تماهي الوجود في شعر الحلاج (قراءة تأويلية)

م.د. سالم عبدالنبي العقابي
كلية التربية للبنات/ جامعة البصرة
Email : Salem.Abdelnabi@uobasrah.edu.iq

الملخص

تكفّل هذا العنوان بدراسة ثنائية (النّاسوت واللّاهوت) ثم مفهوم الحلول والاتحاد في شعر الحلاج وهي مفاهيم شغلت حيّزاً كبيراً من دراسات الباحثين قديماً وحديثاً فاختلفوا في فهمها ،نظرا لكونها أفكارا شائكة الأمر الذي ادّى الى وقوع الحلاج ضحيةً لفهم مشوّه بسبب تلك المفاهيم التي عكستها نصوصه الشعرية ،من هنا: حاول الباحث وعبر هذهِ الدراسة ،الوقوف على حقيقة هذهِ المفاهيم الصوفية على وفق ما يقولهُ: نصه الشعري وبمعزل عن الأحكام التاريخية المنبثقة من متلقٍ وقع أسيرا لصيغ التكفير المصممة سلفًا ،إذ كشفت القراءة التأويلية وضوحا للمبادئ الوجودية التي آمن بها –وخصوصًا– بعد ربطها بنظرية الوجود عند المتصوفة ؛ لذلك شكلت مضامين البحث ومحاوره الأساسية ، إجاباتٍ أماطت اللثام عن حقيقة مبدأ (الوجود) الكامن في مدلولات وسياقات النصوص الشعرية لماهية الوجود في بعديه : (الوجود المطلق ، والوجود الممكن) إذ اتضحت حقيقة تماهي ذات الحلاج بوصفها وجودا (ممكنًا) في الوجود (المطلق)، كما عبرت عن ذلك العلاقة الكبرى مع ثلاثية (الذات، المعشوق، اللغة) وهو الأمر الذي قاد الباحث لجعل مفهوم التماهي بالوجود المطلق عنوانًا اساساً لهذا البحث.

وبناءً على: ذلك فقد كشفت الدراسة عن رؤية مفادها: أنّ شكل الوجود الكامن تحت طيّات النص الشعري للحلاج مثّل شيئا مغايرًا تماما لما رسمته الإسقاطات الفكرية المتطرفة التي وقعَ ضحيتها الحلاج.

الكلمات المفتاحية: الوجود، تماهي الوجود، مراتب الوجود، قراءة النص، تأويل النص.

Identification of Existence in Al-Hallaj's Poetry (Explanatory study)

Lect. Dr. Salem Abdel Nabi Al-Aqabi
College of Education for Girls / University of Basrah
Email : Salem.Abdelnabi@uobasrah.edu.iq

Abstract

This title sheds a light on a dual study (humanity and theology), then the concept of solutions and union in al-Hallaj's poetry. These concepts occupied a large part of the studies of researchers in ancient and modern ones, but they differed in their understanding, due to their being thorny ideas, which led to al-Hallaj falling victim to a distorted understanding because of those concepts that were reflected in his poetic texts. The researcher, in this study, tried to find out the reality of these Sufi concepts according to what he says: his poetic text and in isolation from the historical rulings emanating from a recipient who fell captive to the predetermined formulas of takfir. The interpretive reading revealed a clarity of the existential principles in which he believed - and in particular - after linking it to the theory of existence among the Sufis. Therefore, the contents of the research and its main axes formed answers revealed the reality of the principle (existence) latent in the meanings and contexts of poetic texts for the essence of existence in its two dimensions: (absolute existence, and possible existence). It became clear that the truth of the identity of Dhat al-Hallaj as a (possible) existence in (absolute) existence. It also expressed the great relationship with the trilogy (the self, the beloved, and the language), which led the researcher to make the concept of identification with absolute existence a main title for this research.

Accordingly, the study revealed a vision that the form of existence latent under the folds of al-Hallaj's poetic text represented something completely different from what was drawn by the extremist intellectual projections of which al-Hallaj fell victim.

Keywords: existence, identification of existence, levels of existence, text reading, text interpretation .

تقديم

يعدُّ لغز الوجود واحداً من أهم الموضوعات التي شغلت العقل البشري، واحتلت حيّزاً كبيراً من تفكيرهِ وتأملاتهِ، فكان البحث عن الوجود وعن اصالتهِ، وماهيتهِ يقع ضمن الاسئلة الكبرى للإنسانية، فبدءاً من وعي الإنسان الأول في البحث عن هذهِ المشكلة وانتهاءً بالوعي المنظّم المتمّثل بالفكر والفلسفة، بقيت الإجابات تتأرجح بين الميثولوجيا الغارقة بالأساطير وبين اللّاهوت المثقل بالتأويلات، وبين نظريات الفلسفة المتصارعة حول العناصر المشكلة للوجود.

في خضمّ هذا الصراع دخلت النظرية الاسلامية كمركّب حاول ان يستفيد من المعارف الفلسفية الإنسانية، ومن أسس النظرة الإسلامية للوجود وماهيته –وخصوصًا – مبدأ (الواحد) ليتأسس في ضوء ذلك، مفهوم كلامي قائم على مبدأ (الواحد والكثرة) أي: (تجليات الفاعل الأول) في الموجودات وهي الفكرة التي افردَ لها الفلاسفة الكلاميون– فيما بعد– بحوثاً وموضوعات ذات عمقٍ فلسفي، تلخّصت بموضوع الواحد المطلق أو واجب الوجود وتجلياتهِ في الكثرة الممكنة من الموجودات. وفي ظل هذا التباين في الفهم اختطت الصوفية نظريتها حول الوجود (مراتب الوجود)، وحول العلاقة المحورية (للعاشق) المتماهي في ذات المعشوق، والمتّحد معهُ اتحاداً (حلولياً) تارةً و (ناسوتياً) تارةً اخرى، وعلى الرغم من تعرّض هذه الرؤية الى كم هائل من النقد إلاّ أنّها عُدت فيما بعد نضوجًا للنظرية الصوفية عن الوجود.

وإذا ما تخطّينا نظرية ابن عربي في (المحبة) أو التفرقة بين الحق والخلق اي بين الواحد والكثرة.[1] وهي رؤيةٌ صوفية متقاربة مع الجُنيد والشبلي، الى طرحٍ عُدّ أكثر ضبابيةً وغموضا، كما هو الحال لدى الحلاج الشاعر المتصوف، ذلك الطرح الذي اتكّأ على: مبدأ الناسوت كتجلّي اللّاهوت، الذي أعتبر اساساً انطلقت منهُ مفاهيم الحلول والاتحاد والتي بدورها قادت الى شطحات صوفية خطرة أدخلت الشاعر في دائرة الأتهام ووصلت الى رميه بالكفر والإلحاد والزندقة فحكم عليه (بالحرق) ناراً.

من هنا فإن الباحث سيعتمد على نظرية الوجود عند الحلاج على وفق ما يقولهُ: نصُّ الحلاج الشعري بعد ادخالهِ في منظومة التأويل، كي تتضح لدى المتلقي جميع المفاهيم التي أُسيء فهُمها وحكم الشاعر على إثرها بالكفر والزندقة، وبمعنى ادق: ان نصَّ الحلاج الشعري سيقول كلمتهُ الأخيرة، عبر مدلولاتهِ وسياقاتهِ النصية، وفضائهِ الدلالي ليتجلّى مدى ثبوت هذهِ

التهم؛ لذلك عنونت لهذا البحث بالفكرة الأساس التي هيمنت على وعي الشاعر وهي: العلاقة مع المعشوق المطلق وكيف تماهت روحه بهذا الوجود؟ فكان تماهي الوجود عنواناً للدراسة.

الوجود بين الفلسفة والدين والتصوف

مما لاشكَّ فيه أن حقيقة الوجود، وماهيته وجوهره شكل هاجساً للعقل البشري عبر مراحل تاريخه وهيمنت على تأملاته، وحاول التعبير عنها من خلال أدواته الفنية المتاحة، نظراً لاختلاف الوعي الإنساني الأول بإتجاه هذه الاسئلة، فقد نُزع الى الخلط بين معتقدات الشعوب الدينية وبين الأساطير، والخرافات في محاولة منه لإيجاد تفسير لكل ظاهرة تحيط به.

لكن ما يعنينا هنا : أنّ العقل الإنساني حاول أن يجد منهجًا لأفكاره وتساؤلاته ،فكانت على إثر ذلك الفلسفة التي بدأت مع الفكر الفلسفي الفردي وانتهت إلى منهجية فلسفية أكثر تنظيما وأكثر عقلانية ومنطقية إذ اقتحمت تلك الموضوعات الوجودية الكبرى حقلَ الفلسفة اليونانية تحت عنوانات مختلفة كـ(أصل الحياة) (وأصل الوجود)، فحاول بعض الفلاسفة ان يدلوا بدلوهم في هذا المعترك من خلال تقديم عنصر من عناصر الحياة بوصفه العنصر الأصل، مثال ذلك الفلاسفة: انكسامنيس وانكساغورس وهيرقلطيس وفيثاغورس جمعيهم اجتمعوا على هذه الرباعية (النار ،التراب ،الماء ،الهواء) وكلٌ منهم رأى في تقديم عنصر على الآخر ،لكن ما ميز فلسفتهم :أن المستوى المادي من الوجود مثّل جوهر فلسفتهم ،حتى جاء أفلاطون وأرسطو ونزعا نحو الجانب التجريدي والمعنوي من فلسفة الوجود ،فكانت نظرية (المُثل) الأفلاطونية التي مثلت قفزة وجودية حاولت ان تفسر صور الوجود وان تفرّق بين جودها الواقعي ووجودها النفسي ثم تُحقِّقُ النضوج الفلسفي الممنهج على يد الفيلسوف الفذ (أرسطو) حيث جعل المادة المستوى الادنى للوجود من خلال تقسيمه الشهير:(الصانع ،الهيولي ،المادة) بما يعني أنّ الصانع كان يحتل المرتبة الاعلى من مراتب الوجود ثم الهيولي وينتهى الأمر إلى الجانب الحسي من الوجود وهو: المادة وهذه الأفكار اعتبرت أكثر الطروحات الفلسفية وضوحًا كونها؛ اعتمدت التفكير المنطقي لمفردات الوجود، من ثمَّ تمَّ ضمّها الى موضوع (الفاعل) و (العلية) او المحرك الأول والحركة[٢]. وهو ما فسح المجال لأرسطو القول بالمواد الفلسفية الكبرى: (الوجود بالضرورة ،الوجود بالاستحالة ،والوجود الممكن) :[٣] وتلك مراتب وجودية قائمة ؛على إدراك التسلسل الوجودي للشيء، ذلك أنّ الموجود يستبطن علاقة تسلسلية حتى يخرج من العدم إلى الوجود ،وغالبا ما يُعبر عنه من قبل فلاسفة علم الكلام ب: بمراتب الوجود للموجود

(الوجود والماهية)[٤] وايُّهما اكثر اصالةً واقدم رتبةً، وأستمر هذا النزاع الفلسفي إلى أنْ ظهرت المدراس الفلسفية المعاصرة وكانت لها تفسيراتَها وطروحاتها التي تميّزت بإخضاع هذه الموضوعات الى كنف نظرية المعرفة عبر طرحها لسؤالين: تفرّعت عن هذين السؤالين، اسئلة عدة وهي: ما هي نظرية المعرفة؟ ما مصادرها؟ ما قيمة ما نعرفه؟ ثم السؤال الثاني: ما هو أصل الوجود؟

تنازعت تلك المدارس الفلسفية الإجابة عن هذهِ الأسئلة، الّا أنّ ما يميّزُها هو اعتمادها مصادر نظرية المعرفة: (العقل ، الحس ، التجربة) والتي بموجبها ، كان لكل مدرسة تفسيرها للوجود ، فمثلاً الاتجاه العقلي اعتمد على العقل في محاولة منه لإيجاد العلة التي تقف خلف كل ظاهرة وجودية بينما المذهب الحسي استند الى الحس والتجربة والخبرة في تفسير مفاهيم الوجود وهنا ينبغي أن: نبيّن أنّ المذهب الماركسي الفلسفي، او المدرسة الماركسية عُدت أكثر المدارس وضوحا في هيكلها النظري والفلسفي وعمقها في تناول ثنائية(العدم والوجود) ومبدأ العلية استناداً الى قاعدتها الفلسفية الكبرى المعروفة (بالصيرورة) و(التناقض) إي المبدأ: المتكأ على التناقض بين (القوة والفعل) والذي بموجبه أسست الماركسية فكرتها عن (التوالد الذاتي) بخروج الشيء من (القوة إلى الفعل) على الصعيد المادي [٥]. أي انّ الشيء يحمل وجوده وعدمه في ذاته طبقا لمبدأ الأطروحة والطباق والتركيب.

إما موقف الدين من الوجود: فإن فكرتهُ الجوهرية عن الوجود نابعة من أصل وجود الأديان وهو الإيمان بالغيب والاعتقاد بصحة كل ما تقرره الأديان من تفسير لأصل الوجود؛ لذلك جاءت جميع الأديان السماوية بأجوبة هي عبارة عن مبادئ غيبية كبرى ملأت عقل الأنسان ووجدانهِ فدعتهُ إلى الإيمان بالموجود المطلق المتمثل (بالله تعالى) لأنهُ؛ فيض الوجود وينبوع الحياة فعلى الإنسان الإيمان والاعتقاد المطلق بربوبيته، وانّ جميع ما يحيط به من مظاهر وجودية ماهي الّا مخلوقات كانت عدماً فصارت وجوداً بفعل القدرة المطلقة لله تعالى.

الاتجاه الصوفي في تفسير الوجود

امّا الفكرُ الصوفي الذي كانت أفكاره ومعتقداته الروحية موضع جدل منذ الإرهاصات الأولى لبروزه في ساحة الفكر الاسلامي إلى يومنا هذا، فإنّ تسميته –بحد ذاتها – انعكست في وعي المتلقي بكونها عبارة: عن أفكار باطنية وهلوسة وجدانية تتسم بالغلو وتنزع نحو الشطحات المثيرة للعقل.

وإذا ما تخطينا الخوض بالتسمية وما تمحور حولها من خلاف لغوي واصطلاحي، فإنه بالمقابل لا أحد يشكُّ كونه مذهبا روحيا فرض وجوده ابتداءً من ظهوره بالكوفة سنة ١٩٩هجرية وحتى انتشاره في معظم أنحاء العالم الإسلامي.

ثمة : مدرستان اعتمدتا خطوطًا فكرية واضحة المعالم في تفسير معالم الوجود والخلق وهما: مذهب أبن عربي في (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكمة)[٦].ومذهب الحسين بن منصور الحلاج في شعره وفي (الطواسين) فالأول أستند في تفسير مفهوم الوجود على مبدأ روحي فلسفي هو:((الواحد والكثرة))[٧]" وإن كان قد سبقه الجنيد والشبلي وذو النون المصري وهم من المتصوفة الذين عرفوا ايضا بفكرة وحدة الوجود الّا أن أبن عربي اعطى صورة نظرية واضحة المعالم عن وحدة الوجود، يقول:((إنّ الوجود بأسره حقيقةً واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد على الرغم مما يبدو في حواسنا من كثرة الموجودات في العالم الخارجي وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم: الحق والخلق....عنده أسمان ووجهان لحقيقة واحدة يقول:

خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا

جمِّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذرْ))[٨]

فالبيتان يختزلان الفكرة الجوهرية لوحدة الوجود، اذْ ينعكس العالم بكل مستوياته واشكاله المختلفة في عقل الإنسان–وفقًا لمبدأ ابن عربي– إلى حقيقة واحدة لا يمكن النظر إليها منفصلة عن الخالق الواحد، فجميع الموجودات المتعددة بالكثرة ترشّحت من موجود واحد.

يبدوان هذه النظرية وبالرغم من محاولة التبرير لها من قبل أنصار ابن عربي. الّا أنها هي الأخرى لم تسلم من الطعن والنقد بل وصل الأمر إلى اتهامه بالشرك والزندقة.[٩] لكنّها اتسمت بالطابع المنطقي والفلسفي وأظهرت تأثّرًا بمدرسة أفلوطين الإسكندري في (الواحد والكثرة) ومدرسة الاشاعرة في (العرض والجوهر).

امّا المذهب الصوفي الثاني: والذي نحن بصدد الكشف عن مبادئه الوجودية، من خلال نصوصه الشعرية هو مذهب الحلاج الذي يقوم على ثنائية (الناسوت واللّاهوت) و(الحلول والإتحاد) وهي ليست ثنائيات بمعنى التضاد بين المفاهيم بل هي تماهي. كما سيمر علينا من خلال ما يقوله: نصُّ الحلاج الشعري بعد إدخاله في بوتقة التأويل الدلالي، اذْ أننا سنعتمد في انتزاع حقيقة هذه المفاهيم –من نصوصه الشعرية– على ثلاثية (الوجود المطلق =المعشوق، الوجود الممكن =العاشق، العلاقة=اللغة).

(الناسوت، واللّاهوت) ثنائية التماهي

سعى الحلاج في علاقته بالمعشوق المطلق الى إزالة كل الوسائط التي تحجبه عن الاتصال بنوره الأزلي ،فوظّف كل قدراته الروحية في سبيل بلوغ المعرفة القصوى ،التي تتلاشى عبرها المسافات وهو ما صرح به في (الطواسين): بأنه بلغ مشارفها مما جعلته يتماهى بالمعشوق الأزلي وأنّ روحه تخطّت مراحل العشق ووصلت إلى الحلول والإتحاد يقول :((هذا من حول الدائرية ينطق ،لا من وراء الدائرة .وامّا علمُ الحقيقة، فإنّه حرمي ،والدائرة حرمه))[١٠] وهنا : بدأت (فاعلية القلب)تؤكد حضورها وهو إدراك من نوع آخر يتم بواسطته الوصول إلى المعشوق الأزلي الذي لا تحدّه ثنائية ، ولا تجد العيون الشاهدة الّا رؤية الموجودات التي تستبطن– في مستوى (الناسوت)–كينونة (اللاهوت) ، وهي لحظة تماهي (الناسوت في اللّاهوت) او العلاقة التي وصفها أحمد أمين : ب((باستهلاك الناسوت في اللّاهوت))"١١"وهو تعبير اجده لا يصمد أمام المفاهيم الصوفية العميقة ذات القصديات اللغوية المتماهية هي الأخرى.

انّ التأمل في مفهومي (الناسوت واللّاهوت) يعزز القراءة التأويلية، كهدف لهذه الدراسة –خصوصا – إذا فهمنا انّ إزالة الغموض لا يقف عند نصوصه الشعرية بل يتخطاه إلى معالجة دائرة (التلقي المشوه) تاريخيا.

لإنّ؛ هذين المفهومين يرسمان الحدود الفاصلة بين نظرية ابن عربي المرتكزة أساسا على (الواحد والكثرة) وبين نظرية الحلاج في الفناء والحلول والإتحاد في ذات المطلق اذْ إنّ محو الصفات العائقة للوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها. [١٢] هي الأساس الفاصل الذي نأى بنظرية الحلاج عن نظرية ابن عربي المرتكزة على تجليات (الحق في الخلق) يقول:

سُبحانَ مَن أَظهَرَ ناسوتَهُ سِرَّ سَنا لا هَوَتِهِ الثاقِبِ
ثُمَّ بَدا في خَلقِـهِ ظاهِراً في صورَةِ الآكِلِ وَالشارِبِ
حَتّى لَـقَد عـايَنَهُ خَلقُهُ كَلَحظَةِ الحاجِبِ بِالحاجِبِ [١٣]

هذا النص ومن خلال مدلولاته المركزية والثانوية، يؤكد جوهر (الناسوت واللّاهوت) كثنائية تعكس لنا وعي الشاعر بهما؛ اذ أنّ فضاء النّص يكشف عن صورتين تتصلان مع بعضهما بعض:

الأولى: ظهور الناسوت والثانية: تماهي الناسوت عبر تجلّياته الثبوتية في (اللّاهوت) وهنا: تبرز لنا براعة الشاعر الحلاج في إقامة تقسيمات لهذين المفهومين الغامضين تخرجهما من دائرة الغموض إلى حقل الوضوح وهو: مبدأ (الظهور) المترشح من مبدأ الخفاء المطلق .لأن الشيء إذا كان شديد الظهور ،كان شديد الخفاء بدلالة قوله تعالى:((الظاهر الباطن)).[١٤] وهذا المعنى يتجلّى عبر المسكوت عنه أي لا يظهر في المستوى الفعلي للنّص وهو معنى يترسخ ثبوته في الفضاء الدلالي في لحظة تلقي الشاعر(سرّ سنا لاهوته الثاقب) الذي يعمي العيون ويأسر العقول عن إدراك ماهية اللّاهوت حيث الظهور الحقيقي الذي يتولّد من الخفاء المطلق ،عبر المدلولات الخفية للنسق القرآني الكامن في وعي الشاعر في قوله تعالى:((يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار))[١٥].

وهنا يبدو فعل التلقي للضوء وكأنّه طريقة صوفية نابعة ((من الرياضة والمجاهدة وإماتة القوى الحسية وتغذية الروح والعقل بالعبادات والذكر...فتعرضوا بالكلام عن الحقائق الموجودات العلوية والسفلية، عن وجه لا يفهم منْ لم يشاركهم في أذواقهم و مواجدهم))[١٦].

ويستمر النّص في رسم حدود المنظومة الدلالية لتماهي الناسوت في (اللّاهوت) إذ يلجأ الشاعر إلى إدخال أفعال الإنسان بوصفها أفعالا حسية جزئية مدركة، تتماهى هي الأخرى بالفعل (المطلق) طبقًا للبنية الدلالية لقوله:(ثم بدا في خلقه ظاهرا..... في صورة الآكل والشارب).[١٧]

اذ يمكننا عبر هذه القراءة التأويلية أن نضع أصابع القارئ على الفكرة المحورية لوعي الحلاج إزاء الوجود ،الكامنة تحت طيات هذا النص المتمثلة: بمبدأ: الظهور المطلق =الخفاء المطلق وهو الأمر الذي أشرنا إليه آنفا حول إسمي الجلالة ((الظاهر الباطن))[١٨] اذْ رأى بعض المفسرين إنهما ليسا متناقضين بما يعنيه مبدأ التناقض المنطقي من :انّ النقيضين لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معا ،بل يتعاقبان على الموصوف وهو ما لا ينطبق على (الذات المقدسة لله) تعالى فمبدأ الظهور لا يرتفع عنه إطلاقا بمعنى تسلب عنه هذه الصفة وكذلك الخفاء (الباطن).وعلى وفق هذا المعنى فإن الشاعر الحلاج يؤمن بحقيقة تماهي المخلوقات بجميع أفعالها في كينونة الخالق المبدع، أي ليس تماهيا اتحاديًا حلوليا كما سنرى ،بل فناءً وحبّاً لذاته المقدسة، وهو معنى يتأكد اكثر بالجانب المركزي لهذه الدلالة ويترسّخ بعمق في قول الشاعر: (حتى لقد عاينه خلقُهُ .....كلحظة الحاجب بالحاجب) اذ يبدو أن فعل (المعاينة)

قد صدر من الخلق بوصفه فعلا يختص بالخلق تجاه بعضهم وليس نحو الخالق اي نحو النور الأزلي المطلق إذ تتعذر هنا :الرؤية البصرية بدلالة قوله: في صدر البيت (كلحظة الحاجب بالحاجب) .

لقد أبدع الشاعر في الإتيان ب (الحاجب الأول والحاجب الثاني) بما تفيض به هذه الكلمة من فضاء دلالي يتمحور حول الاحتجاب عن الرؤية وعدم تحقق فعلها الفيزيائي. وتحوّلها إلى الخفاء المطلق الذي يعني الظهور المطلق الذي بموجبه تستحيل –بالضرورة– الرؤية البصرية.

أن الهدف من تأويل هذا النّص والنصوص الاخرى التي سوف تأتي تباعاً لا يعني نسف المفهوم السائد للناسوت واللّاهوت، بقدر ما نريد أن نوضح حقيقة مفادها: أن نصَّ الحلاج نصٌّ مثقلٌ بالرمزية وهو ما شاعَ عنه ايضاً في كتاب (الطواسين) فهذا الأمر اعطي مبرراً لمحاولة قراءة النص الشعري قراءة تأويلية تقوم على الفهم المترابط في كنف النص وفي الفضاء الدلالي للعلاقات بين الكلمات.

وهنا ينبغي أن نبين ((ان الطريقة التي اتبعها الحلاج في كتاباتهِ واسلوبهِ هي من جعلت الألسن في زمانه تتطاول عليه وتتهمهُ بالزندقة لسبب تأويلي خاطئ اوفهم لا يستقيم مع ما قدمهُ الحلاج آنذاك))[١٩].

وهذا يؤكد أن المسافة بين الطرفين، كانت شاسعةً وتحكمها العلاقة المشوهة بين الشاعر (المرسل) وبين المتلقي (المرسل إليه) الذي يفتقر لأدوات تواصلية فائقة الدقة في فكِّ ألغاز ورموز رسالتهِ الشعرية.

التماهي بالمعشوق المطلق (ثنائية الاتحاد والحلول)

لم أجد موضوعا من الموضوعات الصوفية تعرض للتشويه كمبدئي (الإتحاد والحلول) والسبب في ذلك يعودُ الى طريقة التلقي التي انحصرت عبر قناتين، الأولى: فئةٌ حكمت عليه بالكفر والزندقة استنادًا على الدلالات الظاهرية للنصوص الشعرية، دون التعمّق في ثنايا النّص بنحو يجعل قارئ النص موضوعيا، يضع الشاعر بعيداً عن التهم.

أما القناة الثانية: جاءت من فئةٍ من المتلقين والباحثين والدارسين حاولوا ان يلتمسوا عذراً لتلك المبادئ الصوفية التي وضعت الشاعر الحلاج في قفص الاتهام، لكنهم لم ينزعوا نحو التوغّل أكثر في فهم النصوص الشعرية. وهذا الأمر نفسه قادني إلى التعرف أكثر على مفهومي

(الاتحاد والحلول) انطلاقًا من بنية النص بمعزلٍ عن التقوّلات والمزاعم التي حفلت بها كتب التاريخ والأدب التي تناولت هذا الموضوع.

يقول الحلاج:

خَصَّني واحِدي بِتَوحيدِ صدقٍ ما إِلَيهِ مِنَ المَسالِكِ طُرقُ

فَأَنا الحَقُّ حُقَّ لِلحــقِّ حَقٌّ لا بِسٌّ ذاتَهُ فَما ثَمَّ فَرقُ

قَد تَجَلَّـت طَـوالِعٌ زاهِـراتٌ يَتَشَعشَعنَ وَالطَوالِعُ بَرقُ[٢٠]

قبل الخوض في الفضاء التأويلي للنص وما يشعُّ به من دلالات خفية ومعانٍ رمزية وهي بالتأكيد تحتاج إلى أدوات نقدية فائقة الدقة في حفر مكامن النص وصولًا إلى إيضاح مفهوم (الاتحاد والحلول).

بودّي أن أضع القارئ على مجموعة من التقسيمات لبعض المفاهيم الصوفية التي زخرت بها مؤلفات وكتب المشتغلين بأدب التصوّف وهي عبارة عن مراتب تقوم على ثنائية الذات والتجلّي وهي أربع مراتب ((العالم، العلم، الروح، العقل))[٢١].

وتلك رباعية، تنقسم إلى مراتب اخرى وهي كالاتي:

الأول: العالم وهو عالم الملك، والملكوت، والجبروت، واللّاهوت وهو عالم الحقيقة.

الثاني: العلم: علم الشريعة، وعلم الطريقة، وعلم المعرفة، وعلم الحقيقة.

الثالث: الروح: روح جسماني، وروح روّاني "سيراني" وروح سلطاني وروح قدسي.

الرابع: العقل: عقل المعاني، وعقل المعادي، وعقل زماني، وعقل المكاني.

وهنا قد يسأل سائل ما الفائدة من الإتيان بهذهِ المراتب؟: أرى أن هذا التوظيف سيمنح الباحث أدوات مساعدة في عملية فهم النص والتعمق في فكِّ الغازِهِ؛ بغية انتزاع مفهوم (الاتحاد والحلول) من ثنايا النص.

في هذا النص يبدأ الشاعر بتحديد مركزية الكون والوجود من خلال تأكيده على (واحدية الوجود المطلق) اذ يقول (خَصَّني واحِدي) فهذا الاسم لا يدع مجالاً للشك انّه الرقم الذي لا يستلزم له ثاني في وعي الانسان وفي وعي الشاعر –تحديداً– حيث يتأكد المعنى أكثر بقوله (بِتَوحيدِ صدقٍ) بما يعني ان الربط بين دلالات الواحد الذي لا ثانيَ له، ستحقّقُ مبدأ التوحيد الخالص الذي لا تشوبهُ واسطةٌ عبر الإذعان المطلق لله تعالى.

لقد نجح الشاعر هنا في ترسيخ هذا الإيمان حينما وظّف أداة النفي (ما إِلَيهِ مِنَ المَسالِكِ طُرقُ) إذ تنعدم الوسائط للوصول اليه حيث تجلياتهِ الكبرى التي تملأ روح وكيان الشاعر، بما يعني ان العلم الذي اتصل بهِ الشاعر (بالذات المطلقة) هو: علمٌ حضوريٌ قائمٌ على حضور ذات العالم لذات المعلوم وهي صفة يتفرّد بها الله تعالى ويهبها لعباده العارفين.

ويبدو من خلال التعمق أكثر في قراءة القصيدة نلاحظ أنّ الشاعر جعل (الطرق والمسالك) عدماً كما يوحيهِ النفي في العلاقة مع (المعشوق المطلق)، أذْ تستلزم ثنائية العدم والوجود قوةً مهيمنة على تلك الثنائية وهي ما تسمى بعلم الكلام (علة العلل) أو الضرورة الواجبة التي تأخذُ بأعناق المتلقي نحو الفهم الواضح الذي لا يشوبهُ خلطٌ بالمفاهيم: بين موقع الرب (المعشوق) وموقع (العاشق) أي الشاعر.

وهنا تبدأ الحدود تتسع شيئاً فشيئاً بين الموقعين عبر تصاعد الفهم القائم على وضع مفهوم (الحلول والإتحاد) على القاعدة البشرية التي لا تمتزج اطلاقاً بجوهر الرب يقول الحلاج: (فَأَنا الحَقُّ حُقَّ لِلحَقِّ حَقٌّ) ارى ان هذا البيت يعزّز الفهم التأويلي الذي افضى للمعنى السابق فتكرار كلمة (حق) ومشتقاتها ، شهادةٌ واضحةٌ من الشاعر بإنّ: الوجود:(وجود الله)كلُّه حقيقةٌ واحدةٌ لا تتجزّأ ، ولا تنقسم ولا يمكن ان تتلبس بها مفردةٌ اخرى بل هو محضٌ مطلق وهو ما عبرت عنهُ دلالة : (لا بِسٌ ذاتَهُ فَما ثَمَّ فَرقُ)، وبناءً على هذا القراءة : يزول الغموض عن (مبدأ الاتحاد) الذي انعكس مشوهاً في ذهن المتلقي تاريخياً وهو ما حصل ايضاً مع (مبدأ الحلول) يقول الشاعر :

أَنا مَن أَهوى وَمَن أَهوى أَنا نَحنُ روحــانِ حَــلَنا بَدَنا
نَحنُ مُذكُنّا عَلى عَهدِ الهَوى تُضرَبُ الأَمثالُ لِلناسِ بِنا
فَــإِذا أَبصَــرتَني أَبصــرَتَــهُ وَإِذا أَبصَــرتَهُ أَبصــرَتَنا
أَيُّها الســائِلُ عَــن قِصتِّنا لَو تَرانا لَم تُفــرِّق بَينَنا
روحُهُ روحي وَروحي روحُهُ مَن رَأى روحَينِ حَلَّت بَدَنا(٢٢)

لا شكَّ ان اسلوب القصيدة يرهق القارئ عند ((رد كل الالفاظ الى اشارات تخرج بالرموز الغزلية الى معاني الحب الالهي..... ويفسر الفكرة الوحيدة المتداولة بين الدارسين قديماً وحديثاً بإرجاع الظاهر الى الباطن في الحب الالهي والفناء))"٢٣" فالقصيدة اعلاه تؤكد الحاجة الماسة الى اتباع ستراتجية تأويلية تسهم في فكِّ الرموز وخصوصاً على صعيد المعاني التي تنعكسُ على وعي المتلقي وكأنّ القصيدة مشوبةٌ بالغلو وربما الكفرُ والزندقة.

فعند التعمق أكثر في قراءة بنية القصيدة الدلالية سنكتشفُ ان ثمّةَ دلالتين مركزيتين تشكلان الهيكل التأويلي للنص، الأولى: تماهي (أنا الشاعر) بقولهِ (أنا أهوى) وصولاً إلى التماهي بالمعشوق المطلق وهي الدلالة الثانية بقولهِ: (وَمَن أَهوى أَنا).

وهنا تبدأ التقسيمات الإبداعية لثنائية الروح والبدن، وهي ثنائيةٌ تتصلُ اتصالاً موازياً لثنائية (الخفاء والظهور) فمن سمات الروح إنها سرٌ مخفيٌ، بينما البدن يتسمُ بالظهور الفيزيائي. في تفاصيل البناء الشعري للأبيات يفترض الشاعرُ متلقياً يقفُ معهُ على خطٍ افقيٍ كي يبلغه تفاصيل علاقتهِ ب (معشوقهِ المطلق) حيث الفضاء التواصلي القائمُ على مرتكز (الجسد) ، بينما يتحرك الفكر بوصفهِ ((عنصراً حياً تتحدد بموجبهِ جواهر الأشياء لأن الجسد وحده عاجزاً عن المعرفة))[٢٤] إذ أن العلاقة مع الله في بنية القصيدة ليست علاقةً مرتكزةً على تبادل المواقع فموقع الله هو (الضرورة المطلقة) أما موقع الشاعر فهو الامكان المتماهي (حباً وعشقاً) في المعشوق الأزلي ومن أجل إزالة الغموض والضبابية عن هذا النص كما يبدو في وعي المتلقي ، يفاجئنا الشاعر بوضوحٍ أكثر عبر قولهِ :

(أَيُّها السائِلُ عَن قِصَّتِنا لَو تَرانا لَم تُفَرِّق بَينَنا).

حيث تبدأ علاقة الحلول أي التمازج العاشق مع المعشوق ،ولكنهُ ليس تمازجاً حلولياً اي ليس علاقةً ذاتيةً متلازمة تلازماً ضرورياً بين الموجود بالضرورة والموجود بالإمكان وبمعنى أدق فإن عدم وجود الشاعر لا يعني عدم وجود الله تعالى لأن وجودهُ المشخّص خارج وعي البشر إذ افترضنا إن (عدم الممكن) لا يعني بالضرورة عدم وجود المطلق ولعلَّ هذا ما تخفيهِ الإشارات الخفية للأبيات التي لا يستطيع أن يستوعبها المتلقي وهو يجلس في قفص(الجسد والصورة والحس)،فالمعنى في هذا البيت الشعري يضع حدوداً فاصلةً بين الله والشاعر أي بين الممكن وبين الواجب وهو ما يؤكده البيت الأخير للقصيدة : (روحُهُ روحي وَروحي روحُهُ مَن رَأى روحَينِ حَلَّت بَدَنا).

فالبيت لا يعبر عن تبادل بالمواقع بين الروحين، إذ أنّ روح الشاعر هي روحُ المتماهي "العاشق" الذي تختلف روحهُ بالجوهر عن ماهية "المعشوق" فلا يمكن الجمع بينهما اطلاقاً الا في إطار لغة الغزل والحب والذوبان في ذات الله وهو فضاءُ اللغة التواصلية التي يفهمها المتلقي بدليل قول الشاعر: (مَن رَأى روحَينِ حَلَّت بَدَنا).

فدلالة (من رأي) والبدن هي لغةٌ كامنةٌ في وعي المتلقي وليست ايماناً (بالحلول) في (وعي الشاعر).

تماهي اللغة

تعدّ اللغة العلاقة والوسيلة التي يتمظهر من خلالها الخطاب الشعري في فضاء التواصل بين المنتج والمتلقي، وحينما تكون اللغة في خطٍ أفقيٍ يجمع الطرفين المتجانسين (من جنس واحد)، فإنّها لا تثير جدلاً كالجدل الذي نجده في خطاب العشق والغزل الإلهي، بين الشاعر العاشق (وهو من جنس البشر) وبين (الله تعالى) (المعشوق)؛ لذلك تُظهر اللغة وكأنّ الخطاب حصل بين طرفين من رتبة واحدة.

فهذا المستوى من الخطاب يتجلى بوضوح في المدلولات الظاهرية لنّص الحلاج الشعري التي كانت سببا في محنته. ولأجل إعطاء النص وجهه الآخر لابدَّ من التعمّق في قراءة النص قراءة تأويلية تهدف للجمع بين العلاقات والدلالات الكامنة في النّص، أو تلك التي تقع في الفضاء الدلالي للمسكوت عنه، حينها سيتحدد موقع الشاعر الوجودي (بوصفه كائناً ممكنا) وبين الله المطلق (الواجب الوجود).

إذ أنّ السرَّ في ذلك يعودُ إلى سرد العلاقة بين الشاعر والمتلقي الذي يقع في مستوى تعبيري واحد، فاللغة هنا أعطت خطاباً تواصلياً مع المتلقي وليست مع (المعشوق) بل الهدف بيان جوهر العلاقة مع الله في فضاء التلقي وهنا ظهرت حالة(التماهي والفناء) في ذات الله لكنّها هذه المرة على مستوى اللغة والخطاب بطريقةٍ تشعرك وكأنّ الشاعر يعيش لحظات من (الهذيان اوالسُكر) وهو يتغزل (بمعشوقهِ الأزلي) وهي النقطة المحورية التي قادت الباحث إلى الاعتقاد بأنّ الشاعرَ وجدَ نفسه عاجزًا عن التعبير عن جوهر العلاقة في لحظة الشعور الأكبر (بوجود الله)الذي ملأ كيانهُ ؛ لذلك سعى إلى حرق اللغة وجعلها هي الأخرى متماهيةً، وهنا يكمن السبب الذي جعل ديوانهُ الشعري زاخراً بالحروف والرموز يقول :

يا غافِلاً لِجَهالَةٍ عَن شاني هَلا عَرَفتَ حَقيقَتي وَبَياني

فَعِبادَتي لِلَّهِ سِتَّةُ أَحرُفٍ مِن بَينِها حَرفانِ مَعجومانِ

حَرفانِ أَصلِيٌّ وَآخَرُ شَكلُهُ في العُجمِ مَنسوبٌ إِلى إيماني

فَإِذا بَدا رَأَسُ الحُروفِ أَمامَها حَرفٌ يَقومُ مَقامَ حَرفٍ ثانِ

أَبصَرَتني بِمَكانِ موسى قائِماً في النورِ فَوقَ الطورِ حينَ تَراني (٢٥)

يبدأ الخطاب الشعري للقصيدة بتحديد هوية المتلقي ومستوى وعيه عبر صفتين الأولى: (غافل) والثانية: (لجهالة)، وهاتان الصفتان ستقودان الشاعر إلى تحديد دلالة الضد وإدخالها ضمن مستوى الإفهام، فبدلًا من إزالة الغموض عن المتلقي راح يصفه بالغفلة والجهل وإنه لن يستطيع أن يدرك لغة الخطاب بينه وبين معشوقه لذلك لجأ إلى تأكيد جهله من خلال إظهاره عاجزًا في فكِّ ألغاز لغة الحروف وقصدياتها.

إذ أنّ الموضوعات القصدية مجردة عن التحديد التام. (٢٦)

حيث يبدو النص غارقاً بالرمزية المفرطة في (الفضاء اللاتحديد) المتأتي من حروفٍ شكلت لغزاً في داخل القصيدة وهي بحاجة إلى قراءة وبحث عن مغزاها ومحتواها فالدلالة المركزية في خطابهِ الشعري هي الحروف المقيّدة بقرينة عددية اذ وصفها ب (ستة أحرف) بقولهِ: (فَعِبادَتي لِلَّهِ سِتَّةُ أَحرُفٍ) ومن ثمَّ راح يفصّلُ

بخصائصها على وفقِ الابهام (معجومان واصلي وشكلي)، طبقا لتقسيمه:

حرفان = معجومان

حرفان = اصلي

حرفان = شكلي

هذا المخطط يظهرُ ابداع الشاعر عبر تأكيدهِ أنّ هذهِ الأحرف وإن تعددت صفاتها وخصائصها فإنّها ترسمُ الصورة الشكلية للعبادة، بالمقابل يحيل محتواها وسرها ومغزاها إلى الجوهر وهو العلاقة المتماهية مع (الله تعالى) (الوجود المطلق).

لقد ذهب الشاعر نحو فضاءٍ أوسع لعبادته من خلال صعوده نحو مراتب الوجود العددي انطلاقاً من التمايز العددي لأحرف عبادته عن أحرف العبادة في النسق الثقافي للقرآن الكريم الكامن في وعيه بقوله تعالى: ((وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ)).[٢٧]

فالأحرف هنا: رموز لذلك الجوهر أو لتلك الحقيقة الازلية. [٢٨]

وبناءً على هذا التأويل فإن مركزية الدلالة لـ (الأحرف الستة) تجسّد الشكل الظاهر للعبادة وما يتصل بها من حركات وسكنات لكنّ رموزها تحيلُ إلى جوهر العبادة أي لغة الخطاب مع الله بمعنى أن سرها سيبقى خفياً لأنها هي الأخرى متماهية بالجمال المطلق لله تعالى وأن انكشافها يعني حصول الصعقة الكبرى التي يغيب معها وعي العابد تماماً وهذا المعنى يؤكدهُ الشاعر:

أَبصَرَتني بِمَكانِ موسى قائِماً في النورِ فَوقَ الطورِ حينَ تَراني

إذ يُحيل البيت الى صورة (موسى النبي) وهو يقف على جبل الطور في لحظة تماهي وقد حصل له ما حصل من صعقةٍ أعيتهُ عن الإدراك على وفق السردية القرآنية.

هذا اللون من التماهي في شعر الحلاج يكاد يكون مهيمناً في معظم قصائده التي زخرت بالرموز والحروف والضمائر والأرقام وهو نوعٌ يعكسُ تماهي العلاقة مع معشوقهِ.

نتائج البحث

لقد كشفت هذهِ الدراسة التأويلية لنص الحلاج الشعري أنّه نصٌ مثقلٌ بالرموز خصوصاً في صعودهِ باحثاً عن مراتب الوجود حيث أظهرت مركزية التماهي (بالوجود المطلق) وعلى إثر ذلك فإن الدراسة كشفت النقاب عن النتائج التالية:

١) أن الوجود المطلق هو الأصل وأن الترابط بين الوجود والماهية هو ترابط ضروري.

٢) كشفت القراءة التأويلية أن علاقة الناسوت باللاهوت هي علاقة تماهي وليست علاقة بين طرفين اصيلين والشيء حصل نفسه مع ثنائية (الحلول والاتحاد)

٣) أماطت الدراسة اللثام عن مبدأ التماهي الذي تخطّى العلاقة بين الطرفين إلى التماهي باللغة.

الهوامش والمصادر

(١) ينظر، الفتوحات المكية ، محيي الدين ابن عربي ،ضبطه وصحّحه، أحمد شمس الدين ،بيروت –دار الكتب العلمية ١٩٩٩،المجلد ١ :١٥ وكذلك كتابه ،فصوص الحكم والتعليقات عليه:أبو علاء عفيفي ،ج ١،بيروت–دار الكتاب العربي:٢١١ .

(٢) ينظر كتاب الميتافيزيقا ، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام ط٣،القاهرة ،دار نهضة مصر ٢٠٠٩م:[ك١٢،ف٧، ٢٠، ٣٥،]:٥٤٠

(٣) هذه مفاهيم منطقية فلسفية تبين علاقة الشيء بعلية وجوده ، فالضرورة **necessity** لغة هي الحاجة، واصطلاحاً هي مقولة لما يتميز به الشيء من وجوب، أو امتناع(استحالة)، أما منطقياً فهي استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو عن أمر منفصل عنها. والضرورة الفلسفية إما إيجابية وهي الوجود، أو سلبية وهي العدم. ويقابل الضرورة الإمكان **possibility**، أو الجواز **contingency**. وأحياناً تقال الضرورة على الحتمية **determinism** والقدرية.للمزيد ينظر الموسوعة العربية على محرك(**google chrome**)

(٤) للمزيد حول الجدل (أصالة الوجود والماهية) لدى الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين،ينظر "النظام الوجودي وعلاقة الوجود" مقالة ،يحيى محمد–**Yaha–mohamed.blogspot**

(٥) ينظر،فلسفتنا ،محمد باقر الصدر– ط٢ –دار التعارف للمطبوعات–بيروت–لبنان –١٩٩٨م : ٢٢٨– ٢٣٠

(٦) ينظر الفتوحات المكية :مج ١ :١٥ وكذلك فصوص الحكم:٢١١

(٧) مبدأ (الواحد والكثرة) مفهوم ،شاع في مؤلفات المتصوفة وعلى رأسهم ابن عربي ويعني: صدور الموجودات المتكثرة من الموجود (الواحد)،ينظر المصدرين السابقين. ١٥–٢١١

(٨) فصوص الحكم:٧٩

(٩) ينظر ابن عربي ووحدة الوجود بين مؤيديه وخصومه –د. فرست مرعي "مقال"
https://zahawi.org/?p=٤٨٠٤&lang=ar

(١٠) ديوان الحلاج ،إبي المُغيث الحسين بن منصور بن محمي البيضاوي صنعه وأصلحه :كامل مصطفى الشيبي ،ويليه كتاب الطواسين، حققه واصلحه :بولس نويا اليسوعي –الطبعة الثالثة: مصححة ومزيدة– منشورات الجمل كولونيا (ألمانيا)–بغداد ٢٠٠٧م:١٥٨

(١١) ظهر الإسلام: أحمد أمين، كلمات عربية للترجمة والنشر –القاهرة٢٠١٣م ،ج٢: ١٦٣

(١٢) التجلّي: مفهوم صوفي قائم على أن الله تعالى يمكن أن يتجلى للخواص من عباده و يستندون في ذلك للآيات القرآنية في تجلّي الله تعالى للنبي موسى وللنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم. ينظر ديوان الحلاج ويليه كتاب الطواسين:١٦٠–١٦١

(١٣) المصدر نفسه :٣٠

(١٤) الحديد:٣، ينظر تفسير الآية، الميزان في تفسير القرآن محمد حسين الطباطبائي-منشورات دار الأعلمي بيروت-لبنان،ج١٩: ١٤٥.

(١٥) النور:٤٣

(١٦) التصوّف، تأليف ماسنيون ومصطفى عبد الرازق،ترجمة إبراهيم زكي خورشيد-دار آفاق للنشر والتوزيع-القاهرة-ط١-٢٠١٩م :٦٦

(١٧) ديوان الحلاج:٣٠

(١٨) ينظر تفسير الميزان، ج١٩: ١٤٥ وكذلك مواهب الرحمن، السيد عبدالاعلى السبزواري ،ج١١،سورة الحديد .

(١٩) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي مقال أكاديمي، منشور-google chrome

(٢٠) ديوان الحلاج: ٧٠

(٢١) ينظر ديوان الوجد، هادي العلوي-دار المدى للثقافة والنشر- دمشق -سوريا، ط٢- ١٩٩٨م:٤٣

(٢٢) ديوان الحلاج:٨٠

(٢٣)ا لخبرة الجمالية، د سعيد-الموسوعة الجامعية للنشر والتوزيع-بيروت، ط١-١٩٩٢م: ٣٤١

(٢٤) معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي، نور سليمان-الجامعة الأمريكية-بيروت، ط١-١٩٥٤م:٧٤

(٢٥) ديوان الحلاج: ٨٣

(٢٦) جماليات الخطاب الصوفي من منظور اسلوبي -مقال-منشور على شبكة العنكبوتية-الانترنت.

(٢٧) الحج: ١١

(٢٨) جماليات الخطاب الصوفي-مقال، سابق

Footnotes and sources

(1)See, The Meccan Conquests, Muhyi al-Din Ibn Arabi, compiled and authenticated by Ahmad Shams al-Din, Beirut - Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah 1999, Volume 1:15, as well as his book, Fusus Al-Hikam and comments on it: Abu Alaa Afifi, Part 1, Beirut - Dar Al-Kitab Al-Arabi: 211.

(2)See the book Metaphysics, translated by Imam Abdel Fattah Imam, 3rd edition, Cairo, Dar Nahdet Misr, 2009 AD: [K12, F7, 20, 35,]: 540

(3)These are logical, philosophical concepts that show the relationship of a thing to the reason for its existence. Necessity, linguistically, is a need, and technically it is a statement of what characterizes a thing in terms of necessity, or impossibility (impossibility), while logically it is the impossibility of the predicate being separated from the subject, whether it arises from the subject itself. Or something separate from it. Philosophical necessity is either positive, which is existence, or negative, which is nothingness. Necessity corresponds to possibility, or contingency. Sometimes necessity is said over determinism and fatalism. For more, see the Arabic Encyclopedia on Google Chrome.

(4)For more on the controversy (originality of existence and essence) among early and late philosophers, see "The Existential System and the Relationship of Existence," an article by Yahaa Muhammad - Yaha-mohamed.blogspot

(5)See, Our Philosophy, Muhammad Baqir Al-Sadr - 2nd edition - Dar Al-Ta'arof Publications - Beirut - Lebanon - 1998 AD: 228-230

(6)See the Meccan conquests: Volume 1:15, as well as Fusus al-Hikam: 211

(7)The principle of (the One and the Many) is a concept, widespread in the writings of the Sufis, led by Ibn Arabi, and it means: the emergence of the many existents from the existent (the One), see the previous two sources. 15-211

(8)Fusus Al-Hikam: 79

(9)Ibn Arabi considers the unity of existence among his supporters and opponents - Dr. First Marai "Article" https://zahawi.org/?p=4804&lang=ar

(10)Diwan Al-Hallaj, Abi Al-Mughith Al-Hussein bin Mansur bin Mahmi Al-Baydawi, made and corrected by: Kamel Mustafa Al-Shaibi, followed by the book Al-Tawasin, edited and corrected by: Paul Noya Al-Yasu'i - third edition: corrected and expanded - Al-Jamal Publications Cologne (Germany) - Baghdad 2007 AD: 158

(11)The Back of Islam: Ahmed Amin, Arabic Words for Translation and Publishing - Cairo 2013 AD, Part 2: 163

(12)Transfiguration: A Sufi concept based on the fact that God Almighty can appear to His chosen servants, and they base this on the Qur'anic verses about God Almighty's manifestation of the Prophet Moses and the Prophet Muhammad, may God's prayers and peace be upon him and his family. See Diwan Al-Hallaj, followed by the book Al-Tawasin: 160-161.
(13)Same source: 30
(14)Al-Hadid: 3, see the interpretation of the verse, Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an, Muhammad Hussein Tabatabai - Dar Al-Alami Publications, Beirut - Lebanon, vol. 19: 145.
(15)Al-Nour: 43
(16)Sufism, written by Masnion and Mustafa Abdel Razzaq, translated by Ibrahim Zaki Khurshid - Dar Afaq for Publishing and Distribution - Cairo - 1st edition 2019 AD: 66
(17)Diwan Al-Hallaj: 30
(18)See Tafsir Al-Mizan, vol. 19: 145, as well as Mawahib Al-Rahman, Al-Sayyid Abdul-Ala Al-Sabzwari, vol. 11, Surat Al-Hadid.
(19)Communicative movement in Sufi discourse, academic article, published - Google Chrome
(20(Diwan Al-Hallaj: 70
(21)See Diwan Al-Wajd, Hadi Al-Alawi - Dar Al-Mada for Culture and Publishing - Damascus - Syria, 2nd edition - 1998 AD: 43
(22)Diwan Al-Hallaj: 80
(23(Aesthetic Experience, Dr. Saeed - University Encyclopedia for Publishing and Distribution - Beirut, 1st edition - 1992 AD: 341
(24)Features of Symbolism in Arab Sufi Poetry, Nour Suleiman - American University - Beirut, 1st edition - 1954 AD: 74
(25)Diwan Al-Hallaj: 83
(26)Aesthetics of Sufi discourse from a stylistic perspective - article - published on the Internet.
(27)Hajj: 11
(28) Aesthetics of Sufi Discourse - Article, previous