شعرية الخطاب الصوفي و التداخل النصي في الرسالة الصوفية لدى الحلاّج

The Poetics of Sufi Discourse and Textual Overlapping in the Sufi Message of al-Hallaj

د.نعاس نادية *

جامعة الجزائر2، الجزائر، nadianaas445@gmail.com

تاريخ الارسال 2023/05/07 تاريخ القبول 2023/06/05 تاريخ النشر2023/06/10

ملخص:

تعد الشعرية من أهم المفاهيم النقدية المعاصرة، التي تهدف إلى الكشف عن مكونات الخطاب الأدبي، لأن الخطاب الأدبي مهما كان جنسه ؛يبقى عقا على البوح بطرق اشتغاله النهائية وبترسبات تشكله ، وتبقى متعة البحث في ولوج المغامرة وكشف ما أمكن من خفايا التجربة الشعرية بمفهومها الواسع هي الخيار الأمثل في توجيه محددات الدراسة . ولا محالة أن يشتغل الخطاب الصوفي على بدائل معرفية وإبداعية جديدة، تستثمر طاقة التحول من حدود العقل إلى سعة الذوق ومن سطحية الوصف إلى عمق الكشف، وسمات هذا التحول هي من صميم الخطاب الصوفي، بل هي جوهره الباطن ومجلاه الظاهر، لا فرق في ذلك بين شكله الشعري وأشكاله النثرية المتعددة ، تثبيتا على أن ثمة شكلا نثريا ظل محجوبا عن دائرة الاهتمام، يمتلك خصائصه البنيوية والوظيفة، ويطفح بشعريته الخاصة، بيد أنه بقي غائبا يمنعه التهميش من تحقيق جدارته، فالخطاب الصوفي هو الكشف عن الأبعاد التواصلية والتعبيرية. لهذا ارتأينا واقع الخطاب "الحسين بن منصور الحلاج (ت 309 ه)" حيث عبر عن مواجيده لأنّ نفسه لم تقو على ألم الكتمان وعذاباته، مخالفه بعض المتصوفة فاتخذ طريقا مغايرا عن بقية المتصوفة .و تعد خطورة منهجه في التعبير المباشر عن الحب الإلهي المتمثّل في وحدة الشهود، فاستعاضا عن ذلك بشكل تعبيري نثري جديد يتم فيه احترام السائد من جهة، ولكن يتم فيه من جهة أخرى خرق أعراف اللغة من خلال توظيفها توظيفاً رمزياً مغايراً مقصديةً ومعجمًا، وتركيباً وتأويلاً، وبالنتيجة تجنيساً ونوعاً .

الكلمات المفتاحية :

الشعرية ، الخطاب ، الخطاب الأدبي، الصوفية ، جمالية الخطاب الصوفي ، التفاعل ، القارئ ، النص .

Summary ;

Poetics is one of the most important contemporary critical concepts, which aims to reveal the components of literary discourse, because literary discourse, regardless of its gender, remains reluctant to reveal its final working methods and the sedimentation of its formation. The ideal choice in directing the determinants of the study. Inevitably, the Sufi discourse operates on new cognitive and creative alternatives that invest the energy of transformation from the limits of the mind to the breadth of taste and from the superficiality of description to the depth of revelation. The poetic and its multiple forms of prose, confirming that there is a form of prose that remained hidden from the circle of interest, possesses its structural characteristics and function, and overflows with its own poetry, but it remained absent, preventing it from being marginalized from achieving its merit. The Sufi

* نعاس نادية – جامعة الجزائر2

discourse is the disclosure of the communicative and expressive dimensions. That is why we saw the reality of the speech "Al-Hussein bin Mansour Al-Hallaj (d. 309 AH)" where he expressed his feelings because his soul did not have the strength to conceal the pain and its torments. Some Sufis disagreed with him, so he took a different path from the rest of the Sufis. The danger of his approach is the direct expression of divine love represented in The unity of witnesses, instead of that with a new expressive prose form in which the dominant is respected on the one hand, but in which, on the other hand, the norms of the language are violated by employing it in a symbolic, different, intentional and lexical, syntax and interpretation, and as a result, gender and type.

key words :
Poetics, discourse, literary discourse, Sufism, aesthetic Sufi discourse, interaction, reader, text.

1/مقدمة:

معلوم أن الخطاب يحمل رسالة تتكاتف مع عناصر التواصل داخل بنية لغويّة، تتصل بها على وجه الضرورة بنية إيقاعية في شقيها الداخلي و الخارجي ، تؤدي وظيفة شعرية في الخطاب . كما يوجد بنية ثالثة تتمثل في السّرد ، فما وقفت عليه من خطابات شعريّة يحمل قصة يجري الشّاعر على قصّها بشكل أدق تعبيراً و أكثر جاذبية و يحرص على إبراز أركان الفعل القصصي حتى ينتقل القارئ من الشعر إلى النثر ثم يعود إليه ، فيشعر بالانسجام الروحي بينه و بين النّص أو الخطاب ، مما يحقق له متعة ذاتية كما يؤدي وظيفة نفسية و اجتماعية .

تغدو القراءة لأن تكون أحد الركائز الأساسية التي يقوم عليها التأويل لأن أي نص لا تكتمل ولادته و لا يتم تكوينه إلاّ عن طريق القراءة التي تعطيه حياة جديدة ، بوصفها مغايرة مفتوحة لتحقيق المتعة و القبض على الدلالة التي تعد بدورها حافزاً يحقق التفاعل بين القارئ و النص . و القراءة هي التي تبعث الحياة في النص و تنقله من النّص المكتوب إلى النص ذي الدلالات و المعان المتنوعة و هذا من أجل الوصول إلى جماليته.

يحسب الشعر الصوفي نموذجاً للنّقد و القراءة ، إذ اختلف الدارسون و النقاد في تأويله حسب مصادرهم و مشاعرهم المعرفية ، و كذلك وقف القارئ أمام نقد النص ، فالنّص هو الصورة الخطيّة و اللاّنص هو ما وراء الخطاب .و تُشمل أصول نظريّة الصّوفي على الأسس التي تُعتمد لتحليل النص، و تُستقى هذه الأسس من مختلف المعارف و العلوم من اللغة و الأدب و الفلسفة و علم النفس و علم الاجتماع... إلخ . و الأسس التي نلوح إليها تتجلى في المناجاة و خطابات المزاحمة من الدعاء و الوقفة و المخاطبة و الموعظة و الرسالة، كلها مجموعة من الأسس التي قام عليها النص الصوفي.

و مساس شعريّة الكتابة النثرية عند الصوفي تركب باللغة الصوفية كشفية ذوقية ؛ فهي تعبير خارق عن عالمٍ خارقاً للغة تحتوي على جميع خصائص اللغة الشعريّة التي :« تدخل في إطار الخرق اللغوي و تزيد عليها بخرق مرجعي تستفرد به»[1] . و يثبت ' محمد مفتاح ' أن لغة الذكر عند الصوفي لغة دينية تهدف إلى الاتصال بالغيب لم تدرس بالشكل كافي : « و قد نّبه الصوفية ...إلى قيمة اللغة فاشترطوا شروطاً في ألفاظ الذكر و معانيه ، و فرّقوا بين بعض الكلمات و رتبوه بحسب التدرج»[2] . و ملاحظ أن ما يغلب على لغة الخطاب الصوفي صفة الهمس ؛

و هي صفة تناسب المواقف المهيبة و الجليلة حيث الرهبة ، و الخضوع ، و هذا ما يؤكده قوله عز و جل قائلاً: ﴿ وَخَشَعَتِ الأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلاَ تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْساً ﴾[3] .

إنّ الصورة الشعرية تتعمق بمؤشرات المنسجمة مع النصوص بفضاءاتها نفسية و الرؤيوية الحادة المنعزلة ، عن صورة الحياة المتبعثرة بين الجملة الشعرية و حاملها من حيث المضامين التي تسرد تحولات الذات برهافة الكلمة و همسها . حيث تستقر ذروة الخطاب الصوفي في الاتصال المباشر بالمحبوب الأعظم جل في علاه؛ فهو يخاطب ربه و يكون مستغرقا بلوعة الحب و لهفة الشوق و رقة الأنس و سعة القرب و من هنا يكون البوح بالأسرار في مقام من مقامات الأخيار.

يقتني المتصوفة أدباً متميزاً في مختلف الأشكال النثرية ناهيك عن الشعر ، فعلى أيديهم حُركت فنون الخطب و الرسائل و الوصايا و المواعظ و الحكايات و القصص ، و كذلك قد تتداخل الوصية مع الموعظة و القصة مع الحكاية ...إلخ و هناك خطابات متداخلة يصعب التفريق بينها و هي كالتالي :

أ/الدعاء :

يعد الأكثر الأنواع تداخلا مع المناجاة و على الرغم من أن للدعاء شروطاً و أدباً حتى يرفع إلى الله ، فالدعاء يكون في أي وقت و على أي وجه و في حالتي الشدة و الرخاء ، و جاء في معنى الدعاء أنّه:« سؤال الله و التضرع و الابتهال إليه لإتمام نعمة أو إزالة كربة أو تفريج غمّة»[4] .بعدها تطور الدعاء و انتقل إلى :«طقس دائم لدى الصوفي و هو يتوسل أنّى شاء إلى معبوده ليحصل على دوام الصلة و استمرار القربة ، ولذة الفناء و دهشة الشهود و حقيقة المعرفة»[5] و هكذا يزاوج العارفون بالله بين الدعاء و المناجاة ، و في حقيقة الأمر المناجاة هي الأخص الدعاء و أرقه و أعذبه يلجأ إليه العارف :«لتعبير عن حالة تبليغ فيها حاجة إلي الله مدها»[6] . لذلك كانت المناجاة في مقدمة الدعاء ، يقول ' سهل بن عبد الله التستري(ت283هـ)':«أقرب الدعاء إلى الإجابة دعاء الحال ...أن يكون صاحبه مضطرا لا بد له مما يدعو إليه»[7] .

و ما نستنبطه ؛يرتبط الدعاء و المناجاة ببعض المواصفات مثل : الابتهال ، التضرع ، التبتل ، الخشوع و الأخبات، مما يعطي الدعاء القوة و حرارة تعكسها تأوهات النفس و نفثات الروح . و هكذا كان أدب الدعاء بكل تجالياته فضاء رحباً للتوسل و التذلل إلى الذات الأقداس طلباً للهداية و المغفرة و القرب .

ب/الوقفة:

هي فن نثري صوفي ،يقصد بها الواقف الذي يريد الاعتناق و التحرر من أثقال المادة و بذلك أصبحت الوقفة هي : «المنهاج الوحيد الذي من شأنه أن الروح إلى مملكة الديمومة حيث لا انشطار و لا انشعاب و لا بؤس و لا فروق و لا شيء سوى الله الذي تلوب عليه نفوس الواقفين»[8] . و في هذا الصدد يكتب ' النفري' ثماني و سبعين موقفا ؛ بدأها بموقف العز و أنهاها بموقف الادراك ، و في موقف الوقفة و الوقف يُعرفها النفري

قائلا:« و قال لي : العلم الحجاجي و المعرفة خطابي و الوقفة حضري . و قال لي : الواقف لا يقبله الغيار و لا تزحزحه المآرب . و قال لي حكومة الواقف صمته و حكومة العارف نطقه و حكومة العالم علمه»[9] .

و ما يمكن قوله ، أن الفرق بين المناجاة و الوقفة كلاهما وقوف في الحضرة الإلهية ، لكن المناجي يدعو و يسأل و الواقف يصمت ليتلقى الخطاب من ربه و هو في هذه الحالة ينفصل «تماما عن السوى و يفنى عن الكونية و في هذا الفناء لا يشهد الصوفي إلا الأحدية»[10].فالوقفة إرشاد إلهي للعارف كي يوسع معارفه و يدرك حقيقة نفسه و حقيقة ربه في حالة تجلٍ و مكاشفةٍ .

ج/المخاطبة :

و يعنى بها «إلقاء من الرب في أذن العبد و قلبه ، حتى لكأن الحق نفسه قد أخذ على عاتقه أن يقوم بتربية الإنسان و ذلك وفقا لقوله تعالى: ﴿ علمَ الإنسانَ ما لم يعلمْ﴾* بيد أن الاصطفاء أو الانتقاء هو المبدأ الذي تبدأ منه التربية و هذا التعليم»[11] . فالمخاطبة كالمناجاة ؛ لكنها مقلوبة يتجه فيها الخطاب من الله تعالى إلى العبد و هو العبد المخصوص : عارف ، و لي ، وارث ...إلخ . و في المخاطبة تكون المحادثة و المجالسة و المسامرة ، و في هذا الموقف يجمل النفري حديثه :« يا عبد، إنما أظهرتك لعبادتي ، فإن كشفت عن سدولك فلمحادثتي ، و إن أقبلت عليك فلمجالستي»[12] .و حقيقة الأمر أن المخاطبة تتفق مع المناجاة في طبيعة الخطاب و سياقاته و لكنها تختلف عنها من حيث طبيعة المرسل و طبيعة المتلقي ، أي الاختلاف الطلب في اتجاه الرسالة.

ج/ الموعظة:

و فكرها من منظور صاحب التعريفات « التذكير بالخير فيما يرق له القلب»[13] و تتقاطع الموعظة مع المناجاة أن أغلب المواعظ مرتبطة بالدعاء ، فهي الغذاء الروحي بواسطتها يستمد العبد المعونة على فعل الخيرات التي هي أساساً من نتاج المواعظ ، و الموعظة تكون مليئة بالرقائق اللغة الموحية إذ تجمع فضائل الأعمال و صفات الصفوة .

د/الرسالة :

تحمل الرسالة معان متشعبة فـ :«الكاتب الذي يحمل أفكارا من شخص إلى آخر ، و غالبا ما تكون محدودة الصفاة ، قصيرة الحجم لأنّها تختص بموضوع معين»[14]فالرسالة في معناه العام كل ما يقال أو يكتب لتبليغ قضية أو فكرة ، فنقول الرسالة المحمدية و نقصد بها " الإسلام" في أتم تجلياته ، و قد كان لأعلام الصوفية رسائلهم المشهورة ، فللمحاسبي رسائله و للجنيد رسائله و الحلاّج و السهروردي و ابن العربي ...لكل واحد له إشارات الإلهية بالرسائل ، و يدل هذا على توسع ما تحمله الرسالة بهدف التبليغ شريطة أن تكون الموضوع المشار إليه واحدا ، الشيء الذي يجعل الرسالة تشق لنفسها طريقاً خاصته في فنون النثر الصوفي ، الرسائل الإخوانية بين المتصوفة أننفسهم ؛ لأنّها تحمل في طياتها هماً وعظياً أو معرفياً يعكس تجربتهم ورؤاهم الكشفية . فالإنسان الصوفي «بتفتح بصيرته و رقي وحداته لا يعبّر عنه إلاّ النّص مثقل بثمار المعرفة مشتهي في السمع و البصر»[15].

و بهذه الشاكلة تتداخل الخطابات الصوفية و تتزاحم مع خطابات المناجاة ؛ على رغم من ذلك يبقى لكل نوع من هذه الخطابات خصائصه الفارقة ، تحددها بنيات الخطاب و سياقاته. و التساؤل المطروح في هذا التصفح : هل وظف الحلاّج في كتاباته الأدبية الصوفية و لغته الصوفية أسس المناجاة و الخطابات المزاحمة أم لا ؟ و أهل كان نهجه هو أدب السلوك و العرفان أم طريقة فقط للكتابة الصوفية ؟ و هل أضحت لغته و أفكاره ذو معرفة ذوقية و تعبير إشاري أم أنها مجرد تعبير لغوي يومي فارغ الاشارات و الايحاءات؟ أهل كان ما يبوح به الحلاّج هو صادق موحي ذو الهمس الرفيع أم أنه صناعة للقول فقط؟

يومئ التصوف عند الحلاّج بالأفق الصوفي الرفيع ؛ هو ذلك مطلع من مطالع النماء و الخصوبة في التفكير الروحي ، لقد شكل في محيط الفكر الصوفي أعظم من المنن و القوى الروحانية الإيمائية التي عرفها تاريخ الإنسان .فتصوف عنده هو انتساب الإنسان إلى الله ، لا إلى هذا العالم المادي ، بل هو ارتفاع الإنسان إلى الله في سفر طويل هائل ، سفر تفنى فيه الصفات البشرية في الصفات الإلهية بكل حب و وجدٍ و ذوقٍ و شوقٍ .

نعم ؛ نجد عند الحلاّج في شعريته الصوفية و خطابها : المناجاة و الخطابات المتداخلة بمعرفة ذوقية و تعبير اشاري ، حيث حمل أمانة المعرفية الصوفية العليا و عاشها بروحه و قطبه و حسه ، و قدم دمه فداءاً في بطولةٍ أسطوريةٍ لا يزال التاريخ يذكرها .

ظفر الحلاّج الشعر الصوفي بتناوله موضوعات التصوف بالإيضاح و التركيز و التفصيل و ابتداع مسائل لم يسبقه أحد إليها ، كما كان يردد دائما بـ " وحدة الوجود" . لقد جدّد في شكل الشعر الصوفي ؛ فزاد في عدد الأبيات و أصبحت من مطولات بعد أن كانت مقطعات الصغار . تمتاز لغته بحلاوتها و عذبتها و همسها و ايحائها ، حيث أضفت على الشعر الصوفي شكلاً لم يكن له من قبل في شعر الحلاّج[16] . صحيح أنّ الحلاّج ركزة في كتابته الشعرية الخطابية على المناجاة و الخطابات المتداخلة من الدعاء و الوقفة و الموعظة و لكن أكثر ما نجده في شعريته الخطابية هو المخاطبة و أكثر منها الرسالة الخطابية لتواصل .

تعد شخصية الحلاّج شخصية المحب الفاني، العابد المثالي ، السابح في وجده و المحترق في تجربته ، المشوق في قربه ملأ الدنيا بضجيج صراعاته و مواجيده ، امتلأت صحف التاريخ بالتهاويل و الأباطيل حول حبه و عقيدته و حول إيمانه و صلته بربه . و صفوه بأنه حلولي ينادي بالحلول ، اتخذ الحب و الفناء معراجا لغايته و حاول برياضته و مجاهداته و شطحاته أن يتخذ بموجده في تجربةٍ مهمةٍ غامضة ؛ هي رسالة ضخمة و ثقيلة تسير معه من خطوات في مناجاته لربه إلى خطواتٍ في حديثه عن صلة الإنسان بخالقه ، لقد اتخذ من الوجد و النشوة عند السماع و الاستغراب سبيلاً لهدفه . عاش الحلاّج في وجدٍ و عذابٍ و في سبحةٍ علويةٍ من الهامات حبه و شوقه و ذوقه ، إنّها لمواجيد حقٍّ و صدقٍ و إنْ عجزت عنها فُهوم الأكابر . يقول الحلاّج[17] :

مواجيد حقٍّ أوجد الحق كلها

و إن عجزت عنها فهوم الأكابر

و ما الوجد إلاّ خطرةٌ ثم نظرة
تُنَشِّي لهيبًا بين تلك السرائر
إذا سكن الحق السريرة ضوعفت
ثلاثة أحوالٍ لأهل البصائر .

و الوجد و العذاب فيضٌ ربانيٌ على المصطفين الأحبة ؛ و لهذا فهو لا يصطنع في وجده ما يلهبه و يثيره من سماعٍ أو ذكرٍ كما يصطنع غيره[18] :

أنت المولِّه لي لا الذكر ولَّهني
حاشا لقبي أن يعلق به ذكري
الذكر واسطةٌ تخفيك عن نظري
إذا توشَّحه من خاطري فِكْري

و كل شيء في الوجود مادي أو معنوي ، هو حجابٌ دون رؤية الله سبحانه ، يجب الفناء عنها ، كما يجب أن يفني الإنسان عن نفسه أيضًا ، و يجمل قائلاً[19] :

بدا لك سرٌّ طال عنك اكْتِتَامُهُ
و لاح صبح كنت أنت ظلاله
و أنت حجاب القلب عن سر غيبه
و لولاك لم يطبع عليك ختامه

إنّ تجربة الحلاَّج الصوفية في المعرفة الإلهية لتجربةٌ فذةٌ أضفى عليها طابعه وحده ،ضف إلى مشاركة الصوفية في مواجيدهم و أذواقهم ، ثم ابتدع منهجاً خاصًّا به في سره الأكبر ، و جعل من الآلام شيئًا مقصودا لذاته ، يقول[20] :

أريدك لا أريدك للثواب
و لكني أريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلتُ منها
سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

هذا ما جعل المستشرق " دي بور " ينطق و هو يجرب أن يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون و الفلاسفة أن يصلوا إليه بالنظر العقلي . و إنّه للحب العالي ، الحب الذي تعجز الكلمات عن تصويره ، و يؤكد على ذلك قول " سحنون" أنّه لا يعبر عن شيء إلا هو أرق منه و لا شيء أرق من المحبة فيما يعبر عنها ، يقول الحلاّج[21] :

لي حبيب أزور في الخلوات
حاضرٌ غائبٌ عن اللحظات

ما تراني أصغي إليه يسمع
كي أعي ما يقول من كلمات
كلمات من غير شكلٍ و لا نط
ـق و لا مثل نغمة الأصوات
فكأني مخاطب كنت إيا
ه على خاطري بذاتي
حاضرٌ غائبٌ قريبٌ بعيدٌ
و هو لم تحوِهِ رسوم الصفات
هو أدنى من الضمير إلى الوهـ
ـم و أخفي من لائح الخطوات

و من الكلم المضيء الذي يكشف عن منهج الحلاّج و إيمانه الذوقي ، تلك الدراسة التحليلية الرائعة التي أدارها الحلاّج حول كيفية معرفة الإنسان لربه و خالقه .

و يجيد في قوله حول " الطواسين" و هي أدق و أعمق الجمل التي انفرجت عنه الأقلام :«... من قال: عرفته بفقدي ، فالمفقود كيف يعرف الموجود! و من قال عرفته بوجودي ، فقديمان لا يكونان .

و من قال :عرفته حين جهلته ، فالجهل حجابٌ ، و المعرفة وراء الحجاب لا حقيقة لها .

و من قال : عرفته بالاسم ، فالاسم لا يُفارق المسمَّى ؛ لأنه ليس بمخلوقٍ .

و من قال : عرفته به فقد أشار إلى معروفين؟ و من قال : عرفته بصمته ، فقد اكتفى بالصنع دون الصانع ، و من قال : عرفته بالعجز عن معرفته فالعاجز منقطع ، و المنقطع كيف يدرك المعروف!.

و من قال : كما عرفني عرفته ، فقد أشار إلى العلم فرجع إلى المعلوم و المعلوم يفارق الذات ، و من فارق الذات كيف يدرك الذات !.

و من قال : عرفته كما وصف نفسه ، فقد قنع بالخبر دون الأثر .

و من قال : عرفته على حدين ، فالمعروف شيءٌ واحدٌ لا يتحيز و لا يتبعض .

و من قال : المعروف عرف نفسه فقد أقر بأن العارف في البين متكلفٌ به ؛ لأن المعروف لم يزل كان عارفاً بنفسه ، يا عجبًا ممن لا يعرف شعرةً من بدنه ،كيف تنبت سوداء ، أم بيضاء ،كيف يعرف مكون الأشياء!

من لا يعرف المجمل و المفصل ، و لا يعرف الآخر و الأول ، و التصاريف و العلل ، و الحقائق و الحيل ، لا تصح له معرفة من لم يزل .سبحان من حجبهم بالاسم و الرسم و الوسم! حجبهم بالقال و الحال و الكمال و الجلال ، عن الذي لم يزل و لا يزال .

القلب مضغةٌ جوفانيةٌ ، فالمعرفة لا تستقر فيها ؛ لأنها ربانيةٌ

من قال : عرفته على الحقيقة ، فقد جعل وجوده أعظم من وجود المعروف ؛ لأن من عرف شيئاً على الحقيقة فقد صار أقوى من معروفه حين عرفه»[22] .

إنّ ما يعالجه الصوفيّ من المواجد لا يمكن أن يُدرك بالذهن ، أو أن يشرح بالعبارة ، ذلك أن التجربة الصوفية من طبيعة مخصوصة لا تتشكل إلا من خلال النأي عمّا هو سائد و مألوف ، لأن الحقيقة التي يوقنها العالم بعقله و حسّه لا يراها الصوفي سوى :«متوارية وراء ألف حجاب ، و لهذا فإنّ من المحال أن يتعامل معها ذهن أو فكر أو علم ، و ليس في الميسور أن تنال إلا بالكشف أو بالوثْبة الباطنية الطافرة صوب ذروة الأوج»[23].

إذن ؛ انتقال الصوفية من منطلق الإدراك المعهود إلى المنطق الجديد قاعدته الذوق يرجع إلى طبيعة حقيقة التي يطلبونها ، هي حقيقة متعالية مطلقة فوق حدود التصوير ، و هذا ما جعل الرؤية بديلاً عرفانياً ، يصل به الصوفي إلى العلم الصائب و هو :«ما يقذفه الله في قلب العالم و هو نور إلا هو يختصّ الله به من يشاء من عباده : من ملَك و رسول و نبّي و وليّ و مؤمن . و من لا يكشف له لا علم له!»[24].

و المقصود بالعلم الصائب المعرفة الناشئة من بصيرة الصوفي ؛ معرفة قوامها لطافة الروح لا كثافة المادة هي معرفة تسمو به نحو المتعالي و المطلق ، فالتوق أو الشوق في عرف الصوفية هو لباب الذوق و عمدته ، و الذائق لا ينال من الحقيقة إلا على حقيقة ما يكابده من شوق و حنين إلى سرّ الوجود ذلك الذي يعجز إدراك الحسّ عن تصوّره ، و ما يمكن قوله أن بصيرة العرفانين الصوفين محله القلب الذي يحّب لا العقل الذي يتذّهن . و بذلك ارتفعت معرفة الصوفي فوق إدراك العالم ؛ و قيل :«العارف فوق ما يقول ن و العالم دون ما يقول»[25] و يقول أيضاً : «العارف كائن بائن ، يعنى كائن مع الخلق ، بائن بينهم»[26] .و السر لا يمكن شرحه باللفظ و إنّما هو ما يفصح عنه قلب الصوفيّ من تجليات الحق .

أيًّا يكن الشأن ؛ تعد اللغة الصوفية لغة متجاوزة للأفق المألوف للغة ، إذ تأتي على سبيل الإشارات التي تومئ بحال الصوفي دون أن تصرّح ، و ترمز إلى مواجيده و مكابدته و مقاساته و شقاؤه في صورة مملوءة بالتجريد الحي ، لأنّ الخطاب الصوفي لا يستجيب إلى التفسير الآلي المباشر ؛ بل يدعو قارئه إلى التأويل لا لإبهام في معناه و إنما لرحابه نظامه الإشاري .

يعهد الحلاّج تجاوزه تلك الأعراف ؛ لقد عبر عن مواجيده لأنّ نفسه لم تقو على مض و ألم الكتمان ، و لهذا السبب خالفه و عارضه و ناقضه بعض المتصوفة ، فقد أيقن النفري و التوحيدي خطورة منهج الحلاّج في : « التعبير المباشر عن الحبّ الإلهي المتمثل في وحدة الشهود فاستعاضنا عن ذلك بشكل تعبيري نثري جديد يتم فيه احترام السائد من جهة و لكن يتم فيه من جهة أخرى خرق أعراف اللغة من خلال توظيفها توظيفا رمزيًا مقصديًا و معجمياً و تركيبياً و تأويلاً و بالنتيجة تجنيساً و نوعاً»[27] .

و من نتاج هذا كله ؛ أصبح مفهوم الإشارة من المفاهيم الأساسية التي ينبني عليها الخطاب الصوفي بأهميته الطريق المثالي لإدراك التجربة العرفانية . و الخطب الذي يدققه مفهوم" الإشارة" بشأنها تشفيراً للخطاب المبثوث

من جهة ، و تبئيراً لقراءته عند المتلّقي من جهة الأخرى ؛ و في هذا الموقف يقول الحلاّج : «من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عباراتنا »[28] .هكذا تغدو الإشارة مقلقة للمنصت محرضة لأصحابها ، و هذا ما يجعل الخطاب الصوفي خطابا مشّفرا ؛ لا يتاح التعرف على سننه إلا بحفز النشاط التأويلي لمساءلة دلالته و إشارته و رموزه و علاماته و فك شفراته .

كانت ثمرة الحلاج مختلفة على نحو مميز ، فالرجل كما نعته الجيلالي :«عثر الحلاج و لم يكن له من يأخذ بيده»[29] و لم تكن وقعته و عثرته إلا نتاجاً لمذهبه المختلف الذي يشكل فيه الظاهر بالباطن ، و يفوق منطق البوح عنده أسرار الكتمان تفوقاً غير معهود في خطاب المتصوفة ، حيث إنه يحترز كما تحرز غيره في حال بلوغ مرحلة الفناء ، كان ينطق بما لم يفهمه العامة ، بل حتى عاتبوه في ذلك ، لأن الأصل في الأسرار الصوفية الحرص على الكتمان بدل الرضوخ لسيطرة و النفوذ الشطح و تداعياته .

هكذا سار الحلاّج في نمط متغاير ، و هذه المتغايرة كانت سببا وجيها في نهايته المأساوية عند من يحكمون على الظاهر و قسطا هو المعروف : «لقد ظهر الخلاف الأشد بين الفقهاء و الصوفية بالخصوص في ظاهرة الشطح ، فالصوفي إذا قوي وجده و لم يُطقْ حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار الحقائق يترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلا من ذاق من أهلها ، فالشطحات مظهر و مقياس درجة الانزياح الفكري و الجمالي في الكلام الصوفي ، و قد استنكر الفقهاء استنكارا شديدا ، وصلوا بأهله إلى حد التكفير»[30] .

و لكن الحلاّج مع ذلك باح و لم يكتم ، مخالفا و منافيا ما درج عليه جمهور المتصوفة ، و بوجه هذا إنتاج استغراقه بكّليته في زائد من الوجد لا يطاق ، كان سببا في اتهامه بالمروق، و محاكمته و صلبه ، و هذا ما ذكره ابن العربي في بعض شعره ح فقال[31] :

وَ غُصْ فِي بَحْرِ ذَاتِ الذَّاتِ تَبْصِرُ عَجَائِبُ مَا تَبَذَّتْ لِلْعَيَانِ

وَ أَسْـــرَاراً تَرَاءَتْ مُبْـــهَمَاتٍ مُسَتَّرَةً بِأَرْوَاحِ الْمَـــعَانِي

فَمضنْ فَهِمَ الإِشَارةَ فَلْيصـــُنْهَا وَ إلاّ سَوْفَ يُقْتَلُ بِسِّنَانِ

كَحَلاَّجِ الْمَحـــــبَّةِ إِذْ تَبَدَتْ لَهُ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ بِالتَّدَانِي

فقَالَ : أَنَا هو الحَـــقُ الَّذي لاَ يُغَيِّرُ ذَاتَهُ مَـــرُّ الزَّمَانِ .

و معتمد من هذه الأبيات أن الحبل السري للصوفية لا بد أن تحاط بالصيانة و أن يغار عليها من الذيوع أو الشيوع ، و هذا ما لم يقوَ الحلاّج على عتالوه ، و قد عوتِب على إرسال السّر من بعض المتصوفة عندما حكم عليه بالقتل ، يقول[32]:

تَجَاسَرتُ فَكَاشَفْتُـــــــ ـــكَ لَمَّا غُلِبَ الصَبْرُ

وَ مَا أَحْسَنَ فِي مِثْلِـــــــ ـــكَ أَنْ يُنْتَهَكَ السِّتْرُ

وَ إِنْ عَنَّـــــــفَنِي النَّاسُ فَفِي وَجْـهِكَ لِي عُذْرُ

كَأَنَّ البَـــــــــدْرَ مُحْتَاجٌ إِلَى وَجِـــــهِكَ يَا بَدْرُ.

و حتى يحصل الإنسان وجوده لا بد من الإفلات و المفر من هذا الوهم ، و أقياد اتصال وثقي مع المطلق و الأبدي المؤبد و في استلهام هذه الصلة قويت مواجيد الحلاّج فقال[33] :

مَوَاجِيدُ حَقٍّ أَوْجَدَ الْحَقُ كُلَّهـــا وَ إِنْ عَجِزَتْ عَنْهَا فُهُومُ الأَكَابِرِ

وَ مَا الْوِجْـــدُ إِلاَّ خَطْرَةٌ ثُمَّ نَظْرَةٌ تُنَشـــــِّي لَهِيبًا بين تلكَ السَّرَائرُ

إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضُـوعِفَتْ ثَلاَثَةُ أَحْـــــوَالٍ لِأَهْلِ البَصَائِرِ .

و على الرغم من شدة الوجد هذا ما يستحضر بالضرورة البوح ، فالحلاّج يشق و يقر في موقف آخر بتبعات و بمسؤوليات هذا البوح ؛ حيث يقول[34] :

مَنْ أَطْلَعُوهُ عَلَى السِّرِ فَبَاحَ بِهِ لَنْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الأَسْرَارِ مَا عَاشَا

وَ عَاقَبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ زَلَلٍ وَ أَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأُنْسِ إِحَاشَا .

و الملاحظ أن الحلاّج تجاوز عتبات البوح ، فوصل إلى الأواخر حتى :«أعلن للعامة في بغداد رغبته الموت جهارا في العشق الإلهي ، قبل ثلاثة عشر عاما على أقلّ تقدير من يوم مقتله»[35] و من شطحاته المفارقة قوله قائلاً :«يا دليل المتحيرين زدني تَحيِّراً ، و إذا كنت كافرا فزدني كفراً .- إلهي أنت تعلم عجزي عن مواضيع شكرك فاشكر نفسك عنّي فإنّه الشكر لا غير »[36] .

إذن ؛ كلها شطحات الوصل الفاني الذي يعتقد :«أن العارف من الله بمنزلة شعاع الشمس ، منها بدأ و إليها يعود ، و منها يستمد ضوءه »[37] . و من هذا المنظور يمكن القول أن الحلاّج لا يخشى الموت بل يبحث عنه و يتمناه و يطلبه ، و لذا حق له أن ينال مراده و لو جاءه في صورة مأساوية ، و لا أعجوبة في الأمر ؛ أليس هو القائل[38] :

أُقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي إِنَ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

وَ مَمَاتِي فِي حَيَاتِي وَ حَيَاتِي فِي مَمَاتِي

أَنَا عِنْدِي مَحْوُ ذَاتِي مِنْ أَجْلِ مُكْرَمَاتِي

وَ بَقَائِي فِي صِفَاتِي مِنْ قَبِيحِ السَّيِّئَاتِ

سَئِمتْ رُوحِي حَيَاتِي فِي الرُّسُومِ البَالِيَاتِ

فَاقْتُـــــلُونِي وَاحْرِقُونِي بِعِظَامِي الفَنِيَاتِ.

من هذا المشهود يكون الموت عند الحلاّج في سبيل الله عتقاً ، حيث استطاع أن يحدد نهايته التي أرادها عروجًا إلى المحبوب على سلم من نور على الرغم من المشهد المأساوي ساعة إعدامه و صلبه . و من رؤيته للحياة الحقيقة ليست موجودة في هذا الواقع المأزوم الذي لا يشد الإنسان إلا إلى تكوينه الترابي ، و هنا يكون قد حقق في الوقت نفسه صفة العلماء النشطين من المتصوفة ، أولئك الواجدون بما تحققوا و الفانون بما وجدوا .

لقد اختار الحلاج سفره بنسمته هارباً من ضيق و حرج الدنيا إلى سعيه و تطلعه للآخرة ، و من وحشة حياة متوهمة إلى أنس الحياة الحقيقية تنتفي فيها الأبعاد المحدودة و تتمدد فيها الآفاق اللامتناهية ، زاده في السفر صدق المحبة و غلبة الوجد و شدة الشوق .

و ما نستنبطه ؛ أنّ الحلاّج رفض كل الماديات و المحسوسات و تجرد بالكلية عن السوى و الأغيار بما في ذلك أناه التي تلاشت في أنوار الحق و هو ما يعبر عن حالة وجدانية متوترة تبين مدراج و مهابط الفناء و البقاء و الرغبة الملحة في الوصول و اللقاء .

و إذا وصلنا للحديث عن الحلاّج في قضية الجدل بين ثنائية الظاهر و الباطن و التي تعد من أهم المرتكزات في بناء الفكر الصوفي حيث يتجلى الباطن في الظاهر ، فيكون الظاهر مؤشرا على وجود الباطن ، من خلال تجليات الحضور الإلهي ، و من هنا تبرز قيمة المعرفة الصوفية التي لم تختزل الإدراك في فعل الحواس فقط أو التمثيل فقط ، إنّها نشاط مشدد يمزج بين إدراك المرئي و كشف اللامرئي ، بين تحسين الدلالة الوجودية و ملاحقة الدلالة الرمزية ، بين الظاهر و الباطن لم يكن الكشف الصوفي مجرد تأويل أي عبور من الظاهر إلى الباطن ، بل هو مراقبة لجدليتهما ، فالظاهر يتناقض مع الباطن و يفترق عنه ، لكنه يستحضره و ينقل عليه ، و الصورة الرمزية تُدِل الصوفي على ما يختفي وراءها من أسرار ، و لكنها من خلال دلالتها تلك تستر تلك السرائر أيضا . إنّها تفتح على الحضور و الغياب و تجمع بين المباشرة و اللامباشرة . فالمعرفة المتجردة في أعماق النفس هي معرفة ذو قيمة وجدانية و معنى الذوق من مفهوم القشيري هو :«من ثمرات التجلي ، و نتائج الكشوفات ، و الواردات و أوّل ذلك : الذوق ثم الشراب ثم الري »[39] .

و من هذا منطلق سمية التصوف بالمكاشفة أو علم الحقائق ؛ لأن أصحاب الكشف لا يعلون على الظاهر بل يربطونه بالباطن فهو عين الحقيقة في نظرهم ، و كذلك يرون أن حقائق الكون متعلقة بالحقائق الإلهية و وفق جدلية الظاهر و الباطن .و المنهج العرفاني " الكشف" هو ما يرخص للصوفي بأن يعيش تجربة مختلفة تتأسس خارج أفق: « العقل و النقل ، و كما أن لكل ذات تجربتها المغايرة ، فإن الحقيقة تتجلى لكل ذات بشكل مغاير ، و لكن هذا التغاير ليس تناقضا ، و إنما هو على العكس ، تكامل – أو هو في الأصح تعدد ضمن الوحدة – وحدة الحقيقة»[40] و هذا ما لا نستوعبه و يدركه إلا خاصة الخاصة .

يبدو أن تجربة الحلاّج تجربة مغايرة بشكل مفارق و مرتحل ، تحاول ولوج الباطن (الغيب) من خلال الظاهر (الشهادة) ، و لكن صاحب المحاولة لا يتوقف عن السعي الدؤوب إذ الغيب (الباطن): «ليس نقطة نبلغها و تنتهي عندها المعرفة ، إنه على العكس متحرك – كلها كشفنا منه شيئا ، ازدادت الأشياء التي تتطلب الكشف»[41] .لذلك يعد شعر الحلاّج نقطة الوصول ستكون مأساوية و مؤلمة لأنها لا تكشف لنا إلاّ عن : «البعد و الظمأ أكثر مما تكشف لنا عن القرب و الارتواء . فالقرب لمعة يبدو فيها البعد أكثر بعدا و القرب الأقصى هو الموت : الموت الذي يلغي الحياة الدنيا ، و يقيم الحياة الآخرة»[42] .

لقد استشعر الحلاّج بمرارة التجربة و عذاباتها فاختار الموت لذلك قال و هو يصيح في سوق بغداد : « يا أهل الاسلام أغيثوني فليس يتركني و نفسي فآنس بها ، و ليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، و هذا دلال لا أطيقه ، ثم أنشأ يقول :

حَوَيْتَ بِكُلِّي كُلَّ كُلِّكَ يَا قُدْسِي تُكَاشِفُنِي حتَّى كَأَنَّكَ في نفسِي

أُقلِّبُ قَلبِي في سِواكَ فــلاَ أَرَى سِوى وَحشَتِي منهُ و أنت بِهِ أُنْسِي

فَها أَنَا في حَبْسِ الحــياةِ مُمَتَّعٌ عنْ الأُنسِ فَاقبضنِي إِليكَ من الحَبْسِي »[43] .

إلاّ أنه يردد هذه الاستغاثة في مواقف متعددة ، منها :«أيّها الناس ، أغيثوني عن الله ... فإنه اختطفني مني و ليس يردني على ، و لا أطيق مراعاة تلك الحضرة و أخاف الهجران فأكون غائبا محروما و الويل لمن يغيب بعد الحضور و يهجر بعد الوصل»[44] .و هكذا يخرج الحلاّج منتصرا عن نفسه الأسيرة و على أعدائه المحجوبين عن أنوار الحق و التجلي ، محققا في الوقت نفسه قيم المحبة و التسامح ، و هي أقصى ما يطمع إليه الإنسان لأنّها :«تأخذ بيده إلى الأوسع و الأسمى و الأجمل ، تحرره من كل عبودية و محدودية وضيق بما فيها حدود الجسد و أسوار الروح»[45] .و بهذا يتحقق أبهى معاني الحرية ؛ إنّ ما عبر عنه الحلاّج و خلده في نصوص عرفانية التي تنتمي إلى فن المناجاة ففي المناجاة يستشعر الصوفي بالأنس الله و هو يجتسر عن جمالية القرب بلغة رقيقة هامسة ، و الرقائق في الأصل هي بارعة الزهّاد ، لأنّها منطلقة من راهن الخوف و الرجاء ، إلاّ أن الزهد نفسه أصبح قيمة مهيمنة في مناجيات المتصوفة؛ لأنه مرحلة جوهرية في سلوك الطريق حتى البلوغ به إلى ذروة الوصول حيث القرب القريب . و هذا ما تفحصه الحلاّج و عاينه و عبر عنه شعراً[46] :

إِذَا ذَكَرْتُكَ كَادَ الشَّوقُ يُقْلقُني وَ غَفلتِي عَنْكَ أَحْزَانٌ و أَوجَعُ

وَ صَرَ كُلِّي قُلُبًا فِيكَ دَاعِـــيَةً لِلسُقْمِ فيهَا وَ للآَلاَمِ إِسْرَاعُ

فَإِنْ نطَقتُ فَكُلِّي فيكَ أَلْبِسَةٌ و إِنْ سَمِعْتُ فَكُلِّي فيكَ أَسْمَعُ .

لقد كانت المناجاة عند الحلاّج هي الصلب انعكاساً حقيقيا لخاتمة و لمنتهى التجربة في مسيرة و انقيادية الحلاّج المعرفية .بعد تحرره من الأسر المادي (الجسدي) الذي مثل له حجابا عن رؤية الحق ، و فاصلا حقيقيا بين الوحشة و الأنس ، و لم يكن من الموت بدَّ ، فهو البداية الفعلية للوصول إلى الأغراض ، و هكذا يكون الحلاّج قد: «توج حياته بفناء جسده المادي ، و هو في ذروة الوجد و التحليق و التجلي سعيًا إلى التتويج الإلهي و إخلاصا لدعوته بعودة الروح إلى خالقها »[47] .هذه ذروة الوجد و التحليق التي لجأ الحلاّج بها إلى ربه مناجيا بعدما حكم القضاء عليه بالموت .

هذا و الحال؛ تُجلى هذه المناجاة خطاباً عرفانياً متعالياً يعكس حالة قصوى من الوجد ، و لئن كان الوجد عند الزهاد الأوائل يُجلى ضرباً من المعاناة النفسية التي يعبر عنها بلغة الدموع و الأحزان ، فإنّه تحوّل عند المتصوفة إلى ضرب من العذاب الروحي الذي تترجمه لغة العشق و طلب القرب .

3/خاتمة:

إن من مسببات صلب الحلاّج أنه آثر النطق على الصمت ، فاصطدم بواقع لا يعذره و لا يجيز قوله ، و خالف طريقة الجنيد الذي كانت تجربته تتدرج في خط مستقيم باتجاه نقطة الوصول و هي نقطة الصمت ، فإذا بلغها توقف عن التوغل و كانت وقفته واضحة في تجربته و لغته و لا يستمر الجنيد في وقفته بل يرتدُّ من الحق إلى الخلق عند نقطة الصمت .

و يدرك من هذا ؛ أن الواصل في نظر الجنيد لا بد له من دعوة حيث لا قدرة له على البقاء عند تخوم النهايات ، بينما رسم الحلاّج لنفسه خطا سلوكياً مغايراً إذ يتوغل باتجاه نقطة الوصول بلا رجعة ، و نقصد بذلك أنه نطق حيث الصمتُ أولى ،فكاشف أصحابه ، و باح لهم بتفاصيل حال الاتصال ، و ما يلقاه من نعم غيبية و ما ينعم فيه من أنوار رفيعة ،سامية ، سنية و هكذا أجاب صلبه .و لكن أهل الظاهر رفضوا هذه المعرفة الكشفية رفضا صارماً بل أخذوا يرون في كل من لا يشاركهم طريقهم في فهم النص .و يشاركهم الرأي ، خارجا عليهم عاملاً على أن يسلبهم تلك الملكية ، و بالتالي لتحل عليهم اللعنة و ليوصف بأنه مبتدع و ضالّ و زنديق و كافر... . لهذا العبث فإن ثمت من حاوّل أن ينصف الحلاّج أمثاله من متصوفة الشطح من بينهم ابن خلدون في كتابه " شفاء السائل و تهذيب المسائل .إذ وصف التفاعل الإيجابي في تلقي الخطاب الصوفي بعيدا عن مقاييس التلّقي الصارمة التي كانت ترفض المغايرة بكل أشكالها .

إذن يستأهل بنا ؛ أن نقرأ الخطاب الصوفي للحلاّج في صيغة التعبيرية المختلفة ، و خاصة مناجياته ، بانفتاح واع على سياقه العرفاني . فخطابه هو ذلك الفيض الذي لا حد له و قول مفرط لا يقاس ، يحدث في حائط اللغات ثغراتٍ ينساب منها نور آخر من عالم آخر الآن ذاته ، كما وضفة اللغة التوسطية بين العالمين ، شأنها في ذلك شأن المالك الذي يؤدي الرسالة ، فالحقيقة ليست هي بالشطط و لا هي بالمبالغة .

في ضوء هذا النور الخفي الظاهر يوقفنا الخطاب في مناجاة الصلب عند مجموعة من الثنائيات تحددها استراتيجية مغايرة ، و ما يمليه منطق البوح ، و من المعلوم أن السلوك الصوفي في حد ذاته تنتج عنه علاقة ضدية تستولي على الصوفي في شكل ثنائيات تحدد غالبا بالتخلي و التحلي ، أو الانفصال و الاتصال .

و في المتمة ؛ تعددت أنواع هذا الأدب ، إذ نجد فيه الابتهالات و الحكم و فيه القصص كثيرة ، و من أهم المضامين التي عرفها الشعر الصوفي و عبر عنها في العديد من الموضوعات منها: الحب الإلهي و الزهد و الخمريات و من السمات التي ميزته عن غيره : الرمز و العاطفة الصادقة و التجربة الشاعر العميقة مع استعمال الوحدة العضوية و الاهتمام بالشكل و الصورة ، كل هذا استسقى من الشعر الديني الذي يدعو إلى ترك الدنيا . و هذه السمات نجدها عند الحلاّج ؛ حيث اتسم بالسمو الروحي و المعاني النفسية و الخضوع التام لإرادة الله القوية ، يمتاز ببعد الخيال و السطحيات كما يتسم بالغموض و المعاني الرمزية ؛ فالحلاّج هو رمز الشعر الصوفي ذو الخطاب الأدبي ، له ذوقٌ و فنٌ و رؤية تأويلية و جمالية في اللغة الخطابية .

4/قائمة المصادر والمراجع:

***القرآن الكريم**

1. محمد بن يعيش ، شعرية الخطاب الصوفي –الرمز الخمري عند ابن الفارض أنموذجا– ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، فاس ، المغرب ، 2003.
2. محمد مفتاح ، الخطاب الصوفي –مقاربة وظيفية– ، مكتبة الرشاد ، المغرب ، ط:1 ، 1997.
3. منصور الرفاعي عبيد ، دعاء العارفين ، الدار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ط:1 ،201.
4. قيس كاظم الجنابي ، التصوف الاسلامي في اتجاهاته الأدبية ن مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 2007.
5. آمنة بلعلي ، تحليل الخطاب الصوفي – في ضوء المناهج النقدية المعاصرة– ، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ، 2010.
6. عبد الكرين القشيري ، الرسالة القشيرية ، تحقيق : عبد الكريم عطا ، مكتبة دار الطيبة ، دمشق ، 2000.
7. يوسف سامي اليوسف ، مقدمة للنفري ، دار الينابيع ، دمشق ، 1997.
8. محمد عبد الجبار النفري ، المواقف و المخاطبات ، تحقيق: آرثر أربري، تقديم و تعليق : عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985.
9. محي الدين بن العربي ، الإسراء إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج(مقدمة محقق) ، تحقيق : سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط:1، 1988.
10. بتصرف ، زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، مؤسسة هنداوي ، 2012.
11. لويس ماسينيون ، شرح ديوان الحلاج ، تحقيق: الحسين كامل مصطفى ، دار و مكتبة بيبليون ،2005، مقطوعة رقم : 19.
12. الحسين بن منصور الحلاج ، الطواسين ، تحقيق و دراسة : لويس ماسينيون ، تحقيق و ترجمة : رضوان السح و عبد الرزاق الأصفر ن دار الينابيع ، 2006.
13. يوسف سامي اليوسف ، مقالات صوفية ، منشورات وزارة الثقافة ، 2007.
14. محمد زايد ، أدبية النص الصوفي بين الخطاب النفعي و الإبداع الفنّي ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط:1، 2011.
15. سمير السعيدي ، كتاب الحلاج –ركعتان في العشق وضوؤهما دم – ، منشورات دار الفتاة ، دمشق ، ط:1، 2002.
16. لويس ماسينيون ، آلام الحلاّج ، ترجمة : الحسين مصطفى الحلاج ، شركة قدمس للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط: 1، 2004.
17. لويس ماسينيون و بول كراوس ، كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج ، التكويت للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق 2006.

18.الحسين بن منصور الحلاّج ، ديوانه ، جمع و تقديم سعدي ضناوي ، دار صادر ، بيروت ، ط: 1، 1998.

19.أدونيس ، الصوفية و السريالية ، دار الساقي ، بيروت ، ط: 3 ، 2006.

5/ الهوامش :

20.محمد بن يعيش ، شعرية الخطاب الصوفي –الرمز الخمري عند ابن الفارض أنموذجا- ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، فاس ، المغرب ، 2003 ، ص:90.

21.محمد مفتاح ، الخطاب الصوفي –مقاربة وظيفية- ، مكتبة الرشاد ، المغرب ، ط:1 ، 1997 ، ص:240.

22.سورة طه ، الآية :108.

23.منصور الرفاعي عبيد ، دعاء العارفين ، الدار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ط:1 ،201،ص: 16.

24.قيس كاظم الجنابي ، التصوف الاسلامي في اتجاهاته الأدبية ن مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 2007 ن ص: 165-166.

25.آمنة بلعلي ، تحليل الخطاب الصوفي – في ضوء المناهج النقدية المعاصرة- ، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ، 2010، ص: 94.

26.عبد الكرين القشيري ، الرسالة القشيرية ، تحقيق : عبد الكريم عطا ، مكتبة دار الطيبة ، دمشق ، 2000 ، ص : 408 .

27.يوسف سامي اليوسف ، مقدمة للنفري ، دار الينابيع ، دمشق ، 1997، ص:39.

28.محمد عبد الجبار النفري ، المواقف و المخاطبات ، تحقيق: آرثر أربري، تقديم و تعليق : عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985،ص:80.

29.المرجع نفسه ، ص : 78.

30.سورة العلق ، الآية :05.

31.يوسف سامي اليوسف ، مقدمة للنفري ، ص:83.

32.محمد عبد الجبار النفري ، المواقف و المخاطبات ، ص:209.

33.الشريف الجرجاني ، التعريفات ، شركة مصطفى البابي ، القاهرة ، 1938، ص:226. و نقلا عن ، قيس كاظم الجنابي ، التصوف الاسلامي في اتجاهاته الأدبية ، ص: 168.

34.محي الدين بن العربي ، الإسراء إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج(مقدمة محقق) ، تحقيق : سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط:1، 1988، ص: 17 .

35.بتصرف ، زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، مؤسسة هنداوي ، 2012 ،ص: 201-203.

36.لويس ماسينيون ، شرح ديوان الحلاج ، تحقيق: الحسين كامل مصطفى ، دار و مكتبة بيبليون ،2005، مقطوعة رقم : 19 .

37.المرجع نفسه ، المقطوعة رقم :18 .

38.المرجع نفسه ، المقطوعة رقم :02.

39.المرجع نفسه ، المقطوعة رقم :07.

40.المرجع نفسه ، المقطوعة رقم :11.

41.الحسين بن منصور الحلاج ، الطواسين ، تحقيق و دراسة : لويس ماسينيون ، تحقيق و ترجمة : رضوان السح و عبد الرزاق الأصفر ن دار الينابيع ، 2006، ص : 71-72-73 .

42.يوسف سامي اليوسف ، مقالات صوفية ، منشورات وزارة الثقافة ، 2007 ، ص: 30.

43.المرجع نفسه ، ص : 18.

44.عبد الكرين القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص: 476.

45. المرجع نفسه ، ص :183.

46.محمد زايد ، أدبية النص الصوفي بين الخطاب النفعي و الإبداع الفنّي ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط:1، 2011، ص، 210.

47.سمير السعيدي ، كتاب الحلاج –ركعتان في العشق وضوؤهما دم – ، منشورات دار الفتاة ، دمشق ، ط:1، 2002 ،ص: 23.

48.المرجع نفسه ، ص :42.

49.محمد زايد ، أدبية النص الصوفي بين الخطاب النفعي و الإبداع الفنّي ،ص: 189.

50.محي الدين بن العربي ، الإسراء إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج(مقدمة محقق) ،ص: 58-59.

51.لويس ماسينيون ، آلام الحلاّج ، ترجمة : الحسين مصطفى الحلاج ، شركة قدمس للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط: 1، 2004، ص : 507.

52.لويس ماسينيون و بول كراوس ، كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج ، التكويت للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق 2006، ص: 58-59.

53.الحسين بن منصور الحلاّج ، ديوانه ، جمع و تقديم سعدي ضناوي ، دار صادر ، بيروت ، ط: 1، 1998 ، ص: 50.

54.لويس ماسينيون ، آلام الحلاّج ،ص: 31.

55.المرجع نفسه ، ص :213.

56.الحسين بن منصور الحلاّج ،ملحق ديوانه ،ص: 201.

57.المرجع نفسه ، ص :31-32.

58.عبد الكرين القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص:148.

59.أدونيس ، الصوفية و السريالية ، دار الساقي ، بيروت ، ط: 3 ، 2006، ص: 188.

60.المرجع نفسه ، ص :160.

61.المرجع نفسه ، ص :01.

62.لويس ماسينيون و بول كراوس ، كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج ،ص: 61-62.

63.المرجع نفسه ، ص :29.

64.سمير السعيدي ، كتاب الحلاج –ركعتان في العشق وضوؤهما دم - ،ص:14.

65.الحسين بن منصور الحلاّج ، ديوانه ،ص: 54 .

66.سمير السعيدي ، كتاب الحلاج –ركعتان في العشق وضوؤهما دم - ،ص: 16.