مذهب الحلاج

بقلم المستشرق الأستاذ ماسينيون
نقله الى العربية شعبان برکات

قام الاستاذ لويس ماسينيون ، بالاضافة الى دراسته القيمة عن الحلاج ، بنشر ديوانه المسمى بـ «الطواسين» وتحقيقه . وقد قدم له بمقدمة مختصرة عن عقيدة الحلاج ومذهبه الكلامي . وقد رأينا ان نعرب هذه المقدمة آملين ان يكون فيها الخير لدارسي التصوف الاسلامي .

يبدو من الضروري ، كي نقدر كتاب « الطواسين » حق قدره ، ان نذكر هنا باختصار المميزات الاصيلة لعقيدة الحلاج ومذهبه الكلامي ، إذ انه يجب ان لا ننسى ان الحلاج من بين « المتكلمين » الذين يذكرهم صاحب « الفهرست » .

(١) نظرية الوحي والالهام
(٢) » الـ «هوهو» (لاهوت وناسوت : حلول الروح)
(٣) » « الطول والعرض » (صيهور وديهور)
(٤) » « الامر » و « الارادة » (المشيئة)
(٥) مذهب المتكلمين الحلاجيين

١ – نظرية الوحي والالهام

قام المذهب السني منذ امد طويل على الاعتقاد بانه لا مجال للقول « باتصال مباشر دائم » بين الله والانسان . حتى أن الانبياء انفسهم لم تتعد مهمتهم تلقي النصوص القانونية المحددة التي تتضمن المحافظة على « ميثاق » بين الله والناس . وان هذا الميثاق « المكتوب » هو كل صلة لهم بالله .

ولم يتلق محمد نفسه هذه الامانة عن طريق مباشر بل تلقاها بواسطة مَلَك . وهكذا يبقى الله في منأى عن الناس .

بيد ان الصوفية في عهد الحلاج لم يكن هذا شأنهم . لأن مدرستهم ، وقد اصطبغت السنة اليهو نصرانية ، راحت تحاول ، عن طريق الصلاة ، الاتصال المباشر بالله . يروى أن جعفراً الصادق (مات سنة ١٤٥ هـ = ٧٦٢ م) قال : « ما زلت اردد الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته تعالى » . حتى ان السالمية كانت تعتقد ان على المؤمن ان يعتقد ان الله يختصه بهذه الآيات وانه يتحدث اليه .

وهذا مما اثار الكيلاني بعد قرن من الزمان فقال : « ان الاعتقاد بان الله هو الذي يتحدث بلسان المرتل واننا نسمع الله حين نسمع القرآن ان هو الا اعتقاد بالحلول » . وقد حدا هذا بالمدارس الصوفية إلى التستر وراء الصفات والقول بانهم لا يتصلون في ذلك بالله بل باحدى صفاته التي تصفها الآيات القرآنية ، وان الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل .

ولم يكن الصوفية بعد ، في عصر الحلاج ، قد ادركوا مدى النزاع القائم بين طريقتهم في الصلاة وطريقة اهل السنة لانهم كانوا يعتقدون ان الصلاة تصل النفس اتصالا مباشراً بالله . وبهذا نستطيع ان نتبين اهمية « السماع » في ذلك الوقت ومقدار ما كان يعتريهم من نشوة لدى سماعهم إما للقرآن واخبار الانبياء واما للشعر الصوفي والتراتيل المنغمة التي كانوا ينظمونها ، اذ كانوا يرون في كل ذلك نوعاً من الوحي وقسماً من « التجلي » الالهي في كل شيء حي ناطق .

سأل عمر المكي الحلاج ، ذات يوم في المدينة ، عما ينظم . فاجاب : « هو شبيه للقرآن » . ولم يكن ذلك سخرية منه وكفراً بل هو تعبير عن انه ينظم في حالة من الوجد تشبه الحالة التي كان عليها محمد لدى سماعه للوحي . ولهذا فقد كتب ابو عثمان المغربي (مات سنة ٣٧٣ هـ = ٩٨٣ م) يقول : « المكونات كلها يسبحون الله باختلاف اللغات ، ولكن لا يسمع تسبيحها ولا تفقه عنها ذلك إلا العلماء الربانيون الذين فتحت اسماع قلوبهم » كما كتب ايضاً : « من صدق مع الله في احواله فهم عن كل شيء . وفهم عن كل شيء ، فيكون له في اصوات الطيور وصرير الأبواب علما بعلمه وبيانا بتبيينه » . لأن حروف القرآن ونصه لم تكن « معجزة اعجازاً ابدياً » كما سيرى فيها التصوف الاسلامي الحرفي في عهد ابن عربي . بل هم كانوا يرون ان احرف القرآن مخلوقة وان القرآن كنص عربي مسطور مخلوق ايضاً . فكانوا يستعيدون في حالة الوجد هذا العنصر الالهي الذي يمتاز به « القرآن الابدي »

ولم يعبر احد عن هذا الشعور كما عبر الحلاج .

وكتاب « الطواسين » ينم عن الاعتقاد بوجود « وعي

للحق » فوق الوعي الفردي . ذلك الوعي الذي يجعلنا ـ بين حين وآخر ـ نقول : « انا » عوضاً عن « هو » كما فعل محمد وأبليس .

٢ ـ نظرية الـ « هو هو » (اللاهوت والناسوت)

لم يكن الحلاج يعتقد ـ رغم ايمانه بفكرة تعالي الله ـ ان هذه الفكرة في منأى عن الانسان . وهذا مما حدا به لأن يستخلص ، من السنة اليهونصرانية القديمة الموجودة في القرآن والتي تقول بان الله خلق الانسان على « صورته » ، مذهبا في الخلق يماثل عقيدة « التأليه » . لأنه يدعو الانسان الى مماثلة الله عن طريق التقوى ، فيجد في ذاته حقيقة « صورة الله » تلك الصورة التي طبعها الله فيه . ولدينا كثير من النصوص الحلاجية التي لا تدع مجالاً للشك بهذا الصدد : والحلاج يقول : « كان الله قبل علمه بالخلق يتحدث الى نفسه في وحدته حديثاً حميماً وهو يتأمل روعة ماهيته وتأمله لذاته في بساطة هو الحب والحب في ماهيته هو ماهية الماهية » وهو فوق كل تشكل باشكال الصفات . وهكذا يحب الله ذاته في انفراده . يحمد ذاته ويتجلى في الحب .

وعن هذا التجلي الأول للحب في المطلق الألهي ظهرت صفاته واسماؤه . ولقد اراد الله حينئذ « بواسطة ماهيته وفي ماهيته » ان يتأمل ذاته في حبه لذاته في انفراده وان يتحدث الى هذه الذات . ولهذا فقد تأمل في الازل واخرج من العدم صورة لذاته فيها كل صفاته وكل اسمائه الا وهي صورة : آدم .

ولقد جعل نظره الالهي من هذا الشخص صورة له على مدى الدهر . فحيا هذه الصورة وصلى عليها ثم اختارها .

ولما كان الله يتجلى بهذه الصورة فقد اصبح هذا الشخص المخلوق : «هو هو .» ولقد اودع الحلاج هذه النظرية في ابياته المشهورة :

سبحان من اظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقهُ ... كلحظة الحاجب بالحاجب

ويشير البيت الاول الى المشهد الذي دعا فيه الله الملائكة الى الاعتراف بان آدم : هو هو . بينما الابيات التالية تطبق نظرية الشاهد الآني على المسيح . واما الابيات في مجموعها فهي محاولة من الحلاج لأدخال فكرة مستقاة من اللاهوت المسيحي والسرياني في الاسلام العربي .

وهذه الفكرة هي فكرة وجود طبيعتين في الله ألا وهما : اللاهوت والناسوت . وهذان اللفظان المسيحيان يدلان على طبيعتي المسيح ـ « الكلمة المجسدة » ـ ألا وهما : طبيعته الالهية الخالدة وطبيعته الانسانية التي ظهر فيها في التجسد .

ويعتقد الحلاج ـ وتتبعه السالمية في اعتقاده هذا ـ ان الله سيظهر في « ناسوته » ـ اي في شكله الانساني ـ في اليوم الاخير ليحكم بين الناس . وتبدو هذه الفكرة من اصل مسيحي كالحديث القريب الذي ورد عن الغزالي حول تضحية الموت في يوم الحساب على صورة جدي .

ويرى الحلاج ان « الناسوت » يعبر عن الطبيعة الانسانية في الروح والجسد او كما يقول : « في العرض والطول » . وناسوت الله هو : « هو هو » باجمعه .

وكذلك فان الطبيعة الالهية لا تستطيع الاتحاد بالمركب الانساني إلا عن طريق الحلول ، كحلول الروح الانساني في الجسد الانساني . وهو نوع من التجسد يطبعه الله فيه .

وهذا مما يحمل الحلاج على تسمية « الطبيعة الالهية » في هذا الاتصال باسم الروح .

ولا نستطيع ان نجعل، في هذه النصوص ، لكلمة «الروح» هنا معناها العادي الا وهو « الروح الانساني » او « الروح الملائكي » ولا معنى العقل بالقوة عند ابي سعيد الحزاز الذي كان يرى في كلمة « الروح » مرادفاً لكلمة «العقل» في ترجمات مؤلفات الافلوطينية .

وليست الروح الناطقة عند الحلاج هي العقل بالقوة بل هي «العقل الفعال» وهي عبارة عن « شخص إلهي » يتحدث اليه . وما مؤلفات الحلاج الشعرية سوى احاديث متواصلة لروحه مع هذا الروح الالهي حول حبهما المشترك . وليس هناك من متصوف في هذا العصر اكثر « عشرة » مع الله ، يتصل في حديثه معه «انا وانت» و « نحن » دون اية اشارة لرموز الحب الجنسي . إذ ليس هناك من شعر صوفي اشد حرارة واكثر بعداً عن المادة من شعر الحلاج .

وهاك بعض مقاطع من مؤلفاته عن الحب المشترك بين هذين الروحين وعن حلول الروح الالهي في الروح الانساني الموازيين لاتحاد « اللاهوت » و « الناسوت » .

من الخفيف :

انت بين الشغاف والقلب تجري ... مثل جري الدموع من اجفان
وتحلُّ الضميرَ جوف فؤادي ... كحلول الارواح في الابدان
ليس من ساكن تحرك الا انت ... حركته وخفيَّ المكان
يا هلالاً بدا لأربع عشر ... لثمانٍ واربعٍ واثنتان

من الرمل :

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته وإذا ابصرته ابصرتنا

•

علم النبوة مصباح من النور معاني الوحي في مشكاة مأمور
فالله ينفخ الروح في جلدي لخاطر وينفخ اسرافيل في الصور
وإذا تجلى لروحي ان يكلمني رأيت في غيبتي موسى على الطور

•

مُزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني فاذا انت انا في كل حال

•

من الطويل

دخلت بناسوتي لديك على الخلق
و «لولاك» لاهوت «خرجت من الصدق»

فما هو هذا « الروح » الالهي الذي يقوم مقام الشخص الثاني في هذه الاحاديث ؟

اتخذت مشكلة « الحلولية » عند الحلاج طابعين :

فلقد رأى فيها البعض تأثيراً مسيحياً بينما رأى الآخرون ايماناً بازلية الروح على شكل ما كوحدة عددية للعقل الانساني

وهذه الفكرة إما ان تكون مستقاة من الفلسفة اليونانية وإما ان تكون مستقاة من الفلسفة الهندية . وهي على كل حال مهدمة لوحدة الله حسب رأي القرآن . وهذا ما يراه البيروني في قوله : « ان بعض الصوفية يؤمنون بوجود روحين : الأول مخلوق والثاني غير مخلوق عند المتصوف وقد بلغ مرتبة الحكمة والى مثل ذلك اشارات الصوفية في العارف إذا وصل الى مقام المعرفة فانهم يزعمون انه يحصل له روحان : قديمة لا يجري عليها تغير واختلاف ، بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، واخرى بشرية للتغير والتكوين » .

ثم احتدمت « مسألة الروح » عند الحلاج خلال القرن الرابع للهجرة في محاولات المزج بين المتيافيزيقية اليونانية عن « العقل » والتصوف التجريبي عن « الروح » .

ونجد صدى لذلك عند السلمي الذي يحدثنا بان استاذه النصراباذي (توفي سنة ٣٧٢ هـ = ٩٨٢ م) وهو من تلاميذ الحلاج قد دافع عن الحلاج فيقول : « سمعت ابراهيم بن محمد النصراباذي وعوتب في شيء حُكي عنه ، يعني عن الحلاج ، في الروح فقال عن عاتبه : « ان كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج » .

ويبدو من الصعب رد « الروح » الحلاجي الى الادراك والقدرة على الفهم او « العقل بالقوة » حسب النظرية اليونانية القديمة المضافة لارسطو عند المعز لاسكندر الافرودوي . تلك النظرية التي استنتج منها ابن رشد بعد ابن سينا قوله بانه ليس هناك سوى عقل واحد هو العقل بالقوة عند جميع الناس ، وان الارواح تخلد فيه دون أي خلود شخصي ، وانها تخلد في ازلية وحدة الوجود المثالية .

اما « الروح » عند الحلاج فهو «العقل الفعال» ، ذلك الشيء الذي يشعل المعرفة في النفس عن طريق صورة روحية تلتهب فيها . كما يقول :

« تنتشي لهيباً بين تلك السرائر » . هذا الاشعال هو الوعي لأن حالة الوعي هي اولى مراتب الوجد « مواجيد حق أوجد الحق كلها » حيث نلقى « الحقيقة » وهي ليست بالحقيقة العقلية بل هي « الله » . هذه الحقيقة القائمة ليست حقيقة اي شيء .

يتحدث الحلاج عن هذا « الحق » في الابيات التالية ويرى فيها ابن خفيف (٣٧١ هـ = ٩٨٢ م) انها تمثل مذهب الحلاج في الاتحاد الالهي :

من الخفيف :

وحدني واحدي توحيد صدق ما اليه من المسالك طرقْ
هو الحق والحق للحق حق ولابس ملبسَ الحقائق حق
وقد تجلت طوالع الزهرات يتشعشعن من لوامع برق

ولقد كانت عقيدة الحلاج في « اللاهوت » و « الناسوت » شديدة الصلة باصولها المسيحية مما حال دون استمرارها في التصوف الاسلامي . ولم يقل بها من دون تلاميذه الاولين سوى « السالمية » لأن نظريتهم التي ينقدها الكيلاني تقول بان الله سيظهر في يوم الحساب في صورة آدمية محمدية لتحكم بين الناس . وهي تشبه قول الحلاج ان « الاحكام محكمة بناسوتيته » وان « الهياكل قائمة على ذرة بلاهوتيته » .

ثم اذا بهاتين الكلمتين تختفيان لقرنين من الزمان من المصطلح الصوفي بينما نرى المعجبين بالحلاج يحاولون تفسير مؤلفاته بشكل مرضي لينجو من عقوبة تحريم التفسير « الحلولي » لعقيدته .

ولا تظهر كل من كلمة « اللاهوت » و « الناسوت » إلا في مطلع القرن الثالث عشر في مؤلفات ابن الفارض (٦٣٢ هـ = ١٢٣٤ م) وعند ابن عربي (٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م) وقد تطورتا

تطوراً كبيراً :

قال ابن الفارض :

من الطويل :

ولم أله باللاهوت عن حكم مظهري ولم انس بالناسوت مظهر حكمتي

اي انه يكفيني ان ابدل من وجهة نظري كي أراني في لاهوتيتي (إلها) وفي ناسوتيتي (انسانا) او كما يقول : (فلو بسطتْ جسمي رأت كل جوهرٍ به كلُ قلب فيه كلُ محبة)

وهكذا فان (الطبيعة الالهية) و (الطبيعة الانسانية) ليستا هنا سوى وجهين خالدين لحقيقة واحدة مطلقة . لان الفكرتين قد تماثلتا عند الصوفية المتأخرين بحل وجه التعارض بينهما . ولم نعد - كما هو الحال عند الحلاج - امام « هذا الارتفاع في المستوى الاولى الذي تنشأ عنه الطاقة ويسيل منه هذا المجرى بين الخالق « الحق » وصورته « هوهو » بل نحن هنا امام طرفين جامدين متماثلين لا يمكن تبديلهما .

ويرى ابن عربي ان الانسان « ضروري » لله كضرورة (الله) للانسان ، لان كلا منهما يشهد للآخر . وما علينا إلا ان نرجع لنقد ابن عربي لنظرية (انا الحق) عند الحلاج لنرى امثلة ذلك .

«فاللاهوت» يصبح عند ابن عربي المظهر الدائم الازلي الروحي في الكل الكبير ، بينما «الناسوت» هو مظهره المتغير المتنقل المتوالد المادي . وهكذا نرى مدرسة ابن عربي تعدل من بعض جمل الحلاج . فحيثما كتب عند تعبيره انه صار (هوهو) كقوله : (هوية لك في ناسوتي) تقول مدرسة ابن عربي مصححة : (في لاهوتي) عوضاً عن (في ناسوتي) .

وكذلك اسم (هوهو) ، فقد استعيض عنه شيئاً فشيئاً بتأثير افكار اجنبية حول (العالم الكبير) والانسان « كعالم صغير » باسم : (الانسان الكامل) اي الانسان القديم عند المانوية و (آدم القدمون) في القبالة .

والانسان الكامل هو نموذج للانسانية العليا . ونرى هذه الكلمة لأول مرة في القرن الثالث عشر عند ابن عربي وعند سعد الدين الحموي ثم تصبح متواترة (كلاسيكية) بعد نشر كتاب عبد الكريم الجيلي (٨٢٦ = ١٤٢٣ م) وقد اتخذها عنواناً لكتابه .

وهكذا فان موضوع كتاب (طاسين السراج) هو محمد (كانسان كامل) .

٣ - نظرية « الطول » و « العرض » (الصيهور والديهور)

يعتقد الحلاج ان لادراكنا مرفوعين (dimensions) ألا وهما : الامتداد والفهم . وان لمستوى تصوره للعالم مرفوعين ايضاً . لأن مبدأ التعارض ليس سوى تبين العقل لضرورة (Dichotomies) .

ويضيف الحلاج ان هذه الاثنينية في الادراك تقابلها اثنينية العالم في الواقع ، فهو منفصل الى روحي وعالم مادي . وكذلك الاثنينية في الاخلاق : الفرض الديني والسنن العملية .

وتنتمي نظرية الحلاج - كما يقول ابن عربي - في (الصهيور) و (الديهور) الى اثنينية العالم المخلوق .

وعنوان الكتاب الذي يعرض فيه الحلاج نظريته هو (كتاب الصيهور في نقض الديهور) . وهو ولا شك يرمي لنقض المذهب الهليني عن خلود العالم .

وانه لمن العجب ان يقوم فيلسوف متصوف فيقول في اواسط القرن الرابع الهجري باثنينية العالم (روحي ومادي) تلك الاثنينية التي لا صلة لها البتة بالاسلام الأول .

وهل لنا ان نفترض - كما يقول ابن عربي في مدحه الرائع للحلاج - ان نظرية « الطول والعرض » ليست سوى النظرية اليونانية حول الاثنينية الظاهرة **لعالم الامر** ، (اي عالم الغيب او عالم الارواح) **وعالم الخلق** (اي عالم الشهادة او عالم الاجسام) وقد اصطبغت بالصبغة الاسلامية على يد مترجمي كتب الافلاطونيين المحدثين .

وهل هذان العالمان سوى مظهرين لمذهب وحدة الوجود الرئيسي ؟ هل يحتوي «الطول» عند الحلاج في « العالم الروحي» على العقل الالهي و«الروح غير المخلوق كما يحتوي في نفس الوقت على الارواح المخلوقة ؟

لا يشك ابن عربي في ذلك ، وهو من انصار وحدة الوجود حين يقول : « [ومن ذلك] سر الناقلة والقرض في تعلق العلم بالطول والعرض ، من كان علته عيسى فلا يوثى ، فانه الخالق المحيي والمخلوق الذي يحيي ، « عرض » العالم في طبيعته ، و « طوله » في روحه وشريعته ، وهذا النور من « الصيهور والديهور » المنسوب الى الحسين بن المنصور ، لم أر متحداً اوثق وفتق ويربه نطق ، و « اقسم بالشفق والليل وما وسق ، والقمر اذا اتسق » ، وركب « طبقاً على طبق » ، مثله فانه نور في عنق ، منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ، ولذلك

كان يقول « باللاهوت والناسوت » وان هو ممن يقول « العين واحدة » ويحيل الصفة الزائدة ، واين فاران من الطور واين النار من النور ، « العرض » محدود و « الطول » ظل ممدود ، والقرض والنقل شاهد ومشهود . »

وفي الحقيقة فان الحسين بن منصور الذي يرى فيه هنا ابن عربي احد اصحاب مذهب وحدة الوجود يختلف كثيراً عن الحلاج الذي تعرفه من مؤلفاته الصحيحة .

وابن عربي هنا ، كعادته ، قد عبر حسب تفكيره عن النظرية التي قام بتحليلها .

٤ – نظرية الامر والارادة (المشيئة)

يعتمد الحلاج هنا على التجربة الصوفية المباشرة لحل مشكلة الصلة بين اللطف الالهي (Providence) والقضاء والقدر (Prédestination) ، تلك المشكلة التي ترجع الى النزاع بين « الخير » الذي يأمرنا الله به (الامر) وبين الشر الذي يتنبأ بوقوعه (الارادة) .

ويرضى الحلاج بهذا النزاع بدلاً من ان يخفيه . فهو يعلم ان لا حيلة للعلم بالوصول الى الماهية الالهية بل ان « الحب » هو الطريق اليها .

إذ ليست المعرفة الفكرية للقضاء الالهي هي التي تقربنا من الله بل انما هو خضوع القلب للامر الالهي في كل لحظة . لان « الامر » غير مخلوق بينما الارادة مخلوقة . وهكذا يضع الحلاج حداً لنقاش متكلمي عصره حول هاتين الكلمتين : « الامر عين الجمع والارادة عين العلم » . فكل قلب إذن يشغله السعي وراء الجزاء عن حرمة الامر ان هو إلا مرتزق وليس بخادم حق لله . وهذا مما حدا بالكيلاني في القرن التالي الى محاربة هذه التفرقة بين فكرتين هما صفتان متماثلتان لله .

وقد ثبت السالمية هذه التفرقة ونعتها مستشهدة على ذلك بموضوع « طاسين الأزل » . فلقد كان امر الله في دعوته ابليس لأن يسجد لآدم امراً شكلياً ، ولم تكن تلك ارادته . وإلا لسجد ابليس لأن كل ما يريده الله واقع . ويعتقد الكيلاني في اختصاره لهذه العقيدة ان الله (في امره وارادته) لا يريد من عبيده سوى الخير والطاعة . اما المعصية والشر فقد « ارادهما بهم لا منهم » فهو يريد ان يعصوا ولكن لا يريد المعصية من جانبهم .

ويرد الكيلاني على هذه العقيدة مستشهداً بآيات من القرآن (س ٢ آ ٢٥٤ ؛ ٥ ، ٤٥ ؛ ٦ ، ١١٢) مؤكداً ان الله يريد المعصية . ويخرج ابن سالم بنتائج مهمة من هذه العقيدة إذ يقول بان النزاع بين « الامر » و « الارادة » يحدث عنه « الابتلا » مصدر « البلا » . فالله « يأمر » بفعل شيء و « يريد » ان يحدث ضده . يأمر بالطاعة ثم يجعلها مستحيلة بارادته . ولقد فهم الحلاج هذا تماماً ، حين قال : « القاه في اليم مكتوفاً وقال له : « اياك اياك ان تبتل بالماء » . فمعرفة كل من الخير والشر الذي قدر علينا ارتكابه (الارادة) مُرة لأنها لا تعفينا قط من فعل الخير عن طيبة خاطر (الامر) . وما حكمة الحكيم الاليمة إلا في امتلاكه لهاتين الحقيقتين البديهيتين المتعارضتين .

فامر الله شكلي وهو يحبه رغم انه يعلم ان الله اراده ان يعصيه . ذلك هو موضوع البلاء الذي لا مفر منه للانسان كي يكون قديساً . وهذا ما اباه ابليس إذ لم ير في « الامتلا » سوى « الارادة » دون « الامر » . ويكف ابليس عن المعصية ويعود الى طاعة امر الله وقد علم ان « الارادة » قد قضت عليه بهذه المعصية ، وذلك لكي لا يكون مسؤولا عن خطيئته متى اخطأ .

واما الحلاج فهو لم يتراجع بل رضي بالتعارض . ولكي يدرك تماماً حدة هذا النزاع فقد تبنى – وهو العادل الذي يطبق قوانين الشريعة – معاصي الآخرين ليحق عليه عقاب الشريعة التي يمارسها . فيبرهن بذلك على حبه للطاعة .

هذه العقيدة هي التي كانت تدفع به لألقاء خطبه الغريبة امام الجمهور في مفارق بغداد غربي سوق القطيفه امام مسجد العطاب او في مسجد المنصور داعياً سامعيه الى التشهير به وتكفيره فيزداد بذلك اله ويتضاعف اضطهاده ويعظم عذابه . وجميع هذه الخطب صحيحة وإلا لكان ذلك دليلا على ان تلامذة الحلاج قد تأثروا بتعاليمه تأثراً حدا بهم الى التوفيق – بواسطتها – بين حياته وخطبه امام الناس .

اما فيما يتعلق بفكرة الحلاج عن « المشيئة المخلوقة » وعن طابع « الارادة الالهية » المخلوقة فهناك نص صريح قاطع شوهه النساخ ينم عن تأثير الحلاج اللاحق في تطور الفكر الميتافيزيقي في القرن الوسيط . وهاك هذا النص : قال الحسين (بن منصور) : « اول ما خلق الله تعالى ذكره ستة اشياء في ستة وجوه ، قدر بذلك تقديراً ، الوجه الاول المشيئة خلقها على النور ، ثم خلق النفس ثم الروح ثم [خلق] الصورة ثم الاحرف ثم الاسماء ثم اللون ثم الطعم ثم الرائحة ثم خلق الدهر ثم خلق المقدار ثم خلق

العماء ثم خلق النور ثم الحركة ثم السكون ثم الوجود ثم العدم ثم على هذا خلقاً بعد خلق ، على الوجوه الأخر اول ما خلق الله تعالى الدهر ثم القوة ثم الجوهر ثم الصورة ثم الروح هكذا خلقاً بعد خلق ، في كل وجه من الستة خلقهم في غامض علمه لا يفهم إلا هو قدرهم تقديراً واحصى كل شيء علما » .

نرى من هذا النص ان فكرة ترتيب المباديء الاولى المخلوقة التي يتكون فيها العالم غريبة عن الاسلام وهي ذات اهمية كبرى ، وقد اخذت من نظريات الفيض اليونانية رغم انها تقول « بالمباديء الستة » المخلوقة حسب (ستة اوجه) . وتجد العدد ستة في رسالة ابي نصر الفارابي (٣٣٩ هـ ٩٥٠ م) عن الفيض الافلاطوني المحدث .

بيد ان المشيئة عند الحلاج تتعارض مع « العقل » .

ولقد استمر استعمال هذا « العقل » عند الميتافيزيقيين المسلمين فيما بعد ، بعد ان وضع في صيغة حديث يقول : « اول ما خلق الله العقل » . حتى ان النظرية الدرزية ساوت بين « المشيئة » و « العقل » ، ولم تنتصر نظرية الحلاج في « المشيئة » وثورته ضد المذهب اليوناني العقلي إلا عند الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبريل (١٠٢١ م) فهو يرى ان الفيض الأول هو « المشيئة » وكذلك الشأن عند معاصره بهيابن بقودا .

٥ – مذهب المتكلمين الحلاجيين

وهو اول مذهب كلامي صوفي إذ ان الجنيد يقول : « وللصوفية كلام » . وقد اعتمدنا في جمعنا لمذاهب المتكلمين الحلاجيين على مقاطع الحلاج المئتين وواحد وتسعين التي حفظها لنا الكلاباذي في « التعرف » والسلمي في « التفسير » . وما عليك إلا بالرجوع الى كتب البغدادي وابن حزم والشهرستاني و « تبصرة » ابن الداعي لمقارنتها بمدارس المتكلمين القدماء . واما مقارنتها مع سهل التستري فيجب الرجوع لمخطوط كوبرولي رقم ٧٢٧ . اما مع الجنيد فبالرجوع لمخطوط شهيد علي باشا ١٣٧٤ ، واما مع السالمية فبالعودة لقوت القلوب المكي . ولا يجب ان ننسى تأثير فارس الحلاجي في خراسان في مذهب الماتريدي الحنفي .

١ – الاصول :

الترتيب المتبع : الأصول الخمسة عند المعتزلة (راجع المسعودي في مروجه ٦٠٠٠ ، ٢ وما يليها) . والأركان الخمسة عند الأشعرية (راجع البغدادي في الفرق ، ص ٣١٢ ومايليها) وكذلك الكتاب الشامل المعتزلي (مخطوط في ليدن ١٩٤٥)

١ – الشهادة : يرددها الله فينا إذا أراد ، والقول بتأكيد وجود الله بها كفر .

نفي التشبيه : يشبه مذهب المعتزلة والأشعرية معارضاً الكرامية .

الصفات : توكيد علو ذات اللاهوت . والصفات جميعها ازلية . (راجع الماتريدي ضد التفرقة الأشعرية بين الصفات الذاتية غير المخلوقة والصفات المعنوية والعقلية المخلوقة) هذه الصفات ان هي إلا اوصاف للجوهر (راجع « المعاني » عند تمام و « الاحوال » عند ابي هاشم على عكس عقيدة الظاهرية في الصفات الحقيقية ونظرية ابن الحكم وابن كلاب والاشعري) والصفات هي (نعوت الحلول) اي ان الجوهر الالهي يمكنه « الحلول » في الطبيعة الانسانية (الناسوت) فتصير الهية ، وذلك بواسطة الروح (راجع النقض الاشعري في الفرق ص ٣١٥) ، وهكذا تصبح رؤية الذات ممكنة (وقد رفض ذلك المعتزلة والامامية) (بينما اكدها البصري وسهل وفارس) وما بقي فهو مخلوق . المشيئة مخلوقة (راجع نقض الاشعرية في الفرق ص ٣١٥) والحروف مخلوقة (راجع المحاسبي ، سهل ، والمعتزلة ضد الحنابلة) ومن ثم فنص القرآن مخلوق (راجع قول المعتزلة ضد الاشاعرة .)

٢ – العدل

خلق افعال العباد : قبل ذلك في نقاش مع الجبائي ضد فكرة « التوليد » عند المعتزلة . لان « الاستطاعة » الالهية موجودة « قبل الفعل » (راجع ضرار وسهل .) « مع الفعل » و « بعد الفعل » (قال المعتزلة بانها موجودة فقط « قبل الفعل » . ولكن هناك اختيار العبد (راجع الماتريدي ضد « الاكتساب » عند الاشعرية . راجع نظرية الصوفية « في الكسب » و « الحال »)

الاستثناء في الافعال : لا فائدة فيه (راجع الواسطي – التبصرة ص ٤٠٧ ، كذلك قول الحنفية ضد ابن حنبل والاشعري والامامية) . الله لا يوهب الفساد كقول المعتزلة ضد الاشعرية (راجع الفرق ص ٣٢٠) . وهذا يتفق مع الاقوال السابقة بفصل نظرية « الارادة » المنفصلة عن « الأمر » (راجع السالمية والبصري في قوت القلوب ج ٢١ ص ١٢٨ ضد الحنابلة .)

٣ – الوعد والوعيد

التوبة فرض (راجع سهل والمعتزلة ضد المرجئة)

مع القول بان الله لاتوبة عنده (راجع قول المعتزلة)

قبول التوبة واجب على الله : (كقول معتزلة البصرة ضد معتزلة بغداد وضد المرجئة والاشعرية) « نظرية الامرين » (راجع الترمذي وابن العربي في الفتوحات ، ١ ، ٢٠٥)

٤ – الاسماء والاحكام :

الاسم والمسمى والتسمية لاتتساوى إلا في الله (ضد الحنابلة)

اسماء الله العظمى : (والتفرقة بين الكيفية والمجاز والحقيقة) كقول المعتزلة ضد مدرستي الاشعرية عند الباقلاني والرازي .

صاحب الكبيرة ليس « فاسقاً » كقول المعتزلة بل « منافقاً » (راجع البصري الذي يرى في « النفاق » الخطيئة المميتة ، راجع قوت القلوب ، ١ ، ٢٤٣ ، و « الشامل » ١٢٦) و « كافراً » (كالخوارج ضد المرجئة الذين يستمرون في تسميته « مؤمناً »)

الايمان : هو القول والتصديق والأعمال . (ضد « القول » عند الكرامية ، و « التصديق » عند المرجئة و « الاعمال » عند المعتزلة . ليس المهم عند المؤمن ان يكون موحداً لأن هذا لا يمنع من ان يكون ملعوناً . (راجع نظرية المرداء في الشهرستاني ١ ، ٨٨ ضد المرجئة) بل المهم ان يكون « محباً » (راجع قول الخوارج وسهل) . وليس الايمان ثابتاً لايتغير الا عند الله ، – وهو ينمو ويزداد عند الحكماء – ويتغير عند الآخرين . (راجع فارس – الساعة ، في الكيلاني في الفنية ١ ، ٧١ ، والشعراوي ، ١ ، ٧٧) وكذلك الجنيد وسهل ضد الاشعرية)

٥ – الوجوب والامر بالمعروف :

وجوب العقل والشرع في الامامة . (راجع اهمية الأمام « العادل » عند سهل وابن عطاء والسالمية . راجع قوت القلوب ٢ ، ١٢٥ ضد وجوب « العقل » فقط عند الشيعة ووجوب « الشرع » عند الزيدية والاشعرية كقول معتزلة بغداد .)

الشاهد : نظرية «الشاهد الآتي» المستمدة من نظرية الحلول وهي تفضي الى القول بأن «الولي» افضل من «النبي» (نص عند ابن بابويه في « الاعتقادات » وهو مخطوط في لندن رقم ١٩٦٢٣ fo ٢٤ b وهي نظرية الترمذي . راجع نقض الاشعرية في الفرق ، ٣٣٣)

كرامات الاولية (ضد الجبائي وابن سهل التوبختي والمعتزلة. راجع الفرق ٣٣٥)

دليل الحجة : هو الله وحده (نظرية اجماع اساتذة الصوفية حسب الكلاباذي) ومنها ان البيعة والشفاعة لله وحده (ضد نظرية « شفاعة النبي والعلماء » عند الاشعرية : راجع الفرق ٣٣٩) ولكن الله يحل في الأولياء .

التجلي بالعبادة :(راجع ابن بابويه والسالمية في قوت القلوب ٢ ، ٨٦)

٢ – **الفروع** .

١ – الفروض و (٢) النوافل عند الحلاج وفارس (نفس المصادر)

١ – الفروض : تكليف العبد : نوعان : تكليف الوسايط وتكليف الحقايق . اسقاط الوسايط عند تحقيق الحقايق والاستعاضة عن الحج (راجع نص السليمي المهم في تفسير القرآن ٣ ، ٨٩) وفناء الشهادة ، وفناء الذكر والاستعاضة نهائياً عن الصوم والزكاة وجميع الشريعة با «لحقيقة» (راجع قول الباطنية في الفرق، ٣٣٦ ضد الحنابلة في وجوب الفروض، الفرق، ١٣٣)

تحقيق الحقايق : (اطاعة الارادة الفردية للأمر الالهي في كل حين (حلول الخاص) .

٢ – النوافل : لها اهمية خارقة إذ ان كل فرض يجب ان يصير « نافلة » فيصبح عملياً تلقائياً غير مأجور (راجع فضيلة الوالي،ص ١٥٤ رقم ٢) فضل الفكر على الذكر (لا اللاهوت الارسطي ١٧٢ ، ١٧٧ . نقض الدقاق) .

فضل الشكر على الصبر : (راجع الترمذي العطار ضد الجنيد) اما عند الحلاج فالشكر يأتي من عند الله وحده كما كان يقول له «اشكر نفسك اني» .

فضل المعرفة على العلم : (راجع النصيرية ضد الجنيد وابن رشد (٥٢٠، ١١٢٦) ليس للمعرفة هذه منتهى « الاقناع » والقبول كما هي في النظرية اللاهوتية عن الايمان عند الجهمية والامامية بل هي عن « الحكمة » الالهية الماثلة لله والتي لا يملكها الانسان إلا في الجود الالهي، على عكس « العلم » الذي هو معرفة استنتاجية discursive

نقلها عن الفرنسية
شعبان بركات
ليسانس في الآداب
باريس