

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

فصلية علمية محكمة - مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

تأويل الشطح في قول الحلاج:

« أنا الحق »

Hallaj's Interpretation of
the Concept of Trueness

أ. باسل الزير المطيري

وزارة التربية

الكويت



جامعة الكويت
KUWAIT UNIVERSITY

مجلس
النشر العلمي

ISSN: 1560 - 5248

الرسالة 639 - الحولية 44

1445 هـ / ديسمبر 2023 م

• ثمن العدد

الكويت: 500 فلس، البحرين: دينار واحد، قطر: 10 ريالات، الإمارات 10 دراهم، السعودية: 10 ريالات، عمان : ريال واحد .

ثمن النسخة في دول الوطن العربي ما يعادل دولاراً واحداً .

ثمن النسخة في الدول الأجنبية ما يعادل ثلاثة دولارات .

• الاشتراك السنوي (أفراد):

سنة واحدة: الكويت 4 دينار كويتي، الدول العربية: 6 دينار كويتي، الدول الأجنبية 22 دولار .

سنتان: الكويت 7 دينار كويتي، الدول العربية: 10 دينار كويتي، الدول الأجنبية 37 دولار .

ثلاث سنوات: الكويت: 10 دينار كويتي، الدول العربية: 14 دينار كويتي، الدول الأجنبية 52 دولار .

أربع سنوات: الكويت: 13 دينار كويتي، الدول العربية: 18 دينار كويتي، الدول الأجنبية 67 دولار .

• الاشتراك السنوي (مؤسسات):

سنة واحدة: الكويت 22 دينار كويتي، الدول العربية: 22 دينار كويتي، الدول الأجنبية 90 دولار .

سنتان: الكويت 37 دينار كويتي، الدول العربية: 37 دينار كويتي، الدول الأجنبية 150 دولار .

ثلاث سنوات: الكويت: 53 دينار كويتي، الدول العربية: 53 دينار كويتي، الدول الأجنبية 210 دولار .

أربع سنوات: الكويت: 67 دينار كويتي، الدول العربية: 67 دينار كويتي، الدول الأجنبية 270 دولار .

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى

توجه إلى رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: 17370 الخالدية - الكويت: 72454 - تلفون: 24830256 - فاكس 24830256

ISSN 1560 - 5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

E-mail: aass@Ku.edu.Kw

<http://apc.kuniv.edu.kw/AASS/>

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى:

EBSCO Publishing Products

دار المنظومة: www.mandumah.com

Ulrich's Periodicals Directory 263117

إصدارات مجلس النشر العلمي

مجلة العلوم الاجتماعية 1973، مجلة الكويت للعلوم والهندسة 1973، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية 1975، لجنة

التأليف والتعريب والنشر 1976، مجلة الحقوق، 1977، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية 1980، المجلة العربية للعلوم

الإنسانية 1981، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية 1983، المجلة التربوية 1983، المجلة العربية للعلوم الإدارية 1991 .

حواشي الآداب والعلوم الاجتماعية

مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

فصلية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل
تعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في تخصصات
العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب

الحولية الرابعة والأربعون
الرسالة التاسعة والثلاثون بعد المئة السادسة
1445 هـ / 2023 م

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة الكويت

هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
• أ.د. تغريد محمد القدسي رئيسة هيئة التحرير قسم دراسات المعلومات - جامعة الكويت	• أ.د. باسل حاتم الجامعة الأمريكية - الشارقة الإمارات العربية المتحدة
• أ.د. باقر سليمان النجار جامعة البحرين - البحرين أستاذ زائر بقسم الاجتماع - جامعة الكويت	• أ.د. إبراهيم السعافين قسم اللغة العربية - الجامعة الأردنية
• أ.د. نعمان محمود أحمد جبران جامعة إربد - الأردن أستاذ زائر بقسم التاريخ - جامعة الكويت	• أ.د. حمدي حسن أبو العينين كلية الإعلام - جامعة مصر الدولية
• أ.د. عدنان يوسف العتوم قسم علم النفس - جامعة اليرموك - الأردن	• أ.د. ساري حنفي رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع الجامعة الأمريكية - بيروت
• أ.د. مشاعل الحملي قسم اللغة الإنجليزية وآدابها - جامعة الكويت	• أ.د. منى بيكر جامعة مانشستر - المملكة المتحدة
• د. عبد الله محمد الجسمي قسم الفلسفة - جامعة الكويت	• أ.د. عبدالقادر الفاسي الفهري قسم اللغة العربية - جامعة محمد الخامس
• د. إبراهيم ناجي الهدبان قسم العلوم السياسية - جامعة الكويت	• أ.د. عبد الله الوليعي قسم الجغرافيا - جامعة الملك سعود
• د. أحمد مبارك الحصم قسم الجغرافيا - جامعة الكويت	• أ.د. مأمون فندي مدير معهد لندن للدراسات الإستراتيجية المملكة المتحدة
• د. أسعد هاشم الصالح قسم اللغة العربية - جامعة انديانا الولايات المتحدة الأمريكية	
• مها إبراهيم المسعد مديرة التحرير	

قواعد النشر في حَوَلِيَّاتِ الآدَابِ وَالْعُلُومِ الاجْتِمَاعِيَّةِ

- حَوَلِيَّاتِ الآدَابِ وَالْعُلُومِ الاجْتِمَاعِيَّةِ: فصلية تنشرُ البحوثُ والدِّرَّاسَاتِ الأَصِيلَةَ بِاللُّغَتَيْنِ العَرَبِيَّةِ وَالإِنجِلِيزِيَّةِ فِي مَجَالِ العُلُومِ الاجْتِمَاعِيَّةِ وَالإِنسَانِيَّةِ وَيَتَوَفَّرُ فِيهَا مَا يَأْتِي:
- أَنْ تُمَثَّلَ الدِّرَّاسَةُ إِضَافَةً جَدِيدَةً فِي حَقْلِ التَّخَصُّصِ.
- لَمْ يَسْبِقْ نَشْرُ الدِّرَّاسَةِ بِأَيِّ صُورَةٍ كَانَتْ، وَلَمْ يَسْبِقْ أَيْضًا تَقْدِيمُهَا لِلنَّشْرِ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى أَتْنَاءَ وِرُودِهَا إِلَى الحَوَلِيَّاتِ. وَيَلْتَزِمُ البَاحِثُ بكَتَابَةِ إِقْرَارٍ وَتَعَهْدُ بِأَنَّ البَحْثَ المُقَدَّمُ لَمْ يَسْبِقْ نَشْرَهُ فِي أَيِّ وِعَاءٍ نَشَرَ، أَوْ أُرْسِلَ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى.
- أَلَا يَقِلُّ عَدَدُ كَلِمَاتِ الدِّرَّاسَةِ عَنِ (15000) كَلِمَةً، شَامِلَةً المِرَاجِعَ وَالهَوَاشِ وَالجَدَاوِلَ (بِحُدُودِ 50 صَفْحَةً) وَأَلَا يَزِيدُ عَدَدُ الكَلِمَاتِ عَنِ (60000) كَلِمَةً فِي حُدُودِ 200 صَفْحَةً.
- يَطْبَعُ البَحْثُ بِوِاسِطَةِ مَعَالِجِ النُّصُوصِ Microsoft Word وَعَلَى مَسَافَةِ وَنِصْفِ، وَبِنِطِّ 14 Simplified Arabic لِلبَحْثِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، وَعَلَى مَسَافَتَيْنِ، وَبِنِطِّ 12 Times New Roman فِي حَالَةِ البَحْثِ بِاللُّغَةِ الإِنجِلِيزِيَّةِ. عَلَى أَنْ يَكُونَ عُنْوَانُ البَحْثِ مَعْبَرًا عَنِ الدِّرَّاسَةِ وَبِحُدُودِ 15 كَلِمَةً.
- يَرْفُقُ البَاحِثُ مُلَخَّصًا لِلبَحْثِ، مَطْبُوعًا بِاللُّغَتَيْنِ العَرَبِيَّةِ وَالإِنجِلِيزِيَّةِ، فِي حُدُودِ (250) كَلِمَةً. عَلَى أَنْ يَحْوِي مُلَخَّصَ البَحْثِ: هَدَفَ الدِّرَّاسَةِ وَأَسْئَلَتِهَا، مَنَهِجَ الدِّرَّاسَةِ المُسْتَعْمَدِ، أَبْرَزَ النُّتَاجِ المُسْتَخْصَةَ وَأَهْمَ الإِسْتِنْتِاجَاتِ، إِضَافَةً إِلَى الكَلِمَاتِ الدَّالَّةِ (المَفْتَاحِيَّةِ).
- يَرْفُقُ البَاحِثُ مَعَ البَحْثِ سِيرَةَ عِلْمِيَّةٍ مُخْتَصِرَةً، مَطْبُوعَةً بِاللُّغَتَيْنِ العَرَبِيَّةِ وَالإِنجِلِيزِيَّةِ، تُشْمَلُ أَهَمُّ مَوْلاَفَاتِهِ وَأَبْحَاثِهِ.
- تَقْدَمُ الخِرَاطِطُ وَالأَشْكَالُ وَالرِّسُومُ (إِنْ وَجَدَتْ) بِأَصُولِهَا الصَّالِحَةِ لِلطَّبَاعَةِ بِصِيغَةِ JPG، وَبِمَسْتَوَى دَقَّةِ 600 × 800.
- فِي حَالَةِ رَغْبِ البَاحِثِ بِنَشْرِ الصُّورِ أَوْ الخِرَاطِطِ أَوْ الأشْكَالِ البَيَانِيَّةِ المَلَوْنَةَ يَلْتَزِمُ بِدَفْعِ تَكَايُفِهَا.
- يِرَاعِي البَاحِثُ عِنْدَ كِتَابَةِ البَحْثِ الإلتِزَامَ بِالنُّسخَةِ الأَخِيرَةِ (السَّابِعَةِ) مِنْ نِظَامِ جَمْعِيَّةِ عِلْمِ النِّفْسِ الأَمْرِيكِيَّةِ (APA7) American Psychological Association مِنْ حَيْثُ كِتَابَةُ المِرَاجِعِ وَالهَوَاشِ فِي مَتْنِ البَحْثِ، إِضَافَةً لِقَائِمَةِ المِرَاجِعِ. عَلَى الوِجْهِ المُوضِحِ أَدْنَاهُ.
- كِتَابَةُ المِرْجَعِ فِي المَتْنِ: اسْمُ العَائِلَةِ لِلْمَوْلاَفِ مُتَبَوِّعًا بِفَاصِلَةٍ، ثُمَّ سَنَةُ النُّشْرِ. (يَرْجَى الرُّجُوعُ إِلَى دَلِيلِ التَّوْثِيقِ وَفَقًّا لِنِظَامِ (APA7)).

مثال (Courtois, 2001)

- قَائِمَةُ المِرَاجِعِ: يَرْجَى الرُّجُوعُ إِلَى دَلِيلِ التَّوْثِيقِ وَفَقًّا لِنِظَامِ (APA7) لِلتَّفَاصِيلِ.

Jones, J. (2005). Writing with style. Style Writing Journal, 12 (6),1433

ويمكن زيارة موقع APA لمعرفة القواعد الخاصة بنظام (APA7) على:

<http://www.apastyle.org>

• يجب أن تشتمل جميع البحوث على قائمة المراجع كاملة في نهاية البحث، على أن يكون
بنط الكتابة بالنص الروماني (Times Roman Script).

• لمعرفة قواعد النشر وأخلاقياته الرجاء مراجعة موقع الحوليات الإلكتروني:

<http://apc.kuniv.edu.kw/>

شروط قبول البحوث في الحوليات:

• يجب أن يقدم البحث عن طريق نظام الـ OJS وليس البريد الإلكتروني؛ ليتسنى للحوليات
البدء بالتقييم. - تقبل الحوليات البحوث التي تقدم إلكترونياً فقط من خلال الموقع:

<http://journals.KU.edu.KW/aass>

- لا تقبل مجلة الحوليات البحوث التي سبق نشرها بأي شكل أو وسيط.
- لا تقبل مجلة الحوليات نشر أبحاث الماجستير أو الدكتوراه أو أي مستلات منها.
- لا ترد ولا تسترجع أصول البحوث المقدمة للنشر، سواء نشرت أم لم تنشر.
- لا يجوز نشر البحوث مع جهات أخرى إلا بعد موافقة الحوليات على ذلك وإذا ثبت
نشرها فستتخذ إدارة الحوليات الإجراءات القانونية المتبعة بهذا الشأن.
- يمكن للباحث نشر بحثه مع جهات أخرى، بعد الحصول على إذن كتابي سابق من رئيس
التحرير، وبعد انقضاء ثلاث سنوات على نشره في الحوليات.
- يعرض البحث الذي تتوافر فيه القواعد المذكورة سابقاً وبعد موافقة هيئة التحرير،
على محكمين إثنين لتقرير مدى صلاحية البحث للنشر في المجلة، ويكون التحكيم
ثنائي الحجب (Double Blind Review).
- تمنح المجلة للباحث ثلاثين نسخة مجانية مطبوعة من بحثه المنشور.
- ترسل جميع المراسلات الخاصة بالحوليات ما عدا البحوث، إلى رئيس التحرير عن طريق
البريد الإلكتروني للمجلة.

رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب : 17370 الخالدية

رمز بريدي : 72454 - الكويت

ISSN 1560 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

<http://apc.kuniv.edu.kw/AASS>

E-mail: aass@ku.edu.kw

الإصدار الثاني - الحولية الرابعة والأربعون - ديسمبر 2023م

يصدر هذا العدد مع نهاية عام 2023 ونحن نشرف على بداية العام الجديد نتمنى أن يكون عام خير ورفاه، عام عدل وسلام على الجميع. أما نحن في الحوليات؛ فلا نزال نصارع الوقت لنشر إصداراتنا في وقتها، ولعلنا في ذلك نعدّ مثلاً حياً لما تعانیه صناعة النشر في الوطن العربي، ناهيك عنها في الكويت.

الرسالة 633 هي الأولى في هذه الحولية وجاءت تحت عنوان *جدلية السرد والحوار: قراءة في خمريتين لأبي نواس*، وأعدّها الدكتور كمال محمد السيد محمد عبد البر من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وهي دراسة مقارنة بين نصّين لقصيدتين لأبي نواس، يختهما الباحث بدعوة الباحثين الحاليين أن لا يهملوا النصوص التراثية العربية، وأن يعطوها من جهدهم وطاقاتهم، ويشبعوها بحثاً ودراسة.

الرسالة 634 هي الثانية في هذه الحولية وجاءت تحت عنوان *المكان وتشكلات العنف في رواية بئينة العيسى (خرائط التيه) للدكتورة دلال بنت بندر المالكي من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية*. وفيها تقرّب الباحثة الأشكال العديدة للعنف أمام القارئ، كما وردت في الرواية المذكورة، وتحاول الإجابة عن سؤال مفاده: كيف يعكس المكان نوع العنف؟

الرسالة الثالثة في هذه الحولية هي الرسالة 635 وأدرجت تحت عنوان *المسيحية من دعوة محلية إلى ديانة عالمية: دراسة اجتماعية فلسفية في أسباب الانتشار وآليات التنصير في العالم الإسلامي للدكتورة وسيلة يعيش خزار من جامعة الشارقة والدكتورة نعيمة إدريس بنت مبروك من الجزائر*. تبحث هذه الرسالة في تحوّل الديانة المسيحية من دعوة محلية مبنية على التسامح والمحبة إلى دعوة عالمية تمتلك صفات المنافسة، على يد المبشرين، كما تبحث في تخوّل المتعصبين المسيحيين من الإسلام المتسارع في الانتشار؛ إذ أوه منافساً لهم؛ ومن ثمّ عمدوا إلى مواجهته بوسائل غير مشروعة، من الواجب التصدي لها؛ كالاستشراق.

الرسالة الرابعة هي الرسالة 636 وعنوانها *المفارقة في النصّ*، للدكتور صبري الحريقي من وزارة الثقافة باليمن. تبحث الدراسة في طبيعة مصطلح المفارقة ووظيفته، ويفسر فيها الباحث الخلط بين المفارقة والتهمك، ثم يعرّج على الاستخدامات العديدة للمفارقة، ويوضح بإسهاب الفرق بين المفارقة في النص الأدبي والمفارقة في الحياة اليومية.

أما الرسالة الخامسة 637 فهي بعنوان *أسلوب التعجب في العربية: دراسة وصفية إحصائية*، للدكتورة حليلة أحمد عميرة من قسم اللغة العربية في جامعة البلقاء التطبيقية بالأردن. وتعرض لأسلوب التعجب في اللغة العربية، إحصائياً، في عدد من النصوص، وتعرض على استخداماته في القرآن الكريم وعينة من النصوص الأدبية؛ لتخلص إلى ما طرأ على استخدامات هذا الأسلوب من تغيير.

الرسالة السادسة 638 بعنوان *أسواق العسكر ومنظومتها التجارية عبر عصور الحضارة الإسلامية: دراسة تاريخية منذ القرن الأول حتى نهاية القرن التاسع الهجري 9:1 هـ/15:7م*، للدكتور عطية فتحي الويشي من قسم التاريخ والحضارة الإسلامية بكلية القانون الكويتية العالمية. وفيها يتناول أسواق العسكر في الدول الإسلامية العديدة وأهميتها، ودواعي تأسيسها بدءاً بالقرن الأول وانتهاء بالقرن التاسع الهجري، وعرض على الآثار الاجتماعية لأسواق العسكر، التي كانت جزءاً لا يتجزأ من النظم الاقتصادية للدول.

والرسالة الأخيرة في هذا الإصدار هي الرسالة 639 وجاءت تحت عنوان *تأويل الشطح في قول الحلاج: «أنا الحق»*. وهي تبحث في موضوع الشطح واستخداماته، وبخاصة في الفكر الصوفي، وهو موضوع قد يقود إلى تأويلات لا تحمد عقباها، كما تتناول نظرة الفلاسفة المسلمين؛ مثل الرازي، وابن خلدون، والغزالي، إلى الفكر التصوّفي وإمكانيات تأويله التي قد تقود إلى التنكيل بالتعبير والشخص.

أتمنى لجميع القراء الأعزاء قراءة ممتعة، عبر التنقل بين هذه الموضوعات المتنوعة التي نحرص على توافر التباين بينها؛ لتكون محوراً لمناقشات ثرية، وحوارات مثمرة، بين أهل الاختصاص على وجه الخصوص، والقراء على وجه العموم.

أ.د. تغريد القدسي - غبرا
رئيسة التحرير

Doi 10.34120/0757-044-639-001

الرسالة (639)

قدمت في : 2021/8/25

أجيزت في: 2021/11/30

• للاستشهاد:

الويشي، عطية فتحي عطية رزق. (2023). أسواق العسكر ومنظومتها التجارية عبر عصور الحضارة الإسلامية: دراسة تاريخية.. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية (44)639.

تأويل الشطح في قول الحلاج:

« أنا الحق »

**Hallaj's Interpretation of
the Concept of Trueness**

أ. باسل الزير المطيري

وزارة التربية

الكويت

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية الرابعة والأربعون 1445هـ/2023م

المؤلف:

باسل الزير المطيري

- طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة مالايا.
- ماجستير الفلسفة الإسلامية، جامعة عين شمس .
- موجه فني للدراسات والمواد الفلسفية والنفسية، وزارة التربية والتعليم العالي، كاتب غير متفرغ في مجلات وأبحاث علمية وتخصصية.

الإنتاج العلمي:

أولاً- الكتب:

- 1- الفناء بين الجنيد والحلاج، دار آفاق، الكويت 2018.
- 2- أوراق وأسما، دار طروس للنشر والتوزيع، الكويت 2019.
- 3- وحيداً في مكان مزدحم، مركز الأدب العربي الرياض 2021.

ثانياً- الأبحاث:

- 1- «الواقعية الفوتغرافية في أدب ارنست همنغواي»، مجلة البيان، الكويت 2008.
- 2- « مفهوم التوحيد والفناء عند الحلاج»، بحث منشور في حوليات جامعة عين شمس 2018.

فهرس المحتوى

13 الملخص
15 المقدمة
17 اللغة والعبارة الصوفية
21 اللغة الإشارية والشطح عند الصوفية
26 الشطح الصوفي: أسبابه ومراميه
29 «وفهمناها سليمان»: تعدد الفهوم في النص الواحد
32 الفناء والشطح والرمز والعبارات الصوفية في عهد الرسول ﷺ وصحابته والتابعين
42 الشطح والفناء بين ضيق المباني وسعة المعاني
53 الفخر الرازي وتأويلاته لشطح الحلاج: «أنا الحق»
57 الغزالي وشرح شطحات الحلاج
64 ابن خلدون وتأويل شطحات الحلاج
70 توحيد الحلاج وزهده
74 تأويل شيخ الحنابلة عبد القادر الجيلاني لشطحات الحلاج
77 الخلاصة
81 الخاتمة والنتائج
83 الهوامش
93 المراجع

الملخص

يتناول البحث الشطح وتأويله عند الحلاج وما واكبه من خطأ في التأويل وحكم في التفسير أدى إلى القتل والتنكيل به، حيث شرحنا فيه تعريف الشطح وموقعه في الفكر الصوفي بشكل عام، وعند الحلاج بشكل خاص، ومسوغات التأويل لرفع تهمة الكفر عن الواصلين إلى حالة الطول والاتحاد، وعرض البحث اللغة الصوفية الإشارية وكيف أنها تحمل معاني عدة في المجاز واللغة، وكيف أن النص حمال أوجه وتتعدد فيها الفهوم والتأويلات بالنص الواحد. وأما الجزء الثاني فقد تناول مواقف بعض علماء الكلام والفلاسفة المسلمين من التصوف والشطح، وكيف أنهم أولوا وفسروا معاني الشطح عند الحلاج إلى مرام عدة، عند الغزالي والرازي وابن خلدون وغيرهم، وخلصنا إلى أن اللغة الصوفية تحمل مضامين إشارية وجمالية ومعرفية ودلالية ورمزية، تستخدم بمناح عديدة، وتحمّلها اللغة، ولا يمكن معرفتها إلا بدراسة المنهج الأسلوبية واللغة العربية والبلاغة. وتوصلنا إلى أن الشطح عند الحلاج مجازي، وليس حقيقياً، وفرقنا بين اللغة الإشارية التي تُمثّل جانب الرمز عنده، فليس هناك شطح عند الحلاج، بقدر ما كان هناك سوء فهم لتأويل النصوص، وعدم فهم بعض الباحثين للمجاز الصوفي، ورأينا أن الحلاج يثبت في أكثر من نص له الإثنيانية «الفرق والانفصال بين العالم والله»، ولا يمزج بين الصفات البشرية والصفات الإلهية.

الكلمات الدالة (المفتاحية): الشطح، التصوف، التأويل، الاتحاد، المجاز، الفهم المغلوط والرمزية.

الشُّطْحُ دَعْوَى فِي النُّفُوسِ بِطَبْعِهَا *** لَبْقِيَةٌ فِيهَا مِنْ آثَارِ⁽¹⁾ الْهَوَى
هَذَا إِذَا شَطَحَتْ بِقَوْلٍ صَادِقٍ *** مِنْ غَيْرِ أَمْرٍ عِنْدَ أَرْبَابِ النَّهْيِ⁽²⁾
الشيخ الأكبر: محيي الدين بن عربي

مقدمة

كان الحلاج نبأً عظيمًا في أفق التصوف الإسلامي، ولا يزال الناس مختلفين فيه، بين من يجعله صديقًا، ومن يصفه زنديقًا، تفرقوا في شأنه شيعًا، وسلخوا في أمره طرائق قددًا، وما انفكوا فيه مضطربين، ولا يزال الباحثون في أمره مختصمين، ولا تكاد تُفتح سيرته في أي مجلس، إلا ويقرع سمعك كثرة المشنعين عليه، والناقمين فيه. ولم تكن هذه هي دراستي الأولى عن الحلاج، فقد درسته إبان النشأة الأولى من سني الجامعة، ثم أعدتُ عليه الكرة مرتين في الدراسات العليا، في بحث جمع بينه وبين الجنيد، فوجدته بريئًا مظلومًا كغيره من مظالم التاريخ، ولم أجد من يدافع عنه، أو يدفع عنه قالة السوء في شرح حاله وبيان شطحاته الرمزية، في مكتباتنا الزاخرة بالمؤلفات، إلا في مواضع متفرقات، وزرابيّ مبعوثات، وكتب قليلة مخطوطة نادرة، وكتب عزّ وجودها، وقد يكون الكلام كثير الوجود، لكنه جوهر عزيز مفقود، والحلاج من القلة التي لا بواكي لها، وقد أُسيء فهم كثير من نصوصه.

ويهمنا في هذا البحث كشفُ اللثام عن مصطلح الشطح الذي وجدتُ فيه فهمًا مغلوطنًا لدى كثير من الباحثين والأكاديميين؛ حيث إن اللغة الصوفية لغة كونية إشارية تُفهم من جهات عديدة، ومستويات مختلفة، تتحملها اللغة، وتفي بمرادها البلاغة والمنطق والبرهان.

وقضية الحلاج والتكفير هي قضية لا تنفك موجودة بين ظهرانينا؛ فهناك من يقتل الناس ويكفرهم باسم الدين، وما ذلك إلا نتيجة للمفاهيم المغلوطة التي تعترتهم، فأحبتُ أن أضرب بسهم في الدفاع عنه، وبسط الفكرة في قضية التأويل، عما حواه كلامه من الشطح، وفهم مراميه التي تردى في أوديتها قوم كثيرون، ومنشأ إنكارهم سوء الفهم لكلامه، «ومن جهل شيئًا عاداه»⁽³⁾.

ونرى أن هذا المجال لا يزال خصبًا للباحثين في الرمي فيه بسهم من التأويل والشرح، وقد هدفنا فيه إلى الإفصاح عن التأويلات المستساغة، واللغة الإشارية التي يكون لها تنوع في الفهوم والرسوم والتلقي.

اللغة والعبارة الصوفية

«اللغة هي التي تُنشئ مفاهيمنا عن العالم». جاك دريدا

لئن عرّف ابنُ جنّي اللغةَ بأنها: «أصوات يُعبّرُ بها كل قوم عن أغراضهم، فإن للصوفية لغتهم الخاصة التي يحاولون بها التعبير عن الأغراض والمرامي الذوقية التي اختصوا بها، وتعارفوا فيها بينهم على الدلالات الروحية للفظ الواحد»⁽⁴⁾.

وأية ذلك ما تزخر به المعاجم الصوفية في التراث الإسلامي، من معانٍ ورموز ومصطلحات، على مستوى المتقدمين والمتأخرين على حد سواء؛ بحيث يظهر لنا مدى اتساع حجم المعرفة الرمزية، واللغة الخاصة الإشارية لهذا العلم القائم بذاته.

ونرمي من ذلك إلى سبب تلك الرمزية، والبحث عن المعنى الشطحي عند الحلاج، وقد انبرى روزبهان البقلي (606هـ - 1209م) في الدفاع عن الشطح الصوفي، وأفرد كتابًا عن الشطحات الصوفية، باللغة الفارسية لم يترجم إلا قبل سنتين، حيث لم يكن هناك كتاب مفرد في هذا الباب، إلا جزءًا بسيطًا في كتاب اللمع للطوسي (387هـ)، وكذلك رسالة الإمام عبد الوهاب الشعراني (973هـ): «الفتح في تأويل الشطح» أفردها لواحد وستين شطحًا عبر رسالته.

والمتصوفة ليسوا بدعًا عن غيرهم في اتخاذ الرمز الإشاري والتعمية، بل إن الشعر العربي يزخر بالتأويلات والمرامي الواسعة، والنصوص الشعرية حمّالة أوجه، وأول العلماء العرب الذين استخدموا علم الرموز والتعمية هو الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى 173هـ) في كتابه «المعنى»، وكذلك الفيلسوف الكندي (المتوفى 252هـ) في رسالته في «استخراج المعنى». كما تظهر بذلك أيضًا العلوم التأويلية، والقراءات الحدائثية المعاصرة للنصوص الأدبية، وليس ذلك خصوصية للغة العربية وحدها، إنما هو في جميع لغات العالم، فهي طبيعة بشرية، قبل أن تكون خصيصة لغوية، ونورد على ذلك مثالًا لبيت جاهلي وليس حديثًا، لنرى كيف ذهب العلماء في تفسيره طرائق قددًا، ومعاني شتى، وهو قول الحارث بن حلزة في معلقته:

زعموا أن كل من ضرب العيد (م) * * * رَ مُوالٍ لنا وأنى الولاء

«فقد اضطرب الناس في تأويله؛ فقليل: أراد بالعرير الودد، وبالضاربين العرب؛ لأنهم كانوا أصحاب عمد. وقيل: عير العَيْن، وهو ما نتأ منها، أي كل من ضرب عير عينه بجفنه. وقيل: العير ما يطفو على الحوض من الأقداء، وأصله التشديد، وهو العائر والعرير، فحُفّف كما في: هَيْن وهَيْن. وقيل فيه وجوه أخرى، ليس هنا مقام بسطها»⁽⁵⁾.

والنصوص الأدبية حمّالة أوجه، وتُفهم بتعدد النفوس والشراح، وذلك يتسق مع جميع النصوص الإنسانية على حد سواء، والتي تختلف فيها التأويلات الفيمنولوجية والتأويلية بحسب معرفة القارئ، وبحسب اتساع النص، وبحسب اللغة الإشارية فيه؛ فتصبح لكل مفردة دلالة، ولكل جملة وجه، ولكل مفسر وجهة نظر، بسياقات مفتوحة كما يقول إمبرتو إيكو⁽⁶⁾.

والرموز والألغاز المستشكلة ليست خصوصية صوفية فقط، بل استخدمها كثير من النحاة والبلاغيين، وكذلك الفقهاء، وعلماء الكلام، فتارة توضع من باب الإلغاز، وتارة من باب استقطاب السامع، وتارة من أجل الرمز، وقد استخدمها الرسول -صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم- في حديثه الشهير: «لا تدخل الجنة عجون»⁽⁷⁾، وقصد به أن جميع من يدخلون الجنة سيرجعون شباباً وشابات.

وكقول القائل: «أنا ربُّ كُمْ، أرفعُ كُمْ، وأضعُ كُمْ» إذا أريد كُمْ القميص، كما ذكر مرعي الكرمي إمام الحنابلة.

وكقول الإمام الشافعي: «أنا مخالف لابن عليّة في كل شيء حتى في قول: لا إله إلا الله!! لأنّي أقول: لا إله إلا الله الذي كلم موسى من وراء حجاب، وهو يقول: لا إله إلا الله الذي خلق في الهواء كلاماً يسمعه موسى»⁽⁸⁾.

وكما يقول القائل: «هو كافر»، ويريد الطاغوت، أو تهودت ويقصد المعنى اللغوي: تزهدت ... إلخ.

وفي رسالة الحافظ السيوطي المسماة بـ «تنبيه الغبي لمن كفر محيي الدين بن عربي»: أن الصوفية تواطؤوا على ألفاظ اصطلاحوا عليها، وأرادوا بها معاني غير

المعاني المتعارف عليها بين الفقهاء، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارف عليها بين أهل العلم كفر أو كفر⁽⁹⁾.

وفي ذلك ملمح لقصة طريفة للشيخ الأكبر ابن عربي حين سُئل مرة عما يعنيه بقوله:

يا من يراني ولا أراه *** كم ذا أراه ولا يراني

مشيرًا بذلك إلى مذهبه في «وحدة الوجود»، وأنه يرى الحق متجليًا في صور أعيان الممكنات ولا يراه الحق؛ لأنّه هو المتجلي في صورته، فأجاب الشيخ الأكبر تصحيحًا للفساد المتأول:

يامن يراني مجرمًا *** ولا أراه أخــذا

كم ذا أراه مُنعِمًا *** ولا يراني لائذا

فها أنت ترى أن البيتين قد فُسِّرَا بمعنى مغاير عن معنى التكفير، وظنك السيئ بالمؤمنين الصالحين!! «فكم من ظهور لنا باطن، وكم من باطن لنا ظاهر»⁽¹⁰⁾.

يقول أحمد أمين في إشارته لمصطلحات التصوف، وأنها ليست بدعًا عن غيرهم من العلوم: «ولهم -أي: الصوفية- مُسميات لا يعرفها إلا هم، وقد فعلوا في اللغة كما فعل كل العلماء في اللغة العربية، فأخذوا الألفاظ العربية وأطلقوها على مدلولات خاصة، كما فعل النحاة بالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والجار والمجرور ونحو ذلك من ألفاظ، كان يستعملها العرب في مدلولات عامة، فأخذها النحاة ووضعوها لمصطلحات خاصة، حتى إن العربي القحّ لم يكن يفهمها كما فهمها النحاة. وهكذا الشأن في البلاغة والعروض والفلسفة وعلم الكلام والتصوف، غير أن هناك فرقًا كبيرًا بين المتصوفة وغيرهم، فالأوضاع النحوية والصرفية والبلاغية لها مدلولات ترجع إلى العقل في تفهّمها، أما المصطلحات الصوفية فلا ترجع إلى العقل، وإنما ترجع إلى الذوق، ولهذا لا يفهمها أحد بعقله فهمًا صحيحًا؛ إنما يفهمها من تذوقها ووقف في المقام الذي يقف فيه المتصوف؛ والفرق بين العاقل والمتذوق كالفرق بين شخصين أحدهما لم يذوق الكمثرى قط، فوصفت له وصفًا لفظيًا علميًا، وشخص

ذاقها، وعرف الفروق الدقيقة بين مذاقها ومذاق الموز والتفاح. فاستعمل شعراء الصوفية من ألفاظ الشعراء (ليلي) و(الخمير) والوصل والعناق والهجر والعذل، واتخذوها رموزاً لأحوالهم ومقاماتهم، وكان لهم من ذلك كله أدب رمزي بديع غريب يمتاز عن غيره من الأدب بروحانيته وصفائه، كما يمتاز بغموضه وخفائه»⁽¹¹⁾.

اللغة الإشارية والشطح عند الصوفية

نرمي في هذا البحث إلى الاقتراب من الرمز الصوفي عند الحلاج، ولا بد من مدخل موجز حول الشطح والمعنى الإشاري، كي نضع خلفية بسيطة عن المرامي التي ينشدها، والمقاصد التي يريدها في نصوصه، وأغلب المشاكل والخلافات تخرج من رحم التعريفات والتصوّرات، فلذلك قيل: «لو تعارفنا لتآلفنا»، فالتصور غير الصحيح سينشأ عنه تفسير غير صحيح، ومن ثم حكم غير صحيح؛ لذلك أوصى العلماء بتعلم المنطق، وفهم المغالطات، والتمكّن من علوم الآلة، من صرف وبلاغة ونحو، كي لا يُساء فهم النصوص، من قبل بعض الجاهلين. ودورنا في هذا البحث أن نميط اللثام عن الرمز الصوفي، خصوصًا عند الحلاج، كي نفهم مقاصد الشطحات عنده، وما يرمي إليه في قصائده ونصوصه، خصوصًا عبارته الشهيرة: «أنا الحق».

وتجدر الإشارة إلى أن العلماء وضعوا شروطًا للتفاسير الإشارية منها:

- ألا يكون المعنى الإشاري معارضًا للمعنى الظاهري والعباري أو هادمًا له.
- أن يكون للذوق شاهد من كتاب أو سنة أو من كليهما.
- ألا يعارض تأويل العقل والشرع واللغة.
- أن يكون المؤول من أهل الصلاح والتقوى⁽¹²⁾.

ومن الملاحظ أن استخدام اللغة بوصفها مجازًا وتشبيهًا ورمزًا واستعارات وإشارات - يُعدُّ حالة إنسانية بشرية شائعة، لا تخصُّ مجتمعًا بعينه، ولا لغةً بعينها، ففي كل لغة مجاز واستعارات وتشبيهات تحاول الوصول للمعنى المقصود في كُنهه قائله ..

يقول الشيخ الأكبر في الفتوحات المكيّة:

ألا إنَّ الرموزَ دليلٌ صدِّقٌ * * * على المعنى المُغيَّبِ في الفؤاد
وإنَّ العالمين لهم رموزٌ * * * وألغازٌ ليدعى بالعباد
ولولا اللغز كان القول كُفْرًا * * * وأدى العالمين إلى العناد⁽¹³⁾

وفي هذا يقول الحلاج:

تاه الخلائق في عمياء مظلمة * * * قصداً ولم يعرفوا غير الإشارات⁽¹⁴⁾

لذلك فإن الصوفية لم يفعلوا شيئاً غريباً، ولم يكونوا بدعاً عن غيرهم في إخفاء المعنى والرمز، فعندما استنوا لأنفسهم منهجاً ونظاماً وألفاظاً لا يفهمها غير أهل الحقيقة، وأهل الاختصاص، قد تكون غريبة وغير معلومة، مهما بذل من الجهد، إلا أنها ألفاظ مرمزة لا تُعرف عن طريق منطق العقل والنظر، بقدر ما تُفهم عن طريق الذوق والكشف، فوضعوا الرمز بوصفه إشارة لما يقولون وما يعبرون عنه.

وقد سأل أحد المتكلمين أبا العباس بن عطاء⁽¹⁵⁾: «ما بالكم أيها المتصوفة، قد اشتقتتم ألفاظاً، أغربتم بها على السامعين، وخرجت عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلباً للتمويه، وستراً لعوار المذهب؟

فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، ولعزته علينا؛ كي لا يشربها غير طائفتنا، ثم اندفع يقول:

أحسن ما أظهره ونظهره * * * بادئ حق للقلوب نشعره
يُخبرني عنه، وعنه أخبره * * * أكسوه من روثه ما يستره
عن جاهل، لا يستطيع ينشره * * * يفسد معناه إذا ما يعبره
فلا يطبق اللفظ، بل لا يعشره * * * ثم يوافي غيره فيخبره

وقال:

إذا أهل العبارة ساءلونا * * * أجبناهم بإعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضاً * * * تقصر عنه ترجمة العبارة
تري الأقوال في الأفعال أسرى * * * كأسر العارفين ذوي الخسارة⁽¹⁶⁾

ويلجأ الصوفي إلى الترميز أيضًا؛ لأن اللغة في نظره تبقى عاجزة عن احتواء كل ما يقذفه الذوق في قلبه من معانٍ وأسرارٍ ودلالاتٍ.

إضافة إلى عدم مُساعفة اللغة والعبارات المألوفة لتصوير مداركهم ومشاعرهم، فيلجؤون للرمز؛ وفي ذلك يقول النفري: «إذا اتسعت الفكرة ضاقت العبارة»⁽¹⁷⁾.

كلُّ هذا يجعل اللغة لدى الصوفية عاجزة أو قاصرة؛ لأنها في رأيهم تختصُّ فقط بمعالجة ما تُكنُّه صدورهم، من معانٍ محسوسة، وأفكارٍ معقولة، وأذواقٍ روحيةٍ تتجلى في ذواتهم، وفي ذلك يقول «ابن خلدون»: «إن محاولة التعبير عن معاني الكشْف الصوفي متعذرة بل مفقودة؛ لأنَّ ألفاظ التخاطب في كلِّ لغةٍ من اللغات إنما وُضعت لمعانٍ متعارفةٍ من محسوسٍ ومُتخيلٍ مما تعرفه الكافة، إذ إن نشأة اللغات إنما هي تواضع واصطلاح»⁽¹⁸⁾.

وبيِّن الطوسي في كتابه (اللمع) معنى الرمز عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، قائلاً: «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله»⁽¹⁹⁾.

والرَّمز ليس خصيصة لدى السادة المتصوِّفة كما قلنا، بل له مضامين كثيرة موجودة ضمَّن ثنايا الشعر العربي والعالمي على حدِّ سواء. وفي ذلك يقول الشاعر:

أشارت بظرف العين خيفة أهلها * * * إشارة محزون ولم تتكلم

فأيقنت أن الطرف قد قال مرحباً * * * وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيم⁽²⁰⁾

وقد أوضح الشعراني السبب الذي من أجله استخدم الصوفية إشاراتهم ورموزهم؛ حيث قال: «إن الفقيه إذا لم يوفق يقال: إنه أخطأ، أما الصوفي فإنه عندما لا يوفق يقال: إنه كفر!! لذلك كان لزاماً على الصوفية استخدام الإشارات»⁽²¹⁾.

وحتى لا يشتد إنكار العامة لهم، وضعوا هذه الرموز طوق نجاة لهم ولأسرارهم، ونرى أن الحلاج بما يمثله من نضوج فكري صوفي في القرن الثالث الهجري، قد

فَصَّلْ وَأَسْهَبْ فِي تِلْكَ الرَّمُوزِ، لَا سِيَّمَا أَنْ لَهُ كِتَابًا كَامِلًا يَرْمِزُ لَدَيْكَ هُوَ «كِتَابِ الطَّوَّاسِينِ»؛ وَالطَّوَّاسِينُ جَاءَتْ مِنْ (طَسَ وَطَسَمَ)، الَّتِي فِي الْقُرْآنِ كِإِشَارَةً لِاسْتِخْدَامِ لُغَةِ الرَّمْزِ وَالشُّطْحِ فِي إِسْنَادِهِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ الشُّشْتَرِيُّ (668هـ) فِي الرَّمْزِ وَالْإِشَارَةِ:

انظُرْ لِلْفِظِ (أَنَا) يَا مُغْرَمًا فِيهِ * * * مِنْ حَيْثُ نَظَرْتَنَا لَعَلَّ تَدْرِيهِ
خَلَّ ادِّخَارَكَ لَا تَفْخَرُ بِعَارِيَةٍ * * * لَا يَسْتَعِيرُ فَقِيرٌ مِنْ مَوَالِيهِ
جُسُومٌ أَحْرَفَهُ لِلسَّرِّ حَامِلَةٌ * * * إِنْ شَتَّتَ تَعْرِفُهُ جَرَّبَ مَعَانِيَهُ

وَيُرْمِي إِلَى دِفَاعِهِ عَنِ الْحَلَاكِ بِقَوْلِهِ:

وَذَوِّقْ لِلْحَلَاكِ طَعْمَ اتِّحَادِهِ * * * فَقَالَ: أَنَا مِنْ لَا يَحِيطُ بِهِ مَعْنَى
فَقِيلَ لَهُ: ارْجِعْ عَنِ مَقَالِكَ قَالَ: لَا * * * شَرِبْتُ مُدَامًا كُلَّ مَنْ نَاقَهَا عَنِّي
وَمَنْ كَانَ يَبْغِي السَّيْرَ لِلْجَانِبِ الَّذِي * * * تَقَدَّسَ فَلَیَّاتٌ لِيَأْخُذَهُ عَنَّا

فَحَيْنَمَا يَنْتَشِي الصُّوفِيُّ بِمَعْرِفَةِ الْحَبِّ وَتَجْلِيَّاتِهِ يَشْطَحُ وَيُرْمِزُ، وَرَبَّمَا يَقُولُ مَا لَا تَفْهَمُهُ بَعْضُ الْعُقُولِ!

وَطَرَائِقُ الرَّمْزِ وَالتَّعْمِيَةِ عِنْدَ الْحَلَاكِ تَتَلَخَّصُ فِي ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ:

- 1- تَعْمِيَةُ الْمَعَانِي الْمَشْتَقَّةِ مِنْ لَفْظِ الْحَرْفِ، وَقَدْ اسْتَخْدَمَهُ فِي طَاسِينِ الْفَهْمِ حَيْنَمَا قَالَ: «كَأَنِّي كَأَنِّي أَوْ كَأَنِّي هُوَ أَوْ هُوَ أَنِّي».
- 2- تَعْمِيَةُ الْكَلِمَةِ بِتَغْيِيرِ مَرَاتِبِ حُرُوفِهَا عَنِ طَرِيقِ الْقَلْبِ؛ وَهُوَ تَغْيِيرُ مَوَاقِعِ حُرُوفِ النَّصِّ، يَقُولُ الْحَلَاكِ: «أَقْلَبُ الْكَلَامَ، وَغَبُّ عَنِ الْأَوْهَامِ، وَارْفَعُ الْأَقْدَامَ عَنِ الْوَرَاءِ وَالْأَمَامِ، وَاقْطَعْ تِيَهُ النِّظْمَ وَالنِّظَامَ، وَكُنْ هَائِمًا مَعَ الْهِيَامِ»⁽²²⁾.
- 3- تَعْمِيَةُ بَزِيَادَةِ الْحُرُوفِ أَوْ نَقْصَانِهَا؛ فَيُبَدَّلُ بِكُلِّ حَرْفٍ شَكْلًا أَوْ رَمْزًا أَوْ حَرْفًا مَحْدَدًا ثَابِتًا دَائِمًا، نَرَى ذَلِكَ بِجَلَاءِ فِي الرُّسُومِ وَالْأَشْكَالِ الَّتِي مَلَأَتْ كِتَابَهُ الطَّوَّاسِينِ⁽²³⁾.

والطواسين هي جمع من حرفين «طاء- سين»، وطاسين هما حرفا «ط» و«س»، وجاء في فواتح السور القرآنية: الشورى والنمل والقصص، وترسم هذه الكلمة في القرآن حرفين موصولين «طس».

ويتألف كتاب الطواسين من عشرة طواسين هي: طاسين المعرفة، طاسين السراج، طاسين الفهم، طاسين الصفاء، طاسين الدائرة، طاسين النقطة، طاسين الأزل، طاسين المشيئة، طاسين التوحيد، طاسين الأسرار، وطاسين التنزيه.

«وعبر الحلاج عن رؤيته في الطواسين بالرمز والطمس، فكانت رموزه هي: النقطة، والحرف، والرقم، والخط، والشكل الهندسي، والشكل المشتق من الطبيعة. أما الطلمس فهو مركب من هذه الرموز. وقد نحا بذلك نحو لغة نستطيع أن نعد الرمز فيها مفردة والطمس جملة»⁽²⁴⁾.

والحلاج في نصوصه الشعرية والنثرية يحتاج إلى معجم استثنائي خاص، ولغة خاصة به، وينبغي على المستقرئ لتلك النصوص أن يستعين به، لفك شفراتها التي غالبًا ما تتسم بالغموض اللغوي والدلالي والإشاري، وآية ذلك ما نستعرضه من نصوص رمزية، وهي على سبيل العرض لا الحصر.

أما الشطح، فهناك تعريفات عديدة له بحسب تطور هذا المصطلح ونضوجه عبر مسيرة التصوف الإسلامي، منذ بدايته حتى وقتنا المعاصر، فاختلقت التعريفات بحسب اختلاف أذواق المتصوفة، وتعدّد مشاربهم ونظرتهم للشطح الذي يفهم جهلاً على أنه حلول واتحاد، إذن لا بد من فهم معاني كلماتهم، وفهم ما بين السطور، وما وراءها، وما في باطنها، قبل أن نصدر قرارًا أو بيانًا علميًا.

الشطح الصوفي: أسبابه ومراميه

تتأسس الرؤية الصوفية للوجود عبر ثلاثة موجودات: «العالم والقرآن والإنسان»، عبر تناظر وتداخل الوجودات الأربعة، كما يذكر العلامة ابن عليش المالكي؛ حيث هناك «وجود في العيان، وهو الوجود الحقيقي، ووجود في الأذهان، وهو إدراك العقل لمعنى الحقيقة، ووجود في اللسان، وهو ذكر اللسان الحقيقة، ووجود في البنان، وهو كتابة الحقيقة»⁽²⁵⁾.

فحينما يذكر أي مصطلح في التصوف، فلا بد من معرفة أي أنواع الوجودات يُقصد به، وعلى أي مستوى يتحدث عنه المتحدث، وأي المراتب التي قصد بها الصوفي شطحه ورمزه.

وقد عبر عن ذلك القشيري (465هـ) فقال في الرسالة الموسومة «بالرسالة القشيرية» ما نصه: «إن لكل طائفة من العلماء ألفاظًا يستعملونها، وقد انفردوا بها عن سواهم، كما تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها. ومن تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها، يستعملون -أي الصوفية- ألفاظًا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة -يقصد: مبهمة- على الأجنب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، وكما قيل: لو تعارفنا لتألفنا»⁽²⁶⁾.

وهذا الشأن سار في جميع العلوم، فوصفة الطبيب يعرفها الصيدلي، والنوتة الموسيقية يعرفها العازف الموسيقي، ومصطلحات الفقه يدرکها الأصولي.

يقول ابن تيمية: «واعلم أن ألفاظ الصوفية وعلومهم تختلف؛ فيطلقون ألفاظهم على موضوعات لهم ومرموزات وإشارات تجري فيما بينهم، فمن لم يداخلهم على التحقيق، ونازل ما هم عليه رجع عنهم وهو خاسئ وحسير»⁽²⁷⁾.

وكلما اتسعت الفكرة ضاقت العبارة، فالمباني لا تسعف عن المعاني العميقة التي يرمي لها أهل الحقيقة، والكناية أبلغ من التصريح في بعض الأحيان، والإشارة تغني عن كثير من العبارة.

والاختلاف في معاني الكلام يحدث في كثير من الأحيان بين العرب الأقباح
والفصحاء الخالص.

فعدم معرفتك وتبصرك بألحان الكلام، ولغة العرب، قد يوقعك في متاهات
وجهالات، وأفهام مغلوطة، ويروى أن ليلي الأخيلية مدحت الحجاج بن يوسف،
فقال: يا غلام اذهب إلى فلان فقل له: يقطع لسانها. قال: فطلب حجّامًا، فقالت:
ثكلتك أمك، إنما أمرك أن تقطع لساني بالصلة: أي: بالمال!!

وهذه الإشكالية حدثت في اختلاف معاني الكلم، مع الصحابة الكرام؛ فروي في
صحيح البخاري: «عن عائشة - رضي الله عنها - أن بعض أزواج النبي - ﷺ -
قلن للنبي - ﷺ -: أينا أسرع بك لحوقًا؟ قال: أطولكنّ يداً، فأخذوا قصبه يذرعونها،
فكانت سودة أطولهنّ يداً، فعلمنا بعد أنما كان طول يدها الصدقة والإنفاق، وكانت
أسرعنا لحوقًا به، وكانت تحب الصدقة»⁽²⁸⁾.

وكذا ما روي في البخاري من تفسير بعض الصحابة لإحدى الآيات على ظاهرها؛
وهي قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ
مِنَ الْفَجْرِ﴾؛ حيث قال عدي بن حاتم: يا رسول الله، إني أجعل تحت وسادتي عقالين:
عقالاً أبيض وعقالاً أسود، أعرف الليل من النهار، فقال رسول الله ﷺ: «إن وسادتك
لعريض، إنما هو سواد الليل، وبياض النهار»⁽²⁹⁾.

فلم يقصد خيطاً وبياضاً، وقد صوّب رسول الله فهمه المغلوط. والناس تتفاوت
أفهامها ونظرتها للأمور، حتى بين الصحابة أنفسهم، وهم فصحاء الكلام.

ويروى أن رجلاً قال للطائي في مجلس، وقد أراد تبكيته لما أنشد: يا أبا تمام، لم
تقول من الشعر ما لا يفهم؟!

فقال له: وأنت لم لا تفهم من الشعر ما يقال⁽³⁰⁾.

فالتنوع والاختلاف مستساغ، وهو من لوازم اللغة، وقد كتب كثير من الأبحاث
الفقهية ورسائل الماجستير والدكتوراه التي تُرجع اختلاف العلماء في الأحكام
الشرعية إلى اتساع اللغة وكثرة المجاز فيها.

وفي هذا يقول رولان بارت: «النص الإبداعي لا يؤول إلى أب واحد»⁽³¹⁾.

فاللغة المتصوّفة شَرُود لا تنقاد إلا لأهلها، ولا تقع في شباك الحد، ولا يمكن أن يدركها تصوّر أو رسم، فهي كتوم لمدخراتها، ضنينة بمستودعاتها، على غير السالكين سبلها والمقتفين أثرها، لذلك قيل: من ذاق عرف، ومن عرف اغترف، ومن اغترف نال الشرف»!!

وقد يسأل سائل: لماذا يرمز الصوفية بعباراتهم، ويستخدمون الإشارات والألغاز في كلامهم؟! وهل لهم سلف في ذلك، أو إثارة من علم، في اختلاف الأقوال، في النصوص والآثار؟ أو هم سبقوا في ذلك المضمارة؟!!

«وفهمناها سليمان»

تعدد الفهوم في النص الواحد

إن تعدد الآراء في فهم النصوص يرجع لنفس المتلقي تارة، وللنص نفسه تارة أخرى. والنص منه المحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والبسيط والإشاري، والمتلقي والسامع منهما من هو عميق الفهم، ومنهما من هو سطحي الفهم. يقول تعالى: ﴿مِنهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾. [سورة آل عمران آية 7].

ومن ذلك الحديث المشهور: « لا يُصَلِّينَ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قَرِيظَةَ »⁽³²⁾ فمن الصحابة من أخذ بظاهر النص، فلم يصل العصر إلا في بني قريظة، وقد فاتته وقت الصلاة. وآخرون أخذوا بالمعنى الباطن وفحوى الخطاب؛ أي أن الأمر دعوة للاستعجال، فصلوا في وقت الصلاة .

لذلك ظهر الاختلاف في فهم النصوص، كما قلنا في مقدمة البحث، وهذا الذي دعا إلى ظهور علم أصول الفقه، أي: علم أصول الفهم، أي: كيف نفهم النصوص؟ وبأي طريقة ومنهجية؟

والقلوب أوعية العلم، فخيرها أوعاها، لذلك دُلَّ سبحانه وتعالى بضرب المثل لاختلاف المشارب في تلقي العلم فقال: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾. [سورة الرعد 17].

فبقدر فهمك وعمق وعائك يكون قدر الماء والعلم الذي يصبّ عندك، فمن الناس من يفهم من النص وجهًا واحدًا، ومنهم من يفهم منه وجوهًا كثيرة، فالأقوال والنصوص الإشارية لا يدركها إلا العلماء ذوو الفهم الدقيق والمشرّب العميق، وآية ذلك كتب التفاسير؛ حيث إن منهم من يستخرج من الآية الواحدة بضعة وعشرين وجهًا للفهم والتبيان، ولك في تفسير ابن العربي المالكي في كتابه الماتع أحكام القرآن أمثلة كثيرة، وكذلك الرازي والقرطبي وغيرهم من العلماء، كذلك في الحديث الشريف كما في فتح الباري عند ابن حجر العسقلاني.

فمن قرأ التفاسير وجد للآية الواحدة عشرات الوجوه من الأعراب والأحكام، وقد قال سيدنا رسول الله - ﷺ -، لسيدنا الإمام علي عليه السلام: «إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله»⁽³³⁾.

وكذلك يرجع الأمر إلى اتساع اللغة والمجاز، وكثرة الاشتقاق فيها، خصوصاً اللغة العربية، التي امتازت بكثرة الاشتقاق والبلاغة وتعدد الأعراب عن غيرها من اللغات.

أما استخدام عمق الإشارة، دون سطحي العبارة، فيرجع إلى أن هذه المعارف الصوفية علوم ذوقية، تختلف باختلاف المتلقي والسالك فيها، لذلك قيل:

إذا نطقوا أعياءك مرمى رموزهم * * * وإن سكتوا هيهات منك اتصاليه⁽³⁴⁾

فمن كان ذا قلب سليم، صوب تلك العبارات، وصحح تلك الإشارات، بفهم سليم، وظن مؤمن حليم، وقد علم كل أناس مشربهم، نظراً لاختلاف وتفاوت علمهم، ولذلك قال سيدنا علي - عليه السلام - : «إلا فهماً أوتيناها»، فهم يفهمون معنى من النص، لا تدركه أنت!!

وكذلك حينما أجلس سيدنا عمر بن الخطاب سيدنا عبد الله بن العباس، مع كبار الصحابة، فوجد الصحابة في أنفسهم أنفاً، أن يجالسهم هذا الصبي، وما كان ذلك إلا لعلم وفهم ابن عباس، فهو له فهم إشاري، دون غيره من الصحابة، ومن ذلك ما فسر به سورة ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴾ بأنه تعني الإشارة إلى الإيذان برحيل النبي ﷺ⁽³⁵⁾.

وهذه الرموز والإشارات والمعاني الباطنية موجودة في القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، وآثار العلماء، ونصوص الشعراء والصوفية.

فأوائل الحروف القرآنية تعد من الطلاسم، وكذلك الأحاديث المتشابهة؛ وهذا يفسر لنا أن لكل كلام ظاهراً وباطناً، كما روي «ما من آية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن، وحد ومطلع»⁽³⁶⁾، وكذلك الرموز والطلاسم الموجودة في مطالع السور،

فهي دليل على أن هناك معاني خاصة، كما أن هناك معاني عامة، وهناك محكم ومتشابه، لكن هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً!! فقول رسول الله ﷺ: «لا تدخل الجنة عجون»⁽³⁷⁾ هو من باب المزاح والرمز.

وإنك تجد الألغاز النحوية، والمعاني البلاغية التي يستخدمها اللغويون والفقهاء في سياقات حديثهم مما يحتاج لتأويل حسن لا يعرفه إلا الراسخون في العلم، كقول الإمام أبي حنيفة: لا يدخل النار إلا كل مؤمن. قيل: وأين الكافر؟ قال: يؤمنون يومئذ، لكن لا ينفعهم إيمانهم. واستشهد بقوله تعالى: ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ﴾ [سورة غافر 85].

وكذلك قول إمامنا الشافعي: أنا مخالف لابن عليّة في كل شيء، حتى في قول: «لا إله إلا الله»؛ لأنّي أقول: «لا إله إلا الله الذي كلم موسى من وراء حجاب»، وهو يقول: «لا إله إلا الله الذي خلق في الهواء كلاماً يسمعه موسى».

وكقول الآخر: «أحبّ الفتنة، وأكره الحقّ، وأشهد بما لم أره، ولا أخاف من الله ورسوله، وأهرب من رحمة الله، وأستحل الميتة وقتل الناس».

وهو محمول على إرادة المال، والولد، والموت، والشهادة بالبعث والحساب، وخوف الظلم، والهروب من المطر، واستحلال ميتة السمك والجراد، وقتل الكافر الحربي»⁽³⁸⁾.

وهذا ما سنبيّنه في شرحنا للشطحات في هذا البحث.

فعلى الباحث أن يتأمل مصطلحاتهم وكيف تطورت، وما حدودها، وما موانعها كما يقول المناطقة وأصحاب الحدود في التعريفات، ولا يستعجل بالحكم قبل الفهم.

وسنبداً أولاً بعرض المصطلح من الناحية اللغوية والصوفية، ثم نخرج على بدايات تطوره، متى بدأ؟ ومتى استخدم؟ وكيف أوّل وتطور عند الحلاج؟

الفناء والشطح والرمز والعبارات الصوفية

في عهد الرسول ﷺ وصحابته والتابعين

هل ورد لفظ الفناء والشطح في عهد الصحابة والتابعين؟ وهل هناك تكييف للنصوص حول هذين المصطلحين؟ وكيف وقف المتصوفة من هذه النصوص، وتعاملوا معها بين المعترضين والمؤيدين؟

من نافلة القول أن نمهد لهذا المبحث، محاولين معرفة كيف تطور مصطلحا الفناء والشطح منذ القرن الأول مروراً بالقرن الثاني، وانتهاء بالقرن الثالث؛ بغية الوقوف على أقوال المعترضين حول قضية وجود مصطلحات الفناء والشطح والتصوف في القرن الأول؛ إذ يورد لنا ابن قيم الجوزية عدة اعتراضات على وجود هذه الكلمات عند الصحابة قائلًا:

«لم يرد في الكتاب، ولا في السُّنة ولا في كلام الصحابة والتابعين مدحُ الفناء، ولا ذمُّه، ولا استعملوا اللفظة في هذا المعنى المشار إليه البتة، ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون»⁽³⁹⁾.

وهذا الكلام غير صحيح من وجوه عديدة، وهو مجازفة غير علمية وغير تاريخية، وسنسوق الأدلة على بطلان ما قاله فيما يأتي:

لم يكن الصوفيون بدعًا عن غيرهم من الطوائف الإسلامية، فكانت النصوص القرآنية مرجعهم في محاولة البحث عن طوق نجاة أو حجة أوبرهان، إثباتًا للأصالة الدينية والحقيقة الإسلامية.

فالفرق الإسلامية اعتادت على تدليل وجودها عبر تفسير كل النصوص القرآنية والنبوية، وتأويلها بحسب توجهاتها وآرائها، ولنا في ذلك أمثلة عند المعتزلة، والأشاعرة، والشيعية، والفقهاء في أدلتهم الفقهية، وعلماء الكلام، وقد استخرج الغزالي في كتابيه «القسطاس المستقيم» و«معيار العلم» المنطق من القرآن الكريم، فكلهم يدعي وصلًا بليلى، وكلهم يتلمس الدليل من القرآن الحكيم والسُّنة النبوية، وقد تطور ذلك حتى القرن الثالث الهجري الذي سمّاه العلماء عصر نزوح مصطلحات العلوم.

تعريف الشطح:

يقول أبو نصر السراج الطوسي في تعريف الشطح: «عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته؛ ألا ترى أن الماء إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافته، فيقال: شطح الماء في النهر»⁽⁴⁰⁾.

وهذه الكلمة «الشطح» من العامي الفصح التي لا تزال تستخدم عندنا في الكويت؛ فيقال: فلان شطح؛ أي: خرج عن المألوف. ومن معاني الشطح: الذهاب بعيداً والإغراب في الكلام والأفعال! ويقترب من لفظه ومعناه كلمة «الشطط» التي هي بحسب تعريف ابن منظور في معجمه الشهير (لسان العرب): مجاوزة القدر والجور في الحكم، فيقال: «اشتط الرجل فيما يطلب»: إذا لم يقتصد⁽⁴¹⁾.

وهو يعني المرید الواجد، إذا قوي وجده، ولم يُطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهم سامعيها، إلا من كان من أهلها، وكان متبحراً في علمها، فسمي ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحاً!!

يقول الدكتور رفيق العجم: الشطح: «تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في الحضرة الإلهية، فتُدرك أن الله هي، وهي هو، ويقوم على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف، لا يستطيع صاحبه كتمانها، فينطق بالإفصاح عنه لسانه، وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق؛ لأنه صار والحق شيئاً واحداً!!

ويقول بعدها: وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال، ومن أذاع فقد شطح⁽⁴²⁾!!

فالشطح هو محاوله لوصف ما لا يوصف، نتيجة التجلي والفيض الإلهي وشدة القرب بالله، فهو وجد وإفراط محبة.

ويعبر عنه الجرجاني في التعريفات بقوله: «الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، وهو زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي»⁽⁴³⁾.

والشطح: كلام يترجمه اللسان، ووجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً.

(وغالبا ما يعقب كل شطحة صدمة تصدم المتلقي، وهو يشاهد فيضان النهر على لسان الشاطح. وقد سمي ذلك المستشرق ماسينيون بـ «عبارات الايصال الإلهي»، فهو يبدأ بالوجد، ثم الغلبة، فالسكر، وينتهي بالشطح)⁽⁴⁴⁾.

يقول أدونيس: «إن الشطح لغة كونية، لغة ينطلق بها الكون عبر ناطقها الصوفي، والنص الصوفي ليس كلاماً، بل هو عمل سيميائي تحويلي، غايته المشاركة في سرالخلق الأول»⁽⁴⁵⁾.

وهو من المتشابه، ومن آمن بمتشابه كلامهم آمن بمتشابه القرآن والحديث، وأول من تكلم به الحق - سبحانه وتعالى - في الطلاسم والحروف الأولى من سور القرآن، وكذلك في معاني الصفات التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم.

وهذا ما دعا المحققين إلى القول بعدم تفسير كل شيء حالاً، بدون إذن إلهي، وهذا ما سوف نشرحه بالتفصيل عند تأصيل مصطلحات الصوفية بمرجعية الكتاب والسنة؛ حيث إنهم جعلوا لكل مقام مقالاً، وليس كل ما يعرف يقال.

يقول الشيخ عبد الوهاب الشعراني⁽⁴⁶⁾: الإنكار مما أنكروه على القوم تكلمهم بالكلمات التي لا توافق ظاهر الشريعة، بكلام غير مفهوم.

والجواب: أنه لا ينبغي لأحد الإنكار، إلا بعد إمعان النظر في ذلك الكلام، مع التبخر في علوم الشريعة، ثم إن تلك الكلمات لا تخلو من أن تكون في التوحيد، أو في فروع الفقه، فإن كانت في التوحيد فلا تخلو من أن تفهم بعد إمعان النظر - تفهم معناها أو لا تفهم - فإن لم تفهم فلا يجوز إنكارها؛ لأن الإنكار لا يكون إلا بعد

الفهم، وإن فهم معناها فلا يخلو من أن يكون في حال السكر أو في حال الصحو؛ فإن كانت في حال السكر فحكم صاحبها حكم المجنون والنائم والمغمی عليه والصبي الذي لا يميز، ولا يخفى أنه لا ثواب لأحد من هؤلاء في تلك الكلمات، ولا عقاب عليها حتى لو نطقوا بكلمة كفر.

وقد ورد في الصحيحين، في الذي ضلّت عنه دابته في أرض فلاة، وعليها طعامه وشرابه، وأيس منها، فوضع رأسه لينام، فاستيقظ فوجد دابته واقفة عند رأسه، فقال من شدة الفرح: اللهم أنت عبي وأنا ربك - ما يشهد لما قلناه بالنطق بالمحال، وقد قيل فيه: «أخطأ من شدة الفرح»⁽⁴⁷⁾. فهذه حال شديد الفرح!!

والحلاج أخطأ من شدة الفرح؛ لأن الفرح عند المؤمن المحسن هو منعكس السرور أو السعادة القلبية المتوقّدة، يقول تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس 58]، ويقول عز وجل: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران: 170].

وهذا الفرح الناتج عن الذوق الوجداني يسمى فرح المحب الواجد.

وللوجد أنواع: منه ما ينتج عن الشهود كما في حالة الحلاج، ومنه ما ينتج عن السمع كما حدث مع الإمام أبي الحسين النوري قدّس سره، وأدى إلى هلاكه، كما روي عن عبد الكريم بن هوازن القشيري بإسناده إلى أبي نصر السراج، وخلاصته أن سبب وفاة أبي الحسين النوري أنه سمع هذا البيت:

لا زلتُ أنزل من وداك منزلاً * * * تتحير الأبواب عند نزوله

فتواجد النوري، وهام في الصحراء، وصادفته أجمة فيها قصب قد بقيت أصولها مغروسة في الأرض، فأصابته في قدميه ومات بسببه⁽⁴⁸⁾.

ومما يروى عن الإمام علي: «يتجلى من خلقه لخلقته». «ولو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً». «هيهات يا ابن عباس تلك شقشقة هدرت ثم استقرت»⁽⁴⁹⁾.

ومنه ما ينتج عن الكلام، كما حدث مع العارف بالله أبي بكر الشبلي - طيب الله ثراه - كما روي عن محمد بن الحسين، قال: سمعت علي بن عبد الله البصري، يقول: (وقف رجل على الشبلي، فقال: أي الصبر أشد على الصابرين؟ فقال: الصبر في الله تعالى، فقال: لا. فقال: الصبر لله تعالى، فقال: لا. فقال: الصبر مع الله تعالى، قال: لا. قال: فأيش؟ قال: الصبر عن الله تعالى. فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف منها). ورد ذلك في «مفاتيح الغيب»⁽⁵⁰⁾، وورد أيضًا في كتاب «إحياء علوم الدين»، الشطر الثاني من الكتاب في الشكر⁽⁵¹⁾.

قال ابن عابدين الحنفي:

ما في التواجد إن حقت من حرج * * * ولا التمايل إن أخلصت من باس

فقتت تسعى على رجل وحق لمن * * * دعاه مولاه أن يسعى على الراس⁽⁵²⁾

قال ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية: «وإنما الذي ينبغي أن يعتنى بتحقيقه وتحليله وحفظه وتقديره هو أن ما وقع في كلمات بعض المتقدمين والمتأخرين من أئمة الصوفية مما يوهم حلولًا واتحادًا ليس مرادهم ذلك بالنسبة لأحوالهم واصطلاحهم»⁽⁵³⁾.

فها أنت ذا ترى كيف أن العلماء الراسخين في العلم، المتأولين لحن الكلام وسياقاته يرون تفسيرات عديدة للنص والشطح الصوفي.

وتجدر الإشارة إلى أن العلامة المحقق إمام المتأخرين في العلوم الحكيمة والنقلية السعد التفتازاني قد ذكر ما يفسر ذلك الشطح الرمزي بقوله: إن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله - تعالى - أي إلى مرتبة من قربته وشهوده، وفي الله - تعالى -، أي: وفي بلوغ رضاه، وما يؤمُّله من حضرته العلية يستغرق في بحار التوحيد والعرفان؛ بحيث تضحل، أي باعتبار الشهود لا الحقيقة، ذاته في ذاته وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى، وتلك الكلمات حكاية عن حضرة الحق، نطق عما يليق وما شاهد من أنوارها، وغلبة التجوُّز في نحو

ذلك من مقامات المحبة والعبودية والقرب- تبسط لهم العذر وترفع عنهم الإصر. وممن اعتمد هذا المسلك الشهاب السهروردي المجمع على إمامته في العلوم الظاهرة والباطنة في عوارفه؛ حيث قال: «وما حكى عن أبي يزيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من قوله: سبحاني، حاشا الله أن يعتقد في أبي يزيد أن يقول مثل ذلك إلا على معنى الحكاية عن الله تعالى. قال: وذلك مما ينبغي أن يعتقد في الحلاج رحمه الله في قوله: أنا الحق⁽⁵⁴⁾.

قال: وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد، وإليه يشير الحديث الإلهي: «لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها». وحينئذ ربما يصدر عن الولي عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد والشطح، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال.

قال: وهنا مذهب ثان يوهم ذلك، وليس منه أيضاً؛ وهو أن الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر، لا بطريق المخالطة، ويتكرر في البواطن، لا بطريق الانقسام، فلا حلول هنا ولا اتحاد، لعدم الاثنينية والغيرية. انتهى كلام السعد رحمه الله تعالى، وبه يُعلم أن ما يقع من كلمات القوم لا سيما ابن عربي، وابن الفارض والحلاج، وأتباعهما رحمهم الله -تعالى- هو من قبل المجاز اللغوي أو العقلي⁽⁵⁵⁾.

ويسهب الهيتمي في الدفاع عن الصوفية بقوله: ومعنى لا إله إلا الله: أن الذكر ثلاث مراتب في السلوك: ففي الأولى: يُقدَّر: لا معبود إلا الله، وفي الثانية: التي هي مرتبة السير إلى الله: يُقدَّر: لا مقصود إلا الله، وفي المرتبة الثالثة: وهي السير في الله وهي مقام المنتهين يُقدَّر: لا موجود إلا الله، فهو ما لم ينته السالك، في السير في الله وذكر «لا موجود إلا الله» فهو كفر صريح أي ربما أدى إليه كما لا يخفى، فأطلقه مبالغة في الزجر والتنفير لمن يدعي هذه المرتبة بالباطل. فتأمل⁽⁵⁶⁾.

كذلك تأول الإمام السيوطي تلك الشطحات فقال: «الاتحاد لفظ مشترك وله معان: حديثية وفقهية ونحوية، كقول المحدثين: اتحاد مخرج الحديث، وقول الفقهاء: اتحاد

نوع الماشية، وقول النحاة: اتحاد الفاعل لفظاً أو معنى. ومحققو الصوفية إنما يريدون معنى الفناء وهو محو النفس وإثبات الأمر كله لله، لا ذلك المعنى المذموم الذي يقشعر له الجلد»⁽⁵⁷⁾.

ومن خلال النظر في هذا التعريف، نجد أن إطلاق مصطلح الشطح على لفظ ما له شروط عدة؛ وهي:

1- شدة الوجد؛ فلا يُسمى اللفظ المستغرب شطحاً مع عدم الوجد، بل هو حينئذ للكفر أقرب.

2- أن يكون الصوفي في حال سُكْر؛ ومعنى السُّكْر: غياب العقل، وهذا الشرط ناجم عن الشرط الأول، فشدة الوجد أوجدت السُّكْر.

3- أن يسمع من داخله هاتفاً إلهياً، فيردد هذا الهاتف الذي وجدته في نفسه، فإذا لم يسمع يكون كلامه افتراء، وهو أشد أنواع الافتراء.

4- أن يتم هذا كله، والصوفي في حال من عدم الشعور⁽⁵⁸⁾.

والعارفون المتصوفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق.

ومنهم من كانت له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع إلا تجلي ذكر الله، فينسبون أنفسهم. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: «أنا الحق»، وقال آخر: «سبحاني ما أعظم شاني!»، وقال آخر: «ما في الجبة إلا الله». وكلام العشاق في حال السُّكْر «يطوى ولا يحكى»، كما يقول الغزالي، وقد شرح ذلك في قوله: «فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، فعرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد؛ مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، ولا يستبعد أن يفاجأ الإنسان بمرآة، فينظر

فيها ولم يك رأى المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج، فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً، ورسخ فيه قدمه استغفر، وعاد وأتاب، وقال:

رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَاقَتِ الخَمْرُ * * * فتشابهها فتشاكل الأمرُ

فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ * * * وكأنما قدحٌ ولا خمرٌ

وفرق بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنه قدح. وهذه الحالة إذا غلبت سُميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»، بل «فناء الفناء»: لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه لا يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه. فيشطح بتلك العبارات، ويسوق تلك الاعتراضات، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز «اتحاداً»، أو بلسان الحقيقة «توحيداً». ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار، يطول الخوض فيها⁽⁵⁹⁾.

يبدأ الصوفي بالوجد، ثم الغلبة، فالسُّكْرُ، فالفناء، وينتهي دوماً بالشطح، ويليه مقام البقاء؛ فإن ذوق المعرفة الإلهية التي هي خمر الصوفيين تؤدي إلى سُكْرهم وغيبتهم، وتحت السطوة الهائلة لهذه الخمر، لا يملك الصوفي إلا أن ينطق بما يعرف دون أن يحس، فهو يهذي ويرمز، ويشطح في أفكاره وكلماته بعيداً، فمن كان ممن تحروا رشداً، وفهم مراداتهم، عذرهم وتأول لهم .

فالصوفية شطح من الظاهر إلى الباطن، ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن التعدد إلى الوحدة، ومن تعدد الأديان إلى الله الواحد الديان. فلذلك عبر عنها الطوسي بقوله: «السطحة ظاهرها مستشنع، وباطنها صحيح مستقيم»⁽⁶⁰⁾.

فالشطح القولي يحتاج إلى شطح تعبيرى تفسيري يصفه ويحاكيه ويفهم مراميه، والشطح كلام يقوله الصوفي في حال فنائه عن ذاته، وبقائه بذات الحق، وهو كلام الحق، لا كلام الصوفي؛ لأن الصوفي لا ينطق عن ذاته، بل عما يشاهد، ويعكس حال المقام الذي هو فيه، هو شاهد الله، فتحدث عما شاهده، بعد أن غيب ذاته، أو غابت

من تلقاء نفسها، بفعل التجربة، فكيف يحضر، أو يحس بحضوره الشخصي في حضرة الله؟ فهذا من باب التنزيه، فضلاً عن أن الصوفي يشطح في حالة سكر وغيبة، وكما قيل: فسكر الأجسام بالطعام والشراب، وسكر النفوس بالصور، وسكر الأرواح بالأصوات، فلذلك يصيب الحال بعض المستمعين للموسيقى، فيصرخ ويهتز ويطرب ويتحرك ويشطح.

قال القناد:

شطحُ الحقيقة والأحوال بينهما * * * شطح لذا البين يزهو بين هاتين

فالحال كالحال في التلوين شاطحها * * * والعين تدني إلى شطح اللقاءين⁽⁶¹⁾

فهناك من يشطح عن حال غالبية عليه، وهناك من يشطح وهو قائل يملك حاله. فضلاً عن أن الصوفي يشطح في حالة سكر وغيبة، لا في حالة صحو توجب العقل، والشطح يبرر بأنه كلام يؤول، فهو إشارة ورمز، قيل في غيبة عقل، وشروء نفس!

ونخلص إلى أنه إن كان الناطق بالشطح ممن خرج عن طور الأغيار، وتحقق في طور الفناء بالله، ذاتاً وصفات وأفعالاً، فكلامه ناجم عن حقيقة يعيشها، ولسانه ينطق، وحال يعيش في المستغرق، وتذوق حلاوة بردها في داخله وحده، ولكن يوصف بالشطح لقصور إدراك من حوله عن حقيقة كلامه وفهم مراده.

فالذوق إلى المعرفة الإلهية التي هي خمر الصوفيين تؤدي إلى سكرهم وغيبتهم، وتحت السطوة الهائلة لهذه الخمر لا يملك الصوفي إلا أن ينطق بما يعرف دون أن يحس، فهو يهذي ويرمز ويشطح في أفكاره وكلماته بعيداً، فالصوفية شطح من الظاهر إلى الباطن، ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن التعدد إلى الوحدة، ومن تعدد الأديان إلى الله الواحد، إن هذا الشطح الفكري يحتاج إلى شطح تعبيري يصفه ويحاكيه.

فجوهر كلامه عين الحقيقة، وظاهره مستقبح مردود، ولهم في ذلك تأويلات وشواهد قرآنية ليس هنا مقام تفصيلها.

يقول الحلاج: «إن معرفة الله هي توحيده، وتوحيده تميزه عن خلقه، وكل ما تصور في الأوهام فهو [يعني: الله] بخلافه، كيف يحل به، ما منه بدأه، أو يعود إليه ما هو أنشأه»⁽⁶²⁾.

فها أنت ذا ترى كيف يثبت توحيد الله في نصوصه، وفي بعضها يفهم منها بخطأ حلول واتحاد، فلا بد من ردّ المتشابه إلى المحكم، والباطن إلى الظاهر، وأن نفهم كلامه بالكلية، وألا نأخذ جزءاً ونترك جزءاً!!!

السُّطْحُ وَالضَّاءُ بَيْنَ ضَيْقِ الْمَبَانِي وَسَعَةِ الْمَعَانِي

حين تسير في شارع فيه حفر ومطبات، وتقع سيارتك في حفرة عميقة، فتري نفسك تقول لا شعورياً: آخ!! هذا في الأفعال!!

وفي الأقوال: حين تحب أحداً، وتناديه فتسقط منه تاء المخاطب وتقول: يا أنا، فهل معنى ذلك أنك تقول بالحلول والاتحاد به؟!

يقول ابن الفارض سلطان العاشقين في ذلك شعراً:

وقد رفعت تاء المخاطب بيننا * * * وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

فليس هناك حلول ولا اتحاد، إنما هو محض مجاز، نمارسه في لغتنا اليومية، وهو موجود بكثرة بين الشعراء، من المتقدمين والمتأخرين سواء، ومعبر عنه في مظانه، في علوم العربية والبلاغة والبيان، وفي كلامنا في الحياة، وآية ذلك أنه لو أصاب ولدك وفلذة كبدك حريق من نار، أو قطع سكين حاد، لتألمت وعبرت عن ذلك بقولك: «آخ يا حبيبي»، كأنما أنت من احترقت لا هو!!

هذا دليل، والدليل الآخر أن الحلاج يضع أدوات التشبيه في التعابير الشرعية التي يحملها أهل الجهل بالاتحاد كقوله:

عجبتُ منك ومني يا منية المتمني

أدنيتني منك حتى ظننتُ أنك أني

فهو وضع آلة التشبيه «كأنك أني»، وليس هو!!

ويعضد ذلك ما يحدث بين المحبين والعاشقين؛ يقول سعدي الشيرازي في ذلك:

قال لي المحبوب لما زرته * * * من ببابي؟ قلت: بالباب أنا

قال لي: أخطأت تعريف الهوى * * * حينما فرقت فيه بيننا

ومضى عامٌ فلما جئته *** أطرق الباب عليه موهنا

قال لي: من أنت؟ قلت: انظر فما *** ثمّ إلا أنت بالباب هنا

قال لي: أحسنتَ تعريف الهوى *** وعرفتَ الحب، فادخل يا أنا

وقد روى الشبلي قصة في هذا السياق والمعنى، مؤداها أن «متحابين ركبا بعض البحار، فسقط أحدهما في البحر وكاد أن يغرق، فألقى الآخر نفسه إلى البحر، فأنقذه، فقال الأول لصاحبه: أما أنا فقد سقطت في البحر، وأما أنت فلمِ رميت نفسك في البحر؟ فقال له: «أنا غائب بك عن نفسي، فتوهمتُ أني أنت!»⁽⁶³⁾.

وذكر أيضًا أن الجنيد البغدادي قال: «سمعت السري السقطي يقول: لا تصح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر: «يا أنا»، وأنشد الجنيد في ذلك:

إذا شئت أن أدعو لناديت: يا أنا *** وإن يدعني، نادى جميعي بيا إني

فيخبرني عني بما أنا مخبر *** إذا شئت عني بالذي مخبر عني⁽⁶⁴⁾

وآية ذلك في معاصرنا الشاعر المرحوم عبدالله الفيصل حينما قال:

أكاد أشكّ في نفسي لأنني *** أكاد أشكّ فيك وأنت مني⁽⁶⁵⁾

فما خرج أحمق ولا أنوك يقول أو يصف الشاعر بالحلول والاتحاد بينه وبين محبوبه؟! فلماذا الكيل بمكيالين، وسوء الظن بالصالحين؟! مادام في اللغة مجاز، وهو أمر سائر بين الناس في الأقوال والأشعار، منذ عرف الناس تشقيق الكلام، وفي أحاديث العوام؟!!

يقول الحلاج: إن لم تعرفوه، فاعرفوا أثره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق؛ لأنني مازلت أبداً بالحق حقاً⁽⁶⁶⁾.

فاعترف الحلاج أنه من آثار الحق، وليس الحق، وأن قيامه بالحق لا به نفسه،

إنما باسم القيوم الذي تقوم به سائر الموجودات، وهذا قمة التوكل، وتعضده الآية الكريمة: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾⁽⁶⁷⁾، فنحن العالم الكبير، وصور الله بالتخلق والمثال، لا بالحلول والاتحاد، كما قال الإمام علي:

وداؤك فيك وما تبصر *** وداؤك منك وما تشعر

أتزعم أنك جرم صغير *** وفيك انطوى العالم الأكبر⁽⁶⁸⁾

فالصوفية المتشرعون الذائقون الواصلون الجامعون بين الحقيقة والشريعة يعبرون عن مقام الفناء والشطح، بالتلميح دون التصريح، ويتأولون ذلك بالقرآن الكريم والسنة المطهرة التي تعضد كلامهم، وتفسر أحوالهم ومقاماتهم؛ فالله سبحانه يقول في كتابه عن نبيه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال 17].

ووجه الدلالة في هذه الآية على مقام الفناء: أن رمي النبي ﷺ لا ينسب له، بل الله هو الرامي الحقيقي، بيد النبي ﷺ.

ويعضده حديث قدسي شهير: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن»⁽⁶⁹⁾.

ونروم في هذا البحث أن نُبدي ما أخفته عوادي الزمن التي طرأت على الأفهام المغلوطة تجاه كلام الحلاج، وعبارته «ما في الجبة إلا الله»، وأن نفردها بأكثر من شرح وتأويل، وما قالت به الأقلام، من عقول الأفهام، من العلماء الأفاضل؛ من حيث إن ذات الحلاج ما هي إلا فعل من أفعال الله تعالى، وصنع من مصنوعاته، ولا يقصد بذلك حلول الذات؛ إذ لا يقول أحد من الصوفية المتلزمين بالشرع بالحلول والاتحاد البتة، فالحلول والاتحاد مجازي لا حقيقي، ويعرف ذلك من تأمل كلامهم، وراجع كتبهم - وليس كتب خصومهم - وقد روي عن الحلاج أنه فسر مراده من قوله: «ما في الجبة إلا الله»، وعبارته: «أنا الحق» بأني مازلت أبداً بالحق حقاً؛ إذ قال للمعترضين عليه: «يا سادتي العلماء، أما قولي لكم الأول في قضية الجبة إن فيها

الله، فهو أني من مصنوعاته»⁽⁷⁰⁾. بل كل البشر من آثار الصانع الذي هو الله.

وكذلك تفسر مقولته: «ما في الجبة إلا الله» بمعان عديدة: ف«ما» لها عدة معان كما يقول ابن هشام في مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، حيث أوصل معانيها إلى عشرة معان، وليس بالضرورة أن تكون «ما» نافية، فمن معانيها أن تكون موصولة، ويصبح المعنى: الذي في الجبة غير الله!!⁽⁷¹⁾.

وكذلك تؤول بمعنى آخر، إنك حق، فأنت حق، ولست باطلاً؛ أي: لك حق وحقيقة وصورة، وليس سراباً باطلاً، فأنا حق، وأنت حق، والآخرون حق!!

وقد أشار الجرجاني في معرض كتابه عن الشطح والفناء، فقسم الفناء على قسمين: فناء يحصل بكثرة الرياضة والعبادة والتزهد، وذلك بالتخلي عن الصفات المذمومة، والتخلي بالصفات المحمودة، وفناء يحصل بوحدة الشهود، قال الجرجاني: «الفناء (بالفتح): سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة، والفناء فناء: أحدهما: ما ذكر وهو بكثرة الرياضة، والثاني: عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق»⁽⁷²⁾. والفناء الثاني هو المشار إليه فيما قاله الحلاج.

وذكر ابن تيمية أنواعاً للفناء، وبين أن النوع الثاني هو فناء القلب عن شهود ما سوى الرب، وقال: «وفي هذا الفناء قد يقول: أنا الحق، أو سبحاني، أو ما في الجبة إلا الله، إذا فني بمشهوده عن شهوده، وبموجوده عن وجوده، وبمذكوره عن ذكره، ومعروفه عن عرفانه ... وفي الجملة فهذا الفناء صحيح»⁽⁷³⁾.

وليس يقصد من ذلك حلول؛ «أن الله حل فيه، أو اتحاد؛ بحيث إنه اتحد مع الله، إنما ذلك مجاز وتعبير من تعبيرات شدة القرب والمحبة الإلهية، كما بيّنا في أشعار العرب الأتقح».

والفناء عند الصوفية يشمل الفناء عن الأفعال، وعن الصفات، وعن الوجود»⁽⁷⁴⁾؛ فأما الفناء عن الأفعال فيكون بالتوكل على الله -تعالى- حق التوكل، ونسبة الأفعال إلى خالقها عز وجل؛ قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: 96].

وأما الفناء عن الصفات، فهو فناء عن صفات المحب، وانشغال بذكر صفات

المحبوب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو فناء عن الصفات المذمومة، للتحلي بالصفات المحمودة، فإنه بعد تقرب العبد إلى ربه بالفرائض والنوافل، تتبدل صفاته، ويتحقق فيه قول الله - تعالى - في الحديث القدسي الشريف: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يمشي بها، ورجله التي يبطش بها، ولئن سألتني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه ...» الحديث.

وأما الفناء عن الوجود فيكون باعتقاد وحدة الوجود واستشعار وحدة الشهود، والمحب يدرك وحدة الشهود، وهي ذات علاقة بوحدة الوجود، إلا أن وحدة الشهود ترجع إلى حال العبد في شهوده إذا وصل إلى مرتبة الإحسان أن يعبد الله كأنه يراه، فإنه عندها لا يشهد إلا الله تعالى، وشهوده لغيره هو شهود لتجليات الله تعالى في خلقه، وبالنظر إلى العالم أجمع، كأفعال الله تعالى، وليس بالنظر إلى ذات العالم على الاستقلال.

أما وحدة الوجود فهي اعتقاد، وليست حالاً وحسب، وهي ترجع إلى حقيقة الأمر وليس إلى حال العبد في شهوده فقط، بل إن كل الصوفية بل كل موحد لا بد أن يعتقد بوحدة الوجود على المعنى الإسلامي لا الهندوسي؛ إذ إن المراد به في الإسلام أن لا وجود حقيقياً قائم بذاته غير محتاج إلى غيره في وجوده إلا وجود واحد، هو وجود الحق تبارك وتعالى، أما وجود غيره فهو وجود بالغير لا بالذات، ولولا أن أوجده الله - تعالى - لما وجد، وهذا الوجود التابع هو المتعدد، أما الوجود الحق فهو واحد لا تعدد فيه.

وقد نقل الشعراني عبارة «ما في الجبّة إلا الله»⁽⁷⁵⁾، وفسّرهما بوحدة الوجود؛ إذ قال في معنى وحدة الوجود: «معناه قولهم: (ما في الوجود إلا الله)، كما لو قلت: ما في المرأة إلا من تجلى لها لصدقت، مع علمك أنه ما في المرأة شيء أصلاً، ولا في الناظر في المرأة، مع إدراك النوع والتأثر في عين الصورة مع المرأة، وكون الناظر على ما هو عليه لم يتأثر، وهذا كله من باب: ألا كل شيء ما خلا الله باطل⁽⁷⁶⁾؛ لأن الباطل هو الذي لا وجود له، فافهم»⁽⁷⁷⁾.

فالباطل لا وجود له بذاته ومن ذاته، بل وجوده بالغير لا بالذات، والله تعالى أعلم.

وأوضح الشيخ أبو مدين الغوث معنى وحدة الوجود، ووحدة الشهود عند الصوفية، في أبيات موجزة؛ قال فيها:

الله قُلْ، وذَرِ الوجودَ وما حوى * * * إن كنت مرتاداً بلوغِ كمالِ
فالكلُّ دون الله إن حَقَّقْتَه * * * عدم على التفصيل والإجمالِ
واعلمُ بأنك والعوالم كلها * * * لولاه في محو وفي اضمحلالِ
من لا وجود لذاته من ذاته * * * فوجوده لولاه عين محالِ
فالعارفون فنوا ولما يشهدوا * * * شيئاً سوى المتكبر المتعالِ
ورأوا سواه على الحقيقة هالكاً * * * في الحال والماضي والاستقبالِ
فالمحُ بعقلك أو بطرفك هل ترى * * * شيئاً سوى فعل من الأفعالِ⁽⁷⁸⁾

وقال:

الله ربي لا أريد سواه * * * هل في الوجود الحي إلا الله
ذات الإله بها قوام نواتنا * * * هل كان يوجد غيره لولاه؟⁽⁷⁹⁾

وقال الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: 26 - 27].

وكذلك نرى في السُّنَّة نصوصاً تذكر الفناء بأسلوب لا ينكر؛ كقوله ﷺ في الحديث القدسي: «إن الله قال: من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه،

فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه».

ووجه الدلالة في هذا الحديث قوله تعالى: «كنت سمعه وبصره ... إلخ»⁽⁸⁰⁾.

يقول الحلاج: «اعلم أن العبد إذا وحّد ربه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله -تعالى- هو الذي وحّد نفسه على لسان من يشاء من خلقه، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى».

وفي هذا من الدلالة على مقام الفناء ما يغني عن غيره، وعلى هذا سار الأولياء وأولو الفضل في المحبة بحيث يكون الفناء، وإيثار المحبوب حتى على نفس المحب، وإذا كان هذا حاصلًا في حب المخلوق للمخلوق، كحب امرأة العزيز لسيدنا يوسف -عليه السلام- فقد فنيت حتى عن نفسها، في حبها لسيدنا يوسف -عليه السلام- فإن فناء المخلوق في محبته لخالقه من باب أولى أجدر وأعظم وأجلّ.

قال الإمام القشيري: «وقيل: المحبة: الإيثار، كامرأة العزيز لما تناهت في أمرها قالت: ﴿أَنَا رَوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ [يوسف:51]، وفي الابتداء قالت: ﴿مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف:25]؛ فوركنت⁽⁸¹⁾ الذنب في الابتداء عليه، وفي الانتهاء نادى على نفسها بالخيانة»⁽⁸²⁾.

ويسرد الكلاباذي معنى الفناء والشطح بمعنى مغاير عن الحلول والاتحاد؛ حيث يقول: «فناء البشرية ليس على معنى عدمها، بل على معنى: أن تغمد بلذة توفي على رؤية الألم، واللذة الجارية على العبد في الحال كصواحبات يوسف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: قطعن أيديهن؛ لفناء أوصافهن، ولما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى يوسف مما غيبهم عن ألم ما دخل عليهن من قطع أيديهن».

ويمكن القول بلغة علم النفس الحديث: إن حالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتًا شعوره بـ: (الأنا)، فيشعر بحالة استغراق كلي فيما هو فيه، كما أنا مستغرق في هذا البحث. وهي في اصطلاح الصوفية: «عدم شعور الشخص بنفسه، ولا بشيء من لوازمها».

وفي هذا المعنى القرآني وهذا الشطح الصوفي دلل الشاعر بقوله:

غابت صفاتُ القاطعات أكفها * * * في شاهد هو في البرية أبدعُ

ففنين عن أوصافهن فلم يكن * * * من نعتهن تلذذ وتوجعُ

وقيام امرأة العزيز بيوسف * * * يد نفسه ما كان يوسف يقطعُ

وأنشدوا في الفناء:

ذكرنا وما كنا لننسى فنذكر * * * ولكن نسيم القرب يبدو فيبهر

فأفنى به عني وأبقى به له * * * إذ الحق عنه مخبر ومعبر⁽⁸³⁾

وكما قيل: كلام السُّكْر يُطَوَى ولا يرى ولا يؤدي.

والمحبة إيثار، والإيثار فناء وتقديم المؤثر له على نفس المؤثر، وقد امتدح الله تعالى الذين يؤثرون على أنفسهم؛ إذ قال: ﴿ وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [الحشر:9]⁽⁸⁵⁾.

وحالة الذهول والدهش والغيبة والفناء عن الذات، تحصل لكل عبد منا، عند التعرّض لموقف عظيم، كمن يقف بين يدي ملك مهيب، فإنه يغيب عن إدراك من حوله، حتى لو رأى فيهم أحبّ الناس إليه؛ لاستيلاء هيبة الملك عليه، فيفنى عما سواه، هذا في حضرة ملك من ملوك الأرض، وكلهم عباد مخلوقون، فكيف بمن كان في حضرة ملك الملوك تبارك وتعالى؟

قال الرازي: «ولأن من دخل على ملك مهيب، فربما مرّ به أبواه وبنوه وهو ينظر إليهم ولا يعرفهم؛ لأجل أن استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم، فإذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فأن يجوز في حق خالق العالم أولى»⁽⁸⁶⁾. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفناء الصوفي يتبعه بقاء، ولكنه بقاء بالله تعالى لا بنفس العبد؛ قال الشيخ المرسي أبو العباس: «فإذا أفنك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء،

ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه، ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله بقاؤه»⁽⁸⁷⁾.

فالفناء عند الصوفية غير مقصود لذاته، بل لنيل البقاء بالله تعالى، وذلك بالانشغال به عز وجل عن كل ما سواه، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾. [آل عمران: 169]. فمن أفنى نفسه لله -تعالى- أبقاها الله -تعالى- به، وأحياها بعد موته الحياة الحقيقية.

والفناء عند الصوفية غير مقصود لذاته -كالنرفانا- بل يقصد به البقاء بالله بعد الفناء عن النفس ليتحقق بـ «كنت سمعه»، وتتبدل صفات العبد بصفات المحبوب⁽⁸⁸⁾. ويتبين مما سبق ارتباط الفناء الصوفي الإسلامي بوحدة الوجود ووحدة الشهود.

ويكون الفناء عن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل، وكل شعور؛ وذلك بحصر القلب في التأمل في الله، ومعنى حصر القلب في الله: تركيز التأمل في الصفات الإلهية. يقول الحلاج:

لا كنتُ إن كنتُ أدري * * * كيف السبيل إليكَا

أفنيته عن جميعي * * * فصرت أبكي عليكَا⁽⁸⁹⁾

ويقول السيد المسيح: «من رآني فقد رأى الرب». وهذا ما يتضمنه نص الطواسين؛ حيث ذكر الحلاج: «إن لم تعرفوه» -«أي الله»- فاعرفوا آثاره، وأنا الحق؛ «لأنني ما زلت أبدأ بالحق حقاً»، ويعني قيوميته بالله، فهو بها قائم، وهو بها لاحق!!

ذلك هو مآزق الصوفي؛ فشدّة الوجد ترغمه على الإذاعة، والمذاع سر بين العبد والرب؛ لأن التفرقة انتفت وصارت اتحاداً.

ولهذا يمكن أن يقال: إن الشطح سر للصوفي لا بد منه، هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص، بحقيقتها الوقتية، وفناؤه بالله عما سواه كفناء صويحيبات

يوسف، فهي حالة من الوجد تكون به الأبصار قاصرة والعقول حائرة عن تفسيرها، ولا يمكن أن تسع المباني ما في القلوب من المعاني .

والعناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح كما يقول عبد الرحمن بدوي هي:
أولاً- شدة الوجد.

ثانياً- أن تكون التجربة تجربة اتحاد .

ثالثاً- أن يكون الصوفي في حال سُكْرٍ.

رابعاً- أن يسمع في داخل نفسه هاتفاً إلهياً يدعوهُ إلى الاتحاد، فيستبدل دوره بدوره.

وخامساً- أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور، فينطق مترجماً عما طاف به متخذاً صيغة المتكلم، وكأن الحق هو الذي ينطق بلسانه⁽⁹⁰⁾.

وفي هذا عذاب للصوفي بين الكتم والبوح، يتجلى ذلك المعراج الروحي في السلوك، فيفنى عن كل ما سوى الله، وتتطهر روحه من كل ما لا ينتسب إليه، فصار المرید عند الحلاج، في حال فناء عن وجود السوى، وشهود السوى، وعبادة السوى، وتجلي له الحق الأول بكل مكان، واستغرقه في كل لحظة وزمان، فلم يصبر على ما شاهد، بل اندفع يصرخ وهو سكران بحمياً الرؤية: أنا أنت! لقد فض له عن السر الأكبر، فلم يقو على حمل هذه الأمانة العظمى في باطنه، ففاض لسانه بالترجمة عنها، حتى يكون في هذا تصريف لما انطوت عليه من شحنة هائلة؛ تلك هي ظاهرة الشطح، فهو شطح محبة واستغراق في الله: «كونوا ربانيين»، وتخلقوا بأخلاق الله.

فالشطح إذن: تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك أن الله هي وهي هو، ويقوم على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانها، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه. وفيه تتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل، والمعبود الموصول إليه، وهذا السير والسلوك في الله، في مراتب الذكر والمحبة، فيتحدث على لسان الحق؛ لأنه صار

والحق مجازاً شيئاً واحداً، بسبب المحبة وكثرة الذكر له، ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان -في حال المناجاة- بصيغة المخاطب، وفي حال الذكر بصيغة الغائب. لكن من المخاطب ومن المخاطب؟

الأخرى أن يكون كلاهما واحداً، ولذا لا يفترض هنا (غير) يتوجه إليه الخطاب.

والشطح ظاهرة لغوية بلاغية، تسمى بالبلاغة «الالتفات»؛ وهو الالتفات من ضمير الخطاب إلى ضمير التكلم؛ لأن الشطح ينطق بالاتحاد بين الصوفي والله، فمعنى الالتفات هو الانصراف عن كلام إلى غيره، فالالتفات أيضاً يمكن أن يكون انصرافاً من العام إلى الخاص، أو من الخاص إلى العام، من زمن الماضي إلى زمن الحاضر أو المستقبل، أو العكس، وهذا موجود في كتب البلاغة للتعبير عما يختلج في النفس، من شعور وأحاسيس.

وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال. ومن أذاع، فقد شطح، لكن هل كان في وسعه ألا يذيع؟ أو أن يكتم حبه في ذاته؟!؟

قال السهروردي:

أهل الهوى قسمان: قسم منهم * * * كتموا، وقسم بالمحبة باحوا
فالبائحون بسرهم شربوا الهوى * * * صرفاً فهزمهم الغرام فباحوا
والكاتمون لسرهم شربوا الهوى * * * ممزوجة فحمتهم الأقداح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم * * * وكذا دماء العاشقين تباح⁽⁹¹⁾

وقد بين ذلك الحافظ الشيرازي عن الحلاج فقال: «ذاك الذي فيض المعارف عنه قد فاحا كل ما جناه أنه بالسر قد باحا»⁽⁹²⁾.

فهناك من يكتم مشاعره ويكظم محبته، وهناك من لا يقدر فيبوح ويشطح، ولكل شرعة ومنهاج، وطرق في البوح والكلام.

الفخر الرازي وتأويلاته لشطح الحلاج «أنا الحق»

كثير من الناس من يتلقون التكفير بالسنتهم، ويقولون بأفواههم ما ليس لهم به علم، ويحسبونه هيناً، وهو عند الله عظيم، وسبق أن قلنا: «الحلاج ليس من أهل الاحتجاج»، ولا يؤخذ كلامه قدوة بين الناس، وحتى إن أهل تزكية النفس، من علماء الإحسان، ومدراس التصوف الكرام، لا يعدونه قدوة، ولا يأخذون كلامه أسوة، لكن ذلك ليس قدحاً في شخصه، ولا تكفيراً لقوله، فالتكفير أمر عسير على العاقل والعالم الفطن، بينما الجهال، هم من يقولون ما لا يعلمون، ويأخذون الصوفية بالظنون، لذلك يعدّ التصوف من علم الخاصة والنخبة، فتجد العلماء الراسخين في العلم قد خرجوا بتأويلات مستساغة لشطحاتهم ومقالاتهم؛ كالرازي والغزالي وابن حجر الهيثمي ومرعي الكرمي والسيوطي وغيرهم من العلماء الأجلاء، قاموا بتأويل كلامهم بمقصد حسن، وتفسير يوزن بماء الذهب، وما ذاك إلا لسعة علمهم، وحرمة المسلمين من خطورة التكفير، وكما قيل: «من زاد علمه قل اعتراضه».

وحيثما سئل الإمام فخر الدين الرازي عن معنى قول الحلاج رحمه الله: «أنا الحق»، أجاب عنه من عدة وجوه: أما الاتحاد فظاهر البطلان؛ لأنه إذا اتحد شيئان، فإن بقيا فهما اثنان، وإن فنيا كان الثالث شيئاً آخر، وإن بقي أحدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد؛ لأن الموجود لا يكون نفس المعدوم، فبقي أن يطلب لكلام هذا الرجل - أي الحلاج - تأويل، وهو من وجوه:

التأويل الأول: أننا بيننا بالبرهان النير أن الموجود هو الحق سبحانه، وأن كل ما سواه فهو باطل؛ فهذا فني ما سوى الحق عن نظره، وفنيت نفسه أيضاً عن نظره، ولم يبق في نظره موجود غير الله، فقال في ذلك الوقت: «أنا الحق»؛ كأن الحق - سبحانه - أجرى هذه الكلمة على لسانه حال فنائه بالكلية عن نفسه واستغراقه في أنوار جلال الله. ولهذا المعنى لما قيل له: قل: «أنا بالحق» أبقى، فإنه لو قال: «أنا بالحق» لصار قوله: «أنا» إشارة إلى نفسه، والرجل كان في مقام محو ما سوى الله.

التأويل الثاني: ثبت أنه - تعالى - هو الحق، ومعرفته هي المعرفة الحقة، وكما أن الأكسیر إذا وقع على النحاس قلبه ذهباً، فكذلك إكسیر معرفة الله إذا وقع على روجه

انقلبت روحه من الباطلية إلى الحقيقة، فصار ذهباً إبريزاً؛ فلماذا قال: أنا الحق.

التأويل الثالث: أن من غلب عليه شيء يقال: إنه هو ذلك الشيء على سبيل المجاز؛ كما يقال: فلان جود وكرم، فلما كان الرجل مستغرقاً بالحق لأجرم قال: «أنا الحق»، والفرق بين هذا الجواب وبين الأول أن في الأول صار العبد فانياً بالكلية عن نفسه غرقاً في شهود الحق، فقلوه: «أنا الحق» كلام أجراه الحق على لسانه في غلو سكره، فيكون القائل في الحقيقة هو الله، وأما في الجواب الثاني فالعبد هو الذي قال ذلك ومراده منه المبالغة، وبين المقامين فرق عظيم إن كنت من أرباب الذوق.

التأويل الرابع: لا يبعد أنه - لما تجلى في روحه نور جلال الله وزالت حجب البشرية - لا جرم بلغت روحه إلى أقصى منازل السعادات، فقد صار حقاً بجعل الله إياه حقاً، كما قال تعالى: ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾، فيصدق قوله: «أنا الحق»؛ لأن الحق أعم من الحق بذاته، ومن الحق بغيره. فإن قيل: فبهذا الوجه كل حق، فما معنى التخصيص؟ قلنا: لأنه لما تجلى في روحه بغير عالم الإلهية، صار كاملاً بهذه الدرجة، فلاختصاصه بمزيد الكمال ذكر ذلك.

التأويل الخامس: أن ذلك يحمل على حذف المضاف، والمعنى: أنا عابد الحق، وذاكر الحق، وشاكر الحق على نعمائه⁽⁹³⁾.

وفي قول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] - ذكر الراغب الأصفهاني عدة معانٍ للفظ (هالك) مع أمثلة من القرآن الكريم ثم قال: «وبطلان الشيء من العالم وعدمه رأساً، وذلك المسمى فناء، المشار إليه بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]⁽⁹⁴⁾. وقال البيضاوي: «إلا ذاته، فإن ما عداه ممكن، هالك في حد ذاته معدوم»⁽⁹⁵⁾.

وفي تفسير الرازي لهذه الآية الكريمة ذكر بعض المعاني المحتملة؛ ومنها: أن من الناس من فسر الهالك بالعدم، والمعنى أن الله - تعالى - يعدم كل شيء سواه، ومنهم من قال: معنى كونه هالكاً كونه قابلاً للهلاك في ذاته، فإن كل ما عداه ممكن الوجود لذاته، وكل ما كان ممكن الوجود كان قابلاً للعدم، فكان قابلاً للهلاك،

فأطلق عليه اسم الهلاك نظرًا إلى هذا الوجه، وذكر الرازي أدلة المتكلمين على أن كل شيء سوى الله - تعالى - يقبل العدم والهلاك؛ لأنه حادث فقير⁽⁹⁶⁾. ثم قال: «ثبت أن الافتقار لا يحصل إلا حال الحدوث، وثبت أن كل ما سوى الله - تعالى - محدث، سواء كان متحيزًا أو قائمًا بالمتحيز أو لا متحيزًا ولا قائمًا بمتحيز... وإذا ثبت حدوث كل ما سواه، وثبت أن كل ما كان محدثًا كان قابلاً للعدم، ثبت بهذا البرهان الباهر أن كل شيء هالك إلا وجهه، بمعنى كونه قابلاً للهلاك والعدم، ثم إن الذين فسروا الآية بذلك قالوا: هذا أولى؛ وذلك لأنه - سبحانه - حكم بكونها هالكة في الحال، وعلى ما قلناه فهي هالكة في الحال، وعلى ما قلتموه أنها ستهلك لا أنها هالكة في الحال، فكان قولنا أولى، وأيضًا فالممكن إذا وجد من حيث هو لم يكن مستحقًا للوجود ولا للعدم من ذاته، فهذه الاستحقاقية مستحقة له من ذاته، وأما الوجود فوارد عليه من الخارج، فالوجود له كالثوب المستعار له، وهو من حيث هو هو كالإنسان الفقير الذي استعار ثوبًا من رجل غني، فإن الفقير لا يخرج بسبب ذلك عن كونه فقيرًا، كذا الممكنات عارية عن الوجود من حيث هي هي، وإنما الوجود ثوب حصل لها بالعارية، فصح أنها أبدًا هالكة من حيث هي هي»⁽⁹⁷⁾.

ومنه قول الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٣٦﴾ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٣٧﴾﴾ [الرحمن: 26 - 27]، وقول رسول الله ﷺ: حين قال عن بيت لبيد: أصدق كلمة قالتها العرب:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل * * * وكل نعيم لا محالة زائل

وفي اللغة: «فني الشيء فناء: باد وانتهى وجوده»⁽⁹⁸⁾. قال البيضاوي: «ويبقى وجه ربك: ذاته، ولو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها إلا وجه الله، أي الوجه الذي يلي جهته»⁽⁹⁹⁾.

وقد فسر الرازي هذه الآية بقوله: «الفاني هو الذي فني، وكل من عليها سيفنى فهو باق بعد ليس بفان، نقول كقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر: 30]، وكما يقال للقريب: إنه واصل. وجواب آخر: وهو أن وجود الإنسان عرض وهو غير باق، وما ليس بباق

فهو فان، فأمر الدنيا بين شيئين: حدوث وعدم؛ أما البقاء فلا بقاء له؛ لأن البقاء استمرار»⁽¹⁰⁰⁾.

فهو قد تخلّق بالأوصاف الإلهية؛ كي يفنى عن نفسه ويبقى بالله، وهذا الفناء يمر بمراحل حتى لا يكاد المرء يشعر بنفسه، أسوة بالنسوة اللاتي قطعن أيديهن انبهاراً بالجمال اليوسفي، فما بالك برَبِّ الجمال، وهذا ما يؤكده الجنيد بقوله: «يبلغ العبد إلى حد المواجيد في الأذكار القوية، أو من الحب، لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر به»⁽¹⁰¹⁾. فالفناء إذن في جوهره يحمل معنى فريداً من معاني الأخلاق؛ فاطرح الصفات الذميمة والرغبات الشخصية يؤدي بالصوفي حتماً إلى مرتبة الفناء، وذلك عندما يتحلى بالصفات الحميدة التي تؤهله لأن يكون من المقربين إلى الله، فيفنى عن الخصال السيئة، ويبقى بالخصال الحميدة.

وهو بهذا يعطي لمحو الرسوم غيبة الذات، فبداية الطريق محو الخصال السيئة «التخلّي»، ثم «التحلي» بالصفات الحميدة، ثم «التجلي» الذي سيطوره من بعده الإمام الغزالي.

وبهذا المعنى الأخلاقي استطاع الصوفية أن يجعلوا للفناء دوراً مهماً من مزايا التصوف؛ لأن الفناء بهذا المعنى يمثل التصوف الإسلامي بمعناه الاصطلاحي الدقيق.

فالمقصود بالفناء أن يصل الصوفي برياضاته الروحية إلى حالة لا يعود يشعر معها بذاته أو بأنيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة، وهذا هو الفناء في الحقيقة المطلقة، فإنه قد فنيت إرادته في إرادة الله، ولا يعني ذلك فناً وجودياً حقيقياً، بل فناً إرادياً كفناء المحب في محبوبه.

يقول العارف الكبير محيي الدين بن عربي:

فمن فهم الإشارة فليصنّها * * * وإلا سوف يُقتل بالسنان

كحلّاج المحبة إذ تبدّت * * * له شمس الحقيقة بالتداني

فقال: أنا هو الحق الذي لا * * * يُغيّر ذاته مرُّ الزمان⁽¹⁰²⁾

الغزالي وشرح شطحات الحلاج

يُؤوّل الغزالي بعض العبارات الشطحية للحلاج تأويلاً حسناً؛ فيقول: «قد أخطأ من قال: (أنا الحق) على تأويل: أنا بالحق، وهذا التأويل بعيد؛ لأن اللفظ لا ينبئ عنه، ولأن ذلك لا يخصّه، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق. والتأويل الثاني: أن يكون مستغرقاً في الحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره، وما أخذ كلية الشيء واستغرقه، فقد يقال: إنه هو هو، كما يقول الشاعر: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، ويعني به الاستغراق، وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم، من حيث ذاتهم، كان الجاري على لسانهم من أسماء الله - تعالى - في أكثر الأحوال هو الحق؛ لأنهم يلحظون الذات الحقيقية، دون ما هو هالك في نفسه». وبهذا يصدق عليهم قول الشاعر:

رَقّ الزجاج وراقت الخمر * * * فتشابهها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح * * * وكأنما قدح ولا خمر

وَفَرَّقَ بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنه قدح. وهذه الحالة إذا غلبت سُمِّيتَ بالإضافة إلى صاحب الحالة (فناء) بل (فناء الفناء)؛ لأنه فني عن نفسه وفني عن فئاته، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا يعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً، أو بلسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقائق أسرار يطول الخوض فيها.

وشرح الإمام الغزالي حظ العبد من اسم الله تعالى (الله)، وهو التعلق بالله وحده، فهو الحق وحده وكل ما سواه باطل؛ قال: «ينبغي أن يكون حظّ العبد من هذا الاسم التألُّه، وأعني أن يكون مستغرق القلب والهمة بالله تعالى، لا يرى غيره، ولا يلتفت إلى سواه، ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه، وكيف لا يكون كذلك، وقد فهم من هذا الاسم أنه الموجود الحقيقي الحق، وكل ما سواه فانٍ وهالك وباطل إلا به، فيرى أولاً نفسه أول هالك وباطل، كما رآه رسول الله ﷺ حيث قال: أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»⁽¹⁰³⁾.

ويوضح أسباب ذلك بأن وجود الإنسان وبقائه وكمال دوامه هو من الله وبالله وإلى الله، وهذا يقتضي غاية المحبة لله تبارك وتعالى؛ لأن من عرف نفسه وعرف ربه، عرف قطعاً أنه لا وجود له من ذاته، وإنما وجود ذاته وكمال وجوده هو من الله وإلى الله وبالله عز وجل.

قال الإمام الغزالي: «فالعبد من حيث ذاته لا وجود له من ذاته، بل هو محو محض وعدمٌ صرف، لولا فضل الله تعالى عليه بالإيجاد، وهو هالك عقيب وجوده، لولا فضل الله عليه بالإبقاء، وهو ناقص بعد الوجود، لولا فضل الله عليه بالتكميل لخلقته، وبالجملة فليس في الوجود شيء له بنفسه قوام إلا القيوم الحي الذي هو قائم بذاته، وكل ما سواه قائم به، فإن أحب العارف ذاته - ووجود ذاته مستفاد من غيره - فبالضرورة يحب المفيد لوجوده والمديم له إن عرفه خالقاً موجوداً ومخترعاً مبقياً وقيوماً بنفسه ومقوماً لغيره، فإن كان لا يحبه فهو لجهله بنفسه وبربه، والمحبة ثمرة المعرفة، فتندم بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى بقوتها»⁽¹⁰⁴⁾.

وعليه يؤكد الغزالي أنه إذا كان حب الإنسان لنفسه ضرورياً، فإن حبه لمن به قوامه وكماله ودوامه في أصله وصفاته وظاهره وباطنه وجواهره وأعراضه ضروري كذلك، ومن خلا عن هذا الحب، فلأنه اشتغل بنفسه وشهواته، وزهل عن ربه وخالقه⁽¹⁰⁵⁾. وهذا هو مقام الفناء والشطح عند الحلاج.

وعندما لا تكون له قدم راسخة في المعقولات، تمكنه من التمييز بين ما هو ممكن، وما هو مستحيل. فهو يترقى «من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول مُعبراً أن يُعبرَ عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الطول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لستُ أذكره * * * فظنَّ خيراً ولا نَسألُ عن الخبر»⁽¹⁰⁶⁾

وكذلك فسرها -أي: عبارة (أنا الحق) - العلامة الحنبلي مرعي الكرمي بقوله:

«إن المراد ما في جسدي إلا حب الله، أو ما في الجبّة إلا سر الله، الذي هو الروح المحرك للأجساد، وكم في كتاب الله من كلام يجب فيه التقدير؛ كقوله: «وأشربوا في قلوبهم العجل»؛ أي: حب العجل. أو تفسر بما الموصولة؛ أي: الذي في الجبّة غير الله.

وكذلك قول الحلاج: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، فهو من باب الاتحاد الواقع بين المحبين، من فرط المحبة؛ كما يقول الكرمي.

وهي التي أعذرهما وساقها ابن تيمية على أنها اتحاد وضعي، وليس حقيقياً، وهو تشابه وتمائل، لا اتحاد عين بعين.

ويرد الكرمي قائلاً: «وربما أشرق نور الله على قلبه، فرأى من جماله ما يدهشه، فقال: «أنا الحق»، فالمتجلى يلتبس بالمتجلى، كما يلتبس لون ما يتراءى في المرآة»⁽¹⁰⁷⁾. واستشهد بما استشهد به الغزالي:

رَقَّ الزجاج وراقَت الخمر * * * فتشابهها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح * * * وكأنما قدح ولا خمر

فهو في حالة سكر وعشق ومحبة. ويقول الكاشاني عن السُّكر: «هو غيبة بوارد قوي، والمراد به عدم الإحساس لكشف الجمال»⁽¹⁰⁸⁾. كما هي غيبة نسوة سيدنا يوسف عليه السلام.

والسُّكر دهش يلحق سر المحب، في مشاهدة جمال المحبوب فجأة؛ لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل، لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس، وذهل الحس عن المحسوس، وألمّ بالباطن فرح ونشاط، وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز، وأصاب السر دهشٌ وولهُ وهيمان لتحيُّز نظره في شهود الجمال الحق، وتسمى هذه الحالة سُكْرًا لمشاركتها السُّكر الظاهري في الأوصاف المذكورة.

والسُّكْر: هو حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبة الواقعة بين أحكام الشهود والعلم؛ إذ الشهود يحكم بالفناء، والعلم يحكم بالوجود⁽¹⁰⁹⁾.

وفي ذلك يقول الشاعر الصوفي أبو مَدِين⁽¹¹⁰⁾:

فلا تَلَمْ السُّكْران في حال سُكْره * * * فقد رُفِع التَّكليف في سُكْرنا عَنَّا

وحسبك أن ترى هذه التعابير في حياتنا اليومية في الأقوال والأفعال، وحديث عامة الناس، فليس هو حلول عيني، وإنما حلول وصفي مجازي.

لذلك تجد الإمام الغزالي يوؤل في ثنايا كتبه - كما في الإحياء ومشكاة الأنوار والمقصد الأسنى - شطحات الصوفية، ويطالبنا بالظن الخير، والتأويل الحسن، وعدم تكفير الصالحين؛ فيقول عن شطحاتهم: «فيشطح بمقولة: (أنا الحق)؛ ذلك أن الله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله، ولكنه يظل باطناً لشدة ظهوره، وعندئذ يظهر للعقل لا للحواس، وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل لإنكاره؛ فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر - ذات الله وذاته - فينظر إلى كمال ذاته وقد زين بما تلاً في حلية الحق، فيظن أنه هو فيقول: (أنا الحق). وهو نفس الوهم الذي سبق أن وقع فيه النصراري، وهم ينظرون إلى المسيح، فرأوا إشراق نور الله قد تلاً في فغلطوا فيه، كمن يرى كوكباً في مرآة أو في ماء، فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء، فيمدّ يده إليه ليأخذه وهو مغرور»⁽¹¹¹⁾.

وقد وضح الغزالي في بيان حد الاسم وحقيقته أن للأشياء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في اللسان، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، وأما الوجود في الأذهان فهو الوجود العلمي الصوري، وأما الوجود في اللسان فهو الوجود اللفظي الدليلي؛ فإن السماء مثلاً لها وجود في عينها ونفسها، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا؛ لأن صورة السماء تنطبع في أبصارنا ثم في خيالنا، حتى لو عدت السماء مثلاً وبقينا لكانت صورة السماء حاضرة في خيالنا، وهذه الصورة هي التي يعبر عنها بالعلم وهو مثال المعلوم،

فإنه مُحاكٍ للمعلوم ومُوازٍ له، وهي كالصورة المنطبعة في المرآة، فإنها محاكية للصورة الخارجة المقابلة لها. وأما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات قُطعت أربع تقطيعات يعبر عن القطعة الأولى بالسَّين وعن الثانية بالميم وعن الثالثة بالألف وعن الرَّابعة بالهمزة وهو قَوْلنا (سَمَاء)، فَالْقَوْل دليل على ما هو في الذَّهن، وما في الذَّهن صورة لما في الوجود مُطابِقة له، ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان، ولو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللسان، فإذن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة، لكنَّها مُتطابِقة متوازية، وربما تلتبس على البليد فلا يُميِّز البعض منها عن البعض⁽¹¹²⁾.

وأما كون الله تبارك وتعالى هو (الحق) وأن ما سواه باطل، ففي شرحه لاسم الله تعالى (الحق) بين أن الممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً، والواجب بذاته هو الحق مطلقاً، والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه باطل من وجه، فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل، وهو من جهة غيره مستفيد للوجود، فهو من الوجه الذي يلي مفيد الوجود فهو من ذلك الوجه حق، ومن جهة نفسه باطل. ولذلك ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]. وهو كذلك أزلاً وأبداً ليس في حال دون حال؛ لأن كل شيء سواه أزلاً وأبداً من حيث ذاته لا يستحق الوجود، ومن جهته يستحق، فهو باطل بذاته، حق بغيره. وعند هذا تعرف أن الحق المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته الذي منه يأخذ كل حق حقيقته⁽¹¹³⁾.

ثم أوضح الغزالي حظ العبد من اسم الله (الحق) - وهو معنى وحدة الوجود الصوفية - قال: «حظ العبد من هذا الاسم أن يرى نفسه باطلاً، ولا يرى غير الله حقاً، والعبد إن كان حقاً فليس حقاً بنفسه بل هو حق بالله، فإنه موجود به لا بذاته، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحق له، فقد أخطأ من قال: أنا الحق، إلا بأحد تأويلين: أحدهما: أن يعني أنه بالحق، وهذا التأويل بعيد؛ لأن اللفظ لا ينبئ عنه، ولأن ذلك لا يخصه، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق.

النأويل الثاني: أن يكون مستغرقاً بالحق، حتى لا يكون فيه متسع لغيره، وما أخذ كلية الشيء واستغرقه فقد يقال: إنه هو هو كما يقول الشاعر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ويعني به الاستغراق، وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم كان الجاري على لسانهم من أسماء الله -تعالى- في أكثر الأحوال هو الحق؛ لأنهم يلحظون الذات الحقيقية دون ما هو هالك في نفسه، وأهل الكلام لما كانوا أبعد في مقام الاستدلال بالأفعال كان الجاري على لسانهم في الأكثر اسم الباري الذي هو بمعنى الخالق، وأكثر الخلق يرون كل شيء سواه فيستشهدون عليه بما يرونه، وهم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]. والصدِّيقون لا يرون شيئاً سواه فيستشهدون به عليه، وهم المخاطبون بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]،⁽¹¹⁴⁾.

وفي ذلك يقول الإمام الجنيد: «سمعت السَّرِّي يقول: لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا»⁽¹¹⁵⁾.

ونختم بقول الحافظ المؤرخ أحمد بن محمد المقرئ (ت1041هـ): «الشطح كناية، والكرامة عناية، والاعتراض جناية، فأياك و(لم)، فإن عرفت فاتَّبِعْ، وإن جهلت فسلِّمْ»⁽¹¹⁶⁾.

وصدق البوصيري حين قال حكمته الشهيرة:

قد تُنكر العينُ ضوءَ الشمسِ من رَمَدٍ * * * ويُنكر الفمُ طعمَ الماءِ من سقمِ

فالانتهاض والاعتراض دون علم ولا بيان من جملة الأمراض!!

لذلك كان العلاج الوحيد الذي يراه الغزالي لمثل هذه المشكلة هو العودة إلى «سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه»، فلو أن العرفاء رجعوا إليه بعد وجدهم وسُكَّروهم لعلموا «أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

مما يعني أن التمايز بين أهل الشطح وأهل العقل إنما هو تمايز قائم على نوع علاقة الشبه. «فالمؤمن يطلب المعاذير، والمنافق يطلب العثرات»⁽¹¹⁷⁾.

ولم يكتف الغزالي بهذا، بل له أيضاً بعض التبريرات والتوجيهات التي تمسّ جمل العرفاء الشطحية؛ فهو يرى أنهم اضطروا إلى تلك العبارات مبالغة في التوحيد كي لا يقعوا في الشرك، فبعضهم قال: «ما في الجبة إلا الله»، وبعضهم قال: «سبحاني سبحاني ما أعظم شاني»، كل ذلك كي لا يكون هناك فرق، فلو «قلنا: سبحان الله، فمعناه نفي الشريك، ولا يكون النفي إلا مع توهم الشريك. فالموحدون منهم بلغ بهم التوحيد إلى أن رأوا التبري منه سوء أدب».

ويوضح لنا الغزالي معنى الفناء والاتحاد بقوله في شرح مراتب التوحيد في كتاب التوكل الجزء الرابع صفحة 245: «التوحيد أربع مراتب، وينقسم إلى لب وإلى لب اللب، وإلى قشر وإلى قشر القشر... إلى أن يقول: فالرتبة الأولى من التوحيد أن يقول الإنسان بلسانه: لا إله إلا الله وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين. والثانية أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام. والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. والرابعة: ألا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً في التوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق»⁽¹¹⁸⁾.

فالمأزق الشطحي هو مأزق لغوي بلاغي - كما يوضح الجرجاني - فهو تشبيه تام؛ تقول: فلان كالأسد، ثم تقول: فلان أسد، فأنت جعلته أسداً بالشجاعة، وليس هو أسد بالحقيقة؛ «والمشبه إذا وقف وهمه كما عرفتك على الشجاعة دون سائر الأمور، ثم لم يثبت بين شجاعة صاحبه وشجاعة الأسد فرقاً، فقد صار إلى معنى قولنا هو هو بلا شبهة»⁽¹¹⁹⁾.

ابن خلدون وتأويل شطحات الحلاج

وظنوا بي حلوًا واتَّحادًا * * * وقلبي من سوى التوحيد خال

ينبغي بدايةً كما سبقنا من تفاسير العلماء وتأويل الحكماء، أن نفهم اللغة العربية وطرق تشقيق الكلام لدى البلغاء، كي نفهم مراد الشطح عند الحلاج، وألا نتعرض لكلامه في ذلك، ونتركه فيما تركناه من المتشابه، ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة وزيادة.

يقول ابن خلدون: «وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسّ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور. فمن علم منهم فضله واقتدأه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله. ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضًا. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج؛ لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله. والله أعلم. وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك إنما همُّهم الاتباع والاقْتدَاء ما استطاعوا. ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه، ولم يحفل به، بل يفرون منه، ويرون أنه من العوائق والمحن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان. وعلم الله أوسع وخلق أكبر وشريعته بالهداية أملك، فلا ينطقون بشيء مما يدركون، بل حظروا الخوض في ذلك، ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقْتدَاء، ويأمرون أصحابهم بالتزامها. وهكذا ينبغي أن يكون حال المريِد. والله الموفق للصواب»⁽¹²⁰⁾.

ولعل أشهر ما يُعْتَدَر به من تفوُّه العبد بشطحات عند شدة زهوله وفرحه ما روي في صحيح الإمام مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: «لله أفرح بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة، فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته، فبينما هو كذلك إذا هو بها، قائمة عنده، فأخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح». فإذا كان العبد يشطح بكلامه لشدة فرحه بما فيه نجاة بدنه، فكيف بمن كانت فرحته بوارد ورد عليه من ربه أو فتح أو نور أو بشرى لمعاده؟ إن شطحه يكون من باب أولى، وهو معذور، فما دام المذهول القائل: (اللهم أنت عبدي وأنا ربك) عذره رسول الله ﷺ، فالشطحات الأخرى يعذر أصحابها من باب أولى، وقد أوضح النبي ﷺ سبب شطح المذهول أنه أخطأ من شدة الفرح، ولم يحكم عليه بالكفر! مع أنها عبارة واضحة الكفر، لكن من رحمة الله -تعالى- بنا أنه يحاسبنا على مقاصدنا لا على ظواهر أقوالنا لعلنا نعلمه بعجزنا وضعفنا، ومن رحمته كذلك أن جعل الأعمال بالنيات، والحمد لله رب العالمين.

بيد أن الغزالي كما ذكرنا استشهد ابن خلدون بكلامه وشرع في شرح مقاصد الحلاج دون أن يشير إلى اسمه، حين سلك في شرح عبارته «أنا الحق» في كتابه المقصد الأسنى حيث قال: «وأنت تقرأ كيف قدم العذر لأصحاب الشطحات؛ حيث اعتبرهم أهل غيبة عن الحس، فالواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون. وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور» (121).

ويشرح مقالة الحلاج (أنا الحق) بقوله: «بقوله وبيانه ومثلي مثل تلك الشجرة»، وهو يعجب من أن الناس سمعوا كلام الله من الشجرة، ويقولون: قال الله كذا، ولا ينسبونه إلى الشجرة، وينسبون كلامه بأنه هو الله، وهو لا يعين ذلك إنما هو صورة من صورته، وآية من آياته وتجلٍ وتمظهر من تمظهراته.

وقد قال عبد الكريم الجيلي:

فصرتُ أنا هي وهي صارتُ كذا أنا * * * ومن بيننا كاف المخاطب ضائع

فسقوط كاف المخاطب، لايعني به حلول شخص في شخص، ولا اتحاداً ذاتياً بقدر ما هو اتحاد معنوي روحي يحدث نتيجة فرط المحبة، كما سنبينه في ثنايا فصول الكتاب.

فلفظ الاتحاد مثلاً مشترك، ولا مشاحّة في الاصطلاح كما هو مقرر! فلا يمنع أحد من استعمال لفظ في معنى صحيح، لا محذور فيه شرعاً، ولو كان ذلك ممنوعاً لم يجز لأحد أن يتفوّه بلفظ الاتحاد، وأنت تقول: بيني وصاحبي زيد اتحاد.

وقد استعمل المحدثون والفقهاء والنحاة وغيرهم لفظ الاتحاد في معان حديثة وفقهية ونحوية؛ كقول المحدثين: اتحد مخرج الحديث، وقول الفقهاء: اتحد نوع الماشية، وقول النحاة: اتحد العامل لفظاً أو معنى. وحيث وقع لفظ الاتحاد من محققى الصوفية، فإنما يريدون به معنى الفناء الذي هو محو النفس، وإثبات الأمر كله لله سبحانه، لا ذلك المعنى المذموم الذي يقشعر له الجلد وينكره العقل والنقل.

كما استعان بعضهم بشاهد، كمثل لتقريب المعنى على صدق عبارات أصحاب الشطح، يقول العارف حيدر الأملي: «قد ضرب أهل الله مثلاً لطيفاً لئلا يتوهم الجاهل أن كلامهم ليس له تحقيق، وهو أنهم قالوا: نفرض أن هناك ناراً موصوفة بالضوء والإحراق والحرارة والإنضاج وغير ذلك، ونفرض بإزائها فحماً موصوفاً بالظلمة والكدورة وعدم الحرارة والإنضاج، ثم نفرض أنه حصل لهذا الفحم قرب إلى تلك النار بالتدريج، واتصف بجميع صفاتها فصار ناراً، وحصل منه ما يحصل من النار، بل صار هو هي، أفلا يجوز له أن يقول: أنا النار؟ كما قال العارف: أنا الحق. ومعلوم أنه يجوز: لأنه صادق في قوله، وفيه قيل: أنا من أهوى ومن أهوى أنا»⁽¹²³⁾.

حتى إن بعض من اشتهر بنزعتة الفلسفية اقترب أيضاً من هذا المعنى، تاركاً العقل ونظام السببية وراءه، كما هو الحال مع نصير الدين الطوسي الذي فسّر شطحة أبي يزيد البسطامي «سبحاني سبحاني ما أعظم شاني» وشطحة الحلاج «أنا الحق» بأن «أياً منهما لم يدع دعوى الإلهية، بل دعوى نفي أنيته ليثبت أنية غيره، وهو المطلق»⁽¹²⁴⁾.

ويؤيد ذلك الحديث الشهير الذي رواه الإمام البخاري في المحبة والتقرب إلى الله بالنوافل: «حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها». ومن العجيب أن نؤول هذا الحديث القدسي الذي إن فهم على ظاهره ثبت به الحلول والاتحاد، ولا نؤول ما ورد عن الحلاج حين قال:

عجبتُ منك ومنِّي * * * يا منيةَ المَتمنِّي

أدنيقتني منك حتى * * * ظننتُ أنك أني

وغبتُ في الوجد حتى * * * أفنيقتني بك عني⁽¹²⁵⁾

كيف نؤول (كنت سمعه) الصريحة، ولا نفهم (ظننتُ أنك أني)؟ أو حديث «مرضتُ ولم تَعُدني»؟!

يقول سلطان العاشقين ابن الفارض:

إن الغرام هو الحياة فمُتْ به * * * حباً فحَقَّك أن تموت وتُعذراً

وهذه درجة من درجات المحبة، فلا يرى بعدها الصوفي سوى الحق، ويفنى عما سوى الله، يقول الشبلي: «سُميت المحبة؛ لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»⁽¹²⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن التكفير أمر خطير وصعب بكل حال؛ لأنه يحتاج إلى تحرير المعتقد، وإلى علم واسع للمكفر مع ورع وتقوى، مع اعتراف الشخص به، وهيئات يحصل ذلك⁽¹²⁷⁾.

فإذا كان تكفير أهل البدع صعباً، ويحتاج شروطاً كثيرة، ولا يمكن الجزم بحالهم لقبول التوبة عند الغرغرة، فإنه من باب أولى عدم تكفير من اشتهر بالصلاح والعلم من أعلام التصوف بمجرد احتمال كلامه أو عدم فهمه.

وحسبك من واقعنا الذي رأينا فيه كثيرًا من الجهالات، فحين سأل القاضي المجرم الذي حاول اغتيال الأديب نجيب محفوظ: هل قرأت رواية (أولاد حارتنا) التي كَفَّرْتَهُ عليها، وحاولت قتله؟ قال المتهم: لا، إنما سمعت أحدهم يكفره!!

وكذلك الأمر يسري على بقية علماء التصوف، كالشيخ الأكبر محيي الدين والمعري وأبي حيان التوحيدي، الذين كُفِّروا بأقوال أناس لم يقرؤوا لهم لا تأصيلًا ولا دراية.

ونرى في الأقاويل التي قيلت عن الحلاج أنها ليست أهلاً للاحتجاج عليه بالكفر، وأنها واردة من أقوال السلطة التي غضبت عليه سياسيًا، فأسباب مقتله سياسية وليست دينية، وليس هنا مكان بسطها، وقد حاولنا أفرادها في كتاب خاص لذلك⁽¹²⁸⁾.

ولكن هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا!!

فهل كل من قال كلمة الكفر، وهو يريد بها غير ظاهرها فهل يُسَمَّى كافرًا، ولنا في رواية من حديث ضعيف قصة جرت بين سيدنا عمر وسيدنا حذيفة بن اليمان؛ إذ لقي عمر بن الخطاب، فقال له عمر: كيف أصبحت يا بن اليمان؟ فقال: أصبحت أكره الحق، وأحب الفتنة. وأشهد بما لم أره، وأحفظ غير المخلوق، وأصلي على غير وضوء، ولي في الأرض ما ليس لله في السماء. فغضب عمر لقوله، وانصرف من فوره، وقد أعجله أمر، وعزم على أذى حذيفة بقوله ذلك، فبينما هو في الطريق إذ مر بسيدنا الإمام علي بن أبي طالب، فرأى الغضب في وجهه فقال: ما أغضبك يا عمر؟ فقال: لقيت حذيفة بن اليمان، فسألته: كيف أصبحت؟ فقال: أصبحت أكره الحق؟ فقال: صدق، يكره الموت وهو حق.

فقال: يقول: وأحب الفتنة. قال: صدق، يحب المال والولد، وقد قال الله تعالى: ﴿أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾.

فقال: يا علي، يقول: وأشهد بما لم أره. فقال: صدق، يشهد الله بالوحدانية، ويشهد بالبعث والقيامة والجنة والنار والصراط، ولم ير ذلك كله.

فقال: يا علي، وقد قال: إني أحفظ غير المخلوق. قال: صدق، يحفظ كتاب الله تعالى القرآن، وهو غير مخلوق.

قال: ويقول: أصلي على غير وضوء. قال: صدق، يصلي على ابن عمي رسول الله ﷺ على غير وضوء، والصلاة عليه جائزة.

فقال: يا أبا الحسن، قد قال أكبر من ذلك.

فقال: وما هو؟

قال: قال: إن لي في الأرض ما ليس لله في السماء. قال: صدق، له زوجة وولد، وتعالى الله عن الزوجة والولد.

قال عمر: كاد يهلك ابن الخطاب لولا علي بن أبي طالب.

توحيد الحلاج وزهده

يستشهد عبدالرحمن السلمى الصوفي الشافعي في طبقاته على توحيد الحلاج وزهده، فيذكر من كلام الحلاج قوله: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية بالإلهية فقد كفر».

ويقول الحلاج: «حجبهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا، ولو كشف لهم عن الحقيقة لماتوا».

وكان الحلاج يقول: «إلهي! أنت تعلم عجزني عن مواضع شكرك، فاشكر نفسك عني، فإنه الشكر لا غير».

ويقول: «من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبادة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد، نطق عن حقائق التوحيد: لأن السكران هو الذى ينطق بكل مكتوم».

ويرد في دفاعه عن الحلول والاتحاد قول الحلاج: «إن معرفة الله هي توحيدها، وتوحيده تميزه عن خلقه، وكل ما تصور في الأوهام فهو تعالى بخلافه، كيف يحل به ما منه بدأ».

وحيثما سئل الحلاج عن الشطح والأحوال التي تصيب المريدين والمحبين، ولا تصيب الأنبياء قال: «إن الأنبياء - عليهم السلام - سُلِّطوا على الأحوال فملكوها فهم يصرفونها لا الأحوال تصرفهم، وغيرهم سُلِّطت عليهم الأحوال فالأحوال تصرفهم لا هم يصرفونها».

وقال: سمعتُ الحسين بن منصور يقول: «الحق هو المقصود إليه بالعبادات، والمقصود إليه بالطاعات، لا يُشْهَد بغيره، ولا يُدْرَك بسواه، بروائح مراعاته تقوم الصفات، وبالجمع إليه تُدْرَك الراحة».

وقال: سمعتُ الحسين بن منصور يقول: «لا يجوز لمن يرى أحداً أو يذكر أحداً أن يقول: إني عرفتُ الأحد الذي ظهرت منه الآحاد».

وقال: سمعت الحسين بن منصور يقول: «السنة مستنطقات تحت نطقها مستهلكات، وأنفس مستعملات تحت استعمالها مستهلكات»⁽¹³⁰⁾.

إنّ الحلاج يُثبت في أكثر من نص مبدأ الأثينية، والفرق بين العالم والله، والإنسان والله، فهو يقول: «ألزم الكلّ الحدث؛ لأنّ القدمَ له»⁽¹³¹⁾، ويقول عن الله: «هو الذي تفرّد بكمال فردانيته عن مشاركة الأقران والإخوان»⁽¹³²⁾.

وقد أوفى الهروي الحنبلي على الغاية في قوله:

ما وحدّ الواحدَ من واحدٍ * * * إذ كلُّ من وحدَه جاحدُ
توحيد من ينطق عن نعتِه * * * عاريّةً أبطلها الواحدُ
توحيده إيّاه توحيده * * * ونعتُ من ينعتُه لاجدُ

ويقول الشاعر عن ضياع الفهم بين وحدة الشهود ووحدة الوجود:

بين التدلُّل والتدلُّل نقطة * * * فيها يتيه العالمُ النحريرُ
هي نقطة الأكوان إن جاوزتها * * * كنتَ الحكيمَ وعلّمك الإكسيرُ⁽¹³³⁾

ويذكر ابن تيمية مسوِّغاً لأحوال الشطح لدى هؤلاء بقوله: «وكما أنه لا جناح عليهم، فلا يجوز الاقتداء بهم، ولا حمل كلامهم وفعالهم على الصحة، بل هم في الخاصة مثل الغافل والمجنون في التكاليف الظاهرة. وقال فيهم بعض العلماء: هؤلاء قوم أعطاهم الله عقولاً وأحوالاً، فسلبَ عقولهم وترك أحوالهم، وأسقط ما فرض بما سلب»⁽¹³⁴⁾.

وفي تسويغ هذا المعنى يقول فريد الدين العطار:

يثير عجبي قوم يسوغون سماع (أنا الله) من الشجرة في غير بين، ولا يسوغون صدور هذه من الحسين الحلاج في غير بين كذلك، وهذا مثل نطق الله بلسان عمر رضي الله عنه: (إن الحق لينطق على لسان عمر) دون أن يداخل ذلك حلول ولا اتحاد،

فإن ما ظهر من الشجرة في الوادي الأيمن من (إني أنا الله رب العالمين) ظهر كذلك من شجرة الحسين»⁽¹³⁵⁾.

فمالنا إلا الاستعارة والكناية والرمز والإشارة، وشتان بين الشبيه والأصل، فما هو إلا الوصف والتشبيه؛ كالمعرفة حين نقول: (بستان المعرفة) وتسميتها بهذا الاسم إنما هي دلالة رمزية تدل على أن المعرفة مثل البستان العظيم، والباحث فيها غريب، ومهما تجول وبحث فسيجد كل يوم صنوفاً من ثمار المعرفة، يوماً بعد يوم، ولحظة بعد لحظة، وما لنا فيه إلا التشبيه عما نذوقه وما نراه.

وها هو ذا يصف ذوقه المعرفي بتكرار أدوات التشبيه:

«كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه، ولا هي هو، ولا هو هي، ولا هو إلا هي، ولا هي إلا هو، ولا هو إلا هو، فالعارف من رأى، والمعرفة بمن بقي»⁽¹³⁶⁾.

وهذه المعرفة التي يحاول فيها تكرار التشبيه تشير إلى حيرة العارف الصوفي، الذي يحاول أن يشبه المطلق، ولكن هيهات، إذ لا تسعفه الكلمات، فهو خائف يتربص، ومرعوب يكرر ما شاهد، لكن مع هذا التشبيه الذي نرى فيه الامتزاج والفناء وإلغاء الاثنينية بين العبد والرب، نجده يستدرك في نهاية النص النثري الجميل، بالفصل مع إثبات الوصل، فلا هو اتصال ولا هو انفصال، فإذا كان الله أقرب للعبد من حبل الوريد، إلا أنهما لا يمتزجان، وفي نفس الوقت لا يفترقان، وكما يقول المنطقة: «خصوص من وجه وعموم من وجه»، وكما يقول علماء الكلام: لا منفصل عن العالم ولا متصل حال فيه.

إننا في كل توجُّه للكون والحياة نجد وجه الله؛ أي صفاته وأفعاله وتجلياته، كما قال أبو العتاهية في هذا المعنى الرائع:

وفي كل شيء له آية * * * تدلُّ على أنه واحد⁽¹³⁷⁾

وكما قال الجامي:

كلُّ ما في الكون وهُمُّ أو خيال * * * أو عكوسٌ في المرآيا أو ظلال⁽¹³⁸⁾

ومن العلماء المحققين المرضي عنهم عند أهل السُّنَّة ابنُ عطاء الله السكندري، صاحب الكتاب الشهير الذي تلقته الأمة بالقبول والشروح (الحكم العطائية)، فقد قال في هذا الشأن كلاماً لا يدانى في الحسن والجمال، معبراً عن نفس المقام في الفناء والاستغراق في ذكر الله: «شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه، المستدل به عرف الحق لأهله، وأثبت الأمر من وجود أصله، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه، وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه، ومتى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه»⁽¹³⁹⁾.

وانظر إلى قوله مستدلاً على صحة مقام الفناء بما لا ينكره عليه أحد، ولا يعقب عليه عاقل فيما استدل: «الحق ليس بمحجوب عنك، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه، ولو كان له ساتر، لكان لوجوده حاصر، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر، وهو القاهر فوق عبادته. بمعنى أن يصل السالك إلى الله بالعبادة إلى حدٍ يفنى في الله، ويتحقق بصفاته وأسمائه، فلا يرى لنفسه وجوداً، ولا لصفته شكلاً وميزاناً، وهذا العروج نحو الله سيصل إلى درجة ألا يرى غير الله، لا يرى لنفسه وجوداً ولا أنية ولا ذاتية، فلا يرى غير الله، وهو ما عبر عنه الإمام علي بقوله: ما رأيت شيئاً إلا وأنت قبله وبعده وفيه»⁽¹⁴⁰⁾.

فكلام ابن عطاء الله هذا، وقول الله سبحانه: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) (سورة الحديد3)، وسائر الآيات والأحاديث السابقة، وقول من قال: (سبحاني) في معرض الحكاية عن الله في مقام التجريد - كلها تخرج من مشكاة واحدة، وتدل على معنى واحد، فطوبى لمن تحقق بها أو صدق، وليس بعدها إلا الجاهلون، فما علينا إلا أن نردَّ الحق لأهله، وألا نتجرأ على أهله، وإن بدا لنا ما لا تُدرکه عقولنا فعلياً أن نقول: التسليم أسلم، والله - تعالى - بكلام أوليائه أعلم وأحكم.

أما لماذا لم تنتشر هذه الشطحات بصورة أوضح على لسان الأنبياء فيقول الحلاج: «إن الأنبياء سلطوا على الأحوال فملوكها، فهم يصرفونها لا الأحوال تصرفهم».

وفي ذلك يقول الرسول - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - : «إني لستُ كهيتكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقين»⁽¹⁴²⁾.

تأويل شيخ الحنابلة عبد القادر الجيلاني لشطحات الحلاج

قال اليافعي: «الحلاج ثالث ثلاثة، أحبهم قوم فكفروا بحبهم، وأبغضهم قوم فكفروا ببغضهم، والاثنتان الآخران: عيسى بن مريم، وعلي بن أبي طالب»⁽¹⁴³⁾.

قال الشيخ عمر البزاز: سمعتُ سيدي الشيخ عبد القادر -رضي الله عنه- يقول: «عثر حسين الحلاج فلم يكن في زمانه من يأخذ بيده، ولو كنتُ في زمنه لأخذتُ بيده، وأنا لكل من عثر به مركوبه من أصحابي ومُرَيْدِيٍّ ومحبِّي إلى يوم القيامة آخذ بيده، يا هذا؛ فرسي مسرج، ورمحي منصوب، وسيفي شاهر، وقوسي موتر، أَحْفَظُكَ اللهُ وَأَنْتَ غَافِلٌ»⁽¹⁴⁴⁾.

وقال شيخ الصوفية ورئيسهم عبد القادر الجيلاني فيما رواه عنه اليافعي المذكور من كلامه في الحلاج ما لفظه: «طلب ما هو أعز من وجود النار في قعر البحار، تَلَفَّتْ بعين عقله فما شاهد سوى الآثار، فَكَّرَ فلم يجد في الدنيا سوى محبوبه، فطرب فقال بلسان سكر قلبه: أنا الحقُّ، ترنَّم بلحن غير معهود من البشر، صفر في روضة الوجود صفيرًا لا يليق ببني آدم، لحن بصوته لحنًا عرضه لحتفه».

وقال في تفسير «أنا الحق»: «طار واحد من العارفين إلى أفق الدعوى بأجنحة «أنا الحق»، رأى روض الأبدية خاليًا من الحسيس والأنيس، صفر بغير لغته تعريضًا لحتفه، ظهر عليه عقاب الملك من مكمن (إن الله لغني عن العالمين) أنشب في إهابه مخلب (كلُّ نفس ذائقة الموت)، فقال له شرع سليمان الزمان: لم تكلمت بغير لغتك؟ لم ترنمت بلحن غير معهود من مثلك؟ ادخل الآن في قفص وجودك، ارجع من طريق عزة القدم إلى مضيق ذلَّة الحداث، قل بلسان اعترافك، لسمعك أرباب دعاوى، حسب الموجود أفراد الواجد، مناط حفظ الطريق إقامة خدمة الشرع.

ولما وصل الحلاج إلى الباب وطرقه نودي: يا حلاج لا يدخل هذا الباب إلا من تجرد عن صفات البشرية، وفني عن سمات الآدمية، فمات حبًّا وذاب عشقًا، وأسلم روحه لدى الباب وجاد بنفسه عند الحجاب، فوقف في مقام الدهشة على أقدام الحيرة، فلما أخرسه الفناء، أنطقه السكر، فقال: أنا الحق، فأجابه حاجب الهيبة: اليوم قطع

وقتل، و غداً قرب ووصل، فقال بلسان حاله: فما غلت نظرة منهم بسفك دمي، ولما هاجت بلابل أشواقه، واضطربت نيران إحراقه طلب الوصول، فأجلس على بساط الامتحان، وقيل له: يا ابن منصور، إن كنت صادقاً أو محبباً بائعاً، فابذل نفسك النفيسة وروحك الشريفة في الفناء، لتصل إلينا، فقابل الأمر بالطاعة، وقال: أنا الحق، ليقبل في هذه الساعة ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا ﴾. الحلاج غلب على سويداء قلبه سكر المحبة، وقهر سر سرائره سلطان العشق، فقال من حيرة الطلب: أنا، وإبليس دخلت نخوة الكبر في هامة همته، وجرت خزانة السرمع أنفاس نفسه، فقال: أنا خير منه.

فمن غلب عليه سكر حب مولاه، جدير أن يمنح -بوصله وقربه- ومن نظر إلى نفسه بعين العجب، حقيق أن يقطع رأس كبره بسيف الطرد .

الحلاج قطع طريق العشق وأخذ جوهرة سر المحبة، وأودعها في أخفى مكان خزانة قلبه مشيراً لحاله، فلما قابل بصر بصيرته شعاع نور جمالها، عمي عن النظر إلى الموجودات، فظن خلو المكان من الأعيان، فاعترف بالأخذ، فاستحق قطع اليد والقتل! وحياتك من ملك تلك الجوهرة لا يقنع إلا بأوفى درجات المحبة، وهي الفناء»⁽¹⁴⁵⁾.

وقال شيخ الحنابلة:

أنا الحسين أنا الحلاج يا فقراً⁽¹⁴⁶⁾ * * * ذُوِبْتُ سندانهم من عظم بُرْهاني

أنا الذي شاع ذكري في الملا⁽¹⁴⁷⁾ الأعلى * * * حَلَجْتُ قطني بتقواي وإيماني⁽¹⁴⁸⁾

الخلاصة

الفناء هو الجذبة، أو ما يحصل أثناء الجذبة، من غيبوبة عن الخلق، وهذا هو الفناء عن الخلق، أو ما يحصل من غيبوبة يتوهمونها أنها في الحق، ويسمونها: الفناء في الله، وهي شعور بشري يعتري الناس عامة، كما يستغرق المتصوفة خاصة.

فالفناء الصوفي وما يعتريه من شطح ليس اتحاداً حقيقياً، إنما هو مجازي، وهو شرعي بامتياز؛ فالله لا ينفك عن العالم، ولا ينفصل عنه، والمجاز الذي ينطق فيه بأحوال العاشق للمعشوق يؤول وتحتمله البلاغة واللغة العربية.

فمنشأ الخلاف كما رأينا راجع إلى تعدد الدلالات، ووقوع البلاغة والمجاز فيه.

والتحقيق أنه في حال السكر قد ظهر من الحلاج أحوال وأقوال عبّرت عن حقيقة أن العبد فني في الله فناء مجازاً، وليس فناءً حقيقياً، وهناك فرق بين الحلول العيني، والحلول الوصفي، فما لاحظناه هو حلول وصفي مجازي، تدعمه آيات قرآنية تدل عليه نحو: ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾، ونحو: ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾، ونحو: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾. وفي الحديث القدسي الصحيح: { فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها ... }، ونحو: { مرضت فلم تعدني ... }.

وقد كان الحلاج نفى كل التهم التي سيقت إليه قائلاً: «أعوذ بالله أن أدعي الربوبية أو النبوة، وإنما أنا رجل أعبد الله، ومذهبي السنة، وأصوم وأصلي وأفعل الخير، ولا أعرف غير ذلك. وجعل لا يزيد على الشهادتين والتوحيد، ويكثر أن يقول: سبحانك لا إله إلا أنت ... عملت سوءاً، وظلمت نفسي، فاغفر لي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت» (149).

وكلمة: «ومذهبي السنة» تدل على أنه ليس إسماعيلياً أو قرمطياً، كما يدعي الداعون ويظن الجاهلون، بل كان كثير الزيارة لقبر الإمام أحمد.

ويقول: «إن معرفة الله هي توحيده، وتوحيده تميزه عن خلقه، وكل ما تصوّر في الأوهام فهو [يعني الله] بخلافه، كيف يحل به ما منه بدأ» (150).

ولاحظنا كيف أن الحلاج يثبت في كثير من نصوصه الاثنينية؛ حيث يقول: « فمن ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالألوهية فقد كفر»⁽¹⁵¹⁾.

وفحوى هذا أن الله لا ينفك عن العالم، ولا ينفصل عنه، والمجاز الذي ينطق فيه بأحوال العاشق للمعشوق، هو عبارات تعتري زهول المحب في المحبوب، يؤول كما رأينا، إذا فهمنا حقيقة الغيرية والدُّون والسُّوى؛ كما جاء في نهج البلاغة أعني «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»⁽¹⁵²⁾.

وتماشياً مع ميولنا في قبول التأويل الذي تؤيده اللغة والنصوص الشعرية - نرى أن الشطحات عند الحلاج ما هي إلا مجاز، مع وقوفنا مع السراج الطوسي: «السكون والتمكن أفضل من الحركة والانزعاج»⁽¹⁵³⁾، وقد رفع القلم عن ثلاث كما في الحديث، ومنهم «السكران حتى يفيق»⁽¹⁵⁴⁾. وكلام السكران يُطوى ولا يروى ولا يؤدي.

ونحن إذ نرى في النصوص النثرية حالاً من الاعتدال، وفي النصوص الشعرية حالاً من الشطح، فذلك نرجع فيه من المتشابه إلى المحكم، فنأخذ ما يقوله في النثر، ونؤول ما يعبر فيه بالشعر من شطح. ففي مقام الفناء لا يرى الإنسان نفسه ولا عبادته ولا ميوله ولا رغباته ولا المحيط من حوله، بالنسبة إلى الذات الإلهية المقدسة، وإنما يتوجه بتمام وجوده إلى الله وحده دون سواه، فيكون مستغرقاً في نفسه لا يشعر بما يدور حوله.

و خير مثال يوضح لنا حالي الفناء والبقاء ما ننتزعه من حياتنا المعاصرة؛ فالممثل السينمائي أو المسرحي الذي يؤدي دوراً أعطاه له المخرج، في حال التمثيل يتكلم كلاماً غير كلامه هو، ويأتي أفعالاً ليست أفعاله هو، بل كلامه وأفعاله كلام وأفعال الشخصية التي يؤدي دورها. وبالتعبير الصوفي نقول: إن الممثل فإن عن نفسه باقٍ في دوره.

ويقول الشبلي: « كنتُ أنا والحسين بن منصور الحلاج شيئاً واحداً، إلا أنه أظهر وكتمت »⁽¹⁵⁵⁾.

وتقول المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل: «هذه العبارة (أنا الحق) هي أشهر عبارة في الصوفية، وقد ظهرت في أحد أبواب كتاب الحلاج (الطواسين)، فاقتبست من الكتاب في وقت مبكر جداً، وأثيرت حولها المشاكل. وفي الباب المذكور يناقش الحلاج قوله هذا مقارنة مع ادعاء فرعون وادعاء الشيطان، ففرعون قال كما جاء في القرآن: (أنا ربكم الأعلى)، والشيطان قال: (أنا خير منه)، وقد تخطاهما الحلاج بقوله: (أنا الحق)⁽¹⁵⁶⁾.

وهي وإن كانت تؤول النصوص الحلاجية، إلا أنها ترى أن الزندقة والتفوه بالأقوال الدينية ليس محل قتل، ما لم يكن له حجة سياسية، ومع كل ذلك ترى أن مقتل الحلاج سببه سياسي وليس دينياً. وكذلك المستشرق الشهير ماسينيون يرى ان سبب قتله هو ارتباطه بالقرامطة والدعوات الشيعية التي كانت تمثل خطأ مناوئاً للسلطة العباسية.

ونختم كلامنا بحديث الرسول ﷺ:

«يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»⁽¹⁵⁷⁾.

الخاتمة والنتائج

1- رأينا أن الشطح له معانٍ عديدة، تتحملها اللغة والبلاغة والمنطق، والشطح هو المعنى غير المألوف، ويكون تارة بسبب الوجد العارم الذي يصيب العارف الصوفي، فيخرج بكلمات لا يعرفها إلا أهل الاختصاص. فاللغة المتصوفة شرود لا تنقاد إلا لأهلها، ولا يعرفها إلا ذوو العلم الخصوصي، كما يقول الشاعر:

علم التصوف علم لا نفاذ له * * * علم سنِّي سماوي ربوبي

فيه الفوائد للأرباب يعرفها * * * أهل الجزالة والصنع الخصوصي

2- الشطح ليس مقام كمال، بل هو مقام نقص، عند سالكي التصوف، فمن تدرج في مقامات الصوفية لدى المدارس الصوفية، علم أن لا بد من الإمساك عن هذه العبارات، كي لا تفهم بصورة مغلوطة، وهذا ما دأب عليه المتصوفون بعد مقتل الحلاج، حيث أمسك الصوفية عن تلك الشطحات، إيثاراً للسلامة، فالتزموا الصمت، خوفاً من الخطر الذي يهددهم، بأن يفهم كلامهم على غير مرادهم.

3- الشطح مرحلة من مراحل مقامات التصوف، وهي مقام عبور لا استقرار، فبعد الشطح والفاء يستقرون في البقاء، وقد حركوا بالبلاء فتحركوا، ولو سكنوا لاتصلوا، وقد فرق الصوفية بين (المقام) و(الحال) تفرقة دقيقة ف (المقام) عندهم يتصف بالثبوت، أما (الحال) فزائل.

4- اللغة الصوفية تحمل مضامين إشارية وجمالية ومعرفية ودلالية ورمزية، تستخدم بمناح عديدة، وتتحمّلها اللغة، ولا يمكن معرفتها إلا بدراسة المنهج الأسلوبي واللغة العربية والبلاغة. فالعبارة عنها مقصورة، وهي لأربابها مشهورة، وكما قال الجويني: «لا بد من الارتواء من العربية، فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة»⁽¹⁵⁸⁾.

5- علاقة الشطح بالرمز، علاقة وشيجة، فالشطح عبارة عن تجلُّ إلهي، نتيجة التعلُّق بذكر الله، فيعبر عنه بالرمز تارة، وبالشطح أخرى، ولا بد من الدراسة الفمنولوجية المعرفية، وإدراك المعاجم الصوفية قبل الشروع في الكلام عن لغة الصوفية.

6- مقالة: «أنا الحق» تُفسَّر بتفسيرات شتى، فيمكن أن تقال من باب الحكاية؛ كما لو أن واحداً يقرأ قوله تعالى بلسان فرعون: «أنا ربكم الله»، أو أنه فعلاً هو حق، وليس باطلاً، فكل شيء من الموجودات حق، وله حقيقة واقعة، وإن أرباب العلم والفقهاء وعلماء الكلام فسَّروها بمعانٍ مختلفة، بخلاف ما يظنه بعضهم على أنه حلول أو اتِّحاد، فلا بد أن نفهم كلام الصوفية على مرادهم لا على مرادنا.

7- توصلنا إلى أن الشطح عند الحلاج مجازي وليس حقيقياً، وفرقنا بين اللغة الإشارية التي تُمثِّل جانب الرمز عنده، فليس هناك شطح عند الحلاج، بقدر ما كان هناك سوء فهم لتأويل النصوص، وعدم فهم بعض الباحثين للمجاز الصوفي، ورأينا أن الحلاج يثبت في أكثر من نص له الإثنيانية «الفرق والانفصال بين العالم والله»، ولا يمزج بين الصفات البشرية والصفات الإلهية.

8- انتشار التكفير بغير دليل في هذا العصر، على أيدي بعض الجماعات الدعوية المعاصرة التي لم تنشأ على العلم - سببه الجهل بأصول الفقه واللغة العربية، واستعجال الحكم بغير العودة إلى النصوص، وكيف فسرها العلماء، كما حدث مع الحلاج، الذي لا يزال يُرمَى بالكفر والشرك، ولا تزال طوائف التصوف وشخصياته مواطن خصبة للدراسات والبحوث، وهي بحاجة لكثير من الإيضاح والسبر من الأكاديميين والباحثين.

والله الموفق من قبل ومن بعد

تم بحمد الله

الهوامش

- (1) بنقل حركة همزة المد إلى نون (من) ليستقيم الوزن، والأصل: من آثار.
- (2) ابن عربي، الفتوحات المكية، باب 195، ص 193.
- (3) من أمثال العرب. ويُنسب لعلي بن أبي طالب كما في خاص الخاص للثعالبي ص 27، تحقيق حسن الأمين، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان.
- (4) أسماء خوالدية: الرمز الصوفي، ص 2، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2014م.
- (5) الأعلام الشنتمري: أشعار الشعراء السنة الجاهليين، ج 2 ص 188.
- (6) ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1983 ص 180.
- (7) أخرجه الترمذي، الشماثل المحمدية (241).
- (8) رواه البيهقي في مناقب الشافعي ص 409.
- (9) ست العجم بنت النفيس، شرح الأسرار القدسية، دار الكتب العلمية، ص 39.
- (10) ابن الخطيب، لسان الدين، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق مريم الطويل، ص 380، دار الكتب العلمية، لبنان.
- (11) أحمد أمين، الرمز الأدبي عند الصوفية، مجلة الرسالة العدد 131.
- (12) محمد عزام، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، ص 87.
- (13) ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية (1/188).
- (14) شرح ديوان الحلاج، عبدالقادر الحصني المرجع السابق، ص 67.
- (15) أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي، توفي في بغداد سنة 309هـ، صحب الجنيد والخران. يقول عنه الخراز: «إن التصوف خَلْقٌ، وما رأيت من أهله إلا الجنيد وابن عطاء الأدمي». اشتهر بتفسيراته الإشارية للقرآن الكريم. المرجع: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 500.
- (16) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 92.

- (17) كتاب المواقف والمخاطبات لمحمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، (ص 51 - 52)، دار الكتب العلمية بيروت، 1417هـ - 1997م.
- (18) ابن خلدون، شفاء السائل، تحقيق محمد الحافظ، دمشق، دار الفكر. ص 55 ط1، 1996.
- (19) نصر الدين الطوسي، اللمع، ص414.
- (20) الجاحظ: البيان والتبيين، ج1 ص 70.
- (21) قصيدة النادر العينية، ص 6، الجيلي (عبد الكريم) تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل 1988.
- (22) الحلاج: طاسين النقطة، ص 148 .
- (23) أسماء خوالدية: الرمز الصوفي، ص 162 ، 163 .
- (24) رضوان السح: الطواسين الحلاج، ص94.
- (25) ابن عليش، محمد بن أحمد المالكي، الفتوحات الإلهية الوهبية، تحقيق محمد عبدالسلام دار الكتب العلمية، ص134. وقد سبقه في هذا التقسيم للوجود أبو حامد الغزالي في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى». انظر ص: 55، دار المنهاج.
- (26) القشيري: الرسالة القشيرية ص، 53. وفي عصرنا رموز لكل علم؛ فرموز علم الرياضيات تختلف عن الفيزياء والكيمياء والسلم الموسيقي، وكل أهل تلك العلوم يفهمون بعضهم بعضًا. وكذلك علم التصوف ورجاله، فلا يجوز على غيرهم أن يفسرها لغة، بل لا بد من فهم مصطلحاتهم ورموزهم.
- (27) مجموع الفتاوى، 5 / 79 .
- (28) صحيح البخاري، باب الزكاة، رقم الحديث 1354 .
- (29) صحيح البخاري، رقم الحديث 1090.
- (30) ابن رشيق ، القيرواني ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ص42.
- (31) رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر العياشي مركز الإنماء الحضاري، 199، ص 56 .
- (32) البخاري، صحيح البخاري ، حديث رقم 946.

(33) أخرجه الإمام أحمد 3-33، وصححه ابن كثير والبيهقي؛ وفيه: «إن منكم من يقاتل على تأويله، كما قاتلت على تنزيله»، قال: فقام أبو بكر وعمر فقال: «لا، ولكنه خاصف النعل»، وعلي يخصف نعله.

الراوي: أبو سعيد الخدري، تحقيق شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج المسند، الرقم: 11289 خلاصة حكم المحدث: صحيح.

(34) ناجي حسين، المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، ط1، دار الهادي بيروت، ص 129.

(35) التخریج: أخرجه النسائي في ((السنن الكبرى)) (8541)، وأحمد (11289) واللفظ له. وكان لعلي بن أبي طالب -رضي الله عنه- نصيب عظيم من التضحية في سبيل الله منذ بداية الإسلام إلى مماته.

وفي هذا الحديث يقول النبي ﷺ: «إن منكم من يقاتل على تأويله»، يقاتل بسبب التأويل الخطأ للقرآن الكريم من عقول غير مؤهلة لتأويله، فتقع الفتن بين الناس بسبب هذا الخطأ «كما قاتلت على تنزيله»، وذلك القتال على التأويل مثل قتال النبي ﷺ للناس حتى يؤمنوا بالقرآن المنزل.

قال أبو سعيد الخدري: «فقام أبو بكر وعمر» ظناً منهما أنهما من سيقاتلان على تأويل القرآن، فقال النبي ﷺ: «لا» ليس أنتما من سيفعل ذلك، «ولكنه خاصف النعل» يشير بذلك إلى الشخص الذي يخطئ النعل في جانب من المجلس، «وعلي يخصف نعله»: فبين النبي ﷺ أن علياً رضي ﷺ هو من سيقاتل طائفة من المسلمين على تأويلهم الخطأ للقرآن، وقد حدث ذلك؛ فقد قاتل علي رضي ﷺ ومن معه من الصحابة الخوارج على تأويل القرآن بغير ما أراه الله عز وجل. كما أنه قاتل الكفار مع النبي ﷺ عند تكذيبهم بالقرآن واعتقادهم أنه من عند غير الله، وقالوا غير ذلك. والحديث دليل من دلائل النبوة. وفيه: منقبة عظيمة لعلي رضي ﷺ. انتهى من الدرر السنية.

(36) الراوي: عبدالله بن مسعود. المحدث: الهيثمي. المصدر: مجمع الزوائد 7 / 155. خلاصة حكم المحدث: رجال أحدهما ثقات.

(37) رواه الترمذي في الشمائل 1288.

(38) مرعي الكرمي، سلوك الطريقة في الجمع بين كلام أهل الشريعة والحقيقة، تحقيق علي زينو، ص 304.

- (39) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج 3 ص 274.
- (40) الطوسي: اللمع، ص 625.
- (41) ابن منظور، لسان العرب، جزء 9، ص 314 .
- (42) الدكتور رفيع العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 497.
- (43) الجرجاني، التعريفات، مادة شطح 826، ص 5 .
- (44) ماسنيون ، لويس، آلام الحلاج ، ص 376 .
- (45) أدونيس، الصوفية والسريالية، ص 132، دار الساقى، لبنان 2006.
- (46) الشعراي: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراي العلوي، نسبة لسيدنا علي، مصري من المنوفية ولد 898هـ، ونشأ نشأة علمية؛ حيث اتصل بعلماء أجلاء كالسيوطي، وزكريا الأنصاري، وله كتب شهيرة دافع فيها عن الصوفية، مثل: الأجوبة المرضية عن أئمة الصوفية، والطبقات الكبرى والصغرى، والكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر. توفي في القاهرة 973هـ... يراجع: الشعراي، رسالة الفتح في تأويل الشطح، صفحة 25.
- (47) الإمام مسلم، الجامع الصحيح، حديث 3425 .
- (48) الخطيب البغدادي، المرجع السابق جزء 2، ص 443 .
- (49) الشريف الرضي، نهج البلاغة ، الخطبة الشقيقة، ص 3838 .
- (50) الرازي، مفاتيح الغيب (4 / 140).
- (51) الغزالي، إحياء علوم الدين (ص 80).
- (52) مجموعة رسائل ابن عابدين -الرسالة السابعة- شفاء العليل وبل الغليل في حكم الوصية بالختما والتهليل، ص 172 - 173 .
- (53) الهيثمي، ابن حجر، الفتاوي الحديثية، الجزء الأول ص 78 .
- (54) الهيثمي، ابن حجر، السابق، الجزء الأول، ص 71 .
- (55) المرجع السابق، ص 72 .
- (56) المرجع السابق، ص 78 .
- (57) السيوطي، تنزيل الاعتقاد عن الحلول والاتحاد، ص 75.

- (58) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 11 .
- (59) أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار: تحقيق أبو العلا عفيفي، ص 57 و 58 .
- (60) الطوسي، اللمع، ص ٤٥٣ .
- (61) الطوسي: اللمع، ص 374 .
- (62) عن ابن الساعي، أخبار الحلاج، ص 73 .
- (63) الطوسي: اللمع، ص 437 .
- (64) الحلاج: شرح ديوان الحلاج، كامل الشيبلي، ص 170 .
- (65) عبدالله الفيصل ، الديوان ، ثورة الشك ، ص 68 .
- (66) ماسنيون ، أخبار الحلاج ، ص 41 .
- (67) روزبهان، بقلي، منطق الأسرار وبيان الأنوار شرح الشطحات، ص 148 .
- (68) ديوان علي بن أبي طالب، ص 182، دار صادر.
- (69) ذكره المناوي في «فيض القدير»، 2-469، والقاري في «المصنوع»، 1-164 .
- (70) قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000، ط 2، ص 99، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح .
- (71) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، الجزء الأول ص 326 .
- (72) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. التعريفات، بيروت: دار الكتاب العربي، 1998، ط 4، ص 217، حققه وقدم له ووضع فهرسه: إبراهيم الأبياري .
- (73) الحراني، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية. قاعدة في الفناء والبقاء، بيروت: دار ابن حزم، 2003، ط 1، ص 12-13، تحقيق أبي عبدالله الداني بن منير آل زهوي .
- (74) انظر: ابن عربي، محيي الدين. تفسير ابن عربي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ط 1، ج 1، ص 314 .
- (75) نسب الإمام الشعراني هذا القول للشبلي، والمشهور نسبته للحلاج، فلعل كليهما قاله. والله أعلم.
- (76) هذا اقتباس عما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم

- أنه قال: أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل. صحيح البخاري، مناقب الأنصار، أيام الجاهلية، ح3841، ص696.
- (77) الشعراني، عبد الوهاب، رسالة الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمَّل من الشطح، دراسة وتحقيق: قاسم عباس، ط1، دار أزمنا، عمان - الأردن، 2003، ص25.
- (78) محمود، عبدالحليم. شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث (ت594هـ) حياته ومعراجه إلى الله، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ط2، ص122-123.
- (79) المرجع السابق، ص123.
- (80) صحيح البخاري ج: 5 ص2384.
- (81) «وركت: أوجبت، والذنب عليه: حملته». الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، مصر: شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1371هـ/1952، ط2، ج3، ص333.
- (82) القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج2، ص493.
- (83) الكلاباذي: التعرف لمذهب التصوف ص147.
- (84) «استحبه عليه أي: أثره عليه واختاره». الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص119. وقال الراغب: «وقوله عز وجل: ﴿إِنْ أَسْتَجَبُوا أَلْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ﴾ (التوبة: 23) أي: إن أثروه عليه». الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب. معجم مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ط1، ص119.
- (85) الخصاصة: «الفقر»، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج2، ص312. والشح: «بخل مع حرص»، الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص287.
- (86) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، مج1، ج1، ص250.
- (87) السكندري، تاج الدين بن عطاء الله. لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، مصر: عالم الفكر، 1993، ط2، ص33.
- (88) انظر: نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ط2، مصر: الشركة الدولية للطباعة، 2002، ط2، ص138، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة.
- (89) ديوان الحلاج، لابن زنجي، ص175.

- (90) عبد الرحمن بدوي: شطحات صوفية، ص11.
- (91) ديوان السهروردي: تحقيق جواد كاظم، الجامعة المستنصرية بغداد ص 67.
- (92) مطهري، العرفان والدين والفلسفة ص361.
- (93) نفحات الطريق <https://www.nafahat-tarik.com/2018/03/Aqwal-Mansur-al-Hallaj.html>
- (94) الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص577.
- (95) البيضاوي، أنوار التنزيل، مرجع سابق، ج2، ص202.
- (96) انظر: الرازي، لوازم البينات في شرح أسماء الله، تحقيق محمد بدر الدين الحلبي، المكتبة الشرقية، 216-217. الطبعة الأولى سنة 1323 هـ بالمكتبة الشرفية بمصر لصاحبها الشيخ شرف موسى، طبع على نفقته ونفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه. وطبعته المكتبة الأزهرية للتراث سنة 1431هـ - 2011م.
- (97) المرجع السابق، ج13، ص24.
- (98) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص704.
- (99) البيضاوي، أنوار التنزيل، مرجع سابق، ج2، ص453.
- (100) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج10، ص355.
- (101) سعاد الحكيم: المرجع السابق: ص188.
- (102) ابن عربي، محيي الدين، الرسائل، الجزء الأول، ص92.
- (103) الغزالي، المقصد الأسنى، مرجع سابق، ص41.
- (104) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج4، ص318.
- (105) انظر: المرجع السابق، ج4، ص319.
- (106) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص96.
- (107) مرعي الكرمي، مرجع سابق، ص334.
- (108) الكاشاني: الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ص229.
- (109) عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص131، 132.

- (110) أبو مدين: شعيب بن الحسين الأنصاري (509 – 594هـ) فقيه ومتصوف وشاعر أندلسي، وأحد أهم المدارس الصوفية في المغرب، مالكي المذهب، له ديوان مطبوع. الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق 1969.
- (111) فهم الدين يحيى محمد
<http://www.fahmaldin.net/index.php?id=470#sdfootnote34sym>
- وينظر إحياء علوم الدين 3 / 350.
- (112) الغزالي: المقصد الأسنى، ص55.
- (113) الغزالي: المقصد الأسنى، ص155-156.
- (114) الغزالي، المقصد الأسنى، مرجع سابق، ص155-157.
- (115) القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج2، ص490.
- (116) نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب (5/323)، تحقيق إحسان عباس، نشر دار صادر بيروت 1997م.
- (117) رواه البيهقي، في شعب الإيمان، (7-521).
- (118) الغزالي، إحياء علوم الدين، 4 / 352 .
- (119) الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، ص 182.
- (120) ابن خلدون، المقدمة، ص 474.
- (121) المرجع السابق.
- (122) الحلاج، كتاب الطواسين، ص23.
- (123) يحيى محمد، شطحات الصوفية، وصراع الفلاسفة.
- (124) فهم الدين يحيى محمد www.fahmaldin.net .
- (125) ديوان الحلاج، المرجع السابق، ص81 .
- (126) القشيري، الرسالة، ص 321 .

- (127) الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد المصري الحنفي. الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية وبيان ما تميز به القوم من العلوم والأخلاق، القاهرة: مكتبة أم القرى، 2002، ط 1، ص 307-308، تحقيق: د.عبدالباري داود.
- (128) يرى ماسنيون أن الحلاج كان رجلاً ثورياً ودعم ثورة انقلابية ضد الخليفة آنذاك مما جعل السلطة تستخدم الدين في تكفيره رغم أن الكثرة الكاثرة من الناس تراه رجلاً مسلماً، مما حدا بشيخ الشافعية آنذاك القاضي الشافعي، إمام الشافعية في عصره عن الحسين الحلاج لما قال: أنا الحق؟ فتوقف فيه وقال: هذا رجل خفي علي حاله وما أقول فيه شيئاً. ونقله الخطيب الشربيني في مغني المحتاج (428/5) وماسنيون في كتابه آلام الحلاج ص 38.
- (129) الفصول المهمة لابن الصباغ المالكي: ص 35، وكفاية الطالب للكنجي الشافعي ص 218 - 219. وذكره ابن عطية في تفسيره.
- (130) عبدالرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص 152 ، 153 ، 154 ، 155 ، وانظر أيضاً ابن الساعي، أخبار الحلاج، ص 77.
- (131) قاسم عباس، الأعمال الكاملة للحلاج، ص 167.
- (132) المرجع السابق، ص 163.
- (133) المقرئ التلمساني، أحمد بن علي، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس 2/ 155، دار صادر 1968.
- (134) ابن تيمية، الفتاوى، الجزء العاشر، ص 198.
- (135) فريد العطار: تذكرة الأولياء، ص 109 .
- (136) المرجع السابق: ص 140 .
- (137) 137 أبو العتاهية، الديوان، دار صادر، ص 237 .
- (138) البيت مطلع غزل للمعارف عبد الرحمن الجامي في ديوانه ص 78 .
- (139) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ج 1، ص 64.
- (140) تفسير مواهب الوهاب 2/ 36.

- (141) أخبار الحلاج، ص113.
- (142) صحيح البخاري، حديث رقم 6851.
- (143) محمد بن الحسن البيطار، الواردات الإلهية في التفسير على الطريقة الصوفية، ص24، تحقيق أحمد المزدي، دار الكتب العلمية.
- (144) ابن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ص131.
- (145) اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، 190/2.
- (146) أي: يا فقراء. وحذفت الهمزة لإقامة الوزن فهو من البحر البسيط.
- (147) أي: الملاً. فحُفِّفَ لإقامة الوزن.
- (148) الشيببي، كامل مصطفى، الحلاج موضوعاً للأدب والفنون العربية، ص161.
- (149) ابن كثير، البداية والنهاية، جزء11، ص140، وانظر ماسينيون، آلام الحلاج، ص436.
- (150) ابن الساعي، أخبار الحلاج، ص47.
- (151) المرجع السابق، ص148.
- (152) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص39، طبعة صبحي الصالح.
- (153) الطوسي، اللمع، ص320.
- (154) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (396/2).
- (155) عبدالمعزم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص412.
- (156) أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص78.
- (157) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى 209/10، وابن عساكر، تاريخ دمشق 233/2.
- (158) الجويني، غياث الأمم، ص254.

المراجع

القرآن الكريم.

- ابن هشام، الانصاري. (1994). مغني اللبيب عن كتب الأعراب. تحقيق: سعيد الأفغاني. دار الفكر.
- ابن تيمية، أحمد. (2016). مجموع الفتاوى. تحقيق: عامر الجزار. دار الوفاء.
- ابن الصباغ، المالكي. (2018). الفصول المهمة في معرفة الأئمة. دار الحديث.
- أدونيس، علي أحمد سعيد. (2001). الصوفية والسريالية. دار الساقي.
- أبو العتاهية، الديوان. دار صادر.
- ابن منظور، جمال الدين الأنصاري. (1995). لسان العرب (ط 5). دار صادر.
- ابن عجيبة. (2004). إيقاظ الهمم في شرح الحكم. تحقيق ماجد الكيلاني. دار الخير.
- ابن كثير. (1997). البداية والنهاية. محيي الدين ديب، عبدالقادر الأرنؤوط. دار ابن كثير.
- ابن الجوزي. (2006). مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. تحقيق: كامل الجبوري. دار الكتب العلمية.
- الأعلم الشنتمري، يوسف بن سليمان. (1963). أشعار الشعراء الستة الجاهليين. (ط 3). تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار حفني.
- أمثال العرب. ويُنسب لعلي بن أبي طالب كما في خاص الخاص للثعالبي. (2007). تحقيق: حسن الأمين، دار مكتبة الحياة.
- أسماء خوالدية. (2014). الرمز الصوفي. ص 2. منشورات ضفاف.
- أمين، أحمد. (1936). الرمز في الأدب الصوفي. مجلة الرسالة، (131)، يناير.
- بارت، رولان. (1999). هسهسة اللغة. ترجمة: منذر العياشي. مركز الإنماء الحضاري.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري) (ط 2). تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فواد عبد الباقي).
- بدوي، عبد الرحمن. (1978). شطحات الصوفية (ط 3). وكالة المطبوعات.
- البغدادية، ست العجم. (2006). شرح الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية للشيخ الأكبر ابن عربي. تحقيق: أحمد المزدي. دار الكتب العلمية.
- البيضاوي، ناصر الدين عبدالله. (2011). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تحقيق: محمد الأصفر. دار المعرفة.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. (2003). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (د.ت). الشمائل المحمدية (ط 2). دار إحياء التراث العربي.

- الثعالبي، أبو منصور. (د.ت). *خاص الخاص*. تحقيق: حسن الأمين. دار مكتبة الحياة.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. (1988). *البيان والتبيين* (ط. 7). تحقيق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي.
- رسائل الجاحظ*. (1999). تحقيق: محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية.
- الجمامي، عبدالرحمن. (1996). *نفحات الأنس من حضرات القدس*. تحقيق: محمد أديب. دار الكتب العلمية.
- جودة، ناجي حسين. (1999). *المعرفة الصوفية: دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة*. دار الهادي.
- الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين. (1988). *غياث الأمم في التياث الظلم*. تحقيق: مصطفى حلمي، فؤاد عبدالمنعم. دار الدعوة.
- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. (د.ت). *قصيدة النادر العينية*. تحقيق: يوسف زيدان. دار الجيل.
- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد. (2003). *المدخل*. تحقيق: حسن أحمد. المكتبة العصرية.
- الحلاج، أبو الحسين منصور. (2007). *ديوانه ويلييه كتاب الطواسين*. تحقيق: كامل مصطفى الشبيبي، بولس نوياليسوعي. منشورات الجمل.
- الحصني، عبد القادر. (2011). *شرح ديوان الحلاج*. دار الفرقد.
- الحفني، عبد المنعم. (2006). *الموسوعة الصوفية* (ط. 3). مكتبة مديولي - مصر.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. (2001). *تاريخ بغداد* (ط. 2). تحقيق: بشار عواد معروف. دار المغرب العربي.
- ابن الخطيب، لسان الدين. (د.ت). *نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب*. تحقيق: مريم الطويل. دار الكتب العلمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (1996). *شفاء السائل وتهذيب المسائل*. تحقيق: محمد الحافظ. دار الفكر.
- ابن خلدون. (1979). *مقدمة ابن خلدون* (ط. 3). تحقيق: علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر.
- خوالدية، أسماء. (2014). *الرمز الصوفي* (ط. 2). منشورات ضفاف.
- الزركلي، خير الدين. (2002). *الأعلام* (ط. 8). دار العلم للملايين.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1994). *سير إلام النبلاء* (ط. 5). تحقيق: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. (1976). *مختار الصحاح*. تحقيق: أيمن الشوا. دار المنهل.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (2000). *معجم مفردات ألفاظ القرآن*. تحقيق: صفوان داودي. دار القلم.
- روزبهان، صدر الدين البلقلي. (1966). *شرح الشطحات*. تحقيق: هنري كوربان. (د.ن).
- الرازي، فخر الدين. (2016 - 2017). *لوامع البينات في شرح أسماء الله*. تحقيق: محمد بدر الدين الحلبي. المكتبة الشرقية.
- زكريا، ميشال. (1983). *الألسنية علم اللغة الحديث*. المؤسسة الجامعية للدراسات.

- الساعي، علي بن أنجب. (2017). أخبار الحلاج. تحقيق: عبد الحفيظ بن محمد هاشم. دار الوراق.
- السح، رضوان. (2010). الطواسين للحلاج. دار الفرقد.
- السلمي، أبو عبد الرحمن. (2014). طبقات الصوفية، (ط. 4). تحقيق: نور الدين شريبة. مكتبة الخانجي.
- السلمي، (1388 هـ). تاريخ الصوفية، حقائق التفسير. تحقيق: ماسينيون. مؤسسة بزوهشي حكمت.
- السهورودي، أبو الفتوح يحيى. (1999). ديوان السهورودي. تحقيق: جواد كاظم. الجامعة المستنصرية.
- السيوطي، جلال الدين. (2019). تنزيه الاعتقاد عن الحلول والاتحاد. تحقيق: عبدالباسط محمد سليمان. المكتبة الأزهرية.
- الشريف الجرجاني. علي بن محمد. (2013). التعريفات. تحقيق: محمد أبو العباس. دار الطلائع.
- الشريف الرضي، أبو الحسن. (1999). نهج البلاغة. دار العصرية.
- الشعراني، عبد الوهاب. (2002). الأجوبة المرضية عن أئمة الصوفية. مكتبة أم القرى.
- الشعراني، عبد الوهاب. (د.ت). الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمل من الشطح. تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول. دار جوامع الكلم.
- الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل. (1995). المسند. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الحديث.
- الشيبي، كامل مصطفى. (2007). الحلاج موضوعاً للأدب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً. منشورات الجمل.
- الشيبي، كامل مصطفى. (2012). شرح ديوان الحلاج (ط. 2). منشورات الجمل.
- شيمل، أنا ماري. (2006). الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف. ترجمة: محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب. منشورات الجمل.
- الطوسي، أبو نصر سراج. (2009). اللمع. تحقيق: أحمد عبد الحليم، توفيق علي وهبة. مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن عابدين، محمد أمين. (1966). رد المحتار على الدر المختار. تحقيق: عادل عيد الموجود، وعلي عوض. دار الكتب العلمية.
- عباس، قاسم محمد. (2009). هكذا تكلم الحلاج - النصوص الصوفية الكاملة. دار المدى.
- العجم، رفيق. (1999). موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي. مكتبة لبنان.
- ابن عجيبة، أحمد بن محمد. (2013). الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصولية. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. المكتبة الأزهرية.
- ابن عجيبة. (1994). إيقاظ الهمم في شرح الجكم (ط. 4). تحقيق: محمد حسب الله. دار المعارف.

- العدوي المالكي، علي بن مكرم. (2009). حاشية العدوي على شرح العزّيّة للإمام الزرقاني. تحقيق: أحمد الطهطاوي. دار ابن حزم.
- ابن عربي، محيي الدين. (1994). الفتوحات المكية. طبعة دار الفكر.
- تفسير مواهب الوهاب. (1998). جعفر النقد. شركة الكتبي.
- عبدالمعتم الحفني. (2007). الموسوعة الصوفية. مكتبة مدبولي - مصر.
- علي بن أبي طالب. (1999). نهج البلاغة ص 39. طبعة صبحي الصالح.
- العطار، فريد الدين. (1999). تذكرة الأولياء. تحقيق: منال اليمني. دار آفاق.
- ابن عثيم، محمد بن أحمد المالكي. (1998). الفتوحات الإلهية الوهّبية. تحقيق: محمد عبدالسلام. دار الكتب العلمية.
- العوني، الشريف حاتم. (2007). تكفير أهل الشهادتين موانعه ومناطقته. مركز نماء للبحوث والدراسات.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (1964) إحياء علوم الدين. تحقيق: أبو العلا عفيفي. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (2014) المقصد الأسنى شرح الأسماء الحسني. ضمن رسائل الغزالي. دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (د. ت). حقيقة القولين. تحقيق: جميل الخلف، مسلم الدوسري. الناشر أسفار.
- الغزالي، أبو حامد محمد. (2014) مشكاة الأنوار. ضمن رسائل الغزالي. دار الكتب العلمية.
- القاشاني، عبد الرزاق. (1992). معجم اصطلاحات الصوفية. تحقيق: عبد العال شاهين. دار المنار.
- القشيري، أبو القاسم. (2017). الرسالة القشيرية. تحقيق: أنس الشرقاوي. دار المنهاج.
- القشيري، أبو القاسم. (2007) لطائف الإشارات، (ط 4). تحقيق: إبراهيم بسبوني. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد. (2003). مدارج السالكين في شرح إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق: محمد المعتصم بالله. دار الكتاب العربي.
- الكرمي، مرعي. (2018). سلوك الطريقة في الجمع بين الشريعة والحقيقة. تحقيق: علي زينو. دار الباب.
- الكلاباذي، أبو بكر. (2015). التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق: محمد عبد العال. دار الشرق.
- ماسينيون، لويس. (1999). أخبار الحلاج. منشورات الجمل.
- ابن منظور، جمال الدين الأنصاري. (1995) لسان العرب (ط 5). دار صادر.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (2013). بستان العارفين. دار المنهاج.
- محمد بن الحسن البيطار. (2004). الواردات الإلهية في التفسير على الطريقة الصوفية. ص 24، تحقيق: أحمد المزيدي. دار الكتب العلمية.
- مطهر ي. (2017). العرفان والدين والفلسفة. دار الولاة.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (1994). *المسند الصحيح (صحيح مسلم)*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي.

نيكلسون، رينولند. (2016). *الصوفية في الإسلام*. ترجمة: نور الدين شربية. المركز الأكاديمي للأبحاث. الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. (2016). *كشف المحجوب تحقيق: إسعاد قنديل*. المجلس الأعلى للثقافة. اليافعي، عفيف الدين. (2010). *مرآة الزمان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان تحقيق: خليل منصور*. دار الكتب العلمية.



Abstract

The research investigates the misinterpretation of the concept of ecstasy in Al Hallaj's thought and the consequences of the wrong interpretation by others which led to his demise and death. The researcher provides a general literature review of the concept of ecstasy in mysticism in general and in Al Hallaj's tradition. The researcher also provides a hermeneutic approach to dispel the accusation of apostasy, pantheism and unionism regarding Al Hallaj. In the second part of the research, the researcher delved into some of the Muslim scholars, like Al Ghazali, Al Razi and Ibn Khaldun, and how they interpreted the concept of ecstasy. The researcher argues that the mystic language has a hidden meanings that ought to be discovered and understood by an intense learning of the rhetorical devices of the language. The research also concludes that the concept of ecstasy in Al Hallaj's tradition is metaphorical and not direct meaning, the metaphorical language used by Al Hallaj is symbolic. This leads many to misinterpret his intentions and sayings. Al Hallaj stresses the duality of "the difference and disconnection between God and the world". Furthermore, Al Hallaj does not attribute humanistic feature to God.

Key words: Ecstasy, Mysticism, Hermeneutic, Unionism, Metaphorical, Misinterpret and Symbolic.

The Author:**Basel Alzeer Almutairi**

- Bachelor's Degree in Philosophy, Kuwait University, 1999/2000.
- Supervisor of Philosophical and Psychological Studies at the Ministry of Education, Kuwait.
- Master's Degree in Philosophy.
- PhD Candidate in Islamic Philosophy.
- Member of Kuwait Human Rights Society.
- Member of Kuwaiti Philosophical Society.
- Member of Kuwait Teachers' Association.

Publications:**A-Books:**

- 1- Alfana'a between AlJunaid and Alhallaj, Dar Afaaq, 2018.
- 2- Papers and Stories, Torous, Kuwait, 2019.
- 3- Alone in a Crowded Place, Center for Arabic Literature, Riyadh, 2021.

B-Articles:

- 1- "Alfana'a in Alhallaj" Ain Shams University, 2018
- 2- Many articles in local news papers

Doi 10.34120/0757-044-639-001

Monograph (639)

Hallaj's Interpretation of the Concept of Trueness

Basel Alzeer Almutairi

Ministry of Education

Kuwait

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES - KUWAIT UNIVERSITY

Editorial Board

- **Prof. Taghreed Alqudsi**
Editor - in - Chief
Department of Information Studies
Kuwait University
- **Prof. Baqer Salman Alnajjar**
Bahrain University - Bahrain
Visiting Prof. Sociology and Social
Service Department - Kuwait University
- **Prof. Numan M. Jubran**
Irbid University - Jordan
Visiting Prof. History Department -
Kuwait University
- **Prof. Adnan Y. Alotoum**
Psychology Department - Yarmouk
University - Jordan
- **Prof. Mashaal Al-Hamly**
English Department and Literature
Kuwait University
- **Dr. Abdullah Mohamed Aljasmy**
Philosophy Department
Kuwait University
- **Dr. Ibraheem Nagy Al-Hadban**
Department of Political Science
Kuwait University
- **Dr. Ahmed Mubarak AlHasem**
Geography Department
Kuwait University
- **Dr. Asad H. AL-Saleh**
Arabic Department
Indiana University - USA
- **Maha Ibrahim Al-Msad**
Editorial Manager

Advisory Board

- **Prof. Basil Hatim**
American University
Sharjah - United Arab Emirates
- **Prof. Ibrahim Al-Sa'afin**
Department of Arabic Language
and Literature - Jordan University
- **Prof. Hamdi Hasan Abul Enein**
Faculty of Mass Communication
Misr International University
- **Prof. Sari Hanafi**
President of the International Sociological
Association - American University- Beirut
- **Prof. Mona Baker**
Manchester University
United Kingdom
- **Prof. Abdul Qader Al-Fasi Al Fehri**
Department of Arabic Language and
Literature -Mohammed V University
- **Prof. Abdullah Al-Walee'i**
Geography Department
King Saud University
- **Prof. Ma'moun Fandi**
Director of London Institute of
Strategic Studies - United Kingdom

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Academic Publication Council - Kuwait University

**REFEREED SCIENTIFIC QUARTERLY IN THE HUMANITIES,
SOCIAL SCIENCES & LITERATURE**

Volume 44, 2023

Rates:

Kuwait: K.D. 0.500, Bahrain: BD 1, Qatar: RQ 10, Emirates: DH 10,
Saudi Arabia: RS 10.

Cost per issue in Arab Countries: Equivalent to one US dollar

Cost per issue in other Countries: Equivalent to three US dollar

• Annual Subscription (individuals):

1 Year: Kuwait: 4 K.D., Arab Countries: 6 K.D., Foreign Countries 22 dollars.

2 Year: Kuwait: 7 K.D., Arab Countries: 10 K.D., Foreign Countries 37 dollars.

3 Year: Kuwait: 10 K.D., Arab Countries: 14 K.D., Foreign Countries 52 dollars.

4 Year: Kuwait: 13 K.D., Arab Countries: 18 K.D., Foreign Countries 67 dollars.

• Annual Subscription (institutions):

1 Year: Kuwait: 22 K.D., Arab Countries: 22 K.D., Foreign Countries 90 dollars.

2 Year: Kuwait: 37 K.D., Arab Countries: 37 K.D., Foreign Countries 150 dollars.

3 Year: Kuwait: 53 K.D., Arab Countries: 53 K.D., Foreign Countries 210 dollars.

4 Year: Kuwait: 67 K.D., Arab Countries: 67 K.D., Foreign Countries 270 dollars.

All correspondence and enquiries must be addressed to:

Editor

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

P.O.BOX 17370 EL-KHALDIAH - KUWAIT 72454

Tel: 24830256 - Fax: 24830256

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab

E-mail: aass@Ku.edu.Kw

[http:// apc. kuniv.edu.kw/AASS/](http://apc.kuniv.edu.kw/AASS/)

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى:

EBSCO Publishing Products

www.mandumah.com: دار المنظومة

Ulrich's Periodicals Directory 263117

The Publications of The Academic publication Council

journal of the Social Sciences 1973, Kuwait Journal of Science and Engineering 1974, journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies 1975, Authorship Translation and Puplication Committee 1976, Journal of law 1977, Annals of the Arts and Social Sciences 1980, Arab Journal for the Humanities 1981, The Sducational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Arab Journal of Administrative Sciences 1991.

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

A Refereed Academic Quarterly, Academic Publication Council - University of Kuwait

تاويل الشطح في قول الحلاج:
« أنا الحق »

Hallaj's Interpretation of
the Concept of Trueness



جامعة الكويت
KUWAIT UNIVERSITY

Academic
Publication Council

Basel Alzeer Almutairi

Ministry of Education
Kuwait

ISSN: 1560 - 5248

Monograph 639 - Volume 44

1445 A.H / December 2023