توطئة

أولا: دوافع الاختيار وبواعثه

ثانيا: جهود السابقين

ثالثا: منهج البحث ومصادره

obeikandl.com

أولاً: دوافع الاختيار وبواعثه

(١)

من القضايا الوجودية التى تشغل الطبيعة العاقلة، منذ أن عرفت عقال العقل، "فلسفة الحرية " وهذه القضية شغلت الفكر الفلسفى فى سفر تكوينه وفجر حياته؛ وعلة النظر الفكرى إلى طبيعة الحرية ومصادرها فى البيئة الروحية والمادية ترد إلى مصادر عقائدية فى التراث الحضارى، وقد نظر إليها فى العهد القديم بمنطقية ثنائية تعتمد على صراع أزلى. بين خلود روحى وفناء جسدى.

وحين عرف الإنسان ذاته شغل بالبحث عن حريتها وتحررها، ففى الفكر الإسلامى نشأ صراع فلسفى حول "الجبر والاختيار " تمثل فى مذاهب عدة تصور قلق الذات الحضارية وأحزانها الوجودية.. وسر هذه المقولة يصدر عن طبيعة الاختيار بين عقلانية اختباريه تجريبية وجوا نية فوقية ميتا فيزيقية .. فالمعنى التراثى الذى حمله سفر التكوين تناسخ فى طبيعة التفكير الإنسانى حول فلسفة الحرية... ولازال يمثل رمز رموز الغموض الأبدى فى صلة اللاهوت بالناسوت والهيكل بجوهر المعبود.

ومن ثم فالمرء إذا أراد أن يتخذ لنفسه موقفاً، أو يثبت إرادته أدرك حتمية الاختيار وجوهره من الوجهة النقدية، وألزم نفسه لزوميات منهجية لا تفارقه حتى لا يضل طريقه. أو يمشى مكبا على وجهه، ذلك أنه: "إذا وضح السبيل وقعت الهداية بأيسر دليل "[1]. وفى التراث الأدبى عرف الاختيار عند أدباء العربية وشعرائها فى طبيعته الذاتية والمنهجية. فهم يميزون بين الإبداع والنقد، وما الاختيار لديهم إلا نظر نقدى .... يصف "المرزوقى " اختيار الطائى الأكبر فى حماسته بأنه: "اعتسف فى دواوين الشعراء جاهلييهم ومخضرمهم وإسلامييهم ومولدهم، واختطف منها الأرواح دون الأشباح، واخترف الأثمار دون الأكمام، وجمع ما يوافق نظمه ويخالفه. لأن ضروب الاختيار لم تخف عليه، وطرق الإحسان والاستحسان لم تستتر عنه..."[2]

ثم يقول: "ولو أن نقد الشعر كان يدرك بقوله لكان من يقول الشعر من العلماء أشعر الناس. ويكشف هذا أنه قد يميز الشعر من لا يقوله ويقول الشعر الجيد من لا يعرف نقده..."[3]

وحين يميز المرزوقى بين الصنعة الإبداعية والصناعة النقدية إنما يؤكد طبيعة الاختيار النقدى فى قوله: "لأن ما يختاره الناقد الحاذق قد يتفق فيه ما لو سئل عن سبب اختياره إياه، وعن الدلالة عليه،لم يمكنه فى الجواب إلا أن يقول:هكذا قضية طبعى،أو أرجع إلى

---

(١) المرزوقى. شرح ديوان الحماسة: ق ١، ص ٥

(٢) المرزوقى: المصدر نفسه: ق١ ، ص ١٣-١٤.

(٣) المرزوقى : المصدر نفسه: ق١ ، ص ١٤.

غيرى ممن له الدربة والعلم بمثله فإنه يحكم بمثل حكمى. وليس كذلك مايستر ذله النقد أوينفيه الاختيار. لأنه لاشيء من ذلك إلا ويمكن التنبيه على الخلل فيه، وإقامة البرهان على رداءته."[1]

تلك مقدمة فى طبيعة الاختيار النقدى فى منهج البحث الأدبى فى التراث العربى، عرضت لها لتفسير منهجية الاختيار فى موضوع دراستى وسر صلتى به...

(٢)

شغلت بالتصوف كما شغل به غيرى من قبل كثورة روحية لتطهير الوجدان وصفائيته، أدركته فى بدء حياتى منهجا وسلوكا وخبرةً وتجربة فى تربية صوفية وأبوة روحية، تلقيت عهد طريقهم وسر أسرار وصلهم على يد شيخ من أعلامهم ...

وفى الجامعة درست الفلسفة الإسلامية، وكان من القضايا الصوفية التى شغلتنى كثيراً، "فلسفة الجزاء الذاتى عند رابعة العدوية " فى ترنيمة عشقها، وهى تصور مفارقة الأنا للغير، العقل الجمعى يعبد رغبة فى ثواب ورهبة من عقاب، أما لسان التوحد العشقى، فهو يحن إلى طور التجلى، حين يأتلف الألف المألوف باللام المعطوف ...

وثمة قضية أخرى رغبت فى استكناه أمرها والبحث فى أغوارها هى: "فلسفة الرمز الصوفى عند عمر بن الفارض خاصة ".

(٣)

أما الحلاج هذا فإقليد السر فى اختياره، يتمثل فى دوافع نفسية واجتماعية وفكرية، فحين قرأت أخباره فى طور مبكر من حياتى أدركت عروة وثقى تصلنى بالرجل فى سيرته وفكره.

فالاغتراب الوجودى فى طفولتى المبكرة كان معراجى الأسنى إلى الحلاج، وحين استغرقنى فيض الجوانية الأزلية، هجرت عدمية الناسوت إلى سر أسرار الإشراق الكونى، فى استبطانية تحقيق للحقيقة. ووقر فى قلبى أن السجن اليوسفى قد ينهى عصر العدمية بإشراق كيمياء السعادة الأولى.

وعصرنا عصر محنة فى فكره وسياسته وعقيدته ومذهبه، وجيلنا جيل ثقف فنون العبث ومذهبه، وأدرك جوهر الصراع وفلسفته، لايعرف إلا لغة الشطآن فى لذته وألمه، ولايعانق إلا ما اغترب من وجوده وما فارق إثم واقعه وخطيئته.

ففى وادى العدم شعيرته، وفى سعير الحيرة قربانه، فهو يأوى إلى الذات التراثية الغائبة فى كهف رمزيتها، يستمطرها غيث أحزانه وقد أنس بالغول والعنقاء فى اغتراب وجوده،

---

(١) الرزوقى: المصدر السابق: ق١ : ص ١٥.

وهجر النداء الجمعي في ظاهره وباطنه. وفي ألوان القهر الاجتماعي التي يألفها المجتمع المعاصر، كانت ردتي إلى عصر الحلاج. أحقق من خلال ذلك وظيفة تطهيرية، يمثلها قول الحسن بن هانئ: "وداوني بالتي كانت هي الداء".

أما الدافع الفكري فرأيته في اختلاف الناس حول منهجه وطبيعة منطقه الصوفي وفكره المذهبي. وراعني مانسب للرجل من جهل بمعارف عصره وثقافة حضارته. وما رمي به من خروج على أصول عقيدته حتى ظن به الظنون، وصار قضية من قضايا الجدل بين جرح وتعديل.

ومن القضايا الفكرية التي ثار الجدل حولها ما قيل عن مذهبه في وحدة الوجود. وقد ذهبت إلى أنها وحدة فيض أسمى لتجلي الحقيقة الأزلية. يعرف أسرارها من سبر أغوار فكره. وفقه لزوميات منهجه ومصادره. وشهد احزان الوجود الأولى.

ومن عجب أن يكون في أوثق مصدر من مصادر التأريخ في التراث العربي شيخاً زاهداً تارةً وساحراً مشعبذاً تارة أخرى.[1]

ثانيا: جهود السابقين:

(١)

أما البحث في التراث الصوفي في الدراسات المعاصرة فقد عرف لدى فريقين من الدارسين، من أبناء العربية والمستعربين، ولكل فريق سنته المنهجية وغايته الفكرية والمذهبية.

وأعلام الاستشراق حين نظروا إلى التصوف الإسلامي، كانت لديهم رواسب فكرية وعقائدية في الوعي تارة وهي اللاوعي تارة أخرى، تدركها طبيعة الاختيار التراثي عندهم، والدلالة البيلوجرافية التي تحملها "منشورات جب التذكارية" تمثل سمات المختارات التراثية في الفكر الإسلامي والثقافة العربية عند المستشرقين وبخاصة في التراث الشيعي والفارسي

ولعل من أسرار رعاية المستشرقين لظاهرة التأليف في الثقافة الفارسية مقولة **ابن خلدون** حين جعل معيار العلم وقوانين الثقافة في رؤيته الحضارية تتسق وطبيعة التطور العقلي والحضاري عند الأعاجم من الفرس.

ومن أعلام رجال الاستشراق - الذين اتجهوا صوب درس الفكر الصوفي عامة، وذاعت شهرته في الآفاق بفضل علاقته بالحلاج وتراثه، المستشرق الفرنسي: **لوي ماسينيون**.

(٢)

لوي ماسينيون خرج على تقاليد عقيدته في سفر تكوينه الروحي. فقد نشأ في بيئة فنية تعرف طريقها إلى التمرد الفكري على القيم الاجتماعية والعقائدية. وسلك سلوكا التزاميا بقيم فنية وجمالية[2].

---

(١) النديم. الفهرست: ص ٤٠، ٢٤١.

(٢) نجيب العقيقي: المستشرقون. ج١: ص ٢٦٣

وحين عرف **ماسينيون** عقيدته فى طور ميلاده الثانى أدركها من خلال رؤية صوفية لمصادر الاعتقاد وأسرار العقيدة الجوانية. ما انفصم عن بيئته الأولى وما فارق صلته بالإبداع الفنى. وإنما حقق جوانية الفن بإشراقية التصوف، ذلك أن البناء الوظيفى للفن والتصوف يصدر عن أرومة تطهيرية.

ومن ثم كانت على علة الوصل عنده مابين المسيح والحلاج فى فلسفة الألم وغائية التطهير العقائدى والخلاص الروحى، فألم الحلاج ونهايه هيكل الناسوت يمثل ولادة جديدة فى تطور شخصيته، مثلما كان ألم المسيح سر أسرار فلسفة التطهير القربانى، فهو يموت ناسوتيا ليبعث بعثا لاهوتيا فى أفئدة أتباعه.

وصاحبنا يعشق الحلاج فى فكره وتراثه ويعبد المسيح فى جوانيته وعقيدته.. ويمنطق هذا الموقف الفكرى والعقائدى لما سينيون روح منهجه النقدى فى رؤيته للتصوف الإسلامى وأعلامه.

فقد صنف ماسينيون فى الفكر الإسلامى عامة والتصوف خاصة مصنفات عدة[1] من أشهرها "آلام الحلاج شهيد التصوف فى الإسلام".

ومن المسلمات المنهجية عند **ماسينيون** "صلة الرهبانية بالتصوف" وهى صلة طقوسية معبدية لاهوتية وأثر هذا التراث النصرانى كرافد فكرى فى الثقافة الإسلامية الروحية. ويعرض **ماسينيون** فى "الآلام" لسيرة الحلاج، وأثره فى تطور الشخصية الصوفية من الوجهة الفكرية، ثم يتناول الأسس المذهبية لفكر الحلاج وعقيدته.

ومن القضايا التى طرحها **ماسينيون** حول الشخصية الحلاجية: التناسخ الفكرى بين الشخصية الحلاجية والمسيحية فى التراث الصوفى، وعنوان مصنفه يؤكد رؤية صاحبه فى صلة الثقافة الصوفية بالعقيدة المسيحية، يتخذ لذلك من الشخصية الحلاجية أنموذجه وعمدته فلفظ la passion فى الفرنسية لفظ اصطلاحى للدلالة على عقيدة الصلب وآلامها فى التراث المسيحى. ومن ثم يربط **ماسينيون** بين آلام المسيح فى العقيدة النصرانية، وهى ذات دلالة خاصة وآلام الحلاج فى التراث الاسلامى، ووحدة الألم هنا يكسبها **ماسينيون** وحدة فى طبيعة الرؤية العقائدية فى الإسلام والمسيحية ... وهيهات أن تلتقيا!!

فالحلاج عند صاحبه الفرنسى يمثل رجعة المسيح وتناسخه فى التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى.[2]

فماسينيون إذا عرف الحلاج على أنه مسيح صوفى هبط إلى أرض الخطيئة ليطهر أتباعه من أرجاس المعصية الأولى، وقد حملا غائية الشخصية الملحمية فى الخلاص والتطهير. وإذا كانت البسملة المنهجية لآلام **ماسينيون** تؤكد روح نزعته فى الصلة القربانية بين آلام مسيحه وحلاجه، فان هذه الرؤية الميثولوجية لايعرفها إلا بطل ملحمى فى التراث الأسطورى.

---

(١) نجيب العقيقى. المستشرقون: ج١: ص ٢٦٤-٢٦٨

(٢) ماسينيون المنحنى الشخصى (شخصيات قلقة فى الإسلام) ص ٩١.

وأظن أن مصادر رؤيتة هذه تمثل عين غديره المنهجي وروائه الفكرى فقد قرأ أساطير القديسين والكهان، كما درس النزعة الفولكلورية فى التراث الإسلامى، فصنف عن الفولكلور لدى متصوفة الإسلام.[1] كما سطر يراعه عن :التصوف الإسلامى والتصوف المسيحى فى العصر الوسيط "[2]

والمعجم الإصطلاحى عند **ماسينيون** يذخر بآثار وعيه للفكر اللاهوتى فى فلسفة العقيدة المسيحية خاصة فى معجم الصلب والخلاص.[3]

ونزعة الألم وأحزان الوجود فى جوانية التراث المسيحى، يحاول **ماسينيون** أن تتبوأ مكانتها فى الثقافة العربية، فهو يملى مقالة عن (ثقافية اللغة العربية) يحملها إصر معاناة الشخصية الحضارية.

فالعربية كما تراءت له (لغة عذاب القبر وأهاويل القيامة، وطريقها الغربة والخلوة للدموع، أى لدم القلب، لأن الدموع من تجرد مشاهدة الحق. وخصوصية العربية "للتجرد والانقباض والتصميد والتوحيد "[4] وهذا استلهام لأصول الترانيم اللغوية فى مزامير داود. فالقضية التى يعالجها **ماسينيون** فى سفره هذا تتمحور حول فلسفة الألم فى نهاية الشخصية الحضارية فى التراث المسيحى والإسلامى والغائية التطهيرية لها.

ومن أبرز السمات الوظيفية التى ابتغاها **ماسينيون** وحن إلى تحقيقها: سمة نفسية دفعته إلى تطهير جوانيته من آثار تجربته الشكية الأولى، وما أصابته من قلق وغربة عقائدية، حاول التطهير والتكفير معاً، فصنف ينتصر للتراث المسيحى من خلال الفكر الصوفى الإسلامى. وسمة فكرية تتسق والمنحنى الشخصى لحياته فى اختياره لنماذج الثورة الروحية والصراع بين "الأنا " و"النحن " من جهة، ثم لتأصيل صلة الفكر الإسلامى بالتراث المسيحى، وسمة عقائدية: تتمثل فى توظيف الفكر الصوفى فى حركة التبشير المعاصرة بأصول الاعتقاد المسيحى ومناظرة أعلام عصره من المسلمين.

فقد عرف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، مناظرات ومحاورات فكرية وعقائدية بين علماء الإسلام ورجال الكهنوت، ومحور الجدل بينهم كان حول "الفارق بين المخلوق والخالق " وكان لعلماء الأزهر فى مصر دورهم فى هذا المجال.

نشأ **ماسينيون** فى هذه البيئة الفكرية، وحاول الانتصار لعقيدته بعد رحلة إلحاده، فطاف الأمصار الإسلامية، ودرس فى الأزهر، وجمع تراث الفرق السرية فى المذاهب الإسلامية، وعرف مصادره ومظانه.

---

(١) نجيب العقيقى: المصدر السابق: جـ١؛ ص ٢٦٥

(٢) نجيب العقيقى: المصدر نفسه: جـ١؛ ص ٢٦٦

(٣) Massignon, L. La passion dc Hallaj, Tome 1, 579-606.

(٤) ماسينيون : مقام الثقافة العربية...: ص ٢

ماسينيون إذا ينشر المفاهيم اللاهوتية حول التجسد والخلاص والصلب وغيرها من خلال محمولات صوفية، فالحلاج عنده لفظ لمعنى المسيح، ومعادل فكرى بين جوهر الاعتقاد فى الإسلام والمسيحية، أو هو قناة وصل للفكر المسيحى، ووسيلة من وسائل الاتصال الإعلامى بينه وبين المسلم المعاصر. فأساس الاعتقاد وجوهره فى الفكر اللاهوتى "ألوهية المسيح" "فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله."[1]

والتجربة الوجودية للكلمة تمثل سر أسرار الخلاص الأبدى لفلسفة الصلب والتطهير.

يأوى **ماسينيون** إلى كهف تصوفه. لينقش مقولته فى الرد على من نفى ألوهية المسيح. ومن خلال مصطلحات التراث الصوفى وسير أقطابه.. ففى إثبات الطقس اعتراف بوجود مصدره.

ومن ثم نفى القرآن عن المسيح "طقس الصلب" و "عقيدة الألوهية".

وإذا كان حال **ماسينيون** هذا فى منهج التأليف، فإن أثره فى منهج التوثيق والنقد التاريخى ويبدو واضحاً، فهو يحقق من آثار الحلاج "الطواسين" و "الديوان"، وينشر مصادر سيرته فى "الأصول الأربعة" و "الأخبار".

ويبدو أثر **ماسينيون** فى رعايته للتراث الصوفى الحلاجى؛ فى اتجاهين أساسيين، أحدهما فى التحقيق والتوثيق. والآخر فى التصنيف والتأليف.

أولاً: فى التحقيق والنشر العلمى:

١- الأصول الأربعة أو "أربعة نصوص تتعلق بالسيرة الحلاجية" وهى:

ذكر مقتل الحلاج؛ لابن زنجى.[2]

الترجمة الحلاجية فى "تاريخ الصوفية" لأبى عبد الرحمن السلمى.[3]

البداية والنهاية لابن باكويه الشيرازى.[4]

أخبار الحلاج: وهى أخبار مجهولة فى نسبها.[5]

ألف **ماسينيون** بين هذه الروايات الأربع. ليتخذ منها مصدراً فى دراسته للشخصية الحلاجية، ونشرها بباريس سنة ١٩١٤.

٢- **كتاب "أخبار الحلاج"** أو "مناجيات الحلاج". وقد اعتنى بنشره وصاحبه فى ذلك "باول كراوس" المستشرق الألمانى، ونشره بباريس سنة ١٩٣٦. وقد أثبتا فى صحيفته الأولى

---

(١) إنجيل يوحنا: إصح١، ع١.

(٢) ماسينيون. الأصول الأربعة: ص٣- ١٤.

(٣) ماسينيون. المصدر نفسه: ص١٧ -٢٥.

(٤) ماسينيون. المصدر السابق: ص ٢٩-٤٧.

(٥) ماسينيون. المصدر السابق ص ٥١-٨٦.

أنه "من أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى البغدادى". وهذا الأثر يمثل النص الرابع من الأصول الأربعة، وقد شغلا بتهذيب النص وتنقيحه ومقابلة رواياته عن نسبته إلى صاحبه.

٣- ديوان الحلاج: وقد نشره بمجلة الجمعية الآسيوية فى سنة ١٩٣١، ثم أعاد تحقيق نصوصه وتوثيق رواياته فى طبعته الثانية عام ١٩٥٥[1].

٤- الطواسين: وهو من آثار الشخصية الحلاجية فى طور محنتها، ونهاية آلامها. وقد استهل به ماسينيون صلته بالحلاج، حين نشره بباريس سنة ١٩١٣. فهو يعرف صاحبه فى طور نهايته وعذابات صلبه، فى المناجيات الطاسينية.

وآخرًا تصانيفه ودراساته الحلاجية:

ومن أشهرها أطروحته العلمية "آلام الحلاج شهيد التصوف فى الإسلام" وقد نشرها سنة١٩١٤،ثم أعاد طبعها سنة١٩٢١،إلى أن صدرت فى طبعتها الثالثة عام ١٩٧٤ فى أربعة أجزاء.

تناول الجزء الأول منها "حياة الحلاج"، والثانى "حياة الحلاج بعد وفاته"، والثالث: "المذهب الحلاجى"، أما الرابع "فيتعلق بالضبط الببليوجرافى لتراث الحلاج ومصادر سيرته التاريخية والصوفية.

ولماسينيون دراسات عدة نشرها فى دوريات متخصصة وموسوعات علمية عن الشخصية الحلاجية وأثرها فى تطور النظرية الصوفيه منها:

١- استشهاد الحلاج فى بغداد:

(المجلة الفرنسية الجديدة ؛ ١٩٥٤.)

٢- أسطورة الحلاج فى بلاد الأتراك:

(مجلة الدراسات الإسلامية ؛ ١٩٤١-١٩٤٦.)

٣- آلام الحلاج ومذهب الحلاجية:

(منوعات ديرنبورج ؛ ١٩٠٩.)

٤- أنا الحق:

(عالم الإسلام؛ ع٣ ؛ ١٩١٢.)

٥- الحلاج ترجمة لسيرته:

(دائرة المعارف الإسلامية: مج ٨ ؛ ص ١٧-١٩.)

---

(١) نجيب العقيقى. المصدر السابق جـ١ ؛ ص ٢٦٦.

٦- الحلاج صوفى الإسلام:

(نشرة الدراسات العربية: ع٩ ؛ ١٩٤٩.)

٧- الحلاج والشيطان فى نظر الزيدية:

(مجلة تاريخ الأديان ؛ ١٩١١.)

٨- الفلسفة وماوراء الطبيعة فى التصوف الحلاجى:

(منوعات ج.ماريشال ؛ جـ٢ ؛ ١٩٥٠.)

٩- قصة حسين الحلاج:

(منوعات نيبرج. ستوكهلم ؛ ١٩٥٤.)

١٠- مراجع جديدة عن الحلاج:

(ذكرى جولد تسهير ؛ جـ١ ، بودابست ؛ ١٩٤٨.)[١]

١١-المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام:

(مجلة الله حى ؛ ع٤ ؛ ١٩٤٥.)

وقد نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوى فى كتابه "شخصيات قلقة فى الإسلام".[٢]

(٣)

وإذا كان الحلاج فى سيرته وتراثه الفكرى مصدر ثراء لـ ماسينيون فقد شغل به جل أعلام المستشرقين مابين ترجمة لسيرته، ونقد لعقيدته ومذهبه وتحليل لنفسيته. فـ بروكلمان يراه من أعلام الصوفية فى عصره، وأبرز تلاميذ الجنيد.[٣]

أما "مولر" و "دربلو" فقد قالا بنصرانيته، ويكفره "ريسكه"، وينسب إليه "ئولوك" التناقض فى مقولاته، وبعده كريمر من القائلين بالوحدة الكونية، ويسلبه "كازنسكى" صحته النفسية، ويرى فيه "براون" دساساً ماهراً خطراً. وقد تدثر بردته السياسية[٤]

إلا أن هذا الفكر الاستشراقى يتجوهر فى مقولة ماسينيونية حول روح المنهج الحلاجى، يذهب صاحبها إلى القول: "وقد حاول الحلاج - بوصفه من أهل الجدل والوجد - أن يوفق بين الدين والفلسفة اليونانية على أساس من التجربة الصوفية؛ وهو فى هذا يعد رائداً للغزالى"[٥]

---

(١) نجيب العقيقى. المصدر السابق: جـ١ ،ص ٢٦٥-٢٦٧.

(٢) عبد الرحمن بدوى. شخصيات قلقة فى الإسلام: ص ٥٩-٩١.

(٣) بروكلمان. تاريخ الأدب العربى: جـ٤ ؛ ص ٦٦-٦٩.

(٤) ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية: مادة الحلاج: مج ٨. ص ١٩.

(٥) ماسينيون: المصدر نفسه: ن. ص.

وهذا النظر الاستشراقي يصدر عن وعي لفلسفة العقيدة المسيحية، وهي تساوق مابين البنية الأقنومية اللاهوتية والفلسفة اليونانية القديمة.

(٤)

وإذا كانت الرؤية الاستشراقية ومعطياتها الفكرية تحمل مكنونات ذاتية لبواعث عقائدية وسياسية وشعوبية، ومثل هذه المؤثرات المتهجية تصور طبيعة الصراع الحضاري بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى في اتجاهاتها الفكرية والعقائدية.

فقد كان للعقل الإسلامي المعاصر سنته ومنهاجه في النظر إلى أصوله التراثية، وتمثل مصادره الثقافية، واستكناه أسرار مذاهبه العقلية والروحية.

ومن ثم كان الاتجاه إلى دراسة الينابيع الأولى للفكر الإسلامي، يمثل تأصيلاً لفلسفته التراثية، فيها يحقق المفكر المحدث ذاته الحضارية، وينقض ما يثيره خصومه من شبهات تمس عقيدته وفكره، فآثر الرحلة إلى مصادر كنوزه، وأكب النظر في المذاهب الإسلامية من سلفية وكلامية وفلسفية وصوفية. وقد أدرك في رحلة بحثه الدءوب عن ضالته الشادنة، حكيم الصوفية في القرن الثالث الهجري، وهو يطوى البيد طي – وإذا به يسر بنظريته في المعرفة ويثير من قضايا الجدل الفكري ما يشاكل عصره ويماثل زمانه.

فعرف المفكر الإسلامي المعاصر في الحكيم المتأله شهيد العرفانية الثاقبة. وإشارات شعشعته اللامعة. ذلك أن الشخصية الحضارية في سفرها الوجودي، تعرف أشكال التناسخ الفكري والحضاري، في تواتره وديموميته. لتفر من رق العدمية إلى روح وجودها، وعين التجوهر في الوجود الحلاجي يتبوأر في آلام نهايته وأحزان مأساته. فهي تكسبه طبيعة ملحمية كرمز للخلاص والتطهير.

وقد تبوأ الحلاج منزلته في الثقافة الإسلامية المعاصرة، وحل في ثمار أمصارها الفارسية والتركية والهندية " بوصفه نموذجاً عظيماً للمفكر والشاعر والشهيد"[1].

وهو يصور صلة الشخصية الإبداعية بالبيئة الإجتماعية، فاكتسب التجربة الفنية في فنون الأدب الإسلامي المعاصر، وغدا مجال وحي لاستقطاب أوابد الرمزية التراثية وفرائدها، في محمولاتها الأسطورية والجمالية. فصنف في شرح أسراره وأحواله والانتصار لمذهبه الفكري وميثاقه الروحي.

(٥)

أما في الثقافة العربية المعاصرة، فقد حل طيف الشخصية الحلاجية لدى طائفة من المفكرين والأدباء. عرف عقدهم في سيرته وآثاره، ومنهاجه الصوفي وأثره في نظرية المعرفة الإسلامية.

---

(١) كامل مصطفى الشيبي. شرح ديوان الحلاج: ص ٩٦.

وهذه الطائفة المعاصرة على فريقين: أحدهما تاريخي نقدي، والآخر إبداعي فني. وأهل المنهج التاريخي يختصمون حول مذهبه وفكره، ولكل وجهته في النظر إلى سيرته وآثاره. وتتخذ الطبقة الإبداعية منه قرباناً فكرياً تأكله طيور القهر، وجوارح السلطة الجائرة، في استبطانية لفلسفة التعادل ما بين الرمز التراثي والرمز المعاصر.

ومن ثم كان التراث الحلاجي غذاء لحدقة الاستبصار النقدي وإشراقية الإلهام الفني. وما سطره اليراع المعاصر في تصنيفه وإبداعه، إنما يصور قضايا الصراع المنهجي في التراث العربي، وآثار الاغتراب الوجودي في الشخصية الإبداعية.

وفي مجال التأليف تصنف الآثار المعاصرة في أشكال ثلاثة مابين مصنف، وإشارة[1] ومقاله.[2]

ومن أبرز هذه المصنفات ثلاثة: أولها: في سيرته الصوفية، وثانيها: في تراثه الأدبي وشرح ديوانه، وثالثها: في فكره الثوري وطبيعته الروحية.

أولاً: الحلاج في سيرته الصوفية:

صنف طه عبد الباقي سرور كتابه "الحلاج شهيد التصوف الإسلامي" وهو من بواكير التصنيف العربي المعاصر في السيرة الحلاجية، وقد افتقر صاحبه الطبيعة

---

(١) من الإشارات التاريخية والفكرية والأدبية في المصنفات المعاصرة. والتي تحمل رؤية جديدة في دراسة الشخصية الحلاجية:

أ- أحمد أمين: ظهر الإسلام: جـ٢، ص ٦٤-٧٨.
ب- حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسي: جـ٣،ص ٢٢٤-٢٢٩.
جـ- خير الدين الزركلي. الأعلام: جـ٢ : ص٢٨٥.
د- زكي مبارك. التصوف في الأدب والأخلاق: جـ١: ص٢١١-٢١٩.
هـ زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي : ص ١٢٨ . ١٥٦.
و- شوقي ضيف. العصر العباسي الثاني: ص ٤٧٧-٤٨٢.
ز- عبد الحكيم حسان. التصوف في الشعر العربي: ص ٣٣٨-٣٩٤.
حـ- عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ص ٦٥-١٤٠.
ط- عثمان أمين: الجوانية: ص ٢٧١.
ى- كامل مصطفى الشيبي-الصلة بين التصوف والتشيع: ص ٣٢٧-٤٨٢
ك- محمد جلال شرف. التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد: ٢١٩-٢٧٨.
ل- محمد جلال شرف. دراسات في التصوف الإسلامي: ص ٣٢٧-٤٤٢.
م- محمد جلال شرف. سيكلوجية الحياة الروحية: ص ٢٢٣-٣١٦.
ن- محمد كرد علي. الإسلام والحضارة العربية: جـ٢: ص ٧٥.
س- محمد كمال جعفر. التراث الصوفي لسهل التستري: جـ١: ص٦٤-٦٦.
ع- محمود ابو الفيض المنوفي. جمهرة الأولياء: جـ٢ ،ص ١٦٤-١٧٣.
ف- محمود قاسم. دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص ٢٣٧-٢٦٣.

(٢) أما المقالات التي تناولت الفكر الحلاجي . فمن أشهرها:

أ- أبو العلا عفيفي. من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية؟ (م.كلية الآداب القاهرة) مج١: ع١: ص ٣-٤٥.
ب- محمد غلاب. الحلاج: (م. الأزهر) ، ع ٣١: ص ٨٤١-٨٤٨.
جـ- محمود قاسم. الحلاج والقرامطة وماسينيون: (ح. دار العلوم.): ع٣، ص ١-٢٤.

المنهجية، والرؤية النقدية الثاقبة، التى تكشف عن الأغوار الغائبة والمرايا المحجوبة فى المحمول التراثى.

وهو يصور تجربة ذاتية تجمع ما بين الأصداف واللآلىء. كحاطب ليل لايحقق الثريا من الزهرة، ولايثقف صنعته ويجودها، لتبدو فى عقد فريد أو درة يتيمة. ورجع ذلك يمثل فى تصويره لتجربته حين يقول: "ولقد فتنت بسيرة الحلاج كما فتن بها غيرى، وصاحبته طويلا فى تقلباته ومعارجه. وناجيته وذهبت معه فى انطلاقاته، وتحسست ما فى عواطفه وقلبه. وحاولت أن أدنو من شوقه ووجده وثورته وتفكيره. وأن أجد الخط الروحى الخفى. الذى يربط مابين المتناقضات التى تزخر بها الحياة رجل يذيبه ويحرقه الوجد الملح العنيف. فينطلق فى الفلوات والمقابر والآفاق، مذهولاً مأخوذاً. حتى يتذوق نشوة رياضاته مقاما من مقامات القرب ".[1]

وهو يرى فى صاحبه - وقد شغف به حباً، وتساوق معه تجربة- رمزا للثورة الروحية التى ترنو إلى تطهير المجتمع الإسلامى من آثار القهر السياسى، فهو "يطيل التأمل والتفكر فى واقع الأمة الإسلامية، فيرى انحرافها عن رسالتها وابتعادها عن عبادتها، فيطلق صيحه الثورة على الخلافة المنحرفة، وينشر الدعوة، ويعد العدة لإقامة حكومة الأقطاب الروحانيين، التى يسوس أمرها الأولياء والأبدال، والتى تحيل الكون إلى محاريب للصلاة والتأمل. وذكر الله ".[2]

هذه بغيته، وتلك طبيعة رؤيته التى نظر إلى الشخصية الحلاجية من خلالها. وهو يعكس قضايا الصراع الروحى فى سيرة صاحبه. وقد تناثرت فى سفره هذا. إلا أن فيض الذاتية وما صاحبها من لزوميات يحن إلى تحقيقها، أصابه بعقم منهجى فى تمثله لسيرة غريبة، وطبيعة تثير الجدل فى وجودها. وفيما سطرت من آثار أدبية فكرية.

ولعل هذا المصنف يصور البنية النفسية للمتصوفة المعاصرين، أكثر من تصويره للسيرة الحلاجية.

ثانياً: الاتجاه الأدبى فى درس التراث الحلاجى:

عرف "الشيبى" أصول المنهج النقدى فى دراسة الفكر الصوفى، فيما سطره عن صلة التصوف بالتشيع، ونظر فى تراث الصوفية الأدبى، يحققه ويشرح مشكله وغريبه، وكأنى به - وقد استتبصر الطبيعة النقدية وعشق الجوانية الصوفية يصنف عن وعى، ويحقق عن التزام منهجى، لاتأوى إليه أسرار الذاتية إلا قليلا.

فهو قد حقق "ديوان الشبلى" صاحب الحلاج ومعاصره، ثم عرج على تراث الحلاج الشعرى. يجمعه من مصادره ومظانه، ويستأنس بالتجربة الإستشراقية فى التحقيق والتوثيق، فكانت صنعته للديوان أنموذج محاكاة يقتفى أثره فى التحقيق العلمى للتراث الأدبى.

---

(١) طه عبد الباقى سرور. الحلاج شهيد التصوف الإسلامى: ص٤

(٢) طه عبد الباقى سرور. المصدر نفسه: ص ٥.

وحين أتم "الشيبى " صنعته، أصدر الديوان مشروحاً وسماه "شرح ديوان الحلاج " واتخذ من بسملة الشرح وفاتحته، محورا تنبجس فيها قضايا الغدير الحلاجى، ثم نشر نصه مجرداً فى ديوان الحلاج.، وهو يميز فيه بين الشعر الحلاجى والأشعار المنسوبه إليه.

ثالثا: الثورة الروحية فى الفكر الحلاجى:

وضع محمد جلال شرف دراسة وجيزة، تحمل عنوان "الحلاج الثائر الروحى فى الإسلام "، وقد تأثر فيها بشيخه أبى العلا عفيفى صاحب "التصوف الثورة الروحية فى الإسلام " وهى على اقتضابها تصور أصول الفكر الثورى فى التراث الصوفى من خلال الأنموذج الحلاجى.

وهذه الطبيعة الثورية تتراءى له فى منصفيه "التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد" و"سيكلوجية الحياة الروحية فى المسيحية والإسلام " . وحين يلمح أثر الفكر الثورى فى البناء اللغوى والإبداعى، نراه يتخذ من الأنموذج الحلاجى رمزاً للشطح الصوفى.(١)

تلك هى اتجاهات التصنيف العربى المعاصر فى القضية الحلاجية، مابين السيرة والأدب والفكر.

أما الطبقة الإبداعية فى الأدب العربى المعاصر. فقد اتخذت من الشخصية الحلاجية رمزاً ثورياً تطهيرياً فى فنونها الأدبية، وهذه الغائبة الفكرية من اللزوميات المتجوهرة فى حدقة "أدونيس " الشاعرة وهو يصل ما بين تحرره الجمعى والإبداعى فى فلسفة الحرية المعاصرة. فيقول:

"كيف أتحرر من سيادة الأجنبى؟ كيف أوفق بين التراث والتجاوز؟ كيف أوحد بين الحلاج ولينين؟.

هذه فيما يخيل إلى، أهم الأسئلة التى تشغل الشاعر العربى المعاصر.

السؤال الأول: يطرح مشكلة الاستعمار. والسؤال الثانى: يكشف عن مشكلة العلاقة بين الإبداع والتراث. ويكشف السؤال الثالث: عن كيفية التوحيد بين الثورة كفكر يغير، والثورة كنظام يبنى؟ ".(٢)

فَلكأنَّ الرمز التراثى فى الشعر العربى المعاصر، يمثل واسطة العقد للفعل الثورى فى فلسفة الحرية.

وتتشكل الرؤية الفنية للرمز الحلاجى فى أدبنا المعاصر بين القصيدة كأنموذج للتصوير التراثى، والفن المسرحى والروائى بما يحمل من دلالات فكرية وحضارية. فالشاعر العراقى

---

(١) محمد جلال شرف. دراسات فى التصوف الإسلامى: ص ٣٢٧-٤٤٢.

(٢) أدونيس. الشاعر وثلاثة مواقف بإزاء الحرية (م. الأدب الأفريقى الآسيوى). مج١، ع٢، ١٩٧٣، ص ١١٩.

"عبد الوهاب البياتى " يصور آلام غربته من خلال قصيدته "عذاب الحلاج " وقد نشرت عام ١٩٦٩.[1] وهو يرتل أنشودته على نسق نغمى محورى بين: المريد، وفلسفة الكلمة، وتأوه الصلب وعذابات النهاية القربانية. وتلك هى أقانيم الحرية فى الفكر الثورى، منذ أن عرف الإنسان سر الكلمة وآلام أمانتها.

أما أثر الوهج الحلاجى فى الفن المسرحى والروائى. فيبدو فى المسرح الشعرى المصرى عند "صلاح عبد الصبور" فى "مأساة الحلاج " التى نشرها عام ١٩٦٥.

وفى المسرح النثرى التونسى عند "عز الدين المدنى " وقد أبدع مسرحيته عن السيرة الحلاجية وهو يعرض فيها لقضايا الإنسان المعاصر من خلال رؤيته التراثية.

وفى الفن الروائى ألف "ميشال فريد غريب " روايته "الحلاج " أو "وضوء الدم " ونشرها فى بيروت عام ١٩٦٨.

والتطور التاريخى لأشكال التعبير الفنى فى الرمزية الحلاجية، يكشف عن غربة الأديب العربى فى بيئته، وقد حملت بأسرار الصراع الفكرى والعقائدى فى المجتمع العربى المعاصر. "فصلاح عبد الصبور" يتجاوز القيد التاريخى والمأثور التراثى ليخلق فى مسرحيته " تعادلية الزمن الحضارى" فهو يرى فى تراثه المأساة الحلاجية، ويبصر فى عصره آلام الإخوان المسلمين، بين خطيئة الساسة ومعصية الفقهاء.

فالحدث التراثى يحمل قضايا المعاصرة حملاً تشاكلياً وتعادلياً.

ولكأنه أبصر بعينى زرقاء اليمامة، أشباح النكسة الحزيرانية، التى أصابت الشخصية الإبداعية، فى اغترابها الوجودى، وصراعها الفكرى.

ومن ثم كانت هذه الآثار الإبداعية لأدب النكسة، مرآة للقلق والتمرد. وقد اتخذت من الرمز التراثى إقليداً للفكر الثورى فى وصلها بين الشعر والثورة. أو البناء الوظيفى للفن القولى، لتحقيق فلسفة الالتزام عند الشعراء المعاصرين. ذلك "أن الثورة فعل برؤيا، والشعر رؤيا بفعل. والشاعر ثائر بالطبيعة".[2]

ثالثاً: منهج البحث ومصادره:

اختلف فى ماهية الأدب وطبيعته وغائيته، إلا أن المفهوم التراثى لفن الأدب فى القرن الثالث الهجرى يلتقى ومفهوم الثقافة فى حياتنا الحضارية المعاصرة.

فالأدب هو فن الإبداع القولى، أما التراث فيتمثل فى العطاء الفنى والفكرى للشخصية الإبداعية.

---

(١) عبد الوهاب البياتى. عذاب الحلاج. (م. الأدب الإفريقى الآسيوى): مج١: ع٥: ص ٩٢-٩٣.

(٢) أدونيس. المصدر السابق: ص ١٢٢.

ومن ثم يصبح المنهج التكاملى من اللزميات التى لاتفارق العقل المعاصر فى رؤيته للتراث الأدبى فى إبداعيته ونقديته.

وحين اتخذت لقضية بحثى عنوان " التراث الأدبى للحلاج الصوفى طبيعة الإبداعية وظواهره النقدية"، عرفت حتمية النظر فى أطر ثلاثة: المبدع، والأثر الإبداعى، والموقف النقدى. ومن خلال ذلك كان تأليفى بين الشخصية وآثارها التراثية.

فصنف فى بابين، واشتق عن كل منها فصلان، وهذه الثنائية تحمل دلالة حوارية، تصور صلة الأثر بصاحبه لحظة مناجاته.

- **ففى الباب الأول**: عرضت للشخصية الحلاجية والظواهر التراثية لبيان صلة الشخصية بالتراث من جهة. والإشارة إلى أبرز الظواهر اللغوية والفنية التى يحملها هذا الشكل التعبيرى.

وفى الباب الثانى: قصدت الإفصاح عن نظرية المعرفة الأدبية فى طبيعتها وفنونها، فنشأ الفصل الأول لتوثيق مصادر هذه النظرية توثيقاً وراقيا، ثم خصص الفصل الثانى للفنون والقضايا التى تصورها نظرية المعرفة الأدبية.

- وقد لزمت منهجا نقديا فى تصوير قضايا النظرية وعلومها يعتمد على أصول منها:

١- فلسفة البنية العنوانية: بين المأثور التراثى والتماثل العنوانى.

٢- الشواهد التراثية الباقية: وتتمثل فى مابقى من آثار الحلاج الأدبية.

٣- المذهب الحلاجى والمعاصرة، وصلته بالفكر الفلسفى والنقدى فى عصره.

٤- أثر المذهب الحلاجى فى أتباعه من أعلام الصوفية، ومن بينهم:

الهجويرى، وابن عربى، وابن سبعين، والسهروردى الإشراقى.

ثم ذيلته بالمصادر والمظان التى عولت عليها. ومصادرى يغلب عليها الطابع المذهبى فى اتجاهاتها التاريخية والفكرية والأدبية، وجلها يدور حول الجرح والتعديل أو النقص والانتصار.

وتصنف هذه المصادر فى:

مصادر فلسفية وأخرى سلفية وثالثة باطنية وتبلغ غايتها فى دائرة الينابيع الصوفية.

- ولكل صنف منها طبيعته المنهجية ونزعته الفكرية والروحية.