلسفة «ابن سينا» فلسفة إشراقية تقوم على أساس فكرة الإشراق الآتي من «نور النور» نور النور الذي هو نبع كل نور وهو الأول، الله..

ومن هنا جاءت فلسفة «ابن سينا» تقوم بأن إشعاع «نور النور» هو الظاهرة المولدة للوجود ولكل ما يمر به هذا الوجود من موجودات..

ومن هنا جاءت فلسفة «ابن سينا» تقول بأن «نور النور» قد صدرت «أنوار» تدرجت في التنازل حتى «النور» «واهب الصور».. ولما كان «ابن سينا» يعتبر العقل نوراً مجرداً، فقد عرف هذه الينابيع النورية المتحدرة بعضها من بعض بأنها «عقول مجردة».. وعن الله بفيض مباشرة وضرورة العقل الأول وابتداء من هذا «العقل الأول» فيفيض الفيض الإلهي عقلاً آخر، وهكذا حتى الأخير الذي يقف به «ابن سينا» عند العدد العاشر. ولما كان هذا الأخير هو الذي صدر عنه الكون وتصدر عنه النفوس، فإنه «عقل فعال» وتكون هذه الأنفس، وهي بطبيعتها عقلية، عقول منفعة.. ثم لأن هذه «العقول المنفعلة» صادرة عن العقل الفعال، فهي قديمة وغير قابلة للفناء^(١). فإن كل نفس من هذه «النفوس المنفعلة» نفس إلهية وجوهر قائم بذاته مستغل عن البدن مغاير له، ولذلك عليها أن تتنبه على حقيقتها وتتجرد من المحسوسات حتى يمكنها استشعار ماهيتها وتتجلى على حقيقتها مرآة صافية ينعكس عليها الإشراق الآتي من نور النور، الواحد السرمدى.. الله^(٢).

(١) راجع «الإنسان الكامل» للجيلي، و«السفينة لطالبي طريق الحق» للجيلي (مخطوط برلين) وراجع أيضاً، فصل «الإنسان الكامل» للأستاذ نيكلسون.

(٢) راجع «العينية» أشهر قصائد «ابن سينا» في جوهرية النفس. ورسالة في معرفة النفس الناطقة ويقائها، منشورة مع «رسالة أحوال النفس» لابن سينا، والشفاء «ورسالة في دفع الغم من الموت» لابن سينا.

ولما كان عقل الإنسان عقلاً منفعلاً بمعنى أنه يتقبل المعرفة العقلية من «العقل الفعال» فعند ذاك يكون عالمًا معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدًا لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحق ومتحدًا به^(١) وحينذاك «تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئًا من مبدأ الكل»^(٢) وحينذاك تصير النفس عالمة بأسرار القلوب، وعارفة بما تضمهره الضمائر وما تنطوي عليه الصدور، وهذه هي حالة «الكشف» التي يصير إليها العارف، ولذلك «إذا بلغت أن عارفًا حدث عن غيب.. فصدق، ولا يتعسر عليك الإيمان به، فإن لذلك مذاهب الطبيعة أسبابًا معلومة»^(٣). وتقوم هذه الأسباب الطبيعية على أصول ثلاثة هي: ارتباط «العقل الفعال» «بالحق الأسمى» ارتباطًا ضروريًا لانبثاقه عنه وارتباط النفس الإنسانية «بالعقل الفعال» ارتباطًا ضروريًا لانبثاقه عنه. ولما كان العقل الفعال قد انبثق عن «الواحد الأول» فهناك اتصال وثيق بين الحق، تعالى، وبين هذا «العقل» الذي حصل منه هذا الكون العنصري، كما فاضت عنه الأنفس وعن طريق هذه الصلة يدرك الأمور الجزئية عن طريق الإشراق الآتي إليه من النور السرمدي، وهذه المعرفة تنعكس في مرآة النفس عند اتصال عقل الإنسان به «ونحن سنبينه لك بزيادة كشف فتعلم كيف نعلم الغيب»^(٤). فإن «الحدس» قد يشتد في بعض الناس وهؤلاء هم الأقطاب من الأولياء فإنما «العارفون المنزهون»، إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى^(٥) وذلك إذا بلغك أن عارفًا حدث عن غيب فصدق ولا يتعسر عليك الإيمان به، ولذلك فإنه «إذا بلغك أن عارفًا أطاق بقوته فعلًا أو تحريكًا أو حركة تخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلًا في اعتبارك مذاهب للطبيعة»^(٦).

(١) «رسالة معرفة النفس الناطقة» منشورة مع «أحوال النفس».

(٢) «رسالة معرفة النفس الناطقة» منشورة مع «أحوال النفس».

(٣) «الإشارات» ج ٣ و «النجاة» ج ٣.

(٤) «النجاة» ج ٣. (٥) «الإشارات» ج ٣.

(٦) «الإشارات» ج ٣ و «النجاة» ج ٣.

ويقوم هذا السبب الطبيعي على أصل واحد هو القوة التي يستمدّها العقل المنفعل أو الإنسان من وظيفة العقل الفعال، فإنه لما كان العقل الفعال هو الذي حصل منه هذا العالم العنصري وهو نفسه «واهب الصور» فلا يستبعدن بعد ذلك على ذلك الإنسان الذي يكون قد اتحد به أن يستمد منه قوة على تشكيل بعض عناصر هذا العالم، وإعطائها الصورة التي لها تريد. ليس بغريب على هذه النفس أن تصبح قادرة على فعل أمور تخرج عن المجرى الطبيعي للأمر، كما يحكى عن بعض هؤلاء الأقطاب، إنه كان يستسقي للناس فيسقون، أو كما تناقلت الشفاه عن الحلاج، من أنه كان يأتي إلى الساغبين بالطعام، وإلى من كان يراه جديرًا بالعون كان يلقي الدرهم أو الدينار^(١).

هذه الوثبة من التصوف التي جاء بها ابن سينا في فلسفته الإشراقية القائمة على فكرة أن ظاهرة إشعاع النور السرمدى هي الظاهرة المولدة الأصلية للوجود، وهذه النصوص الصوفية التي توج ابن سينا بها فلسفته، وهذه التفسير التي تصف صدق «الأحوال» التي ينالها أقطاب أهل التصوف هي، مجتمعة، لا تؤيد تأييدًا عقليًا ظاهرة التصوف عامة والتصوف «الحلاجي» خاصة فحسب، وإنما هذه الفلسفة الإشراقية نفسها هي رجع الصدى لذلك الفكر الذي سطر «الطواسين».

وهنا نبدأ نستبين الأثر العميق الذي تركه الحلاج في الفلسفة الإسلامية، فإن مذهبه هذا هو الذي أدخل في هذه الفلسفة فكرة الكثرة في الوحدة، أو مبدأ التغاير في الوحدة المطلقة، وكان السبب في ذلك الانقلاب العظيم في التفكير، كما كان نفسه السبب في تلك الوثبة من التصوف الطبيعي التي جاء بها ابن سينا وقاد بها التصوف من بعده نحو وحدة الوجود «استنادًا إلى القول بوحدة العنصر الوجودي المتكثر من هذا «العقل» الذي أنار الحلاج به الأرجاء الإسلامية، عندما جعل «النقطة النورانية» وجعل هذه النقطة النورانية هي نفسها «النور المحمدي»..^(٢).

(١) راجع «رسالة الفعل والانفعال» ففيها تفصيل ذلك مع ذكر أمثلة كثيرة، وراجع الفصلين في «مقامات العارفين» وفي الآيات التي أتى بها الأولياء والأنبياء في «الإشارات والنبهات».

(٢) «طاسين السراج».

أثر العلاج في التصوف الإسلامي

التصوف الإسلامي يدين للحلاج بمستحدثات أهمها «نظرية الإنسان الكامل» وعقيدة «النور المحمدي» أو «الكلمة الإلهية المشخصة في الصورة المحمدية»، فالحلاج هو الذي أسلم الأجيال وترّا يعزف عليه الصوفية أشجى ألحان الحب الإلهي في «رحاب النور المحمدي» حتى حدّ «الفناء»، وهذا الأثر يتجلى بوضوح كامل في فلاسفة الصوفية وشعرائها، كما نراه في «الجيلي» وفي «ابن عربي» وفي «ابن الفارض» تجليه في «الغزالي» وفي «الرومي» وفي «العطار»، وعلى وجه التخصيص في ذلك الشهيد الآخر «السهروردي» الشيخ الشاب صاحب مذهب الإشراق.

من الحلاج تناول عبد الكريم الجيلي الفكرة عن «الإنسان الكامل» وصاغها نظرية كاملة، ووضع هذا «الإنسان الكامل... مرآة الحق»^(١) في إطار سني دخلت به فكرة «الكلمة الإلهية المشخصة في الصورة المحمدية» جميع رحاب المذاهب الإسلامية.

ومن الحلاج تناول محيي الدين بن عربي «كلمة الحق» وعقيدة «التنزيه والتشبيه» عندما جاء بمذهب وحدة الوجود، وأوّل «اللاهوت والناسوت» بأنهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة لا فرق بينها إلا في صفة واحدة هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق سبحانه وتعالى «فالحق المنزه هو الخلق المشبّه»^(٢).

(١) راجع «الإنسان الكامل» للجيلي. و«السفينة لطالبي طريق الحق» للجيلي. (مخطوط برلين) وراجع أيضاً، فصل «الإنسان الكامل» للأستاذ نيكلسون.

(٢) راجع «ترجمان الأشواق» لابن عربي.

ومن الحلاج تناول أبو حامد محمد الغزالي «مشعل» النور المحمدي و«فكرة المطاع» فهو إذا يمثل «المطاع» بالصورة المثالية المسماة «الحقيقة المحمدية» أو «الروح المحمدي» ويقول عنه: «إن نسبته إلى الموجود الحق (الله) كنسبة الشمس إلى النور المحض، فإنما هو قد جعل المطاع «بذلك هو نفسه هذه الكلمة الإلهية المشخصة في الصورة المحمدية» في نفسها المقالة التي أدخل الغزالي بها التصوف إلى داخل صرح الدين الإسلامي نفسه، عندما ردد رجع صدى ذلك القلم الذي سطر «الطواسين» فقال: «النور المحمدي منيع العلم الباطن ومصدر كل وحي وإلهام».

ومن الحلاج تناول «عمر بن الفارض» وهو «سلطان العاشقين»، البحث عن الله بواسطة «الحب» وهو إذ يحدثنا عن ارتفاع النفس التدريجي على جناح هذا الحب حتى بلوغها الذروة في «المعراج الروحي» عبر الحالات الثلاثة: «حالة الصحو» حيث يميز المحب بين وجوده ووجود المحبوب، و«حالة السكر» حيث ينعدم الفرق بين اللاهوت والناسوت، و«حالة صحو الجمع» وهي حالة الشهود التي يشعر فيها الصوفي باتحاد مباشر بالله، ويصف هذه الحالة بأنها عبارة عن «اتحاد تتبخر فيه الشخصية الإنسانية وتحل محلها المحبة الإلهية إلا محدودة وأن «هذا الاتحاد يصبح تجرداً تاماً تشعر فيه النفس أنها لم تكن غير واحدة، فليس إلا لنسمعه مردداً رجع صدى كلمة «أنا الحق» بكلمة «أنا هي»^(١).

ومن الحلاج تناول «فريد الدين العطار» الفكرة الجوهرية عن الله وعن الإنسان، بل وكأنما حلت فيه روح الحلاج عندما خلد إلى الآيات التي تصف الحق سبحانه صفات فيها معنى الشمول والعموم. فإذا كانت الآية تقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُؤْ فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فينتج مما تقدم أن الله في كل مكان، وليس في مكان في كل جهة وليس في جهة. ثم إذا كانت آية أخرى تقول: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، فينتج مما تقدم أن الله ليس في العالم ولا العالم خلو منه، ليس محدوداً في العالم وليس خارجه، وإذا كان

(١) راجع «التائية الكبرى» و«التائية الصغرى» لابن الفارض.

الحق تعالى، كما وصفه القرآن ظاهر وباطن، فلا يكون هذا الظهور إلا من هذا الخفاء وهذا الخفاء من هذا الظهور. وعلى ذلك فلا يكون العالم إلا تجليه «كل ما ترى في العالم ليس إلا صورة من تجليه. قوته في كل ذرة وكأن كل ذرة تصيح لست بذرة إن يكن كل شيء في العالم مظهرًا لله فليس في العالم صغير ولا كبير فالذرة فيها الشمس والقطرة فيها البحر. وإن شقت ذرة وجدت فيها عالمًا وكل ذرات العالم في عمل لا تعطيل فيها، فيكون العالم هو تجلي الله.. كالشعاع من الشمس وكالصورة في المرآة»..

وهذه نظرية تؤيدها الآية التي تصف الله قائلة بأنه ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور: ٣٥] فالله «ضوء لا يعلم كيف يضيء» ضوء عجيب.. كأنه «شمس تلقي على الأرض مئات آلاف من الظلال وهذا الخلق من ظلالها». وكما يحق كل شعاع من الشمس أن يقول أنا الشمس فقد قال الحلاج تحت هذا المعنى نفسه «أنا الحق» وأما أنا فأقول تحت هذا المعنى نفسه «أنا الله.. أنا الله».

وأما أول شعاع صدر عن هذا النور، فقد كان «النور المحمدي» نور الرسول صلوات الله عليه^(١).

ومن الحلاج تناول «جلال الدين الرومي» نظرتة إلى الصلة بين الله وبين الإنسان وإلى الله نفسه وإلى الإنسان وأودعها تلك القصائد التي يصف فيها اتحاده المباشر بالله. فأما عن الصلة فهذا قوله «إن المسجد الذي بني في قلوب أولياء الله معبد للجميع لأن الله فيه». وأما عن الاتحاد فهذا قوله: «إن الله هو ما تراه في بعين قلبك.. فإذا رأيتني فقد رأيته.. وإذا عبدتني فقد عبدته وسبحت له.. فلا تظن أنني شيء غيره» فإن «كل ذرة في الوجود مرآة تعكس صورته.. فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه. هو وحده الظاهر وأنت الباطن»^(٢).

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعددا

(١) راجع مختار نامه «الكليات» و«ميلاج نامه» و«بيسر نامه» و«منطق الطير» للعطار.

(٢) ديوان شمس تبريز للرومي. والمثنوي للرومي، وديوان جلال الدين الرومي ترجمة طبعة جلاسكو سنة ١٩٠٣.

ومن العلاج تناول «يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي» الخيط الأول الذي بمقتضاه ارتبط بتيار الاتجاهات الصوفية المنبثقة عن تعاليم العلاج، فما مذهب الإشراق إلا فكرة تقوم على أن ظاهرة إشعاع النور الخالص هي الظاهر المولدة الأصلية للوجود، والكشف عن الوجود، وذلك بالاستناد إلى القرآن، فإن الأساس القرآني لمذهب الإشراق هو هذه الآية: ﴿لَهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور: ٣٥] ولذلك انظر إلى الأشياء كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية. وأما إذا أردت لذلك تفسيراً، فاعلم أنه لله، وهو هذا النور الأصيل، أنوار صادرة عن نوره وهي في شفافيتها وفي إشعاعها المتبادل تذوق لذة النور الأصيل. إنها لكائنات ولا يمكن أن يتحدث عنها بضمير الغائب وأن يشار إليها بقول «هو»، و«هي»، إياه لأن النسبة هي «نسبة الجوهر القائم إلى الموجود الأول القيوم» فلكل ماهية معشوقها الذي تشناق إليه في العالم الأعلى، وهذا المعشوق هو «نور قاهر، وهو سببه وممده، وواسطة بينه وبين الأول تعالى، من لدنه تشهد جلاله»^(١).

وهذه النسبة تتكرر في «الكون كله» وتترتب نسبتها في الكائنات من النور الأصيل وعبر هذه الأنوار القاهر التي قد صدرت عنه كما لا تزال تصدر هذه الأنوار أو الإشعاعات هي النفوس، وهذا هو السر في استشعار النفس الغربية في جسد خاضع للفناء ولافساد، بينما هي نفسها طليقة من الفناء وخارجة عن المكان والزمان وطبيعتها الخلود، ومن هنا يتضح أثر العلاج في السهروردي، وكيف أشرقت صيحة أنا الحق عن حكمة الإشراق، ونفهم لماذا بدأ حياته الروحية بنغمة من شعر العلاج في التوحيد، وقضى العمر يتغنى بها بمتنوع الألحان:

لأنوار نور النور في الخلق أنوار وللسر في سر المسرين أسرار^(٢)

(١) راجع «هياكل النور» للسهروردي.

(٢) «ديوان العلاج» رقم ٣٣.

والآن..

ها هو ذا الحلاج، وذا هو أثره في آفاق الفكر والروح..

في دائرة التفكير الفلسفي ترك الحلاج أثره، بل، وتغلغل هذا الأثر، وامتد على مدى الأيام إلى حيث امتدت الفلسفة الإسلامية نفسها.. ولما كانت الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على عالم الفكر الإسلامي وحده، بل تجاوزته إلى عالم الفكر العالمي، حيث أنارت أرجاء واسعة فيه وتركت طابعها في فلسفاته، من ثمَّ كان المذهب الحلاجي أساساً لبحوث فلسفية بعيدة المدى، ففكر الحلاج يشغل مكاناً مهماً في الحضارة الفكرية العالمية.

وفي دائرة التصوف الإسلامي ترك الحلاج أثره، بل وعمق هذا الأثر حتى لجح إلى داخل صرح الدين الإسلامي نفسه، حيث مع كل كلمة تنطق باسم «النور المحمدي» يشع هذا الأثر ويتألق، وهذا مما يحتم على العالم الإسلامي الاحتفال بيوم استشهاده كـ «ولي» ارتفع إلى أعلى سمت الولاية وجاء بلون من التصوف في الإسلام فريد.
وحقاً..

حقاً، لأن كان الحلاج قد غدا طيفاً يطوف على جبين الزمن ذكره، فعلى جدران الوجود لم تزل معلقة له صورة غير باهتة منها المعالم والألوان.. صورة بها يعلق الفكر، فتشف الأضواء الزمنية من حول صاحبها، ويتجلى الحلاج كما كان.. ثورة في الفكر.. وثروة في الروح.. بينما تستعيد الذاكرة له حياة تمثل لحظة جوهريّة في تاريخ الفكر والروح في الإسلام..



أهم المراجع العربية

- «بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» «ماسينيون»
«أربعة نصوص عن العلاج» «ماسينيون»
«أخبار العلاج» «ماسينيون»
«الطواسين» «ماسينيون» و «كراوس»
«بداية العلاج ونهايته» لابن باكويه. «ماسينيون»
«تاريخ بغداد» ج ٨.
«طبقات الصوفية» «عبد الرؤوف المناوي»
«كشف المحجوب» «الهجويري»
«لطائف الإشارات» «القشيري»
«محاكمة العلاج وقتله» «مسكويه»
«اللمع» «أبو نصر السراج»
«طبقات الصوفية» «أبو عبد الرحمن السلمي»
«الإشارات الإلهية» «التوحيدي»

«طبقات الصوفية»	«الهروي»
«التعرف لمذهب أهل التصوف»	«الكلابذي»
«الأنوار القدسية في معرفة قواعد التصوف»	«الشعراني»
«حلية الأولياء»	«أبو نعيم الأصفهاني»
«عقلاء المجانين»	«أبو القاسم النيسابوري»
«الملل والنحل»	«الشهرستاني» ٣ أجزاء
«الرياضة وأدب النفس في آداب الصوفية»	«الترمذي»
«صفة الصفوة»	«ابن الجوزي»
«المنقذ من الضلال»	«الإمام الغزالي»
«معارج القدس في معرفة النفس»	«الإمام الغزالي»
«مكاشفة القلوب»	«الإمام الغزالي»
«المحبة والشوق والأنس والرضا»	«الإمام الغزالي»
«مناهج العابدين»	«الإمام الغزالي»
«ترجمان الأشواق»	«ابن عربي»
«لطائف الأسرار»	«ابن عربي»
«تذكرة الأولياء»	«فريد الدين العطار»
«هياكل النور»	«السهروردي»
«النقط والدواير»	«لابن حمزة»
«الإشارات والتنبيهات»	«لابن سينا»
«نفحات الأنس»	«جامي»
«مروج الذهب»	«للمسعودي»

«الذهبي»

«ميزان الاعتدال»

«أفلوطين عند العرب»

«محمد إقبال»

«تجديد التفكير الديني في الإسلام»



الفهرس

٥	فيوضات الدراسة
٢٥	الحلاج في مهده الزمن
٤٠	الإسماعيلية
٤٥	حركة القرمط
٤٨	المذهب القرمطي
٥٥	الإطار الروحي لحياة الحلاج
٦١	الزهد الإسلامي الأول
٧٩	التصوف الإسلامي
١٣٧	نظرية «المعرفة» عند الحلاج
١٥١	نظرية الحلاج في الاجتماع
٢٠٦	أثر الحلاج في التفكير الفلسفي الإسلامي
٢١١	أثر الحلاج في التصوف الإسلامي
٢١٩	أهم المراجع العربية