تمثلات الحَلّاج للعشق الإلهي

قراءة في خصوصية التجربة الصُوفيّة عند الحَلّاج

د.ابتسام الوسلاتي (*)

المُلخّص:

يندرجُ اهتمامُنا بخصوصيّةِ التجربةِ الصُوفيّة عند الحَلّاج في سياقِ تسليطِ الضوءِ على طبيعــةِ الســياقِ الجَدليّ الذي انبثقَ فيــه فكرُ التَّصوف، وتفكيكِ آليــاتِ التفكير التي وجّهت الحَــلّاج صوبَ الفكــر الصُوفيّ بوصفــهِ حركةً خلّاقة وتعبــيرًا عن موقفِ الفــردِ من الكونِ والوجودِ ومَسلكًا فرديًا بين اللهِ والمُتصوفِ، وهو أيضًا جهادٌ ضدّ الظلمِ والطغيانِ في النفس وفي المُجتمــع، ومن هذا المُنطلقِ حاولنا قراءةَ نصوصِ الحَلّاج والأنســاقِ التي أفرزَتها قراءةً خاصّة بوصفها حالةً ثَقافيّة، وكانت تمثلاتُ الحَلّاج للعشــق الإلهيّ سبيلَنا للحفرِ في البنى العميقةِ لهذه التجربةِ والكشــفِ عن الأنســاقِ المُضمرةِ والمُتخفّيةِ خلفَ جماليّاتِ نصوصِه. فقد قدّمَ نظرةً فريدةً للعشــقِ الإلهيّ والشــوقِ والحبِّ تَختلف عن تلكَ التي شاعتْ في تَصوّر القدامى، وبذلك اكتســبَ العشــقُ عند الحَلّاج رَوحَنةً فصلتهُ عن الجَســدِ وحرَكتهِ الشّوقيّة ليرتبطَ بالأرواحِ النورانيَّة، فموضوعُ هذا العشقِ لا نهائيٌّ وغيرُ مَحسُوس وهو سرُّ الوجود، وبمُقتــضى ذلك توجهتْ للحلَّاجِ تهمةُ الحلوليّــة، وإنّ بلوغَ الحَلّاج أعلى المقاماتِ من الوَعيِ الكونيِّ مقامَ الرضى بالحقِّ والوحدةِ معَه هي حالةُ العشقِ الخالصِ ونشوةُ التوحيد.

(*)أستاذة اللغة والآداب العَرَبيّة/ جامعة تونس

الكلماتُ المفتاحية: الحَلّاج- الصُوفيّة- الأنساق المضمـرة- العشـق الإلهـي- نـار الشـوق- نور المعشوق- الحلولية.

مقدمة

لقد شـكّل البحـث في تاريخ الثقافـة العَرَبيّة مبحثاً مشـوباً بالمزالق والقـراءات الأيديولوجيّة، ولعـلّ مسـألة التَّاريـخ للتصـوف مـن المباحث التي عرفـت اختلافا بين الباحثـين بحكم النظرة التجزيئيـة التـي تبحـث في تاريـخ التَّصَوّف وفي تاريـخ الحديث النبوي وفي تاريـخ علم الفقه وفي سـائر العلـوم[١]. فقـد اقتصرت دراسـة التَّاريخ العام -أو كادت- على كتابة تاريخ الملوك والأعيان، وقد أسـهمت المؤسسة العلمية والثَقافيّة في توجيه الخطاب والقراء نحو نماذج وأنسـاق وتصوّرات تولت قولبتها وضبطها حتّى يتأسس معها الذوق العام فتصبح بفضل ذلك قيما معتمدة يحتذى بها في الحكـم والتذوق[٢]، أمّا دراسـة التَّاريخ الديني فقـد وقفت لدينـا على تاريـخ الأنبيـاء والتّابعين والأيمة الكبار وكان نصيب التَّصَوّف منها ضئيلا في عمومه[٣].

(١)محمـد حمـزة، التصـوف السـني بـين الاسـتقطاب والإقصـاء، مجموعـة من الباحثـين، المركـز والهامش في الثقافة العربية، منشـورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية صفاقس، سلسلة الآداب ١١، ١٩٩٥، ص ٢٦٣.

(٢)انظر، عبدالله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربيـة، المركز الثقافي العربـي، الدار البيضاء- بيروت، ط ٣، ٢٠٠٥، ص ٣٤.

(٣)حفناوي عمايرية، الطريقة المدانية الأصول والطقوس والدلالات الاجتماعية، في مجموعـة من الباحثين، المغيبون في تاريخ تونـس الاجتماعي، تونس، بيـت الحكمة، ط ١، ١٩٩٩، ص ٥٨٧.

وفق هـذا المتصور عرفت الحركـة الصُوفيّة نوعاً مـن التهميش والإقصاء ممّـا جعلها خارج نطاق التَّاريخ الرسميّ، بحكم ارتكازها على نظام معرفيّ مختلف عـن الأطر المتعـارف عليها مـن منظور الثّقافة الرسـميّة التي تتقيـد بالقوانين وفرضت نفسها بحجة القوة لا بقوة الحجة، بوصفها ثقافة عالمة ومهيمنـة تصنع التوجهـات العامّة بفرض أنمـاط معرفيّة على الآخر في مقابل التَّصَوّف الذي مثّل ثقافـة الهامش في خروجه عـلى هذه المعايير والقوانين، وبمقتضى ذلك عُزلت الحركة الصُوفيّة عن النسيج الفكريّ والاجتماعيّ[٤].

(٤) مـن المتعارف عليه أنّ التدويـن التاريخيّ العربي بدأ في العصر العباسي. وقد سعت السلطة العباسيّة إبّان ذروة ازدهارها إلى سـنّ سياسـة توافقية بين الفرق الإسـلامية حفاظا على استقرار الدولة وبناء أمنها الداخلي، وذلك عن طريق امتصاص أحزاب المعارضة وإشراكها في السـلطة، ومنحها حصتها في اسـتغلال الثـروة والنفوذ، حفاظا على الوحـدة، وتجنبا للسـقوط في فخ التفتـت والتشرذم الذي لا يخـدم مصالحها الاقتصادية. وبذلـك أصبحت الوحدة هاجسـا أساسـيا في بنية عقل المـؤرخ الذي كان يسـعى بـدوره إلى المحافظـة عـلى مصالحـه الخاضعـة لمصلحة الحاكم نفسـه، لذلك لم يتردد في تبني مبدأ تماسـك وحدة الأمة التي ظلت المنظومة المرجعية ومفتاح الرقابة الدينية التـي تتحكم في كتاباتـه، وهي رقابة اكتسـبت قانونيتها في اسـتنادها إلى الخلفيـة الشرعيـة الدينيـة ومـن القيم المجتمعيـة، لذلـك كان يرى في كل حركة مناوئة للسـلطة -والتي غالبـا ما كانت تأتي من جانب الفئات المهمشـة- مسّـا بقداسة مبدأ وحدة الأمة لذلك سعى إلى فرض رقابة حـول نصـوص الـرواة المعتمديـن وأحكامهم...وبما أن الشرائح المهمشـة في المجتمعات الإسـلامية كانت تنتفض بين الفينة والأخرى احتجاجا على السلطة أوطلبا لتحسين.

وبقطع النظر عن الموقف من الخطاب الصُوفيّ فقد نبغت أسـماء بعض المتصوفة فبزُّوا سواهم، نذكر مـن بينهم الحَلّاج، لأنَّه عكـس التَّصَوّف في بُعـده التأمليّ الفردي الفلسـفي فضـلا عن كونه شـكّل موقفًا من المجتمع ينتـصر لثقافة الهامش ويخـرج عن إطـار التصنيف المؤسسـاتي، وبناء عليه سنركز بحثنا أولًا على تحديد السياق الجدلي الذي انبثق فيه فكر التصوف، وثانيا تفكيك آليات التفكـير التي وجهت الحَلّاج صوب الفكر الصُوفيّ ومدى ارتباط هذه الآليـات بالفضاء المعرفي الذي ظهر فيه، ثالثـا تحليل طبيعة الخطـاب الصُوفيّ عند الحَلّاج وكشف أنساقه المضمرة في ضوء تمثله للعشق الإلهي.

١ـ مدخل إلى فكر التصوف، بحث في سياق النشأة والتشكل وصراع المركز والهامش.

كان المسـلمون الأوائل يعيشون حياة بسيطة لا تعـرف التعقيد أو البـذخ ويجمعون بين الدين والدنيـا رغم تفاوتهم في طلب الحياة والخوف من الآخرة. ومع انتشـار الإسـلام والاختلاط بالأقوام غير العَرَبيّة، وبتوسـع دور الحيـاة المادية وبروز تيارات تدعو إلى اللهو والانعماس في الملذات، نشـأ النقيـض أيّ تيـارات تدعو إلى الزهد والتقشـف والانقطـاع إلى الذكـر والعبادة، وذلـك هو مبعث التَّصَـوّف وجوهره مثلما تحـدث عنه ابن خلدون بقوله:«هـذا العلم من العلـوم الشّرعيّة الحادثة في الملّـة. وأصلـه أنّ طريقة هؤلاء القـوم لم تزل عند سـلف الأمّة وكبارها من الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم، طريقة الحـقّ والهداية. وأصلها العكوف على العبـادة والانقطاع إلى الله تعـالى، والإعراض عـن زخرف الدّنيـا وزينتهـا، والزّهـد فيما يقبل عليـه الجمهـور مـن لذّة ومـال وجـاه. والانفراد عن الخلـق في الخلوة للعبـادة، وكان ذلك عامّا في الصحابة والسّـلف. فلما فشا الإقبال على الدّنيا في القرن الثّاني وما بعـده وجنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا اختصّ المقبلون على العبادة بإسم الصُوفيّة والمتصوّفة[٥]».

إنّ حقيقـة هـذا التَّصَوّف التأمـلي الفردي كما بيّنـه ابن خلـدون متأثـر بالفلسـفة الإغريقية لا سـيما الأفلاطونيـة المحدثـة والنزعـات الإشراقية والهرمسـية، وأعطـى ثمـاره في الأدب الصُـوفيّ، كمـا اكتمل على أيدي الحَلّاج وابـن الفارض وابن عربـي وغيرهم، وهذه هي المرحلة الأولى من تاريخ التَّصَوّف الإسلامِيّ المرتبط بتاريخ الفكر الفلسفي وقوامـه المعانـاة الفرديـة، وكانـت بـلاد المشرق العَرَبيّ وفـارس منبع هذا الصنف مـن التَّصَوّف بصورة رئيسـيّة. وقد انتهى مع القرن السـادس الهجـري ليحل محله نوع آخر مـن التَّصَوّف أقلّ ارتباطا بالفلسـفة ومصطلحاتهـا وأكثر ارتباطا

مستواها المعيشي، فإن المؤرخ العربي حشرها ضمن الذين يفسـقون ويكفرون أو الذين يندرجون بشكل أو بآخر في عداد المغضوب عليهم. انظر، ابراهيم القادري، المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٤، ص ص ٣٠-٣١.

(٥) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت- لبنـان، دار مكتبـة المعـارف للطباعـة والنـشر، ٢٠١٥، ص ٥٠٥.

بحياة النّاس[٦].

ولــم يكن الفكر الصُوفيّ عند الحَلّاج تعبيرا عن موقف من الكون والوجود فحسب بل عكس موقفًا مــن المجتمــع «وبذلك أصبــح التَّصَــوّف عند هذا العارف عملًا يتناول العامّة كما يتناول الخاصّة، وأصبــح ســعياً فرديــاً واجتماعيــاً على الســواء. فالإنسان لا يمكنه فصل ذاته عن المجتمع. والحقّ المطلــق لا يُدرك إلاّ بحجاب ناســوت هــذا الحق. وناســوت هذا الحق لا يدرك إلاّ بإحقاق الحق»[٧]. وقد بــرزت التناقضات حادّة في المجتمع البغدادي الذي عاش فيه في ظــلّ تردي الأوضاع الاجتماعيّة والسياســيّة والاقتصاديّة[٨]، حيــث أفرزت هيمنة بعض الفئات الاجتماعيّة على الثروة والســلطة في مقابل تفاقم مظاهر الفقــر والخصاصة في فئات أخــرى، وكانت العلاقــة بين المتصوّفة والســلطة السّياســيّة والمؤسســة الدينيّــة تتســم بالتنافس والصراع من أجل الهيمنة على الرأســمال الرمزي على حد عبارة بورديو[٩]. فارتبط الخطاب الصُوفيّ بالفئات الهامشــيّة وقام بوظيفة الإشــباع النّفسيّ والروحي «وكثــيرًا ما كان الصُوفيّــة والدراويش يشاركون المُكدّين والشّــعراء في خلق متخيّل حيّ خلاب يفتنُ العامّة ويعوّض خطاب علماءِ الســنّة المتحجــر ويعبّر عــن الحاجة إلى الاســتعاضة عن الحرمان الذي فرضه الواقع»[١٠].

وقــد كان تموقــع المتصوّفة عــلى الهامش آلية مــن آليــات مقاومة تــردي الأوضــاع الاقتصاديّة والاجتماعيّــة والسياســيّة وحاولــوا التعبــير عن تمردهــم الــذي عكس في هــذا المســتوى مختلف الصراعــات التــي تناوبت عــلى المجتمــع العباسيّ والتناقضــات التــي اخترقتــه، وإنّ العــودة إلى التَّاريخ الاجتماعيّ العَرَبيّ في ضوء حركة الأنساق الاجتماعيّة التي أســهمت في بروز نماذج لظاهرة الهامشــيّة أكد أنّ المجتمع العَرَبيّ في مسار تشكلّه عجز عن استيعاب التناقضات التي أفرزها الفعل الذاتي، فتولَّد عن ذلك تصدّع البنى التقليدية نتج عنه ظهور هامشيين عجزت الدولة عن إدماجهم، وبذلك عكســت الهامشــيّة عجزا عــن التكيّف مع الأنســاق الاجتماعيّــة فحــاول هؤلاء الهامشــيّون مواجهة السلطة بوسائل تعبّر عن الرفض والتمرد. وإنّ مقاربــة تجربــة الحَلّاج هو محاولــة لقراءة الأنســاق الثَقافيّــة التي أفــرزت الصُوفيّة ونقدها متجاوزيــن الجانــب البلاغــي في النّــصّ وطابعه الجمالي إلى تفكيك جانبه المضمر الذي تســتعمله الثّقافــة لتمريــر أنســاقها، ذلــك أنّ الدراســات الثَقافيّة كسرت مركزية النّصّ فلم تعد تنظر إليه بوصفــه نصا ولا إلى الأثر الاجتماعيّ الذي ينتجه، بل صارت تأخذ النّصّ من حيث ما تحقق فيه وما

(٦) حفناوي عمايرية، الطريقة المدانية الأصول والطقوس والدلالات الاجتماعية، سبق ذكره، ص ٥٩٢.

(٧) ســامي المــكارم، الحلاج في مــا وراء المعنــى والخط واللون، لندن، دار ريــاض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩، ص ٣٤.

(8)Soraya ayouch, la passion de husayn mansur al-Hallaj, Topique, ٢٠١٠, n° ١١٣, p ١٣٧.

(٩) بيير بورديو، الرمز والســلطة، ترجمــة بنعبد العال، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص ٦٩.

(١٠) محمــد حمــزة، التصوف الســني بين الاســتقطاب والإقصاء، سبق ذكره، ص ٢٧٠.

يتكشف عنه من أنظمة ثَقافيّة وبوصفه مادّة خام يســتخدم لاستكشــاف أنماط معيّنة من الأنظمة السرديّة وأنســاق التمثيل[١١]. وبموجب ذلك كان الاشتغال على الأنســاق المضمرة في تجربة الحَلّاج الصُوفيّــة ســبيلنا للحفر في البنــى العميقة لهذه التجربــة وتأكيدًا لقيمــة التنوع الثَقــافيّ بوصفه ضرورة معرفيّة.

٢ـ الفكــر الصُــوفيّ عند الحَــلّاج قــراءة في آليات التفكير وارتباطها بالفضاء المعرفي.

ولــد أبــو المغيــث الحســين بن منصــور حوالي ٨٥٨ ميلاديــة في قرية الدور الواقعة إلى الشــمال الشرقي مــن مدينــة البيضــاء في مقاطعة فارس وإلى الشــمال من مدينة شيراز[١٢]، صُوفيّ متمسك بالقرآن والســنة لكنّــه تجاوز الشريعــة بالحب، ومات في بغداد حوالي عام ٩٢٢ على«دين الصلب» بمَعنَى الشهادة النقية والتضحية المطلقة[١٣]، وقد اشتهر بلقب الحَلّاج «وهو لقب تمّ تفسيره على أنّه حلاج الضمائر، إذ قيل أنّه كان يكشــف لمستمعيه خفايا أفكارهم الدفينة، وذلك أثناء عظاته في بلاد الأهواز. إضافة إلى أنّه كانت هناك تفسيرات أخرى لا تتســم بالطابع الخارق نفسه وهو أمر غير ذي أهمية. إنّما نشــير فقــط إلى أنّه ربما كان قد زاول مهنة حلج القطــن، على الأقل في المراحل الأولى من حياته كمتصوف، ما يدل على أنّ شعائر التزهد لم تكن تفترض بالضرورة الانعزال عن العالم[١٤]».

انتقــل الحَلّاج مع أسرته إلى واســط ومنها إلى تستر حيث صحب سهل بن عبدالله التستري أحد كبار الصُوفيّة لمدّة ســنتين، ثمّ غادرها إلى البصرة ليصحب عمرو بن عثمان المكي الذي ألبسه خرقة الصُوفيّــة. وهنــاك تزوج الحَــلّاج وكانت أخت أم الحســين زوجة الحَلّاج متزوجــة أحد الكرنابئيين موالي بني مجاشــع المتأثرين بالشيعة، وقد ذهب الكثير من الباحثين إلى الربط بين إقامة الحَلّاج في البــصرة وصلته بحركة الزنــج خاصّة أنّ الوضع في الشّرق الإســلامِيّ خلال تلك الفترة كان خطيرا. فقد بــرزت عدّة حركات خلال تركز أركان الدولة العَرَبيّــة الإســلامِيّة حاولــت الــبروز بنديــة أمام السلطة، فكوّنت جندًا وأتباعًا وشكّلت عامل خطر على السلطة المركزيّة من منطلق أنّ هذه الحركات حاولت أن تحوّل الإقصــاء والتهميش الذي كانت تعيشــه إلى قوّة قادرة على التعبئــة، ونتحدث هنا عن الفاطميــين الذين اســتطاعوا تأســيس دولة كبيرة ذات شأن في المغرب والمشرق[١٥]، والقرامطة

(١١) عبداللــه الغذامــي، النقد الثقافي قراءة في الأنســاق الثقافية العربية، سبق ذكره، ص ١٧.

(12) Louis Massignon, la Passion de Hallaj: martyr mystique de l’Islam exécuté à Bagdad le ٢٦ mars ٩٢٢: étude d’histoire religieuse, nouv. Ed, Paris, Gallimard, ١٩٧٥, Tome I, p ٦٣.

(13)Jean Lacroix, Le Mysticism d’Al-Hallaj, Se Comprendre, N° JAU/١٦ ,٣٧ février ١٩٦٥.

(١٤) روجيه أرنالديز، الحلاج الســعي إلى المطلق، ترجمة مجموعة البحث عــن المطلق بإدارة ج. هــ. رادكوســكي، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص ٩.

(١٥) انظر، حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨١.

الذيــن تمكنــوا مــن تطوير نظــام الحكــم داخل دولتهم وأسســوا شــكلًا مغايــرًا لنمــوذج الدولة الســائد[١٦]، فضلًا عن الحشاشين الذين تجاوزوا أنمــاط الفعــل التقليديّــة وجعلوا مــن الانضباط مبدأ أساســيًا للعمــل السّــياسيّ[١٧] وكانت تطلق تسمية الزنادقة على كلّ الذين يثيرون بنشاطاتهم وأفكارهم قلق السلطة السّياسيّة ويهددون أمنها واستقرارها[١٨].

وليس غريبًا أنْ يَكونَ الحَلّاج قد اتصل بحركة الزنج خصوصًــا إذا عرفنا أنّ هذه الحركة قادتها فئة من العبيد المهمشــين والمستضعفين[١٩] الذين أجبرهم أرباب الإقطاع في شــط العرب على العمل في إقطاعاتهم بالبصرة يحفرون الأرض المشــبعة بالأملاح لتصبح صالحة للزراعة ويستغلها السادة في جنــي المال[٢٠]، في المقابل كانت معيشــة العبيد متدنية فلا يتقاضون أجرًا على أعمالهم ويقتاتون على الفتات، ويعانون من البؤس والجوع فيرســخ إيمانهــم بحقهم في الحياة الكريمة[٢١]. وقد حاول هؤلاء المهمشــون الاســتفادة من تموقعهم خارج مجالات الفعل الشكلية من خلال المواجهة بوسائل تعبّر عن التمرد والرفض.

وفي تلــك الأثناء قام القرامطة بالاتصال بزعيم حركــة الزنــج الــذي يلقــب بالبرقعــي[٢٢]، وكان التعاون بــين الحركتــين مثمرًا نظــرًا إلى الإتحاد بينهما في الهــدف وهو محاربة الدولة العباســيّة وما تمثله من ظلم واضطهاد، وقد وصل الأمر حد أنّ الكثير من أتباع البرقعي انضموا إلى أبي سعيد الجنابي زعيم القرامطة لما غُلب على أمره حســب مــا أكده الطــبري[٢٣]. وقــد رجح ماســينيون[٢٤] احتمال أنْ يَكونَ الحَــلّاج قد اتصل بحركة الزنج والقرامطــة[٢٥]، وتجــدر الإشــارة إلى أنّ زيــارة

(١٦) انظر، محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية، دار القلم، ١٩٧٣، ص ص ١٠٩-١٤٧.

(١٧) انظــر، برنــارد لويس، الحشاشــون فرقة ثورية في تاريــخ الإســلام، تعريب محمــد العزب مــوسى، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ٢، ٢٠٠٦.

(١٨) روجيه أردنالديز، الحلاج السـعي إلى المطلق، سبق ذكره، ص ١٢.

(١٩) ســامي مــكارم، الحــلاج في مــا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ٢٢.

(٢٠) الطــبري، تاريــخ الطــبري تاريخ الرســل والملوك، تحقيــق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠، الجزء ٩، ٣/١٧٤٣، ص ٤١٠.

(٢١) أحمــد علبي، ثــورة العبيد في الإســلام، بيروت، دار الآداب، ط ١، ١٩٨٥، ص ٤٧-٤٨.

(٢٢) كان زعيــم حركــة الزنج يلقــب بالبرقعي كناية عن حجب وجهه ببرقع ويعود ذلك لأنّ المجتمع الإســلامي كان مجتمعا دينيا فكان "صاحــب الزنج" يتبرقع بثوب ديني مهدوي يســهل له طريقــه بين الجماعــات الثائرة. انظر، ســامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنــى والخط واللون، سبق ذكره، ص ٢٢.

(٢٣) محمــد بــن جرير الطــبري، تاريخ الرســل والملوك، سبق ذكره، الجزء ١٠، ٣/ ٢١٣٠، ص ٢٧.

(24) Louis Massignon, la passion de Husayn Ibn Mansûr Hallãj, Op.Cit, p ٦٥.

(٢٥)وإن كان لوي ماســينيون قد توّصل في دراســاته إلى العجز عــن إثبات انتمــاء الحلاج إلى القرامطــة من عدمه خاصّة أنّ هذه الشخصيّة عرفت بشطحاتها الجريئة ومع ذلك ظلت حريصة على الالتزام بالظاهر في تطبيق الشريعة فإنّ نفس هــذه الحجج هي التي أوردها ثم ناقضها تقف دليلا على تأكيد هــذا الانتماء كما يذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين ذلــك أنّ هذه الحركة مكنت الحلاج من أن يطوّر في المفهــوم الصــوفي الذي يتجــاوز البعد الفــردي للجهاد

الحَـلّاج لخراسـان والهند كانت في زمن سـيطرة عائلة سـومر الإسـماعيلية على الحكم في ملتان في شـمالي الهند[٢٦] وعندما قبض على الحَلّاج وشهّر بـه قالوا أنـه أحد دعـاة القرامطة فاعرفـوه[٢٧]، ولعـلّ هذه التهمة تفسر بالـروح الثورية للحلاج ودعوتـه إلى الإصلاح السـياسيّ والاجتماعيّ، وهو ما يتوافق مع نهج القرامطة الفكريّ وسعيهم إلى تغيـير النظام والثورة على السـلطان الجائر. فقد شكّل القرامطة بشارة خلاص لحياة المستضعفين والمضطهديـن والمظلومـين، وهذا الأمـل أو الحلم والطموح في تأسـيس كيان سـياسيّ يكون إطارًا للعدالـة والحريـة وتنظم فيه الحيـاة الاجتماعيّة على قاعدة التكامـل والتضامن، وترتب التعاملات الاقتصاديّة وفق مبدأ الحاجة.

وبهذا الشـكل يكون الحَلّاج قد أسـس لمفهوم مختلف للتصوف بوصفه جهادًا في سـبيل إحقاق الحـق، وترويض الجسـد على احتمـال الصعاب، وترويـض النفـس عـلى الفنـاء في لاهوتيـة اللـه بالحـب الخالـص لله ولا يتحقق ذلـك إلا بإمحاء الـذات البشريّة في الملكوت الإلهـي لبلوغ العرفان والحكمة. ولكنّ تصوف الحَلّاج ليس مجرد مسلك فـردي بين اللـه والمتصـوف، بل هو جهـاد ضدّ الظلـم والطغيان في النفس وفي المجتمع، وإذا كان الحَلّاج قد مال إلى الحركات الثورية أو انضم إليها فـإنّ ذلك يعود إلى أنّها كانـت تمثّل في ذلك الزمن الثورة على أصحاب السـلطان وطغيانهم وفسـاد سياستهم للنّاس فكان يجاهد الجهادين[٢٨]. علمًا أنّ تلك الفترة شهدت فوضى سياسيّة وأزمة ماليّة خانقة فكثـرت الفتن والاضطرابـات «من الثابت بشـكل عامّ أنّ التَّصَوّف يتدعم ويترسـخ بشـكل قـويّ إبّان الأزمات خاصّة حين تبدأ بوادر ضعف الدولـة وتنتشر الفتن والحـروب الأهليّة وتضعف هيبـة الدولة فتدخلهـا التجزئة ويصبـح الكيان الأكبر اقطاعات لشـيوخ قبائـل أو لزوايا تخضع لشـيوخ متصوفة ولا سـلطة للأمـير العباسي ولا خـير يرجى منه فهو ليس بالمخلص من الفتن ولا الغـوث في المجاعات والأوبئـة والزلازل وبذلك فقد الخليفة هيبته»[٢٩] .

هكـذا، وجّـه الحَـلّاج دعوتـه إلى حـثّ النّاس عـلى مجاهدة النفس والإعـراض عن مفاتن الدنيا ومباهجهـا واجتنـاب التلـوث بالأمـور الدنيوية الزائفـة وحـب الله للوصـول إلى التوحيـد الحق، فكثر أتباعه ومريدوه الذيـن أيدوا دعوته القائمة على التمرد عـلى الظلم والثورة على الفسـاد الذي يجسـده القائمون بالأمر في بغداد، وكان لاتصاله

المتعلق بالـذات إلى الالتزام بالجهاد ضدّ الظلم والطغيان. يُنظر، سـامي مكارم، الحـلاج في مـا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ٢٥.

(٢٦) محمـد الناصر صديقـي، القرمطيـة في مرجعيتها الإسـماعيلية، تونس، مجمع الأطرش للكتاب المختص، ط ١، ٢٠١٦، ص ١٧٤.

(٢٧) مسـكويه، تجـارب الأمـم، القاهرة، شركـة التمدّن الصناعية، ١٩١٤، الجزء الأول، ص ٣٢.

(٢٨) يُنظـر، سـامي مـكارم، الحلاج في مـا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ٢٩.

(٢٩) محمـد الناصر صديقي، تاريخ اليزيدية، سـورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠١٥، ص ١٦٠.

بحركـة الزنـج والقرامطـة دور في تقوية نزعاته وميولـه الثورية، فأصبح يشـكّل خطرًا كبيرًا على السـلطة العباسـيّة فسعت إلى سـجنه ومحاكمته بعد ثماني سـنوات وحكم عليـه بالإعدام، وصدر أمـر الخليفـة المقتدر يقـول فيـه «واضربه ألف سوط، فإن لم يمت فتقدم بقطع يديه ورجليه ثم اضرب رقبته وانصب رأسه وأحرق جثته»[٣٠] وتمّ صلـب الحَلّاج على منصة الإعدام فتقدّم إليها وهو يقول:

ألا أبلغ أحبائـــي بـأنّـــي

ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتي

ولا البطحـا أريـد ولا المدينة[٣١]

ونسـجت قصـص كثـيرة حـول حادثة صلب الحَـلّاج امتـزج فيهـا الواقعـي بالمتخيّـل، وأبت فئـة أن تصـدق أنّه قُتل فقد رأت في هذا العاشـق الثائـر منجاة لها وملجأ، وأنسـت منه روحًا إلهيًا فهو عندهم كالمسـيح لم يُقتـل ولم يُصلب. فزعم بعضهـم أنّ الـذي ضُربت عنقه هـو عدو للحلاج ألقى شـبهة عليه، وزعم آخرون أنّهم رأوا الحَلّاج في ذلـك اليـوم بعـد الـذي عاينوه من أمـره وهو راكـب حمارًا في طريق النهروان[٣٢]، وبذلك أحاط أنصار الحَلّاج ومريدوه بشخصيته بعدًا روحانيًا جعلته مهديًا تنتظر عودته، ويمكن أن نفسر هذه الفكرة بأنّها مزيج من التثاقف الفارسي والتداخل العقدي بين ما يرتبـط بديانة الأجداد والمعتقدات الوافـدة[٣٣]، فقـد عمد المتصوفـة إلى خلق متخيّل يتعلّـق بالخطاب الأخروي شـكّل عنـصر توازن نفسي مثّل ضمانًا للتماسـك بـين أفراد الجماعات الصُوفيّة وأسـهم في حفظ كيانهم بالنظر إلى واقع الإقصاء والتهميش الممـارس ضدّهم والذي مثلت محاكمة الحَلّاج وصلبه وإتلاف كتبه شاهدًا عليه، ولـم ينج مـن آثاره الكثـيرة إلاّ كتابه الطواسـين وطائفة من أقواله وأشـعار. وإنّ هذا الاسـتبعاد يفـسر بكون هـذه الآثـار لا تتوافق مـع التصوّر السـائد عن أنّ الأدبـيّ هو الخطاب الـذي قررته المؤسسة الثَقافيّة حسب ما توارثته من مواصفات بلاغيّة وجماليّة ومن خلالها تتمّ عملية التصنيف فتمنح صفة الرقي من عدمه حسـب ما يتلاءم مع النسق الثَقافيّ الذي يتحرك وفقه الخطاب البلاغي الرسميّ.

ومـن هـذا المنطلق سـنحاول قـراءة نصوص الحَـلّاج والأنسـاق التـي أفرزتهـا بوصفها حالة ثَقافيّـة فـلا يقارب النّـصّ أدبيًا وجماليًـا ولكنّه حادثة ثَقافيّة[٣٤]، وسـيكون مدخلنا لذلك تمثلات الحَلّاج للعشق الإلهيّ في أشعاره، علمًا أنّ ارتباط

(٣٠) مسـكويه، تجـارب الأمـم، سـبق ذكـره، الجزء ١، ص ٨١.

(٣١) الحـلاج، الديوان تحقيق كامل مصطفى الشـيبي، بغداد، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، ١٩٨٤، ص ٨٥.

(٣٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السـلام، مكتبة الخانجي، القاهرة ومكتبة السعادة بغداد، ١٩٣١، الجزء ٨، ص ١٤١.

(٣٣) يُنظـر، محمـود قاسـم، الحـلاج والقرامطـة وماسـينيون، حوليات كلية دار العلـوم، جامعة القاهرة، العدد ٣، ١٩٧٠-١٩٧١، ص ٢٢-٢٤.

(٣٤)عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، سبق ذكره، ص ٧٨.

العشــق والديــن في الوعي الجمعي عنــد القدامى اتســم بالتعارض نظــرًا إلى حضور فكرة محاكاة العشــاق للدين في عشــقهم فتــزول بموجب ذلك الفوارق بين شريعة الإســلام وشريعة الحب، وبين المعشــوق والمعبــود، وإنّ دوران شــعر المتصوّفة عامّة والحَــلّاج خاصّة حول تمثلات العشــق يعدّ تجاوزًا بالنظر إلى ما رســخته الشّخصيّة الدينيّة من نســق ثَقــافيّ مهيمــن عززتــه في الخطاب وفي السلوك.

٣ـ تمثلات العشــق الإلهيّ عنــد الحَلّاج المتصوّف العاشق

لقد اخترنا في مقاربتنا لتمثلات الحَلّاج للعشق الإلهــيّ الانطــلاق من تصــوّرات العرب للعشــق والنظــام النظري والمعياري الــذي أخضعوه إليه وتحديــد الفروق الكامنــة بين العشــق الطبيعيّ والعشــق الإلهيّ، وكان مدخل التحليل النفسي هو ســبيلنا بوصفه يقدّم معرفة عميقة عن العشــق، ولأنّه يعرّف بعلم الشــوق ويســاعدنا على تحويل مساراته وترجمة بعض الصور العشقية المرتبطة بتصوّرات العشــق الإلهــيّ الذي يرتبــط بذات لا ترى ولا تسمع ولا تجســد، وقد أكد فرويد في هذا الصــدد وجود أشــياء هامّة لا تظهــر أحيانًا إلاّ في علامات صغيرة لا نأبه بها عادة[٣٥].

٣-١ صورة العشق الإلهيّ عند الحَلّاج

تقــدّم مؤلفات الصُوفيّة صورة فريدة ومختلفة للعشق حيث يختلف العشق الطبيعيّ عن العشق الإلهيّ بوصف الثاني يجسد أصل العشق العلويّ الســماويّ المنزه عن الأحــوال العارضة والمتّســم بالثّبــات. ويذهب ابن حــزم إلى التمييز بين أنواع المحبــة فمحبة العشــق بلا ســبب ظاهــر عارض ويكــون خال مــن الأســباب الغائية وبقيــة أنواع المحبة تكون مرتبطة بســبب من الأســباب فتفنى بفناء ســببها[٣٦]، وبذلك يكتســب العشق روحنة تفصلــه عــن الجســد وحركتــه الشّــوقيّة ليرتبط بالأرواح النورانية، فموضوع هذا العشق لا نهائيّ وغير مَحسُــوس، وقد عبر الدّيلميّ عن خصوصية العشــق الإلهــيّ في اختلافه عن العشــق الطّبيعيّ بقوله: «واعلم أن المحبّين من أهل الطبيعة تناهت محبّتهم إلى ذهــاب العقل، والدّهشــة والتّوحّش. ثــم أدّى ذلك بهم إلى الهــلاك والموت. وليس هكذا حــال الإلهيّــين منهم، فــإنّ حال تناهيهــم إمّا إلى اتّحــاد بالمحبوب وهو الحيــاة الدّائمة أو إلى مقام التّوحيد وهو الوصول بالمحبوب وشهود الشّواهد بالشّــاهد المحبوب، حتّى كأنّما هو حقيقة كلّ شيء، ومنه كلّ شيء، وبه كلّ شيء، وله كلّ شيء، وعنه كلّ شيء، وهو في كلّ شيء، وسع كلّ شيء، ولكلّ شيء، وبــكلّ شيء، ومن كلّ شيء، وكأنّــه لا بشيء، ولا لشيء، ولا عن شيء، ولا من شيء، ولا في شيء، ولا شيء...»[٣٧].

ولعلّ الاختلاف أيضًا بين العشق الإلهيّ والعشق

(35)Sigmund Freud, Introduction å la psychanalyse, Paris, Payot, 1972, p 17.

(٣٦) ابن حزم، طــوق الحمامة في الألفة والألاّف، تحقيق إحســان عبــاس، بــيروت، المؤسّســة العربيّة للدراســات والنشر، ١٩٩٣، ص ٩٥.

(٣٧) أبو الحســن عــلي بن محمد الديلمــي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق ج. ك. فاديه، القاهرة، مطبعة المعهــد العلمي الفرنسي للآثــار الشرقية، ١٩٦٢، ص ١١١.

الطبيعــيّ يتمثــل في نقــاء الأول وصفــاؤه مقابل دنــس الثانــي وارتباطه بالجســد، هــذا ما جعل ابــن داود يصدر فتوى بإحــلال دم الحَلّاج مثلما بينه ماســينيون[٣٨]، فقد عارض ابن داود الجمع بين الحبين الإلهــيّ والطبيعيّ يقول في بيان ذلك: «وزعم بعــض المتصُوفيّن أنّ الله جــلّ ثناؤه إنّما امتحن النّاس بالهوى ليأخذوا أنفسهم بطاعة من يهوونه، وليشــق عليهم سخطه ويسرهم رضاؤه، فيســتدل بذلك على قــدر طاعة الله عــز وجل، إذ كان لا مثل له، ولا نظير، وهو خالقهم غير محتاج إليهــم، ورازقهــم مبتدئًــا غير ممتــنّ عليهم. فإن أوجبــوا على أنفســهم طاعــة من ســواه، كان هو تعالى أحرى بأن يتّبع رضاه»[٣٩].

وقــد اختلف القدامى في جواز اســتعمال لفظ العشق الإلهيّ من عدمه وبين مثبتًا له مثل الدّيلميّ ولكنه فضّــل عليه لفظ المحبة يقــول: «وروي أنّ داود عليه الســلام كان يسمى (عشيق الله). قال: فــإذا كان الأمر على ذاك فلا أرى لإنكاره وجهًا، إذ هما اســمان لَمعنًى واحد، إلا أنّا وجدنا اسم المحبة أشهر وأمضى، فهو مجمع على جوازه»[٤٠]، ومنكرًا له مثل ابن قيم الجوزية ويعتبر عبارة العشق «أمرّ هذه الأســماء وأخبثها»[٤١]. وإنّ هذا الاختلاف هو الــذي يفسر لنا محنة الحَلّاج ومعاناته بالنظر إلى المَعنَى العميق الذي طرحه للعشــق فكان مصيره الإعــدام. وهو ما خلق من الحَلّاج طيفًا وهاجسًــا يلــمّ بالمســلمين المطمئنــين ليطرح عليهم أســئلة حضــور اللــه أو لعله الخــوف من الفــراغ وعدم الاكتمال والموت [٤٢].

تقــوم عقيــدة الحَلّاج على أســس من العشــق باعتبــاره الســبيل الوحيــد للوصــول إلى المَعرِفَة الحــق، وهي لا تتأتــى بالفهم العقــلي القائم على المَحسُوســات بل تتجاوزه لإدراك ما وراءه. ســئل الحَلّاج «كيف الطريق إلى الله تعالى» قال «الطريق بين اثنــين وليس مــع الله أحــد»[٤٣]. فكان جسر العبــور إلى الملكــوت المطلق والغيب عبر العشــق بوصفه حركة الشــوق التي تبلغ بالعاشق درجة الوحدة بالمعشــوق حتّــى الفناء كأنّهمــا واحد في عالم الروح الذي تزول فيه كلّ الوسائط ويتحقق الاتحاد بالمعشــوق الأســمى. بناءً عــلى ذلك تدرج الحَلّاج في مراتب المَعرِفَــة، وقد بدأ بحالة معرفيّة شبيهة بحالة النوم العميق حيث يتخلص السالك مــن معطيات الحسّ والعقل ليصل إلى حالة أرقى تــتراءى له فيها الحقائق ترائيًــا، فتزول الحواجز ويصل إلى حد الإتحاد بالمعشــوق فلا يحيط به إلاّ النور العشقي الذي يغدو غاية كلّ عارف يقول:

عجبــت منــك ومنــي
يــا منية المتمــنّي
أدنيتني منــك حــتى
ظننــت أنــك أنــي

(38) Louis Massignon, la Passion de Hallaj: martyr mystique de l’Islam exécuté à Bagdad, Op.Cit, p ٣٩١.

(٣٩) أبــو بكر محمد بن ســليمان الإصفهانــي ابن داود، كتــاب الزّهرة، تحقيــق لويس نيكل البوهيمي بمســاعدة ابراهيــم عبــد الفتــاح طوقــان، بــيروت، مطبعــة الآبــاء اليسوعيّين،١٩٣٢، ١/١٨.

(٤٠) الديلمي، عطف الألــف المألوف على اللام المعطوف، سبق ذكره، ص ٦.

(٤١) شــمس الدّين ابــن قيّــم الجوزيّة، روضــة المحبّين ونزهــة المشــتاقين، تحقيق أحمــد عُبيد، دمشــق، المكتبة العربية، ١٣٤٩، ص ٤٣.

(٤٢) يُظــر، رجاء بن ســلامة، العشــق والكتابة قراءة في الموروث، ألمانيا، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٣٣١.

(٤٣) لوي ماسينيون، أخبار الحلاّج، باريس، Librairie philosophique J. Vrin، ١٩٥٧، ص ٧٥.

وغبت في الوجد حتى

أفنيتنـــي بـــك عني[٤٤]

وإنّ الرحلــة التــي قــام بها الحَــلّاج إلى الهند والصين مكنته من اكتســاب معارف كثيرة وازداد تعمقًــا في الحقائــق فتعرّف على مســالك الحكمة التي تســاعد الســالك طريق الحقيقــة في التحقق والعرفان. وكان لهذا الاحتكاك العرفاني المسلكي أثــره العميــق في هذا الصُــوفيّ جعلــه يتوصّل إلى التحقــق بالوحدة الإلهية التــي لا يتأتى للمرء أن يحقق ذاتــه بها إلاّ بالشــوق الإلهــيّ فيتخلى عن أنائيتــه مصدر الظلمة والعــذاب ويرتقي مراحل العرفــان والتوحيد[٤٥]؛ وهي حالة معرفيّة تتســم بالوعي الصافي حيث يتجاوز عالم الحس والنسبة إلى إدراك الذاتيّــة المطلقــة، فيســتقر في الحقيقة وتستقر الحقيقة فيه يقول:

عليك يا نفس بالتسلي

فـــالعز بالزهد والتخلي

عليك بـــالطلعة التـــي

مشكاتها الكشف والتجلي

قد قام بعضي ببعض بعضي

وهــام كــلي بكــل كلــي[٤٦]

إنّ بلــوغ الحَــلّاج أعــلى المقامــات من الوعي الكونــي مقام الــرضى بالحق والوحــدة معه هي حالــة العشــق الخالص ونشــوة التوحيــد جعلته يقول «أنــا الحق»، ليصل بعدها إلى حالة عرفانيّة أخرى هي حالة الوعي الإلهيّ حيث يدخل العارف في مســتوى معرفيّ يــرى فيه الخليقــة كما هي في حقيقتها الأمرية لطافة كليّة لا كثافة فيها[٤٧]، وقد بلغ الحَلّاج هذه المرحلة العرفانيّة من الوحدة بعد أن فني في العشق وأضناه الوجد. فالعشق الإلهيّ في نظــر الحَــلّاج هــو سرّ الوجود وعالم شــهادة وملكوت غيب عالم مطلق لا يحد، والعشــق الحق هو سرّ المَعرِفَة الحق، فإذا ما أخذ العشق بمجامع المرء أدى به إلى معرفته للحقيقة، يقول:

أأنت أم أنا هــذا في إلهين

حاشاك حاشاك من إثبات إثنين

هويّة لك في لائيتي أبــدا

كلّي عـــلى الكلّ تلبيس بوجهين

بيني وبينك إنيٌّ ينازعني

فارفــع بإنّيك إنّيي من البين[٤٨]

هكــذا يصــل الحَــلّاج إلى توحيد ذاتــه بالحق، فالعشــق الإلهــيّ لا يقف عنــد حد بل يســبح في عالــم مــن الحقيقة حتّــى أصبحت مشــيئته هي مشيئة الحق وأصبحت مشيئة الحق هي مشيئته، وبمقتــضى ذلك توجهــت للحلاّج تُهمــة الحلولية وإدعــاء الألوهيــة، وقد ذهب بعــض الباحثين إلى تقديم الحجج على بطلان تهمة التلازم بين الوحدة التي بلغها بوصفها حالــة عرفانية والحلولية لأنّ الله ليس ماديًا كعالم الخلق ليحل فيه حلولًا وإنّما يتجــلى الحق خلقًا فلا يتجانس المطلق والنســبي والحق والوهم، والله يتجلى تجليًا ولا يحل حلولًا في العالم الحسي «لذلك فاتّهامه بالحلول بسبب وعيه الكوني هذا إنّما هو اتهام باطل. وعيه الكوني هذا هو وعي ينتفي معه كلّ شعور بالكثرة الحسية، إذ

(٤٤) الحــلاج، الديــوان، تحقيــق الشــيبي، ســبق ذكره، ص ٧٨.

(٤٥) ســامي المكارم، الحــلاج في مــا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ٤١.

(٤٦) الحــلاج، الديــوان، تحقيــق الشــيبي، ســبق ذكره، ص ٩٤.

(٤٧) ســامي المكارم، الحــلاج في مــا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ص ١٣٠-١٣١.

(٤٨) الحلاج، الديوان، تحقيق الشيبي، ص ٨٣.

تحرَّر من عالــم الخلق الذي لا وجودَ له بالحقيقة والذي وجوده إنّما هو وجود بالنســبة إلى ملكوت الحق الذي هو الغيب المطلــق»[٤٩]، وبذلك تجاور روحه روح الحق ويجمعهما العشق يقول:

لقد أوضحت أوضاح المعــاني

بعرضكها بأثواب التجلي

شغلت جوارحي عن كل شيء

فكلّي فيك مشغول بكلي[٥٠]

٣-٢ خطاب العشــق عند الحَلّاج من نار الشّــوق إلى نور المعشوق

إنّ صــورة العاشــق الصُوفيّ لــم تتخلص من مقتضيات عالــم الطّبيعة على الرغم من محاولات العشــق الإلهــيّ الانعتــاق مــن الحــدود وعــدم الخضــوع إلى تصــورات العشــق الطّبيعيّــة، وفي هذا الســياق يندرج سعي القدامى إلى التمييز بين المحبة المحمودة والمحبــة المذمومة يقول الدّيلميّ: «إنّا وجدنا المحمودة منهــا هي النقيّة عن الآفات، العارضة فيها، المفســدة لها، الباقية على طهارتها الأصليّة ونورانيتها المتقدمة، وروحانيتها القديمة. وأمّا المذمومة منها، فهي المشوبة بشهوات النفس البهيمية من حظوظها النفسانية المتولدة من دنس الطبيعة المذمومة بلسان العقل والشريعة»[٥١].

وتتجلى طاقة العشــق بوصفه قوة وإفراطًا في خطاب العشــق عبر المظاهر التاليــة: أولًا اعتباره نارًا هي نار الشّــوق وهي الصورة الأساسيّة التي تتخذها الطاقة العشقية، والنار هي عامل الاحتراق الأســاسي وأحد العنــاصر الأربعة؛ كالمــاء والهواء والــتراب. وتكتــسي النــار في الخيــال البشري وفي الطقــوس الدينيّة مدلولات عدّة تكون أساسًــا نار التطهير ونور الروحنة، ولذلك تنسب إلى الآلهة أو إلى الله، كما تكون نار الشــهوة[٥٢]، وثانيًا اعتباره حركــة تتجــلى في الشّــوق في معناه اللغــوي وهو مَعنَى طاقــي، فهو حركة الهوى وهو نار معتملة ترتبط بحركة العاشــق نحو المعشــوق وبموجبه تكتمــل عناصر التصوّر الطاقي للعشــق كما ورد في تعريف النوشجاني «العشق تشوّق إلى كمال ما بحركة دالة على صبوةِ ذي شكلٍ إلى شكله»[٥٣].

والشّــوق افتقار عشــقي[٥٤] وطاقة تحتاج إلى أنْ تصرف حتّى تســكن حركة ذات الشّــوق ويخمد توقــه، وهذا جوهر العشــق في التصوّرات القديمة ذلك أنّ «الحب هو شــوق الإنســان إلى ما لا يملك وإلى مــا هو فقــير إليه»[٥٥]، وهو في حالة العشــق الإلهيّ لا يتخذ حالته الســلبيّة بل يقوم على حالة إيجابيّــة تجعله نقصًا تتولــد منه حركة التوق إلى المعشــوق[٥٦] ويرتبط من طريق الاشتراك في الدال بالوجد المناقض للافتقار وهو ما توصف به الذات الإلهيّة في امتلائها وغناها المطلقين.

وبالعــودة إلى أشــعار الحَــلّاج نجــد تصويرًا لحركة الشّــوق وطاقة الافتقار في ورود عبارة نار

(٤٩) ســامي المكارم، الحــلاج في مــا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ١٨٣.

(٥٠) الحلاج، الديوان، تحقيق الشيبي، ص ٧٤.

(٥١) الديلمي، عطف الألــف المألوف على اللام المعطوف، سبق ذكره، ص ٥٦.

(52) Bachelard Gaston, Psychanalyse du feu, Paris, Gallimard, 1938.

(٥٣) أبــو حيّــان التّوحيديّ، المقابســات، تحقيق حســن السّــندوبيّ، مــصر، المطبعــة الرّحمانيّــة، ط ١، ١٩٢٩، ص ٣٦٣.

(٥٤) يــرى لاكان أن الافتقار مركــزي في التحليل النفسيّ، فليس هو مجرد سلب لما هو إيجابيّ، بل إنّه أساس العلاقة بالموضــوع، لأنّ الموضــوع مفتقر إليه دائمًــا أو مضيّع أو مستعار، انظر

الشّوق وأجنحة الشّــوق للدلالة على شدة الافتقار إلى المعشــوق ومــا يعانيه العاشــق مــن الاحتراق العشــقي، فيشــبّه الصُوفيّ بالفراشــة التي تطلبُ الموت حتّى تفنى في ذات المعشــوق فيكون الحلول بما هو إحلال المعشــوقِ في القلــب، يقول الحَلّاج في (طاسين الفهم): «الفراش يطير حول المصباح، إلى الصبــاح. ويعــود إلى الأشــكال، فيخبرهم عن الحــال، بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال، طمعًا في الوصــول إلى الكمال. ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارتــه حقيقــة الحقيقة، والوصــول إليه حق الحقيقــة»[٥٧]، حيث تنطلق الطاقة العشــقية من القلب فهو بدقاته المتواصلة أكثر ما يمثل الشّــوق وعودته المستمرة.

ولعلّ التصور الطاقي للعشــق هو الذي يعيننا على فهم تردد المُنظّرين له بين الدعوة إلى الكِتمان والإقــرارِ بضرورةِ البوح[٥٨]، ومن هنا كانت دعوة المتصوفة ومنهم الحَلّاج إلى ضرورة سَــتر حقيقة هذا الاتصالِ بالحق وإلاّ كان العاشق خائنًا للعهدِ العشقيِّ المعرفيّ[٥٩]، ذلك أنّ المَعرِفَة بالحق تحصل للمريد جرّاءَ سعيهِ واستجابة الحق له، لذلكَ وَجبَ عــلى العارفِ أنْ يَكونَ أمينًا عــلى الأسرارِ المعرفيّة حافظًا لها، وقد عبّر الحَلّاج عن ذلك بقولِه:

سرائر سرّي ترجمانٌ إلى سرّي
إذا ما التقى سرّي وسرُّكَ في السرِّ
وما أمرُ سرِّ السرِّ مِنّي وإنّمــا
أهيمُ بِســرِّ الســرِّ منهُ إلى سرّي
وما أمرُ أمرِ الأمرِ مِنّي وإنّمــا
أمــرتُ بأمــرِ الأمرِ لمّا قَضى أمري
وما أمرُ صبرِ الصّبرِ مِنّي وإنّما
أمرتُ بِصَبرِ الصَّبرِ إذ عزّني صَبري[٦٠]

ولكنّ الحركيّة الطاقيّة تؤدّي إلى البوح بوصفهِ

Jacques Lacan, le Séminaire, livre IV :la Relation d'objet , ١٩٥٦-٥٧, Paris, Seuil, ١٩٩٤.

(55) Platon, Le Banquet ou de l'Amour, traduit, Mario Meunier, Paris Albin Michel, 1947, pp 121-171.

(٥٦) وقد وردت أخبار تؤكد هذا التصور للعشــق الإلهي يقول جنيد بــن محمد: "دخلت دار المرضى بمصر، فرأيت شــيخًا مقيدًا، فســلمت عليه، فردّ ثم قال: ما اسمك؟ قلت: جنيــد. قال:عراقي؟ قلت:نعم. قال:ومن أهل المحبة؟ قلت: نعم. قال: فما الحب؟ قلت: إيثار المحبوب على سواه، فقال: الحــب حبان: حــب لعلة وحب لغير علة. فأمــا الذي لعلة، فرؤية الإحســان، وأما الذي لغير علة، فلأنَّهُ أهلٌ أنْ يُحَبَّ. ثم أنشد من المتقارب :

أحبك حبين: حــب الهــوى
وحبًــــا لأنّك أهــلٌ لذاكــا
فأمــا الــذي أنتَ أهــلٌ لــهُ
فليس أرى العيشَ حتّى أراكا
وأما الذي هو حبُّ الهوى
فَحبٌّ شُغلتُ به عن سواكا
وأما الذي لي فلا حمدَ لي
ولكنْ لكَ الحمدُ في ذا وذاكا

انظر، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النّيسابوريّ، عقلاءُ المجانين، تحقيق عبد الأمير مهنّا، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٠، ص ص ٧٨- ٢٧٩.

(٥٧) الحلاج، كتاب الطّواســين، تحقيق لوي ماسينيون، باريس، بول قوتنر Librairie Paul Geutner، ١٩١٣، ص ص ١٦-١٧.

(٥٨)رجاء بن ســلامة، العشق والكتابة قراءة في الموروث، سبق ذكره ص ٥٦.

(٥٩) ســامي المكارم، الحــلاج في مــا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ١٣٩.

(٦٠) الحلاج، الديوان، تحقيق الشيبي، ص ٥٥.

تحويلًا للطاقة إلى حركة وإخراجًا للنار المستعرة في الفـؤاد بعـدَ أنْ اسـتبدَّ بالمُحبِّ حبُّـه. ويَحملُ العشقُ نفسـه مَعنَى الإفراط في جميع التعريفاتِ التي قدّمها المُنظّرون له «العشقُ اسمٌ لما فضل عن المقدار الذي اسـمُه حب»[٦١]، فيتم الإعلان وإذاعة السر عـلى أنَّهُ إخراجٌ للكلام مـن باطنِ الصدر أو كأنّـه من فرط الحب غفل عن عالم المَحسُوسـات، فكِتمـانُ العشـق يـؤدي إلى الألم والكمـد وحتّى المـوت، فكثير مـن قتلى العشـق هم قتـلى كتمان الحب الشـديد «وقد تبنى أهل التَّصَوّف عامّة هذا التصوّر لطاقة العشـق الناريّة. فقـد أُوّلتْ الآية» نار اللهِ المُوقَدة التي تَطّلعُ على الأفئِدة» على أنّها لا تَعني قلوبَ البخلاء فحَسب بل تعني أيضًا القلوب المسخّرة للعشـق الإلهيّ.. وشَـبَّه الحَلّاجُ الصُوفيَّ بالفراشـةِ لأنّه لا يقفُ كالرسولِ على عتبةِ العشق الإلهـيّ بـل يتجاوزها إلى الاحـتراقِ في اللـهِ»[٦٢]، وبهذا المَعنَى كان تبنيهم لفكرة البوح تنفيسًا عن الألم بالدموع يقول الحَلّاج:

أنـــا الـذي نفسُهُ تُشـوّقُه
لحتفِهِ عنوةً وقـــدْ عَلقتْ
باحثْ بما في الضميرِ يَكتمُهُ
دموعُ بثٍّ بسرهِ نَطقتْ [٦٣]

لقد عوّد الحَلّاج نفسـه وروّضها على السـلوان فتخلـت عـن المَحسُـوس وزهدت فيه وشـاهدت الطلعةَ الإلهيّةَ على مقدارِ تَحقيقِها لنفسها، فتجلى لهـا النور الإلهـيّ من خـلال مشـكاة تُظهِرُ من النور ما تَسـتطيعُ نفسُـه تحمّله، وتحجب منه ما لا تستطيع مشاهدته فيشتدُّ شوقُه ووجده وحبُّه، فتَحقيقُ الاتحاد بالمعشـوقِ الأسـمى أمرٌ ممتنع، لإفراط هذا المعشـوقِ في الغياب. وبنـاءً عليه فإنّ «الرّقابـة التي يحاول الصُوفيُّ أو العاشـقُ الإلهيّ تسـليطها عـلى لغته لا يمكن أن تـدومَ، ولا يمكنُ أنْ تغطّي جميـعَ لحظاتِ تجربةِ العشـقِ الإلهيّ بمـا فيها من إفراطٍ، وبما فيها من حسّ. فبمجرّد أن يتخـلّى العاشـقُ الإلهـيّ عن النّفـي النّظاميّ، يقع في الإثبات، في إثبات ما يدخل في باب العشـق الطّبيعيّ»[٦٤] .

الخاتِمة

لقد حاولنا تسـليطَ الضوءِ على تجربةِ الحَلّاجِ عبرَ وضعِها في سياقِها التَّاريخي الذي أفرز الفكر الصُوفيّ بوصفه حركة خلاقـة وتعبيرًا عن موقفِ الفـرد من الكونِ والوجودِ فضـلًا عن كونِه موقفًا من المجتمـعِ في ظلِّ تَـردّي الأوضـاعِ الاجتماعيّةِ والسياسيةِ والاقتصاديّة في المُجتمع البَغداديِّ أثناء المرحلة التي عاش فيها الحَلّاج. وبذلك شكّل الفكرُ الصُـوفيُّ ثقافـةَ الهامش باعتبارهـا ثقافةَ الحياة والأمـل والتوثّب تُعبّر عن الحاجةِ إلى الاسـتعاضةِ عن الحرمانِ الذي فَرضَـه الواقعُ وتصنعُ بلاغتَها في عمـقِ الاختـلافِ والتبايـنِ والخوفِ مسـكونةً بروحِ المُغامرةِ مفتونةً بالابتـداءِ والابتداعِ ترفضُ السكينةَ والاستقرارَ والاطمئنان. إنّها ثقافةٌ تَزرعُ

(٦١) الجاحـظ، رسـائل الجاحـظ، تحقيق عبد السـلام هـارون، مصر، مكتبـة الخانجـي، ط ١، ١٩٩٩، مجلد٢، الجزء٣، ص ١٣٩.

(٦٢) رجاء بن سلامة، العشق والكتابة قراءة في الموروث، سبق ذكره، ص ص ٥٨-٥٩.

(٦٣) الحلاج، تحقيق الشيبي، ص ٦٩.

(٦٤) رجاء بن سلامة، العشق والكتابة قراءة في الموروث، سبق ذكره، ص ٢٢٥.

الوعدَ وتُربِّتُ على كتفِ المُرتَقِب[٦٥].

وانـدرجَ عملُنـا في سـياقِ قـراءةِ نصـوصِ الحَلّاج والأنسـاقِ التي أفرزَتها في تَمثُّلاتِهِ للعشقِ الإلهـيّ، فقد قـدّمَ نظرةً فريدةً للعشـقِ وللعلاقة بين العشـقينِ الطّبيعيّ والإلهيّ بإيجاد اللحظاتِ النورانيّةِ التـي تَجعلُ عشـقَه مُتعاليًا على الكونِ والفَساد، وهو ما استوجَبَ مفهومًا جديدًا للعشقِ والشـوقِ والحبّ يختلـف عن ذاك الذي شـاعَ في تصوّرِ القُدامى بشـكل يخلّصه من مفهومِ الرغبةِ والاحتياجِ للآخر الذي يَقومُ على الافتقارِ والشّـوقِ والإفراطِ في المحبَّةِ الإلهيّةِ وما يمكنُ أن يُؤدّيَ إليهِ من جُنون عشـقيٍّ بسـبب غيابِ المَعشـوق، وهو أيضًـا الحبُّ الواجبُ لمنْ هوَ واجبُ الوجودِ. ويبلغُ الشّوقُ والوجدُ بالحَلّاج أقصاهُ إذ يبهرُه هذا النّورُ السـاطعُ ويعلم أنّ الجمـالَ القدسيَّ الذي هو نورُ السمواتِ والأرضِ لا حدَّ له ولا نهايةَ فيشتدّ شوقُه إليـه ويزيدُ وجدُه. ليأخذَه عشـقُهُ لهـذا الجمالِ إلى حالـةٍ من الوعـيِ الأحديّ حيثُ تَفنـى الأنا في الحق فلا يَبقى شـاهدٌ يُشـاهد، ولا أنـا تتّحدُ، ولا عارفٌ يَعرفُ، ولا مُحبٌّ يحب ولا يَبقى إلاّ الوجودُ الحقُّ[٦٦].

المصادر والمراجع

ـ ابـن داود (أبـو بكر محمـد بن سـليمان الإصفهاني)، كتـاب الزّهرة، تَحقيـق لويس نيكل البوهيمي بمسـاعدة ابراهيـم عبـد الفتـاح طوقـان، بـيروت، مطبعـة الآبـاء اليسوعيّين،١٩٣٢.

ـ ابن قيّم الجوزيّة (شـمس الدّين)، روضة المحبّين ونزهة المشـتاقين، تَحقيق أحمد عُبيد، دمشـق، المكتبـة العَرَبيّة، ١٣٤٩.

ـ أبو عثمان عمرو بن بحر (الجاحظ)، الرّسـائل، تَحقيق عبد السلام هارون، مصر، مكتبة الخانجي، ط ١، ١٩٩٩.

ـ الأندلـسي (ابن حزم)، طوق الحمامـة في الألفة والألاّف، تَحقيق إحسان عباس، بيروت، المؤسّسة العَرَبيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

ـ التّوحيـديّ (أبـو حيّـان)، المقابسـات، تَحقيق حسـن السّندوبيّ، مصر، المطبعة الرّحمانيّة، ط ١، ١٩٢٩.

ـ الحَـلّاج (أبـو المغيث الحسـين بن منصـور البيضاويّ البغـداديّ)، كتـاب الطّواسـين، تَحقيق لوي ماسـينيون، باريس، بول قوتنر Librairie Paul Geutner، ١٩١٣.

ـ الحَلّاج، الديوان تَحقيق كامل مصطفى الشيبي، بغداد، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، ١٩٨٤.

ـ الخطيـب البغـدادي (أبو بكـر أحمد بن عـلي)، تاريخ بغداد أو مدينة السـلام، القاهرة مكتبة الخانجي، ومكتبة السعادة بغداد المكتبة العَرَبيّة، ١٩٣١.

ـ الدّيلمـيّ(أبـو الحسـن علي بـن محمّـد)، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تَحقيق ج. ك. فاديه، القاهرة، مطبعة المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشّرقيّة، ١٩٦٢.

ـ الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الرسل والملوك، تَحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠.

ـ مسكويه أبو علي أحمد بن محمد، تجارب الأمم، القاهرة، مطبعة شركة التمدّن الصناعية، ١٩١٤.

ـ النّيسـابوريّ (أبو القاسم الحسن بن محمّد بن حبيب)، عقلاء المجانين، تَحقيق عبد الأمير مهنّا، بيروت، دار الفكر اللّبنانيّ، ط ١، ١٩٩٠.

(٦٥) حمـادي صمـود، الغلاف الرابـع، في مجموعة من الباحثـين، المركز والهامش في الثقافة العربية، منشـورات كليـة الآداب والعلوم الإنسـانية صفاقس، سلسـلة الآداب ١١، ١٩٩٥.

(٦٦) سـامي المكارم، الحـلاج في مـا وراء المعنى والخط واللون، سبق ذكره، ص ١٨٥.

المراجع

الكتب

ـ ابن خلدون (عبد الرحمان)، مقدمة ابن خلدون، بيروت- لبنان، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، ٢٠١٥.

ـ أرنالديـز (روجيه)، الحَلّاج السـعي إلى المطلق، ترجمة مجموعـة البحث عـن المطلق بإدارة ج. هـ. رادكوسـكي، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١.

ـ إسـماعيل (محمود)، الحركات السرية في الإسـلام رؤية عصرية، دار القلم، ١٩٧٣.

ـ بن سـلامة (رجاء)، العشـق والكتابة قراءة في الموروث، ألمانيا، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٣.

ـ بورديـو (بيـير)، الرمز والسـلطة، ترجمة عبد السـلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

ـ حسن (ابراهيم حسن)، تاريخ الدولة الفاطمية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨١.

ـ حمـزة (محمـد)، التَّصَـوّف السـني بـين الاسـتقطاب والإقصـاء، في مجموعة من الباحثين، المركـز والهامش في الثقافة العَرَبيّة، منشـورات كلية الآداب والعلوم الإنسَانيّة صفاقس، سلسلة الآداب ١١، ١٩٩٥.

ـ صديقي(محمـد الناصر)،القرمطيـة في مرجعيتهـا الإسـماعيلية، تونس، مجمع الأطرش للكتاب المختص، ط ١، ٢٠١٦.

ـ صديقي (محمد الناصر)، تاريخ اليزيدية، سـورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠١٥.

ـ صمـود (حمـادي)، الغـلاف الرابـع، في مجموعـة من الباحثـين، المركز والهامش في الثقافة العَرَبيّة، منشـورات كليّـة الآدابِ والعلومِ الإنسَـانيّة صفاقس، سلسـلة الآداب ١١، ١٩٩٥.

ـ علبـي (أحمـد)، ثـورة العبيد في الإسـلام، بـيروت، دار الآداب، ط ١، ١٩٨٥.

ـ عمايرية (حفناوي)، الطريقة المدانية الأصول والطقوس والدلالات الاجتماعية، في مجموعـة من الباحثين، المغيبون في تاريخ تونـس الاجتماعي، تونس، بيـت الحكمة، ط ١، ١٩٩٩.

ـ الغذامـيّ (عبداللـه)، النقـدُ الثَّقـافيّ قراءة في الأنسـاق الثَّقافيّـة العَرَبيّة، المركز الثَّقـافيّ العَرَبيّ، الدار البيضاء - بيروت، ط ٣، ٢٠٠٥.

ـ القادري(ابراهيم)، المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامِيّ، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

ـ قاسم (محمود)، الحَلّاجُ والقرامطةُ وماسينيون، حوليّات كليّة دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد ٣، ١٩٧٠-١٩٧١.

ـ لوي (ماسـينيون)، أخبار الحَـلّاج، باريس، Librairie philosophique J. Vrin، ١٩٥٧.

ـ لويس(برنـارد)، الحشاشـون فرقـة ثوريـة في تاريـخ الإسـلام، تعريـب محمد العزب مـوسى، القاهـرة، مكتبة مدبولي، ط ٢، ٢٠٠٦.

ـ المـكارم (سـامي)، الحَـلّاج في مـا وراء المَعنَـى والخط واللون، لندن، دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩.

المراجع بالفرنسية

_ ayouch (Soraya), la passion de husayn mansur al-Hallaj,Topique, 2010, n° 113.

_ Freud (Sigmund), Introduction å la psychanalyse, Paris, Payot, 1972.

_ Gaston (Bachelard), Psychanalyse du feu, Paris, Gallimard, 1938.

_ Lacan (Jacques), le Séminaire, livre IV :la Relation d'objet , 1956-57,Paris, Seuil, 1994.

_ Lacroix (Jean), Le Mysticism d'Al-Hallaj, Se Comprendre, N° JAU/37, 16 février 1965.

_ Massignon (Louis), la Passion de Hallaj: martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse, nouv. Ed, Paris, Gallimard, 1975.

_ Platon, Le Banquet ou de l'Amour, traduit, Mario Meunier, Paris Albin Michel, 1947.