الفصل الثاني

الحلول والاتحاد

تمهيد

نعرض في هذا الفصل والذي بعده لعملية الشطح المذهبية التي أضفت على الشطح سمة عقلية أبعدته عن الوجد الصرف وأدنته من المذاهب العقلية، تلكم المحاولة التي بدت مغمورة بلهيب العاطفة عند الحلاج وابن الفارض ثم هدأت كثيرا عند ابن عربي ليعلو صوت العقل على حس العاطفة وهي تمثل -عند الثلاثة ومن شابههم- النوع الثالث من أنواع الفناء وهو الفناء عن وجود السوى الذي وقف له ابن تيمية بالمرصاد على أبواب كل مسلك من مسالكه الحلولية والاتحادية والوحدوية.

وأحب أن أعلن عن خطتنا العامة في هذه الدراسة والتي تتجه إلى الأهداف البعيدة للألفاظ وإلى مراميها ومضامينها دون القصور على مجرد النظر إلى ظاهر اللفظة وصياغتها، كما أننا سنتخطى الألفاظ الموهمة إلى الألفاظ الشارحة والكاشفة، ثم إلى العبارات المدافعة المنزهة لنحصل بذلك على تصور صحيح للمذهب حتى إذا ما جاء الحكم الخاص على كل فكرة أو العام على المذهب برمته كان حكما أدنى إلى الصحة منه إلى الفساد وقصور النظر والأخذ بالظنة، وكان حكما لا يتجاوز القدر الخارج من الأفكار أو الألفاظ ولا يتعدى المحتمل منه إلى غيره، وأننا لا نغفل في هذه الدراسة الألوان المسبوغة بالخروج عن الأصول الإسلامية خروجا لا يحتمل الشك ولا يختلف عليه باحث واقفين مع أعداء هذه الأفكار من المحيط الصوفي وإلى أي مدى تعادوا؟ وعلى من وما انصب العداء.

أما الخطة الخاصة فهي أننا نعلم أولا أن الحلول والاتحاد ينبعان معا من إيمان

بالاثنينية ومن وجود خالق ومخلوق، الآخر يسعى إلى الاتصال بالأول عن الطريق التصفية والاستعداد الكامل الذي يتناسب مع تلك الدرجة العليا من العلاقة باللـــه، ولكن التحقق بهذين النوعين يتم من الأعلى للأدنى وهبا واصطفاء في الحلول ومن الأدنى للأعلى كسبا واجتهادا في الاتحاد، أي إن الأول جذب ومنحة والثاني كسب وسلوك، وهذا ما يميزهما كنوعين مستقلين من الأفكار أول الأذواق وسنبتدئ بالحلول مبينين أقسامه العينية والوصفية والأحكام الخاصة بكل منها.

الحلول العيني

يقسم الحلول إلى عيني ذاتي أو صفاتي وهو ما كانت ذات اللـــه أو صفاته حالة في شيء ما، فإن شمل الحلول كل الموجودات سمي حلولا عينيا مطلقا أو عاما وإن اقتصر على المصطفين من الأنبياء والمقربين من الأولياء فهو عيني خاص. والعيني المطلق حكاه الكعبي عن الحسين بن محمد النجار من الجهمية حيث قال: الباري تعالى بكل مكان ذاتا ووجودا لا على معنى العلم والقدرة[1]، كما وجد عند الطريقة الصوفية -اسما- المسماة بالحلمانية التي أسسها أبو حلمان الفارسي الحلبي[2] وادعى أن اللـــه يحل في كل صورة حسنة مضيفا الحلول إلى نطاق أقل مما كان عليه عند النجارية وأن كل شيء مباح لمن يعرف كيف يعبد هذه الصور التي يحل فيها الحق، وما ادعوه تحريف لقول السلمانية في التجلي الإلهي[3].

وأقدم صورة للحلول المطلق نجدها عن الرواقيين الذين استبقوا من الأقانيم الأفلاطونية الثلاثة (اللـــه - العقل - الروح) أقنوم العقل وسموه الله. وجعلوه منبثا في العالم وأقاموا مذهبا حلوليا، بوضوح نرى اللـــه والكون فيه ليسا إلا

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ٨٢.

(٢) قيل إنه كان من تلاميذ أبي سالم البصري (٢٩٧هـــ).

(٣) انظر دائرة المعارف الإسلامية ج٨: ٥٣، ٥٤ والسلمانية أتباع أبي سالم (٢٩٧هـــ).

واحد. فالله ليس شيئا آخر غير روح العلم الذي ينتجه وينظمه ويحركه[1]

أما الحلول العيني الخاص أو المقيد فيوجد لدى المسيحيين على اختلاف في الامتزاج بين الملكانية والنسطورية واليعقوبية من كون اللاهوت والناسوت صار طبيعة واحدة أو بقيت الطبيعتان منفصلتين مع الحلول، وقد انتقل هذا المذهب المتوارث من الفلسفة الإغريقية في التثليث عند أفلاطون وفيلون، ومن الفلسفة الشرقية عند المصريين إلى المسيحية ثم ردده غلاة الشيعة في القول بحلول الله في الإمام علي أو بحلوله في أئمتهم ورؤسائهم[2].

وقد حارب الإسلام أشكال الحلول على اختلافها مبينا في وضوح بطلان التثليث فقال: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾[المائدة:٧٣]. وبطلان ألوهية العبد: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة:١٧، ٧٢]. ويمنع الغلو في الدين ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾[النساء:١٧١]. ودعا إلى تنزيه الله وأنه فوق عباده ومن ورائهم محيط وغني عن العالمين وفصل بين الخلق والحق في مجال الحدث والقدم، والافتقار والاستغناء، والبداية والنهاية، والأزل والأبد، والفناء والبقاء، والتغيير والتحول، وعدم جواز ذلك بالنسبة إلى الله سبحانه.

---

(١) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية جوتييه ١٢٢ وتاريخ الفلسفة اليونانية: كرم، ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) الملل والنحل ابن حزم ج١: ٤٩، ٥٣ والملل والنحل للشهرستاني ج١: ٢٠٣ – ٢٠٦ وراجع الفرق الآتية (الهاشمية البيانية والرزامية السبائية الكاملية والعلبائية والعينية والمنصورية والخطابية والهشامية، والنصرية والإسحاقية والإسماعيلية وكلها قالت بالحلول والتناسخ.

كما حذر الرسول المسلمين أن يصلوا به إلى ما وصل المسيحيون بعيسى إليه فقال: «**لا تطروني كما أطرت النصارى المسيح بن مريم ولكن قولوا عبد الله ورسوله**» ولذا رفض المسلمون كل هذه الأفكار ولم يرتضوا إلا نوعًا واحدًا من الحلول هو حلول الروح اللطيف في الجسم الكثيف لقوله سبحانه: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [ص :٧٢]، ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾[التحريم:١٢]، أما حلول الحق بذاته في الأجسام فمرفوض وباطل على الإطلاق.

وما يقال في الحلول العيني يقال في الاتحاد والوحدة العينيين لأن الفارق بينها فرق في الشكل لا في الأصل والمنبع ولذا نرى الباحثين وكثيرًا من العلماء يخلطون بينهما.

الصوفية والحلول العيني

اتفق الصوفية السلفيون والسنيون على بطلان الحلول العيني الذاتي وما يشبهه من الاتحاد العيني والوحدة العينية وسنسوق الآن مواقف الصوفية إزاء الحلول الذاتي بصفة عامة ثم نفرد لكل من الحلاج وابن الفارض في هذا الفصل حديثًا خاصًّا لنرى لون الحلول عند أولهما والاتحاد عند الآخر، ونحدد مواقف الصوفية حسبما اتضح لنا في نقاط:

أولاً: لكي يميز الصوفية بين الحلول العيني هذا وبين الحلول الوصفي الذي نتحدث عنه بعد ذلك سموا الذاتي عين الحلول أو حقيقة الحلول وقالوا: إنه انطباق جوهر على جوهر أو جسم على جسم أو عرض في جوهر، واعتقاده خطأ محض وسفاهة صرفة[1] ويقول ابن عربي:

فلكل عقد في الحلول علامة وبها تحلى نفسه إذ يأتي

(١) معراج السالكين للغزالي ٢٧٩ ضمن مجموع.

حـــتى يقولـــوا إن هـــذا ربـــنا جـــل الإلـــه عن الحلول بالذات[1]

ثانيا: واستدلوا على هذا البطلان بالنقل كما سبق وبالعقل في صور أدلة متعددة منها ما ساقه السراج مبينا أن حلول الشيء في الشيء مجانسة لهذا الشيء الذي حل فيه واللـــه بائن من الأشياء، والأشياء بائنة منه بصفاتها، ليس من شيء لأنه صنع الأشياء، كما قال رسول اللـــه ﷺ في جوابه على قريش، ولو حل في العالم عامة لكان العالم آلهة، أو لو حل في النفس البشرية خاصة مهما كانت درجة تصفيتها وهي حادثة للزم أن يكون جسما من ناحية[2] ولصح انقلاب الحقائق وخرج الإلـــه عن كونه إلها وصار الحق خلقا والخلق حقا وصار المحال واجبا فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبدا[3].

وأيضا للنفس حد تقف عنده وذلك الحد هو عين عبوديتها، ونحن لا نعرف الحدود الذاتية للـــه وما بين أيدينا إلا آثاره فإذا اجترأ العبيد وتعدوا حدود اللـــه وحد الشيء يمنع ما هو منه أن يخرج عنه وما ليس منه أن يدخل فيه، وكذا حد العبودية وحق الألوهية فمن تعدى حده فقد ظلم نفسه ﴿ **وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ** ﴾[ص :٧٢]، ومن يتقها ﴿ **فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ** ﴾ [الأعراف :٨][4].

ونحن لا نستطيع أن نتحد بالنور الحسي أو يحل فينا لأنه غير مكيف فما بالك بالنور الأزلي الذي لا يكيف.

الـــنور يمنعـــنا مـــن أن نكـــيفه فـــيكف مـــن لا لـــه كيف فيتحد

---

(١) ديوان ابن عربي: ١٧٠.
(٢) معراج السالكين ٢٧٩.
(٣) الفتوحات باب الأسرار.
(٤) الفتوحات ج٢: ٢١٢ : ٢٥٤، ج١: ١٤٦.

الكيف والكم من نعوت الجسوم وما هناك جسم ولا حال ولا عدم[1]

وأنية الحق بسيطة وأنية المخلوق مركبة فاتحادهما أو حلول إحداهما في الآخر محال[2] قال سبحانه: ﴿ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ [النور:٣٥].

وكل ما في السماوات والأرض ملكه وأثر قدرته ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [البقرة :١٠٧]، ولذا فكل لـــه أسلم ﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [آل عمران: ٨٣]، ولـــله يسجد ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ ﴾ [الرعد: ١٥] والكل عبده ﴿ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴾ [مريم: ٩٣] ومن صفات السماوات والأرض أنها تنفطر منه وتنشق وتخر الجبال هدا (مريم٩٠) وأن الأرض تتبدل والألسنة تتغير وتختلف (إبراهيم ١٨، ٢٣ الروم).

والحق يستحيل عليه ذلك كلـــه ولو حل فيها لاستحال عليها العبودية والتغير والتبدل والاختلاف، أو تحول الحق إلى صفاتها تعالى اللـــه عن ذلك علوا كبيرا، وبالتالي فما أوجد اللـــه العرش أو كون الأكوان إلا اقتدارا عليها وإظهارا لأسمائه وصفاته لا لتكون محلا لذاته أو للافتقار إليها[3].

ثالثا: وأبرز الصوفية جانب الفصل بين المخلوق والخالق من خلال ما أظهروه من تنـــزيه كامل للمولى سبحانه إذا أفسحوا بما لا يدع مجالا للريب عن أن اللـــه لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) شجرة الكون لابن عربي: ٦ : ١٨.

والانتقال، ولا تحلـــه الحوادث ولا تعتريه العوارض، غير مكيف ولا متمثل ولا متحيز ولا متبعض ولا محسوس ولا ملموس وباختصار هو منـــزه عن صفات المحدثات كلها[1].

ولاموا بعنف القائلين بالحلول الذاتي لعدم الفصل بين الذات والمخلوقات أو بين الصفة وهي القدرة وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر حتى ولو كان القائل بالحلول هذا يترنح تحت قوة الوجد وغلبته[2]. كما حمل ابن تيمية حملة شعواء على الذين سووا بين وجود اللـــه ووجود المخلوق أو بين فعل اللـــه وفعل العبد أو الصفة والصفة أو جعلوا الموجودين واحدا[3] متحاملا على كل من بدرت منه أية لفظة يشم منها واحد من هذه المعاني معتمدين في ذلك على قولـــه سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١].

الحلول الوصفي

هذا النوع لا يقوم على حلول أو اتحاد الذات الإلهية بصفاته في ذات أخرى إنما يقوم على الاعتراف بحلول تأثير فعل اللـــه في العبد واستجابته لما يطلبه الحق فيحب ما يحبه ويبغض ما يبغضه ويفعل ما يأمره ويتجنب ما ينهاه عنه ويوالي من يوالي ويعادي من يعادي ويكون دائما موافقا لربه فهذا المعنى حق وهو حقيقة الإيمان[4] ويسمي ابن تيمية هذا النوع مرة أخرى بالاتحاد النوعي الحكمي مستدلا بقولـــه ﷺ فيما يرويه عن ربه «**من عاد لي وليا....**» إلى آخر الحديث ومتأثرا في ذلك بما نقل عن السراج والغزالي وغيرهم من الصوفية السنيين الذين

---

(١) انظر التعرف ٢٤ وقواعد العقائد ١٩ وروضة الطالبين ١٢٣.
(٢) اللمع: ٥٤٢ والإحياء ج٢: ٢٥٧.
(٣) الرسائل والمسائل ج١: ٦٠ - ١٢٠
(٤) نفسه ج١: ١٠٢.

جوزوا الحلول وما شابهه بمعنى ومنعوه بمعنى، أباحوه بمعنى تأثير الله في العبد وبمعنى حلول الإيمان به والتصديق له، والتوحيد والمعرفة وهذه أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم لا هو بذاته أو صفاته يحل فيهم[1] وبمعنى الانفعال والايجاد ووقوف الإشارات والحركات عليه سبحانه[2]، وهو ما عرف عندهم في مصطلح آخر باسم فناء الفناء، ومن هذا الجانب نقول لم يفترقا لدوام افتقار المخلوقات إليه ومن جانب الحلول الذاتي نقول لم يجتمعا.

كما أنهم إزاء هذا غضوا النظر عن الألفاظ وتجاوزا عن ظاهرها ما دامت بواطنها ومقصود أصحابها صحيحة فقالوا عن تلك الحالة التي نحن بصددها إنها ليست حلولا بالمعنى الوضعي للفظ وإنما هي تشبهه فقط وتسمى بلسان المجاز حلولا وبلسان الحقيقة توحيدا، ولم يستطع ابن تيمية رغم ضحته الكبرى حول الحلول والاتحاد أن ينكر هذا اللون الصوفي أو النوعي أو الحكمي كما أطلق عليه، مستندا في ذلك إلى حديث الولي السابق وبحال حارثة بعدما نور الله قلبه وبمعنى النظر الإلهي إلى قلب المؤمن حسبما ورد في الحديث. كما يسند الحلول الوصفي كثير من الشواهد القرآنية الدالة على الخلق والهداية والمن والعطاء وإسناد كل إليه سبحانه وتعالى.

وإلى هنا نكون وقفنا على جذور صحيحة وأصول واضحة أو مدخل ضروري لفهم حلول الحلاج الذي راحت رقبته ضحيته بعدما تضاربت الآراء من حوله وقبل عند البعض ورفض عند البعض، كما أن ما قدمناه يصلح بالقطع مقدمة لا بد منها لفهم الاتحاد والوحدة عند ابن الفارض وابن عربي، والآن معا إلى الحلاج.

---

(١) اللمع: ٥٤٢ ومعارج السالكين: ٢٧٩.

(٢) نفسها.

نظرة على الحلاج

سأدع الجانب التاريخي عن الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) وأتعرض لما يتصل موضوعيا بأقواله في الحلول، وما ينم عن شخصية الحلاج، فأرى أنه كان بلا شك ثائرا متقلبا متلونا كثير الترحال من فارس إلى البصرة إلى مكة وبالعكس ثم إلى بلاد الهند وما وراء النهر وتركستان ثم العودة إلى بغداد متنقلا في بداياته من سهل بن عبد الله إلى عمرو بن عثمان المكي إلى أبي يعقوب الأقطع إلى الجنيد مثيرا للخلاف أينما حل لا يرعى حرمة شيوخه على غير عادة رجال الطريق.

وقد استفاد على ما يبدو من رحلاته البلدانية وتنقلاته بين المشايخ كثيرا من العلوم النافعة وغير النافعة كما كان جريئا مفصاحا عما يدور بنفسه غير عابئ بنقد الأفراد أو الجماعة بل كثيرا ما تعمد إثارة الخاصة والعامة مثلما أخبر أنه ذهب إلى الهند ليتعلم السحر يدعو به إلى الله، ومثلما كان يتعمد إظهار ما ليس في داخله أمام محدثه سترا لحاله، وتبع هذه الجرأة وهذه الثقافة التي تأثر بها في جولاته أن استخدم لغة ذات طابع يتناقض مع ما عليه المجتمع من عقيدة وحذر في السلوك والألفاظ لدى غيره من العلماء والشيوخ[1].

لهذا كله انقسم العلماء من حوله فريق يبدعه كالجنيد وعمرو بن عثمان وأبي يعقوب وأبي عبد الله المغربي وإبراهيم بن شيبان وغيرهم، وآخر يجله كأبي العباس بن عطاء وأبي عبد الله بن خفيف وأبي القاسم النصراباذي والشبلي.

وأغلب الظن أن عداء بعض الشيوخ له كان يرجع إلى أمور شكلية أو شخصية بينه وبين هؤلاء العلماء أو تتصل بشخصيته المتعالية التي لا تعبأ بالرسوم

---

(١) نفس المراجع السابقة

الخاصة أو العامة، وأن اتساع العداء لـــه خضع لمركز الجنيد المرموق بين الصوفية وبينه وبين الحلاج ما قلناه، والذي يدلنا على أن العداء كان شكليا ما نجده عند الغزالي حين هاجم أفكاره في معراج السالكين بينما دافع عنه في مشكاة الأنوار، وقد أثبت هذا ابن خلكان، أو أنهم كانوا يخشون على المريدين من أفكاره خصوصا في بداياتهم كما ظهر من ذم ابن عطاء أمام مريد في عام ثم مدحه في القابل فلما سئل أجاب أنه خشي الفتنة على المريد في البداية[1].

وعلى كل فسيظل الاختلاف قائما حولـــه ما بقيت أقوالـــه ولن نعثر على الكلمة التي تقطع جذور هذا الاختلاف من أساسه، وكل ما يستطيعه الباحثون هو تعميق الخلاف بتوسيع الفجوة بين الحلاج وبين العقيدة السنية الواضحة المعتدلة، أو تضييق الهوة بمحاولة الفهم والتقريب والتأويل وحسن النية، ونحن مع هذا الفريق استنادا إلى ما قلناه في تأويل الشطح وإلى ما ثبت من التفرقة بين الحلول العيني والوصفي، وإلى ما أعلنه الحلاج نفسه في إزاحة التهم والإبهام عن شطحاته وعباراته، وما أبرزه من بيان الحلول الوصفي وأنه حلول أسرار وقرب لا ذات، وأيضا ما ختم به عقيدته من التنـــزيه التام للـــه الذي يبعده عن رحاب الحلوليين الذاتيين قطعا، وأخيرا ما ينبغي اعتباره رغم كل ما قيل عن قصده في التمذهب وهو أنه كان صاحب جد شديد.

من فوهات الحلاج:

هفت نفس البسطامي إلى علاقة أشد قربا من اللـــه فراح يقرب بشطحه من الرحاب على نحو ما رأينا وغرق ثم غرق وتاه مرتميا في رحاب الألوهية دون أن يذكر شيئا عن الحلول أو يتلفظ بموهماته صراحة، ثم جاء الحلاج وتلقف الخيط

(١) نفس المراجع السابقة .

ونسج على منواله شريطا ذا خيوط ثلاثة:

(أ) إحداها جارى فيها البسطامي وتشبه به في محاولات التداني والقرب واستخدام الألفاظ بوفرة مثل قوله:

يا كل كلي ويا سمعي ويا بصري يا جملتي وتباعيضي وأجزائي
يا كل كلي وكل الكل ملتبس وكل كلك ملبوس بمعنائي[1]

والمتدخل بمفرده فهما وتأويلا لهذه النصوص قد تقبل أقواله وقد لا تقبل وقد تقترب من مراد القائل وقد تبتعد ولكن حينما يرتكز على فهم صاحبها الذي يسوقه في مواقف أخرى ويستخدم طريقة الموازنة بين النصوص تبدو فهومه ومحاولاته أقرب إلى القبول منها إلى الرفض، وهذا ما سنسلكه في رحلتنا الصعبة مع الحلاج وتبعا لهذه الخطة نراه يقول شارحا الأبيات السابقة بألفاظ تحوي ما سبق وتكشف عنها فيقول:

حويت بكلي كل كلك يا قدسي تكاشفني حتى كأنك في نفسي
أقلب قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتي منه وأنت به أنسي[2]

فكلية الكل والاحتواء ليس مراد بها احتواء ذات محدثة لذات قديمة أو إلباس الذاتين في إهاب واحد، ولكن الاحتواء أو اللبس نوع من المكاشفة المقربة حتى كأن القريب في نفس المقرب من باب التوهم الموجود في قوله ﷺ «**كأنك تراه**» لا من باب الحقيقة الاحتوائية، ولذا ما يزال الحلاج يقلب قلبه في السوى الدال على وجود الاثنينية الفاصلة بين المخلوق والخالق، فلا يرى إلا الوحشة من هذه الكائنات.

أما حينما ينظر لقدرة الله فيها فيأنس بها لما فيها من تأثير الحق وإيجاده لا

---

(١) أخبار الحلاج : ١١٥.
(٢) نفسه ٤٨.

لكونه بذاته فيها، وفي هذه المحاولات الأولية مازالت شكوى البعد تؤرقه ومازالت أنيته لم تتخلص بعد من كدرها لتحس مذاق القرب الصحيح، ولذا ينشد صارخا من مزاحمة الأغيار التي تعوق وصله وتعرقله فيقول:

بيني وبينك إني يزاحمني ... فارفع بإنك إني من البين[1]

وإذا كانت آلام البعاد تحز في قلبه فإنه من الطبيعي أن يكون هناك وجهين: وجها بشريا محدثا ووجها إلهيا بفضله وعطائه، أو ذاتين: ذاتا مفتقرة تبحث وتحترق لقرب الذات الغنية التي تدق عن الوصف وتغيب عن الأبصار، وإن حلت فإنما تحل في القلوب والضمائر بالحضور والتجلي للأولياء بحيث إن رأوا شيئا رأوا الله معه لا على سبيل الاشتراك والممازجة بل كما يظهر الصانع في مصنوعه[2] من حيث الافتقار حسبما شرح هو بنفسه أقواله الآتية:

هوية لك في لأذيتي أبدا ... كلي على الكل تلبيس بوجهين

يا سر سر يدق حتى ... يجل عن وصف كل حي

وظاهرا وباطنا تبدى ... من كل شيء لكل شيء

يا جملة الكل لست غيري ... فما اعتذاري إذا إلي[3]

وكيف أعتذر إليك من شيء فعلته وما لي وجود إلا بك فوفقني لصالح الأعمال وأفنني عن الاعتذار والمعتذر منه بالبقاء مع المعتذر إليه لأنه ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد:٣].

فقد قدم الحلاج لنا أفكاره وأذواقه في هذا اللون فيها بعض التلبيس ولكنها

---

(١) أخبار الحلاج : ٥٧ : ٨٧ : ٨٨، وانظر كتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي ج٢: ٩٠.

(٢) المراجع السابقة نفسها .

(٣) أخبار الحلاج : ٥٧ : ٨٧ : ٨٨، وانظر كتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي ج٢: ٩٠.

خالية من ألفاظ الحلول صراحة. ولم يتركها لنا بدون تفسير وشرح بل تحمل بنفسه تبعة الإظهار عما تعتمل به روحه من معان ومن تفرقة بين الحق والخلق بما يرفع نسبه الحلول أصلا إليه.

(ب) وتخطى الحلاج هذا المقام إلى مقام توحيدي ثان فاجأنا فيه بألفاظ «وحدني» وباللبس وبالمزج وذكر لأول مرة لفظتي اللاهوت والناسوت مما يجعل هذا الحال وسطا في حياة الحلاج بين بداياته السابقة وبين قفزته الأخيرة إلى التصريح بالحلول، يقول في أبيات ثلاثة متماسكة المعنى تماما:

وحدني واحدي بتوحيد صدق ... ما إليه من المسالك طرق

أنا الحق والحق للحق حق ... لابس ذاته ما ثم فرق

قد تجلت طوالع زاهرات ... يتشعشعن في لوامع برق[1]

والبيت الأول يتحدث عن التوحيد الصادق الذي تسد كل الطرق إليه إلا طريق الجذب به والذي كان سببا في أن الله وحده به وصرفه إلى ذاته دون بقية الخلائق أي جعل الوجهة واحدة، وليس في البيت مشكلة، ولكن المشكلة تطرأ في البيت الذي بعده حينما يذكر أنه حق والحق للحق حق، ويصرح بأنه لابس ذاته بلا فرق، ومن اليسير حلها بشيء من التأويل أو الفهم لقوله: أنا الحق إلى آخره إذ يصير العبد حقا بإحقاق الحق له وإخراجه من ظلمه العدم إلى حيز الوجود، ومن تيه الضلالة إلى نور الهداية والرعاية والتوفيق، ويصبح آنذاك دليلا على الحق وعلى قدرته كما تنطبق عبارته، والحق المخلوق للحق الخالق حق بمعنى شاهد ودال، وإنما اكتسب المخلوق المؤمن الحقية لكونه ما خلق إلا بالخالق (الآيات الأنعام ٧٢، الحجر ٨٥، النحل ١٣، العنكبوت ٤٤) وغيرها كثير.

---

(١) نفس المرجع: ١٣٦.

ولأنه تشرب قول اللـــه ودعوته وآمن بها وهي حق (يونس ٣٥، هود والرعد ١٢٠، الحجر ٦٤، الإسراء ١٠٥) ونظائرها وفير في كتاب اللـــه سبحانه، فالأدلة تشير إلى كون العبد حقا باعتبار خلقه وهدايته لا باعتبار ذاته ومرجع الحقيقة في الأصل إلى الله.

وأما قول الحلاج: لابس ذاته، فالمراد لبس التجليات الذاتي وورودها على العبد بدليل ما ساقه في البيت الثالث عندما أحس بالخطر يكمن في إبهام الشطر الثاني من البيت الثاني فأردفه ببيت ثالث يزيل الإشكال فقال موضحا: قد تجلت طوالع زهرات... إلى آخره، هذا مع العلم أنه في هذا الدور الوسط يثير المشاكل بصورة أكثر من ذي قبل، خاصة ما ورد على لسانه يفيد الحلول الجرياني كقوله:

وجـــدت نفســـك من نفسي بمنـــزلة هـــل المصـــافاة بين الماء والراح[1]

وما يشبه الحلول السرياني في نشيده:

مزجـــت روحـــك في روحـــي كما تمـــزج الخمـــرة بالمـــاء الـــزلال[1]

وبشيء من التأمل مع ألفاظ البيت الأول نرى أنه استعمل «وجدت» الداخلة في مذاق الإيمان والتوحيد، والواردة في قولـــه ﷺ «**ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان**» فهو وجود ذوقي لا مكاني، وقد فصل بين النفس الإلهية والنفس البشرية بمنـــزلة ولو حلت أولاهما في الأخرى لقال وجدت نفسك عين نفسي أو هما واحد، ثم حدد نوع العلاقة بين النفسين بأنها المصافاة الرامية إلى إخلاص الود لـــه سبحانه مع الصدق في الشعور كما هو مفهوم الكلمة لغة[2]. والتي تحمل معنى الاصطفاء الموجود في القرآن للأنبياء (آل عمران ٣٣، النمل ٥٩، الأعراف ٤٤) والعام لكل المقربين من البشر (فاطر ٣٣، الحج ٧٥) وتفيد

---

(١) نفسه .

(٢) أقرب الموارد ج١: ٦٥٢، ٦٥٣.

أنه لولا هذه العلاقة القائمة على الجذب والحب ما كانت حياة المعرفة، كما أنه لولا الماء ما كانت الحياة العامة لكل كائن وما كان للراح قيمة، ولولا الحق ما كان للهيكل البشري مراح، ولكن جرى ماء العلم الهداية فطهر العبد وصفاه فصيره ذا علم وفقه وقرب وود وإخلاص، فالصلة صلة خلق وعلم وحب لا ذات بذات.

والمزج في البيت الثاني مزج معنى بمعنى كما تشير إليه كلمة الروح، وبه انتظمت الأجزاء وظهر التركيب خلقا وسمت الصفات خلقا كما يقول ابن عربي: هو محو صفات العبد بتجلي الصفات الإلهية لـــه وقيامه بحق صفاته حتى يكون العبد مسمى بأسماء اللـــه تعالى... ويكون الحق سمعه وبصره[1].

وضرب اللـــه مثال الشجر الأخضر وما يحوي من ماء ويبسه دليلا على إحياء الخلق وإماتتهم بقدرة اللـــه فقال: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ [يس: ٧٩، ٨٠]. وكما تحدث في معرض آياته الكونية فقال: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴾ [الرحمن: ١٩،٢٠]. وكل من المثالين يحويان حلول شيء في شيء بتصريف القدرة.

وقد يقول قائل: إن الحلول فيهما ليس حلول حق في خلق ولكن خلق في خلق نقول: هو كذلك لكن من جمع بينهما وأحل أحدهما في الآخر..؟ هي القدرة بلا شك حتى كان أثر من آثارها في أثر آخر وهو ما عناه الحلاج بحلول التجليات في الهيكل ليعلم ويعرف، ولذا ختم هذا الدور ببيت يؤكد فيه المعاني الواردة ويقف به على عتبة الدور الأخير من أذواق وفكر الحلاج، ينشد:

ســـبحان مـــن أظهـــر ناســـوته ســـر ســـنا لاهوتـــه الثاقـــب

---

(١) فصوص الحكم: ٧٢.

ويوضح أن الناسوت إنما ظهر بسر سنا اللاهوت لا ذات اللـــه، والأسرار ليست عين الذات بل هي آثارها يقول في طاسين الأسرار: إنها نازعة منه وإليه[1] ومنه فازعة وإليه نازعة[2] ومع أنه استعار الناسوت واللاهوت من المسيحية إلا أنه استعملها استعمالا بعيدا عن امتزاجهما الحلولي في الدين المستعار منه، ولنسمعه وهو يوضح العلاقة بينهما توضيحا لا يدع مجالا للريب في أنه حلول وصفي لا ذاتي فيعلن: إن قيامي بحقك ناسوتية وقيامك بحقي لاهوتية. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها وهو إشارة لما جاء في القرآن والحديث من قيومية اللـــه على السماوات والأرض ومن أمرنا بالقيام له[3] وأكاد أجزم أمام قوة ووضوح هذه النصوص الشارحة لمحط الاتهام لديه بأن ما قالـــه لا يعدو فناء العبد وتلاشي ناسوتيته تحت سلطان الحق في فعلـــه وتدبيره، بعيدا عن التهم التي كيلت على المصلوب والتي نشأت من سوء الفهم والظن معا ومن القصور في نظرة الشمول لأقوال الحلاج مجتمعة وموازنتها موازنة صحيحة..

(ج) وانتقل الحلاج بعد هذين اللونين إلى ذروة فكرته فأظهر ما كان مستخفيا، وأفصح عما كان خبيئا، ووصل إلى صورة المذهب الوجدي الممزوج بالصنعة العقلية قليلا، وإذ به يطالعنا بألفاظ الحلول صراحة حال كونها ملفوفة في ثوب الهوى مشحونة بالعاطفة يقول:

أنـــا مـــن أهـــوى ومـــن أهوى أنا لـــيس في المـــرآة شـــيء غيرنـــا

---

(١) أخبار الحلاج : ٢٣، ٣٣ والأسرار.

(٢) نفسه .

(٣) ارجع إلى الآيات (٢٥٥ البقرة ٢ آل عمران) وقول رسول الله: أنت قيوم السماوات والأرض. وقال لنا «قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا اللـــه مثنى وفرادى».

قد سها المنشد إذ أنشده نحن روحان حللنا بدنا[1]

وينشد البيتين في صورة أخرى:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[2]

ويتلاعب بالألفاظ إلى حد الغموض فيشطح:

لست أنا ولست هو فمن أنا ومن هو هو
لا وأنا ما هو أنا ولا أنا ما هو هو
لو كان هو ما نظرت أبصارنا به له
ما في الوجود غيرنا أنا وهو وهو وهو[3]

إلى أن يقول في هذا اللون:

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال[4]

وقبل أن نخوض غمار هذه الجولة نقف معه عند بعض العبارات في هذه الأبيات ونستهلها بقوله: ليس في المرآة.... إلى آخره، واثقين أن الذي في المرآة صورة الذوات لا الذات، وصورة العبد هي ما انعكس على هيكله من وجود صادر من الله سبحانه، وعندما نتتبع ما جاء في القرآن عن الروح نجد أنها أطلقت بمعنى جبريل وبمعنى الوحي وبمعنى روح القدس الذي نفخ في مريم وبمعنى الروح الذي يسري في البشر وبمعنى الرجاء والرحمة في قوله سبحانه: ﴿ وَلَا

(١) أخبار الحلاج : ١٣٩، ١٤٠.
(٢) أخبار الحلاج: ١٣٩، ١٤٠.
(٣) نفسه .
(٤) نفسه .

تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ﴾ [يوسف:٨٧]. وبمعنى الخلق كصور ابن آدم أو الهداية التي تحيا بها القلوب أو ما كان فيه من أمر اللـــه حياة بالإرشاد كما جاء في الآية: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾[النحل:٢]. أو يراد بها النور والإيمان والبرهان والهدى والنصر كما في سورة المجادلة: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾[المجادلة :٢٢].

ومن اليقين أن الحلاج أراد بإحدى الروحين روحه الخاصة به، وليس يعقل أنه أراد بالروح الأخرى جبريل أو عيسى أو الوحي كما لم يرد بها الذات الإلهية لأنه لم يطلق عليها أصلا كلمة روح وبالتالي فما قصد في قولـــه (نحن روحان حللنا بدنا) إلا الروح بالمعاني التي بعد ذلك من الهداية والرحمة وغيرها، ومن منا لا يعشق الروح بهذا المراد؟ ومَن من الصالحين يخلو منها؟ بذا نكون قد وقفنا على توضيح أخطر بيتين اتهم بسببهما الحلاج بالحلول، وأيقنا أنه قصد حلول الأسرار لا الذات، وهو ما حدا السهروردي البغدادي على حمل البيتين نحو تبديل الصفات وترقيها واكتساب المنح من اللـــه بعد إزالة الموانع والحجب[1] ودفع ابن عربي أن يصرفهما إلى حلول المعاني والنظر القلبي كما هو رأي أبي مدين[2] وإن كنا نؤكد أنه لا رأى بعد حجة القرآن التي اطلعنا عليها.

وطبقًا لما أعلناه في بدء حديثنا عن الحلاج من أننا سنصغي القول والسمع إلى أقوال الحلاج ذاته وسنتحسس مواطن التوضيح والشرح لمذهبه ونوازن بينها، سندعه الآن يدافع عن نفسه إزاء هذا الدور الخطر شارحًا فكره وعباراته وأذواقه معلنا التفرقة بين الحق والعبد والتنـــزيه الكامل لـــه سبحانه، وإلى أي مدى تكون العلاقة الإلهية؟ وما أذواقه؟

---

(١) عوارف المعارف: ٢٤١.

(٢) محاضرة الأبرار ج١: ١٣٩ : ١٩٨.

(١) التفرقة والتنزيه

وقف الحلاج غائصا في وجده الذي كان ينتابه كثيرا حسبما حدثنا مشاهدوه كإبراهيم بن فاتك وابن حداد المصري وعلى بن مردويه[١] عن حالته وانفعالاته، فقال مناجيا مولاه: يا رب الأرباب، يا من لا تأخذه سنة ولا نوم، رد إلي نفسي لئلا يفتتن بي عبادك يا من هو أنا وأنا هو لا فرق بيني أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم[٢].

فالمناجي مستهلك في المناجى مخطوف من نفسه دمغه الحق فإذا هو زاهق، ومع ذلك فالتفرقة واضحة بين مخاطب ومخاطب، ومازال الحدث حدثا والقدم قدما، والمحدث متعلق بأستار القدم في الجمع نازل إلى بحار العدم في الفرق، فما انفصلت البشرية عنه -جمعا- ولا اتصلت به[٣]، فرقا لعلة الحاجة واستحالة اتصال ذاتنا بذاته لكونه منـــزها عن الحلول بالمكان أو التعلق به أو الزمان أو الأين أو الوقت أو الجهة والعلل والنقائص، وهو واحد لا من حيث العدد ولا كواحد، وليس لـــه حد ولا بعد ولا ابتداء ولا انتهاء متوحد بالقيام، وقيامه بالعدل لا بالاعتدال، وبعده بالعزل لا بالاعتزال،وحضوره بالعلم لا بالانتقال، وغيبته بالاحتجاب لا بالارتحال.

وإني أحيل الباحثين إلى النص رقم (١٣) من كتاب أخبار الحلاج لنرى كيف كان الفصل والتنـــزيه واضحين مما يدحض ادعاء أعدائه في رميه بالحلول الذاتي كما يقطع الشك باليقين في قوله: لا يمازجه شيء ولا يخالطه غير... ومن ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن اللـــه تفرد

---

(١) انظر أخبار الحلاج: ٢٦ : ٢٨ : ٣١ : ٣٢ : ٤٦ : ٥٢.
(٢) نفسه: ٢٤: ٣٠.
(٣) نفسه .

بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء، وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث، والذي يأخذ العرض لا يكون إلا جوهرا[1] والذي لا يفارق الجسم لا يكون إلا جسما، والعرضية والجوهرية الجسمية مستحيلة على اللـــه تعالى، لأنه سبحانه نور السماوات والأرض، وهو كما قال رسول اللـــه «**نور أني أراه**» ومثل هذه النظرة من التفرقة والتنـــزيه تتنافى بالكلية مع القول بالحلول الذاتي.

(٢) من اخترق احترق

للسالك مجال يعمل فيه هو القيام بالأمر والنهي ومدارج يترقى بينها ويظل سابحا في ساحتها دون اللحاق بالذات نفسها، والطالبون -عند الحلاج- كالفراش يحومون حول المصباح دون اقتحامه وإلا احترقوا، ومبلغ وصولهم إلى حق الحقيقة لا حقيقتها[2]. وحقها مرادف لعلوم اليقين الشاملة للمنح والمواهب الربانية ولذا فهي مخلوقة، فإذا حلت في العبد فما حل إلا مخلوق[3] في مخلوق يقول في طاسين الصفاء: فالحقيقة.. والحقيقة خليقة، دع الخليقة لتكون أنت هو أو هو أنت من حيث الحقيقة، ولفظة الحقيقة الأولى التي هي خليقة مراد بها الحقائق النورانية التي يكاشف بها السالك ويكون كأنه هو من تلك الحيثية لا من جهة الذات. والخليقة الثانية قصد بها حجاب المخلوقات والعوائق والعلل التي يجب إزالتها لكي يدرك السالك مراده. ولذا قال: دع الخليقة.

وإذا سمى الأسرار حق الحقيقة، وقال: إن تلك الحقيقة تنال السالكين وهي خليقة فإن الحق سبحانه وتعالى هو حقيقة الحقيقة ومعناها شيء لا تغيب عنه

---

(١) طاسين التنـــزيه وطاسين الأزل وأخبار الحلاج ٧٦: ٤٣: ٢٨: ٣١: ٣٨.
(٢) طاسين الفهم.
(٣) نفسه.

الظواهر والبواطن ولا تقبل الأشكال[1]، وهو بذاته وراء الحقيقة المخلوقة وهي دون الحق[2] وإن نـــزلت من لدنه لأنها هبطت على العبيد فلا تتجاوز استطاعتهم، واللـــه وراء ذلك لغيرته على ذاته، ولهيبته اللتين يمنعان اقتراب العبيد إلى حرمه مهما كانت رتبتهم.

فهـــا هو نبي اللـــه موسى لما قضى الأجل وترك الأهل وصار لحقائق النبوة أهـــلا أعطي الخبر وحرم النظر للذات وإذا رضي المهتدي بالخبر فكيف لا يكون المقـــتدي عـــلى الأثر، ورسول البشرية ﷺ حين وصل إلى حق الحقيقة ترك المراد واستسلم وقال «**سجد لك سوادي وآمن بك فؤادي**» ولما أرتقى قال «**لا أحصى ثـــناء علـــيك**» ولما دنا قال «**أنت كما أثنيت على نفسك**»[3] مع أنه أعلم الناس باللـــــه وقـــد قطع المدارك سلوكا ويقظة وحسا ومع هذا لزم العجز، ووصف بالعـــبودية في أعظم رحلة عرفها تاريخ المقربين، وفي لوامع هذه الأدلة التي ساقها الحـــلاج نفسه يفصح عن صريح مذهبه، وثمرة تجربته وذوقه فيقول: هذا سري «ذا» و«ذا» حقـــيقة[4]، وذا إشـــارة الحق ولا يشار إليه فهي عائدة إلى الحقائق الممنوحة، ثم يعلن النتيجة إن كنت لـــه [5] وجودا وخلقا وتصريفا وتدبيرا لست أنا هو [6] وما أنا إلا أثر من آثاره لا ذاته، وهذا معنى قولي: أنا الحق.[7] ولا تظنوا أنني أنا الآن أو يكون أو كان ويا رب لا تظن أنني أنا ولا أكون أنا أو كنت،فلم

---

(١) طاسين الدائرة.
(٢) طاسين الفهم وطاسين الأزل.
(٣) طاسين الصفاء.
(٤) نفسه .
(٥) طاسين الفهم.
(٦) نفسه.
(٧) طاسين الأزل.

أعـــلم الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل وما أنا إلا ذلك العارف المتجلد وهذا هو حـــالي.[1] الأمر الذي يوقفنا على صحة المذهب وخلوه من الفساد، ويحدونا إلى الـــيقين بأنه قد آن الأوان لأن نرفع سوط ألسنتنا عن النهش في رفات الحلاج إن أبقى الهواء لـــه رفاتا أو أبقينا لـــه حرمة.

تجولوا بلا لبس

بـــين الحـــلاج أن للـــــه ساحة وحرما، والساحة ميدان السلوك، والحرم خصوصـــية الـــذات، ولم يفـــته أن يطلعنا تفصيلا على مقصوده من وراء لفظة الحلول، وأن يبرز ما عناه بها من القرب والحضور والتجلي والشهود.

فذكر **ذوق القرب والحضور**، وأنه سبحانه قربه بعد بعد وخصه واصطفاه، ومـــازال يدنيه حتى غاب بحضوره مع ربه عن شهود ذات نفسه، فأصبح يصغي إليه بسمع ليعي كلماته وكأنه المخاطب من ذاته لذاته، وكم كان يستحث نفسه الطلعة لتتعرض لمشكاة أنواره حينما تحل في سويداء قلبه في صورة كشف وتجل، وتظهر لـــه بلسان العلم والهدى، وتنسكب على سره من العالم اللدني أحاديث لا تمـــل الـــنفس سماعها، ويزول بها عن القلب قتامه، وينغمر باطن العبد في هذه التـــنـــزلات انغمارا يفقده عن كل سوى، ويصير في حالة يرى الحق فيها ظاهرا في كل شيء فلا يرى في الكائنات إلا اللـــه فاعلا خالقا.

وجـــرت تلك المكاشفات بين شغافه كجري الدمع بين المقلتين، وجاورت القلب حتى خلصته فلم يعد في الدار ديار وحلت في الضمير كحلول الأرواح في الأبدان وسكنت السريرة حتى أشعلتها لهيبا من الوجد، وعندها استيقظ على أمرين:

(أ) أعلن أن هذه الحالة جلبت عليه التلبيس، حتى نطق قائلا:

---

(١) طاسين الفهم.

أدنيـــتني مـــنك حـــق ظننـــت أنـــك أني
إذا تجـــلى لطـــوري أن يكـــلمني رأيـــت في غيبتي موسى على الطور

وما يتحدث حديثا إلا رآه بين جلاسه أو يشرب ماء إلا رأى خيالا منه في الكأس إلى آخر ما ساق من تلبيسات هذه المذاقات وتوهماتها الواردة في الحديث «**كأنك تراه**»

(ب) و لم يرضـــخ للتلبـــيس بل كشف عن صريح عقيدته واستفاق على صوت التـــنـــزيه النقي فنادى إلهي حاضر غائب عن اللحظات،وظاهر باطن قريب بعيد كالشمس -ولله المثل الأعلى- ضوءها قريب ولكن في تناولـــه بعد، وليعـــلم الموهومـــون أننا لا نشهده من ذاته إنما نراه من عللـــه ونبصره من شـــواهده لاحـــتجابه عن الكشف والبيان[1] الذاتيين وأكد ذلك في تفسير قولـــــه سبحانه ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ [النجم: ٨] فأول، دنا سموا فتدلى علوا.... دنـــا داعيا فتدلى مناديا. دنا مجيبا فتدلى قريبا. دنا شهيدا فتدلى مشاهدا؛[2] ليصـــرف هـــذه الألفاظ عن المعنى الحسي إلى المعنى المناسب لتنـــزيه المولى سبحانه تأكيدا على أن الحلول ليس ذاتيا وإنما هو وصفي حكمي.

وأصـــل ذلـــك ما رواه مسلم عن النبيﷺ عن ربه قال: «**عبدي مرضت فلم تعـــدني فـــيقول ربي كيف أعودك وأنت رب العالمين فيقول: أما علمت أنه مرض عـــبدي فلان فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جعت فلم تطعمني فيقول ربي كيف أطعمـــك وأنـــت رب العالمين فيقول أما علمت أن عبدي فلانا جاع فلو أطعمته لوجـــدت ذلك عندي**» فقد جعل اللـــه ما بالعبد به فجمع في قولـــه: «**مرضت**

(١) مـــن أخـــبار الحـــلاج ١٢٩: ٢٤: ٣٣: ١٣٨: ١٤٧: ١٣٣: ٦٢: ١٢٧: ١١٧ والسلمى: ٧٥.
(٢) الرسائل والمسائل ج١: ١٦٩.

وجعت» ثم فرق في قولـــه: و«**لوجدت ذلك عندي**» و لم يقل: «**لوجدتني إياه أو لوجدتني أكلته**» وقد صح الجمع لكون المحب يتفق هو ومحبوبه في الرضا والبغض والأمـــر، والكـــاملون من الخلق يرضى الحق لرضاهم ويغضب لغضبهم[1] وصح الفرق لكمالات الحق وجلاله.

حكم في خاتمة

هـــذا هـــو الحلاج في أخطر نظرية عرفت لديه على نحو ما رأيناه تنـــزيها وتفـــرقة وتوضـــيحا لفكرته ودفاعا عن نفسه وإعلانا في النهاية لخلاصة تجربته متمشـــيا إلى حد كبير مع نصوص وروح الشرع حتى استجلب عطف الكثيرين وموافقاتهم،وما عاداه من عاداه إلا لجرأته من ناحية ولاستخدامه ألفاظا استعملت في الديـــن المسيحي استعمالا يتنافى مع العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى، وإن ثبـــت يقينا كما قدمنا أنه ساقها في غير معانيهم ونظرياتهم، وأنه وضعها ظاهرا عـــلى قالب وباطن ديني إسلامي وأذواق صوفية استعمقت ساعتها على البعض فرفضـــها، ولاذ آخـــرون إلى دفـــع الشبه وخشية الفتنة على العوام والمتشبهين فحاربها، ورأى هؤلاء ضرورة الالتزام بالإسلام نصا وروحا وهو غني عن ألفاظ الحلول واللاهوت والناسوت وفي ثراء حكمي ولفظي عن الاستعانة ولو بأي لفظ من خارجه، ولقد كان الرجل وفيا لأعدائه أكثر من وفائه لأحبابه حيث تحدث عن تلك الثورة من حولـــه فقال: إن بعض الناس يشهدون علي بالكفر وبعضهم يشـــهدون لي بالولايـــة، والذين يشهدون علي بالكفر أحب إلي وإلى اللـــه من الذيـــن يقـــرون لي بولاية فقال لـــه إبراهيم بن فاتك و لم ذلك؟ قال: لأن الذين يشـــهدون لي بالولايـــة من حسن ظنهم بي والذين يشهدون علي بالكفر تعصبا

(١) الرسائل والمسائل: ١٦٩.

لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلي وإلى اللـــه ممن أحسن الظن بأحد[1].

والحق مهما دافعنا عنه ومهما كان وضوح مذهبه وامتداد جذوره إلى أصول إسلامية فإن الأجدر بعلماء الإسلام عامة وبالصوفية خاصة ألا يفرقوا أنفسهم أو أن يشـــحنوا بســـاطة العقيدة الإسلامية وأحكام الإسلام بما يعقدها ويلبس على السامع أو القارئ أو يكون سببا في الإبهام والاتهام وإثارة الخلاف والجدل.

كمـــا لا يفوتـــنا أن نقـــول: إننا لم نجد مبررا لوحدة الأديان عند الحلاج وأمثالـــه بالعكس فإن القرآن قال ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] كما كان الحلاج مخالفا في مسألة إيمان إبليس لقولـــه سبحانه: ﴿ قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ۝ وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الحجر: ٣٤،٣٥]. واللـــه أسأل أن يحفظ علينا قلوبنا وجوارحنا.

---

(١) أخبار الحلاج: ٢٦: ٢٧.

الاتحـــاد

تمهيد

مـــن المقرر في العقيدة الإسلامية أنها تميزت بعنصرين هامين: عنصر التنـــزيه الذي يحقق استقلال الذات عن جميع المخلوقات، وعنصر الوصف والتسمية الذي تـــتحقق بـــه الذات ويجعلها صالحة للتعامل مع الخلق وفي قيام دائم بحفظ العبيد والعناية بهم في كل شأن من شئونهم حسبما فاضت الآيات القرآنية بالحديث عنه تنـــزيها ووصفا، مع العلم بأن الصفات وإن تشابهت مع ما قد يكون للعبيد لكن تختلف إحاطة في جانب الذات الإلهية وقصورا في جانب العبد.

ولقد أروت هذه العقيدة قلب المسلم، وأشبعته معرفة وتقديسا لذات الحق، فـــإن نظـــر إلى شيء من الأشياء فلن يخطر على بالـــه أي شبه حسي بين هذا الشيء وبين المعبود الأعلى الذي يعتقده، وفي الوقت نفسه يجيش قلبه بأن الأشياء مهمـــا صغرت أو عظمت فهي من اللـــه سبحانه، وغذي هذا الإحساس لدى المؤمن ما نراه في القرآن من كونه سبحانه رقيبا محيطا مطلعا محاسبا للعبيد، ومن أنه يعلم خائنة الأعين.

كمـــا دفعت بعض الصفات الخبرية كالعندية والمعية والقرب والحب أرباب الهمم أن يذوقوا طعم ما يعتقدون وأن يظفروا بهذه الدرجات الصفاتية، وأن ينالوا من فيضها، وفتحت لها جنبات العلاقات الخاصة مع المولى.

وهـــذا يفيدنا أن فكرة التشبيه وعلاقات الحس لا يمكن أن تخطر لصوفي أيا كـــان شكل العلاقة التي انتهجها هذا المسلم، ومهما كانت درجة التأثير بألوان العقـــائد الأخـــرى لدى البعض فإنه يبقى التأثر في الشكل والرسم لا في المعنى والحقـــيقة، كما يفيدنا أيضا بأن نفس المؤمن دائما مفعمة بالرضا عن اللـــه ذاتا

على وجه الإطلاق وصفاتا وفعلا بتفاوت حسب الحال، ويتبع الفائدة الأولى ما قلناه في حال الحلول، وما سنقوله الآن عن الاتحاد الذي هو في الشكل بديل للاصطلاح السابق تهربا من المصير الذي لاقاه صاحبه، ولما للفظ الأول من صلة بشكل حلولي مرفوض صراحة في القرآن الكريم.

وتبع الفائدة الثانية رد الخطأ البين الذي وقع فيه الدكتور عبد الرحمن بدوي حين جعل الاتحاد العنصر الجديد المميز للتصوف الإسلامي كرد فعل للغلو في التوحيد بين العبد وربه[1] لقصوره في فهم العقيدة على الوجه الصحيح.

المفهوم الاصطلاحي للاتحاد

يطلق الاتحاد ويراد به نوعان: أحدهما حقيقي والآخر مجازي، والأول هو صيرورة ذاتين ذاتا واحدة، كأن يصير الجنيد سريا السقطي. أو صيرورة شيء ما شيئا آخر غيره كتحول الجنيد شيئا آخر غيره تماما[2]، والاتحاد الحقيقي بصورتيه مستحيل في المحسوسات مع بعضها وفي العبيد مع ربهم، لضرورة الحفاظ على الذوات بأفرادها ومقوماتها، وبقاء السنن الكونية التي قطع الله بعدم تبديلها وتحويلها [الأحزاب: ٦٢، فاطر: ٤٣] ولأنه لو صح ذلك ما ثبت لشيء ما على الدوام حقيقة، ولتهدمت منافع العباد المبنية على أنواع الأشياء واستقلالها الذاتي.

أيضا للأدلة النقلية القاطعة بتنزيه الله ووحدانيته الذاتية المحيلة لاتحاده سبحانه بمحدود أو مقيد أو بمكاني أو زماني، وقد ثبت بالدليل القطعي أنه كان ولا شيء معه ثم أوجد الأشياء بلا حاجة إليها وفي غنى عنها وأنها تفنى ووجهه يبقى،ثم يعيدها ويتجلى لها بوحدانيته وقهره مخاطبا للعبيد ﴿ لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ

(١) شطحات الصوفية: ١١.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية الثاني ٥٣مادة اتحاد.

ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّار ﴾ [غافر:١٦] ولو صح اتحاده بذاته في مخلوق لتغير ما لـــه من غنى وتنـــزيه وقيومية وبرزت الحاجة وفقدت الألوهية كمالاتها المطلقة وهذا مستحيل بالضرورة وبالعقل والنقل.

أمـــا الاتحـــاد المجازي فهو تحول شيء إلى شيء دفعة واحدة أو بالتدريج أو مـــزج شـــيء بشيء ليخرج من ثالث بالتركيب أو تصور شخص بصورة آخر كظهور الملك أو الجن بصورة إنسان[1].

وهذه الأنواع الثلاثة جائزة الوقوع بين أنواع المخلوقات مستحلية بين اللـــه والمخلوقـــات للأســـباب الســـالفة في الاتحاد الذاتي نفسها ولتناقضها مع عقيدة التوحيد الحقيقي التي تعترف باستقلال الوجود الإلهي وأزليته وأبديته عن الوجود المنبث في المخلوقات وبدايته ونهايته،وإذا قيل: إن ابن الفارض ضرب مثالي ظهور الجن والملكي بالإنسان في معرض الإقناع بقبول الاتحاد[2].

أجيب بأن هذا لا يعني قبول النوع الثالث من الاتحاد وإنما يرمي إلى ضرب المثل بإلباس صفة المتجلي عليه لا ذات الأول في الثاني، والتجلي الصفاتي يغلب عـــلى صـــفة العبد فيسلبها لتكون الغلبة والتصرف والحقيقة لتلك الصفة الغالبة، ولـــيس ذلك بمستحيل لأنه يقيد المتجلي بقيود وحدود المتجلى عليه إذا هو نوع من الفعل، وفعل شيء في شيء لا يحد الفاعل بحدود المفعول ولا ينتقل ما للثاني في الأول بل يبقى كل منهما على ما هو عليه غنى أو افتقارا.

وقد تجلى اللـــه على النار فأنطقها لموسى وتجلى على النار فأسمعها لإبراهيم [الـــنمل: ٨، الأنبـــياء: ٦٩] وتجلى على الناقة فأفهمها أمره بالنـــزول برسول

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ج٢: ٥٣.

(٢) التائية الكبرى الأبيات من ٢٢٢-٢٢٣ومن ٢٨١- ٢٨٤.

اللـــه في دار هجرته، وكلها ليست اتحاد ذات بذات وإنما اتحاد عن طريق التجلي بأفعـــال وتدبير اللـــه سبحانه في بعض مخلوقاته بحيث يكون هذا التصرف الإلهي هو المتحكم والمسيطر على المخلوق لا خصائص هذا المخلوق وإرادته، ومن هنا نصـــل إلى المفهـــوم اللائق بكلمة اتحاد حسبما فهمنا من تتبعنا لأقوالهم في هذا الصـــدد فـــنراهم يســـتعملونه استعمالا راقيا لفناء مراد العبد في مراد اللـــه، أو لإفـــراده سبحانه بالفعل والخلق والتدبير واعتبار جميع الكائنات محتاجة إليه على الدوام وما يتبع ذلك من استغراق العبد في توحيده أو استهلاكه في وجده وحبه مما يجعلـــه يتفوه بعبارة الاتحاد لا على الحقيقة والذات ولكن على التجلي بالوصف.

والصـــوفية إزاء هذا المفهوم متفاوتون في نوع الصلة التي دفعتهم إلى النطق بهـــذه العـــبارة وفي مقدار التحقق بمذاقات هذه الصلة والاعتدال فيها، أو المبالغة ومزج الأذواق بالتفلسف وسنتتبعه من جذوره وأنواعه ومذاقاته.

(أ) الاتحاد التوحيدي

نخطـــئ إذا توهمنا أن ابن الفارض هو أول من شيد هيكل الاتحاد بما فيه من أبنية متنوعة، نعم هو أشهر الصوفية به ولكنه ليس أولهم لا من الناحية التوحيدية ولا من الوجدية لأن قلب وروح البسطامي اشتعلوا به وحملت عباراته معانيه وإن لم يصـــرح بلفظه كما هو، ولأن عمرو بن عثمان المكي (٢٩١هـــ) كان يهدم حلـــول الحلاج بيده اليمنى ويبني الاتحاد بيده اليسرى بناء صلح لبنة قوية للاتحاد المرتبط بالأفراد والتوحيد، أعني أنه أقامه على الاعتقاد اليقيني بأنه سبحانه الفاعل الحقيقي لكل شيء، وأن المفردين تطلعوا إلى شهود ذلك الفعل أو التوحد به ذوقا وقلبا بعد اعتناقه عقيدة كي يكون وحيدا والحق وحيد يقول:

تفـــرد باللـــــه الفـــريد فـــريد ... فظـــل وحـــيدا والمشـــوق وحـــيد

وذاك لأن المفـــــردين رأيـــــتهم ... عـــلى طـــبقات والدنـــو بعـــيد

فمن مفرد يسمو بهمة قلبه عن الملك فهو عنه تحيد
وأدمن سيرا في السمو توحدا وكل وحيد بالبلاء فريد
وآخر يسمو في العلو تفردا عن النفس وجدا فهي منه تبيد
وآخر مفكوك من الأسر بالفناء فأصبح خلوا واجتباه ودود[1]

وبالنظر في هذه الأبيات ندرك أن ابن عثمان المكي تحدث عن أصناف الطالبين للاتحاد أو التفرد، ومنهم من استغرق في الوجد ومن استولى عليه التوحيد ولكن اعتناقه للتفريد كان أبرز وأكثر في النص وأنه كان متلهفا للتصريح بالاتحاد تلهفا دعاه إلى الإكثار من مادته، وكأنه يحوم حوله عن عمد ويبتعد عن التصريح به قسرا خشية اللوم والهجوم فنراه يكرر لفظ وحيد أكثر من مرة ولفظ تفرد وفريد كذلك.

وظل في تدانيه وبعاده عن اللفظ حتى وجدناه يقع فيه فيقول: وأدمن سيرا في السمو توحدا. وهذا المفرد هو أول الطالبين لسموه بهمة قلبه عن التعليق بالملك ولفنائه عن كل ما فيه ولو نفسه ولعروجه الدائم طلبا للتوحد، وبلا شك هو أرقى ممن فني عن نفسه فقط، وهو رديف من انحل إساره عن الوجود الفاني واجتباه الودود ببره وعطائه وأسراره، وقد ظل الدنو من الذات بعيدا، وسماه الغزالي الفناء في التوحيد، لأن من تطلع إلى فعل الله الواحد وحد ومن نظر إلى العبد ومخلوقيته قال: البون شاسع، أو كما قال ابن عربي: أرجع على معنى الاتحاد، فأقول: كلتا يدي العبد يمين وأرجع إلى التوحيد فأقول: إحدى يديه يمين والأخرى شمال[2]. فاعتقاد قيام الله بالفعل جمع وقيام العبد بالأمر فرقة، وصاحب هذا النظر من جعل الله قلبه نورا وعظمه ودمه نورا وعن يمينه نورا

(١) التعرف ١١٢.
(٢) الفتوحات ج١ ١٢٤.

ومـــن خلفه نورا فاندرج النور في نور المريد بالإرادة والفعل فما رأى في الكون مُدبِّرًا إلا اللـــه، فمن هذا التحلي قال من قال بالاتحاد[1]، ومرده إلى ما جاء في القرآن من إسناد الفعل إلى اللـــه على وجه الحقيقة [آل عمران: ٤٠، الحج:١٤، الكهـــف: ٢٣] وإســـناده للعبد على سبيل الظهور [النحل: ٩١، النمل: ٨٨، الشورى: ٢٥] وأرباب الأذواق يطلبون الحقيقة لا المظهر.

وقـــد رأينا أنصار هذه البداية متحفظين بلا مغالاة فيما ذاقوا وفيما حصلوا، كمـــا أن رأيهم غلب عليه جانب التدبر والتأمل المناسبين لأهل الرسوخ، ولم نر مـــنهم تمايل السكر الأول أو افتخار ومبالغات الصحو الثاني على نحو ما سنجده عـــند ابـــن الفارض، وانحصرت أحوالهم في الفناء الناشئ عن الهمة والسعي إلى التسامي والترقي المشوب باختبارات الطريق وابتلائه حتى دخلوا أخيرًا في رحاب الاجتباء والود، ولم يظهر على هذا النوع مسحة من تفلسف.

(٢) الاتحاد الوجدي

ينشأ هذا النوع من حالة الولـــه والسكر والظمأ المشتعل في جوف السالك وصـــولاً إلى الألوهـــية والمنبعث من مناجاة الأسرار أو هبوطها على القلب، مما يحرقه شـــوقًا إلى علاقـــة خاصة بمانح اللوامع وواهبها، فينتقل من وارد أزلي إلى وارد أزلي عارجًا في بوارق المطالعات حتى يزخر القلب بها ويستنير ثم ينبهر فيندفع صارخًا أنا هو.

ويتسم هذا النوع بعدم التريث أو الضبط وبالاندفاع والمبالغة نظرًا لمصاحبته لحالـــة الوجد في أرقى صورة لـــه، ولأنه غالبًا ما يقال أثناء فقدان القدرة على الـــتحكم الإرادي للسلوك أو النطق عندما يستغرق المشتاق في سكر اللوعة، وقد ســـبق أبـــو طالب المكي أيضا ابنَ الفارض في التصريح بالاتحاد الناشئ عن حالة

(١) الفتوحات ج٢: ٤٢٦ والرسالة الاتحادية.

الوجـد إذ يقـول: والمقامـات لا يقتدى بها ولا يتمثل فيها كما لا تدعي لأنها مواجيد قلوب باتحاد قريب ومشاهدات غيوب بإشهاد حبيب[1].

ولعلها أول مرة تذكر فيها كلمة الاتحاد صراحة بعدما مهد لها من قبل عمرو بن عثمان وأبي بكر الشبلي تمهيدا جعل التصريح بها إعلانا عما سبق الإقرار به، وواضح أن المكي كان أجرأ ممن سبقه وأجرأ من الغزالي الذي تعرض لهذا الاتحاد الوجـدي فدخـل إليه بحذر شديد عندما ذكر أن صاحبه في فناء الفناء فني عن نفسه وفني عن فنائه فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى تلك الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا[2].

ولقـد كان يخشى جيدا مواطنيه ويلتمس العذر لأرباب المواجيد فأكد على أن السكارى يقولونه في حال الفقد فإذا ردوا إلى عقولهم عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد[3]. وفر من النقد فأعلن لست أقول متحدا بالذات فلا تغفل فتغلط وتسيء الظن[4].

فيكون المكي ومن بعده الغزالي قد كشفا الكثير بل أزاحا الإشكال والإبهام عن حال الاتحاد حيث صرح أولهما أنه ينشأ في غمرة المواجيد المنبعثة من القرب ومشـاهدات الغيوب، وبالتالي فهو ليس اتحاد ذات وإنما هو توهم اتحاد طرأ من قرب ذاتين غير ممزوجتين قربا غير مكاني أو زماني كان سببا في إثارة الوجد حتى فـني السالك عن نفسه وشعوره، وفني عن الفناء، واستغرق في سكره فنطق: أنا

(١) قوت القلوب ج٢: ٢٢

(٢) الأربعين ٢٧٤: ومشكاة الأنوار: ٢٠.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

إيـــاه، وإياه أنا، وتفوه بإزالة الهوية البشرية، والتصرف بآثار الربوبية كأنها لبسته مـــن داخلـــه وحركته، فبها يسمع وبها يبصر وبها ينطق ويبطش ويمشي وما ثم أمام عين البصيرة والسر إلا هو.

وهذا المستغرق إن تكلم أحس أنه يحكي عن المحبوب لا عن نفسه، وإن فعل شـــيئا فقـــد انقطع بصره عن نفسه واستهلك قلبه وروحه في ربه، فلم يعد رائيا لفعله؛ لمثولـــه أمام قلبه والجمال الذي بهره وأذابه في بهاء طلعته، فإن صرح بهما يوهم الاتحاد فليس حقيقة لأن ذات العبد مازالت كما هي نقصا وعجزا، وذات اللـــــه كمالا وجلالا، غاية الأمر أنه طغى الأعلى بسلطانه على الأدنى في حال صـــفوه فأفـــناه عنه به، فظن أنه اتحد وما هو بالحقيقة إنما بالشبه والمجاز، حسبما شرح الغزالي الذي اعتبر هو والمكي من رجال التمكين لا السكر.

والدلـــيل على أنه مجاز لا حقيقة أن أربابه يعودون إلى التفرقة والتنـــزيه بعد زوال حـــدة الوجد كما كان الأمر عند البسطامي والحلاج وكما سنراه بصورة أقل عند ابن الفارض، نظرا لأن العودة أو الرجعة تخضع لاستمرار الوجد أو تلونه الخاضـــع هـــو الآخـــر لدوام الوارد وتقطعه، فهم على أي حال عندما يفيقون يدركون حقيقة ما لذواتهم وما لذات الحق من غنى وتنـــزيه، وعلما بأننا ما زلنا قريبي عهد بالاستدلال على أنه يتجاوز في حال السكر والوجد ما لا يتجاوز في حـــال الـــتمكين والإرادة، قياسا على مسألة الطلاق في إغلاق، واستدلالا بخطأ النشوان بلقيا ضالته، أخطأ من شدة الفرح فقال «**اللـــه أنت عبدي وأنا ربك**».

وأشـــهر صـــورة لهـــذا الاتحاد الوجدي نجدها عند ابن الفارض في التائية والخمـــرية كما نجدها عند الدسوقي في تائيته أيضا التي جارى فيها ابن الفارض لفظـــا ومعنى، وأحب أن نضع أيدينا هنا على بعض الحقائق كما نلحظها لدى أنصار هذا الاتجاه.

أولا: أسباب الغموض

ممـــا خدم الحلاج وأوضح مذهبه أنه قام بشرح الكثير من أشعاره وعباراته النـــثرية وكذلـــك فعل ابن عربي فيما بعد حين شرح ترجمان الأشواق بذخائر الأعـــلاق وجاء كثير من نصوصه يوضح بعضها بعضا، أما ابن الفارض فقد ترك لـــنا رمـــوزا كثيرة في شعره لم يسعفها بالشرح وندرت حصيلته النثرية، الأمران اللـــذان جعـــلا الـــتجوال في أغراض شعره ضربا من السير في طريق وعر كثير المســـالك والـــدروب، وما زاد في وهاده أن شراحه -رغم ما قاموا به من جهد مشكور -اقتربوا حينا من روح النص- إلا أنهم ابتعدوا أحيانا واقتربوا من وجهة نظـــرهم هم والتي حملت رياح الفلسفة أكثر من نسائم العاطفة والوجد والذوق الذي فطر عليه شاعرنا.

ثانيا: غاية بلا حد

كان ابن الفارض واضح الغاية منذ البداية حيث أعلن أنه لا يريد إلا اللـــه بحقائقه الذاتية لا الظاهرة في آثاره فقط، فقال:

لأنـــت مـــنى قلـــبي وغايـــة بغيتي وأقصـــى مرادي واختياري وحيرتي

ولم تكن لديه عن هذه الغاية صورة مسبقة جاهزة كالاتحاد مثلا نسجها في حـــال الوجـــد بخيال شعري ولو كان الأمر كذلك ما نفعه استغراقه ولا سكره ولحوســـب عـــلى قدر قرب أو بعد فكرته التي أعدها في حال صحوه الأول من العقـــيدة الإسلامية ولأعلن عنها في كل مرحلة من مراحل سلوكه أيا كانت قوة تلـــك المـــرحلة أو ضعفها لكننا نراه يحس في حالـــه الأول معنى في بصيرته لا يستطيع ترجمته فينشد:

ومعـــنى وراء الحســـن فيك شهدته بـــه دق عـــن إدراك عـــين بصيرتي

ولو وضحت فكرة الاتحاد لصرح بها وما دق عن إدراكه، وبالتالي فإن حال الاتحاد عن لـــه فجأة أثناء استغراقه وتحققه بمذاقات القرب والشهود بعد أن كان

الحـــق مطلوبا في أي حال، بعكس ابن عربي الذي كانت فكرة الوحدة واضحة لـــه في صحوه الأول حيث تغنى بها في الوجد والفقد.

ثالثا: طريق الوصول

سلك للتحقق والتداني من اللـــه الذي هو غايته كل مسلك، فجرب ميدان المجـــاهدة والتصـــفية وقطع كل مقام[1] وسار على التسديد والاستقامة والرضا والعزم والإخلاص وترك القيل والقال واجتهد في أعمال العبادة والإرادة على أي حـــال كـــان من السكر أو الصحو[2]. ومازال يجاهد نفسه حتى استشهدت في سبيلها ونقلت من ملك أرضها وفازت ببشرى جمعها مع مطلوبها (٤٦٤-٤٦٦) وهـــو ما يسميه بالطرف الجاذب في مقابل الطرف المجذوب باللـــه والذي عبر عنهما في البيت (٤٣٠) إذ يقول:

فمـــني مجـــذوب إلـــيها وجـــاذب إلـــيه ونـــزع النـــزاع في كل جذبة

ثم طريق آخر غلب على ابن الفارض هو طريق الحب والعاطفة الذي اعتبره نسبا أشرف من نسبه لأبيه وأمه فيقول:

نســـب أقـــرب في شـــرع الهـــوى بينـــنا مـــن نســـب مـــن أبـــوي

هكـــذا العشـــق رضـــيناه ومـــن يأتمـــر إن تأمـــري خـــير مـــري[3]

وهـــو يشير بذلك إلى الآية رقم (٢٤) من سورة التوبة التي تحذر من حب الآبـــاء والأبناء والأملاك عن حب اللـــه، كما أنه في البيت (٦٤) من التائية لا يعدل بالحب مذهبا وما اخترت هذا ولكنه فرض علي منذ الأزل(٨٣) كما جاء

---

(١) التائية: ٧٦: ٧٥: ٩٤: ١٢٢: ١٢٨: ١٧١: ١٧٢، ومن ١٧٧ إلى ٢٠٨، ٢٦٩.

(٢) نفسه.

(٣) ديوان بن الفارض: ١٠.

في حديث: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون اللـــه ورسولـــه أحب إليه مما سواهما**». وقد أسلمه الحب إلى حال الوجد فقال في التائية الصغرى:

وجدت بكم وجدا قوى كل عاشق لـــو احتملت من عبئه البعض كلت

وأنشد في الكبرى(٣٦):

شـــفائي أشـــفي بل قضى الوجد أن وبـــرد غلـــيل واجـــد حـــر غلتي

والمعنى من وراء هذه الفقرة الثالثة أنه استعد للقاء اللـــه وقربه فصفى نفسه وجاهدهـــا بالشرع والعبادة سائقا إياها إلى ربها حتى استأهلت أن تكون مطلوبة بعد أن كانت طالبة فنالت بذلك جذبة قوية من اللـــه انتشلتها من كل ما يدور حولهـــا وفي داخـــلها، وأسكتت هواها، وأمانيها وأقامت مقام ما فقدت النفس صـــفات الخـــير والحق وأصقلت جوهرها ونقته وأعدته لعلاقة خاصة مع المولى سبحانه، أو ليعود إلى أصلـــه ومحتده في الاتحاد النفسي كما سنشير، وفوق هذا فقد لعبت العواطف الراقية عن طريق الحب دورا هائلا في تأهيل الجوهر النفسي لاستحقاق أنواع الاتحاد الذوقي باللـــه أو القلبي أو النفسي.

وإذا ضـــممنا مـــا جاء في هذه الفقرة والتي قبلها اتضح لدينا أن أذواق ابن الفارض جميعها قيلت في جو مشحون بالعاطفة والانفعال الروحي وأنها هبت من ريـــاض الوجد والتسامي لا شرقية ولا غربية تفلسفا، وبالعموم لا التفصيل فهي من مذاقات طعم الإيمان أو من وجد حلاوته كما جاء في الحديثين المشهورين.

---

(١) الديوان: ١٩.

رابعا: المعارج الأولى

بعد أن قذفت به المسالك العامة والحب بصفة خاصة إلى حالة الوجد لم يستغرقه الوجد فجأة و لم تصدر عبارات الاتحاد منه أول وهلة بل مر بثلاث مراحل الأولى: مرحلة التلوين والتقلب، مرة يمحوه الوجد وأخرى يثبته الفقد (٧٠٦) وفي الإثبات يثبت آلام الحب وأوصابه التي تتناسب مع حال الإحساس والصحو والشعور ما يلذ ويؤلم كالذبول والخمود والسهر والدموع والحزن والتأوه والتباريح التي لو نزل بعضها على طور سيناء لدكت وتفوق طوفان نوح وحرَّ نيران الخليل[1].

وفي الفقد يذوق تجليات الحسن الظاهر في كل شيء، والتي تخفي أنوار طلعتها أنوار البدور، وتكشف عن وصف الكمال ونعت الجلال وسر الجمال[2].

ولكننا نرى نفسه إزاء هذا التلون قلقة غير راضية، إنه يريد أن يتخلص من حالته تلك إلى حالة الفقد أو الفناء التام ليذوق ما وراء الحسن الظاهر ولذا يتألم من هذا التقلب ويذمه فيقول:

وإذا ولت تولت مهجتي أو تجلت صارت الألباب فِيّ

وينشد:

بئس حال بدلت من أنسها وحشة أو من صلاح العيش غَيّ[3]

ومازال يضنيه هذا التألم حتى دخل المرحلة الثانية في دور السكر بأذواقه الروحية وتجلياته الباطنية وفنائه التام كما نجد هذا تمامًا وبلا ترتيب عند أبي

---

(١) التائية(٦- ٣١، ٣٩، ٤٦)

(٢) نفسها(٥٦، ٧٠-٧٥)

(٣) الحيوان: ٧، ٨.

العينين الدسوقي[1]

ونوجز ما تبين لنا من حقائق في هاتين المرحلتين مما يخدم ما نحن بصدده من اتحاد:

ابتدأ ابن الفارض في الدور الأول بنفسه فهذبها بآلام الحب على نحو ما سبق حتى ذاقت التجليات الظاهرة السارية في الموجودات واستمتعت بها.

وسرعان ما تبين لـــه أنها متعة للنفس وهي دون مرام الرجال [2]فلا بد من تـــرك ذلك وتجاوزه حتى لا تستريح النفس بما وقع عينها عليه من حسن، حيث يصـــادف لديهـــا رغبة وقبولا فيه، وإذا سكت على ذلك كان كمن يمتعها لا يجاهدهـــا، وهو لا يريد لها استمتاعا أو ركونا إلى شيء ما، فعليه إذا أن يفطمها عـــن كل لذة وإن حملت في طياتها منفعة خشية أن يتسرب هواها فيفسد ما في الأشـــياء الحســـنة من ثمار وفوائد، وخوفا من أن تقف رغبة النفس حائلة دون التقدم صوب ما وراء الحسن الظاهر الذي هو مطمع القلوب.

مـــن أجل هذا تحولت نغمته عن الحب من الإظهار إلى الكتمان والمبالغة فيه ومن التباهي به إلى الذلة والفقر ومن الآلام الظاهرة الجزئية إلى الحديث عن قتلها وإماتـــتها وحلـــية دمهـــا تنقية لها وتطهيرا وإمعانا في الإعداد لجوهرها[3]. ومن الصحو الأول إلى السكر والانتشاء به ومن الفرق على المحو.

وأدام هذا حتى فنيت بقية النفس[4] وتحقق بالتجلي الصفاتي والباطني وخلف

(١) جوهرة الدسوقي ١١٠، ١١٢.
(٢) التائية(٨٤- ٨٧، ٨٩، ٩٠- ٩٨).
(٣) ارجع إلى الأبيات في التائية(١١٨- ١٣٠،١٢٦-١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠-١٤٣).
(٤) الأبيات (٩٩: ١٥٩: ١٠٩).

الورى وراءه وشهد الحقائق الظاهرة ثاوية في باطنه تستمتع بها روحه لا نفسه[1] مما يجعلنا نلمس بأيدينا هذا التقدم المطرد صوب الغاية العليا، في إعداد النفس وفنائها وإزاحة عللها ليخلو الجو للأسرار ومواردها كي يصحو الصحوة الثانية بالتمكين والكشف عن الغوامض، أتدرون إذا ما تلك الغاية العليا التي يسعى ابن الفارض حثيثا إليها؟

إنها حقا كشف أسرار الوجود الذي لا تهدأ الروح بدون الوصول إلى رتبته وذوقه ومن هنا يستصغر شاعرنا ما وصل إليه مهما فنيت نفسه وشاهد ما شاهد إن ما لم تكن تلك الأمنية مجلاة أمام عين بصيرته يقول:

ومنذ عفا رسمي وهمت في وجودي فلم تظفر بكوني فكرتي

أي أنه مع فناء رسخه ونفسه ودهشه مما ذاق مازال يتوهم وجوده دون أن يظفر بحقائقه وإذا لم يكشف له الوجود المقيد فمن باب أولى الوجود المطلق.

مما يقطع بأن نظرة ابن الفارض قد اتجهت نحو شهود الوجود عن طريق الذوق وعيانه لا العقل وبرهانه، وأن غايته البعيدة من وراء التصفية والجذب والحب والفناء وهي الوجود في ثوبيه الحقيقي والمستعار، يرقبه من خلال الشهود والتجلي، ويمكن أن تكون قصة الخضر مع موسى حادية له في هذا الرياض.

بالإضافة إلى ما ساق القرآن من كشف عن أسرار ماضيه وحاضره ومستقبله ذكرت على لسان بعض المقربين كحال يوسف في تعبيره للمستقبل وكمحاورة المؤمن مع الكافر في سورة الكهف، وإلى ما روي عن رسول الله من شهوده تجليات ظاهرية وباطنية سبق الإلماع إليها في فصل الشهود، وكما

---

(١) التحقق الصفاتي (١٥٩، ١٦١) وترك الورى (١٤٨) شهود الباطن أو عالم الأمر (١٢٨، ١٦٣) استمتاع الروح (١٠٣، ١١٠، ١٤٥).

صرح بأن الشاة تخبر بأنها مسمومة، وتعتبر أحاديثه عن الفتن التي ستحدث لأمته ووصفها وصفا دقيقا كما جاء في باب الفتن من صحيح البخاري، وإخباره عن حوادث ماضية كحال الثلاثة الذين انسد عليهم الغار وإبلاغه صحابته أن بقرة تكلمت.

كما وقعت حوادث من هذا النوع لكثير من الصحابة أشهرهم بذلك عمر، كل هذا يبقى دليلا قويا وباعثا لأرباب الهمم القوية على التطلع إلى مثل هذه الأحوال بمذاقها شريطة الاعتدال والتزام ما يقرره الإسلام في هذا الصدد من بقاء البشرية على ما هي، والربوبية كما هي.

خامسا: في رحاب النور

وإلى هذا الحد الذي وصل إليه ابن الفارض من تصفية وحب وفناء وسكر وإفصاح عن غايته بدون شكل محدود من الأشكال الجاهزة صاح في غمرات الوجد والشوق أنا إياها بعدما عن له الاتحاد فجأة وتحدد له نوع العلاقة في تدفق العاطفة وتيارها، هذا التدفق المستمر الهادر والثائر والمزعج في قلب الفتى الصوفي هو الذي قذف به خلسة في رحاب الحق، وأخذه من كل ما حوله وما يبطن فيه حتى أخذه من الأخذ، وكان مدعاة لهذا اللون الذي غلب على ابن الفارض، وجعله في أذواقه أجرأ من الحلاج وأشطح من ابن عربي، حيث عبر بما لم يسبقه أحد، وتفاخر كثيرا بهذه المبالغات التي ترجع في الغالب إلى قوة الشاعرية لابن الفارض، ولأنه نظم أذواقه شعرا وهو كما نعلم يعتمد على جذوة الخيال، وسمو العاطفة، والشعراء بفطرهم مصقولون عليها، مما يدفعهم في الحب الحسي والروحي إلى المبالغة والتهويل بعكس العبارات النثرية التي يغلب عليها حديث العقل وموازينه أكثر من العاطفة، نضيف إلى هذا ما جاء في الحديث المشهور من المبالغات.

وليس أدل على ما قدمناه من أن أبا يزيد والحلاج والشبلي لم يذكر أي منه

اتحاد الذات بالذات والعين بالعين وابن عربي جعل للعين معنى أخرجها عن الحقيقة الذاتية، وكان عذر من سبق أن حاله السكر.

أما ابن الفارض والدسوقي فقد دلانا على أنهما تجاوزا حال السكر إلى الصحو، وما صرحا بشيء من الاتحاد في الحال الثاني الذي غلب عليهما فيه حسبما ورد في تائيتهما[1].

أما في الدور الثالث وهو الصحو فقد استقر بهما العروج إلى مقام الاتحاد، وكأنهما أدركا نقصان حال السكر في السلوك، فابتغيا الصحو والتمكين والإفاقة والسكون كما جاء في شعرهما دلالة على أنهما من أنصار هذا الحال الكامل لا من أرباب السكر.

ونصطدم هنا بحقيقة هامة مؤداها أنه لو كان التمكين والصحو أو الفرق الثانيان بمعنى الإفاقة التامة لحوسبوا حسابا شديدا ولما جاز لهم الشطح، وما صرح ابن الفارض أن الأمر التبس عليه من شدة الوجد (البيت ٥٦٢) فلابد حتى لا يحدث التناقض في أذواق أشعار ابن الفارض أن يراد بالصحو الثاني معنى غير الصحو الأول، ذاك هو الصحو بالجمع الذي يعني جمعه بربه وفرقه به عن كل غير وسوى، وصحو من هذا النوع لا يكون السالك فيه بنفسه وإرادته إنما بمطالعاته ومكاشافاته وبما يرد عليه من تجليات الذات حقيقة، والواقع تحت هذه مأخوذ من الأخذ فان عن الفناء. كما يقول ابن الفارض:

خرجت بها عني إليها فلم أعد ... إلي ومثلي لا يقول برجعتي

وأفردت نفسي عن خروجي تكرما ... فلم أرضها من بعد ذاك لصحبتي

وغبت عن إفراد نفسي بحيث لا ... يزاحمني إبداء وصف بحضرتي[2] (٢٠٥-٢٠٧)

---

(١) جوهرة الدسوقي ١١٠ وتائية ابن الفارض(البيت ٨٤ وما بعده).

ويقول الدسوقي:

فصرت فناء في بقاء مؤبد لذات بديمومية سرمدية

إذا رمت إثباتا لأبنيتي به محاه وجودي محوة أي محوة[1]

فالصحو الثاني بالحضرة الجمعية ليس كالصحو الأول في بدايات السلوك وإنما هو بمعنى الفرق عن شهود الغير وبشهود الذات وأسرارها وبمعنى المحو

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجود شهودي ماحيا غير مثبت

وهذا لا يتأتى إلا في حال الاتحاد أو الشهود الذاتي حينما يكون العارف قد حرقته لذعات العطش وأفرت قلبه حر نار الطلب والشوق وكتلك التي جدت للنبي بعد انقطاع الوحي خشية أن يكون الحق قد قلاه فما نزل عليه ﴿ وَٱلضُّحَىٰ ۝ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ۝ ﴾ [الضحى: ١-٢]، إلى آخر السورة، كان التمكين بها والإفاقة من الجولان فوق الجبل طلبا وظمأ لتوالي أنوار الوحي التي هزته في البداية فقال «**زملوني دثروني**» ولكنه سرعان ما استقر واستمكن في المرة الثانية وصحا على صوت الحق، والآية الأولى التي تدثر منها تعلقت بالعبد وبحكم الأسماء الإلهية وفعلها في العبيد ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴾ [العلق:١] والآية الثانية تعلقت بالتدني والقرب والتطمين بعدم القطيعة. والأولى بدايات والثانية ترقيات، والبدايات مزعجة والترقيات مسكنة.

وفي هذا الصحو بالجمع الذي انبهر فيه المصفى بالتجليات الذاتية راح في ولـه يعلن عن وصوله وتدانيه ويفصح عن الأسرار التي استغرقته ولبسته واستولت عليه حتى شاهد أنه أصبح والمحبوب شيئا واحدا، وهنا يفترق حال الاتحاد عن الأحوال التي دونه، إذ إنه يبدأ عندما يكون السالك في ذروة القرب

(١) جوهرة الدسوقي: ١١١.

والشـــهود المجرد من الغايات والصلات النفعية، في حال تعرض القلب للنفحات الذاتية النفعية من شوب المطلب والمرغب.

وأعني كذلك وبصفة يقينية أن الاتحاد رديف الشهود الذاتي والتجلي الذاتي الوارديـــن في الحديث: «**رأيت ربي في أحسن صورة**». وهذا هو السر في أنه قلما تخلـــو أبـــيات تـــتحدث عن الاتحاد الذي نصح ابن الفارض المريد بالتحوال في فنونـــه(٣٠٢) إلا وهي ممزوجة بألفاظ التجلي والحقائق والأسرار كقوله:

فـــلما جلـــوت الغـــين عني اجتليتني ... مفـــيقا ومـــني العـــين بـــالعين قرت
ومـــن فـــاقتي ســـكرا غنيـــت إفاقة ... لـــدى فـــرقي الثاني فجمعي كوحدتي
فجـــاهد تشـــاهد فيك منك وراء ما ... وصـــفت ســـكونا عن وجود سكينة
فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدي ... وهادى لي إياي بل لي قدوتي(٢٣٤-٢٣٧)
ففـــي الصـــحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتي بـــذاتي إذ تحلـــت تجلـــت

ففـــي هـــذه الأبيات يبين إحدى الطرق التي سلكها وهو المجاهدة والتجلية ساكتا عن الجذب والحب لأنه يخاطب المريدين، وليسوا جميعا أهل جذب وتسام في العاطفـــة لذا حدثهم بالطريق العام وهو المجاهدة ثم انتقل مبينا أحوالـــه آنذاك فتحدث عن الإفاقة والفرق الثاني والصحو بعد السكر والمحو، ثم بين أنه ذاق أثناء ذلك قرة العين بالعين وتحلت ذاته بذاته إذ لم يك غير المحبوب، وقد شاهد مشهده كأنه إياه.

ولما كان كذلك وقعت تاء المخاطب بينهما (البيت ٢١٧) حتى جوز لنفسه أن يقول عن حاله: إنه وإياها لذات(٤٠٢). وأن يتحدث الدسوقي عن أنه أصبح يسأل ذاته عن ذاته لذاته. وإذا نظر في مرآته شاهد ذاته بذاته[1] وهكذا تكررت عبارة اتحاد الذات بالذات.

---

(١) نفسه.

ولكن المتتبع لقصيدة ابن الفارض وما جاء على لسان الدسوقي يدرك أن الاتحاد في الحقيقة لا يخرج عن كونه شهودا ذاتيا ينكشف أثناءه للسالك أسرار الوجود في نفسه وفيما حوله، وأن ما وصل إليه من حقائق لا يرجع إلى اتحاد الذاتين حقيقة، إنما يعود إلى أن روحه شاهدت أسرار الكائنات في بهاء الطلعة التي تشرفت بها باطنيا، وانجلت فيها نجائب الآيات، وغرائب النزهات وعقائق الإحكام. وحقائق الأحكام، ودقائق الحكم ورقائقها.

وبالتالي ليست رحلة ذات إلى ذات وإنما هي رحلة يقين من علم اليقين الظاهري في مقام الإسلام إلى عين اليقين إلى حقه تحققا في مقام الإيمان والإحسان، ونوالا لما في عالم التنزلات والمنح بالكشف والفراسة[1]، وما جاء اللبس على المنكرين إلا لوقوفهم عند مقام الإسلام أي ظواهر النصوص فقط.

فإذا انتهى به المقام إلى التحقق بتلكم الحقائق والرقائق التي سماها اتحادا أطل العارف بقلبه على الوجود المقيد فيرى ذاته بحضرة جمعها فوق هذا التقييد من حيث الجهة والزمان والمكان التي تمحي حدودها أمام عين بصيرة المشاهد،كذا بحكم تلك اللبسة الشهودية الذاتية يحكى الواصل على لسان الحق متوهما أنه قبلة العباد والنساك، وأنه أمام أئمته وله صلوا وإليه اتجهوا، وما جميع العاشقين في أي زمن من الأزمان إلا فيض من حبه، وحكم العارفين صادرة من جوامع حقائقه التي سمت فوق طور العقل، وغاصت وراء ظواهر النقل، ووقفت عند طور ذات الموحي، والاحتراق الحادث الداني بأنوار ذات الحق الباقي، والأمطار والرياح كلها متحركة به، والأفلاك ما دارت إلا بإذنه، وكل الأشياء والأفعال خرجت منه وتعود إليه.

---

(١) التائية: ٤٠٨، ٥٢٠، ٥٥٩، ٥٦٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٧، ٦٥٢.

وباختصار هو بهذا الاتحاد الشهودي قطب كل موجود كوني لا ملكوتي[1] كما نص على ذلك ابن الفارض والدسوقي وأنشد الأول:

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوة
وأنظر في مرآة حسني كي أرى جمال وجودي في شهودي طلعتي

فقد انجلى الوجود بأسراره ساعة الوصال حتى صار يرى المحبوب في كل مرئي لا رؤية عين الحس ولكن شهود القلب، ولا رؤية لذات الحق في الأشياء إنما رؤية الغيب أي أسراره وأفعاله وبديع حسنه يطلع عليه في داخله وخارجه بفكره وتخليه حسبما ورد في البيتين(٤١٣-٤١٤).

ومن هنا ندرك يقينا أن الاتحاد عند ابن الفارض لا يعني امتزاج الذاتين وإنما هو بمعنى الجمع والوصال وبمعنى وحدة الشهود الذاتية أولا ثم الفعلية ثانيا، وأنه عرج من التجلي الظاهري إلى التجلي الباطني إلى التجلي الذاتي ثم رجع من الذات إلى الموجودات مرة ثانية ليعطر الوجود برجعته كما نظم.

سادسا: على كفتي الميزان

بعدما وصل بنا في اتحاده إلى قرة العين بالعين والذات بالذات شهودا وقد صارحنا بأنه كاشف كثيرا من المعارف والحقائق وأسرار الوجود في العالم الأكبر والعالم الأصغر أفلا يجدر بنا أن نقف مع تلكم المبالغات وقفة حكم ديني في ضوء ظروف ابن الفارض النفسية التي لا ينبغي أن تغيب عن أعيننا ونحن نضعه في كفة الميزان المستقيم.

---

(١) التائية الكبرى (١٤٨- ١٥٤، ١٦٠، ٢٠٤، ٢٠٩- ٢١٢، ٢١٥- ٢١٧، ٢٤١، ٢٥٤، ٢٦٣- ٢٦٦، ٢٩٤- ٢٩٨، ٣١٢، ٣١٥، ٣٣١- ٣٣٤، ٣٩٦- ٣٩٩، ٤٦٨-٤٨٠، ٤٩١، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، وجوهرة الدسوقي: ص١١١، ١١٢، ١١٣.

هـذه الظروف التي ألمعنا إلى جانب منها سابقا، والتي دلنا عليها شاعرنا في الأبيات من (٥٠٩-٥١٧) حيث بين أنه شدهت حجاه من الشهود، ودله ذهوله إلى أن غاب فلم يفق، فأصبح ،والها لاهيا مشغولا، سبى الوجد عقله فصيره مسلوبا في غفلة، أقول لهذا الاعتبار النفسي ولاعتبارات دينية قمينة بالتقدير ولوقفات تنزيه وتفرقة وتوضيح أخرى بينها سلطان العاشقين سنحدد شكل الحكم في النقاط الآتية:

(أ) أوضح هذا الشاعر أنه صدر في أذواقه عامة وحال الاتحاد خاصة عن حديث الولي الشهير وما ورد فيه من تقرب بالفرض والنفل وما حمل من عواطف الحب وإزاء الازدياد والترقي في القربات حيث قال:

وجاء حديث في اتحاد ثابت روايته في النقل غير ضعيفة

ووضع الإشارة فيه إلى اتحاد ما أعلنه في البيت(١٩٣)

فكن بصرا وانظر وسمعا وعه وكن لسانا وقل فالجمع أهدى طريقة

وكم كان يعلن أنه نطق بمنطق المحبوب في البيت(٢٨٦) لم أعد على حكمي كتاب وسنة، وإن كان هذا لا يشفع له لو عدمنا حوادث بنصوص محددة تؤيده وتؤازره في نظراته العرفانية والوجودية ومبالغاته الذاتية.

أما من ناحية التجلي الرباني المتعلق بموجودات تجعلها في حال خاص فإننا نراه في تجلي الله على الشجرة التي نودي منها موسى ﴿ أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ ﴾ [القصص: ٣٠]. تجلى على عظم بقرة موسى فأحيا بإذن الله القتيل [البقرة: ٧٣] وبهذا التجلي كان يفهم الهدهد والنمل ويتحدث معهما سليمان، وإخبار النبي عن حديث البقرة والشاة المسمومة مشهور محقق.

ومن الجانب العرفاني حدثنا رسول الله ﷺ أن الله قال على لسان أبي بكر: «**سمع الله لمن حمده**» وأخبر عمر أنه وافق ربه في ثلاث بلغت بعد ذلك إلى أكثر

من سبع عشرة حادثة، والافتخار المذموم ما كان تعاليا على أبناء الجنس، والمحمود ما كان لإظهار الأحوال السنية كإخبارات النبي أنه سيد ولد آدم وأول شافع ومشفع وأول من تنشق الأرض عنه وقول ابن أبي وقاص: أنا أول من رمى بسهم في سبيل الله. وقول أبي ذر: إنه ثالث رجل في الإسلام. وأرباب الأحوال بين إظهار وكتمان حسب قوة الوارد وضعفه وتمكن السالك وتلونه[1].

والملاحظ أن مبالغات الصحابة كانت في غاية التحفظ والاتزان لما لديهم من درجة كبرى في التثبت، بخلاف أرباب السكر فقد خضعت افتخاراتهم لمواجيدهم وسكرهم وهو ضعف في الحال والسلوك كما سبق بيانه.

(ب) يخطئ بعض الباحثين حين ينسبون إلى ابن الفارض القول بالاتحاد الذاتي الحقيقي، ومن هؤلاء علماء أجلاء كابن تيمية وابن القيم والبقاعي، لأنهم عاملوا الشاعر معاملة الصاحي في الدرجة الأولى ولأنهم أخذوا بظواهر نصوصه عامة والنصوص التي برز فيها التداني الحسي بصفة خاصة كقوله في الديوان:

ولما تلاقينا عشاء وضمنا ... سواء سبيلي دارها وخيامي
وملنا كذا شيئا عن الحي حيث لا ... رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدي وطاء على الثرى ... فقالت لك البشرى بلثم لثامي[2]

وساق هذا المعنى مرة أخري في التائية الصغرى[3]، وقد نظر البعض إلى مسحة هذه الأبيات وما جاء من أسماء حسية كالحي والرقيب الخد والفرش والثرى واللثم واللثام ولما فيها من أوقات كالعشاء ومن تحديد كالخيام والدار،

---

(١) ارجع إلى منتهى المدارك ج١، ٢٩٨ ومدارج السالكين ج٣: ٤٢٤.
(٢) الديوان: ١٠٣، ٢٠، ٢١.
(٣) نفسه.

ولو دروا لعلموا أنها رموز حسية لرقائق شفافة روحية حيث رمز إلى حال القرب والتداني الشديد من كنف وحفظ الحق مع الستر والصون من العبد بعيدا عن الغير والسوى في خلوة صحيحة بالعشاء والدار والخيام والبعد عن الحي والرقيب والواشي كما رمز للمذلة والخضوع لجمال وجلال الحق حال الشهود والتجلي بفرش الخد على الثرى.

أما القول فكناية عن مناجاة الأسرار والقلوب، وتجاهل أمثال من سبق قول سلطان العاشقين وهو يحيل الألفاظ من ظاهرها الحسي إلى باطنها المراد بعد الأبيات السابقة.

فما سمحت نفسي بذلك غيرة على صونها مني لعز مرامي[1]

ونفى كل علاقة حسية بينه وبين المحبوب، وبرأ نفسه عن القول بشرك وصف الذاتية الحقيقية؛ لأن من عرف الأشكال لا يقع في مثل هذه الشبه[2] كما نزه الحق عن الحسية فقال:

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم[3]

وإذا انتفت العلاقة الذاتية الحقيقية وانتفى الاتحاد الحسي فما وجه هذه العلاقة إذا؟ يجيب ابن الفارض على هذا بشكل يقطع الريب والشك قائلا:

وهامت بها روحي تمازجا اتحـ ـادا ولا جرم تخللـه جرم[4]

(ج) وعندما حدد هذا الصوفي شكل اتحاده العاطفي الروحي أراد بعد ذلك أن يؤكد على حقيقة مؤداها أن الاتحاد المقصود هو محو الصفات النفسية الدنيئة

---

(١) الديوان: ١٠٣.

(٢) التائية الكبرى: ٥٣٣-٥٣٦، ٤٠٥

(٣) الديوان: ٨٨: ٨٩.

(٤) نفسه.

والتحقق بالصفات الحميدة المروية بالحقائق والمطهرة بالأسرار والموجهة دائما إلى منبعها وأصل فيضها مسندا إجلاء النفس إلى الله حتى أحدقت بأشعة النور الواصل إليها من باريها(٥٣١).

ولا غرو فكم اصطفى منسيا ورفعه فوق الأسماء (٣٠٧) وإلى حد الاتحاد الصفاتي والأسمائي والحكمي كما سماه ابن الفارض يقف لا يبرح خشية أن يحترق بجذوه ولأنه ليس الثريا للثرى بقرينة[1]. وقد دعم تلك الحقيقة كل من الفرغاني والدكتور محمد مصطفى حلمي.

(د) ومن أبلغ الدلالات على أن شاعرنا ما قصد إلا الصفة، والمعنى هو استخدام لفظة الاتحاد التي تعتبر أخف من الحلول لولا ما قام به الحلاج من تلطيف لها كما رأينا لأن كلمة الاتحاد يتحقق وضعها على أي شكل من أشكال الروابط وبأي كيفية منها، ويمكن أن توجد وشيجة واحدة تربط بين شيئين ليقال إنهما اتحدا معا من هذه الجهة مع وجود فوراق كثيرة من جهات أخرى، أي إن الكلمة بشكلها الوضعي لا تدل على وجه الإطلاق بتحقق الربط بين العبد وربه من جميع الوجوه بل يمكن أن يتحقق الإطلاق وألا يتحقق، ويقيني أن ابن الفارض عنى هذا المعنى وقصد اتحادا من جهة واحدة هي الشهود المعنوي (٤٠٣) لا الذاتي وأنه مجرد نسبة (١٠٦) وبدليل أنه نزه الحق عن الحلول وبرأ عقيدته من القول بها (٢٨٥، ٢٨٧) تفريقا بين الحلول الموهم لاتحاد الذاتين وبين اتحاده الذي صرح أنه لا يلغي الثنائية بينه وبين الحق سبحانه، وأنه رغم تحققه بهذا الحال فمازالت أحكام الناسوت جارية عليه قائما بها مراعيا لأحكام الحق، ولنتركه بنظمه يعبر عن هذه

---

(١) التائية(٣٠٧، ٣١٠، ٥٣١، ٥٢٩ وانظر منتهى المدارك ج١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٣٣٧. وابن الفارض والحب الإلهي د/حلمي: ١٩٣.

الثنائية في الاتحاد الوجدي ليقول:

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم[1]

ويقول:

وشفع وجودي في شهودي ظل في اتحادي وترا في توحيدي غفوتي
ولم ألله باللاهوت عن حكم مظهري ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي
فعني على النفس العقود تحكمت ومني على الحس الحدود أقيمت[2]

وإخلاصه لمظهر حكمته تجلى في إعلانه تسليم الإرادة والقيادة لله وشهود الأفعال بالتوحيد كلها منه سبحانه[2] مما نجزم في النهاية أن اتحاده عبارة عن شهود الحقائق بقلبه وروحه وهو صفاتي معنوي حكمي إرادي توحيدي، بعيدا كل البعد عن الذاتية الحسية الحقيقية خلافا لما يقوله الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أخطأ خطأ فاحشا حين ركز على أن القيمة الكبرى في هذه الحال تكمن في كونه اتحادا ذاتيا[3] متجاهلا في ذلك عن عمد أو سهو ما للعبد وما للحق، أفلا عن الموازنة بين أقوال الصوفية بعضها البعض في هذا الصدد.

الاتحاد الفلسفي

تجول ابن الفارض في رياض فنون الاتحاد كلها منتقلا من الوجدي إلى التوحيدي إلى ما يوافق آراء الفلاسفة خاصة أفلاطون في محاوراته حيث جاراه الشاعر الصوفي في النتائج دون سبيل التصفية الشرعي الذي سلكه هذا العارف ودون حالة الوجد والعاطفة التي سادت كيانه.

---

(١) الديوان: ٨٩.

(٢) التائية (١٧٥: ٧١٢: ٣٧٠: ٧٣١).

(٣) شطحات الصوفية: ١١، ١٢.

وقد اتحدا معا في التأكيد على أن النفس بطبيعة فطرتها قبل اتصالها بالبدن تهبط ولديها تذكر لحقيقتها الأصلية وشوق إلى المبادئ العليا، ولذا تهفو نفوس الحكماء والعارفين إلى التجرد من الحس لكي تتصفى وتنعم بحلو الخطاب البرزخي، ولتصبح بعد كشف حجاب حسها ذات قوة وتأثير في الأشياء عن طريق نشوة القوى ومضاعفاتها، وذات علم بأخبار ما مضى وأسرار من يأتي تطبع فيها العلوم طبعا.

وقد ساق للتدليل على صحة أقواله أمثلة بحالة الطفل التي يعي فيها التدليل ويستريح من آلامه بالمداعبة كما ساق أدلة كثيرة لبيان النفس في الأشياء مثل إخماد نار إبراهيم ومثل سريان قوة طوفان نوح وتأثير عصا موسى إلى آخر ما ذكر[1].

ونحن لا ننكر وقوع حوادث غير عادية تسمى عند أربابها بالمعجزات أو الكرامات كاهتزاز الجبل تحت قدمي النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان إلى أن قال له «**اثبت أحد فإن عليك نبيا وصديقا وشهيدين**» وكقول قائد المسلمين في إفريقيا حين بنى مدينة القيروان بأرض بها هوام ودواب: أيتها السباع أيتها الهوام،إنا جند أصحاب رسول الله فاخرجوا. فجعل كل يحمل أفراخه فارا هاربا، ولكن الذي ننكره وبشدة أن ينسب الفعل إلى ذات النفس بتجليتها وإيهام أنها قادرة بقواها لا بأسباب خارجة عنها وإلا نكون قد أبطلنا قدرة القادر وفعله ويكون ابن الفارض قد ناقض نفسه حين ركز أخيرا على الاتحاد التوحيدي والإرادي، ولأن رسول الله ﷺ وهو أرقى العارفين والعالمين بالله كان يقول «**لا أملك من الله شيئا**» وأمره الحق أن يقول: ﴿ **قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ** ﴾ [الأنعام: ٥٠] ﴿ **قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ** ﴾ [الكهف: ١١٠].

---

(١) التائية(٤٣١- ٤٤٣- ٦٠٥، ٦٣٣: ٦٧١-٦٨١) وانظر محاورة فيدون والجمهورية وكتاب أفلاطون لأوجيست ديبس وآخرين ٩١، ٩٦.

مع العلم بأن الغزالي قد سبق ابن الفارض عندما قرر في معارج القدس أن كمال النفس الناطقة أن تصير عالما عقليا ترتسم فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانيات التي لها نوع تعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله حيث تكون عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا للحسن المطلق والخير المطلق ومتحدا به ومنتقشا به [1]. وأفكار كهذه ملئت فلسفة لحمة وسدى وما نكاد نشم منها أذواق الصوفية السنين المستمسكين الذين علموا وطبقوا ثم ذاقوا فتحدثوا.

(١) معارج القدس ١٦٩.