الباب الثانى

نظرية المعرفة الأدبية فى التراث الحلاجى
طبيعتها الإبداعية وفنونها الموضوعية

الفصل الأول : الوصف الببليوجرافى

الفصل الثانى: الفنون الموضوعية لنظرية المعرفة الحلاجية

الفصل الأول
الوصف الببليوجرافى

١ - الآثار الحلاجيـــة .

٢ - الآثار المنســوبة .

obeikandl.com

١ - الآثار الحلاجية:

(١)

"كتاب " الأبد والمأبود

أ- كتاب الأبد: فى رواية البغدادى.[١]

(٢)

كتاب "الإحاطة والفرقان ": فى أن الأئمة اثنا عشر على نسق الأهلة فى قولـه تعـالى: ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا﴾.

أ- انفرد بذكره المقدسى فى "البدء والتاريخ "[٢]

(٣)

كتاب "الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية".

أ- لايعرف له آثار خطية.

ب-ومفهوم الأزل فى التراث الحلاجى يشير إليه فى (طاسين الأزل والالتباس)[٣].

ج- فى المأثورات الحلاجية إشارات إلى طبيعة الأحرف المحدثـة والأزليـة. ومنـها قولـه: (فى القرآن علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور).[٤]

(٤)

كتاب " الأصول والفروع ".

أ- للصوفية والشيعة مصنفات عدة فى الأصول والفروع.

ب-انفرد بالإشارة إليه "الهجويرى" فى قوله: (وله تصانيف زاهرة، ورموز وكلام مـهذب فى الأصول والفروع).[٥]

(٥)

كتاب " الأمثال والأبواب ".

أ- كتاب الأمثال: فى رواية البغدادى.[٦]

---

(١) البغدادى. هدية العارفين: مج١، ع٣٠٥.

(٢) كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص٧١.

(٣) الحلاج. الطواسين: ٤١-٥٥.

(٤) أخبار الحلاج (الأصول الأربعة): ص٨٦.

(٥) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ١، ص٣٦٣.

(٦) البغدادى. المصدر نفسه: ن.ع.

obeikandl.com

(٦)

كتاب " بستان العارفين ".

أ- انفرد بذكر صاحب "هدية العارفين "[١]

ب- مخطوطاته:

يوجد أثر خطى يحمل عنوان "بستان المعرفة من كلام قدوة المحققين منصور الحلاج "، يصفه أحد أعلام المحققين المعاصرين بأنه "من المصنفات التى لم تبحث أصالتها بعد".[٢] ويشير إلى مخطوطاته فى:

١- السليمانية: ١٠٢٨ (من ٣٥٤ب-٣٦١ب) ، (ق١٢هـ).

٢- مشهد: ١٣٢/٤، حكمة ٦٦٣ (فى مجموعة، ورقتان) ، (٥٨١هـ).

جـ- لعله "بستان المعرفة" الذى أضافه "ماسينيون " إلى روايات الطواسين[٣].

(٧)

كتاب " تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾"

أ- تفسير سورة الإخلاص: فى رواية البغدادى[٤]

(٨)

كتاب " التوحيد "

أ- يشير أحد المصنفين المعاصرين إلى وجوده، وقد أغفل الإشارة إلى آثاره الخطية.[٥]

ب-وفى الطواسين إشارة إلى المفهوم الحلاجى للتوحيد فى طاسينى "التوحيد" و "الأسرار فى التوحيد"[٦]

(٩)

كتاب " الجيم الأصغر ".

أ- انفرد بروايته صاحب الهدية[٧].

---

(١) البغدادى المصدر السابق: ن.ع.

(٢) سزكين. تاريخ التراث العربى: جـ٢،ص٤٦٤.

(٣) الحلاج. الطواسين: ص٦٩-٧٨.

(٤) البغدادى. المصدر السابق: ن.ع.

(٥) إبراهيم بسيونى. نشأة التصوف الإسلامى: ص٢٨١.

(٦) الحلاج. المصدر السابق ص٥٨-٦٢.

(٧) البغدادى. المصدر السابق: ن.ع.

(١٠)

كتاب " الجيم الأكبر "

أ- انفرد كذلك بالإشارة إليه البغدادى فى هديته[١]

ب-وللصوفية نظرية باطنية فى أسرار الحروف من الوجهة الرمزية.

(١١)

كتاب "حمل النور والحياة والأرواح ".

أ- لايعرف له آثار خطية.

ب-ولعل صحة عنوانه (خلق النور والحياة والأرواح).

ج-أعتقد أنه فى فلسفة الوجود، وبنيته العنوانية تحمل روح المعنى الباطنى "لطاسين السراج "[٢]

(١٢)

كتاب "خزائن الخيرات " ويعرف "بالألف المقطوع والألف المألوف "

أ- خزائن الخيرات. ويعرف أيضا "بالألف المألوف ": فى رواية البغدادى[٣]

ب-يذهب أحد المعاصرين إلى القول بأن "كتاب الحلاج المذكور هو "الألف المعطوف والألف المألوف ، فجاء الديلمى واستعار الصيغة معدلة[٤]".

ج-أظن أن هذا المصنف يحمل عنوان "عطف الألف المألوف على اللام المعطوف "، فجاء الديلمى فرواه عن شيخه ابن خفيف وهو صديق الحلاج ومن صفوة حوارييه، وحين رغب فى التصنيف فى هذا الفن - العشق الإلهى- وجد هذا الأنموذج الفريد للبنية العنوانية فأخذها عن صاحبها أخذ محاكاة.[٥] فالديلمى مصنف ورواية.

وهذه المماثلة العنوانية لها أصولها وطبيعتها وبواعثها فى التراث العربى. وربما تتسق هذه الرؤية وطبيعة البناء الفنى فى الشعر العربى ومذهب إليه فريق من نقدة العربية كابن قتيبة وغيره من أنصار نظرية المحاكاة الفنية فى الصنعة الإبداعية. فصنيع الديلمى هذا فى القرن الخامس الهجرى إنما يصور بعثا للتراث الحلاجى، فهو يثبت الأنموذج المحاكى رغبة فى

(١) البغدادى. المصدر السابق: ن.ع.

(٢) الحلاج. الطواسين: ص٩-١٥.

(٣) البغدادى. المصدر السابق: ن.ع

(٤) كامل الشيبى. المصدر السابق: هـ١، ص٦٩.

(٥) الديلمى. عطف الألف المألوف على اللام المعطوف: ص٢٥-٢٨.

إحياء فكر شهيدهم وعمدة منهجهم العشقي وقد حمل مأثوره الشعرى سر أسرار وجده. فهو يقول:

واللام بالألف المعطوف مؤتلف ∴ كلاهما واحد فى السبق معناء[1].

(١٣)

كتاب "خلق الإنسان والبيان".

أ- لاتعرف له آثار خطية.

ب-يشير أحد الباحثين إلى أنه يعرض لتفسير قوله تعالى فى سورة الرحمن: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾. ويرى أن هذا الفن أكثر الحلاج من الكتابة فيه[2]

(١٤)

كتاب "خلق خلائق القرآن والاعتبار".

أ- لا أثر له فى كنوز الحكمة الصوفية فى دور المخطوطات العالمية.

ب-أما الفلسفة القرآنية من الوجهة الصوفية عند الحلاج فترد لها إشارات فى آثاره الباقية. ومنها قوله: (فى القرآن علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور..)[3].

(١٥)

كتاب "الدرة" إلى نصر القشورى.

أ- يشير أحد المعاصرين إلى وجوده.[4]

ب-وصلة الحلاج بنصر القشورى ترد فى مصادر عدة، فقد كان من شيعته وأنصاره ومعاصرى محنته[5]

(١٦)

"الديوان"

أ- لم يرد له أثر فى مصادر التراث الببليوجرافى كالفهرست والهدية.

---

(١) الحلاج. الديوان: ص١٩.

(٢) كامل الشيبى. المصدر السابق: هـ٣، ص٦٨.

(٣) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٨٦.

(٤) إبراهيم بسيونى. المصدر الاسبق: ص٢٨١.

(٥) ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٣.

ب- أقدم إشارة إليه ترد فى "الرسالة القشيرية" وبصفه صاحبها بأنه "مجلدة حمراء مربعة صغيرة فيها أشعار الحسين بن منصور"[1]

وهذه النسخة من ذخائر الخزانة السلمية فى القرن الخامس الهجرى.

جـ- مخطوطاته:

من الآثار الخطية لديوان الحلاج قصيدتة (رأيت ربى)، وتوجد فى:

١- باريس: ١٢٣٠ (ورقة ١٠٦-١٠٧)، انظر: فجدا ٥٤٦).

وهذه القصيدة مع قصائد أخرى فى:

٢- لا له لى: ٣٧٤٥ (من ١٨٥ أ - ١٨٨ب)، القرن الثانى عشر الهجرى)

٣- أيا صوفيا: ٢١٤٤(من ٢٥١ب- ١٥٣ب) وكذلك

: ٢٦٥ (من ١٠٠أ - ١٠٥ب).

٤- وهناك قطع أخرى جمعها "ماسينيون " وحققها وترجمها إلى الفرنسية بعنوان: "ديوان الحلاج "[2]

د- طبعاته:

١ - نشره ماسينيون للمرة الأولى وترجمه إلى الفرنسية فى "المجلة الآسيوية" ع ، ٢١٨ (يناير - مارس ١٩٣١)، ص١-١٥٨ [3] ثم أعاد تحقيقه وأتم توثيقه نصا ومصدرا فى طبعته الثالثة، باريس: ١٩٥٥[4].

٢ - نشرته مكتبة الجندى ضمن المجموعة الحلاجية: أخبار الحلاج، الطواسين، طائفة من شعره. فى طبعتها الثانية ١٩٧٠.

٣ - أعاد نشره وتحقيقه الدكتور كامل مصطفى الشيبى معتمدا على مصادر جديدة فى توثيق نصه وشرح مشكله وغريبه.

فنشره مجردا فى بغداد عام ١٩٧٤ بعنوان "ديوان الحلاج " بعد نشره لشرحه فى السنة نفسها.

---

(١) القشيرى. الرسالة القشيرية: ص١٨٤.

(٢) سركين. المصدر السابق جـ٢: ص٤٦٤.

(٣) بروكلمان. تاريخ الأدب العربى: جـ٤، ص٦٨.

(٤) كامل الشيبى. المصدر السابق: ص١٢.

(١٧)

كتاب "الذاريات ذروا".

أ- آثاره الخطية مفقودة.

ب- يرى الشيبى أنه فى تفسير "سورة الذاريات "[١].

جـ- أظن أنه من آثاره الشطحية وهو يسفر عن ماهية الذاريات فى رؤية عشقه وفنائه حين يقول: "واحتملت الذاريات أجزائى." [٢]

(١٨)

كتاب "سر العالم والمبعوث ".

أ- لا أثر له فى التراث الخطى.

ب-لعله فى "المعاد"، ومن ثم يصبح عنوانه (سر العالم والبعث) ليتم به رسالته فى البعث والنشوروقد بدأها بكتابه (القيامة والقيامات).

ج-أما إن كان عنوانه لم يمسسه شيء من التحريف، فأعتقد أنه فى فلسفة النبوة وأزلية النور المحمدى.

(١٩)

كتاب "السمرى وجوابه ".

أ- يشير ابن زنجى إلى صلته بالحلاج وصحبته له، وقد كانت ابنته تخدمه فى سجنه، وقد لقى ألوانا من الأذى فى عصر محنته على يد الوزير العباسى، وحرق ماجمعه من آثار صاحبه.[٣]

ب-لعل هذا الأثر فى أدب الدعوة الحلاجية، وخاصة مايتصل بالمعرفة الباطنية فهو جواب لسؤال ماعرف السمرى له جوابا.

(٢٠)

كتاب "السياسة" إلى الحسين بن حمدان.

أ- السياسة إلى حسين بن حمدان: فى الهدية[٤].

---

(١) كامل الشيبى. المصدر السابق: ص٧٠.

(٢) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٥٣.

(٣) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٥-٨.

(٤) البغدادى. المصدر السابق: مج١، ص٣٠٥.

ب–من رواة الأخبار الحلاجية[1].

ج–لعله الحسين بن حمدان الخصيبى المصرى (٢٦٠–٣٤٦هـ)؛ وهو من أعلام الفرقة النصيرية الباطنية[2].

د–وربما كان الحسين هذا أحد رجال الدولة الحمدانية الشيعية فى طور دعوتها السياسية،وهو من أبرز قادة التمرد العسكرى فى عهد الخليفة المقتدر.[3]

(٢١)

كتاب "السياسة والخلفاء والأمراء".

أ– فى رواية الشيبى: "كتاب " الساسة والخلفاء الأمراء ، وهو يرجح أنه كتب لعلى بن عيسى الوزير وقد وجد فى خزانة كتبه ".[4]

ب–وأغلب الظن أنه فى النظرية السياسية المقارنة، فهو يعرض لنظريتى الإمامة الشيعية والخلافة العباسية.

(٢٢)

كتاب "شخص الظلمات "

أ– لعله "تشخيص "[5].

ب–هذا الأثر تبدو فى عنوانه الحيرة بين المفهوم الوجودى والطبيعة الإشراقية، ففى التراث الشيعى الباطنى يراد بالعالم الظلمانى: عالم المادة والتجسد، وإبليس خلق عندهم من الظلمة والخطيئة.[6]

والمعنى القرآنى للظلمة مضاد لمعنى النور والهداية. وذا النون وقد ذهب مغاضبا **﴿فظن أن لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات﴾**. فكأن الظلمة هنا رمز وجودى للحيرة والاغتراب الروحى.

(٢٣)

كتاب "الصدق والإخلاص ".

أ– الصدق والإخلاص: من المقامات الصوفية.

---

(١) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٨٠–٨٤.

(٢) الجعفى. الهفت الشريف (المقدمة): ص١٧–٢١.

(٣) فاروق عمر. الخلافة العباسية فى عصر الفوضى العسكرى:ص١٢٤.

(٤) كامل الشيبى. المصدر السابق:ص٦٨.

(٥) كامل الشيبى. المصدر السابق: ص٦٩.

(٦) الجعفى. الهفت الشريف: ص٦٢.

ب–فى إشارة للشيبى أن هذا الكتاب هو مصدر حجته الفقهية فى فريضة الحج.[1]

ج–وفى القضية نظر نتناوله فى التصنيف الموضوعى للتراث الحلاجى.

(٢٤)

كتاب "الصلاة والصلوات".

أ– لعله: فى فقه العبادات الصوفية.

ب–للصوفية مصنفات عدة فى أدب الصلاة وتحقيقها من الوجهة الباطنية وهى عندهم معراج روحى لتطهير الطبيعة الناسوتية.

(٢٥)

كتاب "الصيهور فى نقص الديهور"

أ– الروايات:

١– الصيهون: فى روايتى النديم والبغدادى.[2]

٢– الصيهور فى نقض الدهور: فى رواية القشيرى.[3]

٣– الصيهور فى نقد الدهور: فى رواية بروكلمان.[4]

٤– الصيهور فى نقد الديهور: فى رواية فؤاد سزكين.[5]

٥– الصيهور والديهور: أشار إليه ابن عربى فى "الفتوحات" فى قوله "وهذا النور من الصيهور والديهور المنسوب إلى الحسين بن منصور"[6]

٦– الصيهون والصيهور: فى روايات أخرى.

ب– مخطوطاته:

١–أشار ماسينيون إلى وروده فى كتاب (سلام الوصول) لحاجى خليفة. وهو مخطوط بمكتبة شهيد على باستبول رقم ١٨٨٧ بإعتباره كتابا فى "علم الحروف والطلسمات والسيمياء والكيمياء"[7].

---

(١) كامل الشيبى. المصدر السابق: هـ٢، ص٦٩.

(٢) أ– البغدادى. المصدر السابق: مج١، ع٣٠٥.

ب– النديم. الفهرست: (ط طهران): ص٢٤٣.

(٣) القشيرى. الرسالة القشيرية: ص١٨٤.

(٤) بروكلمان. المصدر السابق: جـ٤، ص٦٩.

(٥) سزكين: المصدر السابق: جـ٢، ص٤٦٤.

(٦) ابن عربى. الفتوحات المكية: مجـ١، ص١٨٨.

(٧) ماسينيون. الطواسين (تعليقات): ص١٤٣.

obeikandi.com

٢–ذكر كراتشكوفسكى: أنه فى ليننجراد، مجموعة فركوفتشى: رقم ٤٨٨٥[1].

جـ– فى التراث الإسماعيلى يقصد بالصيهور: الأزلية، والديهور: الأبدية[2]

(٢٦)

كتاب "طاسين الأزل، والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة النورية.

أ– مخطوطاته:

وآثاره الخطية حفظت فى مكتبات "لندن " و "استانبول " فى كل من:

١–المتحف البريطانى: الإضافات ٩٦٩٢ (من ٣١٧أ–٣٢٢ب)، (فى ق٩–١٠هـ).

٢–ولى الدين: ٣/٢١٨٧ (من ١١٨أ – ١٢١ب) ، (ق٧ أو ٨هـ).

٣–مشهد: ١٣٢/٤، حكمة ٦٦٣ (١٠ ورقة) ، (٥٨١ هـ)[3]

ب– طبعاته:

١–نشره ماسينيون محققا عن مصادره الخطية سنة ١٩١٣م، وذيله بحواش منقولة عن "شرح شطحيات الطواسين " لروزبهان البقلى.[4]

٢–ثم نقله إلى الفرنسية فى مصنفه "آلام الحلاج ".[5]

٣–أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد (–١٩٧)

٤–نشرته مكتبة الجندى بالقاهرة ضمن المجموعة الحلاجية (الأخبار، كالطواسين، طائفة من شعره) وقد أعادت طبعته فى سنة ١٩٧٠.

جـ– "طاسين الأزل " بين الرواية والتحقيق:

١– وهذا الأثر الحلاجى من الآثار التى صنفها صاحبها فى غياهب سجنه، وحملها تلامذته وإن أصابهم فى هذا قهر السلطان وإصر سياسته. فهو يمثل تراث الشخصية الحلاجية فى طور تماميتها. وقد ضاع جله، وما بقى منه إلا شذرات تصور شطرا من مذهبه وعقيدته الفكرية، وهى تشير إلى ماذهب من صحائفه.

---

(١) أ– سزكين. المصدر السابق: ن.ص.

ب– بروكلمان. المصدر السابق: ن.ص.

(٢) هذه الإشارة من مروياتى عن الدكتور عثمان يحى.

(٣) سزكين. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٦٣.

(٤)الحلاج. الطواسين: ص٧٩–١٠٨.

(٥) Massignon, L.La passion .... T3; p p 300 - 343.

وقد توهم "ماسينيون " فى نشرته الجامعة لنصوص عدة أنـها تمثـل "طاسين الأزل " فـى إشارة "الفهرست " وهذا ماجعله يتخذ لها عنوانا جامعا هو "الطواسين " وإن ورد من بينـها هذا "الطاسين ".

أ- والأنموذج المحقق "للطواسين " يمثل النصوص التالية:

طاسين الأزل، الفهم، الصفاء، الدائرة، النقطة، الأزل والالتباس، المشيئة، التوحيد، الأسرار فى التوحيد، التنزيه، بستان المعرفة.[1]

(٢٧)

كتاب " الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية.

أ- هذا المصنف من آثاره الدارسة، التى ذهبت فى محنة صاحبها.

ب-توحى بنيته العنوانية إلى صلة محموله بطبيعة قرآنية، فمصدرها قوله تعالى: ﴿ **وظل ممدود. وماء مسكوب. وفاكهة كثيرة لامقطوعه ولا ممنوعة**﴾[2]

ج-ويذهب بعض المعاصرين إلى القول أنه فى "صفة أهل الجنة وحياتهم الباقية.[3] فهو فى التأويل الصوفى لآيات النعيم القرآنى.

د- وأعتقد أن الطبيعة القرآنية للبنية العنوانية فى التراث الحلاجى تحمل فلسفة رمزية وإشارية خاصة إتسم بها منهجه فى الفكر الإسلامى، من شعشعة إشراقية وجوانية باطنية.

(٢٨)

كتاب "العدل والتوحيد".

أ- لم يشر إليه فى التراث الببليوجرافى للمخطوطات العربية الباقية.

ب-أغلب الظن أنه من مصنفاته المبكرة، ولعله يمثل طبيعة منهجه الفكرى فى نقض المذهب الاعتزالى، وقد عرف أهله بـ "العدل والتوحيد...[4]".

(٢٩)

كتاب "علم البقاء والفناء".

أ- "البقاء والفناء" من الاصطلاحات الصوفية التى تتجوهر فيها نظرية الوجود عندهم.

---

(١) الحلاج. المصدر السابق: ص٩-٧٨.

(٢) سورة الواقعة. آيات: ٣٠-٣٢.

(٣) كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص٦٦.

(٤) كامل مصطفى الشيبى. المصدر نفسه: هـ ، ص٦٨.

ب–صنف فى هذا العلم ثلة من أعلام الصوفية، وأبرز من اقتفى الأثر الحلاجى فيه: الهجويرى، فقد وضع فى بدء حياته سفره "الفناء والبقاء".[1]

ج–ولعله من الآثار التى حفظها تلامذته وشيعة فكره، وحملت بين تقيتهم، لتعرف فى عصر الفلسفة الصوفية عند "ابن عربى" و"ابن سبعين "و "السهرودى" وغيرهم.

(٣٠)

كتاب "الغريب الفصيح ".

أ– الغريب والفصيح: فى رواية البغدادى.[2]

ب–البنية العنوانية فى التراث العربى تشير إلى طبيعة لغوية، فجل ماصنف فى العربية على هذا النسق العنوانى كان فى فن التصنيف اللغوى. وهذا ماجعل أحد المعاصرين يذهب إلى لغويته.[3]

ج–وأظن أنه فى طبيعة الفن الرمزى "لغريب القرآن ومشكله "؛ وربما أدرك فيه فلسفة المتشابه القرآنى، وأسرار البيان الحرفى فيه خاصة.

(٣١)

كتاب فى **إن الذى أنزل عليك القرآن لرادك إلى معاد**

أ– من مصنفاته التى تأخذ بنيتها العنوانية من النظم القرآنى.

ب– لعله فى الرجعة[4] أو فى فقه الإمامة الشيعية.

(٣٢)

كتاب "قرآن القرآن والفرقان "

أ– القرآن والفرقان: فى رواية الشيبى.[5]

ب–والنظم القرآنى فى المنهج الحلاجى يتمثل فى مقولته فيه "علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور...."[6]

---

(١) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ١، ص٩٨.

(٢) البغدادى. المصدرالسابق: مج١،ع٣٠٥.

(٣) كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص٦٩.

(٤) كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص٧٠.

(٥) كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص٦٨.

(٦) أخبار الحلاج. الأصول الأربعة: ص٨٦.

(٣٣)

كتاب "القيامة والقيامات "

أ- من العقائد الإيمانية الإسلامية: "عقيدة البعث والنشور.

ب-لعله فى "المعاد" الأخروى، وصلته بعقيدة الرجعة الإمامية.

(٣٤)

كتاب "الكبر والعظمة"

أ- فى نظرية الأخلاق الصوفية أن الكبرياء والعظمة لله وحده.

ب-أشار ابن عربى فى "فتوحاته " إلى "بيت العظمة" الحلاجى[١]. ولعله يرمز إلى سفره هذا.

(٣٥)

كتاب "الكبريت الأحمر"

أ- الكبريت: من الألفاظ المعربة[٢].

ب-تشير بنيتة العنوانية إلى صلته بعلم الصنعة.

ج-لعل "الشعرانى" رغب فى إحياء التراث الحلاجى، حين صنف كبريته.

(٣٦)

كتاب "كيد الشيطان وأمر السلطان "

أ- فى إشارة معاصرة [٣] أنه "فى تفسيره سورة يوسف فيما يتصل بقوله تعالى: ﴿**لاتقصص رؤياك على إخوتك، فيكيدوا لك كيدا..**﴾[٤]

ب-وأظن أن هذا السفر من أسفاره فى الفكر السياسى وطبيعته الفلسفية والتراثية عرض فيه لإشارات وتنبيهات تدور حول أسرار الصراع المنهجى بين السّلطة الزمانية والسلطة الروحية عامة ثم عرج على صلة العلماء بسياسة عصره.

وما الشيطان فى التراث الحلاجى إلا أنموذج رمزى للسلطان الجائر.

---

(١) ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج. (الأصول الأربعة): هـ٣، ص٩.

(٢) الجواليقى. المعرب: ص٢٩٠.

(٣) كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: هـ٤، ص٦٨.

(٤) سورة يوسف. آية: ٥.

obeikandl.com

(٣٧)

كتاب "كيف كان وكيف يكون ".

١- بقيت منه شذرات فى روايات "الطواسين "[١]

أ- لعله فى فلسفة "الألوهية".

(٣٨)

كتاب "الكيفية بالمجاز"

أ- الكيفية والمجاز: فى رواية الفهرست.[٢]

ب-فى التأويل الرمزى للكيفية الوجودية.

(٣٩)

كتاب "الكيفية والحقيقة.

أ- لعلها: فى الحقيقة" أو "بالحقيقة".[٣]

ب-فى فلسفة الكيفية فى الحقيقة الصوفية.

(٤٠)

كتاب "لا كيف "

أ- لعله من آثاره التى يغلب عليها المنهج العقلى.

ب-فى نفى الكيفية وتنزيه الألوهية.

(٤١)

كتاب "التجليات ".

أ- لعله: التجليات.[٤]

ب-ونظرية التجلى الصوفى فى التراث الحلاجى تبدو سماتها فيما بقى من آثاره الأدبية: كالديوان والطواسين والمناجيات.

---

(١) إبراهيم بسيونى. المصدر السابق: ٢٨١.

(٢) النديم. الفهرست (ط. مصر): ٢٧١.

(٣) كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص٧٠.

(٤) كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص٦٩.

obeikandl.com

(٤٢)

كتاب "مدح النبى والمثل الأعلى".

أ- يرى أحد المعاصرين أن هذا الكتاب هو سين السراج "[١]

ب-وأزعم أنه من آثاره الدارسة، وإن حملت الطواسين روح نظرية الإنسان الكامل.

ج-والمدائح النبوية من فنون الأدب الصوفى.

(٤٣)

كتاب "مواجيد العارفين "

أ- موابيد العارفين: فى روايتى الفهرست والهدية.[٢]

ب-لعله: مواجيد العارفين.[٣]

ج-يرد لفظ "مواجيد" فى المعجم الشعرى لديوانه.[٤]

(٤٤)

كتاب "الناسخ والمنسوخ "

أ- ترد إشارة يتيمة إلى ذكره فى "المقالة الأولى" من الفهرست، وقد وصف صاحبه بـ"الشيخ الزاهد".[٥]

ب-لعله من تصانيفه المبكرة التى يغلب عليها الطابع السلفى.

(٤٥)

كتاب "النجم إذا هوى".

أ- أغفل "واو" القسم الذى تستهل به الآية الكريمة.

ب-يذهب أحد المعاصرين إلى نسبته لحقائق التفسير الصوفى.[٦]

ج-وربما كان من فرائد التصنيف فى "المعراج النبوى" ودلالاته الروحية ومصادره الإشراقية فى الفكر الصوفى. فقد عرف الصوفية فى "الطور الموسوى" و "المعراج المحمدى" ينابيع رؤيتهم فى التجلى والإشراق، حين يشرق نور الحقيقة الأزلية فى قلب العارف له.

---

(١) إبراهيم بسيونى: المصدر السابق: ص٢٨١.

(٢) ابن منظور. لسان العرب: (وبد-وجد).

(٣) كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص٦٩.

(٤) الحلاج. الديوان: ق٢٩، ص٣٤.

(٥) النديم. الفهرست: ص٤٠.

(٦) كامل مصطفى الشيبى: المصدر السابق: ص٧٠.

(٤٦)

كتاب "النقطة وبدء الخلق ".

أ- الروايات:

١- النطفة وبدء الخلق: من روايات الفهرست.[١]

٢- اليقظة وبدو الخلق: فى رواية الهدية.[٢]

٣- اليقظة وبدء الخلق: فى رواية أخرى.[٣]

ب- طبيعة البنية العنوانية:

١- ماهية النقطة ودلالاتها الوجودية فى الفكر الحلاجى:

تحمل النقطة فى الفكر العربى دلالات رياضية وفلسفية، وهى تتمحور فى التراث الحلاجى حول طبيعة وجودية، فى مقولته عن " الأزلية النقطية" وهذه الرؤية الفلسفية يسفر عنها فى "طاسين النقطة".

أما مقولته عن الفلسفة القرآنية للنقطة فتتمثل فى قوله: "فى القرآن علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور.. وعلم الألف فى لام الألف وعلم لام الألف فى النقطة وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية..[٤] ومن ثم فعلم النقطة سر أسرار المعرفة الإلهية.

٢- أثر المفهوم الحلاجى لفلسفة النقطة فى الفكر الإسلامى:

وهذا المفهوم الحلاجى تأثر به "التوحيدى"فى مقولته عن الوحدة الوجودية وهو، يفرق بين الوحدة والنقطة، ذلك أن "الوحدة: هى نقطة لاوضع لها والنقطة: هى وحدة مالها وضع..."[٥]

(٤٧)

كتاب "نور النور".

أ- لعله فى "النور الأزلى" وهذا النور الإلهى يتراءى للبصيرة الصوفية فى "سورة النور".

ب-وهذا الأثر الحلاجى من آثاره المحجوبة.

---

(١) النديم. المصدر السابق: ص٢٤٣.

(٢) البغدادى. المصدر السابق: مج١، ع٣٠٥.

(٣) كامل الشيبى. المصدر السابق: ص٦٩.

(٤) أخبار الحلاج. الأصول الأربعة: ص٨٦.

(٥) التوحيدى. المقابسات: ص٢٧٩.

(٤٨)

كتاب "هو هو".

أ- لعله فى تنزيه التوحيد.

ب- بقيت إشارات فى الديوان والطواسين والمناجيات وروايات المصادر الصوفية تشير إلى فلسفة الهوية الإلهية عنده.

(٤٩)

كتاب "الهياكل والعالم والعالم ".

أ- لعله فى مراتب الوجود.

ب- وربما يمثل هذا الأثر عمدة مذهبه الوجودى.

(٥٠)

كتاب "الوجود الأول ".

أ- فى فلسفة الوجود.

(٥١)

كتاب "الوجود الثانى".

أ - فى مراتب الوجود وحقيقته.

ب - أشار التوحيدى إلى طبيعة الوجود الثانى فى "المقابسات[١]

(٥٢)

كتاب "اليقين ".

أ- فى فلسفة العقيدة الصوفية.

ب-واليقين: من أحكام الأصول فى منازل السائرين.[٢]

ج-للحلاج مصنفات فى الأصول والفروع.[٣]

د-فى الشذرات الباقية من التراث الحلاجى مايكشف عن حقيقه اليقين وطبيعته فى نهجه العرفانى.

---

(١) التوحيدى. المصدر نفسه: ص١٥٧.

(٢) محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين فى شرح منازل السائرين: ص١٦٩-١٧٢.

(٣) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ١، ص٣٦٣.

٢- الآثار المنسوبة:

عرف التراث الحلاجى ظاهرة "الانتحال" التى شاع أمرها فى العصر العباسى لدوافع سياسية وفكرية ومذهبية.

ومن الآثار التى يشك فى نسبتها إلى الحلاج، ويتردد نفر من أهل التوثيق العلمى فى قبولها، ويصفها أحدهم بأنها مؤلفات "لم تبحث أصالتها بعد".[١]

(١)

"بستان المعرفة": من كلام قدوة المحققين منصور الحلاج.

ومخطوطاته فى:

ب- السليمانية: ١٠٢٨(من ٣٥٤ب-٣٦١ب)، ق١٢هـ.)

ب- مشهد: ١٣٢/٤، حكمه ٦٦٣(فى مجموعة، ورقتان.)، ٥٨١هـ.)[٢]

(٢)

"رسالة" فى الإكسير.

رواها تلميذه أبو العباس أحمد بن الحسن الشطوى البغدادى.

وهى مخطوطة فى:

أ- نور عثمانية: ٢/٣٦٣٣ (من ٣٢أ-٣٤أ)، ق١٠هـ.)

ب- جامعة استنبول: ٦١٥٦ (من ٨٠ب-٨٤أ)ق١٢هـ.)

وأولها: "قال أبو العباس: ...وودت أن أعلم أصل الإكسير إن كان من المعادن أو من الحيوان أو من النبات..."[٣]

(٣)

"رسالة" فى الصنعة

وصلت إلينا ترجمتها الفارسية فى:

سراى أحمد الثالث: ٨/٢٠٧٥٠ (من ٧٦ب-٧٩ب) ، ٧٤٠هـ.)[٤]

---

(١) سزكين. المصدر السابق: جـ٢،ص٤٦٤.

(٢) سزكين. المصدر السابق: ن.ص.

(٣) سزكين. المصدر السابق: ن.ص.

(٤) سزكين. المصدر السابق:ن.ص.

(٤)

كتاب "نور المقل فى الأعمال الروحانية والدك والحيل ".

أ- أورده "بروكلمان " وقال عنه: غير ثابت النسبة.

ب- وتوجد مخطوطة له فى: رامبور أول: ٦٩٠: ٢١.[١]

(٥)

وصية.

ومخطوطة فى: قليج على: ٤/٦٢٥ (٢٠أب.)[٢]

(٦)

كتاب "فى السحر".

أ- ذكره ابن تيمية فى جامع الرسائل "ولم يشر إلى عنوانه، فقال: "وصنف كتاباً فى السحر معروفاً، وهو موجود إلى اليوم ".[٣]

ب-يقول الشيبى عنه: "وربما كان كتاب الصيهور".[٤]

ج-ولعله كتاب "نور المقل " الذى يشك بروكلمان فى نسبته إليه.

---

(١) بروكلمان. المصدر السابق: جـ٤ ؛ص٦٩.

(٢) سزكين. المصدر السابق: ن.ص.

(٣) كامل الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص٧١.

(٤) كامل الشيبى. المصدر نفسه: ن.ص.

obeikandl.com

الفصل الثانى

الفنون الموضوعية لنظرية المعرفة الحلاجية

(١) التصانيف الحلاجية:

أولا: فى العلوم القرآنية.

ثانيا: فى العلوم الفقهية.

ثالثا: فى التراث الكلامى والجدلى.

رابعا: فى التراث الصوفى.

خامسا: فى التراث الشعرى.

(٢) التصانيف المنسوبة:

أولا: فى علم الأوائل.

ثانيا: فى علم الصنعة.

ثالثا: فى المعرفة الصوفية.

obeikandl.com

(١) التصانيف الحلاجية:

أولاً: فى العلوم القرآنية:

١- الفلسفة القرآنية:

أ- خلق خلائق القرآن والاعتبار.

ب- قرآن القرآن والفرقان.

٢- الإعجاز القرآنى:

أ- الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية.

٣- الأمثال القرآنية:

الأمثال والأبواب.

٤- غريب القرآن:

الغريب الفصيح.

٥- الناسخ والمنسوخ.

الناسخ والمنسوخ.

٦- التأويل الصوفى للنظم القرآنى:

تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾.

obeikandl.com

(١) الفلسفة القرآنية

(أ) كتاب "خلق خلائق القرآن والاعتبار"

(أولاً) طبيعة الفكر الإسلامى من الوجهة القرآنية:

١- القرآن الكريم أصل الأصول، ومصدر مصادر المعرفة الإسلامية، على اختلاف مذاهبها ومنهاجها العقلية والنقلية، وسننها الباطنية والظاهرية، وهو العلة الأولى لنشأة الفكر الإسلامى، وتشعب فنونه، وثراء علومه.

ولعل فى مصادر التراث الوراقى مايكشف عن ذلك، ففهرست النديم يجمع من فيض المعرفة القرآنية وفنونها مصنفات عدة، فى تفسيره اللغوى والمذهبى، وفى ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومشكلة وغريبه، وحروفه وألفاظه وأمثاله.

وعن الفلسفة القرآنية خرجت إلى نور الوجود العلمى علوم عدة، من أشهرها "علم الكلام" و"علم التوحيد" وغيرهما.

والأثر القرآنى فى مناهج الفكر الإسلامى، يصور صلة العقل الإبداعى بمصدر معرفته، وغدير روائه العقلى والإشراقى، كل يلتمس فيه ضالته، وهيهات أن يغيض نهر الحقيقة الإلهى عن فيضه!

فالتراث الشيعى يأخذ "ألفاظ التنزيل، ومحكمات معانى التأويل[١] لتكون مقولاته: "ذكرى لمن تذكر، وعبرة لمن اعتبر."[٢]

٢- وفى التراث الصوفى:

يجد القلب العاشق سر معرفته فى عين التنزيل الإلهى، ونبع ينابيع غيث رحمته، فهو "البحر المحيط، ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين"[٣] وصلة الصوفى بقرآنه تبدو جلية فى مقولة سهل التسترى: "مامن آية فى القرآن إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن، وحد ومطلع، فالظاهر: التلاوة، والباطن: الفهم، والحد: حلالها وحرامها، والمطلع: إشراف القلب على المراد بها فقهاً من الله عز وجل.

فالعلم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه والمراد به خاص.. فلابد للعبد من مولاة، ولابد له من كتابه، ولابد له من نبيه صلى الله عليه وسلم، إذ قلبه معدن توحيده، وصدره نور من جوهره، أخذ قواه من معدنه إلى هيكله.."[٤]

---

(١) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص١٦.

(٢) أحمد بن عبد الله. المصدر نفسه: ص١٧.

(٣) الغزالى. جواهر القرآن: ص٨.

(٤) التسترى. تفسير القرآن العظيم: ص٣.

(ثانياً) الأثر القرآنى فى الفكر الحلاجى:

١- وللحلاج نظرية فكرية فى المعرفة القرآنية، تصدر عن طبيعة تكاملية للمنهج القرآنى، يصورها فى مقولته: "القرآن لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المؤلفة، وهى مأخوذة من خط الاستواء، أصله ثابت وفرعه فى السماء، وهو مادار عليه التوحيد."[١]

وفى قوله: "فى القرآن علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام ألف، وعلم لام ألف فى الألف، وعلم الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم غيب الهو، "ليس كمثله شىء" ولا يعلمه إلا هو".[٢]

فالحلاج يستهل مقولته بالتعميم ليتمها بتجريد التجريد، وقد اتخذ لنظريته القرآنية أصولا رياضية، ساوق فيها بين الرمز العددى والرمز الحرفى لبيان الدلائل الإعجازية فى المتشابهات القرآنية، وهى الحروف التى فى أوائل السور من جهة، ولإيضاح الأصول القرآنية لنظرية المعرفة الصوفية من جهة أخرى.

٢- ولعل فى هذا الأثر "خلق خلائق القرآن والاعتبار" نقضا لمزاعم القائلين "بخلق القرآن" من المعتزلة. فالقرآن كلام الله القديم الأزلى، أما التجدد والخلق ففى مقاصده وعلومه، والتخلق بخلائقه فى تبع الفطرة الإلهية فى صفائها ونقائها، والفلسفة القرآنية تدور حول العظة والاعتبار لتطهير جوانية الذات العاقلة.

(ثالثا) ومن الآثار الصوفية:

١- الحكيم الترمذى تحصيل نظائر القرآن.[٣]

٢- الغزالى. جواهر القرآن.

٣- المحاسبى. كتاب "فهم القرآن ومعانيه".[٤]

(ب) كتاب "قرآن القرآن والفرقان"

أولا: أثر الفلسفة القرآنية فى الفكر الإسلامى

تصدر نظرية المعرفة فى الفكرالإسلامى، عن ينبوع قرآنى، يدعم أصالتها فى علومها الظاهرة والباطنة، فهو المصدر اليقينى والبرهانى لقضايا المعرفة الإسلامية.

---

(١) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٥٣.

(٢) أخبار الحلاج. المصدر نفسه: ص٩٥-٩٦.

(٣) عبد المحسن الحسينى. المعرفة عند الحكيم الترمذى: ص٤٦٠.

(٤) سزكين. تاريخ التراث العربى: جـ٢، ص٤٤٣.

ومن ثم كانت العلوم القرآنية من اللزوميات المنهجية لأصالة الشخصية الفكرية فى التراث العربى؛ فصنف فيها مفكرو الإسلام من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية. وكان لكل مذهب من مذاهب الإسلاميين منهجه وطبيعته الفكرية، وغائيته التى يأوى إلى تحقيقها. فهذا فريق يأخذ بظاهرية نصه وإعجاز بيانه، وآخر ينظر فى فلسفته وحقائق تأويله ورمزه.

وفى الصراع المنهجى حول طبيعة الفلسفة القرآنية، ثار الجدل وحمى وطيس المناظرة بين المتكلمين والفقهاء، فيما عرف بقضية "خلق القرآن". أما المتصوفة فالتنزيل الإلهى عندهم، هو كلام الله الأزلى، ويفرقون بين القرآن والحديث، بالقدم والحدث. ولكل اسم من أسماء القرآن دلالته الخاصة، فالفارق بين القرآن والفرقان. أن "الفرقان" هو علم التفصيل الفارق بين الحق والباطل، والقرآن: هو العلم اللدنى الإجمالى الجامع للحقائق كلها."[1]

ثانياً: الفلسفة القرآنية فى الفكر الحلاجى

١- صنف الحلاج فى فلسفه القرآن وفقه علومه وأسرار باطنه مصنفات عدة، تتسق وطبيعة منهجه التكاملى. ومصنفه هذا تثير بنيته العنوانية خلافاً بين "قرآن" و "قران" فإن كان على المعنى الأول فقد وضح سبيله، أما إن كان على المعنى الآخر، فهذا يشير إلى أثر ثقافته النجومية؛ ذلك أن "القران" فى أحكام علم النجوم يعنى "اجتماع زحل والمشترى خاصة إذا أطلقت، فإذا عنى قران كوكبين آخرين قيد بذكرهما."[2]

فالقران "من الاصطلاحات الفلكية، ولعل الحلاج كان على علم بها، وهو يصل مابين قران قرآنى وآخر فلكى، فى رمزية فكرية بألف طبيعتها ومناهجها، وفى غائيتها تحقيق لمقصده، وهو يفرق بين الحق والباطل. فكما تقترن الظواهر الكونية بطبائع وجودية، فالتنزيل الإلهى يقترن ببيان الحق الدى يضرب الباطل فيدمغه.

وتبدو فى هذا السفر الحلاجى إشارات نقدية لظواهر عصره الحضارية، وهو عصر خرج عن حقيقة الحق، ونأى عن المنهج القرآنى، ورحل عن قران القرآن بالفرقان.

٢- وهذة الظواهر الفكرية فى المصنفات الحلاجية، جعلت نفراً من معاصريه ينسبون إليه محاكاة النظم القرآنى، وقد رمى بذلك المعرى من بعده حين صنف "الفصول والغايات".

فهذا شيخه "عمرو المكى" يقول عنه "كنت أماشيه فى بعض أزقة مكة، وكنت أقرأ القرآن فسمع قراءتى فقال: يمكننى أن أقول مثل هذا ففارقته"[3]

---

(١) القاشانى. إصطلاحات الصوفية: ص١٣٦.

(٢) الخوارزمى. المصدر السابق: ص١٣٤.

(٣) السلمى. تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة): ص ١٩.

وهذه المقولة وغيرها تعرفها الشخصية الفكرية فى التراث الإسماعيلى، وقد نسبت إليها دعاوى الألوهية، والنبوة، ومحاكاة القرآن، والسحر، والجن والشعبذة... وهى من مثالب النقد العقائدى للشخصية التراثية.

وربما وضعت هذه المقولة وغيرها على "عمرو المكى" كتبرير للمحنة الحلاجية.

٣- ويصور الحلاج منهاجه التكاملى لفقه المعرفة القرآنية فى قوله:

"فى القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام الألف، وعلم لام الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثله شئ، ولا يعلمه إلا هو"[1]

(ثالثا) من التراث الصوفى:

١- ابن عربى، "كتاب الكتب": القرآن والفرقان، وأصناف الكتب: كالمسطور - والمنشور والمحكم المبين، والمحصى والمتشابه وغير ذلك.[2]

٢- الحكيم الترمذى. "كتاب" تحصيل نظائر القرآن.[3]

(٢) الإعجاز القرآنى

أ- كتاب "الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية"

أولا: طبيعة الحرف وفلسفته الصوفية:

أ- **الماهية اللغوية للحرف:** حرف الشئ: طرفه وحده.

أما مفهوم "المحدث والأزلى والكلى" فى التراث الصوفى:

فـ "المحدث: المتأخر فى الوجود، أى الذى لم يكن، وكان بعد ذلك والأزل: ماليس له أول. و الكلية: استغراق الأوصاف الآدمية بالكلية."[4]

ب- **الحرف فى التراث الصوفى:** أبدع المتصوفة نظرية جمالية فى فلسفة الحرف، وتصدر رؤيتهم عن ينابيع وجودية وجوانية فى الفلسفة اللغوية، فالحرف له معنى ظاهر وباطن، على نسق العرض والجوهر، ومقولاتهم حول عرشه، تصور ما ذهبوا إليه من فكر باطنى فريد فى تاريخ التراث العربى، وهم القائلون بنظرية الإعجاز الحرفى فى النظم القرآنى.

---

(١) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٨٦.

(٢) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٣

(٣) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص٤٦٠

(٤) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص ٦٢٨-٦٣٠.

١- يقول سهل التستري:

"إن الله بحكمته، جعل الحروف أصلاً ليتركب منها القول، وذلك أن القول ينقسم إلى أقسام كثيرة، وكل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى المسميات، والمسميات تنقسم إلى الحروف، والحروف تنقسم إلى الهباء، وهي أصول الأشياء".[١] والحروف عنده: "هي القوة الروحانية المفردة، وهي أصول الأشياء".[٢] ومن ثم كانت الرؤية الكونية للحرف في نظرية الإعجاز القرآني عند التستري.

٢- و"ابن مسرة" يروى عن "سهل " في خواص الحروف وحقائقها وأصولها قوله:

" إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقها، ومنها تألف الأمر، وظهر الملك. وإن الله - تعالى ذكره وتقدست أسماؤه - جعلها ثمانية وعشرين حرفا، أربعة عشر منها ظاهرة، وأربعة عشر باطنة، فالأربعة عشر الباطنة هي التي ذكرها الله في القرآن في أوائل السور، وهي التي أعطى الله سرها نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم، وأطلعه على غيبها، لأنها حول مع علمه وتدبيره، ومنبئة عن إرادته، ودالة على حكمته، وكل حرف منها آية من آياته، وصفة من صفاته، فمن أحاط بمعرفتها فقد اطلع على معنى من النبوة"[٣]

٣- وهذه الفلسفة الصوفية لطبيعة الحرف الباطنية تحملها مقولة "السراج الطوسي":

"إن جميع ما أدركته العلوم وألحقته الفهوم، ما عبر عنه وما أشير إليه، مستنبط من حرفين من أول كتاب الله تعالى، وهو قوله: بسم الله، والحمد لله: لأن معناه بالله ولله. والإشارة في ذلك: أن جميع ما أحاط به علوم الخلق وأدركته فهومهم، فليست هي قائمة بذواتها، إنما هي بالله ولله."[٤]

وهذا العرفان الصوفي بجوهر الحرف ليصله بحقيقة التقديس، وسرأسرار التوحيد، وينزله منزلة المعرفة الأولى التي تحمل هذا الطوسي على قوله:

"إن اسم الله الأعظم هو: الله، لأنه إذا ذهب عنه الألف يبقى لله، وإن ذهب عنه اللام يبقى له، فلم تذهب الإشارة، وإن ذهب عنه اللام الآخره فيبقى "هاء"، وجميع الأسرار في "الهاء"، لأن معناه: هو، وجميع أسماء الله تعالى إذا ذهب عنه حرف واحد يذهب المعنى، ولم يبق فيه موضع الإشارة، ولاتحمل العبارة، فمن أجل ذلك لايسمى به غير الله."[٥]

---

(١) التستري. رسالة الحروف (في التراث الصوفي): جـ١، ص٣٦٦

(٢) التستري المصدر السابق: هـ.ا، ص٣٦٦

(٣) التستري. المصدر السابق: هـ.ا، ص٣٦٦

(٤) السراج الطوسي. اللمع: ص١٢٤

(٥) -. المصدر نفسه: ص١٢٥.

٤- وهذا الفكر الرمزى لفلسفة الحرف له أصوله الفلسفية فى المنطق الرياضى، وينابيعه الفنية فى التصوير الزخرفى، وحقيقته الجمالية والباطنية.

فالحروف عند القاشانى: "هى الحقائق البسيطة من الأعيان ومن الموجودات الحاجبية، كالعقل والنفس.... "[١]

ومن ثم فالحرف يمثل الغدير الأول، وروح المعادل الموضوعى لفلسفة الرمز الفنى فى التراث الصوفى من الوجهة الإبداعية، حين تبدو الحروف العاليات فى شئونها "الذاتية الكامنة فى غيب الغيوب، كالشجرة فى النواة"[٢]

٥- أما الحلاج فقد عرف هذا الفكر الباطنى، وصنف فيه، وعرف أسرار الحرف وطبيعته الوجودية والكونية، وأدرك نسقا باطنيا من أنساق الإعجاز القرآنى، فقد أخذ أصول النسق الحرفى عن شيخه سهل التسترى صاحب "رسالة الحروف " و "التفسير"، كما فقه نظرية الحرف الشيعية ومصادرها الفلسفية والمذهبية، ولعل فى "الجفر" العلوى تكمن حقيقة رؤيته، وقد التزم بمنهج تكاملى يفيض بأسرار الطبيعة الرمزية.

من مقولاته التى تكشف عن حقيقة منهجه: "القرآن لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المؤلفة، وهى مأخوذة من خط الاستواء، أصله ثابت وفرعه فى السماء، وهو ما دار عليه التوحيد."[٣]

وقوله: "فى القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام الألف، وعلم لام الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثله شئ، ولا يعلمه إلا هو."[٤]

ومن ثم فالحلاج جمع فى معرفته القرآنية لأسرار الحروف وخصائصها الباطنية بين الاتجاه التسترى والاتجاه الشيعى لتحقيق تكاملية منهجه...

فالمراد بالحروف عند الصوفية، كامن فى البدايات الحرفية للسور القرآنية وحقائقها الإعجازية.[٥]

---

(١) القاشانى. إصلاحات الصوفية: ص٥٧.

(٢) القاشانى. المصدر السابق: ص٥٨

(٣) أخبار الحلاج (الأصول الأربعة): ص٧١

(٤) - المصدر نفسه: ص٨٦

(٥) حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية ومعانيها: ص١٣٩

ثانيا: فلسفة الاسم فى التراث الصوفى:

ا- الماهية اللغوية: الاسم ما وضع علامة على المسمى[1].

ب- فى التراث الفلسفى الشيعى:

والاسم عند أقطاب فلاسفة الشيعة، يمثل دلالة رمزية لمدلول وجودى. فالإمام المستور يقول عن معرفة الإشارات إلى الأشياء بالأسماء والألقاب والألفاظ: "إن هذه الألفاظ كلها ألقاب وسمات، يشار بها إلى الصور ليميز بعضها من بعض. كما يميز بين الأعداد بالألفاظ وذلك أن الصورة الواحدة تارة تسمى هيولى، وتارة تسمى جوهرية، وتارة بسيطة، وتارة مركبة، وتارة روحانية وتارة جسمانية، وتارة علة، وتارة معلولة....

فـ "الموجودات كلها صورة متعلقة بحدوثها وبقائها، يتلو بعضها بعضا إلى أن ينتهى إلى العلة الأولى، الذى هو الله عز وجل، كتعلق حدوث العدد أزواجه وأفراده عن الواحد الذى قبل الاثنين."[2]

ب- فى التراث الصوفى:

١- الاسم عند الصوفية: هو اسم الله تعالى، ولا تبلغ معرفة المخلوق لخالقه إلا اسمه عز وجل.[3]

٢- أصول الأسماء وحقائقها:

يقول القاشانى عن أئمة الأسماء: "هى الأسماء السبعة الأول المسماة بالأسماء الإلهية وهى: الحى، والعالم، والمريد، والقادر، والسميع، والبصير، والمتكلم، وهى أصول الأسماء كلها..."[4]

وعن فلسفة الأسماء العلية فى الحقيقة الصوفية وخصائصها، يقول الواسطى: "كل اسم من أسماء الله تعالى يتخلق به إلا اسمه الله، واسمه: الرحمن؛ لأنهما للتعلق دون التخلق، وكذلك الصمدية ممتنعة عن الإدراك والإحاطة."[5]

٣- الاختلاف والائتلاف فى الأسماء:

"واختلفوا فى الأسماء. فقال بعضهم: أسماء الله ليست هى الله ولا غيره، كما قالوا فى الصفات. وقال بعضهم أسماء الله هى الله."[6]

---

(١) القارى. شرح نخبة الفكر: ص٢٤١

(٢) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص٣٧٢-٣٧٣

(٣) حسن الشرقاوى. المصدر السابق: ص٥٠

(٤) القاشانى. المصدر السابق: ص٣٣

(٥) السراج الطوسى. المصدر السابق: ص١٢٤

(٦) الكلاباذى. التعرف: ص٥٤

ثالثا: ومن التراث الفكرى والصوفى فى الحروف والأسماء والصفات:

١- ابن عربى[١]

ا- "كتاب " الأزل.

ب- " الأسماء.

جـ- " الاسم والرسم.

د- " الحرف والمعنى.

هـ- " شرح الأسماء.

و- " الفرق بين الاسم والنعت والصفة.

٢- الحسين النجار.[٢] "الصفات والأسماء".

٣- سهل التسترى: "رسالة الحروف ".

(٣) الأمثال القرآنية:

"كتاب " الأمثال والأبواب

أولا: المثل فى التراث العربى:

١- عرف المثل فى التراث العربى كفن من الفنون الأدبية، له طبيعته الذاتية والتعبيرية، وسماته البنائية وخصائصه الفكرية والاجتماعية. وقد صنفت فى الأمثال العربية مصنفات عدة تجمع ما بين قديمها ومحدثها، ومن أشهرها "أمثال " الميدانى. والمثل وظيفته فنية تطهيرية، وهو وعاء من أوعية الحكمة الأدبية، وقد يحمل معنى تاريخيا، فى إشاراته إلى أحداث غابرة، وأيام خالية.

٢- وإذا كان المثل من الأشكال التعبيرية فى الثقافة الأدبية عند العرب، فإن النظم القرآنى تبوأرت فيه حقيقة المثل وفلسفته، لتحقيق العظة والاعتبار، بتحرير الشخصية الإسلامية فى آثار الماضى، أو ترغيبها فى القيم الروحية، فيه نفى للقبح وإثبات للجمال... ومن ثم يكون التغير القيمى فى المجتمع الإسلامى.

والاستقراء المعجمى لدلالات المثل القرآنى، يسفر عن قيم فكرية وجمالية واجتماعية فى التصوير القرآنى.[٣]

---

(١) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧

(٢) النديم. الفهرست: ص٢٢٩

(٣) محمد فؤاد عبد الباقى. المعجم المفهرس... (مادة: مثل)

وروعة المثل القرآنى وجلاله، تؤثر فى الشخصية الإبداعية، فنية وفكرية. فالطائى الأكبر يشير إلى هذا المعنى التأثيرى فى قوله:

" فالله قد ضرب الأقل لنوره ∴ مثلاً من المشكاة والنبراس."[1]

٣- وقد شغلت الشخصية الصوفية بالأمثال القرآنية فى معانيها الظاهرة والباطنة، وصنف نفر من أعلام الصوفية فيها. أما الحلاج فيرد فى شعره ذكر المثل، وقد ترنم قائلاً:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا ∴ نحن روحان حللنا بدنا.

نحن مذكنا على عهد الهوى ∴ تضرب الأمثال للناس بنا[2]

ثانيا: الأبواب: ماهيتها وطبيعتها فى الفكر العربى:

١- يرد اللفظ فى النظم القرآنى، إلا أن مفهومه فى الفكر الشيعى والصوفى يحمل عطاء رمزيا لطبيعة مذهبية خاصة تسبر أغوار الباطن وتكشف عن رمز تقيتها. فالباب رمز لسفر الخروج، وإليه القصد والمآب.

٢- فى التراث الإسماعيلى:

الباب طبقة من طبقات دعاة الإسماعيلية، "وله رتبة فصل الخطاب "[3]

فهو طبقة روحية وسياسية فى نظم الإمامة الإسماعيلية.

وللشيعة من الزيدية والإسماعيلية مصنفات فى الأبواب.

٣- فى التراث الصوفى:

أ- وللصوفية أبواب عشرة فى طريقهم الروحى للوصول إلى نهاية النهاية هى: "الفناء، والبقاء، والمعرفة، والتحقيق، والتلبيس، الوجود، التجريد، التفريد، الجمع، التوحيد".[4]

ب- القلب ودرجات المعرفة عند الحكيم الترمذى:

"القلب هو معدن النور أو معدن المعرفة، وهو مستقر سبع مدائن من مدائن النور، تحيط بهذا النور الأول الذى يوجد فى مركز القلب، وكل مدينة من هذه المدائن قد فاضت عن هذا النور الأول الذى يوجد فى مركز القلب. ولكل مدينة من هذه المدائن باب من النور يكشف عما فى بطن هذه المدينة من الأنوار، وعلى كل باب من هذه الأبواب ستر يحجب هذا النور،

(١) أبو تمام. الديوان: مج ٢، ق: ٨١ ،ص٢٥٠.

(٢) الحلاج. الديوان: ق٦٧، ص٥٥

(٣) مصطفى غالب. أعلام الإسماعيلية: ص٢٤

(٤) ابن الأهدل. كشف الغطاء: ص١٠٨

أو يقوم بالحجابة على هذه المدينة التى يقوم ببابها، ولكل باب من هذه الأبـواب مفتـاح يفتـح به... "[1]

ومدينة المثل الصوفية، وقبلة الغايات اليوتوبية، لها سبعة أبواب على نسق أبـواب الجنـة عند قوم عرفوا الفردوس فى مجتمع الخطيئة، وأبدعوا من نماذج التصوير الفنى والزخرفى على غير محاكاة إلا محاكاة الظلال الإشراقية فى غيث الإلهام الإبداعى... وأبواب مدائنهم نورانيـة فهى : "نور العطف، والوهبة، والعطاء، والمجد والجود، والرأفة والرحمة."[2]

جـ- الأبواب فى تراث سهل التسترى:

ومن الأبواب الصوفية التى ذكرها سهل: باب الطهارة، باب المشاهدة، باب الدعوى، باب الأمر والنهى، باب الشفقة، باب قصر الأمل، باب العجب، باب الرضا، باب الحال.."[3]

ثالثا: المصنفات التراثية:

١- اصطفن الراهب. "كتاب " الباب الأعظم: فى علم الصنعة."[4]

٢- البلوى. "كتاب " الأبواب."[5]

٣- جابر بن حيان. "كتاب " الباب."[6]

٤- الجنيد. "كتاب " أمثال القرآن"[7]

٥- الحسين النجار. "كتاب " الأبواب."[8]

٦- حفص الفرد. "كتاب " الأبواب فى المخلوق."[9]

٧- الحكيم الترمذى. "كتـاب " الأمثـال مـن الكتـاب والسـنة (مخطـوط. بـاريس ٥٠١٨ (١٨٣/١٣٤)"[10].

٨- مقاتل بن سليمان. "كتاب " الجوابات فى القرآن."[11]

---

(١) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص٤٢٠

(٢) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص٤٢١

(٣) محمد كمال جعفر. تراث التسترى الصوفى: جـ٢، ص٢٤٥ - ٣١٥

(٤) النديم. الفهرست: ص٤٢٤

(٥) " . المصدر نفسه: ص٢٤٣

(٦) " . المصدر السابق: ص٤٢١

(٧) " . المصدر السابق: ص٢٣٨

(٨) " . المصدر السابق: ص٢٢٩

(٩) " . المصدر السابق: ص٢٣٠

(١٠) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص٤٦٠.

(١١) النديم. المصدر السابق: ص٢٢٧

(٤) غريب القرآن

"كتاب " الغريب الفصيح

أولا : المفهوم التراثي:

يلتقى لفظ الغريب فى التراث العربى وما يحمله من دلالات فكرية وجمالية بما يعرف بالدرر اليتيمة وقلائد العقيان الفريدة، وهذه الآثار تتسم بسمات خاصة فى المبنى والمعنى. فلكأن المصنف يذهب فى تصنيفه إلى نسق إبداعى لم يسبق إليه، وقد تفرد بطبيعة منهجية لم يألفها غيره. فالغريب "كل أمر عجيب، قليل الوقوع، مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة".[1]

ويعرف كذلك التصنيف فى غريب اللغة وأوابدها، وفى علوم القرآن والحديث مصنفات فى الغريب والمشكل.

ثانيا: المفهوم الصوفى:

أما ماهية الغريب فى التراث الصوفى، فتكتسب طبيعة ذاتية مميزة، تحددها خصائص المنهج الصوفى من الوجهة الفكرية والمذهبية والحضارية، وفلسفة الشخصية الإبداعية فى أنساقها المتجوهرة، وهى ترنو تحقيق حقيقة الحقيقة.

فالاغتراب الصوفى الذى يمثل البنية المحورية لجوانب الشخصية الصوفية، فيه غيبة عن الأغيار وبقاء فى سر الأسرار الأزلية، هذا الاغتراب الوجودى عن الهياكل الغيرية، إنما يحمل سر الإفصاح الإشراقى، وما الغربة العرفانية إلا مصدر من مصادر الطبيعة الإلهامية للرؤيا الإبداعية.

وفى غربة الوحى الأولى فى المقام النبوى، ما يشير إلى فلسفة الإعجاز القرآنى سر أسرار الفصاحة العربية. كما تعرف آلام الغربة فى التجربة الروحية سنا الإلهام الإشراقى وسننه فى الرمزية الصوفية، وفيها يتمحور سفر الوجود الإبداعى ودلالات الرمز اللغوى فى المعجم الصوفى.

ومن ثم فالغربة الصوفية فى معارج المعرفة الربانية، تجعل صاحبها يفنى عن صفات ناسوتية ويبقى بصفات لاهوتية.

"والغريب الفصيح "فى المنطق الصوفى يراد به التأويل الباطنى للمتشابه القرآنى، كالبدايات الحرفية وغيرها من القضايا التأويلية"[2].

---

(١) القزوينى. عجائب المخلوقات: ص٣٨

(٢) المكى. قوت القلوب: جـ١، ص٥١-٥٧

ثالثا: فى التراث الحلاجى:

ورسالة الحلاج المذهبية فى الفكر الصوفى، غريبة فى بابها على ثقافة عصرها، إلا أنها عرفت طقوس الفصاحة اللغوية والبيان الكشفى عند صاحبها وشيعة فكره، وهذه الأسرار فى المنطق الجوانى يدركها ابن عربى فى تصنيف الرسائل الصفائية والصفوية.

ومثل هذه السمة الإبداعية فى تفردها وتوحدها، عرفت فى الأدب الإسماعيلى كسنة منهجية خاصة عند شيخ المعرة فى "الفصول والغايات" كما تصور لزومياته أصول النزعة الذاتية فى المنهج الإسماعيلى.

ومن المقولات التى شاعت وانتشر أمرها عن الحلاج، تسميته عند شيعته بـ "العالم الغريب "[1] و "حلاج الأسرار".[2]

ومقولة "الشعشعة الحلاجية" التى رمى بها من فقهاء عصره، إنما تعكس فلسفة الرمز العرفانى فى التجربة الإشراقية، وهى من أسرار الفكر الإسماعيلى، وقدس أقداس تمحوره.

وحين يصور الحلاج غربة وجده، وتفرد الحقيقة عنده، يقول:

أنا غريب وحيد ∴ بكم يطول انفرادى[3].

وهذه الغربة الوجودية تمثل سر أسرار الفصاحة الإشراقية فى فلسفة الحقيقة.

ومن ثم كانت المقولة الحلاجية فى "طاسين الصفاء" غديرا لترقرق الحقيقة، ورحلة كشف فى مفازة عميقة. فهو يقول: "الحقيقة دقيقة، طرقها مضيقة، فيها نيران شهيقة، ودونها مفازة عميقة. الغريب سلكها، يخبر عن قطع مقامات الأربعين..."[4]

أما كتاب "الغريب الفصيح"، فأعتقد أنه من مصنفاته القرآنية وفيه بيان لأصول الفصاحة فى الغريب القرآنى من الوجهة الصوفية.

رابعا: من المصادر التراثية:

١- ابن عربى. القربة والغربة.[5]

٢- ابن قتيبة. غريب القرآن.

٣- السائح العلوى. "كتاب" رسالة اليتيم: فى علم الصنعة.[6]

---

(١) الحلاج. الطواسين: ص٤٩

(٢) السلمى. تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة): ص١٧

(٣) الحلاج. الديوان: ق٢٣، ص٣٠

(٤) الحلاج. الطواسين: ص٢١

(٥) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٦

(٦) النديم. المصدر السابق: ص٤٢٤

(٥)علم الناسخ والمنسوخ

"كتاب " الناسخ والمنسوخ

أولا: علم الناسخ والمنسوخ القرآني:

من علوم التنزيل القرآني التي عرفت في التراث الإسلامي، "علم الناسخ والمنسوخ "، وقد صنفت فيه مصنفات عدة، بين النقلية والتأويلية من جهة، وبين الإثبات والنفي من جهة أخرى، بل إن جل المصنفات التي ألفت في العلوم القرآنية قد رعت هذه القضية حق رعايتها.

وترد بواعثها إلى مصدرين أحدهما إسلامي والآخر عقائدي.

أما المصدر الإسلامي فسر نشأته تتجوهر في تفسير آية النسخ في قوله تعالى **﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...﴾**.

ويدور المنطق التفسيري والفكري حول ماهية الآية ودلالاتها، أهي آية كونية وجودية أم نزولية قرآنية، أهي من المتشابهات أم من المحكمات؟

فأما نشوء المصدر العقائدي فيمثل فلسفة كلامية النظرية النسخ في التراث الديني القديم، في عصر عرف بمناظراته اللاهوتية ومجادلاته الكلامية بين الفرق الإسلامية وغيرها من أهل الملل والنحل في الحضارة العباسية. وهذا الجدل الكلامي وما يثيره من قضايا ميتافيزيقية وفكرية بين فلاسفة الإسلام وغيرهم من أعلام الفكر الديني المسيحي واليهودي في عصر المأمون، ترد إليه العلة الأولى في مقولة "خلق القرآن ".

ومن ثم لزم العقل الإسلامي أن يدرس فقه العقائد القديمة، وأصولها الفلسفية واللاهوتية، ليتخذ منها حجته في الرد والمعارضة والنقض والمناظرة، ويثقف صنعته العقلية، وينتصر لعقيدته بقهر أدلة غيره في عقليتها ونقليتها. فانتشرت اصطلاحات أهل العهدين العتيق والجديد، وتردد على ألسنة مفكري الإسلام "اللاهوت والناسوت "، وأسرار الكلمة الأولى والوجود الأول والثاني.

وهذه القضايا الجدلية في العلوم العقائدية من الوجهة الحضارية؛ تمخض عنها بعث جديد في علم العقائد المقارنة، أو مقارنة الأديان، وهذا البعث الفكري يمثل الطبيعة العبقرية للعقل الإسلامي في تحرره الذاتي ومنهجه النقدي.

ثانيا: الناسخ والمنسوخ في التراث الحلاجي:

صنف الحلاج مصنفات عدة في العلوم القرآنية، في أطوارسيرته الفكرية وطبيعتها المنهجية، فهو قد تردد بين الاتجاهات والمذاهب السلفية والاعتزالية والشيعية والصوفية، ومن بينها كتابه "الناسخ والمنسوخ ".

وهذا الأثر الحلاجي يبدو في روايته كرقعة أرجوانية، أو كنقش في رسم دارس...

فلعل هذا المصنف قد جمع فيه صاحبه بين ظاهرية المنهج السلفي وفكرية المنهج الاعتزالي في طور اعتزاليته الأولى، حتى يثبته صاحب الفهرست في مقالته الأولى، ويصف صاحبه بأنه شيخ زاهد.[1]

ثالثا: المصنفات التراثية.

أثبت "النديم" مصنفات عدة في "علم الناسخ والمنسوخ" تمثل التطور التأليفي والوراقي له حتى القرن الرابع الهجري.[2]

(٦) التأويل الصوفي للنظم القرآني

"كتاب" تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾.

١-سورة "الإخلاص" من آيات الحق المبين، هي ثلث القرآن، ومحور أسرار التوحيد، نظر في تفسيرها أهل الظاهر وأهل الباطن، وهي قلب المعرفة الصوفية.

٢- ومما قيل في تفسيرها عند أعلام الصوفية:

أ- أن "السورة بعضها تفسير لبعض؛ من هو الله؟ هو الله. من الله؟ الأحد؛ من الأحد؟ الصمد؛ من الصمد؟ الذي لم يلد ولم يولد؛ من الذي لم يلد ولم يولد؟ الذي لم يكن له كفوا أحد."[3]

فالسورة تصور مناظرة عقلية، بين مؤمن يحمل روح الحق، ومنكر يجادل بحجة عقله، ليصل في نهايته إلى معرفة الفارق بين المخلوق والخالق. والسورة مكية، نزلت لإثبات حجة التوحيد وبرهانه.

ب- وقد تصور مقامات المكاشفة ومنازل السائرين في فلسفة التوحيد: فقد "كاشف الأسرار بقوله "هو"، وكاشف الأرواح بقوله "الله"، وكاشف القلوب بقوله "أحد"، وكاشف نفوس المؤمنين بباقي السورة".[4]

جـ- وهي تصور طبائع البشر الفكرية ومستوياتهم العقلية والروحية في فقه التوحيد ومعرفة أسراره: حين "كاشف الوالهين بقوله "هو"، والموحدين بقوله "الله"، والعارفين بقوله "أحد"، والعلماء بقوله "الصمد"، والعقلاء بقوله "لم يلد ولم يولد".[5]

---

(١) النديم. المصدر السابق: ص٤٠

(٢) " . المصدر السابق: ن. ص

(٣) القشيري. لطائف الإشارات: مج ٦، ص٣٥١

(٤) القشيري. المصدر نفسه: ن. ص.

(٥) " . المصدر السابق: ن. ص.

د- ومن المقولات الصوفية حول صمديته:

أن "الصمد الذى ليس عند الخلق منه إلا الاسم والصفة"[1]

وقد "تقدس بصمديته عن وقوف المعارف عليه."[2]

٣- ومن المصنفات الصوفية:

١- ابن عربى، محى الدين.

"كتاب " الأحدية أو الألف[3]

(١)القشيرى. . المصدر السابق: ن. ص.

(٢) القشيرى. المصدر السابق: مج ٦، ص٣٥٢.

(٣) ابن عربى. مجموع الرسائل الإلهية: ص٢-١٦

obeikandl.com

ثانيا: العلوم الفقهية

١- علم أصول الفقه: "الأصول والفروع "

٢- علم الفقـــــه: "الصلاة والصلوات "

١- علم أصول الفقه

"كتاب " الأصول والفروع

١- فى التراث اللغوى:

يقصد بالأصل أرومة النسب ومصدره، والفرع مانشأ عنه وتشعب منه.

٢- وفى التراث العربى:

يعرف اصطلاح "الأصول والفروع " فى المذاهب الإسلامية واتجاهاتـها الفكريـة والعقائديـة لدى المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية.

أولا: الفكر الكلامى:

يقول الشهرستانى: "الأصـول: معرفـة البـارئ تعـالى بوحدانيتـه وصفاتـه، ومعرفـة الرسـل بآياتهم وبيناتهم، وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فـهى مـن الأصـول. ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلـم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا.

فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه....

وكل ماهو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو مـن الأصـول، وكـل مـا هـو مظنـون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع...."[1]

فـالأصول والفـروع مـن الألفـاظ الاصطلاحيـة عنـد المتكلمـين،[2]وقـد صنـف فيـها القـاضى عبد الجبار "الأصول الخمسة".

ثانيا: فى التراث الفقهى:

والاصطلاح الفقهى يعرف الأصول والفروع كذلك، فالشافعى صنـف رسـالته فـى الأصـول، وابن حزم الظاهرى وضع كتابه "الإحكـام فـى أصـول الأحكـام "، أمـا عبـد القـاهر البغـدادى

---

(١) الشهرستانى. الملل و النحل: جـ١، ص٤١-٤٢

(٢) الخوارزمى. مفاتيح العلوم: ص٢٧-٢٨

فيؤلف "أصول الدين" الذى يقول فى مقدمته: "هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر أصلا من أصول الدين، وشرحنا كل أصل منها بخمس عشرة مسألة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد، وما يليق بها من مسائل النبوات والمعجزات وشروط الإمامة والزعامة من الأولياء وأهل الكرامة، وأشرنا إلى كل مسألة منها إلى أصولها بالتحصيل دون التطويل..."[1]

ثالثا: وفى التراث الفلسفى:

تصور "الرسالة الجامعة" ماهية الأصول والفروع عند الحكماء والفلاسفة من أهل التوحيد فى بدء الخلق وفطرة الفطرة، وما وسموه بها من أسماء كثيرة اختلفوا فى ألفاظها واتفقوا فى معانيها وأغراضهم فيها: "فمن الحكماء من قال: الهيولى والصورة، ومنهم من قال: اللوح والقلم، ومنهم من قال: النور والظلمة، ومنهم من قال: الجوهر والعرض ومنهم من قال: البسط والقبض ومنهم من قال: المحبة والشوق. ومنهم من قال: الوجود والعدم... ومنهم من قال: الظاهر والباطن... وما شاكل ذلك من إيراد القول على الأصلين والإشارة إليهما باسمين، ونريد أن نبين اتفاق أقوالهم فى الأصول والمعانى، واختلافها فى الألفاظ والفروع، ليعلموا أن الحكماء لا اختلاف بينهم فى أصولهم وأقوالهم."[2]

ونظرية المثل الشيعية تصور فلسفة البنية الثنائية بين المثل والممثول، فلكل أصل إبداعى فرع مخلوق، فالأصلان المبدعان يقابلهما فرعين مخلوقين "فلما كان هذان الاسمان واقعين على الأصلين الأعليين اللطيفين فى العالم العلوى، كان بازائهما مثلهما فى العالم السفلى..."[3] والأصول هى معرفة العلل والمعلولات: "فالبارئ سبحانه علة العقل، والعقل علة النفس، والنفس علة الهيولى، والهيولى علة الصورةالمجردة..."[4]

رابعا: فى التراث الصوفى:

والمفهوم الاصطلاحى للأصول والفروع عرف عند المتصوفة فى فقه أعلامهم، فالسراج الطوسى، يجعل للتصوف أصولا ثلاثة: "أولها: اجتناب جميع المحارم كبيرها وصغيرها، والثانى: أداء جميع الفرائض عسيرها ويسيرها. والثالث: ترك الدنيا على أهل الدنيا قليلها وكثيرها إلا مالابد للمؤمن منها"[5].

---

(١) البغدادى. أصول الدين: ص١

(٢) أحمد بن عبد الله (الإمام المستور) الرسالة الجامعة: ص٣٣٦-٣٣٧

(٣) أحمد بن عبد الله. المصدر نفسه: ص٣٣٩

(٤) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٤٨٥

(٥) السراج. اللمع: ص٥١٦

وهذه الأصول من لزوميات الصوفى فى منهجه الروحى لتحقيق صلة وصله وعين وجوده، ومن ضيع هذه الأصول فقد حرم الوصول "[1].

أما الفروع فهى: "الآداب، والأخلاق، والمقامات، والأحوال والأفعال والأقوال "[2]

أما الغزالى فيتخذ لشجرة الإيمان عشرة أصول وعشرة فروع: فأصلها الاعتقاد بالجنان، وفرعها العمل بالأركان...."[3]

والأصول عند "الهروى" عشرة وهى: "القصد، والعزم، والإرادة، والأدب، واليقين، والأنس، والذكر، والفقر، والغنى، ومقام المراد."[4]

٣- الأصول والفروع الحلاجية:

أ- من الوجهة التاريخية:

يشير "الهجويرى" إلى ما صنفه الحلاج فى الأصول والفروع فى قوله: "وله تصانيف زاهرة، ورموز وكلام مهذب فى الأصول والفروع."[5]

ب- الإشارة الحلاجية والمصنفات السنية:

يقول الحلاج لقضاته وقد كتب أحدهم بإحلال دمه: "واعتقادى الإسلام، ومذهبى السنة،... ولى كتب فى السنة موجودة فى الوراقين.."[6]

هذه الإشارة الحلاجية تميط اللثام عن مصنفاته السلفية، وهى معروفة لم ينكرها فقهاء محاكمته.

جـ- الفرقة الحلاجية:

وظهرت بعد مقتل الحلاج فرقة عرفت بـ "الحلاجية"[7] من شيعته وأتباعه، تتخذ من مذهبه العقائدى والفقهى والسياسى سنة لها، وإن خرجت طائفة منها على أصول المذهب الحلاجى وفروعه.[8]

---

(١) السراج. المصدر نفسه: ص٥١٨

(٢) السراج. المصدر نفسه: ن.ص.

(٣) الغزالى. التبر المسبوك: ص٦

(٤) محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين فى شرح منازل السائرين: ص١٥٦

(٥) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ١، ص٣٦٣

(٦) ابن باكويه. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة): ص١١

(٧) البغدادى. الفرق بين الفرق: ص١٥٧

(٨) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ١، ص٣٦٤

د- المذهب الحلاجي: ماهيته وأصوله:

في محاورة فكرية بين الحلاج وتلميذه وخادمه الحلوانى، يطرح التلميذ على شيخه رغبته في معرفة فقه المذهب الباطنى، ليستيقن كنه مذهبه فيقول له:

"ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة؛ وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده. وأنا على ذلك. وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولا ثم توضأت لها. وها أنا ابن سبعين سنة، وفي خمسين سنة صليت صلاة ألفى سنة، كل صلاة قضاء لما قبلها."[1]

فالمذهب الحلاجي له أصوله وطبيعته في عصر عرف المذاهب الفقهية والعقائدية والسياسية في تعددها وانتشارها. وأعتقد أن هذا الأثر في الأصول والفروع من مصنفات الحلاج الفقهية، فيه أبرز روح منهجه، وأسفر عن أصول مذهبه وفروعه.

٤- ومن الآثار التي تحمل عنوان "الأصول" في التراث العربي:

١- الأشعرى. الإبانة عن أصول الديانة.

٢- البغدادى. أصول الدين.

٣- داود الظاهرى. "كتاب" الأصول: (أصول الفقه).[2]

٤- السائح العلوى. "كتاب" الأصول: في علم الصنعة.[3]

٥- الشافعى. رسالته في الأصول.

٦- النسفى. أحد أعلام الإسماعيلية - أصول الشرع.[4]

---

(١) أخبار الحلاج (المناجيات): ص١٩-٢٠

(٢) النديم. الفهرست: ص٢٧١

(٣) النديم. المصدر نفسه: ص٤٢٤

(٤) النديم. المصدر نفسه: ص٢٤٠

(٢) علم الفقه

"كتاب " الصلاة والصلوات

أولا: المنهج الصوفى فى الفقه الإسلامى:

١-الصلاة هى الأصل الثانى من أصول الإسلام وأعمدته؛ وهى صلة بين الخالق والمخلوق، وعمدة الأمر فى فقه العبادات الإسلامية.

والصلاة عند الصوفية لها أركانها الظاهرة وأسرارها الباطنة، وهم يطلبون جوهر صلاة "تنهى عن الفحشاء والمنكر"، يقيم العبد على إخلاصه فى إقامتها، والفناء فى باطنها.

٢-ويصف "السراج الطوسى" آداب الصوفية فى الصلاة ومقامها عندهم، وقد ميز بين صلاة الخواص والعوام، فيقول:

" وأما آدابهم فى الصلاة فأول ذلك: تعلم علم الصلاة، ومعرفة فرائضها وسننها وآدابها وفضائلها ونوافلها، وكثرة مساءلة العلماء، والبحث عما يحتاج إليه فى ذلك مما لايسعه الجهل به، لأن الصلاة عماد الدين، وقرة عين العارفين، وزينة الصديقين وتاج المقربين.

ومقام الصلاة: مقام الوصلة والدنو، والهيبة والخشوع، والخشية والتعظيم، والوقار والمشاهدة، والمراقبة والأسرار، والمناجاة مع الله تعالى والوقوف بين يدى الله تعالى، والإقبال على الله تعالى، والإعراض عما سوى الله تعالى.

فأما العامة: فلهم أن يقلدوا علماءهم، ويسألوا فقهاءهم، ويعتمدوا على أقاويلهم من الرخص والسعات والفتوى والتأويلات التى أوسع الله تعالى للخلق "[1]

فالصوفية صفوة فى توحيدهم، خلص فى عبادتهم، صدق فى معاملتهم، فارقوا غيرهم بأسرار معرفتهم.

ثانيا: المنهج الحلاجى فى الفقه الصوفى:

١- تمذهبه:

ما تمذهب الرجل بمذهب غيره قط، بل أخذ من كل مذهب عين حياته، وسر تجوهره، وهو فى عصر عرف انتشار المذاهب العقائدية والفقهية والسياسية. ولعله وضع مذهبا فقهيا كصنيع معاصريه، له سماته وخصائصه التى تميزه عن غيره من المذاهب الفقهية، وعليه سلكت الفرقة الحلاجية فى أصولها وفروعها.

---

(١) السراج. اللمع: ص٢٠٣.

٢- عبادته:

وعرف عنه حسن عبادته ودوامها، فهو يقوم ليله ويصوم نهاره، فإذا ما أقبل العيد لبس سواده خشية أن يرد عليه عمله، وحج البيت مرات وجاور سنوات، وتنسك ولبس لباس الفقراء.

وفى لحظة النهاية لاتغيب عنه صلاته، فهذا تلميذه "إبراهيم بن فاتك " يقول: " لما أتى بالحسين بن منصور ليصلب، رأى الخشبة والمسامير، فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه. ثم التفت إلى القوم فرأى "الشبلى" فيما بينهم فقال له: يا أبابكر هل معك سجادتك؟ فقال: بلى يا شيخ! فقال: افرشها لى ففرشها، فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريبا منه. فقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿**ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع.**﴾ الآية، وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾... [١]

فلكأن الرجل صلى على نفسه قبل موته، واختتم حياته بذكر ربه فى مناجاة النهاية. وهذا يدفع دعوى القائلين بإسقاط الفرائض فى المذهب الحلاجى.

وربما عرض فى سفره هذا لقضية "المساجد والإمامة" فى المجتمع العباسى، وفرق بين أئمة الهدى، وفقهاء السوء.

ثالثا: من المصنفات الصوفية:

١- الحكيم الترمذى. "كتاب " الصلاة ومقاصدها.[٢]

٢- المحاسبى. "كتاب " مختصر كتاب فهم الصلاة.[٣]

---

(١) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٧

(٢) سزكين. المصدر السابق: ص٤٤٣

(٣) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص٤٦١

ثالثا: فى التراث الكلامى والجدلى

١- الفلسفة الإلهية:

١- الأبد والمأبود.

٢- التوحيد.

٣- الصيهور.

٤- العدل والتوحيد.

٥- كيف كان وكيف يكون.

٦- الكيفية بالمجاز.

٧- الكيفية والحقيقة.

٨- لا كيف.

٩- هو هـو.

٢- الفلسفة الوجودية:

١- النقطة وبده الخلق.

٢- الهياكل والعالم والعالم.

٣- الوجود الأول.

٤- الوجود الثانى

٣- المعاد والبعث:

١- الظل الممدود.

٢- القيامة والقيامات.

٤- الفكر السياسى:

١- الإحاطة والفرقان.

٢- الدرة إلى نصر القشورى.

٣- السمرى وجوابه.

٤- السياسة: إلى الحسين بن حمدان.

٥- السياسة والخلفاء والأمراء.

٦- كيد الشيطان وأمر السلطان.

obeikandi.com

١- الفلسفة الإلهية

(١) "كتاب " الأبد والمأبود

١- الأبد فى اللغة: الدهر.[١]

٢- ويعرف فى الاصطلاح الصوفى بأنه "مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة"[٢]. وهو اسم من أسماء الله تعالى؛ والفرق بين الأبد والأزل:

أن الأبد هو: ما لا نهاية له ولا آخر؛ والأزل: ما لا بداية له ولا أول."[٣] ذلك أن الموجود أقسام ثلاثة لارابع لها: فإنه إما أزلى أبدى وهو الله سبحانه وتعالى، أو لاأزلى ولاأبدى وهو الدنيا، أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة، وعكسه محال فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه "[٤]

٣- وفى الرؤيا الحلاجية يحمل المفهوم الأزلى والأبدى طبيعة عرفانية ينشر أريجها بين صحائف آثاره، "فطاسينُ الأزل " يمنطق ينابيع رؤيته وأسرارها من خلال مناظرة أدبية بين الطبيعة الظاهرية والباطنية، وقد تجوهرت لديه رمزية الحقيقة وأغوار فلسفة الحرية، ويتشكل الرمز الصوفى لمناظرته فى صور ثلاث: رمز غيبى، ورمز نبوى، ورمز سياسى.

وهذه الطبيعة الرمزية تحمل روح الفتوة الصوفية التى لايسقط من بساطها الحلاج، بل يعرف سراديب جوانيتها؛ ومثل هذا البناء الوظيفى فى التراث الحلاجى يصور الطبيعة الفكرية لفلسفة الولاية الصوفية.

ومن ثم فهذا الرمز التكاملى يحن إلى تحقيق فكر سياسى ، يعرف الحلاج أصول تأصيله التاريخى ، وقد عرف فى سفر التكوين عند الطبيعة الإبليسية ، وفى الطبيعة العاقلة عند صنفين من البشر : أنبياء وساسة ، وتعلق الشيطان بالأمراء الا قليلا منهم. وقد صنف فى هذا "كيد الشيطان وأمر السلطان "، وبعد التجربة الإنسانية لأطوار المفهوم السياسى ، وتمامية سفر النبوة، تحل الولاية الصوفية .

٤- ومن المقولات الحلاجية التى تصور ماهية الرمز اللغوى وطبيعته:

أ- سئل الحلاج عن مقولتى موسى وفرعون فقال: بأنهما كلمتا حق، "لأنهما جرتا فى الأزل كما جرتا فى الأبد."[٥]

ب- وفى مناجاة له يقول: "أنت المتجلى عن كل أحد، والمتحلى بالأزل والأبد.."[٦]

---

(١) ابن منظور. لسان العرب: (مادة / "وبد"

(٢) الجرجانى. التعريفات: ص٥

(٣) الجرجانى. المصدر نفسه: ص١٦-١٧

(٤) حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية ومعانيها: ص٢٤.

(٥) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٧٠.

(٦) " . المصدر نفسه: ص٦٠.

جـ- وفى فلسفة الحقيقة الإلهية يقول: "من لاحظ الأزلية والأبدية، وأغمض عينيه عما بينهما فقد أتى بالعبادة، ومن أعرض عن البين والطرفين، فقد تمسك بالعروة الوثقى..."[1]

٥- ومن المصنفات الصوفية:

ابن عربى، "كتاب " الأزل[2]

(٢) "كتاب " التوحيد

أولا: التوحيد فى الفكر الإسلامى:

تحمل الطبيعة اللغوية لماهية اللفظ فطرة التجريد، والتفرد، وهذا اللفظ من الألفاظ الاصطلاحية التى عرفت فى أصول المذاهب الإسلامية، فالمعتزلة أهل العدل والتوحيد، والفلاسفة يطلبون التوحيد بمنطقهم، والفقهاء والمحدثون لهم فى التوحيد ظاهره، مثلما للصوفية أسراره وباطنه.

ثانيا: التوحيد فى التراث الصوفى:

١- ماهيته:

والتوحيد الصوفى: "أن تعلم أنه غير مشبه للذوات، ولا منفى الصفات "[3].

وللصوفية فى تصوير رؤيتهم للتوحيد مقولات.[4] فهو عند الجنيد: "إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته، بكمال أحديته، أنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه، بلا تشبيه ولا تكيف، ولا تصوير ولا تمثيل، ليس كمثله شئ وهو السميع البصير..."[5]

وفى مقولة أخرى له: "الخروج من ضيق رسوم الزمانية، إلى سعة فناء السرمدية."[6]

٢- أصوله:

وفى أصول التوحيد الصوفى يقول الحصرى: "أصولنا فى التوحيد خمسة أشياء: رفع الحدث، وإفراد القدم، وهجر الإخوان، ومفارقة الأوطان، ونسيان ما علم وجهل."[7]

---

(١) " . المصدر السابق: ص٧٠.
(٢) ابن عربى. الرسائل: جـ١، ص١-١٦.
(٣) القشيرى. الرسالة: ص٦.
(٤) الكلاباذى. التعرف: ص٤٧-٤٩.
(٥) " . المصدر نفسه: ص٦.
(٦) السراج. اللمع: ص٦.
(٧) القشيرى. الرسالة: ص٢٣٢.

فالأصول الصوفية الخمسة فى التوحيد تصور صلة الإبداع بمبدعه، والفاطر بالفطرة، فيها تجريد وتنزيه، وإخلاص فى عبوديته، وإنكار للغير فى زمانيته ومكانيته ومعارفه، وهذه الصورة التطهيرية التى لاتفارق الوجدان الصوفى تتجوهر فى رحلة إشراقه فى مقولة حلاجية: "لا هو إلا هو..."[1]

ولكأنه يرتل قول الله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحى القيوم.﴾

٣-التوحيد الحلاجى:

أ- وللحلاج رؤيته الصوفية فى التوحيد، حين يميز بين ماهيته، ومحصنه، وحقيقته، ولكل درجة من درجات التوحيد طبقة تنتمى إليها.

يقول وقد سئل عن التوحيد: "تمييز الحدث عن القدم، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم، وهذا أحسن التوحيد."

وأما محصنه: فالفناء بالقدم عن الحدث. وأما حقيقة التوحيد: ليس لأحد إليه سبيل إلا لرسول الله عليه الصلاة والسلام."[2]

ب- وطاسين التوحيد، مرآة غريبة تتجلى فيها صورة التنزيه والتجريد:

فـ "الحق واحد، أحد، وحيد، موحد، ..." و "علم التوحيد مفرد مجرد."[3]

جـ- وفى طاسين "التوحيد" و "الأسرار فى التوحيد"[4] إشارات إلى ما يحمله سفر "التوحيد" وكأنها رسوم طللية لآثار دارسة، الرمز منطقها والإشارة علتها.

ثالثا: فى التراث الفلسفى والصوفى:

١- حفص الفرد: "كتاب " التوحيد[5].

٢- الكندى: رسالة التوحيد بالتفسيرات[6].

٣- المحاسبى: "كتاب " التنبيه على أعمال القلوب فى الدلالة على الوحدانية.[7]

---

(١) الحلاج. الطواسين: ص٧٧.

(٢) أخبار الحلاج (الأصول الأربعة) ص٨٥-٨٦.

(٣) الحلاج. الطواسين: ص٥٨.

(٤) " . المصدر نفسه: ص٥٨-٦٢.

(٥) النديم. الفهرست: ص٢٣٠.

(٦) " . المصدر نفسه: ص٣١٩.

(٧) سزكين. تاريخ التراث العربى: جـ٢، ص٤٤١.

(٣) "كتاب " الصيهور فى نقض الديهور

أولا: المفهوم التراثى وطبيعته الاصطلاحية فى الفكر الإسماعيلى:

١- تغيب الدلالات اللفظية "للصيهور" و "الديهور" عن ذاكرة الوعى فى المعاجم العربية، وإن أشار "ماسينيون " إلى أصليهما فى مادتى "صهر"، "سهر"، إلا إن الرؤية اللغوية تحجب عن استبصار الطبيعة الرمزية لهما.(١)

٢- وفى التراث الاسماعيلى يراد بـ "الصيهور": الأزلية، وبـ "الديهور": الأبدية. فهما من اصطلاحات الفكر العقائدى الإسماعيلى.(٢)

٣- وفى الفكر الإسلامى:

الأزلى من أسماء الذات الإلهية: "وهو عبارة عن الوجود الذى لا أول لوجوده؛ وقد يراد به الذى طالت مدة وجوده..."(٣)

ثانيا: فى التراث الصوفى: الماهية والمضمون:

١- المفهوم الصوفى:

"الأزل ": ماليس له أول، و "الأبد": ماليس له آخر.(٤) ومن الأبد الأبدية كما أنه من الأزل الأزلية، وهذه الأبدية تعنى عند الصوفية الانقطاع لله سبحانه وتعالى والاسترسال مع الله فى جميع الأوقات، أى على الاستمرار والدوام. وهم يرون فى معنى الأبد اسما من أسماء الله الحسنى.

٢- المضمون الفكرى:

والإشارة اليتيمة إلى المحمول الفكرى للسفر الحلاجى، تسفر عنها مقولة "لابن عربى" فى "الفتوحات "، وقد وجد ماسينيون فيها بغيته فنقلها فى شواهده وهى أن "سر النافلة والفرض، فى تعلق العلم بالطول والعرض، من كانت علته عيسى فلا يوسى، فإنه الخالق المحى، والمخلوق الذى يحيى، عرض العالم فى طبيعته وطوله فى روحه وشريعته.

وهذا النور من "الصيهور والديهور" المنسوب إلى الحسين بن منصور. لم أر متحدا رتق وفتق، وبربه نطق، و "أقسم بالشفق، والليل وماوسق، والقمر إذا اتسق،وركب طبقا عن طبق "

---

(١) ماسينيون. الطواسين (تعليقات): ص١٤٢.

(٢) هذه الإشارة أثبتها عن الدكتور عثمان يحيى.

(٣) الرازى. لوامع البينات: ص٣٥٥.

(٤) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٦٣٠.

(٥) حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية: ص٢٤.

مثله، فإنه نور فى غسق، منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت، وأين هو ممن يقول: "العين واحدة" ويحيل الصفة الزائدة، وأين فاران من الطور، وأين النار من النور. العرض محدود، والطول ظل ممدود، والفرض والنفل شاهد ومشهود."[1]

ثالثا: فى الفكر الحلاجى:

١- الإشارات التاريخية:

أ- فى مقولة للنديم أنه كان "متدهورا"،[2] أى من القائلين بمذاهب الدهرية. ولعل مصنفه هذا فى أدب الجدل العقائدى من الوجهة الإسماعيلية.

ب- وفى إشارة "لماسينيون" أن حاجى خليفة "ذكره فى "سلام الوصول" فى قوله: "وله المصنفات البديعة فى علم الحروف والطلسمات والسيميا والكيمياء منها: "كتاب" الصيهور فى نقض الدهور."[3]

جـ- وقد ألمح إليه "القشيرى" فى قوله أن أبا عبد الرحمن السلمى أخرج له "مسدسا من كلام الحسين، وفيه تصنيف له سماه كتاب "الصيهور فى نقض الدهور."[4]

د- فوصف القشيرى للكتاب بأنه فى "مسدس" جعل "حاجى خليفة" يظن أن الكتاب فى علم الحروف والطلسمات والكيمياء"، وسلك نهجه المصنفون من بعده.[5]

٢- الإشارات الحلاجية:

يرد لفظا "الأزل" و "الأبد" فى تراث الحلاج الشعرى والنثرى، وفيما تحمله الطبيعة اللغوية، والدلالات الاصطلاحية، ما يكشف عن أسرار الأزلية والأبدية فى الفكر الحلاجى.

ا- فى الآثار النثرية:

١- دلالات الأبد": يرد اللفظ "أبد" فى الطواسين" فى موضعين اثنين: فهو يقول فى طاسين الأزل": "إن عذبنى بناره أبد الأبد، ما سجدت لأحد، ولا أذل لشخص وجسد،

---

(١)ا- ابن عربى. الفتوحات المكية: جـ١، ص١٨٨.
ب- ماسينيون. الطواسين (تعليقات): ص١٤٣.
(٢) النديم. المصدر السابق: ص٢٤١
(٣) ماسينيون. المصدر السابق: ص١٤٢.
(٤) القشيرى. الرسالة: ص١٨٤.
(٥) كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص٦٦-٦٨.

ولا أعرف ضدا ولاولدا"[1] .. ويقول عن خطيئة إبليس " فاختلط أمره، وساء ظنه، فقال : "أنا خير منه " وبقى في الحجاب، وتمرغ في التراب، ولزم بالعقاب إلى أبد الآباد." [2]

٢- دلالات الأزل :

ومن الأبنية الدلالية التى ترد فى مأثوراته النثرية :الأزل، علم الأزل، أزلى ، أزلية ، أزلياتى."

أ- ففى المحاجة الإبليسية : "أنا الذى عرفتك فى الأزل، أنا خير منه، لأن لى قدمة فى الخدمة، وليس فى الكونين أعرف منى بك، ولى فيك إرادة، ولك فى إرادة، إرادتك فى سابقة، إن سجدت لغيرك، فإن لم أسجد. فلابد لى من الرجوع إلى الأصل، لأنك خلقتنى من النار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار"[3]

ب- وعن علم الأزل " يقول :

"فى القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام الألف، وعلم لام الألف فى الألف، وعلم الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم غيبُ الهو" ليس كمثله شيئ، ولا يعلمه إلا هو"[4].

جـ- وفى "طاسين التنزيه " يقول:

"هذا مكان الطاء والسين فى العلل، وهذه الدوائر مع هذا اللام صورة الألفاظ. الأول: أزلى، والثانى: مفهومات، والثالث: جهة، والرابع: معلومات. لايكون الذات بدون الصفات..."[5]

د- وفى "طاسين المشيئة" تمثل الأزلية الدائرة الرابعة فى قوله:

"الدائرة الأولى: مشيئته، والثانية: حكمته، والثالثة: قدرته، والرابعة: معلومته وأزليته."[6]

هـ- ويقول فى مناجاة النهاية: "كيف أنت إذا مثلت بذاتى، عند عقيب كراتى، ودعوت إلى ذاتى بذاتى، وأبديت حقائق علومى ومعجزاتى، صاعدا فى معارجى إلى عروش أزلياتى..."[7]

---

(١) الحلاج . الطواسين : ص ٤٨.
(٢) " . المصدر نفسه : ص٥٥.
(٣) " . المصدر السابق: ص٤٤.
(٤) أخبار الحلاج (المناجيات) :ص٩٥-٩٦.
(٥) الحلاج. الطواسين (ط. الجندى): ص١٠٧.
(٦) الحلاج. الطواسين: ص٥٦.
(٧) أخبار الحلاج (المناجيات): ص١١.

٣- في دلالات الجمع بينهما:

أ- الأبد والأزل:

في مناجاة له يقول -وقد جمع بين الأبد والأزل-: "يا من لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون، وهو المتراءى عن كل هيكل وصورة، من غير مماسة ومزاج، وأنت المتجلى عن كل أحد، والمتحلى بالأزل والأبد..."[١]

وحين سئل عما قاله موسى وفرعون، أشار إلى أن المقولتين حق "لأنهما كلمتان جرتا في الأبد كما جرتا في الأزل."

ب- الأبدية والأزلية وفلسفة التوحيد:

في مقولة له أن "من لاحظ الأزلية والأبدية وغمض عينيه عما بينهما، فقد أثبت التوحيد. ومن غمض عينيه عن الأزلية والأبدية ولاحظ ما بينهما فقد أتى بالعبادة. ومن أعرض عن البين والطرفين فقد تمسك بعروة الحقيقة..."[٢]

ب- في الآثار الشعرية:

١- الأبد في شعر الحلاج: يقول في وصف حاله:

وما وجدت لقلبي راحةً أبداً ∴ وكيف ذاك وقد هيبت للكدر؟[٣]

ويقول في التوحيد:

هوية لك في لائيتي أبدا ∴ كلى على الكل تلبيس بوجهين[٤]

٢- "الأزل في شعره:

ويرد لفظا "أزل" و "آزال" في وصفه لطبيعة العشق الإلهي في قوله:

العشق في أزل الآزال من قدم ∴ فيه به منه يبدو فيه إبداء

العشق لاحدث إذكان هو صفةً ∴ من الصفات لمن قتلاه أحياء

صفاته منه فيه غير محدثة ∴ ومحدث الشئ مامبداه أشياء[٥]

---

(١) أخبار الحلاج: المصدر نفسه: ص٢٢.

(٢) أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص٤٨.

(٣) أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص٥٠-٥١.

(٤) الحلاج. الديوان: ق٣٩: ص٣٧

(٥) " . المصدر نفسه: ق٧٥؛ ص٥٩

رابعا: المضمون الفكرى لـ "الصيهور والديهور"؛[1]

لعل فى الاستقراء المنهجى للدلالات التاريخية والفكرية والفنية ما يشير إلى مضمون هذا المصنف الحلاجى وطبيعته الفكرية. فهو من المصنفات العقائدية التى تعرض لقضية الذات والصفات فى الفلسفة الإسلامية، وتغلب عليه طبيعة الفكر الإسماعيلى والنزعة الباطنية الشيعية وما تستبطنه من حقائق جوانية ورمزية.

وقد صنف فى الرد على فريق من المتكلمين، ونقض مقولاتهم؛ وربما فى نقض مذاهب الدهريين وبخاصة كتاب "الديهور".

فكتاب "الصيهور" نقض لمصنف صنف فى عصره سمى بـ "الديهور". ومن ثم يتسق هذا والبنية العنوانية لـ " الصيهور فى نقض الديهور".

٤ - "كتاب" العدل والتوحيد

أولا: فى الفكر الإسلامى: طبيعته ومناهجه.

١- العدل والتوحيد فى الفكر الاعتزالى:

تتمحور الأصول الفكرية والعقائدية فى المذاهب الإسلامية حول قضية جوهرية نشأت متأثرة بمؤثرات حضارية تراثية وأخرى عقائدية لاهوتية. هذه القضية تتمثل فى فلسفة التوحيد فى العقيدة الإسلامية، فهى أصل الأصول ونبع ينابيع المعرفة فى الفكر الإسلامى، شغل بها أهل الظاهر وأرباب الباطن، وتعلق بحقيقتها الفقهاء والفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية.

أما المعتزلة فقد عرفوا بأصولهم الخمسة، وغلب عليهم النظر العقلى فى التوحيد والعدل الإلهيين، حتى قيل بأنهم "أهل العدل والتوحيد". وقد نظروا فى طبيعتهما نظراً عقلياً من خلال منهجهم الجدلى فى المناظرة والمحاورة المذهبية.

فالقاضى عبد الجبار يحمل الأصول الفكرية للمنهج الاعتزالى حملا التزاميا، جعله يصنف سفريه "الأصول الخمسة" و "المغنى فى أبواب التوحيد". وأعلام المعتزلة الأوائل لهم تصانيفهم فى الأصول الخمسة، وخاصة التوحيد.

٢- الصراع الفكرى بين المعتزلة والصوفية:

من ألوان الصراع الفكرى فى المجتمع العباسى، صراع الفقهاء والصوفية من ناحية والمعتزلة والصوفية من ناحية أخرى. وفلسفة هذا الصراع الفكرى إنما ترد إلى أسس منهجية، فاختلاف المناهج الفكرية فى المذاهب الإسلامية هو رأس الأمر وعموده. فهذا فريق لا يغادر قواعد

---

(١) الحلاج. الديوان: ق٥؛ ص١٨

منهجه الظاهرى، وآخر يأوى إلى أسرار سنته الباطنية، وثالث يرى فى العقل نور الظاهر والباطن.

ومن ثم كان الصراع المنهجى بين المعتزلة والصوفية، ومن آثاره مايصوره أدب المحاورات والمناظرات والنقائض المذهبية؛ حتى إن "الواسطى" فى نقضه لدعواهم يقرنها بدعوى فرعون فى قوله: "ادعى فرعون الربوبية على الكشف، وادعت المعتزلة على الستر، تقول ما شئت فعلت "[1]

فمقولة المعتزلة فى فلسفة الحرية يراها الفكر الصوفى كفرا، وأن الدعوى الفرعونية أقوم قيلاً مما زعم أهل الاعتزال.

ومن ثم فقد رغب عن النظر العقلى فى الفلسفة الإلهية نفر من أهل المعرفة الباطنية، من الشيعة والصوفية.

٣- التوحيد فى التراث الشيعى: طبيعته - صلته بالتوحيد الصوفى:

والتوحيد فى الفكر الشيعى ينطق بالتنزيه، وينفى التعطيل والتشبيه، ويأخذ من المنطق الرياضى أسرار رمزيته، وعلة برهانه.

وتصور مقولة الإمام "المستور" صاحب "الرسالة الجامعة" فلسفة التوحيد عند الشيعة الإسماعيلية. فهو يقول: "إن معرفة التوحيد هو العلم الحق والقول الصدق، وإن علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفى التعطيل والتشبيه، ويرد على من أنكر الوحدانية وقال بالثنوية، وذلك أن العدد متى بطل منه الواحد فسد نظامه وتعطلت أقسامه. كذلك من أنكر الواحد الحق، فلا ثبات له فى حال من الأحوال، ولاعمل من الأعمال، ولا يكون شيئاً مذكوراً، وكان سواءً هو والعدم، إذ كانت حقيقة الوجود هى الإشارة إلى الواحد والثانى يتلوه، كذلك سائر الأشياء من البسائط الروحانية والمركبات الجسمانية."[2]

فالتراث الشيعى يستمد أصول فلسفته فى التوحيد من مصادر باطنية تصدر فى تجوهرها عن علم "الجفر" وأسرار غيبه، وهم يقولون بالتنزيه فى التوحيد. وهذه المقولة الإسماعيلية من المصادر الأولى لفلسفة التوحيد الصوفى.

ثانيا: فى الفكر الصوفى: ماهيته - أصوله - أركانه:

١- ماهية التوحيد فى التراث الصوفى:

فى كشف "الحجاب الثانى" تبيان لماهية التوحيد عند الصوفية، فـ "الهجويرى" يقول عنها: "الحكم على وحدانية شئ بصحة العلم بوحدانيته. ولما كان الحق تعالى واحدا بلا قسيم

---

(١) القشيرى. الرسالة: ص٨-٩.

(٢) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ٢؛ ص٥١٩

فى ذاته وصفاته، وبلا دليل وشريك فى أفعاله، والموحدون يعرفونه بهذه الصفة، فإنهم يسمون علمهم بوحدانيته توحيدا."[1]

وهذا التوحيد عنده على ثلاثة أوجه:

أولها: توحيد الحق للحق، وذلك علمه بوحدانيته.

والثانى: توحيد الحق للخلق، وذلك حكمه بتوحيد العبد، وخلقه التوحيد فى قلبه.

والثالث: توحيد الخلق للحق، وذلك علمهم بوحدانية الله عز وجل.

فحين يكون العبد عارفا بالحق، يستطيع الحكم بوحدانيته، وبأنه تعالى واحد لايقبل الوصل والفصل، ولاتجوز عليه الاثنينية."[2]

٢- أصول التوحيد عند الصوفية:

أ- ولأعلام المتصوفة منهجهم التوحيدى، وسنتهم فى التنزيه للذات والصفات، وهى أصول لاتفارق مقولاتهم ومصنفاتهم.

يصف "القشيرى" أصول التوحيد عندهم بقوله "إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد، ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم..."[3]

فالأصول الصوفية فى تحقيق الوحدانية والأحدية هى نبع ينابيع مقولاتهم فى المعرفة، وهى تجريدية فى طبيعتها، تنزيهية فى باطنيتها "فالأحد ليس لذاته تكييف، ولالفعله تكليف."[4]

ب- وقد يذهب بعض الصوفية فى فلسفة العقيدة إلى وصل البناء الاجتماعى والأخلاقى والسلوكى بالبناء الروحى وأنساقه الجمالية والباطنية.

"فالحكيم الترمذى" يصل مابين الشكل والمضمون، والجوهر والعرض فى فلسفة المعنى العقائدى، حين يتخذ للمعرفة أصولا ثلاثة فى: الحق، والعدل، والصدق، وهى جند المعرفة وحقائقها. ومن ثم كان تصويره التكاملى فى "الأكياس" لها بقوله: "فإنا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان، على الحق، والعدل، والصدق. فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب، والصدق على العقول؛ فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات

---

(١) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ٢؛ ص٥١٩.

(٢) " . المصدر نفسه. ن.ص.

(٣) القشيرى. الرسالة: ص٥.

(٤) الكلاباذى. التعرف: ص٤٩.

فى كفة الحق، والسيئات فى كفة العدل، والصدق فى لسان الميزان، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات، كمنتهى رضا الله عن العباد فى شئون كل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة. فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب.

فهذه الثلاثة جند المعرفة، وهذه الثلاثة التى هى أضدادهن جند الهوى."[1]

فالترمذى ينظر إلى قيم معرفته نظرا قلبيا وأخلاقيا، يساوق بين ما وقر فى القلب من حقيقة الإيمان، وما صدقه من أعمال الجوارح ومظاهرها. فهو يتخذ فى الثالوث القيمى فى الحق والعدل والصدق سنة وصول لتوحيده، ومعراج تحقيق لتجريده، وفى هذا المنهج العرفانى ردة عن المنهج الإعتزالى، الذى ينظر إلى القيم الأصولية نظرة ذاتية، فالتوحيد فيه لذاته، والعدل فى فعله...

٣- أركان التوحيد فى المعرفة الصوفية:

وأعلام الصوفية أخبر الناس بمذاهب الإسلاميين واتجاهاتهم الفكرية فى فلسفة الألوهية وأسرار التوحيد، ونظرية معرفتهم غائيتها التجريد المطلق، والتنزيه المحض لحقيقة التوحيد.

ومن المقولات التى تصور أركان التوحيد الصوفى، مقولة "للكلاباذى" يصنف فيها أركان التوحيد فى سبعة. فهو يقول: "أركان التوحيد سبعة: إفراد القدم عن الحدث، وتنزيه القديم عن إدراك المحدث له، وترك التساوى بين النعوت، وإزالة العلة عن الربوبية، وإجلال الحق عن أن تجرى قدرة الحدث عليه فتلونه، وتنزيهه عن التمييز والتأمل، وتبرئته عن القياس."[2]

فالأصول السبعة لفلسفة التوحيد فى جواهر المعرفة الصوفية، تمثل منهاج مناهجهم العرفانية. وعليها تدور مقولاتهم ومصنفاتهم.

ومن ثم وضع "الهروى" فى تصنيفه لمنازل السائرين منزلة التوحيد فى نهاية النهايات، وهو يشير بهذا إلى أن غاية العارف فى حقيقة توحيده[3]

٤- المقولات الصوفية فى التوحيد:

ولسان البيان الصوفى فى مأثوراته وشواهده فى التوحيد، يسفر عن طبيعة رؤيته فى التنزيه للذات والصفات. ومن مأثوراتهم التى تصور فقه التوحيد وفلسفته عندهم:

---

(١) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص١٧١-١٧٢.

(٢) الكلاباذى. المصدر السابق: ص١٦٠.

(٣) محمود أبو الفيض المنوفى: التمكين: ص٣٤٦-٣٥٦.

أ- القولة الجريرية:

يصور "الجريرى" روح الفطرة وصلتها بتوحيد فاطرها فى قوله: "من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده، زلت به قدم الغرور فى مهواة من التلف."[1]

ب- ومن المقولات الجنيدية:

"التوحيد: إفراد القدم عن الحدث."[2] وهو يقول عنه أيضا بأنه: "اليقين."[3]

جـ- ومن مقولات الشبلى:

"التوحيد: حجاب الموحد عن جمال الأحدية."[4]

وفى تنزيه التنزيه يقول: الواحد المعروف قبل الحد وقبل الحروف."[5]

فالصوفية ينأون بالتوحيد عن المنطق العقلى، ولايعرفونه إلا بشواهد معرفته، وهذا المنهج العرفانى يمثل نقدا للعقل فى برهانه وحددوده، ولزوميات معرفته.

ثالثا: فى المذهب الحلاجى:

١- صلة الحلاج بالفكر الاعتزالى:

تحمل الشخصية الحلاجية فى أطوارها الفكرية والمذهبية إصر عصرها، فى التنقل والتغير بين المدارس الفكرية والاتجاهات المذهبية، فهو يعرف أصول الاعتزال والتسنن والتشيع، ويستكنه النظريات الفلسفية والعقائدية، وهذا الصراع الحضارى لم يفقد الشخصية الإبداعية ذاتيتها، فهو يأخذ من كل مذهب بطرف فى استبطانية لعلة وجوده، ينزع إلى المنهج التكاملى، فما تمذهب بمذهب قط...

وهذه الدينامية الفكرية فى الشخصية الحلاجية، إنما هى مرآة غريبة لتصوير حضارة عصرها، والنزعة العقلانية عند الحلاج يعرفها معاصروه، فالشبلى يقول: "أنا والحلاج شئ واحد، فخلصنى جنونى، وأهلكه عقله."[6]

أما مناظراته لأعلام المعتزلة، فما بقى من آثاره يشير إلى هذا الأدب الجدلى فى التراث العربى، وفى مناظراته "لأبى على الجبائى" مايميط اللثام عن صلته بالفكر المعتزلى، وعن نقضه

---

(١) القشيرى. الرسالة: ص٥.

(٢) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٥٢١.

(٣) القشيرى. الرسالة: ص٨.

(٤) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢؛ ص٥٢٦

(٥) القشيرى. الرسالة: ص٦.

(٦) الهجويرى. المصدر السابق: جـ١؛ ص٣٦٣

لأصولهم المنهجية، ولعل فيما سطره "القاضى عبد الجبار" فى نقد السيرة الحلاجية ومذهب صاحبها الفكرى، ما يصور حقيقة الصراع بين المعتزلة والصوفية عامة، وبينهم وبين الحلاج خاصة.[1]

٢- فلسفة التوحيد فى المذهب الحلاجى:

فى مأثورات الحلاج التوحيدية، تجريد وتنزيه للذات والصفات، وقد استرق اللفظ فى التعبير، واستكنه المعنى فى التصوير، لمعرفته أن وسائل الاتصال اللغوى تنوء عن حمل أمانة التوحيد، لفقد المخلوق حقيقة معرفته فى مقولته: "ما وحد الله غير الله، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله."[2]

ومن ثم فهو يسترمز فى لغته، وهى تلج فى سراديب فيض لاتعرف الحد والحرف، فغيبة المعنى تلازمها غيبة المبنى، ولذا توصف اللغة الصوفية بالشاعرية والسحرية والغيبية، لأنها تضرب فى فلاة الوجود، وتعرج إلى معراج الغيب والأبدية.

وللحلاج مقولة جامعة فى التوحيد وأسراره، تبين عن سمات نقائضه للمنهج العقلى، فى نسبيته، وعقم رؤيته، وجدلية برهانه. فهو يقول:

" ألزم الكل الحدث لأن القدم له، فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذى بالإرادة اجتماعه فقواها تمسكه، والذى يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذى يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذى الوهم يظفر به فالتصوير يرتقى إليه، ومن آواه محل أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه كيف.

إنه سبحانه لايظله فوق، ولايقله تحت، ولايقابله حد، ولايزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولايحده أمام، ولايظهره قبل، ولايغيبه بعد، ولايجمعه كل، ولايوجده كان، ولايفقده ليس.

وصفه لاصفة له، وفعله لا علة له، وكونه لاأمد له، تنزه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج، ولا فى فعله علاج. باينهم بقدمه، كما باينوه بحدوثهم.

إن قلت: متى؟ فقد سبق الوقت كونه. وإن قلت: هو، فالهاء والواو خلقه. وإن قلت أين؟ فقد تقدم المكان وجوده.

فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، ماتصور فى الأوهام فهو بخلافه، كيف يحل به ما منه بدأ ويعود إليه ماهو أنشأه. لاتماثله العيون ولاتقابله الظنون. قربه كرامته، وبعده إهانته. علوه من غير توقل، ومجيئه من غير تنقل، هو

---

(١) القاضى عبد الجبار. المغنى: جـ١٥، ص٢٧٠-٢٧٨.

(٢) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٨٨.

الأول والآخر والظاهر والباطن، "القريب البعيد، الذى ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾"[1]

وهذه المقولة الحلاجية من محكمات فنونه فى الحكمة الإلهية، ينقض فيها مذاهب التشبيه والتجسيم، والعلل والمعلولات، وغيرها من أنساق الفكر العقلى وسننه.

ومن ثم تفسر مقولاته الأخرى فى التوحيد من خلال هذه الرؤية الصوفية فى التنزيه والتجريد. ذلك أن الصوفية يعرفون من فنون القول المحكم والمتشابه، وهم يصدرون فى هذا المنطق اللغوى عن فلسفة قرآنية؛ فالمتشابه فى فنونهم الأدبية منه ما يعرف بالشطح، أو ما يباين ظاهره باطنه.

وجل فنون الرمزية الصوفية تحمل الطبيعة التشابهية والتشاكلية، وهى فنون اصطلاحية لايعرفها إلا الراسخون من أهل المعرفة بنور اليقين.

٣- "كتاب " العدل والتوحيد:

وفى اعتقادى أن هذا الأثر الحلاجى صنفه صاحبه فى نقض أصول الفكر الاعتزالى فى قضيتى "العدل والتوحيد". وفى نقضه للمنطق العقلى عند متكلمى المعتزلة إثبات لنظرية المعرفة الصوفية وتجوهر لأصولها فى فلسفه التوحيد.

٥- "كتاب " كيف كان وكيف يكون

أولا: ماهية "الكيف " فى الفكر العربى:

١- فى المنطق الأرسطى:

"الكيف " من المقولات الأرسطية العشر وهو "كل شئ يقع تحت جواب كيف. أعنى هيآت الأشياء وأحوالها والألوان والطعام والروائح والملموسات؛ الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والأخلاف وعوارض النفس كالفزع والخجل ونحو ذلك "[2]

وهذه المقولة الكيفية إنما تتعلق بظواهر مخلوقة، وأحوال طبيعية وكونية ونفسية. ولذا قيل بأن الكيفيات الأول أربع هى "الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وعند الطبيعيين أن سائر الكيفيات كالألوان وغيرها متولدة عنها."[3]

---

(١) ا- أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٦٤-٦٥.
ب- أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٣١-٣٢.
جـ- القشيرى. الرسالة: ص٦-٧.
(٢) الخوارزمى. مفاتيح العلوم: ص٨٧.
(٣) الخوارزمى. المصدر السابق: ص٨٢.

فمقاييس الكيف تجريبية حسية، صادرة عن العناصر الوجودية الأربعة، الماء والهواء والنار والتراب، وهى مقيدة بطبيعتها الذاتية.

٢- الفلسفة الآلهية فى الفكر الإسلامى:

وأهل النظر من مفكرى الإسلام، يأخذون أصول عقيدتهم فى الألوهية من مصدر الحقيقة القرآنية، وفيها تنزيه للبارئ تعالى، فهو سبحانه "ليس كمثله شيئ " و "لاتدركه الأبصار" تعالى عن خلقه فى ذاته وصفاته، فتجريد التوحيد يتمثل فى المحكم القرآنى.

وهو تعالى عند فلاسفة الإسلام "موجد العالم، وهو السبب الأول والعلة الأولى، وهو الواحد الحق، وما سواه لايخلو من كثرة من جهة أو جهات، وصفته الخاصة أنه واجب الوجود وسائر الموجودات ممكنة الوجود."[١]

أما مقولات أهل التشبيه والتجسيم فى الفكر الإسلامى، فما هى إلا أثر من آثار الفلسفة اليونانية والمدارس اللاهوتية فى الحضارة العباسية.

ولكأن الحلاج فى سفره هذا ينقض مقولات المتكلمين من المشبهة والمجسمة فى عصره وينزه التوحيد عنها.

ثانيا: فلسفة الألوهية فى الفكر الصوفى:

وفلسفة التوحيد الصوفى تتجوهر فى مقولة يرويها صاحب "التعرف " وهى تصور روح المنهج الصوفى فى مطلق التنزيه، فهو تعالى "ليس لذاته تكييف، ولالفعله تكليف..."[٢]

ومن المقولات الحلاجية فى نفى الكيفية قوله: "من كان له جنس طالبه كيف."[٣] وقوله لأحد تلامذته: "إن الله تعالى لاتحيط به القلوب، ولاتدركه الأبصار، ولاتمسكه الأماكن، ولاتحويه الجهات، ولايتصور فى الأوهام، ولايتخايل للفكر، ولايدخل تحت كيف، ولاينعت بالشرح والوصف، ولاتتحرك ولاتسكن ولاتتنفس إلا وهو معك، فانظر كيف تعيش. وهذا لسان العوام.

وأما لسان الخواص: فلانطق له، والحق حق، والعبد باطل، وإذا اجتمع الحق والباطل فيضرب " الحق على الباطل فيدمغه، فإذا هو زاهق، ولكم الويل مما تصفون..."[٤]

---

(١) " . المصدر السابق: ص٨١.

(٢) الكلاباذى. المصدر السابق: ص٤٩.

(٣) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٣١.

(٤) " . المصدر السابق: ص٥٦.

وفى النهى عن الخوض فى كيفيته يقول: "أمر بشهادة وحدانيته، ونهى عن وصف كنه هويته، وحرم على القلوب الخوض فى كيفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته..."[1]

وفى "بستان المعرفة" يقول: "كيف عرفه ولاكيف، أين عرفه ولا أين، كيف وصل ولا وصل، كيف انفصل ولا فصل..."[2]

ومن ثم يعرف حقيقة التنزيه فى طاسينه حين يقول: العزة لله الذى تقدس بقدسه، عن سبل أهل المعارف، وإدراك أهل الكواشف."[3]

ثالثا: من المصنفات الفكرية والصوفية:

١- ابن عربى. "كتاب " كن: يشار فيه إلى حضرة الأفعال والتكوين.[4]

٢- الحسين النجار. "كتاب " كان يكون: من متكلمى المجبرة.[5]

٦- "كتاب" الكيفية وبالمجاز

١- المصنفات الحلاجية فى الوجود الإلهى:

صنف الحلاج فى ماهية الكيفية وطبيعتها وفلسفتها وحقيقتها فى الفكر الإسلامى ومذاهب الإسلاميين مصنفات أربعة:

الأول: هو "كيف كان وكيف يكون " ويعرض فيه للمنهج العقلى فى الكيفية الوجودية.

والثانى: هو الكيفية بالمجاز "وهو تأويل باطنى للمتشابه القرآنى، لتحقيق فلسفة التنزيه الإلهى أو الوجود المجازى أو الظلى، وقد سلك فيه نهج الفلاسفة فى الفكر الوجودى.

والثالث: فى "الكيفية والحقيقة" وفيه بيان لفلسفة الكيفية وصلتها بحقيقة المعرفة فى الفكر الصوفى.

أما الرابع: فهو "لا كيف " وفيه نفى للكيفية ونقض للفكر التشبيهى والتجسيمى.

وهذه الآثار الأربعة تحمل طبيعة التطور الفكرى للشخصية الحلاجية بين المناهج السلفية، والكلامية، والفلسفية، والصوفية.

---

(١) الحلاج. المصدر السابق: ص٨٣.
(٢) الحلاج. الطواسين: ص٦٩.
(٣) الحلاج. المصدر السابق: ص٦٧.
(٤) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٢.
(٥) النديم. المصدر السابق: ص٢٢٩.

٢- فى التراث الفلسفى:

١- الكندى. رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثانى بالمجاز.[١]

٧- "كتاب" الكيفية والحقيقة

أولا: الماهية الفلسفية:

من المقولات الفلسفية التى عرفت فى الفكر الفلسفى الإسلامى أن "مبدأ الجوهر: الصورة والمادة، ومبدأ الحكم: النقطة والوحدة، ومبدأ الكيف: السكون والحركة."[٢]

وهذه المقولة إنما تمحور الكيف فى "السكون والحركة" وهى رؤية حسية لظواهر مدركة. أما الحقيقة فى التصور الصوفى فهى "إقامة العبد فى محل وصل الله، ووقوف سره على محل التنزيه."[٣]

وهذه المرآة الصوفية فى صفائيتها إنما تصور صلة العارف بأسرار التنزيه فى محل وصله.

ثانيا: الرؤية الحلاجية:

ولعل الحلاج رغب فى الجمع بين الشريعة والحقيقة فى فلسفة العقيدة. ذلك أن "الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية.. فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر."[٤]

ومن ثم كانت المقولة الحلاجية فى "طاسين الفهم" - وقد عرج صاحبها بذاته إلى المعنى الإشراقى فى آية النور- "ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة..."[٥]

---

(١) النديم. المصدر السابق: ص٣١٨.

(٢) التوحيدى. المقابسات: ص١٥٦.

(٣) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢؛ ص٦٢٨.

(٤) القشيرى. الرسالة: ص٧٢.

(٥) الحلاج. الطواسين: ص١٧.

ثالثا: فى التراث الصوفى:

١- ابن عربى. (ا) " كتاب " الحـــــــــق.[١]

(ب) " الحـــــق المخلوق.[٢]

(جـ) " الحـــــق والباطل.[٣]

(د) " الشريعة والحقيقة.[٤]

---

(١) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٣.

(٢) " المصدر السابق: ص٢٠٦.

(٣) " . المصدر السابق: ص٢٠٧.

(٤) " . المصدر السابق: ص٢٠٦.

obeikandl.com

٨- "كتاب" لاكيف

أولا: الأثر الحلاجي و "نفي الكيفية".

وفي هذا الأثر الفكري تبدو سمات الفكر العقلاني عند صاحبه، وهو ينكر المقولة الأرسطية وينقض مذاهب أهل التشبيه والتجسيم، فالبارئ تعالى "ليس كمثله شيئ " و "لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار".

ومن المقولات الصوفية في نفي الكيفية وتنزيه الألوهية مقولتهم: "ليس لذاته تكييف ولالفعله تكليف " وقولهم "إن قلت: كيف؟ فقد احتجبت عن الوصف بالكيفية ذاته..."[١]

ثانيا: المقولات الحلاجية في نفي الكيفية:

ومن مقولاته في تنزيه الألوهية: "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولايشبهونه بشئ من الأشياء. وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث. ومن زعم أن البارئ في مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل في الأوهام أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد أشرك ".[٢]

وحين يميز بين منهجي الخواص والعوام في حقيقة التوحيد يقول "إن الله تعالى لاتحيط به القلوب، ولاتدركه الأبصار ولا تمسكه الأماكن، ولاتحويه الجهات، ولايتصور في الأوهام، ولا يتخيل للفكر، ولايدخل تحت كيف، ولاينعت بالشرح والوصف، ولاتتحرك ولاتسكن ولاتتنفس إلا وهو معك. فانظر كيف تعيش! وهذا لسان العوام و أما لسان الخواص: فلانطق له، والحق حق والعبد باطل، وإذا اجتمع الحق والباطل فيضرب "الحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون."[٣]

وفي أدب المنهج الإلهي يقول: "أمر بشهادة وحدانيته، ونهى عن وصف كنه هويته، وحرم على القلوب الخوض في كيفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته، فليس منه يبدو للخلق إلا الخبر، والخبر يحتمل الصدق والكذب. فسبحانه من عزيز يتجلى لأحد من غير علة، ويستتر عن أحد من غير سبب."[٤]

وفي مناظرة له في فلسفة الألوهية يقول:

---

(١) الكلاباذي. التعرف: ص٤٨-٤٩.

(٢) أخبار الحلاج. المناجيات: ص٤٧.

(٣) " . المصدر نفسه: ص٥٦.

(٤) أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص٨٣.

" إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت هو، فالهاء والواو خلقه، وإن قلت أين فقد تقدم المكانه وجوده، فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه. ما تصور فى الأوهام فهو بخلافه، كيف يحل به ما منه بدأ، أو يعود إليه ما هو أنشأه..."[1]

ثالثا: أثر المذهب الحلاجى فى الفكر الصوفى:

تأثر بالمذهب الحلاجى أعلام الفكر الصوفى كابن عربى وابن سبعين والسهروردى وغيرهم، وهذا الأثر يسفر عن حقيقته فى مقولة "ابن سبعين" حين يرى أن: "الكيفية تقع فى المواد على الحامل منها والمحمول، ولاتطلق على الذوات المفارقة للمادة، ولاتصدق فى شئ من ذلك إلا بالإضافة، فإذا محيت لايوجد على ما تطلق هنالك... فإذا علم الحق انقطع الشريك المادى عند ذلك."[2]

٩- "كتاب" هو هو.

أولا: فلسفة الضمير الإلهى فى التراث الإسلامى:

١- من الوجهة اللغوية:

الضمير اللفظى حامل لمكنون الضمير الغيبى والباطنى فى إشارته الذاتية، ورمزيته الجوانية إلى فلسفة المعنى التجريدى، وهو يحمل دلالات صوتية وفلسفية.

(أ) ومن دلالات البنية الصوتية أن "الهاء: حرف حلقى، وهو أدخل الحروف الحلقية فى الحلق. والواو: حرف يتولد عند التقاء الشفتين، فمخرج الهاء أول مخارج الحروف، ومخرج الواو آخر مخارجها."[3]

وهذه الدلالة الصوتية يعرج بها "الرازى" إلى الطبيعة الفلسفية للبنية اللفظية، فلفظة هو "مركبة من حرفين – الهاء والواو– ولكن الأصل هو الهاء، والواو ساقط بدليل أنه يسقط عند التثنية والجمع... فالهاء حرف واحد تدل على الواحد الحق، وليس لشئ من الأشياء هذه الخاصية."[4]

ومن لطائف الإشارات الرازية أن الهاء باطن، والواو ظاهر..."[5]

---

(١) أخبار الحلاج . المصدر السابق: ص٣١.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية: ص٣٢٠.

(٣) الرازى. لوامع البينات: ص١٠٦.

(٤) " . المصدر نفسه: ص١٠٥-١٠٦.

(٥) " . المصدر السابق: ص١٠٦.

(ب) ومن الدلالات الفلسفية للبنية الضميرية: "أن الألفاظ قسمان: مظهرة ومضمرة. فأما المظهرة: فهى الألفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة كالسواد والبياض، والحجر والمدر، وأما المضمرات: فهى الألفاظ الدالة على المتكلم أو المخاطب أو الغائب من غير أن تكون دالة على خصوصية ماهية الشئ.

وهى ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأعرفها إنا ثم أنت ثم هو..."[1]. ومن ثم فمستويات التعريف الضميرى تستهل بالأنا الوجودى، وتعرف تماميتها فى غيب الهو، فهو أشدها بعداً عن العرفان والمنطق الصورى.

٢- فلسفة الضمير القرآنى:

وحين ترد فى النظم القرآنى الأصول الضميرية الثلاثة - أنا، وأنت، وهو - فهى إنما تشير إلى حقيقة الذات الإلهية فى ظهورها وبطونها، فى تجليها وغيبها. ومن دلائل ذلك قوله تعالى:

(أ) **﴿فلما أتاها نودى ياموسى إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى. إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى.﴾**[2]

(ب) وفى المناجاة اليونسية يقول تعالى: **﴿ لا إله إلا انت سبحانك ﴾**[3]

(ج) وقوله تعالى: **﴿الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾**[4]

٣ - فلسفة الـ« هو » فى الفكر الوجودى:

ومن المقولات الوجودية التى عرفت فى القرن الرابع الهجرى، وهى تحمل الطبيعة الفلسفية للضمير اللغوى، أن "الحركة والسكون والنقطة والوحدة والمادة والصورة، لم تختلف فى أعيانها، بل القوابل التى هى بها، وبحسبها اتقسمت النعوت عليها، واشتركت العبارات فيها. ومتى أمكن تسديد اللحظ إلى الغاية وإلى النهاية المتناهية، لم يوجد إلا الحق، الذى "هو هو" لاالشئ هو به، بل كل شئ هو به، وهو له، وهو من أجله "[5].

---

(١) الرازى. المصدر السابق: ص١٠١.

(٢) سورة طه. آيات: ١١-١٤.

(٣) سورة الأنبياء. آية: ٨٧.

(٤) سورة طه. آية ٨.

(٥) التوحيدى. المقابسات: ص١٥٦.

ثانيا: فلسفة الهوية فى الحقيقة الصوفية:

١- ماهية الضمير فى الاصطلاح الصوفى:

من الإشارات الاصطلاحية فى المعجم الصوفى، أن "الها : اعتبار الذات بحسب الظهور والحضور والوجود. والهو: اعتبارها بحسب الغيبة والفقد."[١]

٢- الهو وفلسفة الاسم الأعظم:

يتجوهر الاسم الأعظم وتعرف حقيقته عند أعلام الفكر الصوفى فى "الهو" وهذا الاسم "له هيبة عظيمة عند أرباب المكاشفات."[٢] ومن مقولاتهم فى فلسفته:

أ- "إن اسم الله الأعظم هو: الله، لأنه إذا ذهب عنه الألف يبقى لله، وإن ذهب عنه اللام يبقى له، فلم تذهب الإشارة، وإن ذهب عنه اللام الآخر يبقى "هاء" وجميع الأسرار فى الهاء، لأن معناه "هو"، وجميع أسماء الله تعالى إذا ذهب عنه حرف واحد يذهب المعنى ولم يبق فيه موضع الإشارة ولا تحمل العبارة. فمن أجل ذلك لايسمى به غير الله تعالى."[٣]

وهم يذهبون إلى القول بأن "أسماء الله هى الله ".[٤]

فإذا كان الألف قد عشق لامه عشقا أزليا، فإن الهاء انعطف على تحقيق هويته فى صورته الحرفية ودلالته الرمزية، ليمثل سر أسرار الذات الإلهية.

وهذه الطبيعة التوحيدية فى التنزيه والتجريد هى قدس أقداس الفكر الصوفى وغائيته الأولى فى فلسفة الألوهية.

ب- وتتمثل فلسفة "الهو" عند "التسترى" فى مقولته "إن الله تعالى له صفة انفرد بها عن الأشياء، وهى صفة ذاته. وتفسيرها: قوله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه: ﴿**لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوا أحد**﴾؛ والثانية: هى التى بها فعل، وبها أوجد، وبها احتجب، وبها تسمى "الله ". فالأولى هى: "هو" ألا ترى أن جميع الصفات متعلقة بالله، والله راجع إلى هو و "هو" محيط بجميع الأسماء والصفات."[٥]

جـ- ومن ثم فالضمير الإلهى"هو" الاسم الأعظم، فيه الظهور والبطون، وهو عين حقيقة الحقيقة، فـ"سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عن مقل الأرواح بكمال نوره ".[٦]

---

(١) القاشانى. المصدر السابق: ص٤٥.
(٢) الرازى. المصدر السابق: ص١٠١.
(٣) السراج. اللمع: ص١٢٥.
(٤) الكلاباذى. المصدر السابق: ص٥٤
(٥) التسترى. رسالة الحروف (من التراث الصوفى) جـ١، ٣٦٨.
(٦) الرازى. المصدر السابق: ص١٠٧.

ثالثا: الهو فى التراث الحلاجى:

١- من المرسلات الجاريات فى أحداق البصيرة التراثية للفكر الحلاجى، صلته الوثقى بالنظم القرآنى وفلسفة التصوير الباطنى فيه، ف "فى القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام ألف، وعلم لام ألف فى الألف، وعلم الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم غيب الهو "ليس كمثله شيئ " ولا يعلمه إلا هو."[١]

هذه المقولة الحلاجية تمثل نبع ينابيع نظريته العرفانية، وهى تصدر عن رؤية باطنية لفلسفة المعنى القرآنى، تتساوق وطبيعته الفكرية والمذهبية لفلسفة الوجود الأزلى وحقيقة حقائقه.

٢- وإذا كان "علم النقطة" فى المعرفة الأصلية، فإن نهجه إلى معرفتها يرد إلى طريقى "الهو والسين " ذلك أن "الهياكل قائمة بياهوه، والأجسام متحركة بياسينه..."[٢] فالبارئ تعالى: "منزه عن الكون، لايعرفه إلا هو..."[٣]

٣- ومن دلائل إثباته وشواهد عرفانه لحقيقة غيب الهو قوله:

أ- "أسماء الله تعالى: من حيث الإدراك اسم، ومن حيث الحق حقيقة."[٤]

ب- وقوله: "حجبهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا، ولو كشف لهم الحجاب عن الحقيقة لماتوا."[٥]

جـ- وفى طاسين الأسرار فى التوحيد يقول : " الحق مأوى الحق، لا الحق ما قال التوحيد، لأن المقال والحقيقة لايصحان للخلق، فكيف للحق؟؟"[٦]

د- ويروى السلمى فى تفسيره: "قيل للحسين بن منصور: أهو هو؟ قال: بل هو وراء كل هو، وهو عبارة عن ملك مالايثبت له شئ دونه."[٧]

ومن ثم نراه يقف على أقداس التقديس فى حقيقة التنزيه، وهى جوهر منهاجه العرفانى فى مناظرة له حين يقول: "إن قلت: هو، فالهاء والواو خلقه."[٨]

---

(١) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٩٥-٩٦.
(٢) " . المصدر السابق: ص٢٦.
(٣) الحلاج. الطواسين (ط. الجندى) ص١٠٨.
(٤) السلمى. طبقات الصوفية: ص٣٠٨.
(٥) السلمى. المصدر السابق: ن.ص.
(٦) الحلاج. الطواسين: ص٦١.
(٧) الحلاج. الطواسين (شروح): ص١٨٩.
(٨) ا- أخبار الحلاج (المناجيات): ص٣١. ب- الكلاباذى. المصدر السابق: ص٤٨.

فهذه الإشارات الحلاجية فى فلسفة الألوهيـة تمثـل تطـوره الفكـرى والمذهبـى، كمـا تصـور مناظرته روح الصراع بينه وبين معاصريه من الفقهاء والمتكلمين.

ولعل فلسفته الإلهية هذه هى سر مقولاته فـى الكفـر والإيمـان، وهمـا "يفترقـان مـن حيـث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما."[1]

رابعا: من المصنفات الصوفية:

١- ابن عربى. "كتاب " الهو: يتضمن معرفة الضمائر وإضافات النفس.[2]

٢- الفلسفة الوجودية:

١- "كتاب" النقطة وبدء الخلق.

أولا: فلسفة النقطة فى الفكر الإسلامى:

١- ماهيتها وطبيعتها التراثية:

أ- فى التراث اللغوى والعقائدى: النقطة من دلالات التمييز اللغوى بين الحـروف، فقـد استعملت فى بعض اللغات، منها العربية والعبرية للتفريق بين حرف وآخر...[3] وهـى تحمـل كذلك معنى فى التراث العقائدى حين ترد فـى "إنجيـل متـى"، بمعنـى حـرص المسيح علـى الشريعة ونفيه أنه جاء لينقض الناموس، ولذلك قال: "إلى ان تـزول السماء والأرض، لايـزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يتم الكل."[4]

ب- فى المنطق الرياضي: وتعرف النقطة فى الاصطلاح الرياضى على أنها "شئ لا بعد له من طول ولا عرض ولا عمق، ولاتدرك بالحس إلا مع الخط لأنها نهايتـه، وأمـا علـى الانفراد فإنها لاتدرك إلا بالوهم "[5]، وهى بمنزلة الواحد "لأنه لاينقسم."[6]

فالواحد "ليس بالعدد وإنما هو ركن العدد... لأن العدد هو الكثرة المركبة من الآحاد."[7]

---

(١) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٥٣.

(٢) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠١.

(٣) قاموس الكتاب المقدس. ص٩٧٧.

(٤) " . المصدر نفسه: ن. ص.

(٥) الخوارزمى. المصدر السابق: ص١١٨.

(٦) " . المصدر السابق: ص١١٠.

(٧) " . المصدر السابق: ص١٠٨.

جـ- في الفكر الفلسفي: وتكتسب النقطة طبيعتها الذاتية عند فلاسفة الإسلام، حتى ليعرفها "ابن سينا" بأنها: "ذات غير مستقيمة، ولها وضع، وهي نهاية الخط."[1]

ويفرق "أبو حيان التوحيدي" في "المقابسات" بين الوحدة والنقطة فـ "الوحدة: هي نقطة ما لاوضع لها، والنقطة: هي وحدة ما لها وضع.

فالوحدة: هي مبدأ الواحدية، وهي الكم المنفصل بمنزلة العدد المؤتلف من الوحدات التي تجتمع من غير اتصال أحداتها بالأخرى.

والنقطة: هي مبدأ الكم المتصل بمنزلة الخط الذي يتصل أجزاؤه بعضها ببعض بحد مشترك هي النقطة. فالنقطة إذاً هي وحدة ما لها وضع، والواحد هو نقطة ما لا وضع لها.

ولذلك كان وجود الوحدة موضوعها النفس في التوهم، ووجود النقطة موضوعها الجوهر الطبيعي، ومتعلقاً بالحس، وإن متعلقها يتوسط الحس ".[2]

فالنقطة في التراث الفلسفي تنحو في طبيعتها نحواً وجودياً، وهذه السنة الوجودية تعرف في مقولات فلاسفة الإسلام ومصنفاتهم.

٢- طبيعتها الوجودية:

يروى "أبو حيان التوحيدي" عن "يحى بن عدى" قوله: "مبدأ الجوهر: الصورة والمادة، ومبدأ الحكم: النقطة والوحدة، ومبدأ الكيف: السكون والحركة.

وهذه المبادىء هي أوائل العالم العلوي والسفلي والعقلي والحسي."[3] ثم يذهب إلى القول بأن "النقطة في الجوهر صورة، والصورة هي في الكم نقطة، والوحدة في جميعها مستولية شاملة، محتوية غالبة، فإليها يجب أن يرمي الرامي، وعنها يجب أن يحمي الحامي، فليس فوقها مذهب ولا دونها مبتغى.."[4]

وهذه الوحدة الوجودية هي غائيته التي يسدد اللحظ إليها "حتى تظهر الوحدة في الثاني، كما ظهرت الكثرة في الأول."[5] ومن ثم فلا وجود إلا للحق، وحقيقة الوجود به وإليه "الذي هو هو لاشيء هو به، بل كل شيء هو به، وهو له وهو من أجله."[6]

---

(١) ابن سينا. رسالة الحدود. (تسع رسائل): ص٩٢.

(٢) التوحيدي: المقابسات: ص٢٧٩.

(٣) التوحيدي. المصدر السابق: ص١٥٦.

(٤) التوحيدي. المصدر السابق: ن.ص.

(٥) التوحيدي. المصدر السابق: ص١٥٧.

(٦) التوحيدي. المصدر السابق: ص١٥٦.

ثانيًا: فلسفة النقطة فى الفكر الحلاجى:

١- فى أسرار الحروف الصوفية تعرف الطبيعة النونية سر وجودها الباطنى، فما النون إلا "مقام الوحدة، المرموز إليها بالنقطة."[١] وهذا المقام محمدى فى نورانيته الوجودية، فى قوله تعالى. ﴿ن. والقلم وما يسطرون﴾. وهذه البنية الوجودية للنقطة تتواتر فى التراث الحلاجى، لتحمل جوهر هذا المقام الوحدوى فى صور عدة.

٢- فهى فى "طاسين النقطة" أدق دقائق الوجود، وهى الأصل الذى "لايزيد ولاينقص ولايبيد."[٢]

٣- وهى البنية العلية للتجلى الإلهى لأنها "أصل كل خط، والخط كله نقطة مجتمعة.. وهذا دليل على تجلى الحق."[٣]

٤- والنقطة الأصلية برهان حقى لحقيقة التوحيد، فما ظهرت "إلا لقيام الحجة بتصحيح عين الحقيقة، وما قامت الحجة بتصحيح عين الحقيقة إلا لثبوت الدليل على أمر الحقيقة".[٤]

٥- وأما طبيعتها العرفانية فى نظرية المعرفة لصوفية، فتصورها هذه المقولة الحلاجية: "فى القرآن علم كل شىء وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام الألف، وعلم لام الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم الغيب ﴿ليس كمثله شىء، ولايعلمه إلا هو..﴾ [٥]

ثالثاً: كتاب "النقطة وبدء الخلق"

هذا الأثر الحلاجى يحمل شطراً من فكره الفلسفى ومذهبه الصوفى فى فلسفة الوجود وعلته الأولى، وما بقى من شذرات تراثه يكشف عن منهاجه الفكرى فى المعرفة الوجودية.

وهذا السفر قد عرف عند صوفية عصره وفلاسفته، وتأثرت به مذاهب صوفية وفكرية فى عصور شتى، حتى لتلمح هذا فى آثار"التوحيدى"و"ابن عربى"،و"ابن سبعين "،و"إسماعيل حقى" وغيرهم.

---

(١) إسماعيل حقى. رسالة أسرار الحروف. (كلية الآداب- جامعة القاهرة) مج. ٣٠، ص١٣.

(٢) الحلاج. الطواسين: ص٢٩.

(٣) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة) ص٥٧.

(٤) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٤٨.

(٥) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة) ص٨٦.

٢ - كتاب "الهياكل والعالم والعالم"

أولاً: الماهية اللغوية والتراثية:

١- الماهية اللغوية

أ- الهيكل: من الألفاظ العقائدية في التراث الحضارى القديم، وهو "كلمة سومرية تعنى: البيت الكبير".[١] وقد رحلت إلى المعجم الحضارى الغربى، فعرفت فى الألمانية فى صورة "هيجل". وهذا يمثل نسقاً من أنساق الإقتراض اللغوى فى التراث العربى والغربى.

ب- العالم: يراد به الوجود الكونى.

جـ- العالم: هو العارف، والعرفان: هو العلم.[٢]

٢- الطبيعة التراثية

أ- يشير "الهيكل" فى العقائد التراثية القديمة إلى صور عدة: فهو عند الصابئة - أهل الهياكل والأشخاص. أى عبدة الكواكب والأصنام- يمثل سر طقوسهم الروحية، وقد "بنوا الهياكل على أسماء الجواهر العقلية والروحانية وأشكال الكواكب السماوية. فمنها:

- هيكل العلة الأولى، ودونها هيكل العقل، وهيكل السياسة، وهيكل الصورة، وهيكل النفس".[٣]

وهذه البنية الوظيفية للطبيعة الهيكلية فى التراث الروحى تتناسخ فى العقائد اليهودية والنصرانية، ليمثل الهيكل قدس أقداس نظرية التطهير والخلاص، فى طقوسه القربانية، وحقيقته المعبدية. فيعرف "هيكل الرب" ويكتسب صفه التقديس حتى ليشير إلى "خيمة الشهادة"[٤] وهذه الدلالات الروحية للهيكل فى العهدين العتيق والجديد، إنما تحمل جوهر المأثورات التراثية لعقائد فولكلورية وميثولوجية دارسة.

ب- وفى الاصطلاح الفلسفى يشير "العالم" إلى "مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، ويقال: عالم: لكل جملة موجودات متجانسة، كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل.[٥]

جـ- أما المراد بالعالم فى الفكر الإسلامى، فهو البارىء تعالى. "عالم الغيب والشهادة."

---

(١) قاموس الكتاب المقدس. (مادة هيكل): ص١٠١٢.

(٢) ابن منظور. لسان العرب (عرف، علم).

(٣) الشهرستانى. الملل والنحل: جـ٢، ص١١٥.

(٤) قاموس الكتاب المقدس. (مادة: هيكل): ص١٠١٢.

(٥) ابن سينا. رسالة الحدود (تسع رسائل) ص٩١.

ثانياً: طبيعة الهيكل ودلالاته الصوفية:

من الألفاظ التى يألفها المعجم الصوفى وتحمل طبيعة فكرية ودلالات رمزية: الهيكل، والشخص، والشبح.

أما الهيكل فى التراث الصوفى فيكتسب دلالات محورية تتمحور حول طبيعته الوجودية وما تكنه من عطاء رمزى فى فلسفة التصوير الفنى فى الأدب الصوفى.

١- فهو يقابل الجسم الإنسانى كدلالة ناسوتية عند "السهروردى".[١] ومن ثم كانت مقولاته عن "ظلمة الهياكل " وأن النفس فى مفارقتها للبدن تدرك أسرار التطهير والخلاص فى عالم النور الأزلى[٢].

٢- ومن دلالاته الرمزية ما تصوره صلة السادن بالإقليد، والمعبد بالمعبود والجسد بالروح، وهى صورة صوفية تراءت لابن سبعين فى "بد العارف " وقد امتاح رمزه الجوانى من محجوبه التراثى، وهو يلج النهج العرفانى فى استغراق لسطور غيبه، وحقيقة فيضه.[٣]

٣- وفى نظرية وحدة الوجود الصوفية، تسفر الطبيعة الهيكلية عن حقيقتها ويعرف العالم علة وجوده الظلى، وقد شاءت مشيئة العالم بإبداع فطرته. ذلك "أن الحق سبحانه وتعالى يتجلى من حيث صفاته وأفعاله لامن حيث ذاته فى جميع الصور والأشخاص، دون أن يخرج بهذا التجلى عن كونه مطلقاً، ودون أن يتغير أو يتبدل، أى أن الوجود من حيث هو مطلق ومجرد من قيود التعينات، هو هو الحق، ومن حيث هو متلبس بالتعينات هو الخلق أو هو العالم.

وإذا كان وجود الكائنات منوطاً بالوجود المطلق وقائماً به، فهو وجود غير مستقل، وإنما هو على حد اصطلاح أصحاب وحدة الوجود وجود ظلى أو وهمى أو خيالى".[٤]

٤- ومن ثم كانت هذه الإشارة الوجودية لـ "أبى عثمان المغربى" فى "أن الخلق قوالب وأشباح تجرى عليهم أحكام القدرة".[٥]

هذه المقولة الفكرية من الينابيع الأولى لنظرية المعرفة الصوفية، وهى غدير منهاجهم العرفانى، ولب سنتهم فى المعراج الحقى.

---

(١) السهروردى. هياكل النور: ص١٨.

(٢) السهروردى. المصدر السابق: ص٨٠-٨٣.

(٣) ابن سبعين. الرسائل: ص٢٤٧-٢٥٨.

(٤) أحمد السعيد سليمان وحده الوجود. (م. كلية الآداب.ج. القاهرة): مج٣٠، ص٢.

(٥) القشيرى. الرسالة: ص٨.

٥- أما المفهوم الوجودى للبناء الهيكلى فى الفكر الحلاجى، فيتمثل فى مقولته بأن: "الهياكل قائمة بياهوه، والأجسام متحركة بياسينه؛ والهو والسين طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية."[١]

فالحلاج فى هذه الصورة التعبيرية، يجمع بين الحقيقة والشريعة، والظاهر والباطن، فى منهاجه العرفانى، وهى مرآة لفن التصوير الشطحى فى أدبه.

فالبارىء تعالى منزه عن التنزيه فى معرفته، وما عشق المبدع إلا علة مبدعه. فهو سبحانه "لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون، وهو المتراءى عن كل هيكل وصورة، من غير مماسة ولامزاج ".[٢]

ثم يشير فى مناجاة النهاية إلى أن الصورة والهيكل تمثل طور التجلى، وأن الحق تعالى يتجلى كما يشاء مثل تجليه فى مشيئته "كأحسن صورة، والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان ".[٣]

ثالثاً: من مصنفات الصوفية:

١- ابن عربى. كتاب العالم.[٤]

ابن عربى. العبد والرب.[٥]

ابن عربى. الهياكل.[٦]

٢- السهروردى. هياكل النور.

(٣) كتاب الوجود الأول

أولاً: ماهية الوجود فى التراث العربى

١- من الوجهة اللغوية:

من صور التعبير الدلالى التى يحملها لفظ "الوجود" طبيعة الإثبات الذاتى للشىء فى التجسيد والتجريد، أو فى الكينونة العينية المدركة والتصور العقلى.[٧] وهذه الصورة الدلالية هى مصدر الفيض الصفائى فى الدائرة الوجودية.

---

(١) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٢٦.
(٢) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٢٢.
(٣) أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص١١
(٤) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٤.
(٥) ابن عربى. المصدر السابق: ص٢٠٧.
(٦) ابن عربى. المصدر السابق: ص٢٠٤.
(٧) ابن منظور. لسان العرب: (مادة: وجد)

٢- من الوجهة الفكرية

أ- الوجود يقابل العدم فى مرآة الفلاسفة، وهم يقسمونه إلى وجود مادى لايفارق ماهية كينونته العينية، وآخر عقلى يعرف بكينونته الذهنية، وهى تحل أغوار الباطن وسر معرفتها يكمن فى الرمز اللغوى، وقد اتخذت منه صورة لوجودها.[١]

وقضية الوجود والعدم من قضايا الفكر الميتافيزيقى فى التراث العربى، وهى تثير الجدل والخلاف، حين يلج الوجود دائرة التجوهر ويرد العدم إلى سر فنائيته.

ومن ثم لقى المفهوم الوجودى فى نسبته للبارىء تعالى قبولاً عند طائفة من مفكرى الإسلام، ورد عند طائفة أخرى خشية التردى فى التشبيه والتجسيم.[٢]

ب- ومن أهل النظر فى فلسفة الوجود فى المذاهب الإسلامية: المتكلمون والفلاسفة والصوفية، وهم يميزون بين "الوجود الأول" والموجودات الأخرى التى هى سر فيضه الإبداعى. "فابن سينا" يقول عن واجب الوجود: "هو مبدع المبدعات، ومنشىء الكل، وهو ذات لايمكن أن يكون متكثراً أو متحيزاً أو متقوماً بسبب فى ذاته أو مباين فى ذاته، ولايمكن أن يكون وجود فى مرتبة وجوده، فضلاً أن يكون فوقه، ولا وجود غيره، ليس هو المفيد إياه قوامه فضلاً عن أن يكون مستفيداً عن وجود غيره. وجوده بل هو ذات، هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض، والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة".[٣]

فالفكر الفلسفى الإسلامى فى رؤيته الوجودية ينزه السرمدية الإلهية عن صفات الخلق وآثار التشبيه والتجسيم التى تحملها أسفار التراث العقائدى فى الحضارات القديمه، وهو يجادل أهلها، ويدفع شبهاتهم، بل إن "ابن سينا" ليحقق فلسفة الوجود الإلهى فى أسرار الحروف القرآنية فى بدايات السور.[٤]

جـ- وفى الفكر الشيعى تتراءى نظرية الوجود فى مقولات "الإمام المستور" وهو يميز بين ماهية الوجود والعدم، ويدرك علل الوجود وبراهينه، فيقول: "إن لفظة الوجود مشتقة من: وجد-يجد-وجودا، فهو واجد وذلك موجود. وسبب وجوده لايخلو أن يكون أحد طرق ثلاثة: إما ماهو موجود بإحدى القوى الحساسة. وإما بإحدى القوى العقلية التى هى: الفكر والروية والتمييز والفهم والوهم الصادق والذهن الصافى. وإما بطريق البرهان الضرورى".[٥]

---

(١) جميل صليبا. المعجم الفلسفى: جـ٢، ص٥٥٨-٥٦٥.

(٢) الأشعرى. مقالات الإسلاميين: جـ٢، ص١٨٢.

(٣) ابن سينا. الرسالة النيروزية(تسع رسائل): ١٣٥.

(٤) ابن سينا. الصدر نفسه: ص١٣٨-١٤١.

(٥) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص٣٦٨.

وهذا النظر الفلسفى فى دلائل الوجود العقلى، يجعل صاحبه يصل مابين العدم والعرض، فهو "لاموجود بالفعل ولا موجود بالذات، موجود بالعرض ".[1] وسر الأمر وغائية فلسفته يتمثل فى مقولته عن الوجود الإلهى: "لايقال إن البارئ سبحانه واجد الأشياء،بل يقال: موجد ومحدث ومخترع ومبدع ومبق ومتم ومكمل.."[2]

وهذه المقولات الفلسفية فى نظرية الوجود الإسلامية، تحمل حقيقة الحقائق حين تدور حول تحقيق "واجب الوجود لذاته " ليعنى "الحقيقة التى لاتكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه."[3]

ثانياً: فلسفة الوجود الإلهى فى الفكر الصوفى:

١- ماهيته

يشير لفظ الوجود فى الاصطلاح الصوفى إلى "وجدان الحق ذاته؛ ولهذا تسمى حضرة الجمع حضرة الوجود."[4]

وهذه الطبيعة الوجودية فى الفلسفة الصوفية، هى جوهر الحقيقة التى يدور حولها الفكر الإسلامى فى فلسفة الألوهية.

٢- المنطق الوجودى ومرتبة الأحدية:

شغل الفكر الصوفى بنظرية الوجود ومراتبها، وهى بنية فلسفية متناسقة، تعرف فى بسملتها مرتبة "الذات الإلهية" ويعبر عنها " ببعض وجوهها، بالغيب المطلق، وبغيب الغيب.[5]

وهذا الوجود الحقى يسمى بأسماء كثيرة منها "الغيب المطلق وعالم اللاتعين، وعالم اللاهوت، والعماء المطلق، والوجود المحض، وأم الكتاب، وغيب الغيوب والأزل، والقدم. ولكن الاسم الاصطلاحى الأشهر الذى يطلق على هذه المرتبة هو مرتبة الأحدية. " وهى مرتبة كنه الذات وحقيقتها، وهى مرتبة لايعلمها إلا الله.."[6]

ثالثاً: فلسفة الوجود الإلهى فى التراث الحلاجى

من المناجيات الحلاجية التى تصور رؤيته الفلسفية للوجود الإلهى. قوله: "ياإله الآلهة، ويارب الأرباب، ويامن لاتأخذه سنة ولانوم، رد إلى نفسى لئلا يفتتن بى عبادك.

---

(١) أحمد بن عبدالله. المصدر نفسه.ص١٣٤.

(٢) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق.ص٣٦٩.

(٣) الرازى. لوامع البينات: ص٣٥٢.

(٤) القاشانى. المصدر السابق: ص٤٨.

(٥) الجيلى. مراتب الوجود: ص١٢-١٣

(٦) أحمد السعيد سليمان. وحدة الوجود. (م.كلية الآداب. القاهرة) مج٣٠،ص١.

ياهو أنا وأنا هو، لافرق بين أنيتى وهويتك إلا الحدث والقدم..."[1] وهو يشير إلى أن غيب الهو "لايعلمه إلا هو".[2]

فرؤية الحلاج فى فلسفة الوجود الإلهى تتسم بالتنزيه المطلق، وهو الحق وما سواه باطل. ومن ثم كانت إشارته إلى "النقطة الأصلية" تمثل روح نظريته فى المعرفة الإلهية، حين يقول: "إن الهياكل قائمة بياهوه، والأجسام متحركة بياسينه، والهو والسين طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية."[3]

فالهاء تدل على البارىء "إذا أخذت بماهى مضافة إلى مادونها.." فى رتبة الآحاد، والسين تدل على الخلق والإبداع حين يضاف الأول إلى العقل."[4]

ولعل فى الإشارات الحلاجية التى تذخر بها الشذرات الباقية من آثاره الأدبية والفلسفية مايسفر عن معرفة أصول نظريته الوجودية.

رابعاً: من التصانيف الصوفية:

١- ابن عربى. كتاب "الوجود"[5].
٢- الجيلى. مراتب الوجود.

(٤) كتاب "الوجود الثانى"

أولاً: ماهية الوجود الثانى فى الفكر الفلسفى:

يشير الحكيم الإسلامى "ابن سينا" فى الرسالة النيروزية إلى "الوجود الثانى" وقد فاض عن "الوجود الأول" فى قوله بأن الوجود الحق هو "معنى وذات واحد لايمكن أن يكون فى مادة أو مخالطة ما بالقوة، أو يتأخر عنه شىء من أوصاف جلالته ذاتياً أو فعلياً، وأول مايبدع عنه عالم العقل، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة، بلا مواد، خالية عن القوة والاستداد، عقول ظاهرة، وصور باهرة، ليس فى طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتميز، كلها تشتاق إلى الأول والاقتداء به، والإظهار لأمره، والالتذاذ بالقرب العقلى منه، سرمد الدهر على نسبة واحدة"[6].

---

(١) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٢٠-٢١.
(٢) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة)ص٨٦.
(٣) أخبار الحلاج.(المناجيات): ص٢٦.
(٤) ابن سينا. الرسالة النيروزية(تسع رسائل): ص١٣٩.
(٥) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٣.
(٦) ابن سينا. المصدر السابق: ص١٣٥-١٣٦.

وفى فلسفة الأبجدية السينائية، يتخذ من الحروف مراتب وجودية، وهو يدل "بالألف على البارىء، والباء على العقل، وبالجيم على النفس، وبالدال على الطبيعة.."[1]

وهذه الطبيعة الفلسفية لأسرار البنية الحرفية، من الرموز الصوفية التى تستبطن فلسفة الفكر الوجودى فى منهاجهم العرفانى.

ثانياً: فى نظرية الوجود الصوفية:

يمثل "الوجود الثانى" المرتبة الثانية فى مراتب الوجود الجيلية، وهى "عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية، التى هى فلك الولاية المعبر عنها بمقام "قوسين أو أدنى"، وبالعلم المطلق وبالشأن الصرف، وبالعشق المجرد عن نسبة العاشق والمعشوق.."[2] وما هذه المرتبة الوجودية إلا "أحدية الجمع، بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات وبطون سائر الأسماء والصفات.

وقد يسميه بعضهم بمرتبة "الهوية" لأنها غيب الأسماء والصفات فى الشأن الثانى المخصوص بالذات."[3]

وهذا الوجود النورى للذات المحمدية، فى تفردها العشقى ومقامها فى فلك الولاية الأسنى تتمثل فيه نظرية "الإنسان الكامل" فى التراث الصوفى.[4]

وهذه القضية الوجودية تحمل فلسفة المنهاج التكاملى فى الفكر الإسلامى فى دلالاتها التراثية ورموزها اللاهوتية، فهى تصور صلتها بنظرية "الفيض الإلهى" فى التراث الفلسفى، مثلما تعكس الرمزية الأقنومية فى الفلسفة اللاهوتية.

ثالثاً: النور المحمدى فى التراث الحلاجى:

يساوق الحلاج بين النظرية الفلسفية للوجود والنظرية الصوفية، ولكأنه قد جمع بين مصادر معرفته فى وحدة منهجية، فالنور المحمدى قد تجوهر لديه تجوهراً وجودياً فى "طاسين السراج" وهو يصور ذلك فى قوله: "طس. سراج من نور الغيب. بدا وعاد، وجاوز السراج وساد... أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوراهم من نوره ظهرت، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم.

همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم.."[5]

---

(١) ابن سينا. المصدر السابق: ص١٣٨ ١٣٩.

(٢) الجيلى. مراتب الوجود: ص١٤.

(٣) الجيلى. المصدر السابق: ص١٥.

(٤) السويدى. كشف الحجب المسبلة: ص٢٠-٤٢.

(٥) الحلاج. الطواسين: ص٩-١١.

ومن ثم فالحلاج قد أصل الأصول الأولى لنظرية "الإنسان الكامل" في التراث الصوفي، وقعد قواعد الفكر الوجودى فى مصنفاته: النقطة وبدء الخلق" والهياكل والعالم والعالم" و "الوجود الأول" و" الوجود الثانى". ومن ثم فهو من أعلام فلاسفة الصوفية فى عصره.

٣- المعاد والبعث

(١) كتاب "الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية"

١- فى العقيدة الإسلامية:

من القضايا الميتافيزيقية والغيبية قضية "البعث وعالم الخلود" وهى من قضايا الإيمان الغيبى فى الإسلام التى عرفتها المذاهب الإسلامية الفلسفية والفكرية. فمن الأصول الاعتزالية الخمسة "الوعد والوعيد"، وهى عند الفلاسفة فى "المعاد" وطبيعته، كما نظر إليها الفكر الشيعى من خلال رؤية فلسفية خاصة فى ماهيتها وطبيعتها.[١]

٢- والإشارات القرآنية إليها عند الصوفية تكتسب رؤية جديدة فى فلسفة المعنى القرآنى، والتصوير الفنى والجمالى. "فابن عربى" يشير إلى طول العالم وعرضه من خلال محمول قرآنى فى قوله: العرض محدود، والطول ظل ممدود."[٢]وتحمل هذه المقولة الظلية عند ابن عربى طبيعة وجودية، يتراءى فيها الوجود الخارجى، ليستر النور ظلمة عدميته.[٣]

٣- وحين رغب الحلاج فى تصوير النعيم الأخروى، وربما سئل عنه صنف مصنفه هذا وقد استكنه جواهر القرآن فى قوله تعالى ﴿**وأصحاب اليمين. ما أصحاب اليمين. فى سدر مخضوض، وطلح منضود. وظل ممدود وماء مسكوب. وفاكهة كثيرة لامقطوعة ولاممنوعة**﴾.[٤]

وهذا السفر صنفه صاحبه ليتم به رسالته فى "القيامة والقيامات" وهو يستبطن فتوحات السور المكية وإشراقيتها فى سورتى "الواقعة" و"الذاريات".

وهذا يكشف عن أسرار فلسفة الصراع الفكرى فى الدعوة الحلاجية، وهى تتسق وطبيعة الطور المكى فى الدعوة المحمدية.

٤- وفى الآثار النبوية حجب الكشف عن طبيعة البقاء الأخروى، ففى الحديث "فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولاخطر على قلب بشر.."

---

(١) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص٤٢٨-٤٥٣.
(٢) ابن عربى. الفتوحات المكية: جـ١، ص١٨٨.
(٣) القاشانى. المصدر السابق: ص١٦٥-١٦٦.
(٤) سورة الواقعة. آيات: ٢٧-٣٢

فالتصوير الفنى للجنة فى القرآن الكريم وصورها من فردوسية وعدنية وغيرها من ألوان النعيم الوجودى وما تحمله من قيم جمالية لمقامات الأولياء والعارفين إنما يثير فى الطبيعة الفكرية لذة سعادتها، والشوق إلى رؤيتها.

(٢) كتاب "القيامة والقيامات"

أولاً: البعث فى العقيدة الإسلامية:

من القضايا الإيمانية فى العقيدة الإسلامية: قضية الخلود والبعث والنشور، وهى من محاور التنزيل المكى وأصوله. وهذه المشكلة الميتافيزيقية الغيبية رعاها مفكرو الإسلام وفلاسفته حق الرعاية، فالمعتزلة يتخذونها أصلا من أصولهم الخمسة، وابن سينا يصنف رسالته فى "المعاد". وفى الفكر الإسماعيلى يفرد لها "الإمام المستور" رسالته فى "البعث والقيامة".(١) وعلم البعث عنده: "الغاية القصوى، والمنزلة العليا، وهو الماء المعين، والعلم اليقين، والحق المبين..."(٢) ويصور النشأة الثانية والدلالات الفلسفية لماهية البعث فى قوله: "إن لفظ البعث تدل على معنيين فى هذا الأمر أحدهما بعث إيراد، وبعث إصدار، بمعنى المبدأ والمعاد.

وأما المبدأ: فهو انبعاث النفس من العقل، ثم كذلك انبعاث الأشياء بعضها من بعض وبدؤها من العقل، وكلها من الله عز وجل. وبعث الابتداء: هو البعث من حد القوة إلى حد الفعل، وهو إيراد الأشياء من العدم إلى الوجود بالصور، كونها من الهيولى.

والبعث الذى هو بمعنى الإصدار والعود: هو مفارقة النفس الجسد بعد اتحادها به، وكونها معه مقارفة لما علمت، حاملة لما كسبت، إما إلى عذاب مقيم، وإما إلى سرور ونعيم ... والبعث الكائن فى الدنيا جزئى، والبعث المؤدى إلى الآخرة كلى."(٣)

ثانياً: القيامة الصوفية:

ولقضية الحياة الآخرة عند الصوفية منزلتها، فهم يصنفونها ثلاثة: صغرى، ووسطى، وكبرى. يقول "القاشانى" يصور شأن القيامة فى المنطق الصوفى: "القيامة: الانبعاث بعد الموت إلى حيوات أبدية. وذلك على ثلاثة أقسام:

أولهما: الانبعاث بعد الموت الطبيعى إلى حياة أحد البرازخ العلوية أو السفلية، بحسب حال الميت فى الحياة الدنيوية، لقوله عليه السلام: كما تعيشون تموتون، وكما تموتون تبعثون. وهى القيامة الصغرى المشار إليها فى قوله عليه السلام: من مات فقد قامت قيامته.

---

(١) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص٤٢٨-٤٥٣.

(٢) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٤٢٨.

(٣) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٤٣٧.

ثانيها: الانبعاث بعد الموت الإرادى إلى الحياة القلبية الأبدية فى العالم القدسى كما قيل: مت بالإرادة تحى بالطبيعة. "وهى القيامة الوسطى" المشار إليها فى قوله تعالى: ﴿ أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً..﴾[1]

ثالثها: الانبعاث بعد الفناء فى الله إلى الحياة الحقيقية عند البقاء بالحق، وهى القيامة الكبرى: " المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فإذا جاءت الطامة الكبرى﴾[2]

ثالثاً: من المصنفات الصوفية:

١- ابن عربى. كتاب " النوم واليقظة"[3]

٢- المحاسبى. كتاب "البعث والنشور"[4]

٤- فى الفكر السياسى

(١) كتاب الإحاطة والفرقان: فى أن الأئمة إثنا عشر على نسق الأهلة

١- المفهوم اللغوى للفظى: "الإحاطة والفرقان": يكشف عن طبيعة المنهج التكاملى فى هذا الأثر الفكرى، فهو قد أحاط بقضايا فنه، وفرق بين الحق والباطل، فيه تعديل وتجريح فكرى ومذهبى، وإسفار عن أصول النقض المنهجى، فأما ما أسند إليه من عنوان إيضاحى، فيسفر عنه حقيقة مضمونه.

٢- والصوفى يعرف الأهلة كرمز للهداية والصفائية، وهذه المعرفة تتسق وطبيعة الرؤية الشيعية للإمامة، التى تتخذ منها أصلا من أصولها المذهبية الخمسة وهى: "التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد".[5] وهذا الرمز الصفائى يصوره القشيرى فى قوله:

وقلن لنا: نحن الأهلة إنما نضىء لمن يسرى بليل ولانقرى[6]

٣- والتصنيف التاريخى للتراث الحلاجى قد يكشف عن الدلالات الفكرية والمذهبية لتطور الشخصية، فقد عرف عن الحلاج تغيره المذهبى مابين التسنن والتشيع والتصوف، وهذه الظاهرة فى التراث العربى ترد إلى بواعث سياسية وفكرية، وقد نشأ عن فلسفة مذهبية تمثلت

---

(١) سورة الأنعام. آية ١٢٢.

(٢) القاشانى. المصدر السابق: ص١٤٦.

(٣) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٧.

(٤) سزكين. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٤٢.

(٥) محمد حسين الزين. الشيعة فى التاريخ: ص٤٦.

(٦) القشيرى. لطائف الإشارات: مج٦، ص١٥٠.

فى "التقية الشيعية" التى يقول عنها الإمام الباقر: "جعلت التقية ليحقن بها الدم ، فإذا بلغ الدم فليس تقية."[1]

وهذه التقية المذهبية والفكرية، تقية لسانية لاقلبية، عرفها الحلاج وأتباعه فى عصره.[2] ومن ثم فقد صنف صاحبنا فى جل المذاهب الإسلامية، فقهية وسياسية وعقائدية. وأعتقد أنه بدأ سفر حياته المذهبية إمامياً، ثم اتجه شطر الفكر الإسماعيلى لاتساقه وطبيعة رؤيته الثورية لمناهج التغيير الحضارى فى المجتمع العباسى.

٤- فهذا الأثر من مصنفاته الأولى فى الفكر السياسى.

(٢) كتاب "الدرة": إلى نصر القشورى

أولاً: المفهوم التراثى:

١- فى التراث اللغوى:

يصدر لفظ "الدر" فى الطبيعة اللغوية عن ينبوع يتجوهر فيه المعنى، ليفيض فى أرومة رمزية، وقد اشتق عن الفعل "در - يدر - درأ".

والدرة: اللؤلؤة الفريدة ، ومنها: الكوكب الدرى. وهذا النسق التجوهرى فى المعجم الحلاجى، يكتسب طبيعته الرمزية الخاصة وقد اتصل بنورانية درية، تصدر عن شجرة زينونة، لاشرقية ولاغربية، هى عين إشراقية عرفانه.

٢- فى التراث الصوفى:

وفى الاصطلاح الصوفى نجد اللفظ يعرف أصول التقعيد والتنظير عند "ابن عربى" ف "الدرة البيضاء" عنده تشير إلى "العقل الأول"[3] وما العقل الأول إلا النور المحمدى. كما ترمز الدرة البيضاء إلى القلم والعقاب.

فالقلم: هو أداة التعليم ووسيلة التلقين، والعقاب: تعبير مجازى للتلقين الإلهى "الذى علم بالقلم". فالقلم هو العقاب الذى يرمز به إلى العقل الأول، كما يرمز كذلك بالعقل الأول إلى الدرة البيضاء ويكون العقاب والقلم والدرة البيضاء إذن بمعنى واحد."[4] ومن ثم يتسق الرمز الدلالى لماهية "الدرة البيضاء" والطبيعة الوجودية لفلسفة النبوة المحمدية.[5] ذلك أن النور المحمدى

---

(١) كامل الشيبى. التقية أصولها وتطورها: (م.كلية الآداب- الإسكندرية) مج١٦، ص٢٤٣.

(٢) كامل الشيبى. المصدر نفسه: ص٢٥٨-٢٥٩.

(٣) القاشانى. المصدر السابق: ص٤٤.

(٤) حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية: ص١٥٩.

(٥) إسماعيل بن عبد الله. مفتاح باب الدخول: ص٤.

يمثل فى المنطق الصوفى سفر التكوين الوجودى، وقد عرف بالدرة البيضاء والعقل الأول للإبداع الإلهى، وهذا ماتسفر عنه مقولة "سهل التسترى": "لله أنوار ثلاثة: أول، وثان، وثالث، محمد وآدم وذريته."[1]

٣- الدرة الحلاجية:

ومفهوم الدرة الحلاجية من الوجهة الصوفية، يتسق ونظرية النبوة فى التراث الحلاجى، ومعالم هذه النظرية تشيع فى مصنفاته، وهى تحمل مكنون الرمز الشيعى فى العلائق الروحية بين النبوة والولاية، أو التأويل الباطنى لصلة النبوة المحمدية بنظرية الإمامة الشيعية. فالنور المحمدى فى "طاسين السراج" " سراج من نور الغيب .. برجه فى فلك الأسرار .. أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم ... لم يزل كان، كان مشهورا قبل الحواديت والكواين والأكوان، ولم يزل كان مذكورا قبل القبل وبعد البعد، والجواهر والألوان، جوهره صفوى، كلامه نبوى، علمه علوى عبارته عربى، قبيلته لامشرقى ولامغربى..."[2]

ثانيا: صلة الحلاج بنصر القشورى الحاجب العباسى:

عرف المذهب الحلاجى سنة الانتشار الفكرى عند طوائف طبقية عدة على اختلاف منازلهم الفكرية واتجاهاتهم السياسية والمذهبية، وكان لشيعته من الوراقين أثرهم فى سيرورة تصانيفه فى الآفاق مثلما كان لنهجه الإعلامى فى الدعوة المذهبية ذيوع خبره فى المجتمع العباسى وأمصاره الإسلامية.

فألف منهجه الفكرى أعلام عصره من الساسة والكتاب، حتى ليلج أثره قصر الخلافة، فتحن روح سيدة القصر والدة الخليفة "المقتدر" إلى التطهير الصوفى فى المنهج الحلاجى.

أما "نصر القشورى" هذا فهو من شيعة الحلاج وأصفيائه، دفع عنه فى محنة نهايته، حتى ليذهب نفر من مؤرخى عصره إلى القول بأنه استغواه.[3] وأعتقد أن "نصرا" هذا، كان به ميل إلى التشيع، وروح التقية السياسية تبدو فى حزنه على شيخه، وقد شهد له بالورع والتقوى، فهو أعرف الناس بأصول منهجه. وربما كانت رسالة "الدرة" الحلاجية إليه، فى الأصول الفكرية والروحية لنظرية الإمامة الشيعية.

---

(١) الديلمى. عطف الألف المألوف: ص٣٣.

(٢) الحلاج. الطواسين: ص٩-١٢.

(٣) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٣.

ثالثا: الرسائل الحلاجية والإعلام الأدبى فى القرن الثالث الهجرى:

من الظواهر الأدبية التى عرفت فى القرنين الثالث والرابع الهجرى: انتشار الرسائل الفكرية والأدبية، وهى تحمل طبيعة خاصة، وتتسم بغلبة النزعة المذهبية والنقدية فى منهاجها. وما الرسائل الحلاجية إلا مرآة غريبة لتصوير منهج صاحبها، وصلته بقضايا عصره الفكرية والمذهبية. أما الإشارات التاريخية إليها وخصائصها الفنية والجمالية فهى تتصل بأخبار محنته ونهايته.[1]

(٣) كتاب "السمرى وجوابه "

أولا: طبيعة الرسائل الحلاجية:

١- ماهية "الجواب " فى التراث الصوفى:

"السؤال: طلب الحقيقة و الجواب: الإخبار عن مضمون السؤال ".[2] فالجواب فى الاصطلاح الصوفى يشير إلى المضمون الباطنى للحقيقة، ومافيه من رمزية وجوانية.

٢- فنون الرسائل الحلاجية:

كان للحلاج مناظراته لأعلام المذاهب الإسلامية والاتجاهات الفكرية فى عصره، مثلما كان ينشر رسائله الفكرية والمذهبية بين أتباعه وطلاب معرفته، وهم يمثلون طبقة الصفوة فى المجتمع العباسى، ومنهم الوزراء والكتاب والحجاب...

ومن ثم كانت رسائله إلى الحواريين من شيعته، تختلف فى فنونها واتجاهاتها فى نشر المذهب الحلاجى، إلا أنها ترمى تحقيق غائية روحية تطهيرية، هى نبع ينابيع التطهير الفنى، وهى ما أشار إليها "ابن زنجى" فى قوله: "وكان فى الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحى، وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه، وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومرتبة إلى مرتبة، حتى يبلغوا الغاية القصوى..."[3]

ومن المبادىء الإعلامية فى نشر المذهب الحلاجى، كانت مقولته لصحبه التى تمثل فصل الخطاب فى الفلسفة الإعلامية وهى: "أن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم."[4]

وهذا يمثل إدراكا لأثر البناء الاجتماعى فى الأنساق البنائية للقيم الثقافية والفكرية.

---

(١) البغدادى. تاريخ بغداد: مج٨، ص١٣٦

(٢) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ٢، ص٦٣١

(٣) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٧.

(٤) ابن زنجى. المصدر نفسه: ن.ص.

وآخرا: فى السمرى والجواب الحلاجى:

١- المريد وطور المحنة:[١]

كان السمرى من أصفياء الحلاج وأخلائه، ومعاصرى محنته ومعذبيها، وهو من بعث بابنته لتقيم مع شيخه فى دار السلطان، تخدمه وتحفظ أسرار أوليائه وكانت من أعرف الناس بمذهبه، وهى الأنموذج الصوفى للمرأة البغدادية فى بلاغتها وعبادتها، حتى ليصفها "ابن زنجى" المؤرخ العباسى بأنها "حسنة العبادة، عذبة الألفاظ، مقبولة الصورة."[٢]

ومن ثم فلا غرابة أن يعدها الحلاج بالزواج من ابنه "سليمان" الذى يقوم بأمر الدعوة فى "نيسابور"، إلا أن هذا المؤرخ السياسى يتخذ مما نسب إليها قرينة فى تجريح الشخصية الحلاجية والطعن فى عقيدة صاحبها، وفيما نسب إليها من أخبار فى تأليه الحلاج وفى سحره وشعوذته ما يبرر نهايته وما آل إليه أمر أتباعه، إلا إنه لم يمط اللثام عن مقولته "وأقامت هذه المرأة معتقلة فى دار حامد إلى أن قتل الحلاج."[٣] فما علة بقائها سجينة وقد أباحت بأسرار براءتها.؟!

أما مابقى من خبر "السمرى" فهو ما أورده "ابن زنجى" عن سؤال الوزير "حامد" له عن أشياء خاصة من أمر الحلاج اختص بها من بين تلامذته وتردد الرجل فى الجواب وتلجلج، وكاد يموت فرقا، وأكره على الجواب واستأمن كيد الوزير ومكره، فروى من كرامات شيخه، ما كان سببا فى محنته وعذابه.[٤]

٢- الجواب الحلاجى:

أدرك السمرى الرحلة الحلاجية فى الأمصار الفارسية، وعرف أسرار شيخه ومنهج دعوته. ولعل كتاب "الجواب" فى علم الباطن وأدب الكشف الصوفى، فهو قد اختص برواية الأسرار الحلاجية، التى لايصل إليها إلا المقربون من رسل دعوته، وصفوة شيعته.

❀ ✿ ❀

---

(١) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٥-٨.

(٢) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٥.

(٣) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٦.

(٤) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٧-٨.

(٤) كتاب "السياسة" إلى الحسين بن حمدان

أولاً: المفهوم التراثى للفكر السياسى فى الإسلام:

١- النظرية السياسية فى المذاهب الإسلامية:

أ- مفهوم السياسة فى التراث الإسلامى من الاصطلاحات الحضارية التى أخذت حظها فى الانتشار، وهى تحمل روح التأثر بالحضارات التى عرفتها الحضارة الإسلامية. فهى تأخذ عن الفارسية مايتسق وطبيعتها مثلما تنقل عن اليونانية ما يساوق أصالتها.

فالألقاب التى عرفت عند الأئمة والخلفاء فى عصر بنى العباس، إنما هى أثر من آثار الألقاب الفارسية، والفكر السياسى فى هذا العصر يصور الأثر الأغريقى فى طبيعته ومنهجه، فالسياسية فى الفلسفة اليونانية تمثل القسم الثالث من أقسام الفلسفة العملية وهو "تدبير العامة".[١]

ب- ومن القضايا الجوهرية التى أثير حولها جدل فكرى فى المذاهب الإسلامية: قضية السياسة فى مصادرها - وشرائطها- وفلسفتها. وصنف فيها الفقهاء والمحدثون مصنفاتهم ينتصرون لما رأوه حقاً، كما صنف أعلام الشيعة والمتصوفة أسفارهم فيما اعتبروه حقيقة.

وفى الفكر الإسلامى تدور السلطة السياسية حول نظريتين: إحداهما "نظرية الخلافة والأخرى" "نظرية الإمامة"، وعلماء السلف ومتكلموهم ذهبوا إلى القول بالخلافة، وأقطاب الشيعة وأعلامهم قالوا بالإمامة، ومن بعدهم تأتى مقولة المتصوفة "بالولاية".

وقد صنف فى النظرية السياسية الإسلامية مصنفات عدة.[٢]

جـ- والنزعة المذهبية في الفكر الحلاجى لها أصولها ومصادرها فى التراث الإسماعيلى ومن ثم فمقولة "الإمام المستور" فى نظرية الإمامة تحل فى المقام الحلاجى، حين يصل بين الحاكم الأول والعرش الأرضى، ومن خرج على إمامه كمن عرف خطيئة إبليس الأولى.

ذلك أن السياسة فى الفكر الإسماعيلى تعنى البيان "بأن مدير العالم وسائس الكل، الحكيم الأول، البارىء المقصود، جل جلاله، وتعالى ذكره، وتبارك اسمه، وأنه من كان أحسن سياسة، وأوفرهم علما، وأغزرهم فهما وأذكى نفسا، وأثبت حكمه، وأسرع فطنة، وأحسن

---

(١) الخوارزمى. مفاتيح العلوم: ص٨٠.

(٢) أ- حسن إبراهيم حسن. النظم الإسلامية: ص١٧-٣٣.

ب- على عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم: ص١-٣٨.

جـ- محمد رضا المظفر. عقائد الإمامية: ص٩٣-١١٦.

د- محمد ضياء الدين الريس. النظريات السياسية الإسلامية: ص٤٧-١٢٦.

تدبيرا لنفسه، وسياسة لأهله، وأعدل سيرة، وأحسن عشرة، وأنصف معاملة، وأعدل حكومة، كان عند الله أعظم منزلة، ولديه أقرب زلفة."[1]

وهو يقدم الأنموذج الإمامي، والمثل الأعلى في منطق روحي في قوله: "إن من كان بقدرة الله أبصر، وبحكمة الله أعرف، ولآياته أقرأ، كان بسياسة خلقه أعلم، ومن كان بها أعلم فسياسته أحسن وأعدل، ومن كان كذلك، فهو إليه أقرب، ولديه أوجه." [2]

ومن ثم يهوى إلى الدرك الأسفل من يخرج على إمام هذا طبعه وتلك طبيعته، ذلك أن الإمام الشيعي لايمسه الهوى ولايقربه الشيطان، سليل النبوة وحامل النور، وعالم بالظاهر والباطن، فمن خالفه كانت معصيته "كمخالفة إبليس أمر ربه، وتكبره على آدم صفوة خلقه.."[3].

ثانيا: المفهوم الصوفي:

١- السياسة والبقاء الوجودي:

في مقولة للكلاباذي "عن طبيعة البقاء والفناء الصوفي، مايشير إلى العلة التطهيرية وصلتها بتحقيق الطبيعة البقائية، فهو يقول: "وليس الفاني بالصعق ولا المعتوه، ولاالزائل عنه أوصاف البشرية فيصير ملكا أو روحانيا، ولكنه ممن فني عن شهود حظوظه."[4] ثم يشير إلى أن الفناء الصفاتي أحد عينين: "إما عين لم ينصب إماما ولاقدوة، فيجوز أن يكون فناؤه غيبة عن أوصافه فيرى بعين العتاهة وزوال العقل، لزوال تمييزه في مرافق نفسه وطلب حظوظه.. أو يكون إماما يقتدى به، ويربط به غيره ممن يسوسه، فأقيم مقام السياسة والتأديب فهذا ينقل إلى حالة البقاء، فيكون تصرفه بأوصاف الحق لا بأوصاف نفسه."[5]

فروح التجرد والتخلي، من سمات الشخصية السياسية من الوجهة الصوفية وهي تصور فلسفة الولاية عندهم، وقد قعدوا لها ونظروا فيها، وماهي إلا ردة للإمامة الشيعية في زمن تقيتها وسترها.

٢- نظرية الولاية الصوفية:

تظهر مصنفات الصوفية في قضية الولاية في عصر اشتد الجدل فيه بين أهل الخلافة وأصحاب الإمامة، وقد ألفت سنة الإمام الصادق الستر والتقية، فلفظ الإمامة أخذ في طور بعثه الجديد هيكل الولاية.

---

(١) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص٥٣٢.

(٢) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ن.ص.

(٣) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٥٣٤.

(٤) الكلاباذي. المصدر السابق: ص١٥٦.

(٥) الكلاباذي. المصدر السابق ص١٥٦-١٥٧.

ومن أشهر مصنفاتهم المبكرة "ختم الأولياء" للحكيم الترمذى، وقد أثار فىعصره خصومة فكرية ومذهبية، أثمرت ذيوع خبره وانتشاره فى الآفاق.

وصنف "أبو سعيد الخراز" نادرة مصنفاته وجوهرتها "كتاب الضياء" وفيه رد لمن آثر مقام الولاية على النبوة، وهو يسفر عن روح المفهوم السياسى وتطوره فى المذهب الصوفى.[1]

وفى مناظرة الوزير العباسى "حامد" للحلاج إشارة إلى دعواه الولاية، وقد زعم أن الحلاج حين قبض عليه بفارس ادعى أنه "المهدى".[2]

ومن ثم فللحلاج مذهبه السياسى الذى يتواءم ونظرية الإمامة الشيعية، مثلما كان له مذهبه الفقهى والعقائدى.

ثالثا: صلة الحسين بن حمدان بالحلاج:

هذا رجل ماعرفت له ذكرا إلا فى اقترانه "بكتاب السياسة" وروايته لأخبار شيخه.[3] إلا أن المصادر التأريخية للسيرة الحلاجية أغفلت الإشارة إليه، ولم يرد ذكره فى أخبار المحنة، ولم أعثر على ترجمة من تراجم معاصريه تحمل هذا الاسم إلا ما ذكر عن "الحسين بن حمدان" القائد العباسى فى عصر "المقتدر" وقد عرف بتمرده على سلطة عصره السياسية.[4]

وأغلب الظن أن يكون ابنا "لحمدان القرمطى" أو أحد أعلام الحمدانيين بالبلاد الشامية، وهم أهل تشيع فى سياستهم وفكرهم. وربما كان "الحسين بن حمدان الخصيبى المصرى" (٢٦٠-٣٤٦هـ) وهو من أقطاب الفرقة النصيرية التى تغلو فى تشيعها وباطنيتها.[5]

وقد صنف له الحلاج سفره هذا فى أصول الفكر السياسى الإسماعيلى، وهو يصل فيه مابين قضايا الإمامة الإسماعيلية والولاية الصوفية، إرهاصا بظهور السياسة المهدية، وأغلب الظن أن مذهب الحلاج السياسى هو سر محنته وآلام نهايته فى عصر عرف ألوان الصراع الفكرى والمذهبى وظواهر التمرد والثورية.

---

(١) الخراز. كتاب الضياء(م.المجمع العلمى العراقى): مج١٥، ص١٨٣-١٩٢.

(٢) ابن زنجى. المصدر السابق: ص٧.

(٣) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٨٠-٨٤.

(٤) فاروق عمر. الخلافة العباسية فى عصر الفوضى العسكرية: ص١٢٤.

(٥) الجعفى. الهفت الشريف (المقدمة): ص١٧-٢١.

(٥) كتاب "السياسة والخلفاء والأمراء

أولا: المفهوم السياسى فى التراث الصوفى:

١- من القضايا الفكرية التى شغل بها أعلام الصوفية فى الحضارة العباسية "قضية أصول الحكم فى النظرية الإسلامية" وهم يصلون مابين المنهج القرآنى وطبيعة الفكر المذهبى، ذلك أن الحاكم عندهم ظل الحقيقة فى مجتمعه ورأس الخلق النبوى وعمدته، لايأتمر بأمر هواه، ولايأوى إلى ظل شيطانه.

وهى رؤية سياسية نابعة عن أصول المنهج الشيعى فى نظرية الإمامة، فالإمام تخلى عن طبيعة هيكله، فتجلى فى حقيقة أنوار معرفته . وهم مابين ناصح يسدى النصح لحكام عصره، وثائر تمرد على قيم توارت بحجاب ينكرونه.

٢- فـ "الحكيم الترمذى "يتخذ لمراصد تجلى الحقيقة مظاهر أربعة فى :القرآن والكعبة، والسلطان، والأولياء، وقد أشار إليها فى نوادر الأصول " بقوله: "لله تعالى فى أرضه أربعة من آثاره، بها يقطع المشتاقون أعمارهم فأحد الآثار: كلامه وعليه طلاوته، فإذا نظر القرآن استروح لأنه كلامه؛ والثانى كعبته وهو بيته ومعلمه ومظهره وعليه وقاره، فإذا نظر إليه استروح. والثالث السلطان، وهو ظله وعليه هيبته، فإذا نظر إليه استروح. والرابع: وليه المؤمن: وهو خليفته فى أرضه، وعليه نور جلاله، فإذا نظر إليه استروح؛ لأنه حبيبه، وفيه بره، وسيماء نوره قد أشرق فى وجهه.

وهؤلاء الأربعة الذين هم آثار الله تعالى فى أرضه، بهم تقوم الأرض فإذا دنا قيام الساعة، رفع القرآن وهدمت الكعبة، وذهب السلطان وقبض الأولياء عن آخرهم. فالمنتبهون إنما يأخذون من القرآن لطائفه وطلاوته، ويلحظون من السلطان هيبة ظله دون أفعاله وسيره، ومن البيت وقاره دون الأحجار والبنيان، ومن الولى نور جلاله الذى قد أشرق فى صدره دون جسده ولحمه ودمه."[1]

فهذه المقولة الترمذية تتجوهر فيها "فلسفة الفناء والبقاء"، وهى تحمل من الإشارة روح الرمز الصوفى فى النقد الاجتماعى.

أما "الغزالى" فيرفع لسلطان عصره السلجوقى تبر آثاره وسر منهجه النقدى فى الفكر السياسى، فيستهله بأصول شجرة الإيمان، ويزجى النصح له فى عظة واعتبار، وسنته التطهيرية تصدر عن ينبوع أدبى، وهو يساوق فى منهجه الإعلامى بين فنون أدبية عدة، منها

---

(١) عبد المحسن الحسينى. المعرفة عند الحكيم الترمذى. ص١٦٣-١٦٤.

مختاراته الشعرية وأمثاله وحكمه وقصص تراثى، وقد ابتغى من وراء هذا لونا من ألوان التربية السياسية فى النظرية الصوفية.

ومن مقولاته السلطانية فى العدل وبقاء الملك: "والسلطان العادل من عدل بين العباد وحذر من الجور والفساد، والسلطان الظالم شؤم لايبقى ملكه ولايدوم؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم " يقول: "الملك يبقى مع الكفر ولايبقى مع الظلم."[1]

وعن سياسة الوزارة وسيرة الوزراء يشير "الغزالى" إلى ضرورة بقائها، فهى سياسة نبوية قرآنية، ويعلو قدر السلطان بوزيره "إذا كان صالحا، كافيا عادلا، لأنه لايمكن أحدا من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه بغير وزير ومن انفرد برأيه زل من غير شك."[2]

ثانيا: الرؤية السياسية فى سيرة الحلاج وفكره:

١- تبدو ملامح المنهج السياسى فى سيرة الحلاج الأولى، فهو يتنقل بين شيوخه يختلف معهم فى رؤيته السياسية فيفارقهم ويعتزلونه، وقد يبغضه بعضهم مثلما صنع به "أبو عمرو المكى" وفى ديمومة ترحاله وأسفاره ودلالات أسمائه وألقابه، وفى فلسفة التغير الفكرى والمذهبى، وفى مظهره وزيه، حتى فارق أحكام مجتمعه فى التغير والثبات، وأصبح أنموذجا للقلق والاغتراب والتحير.

وفى التصوير التاريخى لمحنته بيان لطبيعة منهجه الثورى فى الفكر السياسى، فقد كان "جسورا على السلاطين، مرتكبا للعظائم يروم إقلاب الدول."[3]

وفى النهاية الحلاجية نهاية ملحمية، فما عرفت الشخصية الثورية فى المجتمع العباسى إلا طقس الصلب وآلام التمثيل.

ومن ثم تحقق السلطة السياسية تطهير العقل الجمعى من آثار الخروج الفكرى، وقد أثارت غريزة الخوف والرهبة الكامنة فى اللاشعور الجمعى، مثلما تحل بالعقل الفردى رياح التقية والاعتزال الاغترابى.

٢- كما يسفر الرمز السياسى عن طبيعته الوجودية فى آثاره الباقية، فالأنموذج التراثى للشخصية الحضارية فى "طاسين الأزل" يصور الأصول الفكرية لرؤيته السياسية وهو يصدر عن ينابيع أربعة تتمحور حول ذاته وهى: إبليس، وفرعون، وموسى، ومحمد.

---

(١) الغزالى. التبر المسبوك: ص٤٤.

(٢) الغزالى. المصدر نفسه: ص١٨٦-١٨٧.

(٣) النديم. الفهرست: ص٢٤١.

ثم تنشق إشارة لمعادله الرمزى، وهى تحمل أقنوم الالـتزام المنـهجى فـى الفكـر الحلاجـى، تتمثل فى مقولته: "تناظرت مع إبليس وفرعون فى الفتوة، فقال إبليس: إن سجدت سقط عنى اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة وقلت أنا: إن رجعـت عـن دعواى وقولى سقطت من بساط الفتوة."[1]

والطواسين صنفها صاحبها بعيدا عن صحبه، فهى مـن آثـار سـجنه، يتمحـور الرمـز فيـها وتتجوهر دلالاته الفنية والجمالية. وأعتقد أنه أملاها عقب مناظرة بينـه وبـين الوزيـر "حـامد" والقاضى "أبى عمر"، وهى التى أشار إليها "ابن زنجى" المؤرخ السياسى.[2] ومن ثم فـإبليس رمز للقاضى الفقيه الذى أحل دمه فى علمه وتلبيسه، وفرعون رمز للوزيـر العباسـى فـى جـوره وجبروته.

٣-أما سفره هذا "السياسـة والخلفـاء والأمـراء" فلعلـه نقـض لنظريـة الخلافـة العباسـية، وتصوير للسقوط القيمى فى حضارتها، وفيه إشارة إلى مظالم الخلفاء وجور الأمـراء، وربمـا كـان هذا الأثر قربان قرابين نهايته.

ثالثا: من التراث الصوفى:

١- ابن عربى. كتاب "الحكم والشرائع الصحيحة والسياسة".[3]

٢- الغزالى. التبر المسبوك فى نصيحة الملوك.

❀ ✿ ❀

(١) الحلاج. الطواسين: ص٥٠.

(٢) ابن زنجى. المصدر السابق: ص١٠-١١.

(٣) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٣.

(٦) كتاب "كيد الشيطان وأمر السلطان"

أولا: الفكر السياسى فى المنهج الإسلامى:

أختلف مفكرو الإسلام حول النظرية السياسية فى مصادرها وقضاياها وانقسموا إزاءها فريقين، أحدهما يقول بالخلافة والآخر يذهب إلى إثبات الإمامة كقضية توفيقية تخرج عن دائرة العقل الجمعى، وأهل الخلافة يرونها عند الله "بعد رتبة النبوة أشرف الرتب وأعلاها وأكرمها لديه وأنماها وأزلفها عنده وأحظاها... إذ كانت عند الله عز وجل ورسوله صادرة، وبأوامرهما واردة.

فنجم الحق منها ساطع الإشراق، وشهاب العدل وارى الزناد فى الآفاق، والإسلام فى ظلها ممتد الأفياء والظلال، مشرق بنور بهائها فى الغدو والآصال."[1]

أما الفكر الشيعى فيتخذ من الإمامة عقيدة له، وهى عند أتباعه "أصل من أصول الدين، لايتم الإيمان إلا بالأعتقاد بها.."[2] إذ هى "كالنبوة لطف من الله تعالى، فلابد أن يكون فى كل عصر إمام هاد يخلف النبى فى وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى مافى الصلاح والسعادة فى النشأتين وله ما للنبى من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم.

وعلى هذا، فالإمامة استمرار للنبوة، والدليل الذى يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضا نصب الإمام بعد الرسول."[3]

ويستوى روح الاعتقاد الإمامى فى وجوده وغيبته، فقد يكون قائما بالقوة أو بالفعل ولكل من الفريقين أدلته النقلية وبراهينه وشواهده العقلية. وحين افترق السلطان والقرآن بعد عصر النبوة، ونأت السلطة الزمانية عن القيم الروحية، نشأ صراع منهجى بين الساسة والعلماء، وتمخض عنه نشوء ظواهر فكرية وسياسية جديدة لم تألفها الحياة الإسلامية فى المجتمع النبوى.

ومن ثم كان القهر الفكرى والاضطهاد السياسى فى قضايا عقائدية ومذهبية عرفتها الحضارة العباسية، فقهرت فيها الطبيعة العاقلة، وحلت بالحرية محنة أصفادها.

---

(١) ابن أبى الربيع. سلوك المالك: ص٣.

(٢) محمد رضا المظفر. عقائد الإمامية: ص٩٣.

(٣) محمد رضا المظفر. المصدر نفسه: ص٩٤.

ثانيا: الفكر السياسى والاتجاه الصوفى:

الصلة بين التصوف والتشيع وثيقة العرى، وما التصوف إلا ولادة فكرية جديدة للعقائد الشيعية فى عصر محنتها العباسية، حين نشأ طور الغيبة الإمامية والتقية المذهبية فى القرن الثانى الهجرى.[1]

ومن ثم تأثر نفر من الصوفية بما حل بالشيعية من خطوب ومانزل بهم من محن فى الخلافة العباسية.

وهذا القهر السياسى يصوره الرمز المذهبى بما يكن من أسرار الستر والباطنية فى التراث الصوفى، كما يعكسه الاتجاه الثورى فى الفكر الإسماعيلى.

ومن المقولات السياسية عند صوفيه القرن الثالث الهجرى، مقولة "الحكيم الترمذى" عن الآثار الإلهية الأبعة: القرآن ، الكعبة، والسلطان، والأولياء.[2]

وفى المناظرة الحلاجية التى يجادل فيها إبليس وفرعون ويناظرهما فى "طاسين الأزل " ، يسفر الرمز المذهبى عن غائيته المنهجية فى النقد السياسى.[3]

ثالثا: الحلاج وكتابه "كيد الشيطان وأمر السلطان ":

ولعل هذا الأثر الحلاجى يحمل جوهر الفكر السياسى عند صاحبه، ويصور الصلة بين كيد الشيطان وتلبيسه على أرباب السياسة، فالشخصية الفكرية فى عصره بين كيد شيطانى وأمر سلطانى؛ وهذا عين إحساسه بقهر السلطة الزمانية، وربما اتخذ لذلك أنموذجا تراثيا من استقرائه للدلالات القرآنية فى "كيد الشيطان " و"السلطان الجائر".

وهذه الصورة التراثية التى تحمل طبيعة البنية العنوانية، إنما هى مرآة غريبة يسقط عليها صاحبه رؤيته لعصره فى ظواهره الاجتماعية والثقافية.

(١) من مقولات الدكتور/ عثمان يحى التى أفضى بها إلى بدير الدومينكان.

(٢) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص١٦٣-١٦٨.

(٣) الحلاج. الطواسين: ص٤١-٥٥.

رابعا: فى التراث الصوفى.

١- المقامات والأحوال والاصطلاحات:

أ- الأخلاق الصوفية: ١ - الصدق والإخلاص.
٢ - الكبر والعظمة.

ب- الجمع والفرق: الجيم الأصغر.

جـ- جمع الجمع: الجيم الأكبر.

د- علم اليقين: اليقين.

٢- النظريات الصوفية:

أ- العشق الإلهى: ١- خزائن الخيرات
٢- الذاريات ذروا.

ب- وحدة الشهود: النجم إذا هوى.

جـ- الفناء الصوفى: ١-علم البقاء والفناء.
٢- فى "إن الذى أنزل عليك القرآن لرادك إلى معاد".

د- المعرفة الصوفية: ١- بستان العارفين.
٢- الكبريت الأحمر.
٣- التجليات.
٤- مواجيد العارفين.

هـ- الإشراق الصوفى: ١- حمل النور والحياة والأرواح.
٢- شخص الظلمات.
٣- نور النور.

و- الإنسان الكامل: خلق الإنسان والبيان.

ز- الحقيقية المحمدية: ١- سر العالم والمبعوث.
٢- طاسين الأزل.
٣- مدح النبى والمثل الأعلى.

obeikandl.com

١- المقامات والأحوال والاصطلاحات.

أ- الأخلاق الصوفية

(١) كتاب "الصدق والإخلاص "

أولا: المنهج الأخلاقى فى التراث الصوفى:

١- التعريفات الصوفية: أصولها ومصادرها القرآنية:

المنهج الأخلاقى عند متصوفة الإسلام يتسم بظاهرة فريدة تنحو نحو نقاء السريرة، وتطهير الباطن من رواسب الظاهر وآفاته. وهذه النزعة الأخلاقية تفيض عن ينبوع إلهى فى الحكمة القرآنية ونورانية السنة النبوية.

أ- فالإخلاص عند "أبى على الدقاق "يمثل تجرد المخلوق لخالقه بكليته فى قوله: "الإخلاص: التوقى عن ملاحظة الخلق " "وهو يعنى: إفراد الحق سبحانه فى الطاعة بالقصد" ... ومن ثم "فالمخلص لارياء له ".[١]

وسند هذه المقولة حديث قدسى عن رب العزة تعالى، أن الإخلاص "سر من سرى، استودعته قلب من أحببته من عبادى."[٢] وهو عند "الهروى" "تصفية العمل من كل شوب..." ومصدره القرآنى قوله تعالى: ﴿ألا لله الدين الخالص...﴾.[٣]

ويعرفه "أبو طالب المكى" بأنه: "إخراج الخلق من معاملة الحق، وإخراج النفس من رؤية تلك المعاملة."[٤]

وذاتية الإخلاص عند "الخراز" فى : "الاستقامة على الطاعة بلا رؤية الإخلاص."[٥]

ب- أما الصدق فيصف "الدقاق " ماهيته فى قوله: "التنقى من مطالعة النفس ". ومن ثم فالصادق "لا إعجاب له."[٦]

وسند هذا ودليله ماورد فى الحديث الشريف: "لايزال العبد يصدق ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند الله صديقا."[٧]

---

(١) القشيرى. الرسالة: ص١٦٢.
(٢) القشيرى. المصدر نفسه: ن.ص.
(٣) محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين فى شرح منازل السائرين: ص٨٨.
(٤) محمود أبو الفيض المنوفى. المصدر نفسه: ص٩٠.
(٥) الخراز. كتاب الحقائق (الرسائل): ٢٠٣.
(٦) القشيرى. المصدر السابق: ن.ص.
(٧) القشيرى. المصدر السابق: ص١٦٥.

ولذا قيل: لو أراد الصادق أن يصف مافى قلبه، مانطق لسانه."[1] و"الهروى" يعرف الصدق بقوله: "اسم لحقيقة الشيء حصولا ووجودا."[2] وعن ذاتية الصدق يقول الخراز فى "الحقائق": "إلتزاق صدق اللسان بصدق الجنان، يعنى: من صدق باللسان مقرونا بصدق الجنان على نور المعرفة والإيمان فهو الصادق."[3]

ومن ثم كانت المقولة التسترية "لايشم رائحة الصدق عبد داهن نفسه أو غيره."[4]

٢- المقولات الصوفية والأحكام الأخلاقية:

أ- فى الإخلاص: وفى منازل السائرين يصنف "الهروى" هذه المنازل فى عشرة أقسام، فى كل قسم منها عشرة أبواب، وهو يضع باب "الإخلاص" فى "قسم المعاملات" وأحكام هذا الباب على ثلاث درجات:

الأولى: إخراج رؤية العمل من العمل، والخلاص من طلب العوض عن العمل والنزول عن الرضا بالعمل.

والثانية: الخجل من العمل مع بذل المجهود، وتوفير الجهد بالاحتماء من الشهود ورؤية العمل من نور التوفيق من عين الجود.

والثالثة: إخلاص العمل بالتخلص من رؤية العمل، وأن تدعه يسير سير العلم، وتسير أنت مشاهدا للحكم، حرا من رق الرسم."[5]

ومقاييس إخلاص العمل عند "التسترى" أربعة بينها فى قوله: "لايصح التعبد لأحد ولايخلص له عمل، حتى لايفر ولايعجز من أربع: الجوع، والعرى، والفقر والذل."[6]

ومن ثم كانت مقولته المحكمة فى الإخلاص وصلته الوثقى بالعمل: "الدنيا كلها جهل وموات إلا العلم، والعلم كله حجة على الخلق إلا العمل به، والأعمال كلها هباء منثور إلا الإخلاص منه، والإخلاص منه على خطر عظيم، لايعرفه إلا الله عز وجل وصاحبه حتى يصل إخلاصه بالموت، لأن الأعمال بالخواتيم قال الله عز وجل: ﴿**واعبد ربك حتى يأتيك اليقين**﴾[7]

---

(١) القشيرى. المصدر السابق: ن.ص.

(٢) محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين: ص١٣٤.

(٣) الخراز. المصدر نفسه: ن.ص.

(٤) القشيرى. المصدر السابق: ص١٦٥.

(٥) محمود أبو الفيض المنوفى. المصدر السابق: ص١٨٨.

(٦) التسترى. المعارضة والرد: ص١٤١.

(٧) محمد كمال جعفر. تراث التسترى الصوفى: جـ٢، ص١٨٥.

أما الإخلاص فى التوحيد فهو عند "الخراز" فى أشياء ثلاثة: "ترك التشبيه، ووجود الوحدانية، وشهود الفردانية."[1]

ب- فى الصدق: وباب "الصدق" عند "الهروى" من أبواب الأخلاق الصوفية، وأحكامه على درجات ثلاث.

الأولى: صدق القصد والنية.

والثانية: ألا يتمنى الحياة إلا للحق، ولايشعر من نفسه إلا أثر النقصان...

والثالثة: الصدق فى معرفة الصدق.[2]

أما الأركان الأخلاقية للدين فيقول عنها "سهل التسترى": "هذا الدين أربعة: الصدق واليقين والرضا والحب، وضد هذا ليس من الدين. فعلامة الصدق - الصبر، وعلامة اليقين: قبول النصيحة، وعلامة الرضا: ترك الخلاف، وعلامة الحب: الإيثار".[3]

أما عبد الرحمن الصقلى فيقول: "أصول الأحوال الأربعة: الصدق، والإخلاص، والخوف، والرجاء. فميراث الصدق: الصبر، وميراث الصبر اليقين، وميراث اليقين: التوكل، وميراث الإخلاص: وجود الحكمة والمنطق بالموافقة وآلة النظر بالنور والفراسة. وميراث الخوف: الزهد والورع. وميراث الرجاء: الجد والاجتهاد والمحبة والإيثار."[4]

ثانيا: فى التراث الحلاجى

ويرد لفظ "الإخلاص" و "الصدق" فى سؤر آثاره الشعرية والنثرية، والمنهج الاستقرائى للصور الدلالية فيهما يكشف عن أرومة الإصطلاح الصوفى فى الإبداع الفنى فى التراث الحلاجى:

١- "الإخلاص" مفهومه فى شعره:

والعروة الوثقى التى تصل مابين المفهوم الصوفى للإخلاص وما يحمله شعر الحلاج فيه هو "إخلاص العبودية للذات الإلهية، وسقط زنده يتمحور فى لفظ "خالص" للدلالة على الخلاص من آثار العرض، و﴿لله الدين الخالص﴾.

---

(١) الخراز. كتاب الفراغ (الرسائل): ص١٩٤.

(٢) محمود أبو الفيض المنوفى. المصدر السابق: ص١٣٤.

(٣) التسترى. المعارضة والرد: ص١٣٦.

(٤) القشيرى. المصدر السابق: ن.ص.

يقول "الحلاج " وقد توحد فى العشق الإلهى:

لك الحمد فى التوفيق فى بعض خالص ∴ لعبـد زكى، ما لغـيرك سـاجد.[1]

وحين يتجرد فى عشقه ويتفرد نراه ينشد:

أشار لحظى بعين علم ∴ بخالص من خفى وهم.[2]

أما فى الطواسين فيرد لفظا: "الخلاص "، "والمخلصين ".[3]

٢- ماهية الصدق فى آثاره الباقية:

أ- فى آثاره النثرية: يقول فى مناجاة الحق تعالى: "يـامن أسكرنى بحبـه، وحـيرنى فـى ميادين قربه، أنت المتفرد بالقدم والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق.."[4]

وفى حال المريد ومقام العارف من الشريعة والحقيقة يقول: "واعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة مالم يصل إلى مواقف التوحيد. فإذا وصل إليها سـقطت مـن عينـه الشـريعة، واشـتغل بـاللوائح الطالعـة مـن معـدن الصـدق ".[5] وفـى مقولـة لـه عـن غيـب الـذات الإلهيـة: "أمـر بشـهادة وحدانيته، ونهى عـن وصـف كنـه هويتـه، وحـرم علـى القلـوب الخـوض فـى كيفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته، فليس منه يبدو للخلق إلا الخبر، والخبر يحتمـل الصدق والكذب، فسبحانه من عزيز يتجلى لأحد مـن غـير علـة، ويسـتتر عـن أحـد مـن غـير سبب."[6]

أما فى "الطواسين " فيذكر الصدق كمقام من مقامات الحقيقة الأربعين التى سلكها الغريـب فى معراج معرفته.[7]

ب- وفى شعره: يرد اللفظ فى شعر الحلاج فى طورين من أطواره الاشتقاقية: فعلا فى : "يصدق " واسما، نكرة تارة، وأخرى معرفة فى : "صدق ، الصدق ".

---

(١) الحلاج. الديوان: ق٢٠، ص٢٩.

(٢) الحلاج. المصدر نفسه: ق٦٥، ص٥٣.

(٣) الحلاج. الطواسين: ص٣٧-٤٧.

(٤) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص١٧.

(٥) أخبار الحلاج. المصدر نفسه: ص٧٣.

(٦) أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص٨٣.

(٧) الحلاج. الطواسين: ص٢١.

والدلالات الثلاث لما هية الصدق فى شعره تشير إلى فلسفة التوحيد، وهى:

١- ثلاثة أحرف لاعجم فيهـــا ∴ ومعجومان وانقطع الكلام
فمعجوم يشاكل واجـــديه ∴ ومتروك يصدقه الأنـــام
وباقى الحرف مرموز معمى ∴ فلا سفر هناك ولامقام.[١]

٢- وقوله:

خصنى واحـــدى بتوحيـــد صدق ماإليه من المســـالك طـــرق.[٢]

٣- وقوله:

دخلت بنا سوتى لديك على الخلق ولولاك لاهوتى خرجت من الصدق[٣]

فمفهوم الصدق فـى لآثار الحلاجيـة يتسق وطبيعـة الاصطلاح الصوفـى لـه عنـد الخـراز، والتسترى، والدقاق، والهروى.

ثالثا: كتاب "الإخلاص بين البصرى والحلاج:

فى المناظرة الفكرية بين الحلاج وفقـهاء عصره، ثـار الجـدل حـول كتـاب "الإخـلاص "، ونسبه المؤرخ العباسى "ابن زنجى" على لسان الحلاج للحسن البصرى. وهذا الأثر لاوجـود لـه فى آثار البصرى إلا فيما حملته هذه الرواية اليتيمة.[٤]

وأعتقد أن الحلاج قد أشار إلى مصنفه هذا، وهو يقتفى أثر شاهده فـى "إخـلاص البصـرى" فكرا ومنهجا، وقد تكون الصحـف التـى نظـر إليـها أعـلام الفقـه السياسـى فـى عصره، وهـم يناظرونه ويحاجونه فى عقيدته وفكره، تتمثل فى هذا الكتاب الذى بقى منه عنوانه.

وربما أشار فيه إلى فلسفة العبادات الباطنية وخاصة ما نسب إليه فى إسقاط فريضة الحج.

وأغلب الظـــن أنه تـأثر بمقولـة "الحكيـم الـترمذى" فـى أن يـأخذ مـن البيـت وقـاره دون الأحجار والبنيان. وهى قضية تتجدد عند التوحيدى فى الحـج العقلـى، والغـزالى فـى "أسـرار الحج ".

---

(١) الحلاج. الديوان: ق٦٣، ص٥٢.
(٢) الحلاج. المصدر نفسه: ق٥٥، ص٤٧.
(٣) الحلاج. المصدر السابق: ق٥٦، ص٤٨.
(٤) ابن زنجى. المصدر السابق: ص١٠-١١.

(٢) كتاب "الكبر والعظمة".

أولاً: علم الأخلاق فى التصنيف الإسلامى:

تعرف الفلسفة فى الفكر العربى بأنها "علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح."[١] وهى على قسمين أحدهما يمثل "الفلسفة النظرية" وتبحث فى القضايا الإلّهية والرياضية والطبيعية، والآخر هو "الفلسفة العملية" وتدور حول محاور ثلاثة كذلك هى: الأخلاق، وتدبير الخاصة، والسياسة.

ويعرف علم الأخلاق بأنه "تدبير الرجل نفسه أو واحداً خاصاً."[٢] ومفكرو الإسلام ينظرون فى النفس وأغوارها، ويميطون لثام الحجب لتهذيبها، فهم يدركون "أن النفس أشرف من البدن، فمراعاتها إذاً وإصلاح أخلاقها الصادرة عنها وتزكيتها بالعلم والعمل من أهم الأسباب، وأحرى بالتقديم عند ذوى الألباب".[٣]

وقد صنف فلاسفة الأخلاق فى التراث العربى مصنفات عدة، اختلفت فى مصادرها ومناهجها الروحية والفكرية، حتى إن أحد أعلام القرن الثالث الهجرى يصف هذه الظاهرة الفكرية بقوله: "وظاهر أن المصنفات الموجودة فى هذا الفن – أعنى علم الأخلاق والسير ومايتعلق بهما– تجاوز حدود الكثرة. وتتشعب أنحاؤها وتختلف طرقها، حتى يكاد يتعذر إحصاؤها.."[٤]

ثانياً: فلسفة الأخلاق الصوفية:

وطائفة الصوفية تمثل طبقة الصفوة الفكرية فى الحضارة العباسية، فقد تجردت من رق الحس، وفرت من قيد العقل عن درية وتجربة، وهى تقيم صرحها الأخلاقى على قيم قرآنية خالصة.

ومن سمات التصنيف الأخلاقى فى التراث الصوفى: الرؤية النقدية للظواهر الحضارية فى المجتمع العباسى، والتى ألفها السلوك الجمعى، وتصوير فلسفة الصراع بين القيم الروحية والمادية. وهم يتخذون من الأنموذج التراثى وسيلة من وسائل التطهير والاعتبار.

ومن الصور التراثية: الشخصية الظُلَمية كـ "إبليس وفرعون"، "والأمم الحضارية البائدة": كـ "عاد وثمود".

---

(١) الخوارزمى. المصدر السابق: ص٧٩.

(٢) الخوارزمى. المصدر السابق: ص٨٠.

(٣) ابن أبى الربيع. سلوك المالك: ص٣.

(٤) ابن أبى الربيع. المصدر نفسه: ص٤.

والحلاج حين يسطر سفره "الكبر والعظمة" إنما يشير إلى أن البارىء تعالى هو الكبير المتعال، تفرد بالعظمة والجلال وحده. وهو يستبصر روح النهى القرآنى عن خلائق الكبر والعظمة.

ومن ثم كانت لزوميات المنهج الصوفى، تنأى بصاحبها عن آفات النفس وغواية الشيطان. "فالخراز" يصف أدب الصلاة بقوله: "إذا رفعت يديك فى التكبير فلا يكن فى قلبك إلا الكبرياء، ولايكن عندك فى وقت التكبير شىء أكبر من الله تعالى، حتى تنسى الدنيا والآخرة فى كبريائه."[1] ذلك أن الصوفى فى صلاته وقد فرغ من الغير، وصفا وتجوهر "لايكون فى قلبه شىء" أعظم من الله عز وجل."[2]

ثالثاً: من المصنفات الأخلاقية فى التراث العربى:

١- ابن حيان الأصفهانى. كتاب "العظمة".[3]

٢- ابن عربى. كتاب "العظمة" فيه إشارات من الجلال والكبرياء والجبروت والهيبة.[4]

٣- الجاحظ. كتاب "الكبر المستحسن والمستقبح".[5]

٤- المحاسبى. رسالة العظمة.[6]

ب- الجمع والفرق

كتاب "الجيم الأصغر"

أولاً: فلسفة الحرف فى التراث الإسلامى:

١- القرآن الكريم مفتاح المعرفة الإسلامية فى اتجاهاتها السلفية والكلامية والفلسفية والصوفية، إليه ترد مناهج الفكر وأصول التصنيف، وعنه نشأت علوم المسلمين ومعارفهم، كمصدر إلهى، وكلام منزل لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيه يجد كل فكر ضالته، فهو لايغادر صغيرة ولاكبيرة إلا أحصاها.

ومن القضايا الفكرية التى أثارت البحث فى نظرية الحرف وطبيعته فى اللغة القرآنية: قضيتا "خلق القرآن" و "والمتشابه"، فنشأت مقولات حول أزلية الحروف القرآنية وخلقها، والبدايات الحرفية فى السور القرآنية.

---

(١) السراج الطوسى. اللمع: ص٢٠٥.

(٢) السراج الطوسى. المصدر نفسه: ص٢٠٦.

(٣) الشبلى. آكام المرجان: ص٤٧.

(٤) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠١.

(٥) النديم. المصدر السابق: ص٢١١.

(٦) سزكين. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٤١.

وإذا كانت نشأة هذه القضايا الفكرية ترد إلى مصادر قرآنية، فإنها عرفت فلسفة الحرف فى اللغات الأخرى خاصة العبرانية – اللغة التوراتية– وهى لغة تساوق مابين الرمز اللغوى والرمز العددى، وهذه التعادلية مابين المنطق اللغوى والمنطق الرياضى لها أصولها فى اللغات القديمة خاصة الهيروغليفية، وهى تمثل صلة طقوسية معبدية.

وبنشأة علم اللغة المقارن فى الحضارة العباسية، عرفت أسرار الحروف وطبائعها الكونية والحضارية.[1]

٢– وفى التراث الشيعى: عرف علم الحرف كنظرية متكاملة، لها أصولها ومصادرها فى "كتاب الجفر" وهو يحمل غيب العلوم، ومفتاح أسرار الغيوب.[2]

وينسب حمل الجفر العلوى إلى الإمام أبى جعفر الصادق، ويتردد البعض فى قبول ذلك لتعلق الأمر بعلم الغيب.[3] وصلة الحرف بالعدد عند الشيعة والصوفية تتصل بفلسفة التوحيد "فإن معرفة التوحيد هو العلم الحق والقول الصدق، وإن علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفى التعطيل والتشبيه، ويرد على من أنكر التوحيد وقال بالثنوية".[4]

ومن ثم كانت مقولته بأن علم العدد من الإفاضات العقلية، والتأييدات الإلهية، وأنه القائد للنفس إلى معرفة التوحيد، والإقرار بالمبدع الأول سبحانه ولذلك صارت العلوم تابعة له، وهو أصل لها، وهى فروع له، وهو القول الذى تفرعت منه المقولات وشجرة اليقين، ومبدأ الشرع والدين، والذى عليه بنيت الصلوات، وبه عرفت العبادات... فهو هلال العارفين، ومصباح المتفلسفين، فهو مبدأ كل مقال، وإليه مآل كل حال، وأوله مطابق لآخره، وآخره متصل بأوله، فأوله الواحد الذى لامخلوق موجود قبله، وآخره متصل بالواحد الذى لاشىء بعده. كذلك الواحد القديم الأزلى، لابداية له فيه فيوصف بها، ولانهاية له فيعرف بها.."[5]

فصلة الحرف بالعدد فى التراث الشيعى تحمل طبيعة عقائدية فى فلسفة التوحيد.

ثانياً: فى التراث الصوفى:

وأعلام الصوفية عرفوا أصول نظرية الحروف فى طبيعتها وحكمتها، وقد أخذوا هذا العلم عن مصادره الشيعية، فيصنف "سهل التسترى" "رسالة الحروف"، وفيها تأويل رمزى

---

(١) فؤاد حسنين على. العدد فى اللغة العربية (م كلية الآداب– جامعة القاهرة): مج١٢، جـ٢، ص١٧٥–١٩٧.

(٢) على بن أبى طالب. كتاب الجفر: ص٤.

(٣) محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية: ص٦٩٩–٧٠٠.

(٤) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص٢٧.

(٥) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٣٠.

للبدايات الحرفية فى النظم القرآنى، والحلاج يصنف سفريه "الجيم الأصغر" و"الجيم الأكبر" كمحاكاة للجفرين الصغير والكبير..."[1]

أما "ابن عربى" فله فى الرمز الحرفى مصنفات، لها طبيعتها الخاصة ومنهجها الذاتى، فلا يسفر عن أسرارها إلا لأصفيائه، وروح التشيع من أخص خصائصها. ويصور "الديلمى" فلسفة الحرف والعدد فى التراث الصوفى فى مقولته بأن الأصلين الصحيحين عند أهل المعرفة، "وإليهما الرجوع فى كل مشكلة وهما: الحروف والعدد."[2] وربما عرف ابن عربى "الجيم الأكبر". فى مقولته عن الجلال الإلهى"، و"الجيم الأصغر" فيما ذهب إليه عن "الجمال الربانى".

يقول "ابن عربى" : إن الجلال لله معنى يرجع منه إليه، وهو معناه من المعرفة به تعالى، والجمال معنى يرجع منه إلينا، وهو الذى أعطانا هذه المعرفة التى عندنا به، والتنزلات والمشاهدات والأحوال."[3]

وإذا كانت الصلة قائمة بين جيمى الحلاج وجفرى الشيعة فى المبنى، فإنها تكشف عن سماتها وخصائصها فى المعنى والجوهر، فهذه علوم مستورة، لاتكشف لغير أهلها، ولايعرفها إلا عارفوها.

ثالثاً: من المصنفات التراثية:

١- أبو عمرو الشيبانى.

كتاب "الجيم".

جـ- جمع الجمع

كتاب "الجيم الأكبر".

١- لعله صنف على نسق "الجفر الكبير" فى فلسفة اللغة وأسرارها الباطنية، والغموض الرمزى فيه دفع "ابن تيمية" إلى قوله: "وصنف كتاباً فى السحر معروفاً وهو موجود إلى اليوم."[4]

وأظن أنه يشير إلى أحد الجيمين، وفيهما مكنونات الرمزية الشيعية والصوفية، والجيم هو المعادل الرياضى للعدد ثلاثة، وهذا العدد كان الساميون "يعتبرونه حداً فاصلاً بين سائر

---

(١) على بن أبى طالب. المصدر السابق: ص٥.

(٢) الديلمى. عطف الألف المألوف..: ص٣٧.

(٣) ابن عربى. الجلال والجمال: ص٥.

(٤) كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص٧١.

الأعداد، فكانوا إذا أرادوا التعبير عن العدد أربعة رسموا ثلاثة وبجانبها واحد... وذلك لتغلغل مذهب التثليث بينهم، فأصول الكلمة: ثلاثة، وينقسم الكلام إلى: اسم وفعل وحرف، والضمير: متكلم ومخاطب وغائب، والعدد: مفرد ومثنى وجمع."[1]

وفى "رسالة أسرار الحروف " لإسماعيل حقى البرسوى" تبدو صلة القيم الرمزية للحروف الأبجدية جلية رأى العين، وما فيها من تصوير للتصوف التركى وأصوله الجوانية والتراثية.

فالجيم عنده: "الجسم الكلى، وهو من الأمور المعقولة مثله كمثل الأرواح، لأن الأمور الكلية أمور معدومة يوجد أثرها بالتشخص، كالإنسان فإنه يتعين بالأفراد."[2]

٢- الجيم فى التراث الصوفى:

و "الجيم والقاف " من الرموز الصوفية التى تدركها فى مقولة "الشاذلى" عنهما: "سران من سرك، وهما دالان على غيرك.

فإنك إذا اعتبرتها من حيث الكلام، فالقاف آخر "الفرق " وهو أول "الجمع الذى أوله الجيم ". ومن حيث العدد، الذى به تم الوجود وتصرف الجيم، جامع الشفع والوتر، وهو منتهى العدد، كالقاف الذى هو غايته..."[3]

فالجيم فى الرمز الحلاجى يشير إلى "الجمع الصوفى" ، وقد أشار إلى عين الجمع فى محاكمته.[4]

د- علم اليقين

كتاب "اليقين"

أولاً: البنية التراثية:

١- الماهية اللغوية: من الدلالات اللغوية للبنية اللفظية التى يحملها لفظ اليقين:

أ- الدلالة البرهانية: إذا كان العلم إزاحة الشك وتحقيق الأمر، فاليقين: نقيض الشك، وهو يدل على جوهر الحقيقة الخالصة للبرهان العقلى.

ب- الدلالة الظنية: وقد يعبر بالظن عن اليقين، وباليقين عن الظن.[5]

---

(١) فؤاد حسنين على. المصدر السابق: ص١٨٣.

(٢) إسماعيل حقى. أسرار الحروف. م.كلية الآداب-جامعة القاهرة: مج٣٠، جـ١، ٢، ص١٠.

(٣) زروق. قواعد التصوف: ص١٢٢-١٢٣.

(٤) السلمى. تاريخ الصوفية(الأصول الأربعة): ص٢٠.

(٥) ابن منظور. لسان العرب: (مادة يقن).

٢- الماهية الاصطلاحية:

ولليقين طبيعة اصطلاحية فى التراث الصوفى تدور حول "فلسفة التوحيد"، وعنها تصدر مقولاتهم البيانية فى الإعراب عن حقيقة التوحيد الصوفى ومعارجه العرفانية.

وهذا الفكر التوحيدى يمثل البسملة الروحية لنظرية المعرفة الصوفية، فهو أصل علومهم ونبع ينابيع مصادرها. وقد فارقت مناهجهم أوهام الشك، وأدركت ببصائرها نور النور الحقى.

ومن مقولاتهم اليقينية:

أ- أن "التوحيد هو اليقين "[١] وهو ماذهب إليه "الجنيد" إمام المتصوفة فى القرن الثالث الهجرى.

ب- أما معاصره "سهل بن عبد الله التسترى" فيقول بأن "اليقين نار، والإقرار فتيلة، والعمل زيت..."[٢]

وقد استبطن آية النور فى تصويره الفنى، وتحققها فى الرمز اليقينى وعرف أن "نور اليقين من نور الله، فى زجاجة القلب، يزداد ضياءً بزيت العمل، فتبقى زجاجة القلب كالكوكب الدرى، وتنعكس أنوار الزجاجة على مشكاة القالب. وأيضاً يلين القلب بنار النور ويسرى لبنه إلى القالب فيلين القالب للين القلب، فيتشابهان لوجود اللين الذى عمهما."[٣]

٣- الأطوار الاصطلاحية للماهية اليقينية:

يصنف الصوفية أطوار اليقين فى ثلاثة، لكل منها طبيعته المنهجية ولزومياته النقدية والفكرية وهى: علم اليقين: ويمثل المنهج العقلى فى تصفية العقيدة الإيمانية من المصادر الشكية.

و "عين اليقين" ينحو فى رؤيته لحقيقة التوحيد نحواً فلسفياً، ومن لزومياته المنهجية تحقيق فلسفة العقيدة الروحية.

أما "حق اليقين" فهو غاية العارف من معارجه، فيه يعرف حقيقة وصله، وإليه يأوى فى سره وجهره، وهو أصل شجرة العرفان الصوفى.

وهذه الأطوار الثلاثة التى يعرفها أهل التصوف، إنما ترد فى أرومتها الأولى إلى الفيض الألهى فى فلسفة التصوير القرآنى، وماهى إلا إشارات حقية إلى آيات ثلاث هى: **﴿لو تعلمون علم اليقين﴾** و **﴿لترونها عين اليقين﴾** و **﴿إن هذا لهو حق اليقين﴾**. وحول حقائق التصوير

---

(١) القشيرى. الرسالة: ص٨.

(٢) السهروردى. عوارف المعارف: ص٣٢٧.

(٣) السهروردى. المصدر السابق: ن.ص.

القرآني ودلالاته الثلاث لما هيـة اليقـين تـدور مقـولات أعـلام الصوفيـة فـى محاورهـا الفكريـة والروحية والإشراقية.[1]

ثانيا: فى الفكر الصوفى:

١- لليقين منزلته فى نظرية المعرفة الصوفية، فهو من الأحكام الأصولية عندهم، وأسـرار معرفته كامنة فى الحقيقة الإيمانية لطالبه، فـ "كل علـم مـن العلـوم قـد يتـأتى حفظـه ونشـره لمنافق أو مبتدع أو مشرك إذا ارغب فيـه، وحـرص عليـه، لأنـه نتيجـة الذهـن وثمـرة العقـل، إلا علم الإيمان واليقين، فإنه لايتأتى ظهور مشاهدته والكلام فى حقائقه إلا لمؤمن موقن..."[2]

ومن ثم كانت الأحكام النقدية فى الرؤية الصوفية لفلسفة العلوم تتمحور فى المقولة اليقينية: "من لم تكن له مشاهدة من هذا العلم، لم يعر من شرك أونفاق، لأنه عار من علم اليقـين، ومـن عرا من اليقين وجد فيه دقائق الشك."[3]

وهذا المنهاج النقدى فى نقد الشخصية الفكرية وآثارها الإبداعية يتخذ مـن أصـول لزومياتـه "فلسفة اليقين"، ذلك أن "علم التوحيد ومعرفة الصفات مباين لسائر العلوم، فـالاختلاف فـى سائر العلوم الظاهرة رحمة، والاختلاف فى علم التوحيد ضلال وبدعة، والخطأ فى علم الظـاهر مغفور وربما كان حسنة إذا اجتهد، والخطأ فى علم التوحيد وشهادة اليقين كفر..."[4]

وهذه الرؤية العقائدية تمثل جوهر السنة النقدية فىالتراث الصوفى وهى تحمل السر الأنسى لروح أحكامهم على غيرهم من الفقهاء والمتكلمين. "ففى الخـبر المشـهور: إن الله تعـالى يبغـض الثرثارين المتشـدقين، "فمـن غلـب عليـه هـذا الوصـف، فكـان متشـدقاً بليغـاً فـى علـم الـرأى والمعقول، عيى القلب عن مشاهدة اليقين وعلـم الإيمـان، كـان إلى النفـاق أقـرب، ومـن حقيقـة الإيمان أبعد."[5]

---

(١) أ- السراج الطوسى. المصدر السابق: ص١٠٢-١٠٣.
ب- السهروردى. المصدر السابق: ص٤٧٧-٤٧٨.
جـ- القشيرى. المصدر السابق: ص٧٤.
د- محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين: ص١٦٩-١٧٢.
هـ- الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٦٢٥-٦٢٦.
(٢) المكى. قوت القلوب: جـ١، ص١٧٣.
(٣) المكى. المصدر نفسه: جـ١، ن.ص..
(٤) المكى. المصدر السابق: جـ١، ن.ص.
(٥) المكى. المصدر السابق: جـ١، ص١٦٧.

٢- ولليقين درجاته ومنازله، ولأهله طبقاتهم وطبائعهم: فـ "علم اليقين بالمجاهدة، وعين اليقين بالمؤانسة، وحق اليقين بالمشاهدة. والأول: عام، والثانى: خاص، والثالث: خاص الخاص."[٥]

ثالثاً: فى التراث الحلاجى:

علم اليقين من الأحكام الأصولية الصوفية التى صنف اليراع الحلاجى فيها.[٢] ومن الشذرات الباقية التى تصور فلسفته لليقين قوله: "ماظهرت النقطة الأصلية إلا لقيام الحجة بتصحيح عين اليقين، وماقامت الحجة بتصحيح عين اليقين إلا لثبوت الدليل على أمر الحقيقة."[٣]

وما أمر الحقيقة إلا "إقامة العبد فى محل وصل الله، ووقوف سره على محل التنزيه."[٤]

وحين أبصر خشبة صلبه، وقد عرج به إليها، نظر إلى تلميذه "أحمد بن فاتك" وأسر إليه بإقليد سره اليقينى، وهو يحمل له بشرى نهايته، فى مقولة تحل قدس الأقداس فى فلسفة التطهير الصوفى قائلاً: لقد "أتحفت بالكشف واليقين، وأنا مما أتحفت به خجل، غير أنى تعجلت الفرح."[٥]

رابعاً: من المصنفات الصوفية:

١- التسترى. جوابات أهل اليقين.[٦]

(٢) النظريات الصوفية.

أ- العشق الإلهى.

(١) كتاب "خزائن الخيرات" ويعرف بالألف المقطوع والألف المألوف

أولاً: المفهوم الصوفى:

هذا سفر يدخر فيه صاحبه مكنون نظريته فى فلسفة "العشق الإلهى"، وأعتقد أنه يحمل عنوان "عطف الألف المألوف على اللام المعطوف" وأن "الديلمى" صنف مصنفه فى هذا الفن على مثال الفن الحلاجى، كمحاكاة فكرية ومنهجية لصاحب النظرية الأولى، وقد أصل أصوله، وفرع فروعه، وفنن أفنانه، فى منهج وصلى بين الرمز الرياضى والرمز اللغوى، ليحقق تكاملية

(١) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٦٢٦.
(٢) الهجويرى. المصدر السابق: جـ١، ص٣٦٣.
(٣) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٤٨.
(٤) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٦٢٨.
(٥) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٤٥.
(٦) النديم. المصدر السابق: ص٢٣٧.

منهجه الفكرية والغنية، حتى إن "ابن حزم " فقيه الظاهرية، حين رغب في التصنيف في فن العشق لم يغادر هذا البناء الجوانى فى "طوق الحمامة فى الإلفة والألاف ".

١- والألف فى المنطق الصوفى:

أ- عند سهل التسترى:

الألف رمز جمالى وفكرى له أصوله وقواعده فى البنية الإبداعية، فهو "أول الحروف، وأعظم الحروف، وهو الإشارة فى الألف، أى: الله الذى ألف بين الأشياء وانفرد عن الأشياء."[١]

وفى رسالة الحروف: أن الألف أصل الحروف وأشرفها، "فالألف هى للقوة الناطقة، وهى جارية بأعدل الحركات وهو النصب، ولها خمس قوى: العقل، والذكر، والفهم، والفكر والتخيل، .... والألف طبيعتها طبيعة الفلك، إذ ليست خفضاً ولارفعاً، وله من القوى: القوة الباصرة والقوة السامعة، والشامة والذائقة، واللامسة والغضبية والمحركة؛ فهذه سبع قوى."[٢] فالتسترى يشير إلى خواص الألف وأصلها وحقيقتها...

وفى تفسيره لفاتحة سورة البقرة ﴿ ألم ﴾ يقول بأنه: "اسم الله عز وجل فيه معان وصفات يعرفها أهل الفهم به، غير أن لأهل الظاهر فيه معانى كثيرة؛ فأما هذه الحروف إذا انفردت فالألف: تأليف الله عز وجل، ألف الأشياء كما شاء، واللام: لطفه القديم، والميم: مجده العظيم..."[٣]

ثم يذهب إلى القول بأن هذه الحروف تحمل سر اسم الله الأعظم، ومصدر هذه الرؤية الصوفية يرد إلى اصول شيعية فى روايته عن الإمام "على بن أبى طالب ". ومن الرويات التى يرويها " التسترى" فى هذا الشأن: أن "الألف: الله، واللام: العبد، والميم: محمد ﷺ، كى يتصل العبد بمولاه من مكان توحيده وافتدائه بنبيه."[٤]

كما يذكر أن هذه الحروف الثلاثة تشير إلى: الخالق، والوحى، والنبوة المحمدية، فالألف: الله، واللام: جبريل، والميم: محمد ﷺ.

---

(١) السراج. المصدر السابق: ص١٢٥.
(٢) التسترى. رسالة الحروف: ص٣٦٩.
(٣) التسترى. تفسير القرآن العظيم: ص٨.
(٤) التسترى. المصدر نفسه: ن.ص.

ثم يقول: "إن الله تعالى اشتق من اسمه الأعظم: الألف واللام والهاء. فقال: إني أنا الله رب العالمين. واشتق لهم اسماً من أسمائه فجعله اسم نبيه ﷺ وآخر: اسم نبيه آدم عليه السلام."[1]

ب- والألف عند البوني:

أول مخلوق خلق من الحروف، هو الواحد في العدد، لأن منه أسرار الأقوال، كما أن الحروف في أسرار الأفعال..."[2]

أما "إسماعيل حقي" فيصف الألف في "رسالة الحروف" بأنه دلالة الذات العلية والمبدأ الأول "والنقط السبع التي يتكون منها الألف هي الصفات السبع الإلهية."[3]

جـ- وهذه المعطيات الباطنية للطبيعة الحرفية، يثقفها شاعر في القرن الخامس الهجري، هو "ذو القرنين بن حمدان"، فيتجوهر عنده الرمز الصوفي لطبيعتي الألف واللام في قوله:

إني لأحسد (لا) في أسطر الصحف ∴ إذا رأيت اعتناق اللام للألف

وما أظنهما طال اعتناقهما ∴ إلا لما لقيا من شدة الشغف.[4]

ثانياً: المفهوم الحلاجي:

١- الروايات المأثورة:

ومن أعلام مصنفي الصوفية في فن العشق الإلهي: "أبو الحسن الديلمي" صاحب "الألف المألوف" وهو يذكر من المتقدمين في هذا الفن: البسطامي، والجنيد والحلاج.[5] إلا أن الحلاج عنده حكيم العشق الإلهي، فهو يقول عنه: "فأما من قال من شيوخنا وقارب قوله الأوائل من الحكماء في جوابه في أهل العشق، فالحسين بن منصور المعروف بالحلاج."[6]

فكأن الديلمي يصنف المقولات العشقية صنفين: أحدهما في طبيعة العشق ولزوميات العاشقين، وهي مرآة لحالهم، وصورة لرقة وجدانهم، والأخرى في المذاهب العشقية، وهذه الطبقة العرفانية، تصدر عن نظرية في المعرفة الإلهية، لها مناهجها وأصولها الفكرية والفلسفية، وإلى هذه الطبقة من الحكماء والفلاسفة تصنف المقولات الحلاجية في العشق الإلهي.

---

(١) التستري. المصدر السابق: ص٨.

(٢) البوني. شمس المعارف الكبرى: جـ٤، ص٢.

(٣) إسماعيل حقي. المصدر السابق: ص٩.

(٤) ابن خلكان. وفيات الأعيان: مج٢، ص٢٧٩.

(٥) الديلمي. عطف الألف المألوف: ص٥.

(٦) الديلمي. المصدر نفسه: ص٢٥.

٢- فى تراث الحلاج الشعرى:

وفى المأثورات الحلاجية الشعرية، تصوير فنى لرؤيته الفكرية، وينابيع حكمته الباطنية ورمزيتها الجوانية والجمالية. ذلك أن الشعر فى الرؤى الصوفية ديوان لتجوهر وجدانهم الحضارى، وتمحور فلسفة الوجود فى بقائيته وفنائيته.

ومن مقولات الحلاج الشعرية التى تصور أزلية العشق وقدمه الوجودى:

أ- العشق فى أزل الآزال من قدم ∴ فيه به منه يبدو فيه إبداء.
العشق لاحدث، إذ كان هو صفة ∴ من الصفات لن قتلاه أحياء.
صفاته فيه منه غير محدثة ∴ ومحدث الشىء ما مبداه أشياء.
كما بدا البدء أبدى عشقه صفة ∴ فيما بدا فتلالا فيه لأ لاء.
واللام بالألف المعطوف مؤتلف ∴ كلاهما واحد، فى السبق معناء.[١]

ب-وهو يقول فى وصف أحرف الجلالة، وما تحمله من معنى صوفى، يحقق مذهبه فى العشق الإلهى:

أحرف أربع بها هام قلبى ∴ وتلاشت بها همومى وفكرى.
ألف تألف الخلائق بالصفـ ∴ ح، ولام على الملامة تجرى.
ثم لام زيادة فى المعانى ∴ ثم هاء، بها أهيم وأدرى.[٢]

ومن ثم تتراءى الصلة الجوانية فى فلسفة الحلاج الروحية بين "الألف" و "اللام" وهى عروة العرى فى نظرية عشقه، وقد تواصلت أواصر التحقيق الصوفى بين الرمز ومرموزه فى طبيعته الوجودية وأنساقه القيمية والجمالية.

ثالثا: المصنفات التراثية:

١- ابن حزم. طوق الحمامة فى الإلفة والألاف.
٢- ابن عربى. كتاب "العشق".[٣]
٣- الديلمى. عطف الألف المألوف على اللام المعطوف.
٤- السراج. مصارع العشاق.

---

(١) الحلاج. الديوان: ق٥، ص١٨-١٩.
(٢) الحلاج. المصدر نفسه: ق٣٧، ص٣٧.
(٣) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٥.

(٢) كتاب "الذاريات ذروا"

أولاً: البنية العنوانية فى التراث العربى:

١- السورة والعنوان:

لانجد فى تاريخ لتراث العربى أثرا للظاهرة الحلاجية، التى تصل مابين المعنى القرآنى وفلسفة المعنى التراثى فى المحاكاة المنهجية للبنية العنوانية فى أسماء السور والآيات القرآنية، على شاكلة المنهج الحلاجى.

فالحلاج يحاكى النظم القرآنى فى أسماء سوره ليصنف سفريه " الذاريات ذروا" و"النجم إذا هوى"، كما يضمن محكم آياته مصنفه "الظل الممدود والماء المسكوب..."

وهذه البنية العنوانية تصدر فى أصالتها المنهجية عن ينابيع قرآنية تفرد الحلاج بها، ولم يقتف أثر سنته أحد من بعده، وهى تمثل تجديدا منهجيا فى إبداعية الفكر الإسلامى، وقد يساوق صاحبها بين مكنون الرمز الصوفى وجمالية الرمز الفنى فى التصوير القرآنى.

ومن ثم تفرد المنهج الحلاجى بسمة جوهرية فى محاكاته العشقية للفلسفة القرآنية والمنهج الربانى فى المعنى والمبنى.

وأظن أن هذه الرؤية المنهجية تحمل سر أسرار مقولة "المكى" عن دعوى محاكاته للنظم القرآنى، وهى رواية نشأت بعد رحلة آلامه، لتبرر علة صلبه.[١]

٢- السورة والرمز الصوفى:

"والذاريات " فى لغة العرب: الرياح الحاملات[٢]، وهى رياح أقسم بها البارىء تعالى، وعرفت فى تنزيله سورة من سوره.

ومن ثم كانت الصلة الصوفية بها، فى لفظها ومعناها، فهم يحققون أصالة الرمز الصوفى بفتح قرآنى وإشراق إلهى، يفيض عليهم حمل الذاريات بغيث ربانى وهى تسر فى باطنها عبرة ماضى الماضى، ليكون عظة لمن كان له قلب.

ثانيا: الإشارات الصوفية:

"والذاريات " عند الصوفية رمز للبيان فى منهج الوصل الروحى للغة الإعلامية، فاللغة العاقلة تنوء عن حمل التراث الباطنى، فلاتعرف له منطقا أو دلالة، ولاتسفر عن بدايته

---

(١) السلمى. تاريخ الصوفية(الأصول الأربعة) ص١٩.

(٢) القشيرى. لطائف الإشارات: مج٦،ص٢٧.

أو نهايته، فهى تقف منه وقفة الشاعر من القمر، وقد يشطح عنها، ويخرج عن دائرة وجودها، ليكون حالها كحال موسى وصاحبه.

ومن المقولات الصوفية التى تصور حال أهل المعرفة وغربتهم الوجودية؛ المقولة القشيرية عن الرياح الصيحية وهى" تحمل أنين المشتاقين إلى ساحات العزة، فيأتى نسيم القربة إلى مشام أسرار أهل المحبة ...فعندئذ يجدون راحة من غلبات اللوعة."[1]

فمعجم الظواهر الطبيعية يكتسب خصوبة في تطور صيرورته وتجديدها فى المعجم الروحى وظواهره الرمزية والفكرية، فقد صار الجسد روحاً، والهيكل قدساً، والفناء بقاء، والإشارة لغةً، والظاهر باطناً، والشريعة حقيقة.

اللغة الصوفية إذاً تمتطى صهوة جواد سحرى، فهى لغة براقية ومعجمها يقطن دار العنقاء، وأغوار الحوت اليونسى؛ ليتلألأ فى سفر يتيمة دهره.

ثالثاً: المنهج الحلاجى ونظرية المعرفة الصوفية:

١- المفهوم الحلاجى لماهية "الذاريات"

ويرد لفظ "الذاريات" فى مناجاة النهاية الحلاجية، وهى تصور آلام غربته ورقة وجدانه، وتحمل طبيعة رؤيته للحمل الفكرى والجمالى للذاريات الصوفية.

فيقول: "إنى أخذت وحبست وأحضرت وصلبت وقتلت وأحرقت، واحتملت السافيات الذاريات أجزائى ...".[2] ويؤكد أن ذرة من هيكل متجلياته لأعظم من الراسيات، لما وجده من روائح نسيم الحب الإلهى وعواطر القرب الأعلى.[3] ثم ينشد قصيدة النهاية ويتمها بقوله:

مضى الجميع فلا عين ولا أثر ∴ مضى عادٍ وفقدان الألى إرم.

وخلفوا معشراً يحذون لبسهم ∴ أعمى من البهم، بل أعمى من النعم.[4]

٢- المنهج الحلاجى والتصوير القرآنى:

سورة "الذاريات" من سور التنزيل المكى، تحمل أسرار الخبر الإلهى عن دارس أمم كفرت بأنعم ربها، ورسالات أنبيائها، فأصابهم مكر الله وعذابه؛ والحلاج يستبطن فلسفة الاعتبار القرآنى، وهو يسقط المعنى التراثى على مجتمعه الحضارى، وقد استبصر عين التطهير الجمعى وغديره.. إنه يطرق باباً من فريد تناص الوجْد والمشاهدة.

---

(١) القشيرى. المصدر السابق: مج٦، ن. ص.

(٢) أخبار الحلاج (المناجيات): ص١١.

(٣) أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص٦٨.

(٤) أخبار الحلاج المصدر السابق: ص١٢

ومن الأنساق الموضوعية والإشارات القرآنية التي يأوى الحلاج إلى ظلها: خبر ضيف إبراهيم المكرمين، وموسى وفرعون، ونوح وقومه، وعاد والريح العقيم.

وفي فنون التعبير القرآني من: خبر وقصص ومثل وغيرها، عظة لمن يعتبر وذكرى لمن يدكر.

أما غائية الحلاج التطهيرية فتتمحور في آيتين اثنتين، إحداهما: تصور الفناء عن الغيرية والتجرد للذات الكلية، في قوله تعالى: ﴿ ففروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين﴾ [1] والأخرى تحمل حقيقة المعرفة الألهية؛ فما الوجود إلا وجود معرفة وعبادة، وقد سبح له ما في السموات وما في الأرض، والرعد يسبح بحمده ... فعلة الوجود عبادة واجده، وفطرة الخلق معرفة فاطره، وهذا مايشير إليه قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾ [2]

(ب) وحدة الشهود.

كتاب "النجم إذا هوى".

أولا: فلسفة العنوان القرآني في التراث الحلاجي:

للحلاج طبيعة منهجية خاصة في اختيار أسماء مصنفاته، فقد يرى أن شطرا من آية قرآنية يحمل مضمون فلسفة الإشارية والرمزية. وفي استعارته وتضمينه للبنية القرآنية بيان لطبيعته المنهجية، في التلاحم الفني بين الرمز الصوفي والتنزيل الإلهي. فالنظم القرآني في منهاجه فيه "علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور..."[3] وهو "لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المؤلفة، وهي مأخوذة من خط الاستواء، أصله ثابت وفرعه في السماء، وهو مادار عليه التوحيد..."[4]

ومن ثم فاختياره للعنوان القرآني، يمثل سر أسرار منهاجه التصنفيي، فيه يعرف الطبيعة التكاملية، ويحن إلى عروة القرب الوثقى.

وهذا الفن الحلاجي إنما اختص به صفوة شيعته، وأبواب دعوته، يدركون فيه أغوار رمزيته، وحقائق إشاريته.

---

(١) سورة الذاريات: آية٤٩.

(٢) سورة الذاريات. آية٥٥.

(٣) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٩٥.

(٤) أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص٥٣.

ثانياً: الإشارات الصوفية والبنية العنوانية

١- من الدلالات الإشارية للقسم النجمي التي يشير إليها "القشيري"، أن البارىء تعالى:

أ- " أقسم بنجوم القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم."

ب- " أقسم بالنبي صلى الله عليه وسلم عند منصرفه من المعراج."

جـ- " أقسم بضياء قلوب العارفين، ونجوم عقول الطالبين."[١]

أما جواب القسم فهو قوله تعالى: ﴿ **ماضل صاحبكم وما غوى** ﴾ أي "ماضل عن التوحيد قط، ولاغفل عن الشهود طرفة عين."[٢]

٢- ثم يقول في إشارات الصفة المحمدية " وماينطق عن الهوى": "ومتى ينطق عن الهوى وهو محل النجوى. في الظاهر مزموم بزمام التقوى وفي السرائر في إيواء المولى، مصفى عن كدورات البشرية، مرقى إلى شهود الأحدية، مكاشف بجلال الصمدية، مختطف عنه بالكلية، لم تبق منه إلا للحق بالحق بقية .. ومن كان بهذا النعت .. متى ينطق عن الهوى"[٣]!؟

٣- وهذه الإشارات الصوفية في فلسفة التوحيد المحمدي، وهو "الإنسان الكامل" و"الأنموذج الأسنى": في حقيقته النورانية ومعراجه الرباني، تمثل فاتحة سفر التكوين الكشفي ونبع ينابيع إشراقيته. وهي تتسق والطبيعة المنهجية لـ "طاسين الأزل والالتباس" في المقولة الحلاجية:

"ما صحت الدعاوى لأحد، إلا لإبليس وأحمد (ﷺ)، غير أن إبليس سقط عن العين، وأحمد (ﷺ) كشف له عن عين العين.

قيل لإبليس: اسجد، ولأحمد "انظر"، هذا ماسجد، وأحمد مانظر، ما التفت يميناً ولا شمالاً، مازاغ البصر وما طغى."[٤]

وفي "طاسين النقطة" بيان لحال الكشف والمشاهدة.[٥] ومن ثم كانت أنشودته الرؤيوية تصويراً لعين تجربته الإبداعية وروح رمزيته الشطحية، وقد ترنم قائلاً:

رأيت ربي بعين قلب ∴ فقلت: من أنت؟ قال: أنت.[٦]

---

(١) القشيري. لطائف الإشارات: مج٦، ص٤٨.

(٢) القشيري. المصدر السابق: مج٦، ص٤٨-٤٩.

(٣) القشيري. المصدر السابق: مج٦، ص٤٩.

(٤) الحلاج. (الطواسين): ص٤١.

(٥) الحلاج. المصدر نفسه: ص٢٩-٤٠.

(٦) الحلاج. المصدر السابق: ص٣١.

ثالثا: من التراث الصوفى

١- ابن عربى. كتاب "التدلى والتدانى".[١]

(جـ) الفناء الصوفى

(١) كتاب "علم البقاء والفناء"

أولا: طبيعة الفناء والبقاء فى التراث الإسلامى:

١- الطبيعة اللغوية:

المحمولات الدلالية للبنية اللفظية فى اللسان العربى، تحمل فطرة اللفظ وأطواره التاريخية والفكرية وهذا التراث اللغوى يمثل ينبوع الأصالة فى النظر إلى الأصول الأولى لطبيعة الاصطلاح الفكرى والفنى ذلك أن اللغة مرآة حضارية لتصوير الفكر الوجودى والعقلى وهى تتخذ من الرمز نقطة تمحورها.

أما اللغة الصوفية فهى اصطلاحية فى بنيتها ، رمزية إشارية فى آثارها الإبداعية والجمالية. فالمعجم الصوفى يتسم بسماته الذاتية وخصائصه الجوانية والإشراقية، ويصدر فى تصويره الفنى عن جواهر قرآنية ومعطيات تراثية أدبية. فالقضية القرآنية فى "المحكم والمتشابه" من الأسرار الباطنية لنظرية الرمز اللغوى فى التراث الصوفى.

أما ما يحمله " المعجم العربى" فالصوفى لايأخذ منه إلا هيكله ، عن فقه بأسرار العربية وطبيعتها اللهجية - ليحمل إقليد سره وبد رمزه فى فلسفة المعنى. ومن ثم فهو لايأوى إلى نظرية لغوية بعينها أو يعرف لزوميات منطقية تأسره فى لهجة من اللهجات التى تفنن فى أصولها واشتقاقاتها فقهاء العربية.

أ- ماهية البقاء

من الدلالات اللغوية التى يسفر عنها النظر فى المعجم العربى فى تصويره لماهية لفظ "البقاء" من خلال شواهده القرآنية والأدبية أن:

١- الفعل "بقى" يبقى بقاء. وفى لغة تميم: بقى - بفتح القاف- وقد ورد فى شعر الحلاج، وهو أثر من الآثار اللهجية فى ديوانه.[٢]

٢- البقاء: ضد الفناء.

٣- الباقيات الصالحات: العمال الصالحة.

---

(١) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٧.

(٢) الحلاج. الديوان هـ٣، ص٤١.

٤- الباقى" من أسماء الله الحسنى، وهو الذى لاينتهى تقدير وجوده فى الاستقبال إلى آخر ينتهى إليه، ويعبر عنه بأنه أبدى الوجود."[١]

ب- مفهوم الفناء

أما الدلالات اللغوية التى ترد فى المعجم العربى لماهية الفناء فى أصله واشتقاقه فهى:

١- أن الفعل فنى يفنى، فناء: من نوادر اللغة. وهذا اللفظ على ندرته يرد فى شعر الحلاج ليعبر به عن نسق من أنساق المعرفة الصوفية.[٢]

٢- الفناء: عدمية المعرفة والجهل به، فيقال، رجل من أفناء الناس، أى لم يعلم ممن هو.

٣- والفناء: نقيض البقاء.[٣] وهذه المحمولات اللغوية الأولى لفطرة اللفظ وبكارته تعرف أنساقها الاصطلاحية وطبيعتها الفكرية فى المذاهب الإسلامية.

٢- التراث السلفى:

أ- المنهج التفسيرى:

يروى القرطبى عن "ابن عباس" فى أسباب نزول قوله تعالى ﴿كل من عليها فان﴾[٤] "أنه لما نزلت هذه الآية قالت الملائكة: هلك أهل الأرض فنزلت ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾، فأيقنت الملائكة بالهلاك."[٥]

فنظرية الفناء والبقاء عند المفسرين تصدر فى منهجها التفسيرى عن معرفتهم بأسباب النزول وحقائقه التفسيرية الظاهرة وشواهده اللغوية والأدبية، وهى تدور حول البقاء السرمدى والفناء الكونى. وهذا ماجعل الفقيه المفسر يتخذ من شواهده الشعرية، قول الشاعر:

قضى على خلقه المنايا ∴ فكل شىء سواه فانى.[٦]

---

(١) ابن منظور - لسان العرب: (مادة: بقى).

(٢) الحلاج- الديوان: ق١٧، ص٢٦.

(٣) ابن منظور. المصدر السابق: (مادة: فنى).

(٤) سورة الرحمن: آية: ٢٦.

(٥) القرطبى. الجامع لأحكام القرآن: جـ١٧، ص١٦٥.

(٦) القرطبى. المصدر نفسه: ن.ص.

ب- النقد السلفي للفناء والبقاء الصوفي عند "ابن تيمية":[1]

ومن أعلام الفقهاء والمحدثين الذين حملوا على المفاهيم الصوفية في نقضها من الوجهة العقائدية السلفية، كان الإمام "أحمد بن تيمية " الذي يميز بين صنفين من أصناف الفناء أحدهما محمود، والآخر مذموم. والفناء المحمود عنده يتمثل في تحقيق ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾.[2] ثم يذهب إلى القول بأن غاية الغايات التي انتهى إليها العارفون في تسليكه هي "الفناء عما سوى الحق الذي أثبته والبقاء به."[3]

فأما ما ذم عنده من الفناء فهو "فناء" أهل وحدة الوجود الذين يصف منهجهم في قوله: "ولهذا لما سلك ابن عربي و ابن سبعين " وغيرهما هذه الطريق الفاسدة، أورثتهم ذلك الفناء عن وجود السوى، فجعلوا الموجود واحداً، ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق. وحقيقة الفناء عندهم: أن لايرى إلا الحق وهو الرائي والمرئي والعابد والمعبود ... وهذا منتهى سلوك هؤلاء الملحدين."[4]

"فابن تيمية" يأخذ بفناء يعرف له حجة قرآنية ودليلاً ظاهراً، ويذم ما عرف عند فلاسفة الصوفية في الفناء والبقاء من الوجهة الوجودية. فهو يستقبح أدلة المنطقيين في فلسفة الوجود وينقضها. وما مقولاته عن "تلبيس الحلاج " إلا أثر لموقفة من أتباع الفكر الوجودي في المذهب الحلاجي. وقد استكنه "ابن عربي" و"ابن سبعين "وغيرهما جواهره وأسراره وعرفوا أصوله وفروعه ،فهؤلاء الحواريون عرفوا في عصره ونشروا مائدة الفكر الحلاجي في المغرب والمشرق.

٣- في الفكر الكلامي:

في "مقالات الإسلاميين " يذكر أبو الحسن الأشعري" الاتجاهات الكلامية واختلاف المتكلمين في البقاء والفناء فيقول: "واختلف المتكلمون في البقاء والفناء:

١- فقال قائلون ممن يثبت خلق الشيء غيره: إن الباقي باق لابيقاء.

٢- وزعم قوم ممن يثبت الخلق هو المخلوق: أن الباقي يبقى ببقاء.

٣- وقال "أبو الهذيل: خلق الشيء غيره، والبقاء غير الباقي، والفناء غير الفاني، والبقاء قول الله عزّ وجل للشيء "ابق " والفناء قوله "افْنَ ".

٤- وقال قائلون من البغداديين: بقاء الشيء غيره، وليس للفاني فناء، والفاني يفنى لابفناء.

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين: ص٥١٦-٥٢٣.
(٢) ابن تيمية: المصدر نفسه: ص٥٢٠.
(٣) ابن تيمية. المصدر السابق: ص٥١٦، ٥١٧.
(٤) ابن تيمية. المصدر السابق: ص٥٢١.

٥- وقال قائلون - منهم الجبائى وغيره: الباقى باق لاببقاء، والفانى يفنى لابفناء غيره.

٦- وقال"معمر: إن للفانى فناء،وللفناء فناء لا إلى غاية،ومحال أن يفنى الله الأشياء كلها.

٧- وقال النظام: الباقى يبقى لاببقاء، والفانى فان لابفناء.

٨- وحكى زرقان "أن هشام بن الحكم " قال: البقاء صفه للباقى لاهو هو لاغيره، وكذلك الفناء."[١]

فهذه المقوله الأشعرية تصور اختلاف المتكلمين فى ماهية البقاء والفناء وهى جوهر قضايا الفكر الوجودى وأصل أصول النظرية الوجودية فى الفكر الإسلامى.

وهم يختلفون كذلك فى الأبنية الوجودية للبقاء والفناء بين الوحدة والافتراق، فريق يثبت أينية الوجود وآخر ينكرها.[٢]

فاصطلاح "الفناء والبقاء" نشأ نشأه فكرية فى المذاهب الكلامية، وهو يحمل محمولات فلسفية تتناسخ فى طبيعة المعرفة الوجودية فى الفكر الصوفى. إلا أن الصوفى حين يحمل أمانة هذه القضية يثقفها ويفقه أسرارها، ويقيد أوابدها فى منطقه التنظيرى وجوانيته الرمزية. ويصور أحدهم حيرة أهل الظاهر فى شأنها بقوله: "وأهل الظاهر ليسوا أكثر تحيرا فى عبارة من العبارات منهم فى هذه العبارة".[٣]

٤- فى الفكر الشيعى:

ومن القضايا التى تحملها فلسفة "الفناء والبقاء" فى التراث الشيعى ثلاث:

أ- قضية "الولادة الروحانية".

ب- نظريه الإمامة من الوجهة الروحية والفكرية.

جـ- فلسفة الألوهية وحقيقة التوحيد.

أ- فنظرية الوجود الشيعية فى الفكر الإسماعيلى تصل مابين "الولادة الروحانية" التى بها الوصول إلى دار البقاء، والولادة الجنينية التى فيها هبوط إلى أرومة نسبه وطبيعته ذلك أن "النفس من العالم العلوى وردت، وبالعالم السفلى اتصلت "[٤]

ومن ثم فالمنهاج الروحى للولادة الجديدة يمثل سنة تطهيرية وطبيعة صفائية لـ "تتم فضائل النفس وتستكمل ذاتها وتتم أخلاقها ومعارفها الربانية؛ بالتأمل والبحث والنظر والاجتهاد فى

---

(١) الأشعرى. مقالات الإسلاميين جـ٢،ص٥٠-٥١.

(٢) الأشعرى. المصدر السابق جـ٢، ص٥١-٥٢.

(٣) الهجويرى. المصدر السابق جـ٢،ص٤٨٠.

(٤) أحمد بن عبد الله الرسالة الجامعة: ص٢٥٢.

العمل، كما أن الجنين باجتهاده فى الحركة يقطع الأوتار والرباطات التى كانت تمسكه. كذلك الإنسان العاقل إذا قطع نفسه الناطقة عن الاتصال بالشهوات الجسمانية واللذات الطبيعية، خرج من عالم الكون والفساد، واستراح من الاتحاد بعالم الأجساد، وصار بصورة الملائكة الروحانيين، وتهيأ له الصعود إلى عالم الأفلاك والدخول فى سعة السموات، والكون هناك مع أبناء جنسه."[1]

ب- ويصنف الإمام المستور الآباء والأمهات فى نظرية الولادة الروحانية فى ثلاثة:

آية الليل والنهار، والوالدان، والمعلم الحكيم، وفى هذا يقول: "فأبواه فى البداية الشمس والقمر، وأبواه فى ولادة الدنيا: الأنثى والذكر، وأبواه عند خروجه إلى دار الآخرة معلم حميد، وأستاذ رشيد، ممن يعمل فى الشرائع النبوية والصنائع الفلسفية. فبهذه الولادة يكون التمام، والبلوغ إلى درجة الكمال، وكذلك قال المسيح من لم يولد الولادتين لم ير ملكوت السماء. فللنفس ولادتان وإياهما عنى المسيح، وللجسم ولادة واحدة ولا ذكر لها."[2]

فلكأن الإمام المستور يصنف فى رسالته أطوار الوجود الآدمى فى ثلاثة: الفلكى والطبيعى والفكرى، وهو يأخذ بحقائق البداية والنهاية وينكر مابينهما.

ومن ثم كان اختياره للأنموذج التراثى فى دلائل الولادة الروحية بين المقولة المسيحية فى الطورين العلوى والفكرى والمقولة الأرسطية عن الأبوة الأفلاطونية وفيها ولد عقله وعلم الحقيقة.[3]

وهذا بدء سفر تكوين نظرية "الولادة الصوفية" وبسملة سلوك العارفين إليها.

جـ- وهذا الأنموذج المحورى للإنسان الكامل فى صفائيته وعلمه تتجوهر علة وجوده، وغائية منهجه فى المعرفة الإلهية وتصور "الرسالة الجامعة" هذه الحقيقة فى مقولة صاحبها بـ"أن الإكسير هو الكيمياء و الكيمياء هو الغنى، والغنى هو السعادة والسعادة هى البقاء على أفضل الأحوال، والبقاء على أفضل الأحوال هو التشبيه بالإله، ولذلك جاء فى بعض الكتب - أن الله سبحانه قال: "يا ابن آدم خلقتك للبقاء وأنا حى لاأموت، أطعنى فيما أمرتك وانته عما نهيتك، أجعلك مثلى حيا لاتموت أبدا."[4]

فنظرية الوجود والعدم فى الفكر الشيعى، ترد مصادرها إلى أصول فلسفية يونانية وأخرى عقائدية لاهوتية وهى تساوق بين هذه الينابيع الفكرية وبين فيض المعرفة القرآنية وأسرارها الباطنية.

---

(١) أحمد بن عبد الله: المصدر نفسه: ص٢٥٢-٢٥٣.

(٢) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٢٥٤.

(٣) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ن.ص.

(٤) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق:ص١٨.

فأثر سفر التكوين يبدو جليا فى مقولة البقاء والخلود، ويعكس الأسس المذهبية لعقيدة "الرجعة" و "المبعوثية" فى نظرية الإمامة الشيعية، وهى تتراءى فى طور تجليها فى مرآة "الولاية الصوفية".

ثانيا: علم البقاء والفناء فى الفكر الصوفى.

١- ماهية العلم فى الفكر الفلسفى والصوفى:

أ- يعرف "الكندى" فى رسالة له فى الحدود والرسوم الشيئية - العلم بأنه: "وجدان الأشياء بحقائقها"[١]

ب- وفى التراث الصوفى يفرق "الهجويرى" بين ماهية العلم والمعرفة عند الفقهاء والصوفية فيقول "لم يفرق علماء الأصول بين العلم والمعرفه وقالوا إن كلاهما سواء غير أنهم قالوا: يجوز أن يقال للحق تعالى عالما، ولايجوز أن يقال عارفا ،لعدم التوافق.

أما مشايخ هذه الطريقة - رضى الله عنهم - فهم يسمون العلم المقرون بالمعاملة والحال- وهو العلم الذى يعبر عن أحوالهم- بالمعرفة، ويسمون العالم به عارفا. ويسمون العلم المجرد من المعنى والخالى من المعاملة علما ويسمون العالم به عالما. فمن يكن عالما بالعبارات المجردة وحفظها بدون حفظ المعنى يسموه عالما ومن يكن عالما بمعنى الشىء وحقيقته يسموه عارفا. ولذلك فإن هذه الطائفة حين يريدون الاستخفاف بأقرانهم يسمونهم علماء، وهذا يبدو للعوام منكرا، وليس مرادهم ذمهم بحصول العلم بل مرادهم ذمهم بترك المعاملة، لأن العالم قائم بنفسه والعارف قائم بربه."[٢]

والعلم عند الصوفية علمان: علم كسبى تلقينى لمعرفة الشريعة، وعلم وهبى لدنى لإدراك أسرار الحقيقه والعلم الإلهى إما أن يكون وحيا وهو من لزوميات النبوة، أو إلهاما ويختص به الأنبياء والأولياء."[٣]

٢- المفهوم الصوفى للفناء والبقاء:[٤]

أ- يصنف "الهجويرى" البقاء والفناء فى صنفين: أحدهما على لسان العلم والظاهر، والآخر على لسان الحال والباطن.

أما البقاء على لسان العلم ومقتضى اللغة فهو على ثلاثة أنواع:

---

(١) خالد الحديدى: فلسفة علم التصنيف الكتب: ص٥٢.

(٢) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٦٢٦.

(٣) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية: ص٢٣٧.

(٤) السهروردى. عوارف المعارف: ص٤٧٠-٤٧٢.

الأول: بقاء طرفه الأول فى الفناء وطرفه الآخر فى الفناء، مثل الدنيا.

والثانى: بقاء لم يكن موجودا قط ووجد، ولايفنى أبدا ... وذلك هو الجنـه والنـار والآخـرة وأهلها.

والثالث: البقاء الأزلى والسرمدى: "بقاء لايمكن أبدا أنـه لم يكـن، ولايمكـن أنـه لايكـون، وذلك بقاء الحق وصفاته جل جلاله، لم يزل ولايزال، وهو قديم مع صفاته.

وعلم الفناء: أن تعلم أن الدنيا فانية، وعلم البقـاء هـو أن تعلـم أن العقبـى باقيـة وأمـا بقـاء الحال وفناؤه "فهو أنه حين يفنى الجهل فلا محالـة أن يبقـى العلـم، وحـين تفنـى المعصيـة تبقى الطاعة، وعندما يحصل للعبد العلم والطاعـة فـإن الغفلـة أيضـا تفنـى ببقـاء الذكـر. وهـم لايستعملون الفناء والبقاء فى درجـة كمـال أهـل الولايـة لأنـهم تحـرروا مـن مشـقة المجـاهدة، وخرجوا من قيد المقامات وتغير الأحوال.."[1]

ب- من التعريفات الصوفية:

١-**تعريف الخراز:** الفناء: فناء العبد عـن رؤيـة العبوديـة، والبقـاء: بقـاء العبـد بشـاهد الألوهية."[2]

٢- **تعريف القشيرى:** الفناء: "سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء: قيام الأوصاف المحمودة به ".[3]

٣- **تعريفات للكلاباذى:**[4]

أ- "أن يفنى عما له ، ويبقى بما لله ".

ب- "أن يفنى عن حظوظه ، ويبقى بحظوظ غيره ".

حـ "الغيبة عن صفات البشرية بـالحمل المولـه مـن نعـوت الإلهيـة، وهـو أن يفنـى عنـه أوصاف البشرية التى هى : الجهل والظلم لقولـه تعـالى: **﴿وحملـها الإنسـان إنـه كـان ظلومـا جهولا﴾**[5]

وهذه التعريفات الصوفية تدور حول ثلاثة معان: إلهية وأخلاقية ووجودية.

---

(١) الهجويرى. المصدر السابق. جـ٢، ص٤٨١.

(٢) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٨٥.

(٣) القشيرى: الرسالة ص٦١.

(٤) الكلاباذى: التعرف ص١٤٧، ١٤٩، ١٥٠.

(٥) سورة الأحزاب. آية ٧٢.

٣- البناء التاريخي للاصطلاح الصوفي - مصادره وأعلامه:

الأصول التاريخية لفلسفة "الفناء والبقاء" في التراث الصوفي تستند في مصادرها المبكرة إلى علم من أعلام الصوفية في القرن الثالث الهجري هو "أبي سعيد الخراز". فهو أول من عبر عن حال "الفناء والبقاء" وأضمر طريقته كلها في هاتين العبارتين."[١] ويصفه صاحب الكشف بأنه "صاحب المذهب."[٢]

فالمذهب الخرازي يتخذ من أصوله هذا الاتجاه الفكري في "الفناء والبقاء"، وفيما صنفه "أبو سعيد الخراز" من مصنفات ورسائل تبدو هذه الظاهرة الصوفية، فهي أصل أصوله وعين غديره الروحي وسر أسرار طريقته.[٣]

وعن الخراز يقول أبو نعيم: "وله من الكتب المذكورة والأجوبة المشهورة... صحب "ذا النون" ونظراءه ... سيد من تكلم في "علم الفناء والبقاء".[٤]

فالخراز هذا- كما تشير المصادر الصوفية - أول من عرف سقط الزند في المعرفة الوجودية إلا أنها لاتظهر مصنفاته فيما أبدعه، ولاتذكر له أثرا يحمل عنوان رسالته في "الفناء والبقاء".

ولعل آثاره في هذه القضية قد درست، ولم يبق إلا ماحمله أتباع مذهبه من روايات شفاهية وآثار خاصة لم تعرف سيرورتها بين معاصريه.

٤- نظرية "الفناء والبقاء" في التراث الصوفي: اتجاهاتها وقضاياها:

تكمن الاتجاهات الصوفية لفلسفة "الفناء والبقاء" وطوابعها الفكرية والروحية في أصول ثلاثة إلهية، ووجودية، وأخلاقية.

أ- النزعة الإلهية والتوحيدية:-

ومن المقولات التي تصور الطبيعة التوحيدية لفلسفة "الفناء والبقاء" مقولة "لأبي إسحاق القرمسيني" تذهب إلى القول بأن "علم الفناء والبقاء يدور على أصلين: إخلاص الوحدانية وصحة العبودية"[٥]

وحين يعرف "الخراز" مذهبه يقول: "الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية، والبقاء بقاء العبد بشاهد الألوهية."[٦]

---

(١) الهجويري. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٨٠.

(٢) الهجويري. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٨٥.

(٣) قاسم السامرائي. رسائل الخراز (م.المجمع العلمي العراقي): مج١٥، ص١٥٨-١٧٥.

(٤) أبو نعيم. حلية الأولياء: مج١٠: ص٢٤٦.

(٥) ابن الأهدل. كشف الغطاء: ص١٠٨.

(٦) الهجويري. المصدر السابق: جـ٢؛ ص٤٨٥.

وهذه الحقيقية التوحيدية لاتغيب عن القلب الصوفى فى أصول منهجه وقواعد أحكامه. فالقشيرى يصنف المقامات الفنائية فى ثلاثة: "فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق. ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق".[1]

فحقيقة الحق سر غيبة المخلوق عن ذات طبيعته، وحضوره بوجود خالقه، يوحده توحيد رؤية ومشاهدة، لاتوحيد رسم ووسم.

ومن ثم تصدر هذه المقولة القشيرية فى "اللطائف" بأن اسم الله تعالى "اسم من وجده قامت قيامته، اسم لا إليه حظوة، ولا بدونه سلوة".[2]

ولذا كانت "صحة العبودية فى الفناء والبقاء"[3]، روح منهجهم وسر أسرار وصلهم وصدر حقائق معرفتهم.

ب- النزعة الوجودية:

والاتجاه الوجودى فى "الفناء والبقاء" الصوفى يحن إلى تحقيق صفائية الفطرة الأولى، وتطهيرها من الإصر الاجتماعى وقد ران عليها، والزخرف الحضارى وقد أنساها الصورة المثلى، فى خلق بارئها الذى خلقها وسواها وعدلها.

وهذا التطهير الوجودى تصوره مقولة "للهجويرى" يشير فيها إلى أن "فناء العبد عن وجوده يكون برؤية جلال الحق وكشف عظمته، حتى ينسى الدنيا والعقبى فى غلبة جلاله... وتبدو الأحوال والمقامات حقيرة فى نظر همته وتتلاشى الكرامات فى حاله، فيفنى عن العقل والنفس، ويفنى أيضا فى عين الفناء عن الفناء، فينطق لسانه بالحق ويخشع جسده ويخضع، كما هو الحال فى ابتداء إخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام، بدون تركيب الآفات فى حال عهد العبودية."[4]

وعن التوحيد والوجود عندهم تخرج مقولاتهم الأخلاقية. وللصوفية نظريات فكرية وروحية فى علم الأخلاق الإسلامى، وفلسفة الضمير الأعلى وعلم التحليل النفسى. فما أودعوه مصنفاتهم وقلوب مريديهم فى الأخلاق والنفس، إنما يصور طبيعة المنهج التكاملى فى الفكر العربى، الذى يأخذ من كل فن بطرف، ومن كل علم بجوهر حكمته.

---

(١) القشيرى. الرسالة: ص٦٣.

(٢) القشيرى. لطائف الإشارات: مج٤، ص٢٦٤.

(٣) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٨٦.

(٤) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ن.ص.

جـ- النزعة الأخلاقية:

حين جمع القشيرى معارفه عن مقولات الصوفية فـى "الفنـاء والبقـاء" ونظر فـى طبيعتـها ونقطة تمحورها، أدركته نزعتـهم الأخلاقيـة فقـال: "أشـار القـوم بالفنـاء إلى سـقوط الأوصـاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به."[1]

ففى القضية نفى وإثبات وإنكـار وتعريـف، وفـرار واقـتراب. وغائيـة هـذا الصـراع النفسـى والفكرى غائية تطهيرية لما ران على أوصاف العبد المذمومة من غشاوة هى سر هلاكه وفنائه.

وهذا البقاء الذى تعرفة الأخلاق الصوفية بقاء لاتغير له، فهو "مقام الأنبياء، ألبسوا السكينة لايمنعهم ماحل بهم عن فرضه ولا عن فضله ".[2]

وما "الباقى" إلا أن تصير "الأشياء كلها شـيئا واحـدا، فتكـون كـل حركاتـه فـى موافقـات الحق دون مخالفاته فيكون فانيا عن المخالفات باقيا فى الموافقات."[3]

ومن ثم يكون الصوفى "فانيا عن أوصافه باقيـا بأوصـاف الحـق، لأن الله تعـالى إنمـا يفعـل الأشياء لغيره لا له، لأنه لايجر به نفعا ولا يدفع به ضـرا -تعـالى الله عـن ذلـك- وإنمـا يفعـل الأشياء لينفع الأغيار أو يضرهم."[4]

والصوفى حين تتوحد عنده اللذة والألم وتصير الأشـياء الغيريـة شـيئا واحـدا، يسـقط عنـه شعوره فى بؤرة تجوهره الكلى "فيؤخذ من كل رسم كان له، وعن كل مرسوم، فيبقى فى وقتـه بلا بقاء يعلمه، ولافناء يشعر به، ولا وقت يقف عليه، بـل يكـون خالقـه عالمـا ببقائـه وفنائـه ووقته، وهو حافظ له عن كل مفهوم."[5]

وهذا التصوير الفكرى للوحدة البقائية فى المنطـق الصوفـى، إنمـا يحقـق أصولهـا الأخلاقيـة بحقيقة التوحيد، فالفقير الذى فنى بكليته عما خبث وذم، إن تعـرض لوجـود بارئـه "محقتـه العزة وطوحته السطوة، فصار كأن لم يكن شيئا مذكورا."[6]

ومن ثم فالمنهج الصوفى فى "الفنـاء والبقـاء" منـهج تكـاملى تتحقـق فيـه أنسـاق فلسـفته المنهجية ودلالاتها التوحيدية والوجودية والأخلاقية.

---

(١) القشيرى. الرسالة: ص٦١.

(٢) الكلاباذى. المصدر السابق: ص١٤٧.

(٣) الكلاباذى. المصدر السابق: ص١٤٨.

(٤) الكلاباذى. المصدر السابق: ن. ص.

(٥) الكلاباذى. المصدر السابق، ص١٥٢.

(٦) القشيرى. لطائف الإشارات: مج ٥، ص٢٣.

ثالثا: فلسفة الفناء والبقاء فى التراث الحلاجى:

القضايا والفنون الفكرية والصوفية:

١- فى الآثار النثرية:

أ- فلسفة التوحيد فى المنهج الحلاجى:-

من القضايا الروحية والفكرية التى يسفر عنها المنهج الحلاجى فى رؤيته لقضية "الفناء والبقاء" التوحيد والولاية والأخلاق ومن دلائل ذلك فى محاوراته ومناظراته وغيرها من الفنون النثرية قوله: "صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية، وصفات الصمدية لسان الإشارة إلى فناء صفات البشرية، وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذى هو قوام التوحيد".(١)

وحين سئل عن التوحيد قال: "تمييز الحدث عن القدم ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم: وهذا حشو التوحيد. وأما محضه: فالفناء بالقدم عن الحدث. وأما حقيقة التوحيد: فليس لأحد إليه سبيل إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم".(٢)

ب- فلسفة الولاية الصوفية:-

أما صلة الولاية بالفناء والبقاء فى الفكر الحلاجى فتشير إليها رواية لـ "عين القضاة الهمذانى" فى كتابه "التمهيدات" أن الحلاج ولى الله قال: إذا أراد الله أن يوالى عبدا من عباده فتح عليه باب الذكر، ثم فتح عليه باب القرب، ثم أجلسه على كرسى التوحيد، ثم رفع عنه الحجب ليريه الفردانية بالمشاهدة، ثم أدخله دار الفردانية ثم كشف عنه الكبرياء والجمال، فإذا وقع بصره على الجمال بقى بلا هو؛ فحينئذ صار العبد فانيا وبالحق باقيا فوقع فى حفظه سبحانه وبرئ من دعاوى نفسه".(٣)

جـ- الفلسفة الأخلاقية:

وفى "طاسين النقطة" توحى الإشارة الحلاجية إلى طبيعة الأخلاق الصوفية فى منهجه حين يقول "رأيت طيرا من طيور الصوفية، عليه جناحان وأنكر شانى حين بقى على الطيران فسألنى عن الصفاء: فقلت له: اقطع جناحك بمقارض الفناء وإلا فلا تتبعنى."(٤)

فالحلاج يشير إلى طبيعة منهجه السلوكى فى الأدب الصوفى، وقد وصل مقام التوحيد

---

(١) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٤٩.

(٢) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٩٤-٩٥.

(٣) عثمان يحيى. ملحق تاريخى.. (ختم الأولياء): ص٤٥٨.

(٤) الحلاج. الطواسين: ص٣٠.

وعرف حقيقة الفناء والبقاء ،وأنكر الحال والمقال– وأخذته سكينة البقاء فبقى لربه وبربه، – قتل النفس ووأد الشهوة، وأنهى عصر الحجة وزمن التناظر وذهب عنه الشرك والشريك، وغرق فى نور أنوار الحقيقة.

٢- فى الآثار الشعرية:

أ– مفهوم الفناء وطبيعته فى شعر الحلاج:

حين يرد لفظ "الفناء" فى شعره إنما تحمله دلالات اشتقاقية، تتمثل فى هذا المعجم الفنائى وفى طبيعته الاصطلاحية وهذه النماذج الاشتقاقية تبرز فى هذه الصور اللفظية وهى: " فنيت، أفناه، أفنيتنى، فناء، فان، الفانى، الفانيات ".

أما الفنون الشعرية التى يفيض فيها المعنى الفنائى فتتمثل فى:–

١– تصوير المواجيد والأحوال والعشق الإلهى فى قوله:

فحال يبيد السر عن كنه وصفه ∴ ويحضره للوجد فى حال حائر.
وحال به زمت ذرى السر فانثنت ∴ إلى منظر أفناه عن كل ناظر.[١]

وقوله:–

وغبت فى الوجد حتى ∴ أفنيتنى بك عنى.[٢]

وقوله:–

أفنيتنى عن جميعى ∴ فصرت أبكى عليك.[٣]

وقوله:– وقد استبد به الحال وغلبته سكرة عشقه:

اقتلونى يائقاتى ∴ إن فى قتلى حياتى.
ومماتى فى حياتى ∴ وحياتى فى مماتى.
أنا عندى محوذاتى ∴ من أجل المكرمات.
وبقائى فى صفاتى ∴ من قبيح السيئات.
سئمت روحى حياتى ∴ فى الرسوم الباليات.
فاقتلونى واحرقونى ∴ بعظامى الفانيات.[٤]

---

(١) الحلاج. الديوان: ق٢٩، ص٣٤.
(٢) الحلاج. الديوان: ق٦٨، ص٥٦.
(٣) الحلاج. الديوان: ق٨٧، ص٦٤.
(٤) الحلاج. الديوان: ق١٤، ص٢٤.

٢- فى الوجود الإلهى والتوحيد:

ومن إشاراته فى الفن الوجودى؛ قوله:-

ففى فنائى فنا فنائـــى ∴ وفى فنائى وجدت أنت.

أشار سرى إليك حتى ∴ فنيت عنى ودمت أنـت.[١]

وفى قوله:-

وأنت محل الكل بل لا محله ∴ وأنت بكل الكل ليس بفان.[٢]

وقوله:-

لا يعرف الحق إلا من يعرفه ∴ لا يعرف القدمى المحدث الفانى.[٣]

فالمعنى الفنائى فى شعر الحلاج تتراءى فيه الصور الذاتية والصراعيه وألوان الغربة والاغتراب الوجودى. وهذا الصراع الجوانى غائيته تطهيرية صفائية، لتحقيق بقائية البقاء والشاعر الصوفى يبدع صوره الفنية بين طبيعيتى "النسخ" و "السلخ"، فهو ينسخ تراثه الاجتماعى وينسلخ عن قيم مجتمعه، وبين قهر السلخ وآلامه، وأحزان النسخ وأشجانه يلقى بذاته فى نهر كوثرى من اغترف منه غرفة لا يظمأ بعدها أبدا. ومن ثم يلج العارف أعراف حقيقته إلى جوهر الفردوس ونعيم البقاء.

٢- ماهية البقاء فى شعر الحلاج:

أما الماهية البقائية فى الشعر الحلاجى فتدور حول محاور عرفانية، يأوى صاحبها إلى حقيقه التحقيق، ويتكهف كهف سكينته وغاية غاياته.

والصور الاشتقاقية للفظ "البقاء" فى هذا الأثر الشعرى تتمثل فى: "بقى، لم يبق، لم يبق، بقائى، باق، الباقيات."

ومن الفنون الشعرية التى عرفها المعجم البقائى:

١-التوحيد والمعرفة الإلهية:

فهو يقول فى أسرار حروف التوحيد وفلسفتها الرمزية:

ثلاثة أحرف لا عجم فيهـا ∴ ومعجومان وانقطع الكلام.

فمعجوم يشاكل واجديـــه ∴ ومتروك يصدقه الأنـــام.

---

(١) الحلاج. الديوان: ق١٧، ص٢٦.

(٢) الحلاج. الديوان: ق٧٧، ص٦٠.

(٣) الحلاج. الديوان ق٦٩، ص٥٦.

وباقى الحرف مرمـــوز معمى ∴ فلا ســفر هناك ولا مقــام.[1]

وحين حصحص الحق فى معرفته للوجود الأزلى أنشد قائلا:

لم يبق بينى وبين الحق تبيان ∴ ولا دليل، بآيات وبرهان[2]

وفى المعرفه الإلهية يقول:

هو اجتبانى وأدنانى وشرفنـــــــى ∴ والكل بالكل أوصـــــانى وعرفنى.

لم يبق فى القلب والأحشاء جارحة ∴ إلا وأعرفـــه فيها ويعرفنـــــى.[3]

٢-الرؤية الوجودية لفلسفة الفناء والبقاء:-

يقول فى أسرار الهيكل والنور:-

هيكلى الجسم نورى الصميم ∴ صمدى الروح ديان علىـــم.

عاد بالروح إلى أربابهـــــا ∴ فبقى الهيكل فى الترب رميم.[4]

ويصور الصراع الصفاتى فى ذاته، وقد استأثر به الحال وغلبه الشوق والتخلى فيقول:

وبقائى فى صفاتى ∴ من قبيح السيئات.

ويقول

تجدوا سر حبيبى ∴ فى طوايا الباقيات.[5]

٣- فى التقية الصوفية:-

وفى أسرار تقية السالكين وعقوبة البوح بها يقول:-

فكن لهم وبهم فى كل نائبة ∴ إليهم ما بقى ذا الدهر هشاشا[6]

فهذه الصور البقائية للإبداع الفنى فى الشعر الحلاجى، يستكنه فيها أسرار مذهبه فى "الفناء والبقاء" ومن خصائصها: غلبه السكينة الروحية على الذات الإبداعية، وشفافية الرمز وصفائية دلالاته. ذلك أن الشعر الصوفى مرآه جوانية يصور "يوتوبيا" جمالية خاصة لا يعرفها إلا الراسخون فى علم الإشارة ونظرية الرمز الجمالى.

---

(١) الحلاج. الديوان: ق٦٣، ص٥٢.

(٢) الحلاج. الديوان: ق٦٩، ص٥٦.

(٣) الحلاج. الديوان: ق٥٢، ص٤٦.

(٤) الحلاج. الديوان: ق٦٢، ص٥٢.

(٥) الحلاج. الديوان: ق١٤، ص٢٤.

(٦) الحلاج. الديوان: ق ، ص .

(٣) كتاب علم البقاء والفناء:-

وهذا الأثر من المصنفات الحلاجية، بقى رسم عنوانه وفنى هيكله وذهبت صحائفه ولعل فى شواهده الشعرية والنثرية ومقولات معاصريه وفقه هذا العلم الصوفى وفلسفته ما يشير إلى بيان الحمل الموضوعى له.

وأظن أنه من تصانيفه المبكرة، فالصوفية غالباً ما يعرفون هذه القضية الفكرية فى أطوار المقامات والأحوال كما هو الحال عند الهجويرى وغيره.[١]

رابعا:- المصنفات الصوفية:-

(١)ابن عربى؛ محى الدين.[٢]

(أ) "كتاب " البقـــــاء.

(ب)"كتاب " الديمومـــــة.

(جـ)"كتاب " الفناء والبقـاء.

(د) "كتاب " المجد والبقاء.

(٢) الهجويرى؛ أبوالحسن[٣]

"كتاب " الفناء والبقاء.

٢- "كتاب " فى إن الذى أنزل عليك القرآن لرادك إلى معاد.

أولا :- فلسفة البنية العنوانية :-

من فرائد التراث الحلاجى وظواهره الخاصة : ظاهرة البنية القرآنية لأسماء مصنفاته الصوفية. فهو يتخذ من الآيات القرآنية أسماء لأسفاره، وقد أمعن النظر فى اختيارها وفقه أسرار نزولها، ليساوق ما بين الرمز القرآنى والرمز الفكرى فى تعادلية موضوعية.

---

(١) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ١؛ ص٢٥٧.

(٢) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٣، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠١.

(٣) الهجويرى؛ المصدر السابق: جـ١؛ ص٩٨، ١٠١، ٢٥٧.

ومن هذه الآثار التى تصور أصول منهجه فى استبطان المعنى القرآنى وفلسفته ﴿طس.....﴾و﴿إن الذى أنزل عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾ و ﴿النجم إذا هوى﴾. وفى طبيعة الاختيار الحلاجى للدلالات القرآنية نراه يأخذ نص الآية أو مضمونها، فالآية التى أشار إليها كعنوان لمصنفه هذا أبدل فيها الفعل "فرض" بـ "أنزل" وهى قوله تعالى **﴿إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد، قل ربى أعلم من جاء بالهدى، ومن هو فى ضلال مبين﴾**[1]

ومن ثم يحقق "ابن عربى" الفلسفة القرآنية فى فتوحاته حين يقول "إذا ناجيت ربك فلاتناجه إلا بكلامه، واحذر أن تخترع من عند نفسك كلاما فتناجيه به، فلا يسمعه منك، ولا تسمع له إجابة." [2]

فما التصنيف فى المنهج الصوفى إلا ضرب من العبادة فى معبد الأزلية.

ثانيا:- فى التفسير الصوفى:-

وفى تفسير الصوفية لهذه الآية يجمع القشيرى ما قيل حولها فى المنهج الظاهرى والباطنى. فقوله تعالى:﴿لرادك إلى معاد﴾: فى الظاهر إلى مكة ... وكان يقول كثيراً: الوطن الوطن، فحقق الله سؤله.

وأما فى السر والإشارة: فإنه ﴿فرض عليك القرآن﴾ أى يسرلك قراءة القرآن والمعاد: هو الوصف الذى كانت عليه روحك قبل حلول شجك، من ملادغات القرب ومطالعات الحق "[3].

ثم يعرج على تأويله الباطنى فيقول:- "وقيل: الذى ينصبك بأوصاف التفرقة بالتبليغ وبسط الشريعة، لرادك إلى عين الجمع بالتحقق بالحق والفناء عن الخلق. ويقال: إن الذى أقامك بشواهد العبودية فيما أثبتك به، لرادك إلى الفناء عنك بمحقك فى وجود الحقيقة"[4]

فالصوفية فى تنظيرهم لأصول نظرياتهم وقواعدهم الفكرية والجوانية، إنما يتخذون من النظم القرآنى مصدرهم الأسنى فى تصويره وحكمته وأحكامهم تأويله.

ثالثا:- المضمون الفكرى للأثر الحلاجى:-

أعتقد أن الحلاج يقنن فى مصنفه هذا لقواعد نظرية الفناء والبقاء وفلسفتها فى الفكر الصوفى، ويتخذ من الدلالات القرآنية أرومتها الأولى وسر أسرار شواهدها، وعين استبصار لطائفها، وروح دلائل حقائقها.

---

(١) سورة القصص آية: ٩٠.

(٢) السويدى: شرح الصلوات المشيشية: ص١٢٢.

(٣) القشيرى. لطائف الإشارات: مج٥، ص٨٣.

(٤) القشيرى. المصدر نفسه: مج٥، ص٨٤.

(د) المعرفة الصوفية.

١- "كتاب" بستان العارفين.

أولا- البناء اللغوى لطبيعة المعرفة:

من الألفاظ التى تعرف شفافية المعنى، وصفائية الجوهر، لفظ المعرفة، فيه تفنى صفة المادة، وتبقى دلالات الإشارة الرمزية. وأطواره الاشتقاقية تكشف عن ذلك فى النسق التالى:[١]

١- العرف: الريح، الأعراف: جمع عرف: وهو كل عال مرتفع.

٢- التعريف: الإعلام.

٣- عرف: صبر، والعارف: الصابر.

٤- المعارف: الوجوه.

٥- عرف به: وسمه.

٦- التعريف كذلك: إنشاد الضالة.

٧- اعترف: طلب المعرفة.

٨- العراف: الكاهن. ويقال للطبيب عراف: لمعرفته بعلمه.

٩- العرفان: العلم: والعارف: العالم.

تلك وجوه اللفظ التى ألفها فى تطوره التاريخى، وهى تبين عما يحمله من صفائية الطبيعة وجوهرية المعنى. ومن ثم كان انتقاء الصوفية له واختيارهم إياه، واختبارهم لقدرته على حمل عطائهم الرمزى وأسرار الفيض الأسنى.

ثانيا- الطبيعة الاصطلاحية فى التراث الإسلامى والصوفى خاصة:

عرف اصطلاح المعرفة فى المذاهب الإسلامية، وصنفت مصنفات عدة حوله، فى الفقه والكلام، والطب، وعلم الصنعة وغيرها، إلا أن هذا الاصطلاح يكتسب وجوداً آخر عند المتصوفة، وقد خرج من دائرة التعدد والكثرة إلى دائرة الوحدة والتوحيد[٢]، أومن المعرفة العقلية إلى المعرفة الوجدانية.[٣]

---

(١) ابن منظور. لسان العرب: (مادة: عرف.)

(٢) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ٢، ص٦٢٦

(٣) القاسانى. اصطلاحات الصوفية. ص٨٣.

١- نظرية المعرفة الصوفية:

أ- ماهية المعرفة الصوفية:

يقول القاشاني: المعرفة "هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الأسماء"[١] والعارف هو: "من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث عن شهود."[٢]

وإذا كانت هذه المقولة تستبطن أصولها من نظرية المعرفة عند "ابن عربي" بما تحمله من رمز إشراقي. فإن أعلام الصوفية الأوائل نظروا في تعريفها، ومصادرها، ولزومياتها، فقد كان لهم منهج عرفاني أودعوه أسرار علومهم دقائقها ورقائقها.

فالمعرفة عند أبي سعيد الخراز تأتي من وجهين، أحدهما إشراقي والآخر كسبي. في قوله: "عين الجود، وبذل المجهود."[٣]

أما "أحمد بن عطاء" فيرى أن المعرفة: معرفتان: معرفة حق ومعرفة حقيقة. فمعرفة الحق: معرفة وحدانيته، على ما أبرز للخلق من الأسامي والصفات. ومعرفة الحقيقة: على أن لاسبيل إليها لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية، لقوله عز وجل: **﴿ولا يحيطون به علما﴾**[٤]

ب- العقل والمعرفة في التراث الصوفي:

والعقل عند الصوفية يعرف عجزه لصلته بمخلوق منجدل في ظلمة ظينتة، فالمحدود لا يعرف إلا حدوده، والمقيد لا يدرك مطلقا. فقد سئل أبوالحسين النوري: بم عرفت الله تعالى؟ فقال: "بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، لما خلق الله العقل قال له: من أنا فسكت، فكحله بنور وحدانيته، فقال: أنت الله، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله."[٥]

جـ- فرضية المعرفة:

وإذا كانت المعرفة الصوفية "حياة القلب مع الله تبارك وتعالى."[٦] ذلك أن الإبداع لا يجد وجوده إلا في معرفة مبدعه، والمخلوق لا يعرف اليقين إلا في معرفة خالقه. ومن ثم كانت مقولة "النوري" الصوفية، بأن المعرفة أول فرض افترض الله تعالى على عباده، فجوهر العبادة معرفة.[٧]

---

(١) محمد كمال جعفر. تراث التستري الصوفي: جـ٢.
(٢) القاشاني: المصدر نفسه: ص١٠٦.
(٣) السراج. اللمع: ص٥٦.
(٤) السراج. المصدر نفسه: ن. ص
(٥) السراج. المصدر السابق: ص٦٣
(٦) القشيري. الرسالة: ص٢٤٦.
(٧) السراج. المصدر السابق: ن.ص.

د- طبيعة المعرفة والوجود:

يقول سهل التسترى: "بدء الأشياء المعرفة وآخرها العلم، وبدء الشئ العلم وآخره المعرفة، وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة، وأول باب من المعرفة، السكون إلى الله عز وجل، وكمال الذكر هو العلم والمشاهدة."[1] فبدء سفر الوجود معرفة، والوصول إلى "بد العارف " معرفة كذلك. ففى البدء كانت المعرفة، والمعرفة عند بارئها، يفيض بها على من يشاء من عباده.

والطبيعة الرمزية للمعرفة الصوفية تلج مكنون الغيب، لتثبت بذاتها فى المقولة التسترية "العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأما المعرفة فإنها تثبت بذاتها."[2]

٢- المعرفة الحلاجية:

أ- المعرفة الإلهية فى التراث الحلاجى:

يقول الحلاج: "علم المعرفة فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثله شئ، ولا يعلمه إلا هو."[3]

ومصادر المعرفة الحلاجية ترد إلى مصادر قرآنية وأخرى فكرية فلسفية، ففى "القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور"، والأثر الفلسفى للتراث الإسماعيلى المكنون فى"رسائل إخوان الصفا" و "والرسالة الجامعة" و "جامعةالجامعة" يفسر أصول المعرفة الحلاجية ومصادرها العقائدية والفكرية...

فالفلسفة القرآنية فى الرؤيا الحلاجية تحمل جوهر الوجود وأسرار الكون، وتفيض بغيث المعرفة الأزلى، مثلما يحمل الرمز الفكرى فى التراث الشيعى أصول مذهبه العرفانى وطبيعته الجوانية.

ب- بستان العارفين:

و"بستان المعرفة الحلاجية الذى ذيل به "ماسينيون " نشرته للطواسين، يمثل شذرات سؤرية لسفره "بستان العارفين ".[4]

وفى بستان المعرفة، إشارات إلى نظرية المعرفة الحلاجية فى طبيعتها واتجاهاتها الروحية والفكرية فـ "المعرفة فى ضمن النكرة مخفية، والنكرة فى ضمن المعرفة مخفية، النكرة صفة

---

(١) محمد كمال جعفر. تراث التسترى الصوفى: جـ٢، ص٣١٩

(٢) الكلاباذى. التعرف: ص٨٢.

(٣) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٨٦.

(٤) الحلاج. الطواسين: ص٦٩-٧٨.

العارف وحليته، والجهل صورته، فصورة المعرفة عن الأفهام غايبة آيبة، كيف عرفه ولا كيف، أين عرفه ولا أين، كيف وصل ولا وصل، كيف انفصل ولا فصل، ما صحت المعرفة لمحدود قط، ولا لمعدود، ولا لمجهود ولا لمكدود."[1]

وما هية المعرفة في المنطق الحلاجي، في غيبتها العقلانية، وحضوريتها الجوانية، تجعله ينكر صلة الحس بها، فهي تغيب عن التشبيه والتجسيد والتجسيم، وتعرف عالم المشاهدة وواقعه الباطني.

ومن ثم فالرجل في مطلق رؤيته التجريدية، ينكر مألوفا حسيا في كيفيته وأينيته، كما ينأى عن فصله ووصله، فحقيقة المعرفة الإلهية لا يصل إليها مخلوق بفكره وعقله، وقد استرقت مناهجه الفكرية بمحدودية حدود منطقه ومعدودية استقرائيته، ورحلته في طلب المعرفة من مظانها، وقد حمل من عناء سيره ونصب غربته، ماأضناه وأكده "...أما حقيقة المعرفة الحلاجية، فلا تغادر غدير الفيض الأسنى، فالحق يهب الحقيقة لمن يشاء، و "العارف من رأى، والمعرفة بمن بقي".[2] و "الحق حق، والخلق خلق..."[3]

❁ ۞ ❁

ثالثا- المصنفات التراثية:

أ- في التراث العلمي والفكري:

١- الأصم، أبوبكر. (ت ٢٠٠هـ) معتزلي.

"كتاب " المعرفة: في الاعتزال.[4]

٢ - البصري، أبو عبد الله الحسين (ت٣٦٩هـ): معتزلي.

"كتاب " المعرفة: في الاعتزال.[5]

٣- بقراط -.

"كتاب " تقدمة المعرفة: في الطب.[6]

"كتاب " تقدمة المعرفة/ لبقراط، تفسير جالينوس في الطب.[7]

---

(١) الحلاج. المصدر نفسه: ص٦٩-٧٠.
(٢) الحلاج. الطواسين: ص٧٧.
(٣) الحلاج. المصدر السابق: ص٧٨.
(٤) النديم. المصدر السابق: ص٢١٤.
(٥) النديم. المصدر السابق: ص٢٢٢.
(٦) النديم. المصدر السابق: ص٣٥٢.
(٧) النديم. المصدر السابق: ص٣٤٧.

٤- جابر بن حيان.

"كتاب " تقدمه المعرفة: فى الكيمياء.[١]

٥ - الجاحظ، أبوعثمان عمروبن بحر(ت ٢٥٥ هـ)

جوابات "كتاب " المعرفة: فى الاعتزال.

مسائل "كتاب " المعرفة": فى مذهب المعتزلة.

"كتاب " المعرفة. فى أصول المذهب الاعتزالى.[٢]

٦- داود الظاهرى.

"كتاب " المعرفة: فى الفقه.[٣]

٧- السكاك...من متكلمى الشيعة.

"كتاب " المعرفة: فى أصول المذهب الشيعى.[٤]

٨- عيسى بن يحيى.

"كتاب " تقدمة المعرفة/ نقل عيسى بن يحيى؛ مقالة واحدة فى الطب.[٥]

٩ - قنبرة. إسماعيل بن محمد القمى: من متكلمى الإسماعيلية.

"كتاب " المعرفة: فى جوهر المذهب الإسماعيلى.[٦]

١٠- محمد بن عبد الكريم.

"كتاب " المعرفة: فى مذهب الاعتزال.[٧]

١١- هشام بن الحكم (ت بعد سنة ٢٠٠ هـ)- من متكلمى الشيعة.

"كتاب " المعرفة: فى أصول المذهب الشيعى.[٨]

---

(١) النديم. المصدر السابق: ص٤٢١.

(٢) النديم. المصدر السابق: ص٢١٠.

(٣) النديم. المصدر السابق: ص٢٧٢.

(٤) النديم. المصدر السابق: ص٢٢٥.

(٥) النديم. المصدر السابق: ص٣٤٩.

(٦) النديم. المصدر السابق: ص٢٤٣.

(٧) النديم. المصدر السابق: ص٢٢٠.

(٨) النديم. المصدر السابق: ص٢٢٤.

obeikandl.com

ب- فى التراث الصوفى:

١- ابن عربى، محى الدين.

"كتاب " الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة.[١]

٢- الحكيم الترمذى.

"كتاب " نوادر الأصول فى معرفة أخبار الرسول "أو" سلوة العارفين وبستان الموحدين. (مخطوط استانبول: ١٢٤٩ (٤٣٢/١).[٢]

❀❀❀

(٢) "كتاب " الكبريت الأحمر.

أولا- ماهية البنية العنوانية:

١- الماهية اللغوية:

"الكبريت ": من الألفاظ الحضارية المعربة.

يقول ابن دريد: "الكبريت الذى يتقد فيه النار، لا أحسبه عربيا صحيحا. والكبريت الأحمر: يقال هو من الجوهر، ومعدنه خلف بلاد التبت-وادى النمل الذى مر به سليمان عليه السلام."[٣] وقد يطلق الكبريت أيضا على الياقوت الأحمر.[٤]

٢- الطبيعة الاصطلاحية:

"الإكسير" فى علم الصنعة العربية "مركب من جسد وروح."[٥] والعناصر الجسدية تتمثل فى "الذهب والفضة والحديد والنحاس والأسرب والرصاص القلعى والخارصينى، وهو جوهر غريب شبيه بالمعدوم. ويكنى أرباب هذه الصناعة فى الرموز عن الذهب بالشمس، وعن الفضة بالقمر، وعن النحاس بالزهرة، وعن الأسرب بزحل، وعن الحديد بالمريخ، وعن الرصاص القلعى بالمشترى، وعن الخارصينى بعطارد.

وقد يقع بينهم اختلاف فى هذه الرموز أو فى أكثرها، لكنهم لا يكادون يختلفون فى الشمس والقمر.

---

(١) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٥.

(٢) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص٤٦١.

(٣) الجواليقى. المعرب: ص٢٩٠.

(٤) الجواليقى. المصدر نفسه: هـ١٣؛ ص٢٩٠.

(٥) الخوارزمى. المصدر السابق: ص١٥٠.

أما العناصر الروحيـة فـهى "الكبريت والزرنيخ والزئبـق والنوشـادر." وقـد "سميت تلك الأجسام لأنها تثبت وتقوم على النار، وسميت هذه الأرواح لأنها تطير إذا مستها النار."[1]

وإذا كانت الكيمياء فى العلوم العربية يحملها أربابها رموزهم الكونيـة والفلكيـة والباطنيـة، فإن اسمها عربى فى بنيته واشتقاقه من: كمى، يكمى: إذا ستر وأخفى. ويقال: كمى الشهادة يكميها إذا كتمها.

والمحققون لهذه الصناعة يسمونها الحكمة على الإطلاق، وبعضهم يسميها الصنعـة.[2] ومـن ثم فالكيمياء أو علم الصنعة من علوم الأوائل المضنون بها على غير أهلها، فى رموزها وأسـرارها الباطنية، وهى صنعة الفيلسوف يستغنى بها عن قهر مجتمعه.

٣- الحلاج وعلم الصنعة:

تلقى الحلاج على يد "الرازى" أصول علم الصنعة[3]، فأتقنها واستكنه فقه أسرارها، حتى نسبت إليه مصنفات فيها[4] وهو يدرك رمزيتها الإشـارية وطبيعـة بنيتـها الجسـديه والروحيـة. فالإكسير مركب من جسد وروح، ولصاحبنا رسـائل فـى الإكسـير والصنعـة صنفـها فـى أطـوار حياته الأولى. وسفره هذا فى "الكبريت الأحمر" مرآة تصور ثقافته فى العلوم الطبيعيـة، ذلـك أن هذا الفيلسوف الصوفى عرف ذاته بصنعة ألفها وعلق بها، وهو يعرج من الظلمـة إلى النـور، ومن الحجب إلى الكشف، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الجسد إلى الروح.

ففى أطوار الإكسير تتراءى منازله الروحية ومعارجه الكشفية.

فلعل الحلاج فى أطوار تغيره ثقف علم الكيمياء وصنف فيه كشـيخه الـرازى[5]، ثـم ارتـد فى طور تصوفه وفلسفة مذهبه، يولد نظرية رمزيـة جديـدة مـن آثـار ورسـوم نفسـية لثقافتـه الأولى.

فهو أول من يصف علم الباطن وأسراره الكشفية والبيانية بأنه "كبريت أحمر".

أما المأثورات المصنفة فى العلوم العربية حتـى عصره فـيراد فيـها بالكـبريت الأحمـر "علـم الصنعة".

---

(١) الخوارزمى. المصدر السابق: ص١٤٧.

(٢) الجواليقى. المصدر السابق: ص١٤٦.

(٣) سزكين. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٦٠.

(٤) سزكين. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٦٤.

(٥) النديم. المصدر السابق: ص٤٢٣.

ثانيا- تطور الاصطلاح العلمى فى التراث الصوفى:

١- ماهية الكبريت الأحمر عند الغزالى:

وفى القرن الخامس الهجرى تتردد أصداء الرمزية الحلاجية فى مقولة "الغزالى" بأن "الكبريت الأحمر عند الخلق فى عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التى يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة حتى ينقلب به الحجر ياقوتاً والنحاس ذهباً إبريزاً، ليتوصل به إلى الذات فى الدنيا مكدرة منغصة فى الحال، منصرمة على قرب الاستقبال. أفترى أن ما يقلب جواهر القلب من رزالة البهيمة وضلالة الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها، ليترقى من أسفل السافلين إلى أعلى عليين، وينال به القرب من رب العالمين، والنظر إلى وجهه الكريم، أبداً دائماً سرمداً .. فلهذا سميناه بالكبريت الأحمر .. ثم أنفس النفائس التى تستفاد من الكيمياء: اليواقيت، وأعلاها الياقوت الأحمر؛ فلذلك سميناه "معرفة الذات".[١]

٢- "البونى" وعلم الباطن:

يصف "البونى" العلم الباطنى بأنه "الدر المكنون، والسر المخزون، والكبريت الأحمر، والياقوت الأزهر. ..."[٢]

٣- "الشعرانى" وتصنيفه "الكبريت الأحمر":

أما "الشعرانى" فقد صنف سفرا من عيون أسفاره، اتخذ له من الكبريت الأحمر عنواناً، ليدل على لزوميات منهجية فى فلسفة التصنيف الصوفى وطبيعة الشخصية الفكرية.

فإذا كان الكبريت الأحمر يمثل إكسير الذهب فإن "مرتبة علوم هذا الكتاب بالنسبة لغيره من كلام الصوفية، كمرتبة إكسير الذهب بالنسبة لمطلق الذهب ..." ثم يخص فقه علومه ومعرفة أسراره بطبقة الصفوة من العلماء والأكابر " وليس لغيرهم منه إلا الظاهر. وقد اشتمل على علوم وأسرار ومعارف، لا يكاد يخطر علمها على قلب الناظر فيه قبل رؤيتها فيه."

وهذا الكبريت الأحمر فى الرؤية الشعرانية "يتحدث به ولا يرى لعزته."[٣]

ثالثا- من المصنفات التراثية:

١- الإخميمى "كتاب " الكبريت الأحمر فىصناعة الكيمياء.[٤]

---

(١) الغزالى. جواهر القران: ص٣٤.

(٢) البونى. شمس المعارف الكبرى: جـ٢، ص٥٢.

(٣) الشعرانى. الكبريت الأحمر: جـ١، ص٢.

(٤) النديم. المصدر السابق: ص٤٢٤.

٢- الشعرانى. الكبريت الأحمر.

٣- الكبريت الأحمر: من مصنفات الفلاسفة فى علم الصنعة.[١]

٣-"كتاب " المتجليات

أولا- ماهية التجلى من الوجهة اللغوية والصوفية.

١- تشير البنية اللغوية للفظ إلى دلالات تتجوهر فى دائرة معنوية حول: البيان والظهور والإيضاح والإعراب عن الحقيقة. فيقال: أمر جلى، ومرآة مجلوة.

وهذه البسملة اللغوية تأخذ طبيعة خاصة فى الاصطلاح الصوفى.

٢- فهى تعنى "ظهور ذات الله وصفاته ".[٢] وهذا الظهور الربانى يمثل تجليا نورانيا وإشراقا إلهيا على قلوب المقبلين عليه.[٣]

ومن ثم فمصدر الرؤيا قلبى فى طبيعته وجوهره، وقد أشرقت أنوار الغيوب على صفاء القلوب.

٣- ويفرق الصوفية بين أنواع للتجلى منها ما هو ربانى، وما هو روحانى. كما يميزون بين المشاهدة والمكاشفة والتجلى.[٤]

ثانيا- فلسفة التجلى فى الفكر الصوفى:

وسفر التجلى فى الأدب الصوفى يصدر عن طبيعة قرآنية فى تصويره للتجلى الإلهى على القلب النبوى، وهم يتخذون من الأنموذج الموسوى وحال صعقه على طوره، ميثاق رؤيتهم، مثلما يستبصرون فى أسرار المعراج المحمدى حقيقة التجلى وروح رمزهم الإشراقى.

ومن ثم صدرت مقولة عرفانية للنورى تقول: "شاهد الحق القلوب، فلم ير قلباً أشوق إليه من قلب محمد صلى الله عليه وسلم، فأكرمه بالمعراج تعجيلا للرؤية والمكالمة."[٥]

---

(١) النديم. المصدر السابق: ص٤١٩.

(٢) التهانوى. كشاف اصطلاحات الفنون: جـ١؛ ص٣٨٤.

(٣) أ-السراج. اللمع: ص٤٣٩.

ب-القاشانى. اصطلاحات الصوفية: ص١٥٥.

جـ- الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢ ص٦٣٣.

(٤) التهانوى. المصدر السابق: جـ١؛ ص٣٨٤-٣٨٦.

(٥) القشيرى. الرسالة: ص٧.

وهذا التجلى منزلة عرفانية، اختص بها أهل الصفوة، ذلك أن "العوام فى غطاء الستر، والخواص فى دوام التجلى ... والستر للعوام عقوبة وللخواص رحمة، إذا لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقيقة، ولكنه كما يظهر لهم يستر عليهم."[1]

وهذه الإشارة الصوفية تكشف عن صلتها بالفكر الشيعى ونظرية الإمامة فيه، وقد كشف عن الإمام ما حجب عن غيره من أسرار علوم الباطن. وهذه العقيدة الشيعية تتجلى فى نظرية الولاية الصوفية التى يذهب أحد أعلامها إلى القول بأن القلب" ينصقل بالأنوار حتى يتجلى كالمرآة المجلية، فإذا صار كالمرآة تراءت له: الدنيا على هيئتها، والآخرة على هيئتها والملكوت، فإذا لاحظ فى الملكوت عظمة الله عز وجل جلاله، صارت الأنوار كلها نوراً واحداً، فامتلأ الصدر شعاعا، بمنزلة رجل نظر فى المرآة، فأبصر صورة نفسه فيها، وأبصر ما بين يديه وما خلفه فيها، فإذا قابل بها عين الشمس، وقع الشعاع فى البيت، فأشرق البيت من تقابل النورين: نور عين الشمس ونور المرآة.

فكذلك القلب إذا جلى فانجلى،فلاحظ العظمة والجلال، تجلت العظمة بين الحجاب لذلك القلب المجلى، لأنه طاهر من أدناس المعاصى، وأدناس الشهوات، وأدناس الهوى، والتقى النوران فامتلأ القلب شعاعا، فهناك تموت النفس ويخشع القلب."[2]

☪ ☪ ☪

ثالثا- فى التراث الحلاجى:

١- فى النثر الفنى:

ويسفر الحلاج عن طبيعة التجلى وفلسفته الصوفية فى عبارات تفيض بأسرار التعبيرية الفنيه وقد أحكم صنعته، وثقف اصطلاحية رمزيته.

أ- فعلة التجلى وبرهانه تتحقق فى أن "النقطة أصل كل خط، والخط كله نقط مجتمعة، فلا غنى للنقطة عن النقط، ولا للنقط عن الخط. وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها. وكل ما وقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلى الحق من كل ما يشاهد ويرى، وكل ما يعاين بمعناه.

---

(١) القشيرى. المصدر السابق: ص٦٦-٦٧.

(٢) الحكيم الترمذى "كتاب" الرياضة: ص٧١.

ومن هذا قلت: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه ".[1]

ب- وحين عرف علة التجلى أدرك فلسفته، فما هو إلا لطف إلهى. فالبارئ تعالى "يحدث الخلق تلطفاً فيتجلى عليهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتنوا جميعا، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين.

لكننى ليس يستتر عنى لحظة عين فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيتى فى لا هوتيته، وتلاشى جسمى فى أنوار قدرته، فلا عين ولا أثر ولا وجه ولا خبر ..." [2]

ومن ثم كانت الرؤية الحلاجية فى الفلسفة الجمالية تمثل تمامية الصنعة الإبداعية، وقد جمع صاحبها بين الصورة الفنية والذات الشاعرة بها، فهو يدرك جوانية التجلى فى الحس الصوفى، والدغدغة الذاتية التى تقهر ناسوتيته، وسر عبقريته الإبداعية فى المساوقة بين الوجدان الجمعى والذاتية الوجدانية.

٢- فى آثاره الشعرية:

ويرد لفظ "التجلى" فى معجمه الشعرى على طبيعتى الاسمية والفعلية، حاملا لدلالات صوفية وفلسفية وجمالية، وكأنها غدير تطهيرى لقربان فنى.

ا- الإشارات الاسمية: فى قوله:

١- لم يبق بينى وبين الحق تبيانى ∴ ولا دليل بآيات وبرهان
هذا تجلى طلوع الحق نائرة ∴ قد أزهرت فى تلابيبها بسلطان[3]

وفى قوله:

٢- عليك يانفس بالتسلى ∴ فالعز بالزهد والتخلى
عليك بالطلعة التى ∴ مشكاتها الكشف والتجلى
قد قام بعضى ببعض بعضى ∴ وهام كلى بكل كلى[4]

ب- الدلالات الفعلية:

ويرد الفعل "تجلى" و "تجلت" فى الزمن الماضى فى معجمه الشعرى فى مواضع أربعة:

---

(١) أ- أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٥٧.
ب- أخبار الحلاج (المناجيات): ص١٦.
(٢) أ- أخبار الحلاج (الأصول الأربعة): ص٦٢.
ب- أخبار الحلاج (المناجيات): ص٢٥-٢٦.
(٣) الحلاج. الديوان: ق٦٩، ص٥٦.
(٤) الحلاج. المصدر السابق: ق٨٦، ص٦٣.

١- التوحيد والتجلى:

فهو يقول فى التجلى الربانى الذى هو سر أسرار فلسفة الألوهية عنده:

يا سر سر يدق حـــتى ∴ يخفى على وهم كل حى

وظاهـرا باطـناً تجـــلى ∴ لكـــل شئ بكـــل شئ[1]

٢- التجربة التراثية ومصادر التجلى:

وهو يستلهم فى تجربته الإبداعية حقيقة التجلى الإلهى للجبل وحال الصعق الموسوى، وهى تجربة روحية قرآنية يأوى إليها الصوفية، تأصيلا لمصادر فكرهم الإشراقى ورؤيتهم الجمالية.

ومن ثم كان تصويره الفنى حاملاً لفرائد عقد تجربته الروحية فى قوله:

عقد النبوة مصباح من النـــور ∴ معلق الوحى فى مشكاة تأمور

بالله ينفخ نفخ الروح فى خلدى ∴ لخاطرى نفخ إسرافيل فى الصور

إذا تجلى بطورى أن يكلمنى ∴ رأيت فى غيبتى موسى على الطور[2]

٣- التجلى الأول وحقيقة الشهود:

وحين تتراءى له حقيقة الحقيقة، فى الذات الصفات، ينشد قائلا:

حقيقة فيه قد تجلت ∴ مطلب من رامها عسير[3].

٤- التجلى الشهودى:

وفى فلسفة التجلى وحقيقته الشهودية يتحقق الشاعر الصوفى الوجود النورى، وقد ظهر "الحق بصور أسمائه فى الأكوان التى هى صورها، وذلك الظهور هو النفس الرحمانى الذى يوجد به الكل."[4]

ومن ثم كانت إشاراته الشهودية إلى طبيعة ذاتية اختص بها، فى تجلى الطوالع وتشعشعها، وطلوع أنوار المعارف على قلبه.

ويبدو الأثر القرآنى فى فلسفته للتصوير الفنى، فى استكناه أسرار التوحيد، وقد استبصر حقيقة التجربة الإبراهيمية فى المعرفة الإلهية بين المنطق العقلى ونور التجلى. وحين استغرق

---

(١) الحلاج. المصدر السابق: ق٨٨، ص٦٤

(٢) الحلاج. المصدر السابق: ق٢٤، ص٣١.

(٣) الحلاج. المصدر السابق: ق٣٨، ص٣٧.

(٤) القاشانى. المصدر السابق: ص١٥٦.

فى طوالع التجلى، واستهلكت ناسوتيته فى لاهوتية الحق، كانت مقولته الشاعرة: "أنا الحق "، وقد ترنم بها فى أنشودة وجده قائلا:

خصنى واحدى بتوحيد صدق ∴ ما إليه من المسالك طرق

فأنا الحق حق للحق حق ∴ لابس ذاته فما ثم فرق

قد تجلت طوالع زاهرات ∴ يتشعشعن، والطوالع برق[1]

☪ ☪ ☪

رابعا: من التصانيف الصوفية:

١- ابن عربى. "كتاب" الرياضة والتجلى.[2]

٢- الحكيم الترمذى. "كتاب" الرياضة.

✿❀✿

٤- "كتاب" مواجيد العارفين

أولا: طبيعة المعرفة الصوفية:

سفر التكوين فى نظرية المعرفة الصوفية يتجوهر فى طبيعته وحقيقته فى المعرفة الإلهية "وهى تتمثل فى رؤية العارف لأسرار التوحيد، حين يجد تعظيما فى القلب يمنعه عن التعطيل والتشبيه."[3]

وهذا التعظيم القلبى هو كيمياء سعادته وسر أسرار إخلاصه فى العبودية، فيه يعرف "صفة المخلوق من صفة الخالق، وصفة القديم من المحدث..."[4]

وحين يتحلى الصوفى بنور المعرفة تتجلى له أسرارها، وتتشعشع فى قلبه طوالعها، ذلك أن "نور المعرفة أوسع، وضياءها أرفع، لأنه معدن الرؤية."[5] وللمعرفة أركان ثلاثة عند "الحكيم الترمذى" هى: الحق والعدل والصدق.[6]

---

(١) الحلاج. المصدر السابق: ق٥٥، ص٤٧-٤٨.

(٢) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٦.

(٣) القشيرى. الرسالة: ص٦.

(٤) ابن الأهدل. كشف الغطاء: ص٥.

(٥) الحكيم الترمذى. بيان الفرق بين الصدر والقلب: ص٨٤.

(٦) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص١٧١.

obeikandl.com

فنظرية المعرفة الصوفية فى الفكر الإسلامى لها طبيعتها الذاتية ومصادرها القرآنية والفلسفية.

أما أدب الوجد العرفانى فيتمثل فيما يصدر عن التجربة الجمالية للشخصية الإبداعية من آثار أدبية تصور حال العاشق الصوفى، وما يجده من لذة فى معراجه الروحى، وما يعانيه من ألم وضنى فى مسالك سلوكه، وقهر غربته، وصراع شهوته.

وهذا الحال الإبداعى فى حضوره وظعنه، حين يستوى فى مقام من مقامات وجوده الروحى، يعرف خط الاستواء ولغة أهله، فيجد صاحبه فى القبح حسناً، وفى الألفة وحشة واغترابا، حينئذ يهجر نحنه الجمعى إلى ذاتية تفرده للبهاء المطلق.

فالمبدع الصوفى فى فن القول العربى، يعرف طبيعة صنعته، ومصادر تجربته، وجماليات لغته وصوره، بل هو رمز ابتكارى لمقولة نقدية جمالية فى "استطيقا القُبح" وهى من أصول النظرية التطهيرية للإبداع الفنى.

ثانيا: الطبيعة الوجدية فى المعرفة الحلاجية:

١- وما الوجد الصوفى إلا معرفة لـ"وجدان الحق ذاته بذاته..."[١] وقد عرف الحلاج بين تلامذته وشيعة فكره بمواجيده وأسراره فى المعرفة الإلهية، فهو "يتواجد تواجداً تتلألأ منه أنوار الحقيقة".[٢] وهذه الطبيعة الوجدية لا تفارق صاحبها حتى نهايته، فقد كانت آخر عباراته: "حسب الواجد إفراد الواحد له."[٣]

٢- وحين يصور طبيعته الوجدية فى شعره يقول:

مواجيد حق أوجد الحق كلها ∴ وإن عجزت عنها فهوم الأكابر
وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة ∴ تنشى لهيبا بين تلك السرائر
إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ∴ ثلاثة أحوال، لأهل البصائر
فحال يبيد السر عن كنه وصفه ∴ ويحضره للوجد فى حال حائر
وحال به زمت ذرى السر فانثنت ∴ إلى منظر أفناه عن كل ناظر[٤]

---

(١) القاشانى. المصدر السابق: ص٤٨.
(٢) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٥٩.
(٣) " . المصدر السابق: ص٣٦.
(٤) الحلاج. الديوان: ق٢٩، ص٣٤.

ثالثا: من التراث الصوفى:

١- ابن سبعين. بد العارف.[١]

٢- ابن عربى. "كتاب " الوجد.[٢]

٣- أبو حيان التوحيدى. رياض العارفين.[٣]

٤- التسترى. مواعظ العارفين.[٤]

٥- السمرقندى. بستان العارفين.[٥]

٦- السهروردى. عوارف المعارف.

هـ- فى الإشراق الصوفى

١- "كتاب" حمل النور والحياة والأرواح

أولا: المفهوم التراثى:

١- البنية اللغوية:

ا- أعتقد أن حقيقة بنيته العنوانية هى: "خلق النور والحياة والأرواح."

ب- وألفاظ: النور والحياة والروح، من الألفاظ القرآنية، التى تحمل دلالات لغوية خاصة تتسق والمنهج القرآنى فى نظرية الخلق والوجود.

٢- الطبيعة الفلسفية:

وهذا الثالوث اللفظى يحمل جوهر نظرية الخلق فى سفر التكوين الوجودى فى المذاهب الإسلامية خاصة فى التراث الفلسفى والشيعى، وقد تطور البناء الاصطلاحى ليتلاحم فى نظرية الفيض الإلهى، والعلة الأولى أو العقل الأول. يصور الإمام المستور "أحمد بن عبد الله " ذلك فى مقولته عن معرفة "الخلق الروحانى": "أنه سبحانه خلق الأشياء كلها دفعة واحدة، بالقوة فى إبداعه الأول وخلقه الأكمل، ثم أخرجها من القوة إلى الفعل الشئ بعد الشئ، فكانت البداية فى العالم الروحانى العلوى، العالى بأفضلها الذى هو أولها، وسبب وجودها بوجوده

---

(١) ابن سبعين. الرسائل: ص٢٤٧-٢٥٨.

(٢) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص٢٠٦.

(٣) التوحيدى. المقابسات (المقدمة): ص١٨.

(٤) النديم. المصدر السابق: ص٢٣٧.

(٥) سزكين. المصدر السابق: : جـ٢، ص١٠٤.

obeikandl.com

عن موجده، فهو بدوامه يبقى، فلذلك هو مبدأ الوجود، وقابل الجود، مستكمل الفضائل والخيرات، تام الأنوار والبركات، بجميع الفضائل والسعادات، معرى من الشوائب والتغييرات، فهو يرتب كل موجود فى مرتبته، وينزله فى منزلته، ويوفيه "قِسْطَه" ويعطيه بقدر سعته وطاقته فى لزوم النظام، والبلوغ إلى درجة الكمال والتمام، ولذلك جعل فيه القوة الحافظة لسائر الموجودات، وجوداتها العاقلة، لتتم ذواتها الخاصة بواحد واحد منها مما تستحقه أو يليق بها، فلذلك يشار إلى ذاتها الخاصة باسم الفعل الصادر عنها بالفعل، إذ فعله ذاته وصورته تأثيراته. فهذا هو السابق البادى، ثم يليه اللاحق التالى، وهو النفس الكلية المنبعثة منه المخترعة بواسطته، المبدعة بها الذوات، من سائر الموجودات، وأفضل أحوالها الوجود الذى هو الحياة، وهذه النفس هى التى بها وصلت الأجسام إلى أفضل أحوالها..."[1]

وهذه النظرية الشيعية فى فلسفة الوجود، أخذ عنها أعلام الصوفية وفلاسفتهم أسرار رؤيتهم فى الإبداع الإلهى للخلق. فالبارئ تعالى هو خالق الوجود "ومفيض الجود على كل موجود، فهو معدن الوجود ومنه بدا وإليه يعود."[2]

ومن ثم فـ "العقل الأول سابق، والنفس الكلية المنبعثة منه لاحقة، والهيولى مشتاقة، والطبيعة سابقة، فالهيولى مشتاقة إلى حصول الصورة فيها، والطبيعة سابقة للنفس إلى طلب الوجود بها، إذ نزلت عليها."[3]

ثانيا: فى التراث الصوفى:

من القضايا التى شغلت الفكر الفلسفى فى التراث الإسلامى "فلسفة الوجود". وهذه القضية تمثل لؤلؤة هذا المنهج الفكرى وجوهرته، وغائيتها تتمحور فى "توحيد" البارئ تعالى توحيدا برهانياً.

وقد كان لكل مذهب من المذاهب الإسلامية، حجته الناصعة وسنته المنهجية ومصادره الفكرية والعقائدية.

ومن ثم كانت المقولات الصوفية فى فلسفة الوجود كإثبات لدعائم منهجهم، وترسيخ لأصول مذهبهم.

---

(١) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص١٣٢-١٣٣.

(٢) " . المصدر السابق: ص١٣٤.

(٣) " . المصدر السابق: ن.ص.

١- طبيعة النور فى التراث الصوفى:

ا- مفهومه:

يقول القاشانى: "النور: اسم من أسماء الله تعالى، وهو تجليه باسمه الظاهر، أعنى الوجود الظاهر فى صور الأكوان كلها. وقد يطلق على كل مايكشف الستور من العلوم الدينية والواردات الإلهية التى تطرد الكون عن القلب."[١]

أما سهل التسترى فيقول: "لله أنوار ثلاثة: محمد، وآدم، وذريته."[٢] ونظرية الوجود النورى عند سهل، يتخذها الحلاج ميثاقه ومحور رؤيته فى "طاسين السراج المحمدى". فـ"أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم، ماكان فى الآفاق وراء الآفاق ودون الآفاق. أظرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية."[٣]

ب- مصادره:

والمصادر الصوفية لفقه الطبيعة النورية، إنما ترد إلى أصول قرآنية، وأخرى فلسفية تراثية، فالفلسفة القرآنية تسفر عن بهاء النور وطبيعته، بين نور الحقيقة والوجود ونور الرمز فى الهداية وبيان الغى من الرشد. وسورة النور من سور التأمل الصوفى خاصة قوله تعالى﴿**الله نور السماوات والأرض...**﴾. وعالم النور يعرف بضده عالم الظلمة "ويقصد به الحق تعالى، واليقين والهدى والإيمان، والمعرفة، والقرآن والنبوة."[٤]

أما الينبوع الفلسفى الذى يصدر عنه تصور النور الصوفى، فيحمل أصولاً تراثية لنظرية المعرفة الغنوصية، وطبيعتها الإشراقية، وهو أثر شيعى يصور صلة التصوف بالتشيع.

جـ- النور فى شطحات الصوفية:

يقول السراج الطوسى: "وطائفة غلت فى الأنوار، وزعمت أنها ترى أنواراً، وبعضهم يصف قلبه بأن فيه أنواراً، ويظن أن ذلك من الأنوار التى وصف الله تعالى بها نفسه. وهذه الطائفة

---

(١) القاشانى. المصدر السابق: ص٩٨.

(٢) الديلمى. عطف الألف المألوف.....: ص٣٣.

(٣) الحلاج. الطواسين: ص١١.

(٤) حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية: ص٣٠٧-٣٠٨.

تصف ذلك النور بصفة أنوار الشمس والقمر، وتزعم: أن ذلك من أنوار المعرفة والتوحيد والعظمة، وتزعم أنها ليست بمخلوقة."[1]

ومقولة السراج هذه تحمل لمحات إشارية إلى طائفة من سدنة نور الحقيقة كالبسطامى والحلاج؛ والتى تدخر فى مكنون غيبى أسرارها النورية، لتتناسخ فى ابن عربى والسهروردى.

وما قيل عن الشعشعة الحلاجية، وهى من سمات الفكر الإسماعيلى، إنما يصور فلسفة النور فى الرؤيا الحلاجية، وهى قضية نظر إليها فى محاكمته فى مناظرة "على بن عيسى الوزير"، ويقول له: "تعلمك لطهورك وفرضك أجدى عليك من رسائل أنت لاتدرى ماتقول فيها، كم تكتب إلى الناس: تبارك ذو النور الشعشعانى، الذى يلمع بعد شعشعته، ما أحوجك إلى أدب!"[2]

ومن صور الاشتقاق النورى فى المعجم الصوفى: النور، نور القدس، نور الله، نور الشمس، نور الحق، الفيض النورى، بحر النور، نور الأنوار، النوران، النورية.....

٢- طبيعة الحياة فى التراث الصوفى:

رمفهوم الحياة عند الصوفية يتصل بنظرية المعرفة عندهم وطبيعتها الجوانية الباطنية: وهم يأخذون بمفهوم الحياة القرآنى، فى مساوقة بينه وبين الطبيعة الوجودية من الوجهة الفلسفية؛ وفى علم البقاء والفناء: تصوير صوفى لماهية الحياة عندهم.

يقول القاشانى:

"عين الحياة هو باطن الاسم الحى، الذى من تحقق به شرب من ماء عين الحياة، الذى من شربه لايموت أبدا. لكونه حياً بحياة الحق، وكل حى فى العالم يحيا بحياة هذا الإنسان لكون حياته حياة الحق."[3]

وهذا المفهوم الصوفى من الاصطلاحات التى رغب "ابن عربى" فى استكناه أمرها وسبر أغوارها، وقد حمل العلة التمامية لأطوار الاصطلاح الصوفى.

---

(١) السراج. اللمع: ص٥٤٨.

(٢) ابن القارح. الرسالة (رسالة الغفران): ص٣٦.

(٣) القاشانى. المصدر السابق: ص١٣٤.

٣- طبيعة الروح فى التراث الصوفى:

الاستقراء المنهجى لدلالات الروح فى المعجم اللغوى يكشف عن ثراء محمولاته وصوره الرمزية، فالروح: النفس، الوحى، والقرآن، وأمر النبوة، والخلق الروحانى.[١]

وللروح منزلتها فى التراث الإسلامى عند الفلاسفة والصوفية، وأهل التصوف عرفوا صفائيتها، ولهم مقولاتهم الوجدانية التى تصور جوهر نظرية الروح فى الفكر الصوفى.[٢]

ومن مقولاتهم الروحية فى ماهيتها وطبيعتها الوجودية:

أ- ففى مقولة للقشيرى أن "الأرواح مختلف فيها عند أهل التحقيق من أهل السنة، فمنهم من يقول: إنها الحياة، ومنهم من يقول: أعيان مودعة فى هذه القوالب."[٣]

ب- أما ابن عطاء فيقول: خلق الله الأرواح قبل الأجساد، لقوله تعالى: "ولقد خلقناكم..." يعنى: الأرواح، "ثم صورناكم، يعنى الأجساد."[٤] فطبيعة الوجود الروحى سابقة على الوجود الهيكلى.

جـ- والروح فى الاصطلاح الصوفى "هى اللطيفة الإنسانية المجردة..." أما الروح الأعظم والأقدم والأول والآخر فهو "العقل الأول" وأما روح الإلقاء فهو "الملقى إلى القلوب علم الغيوب"، وهو جبريل عليه السلام، وقد يطلق على القرآن.[٥] وهو المشار إليه فى قوله تعالى: **﴿نو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده.﴾** [٦]

ثالثا: من المصنفات الصوفية:

١- الحلاج. طاسين السراج.

٢- السهروردى. هياكل النور.

٣- الغزالى. مشكاة الأنوار.

---

(١) ابن سيده. المحكم: (مادة روح)، جـ٣، ص٣٨٩-٣٩٥.
(٢) رؤف عبيد. مفصل الإنسان روح لا جسد: جـ١؛ ص٨٨-٩٥.
(٣) الكلاباذى. التعرف: ص٨٣
(٤) القشيرى. الرسالة: ص٧٥-٧٦.
(٥) القاشانى. المصدر السابق: ص١٥١-١٥٢.
(٦) سورة غافر. آية: ١٥.

٢-"كتاب " شخص الظلمات.

أولا- فى التراث العقائدى القديم:

١- الأصول المشرقية:

عرف القول بالنور والظلمة فى التراث الميثولوجى القديم فى حضارات شتى بين مشرقية ومغربية، وتبدو آثاره فى معتقدات هندية وصينية وفرعونية وسامية وإغريقية ورومانية، ويسفر عن حقيقته فى تراثهم الإبداعى والأدبى، وما انبثق عن أساطيرهم وفنون حكمتهم، وهذا التصور يحمله فرجيليوس "فى أينيدته حملا ميثولوجيا لغائية تطهيرية، تصدر عن فلسفة العقيدة فى الفكر اليونانى والرومانى القديم.

أما تأصل هذه الفكرة الميثولوجية فيعرف فى "المذهب الديصانى "وهو يرد أرومة الكون ومصدر الوجود إلى ثنائيه عقدية، فى النور والظلمة.

فيزعم "ابن ديصان ": "أن النور جنس واحد، والظلمة جنس واحد". واختلف أتباع مذهبه فى طبيعة كل منهما "فزعم بعض الديصانية": "أن الظلمة أصل النور، وذكر أن النور: حى، حساس، عالم، وأن الظلمة بضد ذلك: عامية، غير حاسة ولا عالمة، فتكارها."[1]

ومما بقى من آثار "ابن ديصان " وعرف فى الحياة الفكرية فى المجتمع العباسى كتاباه: "النور والظلمة" و "روحانية الحق."[2]

٢- الأثر المشرقى فى الفكر الحلاجى:

انتشر المذهب الديصانى فى البيئة الصينية والخراسانية فى القرن الثالث الهجرى، ورحل الحلاج إلى داره، وعرف فقه أسراره، وناظر طلابه وأتباعه فى غديره الأول.

واختلف فى أمر رحلته المشرقية، بين تعلم السحر، ودعوة أهل المشرق إلى التوحيد، ومجادلتهم فى عقائدهم، ومناظرتهم فى مذاهبهم، وصنف لهم مصنفات لم تألفها الحاضرة العباسية.

ومن الآثار الحلاجية التى تحمل أصول الرمز المشرقى، مصنفان: "شخص الظلمات " و"نور النور".

ولعله صنفهما فى نقض المذهب الديصانى، وبيان طبيعة النور والظلمة فى الفكر الصوفى،كبسملة منهجية فى تأصيل أعراف المعرفة الإشراقية.

---

(١) النديم. المصدر السابق: ص٤٠٢.

(٢) النديم. المصدر السابق: ن. ص.

ثانيا- طبيعة النور والظلمة فى التراث الصوفى:

١- المفهوم الصوفى:

يساوق المتصوفة فى أبنية اصطلاحاتهم ما بين الجوهر القرآنى والرمز التراثى فى الفكر العقائدى القديم. والقلب عندهم وعاء الاستبصار الوجدانى، فهو دائرة النور عند العارفين ومحل الظلمة عند غيرهم.

ومن ثم فعالم النور يقابل عالم الظلمة، والظلمة عدم، والنور وجود. وهم يشيرون إلى عالم المادة والعرض بالعالم الظلماتى، وقد يطلقونه على أهل العلوم التجريبية التى تخرج عن القضايا التوحيدية فى نظرية المعرفة الإلهية.[١]

ومن شواهد معارفهم القرآنية قوله تعالى: **﴿وما يستوى الأعمى والبصير وما تستوى الظلمات والنور ...﴾**[٢]

٢- المقولات الصوفية:

أ- المقولة الغزالية وأصناف الحجب:

يقول "الغزالى" فى الحجاب وأصناف المحجوبين من الخلق: والمحجوبون من الخلق "ثلاثة أقسام: منهم من حجب بمجرد الظلمة،ومنهم من حجب بالنور المحض، ومنهم من حجب بنور مقرون بظلمة."[٣]

فلكأن "الغزالى" قد ذكر القسمة المنطقية، وقد أعرض عن أهلها فيما ذهب إليه من طرفية ووسطية، خواص الخواص فالخاصة، ثم العوام.

ب- المقولة السهروردية والتطهير الإشراقى:

والسهروردى يفرق بين عالم القدس والحياة، وعالم الموت والظلمات، أو بين الوجود والعدم، فالظلمة تكمن فى شهوات الجسد، وهى حجاب عن نور الحقيقة"[٤] وحين تتخلى النفس عن ظلمة هيكلها تعرف أسرار الكشف فى رياض الحق، ذلك أن "الأول عاشق لذاته فحسب، معشوق لذاته ولغيره، ولا يصل إلى لذة هويته به لذة ، وسينكشف للنفوس الفاضلة إذا أبرزت من ظلمة الهياكل إلى سنى الجبروت."[٥]

فظلمة الهيكل عند السهروردى هى عين حجابه، ومصدر عدميته.

---

(١) حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية: ص٢٢٨.
(٢) سورة فاطر. آية: ١٩-٢٠.
(٣) الغزالى. مشكاة الأنوار: ص٨٤.
(٤) السهروردى. هياكل النور: ص٥٥.
(٥) السهروردى. المصدر نفسه: ص٨٣.

جـ- المقولة البونية وأسرار الحروف الروحية:

يذهب "البونى" إلى القول فى نظرية الإبداع اللغوى من الوجهة الصوفية بـ"أن كل حرف نورانى مركب مع حرف ظلمانى..."[1]

فكأنه يشير إلى حتمية السراج فى سدول الليل، وفرضية الوجود فى آهات العدم، والبارئ تعالى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى، ويولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل.

فالمنطق الكونى تعرف ظواهره الاثنينية فى الوجود والعدم... وما الحرف النورى إلا رمز للكينونة الوجودية فى فلسفة الكلمة الأولى "كن فيكون". والحرف الظلمانى دلالة على الطبيعة الهيكلية التى هبطت الأرض، وعلمت الأسماء كلها....

فالإشارة البونية تحمل نظرية الإبداع الحرفى فى أصولها اللاهوتية والناسوتية، أو الميتافيزيقية والطبيعية.

د- المقولة السويدية وغيب الذات الإلهية:

فى إشارة "للسويدى" أن الاسم الأعظم اشتق من الفعل "أَلِهَ": "لتحير الناس فى كنه ذاته تعالى، وذلك لأن مرتبتها الأحدية، وحقيقتها العماء" المفسر فى الحديث: بما تحته هواء وفوقه هواء، أى ماتحته نسبه وما فوقه نسبه، وباعتبارها سمى بالأحدية، وقد سماها بعضهم بالظلمة، وبعضهم بمجهول النعت، وبعضهم بمنقطع الإشارات..."[2]

ومن ثم فغيب الذات سر عشقها، والعاشق فى معراج عشقه، لاتغيب عن قلبه معرفة فاطره، وفيها يأتلف الألف المألوف باللام المعطوف.

والحيرة أصل أصول المنهاج العرفانى: "فمن لم يقف فى الحيرة لم يعرفه، ففيها تحقق الوارثون، وإليها عمل السالكون، وعليها عكف العابدون، وبها نطق الصديقون، وهى مبعث المرسلين، ومرتقى همم النبيين".

فلقد أفلح من حار، "فمن حار وحد، ومن وحد وجد، ومن وجد فنى، ومن فنى بقى، فالعجز عين الإدراك".[3]

---

(١) البونى. شمس المعارف الكبرى: جـ٢، ص٥٢.

(٢) السويدى. شرح الصلوات المشيشية: ص٨٨.

(٣) السويدى. المصدر نفسه: ص٨٩.

وهذه الإشارة السويدية تستبطن حقيقة المرتبة الأولى من مراتب الوجود الجيلية.[1] ذلك أن البارئ تعالى توارى عن خلقه بحجاب هويته، وتعالى عن فكرهم بأزليته. وهذا يتسق وطبيعة كشف الحجاب الأول فى المعرفة الإلهية.[2]

هـ- المقولة الوجودية عند البرسوى:

فى رسالة "التحفة العمرية" يقول "إسماعيل حقى البرسوى" لمريده "عمر" عن وحدة الوجود الباطنية: "إن لله كما جاء فى القرآن الكريم أسماء حسنى وصفات عليا بها تقوم حقائق الأشياء وماهياتها، فظهور الأشياء منوط بتجليات الأسماء، وهذه الأسماء والصفات بدورها منوطة كلها بالذات الأحدية وملازمة لها، لأن الأسماء لاتنفك عن المسمى، والصفات لاتنفك عن الموصوف.

ولقد كانت الحقائق قبل تجلى الأسماء مستورة فى ظلمة العدم تنتظر لكى تجد صورتها شمس التجلى كما جاء فى الحديث: إن الله خلق الخلق فى ظلمة، ثم رش عليهم من نوره؛ أى أن الله تعالى قدر الماهيات فى العدم ثم أفاض عليها الوجود بتجليه باسمه "النور" فظهرت بعد أن كانت تحت لباس العدم... وصارت شهادة بعد أن كانت غيبا."[3]

وفى "رسالة أسرار الحروف "يميز بين طبائع الخلق النورية والظلمية فيقول بأن: "طبيعة أهل الأفلاك لطيفة، فهى لذلك نور، وطبيعة أهل الأرض كثيفة، فهى لذلك مظلمة، وإنما بعث الأنبياء لإزالة هذه الظلمة، قال تعالى: **(ليخرجكم من الظلمات إلى النور.)**[4]

ومن ثم فطبيعة النور والظلمة فى الفكر الصوفى تدور فى فلك النظرية الوجودية وما يتصل بها من معرفة وكشف وعشق وتحير، وهذه الطبيعة الوجودية تستند إلى أصول تراثية قديمة، ومصادر قرآنية وإسلامية، وسنتها المنهجية رمزية فى عطائها إشارية فى دلالتها، لتدل على أن العنصر الترابى فى ظلمة ناسوتيته، لايعرف النور والهدى إلا فى نور لاهوتيته المبدعة.

ثالثا: فى التراث الحلاجى:

١- البناء اللغوى:

ا- ماهية الشخص:

من الدلالات اللفظية التى تشير إلى ماهية "الشخص " فى لغة العرب:

---

(١) الجيلى. مراتب الوجود: ص١٢-١٤.

(٢) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٥٠٩-٥١٨.

(٣) أحمد السعيد سليمان. وحدة الوجود ...(م. كلية الآداب-جامعة القاهرة): مج ٣٠؛ جـ١، ٢؛ ص٥.

(٤) إسماعيل حقى. رسالة أسرار الحروف: بالمصدر نفسه: ص١١.

١- سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد، وكل شئ رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه. وفى الحديث: "لاشخص أغير من الله".

٢- ويراد به كذلك "كل جسم له ارتفاع وظهور، والمراد إثبات الذات، فاستعير لها لفظ الشخص."[١]

وفى التراث العقائدى القديم "أصحاب الهياكل هم عبدة الكواكب، إذ قالوا بالهيتها، وأصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان، إذ سموها آلهة فى مقابلة الآلهة السماوية."[٢]

ب- ماهية الظلمة

وما يحمله اللفظ من دلالات رمزية على الستر والخفاء والتقية، قد يشير إلى مكنونات محجوبة فى التراث الحلاجى، ذلك أن الكلمة رمز صوفى له أصوله ومصادره فى الفكر العقائدى القديم.

والظلمة: ضد النور والهداية، وهى فى التصوير القرآنى تحمل دلالات الكفر وإنكار نور النبوة، وأهلها يشترون الضلالة بالهدى، والعذاب بالمغفرة، وقد أصبح حالهم **(كمثل الذى استوقد نارا، فلما أضاءت ماحوله، ذهب الله بنورهم، وتركهم فى ظلمات لايبصرون.)**[٣]

٢- فى التراث الحلاجى:

عرف الحلاج محيراً وغريباً، ما استقر إلا ورحل، فسيرته مرآة لتراثه وفكره. وفى الآثار الحلاجية يرد ذكر لفظى "الشخص" و "الظلمة" ولعل فى الاستقراء الدلالى لهما تصويراً لطبيعتيهما فى فكره ومذهبه.

أ- الشخص:

وقد ورد فى تراثه الشعرى ذكر "الشخص" و "الأشخاص" فهو يقول فى الأحوال والشهود":

فالكل يشهده كلا وأشهده ∴ مع الحقيقة -لابالشخص- من طلله[٤]

ويقول فى رمزية الكشف الصوفى:

فامشوا ونمشى ونرى أشخاصكم ∴ وأنتم لاترونا يا دبر[٥]

وهذا البيت يتسق فى دلالته الرمزية مع بيت آخر له فى قوله:

---

(١) ابن منظور. لسان العرب: (مادة: شخص).
(٢) الشهرستانى. الملل والنحل: جـ٢: ص١٠٩.
(٣) سورة البقرة: آية: ١٧.
(٤) الحلاج. الديوان: ق٦١؛ ص٥٠.
(٥) " . الديوان: ق٣١؛ص٣٥.

تراهم ينظرون إليك جهراً ∴ وهم لايبصرون من العماء[1]

ب- الظلمة والظلمات:

يقول الحلاج فى مناجاة الذات العلية: "أسألك بنور وجهك الذى أضاءت به قلوب العارفين، وأظلمت منه أرواح المتمردين، وأسألك بقدسك الذى تخصصت به عن غيرك، وتفردت به عمن سواك، أن لاتسرحنى فى ميادين الحيرة وتنجينى من غمرات التفكر، وتوحشنى عن العالم، وتؤنسنى بمناجاتك..."[2]

وفى وصيتة لأحد تلامذته يقول له: "صن قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملهما بإدامة شكره، فإن الفكرة فى ذاته، والخطرة فى صفاته، والنطق فى إثباته من الذنب العظيم."[3]

وكأنه ينظر إلى الحديث النبوى: "تفكروا فى خلق الله، ولاتفكروا فى ذاته فتهلكوا". وفى هذا نقد للصراع الفكرى فى عصره، حول الذات والصفات والمحكم والمتشابه القرآنى.

أما فى تراثه الشعرى فيرد من مشتقات اللفظ: "ظلمة، الظلم، مظلمة" فهو يقول فى الحب الإلهى:

فان جاءك الهجر فى ظلمة ∴ فسر فى مشاعل نور الصفا[4]

ويتجرد عشقه فى قوله:

شئ بقلبى، وفيه منك أسماء ∴ لا النور يدرى به، كلا، ولاالظلم[5]

وفى فلسفة الوجود الإلهى يقول:

تاه الخلائق فى عمياء مظلمة ∴ قصداً، ولم يعرفوا غير الإشارات[6]

٣- فى شخص الظلمات:

لعل فى الدلالات الصوفية والإشارات الحلاجية مايحملنى على القول بأن هذا الأثر تكمن فيه حيرة صاحبه الوجودية، وأصول نظريته فى المعرفة الإشراقية وأغلب الظن عندى أنه

---

(١) أخبار الديوان: ق٤؛ ص١٨.
(٢) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٢٤.
(٣) " . المصدر نفسه: ص٣٠.
(٤) الحلاج. الديوان: ق٣؛ ص١٨.
(٥) " . المصدر نفسه: ق٦٦؛ ص٥٤.
(٦) " . المصدر السابق: ق١٥؛ ص٢٥

يمثل الأصول الوجودية لنظرية المعرفة الإشراقية، وقد تطهر المخلوق من ظلمة طبيعته، فنى فيه شخص الظلمات وبقى بنور أنوار الحقيقة، متحليا متجليا.

وحين صنف الحلاج هذا الأثر استبصر مكنون الطبيعة الظلمية فى التصوير القرآنى، ونظر فى المناجاة اليونسية، وقد ذهب مغاضبا، **﴿فظن أن لن نقدر عليه، فنادى فى الظلمات...﴾** كما أدرك أصول النظرية النفسية "للشبح" فى التراث الفلسفى، خاصة عند الفارابى.[1]

وعرف المصادر الوجودية لمسخ الكائنات فى الفكر الشيعى، فهم يشيرون إلى أن "إبليس وذريته خلقوا من الظلمة والخطيئة".[2] كما يقولون بأن العالم الجسدى طبيعته ظلمائية.[3]

❁❁❁

٣- "كتاب" نور النور

أولا: الماهية النورية فى المعتقدات القديمة:

١- النور: من الرموز الجمالية فى التراث العقائدى القديم، فهو رمز لآلهة الخير والخصب والنماء، وبضده الظلمة مأوى أرواح الشر والعدمية. وإلى هذه العقيدة النورية وما تحمله من تراث روحى ترد عبادة الكواكب والنجوم.

٢- وفى "الكتاب المقدس" نرى من دلالات الرمز النورى:

ا- أن "الله نور، وأبو الأنوار، وساكن فى النور".

ب- و "المسيح نور العالم، ورضى الله نور".

جـ- و "كلمة الله نور، والشيطان يحاول أن يظهر كنور".

د- و "أضاءت هيئة المسيح بنور أمام تلاميذه: بطرس ويعقوب ويوحنا، وهم على الجبل".

هـ- و "شاول رأى نوراً أبرق من السماء" وهو فى طريقه إلى دمشق.[4]

فماهية النور فى التراث الروحى القديم تحمل رمزاً إلهياً وطبيعة تطهيرية.

---

(١) أوليرى. الفكر العربى ومكانه فى التاريخ: ص١٦٠.

(٢) الجعفى. الهفت الشريف: ص٦٢.

(٣) " . المصدر نفسه: ص٤٦-٤٨.

(٤) قاموس الكتاب المقدس: ص٩٨٤.

ثانيا: الطبيعة النورية فى الفلسفة الصوفية:

١- ماهية النور الأزلى: يشير الصوفية بالنور الحق إلى النور الإلهى فنور "الأنوار هو الحق تعالى سبحانه."[١] "واسم النور لغيره مجازى..."[٢] ومن الصور النورية فى التراث الصوفى: النور الإلهى، والنور النبوى، والنور القلبى.

٢- ومعرفة النور وأسراره عند الفلاسفة[٣] والصوفية[٤]، ترد إلى إشاراتهم التأويلية لحقيقة النور فى قوله تعالى **﴿الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة، فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى...﴾**[٥]

٣- ولابن سبعين مقولة فى تصوير الدلالات النورية عند الصوفية يقول فيها: "والصوفية تطلقه على الأحوال المكاشفة تارة، وعلى الأرواح أخرى، وعلى المواهب ثالثة، وعلى المشاهد رابعة، وعلى الاستغاثة خامسة. وفيه قال أبو طالب المكى: لا يرى إلا بنوره، ولا يشهد إلا بحضوره."[٦]

وهذا العالم النورى يتجوهر فى "مقام الكثيب. فهناك كان تجليه وانكشافه وهو ظهور نور الذات كما ظهر نور الصفات فى الجنة. والنون: مقام الوحدة المرموز إليها بالنقطة."[٧]

٤- والصوفى يستبطن الدلالات النورية فى التصوير القرآنى، فيه يعرف حقيقة المعرفة الإشراقية والشعشعة الجوانية لقلبية القلب الإيمانى.

وفى دعاء "السهروردى" إشارة إلى نور التوحيد، وهو يقول: "أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور..."[٨]

٥- ومن أعلام الصوفية أهل الرؤية النورية، الترمذى- حكيم القرن الثالث الهجرى- وله مقولات فى النور الإلهى، والنور القلبى.

يقول فى "نوادر الأصول" يصف علامات الأولياء":

---

(١) القاشانى. المصدر السابق: ص١٩٨.

(٢) الغزالى. مشكاة الأنوار: ص٤١.

(٣) ابن سينا. رسالة إثبات النبوة (تسع رسائل): ص١٢٥.

(٤) الرازى. لوامع البينات: ص٣٤٦-٣٤٨.

(٥) سورة النور. آية: ٣٥.

(٦) ابن سبعين. الرسالة النورية (الرسائل): ص١٨٦.

(٧) إسماعيل حقى. المصدر السابق: ص١٣.

(٨) السهروردى. هياكل النور: ص٤٥.

"الأولياء هم الذين عليهم سمات ظاهرة من الله تعالى: قد علاهم بهاء القربة، ونور الجلال، وهيبة الكبرياء، وأنس الوقار. فاذا نظر الناظر إليهم ذكر الله تعالى، لما رأى عليهم من آثار الملكوت.

والقلب معدن هذه الأشياء ومستقر النور... فإذا كان على القلب نور سلطان الوعد والوعيد، تأدى إلى الوجه ذلك النور. فإذا وقع بصرك عليه ذكرك التقوى، ووقع عليك منه مهابة الصلاح والعلم بأمور الله بعالى. ومتى كان على القلب نور سلطان الحق، ذكرك الصدق والحق ووقع عليك مهابة الحق والاستقامة.

وإذا كان نور سلطان الله تعالى وعظمته وجلاله، ذكرك عظمته وجلاله وسلطانه. وإذا كان على القلب نوره- وهو نور الأنوار بهتك رؤيته.[1] ذلك أن القلب "معدن نور الإيمان ونور القرآن "[2] وما النور الإلهى إلا "نور التوحيد".[3] ومن ثم فالنور القلبى "عبارة عن معرفة الله ".[4]

ثالثا- فلسفة التصوير النورى فى التراث الحلاجى

يحمل تراث الحلاج الأدبى صوراً ثلاثاً من فنون التصوير الفنى للطبيعة النورية هى: النور الإلهى، والنور المحمدى، والنور القلبى، وهو سر أسرار معرفته العشقية ودلالاتها الروحية والجمالية. وهذه الأشكال التعبيرية تمثل أصول النظرية النورية وفلسفتها فى التراث الحلاجى.

وحول هذه المعانى وما تكنه من دلالات رمزية يدور لفظ النور فى شعره[5] وفى آثاره النثرية.

١- النور الإلهى:

ومن شواهده قوله فى مناجاة ربانية: "أسألك بنور وجهك الذى أضاءت به قلوب العارفين، وأظلمت منه أرواح المتمردين..."[6]

ومن مقولاته فى أسرار التوحيد: "عين التوحيد مودعة فى السر، والسر مودع بين الخاطرين، والخاطران مودعان بين الفكرتين، والفكرة أسرع من لواحظ العيون. ثم أنشأ يقول:

لأ نوار نور النور فى الخلق أنوار ∴ وللسر فى سر المسرين أسرار[7]

(١) الحكيم الترمذى. ختم الأولياء (ملحق تاريخى): ص٤٥٧.
(٢) الحكيم الترمذى. بيان الفرق بين الصدر والقلب...: ص٥٨-٥٩.
(٣) الحكيم الترمذى. "كتاب" الرياضة: ص٤١.
(٤) الرازى. المصدر السابق: ص٣٤٨.
(٥) الحلاج. الديوان: ق٣، ١٢، ١٥، ٢٥، ٣٨، ٤١، ٦٢، ٦٦، ٧١
(٦) أخبار الحلاج. (المناجيات): ص٢٤.
(٧) اخبار الحلاج المصدر السابق: ص٥٢.

٢- النور المحمدى:

ومن إشاراته إلى طبيعة النور المحمدى وحقيقته قوله:

"سين ياسين وموسى هما لوح أنوار الحقيقة، وإلى الحق أقرب من ياومو."[١]

وفى "طاسين السراج "رؤية وجودية لنور الحقيقة المحمدية فـ "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى صاحب الكرم..."[٢]

٣- النور القلبى:

ومن نوادر الشعر الصوفى ودرره، قوله يصف القلب العرفانى:

طلعت شمس من أحب بليل ∴ فاستنارت فما لها من غروب.

إن شمس النهارتطلع بالليـ ∴ ـل وشمس القلوب ليس تغيب.

من أحب الحبيب طار إليه ∴ اشتياقاً إلى لقاء الحبيب.[٣]

رابعا- المصنفات الصوفية:

١- ابن سبعين. رسالة فى أنوار النبى.[٤]

الرسالة النورية.[٥]

٢- ابن عربى. "كتاب " مشكاة الأنوار فيما روى عن الله تعالى من الأخبار: فى علم الحقائق[٦]

"كتاب " النور.[٧]

٣- السهروردى. هياكل النور.

٤- الغزالى. مشكاة الأنوار.

---

(١) أخبار الحلاج المصدر السابق: ص٤٩.

(٢) الحلاج. الطواسين: ص١١.

(٣) الحلاج. الديوان: ق١٢، ص٢٣.

(٤) ابن سبعين. الرسائل: ص٢٠١.

(٥) ابن سبعين. المصدر السابق: ص١٥١-١٨٩.

(٦) ابن عربى. رسالة التصانيف: ص١٩٨.

(٧) ابن عربى. المصدر نفسه: ص٢٠٢.

(و) الإنسان الكامل.

"كتاب" خلق الإنسان والبيان.

أولا- فلسفة الخلق الإنسانى فى المذاهب الإسلامية:

١- من القضايا الوجودية فى التراث الإسلامى، التى رعاها مفكرو الإسلام وفلاسفته، قضية "الوجود الإنسانى" فى أسراره وعلله، وغائية خلقه، وهى بسملة منهجية يلج من بابها الفكر الإسلامى إلى "فلسفة الحرية".

وطبيعة الوجود فى تراثنا الفكرى تصدر بفطرتها عن ينبوع قرآنى، هو سندها ومصدرها وسر أسرار تجوهرها. فهى تحمل دلالات الخلق فى الفلسفة القرآنية، كما أنها تختار من المناهج الفكرية ما يتسق وجوهر الحقيقة القرآنية.

ومما يتصل بخلق الإنسان فى النظم القرآنى، قول البارئ تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** فعلة الخلق فى المنطق القرآنى تتراءى فى عبوديته تعالى، وقد تجرد العبد لمعبوده، وعرفه حق المعرفة، واعتصم بحبله، ما فارقه لعلة، وما نأى عن قربه لخطب أوخطييئة. فحياة المخلوق فى معرفة خالقه، وسعادة الإبداع فى صلته بمبدعه. وآية أخرى تحمل العبد على النظر إلى النعمة، وقد خلقه فسواه فعدله، وصوره فى أحسن صورة، وهى قوله تعالى: **﴿الرحمن. علم القرآن خلق الإنسان. علمه البيان﴾**

وقد أجمع المعتزلة على أن الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، لا ليضرهم، إلا أنهم اختلفوا حول علته وغائيته.[1]

٢- وفى التراث الشيعى الإسماعيلى إشارات إلى طبيعة الخلق البشرى وقد تجوهرت الطبيعة العاقلة فيه، وحملت فصوص الحكمة فى التراث العقائدى القديم، وعرفت فلسفة الصراع الباطنى بين الوجود والعدم فى سفر تكوينها فى مقولة الإمام المستور أحمد بن عبد الله صاحب الرسالة الجامعة ": " فى تركيب الجسد والبيان، بان الإنسان عالم صغير، وأن بنية هيكله تشبه ملكا فى تلك المدينة يسوسها سياسة مستقيمة، ويسير فيها سيرة عادلة، والغرض المطلوب منها والمعنى المقصود من جملتها هو: معرفة الإنسان جسده، وبنيته، وصورته المهيأة له، وإن انتصاب القامة أجل أشكال الحيوانات، وأحسن تقويم فى الخلقة، وأعلى درجة فى المرتبة، وإن بنية جسد الإنسان مختصرة من العالم الذى فى اللوح المحفوظ: وإنه الصراط الممدود بين الجنة والنار، وإنه الميزان القسط الذى وضعه الله سبحانه وتعالى بين خلقه، وإنه

---

(١) الأشعرى. مقالات الإسلاميين: جـ١، ص٢٩١-٢٩٢.

الكتاب الذىكتبه بيده وصنعته التى صنعها بنفسه، وكلمتـه التـى أبدعـها بذاتـه، وإن النفس الإنسانية هى خليفة الله فى أرضه، مدبرة لعاله، حاكم بين خلقه، سائس لبريته...فمن عرف نفسه حق معرفتها، أجاب النداء، وسمع الدعاء، وأقر لله بالوحدانيـة وأمكنـه الوصـول إليـه، والزلفى لديه فائزاً بنعيم الأبد، والدوام السرمد."[1]

ومن ثم فالجسد آلة النفس، وفى تطهيرها، سر الوصول والسعادة الأبدية والسرمدية.

٣- طبيعة الخلق والبيان فى التراث الصوفى:

أما ماهية البيان فى المنطق الصوفى، فهى تتسق وطبيعة نظريتهم فى الكشف الباطنى، وهم يتخذون لها دلائل قرآنية وأحاديث قدسية ونبوية.

ومن براهين الكشف الصوفى وصلته بفلسفة الخلق والوجود، هذا الحديـث القدسـى "كنـت كنزاً مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف."[2] ومـن ثـم كـان تأويلـهم للعبوديـة بالمعرفة.

وفى حديث آخر "أن الله خلق آدم وتجلى فيه ". وهذا يسفر عن حقيقة التجلـى ومصـادره الأولى فى التراث الصوفى.[3]

وبيدو ذلك جلياً فى مقولات أعلام المتصوفة، وحملة هذا النور الإشراقى، وقد غدت الطبيعة العاقلة عندهم لؤلؤة التجوهر الوجودى، وسر أسرار الإبداع الإلهى.

ومن أبرز هذه المقولات:

أ- المقولة الخرازية:

فى مقولة "لأبى سعيد الخراز "يودعها عـين مصنفاتـه "الكشـف والبيـان " وقـد مـيز بـين الخلق الروحانى والخلق الجسمانى، وفرق بين النبوة والولاية أن:

" الله تبارك وتعالى خلق الملائكة على مقامات معلومات، وكل ملك هـو مسـتقيم علـى مقـام المعاملة والعبادة، وهم يرفعون فى الدرجات. وخلق الأنبياء على مثالهم فى معاملـة قلوبـهم لأن نفوس الملائكة معصومة من كل آفـة. وخلـق الأوليـاء علـى مثـالهم بالمعرفـة لابالمعاملـة. وأرواح الأولياء معصومة من خاطر التشبيه. وشرف الملائكة باستقامة أنفسهم. وصفاوة الأنبيـاء بمعاملـة قلوبهم. وسر الأوليـاء بإشـارة أرواحـهم؛ لأن الملائكـة خطبـاء بألسـنتهم، والأنبيـاء مسـتقيمون

(١) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٢٢٥-٢٢٦.

(٢) أحمد السعيد سليمان. وحدة الوجود... (م كلية الآداب. جامعة القاهرة): مج٣٠، ص٣.

(٣) إسماعيل حقى: رسالة أسرار الحروف. المصدر نفسه ص١٢.

بقلوبهم والأولياء ناظرون بأرواحهم. وكلهم مشرفون على مقاماتهم ومستغرقون فى بر معروفهم، وكلهم أسراء فى حكم ربهم.

ألا ترى أن كل ملك من ملوك الدنيا له عمال أهل الولايات، والملك مدير لأسباب أهل ولايته عالم بمراد أهلها، وهو يقسم العطايا بينهم على قدر مقاماتهم ودرجاتهم. فخالق الخلق تعالى ذكره، مدبر فى اختلاف صور الخلق، قاسم لأرزاقهم على تفاوتها. فقسم أرزاق الملائكة، فجعل قسمة الملائكة منها: استقامة العبودية، وقسمة الأنبياء من الأرزاق على ثلاثة أوجه: على النفس والقلب والطبع، فقسمة النفس: جعل من المأكول والمشروب، وقسمة الطبع: من النساء والطيب، وقسمة القلب: من الكتاب والحكمة وإبلاغ الرسالة. وقسمة الأولياء منها على منازل تلك القسمة: "قسمة النفس. وقسمة الطبع، وقسمة القلب."[1]

ومن ثم فنظرية الخلق عند "أبى سعيد الخراز" تتصل بطبيعة الكشف والبيان الصوفى، وهى تدور حول الشجرة النورية، والمنازل الإشراقية، والطبقات الفيضية. فحقيقة النور الإلهى وصفائيته يسرى فى طبائع ثلاث من خلقه: الملائكة والأنبياء، ثم الأولياء.

ب- المقولة التسترية:

أما "سهل التسترى" فيقول فى تفسير سورة الرحمن: "علمه البيان: يعنى علمه الكلام الذى هو من نفس الروح، وفهم العقل، وفطنة القلب، وذهن الخلق، وعلم نفس الطبع. ألهم الله ذلك آدم عليه السلام."[2]

وهذه المقولة التسترية تأصيل لنظرية الكشف الصوفى، ومصادرها الأولى، فما الأسماء الكلية التى علمها الخالق خليفة خلقه آدم، إلا إلهام من نفس الروح، وفهم العقل، وفطنة القلب، وذهن الخلق، وعلم نفس الطبع.

ثانيا: فى التراث الحلاجى:

والاستقراء الدلالى لماهية "الخلق" و "البيان" فى مأثورات الحلاج الشعرية والنثرية، يكشف عن طبيعة المعجم الاصطلاحى فى تراثه الأدبى.

فمفهوم "الخلق" فى آثاره له طبيعته الوجودية الخاصة.[3] أما ماهية "البيان" فوشائج القربى الإشارية وصلة الرحم الرمزية تصلها بحقيقة الكشف الصوفى.[4] ومن ذلك قوله فى

---

(١) الخراز. الكشف والبيان (م. المجمع العلمى العراقى): مج١٥، ص١٨٨.

(٢) التسترى. تفسير القرآن العظيم: ص٩٦.

(٣) ا- أخبار الحلاج (المناجيات): ص٢١، ٢٢، ٤٧، ٨١.

ب- الحلاج. الديوان: ق٩، ٢٥، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٥٦، ٨١، ٨٤.

(٤) ا- أخبار الحلاج (المناجيات): ص١١.

ب- الحلاج. الديوان: ق٢٦، ٤٢، ٦٩، ٧١، ٧٥، ٧٨.

مناجاة النهاية: "تتجلى كما تشاء مثل تجليك في مشيئتك كأحسن صورة، والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان."[1]

وقوله في أسرار حقيقة كشفه وبيانه:

ياغافلاً لجهالة عن شأني ∴ هلا عرفت حقيقتي وبياني؟

إلى أن يبصر نور التجلي في قوله:

أبصرتني بمكان موسى قائما ∴ في النور فوق الطور حين تراني.[2]

ثالثا: الآثار التراثية:

١- ابن عربي.[3]

ا- "كتاب " الإنسان.

ب- " الإنسان الكامل والاسم الأعظم.

جـ- " المناظرة بين الإنسان والحيوان.

د- " الميزان في حقيقة الإنسان: من مصنفاته في علوم الحقائق.

٢- ابن كلاب القطان: من نابتة الحشوية.[4]

"كتاب " خلق الأفعال.

٣- الحسين النجار:[5] "كتاب " المخلوق.

٤- حفص الفرد:[6] "كتاب " في المخلوق على أبي الهذيل.

٥- العطوي: من الجبرة.[7] "كتاب " خلق الأفعال.

٦- الكوشاني: من المجبرة.[8] "كتاب " خلق الأفعال.

---

(١) أخبار الحلاج (المناجيات): ص١١.

(٢) الحلاج. الديوان: ق٧١، ص٥٧.

(٣) ابن عربي. رسالة التصانيف: ص١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥.

(٤) النديم. المصدر السابق: ص٢٣٠.

(٥) " . المصدر السابق: ص٢٢٩.

(٦) " . المصدر السابق: ص٢٣٠.

(٧) " . المصدر السابق: ن.ص.

(٨) " . المصدر السابق: ص٢٣١.

obeikandl.com

(ز) الحقيقة المحمدية.

١- "كتاب " سر العالم والمبعوث

أولا- النور المحمدى فى التراث الصوفى:

١- فى نظرية الوجود: مصادرها وفلسفتها:

تصدر النظرية الوجودية فى الفلسفة الصوفية عن مصادر قرآنية وفكرية، وتدور فى محاور ثلاثة: الوجود الإلهى، والوجود الكونى، والوجود الإنسانى. فهى تعرف لفلسفة الوجود طبائع ثلاث: الطبيعة الألهية، والطبيعة الكونية، والطبيعة العاقلة.

وعن طبيعة الوجود الأزلى يفيض النور المحمدى، وقد عرف ذات نورانيته فى سفر التكوين الأول.

فطبيعة الوجود المحمدى سابقة لماهية ناسوته فى النور الأزلى، وما نور النبوة، وطاسين سراجها إلا رمز للهداية والمعرفة، فقد عرف ذاته بنور الربوبية، وأدرك حقيقته فى قاب قوسين أو أدنى.

فأسرار نبوته تخرج الإنسان من ظلمة هيكله إلى سراج الحقيقة والمعرفة الأصلية، وفى بعثه رحمة للعالمين، وعن نوره انشقت الأنوار، وتلألأت الأكوان. وفى المعجم الصفاتى لدلالات النبوة فى التصوير القرآنى كشف لأنوار حقيقته.

أما مفهوم العالم فى الفكر الإسلامى فهو: "عبارة عن مخلوقات الله. ويقولون: ثمانية عشر ألف عالم، وخمسون ألف عالم. والفلاسفة يقولون: إنه عالمان، عالم علوى، وسفلى؛ وعلماء الأصول يقولون: كل ما هو موجود من العرش إلى الثرى: عالم.

وفى الجملة: العالم هو اجتماع المختلفات. وأهل الطريقة أيضا يقولون: عالم الأرواح، وعالم النفوس، ومرادهم غير مراد الفلاسفة لأن مرادهم اجتماع الأرواح والنفوس."[1]

٢- فى المقولات الصوفية:

وأطوار الخلق النورى عند "التسترى" ثلاثة: "محمد، وآدم، وذريته."[2] وأصول الأشياء ومصادر الخلق عنده أربعة نابعة من "نور العزة، ونار العزة، وروح العزة، وطين العزة."[3]

وفى مراتب الوجود الجيلية ينزل نور النبوة المحمدية فى المرتبة الثانية التى "هى أول التنزلات الذاتية المعبر عنها، بالتجلى الأول وبالأحدية، وبالوجود المطلق...

---

(١) الهجويرى. كشف المحجوب: جـ٢، ص٦٣٠.

(٢) الديلمى. عطف الألف المألوف: ص٣٣.

(٣) التسترى. المعارضة والرد: ص١٠٧.

وهذا التجلى الأحدى هو رابطة بين البطون والظهور، يعنى يصلح أن يكون أمراً ثالثاً بين البطون والظهور، كما نرى فى الخط الموهوم بين الظل والشمس: ولهذا يسميه المحققون بالبرزخية الكبرى.

فالأحدية برزخ بين البطون والظهور، وذلك هو عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية التى هى فلك الولاية المعبر عنها بمقام (قوسين أو أدنى وبالعلم المطلق، وبالشأن الصرف، وبالعشق المجرد عن نسبة العاشق والمعشوق...)"[1]

هذه الرؤية الجيلية لفلسفة الوجود النبوى وصدوره عن العلة الأولى للنور الأزلى، هى عين نظرية الوجود عند الصوفية، وغائية هذا الاستبصار الصوفى تتحق فى حقيقة الإنسان الكامل، الذى هو " عين الله، وعين العالم... المتحقق بحقيقة البرزخية الكبرى، لأن الله تعالى ينظر بنظره إلى العالم، فيرحم به الوجود، كما قال: لولاك لما خلقت الأفلاك. والإنسان المتحقق بالاسم البصير. لأن كل ما يبصر فى العالم من الأشياء فإنه يبصر بهذا الاسم."[2]

ثانيا: الوجود المحمدى فى التراث الحلاجى:

١- الوجود النبوى:

من المؤثرات الفكرية التى أثرت فى الشخصية الحلاجية، طبيعة المعاصرة لشيوخه وأعلام عصره، فهو يتأثر بسهل التسترى فى أنساق الوجود النبوى، وهذه الرؤية التسترية تفيض عنها قضية جوهرية فى التراث الصوفى تتمثل فى الصلة الروحية بين النبوة والولاية.

واذا كان النور المحمدى فى المنهج الحلاجى هو سر الأسرار، وحقيقة الحقائق، فقد أبرز طبيعة النبوة فى مقولته: "إن الأنبياء سلطوا على الأحوال فملكوها، فهم يتصرفون فيها، لا الأحوال تتصرف فيهم، وغيرهم سلطت عليهم الأحوال، فالأحواال تصرفهم لاهم يصرفون الأحوال."[3]

وكأنى به يفرق بين طبيعتى النبوة والولاية فى الأحوال، فى محاورة له.

٢- الوجود المحمدى:

صنف الحلاج سفرا فى "مدح النبى والمثل الأعلى" وأبدع فى النور المحمدى فناً من فنون شعره، ملك عليه ناصية أمره، عشق نوره، وحير فى محبته، حتى قال بقدمه وأزليته فيما

---

(١) الجيلى. مراتب الوجود: ص١٤.

(٢) القاشانى. اصطلاحات الصوفية: ص١٣٤.

(٣) أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة) ص٥٥-٥٦.

أبدعه فيض وجدانه وأسره طاسين سراجه، فـ"أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم.

همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم؛ لأنه كان قبل الأمم..."[1]

ومن ثم فقدم النور المحمدى وأزليته فى المنطق الحلاجى يرنو إلى تحقيق المنهج التكاملى فى النبوة المحمدية، فهو الأول فى النور والآخر بالنور، وهو الظاهر بنور القرآن، والباطن بحقيقة التوحيد، أول من عرف ربه، وآخر من عرف عند خلقه، رسالته للعالمين، أتم الله عليه نعمته، وأكمل به دين العابدين، ورضى الإسلام له دينا. فهو "الحق به وبه الحقيقة، هو الأول فى الوصلة، هو الآخر فى النبوة، والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة."[2]

ثالثا: من التراث الصوفى:

١- الجيلى، عبد الكريم.

ا- الإنسان الكامل.

ب- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود.

٢ - "كتاب" طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة النورية:

أولا: الطبيعة التراثية ومناهج الفكر الإسلامى:

١- المفهوم اللغوى:

أ- طاسين الأزل:

يتباين المفهوم التراثى فى طبيعته اللغوية والاصطلاحية الفكرية. فالمعاجم اللغوية لاتحمل للطبيعة الطاسينية أثراً إلا فى صورة واحدة من أطوار بنيتها فى "طيْس" لتدل بها على الكثرة العددية.[3] ومن ثم تغيب المدركات الظاهرة للبناء اللفظى وتستتر فى تقية رمزيتها فيما عرف بقضية "المتشابه القرآنى"، ومن أسراره البدايات الحرفية. وحين تفتقد الدلالات المعجمية، يعرج بنا المنطق اللغوى عند الصوفية إلى دلالاته الرمزية. فالحلاج اتخذ من الدلالات لصوفية

(١) الحلاج. الطواسين: ص١١.

(٢) الحلاج. الطواسين: ص١٣-١٤.

(٣) ابن أبى السرور. القول المقتضب: (مادة: طيس)؛ ص٦٥.

للبدايات الحرفية فى السور القرآنية منطقاً رمزياً لغائية فكرية وأدبية. ولذا ينظر للماهية الطاسينية بردها إلى طبيعة الاستهلال الحرفى فى النظم القرآنى، وهى من ألفاظ المعجم المحورى لنظرية الحروف الباطنية فى التراث الشيعى، والصوفى عامة[1]، وفى التراث الحلاجى خاصة. فهو يتخذ من دلالاتها الرمزية وقيمها العددية معراج وصل فى التراث الروحى. والمنطق الرمزى للنظرية الحرفية وأصولها الرياضية العددية تتمحور فى الفكر الشيعى لتفيض عنها نظرية وجودية، هى إكسير حقائقهم فى التوحيد والعقيدة الفكرية. "وذلك أن الواحد لايتوهم متوهم أن قبله شيئا من العدد تقدمه، إذ هو أول موجود فاض منه الجود وكان الموجود الذى لم يتقدمه وجود شئ الواحد. وفاض منه الثانى فهذا الذى هو بمنزلة واحد العدد هو الإبداع الأول، والأحد بإثبات الألف هو المبدع سبحانه. إذ كانت الألف متقدمة الحروف، وتثبت الألف فى الأحد مرتين بصورتين مختلفتين، فالأولى مفردة بذاتها، والثانية مخالفة لصورة الأولى، لأنها ألف منعطف بعضها على بعض، فالألف الأولى من الأحد هى الأحدية، والألف الثانية هى الواحدية، فواحديته فى أحديته ولاحد له يوصف به ولا يشار إليه إشارة أينية، فهو الأحد وأول مبدع أبدعه هو الواحد المنبعثة منه الآحاد، ومبدأ أصل ينبوع ينابيع الأزواج والأفراد".[2] ومن ثم يساوق الفكر الباطنى بين رياضية العدد وإيقاعية الحرف وطبيعته الوجودية فى الإبداع الفنى.

وفى التراث الفلسفى يصنف "ابن سينا" رسالته فى الحروف ليسفر عن حقيقتها ويبين عن طبيعتها.

أما البدايات الحرفية فى النظم القرآنى، فقد اختلف حولها أعلام المفسرين على مذهبين: أحدهما يراها من أسرار القرآن وجواهره، والآخر ينظر إليها من وجهة بيانية إعجازية لغوية.

وأما الأزلى عند الكندى فهو : "الذى لم يكن ليس، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره ".[3]

ب- ماهية الجوهر فى التراث الفلسفى:

والجوهر عند الفلاسفة تعرف ماهيته فى مقولة الكندى بأنه "القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض، لم تتغير ذاتيته، غير قابل للكون والفساد."[4] فالمقولة الكندية عن الجوهر، إنما

(١) التسترى. رسالة الحروف (من التراث الصوفى): جـ١؛ ص٣٧٢-٣٧٣.

(٢) أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص٢٠.

(٣) خالد الحديدى. فلسفة علم تصنيف الكتب: ص٥٢.

(٤) " . المصدر نفسه: ن.ص.

تصور المنطق الفلسفى فى الفكر الإسلامى، وقد جمع فأوعى فى إحاطته بدقائق القضية ورقائقها.

جـ- الشجرة الزيتونه النورية:

هذه شجرة قرآنية مباركة، ذكرها المفسرون عند تفسيرهم لآية النور فى قوله تعالى: ﴿**الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونه لاشرقية ولاغربية، يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار**﴾...[1]

٢- الطبيعة الفكرية فى التراث الإسلامى:

ومن ثم فمناهج الفكر الإسلامى تصدر عن طبيعة مذهبية، فريق يأخذ بظاهر النص وآخر يسبر أغوار جوانيته، واتجاه يلتزم لزوميات عقلية لاتفارقه، وآخر ينظر إلى العقل نظرا وجوديا، ويسمه بالقصور والعقم والتقيد.

فالثراء لفكرى االذى تعرفه الشخصية الإسلامية فى الحضارة العباسية يتسم بظاهرة "المذهبية" فالفكر الإسلامى فكر مذهبى، ولكل مذهب شيعته وأنصاره، ومنهجه وأصوله فى التقعيد والتنظير.

ثانياً: فى التراث الصوفى: الماهية والظواهر الروحية

١- المفهوم الصوفى:

(أ) "الطاء" فى الرمز الصوفى:

يذكر "القشيرى" فى تفسير الفاتحة الحرفية لسورة الشعراء " طسم " المقولات الصوفية فى تفسير "الطاء" و "السين " و "الميم " وهى فى قوله:

١- فعند قوم: الطاء: إشارة إلى طهارة عزه وتقدس علوه.

والسين: إشارة ودلالة على سناء جبروته.

والميم: دلالة على مجد جلاله فى آزاله.

٢- ويقال: الطاء: إشارة إلى شجرة طوبى.

والسين: إلى سدرة المنتهى.

والميم: إلى اسم محمد صلى الله عليه وسلم.

---

(١) سورة النور. آية: ٣٥.

أى ارتقى محمد ليلة الإسراء عن شهوده شجرة طوبى حتى بلغ سدرة المنتهى، فلم يساكن شيئاً من المخلوقات فى الدنيا والعقبى.

٣- ويقال: الطاء: طرب أرباب الوصلة على بساط القرب بوجدان كمال الروح.

والسين: سرور العارفين بما كوشفوا به من بقاء الأحدية باستقلالهم بوجوده.

والميم: إشارة إلى موافقتهم لله بترك التخير على الله، وحسن الرضا باختيار الحق لهم.

٤- ويقال: الطاء إشارة: إلى طيب قلوب الفقراء عند فقد الأسباب لكمال العيش بمعرفة وجود الرزاق بدل طيب قلوب العوام بوجود الأرفاق والأرزاق.

٥- ويقال: الطاء: إشارة إلى طهارة أسرار أهل التوحيد .

والسين: إشارة إلى سلامة قلوبهم عن مساكنة كل مخلوق.

والميم: إشارة إلى منة الحق عليهم بذلك ".[1]

فالصوفية يختلفون حول الإشارة الحرفية، ويأتلفون حول طبيعتها الرمزية، و اختلافهم الإشارى مرده إلى تغير أحوالهم، واختلاف مصادر ثقافتهم الأولى.

ب- ماهية الجوهر عند الصوفية:

والجوهر فى الاصطلاح الصوفى هو: "أصل الشىء القائم بنفسه "[2]

ومقولة "الهجويرى" عن ماهية الجوهر، إنما يستلهمها من المقولة الكندية، وهذا مما يشير إلى الأصول الفكرية والفلسفية لمصادر الشخصية الصوفية.

جـ- الشجرة الزيتونية النورية:

الإشارات الدلالية فى آية النور، تعرف طبيعة خاصة فى الاصطلاح الصوفى عند "ابن عربى" وتلامذته وهى:

"الزجاجة: هى القلب، والمصباح: هو الروح، والشجرة- التى تتقد منها الزجاجة المشبهة بالكوكب الدرى- هى: النفس

والمشكاة: هى البدَن "

---

(١) القشيرى. لطائف الإشارات: مج٥، ص٥-٦.

(٢) الهجويرى. المصدر السابق: جـ٢، ص٦٣٠.

و"الزيتونة: هى النفس المستعدة للاشتعال بنور القدس بقوة الفكر.

"والزيت: نور استعدادها الأصلى."[1]

٢- المقولات الصوفية وفلسفة التأويل الرمزى:

أ- "طس " عند القشيرى:

وفى فاتحة سورة "النمل " يقول القشيرى فى تأويل حرفى "الطاء" و "السين ":

١- "بطهارة قدسى، وسناء عزى، لأخيب أمل من أمل لطفى.

٢- بوجود برى تطيب قلوب أوليائى، وبشهود وجهى تغيب أسرار أصفيائى.

٣- طلب القاصدين مقابل بلطفى، وسعى العاملين مشكور عطفى".[2] وفى هذه المقولة يتكرر حرفا "الطاء" و "السين " تسع مرات "٩"، وهى إشارة إلى الذات المحمدية فى العطف الإلفى بين واحدية التوحيد ووجودية الدائرة، وقد صدرا عن النقطة الأصلية .

ب- "طس " عند إسماعيل حقى فى "أسرار الحروف ".

يقول "إسماعيل حقى البرسوى": "المقام المحمدى وهو الوسيلة، وشجرتا طوبى والسدرة المشار إليهما بـ"طس " محمديا المقام، وهما مقسم نعيم أهل الجنة، وهما فى الدنيا والاخرة مظهر اسم الرحمن، الذى هو مخرج كل المقاصد."[3]

٣- التصوير الطاسينى فى التراث الصوفى وفلسفته القرآنية:

لم يرد لفظ "طس " فى آيات الذكر الحكيم إلا مرة واحدة فى بداية "سورة النمل " وهو من المتشابه القرآنى، وقد كان للصوفية أدبهم الرمزى حوله، فقد تشير "الطاء" فى المقولة القشيرية إلى "شجرة طوبى: "والسين " إلى سدرة المنتهى، إلا أن الحلاج يصدر فى بنيته العنوانية سفره هذا عن مقولات صوفية تتواتر لديه، ويفقه كنه أسرارها من خلال "نظرية الحروف التدترية" التى تذهب إلى القول بغيب الحروف القرآنية وباطنيتها، وما خلا هذه الحروف فهى ظاهرة تحمل طبيعة الكون والوجود الظاهرى.[4]

---

(١) القاشانى. اصطلاحات الصوفية ص٥٥-٥٦.

(٢) القشيرى. المصدر السابق. مج٥، ص٤٣.

(٣) إسماعيل حقى. رسالة أسرار الحروف: المصدر السابق: مج٣٠، ص١٣.

(٤) التسترى. رسالة الحروف (من التراث الصوفى): جـ١، ص٣٧٢.

وهو يساوق بين النظرية التسترية والنظرية الشيعية في فلسفة الحروف الوجودية والتي يصور حقيقتها عهد "الإمام المستور" في قوله: "والعهد الذى نأخذه عليك هو العهد الذى أخذه الواحد. المنبعث من الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الوالد والولد، لا إله إلا هو ، على ثانيه المنبعث عنه المتكثر بالثلاثة المفردة، وكذلك حتى ينتهى إلى حد التسعة التي هي نهاية الآحاد."[1]

ونهاية الآحاد هى الإنسان الكامل، سر حقيقة الحقائق، وفيض النور الأحدى الأول، وخاتم النبوة الأعظم. ذلك أن "الطاء" تعادل فى منطقها الرياضى "التسعة" المشار إليها فى ثمرات الفكر الإسماعيلى وقطوف رياحينه الروحية. ومن ثم فالطاسين رمز للنور المحمدى وقد تجلى فى اسمين من أسمائه هما: طه، ويس. وحينئذ تكون الطاء: رمزا لـ"طه " و "السين " رمزاً لـ "يس ".

ومن دلائل ذلك مايروى فى الحديث "يس قلب القرآن."[2]، وما تحمله دلالات حديث آخر من "أنه لايبقى فى الجنة من القرآن إلا سورة "طه " و"يس ".[3] ويذهب الحكيم "الترمذى" إلى القول بأن "الطاء" رمز للرحمة.

فقلسفة الحروف فى نظرية المعرفة الصوفية تمثل جوهر اصطلاحهم الفكرى وروح مائية الرمز الصوفى فى الإبداع الفنى عندهم.

ثالثاً: فى التراث الحلاجى

١- ماهية الرؤيا الطاسينية:

يقول الحلاج: سين ياسين وموسى هما لوح أنوار الحقيقة، وإلى الحق أقرب من يا ومو."[4]

وفى مقولة أخرى له أن "الهياكل قائمة بياهوه، والأجسام متحركة بياسينه والهو والسين طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية."[5]

---

(١) أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص٢١.

(٢) أ- التسترى. المصدر السابق جـ١ ،ص٣٧٤.
ب- الغزالى. جواهر القرآن: ص٤٨.

(٣) الحكيم الترمذى. المسائل المكنونة: ص٩٩.

(٤) أخبار الحلاج (المناجيات): ص٤٩.

(٥) المصدر السابق: ص٢٦.

"فالهو " إشارة إلى الذات الإلهية، و "السين " إلى النـور المحمـدى فـى "يـس ". وهـذه الإشارة تحقق فلسفه الوحدانية فى العقيدة، وطريق التوحيد لايطلب إلا فى المنهاج المحمدى.

فكأنه يقول لمن فرق بين القرآن والسنة، القرآن نور الحق، واالسنة نور النبوة، فمـن طلـب التوحيد فى غيرهما ضل وهلك.

٢- من المقولات الحلاجية:

فى "طاسين السراج " يقول الحلاج: "طس. سراج من نور الغيب، بـدا وعـاد ... سمـاه الحق أمّياً لجمع همته، وحرمياً لعظم نعمته، ومكياً لتمكينه عند قربه.."[١]

ويقول عن قدم النور المحمدى: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظـهرت، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم..."[٢]

وعن المعرفة النبوية يقول: "العلوم كلها قطرة من بحـره، الحكـم كلـها غرفـة مـن نـهره، الأزمان كلها ساعة من دهره.."[٣]

فالحلاج يتخذ من الرمز القرآنى "طس " إشارة إلى سر أسرار النور المحمدى، فى الفيـض النبوى الأول، وإلى محكم التنزيل على قلبه.

ومن ثم فمصادر معرفته وقدس عرفانه لاتفارق النور النبوى، وفـى نـور الحقيقـة المحمديـة يعرف وجوده، ويأوى إلى مواجده فى الوجود الأسنى عند وارف الظل للسدرة وطوبى.

٣- الطواسين بين النشر والتحقيق العلمى:

"طاسين الأزل " مـن الثمـرات الباقيـة للمحنـة الحلاجيـة، تناقلـها الـرواة مـن تلامذتـه وصحبـه، كـابراً عـن كـابر، إلى أن عكـف علـى نشـرها محققـة المستشـرق الفرنسـى "لويـس ماسينيون " ، وقد ذهب جُلها فى أطوار غربتها، ولم يبق منها إلا شذرات من صحائفها تصور فلسفة النبوة فى منهجه ومذهبه.

ومن ثم كانت هذه النشرة الاستشراقية نشرة تجميعية، لكل ماعرف صلة النسب بصـاحب الرؤيا الطاسينية، فهو قد صنف أكثر من مصنف يحمل هذه البنية العنوانية، ليصور من خـلال أنساقها نظرية الرمز النبوى فى الأدب الصوفى.

(١) الحلاج. الطواسين: ص٩.
(٢) الحلاج. المصدر السابق: ص١١
(٣) الحلاج. المصدر السابق: ص١٣

٣- "كتاب" مدح النبى والمثل الأعلى.

أولا- فلسفة النبوة فى التراث الإسلامى والصوفى:

من القضايا الروحية التى شغلت الفكر الإسلامى فى تطوره الحضارى، "قضية النبوة المحمدية" فى سيرتها وأخبارها، ودلائل الإعجاز فيها، وإثبات حقيقتها بعلل عقلية وأخرى نقلية، فى عصر عرف المناظرات العقائدية والجدل الدينى، وذلك أن النبوة مصدر الوحى وسر التنزيل الإلهى، وهى عين الحقيقة ونبع الشريعة فى العقيدة الإسلامية.

ومن ثم ولج مفكرو الإسلام على اختلاف مناهجهم السلفية والكلامية والفلسفية والصوفية، دائرة التصنيف فى السيرة النبوية وأسرار الوحى وفلسفة الإعجاز فى التنزيل الإلهى.

أما فى الفكر الصوفى فالنور المحمدى هو عين حقيقة الوجود الأزلى، منه انشقت الأنوار الباطنة فى ذاته العلية بدورا، وتنزلت علوم الحقيقة عليه. فهو سر أسرار الفطرة الإلهية، وجوهر جواهرها، نبى الأنبياء، ورسول الرسالة الأولى، وروح البعث الحقى، وهو الفاتح للحقيقة، والخاتم للشريعة، رحمة الرحمة، وكنز كنوز الفيض الإلهى.

كشف لذاته ما حجب عن غيره، وأفيض عليه من أنهار التكوثر والفيض اللدنى فكان تكريمه فى معراجه، حين كشف له غيب الغيب، وعرف منزلته فى "قاب قوسين أو أدنى"، من حقيقة الحقيقة ونور النور.

فالصوفية يعرفون نور النبوة فى مرتبة الوجود الثانية، ويأخذون أسرار معارفهم وأقدس مقاماتهم وأشواق أحوالهم عنها، والصلاة على صاحب الرسالة "كالماء تقوى النفوس، وتذهب وهج الطباع. وسر ذلك فى السجود لآدم عند قولهم: **﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك.﴾**[1]

ومن ثم كانت المدائح النبوية من لزوميات الأدب الصوفى، ومن أرق فنونه الإبداعية وأشكاله الجمالية، فهى صادرة عن تجربة روحية تتمحور فى أغوار التصوير الفنى وتستبطن روح وجوده الجمالى.

ثانيا- التصوير الأزلى للنور المحمدى فى التراث الحلاجى:

والحلاج هو إمام القائلين بقدم النور المحمدى وأزليته، ويسطر أسرار مقولته هذه فى طاسين السراج "،[2] التى لا تفارق نظرية الإنسان الكامل. أو" المثل الأعلى.

---

(١) زروق. قواعد التصوف: ص٦٩.

(٢) الحلاج. الطواسين: ص٩-١٥.

وفى إشاراته يبدو تأثره بفلسفة الكلمة الأقنومية فى الفكر اللاهوتى، وحمله لرموز العقيدة الإسماعيلية التى كان يأوى إليها فى منهاجه العرفانى، وهى عقيدة فلسفية تساوق ما بين الرمز الدينى وباطنية الفكر الفلسفى.

ومن مقولاته فى تصوير النور المحمدى قوله: "طس " سراج من نور الغيب. بدا وعاد، وجاوز السراج وساد. قمر تجلى من بين الأقمار. برجه فى فلك الأسرار.

سماه الحق "أميا" لجمع همته. و "حرميا" لعظم نعمته و "مكيا" لتمكينه عند قربه ".[1]

ويصف طبيعته الوجودية النورية فى قوله: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت. وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم..."[2]

ثالثا- من التراث الصوفى:

١-الحكيم الترمذى. "كتاب " نوادر الأصول فى معرفة أخبار الرسول "أو" سلوة العارفين وبستان الموحدين."[3]

✿ ✿ ✿

خامسا: التراث الشعرى.

ديوان الحلاج:

أولا- المصادر التاريخية والنقدية:

١- روايته:

من المصادر الأولى للتراث الصوفى التى يرد فيها ذكر لديوان الحلاج وصفته "الرسالة القشيرية" وفيها أنه "مُجلدة حمراء مربعة صغيرة، فيها أشعار الحسين بن منصور..."[4] وهى من نوادر المكتبة السلمية وذخائرها، وأن صاحبها كان يعلق فرائد الشعر الحلاجى ودرره على جيد مصنفاته، فكأنها قلائد عقيان لها.

وهذا المأثور التاريخى يثبت أصالة الديوان الحلاجى، فى وجوده وجمعه وتدوينه.

---

(١) الحلاج. المصدر السابق: ص٩.

(٢) الحلاج. المصدر السابق: ص١١.

(٣) عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص٤٦١.

(٤) القشيرى. الرسالة: ص١٨٤.

٢- صنعته:

أما الصنعة الأدبية والنقدية للديوان، فلا نجد لصاحبها أثراً، فهو يحمل تقية مذهبه وروح عصره، ولكأنه صنعة جمعية لشيعته وتلامذته، أمعنوا النظر في اختيارهم النقدى، وأسروه بضاعة الخواص في نشره وروايته.

وطبقة الصفوة من الصوفية أعرف أهل العلم بطبيعة الوجدان الشاعرى وغائية حمله الجمالى، فما الشعر إلا "روح يطلقها الخيال من عقال الزمان فتردد آهة الخلق الأول ممزوجة بدموع الإمكان."[١]

ومن ثم تضيع مصادر الصنعة الأدبية والرواية النقدية لهذا لديوان، ليتفرد بذاته ويتوحد بأسرار روايته، ويخرج عن مألوف عصره في الإسناد والصناعة.

٣- الرؤية النقدية:

وقد نظر إلى الشعر الحلاجي نظرة عقائدية، خاصة فيما يتصل بالوحدة الوجودية وهذه الطائفة من أهل النظر النقدى تنتقى من شذرات شعره، مايطعن في عقيدة الرجل بعد صلبه.

ويعرف هذا الاتجاه العقائدى عند نفر من الفقهاء والمحدثين حتى ينتصر له "ابن عربى"، في تفسيره للغريب، وتأويله للمشكل من شعره.[٢]

واتجاه آخر في نقد شعر الحلاج، يمثله صاحب اللزوميات، وهو يقدح زنده في الرد على رسالة "ابن القارح"[٣] وللمعرى منهجه النقدى وطبيعته الإبداعية، وتتسم رؤيته النقدية للشعر الحلاجي بسمات لغوية وفنية، تأخذ أصولها عن منهج التنظير اللغوى والنقدى للمدرسة البصرية. فهو يتخذ من المنطق اللغوى حجته في أحكامه النقدية، ولايرى في منطق الخروج الحلاجي على المأثور اللغوى المقنن ضرباً من ضروب التطور والتجديد.

ولعل اختيار "ابن القارح" لمقطوعة بعينها في رسالته لأبى العلاء، يصور ما أثير حولها من جدل فكرى ونقدى في القن الخامس الهجرى، حتى يستفتى فيها صاحب الغفران.

وآخرا: الفنون الشعرية:

والشعر عند الصوفية كشف وجودى، وديوان وجدانى، تعتق فيه التجربة الروحية لتصفو من كدر هيكلها، وتطهر ذاتها بذاتها تطهيراً جوانياً فيبدو تجوهرها وتجردها في مرآة وجودية وماذاتها إلا لؤلؤة كونية.

---

(١) عبد الرحمن بدوى. الإنسانية والوجودية في الفكر العربى: ص١١٣.

(٢) ابن عربى. الرسائل (رساله الانتصار): جـ٢، ص١-١٩.

(٣) المعرى. رسالة الغفران: ص٤٥٥-٤٥٧.

ويمثل الديوان الحلاجى صلة الوصل بين المعرفة الفلسفية والطبيعة الوجدانية للإبداع الفنى فى الشعر العربى فى القرن الثالث الهجرى. ويدور المضمون الشعرى فى الديوان حول محورين:

١- المحور الوجدانى: ومن فنونه:

أ- العشق الإلهى. ب- المدائح النبوية. جـ- الشطحات الصوفية.

٢- المحور الفلسفى: ومن أنساقه المضمونية وأطره الإبداعية:

أ- فن الشعر الوجودى والكونى. ب- فن الشعر التعليمى وفلسفة الاصطلاح الصوفى.

ومن السمات الإبداعية للشعر الحلاجى:

الابتكارية ، والجوانية، والتكاملية، والإشراقية.

وهذه الدوائر الإبداعية تأوى إلى تجوهر النقطة الوجودية، لتحقيق فلسفة التطهير الفنى وطقوسه الجمالية.

obeikandl.com

(٢) التصانيف المنسوبة

أولاً: فى العلوم القديمة:

١- كتاب فى السحر.

٢- نور المقل.

ثانياً: فى علم الصنعة:

١- رسالة فى الإكسير.

٢- رسالة فى الصنعة.

ثالثاً: فى المعرفة الصوفية:

١- بستان المعرفة.

٢- وصية.

ومن المصنفات التى تنسب إلى الحلاج ويشك فى أصالة نسبتها إليه ثلاثة أصناف من التأليف فى نظرية المعرفة الإسلامية: أحدها: فى علم السحر، والثانى: فى علم الصنعة والكيمياء، والثالث: فى المعرفة الصوفية.

أولاً: فى المصنفات السحرية والروحانية:

وطبيعة المعرفة السحرية فى التراث العربى، ترد إلى مصادر قديمة فى الحضارات الشرقية واليونانية، وهى من علوم الأوائل التى نقلت إلى العربية فى العصر العباسى.[١] وللفلاسفة والصوفية مصنفات فيها.

وقد رحل الحلاج إلى الهند لتعلم السحر على يد شيوخه وسدنة أسراره.[٢] ومما ينسب إليه فى التصنيف السحرى:

١- "كتاب" فى السحر

أغفل ابن تيمية "فى جامع الرسائل" ذكر عنوانه، وأشار إلى وجوده فى عصره.[٣]

٢- "كتاب" نور المقل فى الأعمال الروحانية والدك والحيل

أورده "بروكلمان" وأنكر صلته بالحلاج، وهو لايزال مخطوطاً.[١]

---

(١) النديم. الفهرست: ٣٤٥.

(٢) ابن باكويه. البداية والنهاية (الأصول الأربعة): ص٤٢.

(٣) كامل الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص٧١.

obeikandl.com

ثانيا: مصنفاته فى علم الصنعة:

وماهية علم الصنعة فى التراث العربى تتمثل فى "صنعة الذهب والفضة من غير معادنها."[٢] وصلة هذا العلم بالعلوم الفلسفية لاانفصام لها، حتى أن "الرازى" يذهب إلى القول: بـ"أنه لايصح علم الفلسفة، ولايسمى الإنسان العالم فيلسوفا إلا أن يصح له علم الكيمياء، فيستغنى بذلك عن جميع الناس. ويكون جميعهم محتاجا إليه فى علمه وماله."[٣]

فلكأن "الرازى" يعكس صلة النسق الاقتصادى وبنيته النفعية بالنسق الفكرى وطبيعته الإبداعية من خلال علم الصنعة الذى يصف الشخصية الفلسفية.

وهذه المقولة تصور المنطق التعادلى لفلسفة الحرية من الوجهة الاجتماعية والفكرية، وتلك هى حقيقة الالتزام فى الشخصية الإبداعية والنقدية.

"والرازى" هذا تتلمذ على يد "جابر بن حيان" الشيعى الصوفى، وقد أخذ "ابن حيان" أسرار علومه الروحية والفلسفية عن الإمام "جعفر الصادق" صاحب نظرية التقية الشيعية، وحامل علوم "الجفرين" الأصغر والأكبر.

أما الحلاج فقد "تعرف على الطبيب العظيم "الرازى" وبدأ دراسة الفلسفة اليونانية، وكذلك - فيما يبدو- بعض مجالات العلوم الطبيعية على يد الرازى."[٤]

ومن ثم فالحلاج أخذ "علم الصنعة" عن فيلسوف أعلامها أبى بكر الرازى، ولعل مصنفه "الكبريت الأحمر" فى هذا العلم.

وصلة أعلام الصوفية بالعلوم الطبيعية تتراءى فيما صنفوه فيها، كذى النون المصرى وتلامذته. ولاشك أن الحكيم الصوفى، استغرق علوم حضارته، واستكنه أسرارها.

وحين قبض على الحلاج، وجد عند شيعته قوارير وغيرها، وهى لزوميات علم الصنعة، إلا أن المؤرخ السياسى يتخذ من أدوات الصنعة الحلاجية مطعنا لتجريحه، كما ينسب إليه التكسب من حيل شيعته وخداع أصحابه.[٥]

ومن هذه الآثار التى يظن أنها منحولة عليه:

١- رسالة فى الإكسير

٢- "رسالة" فى الصنعة

---

(١) بروكلمان. تاريخ الأدب العربى: جـ٤، ص٦٩.

(٢) النديم. المصدر السابق: ص٤١٧.

(٣) النديم. المصدر السابق: ن.ص.

(٤) سزكين. المصدر السابق: جـ٢، ص٤٦٠.

(٥) ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة): ص٨.

ثالثاً: مصنفاته فى المعرفة الصوفية:

ومن التراث الحلاجى فى المعرفة الصوفية، الذى يشك فى صحة نسبه إليه:

١- بستان المعرفة.

٢- وصيـــــــة.

هذه المصنفات يـتردد "سـزكين " و "بروكلمـان " فـى قبولهـا، وهـى مـن آثـاره الخطيـة الباقية؛ إلا أن الرجلين لم يذكرا أسباب شكهما وبواعثه، ولم ينقدا هـذه الآثـار نقـداً ظاهريـاً او باطنياً.

ومن ثم فالقضية يعروها الدليل والبرهان، لمن أمعن النظر إليها، واستبصر علة هـذا الحكـم النقدى.

فالتراث الفلسفى عامة، والصوفى خاصة، عرف التصنيف فى السحر والكيمياء، وهما مـن العلوم القديمة المستورة علـى غـير أهلـها مـن الصفـوة والخـواص ومـا الصوفـى فـى هـذ العصـر إلا حكيم متأله، خرج عن قيد الحدود إلى تحرر المطلق، وفـارق عدميـة الناسـوت عـن معرفـة واختيار إلى بقائية اللاهوت عن عشق وتوحد. فالصوفية صفوة الحكماء فى الفكر الإسلامى.

obeikandl.com

خاتمة

وبعد ... فقد كان من بواعث النظر في التراث الحلاجي، أن الرجل الذي شغل عصره واختلف في أمره اختلافاً بعيداً، حين نظر إليه من خلال المصنفات التاريخية والمذهبية. أصيبت الذات التاريخية لهذه الشخصية بانفصامية بين السيرة والفكر، وهذا الانشطار بين الإبداع ومبدعه يرد إليه جوهر العقم المنهجي فيما أثير حول الحلاج وتراثه من جدل ليرمى بالكفر والزندقة تارة ويحمل أسرار الولاية تارة أخرى.

ومن ثم كانت قضية التراث والشخصية من أبرز القضايا التي وقفت عندها، وقد نظرت إلى هذه الصلة بالتوثيق والبيان المضموني، وصاحبنا نشأ في عصر كان الأدب فيه ديوان فكره ومرآة وجدانه.

ثم عرجت إلى اللغة الصوفية وهي لغة محجوبة عن الأغيار لايعرفها إلا الأبرار، وأشرت إلى سماتها وخصائصها، ووقفت عند فلسفة البنية العنوانية، والشواهد الحلاجية. وأثر صاحبها في أعلام الصوفية من بعده.

وصنفت ديوانه تصنيفاً موضوعياً لبيان صلة الفنون الشعرية بالفنون النثرية في التعبير الفني عند الحلاج.

obeikandl.com

المصادر والمراجع

أولاً: البحوث العلمية

١- ماسينيون، ل.: مقام الثقافة العربية بالنسبة إلى المدنية العالمية/ لويس ماسينيون - القاهرة: المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، ٨. -٤ص،٢٦سم. (رسالة منسوخة بالآلة الكاتبة).

ثانياً: المطبوعات العربية والمعربة

(أ)

إبراهيم بسيونى: نشأة التصوف الإسلامى - القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. ٢٢٩ص، ٢٥سم.

ابن أبى الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد: "كتاب " سلوك المالك فى تدبير الممالك/ تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع، صححه محمد السمالوطى. القاهرة: جمعية المعارف المصرية، ١٨٦٩م. ١٥٢ص،٣ص،٣٠سم.

ابن أبى السرور، محمد: القول المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب/ تأليف محمد بن أبى السرور الصديق الشافعى، تحقيق السيد إبراهيم سالم، مراجعة وتقديم إبراهيم الإبيارى. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٢. ١٦٨ص، ٢٨سم. (تراثنا؛ -).

ابن الأثير، على بن محمد الشيبانى: الكامل فى التاريخ/ تأليف عز الدين أبى الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى بيروت: دار صادر،١٩٦٥-١٩٦٧. ١٣مج، مج١٣ ببلوجرافية،٢٦سم.

ابن الأهدل، الحسين بن عبد الرحمن: "كتاب " كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين وذكر الأئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربى وأتباعه المارقين تأليف الحسين بن عبد الرحمن الأهدل اليمنى، نشره أحمد بكير. تونس: الأتحاد العام التونسى للشغل،١٩٦٤. ٣٢٨ص،٢٦سم.

ابن باكويه، أبو عبد الله الشيرازى: بداية حال الحسين بن منصور الحلاج ونهايته= البداية والنهاية/ جمعه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن أحمد المعروف بابن باكويه الصوفى الشيرازى؛ نشره ماسينيون ضمن (الأصول الأربعة) باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. ن٣؛ ص٢٩-٤٧، ٢٩سم.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد الطنجى: رحلة ابن بطوطة/ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم.- بيروت: دار التراث، ١٩٦٨.- ٦٨٦ص؛ ٢٥سم.- (أدب الرحلات).

ابن تيميه، أبو العباس أحمد: "كتاب " الرد على المنطقيين/ لتقى الدين أبى العباس أحمد بن تيمية الحرانى، تقديم سليمان الندوى. بيروت: دار المعرفة، (- ١٩٧).- ٥٨٧ص، ٢٦سم.

ابن الجوزى، أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد بن على: تلبيس إبليس/ لأبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى، صححه وراجعه محمد منير الدمشقى. ط٢.- القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٦٨هـ = (م) .-٤١٤ص؛ ٢٦سم.-

المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم/ تأليف أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد بن على ابن الجوزى؛ جـ٥-١٠.- حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٨-١٩٣٩.-١٠جـ؛ ٢٦سم.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان/ لأبى العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان، حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨-١٩٧٢.-٨مج؛ ٢٤سم.

ابن زنجى، ... : ذكر أخبار الحلاج بعد حصوله فى يد حامد بن العباس وشرحها على التفصيل إلى حين مقتله = ذكر مقتل الحلاج/ لابن زنجى، نشره ماسينيون ضمن (الأصول الأربعة). باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. ن١، ص٣-١٤، ٢٩سم.-

ابن سبعين، أبو محمد عبد الحق: رسائل ابن سبعين/ لأبى محمد عبد الحق بن سبعين المرسى الأندلسى، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥.- ٣٧٤ص، ٢٨سم. (تراثنا، -).

ابن سيدة، على بن إسماعيل: المحكم والمحيط الأعظم فى اللغة/ تأليف على بن إسماعيل بن سيدة، تحقيق مصطفى السقا، حسين نصار، عبد الستار أحمد فراج، عائشة

عبد الرحمن.- القاهرة: معهد المخطوطات العربية، مكتبة البابى الحلبى،١٩٥٨. ٣جـ، ٣٠سم.-

ابن سينا، أبو على الحسين بن عبد الله: الرسالة العرشية: فى حقائق التوحيد وإثبات النبوة/ لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق وتقديم إبراهيم هلال. القاهرة: د.ن. ١٩٨٠.- ٤٤ص؛ ٢٦سم. (دراسات فى الإسلام؛ ٢).

تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات/ تأليف أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا. القاهرة: طبع على نفقة أمين هندية، ١٩٠٨.- ١٨٠ص، ٢٠سم.

ابن عربى، محى الدين محمد بن على الطائى الأندلسى: اصطلاحات الشيخ محى الدين العربى = اصطلاح الصوفية/ محى الدين ابن عربى، نشرة جوستاف فلوجل، (مذيلات به تعريفات الجرجانى). بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٦٩. ص٢٨٢-٢٩٨؛ ٢١سم.

الجلال والجمال/ لمحى الدين بن عربى. القاهرة: مكتبة العلوم العصرية، (١٩٢٠). ١٥ص، ١٠سم.

رسالة التصانيف= فهرست مؤلفات ابن عربى/ نشرة أبو العلا عفيفى.- مج٨؛ م كلية الآداب بالإسكندرية، ص١٩٣-٢٠٧.

ابن عربى، رسائل ابن عربى/لمحى الدين أبى عبد الله بن العربى الحاتمى. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨. ٢جـ/١مج، ٢٨سم.-

الفتوحات المكية/ تصحيح محمد قطة العدوى. القاهرة: دار الطباعة المصرية، (د.ت)، ط بالأوفست بيروت: دار صادر، (-١٩٦) ٤مج ٢٩سم .-

مجموع الرسائل الإلهية/ ... ابن عربى الحاتمى، عنى بتصحيحه محمد بدر الدين النعسانى. .-القاهرة: طبع على نفقة محمد إبراهيم أدهم، ١٣٢٥هـ.-٨٤ص، ٢٢سم.

ابن العماد الحنبلى، أبو الفلاح عبد الحى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب.- ط٢ "منقحة".- بيرروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.- ٨جـ، ١٤سم.

ابن مسكويه،...: "كتاب " تجارب الأمم/ لابن مسكويه.- القاهرة: ط فرج الله زكى الكردى، (-١٩٢) .- ٦مج، ٢٣سم.-

ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب/ لأبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصرى؛ تقديم أحمد فارس. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥-١٩٥٦.-١٥مج، ٢٩سم.

أبو تمام، حبيب بن أوس: ديوان أبى تمام بشرح الخطيب التبريزى/ تحقيق محمد عبده عزام.- ط٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. ٤مج؛٢٦سم.

أبو نعيم الأصبهانى، أحمد بن عبد الله: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء/ لأبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى. ط٢. بيروت دار الكتاب العربى، ١٩٦٧.-١٠جـ/٥مج؛ ٢٤سم.-

أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية.- بيروت دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣.- ٥٤٣ص، ٢٤سم.

أحمد أمين: ظهر الإسلام.- ط٤. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦. ٤جـ،٢٦سم.

أحمد بن عبد الله، الإمام المستور: الرسالة الجامعة: تاج رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا/ تأليف أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ، تحقيق مصطفى غالب.- بيروت: دار صادر، ١٩٧٤.- ٥٥١ص،٢٣سم.-

أخبار الحلاج: نشرها ماسينيون ضمن "الأصول الأربعة". باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤.- ن.٤،ص٥١-٨٦،٢٩سم.-.

أخبار الحلاج: أو" كتاب " مناجيات الحلاج: وهومن أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى البغدادى/نشرة ل. ماسينيون، ب.كراوس. باريس مكتبة لاروز،١٩٣٦.- ١٤١ص، ١١٢ص(بالفرنسية)؛ ٢٥سم.

أخبار الحلاج: والطواسين، ومجموعة من شعره/ تقديم عبد الحفيظ محمد مدنى. ط٢. القاهرة: مكتبة الجندى،١٩٧٠.- ١٤٨ص، ٢١سم.

إسماعيل حقي: رسالة أسرار الحروف/ لإسماعيل حقي البرسوى، تعريب أحمد السعيد سليمان. القاهرة: مجلة كلية الآداب، ١٩٦٨.- مج٣٠، ص١-٢٩.-

الأشعرى، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين/ تأليف أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى؛ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤. ٢جـ، ٢٦سم.

الآمدى، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى/ تحقيق السيد أحمد صقر، جـ١ - ط٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢.-ص٥٦٩، ٢٤سم.- (ذخائر العرب، ٢٥).-

اوليرى، ديلاسى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ/ تأليف ديلاسى أوليرى؛ ترجمة تمام حسان؛ مراجعة محمد مصطفى حلمى.- القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٠.- ٣٠١ص، ٢٠سم.

(ب)

البحترى، أبو عبادة: ديوان البحترى/ تحقيق حسن كامل الصيرفى. ط٢.- القاهرة دار المعارف، ١٩٧٢. ٥مج، ٢٨سم.

بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربى/ كارل بروكلمان، نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر، رمضان عبد التواب. جـ٤.- ط٢.- القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧.- ٣٣٨ص، ٢٤سم.

البغدادى، إسماعيل: هدية العارفين : أسماء المؤلفين وآثار المصنفين/ تأليف إسماعيل البغدادى.- استانبول: وكالة المعارف، ١٩٥١-١٩٥٥.- ٢مج، ٢٩سم.

البغدادى، الخطيب: تاريخ بغداد أو مدينة السلام لأبى بكر أحمد بن على ثابت البغدادى، تصحيح محمد حامد الفقى. القاهرة. مكتبة الخانجى، ١٩٣١. ١٢مج، ٢٤سم.

البغدادى، عبد القاهر: "كتاب " أصول الدين/ تأليف أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادى.- ط٢: مصورة عن طبعة مدرسة الإلهيات باستنبول.- بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠. ٣٤٣، ٢٤سم.

الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم/ لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى، تحقيق طه عبد الرؤف سعد.– ط. جديدة. القاهرة: مؤسسة الحلبى، (–١٩٧).– ٢٦٩ص، ٢٤سم.

البونى، أحمد بن على: شمس المعارف الكبرى ولطائف العوارف/ أحمد بن على البونى. القاهرة: مكتبة صبيح، (–١٩٧). ٤جـ/مج، ٢٤سم.

(ت)

التسترى، سهل: تفسير القرآن العظيم/ لسهل بن عبد الله التسترى. القاهرة: نشرة الغسانى، ١٩٠٨.–

رسالة الحروف/ لسهل التسترى؛ حققها محمد كمال جعفر مذيلا بها كتابه " من التراث الصوفى" ؛ جـ١.– القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤. ص٣٦٦–٣٧٥، ٢٥سم.

–المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوى فى الأحوال/ لسهل بن عبد الله التسترى تحقيق ونقد وتعليق محمد كمال جعفر. القاهرة: دار الإنسان ١٩٨٠.– ١٥٩ص، ٢٥سم. (من التراث الإسلامى).

التهانوى، محمد على: كشاف اصطلاحات الفنون/ تأليف محمد الفاروقى التهانوى؛ حققه لطفى عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين، راجعه أمين الخولى، ج١.– القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ١٩٦٣. ٣٨٦ص، ٣٠سم.–

التوحيدى، أبو حيان على بن محمد بن العباس: المقابسات/ لأبى حيان التوحيدى، تقديم وشرح وتحقيق حسن السندوبى.– القاهرة: د.ن، ١٩٢٩. ٣٩٩ص، ٢٨سم.–

(جـ)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبين/ تأليف أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط٤. القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٧٥. ٤جـ، ٢٤سم. (مكتبة الجاحظ؛ ٢).–

الجرجانى، الشريف: "كتاب " التعريفات/ لعلى بن محمد الشريف الجرجانى، تحقيق جوستاف فلوجل بيروت: مكتبة لبان ١٩٦٩. ٣٣٦ص ٢١سم.

الجعفى، المفضل بن عمر: "كتاب " الهفت الشريف: من فضائل مولانا جعفر الصادق/ رواية المفضل بن عمر الجعفى،تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٤.

جميل صليبا: المعجم الفلسفى. بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧١-١٩٧٣. ٢جـ؛ ٢٤سم.-

الجواليقى، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر: المعرب من الكلام الأعجمى على حروف المعجم/ لأبى منصور الجواليقى، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، تقديم عبد الوهاب عزام. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢. ٤٥٥ص، ٢٩سم.

الجيلى، عبد الكريم: مراتب الوجود وحقيقة كل موجود/ لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلى، تقديم بدوى طه علام. القاهرة: مكتبة الجندى، (١٩٧٠) ٤٧ص، ٢٠سم.

(ح)

حسن إبرهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى.-ط٨.- القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٣. ٣جـ، ٢٤سم.

النظم الإسلامية/ تأليف حسن إبراهيم حسن، على إبراهيم حسن. ط٤. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠. ٣٤٤ص، ٢٤سم.-

حسن محمد الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ومعانيها. الإسكندرية: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٥.-٣٣٦ص، ٢٥سم.

حسن حنفى: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٠. ٢١٩ص، ١٨سم.

الحكيم الترمذى، أبو عبد الله: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب/ لأبى عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى، تحقيق نقولا هير. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨.- ١١١ص، ٢١سم.

"كتاب " ختم الأولياء/ تـأليف أبـى عبـد الله محمـد بـن علـى بـن الحسـن الحكيـم الترمذى، تحقيق عثمان إسمـاعيل يحـى. بـيروت: معـهد الآداب الشـرقية، ١٩٦٥. ٥٨٦ص، ٢٨سم.-(بحوث ودراسات؛ ١٩).

"كتاب " الرياضة وأدب النفس/ لأبى عبد الله محمد بن علـى بـن الحسـن الحكيـم الترمذى، عنى بإخراجـه. ا.ج. آربـرى، علـى حسـن عبـد القـادر. القـاهرة: مكتبـة مصطفى البابى الحلبى، ١٩٤٧. ١٦٨ص، ٢٢سـم. (مكتبـة الآداب الصوفية،-).

المسائل المكنونة/ تأليف أبى عبد الله محمد بن على الترمذى الحكيم، تحقيـق محمـد إبراهيم الجيوشى.- القاهرة: دار التراث العربى، ١٩٨٠. ١٦٣ص، ٢٥سم.

الحلاج، الحسين بن منصور بـن محمـى البيضـاوى: ديـوان الحـلاج/ صنعـه وأصلحـه كـامل مصطفى الشيبى. بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٤. ١٢٠ص، ٢٥سم.- ايض.

"كتاب " الطواسين/ لأبى المغيث الحسين بـن منصـر الحـلاج البيضـاوى البغـدادى تحقيق. ل. ماسينيون. باريس: مكتبة بـول جوتـنر، ١٩١٣. (ط. بالأفسـت. بغـداد: مكتبة المثنى. (١٩٧٠) ٢٢٤ص، ٢٥سم.

الطواسين/ تقديم عبد الحفيظ محمد مدنى. ط٢، ضمن نشرة. القاهرة مكتبة الجندى، ١٩٧٠. ص ٨١-١١٢، ٢١سم.

(خ)

خالد الحديدى: فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسـفة العلـوم. القـاهرة: مكتبـة النهضـة المصرية، ١٩٦٩. ٢٥٢ص، ٢٨سم، ايض.-

الخراز، أبو سعيد أحمد بن عيسى: رسائل الخراز/ أبو سعيد الخراز، حققها قاسم السامرائى ونشرها فى. بغداد: مجلة المجمع العلمى العراقى، ١٩٦٧.- مج١٥، ص١٥٨-٢١٣.

الخوارزمى، أبو عبد الله الكاتب: مفـاتيح العلـوم/ لأبـى عبـد الله محمـد بـن أحمـد يوسـف الخوارزمى.- القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٢هـ. ١٥٤ص، ٢٤سم.

خير الدين الزركلى: الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجـال والنسـاء مـن العـرب والمسـتعربين والمستشرقين. ط٣. بيروت: ط بالأوفست، ١٩٦٩-١٩٧٠. ١١جـ، ٢٥سم؛ ايض.

(د)

دائرة المعارف الإسلامية: نقلها إلى العربية/ أحمد الشنتناوى، إبراهيم زكى خورشيد، عبدالحميد يونس، حافظ جلال، مج٨. القاهرة: وزارة المعارف، (-١٩٣) ص١٧-١٩، ٣٠سم.

الديلمى، أبو الحسن: "كتاب " عطف الألف المألوف على اللام المعطوف/ أبو الحسن على بن محمد الديلمى، حققه وقدم له. ج. فاديه. القاهرة: المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، ١٩٦٢. ١٣٩ص، ٢٥سم. (نصوص وترجمات، مج ٢٠).-

الذهبى، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان: العبر فى خبر من غبر/ للحافظ الذهبى، تحقيق صلاح الدين المنجد، فؤاد سيد. الكويت: دائرة المطبوعات والنشره، ١٩٦٠-١٩٦١. ٤جـ، ٢٤سم. (التراث العربى، ٤،٥،٧،١٠).-

(ر)

الرازى، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب: شرح أسماء الله الحسنى: وهو الكتاب المسمى "لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات " / للرازى، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٦. ٣٦٨ص، ٢٥سم. (من تراث الرازى؛ ١).

رؤف عبيد: مفصل الإنسان روح لاجسد/ رؤف عبيد، تقديم روح أحمد شوقى. ط٤ "مزيدة".- القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٥-١٩٧٦. ٣جـ، ٢٤سم.

(ز)

زروق، أبوالعباس: قواعد التصوف/ ألفه أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق، صححه ونقحه محمد زهرى النجار. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨. ١٤٠ص، ٢٤سم.

زكى مبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٣٨.- ٢جـ، ٢٤سم.

زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي. ط٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢. ٣٨٦ص، ٢٠سم.

(س)

السراج الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي: اللمع/ لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠. ٦٤٦ص، ٢٤سم. (لجنة نشر التراث الصوفي؛٣).-

سزكين، فؤاد: تاريخ التراث العربي/ فؤاد سزكين. نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، فهمي أبو الفضل، جـ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨. ٥٢٠ص، ٢٩سم.

السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين: تاريخ الصوفية/ للسلمي، نشر ماسينيون منه "الترجمة الحلاجية" في كتابه "الأصول الأربعة". باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤.- ن٢، ص١٧-٢٥، ٢٩سم.

طبقات الصوفية/ لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريبة. القاهرة جماعة الأزهر للنشر والتأليف، ١٩٥٣. ٥٧١ص، ٢٥سم.

السهروردي، أبو حفص عمر بن محمد: عوارف المعارف/ للسهروردي، صححه وراجع أصوله محمود غانم غيث. القاهرة مكتبة القاهرة، ١٩٧٣. ٤٩٥ص، ٢٥سم.

السهروردي، شهاب الدين أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك المقتول: هياكل النور/ للسهروردي الإشراقي، قدم له وحقق نصوصه مع تعليقات محمد علي أبوريان. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٧. ، ١٢٧ص. ٢١سم. (السلسة الإشراقية؛ ١).-

السويدي، عبد الرحمن بن عبد الله: شرح الصلوات المشيشية: ذيل كشف الحجب المسبلة/ عبد الرحمن بن عبد الله السويدي البغدادي. القاهرة: ط سويدي زاده يوسف، (-١٩).- ص٨٣-١٢٤، ١٩سم.-

كشف الحجب المسبلة: شرح التحفة المرسلة/ عبد الرحمن بن عبد الله السويدي.- القاهرة: ط. سويدي زاده يوسف، (-١٩).- ١٢٥ص؛ ١٩سم.-

السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء/ لجلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٥. ٨٧٠ص، ٢٦سم.

(ش)

الشبلى، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن عبد الله: آكام المرجان فى أحكام الجان = غرائب وعجائب الجن كما يصورها القرآن والسنة/ لبدر الدين بن عبد الله الشبلى، تحقيق وتعليق إبراهيم محمد الجمل. القاهرة مكتبة القرآن، ١٩٨٣. ٣٠٠ص، ٢٥سم (اخترت لك من التراث؛ -).-

الشعرانى، عبد الوهاب: الطبقات الكبرى أو "لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار/ عبد الوهاب الشعرانى. القاهرة: مكتبة صبيح،[-١٩٧]. - ٢جـ/١مج، ٢٨سم.

الشهرستانى، أبو الفتح: الملل والنحل/ تأليف أبى الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبى، ١٩٦٨. ٣جـ/ مج، ٢٦سم.

شوقى ضيف: العصر العباسى الثانى. ط٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧. ٦٥٧، ٢٥سم. (تاريخ الأدب العربى، ٤).-

طه عبد الباقى سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامى. ط٢. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٩. ٢٣٤ص،٢٥سم.

(ع)

عبد الجبار، القاضى أبو الحسن: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل/ إملاء القاضى أبى الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمدانى، تحقيق محمود الخضير، محمود قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور إشراف طه حسين، جـ١٥. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥. ٤١٢ص، ٢٨سم.

عبد الحكيم حسان: التصوف فى الشعر العربى: نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجرى. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤. ٤١٣ص، ٢٤سم.

عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ١٩٤١. ١٢٠ص، ٢٤سم. (دراسات إسلامية، ٤).

تاريخ التصوف الإسلامى: من البداية حتى نهاية القرن الثانى. ط٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨. ٢٨٠ص، ٢٥سم.

شخصيات قلقة فى الإسلام. ط٣ "مزيدة".- الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨. ١٨٩ص، ٢٥سم. (دراسات إسلامية، ٣).-

شطحات الصوفية: أبو يزيد البسطامى. جـ١.- ط٣.- الكويت: وكالة المطبوعات ١٩٧٨. ٢٣١ص، ٢٥سم. (دراسات إسلامية، ٩).

عبد المحسن الحسينى: المعرفة عند الحكيم الترمذى.- القاهرة: دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، (-١٩٦).- ٤٦٦ص، ٢٥سم.

عبد الوهاب أبو النور: التصنيف الببليوجرافى لعلوم الدين الإسلامى: دراسة فى منهج إعداد نظم التصنيف مع تطبيقه فى إعداد نظام تصنيف للدين الإسلامى. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٣. ٦١٤ص، ٢٤سم.-

عثمان أمين: الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤. ٣٤٢ص، ٢٥سم.-

العطار، فريد الدين: منطق الطير/ لفريد الدين العطار النيسابورى، ترجمة وتعليق بديع محمد جمعة، مراجعة وتقديم عبد النعيم محمد حسنين. القاهرة: دار الرائد العربى، ١٩٧٥.- ٣٣٤، ٢٥سم.

على بن أبى طالب: "كتاب" الجفر الجامع والنور اللامع/ المنسوب لعلى بن أبى طالب. القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧١.- ٣٥ص، ٢٤سم.

على الزبيدى: فى الأدب العباسى. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٥٩. ١٨٣ص، ٢٠سم.-

على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم: بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام. ط٣. القاهرة مطبعة مصر، ١٩٢٥. ١٠٣ص، ٢٣سم.

عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين: تراجم مصنفى الكتب العربية. دمشق: المكتبة العربية، ١٩٥٧-١٩٦١. ١٥جـ/ ٨مج، ٢٥سم.

(غ)

الغزالى، أبو حامد. التبر المسبوك فى نصيحة الملوك/ لأبى حامد الغزالى، عربه عن الفارسية أحد تلامذته. - القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨. ١٣٨ص، ٢٤سم.-

جواهر القرآن/ أبو حامد الغزالى. ط٣. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨. ١٧٣ص ٢٥سم.

مشكاة الأنوار/ أبو حامد الغزالى؛ حققها وقدم لها أبو العلا عفيفى. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤. ٩٥ص، ٢٨سم. (المكتبة العربية: التراث،-).-

المنقذ من الضلال/ حققه عبد الحليم محمود- ضمن كتاب "قضية التصوف " القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١. ص٣٢٥-٤٠٠، ٢٠سم.-

(ف)

فاروق عمر: الخلافة العباسية فى عصر الفوضى العسكرية ٢٤٧/٣٣٤هـ ٨٦١/٩٤٦م: دراسة تاريخية لبوادر التسلط العسكرى على الخلافة العباسية. ط٢ "مزيده ومنقحة".- بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٧.- ٢٧١ص، ٢٤سم.

(ق)

القارى، على بن سلطان الهروى: شرح نخبة الفكر فى مصطلحات أهل الأثر فى أصول الحديث/ على بن سلطان محمد الهروى القارى. استانبول: مطبعة أخوت ١٣٢٧هـ. ٢٦٩ص ٢٤سم.

القاشانى، كمال الدين: إصطلاحات الصوفية/ لكمال الدين عبد الرازق القاشانى، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١. ١٠٧ص، ٢٨سم.

قاموس الكتاب المقدس: تأليف نخبة من ذوى الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة تحريره/ بطرس عبد الملك، جون الكساندر طمسن، إبراهيم مطر. ط٢، بيروت: مجمع الكنائس فى الشرق الأدنى، ١٩٧١. ١١٣٠ص، ٢٨سم.

القرطبى، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى الجامع لأحكام القرآن/ لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى، تحقيق أحمد عبد العليم البردونى، أبى إسحاق إبراهيم أطفيش، مصطفى السقا. ط٣. القاهرة: دار الكاتب العربى، ١٩٦٧. ٢٠جـ/ ١٠مج ٢٦سم. (المكتبة العربية: التراث؛ ١٦: الدين؛ ١).-

القرطبى، عريب: صلة تاريخ الطبرى/ لعريب بن سعد القرطبى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ذيول تاريخ الطبرى). القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧. ص٩-١٨٤، ٢٦سم. (ذخائر العرب، ٣٠).-

القزويني، زكريا بن محمد بن محمود: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات/ زكريا القزويني، قدم له وحققه فاروق سعد. ط٣. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨. ٥٢٦ص، ٢٣سم، ايض.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية في علم التصوف/ لأبي القاسم عبد الكريم هوزان القشيري.- القاهرة: مكتبة صبيح، ١٩٧٢. ٣٢٨ص، ٢٤سم.

لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم/ للقشيري، تحقيق إبراهيم بسيوني، تصدير حسن عباس زكي- القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١. ٦مج، ٢٨سم. (تراثنا،-).

(ك)

كامل مصطفى الشيبي: شرح ديوان الحلاج. بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٤. ٤٧٥ص، ٢٤سم، إيض.

الصلة بين التصوف والتشيع. ط٢ " مراجعة ومزيدة". القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. ٦٣٧ص، ٢٥سم.

الكتاب المقدس: "أي" كتب العهد القديم والعهد الجديد/ ترجمة عن اللغات الأصلية وهي العبرانية والكلدانية، واليونانية. بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٨٨٠.- ١١٦٦ص، ٣٩٨ص، ٢٨سم.

الكلاباذي، أبو بكر محمد: التعرف لمذهب أهل التصوف/ تأليف أبي بكر محمد الكلاباذي، تحقيق محمود أمين النواوي. ط٢، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٠. ١٩٩ص، ٢٤سم.

(م)

ماسينيون، ل: الأصول الأربعة/ ألف بينها لويس ماسينيون. باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. ٨٦ص (بالعربية)، ٣٧(بالفرنسية)، ٢٩سم.

محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية/ تحقيق زينب الخضري. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٨٣.-

المنحنى الشخصى.../ ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن (شخصيات قلقة فى الإسلام).-

محمد أبوزهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربى، (١٩٨٠).

محمد جلال شرف: التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد. الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢. ٣٢٣ص، ٢٣سم.

الحلاج الثائر الروحى فى الإسلام.- الإسكندرية:- ، ١٩٧٠.-

دراسات فى التصوف الإسلامى: شخصيات ومذاهب. -الإسكندرية: دار الفكر الجامعى، ١٩٨٣. ٥١٦ص، ٢٦سم.

سيكلوجية الحياة الروحية فى المسيحية والإسلام/ تاليف محمد جلال شرف، عبد الرحمن محمد عيسوى. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٢. ٣٧٥ص، ٢٣سم.

محمد كرد على: الإسلام والحضارة العربية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤-١٩٣٦. ٢جـ، ٢٦سم.

محمد كمال جعفر: تراث التسترى الصوفى، جـ٢. القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٦.

من التراث الصوفى لسهل بن عبد الله التسترى: دراسة وتحقيق، جـ١. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤.

محمد فؤاد عبد الباقى: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٥. ٧٨٢ص، ٢٨سم.

محمد على رزق الخفاجى: علم الفصاحة العربية. ط٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية. ط٦. القاهرة: دار التراث، ١٩٧٦. ٣٩٨ص، ٢٤سم.

محمود أبو الفيض المنوفى: التمكين فى شرح منازل السائرين. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١. ٣٧٥ص، ٢٥سم.

محمود قاسم: دراسات فى الفلسفة الإسلامية. ط٤"مزيدة" القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢.- ٣٥٠ص، ٢٥سم. (المكتبة الفلسفية).-

(ن)

نجيب العقيقى: المستشرقون. ط٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١. ٣جـ، ٢٤سم.

النديم، محمد بن أبى يعقوب: الفهرست/ للنديم، تحقيق رضا ـ تجدد. طهران: د.ن.، ١٩٧١.- ٤٢٥ص، ٢٩سم.

(هـ)

الهجويرى: كشف المحجوب/ ترجمة إسعاد قنديل. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٥.- ٢جـ، ٢٦سم.

(ى)

ياقوت الحموى، أبو عبد الله بن عبد الله الرومى: معجم الأدباء/ لياقوت الحموى، نشرة فريده رفاعى. القاهرة: دار المأمون، ١٩٣٠. ٢٠جـ، ٢٤سم. (سلسلة الموسوعات العربية).-

مطبوعات بلغات أخرى:

أ- بالفرنسية:

Massignon, L.

La passion de Hallaj martyr mystique de l'islam

Par louis Massignon. 3ed. paris: Gallimard; 1974.

4 Tomes; 20 cm. (Bibliotheque des Idees)

ثالثاً: الدوريات العربية:

إبراهيم أحمد العدوى: نظام الشفرة فى المكاتبات العربية فى العصور الوسطى/ م. كلية الآداب القاهرة، ديسمبر ١٩٥٠. مج١٢، جـ٢، ص١٠١-١٠٩.

أبو العلا عفيفي: رسالة التصانيف نشرها بعنوان: فهرست مؤلفات ابن عربى. م. كلية الآداب الإسكندرية، ١٩٥٤. مج٨، ص١٩٣-٢٠٧.

من أين استقى محى الدين بن العربى فلسفتة التصوفيـة؟.م. كليـة الآداب، القـاهرة: مايو ١٩٣٣. مج١، ع١، ص٣-٤٥.

أحمد السعيد سليمان: وحدة الوجود وبعض الأفكار الباطنية فـى الكتـب التركيـة مع تعريـب "رسالة الحروف" لإسماعيل حقى. . كلية الآداب - القاهرة، مايو ديسـمبر ١٩٦٨. مج ٣٠، جـ١، ٢،ص١-٢٩.

أدونيس، أحمد سعيد: الشاعر وثلاثـة مواقـف بـإزاء الحريـة، م. الأدب الإفريقـى الآسـيوى. مج١، ع٢،٣،ص١١٩.

عبد الحميد إبراهيم: جريمة قتل بين إليوت وعبد الصبور. م. فصول، مج٣، ع٤، ص١٩٧.

عبد الوهاب البياتى: عذاب الحلاج: قصيدة شـعرية.م. الأدب الإفريقـى الآسـيوى. القـاهرة: ١٩٦٩. مج١، ع٥، ص٩٢-٩٣.

فؤاد حسنين على: العدد فى اللغة العربية. م. كلية الآداب- القاهرة، ١٩٥٠. مج١٢، جـــ٢، ص١٧٥-١٩٧.

قاسم السامرائى: رسائل الخراز.م المجمع العلمى العراقى، مج١٥،ص١٥٨-٢١١.

كامل الشيبى: التقية أصولها وتطورهـا،م. كليـة الآداب - الإسـكندرية.- مـج ١٦، ص٢٤٣-٢٥٩.-

محمد غلاب: الحلاج.م. الأزهر، ع٣١، ٨٤١-٨٤٨.

محمـود قاسـم: الحـلاج والقرامطـة وماسـينيون.ح. دار العلـوم - القـاهرة، ١٩٧٠ -١٩٧١ . ص١-٢٤.

دوريات بلغات أخرى:

بالأردية:

محمـد إكـرام جغتـائى: حـلاج: حيـات، تصـانيف، ومـآخذ. لاهـور.م. سـويرا، مـج٥٠، ع٢،ص١٠٥-١٥٢.-

ثانيا: الظواهر الفنية

(١) فن الشعر فى التراث الحلاجى

أ: التصنيف الشكلى:

صنف الديوان فى صنعة الشيبى فى صنفين: أحدهما تحقق من نسبة المأثور الشعرى فيه إلى الحلاج وأسماه "الديوان"،[١] وقد أقام بنيته على تسع وثمانين قصيدة ومقطوعة، وبلغ عدد أبياته ثلاثمائة وستة وستين بيتا. أما الصنف الآخر فقد شك فى نسبه التاريخى إلى صاحبه، ورد جله إلى مظانه الشعرية ووضعه تحت عنوان "أشعار نسبت إلى الحلاج"[٢]، ويحتوى على خمسين قصيدة ومقطوعة، وعدد أبياته مائة وتسعون وأربعة.

ب: الوصف الاستقرائى:

(١) القصائد الشعرية

م	رقم القصيدة	عدد الآبيات	موسيقى الشعر: البحر	موسيقى الشعر: القافية	الفنون الشعرية
١	٢٧	٧	السريع	خاطرى	العشق الإلهى
٢	٦٨	٧	المجتث	المتمنى	" "
٣	٥	٨	البسيط	إبداء	" "
٤	٤١	٩	الوافر	رمس	الشعر الفلسفى: فى الاصطلاح الصوفى.
٥	٦٩	٩	البسيط	برهان	الشعر الفلسفى فى الوجود الإلهى
٦	١٧	١٠	مخلع البسيط	أنت	العشق الإلهى
٧	٤٤	١٠	البسيط	غشاشا	العشق الإلهى
٨	٦٥	١٠	مخلع البسيط	وهم	العشق الإلهى
٩	١١	١٣	البسيط	تجاريب	الشعر الفلسفى فى المعرفة الصوفية
١٠	٧	١٩	البسيط	معنائى	العشق الإلهى
١١	١٤	٢٠	مجزوء الرمل	حياتى	العشق الإلهى

(١) الحلاج. الديوان: ص١٥-٦٤.

(٢) " . المصدر نفسه: ص٦٥-٩٤.