الحلول في شعر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج

(دراسة بنيوية توليدية)

البحث الجامعي

مقدم من:

حلمي (٠٥٣١٠٠٢٧)

تحت إشراف:

ولدانـــا وركاديناتا، الماجستير

قسم اللغة العربية وأدبها

كـــلية العلوم الإنسانية والثقـــافة

الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج

٢٠٠٩

الحلول في شعر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج

(دراسة بنيوية توليدية)

البحث الجامعي

مقدم من:

حلمي (٠٥٣١٠٠٢٧)

للحصول على درجة سرجانا (S-١) في قسم اللغة العربية وأدبها في كلية العلوم الإنسانية والثقافة

تحت إشراف:

ولدانـــا وركادیناتا، الماجستير

قسم اللغة العربية وأدبها

كـــلية العلوم الإنسانية والثقـــافة

الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج

٢٠٠٩

تقرير المشرف

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بسم الله الرحمن الرحيم

نقدم إليكم هذا البحث العلمي الذي كتبـــه:

الباحث :	حـــلمي
رقم القيد :	٠٥٣١٠٠٢٧
عنوان البحث :	الحلول في شعر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج (دراسة بنيوية توليدية)

وقد أدخلنا بعض التصحيحات والتعديلات والإصلاحات في هذا البحث ليكون تـــاما و لائقا أن يسمى هذا بـــحثا علميا، استيفاء لمتطلبات إتمام الدراسة للحصول على درجة سرجانا في قسم اللغة العربية وأدبها في كلية العلوم الإنسانية والثقافة بالجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تحريرا بمالانج، ١٣ أغسطس ٢٠٠٩

المشرف

ولدانا وركادينتا، الماجستير

رقم التوظيف: ١٥٠٢٨٣٩٩٠

تقرير

عميد كلية العلوم الإنسانية والثقافة

استلمت كلية العلوم الإنسانية والثقافة بالجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج البحث الجامعي الذي كتبه:

الباحث :	حـــلمي
رقم القيد :	٠٥٣١٠٠٢٧
القسم :	اللغة العربية وأدبها، كلية العلوم الإنسانية والثقافة
عنوان البحث :	الحلول في شعر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج (دراسة بنيوية توليدية)

لإتمام دراسته وللحصول على درجة سارجانا في قسم اللغة العربية وأدبها بكلية العلوم الإنسانية والثقافة للعام الدراسي ٢٠٠٨/٢٠٠٩.

تحرير بمالانج، ١٣ أغسطس ٢٠٠٩

عميد الكلية

الدكتور أندوس الحاج حمزوي، الماجستير

رقم التوظيف : ١٥٠٢١٨٣١٦

تقرير
لـــجـــنة المناقشة

قد أجريت المناقشة على البحث الجامعي الذي كتبه:

الباحث : حـــلمي

رقم القيد : ٠٥٣١٠٠٢٧

القسم : اللغة العربية وأدبها، كلية العلوم الإنسانية والثقافة

عنوان البحث : الحلول في شعر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج (دراسة بنيوية توليدية)

وقررت اللجنة بنجاحه واستحقاقه على درجة سرجانا (S-I) في اللغة العربيـــة وأدبها ويستحق أن يواصل دراسته إلى المرحلة الأعلى.

تحريرا بمالانج، ١٣ أغسطس ٢٠٠٩

أعضاء لجـــنة المناقشة:

١. ولدانا وركاديناتا، الماجستير _____

٢. محمد فيصل، الماجستير _____

٣. أحمد خليل، الماجستير _____

الشـــــعار

وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ

(البقرة: ١١٥)

وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ

(الحديد: ٤)

وَلاَيَزَالُ العبدُ يتقرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوافِلِ حتَّى أُحِـــبَّهُ، فإذا أَحببْتُه كنتُ سَمْعَه الذي يَسمعُ به، وبَصَرَه الذي يُبصِرُ به، ولِسانَه الذي يَنْطِقُ به، ويَدَه التي يَبطِشُ بِها، ورِجلَه التي يَسعَى بِها، فَبِـــي يَسمَعُ وبِـــي يُبصِرُ وبِـــي يَنْطِقُ وبِـــي يَعقِلُ وبِـــي يَبطِشُ وبِـــي يَمشِي.

Sing sapa wruh ing Kuhni sejati/mangka dadi ing wong kesasar/anegakan umure/sing sapa ngaku weruh/siro kon angemperi langit/ambutula pratala/nawu semodra gung/surya wulan agaweya/yen sira yun anemu konhi sejati/iku wangsit ing kita.

(Kitab Centini)

الإهـــــداء:

إلى خالق الكون ومدبِّـــر أموره...

إلى أفضل الخلق وأقربهم إلى الخالق...

إلى والـــديَّ اللذين بذلا جهدهما واهتمامهما وكل ما لهما في تربيتي...

إلى أخواتـــي، فاطمة، قدسية، وردة الجنة، وزهرية ...

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
MAULANA MALIK IBROHIM MALANG

كلمة الشكر

الحمد لله المنعوت بجميل الصفات نحمده على جميع نعمائه وآلائه، والصلاة والسلام على من رفع بالإعراب عن الحق بناء الهداية خاتم النبيين وأشرف المرسلين سيد الكونين والثقلين سيدنا محمد أشرف الكائنات المبعوث بالهدى ودين الحق، وعلى آله وصحبه الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن الدين حتى رفع الله بهم منارته وأعلى كلمته وجعل دينه المرتضى وطريقه المستقيم، اللهم إنا نحمدك أرضى الحمد لك وأفضل الحمد عندك وأحب الحمد إليك حمدا لاينقطع عدده ولايفنى مدده، أما بعد:

فقد تم هذا البحث العلمي تحت عنوان "الحلول في شعر الصوفي الحسين بن منصور (دراسة بنيوية توليدية)" بعونه جل شأنه وأيضا برضا الوالدين ودعائهما طوال الأوقات والأحيان فلهما أعظم الشكر وأعلى التقدير. ولم أنس هنا أن أقدم كلمة الشكر والتقدير إلى جميع مشايخي وأساتيذي وإخواني المشكورين لمساعدتهم، خاصة:

١) أبي أحمد نوالي وأمي حليمة

٢) مؤسس المعهد الإسلامي النور الثاني المرتضى بولولاونج مالانج كياهي بدر الدين أنوار نور الحاج، ومدير ذلك المعهد فتح الباري، الماجستير

٣) المدير العام للجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج، البروفيسور الدكتور الحاج إمام سوفرايوغو

٤) عميد كلية العلوم الإنسانية والثقافة كياهي حمزاوي، الماجستير

٥) أحمد مزكي، الماجستير كرئيس قسم اللغة العربية وأدبها

٦) ولدانا وركادينتا، الماجستير كالمشرف

٧) لجنة المناقشة، محمد فيصل الماجستير وأحمد خليل الماجستير

٨) إخوتي وأخواتـــي خاصة محمد فوزان وفاطمة ومشكور بحروي وقدسية وأحمد زين الله ووردة الجنة وزهرية

٩) جميع أعضاء اتحاد السناتير الخريجين من المعهد الإسلامي النور بولولوانج مالانج (IKSAN)، خاصة كوس شمس العارفين وكوس زين الدين وأكوس مصطفى ومحمد راحمين و هندراوان وأحمد منذر وباكوس سوسنطا.

١٠) جميع الأصحاب في اتحاد الطلاب المسلمين الإندونيسيين في رايون إبن عقيل (PMII RAYON IBNU AQIL)، خاصة باكوس أندريان و رئيس مؤيد فهمي وأمي محمودة ووحدة الحسنى و أحمد ينوار محروس البدوسي و أوييك مارويك حسين وغيرهم.

١١) جميع أعضاء اتحاد الطلاب الجامعيين من برابالنجا (AMIPRO)، خاصة أستاذ محمد أفندي فاستبقوا الخيرات وبدر التمام الكرّيهي وغير هؤلاء.

١٢) زملائي خاصة ماس علوي الحداد، ماس كامل، ماس أودين (هؤلاء الثلاثة من أبناء مشايخ المعهد سيداكري باسوروان)، زين العابدين الكنطوي، محمد أزوار أناس، محمد لطيف فوزي بجا، محمد دافك حسن فردنا، هرمنطا، وكل من له المساهمة في هذا البحث الذي لا أقدر على ذكره واحدا فواحدا.

أرفع لمعالي سعادتكم عريضة الشكر والامتنان على ما أوليتموني من الفضل والإحسان بما أعطيتموني من التوجيهات والإرشادات والتشجيعات وما إلى ذلك حيث تتم كتابة هذا البحث على الوجه المطلوب، فأصبحت عاجزا عن أداء واجب الحمد على هذه المعاونة الثمينة الخالصة جزاكم الله خيري الدنيا والأخرة.

الباحث،

حـــلـــــمي

مُلَخَّـــصُ البَحْثِ

حلمي، ٢٠٠٩، *الحلول في شعر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج (دراسة بنيوية توليدية)*. البحث الجامعي. قسم اللغة العربية وأدبها، كلية العلوم الإنسانية والثقافة، الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج.

المشرف: ولدانا وركادينتا، الماجستير.

الكلمات الفاتحة: الحلول، التصوف، بنيوية توليدية.

كان الحلول من القضايا الصوفية المختلفة عند العلماء، فمنهم من جعلوه مخالفا للشريعة الإسلامية، والآخر يقبله بل سلك فيه. اشتهر هذا المصطلح تحت يد الصوفي الشهير الحسين بن منصور الحلاج، كما اشتهر أيضا بمقولاته الأخرى. فهذا الاختلاف يرجع إلى أقوال الحلاج أى أشعاره المتضمنة مصطلح الحلول والناسوت واللاهوت، والشعر لـــا يستوي بالنـــثر إذ أن فيه الحدود والقواعد الخاصة. ولذلك يلزم أن يبحث عن تلك الأشعار بحثا يعتمد على النظرية الأدبية.

وجاء هذا البحث بالأسئلة الآتية ١) ما مفهوم الحلول عند الحلاج، ٢) وما سبب ظهور تلك القضية. ويهدف إلى معرفة مفهوم الحلول عند الحلاج ولمعرفة سبب ظهور تلك القضية.

فالطريقة المستخدمة في تحليل هذا البحث هي النظرية الأدبية التي أعلنتها لوسيان غولدمان، وهي البنيوية التوليدية. ونظرت هذه النظرية إلى النتاج الأدبي من منظورين، المنظور الداخلي والمنظور الخارجي. فيبدأ البحث بتحليل العناصر الداخلية ثم يربط عدة العناصر الأدبية بالواقع الاجتماعي.

واستنتج البحث بأن استخدام الحلاج لمصطلح الحلول واللاهوت والناسوت لا يبرر جعله حلوليا إذ أنه يصف الحلول بأوصاف ويقيده بقيود تجعله مباينا لمعتقد الحلوليين. فالحلول عنده ليس فيه كيف ولا يحتاج إلى محل أو مكان. وأما سبب ظهور تلك القضية، فإن يعتقد أن الحلول إنما نسبه ناقدوا الحلاج أو أعدائه فليس إلا لباعث سياسي. وإن يعتقد أنه من نفس الحلاج فلباعث اجتماعي، وهو أنه يرى في مجتمعه أنواع الزيغ والظلم من الرؤساء أو المجتمع في الطبقات الأولي إلى الطبقات دونها، فيشعر بأهمية نقد هذه الظاهرة بشيء مباين لما فعله معاصروه.

الـــمحتويـــات

تقرير المشرف ..... أ
تقرير عميد الكلية ..... ب
تقرير لجنة المناقشة ..... ج
الشعار .....د
الإهداء ..... هـــ
كلمة الشكر .....و
ملخص البحث ..... ح
الفهـــرس .....ي

الباب الأول: المقدمة

١. خلفية البحث ١
٢. أسئلة البحث ٥
٣. أهداف البحث..... ٥
٤. تحديد البحث ٥
٥. فوائد البحث ٥
٥.١ الفائدة النظرية ٥
٥.٢ الفائدة التطبيقية..... ٦
٦. منهج البحث ٦
٦.١ نوع البحث ٦
٦.٢ مصادر البيانات ٧
٦.٣ طريقة جمع البيانات ٧

٦.٤ طريقة تحليل البيانات ٧
٧. هيكل البحث ٨

الباب الثـــاني: الإطار النظري

١. الشعر ١٠
١. تعريف الشعر ١٠
٢. عناصر الشعر ١١
٢. الصوفي ١٤
١. تعريف التصوف ١٤
٢. سمات التصوف ١٥
٣. مراتب التصوف ١٧
٣. نظرية البنيوية التوليدية ١٨

الباب الثالث: عرض البيانات ونتيجتها

أ) ترجمة الحلاج ٢٢
١. مولده ونشأته ٢٢
٢. صفة مقتله ٢٨
٣. أساتيذه ومعاصروه..... ٣٠
٤. مؤلفاته ٣١
ب) بيئة الحلاج الفكرية ٣٢
١. الحياة السياسية ٣٢
٢. الحياة الاجتماعية ٣٧
٣. الحياة العلمية ٤٣
ج) الحلول في شعر الحلاج..... ٤٧

١. مفهوم الحلول ٤٧
١.١ تعريف الحلول ٤٧
١.٢ بين الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود ٥٠
٢. أشعار الحلاج المتهمة بتضمنها على قضية الحلول ٥٢
٣. الحلول عند الحلاج..... ٥٥
٤. أقوال المتصوفين عن الحلاج..... ٥٨

الباب الرابع: الاختتام

أ. الخلاصة ٦٢
ب.الاقتراحات ٦٣

المـــراجع ٦٤

الباب الأول

المقدمـــة

١. خلفية البحث

كان الحلاج (٢٤٤-٣٠٩هـــ) عاش في العصر العباسي الثاني (٢٣٢-٣٣٤هـــ/٨٤٧-٩٤٥م). فكان هذا العصر يعرف بعصر نفوذ الترك أو العصر التركي الأول، استولى فيه الأتراك على الحكم والسياسة.[١] وكان المجتمع فيه يتكون من عدة الأجناس وتنوع العناصر، منها الفارس ولهم ثقافة عالية وحضارة سامية ومزية في تنظيم السياسة[٢] والترك، وليسوا أصحاب ثقافة ولا مدنية ولاحضارة عالية[٣] وغيرهما.

وفي البعد العلمي، كان هذا العصر عصر ازدهار العلوم الإسلامية والعامة، ظهر فيه حركة ترجمة التراث اليوناني والفارسي والهندي أكثر حدة

---

[١] اختلف المؤرخون في عدة العصور العباسية وهذا الخلاف على معيار واحد معيار سياسي، فمنهم من قسمها على أربعة عصور: العصر العباسي الأول يعرف بعصر النفوذ الفارسي الأول، والعصر العباسي الثاني يسمى بعصر النفوذ التركي، والعصر الثالث يسمى بالعصر البويهي أو عصر النفوذ الفارسي الثاني، والرابع يسمى بالعصر السلجوقي أو العصر التركي الثاني، أنظر [عبد العزيز سالم، ***دراسات في تاريخ العرب-العصر العباسي الأول*** (إسكندرية:مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣)، ص. ٩-١٢].

[٢] شوقي ضيف، ***تاريخ الأدب العربي-العصر العباسي الثاني*** (مصر: دار المعارف، ٢٠٠١)، ص. ١٠.

[٣] *نفس المرجع.*

وخاصة في مـــجال الفلسفة[٤]، ونهضت فيه العلوم الطبية والطبيعية[٥]، ونشطت المدارس النـــحوية[٦] و الأنظار البلاغية[٧] امتدادا لما قد نشأ في العصر العباسي الأول، وما إلى ذلك من علوم القرآن والأحاديث النبوية وغيرهما. هكذا حال هذا العصر بمزاياه الرافعة.

وكـــذلك كان ظـــهور التصوف في أول مرة في العصر العباسي، أعنـــي في أواخر القرن الثاني الهجري، وكانت مقدمات موجة التصوف على يـــد إبراهيم بن أدهم وشقيق البلخي صاحب اليد الطولي في مبدء التوكل ومعروف الكرخي الذي أشاع مبدأ المعرفة الإلهية.[٨]

فالصوفية الأوائلون لم ينظموا الشعر إلا مما حفظوه من أشعار الشـــعراء القدماء، ثم ظهر جيل جديد يبدأ بظهور أبي الحسن النوري المتوفى سنة ٢٩٥ هـــ، فهم يعبرون عما في نفوسهم بنظم الأشعار التي ألفوها بأنفسهم.[٩]

فحسين بن منصور المشهور بالحلاج هو أحد ذلك الجيل الذي سلك في هذا المسلك التعبيري. وهو شخص يختلف فيه لدى الفقهاء والعلماء، فمنهم من أدخله في ضمن الصوفية والآخر لا يعده منهم مثل صنيع

---

[٤] *نفس المرجع.*، ص. ١٢٩-١٣١.

[٥] *نفس المرجع.*، ص. ١٣٦.

[٦] *نفس المرجع.*، ص. ١٤٥.

[٧] *نفس المرجع.*، ص. ١٤٩.

[٨] *نفس المرجع.*، ص. ١٠٦.

[٩] *نفس المرجع.*، ص. ١١٣-١١٤. وكان أول وقت لظهور الشعر الصوفي من مجال الاختلاف، وما قد ذكرته هو مذهب شوقي ضيف. وخالفه عبد المنعم خفاجي إذ يقول أنه ظهر في أوائل القرن الثاني الهجري على أيدي الحسن البصري وتلامذته من بعده، أنظر ((محمد عبد المنعم خفاجي، ***الأدب في التراث الصوفي*** (النجالة: مكتبة غريب، بدون سنة)، ص. ١٦٧)). وبالطبع، هذا الاختلاف مجال خصب للباحثين لمعرفة الأصح من هذين المذهبين بتتبع الأشعار العربية منذ بداية تاريخ الأدب العربي.

صاحب الرسالة القشيرية[١٠]، فـــإنه لا يعتبر الحلاج صوفيا. و ظهور هذا الخلاف بسبب قضاياه الصوفية التي اعتبرها مناقضوه من أهل الظواهر بعيدة عن شرائع الدين الحنيف. ومن تلك القضايا الحلول، فهو عبرة على الامتزاج أو الحلول بين اللاهوت والناسوت، عبرة جعلته مقتولا مصلوبا تجاه الناس.

وربما كان الناس خاصة الشعب الإندونيسي إذا سمع اسم الحلاج يتـــبادر في ذهنهم أنه مثل ستي جنار (Siti Jenar) في عقيدته و في مأسة حياته. فهذان الرجلان يُثابان بالقتل بسبب مقولتهما الخارقة العادة. وهذا التبادر لا يحلو لدى ذوي العلوم، فلا بد لهم قبل الحكم على شيئ أن يتقنوا ويبحثوا عنه. فيـــنبغي أن يُبحَث هذا الشخص المختلف فيه، و على الأساس فإن أفكاره بل عقيدته متمثلة في أشعاره، والشعر من مجال علم اللغة والأدب.

وإزاء هذا الاختلاف، فإنه يعد من الشعراء العباسيين كما قد عده الدكتور شوقي ضيف أنه من الشعراء الزاهدين المتصوفين[١١]. فلهذا الشخص المختلف فيه أشعـــار عديدة قد جمعها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون سماها بـــ"ديوان الحلاج".[١٢] فهذا الديوان من أوثق الدليل على أنه شاعر ولكن من الأسف أن أكثر مؤلفي الكتب الأدبية وتاريخها لا يعتبـــره من الأدباء فلا يذكره في كتبها.[١٣]

---

[١٠] أنظر (أبو القاسم القشيري، ***الرسالة القشيرية*** (بيروت: مكتبة العصرية، ٢٠٠١)).

[١١] شوقي ضيف، *المصدر السابق.*، ص. ٤٧٦.

[١٢] أنظر (لويس ماسينيون، ***ديوان الحلاج***).

[١٣] لا يذكره بطرس البستاني في كتابه "***أدباء العرب في الأعصر العباسية***" (بدون الموقع: دار مارون عبود، ١٩٧٩) و أيضـــا في "***منتقيات أدباء العرب في الأعصر العباسية***" (بدون الموقع: دار مارون عبود، بدون سنة). لايذكر مجموعة من باحثي معهد البحوث العلمية بمـــكة المكرمة أشعار الحلاج في "***موسوعة الشعر العربي***" (مكتبة الملك فهد الوطنية: مكة المكرمة، ١٩٩٨)، و ما إلى ذلك.

فالشاعر لا يسقط على مجتمعه من السماء، إنما ينشأ فيه ويصدر عنه، يصدر عن كل ما رأى فيه وأحس وسمع ناسجا مادته من مسموعاته وإحساساته ومرئياته. وهل يوجد شاعر أو كاتب إلا وهو يحاول أن يخاطب أفراد مجتمعه، يخاطبهم بما يحسون ويشعرون. ولعل في ذلك ما يدل بوضوح على أن صلة الأدب بالمجتمع صلة وثيقة، إذ لا يوجد أدب بدون مجتمع ينبثق عنه.[١٤]

اعتمادا على ذلك، فإن الحلاج كالشاعر لا ينفك أيضا من مجتمعه بأحوالهم المتنوعة ولا يكون شعره إلا له بواعث نالـــها باتصال معهم مباشرة أم لا. فالمباشرة أن يتصل بـــهم اتصالا مباشرا في أحوالهم اليومية، وأما الاتـــصال غير المباشر فيعنـــى به اتصاله بالكتب المتمثل فيها حضارة وثقافة مجتمع ما.

ويخطر ببال الباحث "إذا كان هذا الشخص هـــو الشاعر، والشاعر لا ينفك عن مجتمعه، فهل كان فكره هو فكر مجتمعه بوجه عام؟". تأسيسا على ذلك، يقصد أيضا لإجابة هذا السؤال اعتمادا على النظرية الأدبية مثل نظرية البنيوية التكوينية لدى لوسيان غولدمان.

فألفاظ أشعاره، كمرآة لأفكاره وقضاياه الصوفية، غامضة المعاني والمقاصد، وهذه هي التي تجعل العلماء والفقهاء من أهل الظاهر مـــختلفين في صحة عقيدته، وقد كثر الجدال حول أمره فالبعض يرفضه والآخر يـــميل إليه.

فمن قضاياه الصوفية الحلول. فهذا المصطلح قد استعمله الحلاج في أشعاره معبرا عما في نفسه من قربه إلى الخالق، ولكنه لا يعطي حدا عن

---

[١٤] شوقي ضيف، ***البحث الأدبي:طبيعته–مناهجه–أصوله–مصادره*** (مصر: دار المعارف، بدون السنة، ط.٧)، ص. ٩٦.

تعريفه حتى اختلف فيها الصوفية في مراده. وفوق ذلك، فإن الباحث لا يجد ادعاء الحلاج أنه حلولي.

فجاء هذا البحث لستر ذلك الغموض بـــحثا يعتمد على الأسس اللغوية والأدبية ثم معتمدا على العلوم الشرعية.

٢. أسئلة البحث

٢.١ ما مفهوم الحلول عند الحلاج؟

٢.٢ ما سبب ظهور تلك القضية؟

٣. أهداف البحث

٣.١ لمعرفة مفهوم الحلول عند الحلاج

٣.٢ لمعرفة سبب ظهور تلك القضية

٤. تحديد البحث

إن أشعار الحلاج كثيرة منتشرة فلا يمكن على الباحث أن يبحث كلها، ولذلك سوف يحدد هذا البحث على:

٤.١ ديوان الحلاج الذي جمعها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، فكان هذا الديوان يحتوي على أشعاره إما صادرة من نفس الحـــلاج وإما مستعارة من الشعراء السابقين. فالباحث يركز على أشعاره الذي يؤلفه بنفسه.

٤.٢ قضية الحلول أو ما في معناه، التي يتضمنها ذلك الديوان.

٥. فوائد البحث

٥.١ الفائدة النظرية

ليكون نتيجة هذا البحث زيادة للتراث الأدبي والصوفي.

٥.٢ الفائدة التطبيقية

ليكون مرجعا لدارسي الأشعار الصوفية خاصة أشعار الحلاج، وللطلاب المتخصصين في الأدب العربي.

٦. منهج البحث

٦.١ نوع البحث

اعتمد هذا البحث على المنهج الأدبي لدى الناقد الروماني لوسيان غولدمان (Lucien Goldman) المسماة بالبنيوية التكوينية، وهـــذه النظرية امـــتداد ورد للنظرية البنيوية التي نفت مبدع النتاج الأدبي وتـــتكئ على العناصر الداخلية فحسب.

وينطلق غولدمان في نظريته من فكرتين أساسيتين: الأولى أن العمل الإبداعي لا يعبر عن الفرد بقدر تعبيره عن الوعي الطبقي للفئة الاجتماعية، والثـــانية أن العمل الإبداعي يتسم بوجود أبنية دلالية كلية تختلف من عمل إلى آخر على الرغم من إمكانية التناظر بين بنية الوعي الجماعي من ناحية وبين بنية دلالية من ناحية أخرى. ولقد ترتب على ذلك أن نقطة الاتصال بين البنية الدلالية والوعي الجماعي الطبقي هي رؤية العالم (Pandangan Dunia).[١٥]

[١٥] عبد الناصر حسن محمد، ***نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي*** (القاهرة: المكتبة المصري، ١٩٩٩)، ص. ١٥.

فرؤية العالم يعنى بها المجموعة من التطلعات والأحاسيس والأفكار التي تجمع أفراد فئة ما (وغالبا ما تجمع طبقة اجتماعية) وتجعلهم يناوؤون المجموعات الأخرى.[١٦]

٦.٢ مصادر البيانات

يعتمد الباحث على قسمين من المصادر وهما الأساسية والثنائية. فالمصدر الأساسي هو ديوان الحلاج الذي جمعه لويس ماسينون. وأما المصدر الثنائي فهو كتب التاريخ والأدب والتصوف.

٦.٣ طريقة جمع البيانات

هذا البحث الجامعي من الدراسة الـــمكتبية بمعنى أن جمع مصادر المعلومات منقولة و مقتبسة من الكتب التى تتعلق بالبحث، ولذا اختار الباحث الطريقة الوثائقية في جمع المعلومات والبيانات وهي البحث عن الحقائق الـــمقتبسة من الكتب أو الجرائد أو الـــمجلات أو غير ذالك.[١٧]

٦.٤ طريقة تحليل البيانات

فطريقة البحث تعتمد على الدراسة الأدبية البنيوية التكوينية لدى لوسيان غولدمان كالطريقة المستخدمة في هذا البحث، وهي على ما يلي:

٦.٤.١ يبدأ الباحث تحليل النتاج الأدبي وهو أشعار الحلاج تحليلا بنيويا أى تحليل العناصر الداخلية لاستدراك مـــعانيها استدراكا بعـــضيا أم كليا.

---

[١٦] محمد ندىم خشفة، ***تأصيل النص المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان*** (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧)، ص. ٤٤.

[١٧] Suharsini Arikunto, ***Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek*** (Jakarta: Rineka Cipta, ٢٠٠٢), hlm. ٢٠٦.

٦.٤.٢ ثم يحلـــل حياة المبدع أى الحلاج الاجتماعية والثقافية.

٦.٤.٢ ويدرس بعد ذلك حياة مجتمعه الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية وغير ذلك مما له دور في تكوين ذلك النتاج الأدبي.[١٨]

٧. هيكل البحث

سوف يرتب هذا البحث على الترتيب التالي:

الباب الأول : المقدمة

يحتوي هذا الباب على خلفية البحث وأسئلة البحث وأهداف البحث وتـــحديد البحث وفوائد البحث ومنهج البحث ويليه هيكل البحث.

الباب الثاني : الإطار النظري

يتكون من الشـــعر (مفهومه وعناصره)، والصوفي (تعريف التصوف، سماته ومراتبه)، ونظرية البنيوية التوليدية.

الباب الثالث : عرض وتحليل البيانات

يحتوي على ترجمة الحلاج (مولده ونشأته، صفة مقتله، أساتيذه ومعاصروه، مؤلفاته)، وبيئة الحلاج الفكرية (الحياة السياسية، الحياة الاجتماعية، الحياة العلمية)، والحلول في شعر الحلاج (مفهوم الحلول وبين الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود، أشعار الحلاج المتهمة بتضمنها على قضية

---

[١٨] Suwardi Endraswara, ***Metodologi Penelitian: Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi*** (Yogyakarta: Pustaka Widyatama, ٢٠٠٦, Cet. III), hlm. ٦٢.

الحلول، الحلول عند الحلاج، فما إذا قضية الحلاج الصوفية، أقوال المتصوفين عن حلول الحلاج).

الباب الرابع : الاختتام

يحتوي هذا الباب الأخير على خلاصة البحث والاقتراح.

الباب الثاني
الإطـــار النـــظري

١. الشعر

١.١ تعريف الشعر

فالشعر لغة من شعر-يشعُر-شِعرا-شعورا، يعنى بذلك أحسّ بشيء وعلم به أو قال بالشعر.[١٩] وهو نظير النظم في التراث الأدبي العربي[٢٠]، يعنـــى به الكلام الموزون المقفى قـــصدا كما ذهب إليه العروضيون. وأما المحققون من الأدباء فقالوا بأن الشعر هو الكلام الفصيح الموزون المقفى المعبر غالبا عن صور الخيال البديع.[٢١]

والشعر عند ابن الرشيق مكون من أربعة أشياء وهي اللفظ والوزن والمعنى والقافية وهذا هو حد الشعر لأن من الكلام كلاما موزونا مقفى وليس بشعر لعدم الصنعة والنية كأشياء أنزلت من القرآن ومن كلام النبي صـــلى الله عليه وسلم مـــما لم يطلق عليه أنه شعر.[٢٢]

---

[١٩] مجمع اللغة العربية، ***المعجم الوجيز*** (مصر: وزارة التربية والتعليم، ١٩٩٤)، ص. ٣٤٤.

[٢٠] والحق أن بين النظم والشعر فارقا وهو أن الكلام إذا توافر فيه الوزن والقافية دون التأثير العاطفي يسمى نظما مثل ألفية ابن مالك في النحو ومتن السلم في المنطق، وأما الشعر فله تأثير عاطفي، أنظر [أحمد الشايب، *المرجع السابق*.، ص. ٢٩٨].

[٢١] أحمد الإسكندري ومصطفى عناني، ***الوسيط في الأدب العربي وتاريخه*** (مصر: دار المعارف، ط. ١٨، ١٩١٦)، ص. ٤٢.

[٢٢] أحمد الشايب، ***أصول النقد الأدبي*** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٤، ط. ١٠)، ص. ٢٩٥.

وهناك تعريف آخر من ستدمان (Stadman) ربما كان شاملا لعناصر الشعر كلها وهو أنه اللغة الخيالية الموزونة التي تعبر عن المعنى الجديد والذوق والفكرة والعاطفة وعن سر الروح البشرية.[٢٣]

١.٢ عناصر الشعر

الشعر من أحد قسمي الأدب ويليه النثر. فعناصر الأدب أربعة وهي العاطفة والخيال والفكرة أو المعنى والأسلوب أو الصورة. وكان الكلام إذا استوفى هذه الشروط الأربعة يسمى نتاجا أدبيا عربيا شعرا كان أو نثرا. [٢٤]

١.٢.١ *العاطفة*

يعنى بها القوة التي يثيرها الأدب نحو القراء، هذا التعريف اتكاء على أن القراء هم النقاد فلذلك اعتبرت العاطفة من جانبهم. وعلى ذلك، قسمها الشايب على نوعين: [٢٥]

الأولى : العواطف الشخصية (Self-Regarding Emotions) وهي العواطف تحملنا على الدأب وراء صالحنا الخاص كالفرار من الميدان أو المدح رجاء النوال، فهذه ليست من الانفعالات الأدبية السامية التي يحرص عليها النقد لأنها تحيا في دائرة ضيقة هي دائرة المنتفع.

الثانية : العواطف الأليمة (Painful Emotions) وهي التي تثير آلام القراء وتشعرهم بما ينغض حياتهم ويكدر صفوفها كالحسد

---

[٢٣] *نفس المرجع*، ٢٩٧.

[٢٤] Akhmad Muzakki, ***Kesusastraan Arab Pengantar Teori dan Terapan*** (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, ٢٠٠٦), hlm. ٦٥.

[٢٥] أحمد الشايب، *المرجع السابق*، ص. ١٨١-١٨٣.

والسخط واليأس والظلم ونحوها لأن وظيفة الأدب الرفيع يغلب عليها التهذيب النفسي.

١.٢.٢ *الخيال*

فالخيال هو عمل أدبي يساعد العاطفة أى أنه كوسيلة لها. وقال وليم بليك (William Blake): إن عالم الخيال هو عالم الأبدية، فسماه بالرؤية المقدسة واعتبره القوة الوحيدة التي تخلق الشاعر.[٢٦]

وهو عند شيلنج الملكة التي تمكن الإنسان من الوصول إلى الحقيقة والقوة القادرة على التوفيق بين المتناقضات وعلى رؤية الوحدة التي تختفي وراء هذه المتناقضات.[٢٧]

وهو عند الجرجاني قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة للحس المشترك، ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ.[٢٨]

فإذن، إن الخيال هو قدرة جعلها الله في الإنسان ليستطيع بها أن يتصور الأشياء الغائبة عنه، تتصور تلك الأشياء في ذهنه كأنما هي أمامه ويستطيع بها أن يبتكر أشياء غير موجودة.

---

[٢٦] محمد زكي العشماوي، ***دراسات في النقد الأدبي المعاصر*** (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص. ٢٥١.

[٢٧] *نفس المرجع.*، ص. ٢٥٥.

[٢٨] علي بن محمد الجرجاني، *المرجع السابق.*، ص. ١٠١.

١.٢.٣ المعنى

هو كما قال الجرجاني ما يقصد بشيء ويجمع على المعاني وتسمى أيضا بالصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل.[٢٩]

والحقيقة أن المعنى يتحدد وفقا للشخص ولاتجاهه ولعصره ولسعة تصوراته عن الأشياء والموجودات والحياة.

١.٢.٤ الأسلوب

والأُسْلوبُ، بالضم: الفَنُّ؛ يقال: أَخَذ فلانٌ في أَسالِيبَ من القول أَي أَفانِينَ منه؛ وإِنَّ أَنْفَه لفي أُسْلُوبٍ إِذا كان مُتكبِّراً.

وأما الأسلوب في الاصطلاح فعرِّف بتعريفات متعددة ولكنها- على كثرتها وتنوعها- تتقارب في مدلولاتها، ومن ذلك: أن الأسلوب هو طريقة الأداء، أو طريقة التعبير التي يسلكها الأديب لتصوير ما في قلبه، أو لنقله إلى سواه بهذه العبارات اللغوية،[٣٠] أو أنه الوسيلة اللازمة لنقل أو إظهار ما في نفس الأديب من معان،[٣١] أو طريقة الكاتب أو الشاعر الخاصة في اختيار الألفاظ وتأليف الكلام.

ويمكن أن نعرف الأسلوب تعريفا يجمع ما سبق فنقول : هو طريقة التعبير، باختيار الألفاظ المناسبة، لقصد الإيضاح وإيصال المعلوم، أو التأثير في الملتقي .[٣٢]

---

[٢٩] *نفس المرجع.*، ص. ٢١٨.

[٣٠] أحمد الشايب، *المرجع السابق.*، ص. ٤٤.

[٣١] *نفس المرجع.*، ص. ١٢.

[٣٢] محمد أبو نبوت و محمد الحويطي، ***محاضرات مادة ٣٤٥-الأسلوب وتحليل النصوص***. ١٤٢٨ هـ.

٢. الصوفي

٢.١ *تعريف التصوف*

كثرت تعاريف التصوف من العلماء سواء كانوا من الفقهاء أو المتصوفة أو المؤرخين أو من غير هؤلاء، وسوف يعرض الباحث إلى بعض ما عـــرّفوه فيما بعد. وعلى ضوء ذلك لا بد من إيراد أكثر من تحديد لمعنى التصوف ثم استنباط السمات العامة التي تشير إلى هذه التحديدات. وينبغي أن نعتمد في إيرادنا هذه التعريفات على الصوفية أنفسهم.

فقال ابن خلدون المؤرّخ المشهور بمقدمته أن السلف الصالحين من الصحابة والتـــابعين لم يزالوا في طريقة الحق والهداية وهي العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلق في الخلوة للعبادة. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.[٣٣]

وذهب معروف الكرخي (٢٠٠ هـــ) إلى أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق.[٣٤] وقال أبو سليمان الداراني (٢١٥ هـــ) التصوف أن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائما مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو.[٣٥]

---

[٣٣] عبد الرحمن بن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون*** (بيروت: دار الكتب العلمية، دون السنة)، ص. ٣٨١.

[٣٤] دكتور فيصل بديرعون، ***التصوف الإسلامي الطريق والرجال*** (مكتبة سعيد رافت، ١٩٨٣)، ص. ١٨.

[٣٥] *نفس المرجع.*، ص. ١٩.

وقال ذو النون المصري (٢٤٥ هـــ): الصوفية قوم اثروا الله عز وجل على كل شيء فأثرهم الله عز وجل على كل شيء. وقال أبو تراب النخشبي: الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء.[٣٦]

وهو عند سمنون المحب (٢٩٧ هـــ) أنه ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء. وقال ابن منصور الحلاج أن الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا.[٣٧]

٢.٢ *سمات التصوف*

وإزاء تلك التعريفات، فلا بد من سمات التصوف التي تدور حول تلك التعريفات. ويكفيك بيانا على ذلك هذه السمات الخمس وهي مماشية لتعاليم الدين مسايرة للشريعة من حيث أحكامها الباطنة ونواميسها الخفية، وتلك السمات هي:

١. صفاء النفس ومحاسبتها، فلا بد لكل من أراد أن يدخل في سلك المقربين أن يعد الجواب لسؤال الحق تعالى، بأن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب الله ويزن أعماله قبل أن توزن بقسطاس الآخرة، ويصفي نفسه من شوائبها ووساوسها، قال عليه الصلاة والسلام: ((حاسبوا أنفسكم قبل وزنواها قبل أن توزن عليكم)).

٢. قصد وجه الله، وهو أن المتصوف لا بد أن يقصد وجه ربه في جميع أقواله وأفعاله غاسلا قلبه بالإخلاص لوجه الله تعالى. لا مخافة المخلوق ولا هيبة الرؤوس. ولذلك قالت رابعة العدوية في

---

[٣٦] *نفس المرجع.*

[٣٧] *نفس المرجع.*، ص. ٢١.

تساؤل ودهشة: أو لو لم تكن جنة ولا نار لم يعبد الله أحد؟ و لم يخشه أحد؟ وقالت عندما سألته سفيان الثوري عن حقيقة الإيمان: ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته فأكون كالأجير السوء، عبدته شوقا إليه[٣٨]. وذلك لأن النار والجنة خلق الله، فلا يليق للمتصوف خوفها أو رجاءها. وحسبنا دليلا على ذلك قول ربنا عز وجل: واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، وقوله أيضا: وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه رب الأعلى ولسوف يرضى.

٣. التمسك بالفقر والافتقار، معناه الزهد في الدنيا والقناعة في متاعها حرمانا للنفس، فإن التمسك بالفقر دليل التقشف الذي هو الآلة القاطعة لحبل الوصال بين العبد والشيطان، فتتأهل النفس بالعبادة الخالصة والمناجاة الصادقة وعدم العلو والفساد. والافتقار هو تجرد المرء من زينة الحياة لينقطع لتقوى الله بخشية وخشوع مظهرا الافتقار إلى الله. وذلك هو منتهى الإقرار بالعبودية التي هي مركز التصوف وعقيدة الإيمان.

٤. توطين القلب على الرحمة والمحبة، لا بد لكل الصوفي من ملازمة قلبه محبة المسلمين ورحمتهم، وإعطائهم حق الإسلام من التعظيم والتوقير. فإذا لازم واستقام في هذه القاعدة أفاض الله عليه أنوار الرحمة وأذاقه حلاوة الرضا وألبسه ثوب القبول، فينال مما ورثه الأنبياء من المحبة والرضا حظا وافرا.

---

[٣٨] عبد المنعم خفاجي، *المرجع السابق*.، ص. ٧.

٥. التجمل بمكارم الأخلاق التي بعث الله بها النبي لإتمامها. وذلك أن يكون الصوفي لينا هينا مع أهل بيته وعشيرته وجميع المسلمين بل جميع الناس. إذ أن الله تعالى يعامل عبده بوصفه وخلقه الذي يعامل الناس به، قال الله تعالى في الحديث القدسي: يقول الله للعبد يوم القيامة، جعت فلم تطعمني، واستقيتك فلم تسقني، ومرضت فلم تعدني. فيقول العبد: كيف تجوع وأنت رب العالمين؟ وكيف تمرض وأنت رب العالمين، وكيف تسقى وأنت رب العالمين؟ فيقول له سبحانه وتعالى مفسرا لذلك-أما إنه مرض عبدي فلان فلو عدته لوجدتني عنده، وجاع عبدي فلان فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي، واستسقاك عبدي فلان فلو سقيته لوجدت ذلك عندي. ذلك هو الحديث القدسي الذي جمع محاسن الإخلاق وجميل الصفات بين الناس، وهو القانون الإلهي الذي سلك منهاجه رجال التصوف في حياتهم الدنيوية العملية. [٣٩]

٢.٣ *مراتب التصوف:*

١) درجة المريد الطالب

هي أول خطوة في التصوف وصاحبها صاحب وقت مجـــد في العبادة لطلب مراده، ومقامه المجاهدات وتجرع المرارات، ولذا قيل أول التصوف علم.

[٣٩] *نفس المرجع*، ص. ١٥-١٧.

٢) درجة المتوسط السالك

صاحب هذه الدرجة صاحب حال تلوين لانتقاله كل آونة من حال إلى حال ومن درجة إلى درجة، وهو مطالب بـآداب المنـازل والزيادة في العبادة، ومقامه هو ركوب الأهوال في طلب المراد ومراعاة الصدق في الأحوال واستعمال الأدب وفناء النفس في العبادات، وتلك أشق درجات التصوف فمن رسخ قدمه فيها فقـد وصـل حقيقـة المقامات، وتلك الدرجة هي المعبر عنها بأن أوسط التصوف العمل.

٣) درجة المنتهى

وهي أعلى درجات التصوف ومنتهى أعمال الصوفية. وصاحبها ذو نفس وهمة وفضل، قد جاوز المقامات وصار في محل الـتمكين لا تؤثر فيه الأهوال، ومقامه الصحو والإجابة للحق. استوت في حقـه الشدة والرخاء والمنع والعطاء، باطنه مع الحق وظاهره مع الخلق. فمن بلغ تلك الدرجة فقد بلغ الكمال وصار من أهل القرب والمكاشـفة. وقد قيل نهاية التصوف موهبة من الله.[٤٠]

٣. نظرية البنيوية التوليدية

اعتمد هذا البحث على المنهج الأدبي لدى الناقد الروماني لوسيان غولدمان (Lucien Goldman) المسماة بالبنيوية التكوينية، وهـذه النظرية امـتداد و ردود للنظرية البنيوية التي نفت مبدع النتاج الأدبي وتـتكئ على العناصر الداخلية فحسب.

---

[٤٠] *نفس المرجع*، ص. ١٩.

وينطلق غولدمان في نظريته من فكرتين أساسيتين: الأولى أن العمل الإبداعي لا يعبر عن الفرد بقدر تعبيره عن الوعي الطبقي للفئة الاجتماعية، والثـــانية أن العمل الإبداعي يتسم بوجود أبنية دلالية كلية تختلف من عمل إلى آخر على الرغم من إمكانية التناظر بين بنية الوعي الجماعي من ناحية وبين بنية دلالية من ناحية أخرى. ولقد ترتب على ذلك أن نقطة الاتصال بين البنية الدلالية والوعي الجماعي الطبقي هي رؤية العالم.[٤١]

وإليك هذه المبادئ الرئيسية لهذه النظرية:

٣.١ الظاهرة الإنسانية

وهذه الظاهرة هي كل ما نتج عن أنشطة المجتمع وأعمالهم لفظا أو عملا، يمكن فهم ذلك بالعلم.[٤٢] ويرى غولدمان على أن الإنسان وبيئتهم تكون في تركيب معكوس تكاملي.[٤٣]

٣.٢ العامل الاجتماعي (Subjek Kolektif)

يراد به الأديب الذي يتمثل فيه كل أفراد مجتمعه وجميع أنشطتهم[٤٤]، ويقال له أيضا العامل بانتقال الفرد (Subjek Trans-Individual). وذلك لأن الأديب لا يحيى إلا في مجتمع ما ولا يعامل إلا بهم، والجماعة ليست سوى شبكة معقدة من العلاقات الفردية.

---

[٤١] عبد الناصر حسن محمد، *المرجع السابق*.

[٤٢] Faruk, ***Pengaruh Sosiologi Sastra*** (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, ٢٠٠٣), hlm. ١٢.

[٤٣] Faruk, *المرجع السابق*, hlm. ١٣.

[٤٤] *نفس المرجع*.، ص. ١٥.

٣.٣ الرؤية الكونية (Point of View)

فالرؤية الكونية هي المجموعة من التطلعات والأحاسيس والأفكار التي تجمع أفراد فئة ما (وغالبا ما تجمع طبقة اجتماعية) وتجعلهم يناوؤون المجموعات الأخرى.[٤٥]

٣.٤ الفهم والشرح

قد سبق الذكر بأن في هذه النظرية الأدبية علاقات بين الأثر الأدبي ومجتمعه. وهذه العلاقات ليست مجرد تساوق أو تواز بسيط بين بنية الأثر الأدبي وبين شروط إنتاجه، الاجتماعية والاقتصادية، وإنما يعتبرها اندماجا تدريجيا بين سلسلة من الجمل أو الكليات Totalities النسبية.

وهذا الاندماج الشامل يحدث انطلاقا من عمليتين أساسيتين: الفهم والشرح.

فالفهم هو عملية لتوضيح البنية الدلالية البسيطة نسبيا والمحايثة للأثر الأدبي. ومن مخاطر البحث في هذه المرحلة الأولية اكتشاف عدد من البنيات الدلالية في الأثر الأدبي الواحد تدل دلالة جزئية. ومهمة الباحث الانتباه إلى البنية القادرة على إقامة علاقة شاملة أو قريبة من الشمول بينها وبين الأثر الأدبي، كما ينبغي له في مرحلة الفهم هذه أن يمتنع عن إضافة عناصر دخيلة على النص أو دلالات غير منتزعة من النص ذاته.

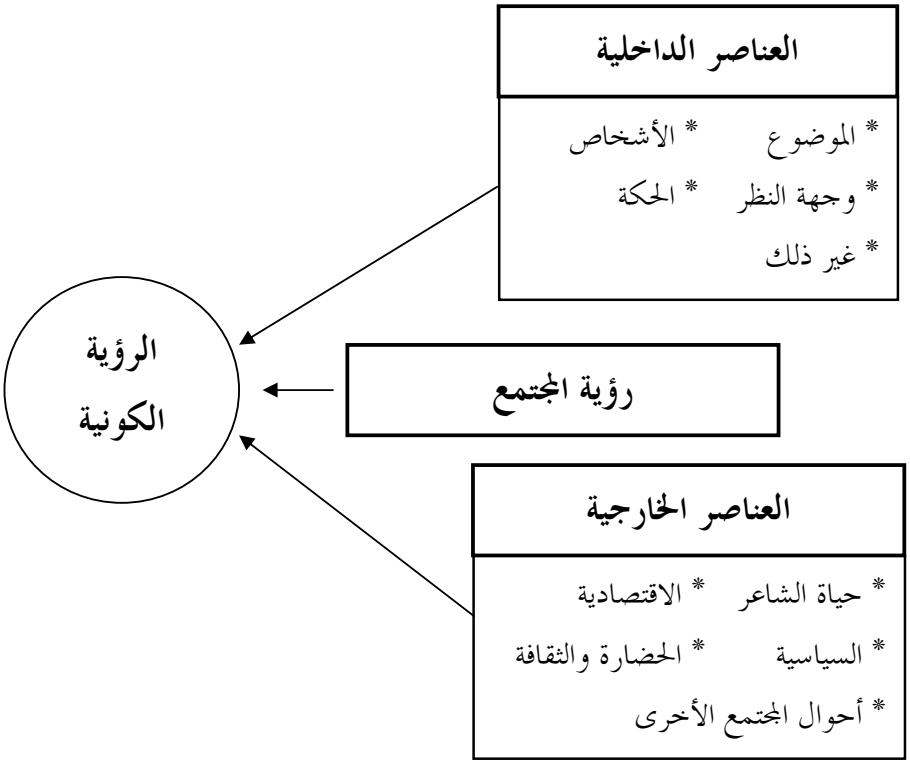
وأما عملية الشرح أو التفسير فمهمتها إقامة العلاقة بين الأثر الأدبي والواقع الخارجي، العملية التي يرى أهمية الشاعر –كعضو من أعضاء الواقع الخارجي– في تفسير النص، وهو بالنسبة إلى غولدمان واسطة ضرورية لا

---

[٤٥] محمد نديم خشفة، *المرجع السابق*.، ص. ٤٤.

تفسر وحدها تأصل الأثر الأدبي وتكوينه. ولا يتضح تكوين الأثر الأدبي من العلاقة بين مضمونه وبين مضمون الوعي الجماعي، ولكن بإقامة العلاقة بين البنيات الدلالية المنتزعة بواسطة القراءة التفسيرية وبين البنيات الذهنية المكونة للوعي الجماعي لفئة أو طبقة اجتماعية. [٤٦]

الجدوال: وجهة النظر للبنيوية التوليدية



[٤٦] *نفس المرجع*، ص. ١٠-١١.

البـــاب الثالث
عرض البيانات وتحليلها

أ) ترجـــمة الحلاج

١. مولده ونشأته

هو الحسين بن منصور بن محمى الحلاج. وكان جده مجوسيا اسمه محمى من أهل بيضاء فارس.[٤٧] ولد حوالي سنة ٢٤٤ هـــ/٨٥٧ م، في مدينة البيضاء بفارس- إيران، وتوفي سنة ٣٠٩ هـــ/٩٢٢ م.[٤٨]

يكنى أبا مغيث، وقيل أبا عبد الله، وكنيته المشهورة هو أبو المغيث المذكورة في معظم المصادر التاريخية. ويلقب بالحلاج أو حلاج الأسرار. الأمر الذي جعله ملقبا بذلك أنه دخل الحسين بن منصور واسط، وكان له شغل فأول حانوت استقبله كان القطان فكلفه الحلاج السعي في إصلاح شغله وكان للرجل بيت مملوء قطنا فقال له الحسين: اذهب في إصلاح شغلي فإني أعينك على عملك، فذهب الرجل فلما رجع رأى كل قطن محلوجا، وكان

---

[٤٧] الدكتور محمد جلال شرف، ***الحلاج الثائر الروح في الإسلام*** (إسكندرية: مسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٠)، ص. ١٣.

[٤٨] فيصل بديرعون، *المرجع السابق*.، ص. ١٦١.

أربعة وعشرين ألف رطل. فسمي من ذلك اليوم الحلاج، ولازمته هذه الكنية طول حياته.[٤٩]

وقد أورد ابن كثير هذه الرواية أيضا وأضاف رواية أخرى تقول: إن أهل الأهواز أطلقوا عليه هذه التسمية لأنه كان يكاشفهم بما في قلوبهم فسموه حلاج الأسرار.[٥٠]

وأما قصة حياته فكثرت فيها الروايات. قيل أنه نشأ بواسط بالعراق والآخر يقول إنه نشأ بتستر .[٥١] ووافق ذلك الرواية الأخرى أن والده قد انتقل من واسط لكي يعمل نساجا في تستر. ومما لا يخفى أن هذه المدينة كانت خاصة بالعرب. وهذا معناه أن الحلاج قد وقف في فترة مبكرة من حياته على اللغة العربية ومن ثم القرآن الكريم. بل قيل إنه نسي لغته الفارسية كلية. ولا شك أن إجادة الحلاج للغة العربية وتبحره فيها، فتح له المجال لفهم القرآن فهما جيدا حيث أنه قد حفظ القرآن كله في فترة مبكرة من حياته.[٥٢]

فكانت والدة الحسين لما حملت به نذرت خادما للفقراء وتسلمه لأبي القاسم شيخ الطايفتين الجنيد رضي الله عنه تعالى يعلمه القرآن. فلما وضعته وكبر لم يهنه فراقه، فاشغلته في صنايع أهل الدنيا فلم يتعلم منها شيئا. فقال لها ذات يوم: يا أماه ... (أنت نذرتني) خادما للفقراء فأوهبيني للشيخ أبي القاسم الجنيد وأوفي بنذرك، فأخذته ومضت به إلى الجنيد، فعلمه كتاب الله وعلمه العلم الشريف، وكان يخدم الزاوية ويتحوج إلى الفقراء ويدخل الخلوة ويكنسها وينفض الكتب من الغبار ويبسط السجادة لشيخه ويملأ الأباريق.

---

[٤٩] علي الخطيب، ***اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي*** (بيروت: دار المعارف، ١٤٠٤ هـ)، ص. ١٧٦.

[٥٠] إسماعيل ابن عمر ابن كثير، ***البداية والنهاية*** (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٧)، ص. ١١٣.

[٥١] رضوان السح، ***السيرة الشعبية للحلاج*** (يروت: دار صادر، ١٩٩٨)، ص. ٩٧.

[٥٢] فيصل بديرعون، *المرجع السابق.*، ص. ١٦٢.

فدخل ذات يوم الخلوة ليكنسها، وإذا بورقة سقطت من السجادة فيها اسم الله الأعظم، فأخذها وأكلها ليتبرك بها، وكانت مرسوم الولاية للشيخ، فطلبها، فلم يجدها فشق ذلك عليه، فأراد أن يخوف الفقراء حتى يردوها عليه، فقال من وجد لي ورقة و لم يردها قطعت يمينه. فلم يتكلم أحد.

فقال من سمعني أطلبها و لم يردها قطعت شمالها، فلم يرد أحد. فقال من سمعني أطلبها و لم يردها قطعت رجليه وصلب ورجم وأحرق وذري بالهوا. فنفذت الدعوات كلها في حسين الحلاج وهو قائم متحير وقد التهب قلبه من محبة الحق. فقال له الشيخ: يا حسين... ما افتكارك؟ قال: نسمة من جانبه أوفقتني ببابه وبشرتني في الدجى بوصله واقترابه واستراح الفؤاد من هجره واحتجابه وطاب لي ما سمعته في الدجى من خطابه، وعلى كل حال سكرتي من شرابه.

قال الراوي: ثم قوي به الوجد، فكان الشيخ يعطيه الفضة ليشتري عشاء للفقراء، فيمضي إلى السوق فيقف على البياع، فيقول له: ما تريد؟ فيقول: الله ...! الله...!

ثم يأتي اللبان كذلك، والبقال كذلك، والخباز كذلك. قال الراوي: فأتى أهل السوق إلى الشيخ وقالوا له: يا سيدي لا ترسل إلينا هذا المولع، فإنا ما نعرف ما يقول.

وزاد الوجد بحسين الحلاج، فساح في الجبال ستة أشهر ثم رجع في ميعاد الشيخ، فوجد المجلس مزدحما بالخلايق فوقف في الدهليز. وكان الشيخ فصيح اللسان إذا تكلم يفهم كلامه الذكي والبليد، وكان الناس يرغبون في مجلسه لفصاحته. فدق الكلام في ذلك اليوم حتى لا يفهم منه كلمة واحدة.

فقال الناس: ما هكذا عادتك للفقراء، ما نفهم من كلامك شيء. فقال الشيخ: وأنا أيضا ما أفهم ما أقول، ولا بد لهذا من نبأ وممن يفهمه. فتشوا الدهليز وانظروا من يبكي لهذا الكلام، فلما فتشوا وجدوا حسين الحلاج واقف يبكي، فقالوا: تفهم ما يقول الشيخ؟ قال: نعم. قالوا: تقدم فإن الشيخ يريدك.

ففسحوا له حتى طلع المنبر. فقال له الشيخ: أنت وصلت إلى هذا المنـــزلة تسمع الخطاب في الأسرار..؟ اكتم السر..! قال: ما أقوى على الكتمان.[٥٣]

وما سبق ذكره من سيرة حياته هو من إحدى الروايات. فنعرف منها أن حسين الحلاج منذ فترة مبكرة من حياته له مزية خاصة ومنة من الله حتى يفهم كلاما لا يفهمه أحد. فهذا سر من أسرار الله الذي يهبه إلى هذا الشخص، فمن لوازم السر أن يكتم ولا يظهر إلا على أهله. فالسر مثل العورة في لزوم الكتمان.

وعرفنا أن الحلاج عرف الحب الإلهي منذ صباه، ونما هذا الحب وأصبح ينبوعا حيا يفيض محبة وتسامحا على العالم كله. والحب عطاء وهبة ونفحة من جهة المحبوب يمنحه لمن يرضى عنهم ويرضوا عنه، ولمن يحبهم ويحبونه.

وإذا كنا نقول في الأمثال إن مرآة الحب عمياء، بمعنى أن من يحب شخصا ما لا يرى فيه إلا المميزات والأوجه الحسنة فحسب. فإن سيرة الحلاج المذكورة تتفق مع هذا المثل من حيث إن حبه لله حجبه عن الرد على كل الإهانات التي وجهها إليه بعض المعاصرين له.

---

[٥٣] رضوان السح، *المرجع السابق*.، ص. ٣٣-٣٥.

وعندما نتابع تطور حياة الحلاج في الرواية الأخرى فنجد أنه قد بدأ صلته بالتصوف على يد رجل صوفي من الطراز الرفيع هو سهل التستري. وما أن بلغ الحلاج العقد العشرين من عمره حتى ترك هذا الصوفي الجليل متوجها إلى البصرة. وفيها بدأ في ارتداء الخرقة الصوفية على يد عمرو المكي. وفي هذه الفترة تزوج الحسين بن منصور الحلاج من سيدة فاضلة هي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري، وظل معها حتى آخر لحظة من عمره الأرضي.

ويبدو أن الحلاج كان ميالا في هذه الآونة من حياته إلى الاتجاه الشيعي. ولعل ظروف حياته الأسرية قد دفعته إلى ذلك، حيث أن زوجته من جماعة الكرنبائيين، وهي الجماعة التي كانت تحت أمرة بني مجاشع الشيعية. وقد أكد ميل الحلاج إلى أصهاره أنهم قد تكفلوا بتربية أبنائه الأربعة الذين أنجبهم من ابنتهم.

على أن الحلاج فيما يظهر قد ضج من كثرة الخلاف السياسي والصراع الحربي بين جماعة زوجته من جهة، وبين أستاذه عمرو المكي من جهة أخرى، الأمر الذي دفعه إلى مغادرة البلاد متوجها إلى مكة مظهرا أنه ذهب لكي يحج إلى بيت الله الحرام. وتدل الروايات على أن العيش قد طاب للحلاج في مكة، حيث هدأت نفسه لقربها من المصطفى عليه السلام واطمئنانها في الوجود بجواره، فكان أن بقى ربيط الكعبة عاما كاملا.

وخلال هذا العام قام الحلاج بـــمراقبة نفسه مراقبة شديدة، حيث صـــفاها، إن صح التعبير، من كل الشوائب التي علقت بها من جراء اتصالها بالآخرين. لقد كان الحلاج طوال هذا العام الكامل دائم الفكر والذكر القلبيين، لا يحدث أحدا ولا يسمع أحدا. كان الحلاج في حالة صوم وصمت

دائمين. وكان هذا العام من عمر الحلاج الروحي كان فترة إعداد وتعبئة قلبية روحية خالصة لله وحده. وقال ابن الأثير عن هذه الفترة: قدم الحلاج من خراسان إلى العراق وسار إلى مكة. فأقام بها سنة في الحج لا يستظل تحت سقف شتاء ولا صيفا، وكان يصوم الدهر. ولقد تحمل في هذه الفترة ما يصعب على غيره من بشر أن يتحمله. كيف لا وهو القائل (لو ألقي ما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت).[٥٤]

ثم عاد من رحلته الروحية إلى الأهواز استاذا جليلا وشيخا ورعا وصوفيا كاملا بادئا نشر اتجاهه ودعوته بين المريدين والمحبين له من تلاميذه.[٥٥] بدأ الوعظ في الناس مما أثار حفيظة الصوفية عليه، ونبذ خرقة الصوفية كيما يتكلم بحرية مع أبناء الدنيا خاصة الكتاب ورجال الأعمال.[٥٦]

ومما يدل على خلعه الخرقة الصوفية -منذ مجيئه من رحلته الأولى- الأمور الآتية: الأول لكي يؤكد أنه ليس صوفيا عاديا أو تقليديا. والثاني أنه يرتبط بخلع الزي الصوفي أن الحلاج أباح لنفسه الخروج على أقوالهم وأفعالهم. فإذا كان قد تميز عنهم عن جهة الظاهر (الملبس)، فإنه بالتأكيد أدرك إدراكا باطنيا أنه متميز عنهم من جهة الباطن. لأن الظاهر ليس إلا قشورا للصورة الباطنية الداخلية. والأمر الثالث الذي يمكن أن يستنبط من تخلي الحلاج عن الخرقة الصوفية أنه قرر أن يعلن على الملأ، ودون أية حجب، ما يشعر به وما يعانيه وما يحدث له. فليس ثمة داع إذا لاستخدام الرمز.[٥٧]

---

[٥٤] فيصل بديرعون، *المرجع السابق*.، ص. ١٦٢-١٦٤.

[٥٥] *نفس المرجع*.، ص. ١٦٤.

[٥٦] علي الخطيب، *المرجع السابق*.، ص. ١٨٠.

[٥٧] فيصل بديرعون، *المرجع السابق*.، ص. ١٦٥-١٦٦.

ثم رحل حاجا للمرة الثانية، و لم يعد إلي الأهواز مباشرة، بل قصد إلى الهند والصين في رحلة طويلة جدد فيها أفكارا الصوفية وراض نفسه على التصوف الهندي ثم عاد إلى بغداد ليستقر فيها ابتداء من نحو سنة ٢٩١ هـ.[٥٨]

وروى محقق ديون الحلاج أنه في دعوته هذه أعني بعد مجيئه الأول من مكة لم ينجح النجاح المطلوب. وجعل يتنقل بين خراسان وفارس والعراق ليلقى عصا الترحال في بغداد.[٥٩] ورواية ذلك المحقق تشير أن الحلاج يرحل للحج أكثر من مرتين.

فعلى هذه الرواية، عاد إلى مكة حاجا للمرة الثالثة والأخيرة ولما قفل عائدا من مكة إلى بغداد أقام في بيته كعبة مصغرة، وفي الليل كان يصلي عند القبور خاصة قبر ابن حنبل، وفي النهار يظل يلقى على قارعة الطريق في العاصمة بالأقوال الغريبة.[٦٠]

٢ . *صفة مقتله*

روى محقق ديوانه أن الدولة العباسية كانت تعاني من خطر السقوط على يد القرامطة، الجناح العسكري للحركة الفاطمية الإسماعلية. وقد ألقي القبض على الحلاج سنة ٣٠١ هـ بعد مراقبة من الشرطة دامت سنتين بتهمة القرمطة، وشهر في بغداد معلقا بحيل مدة ثلاثة أيام فضحا له وتعزيرا. ولما أثبت التحقيق أنه كان لحسابه خيف من قتله وثورة أنصاره، فسجن في دار السلطان في بناية شيدت خاصة له.

---

[٥٨] علي الخطيب، *المرجع السابق*.، ص. ١٨٢.

[٥٩] *نفس المرجع*.، ص. ١٨٢.

[٦٠] *نفس المرجع*.، ص. ١٨١.

وفي أثناء القحط والمجاعة وخطر الدولة الفاطمية وارتفاع الأسعار وكسر السجون وإحراق الجسور وسقوط الوزراء وعزل الخليفة مرتين، وجد الوزير حامد بن العباس أن قتل الحلاج قد يشتغل الناس، ويخفف من التوتر الاجتماعي والسياسي، ويلقي الرعب في قلوب المعارضين داخلا وخارجا. فقد الحلاج للمحاكمة بعد تحرش بأعوان الوزير، وشكلت المحكمة من قاضي القضاة المالكي أبي عمرو الحماوي رئيسا، أبي جعفر البهلول وأبي الحسين الأشناني القاضيين الحنفيين بالرصافة والكرخ من بغداد عضوين، ولم يحضر الجلسة أحد من الشافعية ولا من الحنابلة الذين كانوا خصوم الدولة وأنصار الحلاج.

وصدر الحكم بإعدام الحلاج على الصورة التي نفذت في أسرى القرامطة وجواسيهم. فضرب ألف جلدة ثم قطعت أطرافه الأربعة، وضربت عنقه وأخرجت جثته ثم ذري رماده في دجلة، ثم حمل رأسه إلى خراسان لأنه كان له بها أصحاب، ثم حرقت كتبه.[٦١] ذلك أمر يرينا أن قتله كانت دوافعه السياسة.

والأمر الآخر الدال على أن قتله ليس دافعه غيرة على الدين أو خشية الفتنة من جراء ما تلفظ به الصوفي الزاهد وهو في حالة سكر وغيبوبة من فرط الوجد. وهذا الأمر هو موافقة المالكية والأحناف دون الشافعية والحنابلة. فعدم موافقتهم على إهدار دمه وحضور جلسة الحكم إنما هو استنكار لما حل به وأصابه من سجن وتعذيب.

ودليل ثالث على أن قتل الحلاج كان خوفا من الخطر الذي شكله على الدولة وحكامها وهو اتباع المنهاج الديني وهو ما يخشاه كل سلطان

---

[٦١] *نفس المرجع*، ص. ١٨٧.

يحيد عن الجادة ويجري وراء تحقيق أطماعه الدنيوية منصرفا عن الآخرة، غير ملتزم بالمنهاج السوي المستقيم. إذا الغرض من ذلك هو إرهاب أتباعه ومطاردهم حتى تتمكن الدولة من قتل أفكاره ومنهجه بعد قتله هو، وحتى يعيش الحكام في أمن وطمأنينة من الحلاج ومنهجه الصوفي الداعي إلى الزهد في الدنيا والعمل للآخرة. [٦٢]

٣. أساتيذه ومعاصروه

صحب سهل بن عبد الله التستري وأخذ عنه علوم الصوفية، وعمرو بن عثمان المكي وأخذ عنه خرقة الصوفية، والجنيد بن محمد.[٦٣] وكذلك صحب أبي الحسن النوري،[٦٤] وكان أبو الحسن النوري من أقران الجنيد كبير الشأن حسن المعاملة واللسان.[٦٥]

وأما الصوفية المعاصرون له فمن أشهرهم أبو علي الروزباري (٣٢٢ هـــ)، وأبو عبد الله الروزباري (٣٦٩ هـــ)، والشبلي (٣٣٤ هـــ)، وجعفر الخواص (٣٤٨ هـــ)، وأبو الحسن البصري (٣٧١ هـــ) وكان شيخ الصوفية في العراق ولم ير مثله في زمانه، والإمام أبو نصر السراج الطوسي صاحب اللمع (٣٧٨ هـــ).[٦٦]

---

[٦٢] *نفس المرجع*.، ص. ١٨٨.

[٦٣] أحمد بن عبد العزيز القصير، ***عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية*** (ناشرون: مكتبة الرشد)، ص. ١٢٧.

[٦٤] رضوان السح، *المرجع السابق*.

[٦٥] أبو القاسم القشيري، *المرجع السابق*.، ص. ٤٣٨.

[٦٦] عبد المنعم الخفاجي، *المرجع السابق*.، ص. ٥٨.

٤. مؤلفاته

وفي بغداد صنف الحلاج كتبه التي بلغت عنواناها تسعة وأربعين وكان إثنان منها في السياسة.[٦٧] ولكن لم يبق منها إلا قليل.[٦٨] وفي هذا الصدد نذكر بعضها:

٤.١ أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، وهو العمل الممتاز الذي قام بتحقيقه وتصحيحه والتعليق عليه لويس ماسينيون وبول كراوس.

٤.٢ الطواسين، وقد قام بنشره أيضا المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون. وهو كتاب يصعب على المرء أن يفهم ما المقصود منه، وما هو الخيط المشترك الذي يربط فقرات هذا الكتاب بعضها ببعض.

٤.٣ ديوان الحلاج، وهو كتاب جمع عدة أشعار الحلاج. نشره أيضا ذلك المستشرق الفرنسي. ثم قام الدكتور كامل الشيبي بنشرها فيما بعد تحت عنوان ديوان الحلاج، حيث قام بشرحه في كتابه شرح ديوان الحلاج.

٤.٤ وغير ذلك مثل كتاب الأحرف المحدثة والأزلية، وكتاب الظل الممدود والماء المسكوب، وكتاب حمل النور، وكتاب تفسير قل هو الله أحد، وكتاب الأبد والمأبود، وكتاب قرآن القرآن والفرقان، وكتاب خلق الإنسان والبيان، وكتاب كيد الشيطان، وكتاب العدل والتوحيد، وكتاب السياسة والخلفاء والأمراء.[٦٩]

---

[٦٧] علي الخطيب، *المرجع السابق*.، ص. ٢٠٨.

[٦٨] فيصل بديرعون، *المرجع السابق*.، ص. ١٦٨.

[٦٩] *نفس المرجع*.

وكتاب هو هو، وكيف كان ويكون، والصيهور في نقض الدهور....الخ.[٧٠]

ب) بيئة الحلاج الفكرية

١. الحيـــاة السياسية

وقد يسمى هذا العصر العصر التركي كما سبق ذكره في الباب الأول، لتسلط الأتراك فيه على أمور الدولة تمييزا له عن العصر الماضي وهو الفرس لتغلب العنصر الفارسي فيه.

الأمر الذي جعل هذه الدولة مسماة بعصر الترك أنه كانت أعلى المناصب وأكثرها في العصر العباسي الأول تحت أيدي الفرس، وكان منهم أكثر الوزراء والقواد غير أن العباسيين نكبوهم نكبات متوالية، على نحو ما هو معروف عن نكبة البرامكة ونكبة بني سهل. ونشب من جراء ذلك عداء شديد بين العرب والفرس، فالعرب يريدون استرداد مجدهم في العصر الأموي، والفرس لا يكتفون بما لهم من مجد حادث في الدولة وكأنهم يريدون أن يستعيدوا مجد دولتهم الساسانية القديمة ويمحقوا العرب محقا.[٧١]

وفي أثناء ذلك كانت الثورات مضطرمة في شرقى الدولة، وكلما خمدت ثورة اندلعت أخرى. وكان آخرها اندلاعا ثورز بابك الخرّمى في آذربيجان التي ظلت نحو عشرين عاما.

---

[٧٠] ابن عبد العزيز القصير، *المرجع السابق*.، ص. ١٢٧.

[٧١] شوقي ضيف، ٢٠٠١، *المرجع السابق*.، ص. ٩.

وذلك جعل الخليفة المعتصم يفكر عن عنصر جديد يعتمد عليه في حروبه سوى الفرس. وهداه تفكيره إلى الاعتماد على العنصر من الرقيق اشتهر لعصره بالصبر تحت ظلال الرماح، وهو الرقيق التركي الذي كثر توافده على بغداد والعراق، فأخذ يستكثر من شرائه وطلبه من سمرقند وفرغانة وأشروسنة إلى أن بلغت عدته ثمانية عشر ألفا، وكل يوم يزيد حتى ضاقت به بغداد وشوارعها. ثم بنيت لهم مدينة سامراء شمالي بغداد، وانتقل المعتصم معهم إليها حتى ظلت حاضرة للخلفاء حتى أواخر عهد المعتمد سنة ٢٧٦ هـ.[٧٢]

وكان المعتصم قد أحدث انقلابا سياسيا خطيرا في الدولة العباسية حين تحول عن السياسة العباسية التقليدية في الاعتماد على العناصر الفارسية إلى الاعتماد على الأتراك. ثم استمر عهد الواثق بالله، فتبلور نفوذ الأتراك حيث أخذ الأتراك يجمعون في أيديهم أطراف السلطة والنفوذ، حتى إذا تولى الخليفة المتوكل على الله اتضح الموقف وظهر النفوذ التركي جليا سافرا.[٧٣]

ويرى الدكتور الدوري أن سياسة المعتصم هذه كانت نتيجة اختلال التوازن بين العرب والفرس واستحالة التوفيق بينهما فالتجأ إلى الأتراك وجعل منهم قوة عسكرية يعتمد عليها.

ولعل أنسب العوامل لاعتماد المعتصم على الأتراك العاملان الآتيان، وإن كنا لا ننكر العوامل السابقة. أما العامل الأول فهو انتشار

---

[٧٢] *نفس المرجع*، ص. ١٠.

[٧٣] نادية حسني صقر، ***مطلع العصر العباسي الثاني–الاتجاهات السياسية والحضارية في خلافة المتوكل على الله*** (جدة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص. ٤٧.

تعاليم الزندقة بين العناصر الفارسية وترويج الفرس للتعاليم المانوية المتشائمة الهدامة، والتعاليم المزدكية الإباحية الفوضية، ومحاولتهم إحياء الأفكار المجوسية البائدة. ولذا نظر العباسيون إلى زنادقة الفرس على أنهم أعدائ سياسيون للدولة فضلا عدائهم للإسلام والعروبة. والعامل الثاني هو اعتناق معظم الفرس لتعاليم الشيعة وتكرر محاولات تحويل الخلافة من البيت العباسي إلى البيت العلوي. فشعر المعتصم بالملل من الصراع الشعوبي المستمر بين العرب والفرس، فرأى الاعتماد على عنصر ثالث بعيد عن الزندقة والتشيع والشعوبية، فاختار الأتراك.[٧٤]

عاش الأتراك في مواطنهم الأصلية حياة بدوية وحضارتهم في الطور الرعوي. واشتغلوا أحيانا بالغزو من أجل الغنائم، فاعتادوا حياة القتال المستمر. ونشأوا على الفروسية وتعلم ركوب الخيال والمبارزة بالسيف كما اشتغلوا بالصيد والرحلات الطويلة واكتسبوا من البادية قوة الأبدان والطاعة والصبر وغلظة الطباع وجفاف الأخلاق.

وليسوا على قدر من الحضارة مما يمكنهم من معايشة أهالي بغداد من الفرس والعرب وهم على جانب كبير من الرقي الحضاري فاستهتروا بأرواح الناس وعبثوا بالأمن.[٧٥]

ويبدأ العصر العباسي الثاني وعصر نفوذ الترك بعصر الخليفة المتوكل على الله. فقد ورث المتوكل أعباء التركة الثقيلة التي تركها أبوه المعتصم بالله وأخوه الواثق بالله، نتيجة سياستهما في الاعتماد على الأتراك في السياسة والإدارة.[٧٦]

---

[٧٤] *نفس المرجع*.، ص. ٥٤.

[٧٥] *نفس المرجع*.، ص. ٥٥-٥٦.

[٧٦] *نفس المرجع*.

فالأتراك بغلبتهم على الدولة كانوا هم الحكام الحقيقيين لها، ولا سيما بعد مقتل المتوكل. فمنذ عصر المقتدر لم يكن للخلفاء أي سلطان. ومن أين يأتيهم سلطان والترك يولونهم ويعزلونهم بل يسفكون دماءهم وكل ما يأتون من الأمر أو يدعون فإنما هو بتدبيرهم؟[٧٧] وهذا من الأسباب الذي جعل تدهور الخلافة بين العباسيين بانتصار من هؤلاء الأتراك.

وكان من أهم الأسباب في تدهور الخلافة العباسية أن كثرة الخلفاء انغمست في اللهو والترف والإقبال على كل متاع مادي من بناء قصور باذخة ومعيشة كفلت لها كل وسائل النعيم وأدواته.[٧٨] فيتفكر هؤلاء الخلفاء في حياته وأسرته أكثر من تفكره عن حياة مجتمعه. فكانوا لا يهتمون بالعلوم اهتماما جيدا فيكونوا حينئذ من الأسفاه.

وطبيعي أن يقضي هذا السفه على هيبة الخلافة وأن يستذلها الترك وخاصة عندما يطلبون للجيش رواتبه فيجدون الخزينة خالية الوفاض. وقد فسد حينئذ الحكم فسادا شديدا، إذ كان الوزراء يرتشون ومثلهم الولاة على الأقاليم وكبار الكتاب، بل كانوا جميعا يختلسون أموال الخراج والضرائب.[٧٩]

وبهذه الصورة كانت أموال الدولة تختلس وتنهب، ينهيها ويختلسها الولاة والكتاب والوزراء، ينعمون ويترفون، والشعب يتمزع في البؤس والحرمان والشقاء. وكأنما تعطلت أداة الحكم بل لقد فسد

---

[٧٧] شوقي ضيف، ٢٠٠١، ص. ١٧.

[٧٨] *نفس المرجع*، ص. ١٩.

[٧٩] *نفس المرجع*، ص. ٢٠.

فسادا لا يقف عند حد. وكان مما زاد في هذا الفساد غلبة النساء على الحكم أعني نساء هؤلاء الولاة والوزراء، فكن كثيرا ما يصرفن بحسب أهوائهن.[٨٠]

فذلك كله يبني التفرقة العظمى بين الولاة والشعب، فالولاة في شدة الغنى والترف بخلاف شعبهم فإنهم في شدة الشقاء. وهذه التفرقة الاجتماعية تحرصهم على تغيير هذه الأحوال، فقاموا بالثورات، مثل ثورة الزنج التي شغلت الدولة أربع عشرة سنة ونحو أربعة أشهر[٨١]، وثورة القرامطة ، وغير ذلك.

ومما يعطينا الفهم الكامل حول أحوال السياسة في هذا العصر تلخيص ذلك كما يلي:

١) صارت بغداد عاصمة الدولة العباسية بدلا من دمشق، فصار يؤمها الناس من كل مكان.

٢) تميز بالتفكك والانقسام وتعدد الدويلات مثل: الحمدانية في دمشق والفاطمية في مصر والبويهية في العراق والسامانية في فارس.

٣) ظهور عدة ثورات وفتن كفتنة القرامطة التي قتل فيها خلق كثير، وهذا لأن سياسة الدولة الداخلية فاسدة.

٤) ظهور العنصر التركي وخاصة في بداية خلافة المعتصم الذي تولى الخلافة بعد المأمون سنة ٢١٨ هـ وهي ما سمي اصطلاحاً العصر العباسي الثاني الذي اختفت فيه ملامح الحياة السياسية

---

[٨٠] *نفس المرجع*، ص. ٢٣.

[٨١] *نفس المرجع*، ص. ٢٦.

والاجتماعية والعقلية حيث بنى المعتصم للأتراك مدينة سامراء، وفي خلافة الواثق استبد الأتراك في الحكم وظهرت فتن كثيرة وخاصة بعد مقتل الخليفة المتوكل، فاستمر هذا الضعف في العباسين إلى أن سقطت على يد المغول سنة ٦٥٦هـ.

٢. الحيـــاة الاجتماعية

كان يتوزع مجتمع العصر العباسي ثلاث طبقات أساسية :

١. الطبقة العليا، تشتمل على الخلفاء والوزراء والقواد والولاة ومن يلحق بهم من الأمراء وكبار رجال الدولة ورءوس التجار وأصحاب الأقطاع من الأعيان وذوي اليسار.

٢. الطبقة الوسطى تشتمل على رجال الجيش وموظفي الدواوين والتجار والصناع الممتازين.

٣. الطبقة الدنيا تشتمل على العامة من الزراع وأصحاب الحرف الصغيرة والخدم والرقيق، ويأتي في إثر ذلك طبقة أهل الذمة.[٨٢]

فالطبقة العليا تغرق في النعيم والترف، لما فيها من رواتب ضخمة وإقطاعات وما كانوا يختلسون لأنفسهم من أموال الدولة. فيسوقهم كل ذلك إلى الإسراف والتسلي بالملاهي والنساء والرقائق وغير ذلك مما تشتهيه أنفسهم.

ومن مظاهر الغنى والترف في هذا العصر القصور التي كانت تشيد بالمرمر وتؤثث بالرياش الفاخر، وكثرة أدوات الذهب والفضة، وكثرة الجواري وغزارة النخاسين المتاجرين بها، وشيوع عادة اقتناء

---

[٨٢] *نفس المرجع*، ص. ٥٣.

الغلمان، وتعدد الحانوت والمواخير لشرب الخمر وسماع القيان. وفيه يقول ابن المعتز:

وبنيان قصر قد علت شرفاته*كصف نساء قد تربعن في الأزر[٨٣]

ومما يزيد في ذلك الترف نساء الولاة، فإنهن يحثثنهم إلى استفادة الأموال الكثيرة لوفاء أناقتهن وزينتهن ومرادهن. وقد قيل أن الوزراء كانوا يعيشون في هذا النعيم وكانوا يأخذونه من رواتب ضخمة وإقطاعات وما كانوا يختلسونه لأنفسهم من أموال الدولة.[٨٤]

فكذلك بعض الطبقة الوسطى، يستغرق في النعيم لا يبتعد عما غرق فيه أهل الطبقة الأولى، بل مثل ما فعله تلك الطبقة الأولى. وكانت الطبقة العليا والطبقة الوسطى من الأقلين. فالأكثرون هم الذين سكنوا في الطبقة الدنيا.

فحياة هؤلاء الأكثرين بخلاف ما حيا به كلتا الطبقتين السابقتين. فهي في شدة العيش وضيق الحياة. فيظهر بين المجتمعات اختلاف وفرق من حيث الطبقة الاجتماعية ويسبب ذلك الغَيرة بينهم.

وهؤلاء هم العامة من الرعية، وهي التي يقع عليها عبء العمل كله في الزراعة وفي الصناعات الصغيرة وفي خدمة أرباب القصور، فهي التي تعمل في الإقطاعات والضياع، وهي التي تقوم على تقديم أسباب الحياة للطبقتين العليا والوسطى، عاملة تارة أو صانعة، أو خادمة تارة ثانية. فكل ما تتقلب فيه الطبقتان من النعيم إنما هو من

---

[٨٣] ***ديوان ابن المعتز*** (بيروت: دار صادر)، ص. ٢١٥.

[٨٤] شوقي ضيف، ٢٠٠١، ص. ٥٦.

أيدي هذه الطبقة العامة، يسلبونه منها بطرق شتى ولا يبقون لها سوى الضنك والضيق والبؤس والشقاء. ووسائل شتى تبتَزُّ بها أعمال هذه الطبقة العامة وما بأيديها من أموال قليلة. أما من يعملون في الأرض من الأكرة والزراع فكانوا عبيدا لا يترك لهم إلا ما يسد رمقهم. وأما صغار الصناع والتجار الأصاغر والفعلة والفراشون والبوابون وكل من يؤلفون الطبقة العامة فقد كان مثلهم مثل رقيق الأرض لا يكادون يجدون ما يتبلغون به إلا نادرا. ومما زاد هذه الطبقة بؤسا أن الأسعار لم تكن ثابتة، فكثيرا ما كان يرتفع ثمن القمح والشعير حتى يصبح حصول العامة عليهما عسيرا.

وأدى بؤس هذه الطبقة العامة إلى أن ينشأ فيها كثير من القرادين وأصحاب الملاهي الصغيرة الطواقين والحوائين كما ينشأ فيها كثير من المهرجين الذين ينقطعون لإضحاك الطبقتين الوسطى والعليا، لتحصيل الأرزاق. وتشأت أيضا طبقة من الأدباء المتسولين المسمون بالمكدين، وكانوا حينئذ خليطا من هؤلاء الأدباء ومن متظاهرين بالنسك، مستعملين كل حيلة من شعر أو تقى أو رقية، فهم يطلبون المال من كل طريق مستخدمين كل حيلة. ويدل دلالة قوية على ما كانت تعانيه هذه الطبقة العامة من البؤس والعيش المر أن كثر بها اللصوص حتى غدوا في أوقات كثيرة مصدر خطر عظيم ببغداد، لكثرتهم ولشدة فتكهم.

وإثر تلك الطبقات الدنيا والوسطى والعليا كان هناك عدد ضخم من أهل الديانات الأخرى، من النصارى واليهود والمجوس والصابئة، وكانوا يسمون أهل الذمة إشارة إلى أنهم في ذمة الإسلام

وعهده ورعايته وما وضعه من مبادئ التسامح الرائع، فإذا هم يصانون ويحرسون ويحرس نساؤهم وأسرهم حتى ليصبح لكل أهل ملة منهم كيانهم الخاص فلهم معابدهم ولهم رؤساؤهم الدينيون، للنصارى مثلا الجاثليق والبطرك.

ويعاملهم أهل بغداد وغير بغداد من المسلمين معاملة حسنة، فكانوا يوسعون لهم في كل عمل معهم، وكانت العامة تأنس خاصة للمسيحيين منهم إذ كانوا يؤثرونهم على المجوس ويرونهم أسلم صدورا من اليهود.

فهم لم يكونوا مضطهدين طوال العصر وأن الأوامر التي كانت تصدر أحيانا بالتشديد عليهم لم تكن تنفذ، وأنهم كانوا يعملون في مختلف الأعمال حتى الوظائف الديوانية وأعمال الخراج. وكان كثير منهم وخاصة من النصارى يعيشون في نعيم غدق لما يصير إليهم من الطب والصيرفة والأعمال التجارية المربحة.[٨٥]

وكانت العامة تجد تسليتها عند قصاص كانوا منتشرين في طرقات بغداد وكانوا يقصون عليها نوادر الأخبار وغرائبها، ويبدو أنهم كثروا كثرة مفرطة حتى لنرى المعتمد يأمر في سنة ٢٧٩ بالنداء في بغداد ألا يقعد على الطريق ولا في المسجد الجامع قاص ولا صاحب نجوم ولا زاجر. وكان اللعب بخيال الظل معروفا حينذاك، وكان يعتمد على الهزل والسخرية والإضحاك. وهناك كثير من المضحكين الذين يتفننون في طرق الهزل ويخلط هزله بحكاية لهجات

---

[٨٥] *نفس المرجع*، ص. ٦٢-٦٦.

النازلين ببغداد من الأعراب والخراسانيين والزنوج والفرس والهنود والروم أو يحاكون العميان.[٨٦]

وانتشر الرقيق في كل مكان من هذه الدولة، في القصور وفي الأكواخ وفي الصناعات وفي الزراعة، وكان كثيرا جدا. فمنه السندي ومنه الإفريقي الزنجي والحبشي والسوداني ومنه التركي والصقلبي ومنه الصيني والخراساني والأرمني والبربري، وكأنما تجتمع فيه كل الأجناس. وكان من هؤلاء الأرقاء من يتمتعون بجاه عظيم مثل قواد الترك طوال العصر، غير أن جمهورا كبيرا منهم كان يعامل معاملة سيئة، وخاصة الزنوج الذين كانوا يقومون بأعمال الحرث والزراعة في البصرة، مما يثورون لعصر المعتمد –كما سبق الذكر– ثورة عارمة.[٨٧]

ويظهر كذلك في هذا العصر العباسي أنواع من الزندقة والشعوبية والمجون لكثرة وانتشار الترف والملاهي والأرقاء والحانوت وما جرى إلى ذلك، ولكن يجب ألا يتبادر إلى الأذهان من حديثنا عن ذلك أن هذا العصر كان عصرا ملحدا غلبت عليه العنصرية كما غلب المجون والإلحاد وانحلال الأخلاق، فإن ذلك إنما كان يشيع في طبقات خاصة. أما المجون فكان يشيع في الطبقة المترفة، وأما الشعوبية فكانت تشيع بين نفر من أبناء الأعاجم، وبالمثل الزندقة كانت مقصورة على أفراد. ومن الخطر أن نجعل ذلك كله صفات عامة للمجتمع، فقد كان المجتمع مجتمعا إسلاميا، وكانت الطبقة العامة فيه حسنة الإسلام تتمسك بفرائضه وسننه وشعائره، ولم تكن تعرف الترف ولا ما يجر

---

[٨٦] *نفس المرجع*، ص. ٧٩.

[٨٧] *نفس المرجع*، ص. ٨٠.

إليه من مجون وانحلال وفساد في الأخلاق. إنما كانت تعرف الشظف والبؤس والحرمان، وكانت ساخطة سخطا شديدا على المجان وعلى الشعوبيين والملحدين من أعداء الإسلام والعروبة.

فأهل المجون والزندقة والشعوبية اجتمعوا في الحانات ودور النخاسة المملوءة بالخمر والقيان والضرب على الآلات الموسيقية، وشركتها في ذلك البساتين والأديرة من بعض الوجوه. وهذه الحال مخالفة لما في المساجد، فإن فيها مكتظة بالعباد والنساك وكانوا أكثر كثرة من المجان وأهل الفساد. وكان في كل مسجد حلقة، بل حلقات لوعاظ مختلفين كانوا لا يزالون يذكرون الناس بالله واليوم الآخر وأنهم معرضون يوم الحساب فإما إلى الجنة والنعيم وإما إلى النار والجحيم. وكثر حينذاك النساك والزهاد في متاع الحياة الدنيا، وعاشوا معيشة كلها شظف وتقشف وتبتل وعبادة.

فأخذت تتسع موجة التصوف في هذا العصر، وكانت مقدماتها أخذت تظهر منذ أواخر القرن الثاني الهجري عند إبراهيم بن أدهم وشقيق البلخي صاحب اليد الطولي في مبدأ التوكل وإشاعته بين أوائل المتصوفة، ومعروف الكرخي الذي أشاع مبدأ المعرفة الإلهية وأنها غاية التصوف وحدها لا النجاة من عذاب الآخرة.[٨٨]

ويكفينا شرحا عن حال هذه الدولة الإجتماعية البيان التالي:

١) ظهور الطبقات المتغايرة في المجتمع: طبقة تنعم بالرخاء وسعة العيش، وأخرى تجد صعوبة في العيش.

---

[٨٨] *نفس المرجع*، ص. ١٠٤-١٠٦.

٢) ازدياد حركة العمران، كبناء القصور الفاخرة، والمساجد الفخمة، وتزيين العاصمة بزينة لا مثيل لها.

٣) ازدهار فن الغناء، وكثرة الموسيقيين، وتطور آلاتهم وألحانهم.

٤) ازدياد نيران الشعوبية التي لم تكن كانت منحصرة فقط على المفاضلة بين العرب والفرس فحسب بل امتدت إلى المفاضلة بين العرب وغيرهم من أبناء الشعوب الأخرى.

٥) انتشار المجون والانحلال والزندقة بسبب اختلاط العرب بأبناء الأمم الأخرى.

٦) ظهور حركة الزهد وموجة التصوف.

٣. الحيـــاة العلمية

٣.١ الحركة العلمية

نشط التعليم نشاطا واسعا فمن تعليم للناشئة بالكتاتيب إلى تعليم للشباب بالمساجد، وكان الناشئة يبدؤون بتعلم الخط والكتابة والقراءة ويحفظون بعض السور القرآنية، ويشدون بعض الأشعار والأمثال، ويدرسون شيئا من الحساب والسنن والفرائض والنحو والعروض.[٨٩]

و لم تكن هناك مراحل للتعليم مثلنا اليوم، بل كان الكتاب يحل محل تعليمنا الإبتدائي والإعدادي، ومن يريد أن يكمل تعلمه بعده يختلف إلى حلقات المساجد، وكانت أشبه بمعاهد عليا فلم تكن فقط دورا للعبادة، بل كانت أيضا دورا بل قد جامعات للعلم والعلماء

[٨٩] *نفس المرجع*، ص. ١١٥.

يجمعون كل الطلاب في الحلقات الموجودة في تلك المساجد. فكان أكثر الحلقات طلابا حلقات المتكلمين والفقهاء، أما المتكلمون فلكثرة ما كان يجري بينهم من مناظرات كان الطلاب يختلفون إليها للفرجة والتعلم. وأما الفقهاء فلأن الإلمام بالفقه كان الوسيلة إلى تولي مناصب الحسبة والشرطة والقضاء والولاية أحيانا.[٩٠]

وظهر فيه أنواع العلوم المختلفة إما صادرة من الإسلام نفسه كعلوم القرآن وعلوم التفاسير وعلم الحديث والفقه وعلم اللغة والأدب العربي وما إلى ذلك، وإما منقولة أو مترجمة من الدول أو الديانات الأجنبية، من علوم الهند والفرس واليونان، وكان أكثر ما نقلوه عن الفرس والهند في مجال الفلك والرياضيات، ونقلوا عن اليونان إما عن اليونانية مباشرة وإما عن السريانية والفارسية مجموعات العلوم التي تتصل بهم من الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية.[٩١]

٣.٢ نشاط اللغة والأدب

فللحضارة العباسية دورا هاما في تغيير وتقدم اللغة العربية، حتى تؤثر وتنتشر في البلاد الإسلامية قي آسيا وأفريقية والأندلس وجزائر بحر الروم من أوربة، ولو لم يكونوا تابعين للدولة العباسية في الملك والسياسة.[٩٢]

ونستلخص دورها في التغييرات من ثلاثة أمور آتية:

١) ما يتعلق بالأغراض التي تؤديها اللغة

---

[٩٠] *نفس المرجع*.، ص. ١١٧-١١٨.

[٩١] *نفس المرجع*.، ص. ١٢٩-١٣٠.

[٩٢] أحمد الإسكندري ومصطفى عناني، *المرجع السابق*.، ص. ١٨٣.

لم تكن اللغة في العصر السابق تتناول من المقاصد والأغراض غير ما يتعلق بالدين ومعيشة الجد القليلة الترف، وذلك لقرب ذلك العصر من الغضاضة والبداوة لاستقلالها بالآداب العربية الإسلامية. ثم فلما قامت الدولة العباسية تناولت اللغة في المشرق أغراضا لم تعهد فيها من قبل بنقل علوم تلك الأمم وآدابها وعاداتها وطرق معيشتها، وتناولت في المغرب بفرق يسير، فكان من تلك الأغراض ما يأتي:

١. تدوين العلوم الشرعية واللسانية والعقلية.

٢. الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية، ولم يترجم في العصر الماضي إلى العربية إلا بعض من الرسائل العلمية.

٣. تأدية مقاصد الصناعات المختلفة وخاصة بعد دخول العرب في غمار الصناع وبعد تعرب الأعاجم.

٤. تأدية مقاصد أنواع الخلاعة والسخرية والمجانة.

٥. المحاضرة والمناظرة والبحث والجدل وتدريس العلوم.

٦. تأدية المقاصد التي استدعاها الانغماس في الترف والتنعم بلذائذ الحضارة التي جرت فيها الأمم الإسلامية عصر الدولة العباسية إلى أمد بعيد.

٢) ما يتعلق بالأفكار والمعاني

فكل ما يحدث في مشارق المماليك الإسلامية ومغاربها في أثناء العصر العباسي من الانقلابات السياسية والاجتماعية

كان له نتيجة ظاهرة في الحركة الفكرية للمتكلمين بالعربية، ظهر ذلك في نثرهم وشعرهم بصور مختلفة، فمنها:

١. شيوع المعاني الدقيقة والأفكار الجميلة والأخيلة البديعة فوق ما كان عليه الأمر في صدر الإسلام.

٢. التهويل والغلو والتفخيم المقتبس في المشرق من اللغة الفارسية.

٣. كثرة التعويل على القياس والتعمق في الأحكام الفكرية بالإكثار من الحجج والبراهين العقلية، وانتحاء مذاهب الفلاسفة في الشعر والكتابة والتدريس ولا سيما بعد عصر الترجمة.

٣) ما يتعلق بالألفاظ والأساليب، فغلب فيه الشيئان وهما السهولة والمحسنات البديعة من الاقتباس من ألفاظ القرآن والإكثار من ألفاظ المجاز والتشبيه والتمثيل والكناية والجناس والتورية ونحو ذلك.[٩٣]

وقد سبق الذكر بأن الأدب نوعان النثر والشعر، فكلاهما يكونان في نشاط وازدهار في هذا العصر، وآثار ذلك الازدهار منها التجديد في الموضوعات. وربما ذلك لسببين مهمين، هما:

١) تشجيع الخلفاء والوزراء للشعراء ومنحهم العطايا والهبات.

---

[٩٣] *نفس المرجع*، ص. ١٨٤-١٨٨.

٢) اختلاط العرب بالأمم الأخرى ونقل ثقافتهم إلى العربية مما أدى إلى دخول أساليب جديدة في الشعر العربي ساعدهم على التصوير الدقيق والخيال البديع.

ج) الحلول في شعر الحلاج

١. مفهوم الحلول

١.١ تعريف الحلول

الحلول لغة هو النـــزول، فيقال حلّ بالمكان يحلّ حلولا، إذا نزل فيه،[٩٤] ومنه قوله تعالى "أو تحل قريبا من دارهم حتى يأتي وعد الله"،[٩٥] وأصل الحلول من حلِّ عُقَد الحِبال عند إنـــزال الأحمال أي فتحها ونقضها.[٩٦]

وأما المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة يختلف عن هذا المعنى اللغوي بل يحمل اصطلاح (الحلول) عدة دلالات، منها أنه استخدم مصطلح الحلول Incarnation في الأصل للإشارة إلى ما اعتقده البدائيون من وجود قوة إلهية، أو مجموعة قوى فائقة للطبيعة Supernetural في الصورة الآدمية أو في صورة أحد الحيوانات. ومن هنا توجه البدائيون بمراسم العبادة إلى هذه الصور الإلهية، بل نظروا على أنها آلهة فعلية. وهذه القوى التي تحل –في اعتقاد البدائيين– في هذه الصور قد تكون خيِّرة أو شريرة. وعندما

---

[٩٤] محمد بن مكرم بن منظور ، ***لســـان العرب*** (بيروت: دار صادر، ١٤١٠ هـــ) المجلد الأول، ص. ٧٠٢.

[٩٥] سورة الرعد، الآية: ٣١.

[٩٦] ابن منظور، *المرجع السابق*.، المجلد الثالث، ص. ٤٤٦.

تنقل تلك القوى في الإنسان عند ولادته، يدل ثقل وزن المولود على انتقالها إليه أو حلولها فيه.[٩٧]

ثم ظهرت عدة أنماط من عقيدة الحلول في الديانات القديمة بالهند والصين وفارس، كما ظهرت تلك العقيدة في الديانة المسيحية، حيث يعني لديهم الحلول الذي سماه الجرجاني بالحلول السرياني أى اتحاد شيئين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر.[٩٨]

وفي الإسلام، كانت لعقيدة التوحيد وفكرة التنـــزيه الإلهي أثرهما في رفض فكرة الحلول. فقد بدت هذه الفكرة للمسلمين مناقضة لأبسط مسلمات الفطرة. واختلف علماء المسلمين –كما يقول التهانوى[٩٩]–في تحديد معنى الحلول فنجد لديهم عدة أقوال في ذلك منها:

- الحلول بمعنى اختصاص شيء بشيء بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقا، كحلول الأعراض في الأجسام والنار في الجمرة.
- الحلول هو حصول شيء في شيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقا وتقديرا.
- الحلول بمعنى الاختصاص الناعت، أى التعلق الخاص الذي يصير به أحد المتعلقين نعتا للآخر، والآخر منعوتا به، كالتعلق بين البياض والجسم الأبيض.

---

[٩٧] يوسف زيدان، ***الفكر الصوفي بين الجيلي وكبار الصوفية*** (مصر: دار الأمين، ط. ٢، ١٩٩٨)، ص. ١٨٧-١٨٨.

[٩٨] علي بن محمد الجرجاني، ***التعريفات*** (جدة: الحرمين، ١٤٢١ هـــ)، ص. ٩٢.

[٩٩] محمد علي الفاروقي التهانوي، ***كشاف اصطلاحات الفنون*** (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٩)، الجزء الثـــاني، ص. ١٠٥.

وعرف المسلمون ثلاثة أشكال من الحلوليين أو القائلين بالحلول، بمعنى حلول الله في الإنسان[١٠٠]، وهذه الأشكال الثلاثة هي:

- قول النصارى بحلول الله في عيسى بن مريم وهي العقيدة التي قالت الآية القرآنية بكفر القائلين بها، وتلك الآية هي "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ".[١٠١]
- ادعاء الغلاة من الشيعة، حلول الله تعالى في الأئمة.
- ما ذهب إليه بعض الباطنية ومبتدعة التصوف من حلول الله في الصور وهم (الحلولية) الذين أباحوا النظر إلى وجوه الرجال والنساء وادعوا بأن هذا مباح وحلال، وقالوا بأن الله اصطفى أجساما حل فيها بمعاني الربوبية، وأن الله تعالى يَعشَق ويُعشَق.

ويقول المعجم الفلسفي إن الحلول عند الصوفية هو امتداد لفكرة الفناء، وإن الحلاج كان مناديا به، بالمعنى الذي اعتقده النصارى من قبل[١٠٢]. وكان اتهام الحلاج بالحلول قد أضحى من المسلمات التي يأخذ بها معظم مؤرخي التصوف الإسلامي ودارسيه.

والحلول الذي اعتقده أهل الظواهر –وهم الذين حكموا على زندق الحلاج و كفره –هو نزول الذات الإلهية في الذات البشرية، ودخولها فيها، فيكون المخلوق ظرفا للخالق بزعمهم.[١٠٣] فيكون إذن، في اعتقادهم أن لله تعالى اللاهوت والناسوت وكذلك في الناس اللاهوت والناسوت.

---

[١٠٠] يوسف زيدان، *المرجع السابق*.، ص. ١٨٩.

[١٠١] سورة المائدة: ١٧، ٧٢.

[١٠٢] ***المعجم الفلسفي*** (القاهرة: مجمع اللغة العربية،١٩٧٩)، ص. ٧٦.

[١٠٣] أحمد بن عبد العزيز القصير، *المرجع السابق*.، ص. ٤٥.

١.٢ بين الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود

١) الاتحاد

الاتحاد في اللغة أن يصير المتعدد واحدا، مصدر من اتّحد يتّحد، يقال: اتحد الشيئان أو الأشياء أي صارت شيئا واحدا. وقال ابن فارس: مادة وحد (الواو والحاء والدال) أصل واحد يدل على الانفراد. ووحّد الشيء: جعله واحدا، والواحد: المنفرد بذاته في عدم المثل والنظير.[١٠٤]

وأما اصطلاحا فهو عند من يعتقده اختلاط وامتزاج الخالق بالمخلوق، فيكونا بعد الاتحاد ذاتا واحدة.[١٠٥] وهو عند يزيد البسطامي أن الإنسان يتحد بالله، وفي حالة الاتحاد قد يفقد الشيء ذاتيته أو بعض أوصافها أو خصائصها وفيه تكون الذاتان أكثر تداخلا وأكثر قربا.[١٠٦] وهو في المفهوم الصوفي الشعور بفناء الصوفي في الله واتحاده به في لحظات الفناء.[١٠٧]

يرى فريق من الباحثين أن الحلول والاتحاد مترادفان متفقان في المعنى، فالحلول عندهم اتحاد الله بخلقه والاتحاد عندهم حلول الله بخلقه. وخالفه فريق آخر أن الحلول له معنى مباين لمعنى الاتحاد فالاتحاد عندهم الاختلاط والامتزاج كما سبق ذكره.[١٠٨]

---

[١٠٤] *نفس المرجع*، ص. ٤٤.

[١٠٥] *نفس المرجع*، ص. ٤٥.

[١٠٦] محمود يوسف الشوبكي، ***مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي*** (غزة: مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد العاشر، العدد الثاني، ٢٠٠٢)، ص. ٣٩.

[١٠٧] يوسف زيدان، *المرجع السابق*، ص. ١٩٦.

[١٠٨] أحمد بن عبد العزيز القصير ، *المرجع السابق*.

٢) *وحدة الوجود*

الوحدة (بفتح الواو): الانفراد. ومادة وحد تدل –كما سبق– على الانفراد، والواحد: المنفرد بذاته في عدم المثل والنظير.

والوجود الثبوت والحصول، مصدر من وُجد الشيء، ويطلق الوجود على الظفر بالضالة وإدراك المطلوب، ويطلق أيضا على الوصف الذي تشترك فيه الكائنات فيميزها عن المعدومات. قال ابن منظور: وجد الشيء من العدم فهو موجود. وتصور الوجود أمر يدرك بالبدهية، ولاتزيده التعريفات الموضوعة له إلا غموضا، لأن معناه أعرف عند الناس من جميع تعريفاته.

وتُعنـــى اصطلاحا أنها عقيدة كبرى من عقائد الصوفية، وهي –بأوجز عبارة– أن الله تعالى والعالَم شيء واحد.[١٠٩]

٣) *وحدة الشهود*

الشهود في اللغة حضور الشيء مع إدراكه إما بالبصر وإما بالبصيرة، وهو مصدر من شهد يشهد. وأما الوحدة فقد سبق بيان معناها في اللغة.

يطلق هذا المصطلح على الحالة النفسية أو الشعورية التي يقع فيها بعض العُباد نتيجة لاستغراقهم بذكر الله أو لشدة خوفهم منه أو لامتلاء قلوبهم بمحبته حتى يوقعهم ذلك في الذهول عن الأكوان وعدم الشعور بها ولا حتى بأنفسهم دون أن يجرهم ذلك إلى اعتقاد عدمها أو اعتقاد أن وجود العالم هو وجود الله.[١١٠]

---

[١٠٩] *نفس المرجع*، ص. ٢٧-٢٨.

[١١٠] *نفس المرجع*، ص. ٥٧.

فالناس في الشهود ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قوم عوام لا يشهدون إلا الخلق، وقوم خواص لا يشهدون إلا الخالق، وقوم خواص الخواص يشهدون الخالق في الخلق.[١١١]

٢. أشعار الحلاج المتهمة بتضمنها على قضية الحلول

وردت كلمة الحلول في بضعة أبيات شعرية للحلاج. كان قد تفوه بها في حال الوله الغالب المستولي على شعوره.[١١٢] فيقول الحلاج في الحلول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنَنا
فإذا أبصرتني أبصرته * وإذا أبصرته أبصرتنا[١١٣]
روحه روحي، وروحي روحه * من رأى روحين حلت بدنا[١١٤]
أنت بين الشغاف والقلب تجري * مثل جري الدموع من أجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادي * كحلول الأرواح في الأبدان[١١٥]

يقول الحلاج مبينا حالته كالمحب والعاشق أن المحب والمحبوب شيئان متمايزان فكأنه ليس بينهما فرق، يحل البعض مكان البعض،

---

[١١١] أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة، ***إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري*** (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، بدون السنة)، ص. ٢٠٥.

[١١٢] يوسف زيدان، *المرجع السابق.*، ص. ١٩٠-١٩٣.

[١١٣] لويس ماسينيون، ***ديوان الحلاج***، ص. ٢٦.

[١١٤] *نفس المرجع.*، ص. ٢١.

[١١٥] *نفس المرجع.*، ص. ٢٥.

وكان ملك البعض ملك الآخر، وروح المحب هو روح المحبوب، حتى شوهد أن المحب هو المحبوب وبعكسه.

وتفيد هذه الأبيات أن العشاق أو المحب لا ينفك عن المحبوب، فهما شيئان مختلفان يـــحل بعض في بعض كحلول الروح في البدن. فيشير على اتحادهما اتحادا تاما مع امتياز كل منهما.

ويلاحظ على هذه الأبيات أن السراج الطوسي قد أوردها على نحو يوحي بأن الحلاج يخاطب إنسانا آخر يحبه، أو بعبارة أخرى أن تلك الأبيات هي مخاطبة مخلوق لمخلوق في هواه، وليس على أنه خطاب موجه إلى الرب سبحانه وتعالى. وهذه المحبة هي التي تأثر بها الحلاج الذي رأى الفقهاء أنه ادعى بها اتحاده الكامل بذات الله. يقول الطوسي في ذلك:[١١٦]

أنا من أهوى و من أهوى أنا * فإذا أبـــصرتنـــي أبـــصرتنا
نـــحن روحان معا في جسد * أ لـــيس الله عـــلينا البـــدنا

ويقول الحلاج أيضا:

سبحان من أظهر ناسوتـــَه * ســـّر سنا لاهوتِه الثاقـــب
ثم بـــدا في خلقه ظاهـــراً * في صورة الآكل و الشـــارب[١١٧]

يظهر الحلاج في هذه الأبيات استخدامه المصطلحات الدالة على الحلول، وهي الناسوت واللاهوت. وهذا الخطاب ظاهر أنه خطاب موجه لربه. فيفيد هذه الأبيات أن الحلاج يقدّس الله الذي أظهر صفته

---

[١١٦] أبو نصر السراج الطوسي، ***اللمع*** (القاهرة، ١٩٦٠)، ص. ٤٣٨.

[١١٧] لويس ماسينيون، *المرجع السابق*.، ص. ٩.

الإنسانية، فهذه الصفة سر من أسراره. وتدخل هذه الصفة في الخلق حتى يظهر الخالق في صورة الخلق. وهذا معناه أن للناس اللاهوت والناسوت كما أن لله اللاهوت والناسوت. فبدو الخالق في الخلق هو عندما صفا الخلق واتحد ناسوت الله في لاهوت الإنسان. وهذا من الأمور التي لم يتفق العلماء بالحلاج عنها، فحكم بالكفر بها، وهذا الذي سماه الفقهاء الحلول.

ويقول في الامتزاج أى امتزاج الأرواح:

مزجت رُوْحُكَ في رُوْحِي كما * تُمْزَجُ الخَمْرَةُ بالمَاءِ الزَّلاَل
فإذا مَسَّكَ شَيءٌ مَسَّنِي * فإذا أنْتَ أنا في كُلِّ حَال[١١٨]
مازجَتْ روحُك روحي * في دنٍّ وبعادي
فأنا أنت كما أنّ * ك أنّي و مرادي[١١٩]

ويقول في الاتحاد:

جبلت رُوحُكَ في رُوحِي كَمَا * يُجْبَل العَنْبَر بالْمِسْك الفَنِق
فإذا مَسَّكَ شَيءٌ مَسَّنِي * وإذا أنْتَ أنا لا نَفْتَرِق[١٢٠]

ففيها يتضح ويظهر استخدام الحلاج لمصطلح الحلول أو ما يشتق منه. فالباحث يرى أن هذه الألفاظ ربما تكون مخالفة للشرع وتعاليمه لكنه لا يقصد بها ظاهرها، وإنما انطوت على معنى آخر لا يفهمه إلا

---

[١١٨] *نفس المرجع*.، ص. ٢٤.

[١١٩] *نفس المرجع*.، ص. ١٧.

[١٢٠] *نفس المرجع*.، ص. ٢٣.

الخاصة من أهل الذوق والمعرفة من أمثال الحلاج. وذلك أمر خارج عن المقال يدرك بالذوق وصفاء الأحوال فلا يعلم حقيقته إلا من ذاقه.

ذلك بأن الحلاج كان حلوليا يعتقد بحلول المحبوب في المحب، دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما. وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية، وحلت محلها صفات الربوبية. والحلول بهذا الوجه لا ينفى الإثنينة بين المحب والمحبوب. كما ينفيها اتحاد ابن الفارض. فمؤدى مذهب الحلاج هو أنه على الرغم من مكان اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تحت ظروف خاصة وفي حالة معينة يبلغ فيها الإنسان درجة معينة من الصفاء ومن الفناء. فإن هذا الاتحاد بينهما لا يكون جوهريا ذوويا تمتزج فيه الطبيعتان امتزاجا تصيران فيه طبيعة واحدة. إذ مهما بلغ الإنسان من هذا الصفاء ومن الفناء عن نفسه في حالة الاتحاد فإنه يظل مع ذلك متحفظا بشخصيته، مثله في ذلك كمثل الماء إذا مزج بالخمر فإنه لا يصير خمرا مع هذا الامتزاج.

٣. الحلول عند الحلاج

قد سبق أن الحلاج يقول مصطلح الحلول في أشعاره، ولكن ذلك لا يبرر جعله حلوليا. وذلك لأن لنا فيه بعض الاعتبارات المحمولة على الوجوه الحسنة:

الوجه الأول: عاش الحلاج في حقبة لم تعرف أهمية وخطورة الاصطلاح، فجرت على لسان الرجل بعض الكلمات —مثل الامتزاج والحلول واللاهوت والناسوت– دون أن يفطن إلى حساسية تلك الألفاظ عند العامة والفقهاء. وكيف له أن يفطن لذلك، وقد كان مستغرقا في

معايشته لأحوال التلوين، معتقدا في إمكانية التعبير، في حين انتسب لحقبة لم تملك أدوات التعبير.

وبالوجه الثاني لاحظنا أن كلمة الحلول إنما وردت في شعر الحلاج، ولم ترد إطلاقا في عبارته الواعية. بعبارة أخرى: قال الحلاج بالحلول في حال المحو وفي ثوب الشعر، ولم يقل بذلك في حال الصحو في نثره وحواراته مع معاصريه. وللشعر معيار للحكم عليه، تميل كفة ميزانه إلى العاطفة أكثر مما تميل الأخرى إلى العقل. وإذا حكم بمنطق العقل على إنتاج الشعراء قديما وحديثا، لكان معظمهم قد لاقوا ما لقيه الحلاج.

وبالوجه الثالث، فما نرى للحلاج مقاما غير مقام الحيرة فهو يثبت ثم يمحو ما أثبت، ويدعي ثم يرجع عن دعواه.[١٢١]

وأما الحلول عند الحلاج فيرى الباحث من منظورين، البعد الصوفي والبعد الاجتماعي:

١) البعد الصوفي

وفي هذا الصدد سوف نرى هل نستطيع أن نقذف بالحلاج خارج أسوار الإسلام ونستغني عنه، أم أنه يجب علينا أن نحافظ عليه كمفكر مسلم يمثل دورا هاما من أدوار الحياة الروحية في الإسلام.

وأقوال الحلاج في وحدة الوجود كثيرا جدا ليس المقصود استعيابها، ولكن الذي أرى وجوب التأكيد عليه، هو أنه لم يكن قط من أهل الحلول، واستخدامه في شعره ونثره لمصطلحات: الحلول، واللاهوت والناسوت، لا يبرر جعله حلوليا.

---

[١٢١] يوسف زيدان، *المرجع السابق*.، ص. ١٩٢-١٩٣.

وذلك أنه –مع مواقفته اللفظية لأهل الحلول– يصف الحلول بأوصاف، ويقيده بقيود، تجعله مباينا لمعتقد الحلوليين، وموافقا لمعتقد الوجوديين، أهل وحدة الوجود. وهذه شواهد ذلك من أقواله:

قال الحلاج: (ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، غير ممازجة إياها)، فهو يرى أن الناسوت مستهلك في اللاهوت، أو بعبارة أخرى أن الإنسان فانٍ في الله، وهذا هو مفهوم جميع الصوفية –أهل وحدة الوجود– للفناء. وأهل الحلول لا يرون استهلاك الناسوت في اللاهوت، بل يعتقدون بقاء الذاتين.

وقال الحلاج: (الحق تعالى عن الأين والمكان)، والحلوليون يرون أن الناسوت مكان للاهوت.

وقال: (ما انفصلت عنه البشرية، ولا اتصلت به)، وأهل الحلول يرون أن الذات الإلهية متصلة بالذات البشرية.

ومما يؤكد عدم اعتناق الحلاج لمذهب الحلولية أنه لم يكن بدعا من الصوفية في استخدام مصطلحات: الحلول واللاهوت والناسوت، فقد شاركه في ذلك عدد من دعاة وحدة الوجود. واستخدام هؤلاء الصوفية لهذه المصطلحات لم يكن على مفهوم الحلوليين، بل على مفهوم أهل وحدة الوجود، فاللاهوت والناسوت –عندهم– حقيقة واحدة. فما ظهر من هذه الحقيقة فهو الناسوت، أو الخلق، وما بطن فهو اللاهوت أو الله، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.[١٢٢]

[١٢٢] أحمد بن عبد العزيز القصير، *المرجع السابق*.، ص. ١٣١-١٣٢.

فالحلاج صاحب مقام الفناء عندما يفيق من سكره، ويعود إلى عقله يقول لنا: لا يستطيع أحد أن يقول أنا على الحقيقة إلا الله وحده. وقد نفى الحلاج الحلول عن نفسه وقال:

وظنوا بي حلولا واتحادا * وقلبي من سوى التوحيد خال

٢) *البعد الاجتماعي*

ويرى الباحث أن قضية الحلاج الصوفية سواء كان ما يسمى بالحلول أو غير ذلك إنما تكون محاولة الحلاج في انتقاد الرؤساء والأمراء. وقد اتفقنا فيما مر أن حياتهم مشحونة بشتى الترف والفخر بخلاف رعيتهم ومجتمعهم الذين يقع علي أظهارهم العبء والبؤس. وكذلك قد تحول الناس من طلب مرضاة الله إلى الاستمتاع بزخرف الدنيا وأمتعتها.

فجاء الحلاج كوكيل من طبقات مجتمعه بأشعاره ناقدا أمراءه المنحرفين المبتعدين عن الدين الحنيف، إذ أنهم يميلون إلى متاع الدنيا أكثر مما يميلون إلى الاستعداد للآخرة. وهذا النقد بالطبع من صور النقد الجديدة بالنسبة لمعاصريه فإنهم ينتقدون بالأشعار دون أن تتمثل فيها أية قضية صوفية.

٤. أقوال المتصوفين عن الحلاج

انقسم العلماء حول عقيدة الحلاج فرقتين: فرقة تتعامى عن حقيقة التصوف عند الحلاج، وفرقة أخرى تحاول أن تكون منصفة للحلاج وتلتمس له العذر في شطحاته الصوفية.[١٢٣]

---

[١٢٣] الشطح هو ما ينطق به العارفين مما يوهم أو يقتضي أن لهم شفوفا وعلوا على مراتب النبيين والمرسلين، أنظر [أيمن حمدي، *قاموس المصطلحات الصوفية* (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠)، ص.٦٧].

فالفرقة الأولى أنه قد أجمعت الأمة على انحراف الحلاج وسوء معتقده، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: من اعتقد ما يعتقد الحلاج —من المقالات التي قتل الحلاج عليها– فهو كافر مرتد باتفاق المسلمين.[١٢٤]

وقال ابن كثير عن سفيان بن عيينة حين قال: من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى. ولهذا دخل على الحلاج الحلول والاتحاد، فصار من أهل الانحلال والانحراف. وهذه العبارة رغم ما فيها من اتجاه خاص تلخص لنا موقف الفقهاء من مسألة الحلول والاتحاد. فهي في نظرهم تدل على الانحلال والانحراف والكفر والزندقة وأنها ليست من المسائل التي تحض عليها التعاليم الإسلامية الحقة.[١٢٥]

وخلاصة القول أن هذه الفرقة هي التي ترى من ظاهر أقوال الحلاج وتحكم بها على كفره ووجوب قتله. وهذه الفرقة هي الفقهاء وأهل الظواهر وما يوافق معهم.

والطائفة الثانية هي الفرقة المنصفة للحلاج. وهي الصوفية، فهم خالفوا إجماع الأمة فأثنوا على الحلاج وعدوه من الأولياء العارفين بالله، وترجموا له في الكتب المؤلفة لتراجم أئمة الصوفية وصححوا معتقده ونافحوا عنه.[١٢٦]

والمتأخرون من الصوفية مطبقون على الثناء على الحلاج والتعظيم من شأنه، حتى قال أحد صوفية زماننا: إن العقيدة الحلاجية —بما هي

---

[١٢٤] أحمد بن عبد العزيز القصير، *المرجع السابق.*، ص. ١٢٧.

[١٢٥] محمد جلال شرف، *المرجع السابق.*، ص. ٤٩.

[١٢٦] أحمد بن عبد العزيز القصير، *المرجع السابق.*، ص. ١٢٧.

مستمدة من خبرته الصوفية- لا تتعارض مع الإسلام، وإن تعارضت مع فهم معين للكتاب والسنة.

وقد أشار القشيري المعروف باتجاهه السني إلى تزكية الحلاج حيث ذكر عقيدته مع عقائد أهل السنة أول الرسالة فتحا لباب حسن الظن به، فأورد قول الحلاج وهو أكبر نص يكتب لصوفي في الرسالة: ألزم الكل الحدث لأن القدم له. فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذي بالأداة اجتماعه فقواه تمسكه، والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقي إليه. ومن أواه محل أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه مكيف. إنه تعالى لا يظله فوق ولا يقله تحت، ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولم يظهره قبل، ولم ينفه بعد، ولم يجمعه كل، ولم يوجده كان، ولم يفقده ليس. وصفه لا صفة له، وفعله لا علة له، وكونه لا أمد له، تتره عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج (وذلك دحض وهدم لمن اتهمه بمذهب الحلول)، ولا في فعله علاج، باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم (وفي ذلك إبطال لمذهب الاتحاد والحلول مرة أخرى).[١٢٧]

فكفى بهذا النص السابق شاهدا لندفع به كل ما نسب إلى الحلاج من كفر وزندقة واتحاد وحلول هو أبعد ما يكون التمسك عنه.

وقد استنكر الصوفي المعاصر محمود الغراب -الشارح لفصوص الحكم لابن عربي- وصف الحلاج بالانحراف، ولهذا لما انتقد شيخ الإسلامية ابن تيمية ابن عربي بكونه (يمدح المذمومين عند المسلمين

[١٢٧] أبو القاسم القشيري، *المرجع السابق*.، ص. ٤٢-٤٣.

كالحلاج)، قال الغراب: (فكان الأولى أن يقول ابن تيمية يمدح المذمومين عندنا كالحلاج).

وأما مشايخ الصوفية الذين انتقدوا الحلاج وأنكروا أن يكون له قدم في التصوف، فإنما حملهم على ذلك أمور ثلاثة:

١- أنه باح بالسر، وصرح بالعقيدة الصوفية الباطنة، ومن باح بالسر فإنه عندهم يستحق القتل.

٢- أنه لم يبلغ كمال التصوف وغايته، فلم تفن نفسه الفناء التام، بل بقيت منه بقية، ولهذا قال: (أنا) الحق.

٣- أن الكامل من الصوفية بعد تحققه بالألوهية المزعومة عليه- عندهم- أن يخاطب الناس على قدر أفهامهم، لكي يسلك بهم طريق التصوف شيئا فشيئا.[١٢٨]

[١٢٨] أحمد بن عبد العزيز القصير، *المرجع السابق*.، ص. ١٢٩-١٣٠.

البـــاب الرابع

الإختتام

أ) الخلاصة

١)وقد وردت كلمة الحلول في بضعة أبيات شعرية للحلاج. فالباحث يرى أن هذه الألفاظ ربما تكون مخالفة للشرع وتعاليمه لكـــنه لا يقصد بها ظاهرها، وإنما انطوت على معنى آخر لا يفهمه إلا الخاصة من أهل الذوق والمعرفة من أمثال الحلاج. وذلك أمر خارج عن المقال يدرك بالذوق وصفاء الأحوال فلا يعلم حقيقته إلا من ذاقه. وكانت كلمة الحلول إنما وردت في شعر الحلاج، ولم ترد إطلاقا في عبارته الواعية. بعبارة أخرى: قال الحلاج بالحلول في حال المحو وفي ثوب الشعر، ولم يقل بذلك في حال الصحو في نثره وحواراته مع معاصريه. ولكن استخدامه في شعره لمصطلحات: الحلول، واللاهوت والناسوت، لا يبرر جعله حلوليا. وذلك أنه –مع مواقفته اللفظية لأهل الحلول– يصف الحلول بأوصاف، ويقيده بقيود، تجعله مباينا لمعتقد الحلوليين. فالحلول عنده لا ينفي صفات الله المخالفة للخلق. فاللاهوت والناسوت–عنده– حقيقة واحدة. فما ظهر من هذه الحقيقة فهو الناسوت أو الخلق، وما بطن فهو اللاهوت أو الله. ويرى أن

الناسوت مستهلك في اللاهوت، أو بعبارة أخرى أن الإنسان فانٍ في الله. تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

٢)فالذي يكون سببا لظهور قضية الحلول، فإن يعتقد أن الحلول إنما نسبه ناقدوا الحلاج إليه فليس إلا لباعث سياسي كما سبق بيانه. وإن يعتقد أنه من نفسه فلأن الحلاج يرى في مجتمعه الميل إلى الدنيا وزخرفها وزيغ رؤسائهم في رئاسة الدولة، ويبحث عن شيء آخر مباين لذلك، فيظهر منه هذه القضية.

ب) الاقتراحات

يعتقد الباحث أن هذا البحث بعيد عن الكمال، إما من أفكاره وإما من طريقة البحث، فيحلو له أن يعترف بذلك ويرجو انتقادات الغير واقتراحاته حتى يكون فيما بعد أحسن من هذا البحث.

فهذا البحث بموضوع الشعر والتصوف ربما يكون شيئا جديدا في قسمنا اللغة العربية وآدبها، فيرى أن لهذا الموضوع مجالا خصبا للباحثين. فيرجو منهم أن يبحثوا في معالم الرمزية في شعر الصوفي أو ما بشبه ذلك.

المراجع

أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة. ***إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري***. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو نصر السراج الطوسي. ١٩٦٠. ***اللمع***. القاهرة.

أبو القاسم القشيري. ٢٠٠١. ***الرسالة القشيرية***. بيروت: مكتبة العصرية.

أحمد الإسكندري و مصطفى عناني. ط. ١٨، ١٩١٦. ***الوسيط في الأدب العربي وتاريخه***. مصر: دار المعارف.

أحمد الشايب. ط. ١٠، ١٩٩٤. ***أصول النقد الأدبي***. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

أحمد بن عبد العزيز القصير. ٢٠٠٣. ***عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية***. ناشرون: مكتبة الرشد.

إسماعيل ابن عمر ابن كثير. ١٩٨٧. ***البداية والنهاية***. بيروت: مكتبة المعارف.

أيمن حمدي. ٢٠٠٠. ***قاموس المصطلحات الصوفية***. القاهرة: دار قباء.

بطرس البستاني. ١٩٧٩. ***أدباء العرب في الأعصر العباسية***. بدون الموقع: دار مارون عبود.

_____. دون السنة. ***منتقيات أدباء العرب في الأعصر العباسية***. دون الموقع: دار مارون عبود.

ديوان ابن المعتز. بيروت: دار صادر.

رضوان السح. ١٩٩٨. ***السيرة الشعبية للحلاج***. يروت: دار صادر.

شوقي ضيف. ٢٠٠١. ***تاريخ الأدب العربي-العصر العباسي الثاني***. مصر: دار المعارف.

_____. ط. ٧، دون السنة. ***البحث الأدبي: طبيعته-مناهجه-أصوله-مصادره***. مصر: دار المعارف.

علي الخطيب. ١٤٠٤ هـ. ***اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي***. مصر: دار المعارف

عبد الناصر حسن محمد. ١٩٩٩. ***نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي***. القاهرة: المكتبة المصري.

علي بن محمد الجرجاني. ١٤٢١ هـ. ***التعريفات***. جدة: الحرمين.

عبد الرحمن بن خلدون. ***مقدمة ابن خلدون***. بيروت: دار الكتب العلمية.

عبد العزيز سالم. ١٩٩٣. ***دراسات في تاريخ الأدب-العصر العباسي الأول***. إسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

فيصل بديرعون. ١٩٨٣. ***التصوف الإسلامي الطريق والرجال***. دون الموقع: مكتبة سعد رافت.

لويس ماسينيون. ***ديوان الحلاج***.

مجموعة من باحثي معهد البحوث العلمية-مكة المكرمة. ١٩٩٨. ***موسوعة الشعر العربي***. مكة المكرمة: مكتبة الملك فهد الوطنية.

مجمع اللغة العربية. ١٩٩٤. ***المعجم الوجيز***. مصر: وزارة التربية والتعليم.

مجمع اللغة العربية. ١٩٧٩. ***المعجم الفلسفي***. القاهرة.

محمد زكي العشماوي. ١٩٩٤. ***دراسات في النقد الأدبي المعاصر***. بيروت: دار الشروق.

محمد علي الفاروقي التهاوني. ١٩٦٩، ج. ٢. ***كشاف اصطلاحات الفنون***. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

محمد عبد المنعم خفاجي. بدون السنة. ***الأدب في التراث الصوفي***. النجالة: مكتبة غريب.

محمد جلال شرف. ١٩٨٠. ***الحلاج الثائر الروح في الإسلام***. إسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية.

محمد بن مكرم بن منظور. الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ***لسان العرب***. بيروت: دار صادر.

محمد نديم خشفة. ١٩٩٧. ***تأصيل النص المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان***. حلب: مركز الإنماء الحضاري.

محمود يوسف الشوبكي. ٢٠٠٢، ج. ١٠. ***مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي***. غزة: مجلة الجامعة الإسلامية.

نادية حسني صقر. ١٩٨٣. ***مطلع العصر العباسي الثاني-الاتجاهات السياسية والحضارية في خلافة المتوكل على الله***. جدة: دار الشروق.

يوسف زيدان. ط. ٢، ١٩٩٨. ***الفكر الصوفي بين الجيلي وكبار الصوفية***. مصر: دار الأمين.

المقالة:

محمد أبو نبوت و محمد الحويطي. ١٤٢٨ هـ. ***محاضرات مادة ٣٤٥- الأسلوب وتحليل النصوص***.

المراجع الأجنبية:

Arikunto, Suharsini. ٢٠٠٢. ***Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek***. Jakarta: Rineka Cipta.

Endraswara, Suwardi. Cet. III, ٢٠٠٦. ***Metodologi Penelitian: Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi***. Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

Muzakki, Akhmad. ٢٠٠٦. ***Kesusastraan Arab Pengantar Toeri dan Terapan***. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.

المواقع الإلكترنية:

http://www.al-mostafa.com

http://www.waqfeya.com

http://www.wadod.net

http://www.awu-dam.net