الجامعة الاميركية في بيروت

# نماذج من تجليات الحلاج في الأدب الحديث

إعداد
دانا شريف شمس الدين

رسالة
مقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة أستاذ في الآداب
(الماجستير)
الى دائرة اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى
في كلية الآداب والعلوم
في الجامعة الأميركية في بيروت

بيروت، لبنـان
حزيران ٢٠٢٠

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

# HALLAJIAN AFTERLIVES IN MODERN LITERATURE

by
DANA CHARIF CHAMSEDDINE

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the Faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
June 2020

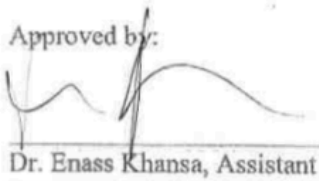
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

# HALLAJIAN AFTERLIVES IN MODERN LITERATURE

by

DANA CHARIF CHAMSEDDINE

Approved by:

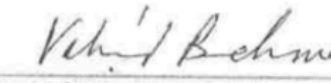


[Signature]

Dr. Enass Khansa, Assistant Professor — Advisor
Department of Arabic and Near Eastern Languages
American University of Beirut

[Signature]

Dr. Bilal Orfali, Professor & Chair — Member of Committee
Department of Arabic and Near Eastern Languages
American University of Beirut



[Signature]

Dr. Vahid Behmardi, Associate Professor & Chair — Member of Committee
Department of Humanities
Lebanese American University

Date of thesis/dissertation defense: June 9, 2020

# AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

## THESIS, DISSERTATION, PROJECT RELEASE FORM

Student Name: CHAMSEDDINE_____DANA_____CHARIF

Last First Middle

● Master's Thesis ○ Master's Project ○ Doctoral Dissertation

☐ I authorize the American University of Beirut to: (a) reproduce hard or electronic copies of my thesis, dissertation, or project; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

☒ I authorize the American University of Beirut, to: (a) reproduce hard or electronic copies of it; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes
after:

**One — year from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.**
**Two — years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.**
**Three x years from the date of submission of my thesis, dissertation, or project.**

July 10th, 2020

Signature Date

# شكر

ربما يمكن أن نقول أن كل عمل يبدأ حيث ينتهي... ولئن أستطيع الآن أن أعتبر أنني قد شارفت على النهاية، لابد من كلمة شكر تُخط قبل البدء بالرحلة.

وأول الشكر وبالغه أتوجه به إلى د. إيناس الخنسا التي لولاها لما أبصر هذا العمل النور، إذ أنها أخذت على عاتقها أن تتبنى الإشراف على رسالتي هذه، بعد أن كنت قد تغيبت عن الجامعة لبضع سنوات لظروف قاهرة شتى. وليس ذلك فحسب، فقد كانت على طول مشوار هذه الرسالة خير عون ومرشد، ليس فقط من الناحية الأكاديمية والمعرفية، بل أيضا من الناحية الإنسانية حيث كان تشجيعها الدائم وطريقتها البناءة أبدا في تقديم الملاحظات التصويبية مثلا يقتدى به. فلها مني جزيل الشكر والامتنان.

والشكر الثاني لأستاذيّ القارئين د. بلال الأرفه لي ود. وحيد بهمردي اللذين لم يبخلا وقتا وجهدا في إعطائي الملاحظات القيمة والنقد البناء وإرشادي إلى ما يمكن أن يحسّن من هذه الرسالة، ويجعل منها عملا متماسكا مترابطا. فلهم مني بالغ الشكر.

والشكر الثالث أتوجه به الى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل بشكل مباشر أو غير مباشر، وأخص بذلك أمي وأبي وعائلتي، وراهبات دير القلبين الأقدسين - عيناب حيث أقطن، وأصدقائي، وكل مَن، مِن قريب أو بعيد، شجعني على القيام بهذا العمل ومد لي يد العون وذكرني في صلاته ودعواته. فلهم مني جميعا بالغ الشكر والتقدير. ولست أدعي أن يكون هذا العمل قد أنجز غايته، فكل عمل هو مشروع لا ينتهي نحو حقيقة نتلمسها أبدا إلا أننا كلما اقتربنا منها كلما ازداد ابتعادها، أو بالأحرى زاد إدراكنا لهذا الابتعاد، فأيقنا أن رحلة المعرفة لا حدود لها، وأن على هذا الطريق يصادف المرء كل يوم ما من شأنه أن يزود من معارفه ويصقل من مداركه ويغير من اعتقاداته. فلهذا أرجو الله دوما ألا يمنع عني عين البصيرة النافذة وفكرا أبدا في طور السؤال. وأسأله أن أكون قد وُفقت إلى إرساء لبنة على هذا الطريق الذي لا يبدأ ولا ينتهي.

# مستخلص الرسالة

دانا شريف شمس الدين لماجيستير في الآداب
الاختصاص: اللغة العربية وآدابها

العنوان: نماذج من تجليات الحلاج في الأدب الحديث

يتناول هذا البحث كيفيات تلقي الحلاج في العصر الحديث، مقارنا مع بعض المقاربات المعتمدة في تلقي أعمال أو شخصيات من الأدب العربي وصلت إلى العالمية.

ويعرض البحث، في دراسته لتلقي الحلاج، ثلاثة عشر تجليا \ تمظهرا له في أعمال حديثة تناولته (الحلاج، الحلاج الضدي، الحلاج المتعدد، الحلاج الشهيد، الحلاج السياسي، الحلاج الصوفي، الحلاج الغيريّ، الحلاج العالمي، الحلاج السريالي، الحلاج الأسطوري، الحلاج العاشق، الحلاج المسيحاني، الحلاج الهندي)، محللا السياقات المختلفة التي أنتجت هذه التجليات في العصر الحديث، أكانت سياسية، استشراقية، اجتماعية، أو دينية.

ثم يرصد البحث كيف تطورت هذه التجليات \ التمظهرات عبر الزمن لتحتل مكانة أدبية عالمية قد لا تتوافق مع الحلاج التاريخي، متقفّيا دور النص ودور الشخصية في صنع هذه العالمية، ومقارنا بين الدورين في كل من التجليات.

وأخيرا، يقدم البحث، على ضوء ما سبق، دراسة مطولة لثلاث مسرحيات تناولت الحلاج في العصر الحديث.

# AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Dana Charif Chamseddine for Master of Arts
Major: Arabic Language and Literature

Title: Hallajian afterlives in Modern literature

This paper examines the modalities of Hallaj's reception in the modern era, in comparison with some of the approaches adopted in the reception of Arabic literary works and characters, which have become universal.

In the study of Hallaj's reception, the paper presents thirteen manifestations / afterlives of him depicted in modern works that involve him (Al-Hallaj, Anti-Hallaj, Doppel-Hallaj, Macto-Hallaj, Politi-Hallaj, Mysti-Hallaj, Alter-Hallaj, Cosmo-Hallaj, Sur-Hallaj, Super-Hallaj, Amo-Hallaj, Christo-Hallaj, Indo-Hallaj), and analyzes the different contexts that produced these manifestations in the modern era, whether political, orientalist, social, or religious.

Then, the paper examines how these manifestations / afterlives have evolved over time to occupy a literary global position that may not be compatible with the historical Hallaj, and monitors the roles of Hallajian text and persona/character in developing this universal position, and compares these two roles (text vs persona) for each manifestation.

Finally, it provides, in the light of the foregoing, a detailed study of three plays involving Hallaj in the modern era.

# المحتويات


شكر ..... V

مستخلص الرسالة ..... VI

الفصول

مقدمة ..... 1

الباب الأول. تأطير مقاربة تلقي الحلاج بالمقارنة مع مقاربات أخرى للتلقي ..... 8

١-١. المقاربة الأولى: التركيز على جانب من النص الوسيط واقتفاء تغيّراته كالتهميش أو الحذف ..... 13

١-٢. المقاربة الثانية: المقارنة بأعمال حديثة وتحديد أوجه الإختلاف ..... 14

١-٣. المقاربة الثالثة: دراسة الأسباب التي أعطت للنص الوسيط جاذبيته المستمرة ..... 16

١-٤. المقاربة الرابعة: اقتفاء التجليات الحديثة للنص أو للشخصية ..... 16

١-٥. المقاربة الخامسة: استعمال نص وسيط خيالي لخلق حرية متخيلة تواجه الواقع ..... 17

١-٦. المقاربة السادسة: دراسة العوامل التاريخية التي أثّرت على تغير وتناقل النص ..... 18

١-٧. المقاربة السابعة: دراسة التلقي كعملية مستمرة وليس كحدث ..... 19

الباب الثاني. أعمال المستشرقين عن الحلاج ..... 20

٢-١. المستشرقون قبل ماسينيون ..... 20

٢-٢. دراسة ماسينيون الموسوعية: آلام الحلاج (في أربعة أجزاء) ..... 22

٢-٣. بحث ماسينيون في أصول المصطلحات الصوفية وتأصيل التصوف داخل الإسلام ..... 26

٢-٤. آنماري شيمل ANNEMARIE SCHIMMEL ..... 28

٢-٥. تور أندريه TOR ANDRAE ..... 30
٢-٦. ألكسندر كنيش ALEXANDER KNYSH ..... 31
٢-٧. نقد ماسينيون ..... 33

الباب الثالث. تمظهرات \ تجليات الحلاج في الأدب الحديث ..... 37
٣-١. الحلاج AL-HALLAJ ..... 37
٣-٢. الحلاج الضديّ ANTI-HALLAJ ..... 40
٣-٣. الحلاج المتعدد DOPPEL-HALLAJ ..... 44
٣-٤. الحلاج الشهيد MACTO-HALLAJ ..... 45
٣-٥. الحلاج السياسي POLITI-HALLAJ ..... 51
٣-٦. الحلاج الصوفي MYSTI-HALLAJ ..... 56
٣-٧. الحلاج الغيريّ ALTER-HALLAJ ..... 63
٣-٨. الحلاج العالمي COSMO-HALLAJ ..... 68
٣-٩. الحلاج السريالي SUR-HALLAJ ..... 71
٣-١٠. الحلاج الأسطوري SUPER-HALLAJ ..... 74
٣-١١. الحلاج العاشق AMO-HALLAJ ..... 77
٣-١٢. الحلاج المسيحاني CHRISTO-HALLAJ ..... 80
٣-١٣. الحلاج الهندي INDO-HALLAJ ..... 85

الباب الرابع. توظيف الشخصية الحلاجية في ثلاث مسرحيات تناولته ..... 91
٤-١. توظيف الحلاج في مسرحية *مأساة الحلاج* لصلاح عبد الصبور ..... 93
*٤-١-١. نبذة عن المسرحية ..... 93*
*٤-١-٢. تمظهرات | تجليات الحلاج في المسرحية ..... 98*

٤-٢. توظيف الحلاج في مسرحية *الحلاج* لعدنان مردم بك ..... 102

*٤-٢-١. نبذة عن المسرحية ..... 102*
*٤-٢-٢. تمظهرات | تجليات الحلاج في المسرحية ..... 104*

٤-٣. توظيف *الحلاج في* مسرحية موت *الحلاج* لهربرت مايسون ..... 105

*٤-٣-١. نبذة عن المسرحية ..... 105*
*٤-٣-٢. تمظهرات | تجليات الحلاج في المسرحية ..... 111*

الخاتمة ..... 113

الملاحق

ملحق ١. نبذة عن حياة الحلاج ..... 121

ملحق ٢. نبذة عن عصر الحلاج ..... 126

ملحق ٣. كتب الحلاج التي وصلتنا: تحقيقها ونشرها ..... 128

ديوان الحلاج: جمع وتحقيق ماسينيون ..... 128

شرح ديوان الحلاج للشيبي ..... 129

ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين وذكر مقتل الحلاج لابن زنجي ..... 129

نسخ أخرى للديوان ..... 130

أعمال أخرى للحلاج ..... 131

ملحق ٤. نبذة معرّفة عن بعض الشخصيات التي ذُكرت في البحث ..... 132

ببليوغرافيا ..... 145

المراجع العربية ..... 145

المراجع الإنجليزية ..... 148

المراجع الفرنسية ..... 152
المراجع الإلمانية ..... 153
المراجع التركية ..... 153

# الإهداء

إلى أمي، ثم أمي، ثم أمي...

إلى أبي...

إلى معلمي شري شري رافي شانكر...

إلى أخي وأخواتي وعمتَيّ...

إلى ألفرد لاموت...

إلى كمال وفراس، رنا وتانيا، توفيق وجورج...

وإلى الحلاج... ملهما وصديقا!

# مقدمة

كيف أمكن لقضية الحلاج أن تبقى حية حتى يومنا هذا في الثقافة الشعبية وفي الآداب، وكيف لم تدفن بعد في غياهب النسيان، كالعديد من المذاهب والطرق والبدع والشخصيات الأخرى؟ يقول ماسينيون إنها لظاهرة تاريخية فريدة للغاية وغير متوقعة، فقد حافظت شخصية الحلاج على سموها الأخلاقي حد الكمال، بالرغم من تحالف السلطات السياسية والقيادات الدينية لتشويهها، وتجلت كمصدر للإلهام والشعر ونموذج للحب، في الدوائر الأدبية وفي الخيال والأساطير الشعبية على حد سواء. فهل كان النص أم الشخصية هو الذي طار بالحلاج عبر التاريخ والأمكنة؟ وكيف أمكن للنص الحلاجي أن يتمدد أفقيا وعاموديا (أي جغرافيا وتاريخيا) عبر هذه الآفاق الرحبة؟ هل كان النص هو الذي حمله؟ أم شخصيته أو ظاهرته؟ أم جمهور المتلقين؟ وما أقصد هنا بالمتلقين ليس فقط هؤلاء الذين حضروا مصرعه الرهيب وتناقلوا أخباره جيلا بعد جيل فعلقت في الثقافة الشعبية والخيال الجماعي، بل توظيف المتلقين لشخصيته بما يتوافق مع أغراض عصرهم وتحميلها لسياقات معاصرة تخدم أجنداتهم السياسية والدينية والأيديولوجية؛ ففي حين آمن ماسينيون، الذي كرس خمسين سنة من حياته لدراسة الظاهرة الحلاجية، أن شهادة الحلاج جسدت إراداته بأن يقدم نفسه أضحية في سبيل خلاص الأمة الإسلامية وأن هذه الشهادة هي التي رسمت عالميته، تبحث هذه الرسالة – وإن كانت لا تنفي دور الشهادة البارز في الانتشار الأفقي والعمودي (الجغرافي والتاريخي) الذي حظيت به شخصية الحلاج – عن مظاهر أخرى كرست هذه العالمية.

أهي الكلمة أم الشخصية أم المتلقين؟ وهذه التعابير تختلف في هذا السياق. فالكلمة قصدتُ بها هنا النص دون مؤلفه، اللغة، هذه الشبكات المتعالقة التي يؤكد نقّاد البنيوية وما شابهها على قوّتها وقدرتها على ابتداع النص

كما تقتضي آلية اللغة ومسارات دوالها.[1] أما الشخصية أو القصة، فهي الشهادة، حيث تقبل الحلاج مصيره بكل فرح، بل كان أيضا يتوق إليه. فهل اللغة هي التي تكلمت وحملت الحلاج إلينا عبر نصوصه، أم هي شهادته؟ وهو الذي يقرّ كباقي الصوفية، بعجز اللغة عن التعبير، ويحاول تطويعها بدلا من الانصياع لها، حتى قيل فيه أنه "أسّس لقراءة جمالية جديدة في دلالة الحرف العربي.. وتمكن من تفكيك كيانها اللغوي إلى رموز ومسارات ودلائل منحتها أبعادا فلسفية وإبداعية وروحية ما زالت سارية حتى اليوم."[2] أم هو الاحتمال الثالث، جمهور المتلقين، بدءا ممن حضر الشهادة وتناقل الأخبار جيلا بعد جيل، إلى من قرأ كلماته فتلقى قصته، مستحضرا في وعيه السيرورة التاريخية للنص، أي كل ما هو سابق له، وما هو خارج عنه من قيم ثقافية وأعراف اجتماعية وأسرار صوفية، كذلك إلى من وظّف شخصيته لخدمة أغراض سياسية أو فكرية أملتها مقتضيات العصر.

لقد كان نص الحلاج مكتوبا scriptable بالمفهوم البارتي للكلمة. فهل كان ذلك لكون هذا النص يقبل طائعا كل التأويلات وينفتح لكل قارئ حسب فضائه المعرفي وربما العرفاني كما يقول المتصوفة؟ أم لأن الحلاج بذاته أصرّ على إبعاد نفسه، وعلى قراءاتنا التأويلية لنص أراده مفتوحا، مكتوبا؟ فقد كان ينصح تلامذته إذ يسمعونه ولا يفقهون قوله أن يأخذوا النص كما يفهموه: "خذ من كلامي ما يبلغ إليه علمك، وما أنكره علمك، فاضرب بوجهي ولا تتعلق به."[3] أيا كانت الإجابة، فإن النص الحلاجي قد لعب دورا مهما في عالمية الحلاج، إذ أن غناه بالرموز والدوال سمح له أن يُقتبس في أنواع أدبية مختلفة، ويؤثر فيها آثارا متباينة حد التناقض أحيانا؛ كما جعله هذا الترميز نصا مفتوحا لقراءات وكتابات مختلفة تمام الاختلاف. غير أن النص لم يكن العامل الوحيد الذي ساهم في عالمية الحلاج، فقد رفده في ذلك قصته التي تتوجت بالشهادة. سوف يناقش هذا البحث هذين المنحيين، متقفّيا

---

[1] الرويلي والبازعي، *دليل الناقد الأدبي*، ٢٤٢.
[2] السعيدي، *كتاب الحلاّج: ركعتان في العشق وضوؤهما الدم*، ١٤.
[3] م. ن.، ١٥٢.

دور النص ودور الشخصية في صنع عالمية الحلاج، ومعرّجا على دور المتلقين في تطويع هذه الشخصية؛ كذلك سوف يتناول تمظهرات مختلفة لتلقي الحلاج في العصر الحديث، حيث يميز بين ثلاثة عشر تجليا ظهرت فيها شخصية الحلاج في النصوص الحديثة التي تناولته، هي على التوالي: الحلاج، الحلاج الضدي، الحلاج المتعدد، الحلاج الشهيد، الحلاج السياسي، الحلاج الصوفي، الحلاج الغيريّ، الحلاج العالمي، الحلاج السريالي، الحلاج الأسطوري، الحلاج العاشق، الحلاج المسيحاني، الحلاج الهندي. ثم يقدم البحث، على ضوء ما سبق، دراسة مطولة لثلاث مسرحيات تناولت الحلاج، متتبعا تجلياته الآنفة الذكر فيها. وقد اخترتُ هذه المسرحيات دون غيرها لأنها تشتمل على التجليات الأكثر شيوعا للشخصية الحلاجية، وهي الحلاج الشهيد، والحلاج السياسي، والحلاج الصوفي، والحلاج الغيريّ.

من أجل تحقيق هذه الغاية، تناولتُ أربعة نصوص أو شخصيات عالمية من الأدب العربي (ألف ليلة وليلة، كليلة ودمنة، حيّ بن يقظان، الخضر) واقتفيت مسارات تلقياتها على مر العصور عند حضارات مختلفة، واستخلصت المقاربات الحديثة المعتمدة في تلقي هذه الأعمال، وذلك من أجل تأطير تناول هذا البحث لتلقي الحلاج في العصر الحديث من خلال مقارنة المقاربة المعتمدة فيه بالمقاربات الحديثة المعتمدة في دراسات تلقي الأعمال والشخصيات الآنفة الذكر (الباب الأول). ثم أخذتُ بالبحث عن مسار تناول الحلاج في العصر الحديث، واستجلاء آثار نصه المرمّز في الكتابات المعاصرة، وتتبع تناقل قصته عند الشعوب العربية والشرقية، والإضاءة على مناحي تلقيه عند المستشرقين أولا (الباب الثاني)، ثم عند متلقين مختلفي الانتماء والثقافة والدين حيث اقتفيتُ ثلاثة عشر تمظهرا أو تجليا لهذا التلقي (الباب الثالث). وبعد ذلك عمدتُ إلى دراسة توظيف الشخصية الحلاجية في مسرحيات ثلاث (الباب الرابع).

وقد تم استثمار المناهج النقدية الحديثة التي تخص التلقي حيث دعت الحاجة إلى ذلك؛ فالخطاب الصوفي يطرح إشكاليات عديدة من حيث دراسة تلقيه، أهمها عنصر الغموض حيث يعجز المتلقي العادي عن فك رموزه،

وتجاوز الخطاب لأفق الانتظار المألوف عند المتلقين، إلا أن هذه الإشكاليات تؤدي دورا فعالا في فعل القراءة أو التلقي: فتجاوز النص لأفق الانتظار يخلق خيبة في البدء عند المتلقي، إلا أنه بسبب هذه الخيبة، يشرع في محاولة استيعاب أعمق للنص تحرره من فرضياته التي ربما كانت خاطئة؛ أما الغموض، فهو يُكثر من مواقع اللاتحديد في النص، مما يزيد في قابلية تأويله واختلاف تلقياته. وقد شكّل النص الحلاجي – منذ مقتل الحلاج إلى يومنا هذا – مثالا غنيا للتأويلات المختلفة التي لم تتباين بين متلقين مختلفي الآراء والميول فحسب، بل بلغ من اختلافها أن كانت لمتلق واحد في بعض الأحيان آراء متناقضة حول الحلاج.

وقبل عرض محتويات أبواب الرسالة، لا بد من إيراد ملاحظة تخص المنهج، وذلك من أجل تحديد نطاق هذا البحث. فهذه الرسالة لا تدّعي رسم صورة عن الحلاج تقرب إلى الحقيقة، لأن ذلك يدخل في بحث تاريخي يقتضي العودة إلى المصادر القديمة والتنقيب عن كل ما قيل عنه فيها، وتحديد الاختلافات فيما بينها وتحليلها، من أجل إعادة تشكيل reconstruct شخصية الحلاج التاريخية. إنما يلتزم هذا البحث بدراسة تجليات الحلاج خارج زمانه وتحليل السياقات (السياسية، الاجتماعية، الدينية، إلخ.) التي أنتجت هذه التجليات في عصرنا الحديث. وعليه، فإن التمظهرات المختلفة للشخصية الحلاجية التي رصدها هذا البحث لا تدّعي بأي شكل أن تعوّض عن الأصل (عن الحلاج التاريخي)، بل تبتغي أن تتكشف عن المؤثرات التي أنتجتها والتي حكمت علاقتها بالأصل، حيث تسَيَّست هذه العلاقة في معظم التجليات بحكم المقتضيات المحيطة والخطاب السائد. كذلك يمكن أن نرصد كيف تطورت هذه التمظهرات عبر الزمن لتحتل مكانة أدبية قد لا تتوافق مع الحلاج التاريخي. لهذا فإن العودة الى المصادر القديمة والنصوص الأولية التي تناولت الحلاج، سوف يكون بما يخدم تجلياته أو تمظهراته في العصر الحديث، ليس إلا. وينطبق هذا الأمر أيضا على تناول نصوص من الآداب الفارسية والكردية والتركية والسندية والهندية، فإن انتقاء هذه النصوص كان لاستجلاء شخصيات الحلاج المتعددة وبلورة تجلياته المختلفة، وذلك من خلال ما أتيح لي الوصول إليه من أعمال في هذه اللغات بسبب حاجز اللغة. لذلك لستُ أدعي الإحاطة بما كتب عن

الحلاج في هذه الآداب، وربما اعتمدت خلال البحث – دونما قصد – على نصوص أو مراجع في هذه اللغات أقل أهمية من أخرى لم يتسنّ لي الوصول إليها.

فيما يلي عرض موجز لمحتويات كل من الأبواب:

<الباب الأول. تأطير مقاربة تلقي الحلاج بالمقارنة مع مقاربات أخرى للتلقي>

يقارن هذا الفصل بين بعض المقاربات الحديثة لدراسة التلقي وبين المقاربة المعتمدة في دراستنا لمظاهر تلقي الحلاج، موضحا نقاط التشابه والاختلاف بين المقاربات. ويتناول لهذا الغرض المقارني أعمالا أدبية أو شخصيات من العصر الوسيط وصلت إلى العالمية، متتبعا تمظهرات انتشارها وانتقالها بين مختلف العصور والحضارات، وذلك بهدف الإفادة من هذه المقاربات في دراستنا لتجليات الحلاج في الأدب العربي المعاصر وأيضا بغية تأطير هذه الدراسة.

<الباب الثاني. أعمال المستشرقين عن الحلاج>

يتناول هذا الباب أعمال المستشرقين الذين كتبوا عن الحلاج، لا سيما ماسينيون الذي كرّس للحلاج أكثر من خمسين سنة من عمره، كذلك يتناول تأثير دراسات ماسينيون على غيره من المستشرقين والباحثين وعلى تلقي النص الحلاجي عامة. وينقسم هذا الباب إلى سبعة فصول، يعرض أولها المستشرقين الذين أتوا قبل ماسينيون، ثم يعرض الثاني لدراسة ماسينيون الموسوعية *آلام الحلاج*، والثالث إلى بحثه "مقال في أصول المعجم التقني للتصوف الإسلامي (المصطلحات الصوفية)"، والرابع والخامس والسادس لآراء مستشرقين بارزين في الحلاج هم على التوالي شيمل وأندريه وكنيش، بينما يعرض الفصل السابع والأخير لوجهات النظر التي انتقدت ماسينيون.

<الباب الثالث. تمظهرات \ تجليات الحلاج في الأدب الحديث>

يعرض هذا الباب لثلاثة عشر تمظهرا تجلت شخصية الحلاج عبرها في الأعمال التي تناولته في القرنين الأخيرين، وهي: الحلاج Al-Hallaj، والحلاج الضدي Anti-Hallaj، والحلاج المتعدد Doppel-Hallaj، الحلاج

الشهيد Macto-Hallaj، الحلاج السياسي Politi-Hallaj، الحلاج الصوفي Mysti-Hallaj، الحلاج الغيريّ Alter-Hallaj، الحلاج العالمي Cosmo-Hallaj، الحلاج السريالي Sur-Hallaj، الحلاج الأسطوري Super-Hallaj، الحلاج العاشق Amo-Hallaj، الحلاج المسيحاني Christo-Hallaj، الحلاج الهندي Indo-Hallaj.

<الباب الرابع. توظيف الشخصية الحلاجية في مسرحيات ثلاث>

يسترسل هذا الباب في دراسة لثلاث مسرحيات كتبت في العصر الحديث، واتخذت الحلاج بطلا لها. ولقد اخترتُ هذا النوع الأدبي (الرواية أو المسرحية) تحديدا لأنه يتناول سيرة الحلاج، مما يعزز إسهامه في دراسة تلقي الشخصية. كذلك يعرض هذا الباب تمظهرات\تجليات الحلاج في هذه المسرحيات، والمناحي التي استُخدم فيها قناعا وظفه الكاتب لطرح أفكاره. وأقصد بالقناع هنا وسيلة يختبئ خلفها الكاتب\الشاعر ليضفي على خطابه صفة محايدة وينأى بذاته عن طرق الموضوع بشكل مباشر، فيعبر عن آرائه وأهدافه من خلال شخصية تراثية ينتقيها لتماهيه معها أو مع بعض مواقفها، فيخيل إلى القارئ أنه يستمع إلى صوت الشخصية، في حين يكون الصوت هو للكاتب أو للشاعر نفسه.

<الملاحق ١-٣. نبذة عن حياة الحلاج وعصره وكتبه>

يعرض الملحق الأول نبذة عن حياة الحلاج، والثاني نبذة عن عصره، بينما يعرض الثالث كتبه التي وصلت إلينا وتحقيقاتها المختلفة.

<الملحق ٤. نبذة معرّفة عن بعض الشخصيات التي ذُكرت في البحث>

أخيرا، تكمن أهمية هذا البحث في استخلاصه للتجليات المختلفة للحلاج في الأدب الحديث، وتحليله للمؤثرات والسياقات التي أنتجت هذه التجليات، حيث تمّ توظيف شخصية الحلاج بما يتوافق مع أغراض العصر، وتحميلها لسياقات معاصرة شتى، أكانت سياسية، استشراقية، ثقافية، أو دينية؛ مما يسلط الضوء على أمرين اثنين:

الأول هو طواعية هذه الشخصية لأن تقتبس في مناح مختلفة، إذ أنها تتسم بالغموض والشمولية والثورة، ولذا كان لها دور أكبر من دور النص في انتشار التجليات الحلاجية كما بينتُ في هذا البحث؛ الأمر الثاني يتعلق بالتلقي بشكل عام، حيث تقدم هذه الدراسة لتلقي الحلاج نموذجا لتلقي نصوص أو شخصيات من العصر الوسيط تم تكييفها وتحويلها لتتوافق مع الخطاب السياسي أو الثقافي السائد في زمن معين ومع منظومة القوة التي أنتجته، مما يعزز من مساهمة هذا البحث – وأمثاله في العصر ما بعد الحداثي – بزيادة وعي القارئ للإسقاطات، المشوِّهة أحيانا، التي يمكن أن تُحمّل للتراث لخدمة مصالح وأجندات سياسية أو ثقافية.

# الباب الأول

## تأطير مقاربة تلقي الحلاج بالمقارنة مع مقاربات أخرى للتلقي

يعرض هذا الفصل لبعض المقاربات المعتمدة حديثا في دراسة تلقي أعمال أدبية أو شخصيات من العصر الوسيط لامست تخوم العالمية، وتتبع تمظهرات انتشارها وانتقالها بين مختلف العصور والحضارات، وذلك بهدف الإفادة من هذه المقاربات في تناولنا لمظاهر تلقي الحلاج في العصر الحديث. كذلك يقارن بين هذه المقاربات وبين المقاربة المعتمدة في هذا البحث لدراسة تجليات الحلاج في الأدب المعاصر، بغية الإسهام في تأطير[4] هذه الدراسة من خلال تسليط الضوء على نقاط التشابه والاختلاف بين المقاربات.

لكن قبل البدء بعرض هذه المقاربات، أود أن أورد ملاحظتين اثنتين: الأولى فيما يخص إشكالية التعامل مع التراث، وهي إشكالية تواجه المثقفين العرب والمستشرقين الغربيين الذين يدرسون العرب على السواء. فلقد كان شائعا حتى أواخر القرن العشرين اعتماد إسقاطات خطيرة على التراث، وقراءة التاريخ قراءة انتقائية تخدم المصالح السياسية والثقافية للقارئ (كما في نظرية الاستشراق)، إلا أنه مع بدء العصر ما بعد الحداثي، دخلت إشكالية التراث مرحلة جديدة، حيث صار هناك وعي بهذه الإسقاطات المشوِّهة أحيانا وبالأجندات التي تخدمها – سيما بعد إصدار إدوارد سعيد كتابه *الاستشراق* الذي أسس لمرحلة ما بعد الكولونيالية – وأقيمت أبحاث جديدة انتقدت، وأحيانا نقضت، الدراسات التي تنتمي إلى المرحلة السابقة، فعلى سبيل المثال، نقضت دراسات محمد عابد الجابري ما كان قد أثبته ماسينيون عن تجذر التصوف في الإسلام وتأصله به، رادّا أساساته من جديد إلى مؤثرات

[4] contextualizing.

ما قبل إسلامية، سيما هرمسية.[5] ولا أدعي في إطار هذا البحث، القدرة على مقابلة هذين الرأيين المتناقضين عن أصول التصوف، أو محاولة الانتصار لأحدهما على الآخر، بل أعرض هذا كمثل يصوّر كيف يمكن في بحث محدد كدراسة نشأة التصوف أن يقال فيه الأمر وضده، وأن يُحمَّل إسقاطات تصل إلى حد التناقض، وتختلف بين باحث وآخر تبعا لخطابه الأيديولوجي\الفكري أو السياسي. سوف أتطرق إلى محاولات للتوفيق بين هذه التناقضات فيما يلي.

أما الملاحظة الثانية فهي تخص التعامل مع المتناقضات، حيث ظهرت خلال اقتفائنا لتمظهرات الحلاج الحديثة – وهي المقاربة المعتمدة في هذا البحث – تجليات متناقضة لشخصيته؛ كذلك ذكرتُ في المقطع السابق كيف أمكن لباحثين ضليعين (ماسينيون والجابري) أن يقدما رأيين متناقضين فيما يخص أصول التصوف. يبدو التوفيق بين هذه المتناقضات أو بين متناقضات أخرى مماثلة مستحيلا من النظرة الأولى، إلا أن هذا التوفيق يصير ممكنا من منظورين اثنين: المنظور الحضاري الذي يتعامل مع أي حضارة (أكان أساسها دينيا أم إتنيا أم لغويا أم ...) من منظور التمظهرات المختلفة لها – التي تتأثر حتما بالسياقات السياسية والثقافية المحيطة – وليس من منظور عقائدي، إذ ذاك يصير مقبولا على سبيل المثال أن يترعرع الرأي وضده داخل هذه الحضارة، إذ أنها، وإن ابتُنيت على أساس عقائدي، يمكن لها أن تمتد تاريخيا وجغرافيا لتشتمل على آداب وفنون وممارسات قد لا تتناسب أو حتى تتنافى أحيانا مع العقيدة المؤسِّسة، لكنها تظل تنتمي إلى هذه الحضارة أو تحمل طابعها من الناحية الظاهراتية أو الثقافية؛ المنظور الاشتمالي أو التوفيقي، ونعطي مثلا على ذلك نظرية شهاب أحمد في كتابه *ما الإسلام؟* حيث يقول إن الإسلاميّ لا يُختصر بالوحي أو بالتنزيل بل يتخطاه إلى ما هو سابق له وما يحيطه. ويقسّم أحمد ما يمكن أن يُعرَّف بإسلامي إلى ثلاثة أقانيم: ما يسبق النص Pre-Text، النص Text، ما يحيط بالنص Con-

[5] الجابري، *بنية العقل العربي*، ٣٧٢.

Text. إلا أن أحمد لا يقصد بالسابق للنص ما يسبقه زمنيا، بل إن السابق للنص عنده هو عالم الغيب الحاضر الغائب أبدا في كل مكان وزمان، المتمثل بالحقيقة الأسمى والمتضمَّن في صلب عملية الوحي لأنه مصدره، وهو الحقيقة الكونية التي تقضي بوجود إله غير مرئي يمكن لحقيقته أن تُعرف إلى حد ما في العالم المرئي (عالم الشهادة). وهكذا تصبح حقيقة النص بالنسبة لأحمد هي فقط حقيقة منتَج الوحي (النص) المحدودة بالمكان والزمان،[6] بالمقارنة مع الحقيقة الأشمل المتضمَّنة في ما يسبق الوحي.[7] وهو أمر يتفق جميع المسلمين عليه، حسب قوله، حيث أن نص الوحي (القرآن) لا يشتمل على كل حقيقة ما يسبق النص (عالم الغيب اللامرئي)، حتى أن القرآن لا يدعي امتلاك كل ما هو متاح من هذه الحقيقة في العالم المرئي،[8] بيد أن الخلاف القائم بين المسلمين هو عما إذا كان يمكن الوصول إلى حقيقة ما يسبق الوحي من دون المرور بالنص. وتختلف الإجابات عن هذا السؤال بينهم، فمنهم من يعتبر أن التفاعل التأويلي مع النص[9] ضروري للوصول إلى هذه الحقيقة، ومنهم من يعتبره مرحلة تمهيدية للوصول إلى المرحلة الأعلى (مرحلة التفاعل التأويلي مع ما يسبق النص)، في حين يرى فريق ثالث أن التفاعل التأويلي مع ما يسبق النص جائز من دون النص.[10]

ويعرض أحمد لحال الفلاسفة والصوفية كمثال لفئتين تتفاعلان مباشرة مع ما يسبق النص. فبالنسبة إلى الفلاسفة، فإن العقل أو المنطق هو السابق للنص وهو ما يسري ما وراء النص وخلفه. وعليه، فإن معنى النص يتوقف كليا[11] على المعنى الأكبر والأشمل لما يسبق النص، أي على المنطق أو العقل. لهذا، فالمنطق بالنسبة إليهم

---

[6] "The Truth of the Text of the Revelation is only the Revelatory Product: as such, it is but an expression in the here-and-now of this world of the Truth of the Pre-Text of the Revelation."

[7] Ahmed, *What is Islam?*, 346-47.

[8] كما في الآية الكريمة: "وفي الأرض آيات للموقنين \ وفي أنفسكم أفلا تبصرون؟" (القرآن، الذاريات ٥١:٢٠).

[9] hermeneutical engagement.

[10] Ahmed, *What is Islam?*, 347.

[11] entirely contingent.

هو الوحي. وإذ ذاك، فإن التفاعل التأويلي لديهم لا يكون مع النص بالدرجة الأولى، بل مع ما يسبقه.[12] هكذا يمكن للفلاسفة من خلال المنطق أو العقل أن ينتجوا معرفة حقيقية من دون العودة إلى النص، إلا أن ذلك لا ينطبق على العامة إذ أن تفاعل هؤلاء مع النص ضروري لهم للوصول الى الحقيقة، وذلك لعدم تمرسهم بالمنطق.[13] أما الصوفية، فيعتبرون أن الوجود الإلهي الذي يسري في الكون هو ما يسبق النص. فالكون بالنسبة إليهم هو تمظهر أو تعبير عن الحقيقة الإلهية السابقة للنص، وإذ ذاك يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة من خلال المعرفة الوجودية للكون عبر تمدد وجودنا المادي المحدود ليضم الوجود الإلهي اللامحدود الذي يسبق النص. وعليه، يصبح الوجود بالنسبة إليهم هو الوحي، ويصير الكشف لديهم الطريقَ المتبع للوصول الى المعرفة. ويُقصد بالكشف هنا الإدراك الشخصي، المباشر، التجريبي\الذوقي، والوجودي لكل صوفي على حدة لحقيقة أو لمعنى العالم اللامرئي (عالم الغيب).[14]

ويستنتج أحمد بعد عرضه لما سبق أن اعتبار مصادر الوحي الأساسية مشتملة على النص Text وما يسبق النص Pre-Text يوسع فهمنا للتفاعل مع عملية الوحي، حيث يغدو التفاعل مع ما يسبق النص جزءا أيضا من عملية التفاعل مع الوحي، إذ أنه تفاعل مع مصدر آخر للحقيقة غير النص.[15] وهكذا – يتابع أحمد – يصير ممكنا اعتبار تفاعلات المسلمين المختلفة مع العالم اللامحدود لما يسبق النص متضمَّنة في الإسلام؛ إذ ذاك، يصير الإسلام بالنسبة إليه مشتملا على ممارسات وخطابات استكشافية – بدلا من أن يكون مقتصِرا على الخطابات والممارسات المحدَّدة والملزِمة – تنتج عن تفاعل المسلمين مع ما يسبق النص، وعن سبرهم لأغوار هذا العالم

---

[12] م.ن.، ٣٤٨.
[13] م.ن.، ٣٥٠.
[14] م.ن.، ٣٥٠-٥١.
[15] م.ن.، ٥٤٣.

اللامحدود في رحلة للتفتيش عن الحقيقة والمعنى، وذلك عبر وسائل خطابية وتطبيقية (عمَلية) شتى كالفن والأدب المتخيَّل والموسيقى.[16]

وينهي أحمد كتابه قائلا إن تصور الإسلام على أنه تفاعل تأويلي مع الأقانيم الثلاثة التي تكلم عنها في البداية (النص، ما يسبق النص، ما يحيط بالنص)، وعلى أنه عملية لاستجلاء المعنى من مصادر الوحي المختلفة يمكن أن تتمّ على صعيدي الذات الفردية و\أو الذات الجماعية، من شأنه أن يسلط الضوء على سمات مكوِّنة ومعرِّفة للإسلام كانت معمّاة ومحجوبة من قبل بسبب التصورات والتصنيفات الأخرى له.[17] كذلك، فإن هذا التصور الاشتمالي من شأنه أيضا أن يسمح للغموض المُجدي وللتناقض البنّاء ليس فقط بأن يترعرعا في الفضاء الإسلامي، بل أن يكونا ملازمَين ومتأصلَين في ظاهرة الوحي التي تتعدى المكان والزمان (أي تتعدى النص). وقد استعمل المسلمون وسائل خطابية (لغوية) واجتماعية مهمة للتعايش مع هذا التناقض وللحفاظ عليه، منها مفهوم العامة والخاصة ومفهوم الظاهر والباطن Exteriority and Interiority.[18]

ولئن استفضنا في عرض كتاب أحمد في هذا السياق، فلأن تعريفه الاشتمالي هذا الذي يتناول الإسلام كظاهرة إنسانية وتاريخية تتخطى الإسلام العقائدي يمكن أن يساعد على التوفيق بين متناقضات كثيرة، حيث يمكن على سبيل المثال أن يلتقي من خلال هذا التعريف رأي الجابري الذي يرد التصوف إلى مصادر ما قبل إسلامية، مع رأي ماسينيون الذي يرده إلى أصول قرآنية، وذلك إذا ما حلّلنا رأي الجابري من المنظور الاشتمالي الذي تكلم عنه أحمد حيث يمكن أن ندرج المؤثرات ما قبل الإسلامية على التصوف (كالهرمسية مثلا) في إطار التفاعل التأويلي لهؤلاء الفلاسفة مع ما يسبق النص، ثم انتقال هذا التفاعل إلى الحضارة الإسلامية وتطوره في أحضانها،

---

[16] م.ن.
[17] م.ن.
[18] م.ن.، ٥٤٤.

حيث تقول أبكار السقاف في هذا السياق إن التصوف، وإن لم تكن كل عناصره ومصادره إسلامية في الصميم، فإن نشأته كانت في أحضان الحضارة الإسلامية، وحياته بدأت "من أنفاس الإسلام."[19] إذ ذاك، يمكن أن نخلص إلى النتيجة التوفيقية التي تقضي بأن التصوف هو ذو نشأة إسلامية من المنظورين الآنفي الذكر (أي المنظور الحضاري والمنظور الاشتمالي الذي قدّمه أحمد في كتابه)، مما يوفق بين رأي الجابري ورأي ماسينيون الذي يراه هكذا بالفعل.

بهذا أنهي ملاحظتي الثانية عن التعامل مع المتناقضات راجية أن تكون هذه الاستفاضة في تحليل مثال التناقض الذي تناولتُه هنا (تناقض الآراء حول نشأة التصوف) دليلا يوضح كيف يمكن أن نتعامل مع متناقضات أخرى مماثلة قد تواجهنا أثناء البحث. وقد أفدت مليّا من كتاب أحمد في هذا الصدد إذ أنه لا يبين كيف يمكن التوفيق بين المتناقضات فحسب، بل يتخطى ذلك إلى الدعوة للتعايش مع التناقض وقبوله واستكشاف ما يمكن لهذا القبول أن يتكشف عنه من نتائج ملهمة.

**١-١. المقاربة الأولى: التركيز على جانب من النص الوسيط واقتفاء تغيّراته كالتهميش أو الحذف**

أولى هذه المقاربات هي التركيز على جانب من جوانب النص الوسيط، وتتبع التغييرات التي طرأت عليه والتي يمكن أن تصل إلى الحذف الكلي لهذا الجانب أحيانا، من أجل تكييف النص – المصدر مع جمهور معين من المتلقين. ومن الأمثلة على ذلك، محو الجانب الإسلامي من شعر الرومي في ترجماته الغربية، كما أوضحت روزينا علي، فعادة ما يُشار إلى الرومي بأنه صوفي، قديس، أو رجل مستنير، لكن يُغفل أن يُذكر أنه مسلم. وتورد علي في مقالها بعض الأمثلة، فغوتش مثلا الذي أقرّ بأن الرومي ولد في عائلة متدينة، وكان مواظبا على الفرائض

---

[19] السقاف، *الحلاج أو صوت الضمير*، ٩٤.

الإسلامية طيلة حياته، يجهر بأن الرومي دعا لدين يتخطى المؤسسات الدينية هو 'دين الحب'، مما يحدو بِعلي أن تفترض أن يكون هناك رغبة ضمنية لدى غوتش في أن يكون الرومي قد تخطى واقعه وخلفيته. كذلك أوردت علي مثلا آخر حيث ترجم آربري بيتا من قصيدة 'هكذا' مفاده: "إذا سألك أحدهم عن الحوريات، فأشر إلى وجهك وقل هكذا". وقد ترجمه آربري على النحو الآتي: "إذا سألك أحدهم كيف يكون إشباعك المثالي لكل رغباتك الجنسية، فارفع وجهك وقل هكذا." وتقول علي إن المترجم قد تعمد إزالة كلمة الحوريات كي لا يكون هناك إشارة إلى ثيمة إسلامية في ترجمته.[20]

وإن كان يؤخذ على علي في مقالها أنها لم تفصل بين مَن تعمّد إزالة الطابع الإسلامي في ترجمته، وبين مَن صرّح مسبقا أنه لا يترجم الشعر بل يكتب شيئا يخصه من وحي هذا الشعر، كما ذكرت في نقلها لما استوحاه ديباك شوبرا ودانييل لادينسكي من شعر الرومي؛ وأنها أخذت على البعض إظهارهم للصفة العالمية لدى الرومي التي تتخطى قيود الإنتماء الضيق وهي برأيي صفة محمودة، كتبشيره بدين الحب ودعوته لانتماء إنساني عالمي دون أن يبعده ذلك عن أصالته وجذوره، إلا أن مقالها يعطي مثلا واضحا عن تطبيق هذا المنهج أو المقاربة. ويمكن أن نفيد من هذه المقاربة في دراستنا لتلقي الحلاج في الفترة التي سبقت ماسينيون، إذ أن معظم المستشرقين الأوائل تجاهلوا النشأة الإسلامية للتصوف، وردوا أساساته إلى مؤثرات خارجية.

**١-٢. المقاربة الثانية: المقارنة بأعمال حديثة وتحديد أوجه الإختلاف**

أما المقاربة الثانية فهي مقارنة العمل الذي ينتمي إلى العصر الوسيط مع أحد الأعمال الحديثة والتركيز على تحديد أوجه الإختلاف، وليس التشابه، حيث يقول كينيث سنيوري في هذا السياق إن دراسة الفروق يمكن أن

[20] Ali, Rozina. "The Erasure of Islam from the Poetry of Rumi." *The New Yorker*, 5 January 2017. Newspaper Article.

تشير إلى وجود حذوفات لما ينتمي إلى مناطق تماس عبر-ثقافية. وقد اقترح سنيوري هذا المنهج في مقالة قارن فيها حي *بن يقظان* بنص مسرحي حديث عنوانه *الكلمة الثالثة La tercera palabra*. وعرض سنيوري لنقاط الاختلاف، أو بعبارة أدق، لما تمّ تجاهله أو إزالته من القصة حين اقتباسها – كذلك من كل الأعمال الأخرى المستوحاة من حيّ *بن يقظان* منذ ترجمة بوكوك عام ١٦٧١م – وهو الطابع الإسلامي للرواية. فمنهم من وصف النص بأنه قصة فلسفية، ومنهم من ركّز على الصراع مع الطبيعة، وآخرون شددوا على الناحية التربوية، لكن أحدا منهم لم يأخذ على محمل الجد الجوانب الروحية للنص، باستثناء تلميح سريع عند البعض إلى الصوفية. أي باختصار، قد تم انتزاع حيّ *بن يقظان* باستمرار من إطاره الإسلامي الصوفي وسياقه التاريخي الواضح، في كل الأعمال الأوروبية التي استوحت قصته، فمن بين المراحل الخمس التي مرّ بها حيّ، توقف المقتبسون عند المرحلة الأولى التي تمثل تغلب الإنسان بفكره على الطبيعة، ولم يتعدوها إلى المراحل اللاحقة التي تمثل الخشوع للطبيعة الإلهية، وتجاوز الطبيعة إلى البعد الروحاني للإنسان، وانتصار الطبيعة في الموت، مما يبعث التأمل لدى المُريد.[21]

ويقول سنيوري أن المشكلة لا تكمن في استعارة بعض جوانب النصوص وترك غيرها، فهذا شائع في الاقتباسات الأدبية، غير أن الحذف المتعمد للسياق الإسلامي في كل الاقتباسات هو سبب المشكلة، إذ أنه يهدف ضمنيا إلى تقليص التاريخ الأدبي المشترك بين الآداب العربية والأوروبية. وما كان يجدر بثقافة أوروبا وأمريكا الشمالية أن تفعله لحلّها هو ليس فقط أن تخلق جسر تواصل مع آخر يُعتبر اختلافه جذريا، وأن تقبله من باب التسامح، بل أن تتعامل معه وتسترجع تاريخه باعتباره جزءا عضويا لا يتجزأ من الذات. ويتساءل سنيوري عمّا إذا

[21] Seigneurie, "*Ḥayy ibn Yaqẓān* and *La tercera palabra*: Selective Appropriation as Self-Impoverishment?" (paper presented at the Latin America, al-Andalus and the Arab World Conference, The American University of Beirut, Beirut, 17 April 2018).

كان حذف الجانب الروحي من قصة *حيّ بن يقظان*، على مرّ تاريخ اقتباساتها الأوروبية، يشكل منذرا لإفقار أشمل للذات.[22]

**١-٣. المقاربة الثالثة: دراسة الأسباب التي أعطت للنص الوسيط جاذبيته المستمرة**

المقاربة الثالثة هي أن ندرس الأسباب التي أعطت للنص الوسيط المرتحل في الزمان والمكان جاذبيته المستمرة وجعلته قادرا على تقمص أدوار شتى في التاريخ والجغرافيا، وقد ذكرت غزول عدة أسباب لذلك في دراستها لعالمية وانتشار *ألف ليلة وليلة*، لعل أبرزها اثنان: الأول تناول النص للآخر وللطبقات المهمشة في المجتمع ولما هو مكبوت ومضطهد، والثاني إمكانية تطويع النص لأهداف جديدة – على عكس الكتابات التي يكون لها أهداف محددة – مما يُعطي المقتبِس فرصة إسقاط مشاكل الواقع المعاصر على النص، وتوظيفه فيما يخدم السياق السياسي، سيما فيما يخص الصراع بين السلطة والشعب والثورة على الشرائع الاجتماعية المتعسفة.[23] وقد استنرتُ من هذه المقاربة في دراستي لتلقي الحلاج إذ أن السبب الثاني المذكور أعلاه ينطبق على الحلاج أيضا، حيث كانت قابلية الشخصية الحلاجية لأن تُحمَّل سياقات معاصرة أحد أبرز الأسباب التي ساهمت في انتشارها وعالميتها.

**١-٤. المقاربة الرابعة: اقتفاء التجليات الحديثة للنص أو للشخصية**

المقاربة الرابعة هي أن نقتفي تمظهرات أو تجليات نص أو شخصية من العصر الوسيط في الأدب المعاصر. وقد استعمل شوكت تُراوة هذا المنهج في رصده للتجليات الحديثة لشخصية الخضر في مقاله

---

[22] م.ن.

[23] Ghazoul, *Nocturnal Poetics*, 150-152.

"Modern Afterlives of Al-Khidr"،[24] وإن كانت الشخصية المنتقاة دينية وأسطورية أكثر منها أدبية. ولقد استعملتُ هذا المنهج في رسالتي لاقتفاء ثلاث عشرة شخصية أو تجلٍ للحلاج في العصر الحديث، بفارق أن تُراوة قد درس روايات كاملة اقتبست شخصية الخضر ونسجت حولها، واستخرج من كل رواية شخصية معينة للخضر، بينما رصدتُ في رسالتي تمظهرات\تجليات معينة للحلاج واقتفيت آثارها في كل ما كتب عنه في العصر الحديث، كما يعرض الباب الثالث.

**١-٥. المقاربة الخامسة: استعمال نص وسيط خيالي لخلق حرية متخيلة تواجه الواقع**

المقاربة الخامسة هي أن نستعمل نص خيالي من العصر الوسيط كنص *ألف ليلة وليلة*، ونبتكر على منواله أسلوبا سرديا جديدا يمزج بين الواقع والخيال بغية خلق حرية متخيلة تواجه الواقع الاستعماري. وقد اقترح ماهر جرار هذا المنهج واستخدمه في دراسته لمقتبسات *ألف ليلة وليلة* في الرواية العربية الحديثة. وأضاف جرار أنه قد تم استخدام *ألف ليلة وليلة* في بعض الروايات الحديثة (الياس خوري، إميل حبيبي) كذريعة للسرد المضاد.[25] فقد طرح إدوارد سعيد نظرية السرد المضاد التي تشكل موقفا حيويا ضد قبضة الاستعمار، مركّزا على السرديات المقاوِمة في صراع الشعب الفلسطيني. وفي كلتا الروايتين، نرى أن الأجزاء التي تنتمي إلى الواقعية السحرية تنبع من الفراغ والغياب اللذين نتجا عن تمظهرات السلطة الاستعمارية. وهكذا، فقد خلقت هذه الواقعية السحرية التي تبناها الكتاب العرب المعاصرون، على حد تعبير جرّار، مساحة لذكريات النازحين والمستأصَلين، تخولهم من استعادة أصواتهم المفقودة، وأجزائهم المتناثرة المهملة التي دفعتها الأنظمة المعرفية الإمبريالية إلى الهامش.

[24] Toorawa, "The Modern Literary (After) lives of al-Khiḍr".
[25] counter-narrative.

وصارت هذه المساحة المكان الذي تنفخ فيه أرواح أسلافهم، وروح الطبيعة، لتخلق ممارسات شعائرية شعبية، واحتفالات، وأساطير، تختفي فيها الحدود بين الحقيقي والسحري، بين الواقع والحلم، وبين الماضي والحاضر.[26]

**١-٦. المقاربة السادسة: دراسة العوامل التاريخية التي أثّرت على تغير وتناقل النص**

المقاربة السادسة هي أن ندرس العوامل التاريخية التي حدت بنص من العصر الوسيط أن يتغير، مضمونا وأسلوبا، إلى صيغة مختلفة تعزز تناقله. ونذكر هنا مقاربة غروندلر التي درست العوامل التي ساهمت في تغيير ميزات مخطوطة *كليلة ودمنة* الأصلية، كبعض مضمونها وغرضها ومغزاها، من أجل أن تتناسب مع جمهور متلقيها فتحقق انتشارا أوسع. وأثبتت غروندلر أن النوع الأدبي للكتاب قد تغير أيضا حيث صار بحالته الحاضرة – أي بعد تضافر محررين ونساخ كثر على مر الزمن لتغييره والإضافة إليه وإعادة كتابته – مصنّفا يحوي مختارات حول الذكاء العَمَلي والسلوك الأخلاقي، لكنه ليس مصنّفا جامدا لا يقبل التغيير، بل إنه مصنّف حي، تحرك مع الوقت، وسمح لكل ناسخ أن يكيّفه باستمرار مع الضرورات الأخلاقية والعمَلية التي كانت تواجه قرّاء نسخته، مما زاد في انتشاره وشيوعه.[27] وقد اعتمد ماسينيون هذه المقاربة في دراسته للعوامل التاريخية التي أسهمت في تشكل شخصية الحلاج الضدي وفي تكييفها باستمرار مع الضرورات والأجندات السياسية، كما يبين الفصل الذي تناول هذه الشخصية\هذا التمظهر في الباب الثالث. لكن هناك فرق بين المقاربتين هو أن غروندلر تناولت التغييرات التي طرأت على النص، في حين تناول ماسينيون التغييرات التي طرأت على الشخصية أو بعبارة أدق الإسقاطات التي

[26] Jarrar, "The Arabian Nights and the Contemporary Arabic Novel", 310.
[27] "Indian Wisdom in Kalīla wa-Dimna Beatrice Gruendler," YouTube video, 1:44. "borfali," May 18, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=a9fh35iOz7Q.

أُلبِست لها.

**١-٧. المقاربة السابعة: دراسة التلقي كعملية مستمرة وليس كحدث**

اقترح جرّار في مقالة عن أثر *ألف ليلة وليلة* في الرواية العربية الحديثة أن يدرس التلقي كعملية مستمرة وليس كحدث،[28] ويمكن اتباع هذا المنهج في دراستنا لبعض التجليات\الشخصيات الحلاجية، مثل الشخصية السياسية التي كان تلقيها يتغير باستمرار تبعا للخطاب السائد في زمن معين.

[28] Jarrar, "The Arabian Nights and the Contemporary Arabic Novel", 298.

# الباب الثاني

# أعمال المستشرقين عن الحلاج

يعرض هذاالفصل لآراء المستشرقين البارزة في الحلاج، لكنه لا يتوسع في دراسة كل مستشرق على حدة، ولا يبتغي الإحاطة بكل ما قيل عن الحلاج من قِبل المستشرقين، بل يكتفي بالتطرق إلى أعمال ماسينيون التي لم يقتصر إسهامها على تعريف الغرب والعالم بالحلاج عن كثب[29] بل تعداها إلى تغيير نظرة المستشرقين السابقة إلى الصوفية بشكل عام (حيث كانوا يؤمنون من قبله أن التصوف دخيل على الإسلام من مصادر خارجية وغير متجذر فيه)؛ وإلى آراء لمستشرقين ومؤرخين آخرين يوافقون نظرة ماسينيون إلى التصوف بشكل عام، ولديهم آراؤهم الخاصة في الحلاج وهم شيمل وأندريه وكنيش؛ وإلى آراء لدارسين عرب ومستشرقين ينتقدون آراء ماسينيون، وذلك للإحاطة بالمآخذ التي وُجهت إلى ماسينيون في استنتاجاته عن الحلاج.

**٢-١. المستشرقون قبل ماسينيون**

انجذب العلماء الأوروبيون إلى مصير الحلاج منذ اكتشاف اسمه لأول مرة في المصادر العربية. تقول المستشرقة العلّامة آنماري شيمل أن أول من أشار إلى الحلاج، بعد الباحث البريطاني إدوارد بوكوك (ت١٦٩١م)، كان عالم اللاهوت البروتستانتي الألماني ف.أ.د. ثولوك، الذي لفت الانتباه إليه وأسماه 'الصوفي

[29] قضى ماسينيون خمسين سنة من حياته في تحضير كتابه الموسوعي *آلام الحلاج* الذي صدر بعد موته، كذلك نشر وترجم كل أعمال الحلاج (ديوانه، الطواسين، أخباره)، ونشر *النصوص الأصلية الأربعة* أو *الأصول الأربعة Quatre Textes Inédits* التي تناولت حياته والتي جمعها من كتب التاريخ والطبقات.

المجيد الأكثر رواجا بالشهرة والمصير'، وزعم أنه صرح بالحلولية أو وحدة الوجود علنا وبجرأة لا تصدق. وليثبت زعمه، أعطى ثولوك اقتباسا، كان مكتوبا ومترجما بشكل خاطئ، بحيث تشوهت صورة الحلاج بشكل خطير لاحقا.[30]

بعد تصريح ثولوك بإيمان الحلاج بالحلولية أو وحدة الوجود، أصبح هذا اعتقاد العلماء في القرن التاسع عشر أمثال مارتون شرينر[31] (ت. ١٩٢٦م) ودانكن بلاك ماكدونالد (ت. ١٩٤٣م)، كما لا يزال يتبنى هذا الاعتقاد عدد من اللاهوتيين إلى يومنا الحاضر. وقد اتهم البعض الحلاج بالتجديف أو الهرطقة، بينما اعتبره آخرون، مثل أوغست مولر في أواخر القرن التاسع عشر (ت. ١٨٩٢م)، مسيحيا متخفيا. ومال مستشرقون آخرون، على ضوء المصادر المتوفرة، إلى اعتباره مريضا عصبيا أو وحدويا.[32] أما ألفريد فون كريمر (ت. ١٨٨٩م)، فقد أرجع قول الحلاج الشهير "أنا الحق" إلى مصادر هندية؛ وقارن ماكس هورتن (ت. ١٩٤٥م) بين هذه المقولة الصوفية ومقولة 'أهام براهماسمي[33] في الأوبانيشاد، ووافقه في ذلك عدد من العلماء المستشرقين. وفي حين مال الاعتقاد في القرن التاسع عشر إلى اعتبار الحلاج حلوليا، كما أسلفنا، إلا أن رينولد أ. نيكلسون (ت. ١٩٤٥م) أكد بشكل قاطع على توحيد الحلاج[34] وعلى العلاقة الشخصية بين الإنسان والله في فكره. أخيرا، تناول آدم ميتز (ت. ١٩١٧م) العلاقات المحتملة بين الحلاج واللاهوت المسيحي.[35]

---

[30] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 64.

[31] ورد عند شيمل Max Schreiner وليس Marton، لكنني أعتقد ان هذا كان على سبيل الخطأ؛ إذ انني لم أستطع إيجاد مستشرق يدعى Max Schreiner

[32] monist.

[33] aham brahmasmi.

[34] monotheism.

[35] م.ن.

**٢-٢. دراسة ماسينيون الموسوعية: آلام الحلاج (في أربعة أجزاء)**

كرس المستشرق والأكاديمي الفرنسي الراحل لويس ماسينيون حياته كاملة لاستكشاف العالم الروحي للحلاج، والمحيط الذي عاش وتنقل فيه، والتأثير الذي تركه في وجدان الشعوب التي زارها. وقد قدّم سيرة ضخمة له في كتابه *آلام الحلاج La Passion du Hallaj*، الذي اشتمل المواضيع الآنفة الذكر، وصدرت طبعته الأولى في عام ١٩٢٢، أي بعد ألف عام على التمام من إعدام الحلاج. ثم أخذ ماسينيون يحضر لطبعة ثانية موسعة مطولة استغرقت ما يشارف على الأربعين سنة، إذ أكملها سنة ١٩٦٢، وتوفي في السنة ذاتها. صدرت هذه الطبعة سنة ١٩٧٥، أي بعد وفاته وذلك في أربعة أجزاء\كتب. يتناول الكتاب الأول مراحل حياة الحلاج من البيضاء إلى واسط فالبصرة، ثم إلى تركستان والهند ومكة حيث حج ثلاث مرات. ثم يعرض لتفاصيل محاكمته، وإعدامه. أما الكتاب الثاني، فتضمن عرضا لآثار الحلاج وأخباره التي وصلتنا عبر الأسانيد وتسلسل الشهود بدءا بجيل معاصريه ووصولا إلى ثلاثين جيل بعده. وقدّم ماسينيون في هذا الكتاب/ الجزء دراسة مطولة عن الأثر الذي تركه الحلاج على رجال الدين (السنة والشيعة)، وعلى الفقهاء، والمحدّثين، والذي ما زال قائما حتى اليوم. كذلك استعرض أثره في الفن الإسلامي، وفي الأدب الصوفي، حيث درس تأثير شخصيته على صوفيين أمثال ابن العربي وغيره. أما الكتاب\ الجزء الثالث، فتناول صوفية الحلاج وناقش تأثرها وتأثيرها في الفكر الصوفي العام في الإسلام. وتطرق إلى المناخ الثقافي الذي كان سائدا في بغداد حيث شكلت هذه المدينة نقطة التقاء للحضارتين الإغريقية والآرامية، مما جعلها مركزا للثقافات المختلفة، وخوّلها أن تحتضن رجال الفكر العربي بدءا بالفقهاء (من النظّام إلى ابن الروندي)، وصولا إلى الفلاسفة (الجاحظ وأبو حيّان التوحيدي)، ثم إلى الشعراء (أبو نواس وابن الرومي

والمتنبي)، فالنحويين (المبرّد والسيرافي)، والأطباء (الرازي) وعلماء الفلك (البتّاني).[36] وقد استفاض ماسينيون في دراسة عصر الحلاج (نهاية القرن التاسع الميلادي، الذي يعتبره آدم ميتز[37] عصر النهضة في الاسلام)، بحيث اعتُبر بحثه دراسة شاملة، لا مثيل لها، لمكونات العالم الإسلامي الذي عاش فيه الحلاج، من قوى دينية فاعلة، وحياة اجتماعية وسياسية، ومناخ ثقافي سائد.[38] ويبقى الكتاب \ الجزء الرابع الذي يعرض قائمة شاملة للمصادر والمراجع التي ذكرت الحلاج أو تحدثت عنه في التراث الإسلامي كافة. تشتمل هذه القائمة على ١٤٩٢[39] نصا[40] ساهم في كتابتها ٩٥٣ مؤلّفا، مما يدل على الصدى الذي تركته كلمات الحلاج وقصته بين الناس.[41] وقد لعب ماسينيون أدوارا عديدة في بحثه، فكان قاصّا أو كاتبا لسيرة شخصية في الجزء الأول، ثم تحوّل إلى مؤرخ في الجزء الثاني كما يقول نصر،[42] وإلى فقيه وفيلسوف في الجزء الثالث، ثم في الجزء الأخير إلى باحث منقّب في غاية الدقة.[43]

وقد ترجم هربرت مايسون الطبعة الثانية من هذا الكتاب (الأجزاء الأربعة) إلى الإنكليزية، واستغرقت ترجمته خمس عشرة سنة وصدرت عام ١٩٨٢-١٩٨٣م، وكانت إنجازا مهما في حقل الدراسات الإسلامية، خاصة أن الكتاب لا يتضمن سيرة الحلاج فحسب، بل يتناول التراث الصوفي بشكل عام، والأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية التي كانت سائدة في العالم الإسلامي آنذاك. ثم أصدر مايسون عام ١٩٩٤م طبعة مختصرة من

---

[36] Massignon, *Hallāj: Mystic and Martyr,* translated and abridged by Herbert Mason, xviii.

[37] Adam Mez.

[38] Nasr, "Review of *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, translated by Herbert Mason", 183.

[39] لقد أورد الشيبي أن ماسينيون وقف على ١٧٣٦ كتابا (الشيبي، *شرح ديوان الحلاج*، ٩١)، لكن هذا الرقم غير صحيح: فبالرغم من أنه الرقم الأخير في بيبليوغرافيا ماسينيون (الجزء الرابع من كتاب *آلام الحلاج*)، إلا أن ماسينيون قد ترك مجالات (gaps) بين مجموعات المراجع في بيبليوغرافيته إذ قسّم مراجعه إلى مجموعات حسب اللغة (المراجع العربية، الفارسية، التركية، الهندية، ...). بناء عليه، إذا جمعنا مجموع المراجع لكل لغة، يكون الحاصل النهائي ١٤٩٢ مرجعا.

[40] Massignon, *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam* Tome II, 2 (Page 2 of last volume).

[41] Massignon, *Hallāj: Mystic and Martyr,* translated and abridged by Herbert Mason, xx-xxi.

[42] Nasr, "Review of *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, translated by Herbert Mason", 183.

[43] م.ن، ١٨٤.

هذا الكتاب تضمنت الجزء الأول كاملا ومقتطفات من الجزء الثالث.[44] وأعيد طبع الأجزاء الأربعة المترجمة سنة ٢٠١٩. كذلك ترجم الحسين مصطفى حلاج الكتاب إلى اللغة العربية، حيث بدأ بترجمة الجزء الأول الذي صدر منفردا عام ٢٠٠٤ عن دار قدمُس للنشر والتوزيع؛ ثم انكب على العمل بعدها على الأجزاء الأخرى، حيث صدرت الترجمة الكاملة للأجزاء الأربعة عن دار نينوى في دمشق سنة ٢٠١٩. ولقد استغرق في هذا العمل إحدى وعشرين سنة.[45]

ويقول هانز هاينريش شيدر[46] (ت. ١٩٥٧م) في مراجعته لكتاب ماسينيون، إن الحلاج كان شهيد الإسلام بامتياز لأنه جسّد في شخصيته أعمق إمكانيات التقوى في الإسلام؛ لقد أظهر عواقب الحب الكامل، ومعنى الخضوع التام لوحدة الذات الإلهية – ولم يكن ذلك بغية الحصول على أي نوع من القداسة، بل من أجل التبشير بهذا اللغز، والعيش فيه والموت من أجله.[47]

أما تود لاوسون فقد اعتبر في مراجعته للكتاب أن ماسينيون ساهم في تبوّء الحلاج المرتبة الخامسة أو السادسة بين الشخصيات الأبرز في الإسلام لدى الغرب، كما أن دراسته جعلت من الحلاج انعكاسا إسلاميا للسيد المسيح. ويرى لاوسون أن انصراف ماسينيون إلى دراسة هذه الشخصية دون غيرها، هو الذي جعلها تصل إلى هذا المركز بعد أن كانت، ربما، هامشية.[48] وقد اكتشف ماسينيون الحلاج سنة ١٩٠٧ أثناء زيارته لبلاد ما بين النهرين، فكرّس له حياته منذ ذلك الحين، وأخذ عنه حبّه الأسفار، فقام بزيارة كل من الأماكن التي سافر إليها الحلاج كالشرق الأوسط، وإيران، وخراسان وغرب الهند، جامعا كل أقواله، وكل ما اعتلق في ذاكرة شعوب هذه

---

[44] Massignon, *Hallāj: Mystic and Martyr*, translated and abridged by Herbert Mason, xiii.

[45] صويلح، خليل. "*آلام الحلاج* تأخرت ١٠٠ عام: 'سيرة شهيد التصوف الإسلامي' بلغة الضاد." *الأخبار*، ٣٠ تشرين الثاني ٢٠١٩. Newspaper article.

[46] Hans Heinrich Schaeder.

[47] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 65.

[48] Lawson, "Review of *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam* by Louis Massignon, translated by Herbert Mason", 280.

المناطق من آثار تمُتّ إلى الحلاج بصلة. إذ ذاك، اكتشف ماسينيون أن الحلاج ما زال حيّا في الفولكلور وفي الخيال الشعبي وفي تجمعات دينية مختلفة في مناطق نائية من العالم الإسلامي.[49]

ويرى ماسينيون أن أبحاث العديد من الدارسين الأوروبيين الذين تناولوا بدراساتهم مفكرين مسلمين قد اتسمت بالسطحية، إذ أن إلمامهم بالقرآن ودوره في بلورة الفكر الإسلامي لم يكن كافيا، مما لم يُتح لهم أن يدخلوا إلى قلب الإسلام فاكتفوا بدراسته من الخارج وإذ ذاك لم يتمكنوا بالرغم من جهودهم الصبورة وسعة معرفتهم من فهم البنية المتألقة للنظام الذي يدرسونه، والعلاقات الأساسية التي تحكم المجتمع والأشخاص داخله. فالقرآن هو القانون الأساسي الذي يعتمد عليه المؤمن في الإسلام، حيث يشكل بالنسبة إليه مرشدا للحياة يتعلم منه طريقه العيش ويحدد عبره نظرته إلى العالم. وربما يجهل الدارسون الاجتماعيون – برأي ماسينيون – أن عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار في دراستهم لتاريخ وتطور المجتمع الإسلامي الأهمية الكبرى التي يحظى بها القرآن فيه، ودوره في بلورة كل العقائد الإسلامية، حتى تلك التي تبدو مغايرة للإسلام في المظهر. ويلاحظ ماسينيون أن القرآن في المجتمع الإسلامي يعتبر نظاما للحياة، منزَلا، ينظم ويقنّن التجارب الإنسانية، ويقدم التفسير والتقييم لكل الأحداث. فهو لكل المؤمنين مذكرة، ومرجع شفهي، ودليل لعيش الحياة اليومية، وقاموس للفقراء. وهو قابل للتطبيق باستمرار، ويقدم تعريفات وضمانات[50] وأساسا للتأمل.[51] وهو مرشد عَمَلي في متناول اليد،[52] يحتوي على حِكَم للتأمل توجّه التصرفات العملية للإنسان، مركّزة انتباهه على البراهين المتكررة للمجد الإلهي.[53]

---

[49] Mason, *The Death of al-Hallāj: a Dramatic Narrative*, xviii-xix.
[50] enchiridion.
[51] Massignon, *The Passion of al-Hallaj V3: The Teaching of al-Hallaj*, 3-4.
[52] vade mecum.
[53] م.ن.

### ٢-٣. بحث ماسينيون في أصول المصطلحات الصوفية وتأصيل التصوف داخل الإسلام

نشر ماسينيون بحثه "مقال في أصول المعجم التقني للتصوف الإسلامي (المصطلحات الصوفية)" في الفرنسية سنة ١٩٢٢ في ٣٠٢ صفحة (وكان بمثابة الرسالة الثانية للدكتوراه)، مرفقا به ١٠٤ صفحات من النصوص الحلاجية التي استعملها، والتي تضمنت ١٧ رواية للحلاج و ٣٢٩ قطعة مأخوذة من أربعة مصادر هي التعرف للكلاباذي، تفسير السلمي، تفسير البقلي، وشرح الشطحيات للبقلي، و٥٧ قطعة مأخوذة من مصادر أخرى.[54] ثم أعاد طبعه سنة ١٩٥٤؛ كذلك أعيد طبعه سنة ٢٠١٩. وقد ترجم بنيامين كلارك هذا الكتاب إلى الإنكليزية وأصدره عام ١٩٩٧، مصححا أخطاء الطبعة السابقة، ومحدّثا المراجع.[55]

وقد عرض ماسينيون في كتابه قائمة بالمصطلحات الصوفية التي وردت في أخبار الحلاج ورواياته وكتاباته، ذاكرا معناها الأعمق الذي أورده الحلاج، ومتقفّيا الأصول التاريخية[56] لهذه المصطلحات، سواء أتت من القرآن أو النحو أو علم الكلام، أو من تأثيرات هيلينية أو اقتراضات أدبية.[57] ويقول ماسينيون أنه استعمل المنهج الفقه-لغوي، مقارنا هذه المصطلحات بأمثالها في اللغات التي اقتُرضت منها، وذلك باستعمال عدة تقنيات أبرزها: التماثل اللفظي،[58] التوازي في العرض،[59] وتقارب النوايا.[60]

ثم تناول نبذة عن تاريخ الأديان الأخرى التي جاورت الوسط الصوفي، مقتفيا تأثيراتها الممكنة على الصوفية، وكاشفا عن التبادلات الثقافية والمعرفية بين الطرفين. ولقد درس في هذا الإطار التأثيرات الإيرانية،

---

[54] Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 303.

[55] Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, translated by Benjamin Clark, xxi-xxxi.

[56] provenances.

[57] Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 27-34.

[58] homonymies techniques.

[59] parallélismes de présentation.

[60] م.ن، ٣٥-٤٥.

وتأثيرات الوسط العبري-المسيحي (الزهد واللاهوت)، والتأثيرات الشرقية (فيما يتعلق بالعلوم والفلسفة والهرمسية)، كذلك التأثيرات الهندوسية.[61]

كما تتبع ماسينيون بدايات الزهد الإسلامي منذ أيام الرسول (أبو ذَرّ الغفاري وحُذيفة وعمران بن حُصَين الخزاعي، من الصحابة) وصولا إلى التابعين من الزهاد في الكوفة والبصرة والمدينة المنورة. ثم عرض لزهاد القرن الثاني للهجرة، الحسن البصري ومدرسته، وتفسير الإمام جعفر، ثم لعبد الواحد بن زيد، ورباح القيسي ورابعة العدوية. بعدها تطرق لنهاية المدرسة البصْرية وتأسُّس مدرسة بغداد.[62] ثم عرض للمدارس الصوفية في القرن الثالث للهجرة، بدءا بتراث المحاسبي، فالمدرسة الخراسانية لابن الكرّام، فالبسطامي والترمذي،[63] وصولا إلى سهل التستري ومدرسة السالمية، فالخرّاز والجنيد.[64] وتقول أميرة الزين في مراجعتها للكتاب إن التجربة الصوفية، برأي ماسينيون، قد بلغت ذروتها مع الحلاج، حيث اعتُبر تصوفَه توليفا للمدارس والآراء الصوفية السابقة.[65]

في الختام، استنتج ماسينيون عبر دراسته هذه تأصيل التصوف الإسلامي داخل الإسلام نفسه، مبينا أنه نابع من القرآن والحديث، بخلاف رأي المستشرقين السائد آنذاك الذي يرجع التصوف إلى مصادر خارجية. كما شدد على البعد الروحي للإسلام، خلافا للمستشرقين الأخر الذين اهتموا بمجملهم بالجانب التشريعي والتفسير

---

[61] م.ن، ٤٥-٧٩.

[62] Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, translated by Benjamin Clark, 107-60.

[63] يفترض أن يكون ماسينيون هنا قد قصد أبو بكر محمد بن حامد الترمذي الذي عاش في القرن الثالث وكان من أعيان مشايخ خراسان (السلمي، *الطبقات الصوفية*، ٩٢)، وليس الحكيم الترمذي إذ أن هذا الأخير قد مات بعد الحلاج.

[64] Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 211-79.

[65] El-Zein, "Review of *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, by Louis Massignon, translated from French by Benjamin Clark", 84.

الحَرفي، وبيّن من خلال تحليله لدور الاستبطان[66] في التصوف، عن تفضيل المتصوفة لتجربة الغوص في الذات الداخلية، التي تحكم علاقتهم مع الله ومع من حولهم.[67]

### ٢-٤. آنماري شيمل Annemarie Schimmel

تقول آنماري شيمل إن أعمال ماسينيون العظيمة هي التي كشفت للمرة الأولى عن الجذور الإسلامية للتصوف المبكر.[68] وبالرغم من أن عمل ماسينيون كان مَشوبا بمواقفه الشخصية وتجربته الصوفية الخاصة، إلا أنه يُعدّ، رغم صعوبته أحيانا، أحد الأعمال الأكثر إلهاما وتأثيرا في الدراسات الصوفية الكلاسيكية. ولقد شكل بطل هذا العمل، الحلاج، ثيمة أساسية في الأعمال اللاحقة، أكانت صوفية أم غير صوفية.[69] وفُسّرت كلمته الشهيرة "أنا الحق" كدليل على اعتقاده بوحدة الوجود، إلا أن ماسينيون أثبت عكس ذلك في مقالته "أنا الحق" التي ألقاها في مؤتمر المستشرقين في أثينا عام ١٩١٢.[70] وتضيف شيمل إن مقتله التراجيدي على يد السلطة قد شكّل مثالا للشهادة لكل من أراد أن يكرّس حياته لأجل مثل أعلى، دينيا كان أم سياسيا، ورمزا ليس فقط لمن يريد البحث عن الله والاتحاد به من خلال الموت، بل أيضا لكل من سُجن أو قُتل أو تعذب بسبب الحكومات الجائرة، ولكل الأرواح الحرة التي يعذبها رجال السلطة المتحجرين فكريا ودينيا.[71]

أما في كتابها الموسوعي عن التصوف، *الأبعاد الصوفية في الإسلام Mystical Dimensions of Islam*، المؤلف من ٥٥٠ صفحة، فقد أتت على ذكر الحلاج في ٩٠ صفحة منه، وأفردت فصلا خصت به

---

[66] introspection.
[67] Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 84-100.
[68] Andrae, *In the garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, ix.
[69] م.ن.
[70] Massignon, "«Ana al-Haqq»".
[71] Andrae, *In the garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, ix.

الحلاج يتألف من ١٦ صفحة. استعرضت في هذا الفصل آراء المستشرقين الذين أتوا قبل ماسينيون بالحلاج، ثم أثنت على جهود ماسينيون الذي ساهم، من خلال تكريس حياته للحلاج، بتعريف الغرب على الحلاج وتعاليمه، وبتصويب فهمهم له. ثم عرضت شيمل لبعض نواحي حياة الحلاج، وفسّرت ما قاله في كتاب الطواسين حين ناظر بين إبليس وفرعون، كذلك تطرقت إلى أقوال أخرى له اعتُبرت إفشاء لأسرار المتصوفة وأثارت غيظهم. كذلك ذكرت شيمل حج الحلاج إلى مكة ومثابرته على التقشف هناك لشهور عديدة، ومعجزاته. وعرّجت على علاقته المفترضة بالقرامطة، حيث أثارت أسفاره المتعددة و تسلمه لرسائل من بلدان كثيرة الشكوك حوله. ثم تطرقت إلى الخطر الذي كان يشكله على السلطة الدينية التقليدية إذ كان يدعو إلى إحياء الروحية الأولى للدين، ويعلّم الناس أن القداسة تأتي من داخلهم. كذلك وصفت شيمل ما قام به الحلاج حين حكم عليه بالإعدام، وحين بدأ تنفيذ الحكم، إذ أنه رقص وهو مقيد في السلاسل، ثم تأوه لوردة رماها عليه الشبلي في حين لم تؤلمه الحجارة الثقيلة. وقد نقلت شيمل أقواله في هذه اللحظات العصيبة التي دخلت التاريخ والقلوب. بعد ذلك، قدمت شيمل عرضا لكتبه قائلة إن معظمها قد كتب في السجن، ثم ضاع الكثير منها بعد مقتله؛ لذلك فهي ترى أن روحانية الحلاج لم تصل إلينا كاملة، كذلك تفسيره للقرآن، غير أننا يمكن أن نستخرج شذرات من هذا التفسير من كتاب *حقائق التفسير* للسُلمي. وأخيرا فسرت شيمل قول الحلاج "أنا الحق"، وتناولت شهادته التي تمناها واقتبلها بفرح الأولياء، قائلة إن هذه الشهادة هي التي حملت قصته إلى أماكن نائية في العالم، وجعلت منه رمزا للصوفي الشهيد، وللمحب الذي يموت لأجل الحب، وللمصلح الديني الذي يحرر الناس من تحجر رجال الدين وتزمت العلماء وإن كلفه ذلك حياته، وللمرشد الروحي الذي يزور الناس في الرؤى (فريد الدين العطار[72] ت. ٥٨٩ ه\١٢٢١م). وأضافت شيمل إن حبه الإلهي وشهادته التي تاق إليها حملاه إلى الآداب التركية والفارسية والأردية والسندية والهندية. كذلك عرضت لتلقياته التي اختلفت

---

[72] ظهر الحلاج على العطار في الرؤى، فاتخذه العطار مرشدا روحيا له، وصار يردد اسمه في قصائده، ووصف عذاباته في كتابه *تذكرة الأولياء* (شيمل، *Mystical Dimensions of Islam*، ٧٤).

تمام الاختلاف، حيث كان وجوديا عند البعض مثل عبد الرحمن بدوي الذي أسماه كيركيغارد الإسلام، واشتراكيا عند آخرين مثل عبد الصبور، ورمزا للموت في الحب عند السنديين، على سبيل المثال. ثم خصت شيمل في هذا الفصل كتاب الطواسين ببعض الشروحات، وتطرقت بتوسع إلى ثيمة الحب الإلهي.[73]

وأخيرا، اقترحت شيمل في هذا الكتاب أن الصوفيين قاموا بدور قاطع في تطوير العلوم القرآنية؛ فالقرآن بالنسبة للمسلمين هو كالقيامة، فيه علامات الربوبية، ومعلومات عن القيامة، وأخبار حول المستقبل حتى الأبد. ولقد استحدث المتصوفة، إلى جانب التفسير العام الذي يتناول المعنى اللفظي للكلمات القرآنية، طرق تأويل خاصة بهم تعتمد التفسير الرمزي والاستعاري.[74]

بالمقارنة مع ماسينيون، اتفقت شيمل معه في آرائها بالحلاج في معظم النواحي، ما عدا إسقاطه للفكر المسيحي على الحلاج في بعض الجوانب. فهي ترى مثل ماسينيون أن الحلاج يقول بوحدة الشهود وليس وحدة الوجود، وأن مقتله كان سياسيا إذ كان يشكل خطرا على الحكم وعلى السلطة الدينية التقليدية. كذلك كانت شهادته، بالنسبة إليها، جواز السفر الذي عبر به الجغرافيا والتاريخ، كما بيّن من قبل ماسينيون.

### ٢-٥. تور أندريه Tor Andrae

في كتابه *في حديقة الآس: دراسات في التصوف الإسلامي المبكر* *In the garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*، بدأ تور أندريه بحثه من نقطة موت الحلاج، إلا أنه لم يتقفَّ في هذا البحث شخصية هذا الأخير، بل أعادنا إلى بدايات الحركة الصوفية، إذ أن شخصية الحلاج الأخّاذة كانت قد طغت

---

[73] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 62-77.

[74] م.ن، ٢٥.

على الشخصيات الصوفية التي سبقته؛ ولم تظهر دراسات عن هؤلاء إلا بعد نشر كتاب أندريه سنة ١٩٤٧م بالرغم من أنه لم يكن مشتهرا خارج البلاد الاسكندنافية. فبعد هذا الكتاب ظهرت دراسة جوزيف فان إيس[75] عن المحاسبي (ت.٢٤٣ ه\٨٥٧م) سنة ١٩٥٧، ودراستا هلموت ريتر[76] و ر.ش. زاهنر[77] عن بايزيد البسطامي (ت. ٢٦١ه\٨٧٤م) في سنتي ١٩٥٤ و١٩٥٧ على التوالي، ثم أخذ يتزايد الاهتمام بقادة الحركة الصوفية المبكرين، أمثال ذي النون، والترمذي، وسهل التستري، والخرّاز والجنيد.[78] ولئن ذكرنا كتاب أندريه هنا، فذلك للدور الذي لعبه تلقي الحلاج عند المستشرقين في الغرب إثر دراسات ماسينيون، حيث أثار الاهتمام بالتصوف المبكر، وفتح الباب وسيعا أمام دراسات كهذه.

### ٢-٦. ألكسندر كنيش Alexander Knysh

يقول ألكسندر كنيش في كتابه *تأريخ الدراسات الصوفية في الغرب* إن أعمال ماسينيون تمثل قطيعة مع من سبقه من المستشرقين الذين كانوا مُهوَسين بفرضية الأصول الخارجية للتصوف الإسلامي؛ فعلى خلاف نظرياتهم، أصّل ماسينيون التصوف الإسلامي داخل الحضارة الإسلامية نفسها، ولم يرجعه إلى تأثيرات أجنبية. ففي تقفّيه لمصطلحات التصوف المبكر، أثبت ماسينيون أنه يمكن العثور على أصول هذه المصطلحات في النص القرآني. ويقول كنيش، نقلا عنه، إنه بالرغم من تفسير مؤسسي التصوف للمعنى الأصلي للآيات القرآنية تفسيرا صوفيا يتلاءم مع تجربتهم الذوقية، إلا أن هذا لا ينفي أن تكون الأفكار الصوفية الرئيسة قد تبلورت من قراءات

---

[75] Josef Van Ess.
[76] Hellmut Ritter.
[77] Robert Charles Zaehner.
[78] Andrae, *In the garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, ix.

هؤلاء العميقة للوحي الإسلامي، وتأمله واستيعابه داخليا، بدلا من أن تكون قد أتت من مصادر خارجية، إذ أن هذا الافتراض الأخير أمر يصعب تأكيده علميا، أو ربما يستحيل، حسب رأي ماسينيون، وذلك بسبب غياب الأدلة النصية الحاسمة التي تثبته.[79] فأوجه الشبه بين التصوف الإسلامي والتقاليد الصوفية للحضارات أو الديانات الأخرى تُعزى إلى تشابه مناحي النفسية البشرية.[80]

ويقدم كنيش مختصرا لرأي ماسينيون في تبلور الصوفية في الإسلام منذ الصوفيين الأوائل حتى عصر ابن العربي، حيث يرى ماسينيون أن نزعات الزهد في الإسلام قد ظهرت كنتيجة لتأمل واستبطان[81] الوحي القرآني من قبل بعض رجال الصحابة الذين كانوا ينتمون إلى عالم آخر.[82] ولقد تطورت ميولهم الزهدية تدريجيا بفضل الأفكار الصوفية، ولاقت استحسانا عند مسلمي العراق وخراسان. ثم أخذت آراؤهم تتبلور شيئا فشيئا إلى أن ظهرت الفكرة البِدْعية[83] التي تقضي باتحاد الصوفي بالله والتي تشبه عقيدة التجسد المسيحية. ويرى ماسينيون أن هذه الفكرة تجلت في حياة وموت الحلاج الذي يمثل أوج التجربة الصوفية في الإسلام، وأن التصوف قد تحجر بعد إعدام الحلاج بتهمة الحلول، وأخذ يتراجع روحيا، حيث هيمنت عليه عقيدة الوحدوية الوجودية أو وحدة الوجود التي تمثلت بمدرسة ابن العربي. ويرجع ماسينيون سبب هذا التراجع إلى تشرب التجربة الصوفية البَدْئية (الأولى) التي مثّلها الحلاج بالعنصر التأملي الذي غُرس بشكل مصطنع في الإسلام من المصادر الخارجية، سيما الفلسفة الهلنستية.[84]

---

[79] Knysh, "Historiography of Sufi Studies In The West" In *A Companion To The History Of The Middle East*, 116-17.

[80] م.ن، ١١٦.

[81] internalization.

[82] other worldly-minded.

[83] heretical.

[84] م.ن، ١١٦-١٧.

بعد ذلك، يضيف كنيش أن ماسينيون كان في الظاهر يدافع عن الأصول القرآنية للتصوف الإسلامي، إلا أنه في تصويره المتعاطف والروحاني للحلاج، قد أقام ضمنيا موازاة بين شهادة الحلاج وبين صلب المسيح. كذلك يعتبر كنيش أن نظرية الحلاج عن الطبيعتين الناسوتية واللاهوتية، اللتين يمكنهما أن تتحدا في بعض الأشخاص الكاملين، لم تكن في تصوير ماسينيون سوى نسخة إسلامية عن المسيحانية christology. ويعزو كنيش تمييز ماسينيون للحلاج عن جميع الصوفيين الآخرين الذين أتوا قبله وبعده إلى رغبة ضمنية عنده، ربما لاواعية، في إضفاء الطابع المسيحي على الشهيد الصوفي. وأخيرا، يتطرق كنيش إلى قراءة ماسينيون للنصوص الصوفية، حيث يعتبر هذا الأخير أن إدراك أي ظاهرة صوفية لا يمكن أن يتم إلا من خلال تحوّل عميق للمدرِك يسهم به موضوعُ إدراكه. وبناء عليه، يرى كنيش أن هدف ماسينيون في دراسته للحلاج والتصوف الإسلامي لم يكن فقط بغية أن يشرح هذه الأمور لمعاصريه، بل أن يعمل أيضا على إثراء وتعميق تجربته الشخصية مع الله. بناء على ما تقدم، يقول كنيش أنه لا يمكن وصف عمل ماسينيون بأنه أكاديمي بحت، غير أننا لا يمكن أن ننكر مساهمته القيّمة، على أكثر من صعيد، في فهمنا لإرث الحلاج المثير للجدل وللتصوف الإسلامي المبكر بشكل عام.[85]

**٢-٧. نقد ماسينيون**

إلى جانب نقد ألكسندر كنيش لأعمال ماسينيون الذي عرضناه في الفصل السابق، يعرض هذا الفصل بعض الآراء الأخرى التي انتقدت ماسينيون، وتحديدا آراء ماكس هورتن، وأميرة الزين، وروجيه أرنالديز، وستيفان روسبولي.

---

[85] م.ن.

يقدم قاسم محمد عباس في مقدمة كتابه *الحلاج: الأعمال الكاملة* مراجعتين نقديتين للمستشرق ماكس هورتن[86] على ماسينيون، الأولى من حيث المضمون، والثانية من حيث المنهج. فعلى مستوى المضمون، انتقد فكرة التأويل المسيحي الذي يرفض التأويل الإسلامي السني انطلاقا من عدم قبول فكرة الاتحاد ميتافيزيقيا (وهي الفكرة التي تناولها فيما بعد أصحاب وحدة الوجود كابن العربي) فبرأيه لا يمكن أن يُقرأ الحلاج بصفته مفكرا ذا نزعة ربوبية إذ أن ذلك لا يتطابق مع تصوف الإسلام المبكر الذي يعرّف التوحيد بنفي الشريك، وليس بالوحدوية أو الوحد-وجودية.[87] أما على مستوى المنهج، فقد عاب هورتن على ماسينيون منحيين اثنين: الأول هو عرض فكر الحلاج على وفق منهج الفلاسفة والمتكلمين، حيث يرى هورتن أنه لا يمكن استعمال منهج الفلاسفة إذ أن هؤلاء ينطلقون من فرضيات ذات نزعة ربوبية، بخلاف الحلاج الذي تختلف العلاقة بين الله والعالم عنده عنها في الفكر الهيليني؛ كذلك لا يمكن استعمال منهج المتكلمين وإلا وقع في المزلق الذي وقع فيه ابن النديم في الفهرست.[88] والثاني اعتماد ماسينيون على منهج الاستبطان والتعاطف وعمق التجربة الشخصية بدلا من أن يكون المنهج نسقيا علميا ينظم المضمون تنظيما منطقيا.[89]

وتقول أميرة الزين أن ماسينيون كان يعتبر الحلاج ممثّلا لذروة التجربة الصوفية، وأن التصوف أخذ في التحلل من بعده (أي بعد القرون الثلاثة الأولى من الإسلام). كما كان ماسينيون يعتقد أن الصوفية لا يستطيعون تحقيق الكمال في ذواتهم إن لم يتبعوا شخصية السيد المسيح كما فعل الحلاج، حسب رأيها. وتضيف الزين إن هذه الأسباب هي التي ربما جعلت ماسينيون يسيء فهم أعمال ابن العربي، التي تعد مركزية في قلب التصوف الإسلامي. ولكن بالرغم من هذه الملاحظات، تقول الزين أن اهتمام الغرب المتزايد بالصوفيين في الفترة الأخيرة

---

[86] Max Horten.

[87] عباس، *الحلاج: الأعمال الكاملة*، ٢١-٢٣.

[88] م.ن.، ٢٣.

[89] م.ن.

أمثال الرومي (ت. ٦٧٢ ه\١٢٧٣م) والجيلي (ت. ٨٢٦ه\١٤٢٤م) وحتى ابن العربي (ت. ٦٣٨ه\١٢٤٠م)، قد يعود الفضل فيه إلى أعمال ماسينيون.[90]

كذلك يعرض روجيه أرنالديز، في كتابه *الحلاج أو دين الصليب* الذي صدر عام ١٩٦٤، الفرق بين المفهوم المسيحي الفدائي للموت، وبين مفهوم الصلب الحلّاجي، في الفصل الذي يتحدث فيه عن دور المسيح في تأملات الحلاج. وهو لا يقدم في كتابه تأويلا مسيحيا للحلاج، كما قد يخطر في ذهن القارئ عند قراءة العنوان.[91] فالمسيح في تأملات الحلاج، هو ليس المسيح المصلوب، بل المسيح القرآني، ابن مريم، الذي ولد من دون أب بشري بالفعل الإلهي 'كن' الذي يشبه 'كن' التكوينية، والروح 'المقدس' الذي قام بفعل الولادة هو في عقيدة الحلاج اتحاد لروح الله بروح القديس؛[92] كذلك فإن مفهوم الصلب الذي تكلم عنه الحلاج في قوله على دين الصليب يكون موتي هو ليس المفهوم المسيحي، بل إنه رمز التضحية المطلقة من خلال إفناء الذات (الأنيّة) فناء حقيقيا، وقبول الفعل الإلهي قبولا كاملا. ويضيف غواشون الذي قام بمراجعة الكتاب سنة ١٩٦٥ أن الخلاصة التي يمكن الوصول إليها من هذا الكتاب تدعونا إلى الاعتقاد بأرثوذكسية \ بعقائدية إسلام الحلاج وسنيّته، فالحلاج يعتمد بكل تأملاته على الأصول القرآنية، ويؤمن أنه لا يمكن لشخص أن يساهم في خلاص شخص آخر، كذلك لا يمكن للسر الإلهي أو للحضرة الإلهية أن تتجسد.[93]

وأخيرا، يقترح ستيفان روسبولي في كتابه *رسالة الحلاج المغترب* الذي صدر سنة ٢٠٠٥ قراءة جديدة للحلاج، لا يغلب عليها الطابع الشخصي كدراسة ماسينيون، ولا تدور في فلك هذه الأخيرة، إلا أنها تنهل منها؛

---

[90] El-Zein, "Review of *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, by Louis Massignon, translated from French by Benjamin Clark", 84.

[91] Schimmel, "Review of *Hallaj ou la Religion de la Croix* by Roger Arnaldez", 194.

[92] l'union de l'esprit de sainteté avec l'esprit du saint.

[93] Goichon, "Review of *Hallaj ou la Religion de la Croix* by Roger Arnaldez", 208-210.

فالكاتب لا ينكر فضل دراسة ماسينيون الوثائقية في إفادة الدراسات التي أتت بعدها، لكنه يقترح قراءة تلتقط الآثار الثمينة لهذه الدراسة دون أن تقترض نظارات ماسينيون أو تتبنى كليا تحديداته. وهكذا تظهر شخصية الحلاج في هذا العرض الجديد مختلفة عنها عند ماسينيون، فهي تبدو أقل مسيحانية، وأقل تأثرا بإسقاط مقتله عليها. كذلك تتميز هذه الدراسة بالانتقائية مقابل دراسة ماسينيون الموسوعية، حيث اختار الكاتب ١١٤ قطعة شعرية من نسخة *ديوان الحلاج* التي أصدرها ماسينيون وتلك التي أصدرها الشيبي، وترجمها وصنفها حسب المواضيع في عشرة أقسام. كما علق على تأليفها، شارحا سياقها ومشيرا إلى مصادرها، ومتطرقا إلى موثوقية تناقلها وصحة نسبتها.[94]

[94] Lory, "Review of *Le message de Hallâj l'Expatrié: Recueil du Dîwân, Hymnes et prières, Sentences prophétiques et philosophiques*, by Stéphane Ruspoli", 496–98.

# الباب الثالث

# تمظهرات \ تجليات الحلاج في الأدب الحديث

يعرض هذا الباب ثلاثة عشر تمظهرا أو تجليا للحلاج في الأدب الحديث، اقتفيتُها بعد الإحاطة بما كتب عنه في القرنين الأخيرين، وهي: الحلاج Al-Hallaj، الحلاج الضدي Anti-Hallaj، الحلاج المتعدد Doppel-Hallaj، الحلاج الشهيد Macto-Hallaj، الحلاج السياسي Politi-Hallaj، الحلاج الصوفي Mysti-Hallaj، الحلاج الغيريّ Alter-Hallaj، الحلاج العالمي Cosmo-Hallaj، الحلاج السريالي Sur-Hallaj، الحلاج الأسطوري Super-Hallaj، الحلاج العاشق Amo-Hallaj، الحلاج المسيحاني Christo-Hallaj، الحلاج الهندي Indo-Hallaj.

## ٣-١. الحلاج Al-Hallaj

سوف أقتصر في هذا التمظهر على عرض سلاسل الأسانيد التي وصلت إلينا حاملة أخبار الحلاج، كما حقّقها ماسينيون في كتابه *آلام الحلاج*؛ أما توظيف أخبار الحلاج وسيرته في الأدب، والتمظهرات التي تكشّف هذا التوظيف عنها، فقد رصدتُها عبر الإحاطة بالأعمال الأدبية التي تناولت الحلاج في القرنين الأخيرين، مستخرجة منها إحدى عشر شخصية أو تجليا له[95] سوف يتمّ إلقاء الضوء عليها في الفصول المتعاقبة من هذا الباب.

---

[95] لقد ذكرت ١١ بدلا من ١٣ لأنني استثنيتُ منها التمظهرين الأولين اللذين يعتبران تاريخيَّين أكثر من اعتبارهما أدبيَّين.

عرض ماسينيون في كتابه ثماني سلاسل من الأسانيد هي: أولا، فتوى ابن سريج التي تقضي بأن أمور التصوف الحلاجي لا يمكن أن تُبتّ بالمحاكم الشرعية، لأن النعمة والقداسة تتجاوز أحكام الشرع؛ ثانيا، تفسير ابن عطاء للقرآن الذي يحتوي على عبارات حلاجية منسوبة إلى اسمه الأول 'الحسين'، والذي انتقل إلى السُلمي وإلى رواة تفسيره وتأريخه؛ ثالثا، سلسلة متكلمي السالمية البصريين (السّراج، ابن جهدم، ابن بشران) الذين قدّسوا الحلاج لأسباب دوغمائية عقائدية (التجلي). وقد وُصموا بالهرطقة من قبل الأشاعرة والحنابلة على السواء، مما أدى إلى توقف هذه السلسلة وقد تعود هذه السلسلة إلى المؤسس ابن سالم؛ رابعا، سلسلة نقلها المتكلمون الأشاعرة عن ابن خفيف[96] الفقيه العارف، وطوّبوا الحلاج من خلال ما نقله لهم. ولقد انتقل الإسناد في هذه السلسلة من ابن غالب الديلمي وابن باكويه، إلى القُشيري، والفارمذي معلم الغزالي، وسلمان أنصاري، وعمر الرازي وابنه فخر الدين الرازي. ويرِد ابن خفيف نفسه على رأس الإسناد في *إحياء* الغزالي وفي *الرسالة القشيرية*؛ خامسا، سلسلة تبدأ أيضا مع ابن خفيف، انتقلت عبر حي أكّار وإبراهيم بن شهريار، ووصلت إلى روزبهان بقلي الذي فسّر إرث الحلاج بشغف وحماسة؛ سادسا، السلسلة التي بدأت بإبراهيم نصراباذي، تلميذ ومُريد الشبلي (صديق الحلاج)، والذي نقل عنه ابن أبي الخير. وقد امتدت هذه السلسلة إلى الهند (دلهي والبنغال)، كما انتقلت ثيمتها الأساسية إلى الشعر الصوفي التركي. وربما يمكن الربط بين ابن أبي الخير وسيرة الحلاج التي رواها ابن القصاص شرواني؛ سابعا، سلسلة إسناد *أخبار الحلاج* (وإن كانت سلسلة متقطعة) ونقلت هذه السلسة أشعاره الشطحية وتعاليمه مع أخبار من حياته، وهي تشتمل بإسنادها على حلاجيين متطرفين أو متفانين في الدفاع عنه، ويتوقون إلى نقل أخباره الممنوعة وتعاليمه المحظورة إلى الملأ. وقد بدأت بشاكر ثم انقطعت بعدما قُتل هذا الأخير لأنه تجرأ على نشرها. وقد أعيد إحياؤها مع ابراهيم بن فاتك المغضوب عليه للسبب ذاته، ثم مع فارس الدينوري وغيره، إلى أن كتبها

---

[96] ابن خفيف هو الذي ذهب إلى الحلاج في سجنه ليجادله، ويقف على أمره، فعاد من زيارته قائلا: "إن لم يكن الذي رأيت في السجن توحيدا، فليس في الدنيا توحيد."

الحنبلي ابن عقيل أيام وزارة ابن مسلمة. وهذه السلسلة هي التي ألهمت عبد القادر كيلاني (ت. ٥٦١ هـ\١١٦٦م) مؤسس القادرية، واستمرت في الأوساط الحنبلية في دمشق: الطريقة الشاذلية، نجم رازي، الكيشي، السمناني، والشهودية؛ ثامنا، سلسلة حكائية مستقلة بدأت بالقناد ورواياته الحلاجية، وقد اعترف بقيمتها الأدبية عدة رواة منهم القاضي الجرجاني المعتزلي، والمحدثَين: أُرموي (ت ٤٣٣ ه) وابراهيم بن سعيد الحبّال (ت ٤٨٢ ه\١٠٨٩م)، لكنها كانت تُظهر فقط تعاطفا خارجيا عرَضيا مع الحلاج.

أما فيما يخص رواية أخبار الحلاج، فقد ظهرت سلسلة من الأسانيد للإجازة التي أعطيت لابن باكويه برواية سيرة الحلاج؛[97] وهذه السلسلة معترف بها في كل الأوساط السنية. كذلك ظهرت سيرة أكثر اكتمالا – تستند إلى ابن سريج – كتبها الخطيب البغدادي، الذي كان صديقا لابن مسلمة،[98] مما أدى إلى التعامل الإيجابي للمحكمة العباسية مع ذكرى الحلاج.[99]

ولقد ذكرنا هذه السلاسل الثمانية، لتعريف القارئ بالحلاج كما وصلت إلينا أخباره عبر تسلسل الشهود، لا سيما أن سلاسل الأسانيد هذه قد حققها ماسينيون الذي عُرف بعلميّته ودقته في أبحاثه. ويقول ماسينيون إن الرواة في سلاسل الأسانيد كانوا جريئين إلى حد قبولهم التضحية بحياتهم، إذا تطلّب الأمر، من أجل نقل روايات الحلاج. ولذا يمكننا من خلال تعقب انتشار هذه الروايات والأسانيد تاريخيا وجغرافيا أن نتلمس مظاهر العقيدة الحلاجية في العالم الإسلامي.[100]

كما أوردت في بداية هذا الفصل، اقتصر هذا التمظهر على إدراج سلاسل الأسانيد التي نقلت إلينا أخبار الحلاج وسيرته، كي يتسنّى للقارئ أن يلمّ بموثوقية الأخبار التي وردتنا عن الحلاج، وبتاريخية سيرته. أما

---

[97] هذه السلسلة تبدأ بابن خفيف؛ راجع المقطع السابق.

[98] ابن مسلمة هو الوزير العباسي الذي كان أول من عاد الاعتبار للحلاج بعد مئة عام من إعدامه، حيث اعترف بولايته وزار قبره للتبرك.

[99] Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam V2: The Survival of Al-Hallaj*, 5-8.

[100] م.ن، ٥.

السيرة،[101] فقد تمّ تناولها في الفصل الأول من الباب الأول.

### ٣-٢. الحلاج الضديّ Anti-Hallaj

ننتقل إلى شخصية الحلاج الضدي Anti-Hallaj، وهي شخصية تخالف الحقيقة، وتتميز بصفات مضادة لصفات الحلاج الحقيقية. أما وجود هذه الشخصية (هذا التمظهر) للحلاج في التاريخ ووصولها إلى العصر الحديث، فهو أمر له مسوّغاته التاريخية التي حققها أيضا ماسينيون، وتتبّع تسلسلها التاريخي عبر الأسانيد والشهود كما سنعرض في ما يلي. وكانت هذه المسوّغات سياسية بالدرجة الأولى، تهدف إلى تشويه صورة الحلاج لتأليب العامة عليه وتسهيل مَهمة التخلص منه، كي يتسنى لأرباب السلطة تحقيق مآربهم والاستمرار بفسادهم واستغلالهم لنفوذهم من أجل تحصيل مكاسب ذاتية؛ فقد كان الحلاج يشكل خطرا عليهم بسبب دعوته لإصلاح إداري شامل، وحضّه لبعض رجال الدولة الشرفاء على تبنّي هذا الإصلاح والقيام بثورة ضد الفاسدين.

وقد عرض ماسينيون هذه السلاسل المناوئة التي كانت متصلبة في بثّ الكره والعدائية، فلم تكتفِ بالمصير المروّع الذي لقيه الحلاج، بل قامت بكل ما في وسعها لنشر الأفكار التي تكفّره وتجعل منه شيطانا رجيما عليه لعنة أبدية. وذكر ماسينيون من هذه السلاسل تلك التي بدأت مع متهِمه الأول القاضي الظاهري ابن داود، وتُنوقلت عبر الأجيال، مرورا بدار الحديث الكاملية في القاهرة، حيث تمنهجت فيها في أوائل القرن السابع التعاليم ضد الحلاج. وهناك سلسلة أخرى بدأت مع كبير القرّاء، الشافعي ابن مجاهد، الذي أنيطت به أثناء محاكمة الحلاج مَهمّة فحص تصرفات الحلاج وكتاباته. وقد تسببت مواقفه بخلاف عند الشافعيين، بين من تبعه وبين أتباع ابن

---

[101] تجدر الإشارة إلى أن هذه السيرة التي أخذتُها من موسوعة الإسلام هي مستقاة بكاملها من أعمال ماسينيون، الذي قام بتوثيق وتحقيق كل الأسانيد التي حملت أخبار الحلاج وسيرته.

سُريج الذين ظلوا يناصرون فكر الحلاج، حتى عندما انقلب الآخرون ضده. هناك أيضا سلسلة ثالثة تكونت بين علماء الدين بدءا بمصدر دوغمائي هو المعتزلة ؛ ولقد كانت هذه السلسلة نظرية في بادئ الأمر، ثم أخذ الحقد فيها طابعا عنيفا، وخاصة مع الباقلّاني، وصار ثيولوجي الأساس[102] (أي الكره الشديد الذي يتأتى من المناقشات اللاهوتية). وقد كان الباقلاني مالكيا، وكان معلمه - كبيرُ القضاة - صهرَ أبي عمر، كبيرِ القضاة الذي أدان الحلاج. ومن الباقلّاني إلى الجويني، زعم هؤلاء الفقهاء الأشاعرة أن الحلاج كان مسكونا بالأرواح وكان دجالا. وقد أخذ الشافعيون عنهم ذلك (ابن خلكان (ت. ٦٨١ هـ\ ١٢٨٢م)، الذهبي (ت. ٧٤٨ هـ\ ١٣٤٨م)، ابن كثير (ت. ٧٧٤ هـ\ ١٣٧٣م).[103]

وهناك أيضا المذهب الحنبلي الذي كان في البدء مدافعا عن الحلاج ضد الشيعة، إلا أنه عندما نجح بضعة شافعيين مع الوزير ابن مسلمة بجعل بعض الأشاعرة ميّالين إلى الحلاج (القُشيري)، قام الحنبليون بحملة من الكراهية الشديدة ضد الحلاج، وبترويج تيار بغدادي عنصري ضد الخراسانيين والأتراك، وكان من آثار هذه الحملة محاكمة ابن عقيل (ت. ٥١٣ه\ ١١١٩م) التي جرت بين سنتي ٤٦١ هـ و ٤٦٥ هـ من قبل الحنبلي ابن أبي موسى. وقد تأثر بحملة الكره هذه الحنبلي ابن الجوزي الذي ناصب العداء لعبد القادر كيلاني، الحنبلي أيضا، وتدبر أن يُرمى رفاته في النهر، إلا أن هذا الأخير صار فيما بعد 'قديس' بغداد. وهكذا انقسم الحنابلة بين مؤيدين ومعارضين.[104]

أما الشيعة، فيقول ماسينيون إن فقهاءهم انهالوا باللعنات على الحلاج بدءا بوكيلهم ابن رَوح النوبختي، وامتدادا إلى البويهيين حيث صار اسم الحلاج يُقرن بالعيّارين.[105] وقد وصل الأمر بالشيعة إلى إصدار توقيع من

---

[102] odium theologicum.

[103] Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam V2: The Survival of Al-Hallaj*, 9-10.

[104] م.ن، ١٠-١١.

[105] م.ن، ١١.

الإمام الغائب لتكفير الحلاج. ويعزو ماسينيون هذا الكره الشيعي إلى فكرة أن ولاية الحلاج تقوّض المبدأ الأساسي للإثني عشرية، حيث تكون العصمة بيد الأئمة فقط، حسب النظرية المهدية الفقه-سياسية. ولذا وصف الشيعة الإماميون أتباعَ الحلاج بأنهم أولاد قايين وأنهم غُلاة وهراطقة، إلى أن أتى القرن السادس للهجرة، حيث أقرّ نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢ه\ ١٢٧٤م)، وهو شيعي إمامي، أن الحلاج هو وليّ، وتبنى هذا الرأي أيضا صدر الدين الشيرازي (ت.١٠٥٠ه\ ١٦٤٠م). ثم أتى نور الله الششتري (ت. ١٠١٩ه\ ١٦١٠م) – وهو فقيه شيعي وقاض ومتكلم – الذي رأى أن الحلاج أعلن قدوم الإمام الثاني عشر إلا أنه تعجل قيام الساعة، واعترف بالمعجزات التي قام بها، وشبهه بالإمامي جابر بن يزيد الجُعفي الذي لقي أيضا مصيرا مأساويا.[106]

وكان المعتزلة أيضا من أبرز من شنّ الحرب على الحلاج، إذ أن العداء بين الصوفية والمعتزلة كان قائما منذ أيام الخليفة المأمون الذي تبنى آراء المعتزلة فأقام، والخليفتين اللذين تلياه، محاكم تفتيش كانت تستجوب الناس وترغمهم على القول بأن القرآن مخلوق.[107] دامت هذه المحنة التي عُرفت بمحنة خلق القرآن لمدة ٢٠ سنة منذ ٢١٨ه\ ٨٣٣م إلى ٢٣٧ه\ ٨٥١م.[108] وقد عانى المتصوفة من هذه المحنة؛ فمنهم من لم يتجرأ أن يرفض الإقرار بأن القرآن مخلوق بغية إنقاذ حياته ودرء الخطر عنه، مثل بشر الحافي،[109] ومنهم من أصرّ على رفض هذا القول مهما كلّفه ذلك مثل ذي النون المصري (ت. ٢٤٥ه\ ٨٦٠م) متحملا عواقب ومغبة ذلك.[110] وامتد هذا العداء إلى القرن الرابع حيث شن القاضي المحسّن التنوخي حربا على ابن خفيف الشيرازي ومتصوفة شيراز منكِرا عليهم كراماتهم، ومتهما إياهم بالانحلال الجنسي والشعوذة والتأثير من خلال السحر على ضعفاء النفوس واستمالتهم

---

[106] م.ن، ١١-١٢؛ ١٦-١٧.

[107] Sobieroj, "The Mu'tazila and Sufism" in *Islamic Mysticism Contested*, 70-71.

[108] م.ن.

[109] م.ن، ٧٠-٧٣.

[110] م.ن، ٧٥-٧٦.

إياهم.[111] [112] وإلى جانب اتهامه لابن خفيف، أكمل التنوخي حربه على الحلاج متهما إياه بالكذب والغش، ومعتبرا أن مجاهداته ورياضاته (كامتناعه عن الأكل لمدة شهر) وكراماته (كأن يأتي بفاكهة في غير موسمها) ليست إلا أكاذيب عارية عن الصحة؛ كذلك اتهم أتباعه بأنهم يؤمنون أن روح الحلاج قد حلّت بأحد أبنائه، أو أن روح النبي محمد يمكن لها أن تحلّ بالأولياء.[113] وقد كانت آراء المحسّن بالمجمل معتزلية وظاهرية تتماشى مع ميول وتوجهات الأمير عضد الدولة البويهي – إذ أنه كان نديمه – حيث كانوا يعتبرون الحلاج مشعوذا سنيا خطرا يدّعي القداسة pseudo- saint.[114] وأكمل في هذا الطريق من بعد المحسّن ابنُه علي التنوخي (ت. ٤٤٧ه\ ١٠٥٦م)، خاصة عندما حرر عدوّه الوزير ابن مسلمة[115] – الذي كان مؤمنا بولاية الحلاج – الخلافة من سلطة وتأثير الشيعة، باستدعائه الأتراك.[116]

يعطي ما تقدم صورة عن المؤثرات التاريخية التي ساهمت في تكوين شخصية الحلاج الضدي، وقد تبنّت هذه الشخصية كتب ومقالات عديدة في العصر الحديث، إلا أن توظيف هذه الشخصية لم يمتد إلى الدائرة الأدبية

---

[111] م.ن.، ٧٧-٨٤.

[112] يجدر بالذكر أن هناك فرقة معتزلية تابعة لابن إخشيد (الإخشيدية) أقرّت بكرامات المتصوفة، ودافعت عن ابن خفيف ومتصوفة شيراز؛ وكانت هذه الفرقة على خلاف مع المعتزلة البهشمية الذين كانوا يضطهدون المتصوفة (م.ن. ٨٠-٨١).

[113] م.ن.، ٨٤-٨٥.

[114] Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam V2: The Survival of Al-Hallaj*, 127.

[115] كان علي بن المحسّن صديقا لبني عبد الرحيم، أعداء ابن مسلمة، وقد نقل كل الأخبار المعادية للحلاج والمنقولة عليه عن أبيه الذي كان كاتبا معتزليا مرموقا (م.ن.، ١٢٧).

[116] م.ن.، ١١.

(رواية، مسرحية)، بل اقتصر على المقالات أو الكتب ذات الطابع السياسي.[117]

### ٣-٣. الحلاج المتعدد Doppel-Hallaj

تمثّل الحلاج بثلاث شخصيات في مسرحية *رحلة الحلاج* للكاتب التونسي عز الدين المدني التي سنتناولها في هذا السياق. فقد قدّم المدني في هذه المسرحية ثلاثة نماذج لشخصية الحلاج أسماها: حلاج الأسرار، حلاج الشعب، وحلاج الحرية.

ويرى المدني – حسب قول الشيبي – أن الحلاج الذي مات في أوائل القرن الرابع الهجري في سبيل إصلاح الأمة الإسلامية، يموت كل لحظة في عصرنا في دول العالم الثالث. وهو رمز للحرية (حلاج الحرية)، وللعدالة (حلاج الشعب)، وللحقيقة (حلاج الأسرار ). كذلك يلخص الشيبي ملامح الحلاج في المسرحية كالآتي: هو رجل مناضل حرّ الفكر؛ يشهد بالحق ويطالب بالعدالة الاجتماعية؛ ولا ينتمي إلى مذهب معين بل يأخذ الجوهر من المذاهب كلها.[118]

وربما خلق المدني هذه الشخصيات وجعلها تتحاور فيما بينها من أجل إبراز النقاط الثلاث آنفة الذكر، ولجلب اهتمام القارئ إلى كل نقطة بعينها حيث مثّلها بشخصية من الشخصيات لا تزيد أهمية عن الأخرى، إذ تساوت أدوار الشخصيات الثلاث في بطولة المسرحية. كذلك، فإن توظيف المدني للحلاج بشخصيات ثلاث يبرز أسبقية الشخصية على النص، إذ أن المدني أفاد من قصة الحلاج موظِفا الشخصية الحلاجية حسب ما يقتضيه عصره؛ وليس ذا فحسب، بل إنه خلق من الحلاج شخصيات متعددة، مما يدل على طواعية هذه الشخصية وقابليتها

---

[117] على سبيل المثال، لم أعثر على عمل أدبي (رواية، مسرحية، قصة، شعر، إلخ.) تظهر فيه هذه الشخصية

[118] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ١١٧-١١٩.

للاقتباس في حالات وأدوار شتى. كما جعل هذه الشخصيات مستقلة تتحاور فيما بينها في المسرحية، وهو ما أسميناه في هذا السياق تمظهر الحلاج المتعدد.

### ٣-٤. الحلاج الشهيد Macto-Hallaj

يتناول هذا الفصل شخصية الحلاج الشهيد وتجلياتها في الأدب الحديث في القرنين الأخيرين، إلا أنه قبل تناول الأعمال الحديثة، تجدر الإشارة إلى أن إرهاصات وتمظهرات هذه الشخصية بدأت في العصر الوسيط منذ مقتل الحلاج. وقد تناول ماسينيون هذه التمظهرات في بحثه حيث يقول في مقدمة الجزء الثاني من كتابه الموسوعي الذي يتناول خلود الحلاج وتأثيره في الإسلام على مر القرون إن مقتل الحلاج بهذه الطريقة كان له أثر على خلوده؛ فلم يبق أحد في بغداد إلا وحضر هذا اليوم العظيم وكان مأخوذا بهول المصيبة، حيث كانت هذه النهاية المأساوية منذرا عند البعض بحلول الساعة، بينما رأى آخرون في الحلاج صورة المهدي المنتظر، ورفض قسم آخر من أتباعه في الأمصار تصديق الخبر مما اضطر السلطة إلى البعث برأسه إليهم.[119] وبدأت بوادر ثورة في بغداد حيث قام البعض بإحراق المحال والدكاكين. من جهة أخرى، رأى الكثير ممن شهد هذا اليوم أن مقتل الحلاج كان تحقيقا لمشيئته ونبوءته، فهو الذي بشّر بذلك عبر تعاليمه متضرعا إلى الله أن يقدمه أضحية في سبيل خلاص المسلمين والأمة الإسلامية، عبر الاستغراق في الحب الإلهي والتفاني في طاعة الشرع حتى الشهادة "تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي."[120] وكان الحلاجيون يؤكدون أن الحلاج هو المهدي المنتظر، فاستمر بعضهم في الدفاع عنه بعد مقتله بالرغم من الخطر المحدق وتهويلات السلطة، أمثال شاكر[121] الذي رفض الاستسلام وضحى بنفسه

---

[119] Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam V2: The Survival of Al-Hallaj*, 3-4.

[120] م.ن.

[121] شاكر هو أحد تلامذة الحلاج المخلصين؛ كان ينشر تعاليم الحلاج في خراسان، إلا أنه بعد مقتله عاد إلى بغداد، وجمع أخباره وآخر تعاليمه نقلا عن ابن فاتك، ونشرها بين تلامذة ابن سريج الشافعيين. ثم سجن على يد السلطة عام ٣١٠ه (بعد سنة من مقتل الحلاج)، وقتل سنة ٣١١ه (م.ن.، ١١٩-٢٠).

مدافعا عنه، إذ كان يتمنى أن يُقتل ليموت شهيدا كالحلاج.[122]

ويضيف ماسينيون أن إدانة الحلاج لم تكن عقابا له بل كانت بركة ونعمة إلهية؛ وقد كان مجمل الناس يعتقدون ذلك ولكن بصمت، إلى أن أتى الوزير ابن مسلمة بعد ١٢٢ سنة ليصرح رسميا على العلن بقداسة المكان الذي تم فيه صلب الحلاج، حيث سجد سجدتين أمام المصلب وقال إنه مكان مبارك.[123] من ناحية أخرى، كان الوعاظ، منذ يوم مقتله، يستذكرون، في حلقات الذكر التي تعقد في الرباطات الصوفية، عذابات الحلاج وصلبه كأداة توصلهم إلى النشوة الروحية؛ وكأن هناك 'مجدا أدبيا' يوشح هذا الصلب الرهيب الذي ينفرد بنعمته الأبطال. وقد استمرت هذه الثيمة وتحولت إلى طقوس عند بعض المدارس \ الطرق الصوفية لاحقا، ففي الرباطات العسكرية للمدرسة \ الطريقة البكتاشية، تسمى الخلية التي يسجد فيها المبتدئ ليقدم حياته مشنقة الحلاج.[124] وقد أخذ هذا الاعتقاد الجماعي ينمو شيئا فشيئا، متناقلا في المحيط السني عبر سلسلة الأسانيد، إلى أن تبلور مفهومه القائل بولاية الحلاج وبتقديمه لنفسه قربانا في سبيل خلاص مجتمعه، ليصير واحدا من الأعمدة الروحانية (أبدال \ بدلاء) الذين يضحون بأنفسهم في سبيل الخلاص الجماعي.[125]

بعد الإلمام بتمظهرات هذه الشخصية \ هذا التجلي في العصر الوسيط، ننتقل إلى العصر الحديث حيث سنعطي أربعة أمثلة على شخصية الحلاج الشهيد، أولها قصيدة للشاعر غالب[126] (ت. ١٢٨٦ه \ ١٨٦٩م) يعلن

---

[122] م.ن، ٣-٤.

[123] يقول ماسينيون إنه من الجدير أن ننظر إلى الاسباب التي حدت بابن مسلمة أن يدشّن استلامه للوزارة بزيارته لقبر الحلاج الرمزي والتبرك به. فربما كان بهذا الفعل يبتغي أن يعلن للملأ أنه تابع للتيار الصوفي السني البغدادي، فيمجّد الحلاج الذي وقع ضحية خيانة الشيعة؛ لكن تسلمه الوزارة، كما يضيف ماسينيون، لم يكن فقط ردة فعل ضد الشيعة من قِبل صوفية علمة بغداد الحنبلية، بل مثّل أيضا امتدادا منهجيا للتيار الشافعي الفقه-سياسي، الذي كان يهدف إلى إعادة السلطة الدنيوية نظريا وعمليا إلى الخليفة بوجه رجال الدولة البويهيين الذين كانوا قد انتزعوها منه (م.ن، ١٤٤-١٤٥).

[124] Där-e Mansür.

[125] م.ن، ٤-٥.

[126] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 76.

فيها أن الموت قد يكون الطريقة الشرعية الوحيدة للتعبير عن سر الاتحاد في الحب، وقد ترجمتُها إلى العربية فيما يلي:

السرّ الذي تخفيه في صدرك

ليس عظة تلقيها في خطبة.

على المشنقة، يمكنك إفشاؤه؛

أما على المنبر، فلا!

تقول شيمل في تعليقها على هذه القصيدة إن التواصل في التجربة الصوفية لا يمكن أن تتحقق غايته إلا من خلال لغة الشهادة الصامتة، لأن الشهيد هو شاهد الله الحقيقي.[127]

والمثل الثاني قصيدة للشاعر السندي جهانجير هاشمي، تصف حال الحلاج الذي أخذته سكرة حبه المتأججة عن نفسه، فاستعاد خرقة السر وانتشى بها، فطلب الشهادة ونالها.[128] وقد ترجمتُ هذه القصيدة عن الإنكليزية فيما يلي:

من حقّق الفناء منذ الأزل،

وأحبّ طبيعة التغيُّر والزوال،

واكتشف سر التوحُّد بالله؟

حسين الحلاج...

من لدن الحق، تنزّل الكثير من الحب في قلبه،

---

[127] م.ن

[128] Schimmel, "The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol", 170.

حتى غدت النقطة تصرخ في يده!

عند بزوغ الفجر، أشعل القطن، ثم تطلع إلى قلبه الحزين!

فأحرق ميزان الخير والشر،

وأحرق كل ما كان في الدكان!

فصار مثل الألف معزولا عن كل شيء،

سالكا للتوّ طريق التوحُّد بالله!

فَنِي عن ذاته واستعار خرقة الروح،

فغدا فارغا من نفسه، قائما بالله!

وإذ زار الحبُ بلاد روحه،

تنزّلت على لسانه كلمة "أنا الحق"!

من ذا الذي أخبر سرّ الله للملأ،

فحكمه القضاء بالرجم حتى الموت؟

عندما وجدت الحقيقة طريقها إلى قلبه

وجد حبل المشنقة طريقه لرفعه إلى السماء!

وصرخت الحقيقة بصوت الكائن المطلق،

فمَنْ ذا، غير الحق، يقول "أنا ذا الحق"!

تغلب على هذه القصيدة ثيمة الشهادة، حيث تغدو الخشبة مثالا للتحقق الكامل، ورمزا يطمح

إليه كل متصوف في معراجه نحو السماء.

أما المثل الثالث، فهو قصيدة للشاعر التركي نسيب فاضل كيساكورك[129] (ت. ١٤٠٣ه\١٩٨٣م) بعنوان 'منصور'،[130] ترجمتُها إلى العربية بعد أن استعنت بصديق تركي ترجمها من التركية إلى الإنكليزية:

المرجان دم على شفتيك،

واللؤلؤ عَرَق على الجبين،[131]

هذه المقصلة لا تحزّ الرؤوس

أو تشرب الدماء،

إنها تطالب بروح العاشق!

لدغة العقرب عذبة لديك،

ففي الألم وجدت دواء الألم،

وكلما ساموك أهوال العذاب،

ما زلت تتوق إلى عقاب أفظع!

رموك بالحجارة، فابتسمت؛

[129] Necip Fazel Kısakürek.

[130] Kısakürek, "Mansur", https://www.antoloji.com/mansur-siiri.

[131] الترجمة الأكثر حرفية هي التالية: "المرجان قطرة دم على شفتيك، والعَرَق لؤلؤ في لؤلؤ على الجبين"، لكن فضّلت الإيجاز من أجل البلاغة.

ثم رمى الدرويش وردة، تأوهت،[132]

قلتَ: الحجارة لا تكفي لكسر قلبي،

بيد أن وردة من أهل الحال كفيلة بذلك!

وفي هذه القصيدة أيضا، تصبح المقصلة محجّة لروح العاشق الذي يستعذب العذاب في سبيل اللقاء، بل إنها أيضا تطالب بروحه.

والمثل الرابع هو ملاحظة أوردها سامي مكارم (ت. ٢٠١٢م) في كتابه *الحلاج: في ما وراء المعنى والخط واللون* تشي بأن الحلاج كان واعيا لدور شهادته في الانبعاث الروحاني للآخرين: فقد رُوي عن الحلاج أنه سأل: "متى نُنورز؟"[133] ثم أجاب إذ سُئل ماذا يعني بذلك: "يوم أصلب." ويورد مكارم ملاحظة دقيقة عن الفرق في استعمال الضمير بين السؤال والإجابة، فهو قد استعمل ضمير الجمع في السؤال: "متى نُنورز" وضمير المفرد في الجواب: "يوم أصلب"، ما حدا بمكارم إلى تفسير قصد الحلاج بهذا التغيير؛ ففي الصلب كان فناؤه هو فقط (أصلب)، إلا أن هذا الفناء فيه انبعاث وتجدد للجميع (نُنورز).[134]

كما رأينا في الأمثلة التي سبقت، تتغير اقتباسات الأدباء والشعراء لثيمة الشهادة، حيث يعتبرها غالب الطريقة الوحيدة للتعبير عن السر الكامن في القلب، بينما يرى هاشمي فيها تحقيقا للفناء عن النفس وللتحقق بالله، ونتيجة حتمية للجهر بهذه الحقيقة. أما كيساكورك، فيعتبر المقصلة محجّة تتوق إليها روح العاشق، ويرى مكارم أن

---

[132] يفسر كيساكورك حادثة الوردة التي أبكت الحلاج عندما رماه بها الشبلي على ثلاثة مستويات مختلفة من المعنى في ضوء الاحتمالات التي يوفرها النص: الأول هو أن الحلاج كان يريد حماية الشبلي من الأشخاص المهتاجين فبكى ليوهمهم أنه أُذي منه وأنه ليس بصديقه؛ والثاني هو أن الحلاج قد تأثر بمشاركة الشبلي بفعل الرمي حتى لو أنه رمى وردة فقط، ولذلك بكى؛ والثالث هو أن التضحية في سبيل الله هي أجل وأقدس من الخلاص من الموت برحمة الشبلي.

[133] النورزة هي التجدد، فالنوروز أو النيروز هو اليوم الأول من السنة عند الفرس، وهو رمز التجدد إذ أنه لا يتحقق إلا بانقضاء السنة السابقة، وفناء الماضي. لذا استعار الحلاج هذه الكلمة ليصفَ صلبه الذي يشترط إفناء الأنية، كي يحدث التجدد والانبعاث.

[134] مكارم، *الحلاج: في ما وراء المعنى والخط واللون*، ٧٧-٧٨.

الحلاج تقصّد أن يكون في شهادته انبعاث وتجدد للجميع (نورزة). إلا أنه بالرغم من اختلاف الاقتباسات، تتفق جميعها على أن شهادة الحلاج كانت تتويجا لقصته، وعاملا أكسب هذه القصة قيمة عظمى وانتشارا وسيعا؛ فقلّ ما نرى اقتباسا للحلاج لا تذكر فيه ثيمة الشهادة، حيث تقول شيمل أن الحلاج صار الشهيد الأول للصوفية -Arch martyr of Sufism، وغدا رمزا لكل من يتم إعدامه ظلما وجورا،[135] مما يبين مرة أخرى دور الشخصية، والشهادة على نحو خاص، في صنع عالمية الحلاج.

ولئن اقتبس بعض الشعراء والأدباء الآنفو الذكر مقتطفات من أقوال الحلاج كقول "أنا الحق" الذي اعتُبر سببا للشهادة، و "متى نُنورز؟" غير أن هذه المقتطفات ما كانت ذات قيمة لو لم يتمّ توظيفها في القصة، وبالأخص في الحدث الأبرز لهذه القصة، أي الشهادة. وعليه، نستنتج أن الشخصية كان لها الدور الغالب، بالمقارنة مع النص، في شيوع وانتشار هذا التجلي\التمظهر للحلاج.

### ٣-٥. الحلاج السياسي Politi-Hallaj

اتفق معظم الباحثين العرب والمستشرقين أن قتل الحلاج قد حصل لدواع سياسية، إذ أنه صار يشكل خطرا على الخلافة حين كثر مُريدوه من الشعب ورجال السلطة. وقد استشهد طه عبد الباقي سرور بأقوال لابن النديم (ت. ٣٨٤\٩٩٨م) وإمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨\١٠٨٦م) وابن الأثير (ت. ٦٣٧\١٢٣٩م) والإصطخري (ت. ٣٢٨\٩٤٠م) ونيكلسون وجولدزيهر وماسينيون أكدت بجملتها على أن القتل كان سياسيا حيث شكل تدخله المؤثر في المجتمع الإسلامي ودعوته إلى إصلاح الإدارة الحكومية خطرا على السلطة.

---

[135] لقد أوردت شيمل في مقالتها "الثيمات الحلاجية في الأدب الإسلامي الحديث" بيتَين للرومي يعبّران عن استعارة الرمز الحلاجي لكل من يُقتل أو يُعدم ظلما (Schimmel, "Das Hallāj-Motiv in der modernen islamischen Literatur", 181):

طالما أن الدواة\الريشة في يد الطاغية،
سوف يكون منصور حتما على المشنقة.

ويضيف سرور أن هذا الخطر لم يكن بتأثير من الحلاج فقط فهو يرى أن تنامي القوى الصوفية وهيمنتها على العراق في القرن الثالث الهجري قد أرهب الخلافة العباسية واستدعى مقتل الحلاج ليكون درسا لأمثاله.[136] وقد حدا ذلك المقتل الرهيب كتب الطبقات ومؤرخي الصوفية إلى تجاهل الحلاج والمرور بسرعة وحذر على سيرته، حيث غُيّب كليا عند بعض المؤرخين البارزين للحياة الروحية كالسرّاج الطوسي الذي استشهد بكلمات الحلاج في أكثر من خمسين موضعا من كتابه *اللمع* دون أن يذكر اسمه وكذلك فعل الكلاباذي.[137] أما السيرجاني، فقد ذكره من دون إبداء رأي واضح قائلا إن الناس متحيرين في حاله، وإنه "عند شيوخ القضية بين قبول ورد،"[138] وأورد السُلمي رأيا مماثلا في الشك قائلا: "[فـ]إن كان من القوم فلقي ما لقي ممّا لا يخفى، وإن لم يكن من القوم فلا كلام في حديثه."[139]

أما ماسينيون، فقد انتقد صحة الإدانة الدينية المُوجّهة إلى الحلاج، والتي زُعم أنها صدرت عن إجماع العلماء.[140] وبالرغم من أن معظم المالكيين والظاهريين والحنابلة يقولون إن هذه الإدانة قانونية، فقد برهن ماسينيون أنها مغلوطة، مما يثبت أن القتل قد حدث لدوافع سياسية. وقد احتج ماسينيون على برهانه بنقطتين اثنتين: الأولى هي عدم وجود إجماع للعلماء، فابن سريج، فقيه بغداد الشافعي، لم يكن موافقا على قتل الحلاج، وقد أصدر فتوى مضمونها أن أحوال الصوفية لا يُرجع فيها إلا لله تعالى، ولا يُقضى بها في المحاكم، وظل على قراره الصلب مُوْقِفا المحاكمة إلى أن وافته المنية سنة ٣٠٥هـ\٩١٨م (أربع سنوات قبل محاكمة الحلاج)؛ كذلك المالكي البصري ابن سالم؛ وأيضا ابن عطاء الذي كان على مذهب أهل الحديث وكان محافظا ومعترَفا به من قبل الجميع،

---

[136] سرور، *الحسين بن منصور الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي*، ١٢-١٤، eBook.

[137] م.ن.، ٨-٩.

[138] Orfali and Saab, eds., *Sufism, Black and White*, 252.

[139] Orfali and Bowering, eds., *Sufi Inquiries and Interpretations of Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī*, 58.

[140] consensus ecclesiae (حسب تعبير ماسينيون).

وقد سُئل أثناء المحاكمة، فأجاب بصراحة أنه لا يوافق على إدانة الحلاج. والنقطة الثانية هي أن الحكم لم يكن موضوعيا بل رضخ لاعتبارات النفعية السياسية. فالحلاج، وإن كان قد أجاز أن يُستبدل الحج بطقوس شبيهة (لها نفس الفِعل والمغزى) يمكن أن تقام في أي مكان، إلا أنه أجاز ذلك فقط في حال لم يتسنَّ للمرء أن يذهب إلى مكة.[141]

ويوافق الشيبي ماسينيون أن قتل الحلاج كان سياسيا في الحقيقة، وإن اتخذ ذريعة إفتاءَه بالحج بالهمّة.[142] [143] فالشيبي يرى أن الحلاج كان سياسيا بامتياز ويدرج أدلة على ذلك، مثل اعتقاله الأول والتشهير به بتهمة القرمطة، والمراسلات السياسية التي ضبطت في بيته، ومصنفاته التي كتبها في السياسة ومنها اثنان: كتاب الساسة والأمراء والخلفاء، توجه به إلى علي بن عيسى الوزير؛ كتاب السياسة (أو الساسة) توجه به إلى الحسين بن حمدان، عم سيف الدولة الحمداني، الذي كان من أنصار عبد الله بن المعتز في انقلابه الفاشل. ويستنتج الشيبي مما تقدم أن التصوف لا يتناقض مع العمل السياسي، بل أن السياسة كانت دائما هدفا للصوفية.[144] ويقول كارل إرنست أنه، باستثناء إعدام الحلاج الشهير ، كانت المحاكمات التكفيرية للصوفيين نادرة، وكانت، في حال حدوثها، تعكس حتما صراعات سياسية جوهرية."[145]

---

[141] Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam V2: The Survival of Al-Hallaj*, 12-15.

[142] الحج بالهمّة هو ما فسّره البغدادي على النحو الآتي: "إن الإنسان إذا أراد الحج - ولم يمكنه - أفرد في داره بيتا لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد، ومنع من تطرّقه. فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام. فإذا انقضى ذلك - وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله - جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم أمراً ما يمكنه من الطعام، وأحضرهم إلى ذلك البيت، وقدم إليهم ذلك الطعام وتولّى خدمتهم بنفسه، فإذا فرغوا من أكلهم وغسلوا أيديهم، كسا كل واحد منهم قميصا ودفع إليه سبعة دراهم أو ثلاثة ... فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج." (البغدادي، *تاريخ بغداد ١-٢٤ مع الذيول والفهارس ج ٨*، ١٣٣).

[143] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ٢٤-٢٥.

[144] م.ن.، ٣٢-٣٣.

[145] Ernst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, 241.

أما غريّب، صاحب كتاب *الحلاج أو وضوء الدم*، فقد تبنّى رأي ماسينيون في أن الحلاج اتفق أن يقوم بإصلاحات للنظام مع الحاجب نصر القشوري والأمير الحسين بن حمدان، ولو كلفهم ذلك أن يثوروا على الخلافة. وأهم بنود النهج الإصلاحي الذين كانوا ينوون تطبيقه هي: أن يكون الخليفة رجلا صالحا غير طامع بالسيطرة، هدفه خدمة شعبه وإرضاء ربه؛ أن تسلم زمام الأمور المالية إلى خبراء كفوئين ولديهم استقامة، لمحاربة الفساد وغلاء المعيشة و الفقر؛ أن يكون الحكم شورى، لا يستأثر به الخليفة بل يشاركه فيه رجال يجمعون بين محبة الله وثبات العقيدة، وبين الحكمة والخبرة في السياسة وإدارة الأمة؛ أن تُبثّ روح الإسلام الأولى التي تدعو إلى المساواة مقابل العصبيات القومية.[146]

وتسرب الجانب السياسي إلى حلاج الأدب الحديث في العالم العربي، حيث ظهر جليا في مسرحيتَي عبد الصبور ومردم بك، التي سنتناولهما بدراسة مطولة في الباب الرابع. كذلك ظهر في مسرحية *الحلاج* للكاتب المسرحي الكردي فؤاد مجيد ميسري حيث دعا حلّاجه الناس إلى الثورة والتحرك الشعبي للخلاص من حكم الفاسدين والظلم الاجتماعي؛[147] وعند حلاج وليد يحيى في مسرحيته *محاكمة الحلاج*[148] حيث عمد الكاتب إلى إدراج معالجات فقهية تثبت بطلان الاتهامات التي وُجّهت إلى الحلاج في محاولة منه لأن يبرهن أن هذه الأخيرة كانت افتراءات أملتها دواع سياسية؛ وعند الكاتب والمخرج العراقي طارق الخزاعي الذي تناول الحلاج تناولا ثوريا يبعد عن القداسة في مسرحية أسماها *الدم ينطق يا حلاج*، وقد تم سجنه مباشرة بعدها لمدة سنة من قِبل السلطة الحاكمة، ثم خفف هذا الحكم لثمانية أشهر لحسن سلوكه داخل السجن؛[149] وعند عبد الوهاب البياتي الذي يسلط

---

[146] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ١٠٨-١١٠.

[147] فارس، عصمان. "الخطاب المسرحي مابين الدلالة والتأويل في مسرحية الحلاج." *ليلاف*، ١٥ كانون الثاني ٢٠١٦. Newspaper article.

[148] يحيى، *محاكمة الحلاج*.

[149] فيصل، عمر. "طارق عبدالواحد الخزاعي نجم عراقي يربط الثقافة بالحياة والمسرح بالإعلان." *العرب*، ١٦ تموز ٢٠١٦. Newspaper article.

الانتباه على قمع السلطة للفكر الحر وللكلمة، ويصوّر العذاب الذي ساموه للحلاج إذ تجرأ أن يواجه الطغيان ويقول الحقيقة:

أوصال جسمي قطعوها
أحرقوها
نثروا رمادها في الريح
دفاتري
تناهبوا أوراقها
وأخمدوا أشواقها
ومرّغوا الحروف بالأوحال[150]

ختاما، يمكن لنا من خلال قراءتنا وتحليلنا للأمثلة التي سبقت، أن نرصد ملمحا مشتركا بين جميع الاقتباسات التي تناولت تمظهر الحلاج السياسي، وهو اقتطاع هذه الاقتباسات للسياق أو الجانب السياسي لقصة الحلاج وتركيزها عليه، مهملة كل الجوانب الأخرى (الشهادة، الإصلاح الديني، الخ.)، وذلك من أجل تطويع هذا السياق ليكون حاضنا للمواقف السياسية المعاصرة التي يهدف المقتبِس إلى إظهارها عبر توظيف الشخصية الحلاجية؛ فعلى سبيل المثال، يصبح الحلاج واقعيا اشتراكيا عند عبد الصبور، وثائرا اجتماعيا عند الخزاعي، ومصلحا إداريا عند غريّب.

أما من حيث المقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية في بلورة هذا التمظهر للحلاج، نرى دورا أكبر للشخصية في ذلك: فقصته، وليست كتاباته، هي التي ألهمت الكتاب الذين وظفوه سياسيا في أدبهم؛[151] إذ أن كتابات الحلاج التي وصلتنا هي أشعاره وتأملاته الصوفية، بالرغم من أنه قد كتب نصوصا في السياسة، غير أن هذه النصوص لم تصل إلينا. ويجدر بالذكر هنا أن التوظيف السياسي للقصة ليس حديث العهد، فقد بيّن ماسينيون أن هذا

---

150 البيّاتي، *الأعمال الشعرية* – الجزء الثاني، ١٩.
151 حتى ماسينيون اعترف بأن الذي ألهمه بالبحث والتنقيب عن الحلاج كان ما روته له العائلة العراقية عن قصته وأخباره عندما احتضنته في أيام نقاهته (راجع المقدمة).

التوظيف بدأ منذ مقتل الحلاج واستمر إلى يومنا الحاضر (يمكن مراجعة سلاسل الأسانيد في تمظهر الحلاج الضدي كمثال على ذلك). وهكذا كانت القصة أو الشخصية هي التي اقتُبست في العصر الحاضر، وتم تطويعها لتُحمَّل سياقات وأغراضا سياسية حديثة أملَتها متطلبات العصر.

### ٣-٦. الحلاج الصوفي Mysti-Hallaj

لن نتوسّع في تصوير شخصية الحلاج الصوفي لأن ذلك يندرج ضمن دراسة صوفية هي خارج نطاق هذا البحث، إلا أننا سوف نعرض بإيجاز لشخصية الحلاج الروحانية ونلقي الضوء على بعض المظاهر في صوفية الحلاج التي أثرت على عالميّته.

يقول ماسينيون إن الحلاج كان في كل مناحي حياته وتعاليمه رجل عزم ثابت وإرادة صلبة وأهداف واضحة. وكانت روحانيته الصوفية هي الأبرز، بحسب ماسينيون، لأنها كانت توجّه وتحكم كل أفكاره[152] ولم يكن يكتفي بالتأكد من وجود أو غياب الحقائق وبتصنيف الأفكار والمعطيات، بل كان يتحلى بمنهجية فكرية اختبارية يتوق من خلالها إلى تذوق التجربة العرفانية، والتمييز بين ما هو عَرَضي وما هو دائم. وكانت طريقته تعتمد التأمل العقلي[153] مستعملة المفردات القرآنية لنقل الحالات الروحية للنبي الذي يمثّل بالنسبة إليه نموذج المؤمن الحقيقي، وللوقوف على النيّات التي يجب على المرء أن يتحلى بها كي يقوم بالعبادة. أما إذا كان هذا الموقف الروحاني للحلاج مقبولا في الإسلام، فهو سؤال قابل للنقاش؛ ولكن ما يهم في هذا السياق، برأي ماسينيون، أن الحلاج كان مسلما على وجه التحديد، ليس فقط لأجل المفردات القرآنية التي يستعملها والإطار العام الذي يعيش فيه، ولكن لأن

---

[152] لقد توسع ماسينيون في دراسة الروحانية الصوفية mystical theology والروحانية الدوغمائية dogmatic theology للحلاج في الجزء الثالث من كتابه الموسوعي *آلام الحلاج*.

[153] mental introspection.

فكره ينطلق من تأمل فردي حصري بطيء عميق وعَمَلي للقرآن. فقد أصغى الحلاج إلى كلمه الله في قلبه، كما فعل محمد نفسه، وكأنه بذلك يعيد التجربة الذهنية للنبي.[154] بعد ذلك يحاول ماسينيون أن يتلمس المكانة التي احتلتها تعاليم الحلاج في مجموعة الأنظمة اللاهوتية التي تبلورت في القرون الأولى للهجرة، منطلقا من الحديث الشهير الذي يقول أن العلم فريضة على كل مسلم. ففي نظر الحلاج لا تقتصر غاية العلم على نقل المعارف الدينية والقوانين الشرعية التي تحكم الحياة الاجتماعية، بل تتعداها إلى البحث عن الحقيقة والعيش فيها عبر التمييز بينها وبين كل ما هو زائل (كالأشياء المحسوسة والمعقولة والمتصورة)، كذلك إلى مواءمة إرادة الإنسان للإرادة الإلهية. كما أن طريقة الحلاج لا تقوم على استذكار للعادات المتبعة والتقاليد المشرّعة، أو على المقارنة العقلية للمفاهيم، بل إنها تنطوي على مساءلة أخلاقية وفحص أخلاقي للذات، دون أن تتنكر لاستعمال العقل والمنطق أو للجوء إلى السلطة التقليدية، لكنها تخضعهما (المنطق والسلطة التقليدية) إلى التجربة الداخلية والاختبار الذاتي، للتحقق من صحة وصلاحية برهان ما أملَيَا عليها، وذلك تبعا للنتائج.[155]

ويتطرق الشيبي أيضا إلى تعريف الحلاج للمعرفة الصوفية حيث يعتبرها تفيض من النفس عندما تُستكمل عملية نفي الصفات، وعندما يتحقق "الشعور بالفناء عن العلائق المادية"،[156] فيصبح للمتصوفة لسانان: لسان الظاهر الذي يكلم أجسامهم، ولسان الباطن الذي يناجي أرواحهم وينطق باسم الحي الذي لا يموت، كما يظهر في قول البسطامي "أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت"،[157] والجنيد "لو أن العلم الذي أتكلم به من عندي لفَنِيَ، ولكنه من حق بدأ وإلى الحق يعود."[158] لذلك، قرنت المعرفة الصوفية بثيمات الشطح

---

[154] Massignon, *The Passion of al-Hallaj V3: The Teaching of al-Hallaj*, 3.

[155] م.ن.، ٤-٥.

[156] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ٢٧.

[157] م.ن.

[158] م.ن.، ٢٨.

والسكر المجازي (الخمرة الإلهية) للتدليل على أن الصوفي حين يتلقى المعرفة يكون غائبا عن ذاته: "فإن الصوفي في مواجهته لله في حال الإلهام يسمع ثم يردد - دون وعي ودون قصد - العبارات التي يتلقاها من العالم الروحي، فلا معنى إذن لمحاسبته فيما ينقله حكاية. وإذا كان ناقل الكفر ليس بكافر، فكيف بمن ينقل عبارات الإلهام من عالم الإيمان."[159]

ويعزو طه عبد الباقي سرور، صاحب كتاب *الحسين بن منصور الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي*، تفرّد تجربة الحلاج الصوفية إلى ابتداعه "منهجا خاصا به هو سرّه الأكبر"[160] حيث جعل الآلام طريقا ومقصدا بذاته، وإلى رأيه بالمعرفة الإلهية حيث قال باستحالة معرفة الإنسان لربه بواسطة قدرته الإنسانية: "من لا يعرف المجمل والمفصّل، ولا يعرف الآخر والأول، والتصاريف والعلل، والحقائق والحيل، لا تصح له معرفة مَن لم يزل؛"[161] "القلب مضغة جوفانية، فالمعرفة لا تستقر فيها لأنها ربانية؛"[162] وقال واصفا الخواصّ العارفين أن العبد لا يعرف ربَّه إلا بامّحائه عن ذاته، واستهلاكه في شهود الله: "فالخواصّ عباده الذين محاهم عن شواهدهم، وصانهم عن أسباب الفرقة، باستهلاكهم في شهوده، واستغراقهم في وجوده، فأي سبيل للشيطان إليهم! وأي يد للعدو عليهم! ومن أشهده الحق حقائق التوحيد، ورأى العالم معترفا في ثقة التقدير، لم يكن نهبا للأغيار، فمتى يكون للغير عليه تسلط!"[163]

---

[159] م.ن، ٢٦-٢٩.
[160] سرور، *الحسين بن منصور الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي*، ٦١، eBook.
[161] م.ن، ٦٣.
[162] م.ن.
[163] م.ن.

كذلك يضيف سرور أن فلسفة الحلاج الإيمانية والذوقية طبعت التصوف بطابعها، و"غدت كما يقول نيكُلسون الراية التي تأتمّ بها العصور التي تعاقبت من بعده، والتي جعلت رجال الفكر الأوروبي يطلقون على الحلاج لقب 'المفتي' في الأمور الصوفية، كما يقول العلامة ليينتر."[164]

وقد تبع الحلاج – بحسب دراسة ماسينيون – كثير من الأمراء وقواد الجيش ورجال السياسة وعلماء الكلام والفقهاء والمفكرين والمصلحين وآمنوا بقداسته وولايته ودعوته الإصلاحية، غير أن هذا لم يمنع من تشكل أعداء له وخصوم من أعلام التصوف أنفسهم، وربما كان تحدّيه لبعض منهم قد استفزهم، أو شجاعته وعدم التزامه بالتقيّة قد أثار حفيظتهم، فقد زادت هذه الخصومة عندما اندفع الحلاج إلى الثورة على الفساد، والدعوة إلى حكومة الأولياء والأقطاب، إذ كان الصوفيون يلتزمون السلبية passivity ولا يريدون أن يلعبوا دورا اجتماعيا بل يكتفون بالزهد والبعد عن المجتمع والسياسة، بعكس الحلاج، حيث يقول سرور "لم يكن زهد البسطامي، ولا تقية الجنيد، ولا سلبية المكي، ولا تردد الشبلي، مما يرضى عنه الحلاج."[165]

وبالنسبة لموقف الحلاج من وحدة الوجود، فقد صرّح الحلاج بنفسه أثناء حياته بمقولات عديدة تدرأ عنه تهمة الحلولية: "...أنت المنفرد بالقِدم" (يقولها في مناجاة الله)"؛ "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن الله تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم فلا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه بشيء من الأشياء، وكيف يتصور النسبة بين القديم والمحدث؟"[166] وقد برهن ماسينيون في أبحاثه أن الحلاج لم يكن مؤمنا بوحدة الوجود،[167] ووافقه أبرز الباحثين العرب الذين اشتغلوا على الحلاج، أمثال الشيبي وسرور. فالشيبي يرى أن الحلاج كان مؤمنا بوحدة الشهود وليس بوحدة الوجود، ويرجح أن يكون اتهام البعض له

---

[164] م.ن.
[165] م.ن.، ٦٥-٦٦.
[166] ماسينيون وكراوس (تحقيق)، *أخبار الحلاج*، ٩٤.
[167] شيمل، "الحلاج، شهيد العشق الإلهي"، ٢٦، ٢٨-٢٩.

بالحلولية، أمثال أبي العلاء المعري والهجويري، يعود إلى معاصرتهما لمن تقوَّل على الحلاج بذلك ممن غلَوا في تأليهه وأخذوا ينتظرون رجعته من أمواج دجلة كلما حل يوم مقتله في المكان الذي ذُرّي فيه رماده في هذا النهر.[168] كذلك سرور، فقد برّأ الحلاج من تهمة الحلولية والاتحاد والقول بوحدة الوجود، وذلك باستعراض قوله المنقول عن أحمد بن فاتك الذي ينزه فيه الألوهية عن البشرية، وقول آخر عن الحسين بن حمدان يقول فيه إن الله "تفرد عن الخلق بالقِدم وتفردوا عنه بالحدوث، فمن كانت هذه صفته فكيف يطلب السبيل إليه؟" كذلك يدرج سرور أقوالا أخرى للحلاج في الكلام عن الحضرة الإلهية: "بان عن حلول في ذواتهم"، "من عرفه ما وصفه، ومن وصفه ما عرفه"، "لم يصب شاكلة الحق إلا من آمن بالذات والصفات، وكفر باللات والآلات، ولازم التوحيد والتنزيه، وأثبت الصفة ونفى التعطيل والتشبيه."[169]

وقد امتد الأثر الصوفي للحلاج إلى الشرق الأقصى وكان أشد بروزا من الأثر الأدبي – وإن كان لا ينفصل عنه إذ أن ارتجالات المتصوفة شعرية بمعظمها – وخضع لتلقّيات مختلفة نأت عن الحقيقة أحيانا. ففي السند على سبيل المثال، ظهر الأثر الصوفي جليا في انقسام الفرق الصوفية هناك بين مؤيد ومعارض للحلاج. نذكر على سبيل المثال النقشبندية التي نظرت إليه كممثل للتجسد وللروحانية الوحدانية[170] واعتبرت أنه يشكل خطرا بالنسبة إليهم إذ أنه قادر على جمع كل أديان الهند تحت مظلة الاتحاد الصوفي. كما رأت النقشبندية أن الحلاج وصل إلى الدرجة الأولى فقط من درجات الارتقاء الصوفي حين قال 'أنا الحق'، وأنه كان عليه أن يتخطى هذه الدرجة.[171] وفي حين عارضته النقشبندية، أيّدته وتأثرت به فرق صوفية أخرى كالقادرية والشِشتية، وإن كان تأييدها له جزئيا

---

[168] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ٢٩-٣٢.

[169] سرور، *الحسين بن منصور الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي*، ٥٥-٥٨، ٢٥٥-٥٦، eBook.

[170] prototype of both incarnationism and monistic theology.

[171] Schimmel, "The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk Poetry: Notes on a Mystical Symbol", 172.

في بعض الأحيان.[172] ونذكر مثالا على ذلك الشاه عِنايَتْ الملقب بالشهيد وهو أحد أتباع القادرية، ومن أبرز الوجوه الصوفية السندية، الذي كان على علاقة روحية وثيقة بالحلاج، جعلته يقتفي خطاه في الشهادة، فحُبه للناس وعلاقته المباشرة بهم، وكثرة أتباعه، ألبت عليه الزعماء الدينيين حسدا، فدفع حياته ثمنا لاقتدائه بالحلاج، ولقوله بالحلولية، ولُقّب، إذ ذاك، بمنصور السند.[173] وتجدر الإشارة هنا أن القول بالحلولية التي يؤمن بها الكثير من المتصوفة السنديين، يُنسب إلى الحلاج. وفي حين بيّن ماسينيون أن الحلاج لم يكن حلوليا، مفسّرا مقصده بمقولة 'أنا الحق'، إلا أن السنديين ظلوا يعتبرون الحلاج ممثل فلسفة الحلولية الأول،[174] مما يعطي مثالا على طواعية النص الحلاجي لأن يُقتبس بمناحٍ مختلفة يمكن أن تكون متناقضة.

وتقول شيمل إن ما من شاعر صوفي في منطقة وادي السند والبنجاب إلا ويذكر الحلاج في أبياته ويكرر ثلاثة أوجه بارزة لشخصيته هي: أولا، الوحدة الوجودية أي الوحدة الشاملة للكون كله حيث "لا فرق بينه وبين الفقيه الذي حكم بقتله، كما أنه لا فرق بين الترك والهندوس، بين القرآن والفيدا"، إذ أن "العاشق العارف تحقق هذه التظاهرات بأجمعها في نفسه إذ وصل إلى ذوق الوصال؛ ورأى نفسه تارة مجنونا وتارة ليلى، تارة موسى وتارة فرعون، فإن كل شيء واحد"؛ ثانيا، بلاؤه في سبيل الحق، وتمثيله للحقيقة المرة التي تقضي بأن الله يصيب بالبلاء من يحبهم، كما جاء في الحديث: "أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل"؛ ثالثا، إحياء روحية الدين مقابل جمود الفقهاء، إذ أن الحلاج قد مات "قربانا لغضب الفقهاء الجاهلين"، ولذا فهو يرمز إلى الصراع الأبدي بين الشريعة وعلم الكلام من جانب والعرفان والعشق من جانب آخر، أي أنه "يمثل العنصر الحي الفعال في تأريخ الأديان... الذي يجادل الشرع الجامد والكلام المتحجر"، ويوقظ الذين نسوا معنى الدين الحقيقي بسبب تعلقهم بظاهر

---

[172] م.ن، ١٧٢.
[173] م.ن، ١٧٣.
[174] م.ن، ١٧٧.

الشرع والمعنى الحرفي للكتب المقدسة دون أن ينظروا إلى المعنى الباطني للنص.[175] وقد امتد أثر الحلاج في إحياء روحية الدين إلى الهند أيضا حيث نراه عند العلامة محمد إقبال الذي كان يُدين الحلاج في البدء على عادة الفقهاء إلا أنه عندما اطلع على أبحاث ماسينيون بعد خمس عشرة سنة، اكتشف سر الحلاج وجاذبيته وصار يعتبره في محاضراته عن تجديد الإسلام و إحياء علوم الدين من أهم ممثلي التجربة الدينية الموحّدة، وممثلا للتجربة العُمقى التي يمكن لإنسان أن يصل إليها (أي أنه وصل إلى 'سدرة المنتهى'). كذلك اعتبره مترنما بقوة العشق الذي يربط بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية محققا سر قوله تعالى: "ما رميتَ إذ رميتَ". هذا العشق الذي "يُحيي الموتى ويوقظ القوم وهم نيام، صم، بكم، وقد نسوا قيمة الروح التي هي 'من أمر ربك'."[176]

وفي تحليل الأمثلة والملامح التي أوردتُها عن شخصية الحلاج الصوفي، تظهر واضحة طواعية النص والشخصية الحلاجيين لاقتباسات مختلفة حدّ التناقض أحيانا. وربما يمكن إرجاع اختلاف هذه الاقتباسات في بعض الحالات إلى أثر المحيط في بلورة وتطويع النص، فقد يكون مثلا اعتقاد السنديين بإيمان الحلاج بوحدة الوجود نابعا من تأثرهم بالفلسفة الهندية القديمة، حيث تقول شيمل إن هذه الفلسفة تنطوي على الاعتقاد بأنه "لا يوجد إلا حقيقة أصلية واحدة وإن مقصد الإنسان الأعلى وغايته العليا معرفة هذه الوحدة الأصلية."[177] وليس ذا فحسب، فربما ساهم أيضا تعدد الأديان في الهند والسند والحاجة إلى التعايش مع بعضها البعض في بلورة هذا التفسير الجديد لكلمات الحلاج، وتبنيه لمفهوم الوحدة الأصلية التي لا تفرّق بين الأديان المختلفة – كما تقول شيمل – بل ترى فيها "تظاهرات مختلفة وتجليات ملونة للحقيقة الواحدة الوحيدة."[178] إلا أن أثر المحيط ليس هو السبب الوحيد في قابلية النص والشخصية الحلاجيين للتطويع، بل يمكن إرجاع هذه القابلية إلى الشخصية نفسها، إذ أن الحلاج – كما بيّن

---

[175] شيمل، "الحلاج، شهيد العشق الإلهي"، ٢٧.
[176] م.ن، ٢٨-٢٩.
[177] م.ن، ٢٦.
[178] م.ن.

ماسينيون – كان يتمتع بذائقة روحانية عالية، وبمنهجية اختبارية، فلم يكن يقبل أن يُلقّن المعارف الدينية على نحو جامد كما يفعل الفقهاء، بل كان يصغي إلى كلمة الله في قلبه، ويتلمّس أن يُلهَم المعرفة الإلهية من المصدر مباشرة، عبر مواءمة إرادته للإرادة الإلهية. وبرأيي، إن هذه الروحانية الصوفية المنفتحة التي كان يتحلى بها الحلاج هي التي ألهمت ماسينيون أن يقضي معظم حياته منقبا عنه وعن التصوف، وهي أيضا التي حَدَت بالعلّامة محمد إقبال في إحيائه لعلوم الدين وفي محاضراته عن تجديد الإسلام أن يعتبر الحلاج ممثلا للتجربة القصوى التي يمكن لمؤمن أن يصل إليها، وأن يدعو الآخرين لكي يحذوا حذوه.

أما في المقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية، فإننا نرى دورا بارزا لكليهما في هذا التمظهر للحلاج؛ فبالرغم من أن كتابات الحلاج التي وصلتنا هي كلها صوفية[179] مما يرهص بأثر أكبر للنص الحلاجي في هذا التمظهر، إلا أن الصوفيين في مختلف أنحاء العالم قد تأثروا بقصته حتى أولئك الذين لم تصلهم نصوصه، حيث تقول شيمل إنه، في البلاد التي امتد إليها تأثير الحلاج كالهند وتركيا، من الأسهل أن نرتب فهرسا للشعراء الصوفيين الذين لم يذكروا الحلاج أو يتغنوا به في قصائدهم – وذلك لقلة عددهم – من أن نعدّ هؤلاء الذين ذكروه ومجّدوا قصته.[180]

### ٣-٧. الحلاج الغيريّ Alter-Hallaj

هناك تمظهر آخر للحلاج أستعرضه في هذا البحث، كان شائعا في النصف الثاني من القرن الماضي، هو الحلاج الغيريّ Alter-Hallaj، أو ما يمكن أن يسمى أيضا بالحلاج الاشتراكي، وهو الحلاج الملتزم بقضايا الغير،

---

[179] نقصد بكتاباته هنا ما كتَب هو وليس ما كُتب عنه؛ لذا فلسنا نشمل في قولنا هذا كتاب *أخبار الحلاج* الذي جمعه وحققه ماسينيون لأنه يجمع أخبارا كُتبت عنه.
[180] شيمل، "الحلاج، شهيد العشق الإلهي"، ٢٧.

بقضايا الآخرين في المجتمع. إنه حلاج ثائر، يسعى لإحلال العدل والقضاء على الظلم والفقر. إلا أن هذه الشخصية الحلاجية ليست وليدة القرن العشرين، بل لها تمظهرات قديمة، نذكر منها على سبيل المثال تجليها في التراث الكردي اليزيدي حيث كان لشخصية الحلاج الصوفية دور بارز جدا، لكن هذا الدور لم يمنع من تمظهر الشخصية الاجتماعية للحلاج، بل، على العكس، ساهم في تعزيزها. وتتلخص النواحي التي ظهرت فيها الشخصية الغيريّة للحلاج عند الأكراد اليزيديين بما يلي: اعتماده على المجتمع كركن أساسي، وتفاعله مع العامة وبذل حياته للقضاء على المشاكل الاجتماعية كالفقر وغيره؛ استقباله للناس في بيته للاهتمام بهم ومعالجة مشاكلهم، وحل أمورهم؛ نبذه للخرقة إذا ما حالت دون تحقيق الأهداف التي سبق ذكرها.[181]

أما في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد ظهر 'هذا الحلاج' بوضوح في أشعار البياتي وفي مسرحيات صلاح عبد الصبور (*مأساة الحلاج*) وعز الدين المدني (*رحلة الحلاج*) وغيرهما (أمثال مسرحية *الدم يتقطر يا حلاج* لطارق الخزاعي،[182] ومسرحية *الحلاج* لفؤاد مجيد ميسري؛[183] إلا أننا سنقتصر في هذا البحث على دراسة عبد الصبور والبياتي فقط، إذ أن هذا التمظهر يغلب على أعمالهما. وبما أننا سنتناول مسرحية عبد الصبور مطولا في الباب الرابع، سوف نقتصر هنا، في تقفينا لشخصية الحلاج الغيريّ، على دراسة البياتي.

اتخذ البياتي الحلاج قناعا للتعبير عن آرائه ومبادئه في مجتمع قمعي يرفض حرية الفكر، وتوحد الشاعر في هذا القناع وتماهى معه كما يبرز جليا في قصيدة 'عذاب الحلاج'، حيث تقمص الشاعر شخصية الحلاج الثائرة والملتزمة إنسانيا وشعريا. يقول سنير، مؤلف كتاب *ركعتان في العشق - دراسة في شعر عبدالوهاب البياتي* إن البياتي انتقل من رؤية واقعية للحياة إلى رؤية صوفية، لكنه تماهى مع الشخصيات الصوفية التي تجنح إلى رفض

---

[181] Aloian, "Al-Hallaj in Kurdish Tradition", 1-10.

[182] فيصل، عمر. "طارق عبدالواحد الخزاعي نجم عراقي يربط الثقافة بالحياة والمسرح بالإعلان." *العرب*، ١٦ تموز ٢٠١٦. Newspaper article.

[183] فارس، عصمان. "الخطاب المسرحي مابين الدلالة والتأويل في مسرحية الحلاج." *ايلاف*، ١٥ كانون الثاني ٢٠١٦. Newspaper article.

الظلم والثورة على المجتمع، وليس تلك التي تفضل الانعزال عن الحياة والانغلاق على النفس. من هنا كان اختياره لشخصية الحلاج الذي اتخذه قناعا في عدة قصائد له. ويرى سنير أن البياتي قد اختار شخصية الحلاج لأنها، إلى جانب تمثيلها لأعلى مرتبة في الحب الصوفي، إلا أنها في الوقت نفسه، تعطي أبهى مثال للتضحية من أجل الآخرين.[184]

ففي قصيدة 'قراءة في كتاب الطواسين للحلاج'، تماهى البياتي مع حلاج ثائر، غاضب، يتألم للظلم، ولا يستكين، يسأل الله لماذا يُبتلى البشر. وكاد الشاعر يفقد الأمل، فها هو السلطان يصلب الثورة كما صلب الحلاج، ويقطع كل الأيادي التي ترتفع بوجه الطغيان. فيغلب اليأس على القصيدة: ما الذي يستطيعه كشاعر؟ هل لديه القدرة على التغيير؟ أين الحلاج الذي يتماهى معه الشاعر؟ فقد كان يلعب معه صغيرا... ويتألم وإياه لحال الفقراء والمنبوذين. جاء الحلاج بعد أن كان "ينام سنينا (...) ويموت كثيرا"، لكنه "يهز القضبان الحجريَّة في كل سجون العالم!" وتبقى الـ لماذا تحاصر الشاعر: "لماذا يا أبتي لم ترفع يدك السمحاء بوجه الشر القادم من كل الأبواب؟" ولكن في نهاية القصيدة، يراوده الأمل آتيا مع الحلاج الذي يعيد إليه "غابات طفولة حبه"، ويجتمع كل الفقراء حول الحلاج وحول النار، نار الغضب، نار الثورة، نار الشوق إلى ما سيأتي. لا يزال الشك سيد الموقف "قد يأتي أو لا يأتي"، إلا أن الشاعر الآن مستعد للآتي مهما كان.

"(...) ثورات الفقراءْ
يسرقها، في كل الأزمان، لصوص الثوراتْ.
فلماذا يا أبتي صُلب الحلاج؟

في أحواض الزهر وفي غابات طفولة حبي، كان الحلاج رفيقي في كل
الأسفار، وكنا نقتسم الخبز ونكتب أشعارا عن رؤيا الفقراء المنبوذين

---

[184] وازن، عبده. "دراسة تتناول ظاهرة الالتزام والصوفية معا: عبدالوهاب البياتي على مشرحة ناقد اسرائيلي-عراقي." *الحياة*، ١٤ تموز ٢٠٠٢. Newspaper article.

جياعا في ملكوت البنّاء الأعظم عن سر تمرد هذا الإنسان المتحرّق
شوقا للنور، المحنيّ الرأس إلى السلطان الجائر. كان الحلاج يعود
مريضا وينام سنينا ويموت كثيرا ويهز القضبان الحجريَّة في كل
سجون العالم. قال الحلاج: (وداعا) فاختفت الأحواض وداعا! غابات
طفولة حبي، سيصير الماء دموعا والموت رحيلا في هذا المنفى.

(...) كل الفقراء اجتمعوا حول الحلاج وحول النار
في هذا الليل المسكون بحمى شيء ما، قد يأتي أو لا يأتي من خلف الأسوار"[185]

أما في قصيدة 'القربان'، فتمتزج شخصية الحلاج بشخصية نيرودا، الشاعر التشيلي القتيل، الذي كان أيضا ملتزما بقضايا السياسة والوطن ودفع حياته ثمنا لذلك. وركز البياتي في هذه القصيدة على الجانب الثائر الاجتماعي من شخصية الحلاج، فعرضه بصورة رجل نطق بلسان الحق، مدافعا عن المظلومين، فعوقب بالتعذيب والصلب. وبالرغم من أن ثيمة اليأس وفقدان الأمل بنجاح الثورة تغلب في مطلع القصيدة، إذ أن الحلاج قد قُتل وذُرّي رماده في النهر:

"الحلاج كان بقميص الدم مشبوحا على القاموسِ
في عيونه: مدينة أصابها الطاعون
ركعتان في العشق
تعاليْ
حامل القربان ألقى وردة في النهرِ"[186]

إلا أن البياتي، بإلهام من الحلاج، يَثبت في إيمانه بأن سوط السلطة لن يقدر على إيقاف نبض الكلمة، وأنه لا بد من تغيير سيأتي ولو بعد أمد طويل:

"الحلاج قال ساخراً للقاتل المأجور : هل سترفع السوط

---

[185] البياتي، *الأعمال الشعرية*- ج٢ ، ٣٦٥-٦٨.
[186] م.ن.، ٣٤٢-٤٣.

بوجه الكلمات – الجبل – القاموس؟
(...)
رأيت الشمس في عيونه يصطادها العبيد والمؤرخون
خدم الملوك في مزابل الشرق"[187]

فبالرغم من 'اصطياد شمس' الحلاج من قِبل المؤرخين ومأجوري السلطة، إلا أن النهر الذي امتص دماءه سيشتعل ثورة باسم الفقراء ويشعل العالم، كما نرى في الأبيات الثلاثة التالية التي ختم بها البياتي قصيدته:

"حامل القربان ألقى وردة في النهرِ
قال اشتعلي أيتها الأنهار في القارة باسم الفقراء
حامل القربان قال اشتعلي أيتها القارات"[188]

ومرة أخرى، تظهر قابلية الشخصية الحلاجية لأن تُحمَّل سياقات معاصرة، فالحلاج الذي كان يهتم بالفقراء في أيامه ويشجع الناس على الثورة ضد الظلم، يصبح رمزا لمن ثار على الظلم الاجتماعي في أدب عصرنا الحديث، وتمتزج شخصيته بشخصية أبطال معاصرين ساروا على هذه الطريق، مثل نيرودا في قصيدة البياتي، وإن كانت السياقات الاجتماعية والسياسية المحيطة تختلف كل الاختلاف.

أما في المقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية في هذا التمظهر، نجد أن الشخصية لها الدور الأبرز في تبلور تجلي الحلاج الغيريّ وليس النص، فالنصوص الحلاجية التي وصلتنا لا تشتمل على ثيمات لهذا التمظهر، إذ أنها وجْديّة[189] بمعظمها؛ وعليه، فإن الكتاب الذين وظّفوا الحلاج لهذا الغرض قد تأثروا حتما بقصته وأخباره.

---

[187] م.ن.، ٣٤٤-٣٤٥.
[188] م.ن.، ٣٤٦.
[189] أي نصوص صوفية كُتبت في حالة من الوجد.

### ٣-٨. الحلاج العالمي Cosmo-Hallaj

ننتقل إلى تمظهر آخر لحلاج العصر الحديث هو الحلاج العالمي Cosmo-Hallaj، الذي ظهر في عدة أعمال ودراسات. لعل أحد أسباب عالمية الحلاج، إلى جانب نصه المرمّز القابل بسهولة للانفتاح على تأويلات كثيرة تتناقض أحيانا، إقرار الحلاج نفسه بتعذر المعرفة الصوفية، وقبوله للقراءات المختلفة والفهم المتباين للنص، بل طلبه لذلك أيضا "خذ من كلامي ما يبلغ إليه علمك."[190] ويقول رينارد عن ذلك في كتابه *معرفة الله في التصوف الكلاسيكي* إن الحلاج وصف العرفان – معرفتنا بالله – بأنه وعينا الكامل بجهلنا التام: فالفراشة التي تحترق بالنور لن تستطيع أن تعود لتخبر عن لقائها به؛ كذلك الإنسان لا يمكن له أن ينقل إلى الآخرين أخبار معرفته بالله. المعرفة الإلهية بالنسبة إلى الحلاج تتجاوز كل الحقائق والحدود والأفكار والتقاليد. لذلك – يقول رينارد – قام الحلاج بالإجابة عما يقرب من اثنتي عشرة وجهة نظر لاهوتية مختلفة لمعاصرين له، داحضا ادعاءاتهم بامتلاك المعرفة، فالمعرفة تظل عالما يتجاوز كل الادعاءات.[191]

وقد انتقينا كتاب *الحلاج* لهربرت مايسون للإلمام بهذا المنحى من مناحي تلقي الحلاج. ومايسون كان تلميذا لماسينيون، أخذ عنه محبة الحلاج وكرس جزءا كبيرا من حياته لدراسته، وترجم الطبعة الثانية من كتاب ماسينيون *آلام الحلاج* (الأجزاء الأربعة) إلى الإنكليزية. ولقد كان الحلاج، حسب رأي مايسون، عالميا على جميع المستويات، غير أنه ظل وفيا لممارسة شعائر الإسلام، وهو يؤمن أن الرسول كان، داخليا، مثله من جهة إيمانه بهذه العالمية. يقول مايسون إن الحلاج قد صرّح بأنه تأمل بتعدد الأديان فوجد أنها كلها ذات مبدأ أوحد متعدد التشعبات أو الأغصان. وعليه، لا يجب على الإنسان أن يدعو رفيقه الآخر (المختلف) إلى اعتناق مذهبه لأن ذلك

---

[190] الحلاج، *ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج ونكر مقتل الحلاج لابن زنجي*، ٤٢.

[191] Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism*, 26.

يمكن أن يحول دون الاتحاد الصادق لهذا الأخير بربه، بل أن يُترك هذا الشأن للمبدأ الأوحد، جوهر الأديان كلها، فهو فقط يمكن له أن يَظهر لأي إنسان في الوقت المناسب، مفسرا له كل شيء. وقد اتُهم الحلاج بالتخفي والانتهازية بسبب ميوله العالمية وارتباطه خلال أسفاره بالمسيحيين واليهود والهلنستيين الجدد وأرباب الفلسفة وعلم الجماليات والزهاد الزائفين[192] والسحرة والزاردشتيين والمانويين والهندوسيين والبوذيين والأغنياء والفقراء، دونما أي تفريق بين فرقة وأخرى. وكان أيضا على ارتباط بأتباع المذهب الشيعي الراديكالي بالرغم من كونه سنيا تقليديا محافظا. لهذا يرى مايسون أن الحلاج كان يمثّل نبض العالمية[193] في الإسلام بمقابل التيار المحافظ المتخوف الذي يبشر به الكثير من الزهاد ومن المحافظين المحفَّزين سياسيا. بعكس هؤلاء، اعتبر الحلاج نفسه رحّالة في بلاد الله الواسعة، ورأى – بحسب مايسون – أن الله يستضيف العوالم كلها، وليس طوطما قرآنيا[194] محصورا بالسنة أو الشيعة أو الفرس أو العرب. كذلك شكّلت رحلات الحلاج الكثيرة إلى بلاد أجنبية وارتباطه خلال هذه الرحلات بأشخاص من معتقدات وإثنيات أخرى[195] أحد الأسباب المحتملة لكره الحلاج، فربما يعود تأكيد ابن تيمية على إدانته إلى تعصب هذا الأخير للإثنية العربية.[196]

ويجدر بالذكر هنا أن ماسينيون قد ألمح أيضا إلى عالمية الحلاج في مقدمته للفصل المتعلق بالروحانية الصوفية في كتاب *عقيدة الحلاج* (الجزء الثالث من كتاب *آلام الحلاج*)، مشيرا إلى استعماله لمعجم غني جدا استعار مفرداته من مصادر مختلفة حدّ التناقض، تتراوح بين المصادر التقليدية، مثل حركة 'علم القلوب' التي أسّسها الحسن البصري، والمصادر الفقهية الكُلابية والكرّامية، ومصادر المعتزلة والإمامية المعتدلة والقرامطة

---

[192] pseudo-mystics.

[193] impulse for universalism.

[194] Quranic Totem.

[195] نعطي مثلا على ذلك تكريم البابيين والبهائيين واليزيديين لنكراه؛ فقد اعتبره اليزيديون أحد رسل الله السبعة (الرسول السادس)، ومنهم من اعتبره أيضا الرسول السابع والأخير حيث سيظهر في نهاية العالم، ليطهّر الكون ويعيد إليه التوازن (Massignon، *The Passion of al-Hallaj V2: The Survival of al-Hallaj* ، ١٨).

[196] Mason, *Al-Hallaj*, 53-56.

وأتباع الفلسفة الهيلينية. لكن ماسينيون يعتبر أن الحلاج قام بهذه الاقتباسات والاستعارات في إطار الدفاع المفاهيمي عن أفكاره، وليس في إطار الدمج[197] بين هذه المدارس والمصطلحات؛ فقد كان يقبل المصطلحات الأخرى ليختبرها ويجربها – معيدا صياغة التعريفات أحيانا أو مبتكرا مصطلحا جديدا أحيانا أخرى – بغية الوصول إلى نواياه المرسومة وتحقيق أهدافه.[198] وإذ ذاك لم يحمل تلميح ماسينيون إقرارا واضحا بعالمية الحلاج العابرة للأديان والحضارات، كما عبّر عنها مايسون.

وقبل ختام البحث في هذا التمظهر للحلاج، يجدر بنا أن نذكر أن عالمية الحلاج قد بدأت إرهاصاتها في حياته، حيث يقول ماسينيون إن الاهتمام بالحلاج والتعاطف مع قضيته ظهر عند مجتمعات متنوعة في أفكارها وعقولها حد التناقض؛ وفي كل منها – على اختلافها – رجالات تنظر إليه نظرة احترام يقارب التبجيل، وتلتزم قضيته بدافع عفوي دون أن يكون في ذلك أي مصلحة نفعية. ويمكننا أن نفسر تبرير الصوفيين لأقواله ومواقفه لأنهم يتماهون مع قضيته، وأن نرجع دفاع الغزالي عنه لاتباعه المدرسة الصوفية السالمية والفارمذي الذين كانوا من أنصار الحلاج، لكن كيف يمكن لنا أن نفسر مواقف رجال أمثال الوزير ابن مسلمة، والأشعري ابن خفيف، والفقهاء الحنابلة (أمثال ابن عقيل هروي، وعبد القادر كيلاني) والحنفيين (مثل علي القاري)، كذلك مواقف الفلاسفة السهروردي ونصير الدين الطوسي وصدر الدين الشيرازي، والإمام نور الله الششتري، وكلهم لم تكن لهم أي مصلحة نفعية، فردية أو جماعية تقربهم إلى الحلاج وتحركهم للمدافعة عنه. يعزو ماسينيون ذلك إلى شعور الناس بالتعاطف مع قصته وإحساسهم الداخلي بعظمته وإعجابهم وتبجيلهم له، ويقول إن نظرة عامة بغداد إليه كانت هكذا، ولم تؤثر فيها إدانة الفقهاء التي زُعم أنها جماعية، ولا الاتهامات التي كيلت له، فقد تفانى الناس في الدفاع عنه مؤيَّدين من العلماء والفقهاء المستقلين، مما حدا ماسينيون إلى الاستنتاج أن الحلاج هو وليّ من أولياء الله

---

[197] syncretism.

[198] Massignon, *The Passion of al-Hallaj V3: The Teaching of al-Hallaj*, 5-10.

وأصدقائه.[199] وفي حين يؤمن ماسينيون أن ولاية الحلاج هي التي صنعت عالميته – وهو دور أدّته الشخصية وليس النص – إلا أن هناك عوامل أخرى ساهمت في هذه العالمية، فقد كان للتمظهرات التي ندرسها طيّ هذا الباب تأثيرات مختلفة – وإن بنسب أقل – على عالمية الحلاج، كما يبين هذا البحث.

أما بالمقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية في هذا التمظهر، فإن لكليهما تأثيرا ملحوظا على عالمية الحلاج؛ فإلى جانب النص المرمز الذي ينفتح على قراءات عديدة أوصلته إلى اختراق بيئات جغرافية وتاريخية مختلفة، كان للشخصية دور أكبر في هذه العالمية بدأت إرهاصاته منذ أيام الحلاج كما أظهرتُ في ما تقدم.

### ٣-٩. الحلاج السريالي Sur-Hallaj

تمظهر الحلاج أيضا في الكتابات الأدبية في العصر الحديث كشخصية سريالية تتخطى الواقع. وقد ظهرت هذه الشخصية في الأدب الحديث عند أدونيس، فاتحاد الحلاج بالكون بالنسبة إليه ليس وحد-وجوديا[200] بالمعنى التقليدي للكلمة، بل إنه وسيلة لتخطي الواقع إلى عوالم ثانية من صنع الخيال، ولعبة إبداعية تقودنا إلى ما وراء الممكن، خارج الحياة الواقعية حيث الرؤى الغارقة في قرارة الروح. فالرؤيا الصوفية، تبعا لأدونيس، تتصل بالتجربة الشعرية وتغنيها، إذ أنها النسم المبثوث في العالم، وطوفان يغسل الواقع ويشيع الحياة والحلم في المادة، فتصرخ الأشياء وتتآخى. هكذا تؤلف الرؤيا الصوفية، بالنسبة إلى أدونيس، بين الأطراف وترد الكثرة إلى الوحدة، فتتمازج أشياء العالم، ويتوحد أي شيء مع أي شيء.[201] كذلك يرى أدونيس أن قراءة النص الشعري هي شكل من أشكال المعرفة الصوفية، وشكل من أشكال الحدس. فالمعرفة الشعرية هي صوفية بالنسبة إليه، إذ أنها المعرفة

---

[199] Massignon, *The Passion of al-Hallaj V2: The Survival of al-Hallaj*, 19-20.

[200] pantheist.

[201] أدونيس، "خواطر حول تجربتي الشعرية"، ١٩٦.

الداخلية بالعالم اللامرئي، بتلك الحالة الأولية التي لم يكن فيها فصل بين الأنا والوجود وبين الأنا والنحن. لذا وجب علينا أن نفهم التلميح قبل أن نفهم التعبير؛ فسرّ التجربة الصوفية يكمن في غموضها، وعصيانها على الفهم إن لم تقرن بتجربة فعلية ذاتية.[202] ولعل ذلك ما يقربها من الشعر، الذي لا تكتمل شعريته إذا خلا من الغموض. ولقد أفرد أدونيس للحلاج قصيدة بعنوان 'مرثية الحلاج' شبّهه فيها بريشة مسمومة خضراء:

"ريشتُك المسمومة الخضراء
ريشتُك المنفوخةُ الأوداج باللهيبْ
بالكوكب الطالع من بغدادْ،
تاريخنا وبعثنا القريبْ
في أرضنا - في موتنا المُعادْ."[203]

ووصفه بأنه كوكب النور، رمز القيامة، حر كريشة، أخضر يبرعم حياة جديدة، لكنه مسموم ينفذ إلى قلب الظلم ليستأصله من الأرض. وتبدو الثيمة السريالية في استعارة صفة 'المسموم' للحلاج، فهو يقتل، ولا ندري إذا كان أدونيس يقصد قتل الحلاج لنفسه أي شهادته، أم قتله للظلم والفساد اللذين كانا يسودان في أيامه، أم قتله للجهل حيث اتُهم الحلاج من قِبل أعدائه بأنه كان يسمم الأفكار والعقول. ثم يكمل قائلا:

لم يبقَ للآتين من بعيدْ (...)
في هذه الأرض النشوريهْ
لم يبقَ إلا أنتَ والحضور
يا لغة الرعد الجليليهْ
في هذه الأرض القشوريهْ
يا شاعر الأسرار والجذور.[204]

---

[202] Adonis, *Sufism and Surrealism*, Part 2, 334-337, iBook.

[203] أدونيس، *أغاني مهيار الدمشقي*، ١٨٨-١٨٩.

[204] م. ن.، ١٨٨-١٨٩.

كذلك تبدو الملامح السريالية في المقطع أعلاه في ثيمة حضور الحلاج الذي لم يبقَ إلاه في الكون كله، وهو مجاز شعري يذكر بالعلاقة بين الصوفية والشعرية السريالية التي يؤمن بها أدونيس، والتي خصها بكتاب أسماه *الصوفية والسريالية*.

ولئن لم يفرد أدونيس للحلاج قصائد أخرى بكاملها، إلا أن رسمه لشخصية سريالية للحلاج كان واضحا في الكثير من كتاباته: فهو يستشهد به في كتابه الآنف الذكر، مستحضرا الثيمات الصوفية التي يودّ ربطها بالسريالية. نذكر من هذه الثيمات، على سبيل المثال لا الحصر: ثيمة الحب القاتل، فالحب الصوفي – بحسب أدونيس – يقتل لكنه يحرر، إذ أن الأنيّة هي حجاب بين الذات والآخر، وتوق الصوفي لتحقيق وجوده الكامل يحضّه للإقدام على الموت أو تمنّيه، لأنه الطريق الوحيد الذي يمكن أن ينتقل عبره من الجزئي إلى الكلي، وإلى الحياة الحقيقية. والحلاج قد عبّر عن ذلك في قوله: "اقتلوني يا ثقاتي – إن في قتلي حياتي"[205]؛ ثيمة الغموض، حيث لا يمكن للنص الصوفي أن يعبر بوضوح عن معناه، فهو إشارة إلى معنى أعمق ولا يقف عند حدّ العبارة، وقد صرّح الحلاج بذلك قائلا: "من لم يقف على إشارتنا، لن ترشده عبارتنا." ويخلص أدونيس إلى القول إن كل نقد للنصوص هو اختزالي، وهو حجاب يُقنِّع النور (المعنى الأصلي للنص)، لأنه يتجاهل التلميحات بمجملها ويركّز على العبارة.[206]

وبالمقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية في هذا التمظهر للحلاج، نلحظ دورا لكليهما؛ إذ أنه بالرغم من مساهمة النص البارزة في هذا التمظهر بسبب اقتران التجربة الشعرية بالتحربة الصوفية وسرياليتهما، إلا أن

---

[205] Adonis, *Sufism and Surrealism,* Part 1, 148-149, iBook.

[206] م.ن, Part 2, 336-337, iBook.

الشخصية لعبت دورا في ذلك أيضا، بحضورها الذي لم يبقَ إلاه في هذا الكون، على حد تعبير أدونيس.

### ٣-١٠. الحلاج الأسطوري Super-Hallaj

ظهر الحلاج في كثير من الأعمال الأدبية بشخصية بطل يتمتع بصفات تفوق الطبيعة، وأسطورة ترمز إلى تحرير الشعوب من الظلم وتجسد صوت الحق والحرية. ومما أذكى شخصية الحلاج الأسطوري في الأدب قبوله للمصير البشع الذي تعرض له بتسليم كامل وفرح ربّاني، حيث ألهب هذا الموقف على مر العصور خيال الصوفية والشعراء على حد سواء. وتنقل شيمل في مقالها "الحلاج: شهيد العشق الإلهي" حكْي أبي العلاء المعرّي أنه كان يرى جموعا من الناس تقف على شاطئ دجلة منتظرة رجوع الحلاج من أعماق المياه التي نثر فيها رماده قبل مائتي سنة.[207] كما ساهم في تبلور هذه الشخصية الحلاجية المتصوف الشهير فريد الدين العطار (ت. ٦١٨ هـ \ ١٢٢١م) الذي كان مشتهرا بإعجابه بالحلاج، إذ أنه كان ينقل أو ينسج في كتبه قصصا أسطورية عنه تضفي عليه جوا من القداسة. وهو أول من تطرق إلى ثيمة الزهرة التي رماها الشبلي على الحلاج المصلوب فآلمته، حين لم تكن تؤلمه الحجارة الثقيلة. وهو الذي أنطق كل من أعضاء الحلاج المبتورة بعبارة 'أنا الحق'.[208] وكثرت بعد ذلك الأخبار عن الحلاج التي تحمل الخوارق أو ما يسميه المتصوفة الكرامات. وفي حين يعتبر الشيبي الكرامات من النتائج الطبيعية للمذهب الصوفي في أيام الحلاج، حيث كانت تسجل كرامات مثل كراماته الصارخة لزملائه ومعاصريه، إلا أن أخبار الحلاج انتشرت جغرافيا وتاريخيا بسرعة فاقت أخبار زملائه، وتحولت من كرامات إلى أساطير في الكثير من الأماكن. وقد تطرقنا إلى الأسباب المحتملة لهذا الانتشار الواسع عند تناولنا للحلاج العالمي.

---

[207] شيمل، "الحلاج، شهيد العشق الإلهي"، ٢٠.
[208] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ٥٢.

ومن هذه القصص التي بدأت بإرهاص تاريخي ثم 'تأسطرت'، حكايات في الأدب الكردي اليزيدي تصف الحلاج وصفا يفوق الطبيعة وتسند إليه معجزات وخوارق، منها أن دمه لم يسِل عندما قُطّع لكنه اندفع عاموديا نحو السماء، وأن ماء دجلة فاض إذ سمع بالواقعة الآثمة فثار وذهب ليخبر العالمين، وما كان ليتوقف لولا أن خيجي[209] أخت الحلاج في الروح صرخت به: "أيها النهر، توقف! أليس لدينا إخوة أطعن منا في السن؟!" فوقف دجلة عن الفيضان شاطرا بغداد إلى شطرين: المريدين والأعداء. وتستغرق الأسطورة في الخيال، فتشرب خيجي دماء أخيها من النهر، فتصير حاملا، ثم تضع بعد تسعة شهور مولودا ذكرا. وتظهر أيضا ناحية أخرى لرمزية النهر في رمز الماء بحد ذاته، حيث يعتبر الاغتسال بالماء اغتسالا بسائل حيوي، يجدد الإنسان ويمنحه الراحة، كما يحفظه من الموت ويعطي خلودا لروحه. وتستطرد الملحمة الشعرية اليزيدية لتنتقم للحلاج كما أمِلت من قبل أجيال عديدة من أتباعه، فها هو يعود فارسا بسلاح أسود متوثبا للقضاء على أهل الشر.[210]

وهناك حكايات مماثلة ظهرت في الأدب الفارسي وفي الأدب الشعبي لجزيرة جافا Java، فقد عثر ماسينيون على مأساة فارسية مدونة في القرن التاسع عشر نسج مؤلفها حبكة غريبة بين الحلاج وشمس الدين التبريزي والرومي، حيث صار شمس ولد الحلاج الروحاني؛ أما الرواية المتناقلة في جزيرة جافا، فهي تُعتبر من الأساطير القومية ومفادها أن فتاة ابتلعت بعضا من رماد الحلاج المنثور في دجلة، فصارت حاملا ووضعت 'ولدا روحانيا' لشهيد العشق (شمس)، كان مرشدا كاملا.[211]

كذلك، هناك أثر بارز للحلاج في الأساطير السندية المختلفة التي أغنت الأدب الشعبي في السند، نذكر منها قصة القاضي أبي يوسف الذي حكم على الحلاج بالإعدام، وإذ رمى محبرته على الأرض، أخذت كل نقطة

---

[209] Kheje.

[210] Aloian, "Al-Hallaj in Kurdish Tradition", 4-5.

[211] شيمل، "الحلاج، شهيد العشق الإلهي"، ٢٧.

حبر تكتب كلمة 'الله'. وتبين هذه الأسطورة قدرة الخيال الشعبي والتراث المتوارث على جمع شخصيات تنتمي لأزمان مختلفة، فالقاضي أبو يوسف هذا قد مات قبل الحلاج بما يزيد عن مئة سنة.[212]

وصولا إلى الهند حيث ظهرت أيضا الشخصية الأسطورية للحلاج، خاصة في الجزء الغربي منها أو ما صار اليوم الباكستان. ونذكر مثلا لأثر الحلاج هناك *رسالة الخلود (جاويد نامه)* لمحمد إقبال التي تشبه *الكوميديا الإلهية* لدانتي، حيث ظهر الحلاج بصفة أسطورية خالدة الروح. فقد وضعه إقبال في فلك المشتري مع قرّة العين الطاهرة التي كانت أول امرأة إيرانية تدافع عن حقوق المرأة في القرن التاسع عشر – وقد دفعت حياتها ثمنا لذلك – ومع ميرزا غالب الذي يعتبر أشعر شعراء الهند بالأردية والفارسية أيضا في القرن التاسع عشر. وذكر إقبال أنه قد وضع هؤلاء الثلاثة (الحلاج، قرّة العين، غالب) في فلك المشتري لأن "أرواحهم لم تجد لها مستقرا في الجنة، فجعلت تطوف على الدوام وإلى الأبد"، وربما كانت هذه الفكرة هي أساس الاعتقاد الذي تبناه بعض الشعراء، والقائل أن الحلاج يعود في كل زمن ليحارب الشر على صورة بطل من المجتمع ذي روح مؤثرة. ويتنكر إقبال في ملحمته بشخصية النهر الحي ليحاور كلا من الحلاج وقرة العين وغالب، مظهرا الصورة التي أرادها لهم، حيث يتجلى جوهر كل منهم ليكون "لبنة في بناء المجتمع الإسلامي الجديد الذي يقوم على الوحدة والقوة والتدين الإيجابي."[213]

وبالمقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية في هذا التمظهر للحلاج، نلحظ دورا أبرز للشخصية؛ فلم يكن نص الحلاج الصوفي هو الذي ألهم خيال الشعراء والأدباء ليتمثلوا أخبارا له تفوق الطبيعة – وإن وردت بعض الخوارق في أخباره[214] – بل إن قصته ونهايته المفجعة والبطولية الخارجة عن المألوف هي التي أدت هذا الدور،

---

[212] Schimmel, "The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol", 171.

[213] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ٨١-٨٢.

[214] وردت في الأخبار التي تنوقلت عن الحلاج بعض الأحداث التي تفوق الطبيعة، والتي يسميها المتصوفة كرامات؛ إلا أن هذه الأخبار وردت في النصوص التي كُتبت عن الحلاج وليس في النص الذي كتبه هو.

ملهبة نفوس الحاضرين والغائبين من أتباعه، وتاركة أثرا عميقا في ذاكرة هؤلاء لم يبرأ إلا بتناقل هذه الأخبار التي ازدادت أسطوريتها على مر العصور. ولقد تم تناقل هذا التمظهر في الأدب الشعبي بطريقة شفوية في غالب الأحيان – كما رأينا في الأمثلة التي وردت أعلاه – مما يثبت أن هذا الأثر كان بفعل الشخصية وليس النص، إذ أن هؤلاء (المتناقِلين) كانوا بمعظمهم غير مطّلعين على كتابات الحلاج.

### ٣-١١. الحلاج العاشق Amo-Hallaj

تجلت هذه الشخصية للحلاج في آداب شتى، وتناولها الشعراء والصوفية والمستشرقون. ويعتبر نيكلسون أن الحلاج هو "الذي جعل من الحب الإلهي فلسفة كاملة ومنهجا متماسكا، وأن كل من جاء بعده إنما كان ينسج ويقلد."[215] كذلك يرى طه عبد الباقي سرور أن الحلاج عاش بالحب وللحب، وأن الحب كان مفتاح شخصيته وسمته وطابعه، ومعراجه الذي صعد عليه للوصول إلى الفناء في المحبوب الأسمى، وهو الذي "شكّل ملامحه الروحية، وكوّن معارفه الذوقية."[216] "لقد استهدف الحلاج بحبه الفناء الكامل، ليخرج من بشرية صفاته إلى بهاء التحلي بأوصاف القدس الأعلى"،[217] حيث يقول: "حقيقة المحبة، قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصال بأوصافه."[218]

ومن تجليات الحلاج العاشق ثيمة الفراشة، في طاسين الفهم، التي لا تزال تقترب من اللهب إلى أن تحترق به، مدركة بالتالي حقيقة الحقيقة. فهي لا تريد الضوء أو الحرارة، لكنها تريد الاتحاد في اللهب، وبعد ذلك لن تعود لأنها تكون قد وصلت إلى الكمال. وتقول شيمل أن هذه القصة كانت من الرموز المفضلة عند الشعراء الفارسيين

---

[215] سرور، *الحسين بن منصور الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي*، ٢٢٢، eBook.
[216] م. ن، ٢١٧.
[217] م. ن، ٢٢٣.
[218] م. ن.

في التعبير عن مصير الحبيب الحقيقي. ولقد اقتبس العطار (ت. ٦١٨ هـ \ ١٢٢١م) هذه القصة حرفيا عن الحلاج عندما تحدث عما يكابده المريد في الوادي السابع والأخير من الرحلة الصوفية[219] واعتبر العطار الحلاجَ رمزا لكل من تعذب في الحب واختبر الاتحاد.[220] كذلك ذكر جبران خليل جبران ثيمة الفراشة في كتاباته. ووصلت هذه الثيمة عن طريق الأدب الفارسي إلى أوروبا، فاقتبسها غوته في قصيدته الشهيرة 'الشوق المبارك Selige Sehnsucht' في ديوانه *الغرب الشرقي West-Ostlicher* ليصور سر الموت في الحب، ذلك الموت الذي يفضي إلى حياة جديدة وأسمى في الاتحاد، حيث قال "يموتون ليصبحوا Stirb und werde" مما يذكر بقول النبي الكريم "موتوا قبل أن تموتوا" الذي يشكل أحد الركائز الأساسية للتصوف،[221] ويذكر أيضا بقول لميخائيل نعيمه في كتابه الشهير *مرداد*:

"إن شئت مُت لتحيا

أو عش لكي تموت."[222]

وتقول آنماري شيمل إن الحلاج احتفل بسر هذا الاتحاد في الحب بأبيات خالية من أي أثر لرمزية الحب الإنساني \ الجسدي،[223] بالرغم من استعماله لعبارة العشق التي تحمل دلالة الشغف والفيض والتي لم تكن مقبولة آنذاك حتى عند الصوفيين المعتدلين، إلا أنه قصد بها التعبير عن ديناميكية الحب الإلهي.[224] كذلك استعمل الحلاج

---

[219] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 70.

[220] م.ن، ٦٤.

[221] م.ن، ٧٠.

[222] نعيمه، *كتاب مرداد*، ٣١.

[223] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 65.

[224] م.ن، ٧٢.

للتعبير عن حبه عبارات تفيض بالرقة وعمق الشعور، ولغة تمتاز بالعفة، ورموزا مختلفة مثل كأس الخمر، والهلال، وكأس النشوة الصوفية المُسكرة، والعذراء، وطائر الروح، وصور أخرى مماثلة.[225]

وتضيف شيمل إن الحلاج غدا رمزا للحب ولكل من تعذب في الحب، كما يظهر في هذه الأغنية الشعبية المتناقلة في وادي السند: "إذا أردت أن تعرف طريق الحب، فاسأل مَن هم مثل منصور."[226] وقد ساهم الدور الذي لعبته شخصية الحلاج في التراث المتناقل في خلق هذا الرمز الحلاجي في الشعر السندي.[227] واستعمل الشعراء أيضا هذا الرمز لكل محب أفشى سر حبه فتعرض للخطر، فقد يفضي الإفشاء بالعاشق إلى حبل المشنقة، كما في قصيدة غالب (ت. ١٢٨٦ه\ ١٨٦٩م) التي وردت في فصل الحلاج الشهيد. وقد تنوقلت هذه الثيمة في الكثير من الآداب الشرق-أقصوية.[228]

أما في المقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية في تمظهر الحلاج العاشق، فبالرغم من دور النص البارز في ذلك حيث وردت ثيمة العشق الإلهي في معظم كتاباته، إلا أن الشخصية قد أدت أيضا دورا لا يستهان به حيث تقول شيمل إنه عُرف كرمز للعشق في البلاد التي امتد أثره إليها واقتُبس في هذا السياق، حتى من قِبل هؤلاء الذين كانوا يناقضونه أو ينكرون عليه بعض أقواله.[229]

---

[225] م.ن، ٧٠.
[226] م.ن، ٧٦.
[227] Schimmel, "The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk Poetry: Notes on a Mystical Symbol", 169.
[228] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 76.
[229] شيمل، "الحلاج، شهيد العشق الإلهي"، ٢٨.

### ٣-١٢. الحلاج المسيحاني Christo-Hallaj

تقول آنماري شيمل إن الحلاج كان يؤمن بتنزيه الله عن كل ما هو مخلوق كما هو واضح في نظرياته، غير أنه في لحظات نادرة من النشوة، يمكن لروح الله القديمة غير المخلوقة أن تتحد بالروح الإنسانية المحدَثة، وإذ ذاك يصير الصوفي بشخصه شاهدا حيا لله، فيمكنه أن يقول عندها 'أنا الحق'؛ فالطبيعة الإلهية – وفقا للحلاج – تحتوي الطبيعة البشرية، والطبيعة البشرية انعكست في خلق آدم، وآدم صار هو هو. وقد دفعت هذه النظرية – كما تؤكد شيمل – العديد من النقاد إلى الافتراض أن عقيدة التجسد المسيحية قد أثّرت على الحلاج بسبب استعماله للفظتي اللاهوت والناسوت المسيحيتين، إلا أن نظريات الحلاج هي معقدة إلى حد لا يمكن معه اختزالها إلى هذا التاثير أو ذاك، فهي تعكس تفرّد الحلاج الفكري، ولن يجدي ردها إلى مصدر معين.[230]

أما ماسينيون، فبالرغم من اعتباره الحلاج مسلما سنّيا،[231] لكنه كان يسقط أحيانا ملامح مسيحية على الشخصية الحلاجية في تأويله لها، كما يظهر في قوله: "إن تجاوز الحلاج لرغباته باستغراقه في محبة الله لم يكن إلا لإيمانه بأن الذات الإلهية هي وحدها القادرة أن تحقق كل هذه الرغبات عبر التضحية بذاتها؛ تلك التضحية التي لا قيمة من دونها لإظهار عشقنا وزهدنا وتسليمنا للمشيئة الإلهية، والتي لا يمكننا من دونها أن نتحد بالله."[232] وربما كان الحلاج قد تأثر بالفكر المسيحي الخلاصي، إلا أن ذلك لا يمكن تأكيده على نحو جازم. فكنيش، مثلا، يرى أن دراسات ماسينيون قد تأثرت بتجربته الشخصية، حين أقام موازاة بين صلب الحلاج وصلب المسيح، مما أضفى – ولو من غير قصد – طابعا مسيحيا على الحلاج. وقد انتقل أثر ماسينيون هذا على مَن عاصره وخلَفه، حيث تقول

---

[230] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 72.

[231] Massignon, *The Passion of al-Hallaj V3: The Teaching of al-Hallaj*, 192.

[232] م.ن، ٥-١٠.

شيمل أنه من الطبيعي والحال هذه أن نجد ثيمات مسيحية عند الشعراء والأدباء الذين تناولوا الحلاج في العصر الحديث.[233]

فعلى سبيل المثال، يمكن تقفّي ثيمات مسيحية في قصة الحلاج اليزيدية، كما يظهر في جملة "وظهر الحلاج وعلى رأسه التاج"، وفي جمل أخرى نجد لها ما يوازيها أو يقترب منها في سفر التكوين.[234] ولسنا ندري إذا كان ذلك قد حصل بتأثير من ماسينيون على تشكل قصة الحلاج اليزيدية، أو أن هذه القصة تسبق ماسينيون، إذ أن كبير مشايخ الأكراد اليزيديين، عَدِي ابن مسافر، كان منجذبا إلى صورة عيسى المسيح، مما جعل مريديه ينتظرون قيامته بعد وفاته، تماما كما ظلّت فئة من البغداديين تنتظر عودة الحلاج حتى بعد مئة سنة من وفاته أو أكثر.[235]

أما في الأدب العربي الحديث، فقد ظهرت أيضا ثيمات مسيحية عند العديد من المبدعين الذين تناولوا الحلاج. ونعطي مثالا لذلك، الثيمات التي وردت في قصيدة أدونيس (راجع القصيدة في الفصل المتعلق بالحلاج السريالي) حيث تنطوي القصيدة على رؤيا خلاصية للحلاج تشبه رسالة السيد المسيح، إذ أنه قد استعمل مفردات ترمز إلى الميلاد والبعث والصلب والقيامة (الميلاد: يا كوكباً يطلع، محملا بالشعر والميلاد؛ البعث: الأرض النشورية، بعثنا القريب؛ الصلب والقيامة: يا لغة الرعد الجليلية). وقد تكون رؤية أدونيس إنسانوية أكثر منها مسيحانية، ويكون البعث الذي يؤمن به هو بعث من رماد الجهل والتحجّر، استعار ثيمة القيامة للتدليل عليه، فربما قصد بهذا البعث ثورة تنهض بالإنسان وتفسر الحياة تفسيرا يتفق مع المفاهيم الإنسانية.

---

[233] Schimmel, "Das Hallāj-Motiv in der modernen islamischen Literatur", 178.

[234] Aloian, "Al-Hallaj in Kurdish Tradition", 1-10.

[235] لقد كرّس د. زُراب ألويان نصف بحثه ليستجلي أثر الحلاج على اليزيديين ويقيم موازاة بين شخصيته وشخصية عُدي بن مسافر. فقد كان عُدي أيضا يزرع القطن ويحلجه ليحيك ملبسه، حتى لا يحتاج إلى أحد، كما بالغ في تقشفه، سائرا على خطى المعلم. وأخذ عنه أيضا تفضيله للمذهب الحنبلي، وانجذابه لصورة 'عيسى' المسيح كما أسلفنا.

وهناك أمثلة أخرى لإسقاط ملامح مسيحية على الحلاج، أدرجها علي عشري زايد في كتابه *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*،[236] منها مسرحية عبد الصبور حيث ورد هذا الإسقاط في أكثر من موضع:

"**الحلاج**: إلي إلي يا غرباء .. يا فقراء .. يا مرضى
كسيري القلب والأعضاء، قد أنزلت مائدتي
إلي إلي
لنطعم كسرة من خبز مولانا وسيدنا"[237]

"**الحلاج**: إني أتطلع أن أحيي الموتى
**السجين الثاني**: (ساخرا)
أمسيح ثانٍ أنت؟!
**الحلاج**: لا، لم أدرك شأو ابن العذراء
لم أعط تصرفه في الأجساد
أو قدرته في بعث الأشلاء
فقنعت بإحياء الأرواح الموتى"[238]

كذلك تطرق زايد إلى هذا الإسقاط في أشعار البياتي الذي ذكر ثيمة العشاء الأخير في إحدى قصائده، وأعطى لحادثة الصلب الدلالة التي تعطى لصلب المسيح في شعرنا المعاصر، وهو البعث، أو الموت الذي تتبعه قيامة، وميلاد حياة جديدة:[239]

"من أين لي أن أعبر الضفاف
والنار أصبحت رمادا هامدا
من أين لي؟ يا مغلق الأبواب
والعقم واليباب:
مائدتي، عشائي الأخير في وليمة الحياه

---

[236] زايد، *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*، ١١٢-١١٧.
[237] عبد الصبور، *مأساة الحلاج* (١٩٩٦)، ٤٢.
[238] م.ن.، ٧١.
[239] زايد، *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*، ١١٣.

فافتح لي الشباك، مد لي يديك آه!"[240]

"أوصال جسمي أصبحت سماد
في غابة الرماد
ستكبر الغابة، يا معانقي
وعاشقي
ستكبر الأشجار
سنلتقي بعد غد في هيكل الأنوار
فالزيت في المصباح لن يجف، والموعد لن يفوت
والجرح لن يبرأ ، والبذرة لن تموت"[241]

وقد ذكر علي عشري زايد خمس نقاط تشابه استُخدِمت لإثبات "نوع من التأثير المسيحي على حياة الحلاج وعقيدته"[242]:

١.١. بقاء الحلاج عاما كاملا في الكعبة في حالة صوم وصمت دائمين، "اقتداء بمريم التي فعلت هذا – حسبما يقوله القرآن – استعدادا لميلاد الكلمة فيها."[243]

١.٢. اتفاق فكرة "أبدال العالم (أي دعائمه المستورة من الأولياء في كل جيل)"[244] التي كان الحلاج يتبناها مع "الفكرة المسيحية عن النفوس الملكية التي تشارك في العطف، وتعوّض وتقوم مقام المسيح في عذابه الفادي."[245]

١.٣. رمزية الصلب حيث يثبت موت الحلاج "أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص، وأن الصلب فداء وقداسة."[246]

---

[240] البيّاتي، *الأعمال الشعرية* – الجزء الثاني، ١٧-١٨.
[241] م.ن.، ١٩-٢٠.
[242] زايد، *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*، ١١٠-١١١.
[243] م.ن.، ١١٠.
[244] م.ن.
[245] م.ن.
[246] م.ن.

١.٤. نظرية الحلاج في الحلول الذي يرى ماسينيون تأثيرا للعقيدة اليهودية والمسيحية فيها، وقد عبّر الحلاج عن هذه العقيدة في أبياته التالية:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظ الحاجب بالحاجب[247]

ويورد زايد في هذا السياق قولا لماسينيون في مقدمته لكتاب *الطواسين* يذكر فيه أن الحلاج يحاول في أبياته هذه أن يتبنى، أو يؤسلم، إذا صح التعبير، فكرة 'الطبيعة المزدوجة للإله: اللاهوت والناسوت'، وهي فكرة مستمدة من المعجم اللاهوتي للمسيحية السريانية.[248]

١.٥. اختيار ماسينيون في عنوان كتابه الموسوعي لاسم *آلام الحلاج La Passion d'Al Hallaj* حرصا على إبراز هذا الجانب.[249]

ختاما، يدل ما تقدم على طواعية الشخصية الحلاجية لأن تُحمَّل سياقات دينية مختلفة، وليس فقط أدبية، تبعا لمقتضيات العصر، وللأهداف المنوطة بتوظيفها.

أما فيما يخص المقارنة بين تأثير النص وتأثير الشخصية في تمظهر الحلاج المسيحاني، فيمكن أن نرصد أثرا واضحا لكليهما في تشكّل هذا التمظهر: إذ أن شخصية الحلاج وقصته التي تتوجت بالصلب هي التي حدت بماسينيون لاقتراح التأثير المسيحي الذي أخذه عنه من تلاه؛ كذلك، فإن النص الذي يشتمل على ثيمات يمكن أن تفسَّر مسيحيا ("على دين الصليب"؛ اللاهوت والناسوت) كان له إسهامه الملحوظ في تشكّل هذا التمظهر أو التجلي

---

[247] م.ن.، ١١١.
[248] م.ن.
[249] م.ن.

للحلاج.

### ٣-١٣. الحلاج الهندي Indo-Hallaj

يتناول هذا الفصل شخصية أو تمظهرا للحلاج تأثرت بالتصوف الهندي، حيث تعتبر أبكار السقاف أن الحلاج قد ذهب إلى الهند ليدرسه، خاصة أن تجاربه الروحانية تشبه بأحوالها مناهج هذا النوع من التصوف. كذلك يعتبر سامي مكارم أن الحلاج كان يهدف من خلال التفاعل المعرفي مع حضارات الهند والصين إلى تعميق تجاربه العرفانية، وتحقيق روح الإسلام المنفتح على العالم أجمع. سوف نعرض في هذا الفصل لآراء السقاف ومكارم في هذا الموضوع متلمّسين من خلالها ملامح التمظهر الهندي للحلاج.

تميّز أبكار السقاف بين نوعين من التصوف: التصوف الفائق للطبيعة وهو "الحركة المتجهة نحو فتح القلب للإله والاستعداد لندائه"،[250] والتصوف الطبيعي وهو "الحركة المتجهة نحو أعماق الأنية الشخصية من حيث أنها وجود محض... والهدف هو أن يصل التصوف إلى منبع وجوده الشخصي. فالتصوف هنا هو الاتجاه إلى أعماق الألوهية عن طريق الاتجاه إلى الأعماق الوجودية للذات."[251] وتقول السقاف إن التصوف الهندي كان من النوع الثاني، وقد درسه الحلاج في الهند واختبره، إذ أن تجاربه الروحية التي وصفها، فيها نفس الأحوال الخاصة بمناهج هذا النوع من التصوف. وتقول أيضا إن هذا التصوف يأخذ مبدأ وجوده من كتاب 'الفيدا' الذي يعني العلم الأعلى، ويهدف إلى "حل لغز الوجود عن طريق صقل المرآة التي في الداخل، ووصول الإنسان عن طريقها إلى نبع وجوده الذاتي... فليس إلا إذا صقلت المرآة التي في الداخل تعكس صفحتها الحقيقية كما هي، وليس إلا عن

---

[250] السقاف، *الحلاج أو صوت الضمير*، ١٣٣.
[251] م.ن.، ١٣٤.

طريق وصولنا إلى نبع وجودنا الذاتي يمكننا استجلاء سر الوجود."[252] فإن القطرة الواحدة من الخضمّ، يمكن إذا استطعنا تحليلها معرفة ماهية هذا الخضمّ، إذ أن "كل ما يحتويه من قطرات، هي تشكله ككل، وهو يشكلها ككل."[253]

وتضيف السقاف إن التصوف الطبيعي يقول بالتنزيه والتشبيه معا، ثم تعطي نبذة عن المناهج التي كانت منتشرة أيام الحلاج وهي البوذية واليوغية المتطورة والفيدانتية.[254] وبعد ذلك، تفسر 'شطحاته' على ضوء تأثره بمناهج التصوف الطبيعي، شارحة هذه الشطحات، التي تأتي بعد اختبارات شخصية مثل اختبار حالة التفريد التي تطابق الدخول في الصمادي Samadhi غير-المميِّز في التصوف اليوغي، حيث تتلاشى أمام مختبِر هذه الحالة كل ثنائية، ويبقى في هذه العزلة التي يملؤها الكل، فينطوي عنه المكان والزمان، "وتنتشر أمامه صفحة السرمد وما قد خطّ فيها عن الماضي والحاضر والآتي"،[255] وترتفع الحجب بينه وبين مكنونات الصدور وما تخفيه الضمائر. وفي أعقاب تلك العزلة، يجد المتصوف نفسه قد احتواه الكل، وهو أيضا يحتوي الكل، وهي النظرة التي أدخلها الحلاج إلى التصوف الإسلامي، وليس لها إلا في التصوف الهندي نظير، حسب رأي السقاف، لأنها النتيجة الحتمية لمرحلة التفريد. وها هو يقول معبرا عن تلك الحالة بصرخات وجدانية مناجيا فيها الله:

"حويت بكلك كل كلي يا قدسي  تكاشفني حتى كأنك في نفسي"

"تتجلى عليّ حتى ظننتك الكل، وتُسلب عني، حتى أشهد بنفيك"

---

[252] م.ن.
[253] م.ن.
[254] م.ن.، ١٣٦-١٤٠.
[255] م.ن.، ١٤١-١٤٢.

"يا أهل الإسلام، أغيثوني [من الله]! فليس يتركني ونفسي فآنس بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه."[256]

هذه الصرخات، تقول السقاف، تبدو من الأقوال الغريبة، إن لم ننظر إليها في مضمار الروحية العليا، فهي في الواقع "ليست إلا صيحة عاشق استقطب بكليته المحبوب وحده"،[257] فالحلاج كمسلم عميق الإيمان بالإسلام والقرآن، يريد أن يصل إلى الله الواحد الأحد.[258]

وعلى خلاف آراء المستشرقين (باستثناء ماسينيون)، تقول السقاف إن الأساس الحقيقي للتصوف الإسلامي مُستمد من آيات قرآنية سبر أغوارها "أهلُ المعاني الوجدانية" مقتفين مضمراتها الباطنة. إلا أن ذلك لا ينفي أن يكون قد اقترض تعابير ونفحات من الهند (اليوغية، البوذية، الفيدانتية)، ومن فارس (الزادشتية، المانوية)، ومن العصر الهيليني الروماني (الرُواقية، المسيحية، المندائية، الغنوصية، والأفلاطونية الحديثة). وتقول أننا نتجاهل الواقع التاريخي إن لم نعترف بتأثر التصوف بأفكار غير إسلامية، إلا أن هذا الأثر يمكن أن يُستجلى في سائر المناحي الفكرية في الإسلام مثل علم الكلام والفقه والفلسفة، وهو ليس أوضح في التصوف منه في باقي المناحي. وأما "أن نقول إن وضوح هذا الأثر في التصوف الإسلامي يجعله صادرا من مصدر غير إسلامي، فهذا ما يتنافى وواقعه في سجل التاريخ ويرمينا إما بالتجاهل أو بالجهل بتاريخ الإسلام الديني والثقافي والسياسي والاجتماعي في جملته."[259] فالتصوف الإسلامي أتى كردة فعل على الفتن الدامية والاضطرابات التي سادت في العصر الأموي، وتيارات الشك والتعصب العقلي في العصر العباسي الأول، و"التطاحن المذهبي بين أصحاب الفرق الدينية". إلا أنه بالرغم من كل هذه الموجات، "كانت النتيجة التي ظهر عنها إسلامية في جوهرها لم تأخذ

---

[256] م.ن، ١٤٣.
[257] م.ن.
[258] م.ن.
[259] م.ن، ٩٤.

نشأتها إلا في صميم الإسلام ذاته، وإن لم يكن العنصر منها إسلاميا في الصميم، فإنما من أنفاس الإسلام بدأت للتصوف الإسلامي حياة."[260]

وينطبق هذا الأمر على الحلاج حيث أثبتت السقاف تأصّله في الحضارة الإسلامية من خلال عرض مسهب للشخصيات الصوفية التي استهلت تاريخ التصوف الإسلامي، معبّدة له الطريق، أمثال معروف الكرخي (ت. ٢٠٠هـ\ ٨١٥ م) الذي تكلم عن نظرية المعرفة، وذي النون المصري (ت. ٢٤٥هـ\ ٨٥٩ م) الذي تحدث عن الإدراك الذوقي والمشاهدة،[261] وبايزيد البسطامي (ت. ٢٦١هـ\ ٨٧٤ م) الذي شرح حال الفناء الصوفي، ثم مدرسة بغداد (الحارث المحاسبي (ت. ٢٤٣هـ\ ٨٥٧ م)، سريّ السقطي (ت. ٢٥١هـ\ ٨٦٥ م)، أحمد الخرّاز (ت. ٢٧٧هـ\ ٨٩٠ م)).[262] كذلك أدانت بالفضل لماسينيون في جمع الوثائق الحلاجية ونشرها وإخراج الحلاج من كهوف التاريخ، حيث عبّد بذلك الطريق لنا للتعرف إلى الحلاج عن كثب، والاقتراب منه أكثر.[263]

وبرهنت السقاف بعد استعراضها لبضعة آيات وتفسيرها تفسيرا باطنيا أن الخصائص المميزة للتصوف الإسلامي أتت إليه من القرآن، نتيجة لهذا الإدراك الوجداني الذي استخلص من هذه الآيات 'معنى آخر' للتوحيد تفتق عن عقيدتين مختلفتين: 'وحدة الشهود' و 'وحدة الوجود'. وكلتاهما، تقول السقاف، تأتّتا من الاعتقاد بأن الحقيقة الوجودية واحدة، وأن الكثرة الظاهرة هي تمظهرات لها، غير أنه يجب التنبه إلى أن الكثرة في الوحدة الإلهية لا تعني تعدد الشخصيات في الذات الإلهية، فالذات الإلهية "ليس كمثلها شيء"، وهي وجود محض يجلّ عن الاسم والوصف. "أما الوجود المسمى بالعالم الخارجي، أو عالم الصفات، فقد ظهر نتيجة لتجلي الوجود المطلق بصفاته

---

[260] م. ن.
[261] وهو القائل: "أعرَف الناس بالله تعالى، أشدّهم تحيرا فيه"، "كل ما تصور في وهمك، فالله بخلاف ذلك!"
[262] السقاف، *الحلاج أو صوت الضمير*، ١٠٤-١١٨.
[263] م. ن.، ٩٣-٩٧.

المختلفة."[264] وهكذا فإن العقيدة الصوفية في نشأة العالم الخارجي تتلخص في "صدور الكون عن مصدر هو 'الحق المطلق'، وإن فعله فيض لا ينقطع من 'الأنوار' تشكّل كل ذرة في الوجود، وإن عالم الممكنات كل آن في خلق جديد." وتتضمن هذه العقيدة أمرين: "تنزيه الله عن جميع صفات الخلق؛ الإيمان بأن الله سار متغلغلا في جميع الخلق."[265] وهكذا يجتمع في هذه العقيدة القول بالتنزيه مع القول بالحلول المطلق. وهي عقيدة جوهرية في مذهب الحلاج، إذ أنها تؤدي إلى عقيدة 'وحدة الشهود'، التي يؤمن أصحابها بالفيض الإلهي ولا يرون إلا موجودا واحدا يشاهدونه في كل ما يرون من أشياء، مشاهدة وجدانية أو 'ذوقية' تحدث عن طريق 'الذات' الشاعرة بوجود نفسها.[266]

ونلخص في الختام ملامح شخصية الحلاج الهندي عند السقاف: فهو هذا الحلاج الذي ذهب إلى الهند ليدرس التصوف الطبيعي الذي عرّفته السقاف أنه الحركة المتجهة نحو الأعماق الوجودية للذات للوصول من خلالها إلى أعماق الألوهية. ولقد اختبره الحلاج حيث وصف في تجاربه الروحية نفس الأحوال الخاصة بمناهج هذا النوع من التصوف. إلا أن ذلك لا يغير من تجذّر تجربة الحلاج الصوفية في الحضارة الإسلامية واستمداد معانيها من الآيات القرآنية وتفاسيرها الصوفية؛ فالتأثر بالنفحات الهندية قد أغنى هذه التجربة دون أن يبعدها عن مصدرها.

وقد كان لسامي مكارم، الباحث في الصوفية وفي الحلاج بشكل خاص، رأي شبيه برأي السقاف، حيث رأى أن رحلة الحلاج إلى الهند كانت بهدف تحصيل الحكمة والعرفان، إذ أن الحلاج كان قد سمع ممن جيء بهم من شبه القارة الهندية عن ترويض الأجساد والنفوس وإنكار الذات، وعن بلوغ حكماء الهند العرفان والتحقق

---

[264] م.ن، ٩٣-١٠٠.
[265] م.ن، ١٠١.
[266] م.ن، ١٠١-١٠٣.

والحكمة.[267] كذلك يقول مكارم إن الحلاج كان يرمي في رحلته تلك إلى الانفتاح على العالم أجمع لتحقيق روح الإسلام الحق،[268] فقد كان يصبو من خلال التفاعل المعرفي مع هذه الحضارات والتعرف بمسالك الحكمة في الهند والصين إلى تحقيق ما ينشده من عرفان.[269] وقد تركت هذه الرحلة أثرا عميقا على الحلاج حيث حقق فيها مكاسب عرفانية أوصلته إلى التحقق بالوحدة الإلهية التي لا يمكن للمرء أن يختبرها إلا من خلال الشوق الإلهي والوجد والحب، والتخلي عن الأنا، مصدر الظلم والجهل والعذاب. فالحب الشامل لكل حب آخر والذي يمحق كل تعبير عن وهم الجزئية ووهم الأشياء في الوجود الحسي، هو الذي جعل الحلاج يصعّد في مراحل العرفان والتوحيد.[270]

أما فيما يخص المقارنة بين تأثير النص وتأثير الشخصية في تمظهر الحلاج الهندي، فيمكن هنا، خلافا لكل التمظهرات السابقة، أن نرصد أثرا أبرز للنص؛ إذ أنه بالرغم من وجود أثر للشخصية أو للسيرة يمكن أن نلحظه من خلال رحلات الحلاج إلى الهند، إلا أن هذا التمظهر يدين للنص بالدور الأكبر، كما ظهر في أعمال السقاف حيث قارنت النص الحلاجي بنصوص الفيدا في محاولتها لاقتفاء الأثر الهندي على الحلاج كما رأينا في ما سبق.

---

[267] مكارم، *الحلاج: في ما وراء المعنى والخط واللون*، ٢٩.
[268] م.ن.، ٣٧-٣٨.
[269] م.ن.
[270] م.ن.، ٤١.

# الباب الرابع

## توظيف الشخصية الحلاجية في ثلاث مسرحيات تناولته

أدرس في هذا الباب ثلاث مسرحيات كتبت في العصر الحديث، واتخذت الحلاج بطلا لها. ولقد تم اختيار هذا النوع الأدبي (المسرحية) بالتحديد لأنه يتناول قصة الحلاج أو سيرته، وبالتالي فإنه يساعد في دراسة تلقي الشخصية. كذلك سوف أقتفي في كل من هذه المسرحيات تجليات الحلاج التي دُرست في الباب السابق، وأعرض المناحي التي استُخدم فيها الحلاج قناعا يوظفه الكاتب لطرح أفكاره. وقصدتُ بالقناع هنا تكنيكا في العمل الأدبي، يتناول شخصية تراثية يختبئ خلفها الكاتب\الشاعر لينأى بذاته عن طرق الموضوع بشكل مباشر، فيعبر عن آرائه وأهدافه من خلال هذه الشخصية؛ حيث يقول جابر عصفور إن الشاعر المعاصر يتخذ القناع "ليضفي على صوته نبرة موضوعية شبه محايدة"، فينتقي الشخصية التي يتماهى معها أو مع بعض مواقفها، فيخيل إلى القارئ أنه يستمع إلى صوت الشخصية، في حين يكون الصوت هو للكاتب أو للشاعر نفسه.[271]

ولقد تحدث علي عشري زايد في كتابه *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر* عن علاقة الشاعر المعاصر بالموروث، والفرق بين تسجيل هذا الموروث وتوظيفه، أي الفرق بين التعبير عنه والتعبير به؛ والتعبير به هو اتخاذه قناعا. كما أدرج زايد خمسة عوامل تدفع بالشاعر إلى استدعاء هذا الموروث هي: العوامل الفنية، والثقافية، والسياسية-الاجتماعية، والقومية، والنفسية.[272] وقسّم زايد الموروث التراثي إلى ست فئات هي: الموروث الديني، الموروث الصوفي/الروحاني، الموروث التاريخي، الموروث الأدبي، الموروث

---

[271] عصفور، "أقنعة الشعر المعاصر - مهيار الدمشقي"، ١٢٣.

[272] زايد، *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*، ١٣-١٥.

الفلكلوري، والموروث الأسطوري.[273] وعرض للمراحل الثلاث التي يمر بها تكنيك توظيف الشخصيات المستدعاة من هذا الموروث، وهي: "اختيار ما يناسب تجربة الشاعر من ملامح هذه الشخصية، وتأويل هذه الملامح تأويلا خاصا يلائم طبيعة التجربة، وإضفاء الأبعاد المعاصرة لتجربة الشاعر على هذه الملامح أو التعبير عن هذه الأبعاد المعاصرة من خلال هذه الملامح بعد تأويلها."[274] كذلك عرض زايد لسبعة مزالق تهدد ظاهرة استدعاء الشخصيات التراثية هي: غربة الشخصية المستدعاة عن وعي المتلقي، الغموض، تكديس الشخصيات في القصيدة، طغيان الملامح المعاصرة، طغيان الملامح التراثية، التأويل الخاطئ للشخصية، النمطية.[275]

وفيما يخص الموروث الصوفي/الروحاني ، يقول زايد أن التراث الصوفي يعتبر من أهم المصادر التي استمد منها الشعراء المعاصرون شخصيات وأصواتا عبّروا بها عن تجربتهم بكل جوانبها: الروحية والفكرية والاجتماعية والسياسية. كما يستشهد بقول أدونيس بوجود رابط بين التجربة الصوفية والتجربة الشعرية، يدل عليه أن الكثير من المتصوفين الكبار أمثال رابعة والحلاج وابن العربي وابن الفارض وغيرهم كانوا شعراء كبارا، واستخدموا الشعر للتعبير عن تجربتهم الصوفية.[276] كذلك يرى زايد أن معطيات التراث الصوفي قد بدأ استغلالها منذ بدايات القرن العشرين مع بشر فارس، أحد رواد الرمزية في الشعر العربي الحديث، الذي حاول بوسائل المتصوفة أن يصل إلى العالم غير المحسوس، إلا أن استعماله للموروث اقتصر على المعجم والجو الصوفي العام، ولم يتعداهما إلى استعارة الشخصيات الصوفية والتماهي معها، وهي ظاهرة لم تَرَها إلا في ستينيات هذا القرن عندما شاع توظيف الشخصيات الصوفية في الشعر من قبل عبد الصبور والبياتي وأدونيس وغيرهم.[277] ولئن

---

[273] م.ن، ٧٣.
[274] م.ن، ١٩٠.
[275] م.ن، ٢٧٩-٢٩٦.
[276] م.ن، ١٠٥.
[277] م.ن، ١٠٨-١١٢.

استفضنا في عرض كتاب زايد، فلأن ذلك سوف يساعدنا لدراسة توظيف شخصية الحلاج في الأدب الحديث، حيث سنعرض في الفصول التالية لتوظيفها في مسرحيات صلاح عبد الصبور، وعدنان مردم بك، وهربرت مايسون.

### ٤-١. توظيف الحلاج في مسرحية *مأساة الحلاج* لصلاح عبد الصبور

#### *٤-١-١. نبذة عن المسرحية*

كان لمقال ماسينيون "المنحى الشخصي في حياة الحلاج"، ولكتاب *أخبار الحلاج* الذي حقّقه ماسينيون (مع بول كراوس) أكبر الأثر في لفت عبد الصبور إلى سيرة الحلاج.[278] وقد أصدر عبد الصبور كتابه *مأساة الحلاج* سنة ١٩٦٥، فكانت المسرحية الأسبق التي تناولت الحلاج في العالم العربي. تنقسم هذه المسرحية إلى فصلين: الفصل الأول بعنوان 'الكلمة' ويتألف من ثلاثة مشاهد (٨٣ صفحة)، والفصل الثاني بعنوان 'الموت' ويتألف من مشهدين اثنين (١١٢ صفحة).

يظهر الحلاج في المشهد الأول مصلوبا على جذع شجرة، حيث يمرّ به تاجر وواعظ وفلاح يتساءلون عمن صلبه، فتأتيهم إجابات ثلاث.

فالعامة يدّعون أنهم هم الذين صلبوه:

"صفونا... صفا... صفا (...)
أعطَوا كلّا منا دينارا من ذهب قاني (...)
قالوا: صيحوا... زنديق كافر
صحنا... زنديق... كافر"[279]

---

[278] عبد الصبور، *مأساة الحلاج* (١٩٦٥)، ٢٠٥.
[279] عبد الصبور، *مأساة الحلاج* (١٩٩٦)، ١٠.

ومجموعة الصوفية يقولون أنهم هم القتلة:

"أحببناه، فقتلناه (...)
قتلناه بالكلمات (...)
أحببنا كلماته
أكثر مما أحببناه
فتركناه يموت لكي تبقى الكلمات"[280]

وكذلك الشبلي:

"لو كان لي بعض يقينك
لكنت منصوبا إلى يمينك
لكنني استبقيت حينما امتحنت عمري
وقلت لفظا غامضا معناه
حين رموك بأيدي القضاة
أنا الذي قتلتك"[281]

والكل صلبه 'بالكلمات' حيث يطرح الكاتب في مشهده الأول مفهوم الكلمة القاتلة، وليس ذا فحسب بل يبدو عبد الصبور متبنيا لمفهوم الشخصية الحلاجية التي تكرّست صورتها وعالميتها بالدم قبل الحبر: "ماذا كانت تصبح كلماته لو لم يستشهد؟"[282] قالها على لسان المجموعة الصوفية.

ثم يأتي المشهد الثاني حيث يتناظر الحلاج والشبلي ويحاول الشبلي إقناعه بترك الدنيا. لكن الحلاج يرد بأن لديه رسالة تقضي بأن يكون "ميزان الكون المعتل ويفيض نورا على فقراء القلب"[283]، فمن سيحارب الشر إذا لزم هو وامثاله أبراجهم العاجية؟ ويحاول الشبلي محاولة أخيرة:

---

[280] م.ن.، ١١.
[281] م.ن.، ١٧.
[282] عبد الصبور، *مأساة الحلاج* (١٩٦٥)، ٢٤.
[283] م. ن.، ٣٤.

"الشر أريد بمن في الكون
كي يعرف ربي من ينجو ممن يتردى
وعلينا أن يتدبر كل منا درب خلاصه."[284]

لكن الحلاج يصر على موقفه، وعلى تأليب العامة ضد السلطة الظالمة. كما يتصل ببعض الشرفاء الطامحين إلى السلطة، ويؤمل فيهم خيرا،[285] ويقول أنه مستعد لأن يخلع الخرقة الصوفية إن حالت دون تحقيق مآربه الإصلاحية.[286] وتظهر هنا شخصية حلاج عبد الصبور الثائرة، الغاضبة، والرافضة للظلم:

"هل تسألني من ذا صنع الفقر؟
الظلم ...
هل تسألني من ذا صنع القيد الملعون،
وأنبت سوطا في كف الشرطي؟
الظلم."[287]

أما المشهد الثالث، فيبدأ مع أحدب وأعرج وأبرص يخبرون كيف يصبحون في حضرة الحلاج قادرين على الوقوف (الأحدب)، والعدْو (الأعرج)، كما أن وجوههم تصبح نضرة (الأبرص). ثم يدخل ثلاثة من الصوفية يتناظرون في خلع الخرقة، ويدخل إثرهم الحلاج يدعو المرضى والغرباء والفقراء إليه، فيتحلق الجميع حوله فيحدثهم عن الله، وعن إبليس الذي يصبح عند عبد الصبور "وزير ملك القحط."[288] ثم يدخل رجال الشرطة ويسأل واحد منهم الحلاج عمّا إذا كان إلها مثل الله، فيستثير بذلك شجاه ويجيبه الحلاج بطريقة غامضة. لكن الشرطي يرى في أقواله عين الكفر فيوثقه ويأخذه إلى السجن، وينتهي بذلك الجزء الأول من المسرحية.

---

[284] م. ن.، ٤١.
[285] م. ن.، ٤٦.
[286] م. ن.، ٦١.
[287] م. ن.، ٣٨.
[288] م. ن.، ٧٦.

يبدأ المشهد الأول من الجزء الثاني في السجن حيث يلقي السجان الحلاج أرضا في غرفة فيها سجينان آخران. ثم يبدأ هذان الرجلان بالشجار ويحتدم العراك بينهما فيأتي السجان إثر الجلبة، فيقولان له أن الحلاج هو الذي قام بذلك، فيأخذ بجلده والحلاج هادئ لا يهتز، حتى يملّ السجان ويسقط على الأرض باكيا على كتف الحلاج، طالبا منه السماح. ويأخذ الحلاج عندها بمحادثة رفيقَي السجن، حيث يشكو كل منهما صعوبات حياته والمشاكل التي اعترضتهما فأودت بهما إلى الحبس. وهنا أيضا تبدو ثيمة الاشتراكية عند عبد الصبور، إذ يعتبر أن الفقر هو سبب كل الشرور، بل خالقها، فيقول على لسان السجين الثاني الذي ماتت أمه قتلا، إذ قتلها الفقر:

"أمي ما ماتت جوعا، أمي عاشت جوعانة
ولذا مرضت صبحا، عجزت ظهرا، ماتت قبل الليل[289]
...
من أعطوا أمي ما يكفي أن يطعمها او يطعمني؟
من جعلوني آكل لحم الأم لأحيا وأشبّ
قل لي هل تصلحهم كلماتك؟"[290]

ويعود عبد الصبور إلى ثيمة الكلمة ولكن بدور إصلاحي هذه المرة، فيتناظر الحلاج مع السجينين اللذين يسألانه أن يحمل السيف دفاعا عن المظلومين، فيجيب بأن سلاحه هو الكلمات فهي تصلح الناس والمجتمع، وتحيي الأرواح كما كان المسيح يحيي الأجساد،[291] ثم ينتهي المشهد بمجيء كبير الشرطة ليأخذ الحلاج إلى المحاكمة.

تجري أحداث المشهد الثاني في المحكمة حيث يبدأ القاضي أبو عمر بوصف الحلاج بالمفسد وعدوّ الله، كأن الحكم قد صدر عليه سلفا. فيحاول ابن سريج، الفقيه الشافعي، تبرئته أكثر من مرة بسؤاله عما إذا كان يؤمن بالله، وبقوله إن أحوال الصوفية لا يُرجع فيها إلا الله تعالى، ولا يُقضى بها في المحاكم،[292] ثم يعود ابن سريج

---

[289] م.ن.، ١٢٨.
[290] م.ن.، ١٢٩.
[291] م.ن.، ١٢١.
[292] تجدر الإشارة هنا أن إدلاء ابن سريج برأيه القائل أنه لا يجب محاكمة الإنسان في تفاصيل عقيدته هو واقعة تاريخية، لكنها حدثت في المحاكمة الأولى لا الأخيرة.

فيستعفي من المجلس عندما يقرر أبو عمر المضي في حكمه الظالم. لكن المحاكمة لم تكن إلا صوَرية بالنسبة للحلاج ولرجال السياسة: فالحلاج كان يتوقعها بل ينتظر أن "يتم الله مشيئته."[293] ورجال السياسة كانوا يبحثون عن ذريعة لتكفيره، حتى لا يثور الشعب بعد مقتله. وقد ألمح عبد الصبور إلى ذلك على لسان ابن سريج الذي استنكر التكفير:

"بل هذا مكر خادع
فلقد أحكمتم حبل الموت
لكن خفتم أن تحيا ذكراه
فأردتم أن تمحوها
بل خفتم سخط العامة ممن أسمع أصواتهم من هذا المجلس
فأردتم أن تعطوه لهم مسفوك الدم
مسفوك السمعة والاسم."[294]

وعادت ثيمة الاشتراكية للظهور واضحة في هذا المشهد أيضا، فالحلاج يعرّف عن نفسه عندما يُسأل في المحكمة، أنه "فقير الأرومة والمنبت،"[295] ثم يجيب أبا عمر حين يسأله إذا كان يبغي رفع الفقر عن الناس بالأبيات التالية، مناظرا فيها بين الفقر والثروة:

"الفقر يقول – لأهل الثروة –
إكره جمع الفقراء
فهمُ يتمنون زوال النعمة عنك
ويقول لأهل الفقر
إنْ جعت فكلْ لحم أخيك
الله يقول لنا:
كونوا أحبابا محبوبين
والفقر يقول لنا:
كونوا بغضاء بغّاضين
اكره.. اكره... اكره

---

[293] م.ن.، ١٥٥.
[294] م. ن.، ١٩٢-١٩٣.
[295] م. ن.، ١٧١.

هذا قول الفقر"[296]

إذا أمعنّا النظر في الأبيات أعلاه، نرى عبد الصبور يقابل بين الله والفقر في ثنائية جديدة (الله/ الفقر) استبدلها بالثنائية المعتادة (الله/ الشيطان أو الخير/ الشر)، ليثبت مرة أخرى ثيمته الاشتراكية أن الفقر هو الشيطان الأكبر، هو الصانع لكل شر.

### ٤-١-٢. *تمظهرات | تجليات الحلاج في المسرحية*

ظهر الحلاج في مسرحية *مأساة الحلاج*، كما يبين المقطع السابق، بشخصية الحلاج الغيريّ الذي نذر نفسه لمساعدة الغير، فهو يثور لرفع الظلم عن الناس ويهب لنصرة العدل وإصلاح المجتمع، آخذا على عاتقه اجتثاث الفقر على أنه السوسة الوحيدة التي تنخر الأمة. كذلك أظهر عبد الصبور شخصية الحلاج السياسي الذي يعمل على محاربة الفساد وتغيير الإدارة السياسية، وأعلى شأن دوره السياسي على دوره الصوفي، فهو مستعد لأن يخلع الخرقة الصوفية إن كانت ستحول دون عمله في الإصلاح الاجتماعي.

ولقد قورنت هذه بمسرحية إليوت *جريمة في الكاتدرائية*، إذ أقام خليل سمعان الذي ترجم مسرحية عبد الصبور إلى الإنكليزية مقارنة بين المسرحيتين في مطلع ترجمته. وحتى يُكسب هذه المقارنة قيمة أكبر، أسمى ترجمته الإنكليزية للمسرحية *جريمة في بغداد* بدلا من *مأساة الحلاج*، وذلك لكي يقابلها مع عنوان مسرحية إليوت. ولحظ سمعان ثلاثة أوجه للشبه بين المسرحيتين من حيث المضمون، هي:[297] أن المسرحيتين تعالجان أحداثا تاريخية دينية، وهو وجه شبه عام جدا؛ أن سبب الموت في كل من المسرحيتين غامض، وربما قصد سمعان بوجه التشابه هذا الإشارة إلى الأسباب السياسية التي أدت إلى موت الحلاج والتي سُخِّر الدين لها (التكفير)، ذلك لأن

---

[296] م. ن، ١٨٦-١٨٧.

[297] Abd al-Sabur, *Murder in Baghdād (Ma'sāt al-Hallāj)* / translated by Khalil I. Semaān, xvi-xvii.

توماس بيكيت، بطل مسرحية إليوت، قد واجه المصير نفسه إذ تألبت أسباب سياسية ودوافع دينية للقضاء عليه؛ وثالث أوجه الشبه هو إرادة الشهادة أو تمني الشهادة بتعبير أصح.

أما من حيث الفرق، فيذكر سمعان أن هناك فرقا في الشهادة بين بيكيت والحلاج. فالأول لا يمكن أن يطلب الشهادة أو يختارها، كما فعل الحلاج، لأن ذلك ينافي تعاليم الكنيسة الكاثوليكية الإنكليزية.[298] ربما اعتبر سمعان في مقولته هذه أن الحلاج قد اختار شهادته بسابق تصميم واختيار؛ إلا أن الحلاج – وإن كان قد تنبأ بمصيره هذا أو انتظره أو ابتغاه، إذ آمن أن لا حرية من قيد الموت إلا بالموت – لم يتحرك ناحية هذا المصير بإرادته الشخصية كما ظنّ سمعان، بل كان كلّي التسليم للإرادة \ المشيئة الإلهية وشاهدا لها. وقد بان هذا واضحا في مسرحية عبد الصبور، عندما توجه الحلاج إلى الله سائلا إياه أن يلهمه الخيار "يا رب ألهمني أن أختار." وإذا، في اللحظة ذاتها، يدخل كبير الشرطة ليأخذ الحلاج إلى المحاكمة، فيبتهل هذا الأخير هاتفا:

"هذا أحلى ما أعطاني ربي
الله اختار...
الله اختار..."[299]

وعمّم سمعان فكرته هذه (فكرة حرية الاختيار) على الصوفية بأسرها وليس فقط على الحلاج، حيث يقول في مقدمة ترجمته للمسرحية إن الصوفيين يؤمنون بالإرادة الحرة؛ إلا أن هذا القول لا ينطبق على حقيقة الصوفيين الذين يشهدون للإرادة الإلهية، مسلّمين أمرهم لله. ونعطي مثالا على ذلك قولا للحلاج نفسِه يبيّن فيه أن الإنسان لا يختار، بل يشهد لاختيار الله فيه، وذلك في أمور الحياة كلها، حتى الدين، فها هو يقول لعبد الله الأزدي إن "الله عز

---

[298] م.ن.، xvii-xviii.
[299] عبد الصبور، *مأساة الحلاج* (١٩٦٥)، ١٤١.

وجل شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا منهم، بل اختيارا عليهم. فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه."[300]

وأود أن أشير قبل الانتهاء من هذا الجزء، أن هناك فرقا من حيث المضمون بين المسرحيتين لم يشر إليه سمعان في مقدمته المقارَنة، وقد لحظتُه بعد قراءة مسرحية إليوت؛ وهو اعتراف القتلة بمكانة المقتول المتقدمة روحيا، أي بقدسيته، إذا صح التعبير. فبينما يكفر حامد وأتباعه الحلاج على الزندقة وما شابه، يستغفر الكهنة توماس بعد أن يقتلوه معترفين بشهادته وقدسيته ويسألونه أن يصلي لأجلهم، وذلك في البيت الأخير من المسرحية.[301]

وقد أوردنا المقارنة أعلاه في هذا السياق للإضاءة على بعض جوانب الشخصية الحلاجية في مسرحية عبد الصبور التي أسيء فهمها، فإلى جانب الثيمة الطاغية على شخصية الحلاج التي تبرز شخصيتي الحلاج الاشتراكي (المصلح الاجتماعي) والحلاج السياسي – المحارب لفساد رجال السياسة الذين أخذوا يبحثون عن ذريعة لتكفيره والتخلص منه كي يستطيعوا المضيّ في تحقيق مآربهم السياسية، والذين لم يرتدعوا بعد شهادته كما الحال في مسرحية إليوت – تبرز شخصية الحلاج الشهيد، من خلال ثيمة إرادة الشهادة وهي الثيمة التي أشكلت على سمعان، إذ أنه من السهل إساءة فهمها حيث يقول حلاج عبد الصبور: "كأن من يقتلني محقق مشيئتي"[302] إلا أنه يستدرك ويكمل: "ومنفذ إرادة الرحمن"[303] للتدليل على أن إرادة الحلاج لا تتحقق إلا بمواءمتها للإرادة الإلهية،

---

[300] السعيدي، *كتاب الحلاّج: ركعتان في العشق وضوؤهما الدم*، ١٦٠.

[301] Eliot, *Murder in the Cathedral*, 88.

[302] عبد الصبور، *مأساة الحلاج* (١٩٦٥)، ١٥٧-٥٨.

[303] م.ن.

إذ أنها شهود لإرادة الله فيه:

"كان يقول: كأنّ من يقتلني محقق مشيئتي،
ومنفذ إرادة الرحمن؛
(...) كان يقول: إن مَن يقتلني سيدخل الجنان؛
لأنه بسيفه أتم الدورة.
(...) هل نحرم العالم من شهيد؟"[304]

ويكمل عبد الصبور تحليله لتمظهر الحلاج الشهيد حيث يرى أن الشهادة التي أرادها الله للحلاج هي التي خلّدت كلماته "قتلناه لتبقى كلماته"، مما يبين مرة أخرى دور الشخصية التي، بإرادتها للشهادة، كانت وراء تخليد النص.

إلى جانب هذه التجليات الثلاثة للحلاج في المسرحية: الحلاج الاشتراكي (الغيريّ)، الحلاج السياسي، الحلاج الشهيد، تظهر أيضا شخصية الحلاج الصوفي، الذي يطمح إلى أن يكون "ميزان الكون المعتل ويفيض نورا على فقراء القلب،"[305] إذ يقول عبد الصبور:

"فكن نورًا كمثل الله؛
ليستجلي على مرآتنا حسنه."[306]

وأن يحيي الأرواح بالكلمات كما كان المسيح يحيي الأجساد،[307] وأن يكون مرآة لله:

"أراد الله أن تتجلى محاسنه، وتستعلن أنواره؛
فأبدع من أثير القدرة العليا مثالا، صاغه طينا،
وألقى بين جنبيه ببعض الفيض من ذاته،
وجلاه، وزيَّنه، فكان صنيعه الإنسان؛
فنحن له كمرآة، يطالع فوق صفحتها
جمال الذات مجلُوّا، ويشهد حسنه فينا."[308]

---

[304] م.ن.
[305] م. ن، ٣٤.
[306] م. ن، ١٨٨-١٩٣.
[307] م. ن، ١٢١.
[308] م. ن، ١٨٨-١٩٣.

وقد أدى تمظهر الحلاج الصوفي دورا مهما في مسرحية عبد الصبور بالرغم من أنه لم يكن يحتل موقعا بارزا في سير الأحداث، إلا أنه كان حاضرا على طول الرواية، موشّيا بشكل غير مباشر كل الأفعال والأقوال.

### ٤-٢. توظيف الحلاج في مسرحية *الحلاج* لعدنان مردم بك

#### *٤-٢-١. نبذة عن المسرحية*

يقول عدنان مردم بك أن أول معرفته بالحلاج تعود إلى ثلاثين سنة قبل كتابة مسرحيته عندما قام برحلة ليزور تدمر والرصافة برفقة والده، الشاعر خليل مردم بك، والمستشرق النمساوي رايخ. وكان رايخ يحمل معه كتاب الطواسين للحلاج ويقوم كل مساء بقراءة عدة صفحات منه سائلا خليل مردم بك عنها، ومستفسرا، وكان عدنان يصغي للحديث بكل جوارحه. وعاد بعد ثلاثين سنة، فقرأ الطواسين، وقرر أن يكتب مسرحية عن الحلاج محاولا أن ينصفه، على حدّ تعبيره، ويبين أنه قتل لأسباب سياسية بحتة.[309] تقع المسرحية في أربعة فصول، وكل فصل في أربعة مشاهد، ما عدا الفصل الثاني الذي استغرق خمسة.

يبدأ المشهد الأول بحوار بين حامد بن العباس، والقاضي محمد بن يوسف، حيث يشكو حامد للقاضي تربّص الأعداء بهم للنيل من خلافة المسلمين، ملمحا إلى الشعوبية الفارسية:

ما كيد فارس بالجديد  وحقدهم لم يبق سرا
يبغون هدم خلافة  ثأرا لجمشيد وكِسرى[310]

فيسأله القاضي إذا كان يقصد الحلاج بقوله، فيجيب أنه يخشى منه على المُلك والدين لأنه يؤلب العامة. ثم يتناظر رئيس الشرطة ونائبه الذي يدافع عن الحلاج. ويدخل الحلاج في المشهد الثالث فيتهمه رئيس الشرطة بأنه يحسد

---

[309] مردم بك، *الحلاج*، ١١.
[310] م. ن.، ١٧-١٨.

الخليفة ويبتغي النيل منه، ثم يهم بإيقافه، فتأتي إحدى مريدات الحلاج – الذلفاء –وتشفع له فيتركه رئيس الشرطة يذهب بسلام.

ويبدأ الفصل الثاني بمشهد يتناظر فيه الحلاج وصديقه السمري حيث ينصحه هذا الأخير بأن يصون كنز علمه ويحذره من البوح بالأسرار دفعا للأذى. تدخل الذلفاء وصديقتها جمانة التي تشكو لها هموم الحياة، فتذكرها الأخيرة بنعمة الإيمان، وبأن الله حي على الأزمان في كل ذات.[311] ثم يأتي المشهد الرابع حيث يقرر رئيس الشرطة محمد إلقاء القبض على الحلاج بعد مناظرة مع نائبه الذي لا يؤيده في الرأي (المشهد الثالث). يصلان إلى منزل الحلاج ويدخلان فيتلقاهما الحلاج بالترحيب، ويعبر رئيس الشرطة للحلاج عن كرهه له، فيجيب الأخير أن المحبة تغسل كل كره، فهو يرى وجه الله في كل إنسان. ثم يتهمه رئيس الشرطة بالمزدكية وتبعيته للفرس،[312] ويلقي القبض عليه في المشهد الذي يلي بالرغم من توسط الذلفاء.

وصولا إلى الفصل الثالث الذي تجري أحداثه في السجن حيث يتحدث الحلاج وصديقه أحمد مطر ثم تدخل الذلفاء وأحمد ابن الحلاج، ويحاولان إقناعه بالهروب، فلا يقبل ويجيبهما بأنه يريد التضحية بنفسه في سبيل رسالته:[313]

إن الرسالـــة مهرهـــا صوب الدماء الغالية
ورسالة الإنسان أسمى مـــن حيـــاة فانيـــة

ثم يدخل رئيس الشرطة محمد ونائبه زياد، ويُبرز محمد لزياد الرسائل التي كتبها الحلاج وبعث بها إلى قادة مختلفين، فيتغير رأي الاخير بالحلاج. أما الفصل الرابع والأخير، فيبدأ بحوار بين الوزير حامد بن العباس

---

[311] م.ن، ٥٢.
[312] م.ن، ٦٥.
[313] م.ن، ٩١.

والقاضي البهلول حيث يخبره الوزير عن نوايا الحلاج السيئة وعن رغبته في تقويض الخلافة العربية وإعادة مجد الفرس والساسان:

جرم الحسين هو الخيانة مُثّلت جسدا ونفسا
يبغي إزالة يعرب ليعيد ساسانا وفرسا

ثم يدخل رئيس الشرطة فيطلب حامد منه تحريض الناس ضد الحلاج بالتلفيق.[314] ويأتي المشهد الذي تبرز فيه للمرة الأولى ثيمتا الفقر والظلم، حيث يقول الحلاج عندما يمثل أمام القاضي أن ظلم الولاة هو الذي جرّ الناس إلى الشقاء، وأن تُخم الولاة يتكشف عن شعب يتضور جوعا. ثم يحاول القضاة إثبات تهمة الزندقة عليه، فيسألونه عن قوله أن الحج لا يفيد، فيجيب أنه مؤمن بالشريعة، وهو إذ قال أن كل البيوت هي بيوت الله، فقد ذكر الحسن البصري هذا القول من قبله، وهو لا يقصد به رفع الفرائض عن المسلمين. لكنهم يلصقون التهمة عليه، ويسحبونه للتمثيل به، وهو هادئ يناجي الله، راضيا بقسمته، وغافرا لمن ظلمه.

### ٤-٢-٢. *تمظهرات | تجليات الحلاج في المسرحية*

إن الثيمة الطاغية على مسرحية مردم بك هي ثيمة السياسة وعلاقتها بقتل الحلاج؛ ولقد صرّح مردم بك في المقدمة أنه يكتب مسرحيته هذه لينصف الحلاج مبيّنا أن قتله كان لدوافع سياسية. ولست أدري إذا كانت الشخصية الغالبة على الحلاج في هذه المسرحية هي شخصية الحلاج-السياسي أو شخصية الحلاج-الشهيد، أو اثنتاهما معا: ذلك لأن الكاتب أدرج اتهامات سياسية أدّت إلى مقتل الحلاج، لكن هذا الأخير قبل التضحية بنفسه ورفض الهروب (مما يرسم صورة لحلاج-شهيد أكثر منه سياسي)؛ كذلك لم يتطرق الكاتب إلى الدور السياسي

[314] م.ن، ١١٣.

الذي لعبه الحلاج في الثورة على النظام القائم والاتصال بشخصيات تتمتع بأخلاق مُثلى وروحانية عالية إلى جانب كفاءتها في الإدارة السياسية، بهدف تسليمها الحكم وإقامة خلافة رشيدة. فلقد اكتفى بتصوير ثيمة الظلم الذي لقيه الحلاج، وأدرج لذلك اتهامات مختلفة وُجهت إليه: منها سياسية وأخرى دينية، منها ما حدث فعلا في التاريخ وأخرى فاض بها خيال الشاعر. وكانت أبرز هذه التهم هي الشعوبية من الناحيتين السياسية والدينية، فهو يُظهر الحلاج – على لسان أعدائه بالطبع – متهَما بالسعي إلى تقويض الخلافة العربية من أجل إعادة مجد الفرس: جمشيد وكسرى[315] ودارا[316] وأزدشير[317]، وكلهم ملوك وأكاسرة فرس؛ كذلك يُظهره معتنقا ديانات الفرس كالمزدكية على سبيل المثال، مما خوّل الكاتب استعمال ثيمة التكفير لإلقاء القبض عليه وإبرام الحكم ضده.[318]

إلى جانب هذه الثيمة الطاغية، ظهرت في المسرحية ثيمات صوفية أبرزت شخصية الحلاج، وإن كانت معالجة الكاتب للشخصية الصوفية قد تمت بطريقة سطحية وسريعة. نذكر من هذه الثيمات: الحب الصوفي الذي يدعو إلى المسامحة والغفران، استعذاب الصوفية للعذاب في الحب، استغراقهم في حب الله بحيث لا يصرفهم الحب الإنساني عنه، الشهادة، السر والإفشاء. كذلك ظهرت شخصية الحلاج الاشتراكي\الغيريّ في نص مردم بك، وإن لمرة واحدة فقط، عندما قال للقاضي أن ظلم الولاة هو الذي يعذّب الناس، وتُخمهم هو الذي يجوّع الشعب.

### ٤-٣. توظيف *الحلاج في* مسرحية موت *الحلاج* لهربرت مايسون

#### *٤-٣-١. نبذة عن المسرحية*

---

[315] م.ن.، ١٨.
[316] م.ن.، ١١٨.
[317] م.ن.، ٩٨.
[318] لقد استعمل الكاتب أيضا لإبرام الحكم تهمة إبطال فريضة الحج، وهي تهمة وُجهت إلى الحلاج تاريخيا في محاكمته.

أصدر هربرت مايسون الطبعة الأولى من مسرحية موت الحلاج سنة ١٩٧٤ كملحق لمجلة الشعر الأميركي *The American Poetry Review*، ثم أصدر الكتاب سنة ١٩٧٩. وقُدّمت هذه المسرحية للمرة الأولى في ٢٧ شباط ١٩٧٤ في مركز الأديان العالمية في هارفرد Harvard World Religion Center، حيث قام المؤلف نفسه بالتمثيل فيها بالاشتراك مع ألبرت دكلوز Albert Duclos، جايمس مالكوم James Malcolm، وآن ماري شيمل Annemarie Schimmel في الأدوار الرئيسية،[319] وهي تتألف من ثلاثة فصول، كل منها يضم مشاهد ثلاثة، ما عدا الأخير الذي يحوي أربعة مشاهد.

تبدأ المسرحية بصوت الراوي حمْد ابن الحلاج يردد ما قاله أبوه عندما رأى أسوار بغداد، إذ كان يُساق إلى المحاكمة: "يأتي يوم يجب فيه أن نعود إلى حيث كنا، حاملين رحلتنا في داخلنا، لنبني ما هدمه الآخرون، أو نهدم الهياكل القديمة فينا... نقضي على الهيكل."[320] هذا هو الهيكل الذي تذرع الوزير حامد بن العباس به ليربط الحلاج بالقرامطة ويلصق به تهمة تهديم بيت الله الحرام، رغم تفسير ابن عطاء أن الهيكل الذي قصده الحلاج هو هيكل نفسه، هيكل أناه.[321] لكن حامد كان قد أحكم الخطة، فربْط الحلاج بالقرامطة من شأنه أن يفسد صورته عند العامة وعند الخليفة، فيهبّ الوزير الحازم للدفاع عن القانون ويخلص الدولة من هذا المفسد، فيكسب إعلاء في الشأن والمنصب، ويكون قد أمن ثورة الشعب عليه، فالحلاج عميل قرمطي وجب التخلص منه.

ويتابع الراوي في المشهد الثاني مخبرا عن ابن داود، رجل القانون، وشاعر الحب الاستيتيقي، الذي عارض فكر الحلاج. وقام بصياغة الأحكام القانونية ضده وضد تعاليمه، رغم محاولة ابن عطاء ثنيه عن ذلك. ويتناظر ابن داود وابن عطاء في هذا المشهد، حيث يدافع الأخير عن الحلاج محذرا ابن داود من التعرض له إذ أن

---

[319] Mason, *The Death of Al-Hallaj: a Dramatic Narrative*, xx.

[320] م.ن، ٣.

[321] م.ن، ٥.

الوزير ابن عيسى والملكة شغب، أم الخليفة، هما من أتباعه. ويلحظ ابن عطاء حسدا من ابن داود تجاه الحلاج بسبب الحظوة التي يتمتع بها عند الملكة، لكن ابن داود ينفي ذلك ويصر على موقفه. وهكذا يكون مايسون قد استعرض شخصيات المسرحية كلها، بالشخص، أو بالرواية، قبل الانتهاء من المشهد الثاني: الحلاج، ابن داود (القاضي)، وابن عطاء (صديق الحلاج ومريده)، وشغب أم الخليفة المقتدر (من أتباع الحلاج)، والراوي حمد ابن الحلاج.

يبدأ المشهد الثالث في السجن بمونولوج للحلاج يخاطب فيه الله شاكرا له رحمته: "أنت لا تُعلينا عمّن نحب، إنها رحمتك. وحدها المشنقة تُعلينا، وكره الحاسدين."[322] ثم يدخل ابن عطاء على الحلاج ويتحدثان عن الأعداء، وعن الشهادة، وعن الفقهاء، مما سنعرض منه مقتطفات في ما يلي. وينتهي بهذا الفصل الأول.

<u>عن الأعداء:</u>

- ابن عطاء: أعداؤك يزعمون أنك لست أهلا لتزن الكلمات التي تعلمها للناس.
- الحلاج: لستُ أهلا.. أعدائي على حق... أتعلم منهم دائما أكثر من الأصدقاء! وهم يرونني كما أنا! وهذه صفة أخرى ينفرد بها الله، أن ينظر نظرة الأعداء لكنه صديق! يقول لي الله: "أنت لست أهلا... ولكن بالرغم من ذلك، اذهب وانشر كلمتي في كل أصقاع الأرض."[323]

<u>عن الشهادة (مفهوم الأبدال):</u>

- ... معنى ذلك أننا ببغاوان. أحدهما مقفوص هنا، حتى يتسنى للآخر أن يكون حرا، ويشدو مغنيا كلماته. وجب علينا أن نكون أبدالا عن كل إنسان.[324]

---

[322] م.ن، ١٣.
[323] م.ن، ١٨.
[324] م.ن، ٢٤.

- (عن الله) ولذا يجعلنا نُجَنّ بحبه حتى الموت، كي نخلّص الآخرين من خوفهم من الموت، وذلك من خلال حبهم لنا، نحن الذين وجب أن نموت. لكننا لا نموت عن خيبة أمل، بل عن تخطّ للخسارة والألم. لا نُجَنّ ولا نموت... بل نرقص، نرقص، نرقص...[325]

عن الفقهاء:

- لستُ فقيها كما ترى... لكنني سجين مشدود إلى المركز. فالفقيه يفصل بين القلب والعقل، تماما مثل إبليس الذي كان مشروطا في حبه، فلم يتحمل أن يرى الله يعطي الوحدة/ التوحد للإنسان.
- يقلقني الفقهاء... فهم يركّزون على التفاصيل الدقيقة، ويغفلون أن يشهدوا قرب الله. لكنني أتفهمهم، فنحن أقرب دوما إلى الحب الإبليسي منا إلى الحب الإلهي.[326]

يبدأ الفصل الثاني مع ابن داود محدثا نفسه، متأملا بحالة الحلاج، حيث يراه مجنونا لا يقوى على الفصل بين أقانيم الحب: فبالنسبة إليه، لا فرق بين حب الرجل للمرأة، وحبه لأصدقائه، وحبه لله. وليس ذا فحسب – يكمل ابن داود – بل إن الحلاج يجهل أن الآخرين لا يمكنهم أن يتبعوا طريقته، ربما لأنهم أقل جرأة. ولذا، فهو يخيفهم، ويشكل بذلك خطرا، وإذ ذاك وجب التخلص منه. ثم يدخل ابن عطاء فيحاول ابن داود إقناعه مرة أخرى بنبذ أفكار الحلاج، بالمنطق تارة، ثم بالتهديد، حيث يسأله إذا كان مستعدا لاقتبال المشنقة مثل معلمه. فيضطرب ابن عطاء لكنه يبقى متصلبا في موقفه مدافعا عن الحلاج في كل الأمور التي يسأله عنها ابن داود، كقضاء الحج في البيت إذا لم يستطع المسلم إلى مكة سبيلا وغير ذلك. ويجيبه ابن عطاء على ذلك: "إن الحلاج قد أعاد للحج روحيته التي علّمنا إياها الرسول، مقابل عبادة الأصنام. لكننا عدنا إلى الصنمية، وباسم النبي هذه المرة، فأتى الحلاج ليوقظنا كما

---

[325] م.ن، ٤٠.
[326] م.ن، ٢٨.

فعل النبي من قبله."[327] وانتهى هذا الفصل بمشهد ثالث زار فيه ابن عطاء الحلاج للمرة الأخيرة في سجنه، حيث ودّعه الأخير مؤكدا عليه أن الانغماس الذي يطلبه منا الله لا يعرف حذرا أو قيدا. فالله هو البحر، ويشير إلينا أن نفني أنفسنا فيه.[328]

ويبقى الفصل الثالث والأخير الذي يبدأ بمشهد يناجي فيه الحلاج نفسه متوجها إلى الله: "لقد تلفظتَ بالكلمة التي وهبتني الحياة، وتلك التي جعلتني أُسجن، وأُحاكم ثم أُصلب وأُحرق."[329] ثم تزوره في المشهد الثاني شغب أم الخليفة المقتدر، قبل يوم من إعدامه، وهي من أتباعه، فيتحاوران حيث تقول له:

- شغب: "لقد استطعتَ أن تخلص من المنطق الذي يمنع الناس من أن يحسّوا الحقيقة. ما هو سرّك؟"[330]
- شغب: "إنني أميز بين من يعيش في أسر الدنيا، ومن يلبس رداءها ظاهريا فقط. أنتَ لست متعلقا من الدنيا بشيء... وعذابك الأخير سوف يأتيك بالفرح، لكنه يأتينا بالحزن لفقدك... أنت تملك السر الذي لا نستطيع أن نفقهه. لكنك تتخفى في هذا الزي أو ذاك، لأنك أول رجل في ديننا تاق أن يموت من فرط الحب. وهذا يخيف الناس منك، حتى أنا اشعر بالخوف. إنني أعرف جيدا كيف ستنتهي هذه القصة."[331]

---

[327] م.ن، ٥٢.
[328] م.ن، ٥٦.
[329] م.ن، ٦٤.
[330] م.ن، ٦٦.
[331] م.ن، ٧٢-٧٣.

- الحلاج: "أنتِ تعرفين جيدا أن الله هو نار تستهلكنا؛ فبينما تتفتح الوردة نحو النور، ينحني نرسيس ليرى ظلّه. نحن مزيج من الإثنين. لكن حين يدخل الله في أعيننا، يدمّر الظلال والالتواءات... فنُجذب إلى النور كالورود، ولا نفكر بالنهاية، إذ أنه ليس من نهاية."[332]

ثم تعانقه شغب وتذهب. فيدخل ابنه محمد/الراوي ويرى أباه مناجيا الله: "أتشفّع لديك، ليس فقط لنفسي، بل لكل الأرواح التي تتوق إليك، والتي يذهب شاهدها (كناية عن نفسه) الآن إليك، شاهد الأبدية." ثم وقف صامتا وصرخ: "هل يمكن لأحد أن يحررني من الله/ أن يغيثني من الله؟"[333]

ويأتي المشهد الرابع والأخير بصوت الرواي يخبر كيف نُقل الحلاج إلى ساحة الصلب، صباح نهار الإعدام، وكيف أُخفي أمره عن الناس حتى لا تثار بلبلة. لكن البغداديين كانوا متجمعين هناك ليشهدوا مقتله. وعندما أنزلوه أمام الخشبة، اخذ يرقص في قيوده. ثم عرّوه من ثيابه وأخذوا بجلده، فكاد يغيب عن وعيه بعد خمسمئة سوط. فأوقفوا إذ ذاك الجلد، ثم قطعوا يده، فرجله، ثم اليد الثانية، فالرجل الثانية، وعلقوه على الخشبة. وتركوه حتى الصباح التالي، كي يحضر الوزير حامد بنفسه قطع رأسه. أتى اليه أحد مريديه وقال له: "أو لم ننهك عن العالمين،" ورمى عليه وردة. ثم أتى حامد في النهار الآتي واستبرأ الخليفة من دمه، كما استبرأ نفسه وقائد الشرطة، وطلب من الحشود أن تصرخ أن دمه في رقابهم، وأنهم قتلوه لخلاص الإسلام.[334] ثم قطعوا رأسه وأحرقوا جسمه وذرّوا رماده في دجلة. ورفعوا الرأس على خشبة ألصقوا عليها يافطة تقول: "هذا رأس الزنديق المتآمر الحسين بن منصور الحلاج، الذي قتل على يد الخليفة المقتدر."[335] وأتى أحد مريديه أنصاف المجانين[336]، فذرّى رماده وقال

---

[332] م.ن.

[333] م.ن، ٧٥-٧٦.

[334] salvation of Islam.

[335] م.ن، ٨٠.

[336] half-crazed.

له 'انطق'، وقال بعضهم أنه كالمسيح لا يموت بل أن أحدهم حلّ مكانه، بينما زعم آخرون أنه سرق كلمة الله وأفشاها، ولذا استحق العذاب.[337]

### ٤-٣-٢. *تمظهرات | تجليات الحلاج في المسرحية*

تبدو مسرحية *موت الحلاج* الأقرب بين المسرحيات الثلاث إلى رسم صورة أكثر حقيقية / تاريخية للحلاج. ومن بين الثيمات العديدة التي تستحق الدراسة في هذه المسرحية، كانت ثيمة الشهادة والفداء هي الأبرز، إلى جانب ثيمة الحب الصوفي. وهاتان الثيمتان ترتبطان، فهذا الحب الذي لا يعرف حدّا سيودي بصاحبه إلى تقديم حياته فداء للبشرية، وإلى اختيار[338] الموت للانتصار على الموت. وقد قالت آنماري شيمل في ذلك: "الموت بتأمل لجمال الله السرمدي هو ما يطمح إليه كل المحبين العظماء عبر العصور."[339] وهكذا فالطريق إلى السماء تمر بحبل المشنقة، بالنسبة للمحب الصوفي "وحدها المشنقة تُعلينا." وسوف أورد بعض الأقوال التي وضعها مايسون على لسان الحلاج مبينا تعانق هاتين الثيميتين في المسرحية، وعند الحلاج نفسه، مما يؤدي إلى خلود روحه: "الحب الشمولي يحملنا أبدا حيثما يذهب؛ هو ليس تجريبيا ولا يحدّه زمن"؛ "إنني أقبل أن أُتهم وأن أُعلق على المشنقة، حتى يبصر الجميع النور. ليعصروا هذا النور عصرا من ظلمتي التي لا تشيخ."[340] وهكذا أقر الحلاج بتسليمه الكامل لإرادة الله فيه، وصرح بشهوده لهذه الشهادة التي انتظرها طويلا.

وإلى جانب ثيمة الشهادة من أجل الحب، برزت ثيمات صوفية أخرى مثل بعث الروحانية في الدين، فقد انتقد مايسون الفقهاء الذين يركزون على التفاصيل الدقيقة ويصنّمون الدين، حيث أورد على لسان ابن عطاء أن

---

[337] م.ن، ٨١.

[338] أي شهادة الموت، لا اختياره، بل شهادته على اختيار الله فيه، إذا صح التعبير. فالصوفي لا يختار، كما ذكرنا سابقا.

[339] Schimmel, "The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk Poetry: Notes on a Mystical Symbol", 180.

[340] Mason, *The Death of Al-Hallaj: a Dramatic Narrative*, 21-22.

الحلاج أتى ليعيد الروحية الأولى للدين، ويحفّز الناس ليشهدوا قرب الله ويستسلموا للنور الإلهي الذي يحرق ظلال أنانيتهم.

كما ظهرت في المسرحية أيضا شخصية الحلاج المسيحاني الذي يتشفع عند الله لكل الأرواح التي تتوق إلى الحقيقة، والذي وجب عليه أن يقفص نفسه حتى يحرر الناس، وأن يتفانى في حبه للآخرين فيموت من أجل أن يخلصهم من الموت، أي باختصار أن يكون من الأبدال كما عرّفهم ماسينيون.

ولم يفُت مايسون أن يظهر مناحيَ من تمظهر الحلاج السياسي، حيث استبرئ حامد نفسه والخليفة من دم الحلاج، وتذرع بقول للحلاج يحضّ الناس فيه على هدم هياكلهم (أي هياكل أناهم)، متهما إياه بأنه يقصد هدم بيت الله الحرام، وذلك ليلصق به تهمة ارتباطه بالقرامطة، ويستخرج من الخليفة أمرا بقتله.

إلا أن الشخصية الأبرز كانت للحلاج الشهيد المتعانق مع الحلاج الصوفي حيث يقول هربرت مايسون إن ما أبقى قصة الحلاج حية في ذاكرة العالم الإسلامي، وما جعله يقارن بالمسيح، هو اقتباله الحكم الصادر بحقه كأنه حكم عادل، وترحيبه بالشهادة دون أية مرارة.[341]

[341] Massignon, *Hallāj: Mystic and Martyr,* translated and abridged by Herbert Mason, xiv.

# الخاتمة

استقطبت شخصية الحلاج عددا كبيرا من الشعراء والكتّاب المعاصرين الذين أولوا الموروث الصوفي اهتماما كبيرا، وربطوا بين التجربة الصوفية والتجربة الأدبية. غير أن الأعمال التي تناولت الحلاج فاقت في عددها مجموع الأعمال التي تناولت الشخصيات الصوفية الأخرى مجتمعة.[342] وربما يعزو البعض سبب ذلك إلى الاهتمام الذي أولاه المستشرقون للحلاج تحديدا ولاسيما ماسينيون الذي وقف عليه ما يقارب خمسين سنة من حياته، إلا أن شخصية الحلاج وقصته قد كان لها أيضا دور لا يستهان به في هذا الأمر. وكانت للحلاج تمظهرات وتجليات في آداب شتى شرقية وغربية اختلفت حد التناقض أحيانا. وربما بدأت إرهاصات هذا الاختلاف منذ أيام الحلاج نفسه إذ أن مقتله الرهيب قد خلّف أثرا وأخبارا تنوقِلت شفويا في الفترة الأولى حيث لم يجرؤ أحد – بداعي التقية – على نشرها مكتوبة، كما عمد بعض الصوفية إلى ادعاء التحير في أمره، مثل السيرجاني الذي قال عنه في كتابه *البياض والسواد*: "قد أقام نفسه بين الصدق الأعلى والكذب الأدنى، الناس متحيّرون في حاله."[343] ولقد قمتُ في هذا البحث باستجلاء مظاهر تلقي هذه الشخصية التي عبرت الزمان والمكان، والوقوف على أسباب انتشارها الواسع والمتنوع، واقتفاء تجلياتها المختلفة، والإلمام بدور الشخصية – مقابل النص – في صنع هذه العالمية.

ولقد بدأتُ البحث بعرض مقاربات حديثة لدراسة التلقي تناولت نصوصا أو شخصيات من العصور الوسطى وصلت إلى العالمية، وتتبعتُ تمظهرات انتشارها وانتقالها بين مختلف العصور والحضارات، وقارنتُ بين هذه المقاربات موضحة نقاط التشابه والاختلاف، بغية الاستفادة منها في تأطير دراستي لمظاهر تلقي الحلاج. فأفدتُ من مقاربة ثُراوة لتمظهرات الخضر في روايات أربع تناولها، إذ استخرج شخصية للخضر من كل رواية؛

---

[342] زايد، *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*، ١٠٩.

[343] Orfali and Saab, eds., *Sufism, Black and White*, 252.

فاستعملتُ مقاربة شبيهة بذلك لتحليل ما كتب عن الحلاج في العصر الحديث ولاستجلاء شخصيات الحلاج المختلفة التي تمظهرت في الكتابات المعاصرة. لكن الفارق بين مقاربة تُراوة والمقاربة التي اعتمدتُها هو أنني تتبعتُ تجليات (شخصيات) الحلاج التي استخرجتُها في كل ما كتب عنه في العصر الحديث، بدل أن أخص كل عمل بشخصية واحدة كما فعل هو، إذ أنه يمكن لشخصية أو لتجلٍ معين أن يظهر في أكثر من عمل، كذلك يمكن أن نستخرج من عمل واحد أكثر من شخصية.

أما الباب الثاني، فقد تناولتُ فيه أعمال المستشرقين عنه بدءا بماسينيون الذي لم يقتصر إسهامه على تعريف الغرب والعالم بالحلاج عن كثب، بل تعداه إلى تأصيل التصوف الإسلامي داخل الإسلام نفسه، بخلاف نظرة المستشرقين السابقة التي كانت تحيل التصوف إلى مصادر خارجية. وقد صحح ماسينيون الآراء الخاطئة عن الحلاج لمستشرقي القرن التاسع عشر حيث كان معظمهم يعتبره حلوليا، بينما يتهمه البعض بالتجديف والهرطقة ويقول آخرون أنه كان هنديا أو مسيحيا متخفيا. أما المستشرقة العالمة آنماري شيمل، فقد أشادت بأعمال ماسينيون وبتأثيرها الإيجابي على الدراسات الصوفية الكلاسيكية بالرغم من احتوائها على مواقف شخصية، ورأت أن شهادة الحلاج كانت مثالا لكل من أراد أن يناضل لأجل مثل أعلى، ورمزا لكل من قتل أو تعذب بسبب جور رجال السلطة أو تحجر رجال الدين، وليس فقط طريقا للاتحاد الصوفي بالله. بعد ذلك، استعرضتُ آراء لمستشرقَين آخرَين هما أندريه الذي أثارت دراسة ماسينيون عن الحلاج اهتمامه بالتصوف المبكر، وكنيش الذي يرجح رأي ماسينيون في تأصيل التصوف داخل الإسلام حيث يعتبر أن الأفكار الصوفية الرئيسة ربما قد تبلورت من قراءات مؤسسي التصوف العميقة للوحي الإسلامي، لكنه يأخذ على ماسينيون تأثر دراساته بتجربته الشخصية، حيث أضفى على الحلاج – ربما دون أن يقصد – طابعا مسيحيا إذ أقام موازاة بين صلبه وصلب المسيح. ثم عرضتُ لبعض الآراء الأخرى التي انتقدت ماسينيون، وتحديدا آراء ماكس هورتن، وأميرة الزين، وروجيه أرنالديز، وستيفان روسبولي.

وصولا إلى الباب الثالث الذي يعرض الشخصيات الحلاجية التي استخرجتُها من خلال دراستي للأعمال التي تناولت الحلاج في العصر الحديث، حيث رصدتُ ثلاث عشرة شخصية له[344] قدمتُها في هذا الباب عارضة خصائصها، وهي على التوالي: الحلاج Al-Hallaj، الحلاج الضدي Anti-Hallaj، الحلاج المتعدد Doppel-Hallaj، الحلاج الشهيد Macto-Hallaj، الحلاج السياسي Politi-Hallaj، الحلاج الصوفي Mysti-Hallaj، الحلاج الغيريّ Alter-Hallaj، الحلاج العالمي Cosmo-Hallaj، الحلاج السريالي Sur-Hallaj، الحلاج الأسطوري Super-Hallaj، الحلاج العاشق Amo-Hallaj، الحلاج المسيحاني Christo-Hallaj، الحلاج الهندي Indo-Hallaj.

لقد كان التمظران الأولان (الحلاج al-Hallaj والحلاج الضديّ anti-Hallaj) أكثر هذه التمظهرات تاريخية، إذ أن كليهما موثق بسلسلة من الأسانيد والشهود اقتفاها ماسينيون في الجزء الثاني من كتابه *آلام الحلاج*. ولم أعِر هذين التمظهرين اهتماما بالغا في هذا البحث لأنهما يندرجان في السياق التاريخي أكثر من اندراجهما في السياق الأدبي: فبالنسبة إلى التمظهر الأول الذي أسميتُه الحلاج، اقتصرتُ فيه على عرض ما وصل إلينا من أخباره عبر الأسانيد، ولم أتطرق إلى توظيف هذه الأخبار في الأدب، لأن ذلك يندرج في إطار التمظهرات اللاحقة التي رصدتُها حسبما اقتضى هذا التوظيف. أما بالنسبة إلى الحلاج الضدي، فقد عرضتُ لسلاسل الأسانيد التي تناقلته وأوصلته إلى العصر الحديث حيث ظهر في دراسات عدة ليست أدبية، إذ أنه لم يظهر في الأعمال الأدبية أو الفنية كالرواية أو المسرحية أو القصة. أما التمظهرات الأخرى، فتراوحت بين تجليات أدبية وصوفية موشّاة بالحقائق التاريخية، وكانت واقعية أحيانا أو ما فوق-واقعية، ومنها ما كان متوقعا ومنها ما كان صادما بجِدّته. وربما

---

[344] لقد تقفّينا ملامح الشخصيات الحلاجية الآنفة الذكر في كل الأعمال التي تناولت الحلاج، أي أننا لم نأخذ أعمال أدبية معينة ونستخرج شخصية الحلاج في كل عمل منها، كما فعل تُراوة مع الخضر، بل استخرجنا الشخصيات الحلاجية الواردة أعلاه من كافة الأعمال التي اقتبست أو تناولت الحلاج في العصر الحديث؛ إذ أنه يمكن أن تظهر شخصية ما في أكثر من عمل، أو أن يحتوي عمل واحد على عدة شخصيات.

لا يمكن فصل أثر الحلاج الأدبي عن أثره الصوفي وعن شخصيته أو قصته التي تتوجت بالشهادة، فأوصلته إلى أقاصي الأرض، وألهبت خيال الشعوب، وأولدت أساطير غريبة دخلت ثيماتها في آداب متنوعة في مناطق مختلفة في العالم، إلا أن الحلاج لم يكتفِ بأن يكون الحلاج الصوفي أو الحلاج الشهيد أو الحلاج الأسطوري أو الحلاج السياسي، بل كانت له تمظهرات أخرى أيضا، حيث ظهر سرياليا حينا، وعاشقا حينا آخر، ومسيحا مخلّصا هنا، ومتصوفا هنديا هناك. كذلك كانت له شخصية اشتراكية تثور من أجل العدالة الاجتماعية، وأخرى عالمية تتماهى مع كل إنسان بغض النظر عن دينه أو عرقه، وثالثة متعددة حيث التعدد في الوحدة وحيث يظهر حلاج لكل دور.

وفي حين يتوقع القارئ أن تكون شخصيتا الحلاج الصوفي والحلاج الشهيد هما الأبرز حيث يقول ماسينيون أن روحانية الحلاج الصوفية كانت توجّه وتحكم كل أفكاره، وأن شهادته كان لها أثر كبير على خلوده، إذ أسمته شيمل الشهيد الأول للصوفية Arch-martyr of Sufism، إلا أن الشخصية السياسية للحلاج كان لها دور لا يستهان به، بدأ في أيام الحلاج حيث تم قتله لأسباب سياسية، ثم تسرب إلى حلاج الأدب الحديث في العالم العربي حيث تم توظيف قصته\شخصيته بما يخدم المواقف السياسية المعاصرة، كما في مسرحية صلاح عبد الصبور الذي صوّره من أرباب الواقعية الاشتراكية، أو في مسرحية عدنان مردم بك الذي لفّق له تهمة الشعوبية للتدليل على خطر الفرس على الحضارة العربية، أو في مسرحيتي طارق الخزاعي وفؤاد مجيد ميسري حيث ظهر كثائر اجتماعي، أو في أشعار عبد الوهاب البياتي الذي وظف شخصيته للتدليل على قمع السلطة لحرية الفكر، إلخ. إلى جانب هذه الشخصية، كانت أيضا شخصية الحلاج الغيري أو الاشتراكي الملتزم بقضايا الغير في المجتمع والثائر على الفساد والفقر والظلم، من الشخصيات التي بدأت منذ أيام الحلاج واستمرت حتى يومنا الحاضر بتمظهرات عديدة في الآداب القديمة والحديثة كظهورها في التراث الكردي اليزيدي قديما، ثم في النصف الثاني من القرن العشرين حيث كانت من الثيمات الأساسية في مسرحيتي عبد الصبور والمدني وغيرهما وفي أشعار البياتي. وقد يخطر للقارئ أن يسأل لماذا لم ندرج هذه الشخصية تحت مظلة الحلاج السياسي، إذ يشترك في هاتين الشخصيتين

الكثير من الأعمال الأدبية كأعمال عبد الصبور والمدني والخزاعي وميسري والبياتي، إلا أن اهتمام الحلاج الصادق بقضايا مجتمعه وتكريس نفسه لهذا العمل بالرغم من معارضة الكثير من المتصوفة له يسوغ أن يكون هناك تمظهر يختص بذلك، بعيدا عن الغائيات السياسية.

وفي حين يعتبر بعض الباحثين كـ تود لاوسون أن دراسة ماسينيون للحلاج هي التي ساهمت في عالميته وفي تبوّئه هذا المركز،[345] إلا أن شخصية الحلاج قد لعبت دورا بارزا في ذلك سيما في تلك المناحي التي اختلفت بها عن المتصوفة الآخرين، فقد غذّت هذه الآخريّة تمددَ الحلاج التاريخي والجغرافي، وهي السبب الذي اعتبرته غزول الأبرز في انتشار *ألف ليلة وليلة* كما بيّنا في الباب الأول. ويمكن اختصار مناحي الآخريّة عند الحلاج في الأوجه التالية: أولا، إيمانه بالدور الاجتماعي للمتصوف بخلاف النظرة العامة التي كانت تنأى بالصوفية عن المجتمع والسياسة وتطبيقه لذلك في حياته، وهو ما أذكى شخصية الحلاج الغيريّ وسوّغ لها وجودا مستقلا، كما أسلفنا، ودفع بها لأن تقتبس في كثير من الأعمال الأدبية؛ ثانيا، ابتداعه لمنهج خاص به حيث جعل الآلام طريقا ومقصدا بذاته وقبِل العذابات المبرّحة بفرح بطولي، مما كرّس شخصيات الحلاج الشهيد والحلاج الأسطوري والحلاج السريالي؛ ثالثا، ارتباطه خلال أسفاره بالمسيحيين واليهود والزاردشتيين والمانويين والهندوسيين والبوذيين والهلنستيين الجدد وأرباب الفلسفة والأغنياء والفقراء، دونما أي تفريق بين فرقة وأخرى،[346] مما غذّى شخصية الحلاج العالمي؛ رابعا، صلبه وشهادته التي توّخاها مما ساهم بتبلور شخصيتي الحلاج المسيحاني[347] والحلاج العاشق الذي يبتغي الفناء في محبوبه ويتوق إلى الموت للاتحاد به؛ خامسا، موقفه الغامض من وحدة

---

[345] Lawson, "Review of *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam* by Louis Massignon, translated by Herbert Mason", 280.

[346] Mason, *Al-Hallaj*, 53-56.

[347] لقد ساعد النص أيضا – وليس فقط الصلب – على تبلور شخصية الحلاج المسيحاني إذ أن قوله إن روح الله القديمة غير المخلوقة يمكن لها أن تتحد بالروح الإنسانية المحنّطة في لحظات النشوة الصوفية حدا بعض الباحثين إلى إدراج ذلك في باب التجسد.

الوجود، الذي ساهم بتعدد التفاسير لأقواله وتناقضها[348] مما أدى إلى انتشار أوسع لشخصية الحلاج الصوفي، ومما يعطي مثالا على طواعية نصه لأن يُقتبس بمناحٍ مختلفة يمكن أن تكون متناقضة؛ سادسا، سفره إلى الهند مما أذكى شخصية الحلاج الهندي، حيث اختبر في تجاربه الروحية أحوال التصوف الطبيعي الذي كان سائدا هناك، كما تقول السقاف، وحيث كان تأثره هذا رافدا ثمينا أغنى خبرته الصوفية دون أن يبعدها عن أساسها ومصدرها. وقد كان للباحث سامي مكارم رأي مماثل في تجربة الحلاج بالسفر إلى الهند، لِما عُرف عن حكماء الهند من ترويضهم لأجسادهم ونفوسهم وإنكارهم لذواتهم، وبلوغهم العرفان والحكمة والتحقق، حيث يرى مكارم أن الحلاج كان يرمي في رحلته تلك إلى الانفتاح على العالم أجمع.

هذا فيما يخص الشخصيات الحلاجية التي درستُها طيّ هذه الرسالة، إلا أن هناك تمظهرات أخرى صادفتني أثناء البحث، ولم يتسنَ لي لضيق الوقت أن ألمّ بها. فربما يمكن تقفي شخصية الحلاج المنتحَل Idem-Hallaj التي ظهرت في عملين حديثين: أولهما رواية *القران المقدس*[349] لكاتبة سعودية انتحلت فيها اسم طيف الحلاج، إلا أن الرواية لا تمت إلى الحلاج بصلة ملموسة؛ وثانيهما كتابات الكاتب العراقي الكردي فلك الدين الكاكائي الذي كان يكتب في جريدة التآخي البغدادية زاوية ثابتة بعنوان حلاجيات، متنكرا باسم الحلاج.[350] وقد يمكن لنا أن نعثر أيضا على حلاج وجودي Exto-Hallaj في كتاب عبد الرحمن بدوي *شخصيات قلقة في الإسلام*[351] الذي ترجم فيه مقال ماسينيون "المنحنى الشخصي في حياة الحلاج"، حيث تقول شيمل أن بدوي، مؤسس الوجودية الإسلامية، ربما كان أول من بحث عن الحلاج من الناحية الفلسفية، مقارنا إياه بكيركيغارد

---

[348] على سبيل المثال، بالرغم من تصريح الحلاج بمقولات تنفي عنه الاعتقاد بالحلولية، ومن إثبات ماسينيون لذلك من خلال تفسيره لمقصد الحلاج بعبارة 'أنا الحق'، لا يزال البعض، كالسنديين على سبيل المثال، يعتبرونه ممثلا للحلولية حتى اليوم.

[349] طيف الحلاج، *القران المقدس*.

[350] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية، قديما وحديثا*، ١٠٦.

[351] بدوي، *شخصيات قلقة في الإسلام*.

Kierkegaard، الفيلسوف الدانماركي الشهير،[352] ومعتبرا إياه وجوديا حقيقيا.[353] وربما طاردتنا شخصية أخرى أكثر إلحاحا من سابقتيها هي شخصية الحلاج الجديد Neo-Hallaj، الذي ظهر في مقال لفران غرايس Fran Grace بعنوان "Beyond Reason: The Certitude of the Mystics from Al-Hallaj to David R. Hawkins"[354] قارنت فيه الحلاج بمتصوفة آخرين من أديان أخرى أو من تيارات روحانية غير دينية مختلفة، كتلك التي تهدف إلى تنمية الذات والإنسان.[355] وكان يمكن للوهلة الأولى أن ندرج هذه الشخصية في إطار شخصية الحلاج العالمي، إلا أن الشخصية التي وصفتها غرايس في المقال تستأهل أن تُبحث على حدة، لأنها تشكل مزيجا من شخصيتي الحلاج الصوفي والحلاج العالمي، يضاف إليها ثيمات مستمدة من مجالات التنمية البشرية وتطوير الذات الرائجة في عصرنا الحديث. ولئن ذكرتُ هنا هذه الشخصيات الثلاث التي لم يتيسر لي أن أشملها في البحث، فذلك لتعريف القارئ أن تمظهرات الحلاج هي أكبر من أن تحصر مهما كثر عددها، وأيضا بغية إعطاء مؤشرات لمزيد من الأبحاث.

ويبقى أن أجيب على السؤال الأخير الذي طرحتُه في المقدمة، وهو أثر الشخصية في الامتداد التاريخي والجغرافي للحلاج بالمقارنة مع أثر النص. لقد كان من السهل قبل البدء بالتحليل أن نرهص بدور أكبر للشخصية في عالمية الحلاج، يدلنا عليه انتشار أخباره في الأدب الشعبي الشفوي حيث لا نص مكتوب، وأيضا في تناول مسرحيات عديدة له في الشرق والغرب بدور شخصية البطل. إلا أنني عمدتُ إلى إثبات ذلك من خلال المقارنة بين أثر النص وأثر الشخصية في كل من التمظهرات الحلاجية التي تناولها هذا البحث. وبعد المقارنة والتحليل، وجدتُ دورا أبرز للشخصية في التمظهرات \ التجليات الآتية: الحلاج المتعدد، الحلاج الشهيد، الحلاج السياسي،

---

[352] شيمل، "الحلاج، شهيد العشق الإلهي"، ٣٠.

[353] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 76.

[354] Grace, "Beyond Reason: The Certitude of the Mystics from Al-Hallaj to David R. Hawkins."

[355] Human Development (تنمية بشرية) & Self-Development.

الحلاج الغيريّ، الحلاج العالمي، الحلاج الأسطوري. أما في تمظهرات الحلاج الصوفي، والحلاج السريالي، والحلاج العاشق، والحلاج المسيحاني، فقد توازى الأثران، إذ كان لكل من النص والشخصية دورهما البارز. يبقى تمظهر الحلاج الهندي حيث أدى النص – بخلاف التجليات السابقة – دورا أكبر من دور الشخصية في بلورته، إذ تم استجلاء ملامح هذا التمظهر بمعظمها، من خلال مقارنة النص الحلاجي بنصوص تراثية من التصوف الهندي.[356]

بعد عرض كل ما تقدم، يسهل أن نستنتج أن الشخصية كان لها الدور الأبرز في عالمية الحلاج وامتداد أثره في التاريخ والجغرافيا، إلا أنه بالرغم من ذلك، لا أزال أعتقد أنه لا يمكن الفصل بهذه السهولة بين النص وبين الشخصية، فالنص الذي كتَبَته الشخصية يحملها وأسرارَها بين ثناياه، والشخصية التي تسافر بين الحضارات والشعوب تحمل نصها ولو كان غير مكتوب. هكذا، يمكن توحيد النص بالشخصية من منظار سريالي؛ كذلك يمكن توحيد كل هذه التمظهرات في 'نقطة' واحدة هي الحلاج. وعليه، أترك للقارئ حرية التحليل وتبني آراء قد تختلف عما أوردتُه، واستخراج تجليات أخرى ربما سهوتُ عنها. إذ ذاك، أختم هذا البحث بالقول: تتعدد التجليات، والحلاج واحد!

[356] لم نذكر في هذا السياق التمظهرين الأولين لأنهما – كما سبق الذكر – تاريخيين أكثر منهما أدبيين.

# ملحق ١. نبذة عن حياة الحلاج

يقدم هذا الفصل نبذة عن حياة الحلاج والمفاصل الرئيسة فيها، كما وردت في موسوعة الإسلام،[357] وذلك لمساعدة القارئ على التعرف على حياته، وتحليل التجليات الحلاجية التي يتناولها الباب الثالث من هذا البحث.

ولد الحلاج في مدينه طور الواقعة في الشمال الشرقي من مدينة البيضاء في فارس سنة ٢٤٤ه (٨٥٧\ ٨٥٨ م). ويقال إنه كان من سلالة أبي أيوب الصحابي. حفظ القرآن عن ظهر قلب عن عمر اثنتي عشرة سنة، وأخذ يبحث في المعاني الباطنية للآيات، ثم التحق بمدرسة سهل التستري للتصوف. بعد ذلك، غادر تستر إلى البصرة حيث تتلمذ على يد عمرو المكي الذي ألبسَه خرقة الصوفية، وتزوج من أم الحسين، ابنة أبي يعقوب الأقطع، واتصل عبر الكرنبائي، صهر عمّه، بالثورة الزيدية للزنج الذين كانوا متأثرين بنسب مختلفة بالمذاهب الشيعية الغالية. وقد ترك هذا الارتباط أثرا شيعيا على الحلاج، إلا أنه ظل وفيا للسنّة.[358] وبعد زواجه، وقع خلاف بين أستاذه وعمه، ما حدا بالحلاج إلى ترك البصرة والذهاب إلى بغداد ليستشير الجنيد في الأمر، حيث نصحه هذا الأخير بالتروي؛ لكن الحلاج كان قد تعب من هذا الخلاف فسافر إلى مكة بعد أن أُخمدت ثورة الزنج. في مكة، قطع عهدا على نفسه أن يظل مجاورا هناك لمدة سنة، في حال من الصوم والصمت الدائمين. بعدها أخذ يتكلم عن تجاربه الروحية، وتوقه إلى الاتحاد بالله، ممّا أثار حفيظة المكي – إذ ان الصوفية يتكتمون عادة عن تجاربهم بداعي التقية – فقطع هذا الأخير علاقته به.[359]

---

[357] Massignon and Gardet, "al-Ḥallād̲j̲" in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

[358] م.ن.

[359] م.ن.

بعد ذلك، أخذ الحلاج يدعو الناس إلى التفتيش عن الله داخل قلوبهم، ودُعي حينها بحلاج الأسرار. وخلع الخرقة لكي يتسنى له أن يذهب بين الناس وينشر روحانيته – لأن الصوفية كانوا ينأون بأنفسهم عن المجتمع – فغضب بعضهم عليه و تعرض لحملة من الشك والكره. لكن في الوقت نفسه كثر أتباعه وكان منهم مجموعة من السنة المتنفذين مسيحيي الأصل، الذين صاروا وزراء في ما بعد. إلا أن بعض الشيعة والمعتزلة الذين كانوا مسؤولين عن الخزينة اتهموه بالمكر والتضليل وادعاء المعجزات وحرضوا الناس ضده. فذهب حينها إلى خراسان وشرق إيران حيث أقام هناك لمده خمس سنوات قبل أن يعود إلى تستر ثم إلى بغداد حيث استقرت عائلته هناك بمساعدة حمد القنائي، أحد رجال السلطه المتنفذين.[360] بعدها ذهب الحلاج إلى الحج للمرة الثانية. في تلك الفترة، اتهمه بعض الصوفيين بالسحر والشعوذة وعقْد اتفاقيات مع الجن. وبعد حجه الثاني، قام بسفرة طويلة إلى بلاد الشرق الأقصى، عرّج فيها على الهند حيث الهندوسية، وعلى تركستان حيث المانوية والبوذية، فقد كان يفكر أن ينقل إلى الإنسانية جمعاء توقه إلى الله. ثم عاد من بعدها إلى مكة ليحج للمرة الثالثة مع أربعمئة من أتباعه. وطلب من الله على جبل عرفة أن يصير منبوذا ومرفوضا من الناس من أجل أن يكون أهلا لاستقبال النعمة الإلهية وأن يفرغ نفسه من أناه فيدخل الله إلى قلبه ويتكلم من خلاله.[361]

وبعد عودته من الحجة الثالثة إلى بغداد، أخذ يقضي لياليه في الصلاة عند المقابر، ونهاراته هائما في الأسواق، سائلا الناس أن يقتلوه لأن الله قد أحلّ دمه، ولأن في قتله خلاص الإسلام: "يا أهل الإسلام أغيثوني من الله".."اعلموا أن الله قد أباح لكم دمي، فاقتلوني..." وقد أغاظت هذه التصرفات رجال الدين والعلماء، واستنكر الظاهري ابن داوود أقوال الحلاج التي تدّعي الاتحاد بالله، وأهدر دمه. أما الفقيه الشافعي ابن سريج فقد برّأ الحلاج

---

[360] م.ن.
[361] م.ن.

بفتوى مضمونها أن الاحوال الصوفية لا يُقضى بها في المحاكم الشرعية. وكانت تلك هي الفترة التي قال فيها الحلاج شطحته الصوفية مجيبا الشبلي في جامع المنصور "أنا الحق."[362]

وأخذت تتشكل في بغداد حركة إصلاحية تهدف إلى الإصلاح السياسي والإداري والأخلاقي. وقد كان الحلاج هو القائد الروحي (القطب) لهذه الحركة / الثورة. وكانت هذه الثورة تهدف إلى خلع الخليفة الصبي (المقتدر) وتسليم الخلافة لابن المعتز، ولمجموعة من رجال السلطة الإصلاحيين من السنّة، كان منهم القائد الحسين بن حمدان، والوزير بن عيسى اللذان أهداهما الحلاج بعض كتبه عن واجبات الساسة والوزراء. غير أن هذا الانقلاب الذي قام به ابن المعتز باء بالفشل، وعادت السلطة إلى الخليفة الصبي المقتدر، ووزيره الشيعي ابن الفرات. فهرب الحلاج إلى سوس في الأهواز واختبأ فيها، بينما أوقِف أربعة من تلامذته، ثم ألقي القبض عليه بعد ثلاث سنوات من هذه الحادثة، من قِبل الوزير حامد بن العباس الذي يكنّ له البغض والكراهية، وأعيد إلى بغداد حيث سجن لمدة تسع سنوات. بعد عودته، طُلِب إلى المحاكمة، إلا ان الوزير ابن عيسى، وهو من أقرباء أحد تلامذة الحلاج، أوقف المحاكمة وأطلق سراح أتباع الحلاج. لكن تحت ضغط رئيس الشرطة الموالي لحامد، اضطر ابن عيسى إلى تنفيذ صلب التشهير به حيث عُلِّق الحلاج على عمود مع يافطة كُتِب عليها أنه عميل قرمطي. بعد ذلك، لزم الحلاج القصر (السجن داخل القصر) حيث قام بوعظ السجناء، وشفى الخليفة من حمّى أصابته، وأعاد الحياة لببغاء ولي العهد، فاستنكر المعتزلة أعماله واتهموه بالشعبذة. ثم تسلّم الوزير ابن الفرات الوزارة بدلا من ابن عيسى وكان ينوي إعادة فتح محاكمة الحلاج، غير أنه لم يستطع فعل ذلك بتأثير من أم الخليفة.

في تلك الفترة، وأثناء اقامته في السجن، كتب الحلاج اثنين من أهم كتاباته هما 'طاسين الأزل' وهو تأمل في حال إبليس الموحد الذي عصى الله، و'معراج محمد' الذي وقف على قاب قوسين من الحضرة الإلهية. وقد

---

[362] م.ن.

أدانت هذه التأملات عصيان إبليس، ولمّحت إلى أنه يمكن، بعد تجربة محمد، أن يكون هناك اتحاد بين الإنسان والله من خلال المحبة. وكان هذا بمثابة جواب للشيعي المتطرف الشلمغاني الذي كان يعتبر أن المقابلات التالية: الإيمان والإلحاد، الفضيلة والرذيلة، الاصطفاء والإدانة، تتساوى في إرضاء الله. وكان للشلمغاني تأثير معتبَر في محكمة بغداد، وحتى في محاكمة الحلاج.[363]

بعد ذلك، نجح حامد في إعادة إحياء محاكمة الحلاج، بالرغم من معارضة ابن عيسى له. وكان هدف حامد أن يتخلص من الحلاج ليقلص نفوذ ابن عيسى عند الخليفة. وقد ساعده في ذلك ابن مجاهد، شيخ الحفّاظ، الذي كان مسموع الكلمة، وكان صديقا لابن سالم وللشبلي، إلا أنه كان عدوا للحلاج. فقام الحنابلة – بتحريض من ابن عطاء، الحنبلي والصوفي – بتظاهرات ضد السياسة الضريبية، ومن أجل تخليص الحلاج.[364] هذه التظاهرات أعطت للوزير حامد مسوغا لكي يستدعي ابن عطاء، حيث مَثُل هذا الأخير أمام المحكمة، إلا أنه رفض أن يشهد ضد الحلاج، وقال إن الوزير ليس له الصلاحية بأن يقاضي أو يحاكم رجال الله. وقد كلفه هذا الموقف حياته إذ أنه مات بعدها تحت ضرب الحراس في المحكمة.[365] وخطط حامد مع القاضي المالكي أبو عمر بن يوسف الذي كان يُعرف عنه التآمر مع رجال السلطة، لإحكام القبضة على الحلاج وإدانته. فأخذا قولا مجازيا له مفاده إن الانسان يجب أن يطوف سبع مرات حول كعبة قلبه، واتهموه بأنه كالقرامطة ينوي هدم الكعبة في مكة. وغُيّب القضاة الشافعيون عن المحاكمة، ورفض القاضي الحنفي الإدلاء بحكمه، لكن معاونه قرر أن يؤيد أبا عمر في قراره. كذلك تم تجميع أربعة وثمانين شهود زور وأخِذت إمضاءاتهم جميعا.[366] وأثناء المحاكمة، استغل أبو عمر، تحت ضغط من حامد، الفرصة الأولى التي سنحت له، ليهدر دم الحلاج قائلا: "يا حلال الدم!" غير أن الحاجب نصر

---

[363] م.ن.
[364] م.ن.
[365] م.ن.
[366] م.ن.

القشوري، بمساندة أم الخليفة، الملكة شغب، نجح في التوسط لدى الخليفة لإبطال الحكم. لكن مؤامرة حامد لم تتوقف عند ذلك الحد، إذ أنه استغل تردد الخليفة، وتحيّن الفرصة حين كان هذا الأخير يغادر مأدبة عشاء فاخرة، ليستحصل منه على إمضاء الحكم.

وسُلّم الحلاج في ٢٣ ذي القعدة ٣٠٩ه (٢٥ آذار ٩٢٢م) إلى رئيس الشرطة، وسُجّلت أقواله وابتهالاته ذلك المساء حيث كان يحضّر نفسه للشهادة آملا بقيامة مجيدة. وقد جُمعت هذه الأقوال في كتاب *أخبار الحلاج*.[367] وفي النهار التالي، جُلِد الحلاج وعلى رأسه التاج، حتى صار نصف ميت؛ ثم عُلّق على الصليب بانتظار أمر الخليفة بقطع رأسه. فقامت العامة بالتظاهر وإحراق المحال والدكاكين، وجاء الأصدقاء والأعداء يطرحون عليه الأسئلة وهو معلق على الصليب. وتأخر أمر الخليفة حتى المساء فقُرر أن يتأجل الإعدام إلى النهار التالي، وتناقل الناس أخبار عن معجزات وخوارق كثيرة حصلت أثناء ذلك الليل. وفي الصباح، استصدر حامد من الجمهور طلبا بإعدام الحلاج ليبرئ نفسه والخليفة وليدرأ الفتنة، فطُلب من الجمهور أن يصيح: "اقتلوه، فإن في قتله صلاح المسلمين، ودمه في رقابنا". فقطِع رأسه عندها، ثم صُبّ الزيت على جسده وأحرق، وذرّي رماده في نهر دجلة من إحدى المآذن في ٢٥ ذي القعدة ٣٠٩ه (٢٧ آذار ٩٢٢م). وقال شهود عيان إن القول الأخير الذي تلفّظ به كان: "حسب الواجد إفراد الواحد له" ملخّصا الدعوة إلى التوحيد الحقيقي، وإنه بعد ذلك أخذ يقرأ القرآن.[368]

---

[367] لقد جمع ماسينيون أخبار الحلاج وأقواله من المصادر المختلفة وحققها مع بول كراوس، ونشرها في كتاب *أخبار الحلاج* سنة ١٩٥٧.

[368] م.ن.

# ملحق ٢. نبذة عن عصر الحلاج

كان المجتمع العباسي في عصر الحلاج يتخبط في مشاكل اجتماعية وسياسية جمّة. فعلى الصعيد السياسي، كانت الخلافة تضعف يوما بعد يوم، مما أدى إلى نشوء ثورات في مختلف أنحاء العالم الإسلامي آنذاك، مثل ثورة الزنج في العراق، وثورة القرامطة في البحرين والشام، وصولا إلى قيام الدولة الفاطمية في تونس. وفي المجال الكلامي، كانت الحرب على أشدّها بين المعتزلة والحنابلة، ثم ظهرت فرقة الأشاعرة في مطلع القرن الرابع مما زاد عنصرا جديدا إلى عناصر الخصام. من ناحية أخرى، ظهرت فرق من غلاة الشيعة حيث حاول كل طامح استغلال غيبة المهدي لصالحه، كذلك خالطت عناصر الفلسفة اليونانية المادة السياسية للعصر، وامتزجت بها مسائل الإمامة والأفكار الإسماعيلية كما ظهر في كتاب الفارابي *آراء أهل المدينة الفاضلة*.[369]

وفي مجال التصوف، كان الصوفية مثار جدل عند الناس، ومدعاة شك عند السلطة، وذلك بسبب جِدّة فلسفتهم الروحية وتكتمهم عليها؛ ولم يسلموا أيضا من محاربة الفقهاء لهم. ومن أمثال هذا التضييق الذي وصل إلى حدّ الاضطهاد أحيانا: محاكمة ذي النون المصري، وإخراج البسطامي والتستري من بلدهما، وتكفير الخرّاز،[370] وإصدار حكم الإعدام بالنوري وفرقة من الصوفية معه حيث اتهمهم غلام الخليل بالزندقة والانحلال الجنسي مستغلا فكرة الحب الإلهي. وبالرغم من أن هذا الحكم الأخير لم يُنفّذ،[371] لكن هذه الحادثة أثّرت في الصوفيين، مما أدى إلى تشتتهم في المناطق المختلفة حفاظا على حياتهم كحال النوري وسمنون، وتستّرهم بالفقه من باب التقيّة كما فعل الجنيد، وقد نُقل عنه قوله: " أتحبون أن يكذّب الناس أولياء الله وخاصته ويرمونهم بالكفر والزندقة؟"[372]

---

369 الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية، قديما وحديثا*، ١٥-١٦.

370 هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز، لتمييزه عن عبد الله بن محمد الخرّاز (راجع النبذة عنه في فهرس الأعلام).

371 لم يُنفّذ هذا الحكم لأن النوري دفع بنفسه ليكون هو أول المعدَمين، طالبا من القاضي أن يبدأ الإعدام به وليس برفاقه، وذلك في محاولة لفدائهم أو تأخير محاكمتهم، فأثر موقفه هذا بالقاضي فغيّر حكم الإعدام وبرّأهم.

372 الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ١٦-٢٠.

وقد أفرد عبد الرحمن السُلمي في كتابه *تاريخ الصوفية* فصلا لذكر المحن التي تعرض لها ثلاثة وعشرون شيخا من أبرز مشايخ الصوفية، بدءا بذي النون المصري والخرّاز والجنيد والشبلي والحصري وابن عطاء الذين اتُهموا أو شُهد عليهم بالكفر، وصولا إلى التُستري وأبي يزيد البسطامي ومحمد بن علي الترمذي والبلخي والبوشنجي والنصراباذي الذين أخرجوا من بلادهم، ثم إلى سمنون المحب الذي كان جميل الطلعة فاتهمته إحداهن بالتحرش بها إذ كانت قد عرضت عليه أن يتزوجها وأبى، وغيرهم.[373] كذلك ميّز أبو نصر السرّاج الطوسي بين فئتين من الناس الذين ناصبوا الصوفية العداء، فمنهم من لم يفهموا إشاراتهم لغموضها ولقياسهم إياها على المعارف المبثوثة بين عوام الناس، فرموهم بالكفر دون أن يستبحثوا عمّا أشكل عليهم – ومن هؤلاء من تاب عن ذلك لاحقا ورجع عن رأيه –؛ ومنهم (الفئة الثانية) من علموا بمقاصد أقوالهم لكنهم لم يصبروا على حالهم إذ أنهم كانوا يبتغون الرياسة وجمع الأموال بالباطل، فطعنوا بهم وأنكروا عليهم لتأليب الجهلة من العامة ضدهم، وذلك بغية تحصيل مكاسب مادية من مال ونفوذ. ولقد ذكر السراج أيضا من المحن التي ألحقها هؤلاء بمشايخ الصوفية ما وقع لذي النون المصري وسمنون والخرّاز والمكي والتستري والصبيحي وابن عطاء والجنيد.[374]

كل هذه المحن أعطت، برأي الشيبي، مسوّغا كافيا للمتصوفة أن يتحصنوا بالكتمان والسرية والتقية، وألا يعبّروا عن أفكارهم بصراحة وعلانية. وفي ظل هذه الظروف، أتى الحلاج ليكشف ما جهد أساتذته وزملاؤه في إخفائه، "فكان من الطبيعي أن يحمَّل وزر سابقيه من الصوفية الذين استطاعوا الإفلات من حدّ السيف."[375]

---

[373] Orfali and Bowering, eds., *Sufi Inquiries and Interpretations of Abū ʿAbd al-Rahmān al-Sulamī*, 55-59.

[374] محمود وسرور، تحقيق، *اللمع لأبي نصر السرّاج الطوسي*، ٤٩٧-٥٠١.

[375] الشيبي، *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*، ١٦-٢٠.

# ملحق ٣. كتب الحلاج التي وصلتنا: تحقيقها ونشرها

**ديوان الحلاج: جمع وتحقيق ماسينيون**

نشر ماسينيون *ديوان الحلاج* للمرة الأولى سنة ١٩٣١ في ١٥٨ صفحة معتمدا على ستّ نسخ مخطوطة، ثم أعاد طبعه مع ترجمة فرنسية سنة ١٩٥٧. وأعاد كامل مصطفى الشيبي تحقيق *ديوان الحلاج* معتمدا على المخطوطات الست التي اعتمدها ماسينيون، ومضيفا إليها كتابين: الأول رسالة كان ماسينيون قد نشرها بنفسه في إحدى المجلات السويدية التي تصدرها جامعة أوبسالا عام ١٩٥٤، والثاني *قصة حسين الحلاج وما جرى له مع علماء بغداد*، وهو كتاب طُبع في مطبوعات المكتبة الأدبية في حلب بلا تاريخ، وأعيد طبعه في القاهرة. وقد أضاف الشيبي إلى نسخته بضعة قصائد أغفلها ماسينيون، وحذف قصائد أخرى يرى أنها نسبت إلى الحلاج خطأ، وأصدر الشيبي الطبعة الأولى من كتابه سنة ١٩٧٣، ثم عاد فأصدره ثانية سنة ١٩٨٤.[376] ثم صدرت طبعة ثالثة عن دار الجمل – كولونيا – ألمانيا سنة ١٩٩٧، بإضافة كتاب *الطواسين*، المحقَّق من قِبَل بولس نويا اليسوعي، وأعيد طبع هذه النسخة حيث طبعت للمرة الثالثة سنة ٢٠٠٧. كذلك أصدر عبده وازن نسخة من *ديوان الحلاج* سنة ١٩٩٨، ثم في ٢٠١٣، معتمدا على نسختي ماسينيون والشيبي، ومقدّما للكتاب تقديما شيّقا في سبع وخمسين صفحة، تطرق فيها إلى حياة الحلاج وأفكاره ونهايته المفجعة، برؤية معاصرة وأسلوب جذاب. كما وصف المرحلة التي عاش فيها الحلاج، والصراعات التي مر بها العصر آنذاك. ويرى وازن أن شخصية الحلاج قد جسدت هذا الصراع، مما أدى إلى الانقسام حوله بين معسكرين: أحدهما مكفّر له طاعن بآرائه ومبادئه، والثاني مبجّل له مؤمن بتطلعاته التجديدية وإيمانه بالوحدة بين الأديان التي يعتبرها فروعا مختلفة تصب جوهريا في أصل

---

[376] الحلاج، *ديوان الحلاج* (تحرير عبده وازن)، ٧١.

واحد.[377] ولا يعتبر عمل وازن تحقيقا[378] بل هو بمثابة 'إعداد وتقديم' كما ذكر الناشر على صفحة الغلاف؛[379] فهو قد اعتمد اعتمادا كليا على نسختي ماسينيون والشيبي المحقّقتين، ولم يرجع إلى المخطوطات.

**شرح ديوان الحلاج للشيبي**

أصدر الشيبي كتابا سنة ١٩٧٤ شرح فيه أشعار الحلاج وأسماه *شرح ديوان الحلاج*، لكن طبعته كانت "سقيمة عقيمة" كما وصفها هو، لذا شرع في السنوات اللاحقة بإضافة التنصيصات والحواشي وتحقيق المتن، فأصدر الطبعة الثانية "المحسّنة المصفاة" سنة ٢٠١٢ عن دار الجمل في ٥٢٠ صفحة.[380]

**ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين وذكر مقتل الحلاج لابن زنجي**

نسخة في ١٩٩ صفحة، أعدّها محمد باسل عيون السود صدرت سنة ١٩٩٨عن دار الكتب العلمية، ثم أعيد طبعها سنة ٢٠٠٧ و ٢٠١٣. اعتمدت هذه النسخة كليا على نسختي ماسينيون والشيبي؛ كذلك استدرك عيون السود فيها أخبارا عن الحلاج – وجدها في كتب التراث – لم ترِدْ في كتاب *أخبار الحلاج* الذي حققه ماسينيون وكراوس، فأضافها إلى *أخبار الحلاج* التي أرفقها بالديوان. كذلك ألحق كتاب *الطواسين* بهذه النسخة.[381]

---

[377] م.ن.، ٧٢-٧٣.

[378] لقد قال وازن في كتابه: "في تحقيقي للديوان انطلقتُ ممّا أنجزه ماسينيون، والشيبي، فقارنت بين صنيعهما ساعيا للوصول إلى صيغة جديدة تجمع ما فات الأول، وورد لدى الثاني، وما فات الثاني، وورد لدى الأول" (الحلاج، *ديوان الحلاج* (تحرير عبده وازن)، ٧٢-٧٣)، لكنه ربما أورد كلمة 'تحقيق' سهوا أو مجازا.

[379] الحلاج، *ديوان الحلاج* (تحرير عبده وازن).

[380] الشيبي، *شرح ديوان الحلاج*، ١١.

[381] الحلاج، *ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين وذكر مقتل الحلاج لابن زنجي*، ٣.

**نسخ أخرى للديوان**

أصدر قاسم محمد عباس سنة ٢٠٠٩ كتابا جمع فيه النصوص الصوفية الكاملة للحلاج بين نثر وشعر وأسماه *هكذا تكلم الحلاج- الأعمال الكاملة*. وقد صرح قاسم في مقدمة هذا الكتاب أنه يهدف إلى تصويب أو مخالفة بعض التصورات التي شيّعتها دراسات ماسينيون ومن دار في فلكه عن الحلاج وعن التصوف الإسلامي. فهو يقول أن القراءات الرئيسة لتصوف الحلاج قد تسببت بالتباسات واستغلت روحانية الحلاج "المصلحة تجربة شخصية عبر إعادة عيش التجربة."[382] ولذا ابتغى عباس، حسب زعمه، تحرير الفكر الحلاجي والروحانية الحلاجية من المنظور الاستشراقي الذي ساهم ماسينيون في تشييده، وتبناه كل من دار في فلكه، حيث أصر هؤلاء على أصول أو مصادر دخيلة للتصوف الحلاجي، إذ أنهم كانوا يرون، حسب زعم عباس، أن "المعرفي الديني لا يخضع لمفهوم التطور" بذاته، وإذ ذاك فهو يحتاج إلى مصادر أو تأثيرات خارجية تحفّز هذا التطور.[383] ولقد ذكرنا رأي عباس هذا الذي أورده في مقدمته للأعمال الكاملة للحلاج لأن فيه تجنٍّ على ماسينيون، إذ أن عباس أقحمه مع المستشرقين الآخرين في حين أن ماسينيون قد خالفهم؛ فإذا تمعنّا بقراءة "مقال في أصول المعجم التقني (المصطلحات) للتصوف الإسلامي"، نرى أن ماسينيون قد برهن فيه تأصيل التصوف الإسلامي داخل الإسلام نفسه، مبينا أنه نابع من القرآن والحديث، بخلاف رأي المستشرقين السائد آنذاك الذي يرجع التصوف إلى مصادر خارجية.[384] وإنه من المستغرب أن يغفل عباس دور ماسينيون في تصويب النظرة الاستشراقية السابقة، وأن يعدّه من القائلين بها.

---

[382] هو يقصد ماسينيون بالطبع وإن لم يذكره حرفيا في الجملة الأخيرة، فقد صرّح ماسينيون بنفسه أن اكتشافه للحلاج وعلاقته "الشخصية" به، قد ساهمتا في إعادة إحياء إيمانه الكاثوليكي وإضافة البعد الروحاني عليه، إلا أن هذا لا يعني أنه استغل روحانية الحلاج.

[383] عباس، *الحلاج: الأعمال الكاملة*، ١٣-١٦.

[384] راجع النبذة عن هذا المقال في الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الرسالة، كذلك راجع آراء آنماري شيمل وألكسندر كنيش في الفصلين الرابع والسادس على التوالي من الباب نفسه.

**أعمال أخرى للحلاج**

يعدّ كتاب *الطواسين* من أبرز أعمال الحلاج، وقد حقّقه ماسينيون، وترجمه إلى الفرنسية، وحرّره ونشره بالفرنسية في أطروحته *آلام الحلاج* سنة ١٩٢٢. ثم ترجمته إلى الإنكليزية عائشة عبد الرحمن ونشر سنة ١٩٧٤، كما ترجمه ونشره بول سميث سنة ٢٠١٤ ثم سنة ٢٠١٩. وفي سنة ٢٠٠٣، أصدرته دار الينابيع في دمشق، بدراسة وتحقيق لويس ماسينيون مقابلا بتحقيق بولس نويا اليسوعي، ومن إعداد ودراسة وترجمة رضوان السح، وعبد الرزاق الأصفر. وقد نُشر أيضا مع بعض طبعات الديوان، كما أسلفنا الذكر.

ومن الأعمال البارزة أيضا كتاب *أخبار الحلاج* الذي ترجمه وحقّقه ماسينيون وكراوس سنة ١٩٣٦، ونشراه بالعربية والفرنسية في كتاب واحد. يحتوي الكتاب على أربع وسبعين رواية عن الحلاج، استخرجها ماسينيون وكراوس من ست مخطوطات،[385] كذلك أرفقا بها ملحقا وقصة شعبية عن الحلاج، "قصة حسين الحلاج وما جرى له حين ثار فيه الوجد"، وتاريخ الحلاج المأخوذ من تاريخ بغداد.[386] ولقد نشر ماسينيون قبل ذلك سبع وعشرين رواية، جمعها تلامذة الحلاج حوالي سنة ٢٩٠ هـ (٩٠٢م) على شكل أحاديث قدسية، في كتابه *آلام الحلاج* بعد أن ترجمها إلى الفرنسية.[387]

---

[385] ماسينيون وكراوس، *أخبار الحلاج*، ٥ (ص ٥ في الجزء الفرنسي من الكتاب؛ إذ أن الكتاب يحتوي على جزئين: الأصل العربي، والجزء الفرنسي المترجم).
[386] م.ن.، ١٤٣ (ص ١٤٣ في الجزء العربي من الكتاب؛ إذ أن الكتاب يحتوي على جزئين: الأصل العربي، والجزء الفرنسي المترجم).
[387] Massignon and Gardet, "al-Ḥallādj" in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, chapter II.

# ملحق ٤. نبذة معرّفة عن بعض الشخصيات التي ذُكرت في البحث

أقدم فيما يلي بيبليوغرافيا قصيرة عن بعض الشخصيات التي ورد ذكرها في البحث، متسلسلين حسب سنة الوفاة.

بشر الحافي (ت. ٢٢٧ هـ / ٨٤١ م)

هو أبو نصر، بشر بن الحارث بن علي المعروف بالحافي. من كبار الصالحين وثقات رجال الحديث. "له في الزهد والورع أخبار (...) قال المأمون: لم يبق في هذه الكورة أحد يستحيى منه غير هذا الشيخ بشر بن الحارث."[388]

ذو النون المصري (ت. ٢٤٥ هـ/ ٨٥٩ م)

هو ثوبان بن إبراهيم المصري، يكنّى بأبي الفيض، وهو "أحد الزهاد والعباد المشهورين، من أهل مصر (...) اتهمه المتوكل العباسي بالزندقة فاستحضره إليه وسمع كلامه، ثم أطلقه فعاد الى مصر"، وتوفي فيها.[389]

بايزيد البسطامي (ت. ٢٦١ هـ/ ٨٧٥ م)

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي. "زاهد مشهور، له أخبار كثيرة (...) وفي المستشرقين من يرى أنه كان يقول بوحدة الوجود، وأنه ربما كان أول قائل بمذهب الفناء Nirvana. ويعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية.[390]

---

[388] الزركلي، *الأعلام*، المجلد الثاني، ٥٤.
[389] م.ن.، المجلد الثاني، ١٠٢.
[390] م.ن.، المجلد الثالث، ٢٣٥.

سهل التستري (ت. ٢٨٣ هـ / ٨٩٦ م)

هو أبو محمد بن عبد الله بن يونس، شخصية صوفية بارزة من العهد الوسيط. ولد سنة ٢٠٣ هـ / ٨١٨ م في تستر، خوزستان وتوفي سنة ٢٨٣ هـ / ٨٩٦ م في البصرة. ويمكن اقتفاء مسار حياته، وإعادة بنائه من مقاطع الأخبار والروايات التي تناولته في المصادر الصوفية الأساسية وسِيَر الأولياء والآداب التأريخية الإسلامية.[391]

أبو سعيد الخرّاز (ت. ٢٨٦ هـ/ ٨٩٩ م)

هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز، صوفي من أهل بغداد. "وهو من أئمة القوم وجلة مشايخهم، قيل إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء."[392] ولقد وردت سنة وفاته ٢٨٦ هـ عند الزركلي،[393] بينما وردت ٢٧٩ هـ عند السُلمي.

سمنون المحب (ت. ٢٩٠ هـ/ ٩٠٣ م)

هو أبو الحسن سمنون بن حمزة المحب، من كبار مشايخ العراق. "كان يتكلم في المحبة بأحسن كلام."[394] وهو صوفي ناسك، وله مقطوعات شعرية في غاية الجودة.[395]

أبو الحسين النوري (ت. ٢٩٥ هـ/ ٩٠٧ م)

---

[391] Böwering, "Sahl al-Tustarī" in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

[392] السُلمي، *الطبقات الصوفية*، ٧٣-٧٤.
[393] الزركلي، *الأعلام*، المجلد الأول، ١٩١.
[394] السُلمي، *الطبقات الصوفية*، ٦٢.
[395] الزركلي، *الأعلام*، المجلد الثالث، ١٤٠.

هو أبو الحسين أحمد بن محمد النوري، صوفي خراساني الأصل وبغدادي المولد والمنشأ. "كان من أجلّ مشايخ القوم وعلمائهم."[396]

عمرو بن عثمان المكي (ت. ٢٩٧ هـ / ٩١٠ م)

هو أبو عبد الله عمرو بن عثمان بن كرب المكي. "صوفي عالم بالأصول، من أهل مكة. له مصنفات في 'التصوف' وأجوبة لطيفة في العبارات والإشارات."[397]

الجُنيد (ت. ٢٩٧ هـ/ ٩١٠ م)

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي، "وهو أول من تكلم بعلم التوحيد في بغداد (...) وعدّه العلماء شيخ مذهب التصوف، لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة."[398] وكان أيضا فقيها يُفتي في حلقته، وكان "من أئمة القوم وسادتهم، ومقبول على جميع الألسنة."[399]

ابن داود الظاهري (ت. ٢٩٧ هـ\ ٩١٠ م)

هو أبو بكر محمد بن داود بن علي الظاهري. فقيه ظاهري. "أديب، مناظر، شاعر، (...) ولد وعاش في بغداد وتوفي بها مقتولا." وهو ابن الإمام داود الذي يُنسب إليه المذهب الظاهري.[400]

---

396 السُلمي، *الطبقات الصوفية*، ٥١.
397 الزركلي، *الأعلام*، المجلد الخامس، ٨١.
398 م.ن.، المجلد الثاني، ١٤١.
399 السُلمي، *الطبقات الصوفية*، ٤٩.
400 الزركلي، *الأعلام*، المجلد السادس، ١٢٠.

ابن سُريج (ت. ٣٠٦ هـ/ ٩١٨ م)

هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سُريج البغدادي، فقيه الشافعية في عصره، له ما يقارب أربعمائة كتاب. "كان يلقب بـالباز الأشهب (...) وكان حاضر الجواب، له مناظرات ومساجلات مع محمد بن داود الظاهري."[401] ولد في بغداد وتوفي فيها. وكان يعتبر من أبرز الفقهاء الشافعيين من بعد أصحاب الشافعي، ومنهم من يضعه أيضا في منزلة أعلى من المُزَني.[402]

ابن عطاء (ت. ٣٠٩ هـ/ ٩٢٢ م)

هو أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الآدمي، "من ظراف مشايخ الصوفية وعلمائهم، له لسان في فهم القرآن يختص به (...) وكان أبو سعيد الخرّاز يعظم شأنه."[403]

حامد بن العباس (ت. ٣١١ هـ/ ٩٢٣ م)

هو أبو محمد حامد بن العباس. ولّاه المقتدر الوزارة سنة ٣٠٦ هـ، ثم عزله سنة ٣١١ هـ، "وقبض عليه وأُرسل الى واسط فمات فيها مسموماً.[404]

شاكر الصوفي، خادم الحلاج (ت. ٣١١ هـ\ ٩٢٤ م)

---

[401] م.ن.، المجلد الأول، ١٨٥.

[402] Schacht, "Ibn Surayḏj" in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

[403] السُلمي، *الطبقات الصوفية*، ٨٧.

[404] الزركلي، *الأعلام*، المجلد الثاني، ١٦١.

هو خادم الحلاج ذكره السُلمي في تاريخ الصوفية، "وذكر أنه كان من أهل بغداد وأنه كان شهما مثل الحلاج، وهو الذي أخرج كلامه للناس، وضُرب عنقه بباب الطاق بسبب ميله إلى الحلاج.[405] وذكر ماسينيون أنه عاد من خراسان إلى بغداد بعد مقتل الحلاج، وجمع أخباره وآخر تعاليمه نقلا عن ابن فاتك، ونشرها بين تلامذة ابن سُريج. فسجنته السلطة عام ٣١٠ هـ، ثم قُتل سنة ٣١١هـ.[406]

القاضي أبو عمر (ت. ٣٢٠ هـ\ ٩٣٢ م)

هو أبو عمر محمد بن يوسف الأزدي. ولد في البصرة سنة ٢٤٣ هـ وهو من العلماء بالحديث. وُلي القضاء سنة ٢٨٤ هـ وصُرف سنة ٢٩٦ هـ ثم أعيد سنة ٣١٧ هـ. توفي في بغداد سنة ٣٢٠ هـ.[407]

الإصطخري (ت. ٣٢٨ هـ\ ٩٤٠ م)

هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد الإصطخري. "فقيه شافعي، كان من نظراء ابن سُريج." وُلي القضاء في قُم وسجستان. وصنّف كتبا كثيرة، منها ما تناول موضوع القضاء.[408]

الشبلي (ت. ٣٣٤ هـ\ ٩٤٦ م)

---

[405] الصفدي، *الوافي بالوفيات*، الجزء ١٢، ٣٩٧.
[406] Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam V2: The Survival of Al-Hallaj*, 120.
[407] الزركلي، *الأعلام*، المجلد السابع، ١٤٨.
[408] م.ن.، المجلد الثاني، ١٧٩.

هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي (وقيل بن جعفر أيضا). صوفي ناسك، كان والياً في الريّ. "وولّي الحجابة للموفّق العباسي (...) ثم ترك الولاية وعكف على العبادة فاشتهر بالصلاح. له شعر جيد، سلك به مسالك المتصوفة." وقد جمع كامل مصطفى الشيبي شعره في كتابه ديوان أبي بكر الشبلي.[409]

ابن عيسى الوزير (ت. ٣٣٤ هـ\ ٩٤٦ م)

هو أبو الحسن علي بن عيسى بن داود بن الجرّاح، وزير المقتدر والقاهر العباسيين، وأحد العلماء والرؤساء من أهل بغداد. فارسي الأصل. نشأ كاتبا كأبيه، وولّاه المقتدر الوزارة سن ٣٠٠ ه، فأحسن الإدارة وأصلح الأحوال وكانت أفعاله محمودة. له كتب منها *معاني القرآن*، أعانه عليه ابن مجاهد عليه ابن مجاهد المقري، و *كتاب الكتّاب و سياسة المملكة و سيرة الخلفاء*. وقد ألف الكاتب الإنجليزي هارولد بوين Harold Bowen كتابا عن حياته وعصره بالإنجليزية أسماه *The Life and Times of Ali ibn Isa, the Good Vizier*.[410]

الحسين بن حمدان (ت. ٣٦٠ هـ/ ٩١٢ م)

هو الحسين بن حمدان بن حمدون التغلبي. "أحد الأمراء الشجعان المقدمين في العصر العباسي. وهو عم سيف الدولة الحمداني." كانت له منزلة رفيعة عند المعتضد لشجاعته، ثم ناصر ابن المعتز في فتنة خلع المقتدر.[411]

ابن مجاهد (ت. ٣٧٠ هـ\ ٩٨٠ م)

---

[409] م.ن.، المجلد الثاني، ٣٤١.
[410] م.ن.، المجلد الرابع، ٣١٧.
[411] م.ن.، المجلد الثاني، ٢٣٦.

أبو عبد الله محمد بن أحمد الطائي البغدادي، ابن مجاهد، "عالم بالكلام، من المالكية، من أهل البصرة. صحب أبا الحسن الأشعري، وسكن بغداد. فقرأ عليه أبو بكر الباقلاني علم الكلام (...) له كتاب في 'أصول الفقه' على مذهب مالك."[412]

ابن خفيف (ت. ٣٧١ هـ/ ٩٨٢ م)

هو أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي. "كان شيخ المشايخ في وقته (...). وكان عالماً بعلوم الظاهر وعلوم الحقائق.[413] وهو شافعي، من أولاد الأمراء، لكنه "تزهد وسافر في سياحات كثيرة، وصنف كتبا.[414]

السرّاج الطوسي (ت. ٣٧٨ هـ/ ٩٨٨ م)

هو أبو نصر عبد الله بن علي السرّاج الطوسي. هو زاهد، "وكان شيخ الصوفية على طريقة السنّة. له كتاب *اللمع* في التصوف.[415] والكتاب يتناول تاريخ التصوف الإسلامي، وطبقات الصوفية وأحوالهم وعلومهم.

الكلاباذي (ت. ٣٨٠ هـ/ ٩٩٠ م)

هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري. من حفّاظ الحديث. له كتاب *بحر الفوائد* الذي جمع فيه ٥٩٢ حديثا، و*التعرف لمذهب أهل التصوف*.[416]

---

[412] م.ن.، المجلد الخامس، ٣١١.
[413] السُلمي، *الطبقات الصوفية*، ١٥٨.
[414] الزركلي، *الأعلام*، المجلد السادس، ١١٤.
[415] م.ن.، المجلد الرابع، ١٠٤.
[416] م.ن.، المجلد الخامس، ٢٩٥.

المحسّن التنوخي (ت. ٣٨٤ هـ/ ٩٩٤ م)

هو أبو علي المحسّن بن علي بن محمد التنوخي البصْري. "قاضٍ من العلماء الأدباء الشعراء، ولد ونشأ في البصرة ووُلي القضاء في جزيرة ابن عمر وعسكر مكرم." من كتبه *الفرج بعد الشدة* و*نشوار المحاضرة*.[417]

ابن سالم (ت. في القرن الرابع الهجري)

هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصْري، "صاحب سهل بن عبد الله التستري، وراوي كلامه، (...) وهو من أهل الاجتهاد." وقد أخذ عن أستاذه التستري طريقته ولم ينتم إلى شيخ غيره. وله في البصرة تلامذة وأصحاب ينتمون إليه.[418]

الباقلّاني (ت. ٤٠٣ هـ/ ١٠١٣ م)

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، قاضٍ من كبار علماء الكلام. "انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة." من كتبه: إعجاز القرآن، الملل والنحل، البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة، كشف أسرار الباطنية، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطّلة والخوارج والمعتزلة.[419]

السُلمي (ت. ٤١٢ هـ/ ١٠٢١ م)

---

[417] م.ن.، المجلد الخامس، ٢٨٨.
[418] السُلمي، *الطبقات الصوفية*، ١٤٢.
[419] الزركلي، *الأعلام*، المجلد السادس، ١٧٦.

هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي السُلَمي النيسابوري، من علماء المتصوفة. يقول الذهبي فيه إنه شيخ الصوفية وصاحب تاريخهم وطبقاتهم وتفسيرهم. له ما يضاهي مئة مصنف، منها: *حقائق التفسير*، *طبقات الصوفية*، *آداب الصحبة*.[420]

ابن باكويه (ت. ٤٢٨ هـ/ ١٠٣٧ م)

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الشيرازي، الملقب بابن باكويه. "صوفي من كبار المشايخ في عصره (...) عُني بالحديث" وصنّف كتبا منها: *بداية الحلاج ونهايته*، *وأخبار العارفين*. وقد أخذ عنه آخرون، منهم القشيري، صاحب *الرسالة*.[421]

ابن النديم (ت. ٤٣٨ هـ/ ١٠٤٧ م)

هو محمد بن إسحاق، أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم. صاحب كتاب *الفهرست*، الذي يعتبر من أقدم كتب التراجم وأفضلها. كان معتزليا متشيعا.[422]

ابن مسلمة أو ابن المسلمة (ت ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٩ م)

هو أبو القاسم علي بن الحسن، المعروف بابن المسلمة، "من خيار الوزراء علما وعدلا." استوزره الخليفة القائم العباسي سنة ٤٣٧ هـ، ولقبه "جمال الدين شرف الوزراء ورئيس الرؤساء." وكان معروفا بسداد الرأي ووفرة

---

[420] م.ن.، المجلد السادس، ٩٩.
[421] م.ن.، المجلد السادس، ٢٢٧.
[422] م.ن.، المجلد السادس، ٢٩.

العقل. ويرى بعض المؤرخين أنه قام بدور مهم في إفساد خطط الفاطميين في القضاء على الخلافة العباسية، وذلك عبر اتباعه سياسة التقرب من الأتراك والاستعانة بهم.[423]

الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ هـ/ ١٠٧٢ م[424])

هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الملقب بـالخطيب البغدادي. حافظ ومؤرخ، كان يقول الشعر ويهوى المطالعة. قرّبه ابن مسلمة، وزير الخليفة القائم العباسي، وعرف قدره. "لما مرض مرضه الأخير وقف كتبه وفرّق جميع ماله في وجوه البر وعلى أهل العلم والحديث." وقد ذكر ياقوت ٥٦ كتابا له، أفضلها *تاريخ بغداد*.[425]

القُشيري (ت. ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٢ م[426])

هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القُشيري. لُقّب بزين الإسلام، وكان "شيخ خراسان في عصره، زهدا وعلما بالدين." من كتبه *التفسير الكبير*، *ولطائف الإشارات*، *والرسالة القشيرية*.[427] توفي سنة ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٢ م. ولقد ترجم الباحث ألكسندر كنيش *الرسالة القشيرية*، حيث قال في مقدمة ترجمته إن هذه الرسالة تدعو القارئ إلى استكشاف عالم الزهد والتصوف الأخّاذ الذي جمع القُشيري معالمه بدقة في هذا الكتاب.[428]

---

[423] م.ن.، المجلد الرابع، ٢٧٢.

[424] أورد الزركلي سنة وفاة الخطيب البغدادي ٤٦٣ه وسنة وفاة القُشيري ٤٦٥ هـ، لكنه وضع السنة الميلادية نفسها (١٠٧٢م) كمقابِلة لهاتين السنتين. والصحيح أن سنة وفاة الخطيب البغدادي هي بين السنتين ١٠٧٠م و ١٠٧١م (المقابِلتين لـ٤٦٣ه)، وليست ١٠٧٢م.

[425] الزركلي، *الأعلام*، المجلد الأول، ١٧٢.

[426] انظر الملاحظة السابقة (التي تتعلق بسنة وفاة الخطيب البغدادي).

[427] م. ن.، المجلد الرابع، ٥٧.

[428] Knysh, ed. and Eissa, ed. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala Al-qushayriyya Fi 'ilm Al-tasawwuf*, xxvii.

إمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥ م)

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي الملقب أيضا بركن الدين. من أصحاب الشافعي، ولد في جوين بالقرب من نيسابور، ورحل إلى بغداد ومكة حيث جاور لمدة أربع سنوات. كان يُفتي ويدرّس ويجمع طرق المذاهب. بنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية" في نيسابور، حيث كان يحضر دروسه فيها أبرز العلماء.[429]

ابن عقيل (ت ٥١٣ هـ/ ١١١٩ م)

هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي، كان في زمنه شيخ الحنابلة في بغداد. "وكان قوي الحجة، اشتغل بمذهب المعتزلة في حداثته. وكان يعظّم الحلاج، فأراد الحنابلة قتله، فاستجار بباب المراتب عدة سنين. ثم أظهر التوبة حتى تمكن من الظهور." له كتب كثيرة أهمها كتاب الفنون في ٤٠٠ جزء (بقيت منه أجزاء)، ومنها كتاب في الرد على الأشاعرة.[430]

عبد القادر كيلاني أو عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ/ ١١٦٦ م)

أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله، محيي الدين الجيلاني أو الكيلاني. "مؤسس الطريقة القادرية. من كبار الزهاد والمتصوفين." ولد في جيلان لكنه انتقل إلى بغداد منذ شبابه واتصل بشيوخ التصوف، وتفقّه وبرع في الوعظ، واشتهر. "وكان يأكل من عمل يده. وتصدّر للتدريس والإفتاء في بغداد سنه ٥٢٨ هـ (...) وللمستشرق مرجليوث الإنجليزي رسالة في ترجمته."[431]

---

[429] الزركلي، *الأعلام*، المجلد الرابع، ١٦٠.
[430] م.ن.، المجلد الرابع، ٣١٣.
[431] م.ن.، المجلد الرابع، ٤٧.

روْزبِهان البقلي (ت. ٦٠٦ه / ١٢٠٩م)

هو أبو محمد صدر الدين بن أبي نصر الفسوي الديلمي البقلي الشيرازي، مؤلف فارسي. ولد روْزبِهان في عائلة من أصل ديلمي في بلدة فسا Fasā' في فارس، وترعرع دون إرشاد ديني. ومع ذلك، فقد اختبر منذ يفاع شبابه النشوة الصوفية وكان عرضة للأحلام والرؤى، فلم يلبث أن تخلى عن تجارته المبكرة كبقال – التي أخذ عنها لقبه 'البقلي' – واتبع الطريقة الكازرونية، وأخذ يسافر بحثا عن المعرفة الدينية. وقد ظل خلال خمسين سنة يخطب في مسجد شيراز.[432] من آثاره: *عرائس البيان في حقائق القرآن*، وهو تفسير للقرآن على طريقة أهل التصوف، و*شرح الشطحيات*، وهو كتاب يشرح ما قصده الصوفيون بشطحاتهم.

ابن الأثير الكاتب (ت ٦٣٧ هـ/ ١٢٣٩ م)

هو أبو الفتح نصر الله بن محمد، الجزري، الملقب بضياء الدين، والمعروف بابن الأثير الكاتب. كان وزيرا وعالما وكاتبا مترسّلا. عرف بقوة حافظته وحفظه أشعارا لشعراء مرموقين.[433]

نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢ه \ ١٢٧٤م)

هو محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر نصير الدين الطوسي، فيلسوف. ولد بطوس قرب نيسابور، وتوفي في بغداد. "كان رأسا في العلوم العقلية، علّامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند 'هولاكو' فكان

[432] Ernst, "Rūzbihān" in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

[433] الزركلي، *الأعلام*، المجلد الثامن، ٣١.

يطيعه فيما يشير به عليه"، وكان يمده بالمال. ابتنى قبة ومرصدا، وقرر منجمين لرصد الكواكب، وجعل لهم أوقافا كمعاشات لهم. كانت له خزانة "ملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة،" احتوت على أربعمئة ألف مجلد. "صنف كتبا جليلة،" ذكر الزركلي منها حوالي ثلاثين كتابا في مختلف العلوم مثل الرياضيات والفلك والهندسة وعلم الهيئة والبلدان والكيمياء والفيزياء وعلم الأحياء، وأخرى في مسائل فلسفية وكلامية. وله شعر كثير باللغة الفارسية.

صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٩ ه\ ١٦٤٩ م)

هو محمد ابن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الملّا صدر الدين. فيلسوف من شيراز. من القائلين بوحدة الوجود. توفي بالبصرة وهو ذاهب إلى مكة للحج. من كتبه *أسرار الآيات* جزء في التفسير، *مفاتيح الغيب*، *الأسفار الأربعة في الحكمة* أربعة أجزاء، ... وكان آخرها *إكسير العارفين*.[434]

[434] م. ن.، المجلد الخامس، ٣٠٣.

# ببليوغرافيا

**المراجع العربية**


- أدونيس (علي أحمد سعيد). *أغاني مهيار الدمشقي*. بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١.
- ـــــــــــــــــــ . "خواطر حول تجربتي الشعرية." *مجلة آداب*، آذار (١٩٦٦).
- بدوي، عبد الرحمن. *شخصيات قلقة في الإسلام*. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٤.
- البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي الخطيب. *تاريخ بغداد ١-٢٤ مع الذيول والفهارس ج٨*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١.
- البيّاتي، عبد الوهاب. *الأعمال الشعرية – الجزء الثاني*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.
- الجابري، محمد عابد. *بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.
- الحلاج، الحسين بن منصور. *ديوان الحلاج* (تحرير عبده وازن). بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨.
- ـــــــــــــــــــ . *ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وذكر مقتل الحلاج لابن زنجي* (تحرير محمد باسل عيون السود). بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣.
- الرويلي، ميجان، وسعد البازعي. *دليل الناقد الأدبي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- زايد، علي عشري. *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*، ط١٥. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.

- سرور، طه عبد الباقي. *الحسين بن منصور الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي (٢٤٤-٣٠٩ ه)*. بيروت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٢٠. eBook.
- السعيدي سمير. *كتاب الحلاج: ركعتان في العشق وضوؤهما الدم*. دمشق: منشورات دار الفتاة، ٢٠٠٣.
- السقاف، أبكار. *الحلاج أو صوت الضمير*. أسوان-الزهراء-عين شمس: رامتان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥.
- السُلمي، أبو عبد الرحمن. *الطبقات الصوفية*. تحقيق أحمد الشرباصي. القاهرة: مؤسسة دار الشعب، ١٩٩٨.
- الشيبي، كامل مصطفى. *الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا*. بيروت - بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٧.
- ــــــــــــــــ. *شرح ديوان الحلاج*. بيروت - بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٢.
- شيمل، آنماري. "الحلاج، شهيد العشق الإلهي." *مجلة فكر وفن الألمانية الغربية*، العدد ١٣ (١٩٦٩): ١٩-٣٠.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. تحقيق أبو عبد الله جلال الأسيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.
- صويلح، خليل. *"آلام الحلاج* تأخرت ١٠٠ عام: 'سيرة شهيد التصوف الإسلامي' بلغة الضاد." *الأخبار*، ٣٠ تشرين الثاني ٢٠١٩. Newspaper article.

https://al-akhbar.com/Kalimat/280237

- طيف الحلاج (اسم منتحَل). *القران المقدس*. المنامة: فراديس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.
- عباس، قاسم محمد. *الحلاج: الأعمال الكاملة ط ١* . لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٢ .
- عبد الصبور، صلاح. *مأساة الحلاج*. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٥.

- ـــــــــــــــــ . *مأساة الحلاج*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.
- عصفور، جابر. "أقنعة الشعر المعاصر - مهيار الدمشقي." مجلة*فصول*، القاهرة، المجلد ١ العدد ٤، يوليو ١٩٨١.
- فارس، عصمان. "الخطاب المسرحي مابين الدلالة والتأويل في مسرحية الحلاج."*إيلاف*، ١٥ كانون الثاني ٢٠١٦. Newspaper article.

https://elaph.com/Web/Culture/2016/1/1066983.html

- فيصل، عمر. "طارق عبدالواحد الخزاعي نجم عراقي يربط الثقافة بالحياة والمسرح بالإعلان."*العرب*، ١٦ تموز ٢٠١٦. Newspaper article.

https://alarab.co.uk/طارق-عبدالواحد-الخزاعي-نجم-عراقي-يربط-الثقافة-بالحياة-والمسرح-بالإعلان

- ماسينيون، لويس وبول كراوس (تحقيق). *أخبار الحلاج*. باريس: المكتب الفلسفية، ١٩٥٧.
- محمود، عبد الحليم وطه عبد الباقي سرور (تحقيق). *اللمع لأبي نصر السرّاج الطوسي*. القاهرة-بغداد: دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠.
- مردم بك، عدنان. *الحلاج*. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧١.
- مكارم، سامي نسيب. *الحلاج: في ما وراء المعنى والخط واللون*. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٤.
- نعيمه، ميخائيل. *كتاب مرداد: منارة وميناء*. بيروت: مؤسسة نوفل، ٢٠١٠.
- وازن، عبده. "دراسة تتناول ظاهرة الالتزام والصوفية معا: عبدالوهاب البياتي على مشرحة ناقد اسرائيلي-عراقي."*الحياة*، ١٤ تموز ٢٠٠٢. Newspaper article.

https://www.sauress.com/alhayat/31132393

- يحيى، وليد. *محاكمة الحلاج*. الجيزة: أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، ٢٠١٦.

## المراجع الإنجليزية

- Abd al-Sabur, Salāh. *Murder in Baghdād (Ma'sāt al-Hallāj)*, translated by Khalil I. Semaān. Leiden: Brill, 1972.
- Adonis. *Sufism and Surrealism*. Translated by Judith Cumberbatch. London: Saqi, 2013. iBook.
- Ahmed, Shahab. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Ali, Rozina. "The Erasure of Islam from the Poetry of Rumi." *The New Yorker*, 5 January 2017. Newspaper Article. https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-erasure-of-islam-from-the-poetry-of-rumi"
- Aloian, Zorab. "Al-Hallaj in Kurdish Tradition." Paper presented at the 35th International Congress of Asian and North African Studies, Budapest, July 1997. https://web.archive.org/web/20051214055638re_/www.lalish.com/helac.htm
- Andræ, Tor, and Staffan Andrae. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*. Albany, NY: SUNY Press, 1987.
- Böwering, Gerhard. "Sahl al-Tustarī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition,* edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 2 April 2020.
- Eliot, T.S. *Murder in the Cathedral*. London: Faber and Faber, 1938.

- Ernst, Carl. "Rūzbihān." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition,* edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 2 April 2020.
- ———— . *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam.* Shambhala Publications, 2017.
- Ghazoul, Ferial J. *Nocturnal Poetics: Structural and Comparative Studies of the Arabian Nights*. Cairo: Amercain University in Cairo Press, 1996.
- Goichon, A. M. "Review of *Hallaj ou la religion de la croix* by Roger Arnaldez." *Arabica* 12 (1965): 208-210.
- Grace, Fran. "Beyond Reason: The Certitude of the Mystics from Al-Hallaj to David R. Hawkins." *International Journal of Humanities and Social Science 1, 13* (2011): 147-56.
- Jarrar, Maher. "The Arabian nights and the contemporary Arabic novel." In *The Arabian Nights in Historical Context: Between East and West*, edited by Saree Makdisi and Felicity Nussbaum, 297-315. Oxford University Press on Demand, 2008.
- Knysh, Alexander. "Historiography of Sufi studies in the West." In *A Companion to the History of the Middle East,* edited by Youssef Choueiri, 106-31. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2005.
- ————————, ed. and M.S. Eissa, ed. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala Al-qushayriyya Fi'ilm Al-tasawwuf*. Reading, Berkshire: Garnet & Ithaca Press, 2007.
- Lawson, Todd, "Review of *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam* by Louis Massignon, Translated by Herbert Mason", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 2 (1997): 280-281.

- Mason, Herbert. *The Death of al-Hallāj: a Dramatic Narrative*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979.
- ———————. *Al-Hallaj*. Abingdon: Routledge, 1995.
- Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, translated by Benjamin Clark. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.
- ———————. *Hallāj: Mystic and Martyr*, translated, edited and abridged by Herbert Mason. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- ———————. *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2: The Survival of Al-Hallaj*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- ———————. *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 3: The Teaching of Al-Hallaj*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- ———————. *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 4: Bibliography and Index*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- ———————, and Louis Gardet. "al-Hallādj." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition,* edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 20 January 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0256
- ———————, and Paul Kraus. *Akhbâr al-Hallâj*. Published in Arabic and French, and translated from Arabic by Louis Massignon and Paul Kraus. Paris: Imprimerie Au Calame (القلم), 1936.

- Nasr, Seyyed Hossein, "Review of *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, by Louis Massignon, translated from French by Herbert Mason." *Speculum*, Vol. 60, No. 1 (1985): 183-184.
- Orfali, Bilal, and Gerhard Bowering, eds. *Sufi Inquiries and Interpretations of Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (d.412/ 1021) and a Treatise of Traditions by Ismā'īl b. Nujayd al-Naysābūrī (d.366/ 976-7)*. Beirut: Dar El-Machreq, 2010.
- ————, and Nada Saab, eds. *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitāb al-bayāḍ wa-l-sawād by Abū l-Ḥasan al-Sīrjānī (d. ca. 470/1077)*. Leiden: Brill, 2012.
- Renard, John. *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2004.
- Schacht, Joseph. "Ibn Suraydj." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition,* edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 2 April 2020.
- Schimmel, Annemarie. "The Martyr-Mystic Hallāj in Sindhi Folk-Poetry Notes On a Mystical Symbol." *Numen* 9, no. 1 (1962): 161-200.
- ————————. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ of North Carolina Press, 1975.
- Seigneurie, Kenneth. "*Ḥayy ibn Yaqẓān* and *La tercera palabra* :Selective Appropriation as Self-Impoverishment?" Paper presented at the Latin America, al-Andalus and the Arab World Conference, The American University of Beirut, Beirut, 17 April 2018.

https://www.aub.edu.lb/fas/english/Documents/Latin%20American%20Conference%20Program%20(3).pdf

- Sobieroj, Florian. "The Mu'tazila and Sufism." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics,* edited by Frederick de Jong and Bernd Radtke, 68-92. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.
- Toorawa, Shawkat M. "The Modern Literary (After) lives of al-Khiḍr." *Journal of Qur'anic Studies* 16, no. 3 (2014): 174-195.
- El-Zein, Amira. "Review of *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* by Louis Massignon, translated from French by Benjamin Clark." *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 33, no. 1 (1999): 84-84.

## المراجع الفرنسية

- Lory, Pierre. "Review of *Le message de Hallâj l'Expatrié: Recueil du Dîwân, Hymnes et prières, Sentences prophétiques et philosophiques by Stéphane Ruspoli*." *Revue de l'histoire des religions*, no. 4 (2006): 496-98.
- Massignon, Louis. "«Ana al-Haqq»: Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques." *Der Islam* 3, no. 1 (1912): 248-257.
- ———————. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: P. Geuthner, 1922.
- ———————. *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam* - Tome II. Paris: P. Geuthner, 1922.

**المراجع الإلمانية**


- Schimmel, Annemarie. "Das Hallāj-Motiv in der modernen islamischen Literatur." *Die Welt des Islams* (1984): 165-181.
- ———————————. “Review of *Hallaj ou la religion de la croix* by Roger Arnaldez.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 116, No. 1 (1966): 194-194.


**المراجع التركية**


- Kısakürek, Necip Fazıl. “Mansur.” *Turkish Poetry Anthology.* August 19, 2000. *https://www.antoloji.com/mansur-siiri*.