

مداخلة للمشاركة بالملتقى الوطني:

الخطاب الصوفي الإسلامي بين مضامين الخصوصية ومقاصد الأخلاق والتعايش

المحور الأول: إشكالية الخطاب الصوفي الإسلامي (اللغة/ الرمز والاشارة/ ثنائية الحقيقة)

عنوان المداخلة: سميائية الإشارة والعبارة عند المتصوفة، شعر الحلاج نموذجاً.

د. لبنى خشة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة:

اللغة هي مجموع الألفاظ التي يعبر بها عن مكونات النفوس، وما تجيش به الخواطر، بغية إيصالها إلى المتلقي، تكون واضحة ببساطتها، وقد تكون مغلقة على الأفهام إذا حوت تعقيدات مبهمة، وذلك ما سعت إليه المتصوفة بمغاليق إشاراتها، مدعية أن العوام لا يمكن اطلاعهم على العلم الخاص من الخفايا، وكشف أسرار الخبايا، فالعلم الإلهي لا يتجلى إلا لأصحاب الطريقة ومريدي الحقيقة، والشعر الصوفي من الابداع الذي يزخر بالإشارات الخفية، التي تحمل معنى متوارياً ممتنعاً، وقد صرح أعلام المتصوفة بذلك في أكثر من موضع، يقول ابن عطاء:

إِذَا أَهْلُ الْعِبَارَةِ سَأَلُونَا * أَجَبْنَاَهُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَةِ

نُشِيرُ بِهَا فَنَجْعَلُهَا غُمُوضًا * نَقْصُرُ عَنْهُ تَرْجَمَةَ الْعِبَارَةِ

في حين يقول ابن الفارض:

أَشْرْتُ بِمَا تُعْطِي الْعِبَارَةَ، وَالذِّي * تَعَطَّى، فَقَدْ أَوْضَحْتُهُ بِلَطِيفَةٍ

لذلك فالكتابة الصوفية تبحث دوماً عن قارئ يجيد تطويع أفق توقعه، لاستقبال الجديد والطارئ، محاولاً توفير جو مناسب لدمج الأفين دون تنافر، وتقريب المعاني البعيدة، من أجل فهم التجربة الصوفية الروحية أولاً، ثم يعمل على مشاركة في هذه التجربة ثانياً، ليتمكن من توصيل هذه الرسالة المكتنفة، التي غيرت مسار التلقي وسيرت البحث إلى حراك دائم، لذلك يميلنا ابن عربي، إلى الإشارة بأنها علم يحتاج إلى تأمل ودراية، موضحاً أنّ هذه المعاني الباطنية المستترة خلف الألفاظ الظاهرة عند خاصّة الصوفية، لا سبيل لإدراكها إلا بطريق الكشف فيقول:

عَلِمَ الْإِشَارَةَ تَقْرِيْبًا وَإِبْعَادًا* وَسَيَّرَهَا فِيكَ تَأْوِيْبًا وَإِسْنَادًا

فَأَبْحَثْ عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ صَيَّرَهُ* لَمْ يَقُومْ بِهِيَافِكَ وَالْحَادِ

تَنْبِيْهُ عِصْمَةٍ مَنْ قَالَ الْإِلَهَ لَهُ* كُنْ، فَاسْتَوَى كَائِنًا وَالْقَوْمُ إِشْهَادًا

ومعنى هذا أنّ استعمال الإشارة والرمز عند الصوفية، بقدر ما هو تقريب للمعنى، هو لإفهام المريدين، سواء كان سترا أو إخفاء لأسرار علمهم من جهة، فإنها تُؤدّي بالبعد، ولا سبيل لإدراكها إلاّ بالكشف، لذلك يشكّل مصطلح "إشارة" في العرف الصوفيّ مع مصطلح العبارة، ثنائيةً يمكن أن تختصر العلاقة بين المعنى الإشاريّ والمعنى التفسيريّ، فالإشارة عند الصوفية هي: «تفهيم من الله لعبده عن نور جماله وجلاله»¹.

ويقول ابن القيم، في تعريف الإشارات: «هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئيّ، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواسّ كلّها، فالإشارات من جنس الأدلّة والأعلام، وسببها: صفاء يحصل بالجمعيّة فيلطف به الحسّ والذهن، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة»²، فالإشارات أو المعاني الإشاريّة عند أهل الطريق الصوفيّ، «تتأتّى عن طريق الإلهام والإشراق التي يتجلّى بها الحقّ على قلوبهم، وهي خاصّة بفهم القرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة، وتتفاوت عمقًا ودقّةً وجمالًا، ولكنّها لا تستنفد كلّ ما تستضمّره الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة الشريفة من إشعاعات نورانيّة وإلهام ربانيّ؛ ولذلك فإنّ إشارات القرآن فياضةٌ دائمًا وليس لها انتهاء»³، لذلك «الفرق بين الإشارة والعبارة، في أنّ العبارة يُشترط فيها التطابق والموافقة، والإشارة لا يشترط فيها ذلك، كما أنّ الإشارة أرقّ وأدقّ من العبارة، فالإشارة تلوّح والعبارة توضّح»⁴.

ولما كانت السميائية «كشف واكتشاف لعلاقات دلالية غير مرئية، من خلال التجلي المباشر للواقعة، ثمّ إنّها تدريب للعين على التقاط الضمني والمتواري والممتنع، لا مجرد الاكتفاء بتسمية المناطق النصية أو التعبير عن مكونات المتن»⁵، وجب الوقوف عند هذا المنهج، باعتباره العلم الذي يدرس الإشارات، أو «العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كلّ الإشارات الدالة، وكيفية هذه الدلالة»⁶، لذلك فهو انساب

¹ محمد الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ج12، ص319.

² ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص389.

³ أحمد أبو كف: أعلام التصوف الإسلامي، مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص69.

⁴ أحمد بن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، بغداد، ط2، 2009، ص118.

⁵ سعيد بنكراد: السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، المغرب، ط2، 2005، ص12.

⁶ صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، شركة أبو الهول للنشر، الشركة المصرية العالمية لولوجمان، مصر، ط1، 1996، ص285.

منهج لدراسة الإشارات الصوفية، واخترت من بين كلام الصوفية الشعر، لما فيه من عمق في الطرح ومعانٍ تحتاج إلى الوقوف عند ألفاظها وحروفها، كما وقع الاختيار على شعر الحلاج، الذي عرف عنه غموضاً وتشفيراً رمزياً فائق الدقة، فهو صاحب طريقة، وأول من لجأ لمثل هذا التشفير اللغوي، تمايز شعره بين الحب الإلهي، والبحث عن الحقيقة، والنظم الاجتماعية ممثلة في بعض المقاطع التي تعالج الاخلاق، وتقبل الآخر، وحوار الديانات، متجهاً بطرحه إلى أن الله خالق واحد، ومتى استدل القلب والعقل على هذا الخالق تذوق حلاوة عبادته، وأشرقت أنوار الإيمان بقلبه.

وقد اعتمدتُ في دراستي لشعر الحلاج على كتاب (شرح ديوان الحلاج) الذي أعاد صناعته وأصلحه ونصّب عليه وقدم له الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة بغداد، والصادر في بيروت وبغداد، عن مكتبة النهضة سنة ثلاث وسبعين وتسعمائة وألف (1973 م)، بعد أن اطلعت على ديوان الحلاج الذي قام بجمعه المستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون 1883-1908)* والذي رأيت الكثير من النقص، فالأشعار لا تستقيم على محور خليلية، فاستبدلته بكتاب قاسم محمد عباس (الطبعة الأولى عن دار رياض الرياس، بيروت لبنان سنة 2002) الذي جمع الاعمال الكاملة للحلاج، لكنّ الكتاب احتاج إلى كتاب آخر لشرحه، فاستقام العمل عند كتاب الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، وقد تميّز هذا التحقيق للديوان بإضافات إلى أشعار الحلاج، لم يفتن إليها المستشرق الفرنسي الشهير (لويس ماسينيون) الذي نشر ديوان الحلاج في باريس... وظهرت طبعته الثالثة فيها سنة 1955، دون تغيير أو تطوير في نصّه وتحقيقه على ما يقول الدكتور الشبيبي، وقد ميّز الدكتور الشبيبي الشعر الذي صحّت نسبته إلى الحلاج، والشعر المنسوب إليه، على نحو دقيق، وثبت العمل على شعر الحلاج الذي صحّت نسبته.

1-سيرة الحلاج

هو «الحسين بن منصور، يكنى أبا عبد الله وقيل: أبا مغيث، ولد سنة أربع وأربعين ومائتين (244هـ)، وذكرت المصادر أن جدّه كان مجوسياً يدعى محمّي من أهل بيضاء فارس، نشأ الحلاج بواسط، وقيل بتستر، روي في سبب تسميته أن أباه كان حلاجاً، وقيل إنه مرّ على حلاج فبعثه في شغل، ولما عاد وجده قد حلج كل القطن في الدكان، كما روي أنه تكلم على الناس وكثيراً ما كان يخبر عن ضمائرهم فسّمى حلاج الأسرار»⁷، تتلمذ على يدي عدد من شيوخ الصوفية الذين صحبهم في ذلك الوقت، أمثال:

* الحلاج: أبو المغيث الحسين بن منصور (ت309هـ)، شرح ديوان الحلاج، تحقيق: كامل مصطفى الشبيبي، مكتبة النهضة،

بيروت، بغداد، ط2 1993، ص12

⁷ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ج8، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص112 / ذكره

أيضاً، ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق د: إحسان عباس، مج2، دار الثقافة، بيروت، ص140.

«سهل بن عبد الله التستري، والجنيد، وعمرو بن عثمان المكي، وأبي الحسين النوري، ثم استقلّ عنهم، وأخذ بممارسة الرياضات والمجاهدات الشاقة، فهو وإن كان متوجهاً بكلّيته إلى النهوض بمطالب التجربة الصوفية من الالتزام الروحي، والانفصال عن الدنيوي، فقد توقّف عند جوانب إنسانية وواقعية، لا بد من الأخذ بها وعدم إغفالها»⁸

والصوفية جماعة تميل إلى الانعزال وترك أمور الدنيا وعدم التدخل في شؤونها المختلفة، وهو توجه راق، شجع عليه أصحاب السياسة والسلطة، إلا أن الحلاج كان يبحث عن طريق وسط بين هذا وذاك، بين ما هو إنساني وبين ما هو سماوي، بين ما هو مادّي وما هو روحي، وهنا توقّف...!! فكيف يحقق عزله الروحية ويتوسط الحياة اليومية الصاخبة في الآن نفسه؟ فبدأ بالبحث عن تصوف أرضي - إن جاز التعبير - يحقق للإنسان اتصاله بربه ودفاعه عن حقه في الحياة الكريمة، فهل كان هذا التوجه مما يرتضيه من حوله؟! قرر «للحلاج حينذاك أن يكمل رحلته الصوفية فخرج إلى مكة، وجاورها سنة، رجع بعدها إلى بغداد مع جماعة من الفقراء الصوفية، ثم توجه وزوجته إلى تستر، ودعا الناس إلى الزهد والتصوف، فوقع له عندهم قبول حسن، ثم عاد فتجول في بلاد شاسعة وصل فيها إلى الهند، وما وراء النهر»⁹، ومما تذكر كتب التاريخ أنّه «حصّل في أسفاره الكثير من المعارف، وخبر الأقاليم والملل، وصنف خلالها تصانيف عديدة في الأصول والفروع والتوحيد وخلق الإنسان والبيان والسياسة والخلفاء والوزراء والعدل وكيد الشيطان وأمر السلطان واليقين والوجود وغيرها، وقد أورد ابن النديم ستة وأربعين عنواناً من مصنفات الحلاج»¹⁰.

حقق الحلاج من أسفاره بعض أهدافه «إذ كان يتغني بثّ دعواه الصوفية وطريقته الحلاجية، وكان يبتّ في مرديبه الرغبة في الحرية، ورفض قهر المتسلّطين، وأصحاب الخراج، وكان اعتناؤه بشؤون الناس ومصالحهم، وجرأته على فضح خبايا السياسة وتداعي الحياة الاجتماعية والسياسية قد جمع حوله الكثيرين، وألب عليه أصحاب السياسة، لقد كانت الحياة الاجتماعية والسياسية في ذلك الوقت من العصر العباسي تمور بالفوضى والمشاحنات والغلاء الفاحش، وكان أصحاب السلطة لا يألون جهداً في استخدام أي وسيلة لضمان بقاء سلطانهم، وكذلك كان أصحاب المال والخراج، والخاسر في ذلك كان العامة من الناس الذين لم يملكوا الرفض أو التمرد»¹¹.

⁸ شرح ديوان الحلاج: نفسه، ص13

⁹ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، نفسه، ج8، ص 112-113.

¹⁰ ابن النديم: الفهرست، تحقيق د. ناهد عباس عثمان، دار قطري بن الفجاءة، ط1، 1985، ص 403-404.

¹¹ شوقي ضيف: في الحياة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، القاهرة، ط2. د. ت، ص9 وما

ولما كان الحلاج قد حلّ في قلوب هؤلاء العامة محلاً جليلاً؛ «عدّوا دعوته دعوة إغاثة ومساعدة، وعدّوه المنقذ لهم، وبلغوا في ذلك حدّاً، باتوا يكتبونه بالمغيث تارة، والمقيت ثانية، والمميّز تارة ثالثة»¹²، وغيرها من الألقاب التي تؤشر إلى المنزلة التي ارتقاها في نظرهم.

ولما كان ذلك كذلك، «تجرّدت فئة لا مصالح لها في دعوة الحلاج حسداً ونكاية»¹³، للتقوّل والتأليب عليه وشحذ القلوب والعقول ضده، فحاولت التشكيك في عقيدته متهمه إياه بالزندقة والاحتيال، فقد أشاعوا فيما يقول ابن النديم أنه «كان رجلاً محتالاً مشعبذاً، يتعاطى مذاهب الصوفية، ويتحلى بألفاظهم، ويدّعي كل علم، وأنه كان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء، وكان جاهلاً مقداماً متدهوراً جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم، يروم إقلاب الدول، ويدّعي عند أصحابه الإلهية، ويقول بالحلول، ويظهر مذاهب الشيعة للملوك، ومذاهب الصوفية للعامة»¹⁴.

و«قد استثمر خصومه في دعواهم تلك اقتناءه العقار ببغداد، وبناءه بها داراً، فعّدوه بذلك مثلوناً، وكان ذلك في حدود الثلاثمائة للهجرة»¹⁵، كما اعتبروه مخلطاً «لأنه كان يلبس الثياب المصطبغة في بعض الأحيان، ويلبس الدراعة والعمامة ويمشي بالقباء على زيّ الجند في أحيان أخرى»¹⁶، ولعله أدرك أن دعوته التي ارتأى أن يوصلها إلى الناس، لا تتطلب لبوساً وشكلاً بقدر ما تحتاج إلى استعداد فكري لأداء هذه المهمة الصعبة، وبدا له أن تجرّده من ملابس الصوفية يمكنه من بثّ طريقته بجرية أكبر، وأنّ الصوفية مضمون أكثر منها شكلاً، وربما رام في جُلّ ذلك أن يؤكد إنسانية الصوفي وحقه بممارسة حياته، محاولاً أن يسمو بالناس وبالمجتمع محوّلًا الصوفية إلى حياة اجتماعية وإنسانية لها مكانتها الأرضية، ولها طموحها السماوي، لكن الأمر لم يطل «فقد بدأ أصحاب السلطان وموظفو الخراج بإثارة الشغب ضده، ترأسهم في ذلك الوزير حامد بن العباس، في عهد الخليفة المقتدر ببغداد، ففي وزارة حامد ازداد الشغب بسبب غلاء الأسعار، وحاولت العامة فتح السجون، ووثبوا على ابن درهم خليفة صاحب المعونة وأرادوا قتله، ويبدو أن حامداً وجد في القبض على الحلاج والقضاء عليه، ما يعيد الأمن والهدوء، معتبراً إياه المحرّض والمشعل لفتيل الثورة عليه، وكان ذلك سنة ثلاثمائة وتسع (309هـ)»¹⁷.

¹²الذهبي: تاريخ الإسلام، نفسه، ص34/وذكر أيضا في شذرات الذهب ابن العماد الحنبلي: ج2، ص442.

¹³الخوانساري، (محمد باقر الأصفهاني الموسوي): روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، طهران، 1391هـ، ص110.

¹⁴ابن النديم: الفهرست، نفسه، ص42.

¹⁵ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، نفسه، ج2، ص442.

¹⁶الذهبي: تاريخ الإسلام، نفسه، ص34.

¹⁷عريب القرطبي: صلة تاريخ الطبري، نفسه، ص85.

و«كان الوزير ابن العباس، قد حاول القبض عليه مراراً، فقبل ذلك كانت العيون تلاحقه بحثاً عن منفذ للقضاء عليه، ففي عام ثلاثمئة وواحد (301هـ)، قبض عليه علي بن أحمد الراسبي، أمير الأهواز وأدخله بغداد وغلاماً له على جمل مشهورين، بحجة أن البينة قامت عنده أنه يدعي الربوبية ويقول بالحلول، ونودي عليه حينذاك بأنه أحد دعاة القرامطة فحبس، ثم أمر الوزير آنذاك علي بن عيسى بصلبه حياً، لثلاثة أيام حتى رآه الناس، ثم حمل إلى دار السلطان فحبس بها»¹⁸، و«ظل منذ ذلك الحين ينتقل من حبس إلى آخر حتى سنة ثلاثمائة وتسع (309هـ)، حيث كان حامد الوزير يخرج الحلاج إلى مجلسه، ويستنطقه فلا يظهر منه ما تكرهه الشريعة، وطال الأمر على ذلك، وحامد مجتهد في أمره، وجرى له معه قصص كثيرة، وفي آخرها رأى الوزير له كتاباً حكى فيه أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه، أفرد من داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسات، فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله، وفعل ما يفعله الحاج بمكة، ثم جمع ثلاثين يتيماً، وأطعمهم أجود الطعام، ثم إذا ما فرغوا كساهم وأعطى كل واحد منهم سبعة دراهم، فإذا فعل كان كمن حج»¹⁹.

و«حين لاحت فرصة الوزير للتخلص منه باسم الشريعة، ظاهراً أمام العامة بمظهر الحامي للدين والمناوئ عنه، عبر محاكمة ظاهرها ديني، وباطنها سياسي، خصوصاً بعد امتناع الفقهاء عن محاكمته، حيث استفتهام في أمره "فذكروا أنهم لا يفتون في قتله بشيء إلى أن يصحّ عندهم ما يوجب عليه القتل، وأنه لا يجوز قبول قول من ادّعى عليه ما ادّعه وإن واجهه إلا بدليل أو إقرار"²⁰

فلما قرئ ما يتعلق بالحج على الوزير «قال القاضي أبو عمر للحلاج: من أين لك هذا؟ قال: من كتاب الإخلاص للحسن البصري، قال له القاضي: كذبت يا حلال الدم! قد سمعناه بمكة وليس فيه هذا؛ فلما قال أبو عمر: يا حلال الدم، وسمعتها الوزير، قال له: اكتب بما قلت، فدافعه أبو عمر، وتشاغل بخطاب الحلاج فلم يدعه حامد يتشاغل، وألح عليه إلحاحاً لا يمكنه معه مخالفته، فألزمه بإباحة دمه، وكتب بعده من حضر المجلس، ولما سمع الحلاج ذلك قال: ظهري حمى ودمي حرام، وما يحلّ لكم أن تتأولوا عليّ بما يبئحه، اعتقادي الإسلام ومذهبي السنة ولي كتب في الوراقين موجودة في السنة فالله الله في دمي»²¹.

وحين كتب الوزير إلى الخليفة المقتدر، يستأذنه في قتله، وأرسل الفتاوى إليه، تباطأ المقتدر في الرد عليه، فراسله ابن العباس مدّعياً أنه ذاع كفر الحلاج وادّعاؤه بالربوبية وإن لم يقتل افتتن به الناس فكتب الخليفة:

¹⁸ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، نفسه، ج8، ص112.

¹⁹ الذهبي، تاريخ الإسلام، نفسه، ص37

²⁰ عريب القرطبي: صلة تاريخ الطبري، مطبعة بريل، ليدن، 1897، ص87.

²¹ نفسه، ص93-94.

«إذا كان القضاء قد أفتوا بقتله وأباحوا دمه، فليحضر محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة، وليضربه ألف سوط، فإن تلف وإلا ضربت عنقه»²²، عندها «أمر الوزير صاحب الشرطة بضربه ألف سوط، وتقطيع يديه ورجليه، وحزّ رقبته ثم إحراق جثته، وهذا ما حدث ليلة الثلاثاء لستّ بقين من ذي القعدة من السنة ذاتها»²³، وقيل «لسبع بقين من ذي القعدة»²⁴ وقيل لسبع بقين من ذي الحجة²⁵ وقيل لتسع بقين من ذي القعدة»²⁶.

كان الحلاج وما زال شخصية جدلية تباينت تجاهها المواقف والآراء، وأثارت أبناء عصرها، وأثرت في محيطها تأثيراً امتد إلى ما بعد رحيلها حتى أيامنا الحاضرة، «وقد تتبع ماسينيون حياة الحلاج بعد موته، مما يوضح أثره الفاعل في أجيال من المتصوفة، وأصحاب الكتابة، فقد صار رمزاً للفداء والتضحية ومواجهة الظلم»²⁷.

وما يزال حتى اللحظة الراهنة محل رد وقبول، «فهو صاحب طريقة وفلسفة خاصة، بحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع دعاء الروح إلى الله، وتذوق حقائق الإيمان، وأحيا في قلوب الكثيرين الرغبة في الإصلاح الأخلاقي الشامل للجماعة الإسلامية عبر طريقته التي مال فيها إلى الكشف والبعد عن الاستسرار، وإعلان رؤيته وأفكاره بتجرد على الملأ خلافاً لأسلوب الصوفية»²⁸ أما شعر الحلاج فقد مثل تجرته الصوفية الممتدة، ونبع تميزه من دلالاته الصوفية التي صاغها ضمن تشكيل رمزي مميز، يتناسب مع خصوصية تجرته واختلافها.

2-الإشارة والعبارة في شعر الحلاج:

أ-التجلي الإلهي:

²² ابن خلكان: وفيات الأعيان، نفسه، مج2، ص 145

²³ الذهبي: تاريخ الإسلام، نفسه، ص38.

²⁴ الخوانساري الأصبهاني، روضات الجنات، نفسه ص 136.

²⁵ نفسه، ص194.

²⁶ ابن كثير، البداية والنهاية، مج6، ص148

²⁷ ماسينيون: حياة الحلاج بعد موته، ترجمة أكرم فاضل، مجلة المورد، مج1، العددان 3-4، بغداد، 1972، ص55

²⁸ ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام، في كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت 1978، ص 64 وما بعدها.

يبحث الصوفية دائما عن الباطن ولا يعولون - كثيرا - على المباشرة؛ «لأنها لا تؤدي إلى معرفة حقيقية ولا إلى تعبير شعري يرضي حاستهم، ويقوي دعائم الخيال، ويفسح المجال لانطلاق أجنحته وراء الألفاظ والعبارات الوضعية إلى معان أخرى يتحملها اللفظ بالتفسير والتأويل، مما يجعل القارئ يغوص داخل الصور وما وراءها لاستكشاف أمور ربما لا تخطر للشاعر على بال، "من أجل ذلك كله جرت الرمزية وراء التعبير مما لا يقع تحت الحس، واتجهت وجهة صوفية نفسية، وآمنت بعالم وراء هذا العالم الحسي، تحاول أن تعيش فيه وأن تستمد موضوعاتها منه؛ لأنه هو العالم الكامل الجميل الأبدي الدائم»²⁹

لذلك تتجلى «الحاسة المدركة للمطلق إدراكا مختلفا في التجربة الصوفية، مع كونها حاسة متعالية كونية، هذه الحاسة هي القلب الموجود بالقوة في كل فرد، يستعين بها الانسان المسلم بشكل عام، والمبدع المسلم بشكل خاص، للتوفيق بين باطن لشريعة الإسلامية الروحية المتعددة عن كل معطيات العلم المادي، وظاهرها من خلال اتباعه أسلوبا منهجيا جدليا أخلاقيا يستهدف إثارة الذهن والروح، كهدف متسام على المرئيات نحو التجريد، كمحاولة منه لإبعاد الحسيات "المرئيات" عن جوانبها المادية التي تحدد فناءها، لتقترب بها من خلال عمليات التركيب والتهجين والتحوير والتسطيح المسندة إلى الخيال، والمدركة بالحس، منتقلا بالمرئي من الأيقون إلى الشفرة، وإلى التجريد الذي يبدو في فلك الروح»³⁰، هذه الحاسة القلب*، تتعمق بالمبدأ الأعلى في الأخلاق عند الصوفية، وهو الحب؛ كونه كالمعرفة هو ذاته منحة ربانية، وقد تظهر هذه المنحة في شكل راحة يعين بها الله المتصوف فيظهرها له في شيء من خلقه، لا تجلٍ واضح لكن على هيئة رمز خفي لا يتسنى لأي كان فهمه، بل يفهمه فقط المتصوف في فلك روعي يغمره الله فيه بشيء من الرضى، يكون في أحوال ومقامات خاصة، وفي ذلك يقول الحلاج:

نِعْمَ الإِعَانَةُ، رَمَزٌ فِيخَفَا لُطْفٍ * فِي بَارِقٍ، لَاحَ مِنْ عُلَا خَلَلِهِ*

وَالْحَالُ * يَرْمُئُنِي طَوْرًا وَأَرْمُقُهُ * إِنْ شَاءَ، فَيَعِشَى عَلَيَّ الإِخْوَانِ مِنْ قُلَلِهِ*

²⁹ شعبان أحمد بدير: الرمز الشعري واغتراب اللغة في المنظور الشعري، 23/أغسطس، 2009، ص1

³⁰ شوقي الموسوي: المرئي واللامرئي في الفن الإسلامي، تموز للطباعة والنشر، حلب، سوريا، ط1، 2011، ص80

* عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((الأولان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب))

* خَلَلِهِ: الفرج من السماء يخرج منها المطر

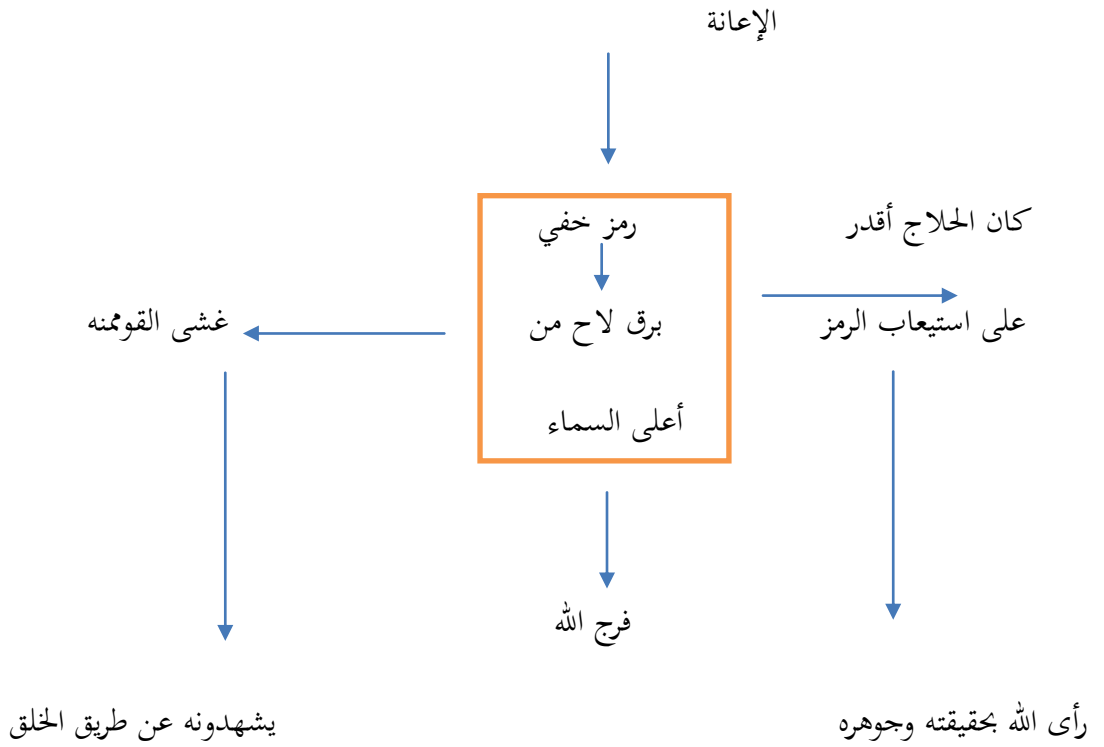
* الحال: مصطلح من مصطلحات الصوفية، يعبر عن الحالة النفسية التي يظهر فيها الصوفي في مجالس الذكر لدى سماعه الاذكار.

* القليل: جمع قليل، ويقصد به الشيء القليل

حَالٌ إِلَيْهِ، أَرَى فِيهِ بِهَمَّتِهِ * عَنْ فَيْضِ بَجْرٍ مِنَ التَّمْوِيهِ مِنْ مَلِكِهِ

فَالْكُلُّ يَشْهَدُهُ كُلاً، وَأَشْهَدُهُ * مَعَ الْحَقِيقَةِ، لَا بِالشَّخْصِ مِنْ طَلِّهِ»³¹

إنّ الإشارة الدالة في هذه الأبيات الشعرية هي إشارة إلهية - بحسب ما ذكر صاحبها - لا تتأني إلا للصوفي وقد دلّ عليها الحلاج بقوله: "رمز في خفا لطف"*، أي رمز خفي، له أحول خاصة، وفي مقامات خاصة، هذا الرمز الخفي هو إعانة، لكن ليست أي إعانة؛ هي "نعم الإعانة"، يعين بها الله أخص عباده من المتصوفة، وظهرت للحلاج في "بارق"، أي في برق خاطف، لاح من أعلى السماء، كإشارة لفرج من الله، هذه الرمز جعل حال القوم الذين كانوا برفقة الحلاج أشبه بحال النبي موسى - عليه السلام - لما تجلّى الله للجبل، فسقط موسى - عليه السلام - مغشياً عليه، أما لحلاج فأقدر على الأحوال الشديدة من غيره، ويمكن تمثيل حالة رمز الإعانة بالمخطط الآتي:



³¹ مصطفي الشيبني: شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 328

* رمز في خفا لطف: تقدير الكلام هنا، نعم الرمز رمز الإشارة في خفا لطف.

فلمح البارق اللامع في السماء رمزا للإشارات الإلاهية، و«المعنى الكلبي أن الله سبحانه وتعالى يعين أولياءه بالرمز، والايماء الذي يتمثل في قلوبهم، وبصائرهم كما تبدو الشمس من خلال السحب، وفي مثل هذا الموقف لا يقوى كثير منهم على الصمود لإشاراته، فيغشى عليهم كما غشى على موسى عليه السلام، في الطور، كما تجلى سبحانه للجبل، أما أنا(الحلاج) فقد ثبتُّ للأحوال والبوارق، وجعلت أتأمل في الملل، والديانات كيف تعددت دون طائل، ذلك لأنني أرى الله بحقيقته وجوهه، والناس يشهدونه عن طريق خلقه»³²، فالإشارة والعبارة شريكان في هذا النموذج الشعري، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وأكثر ما تنوب الاشارة عن العبارة، وتغني عن الخط

وفي مثل هذا المعنى يقول الحلاج:

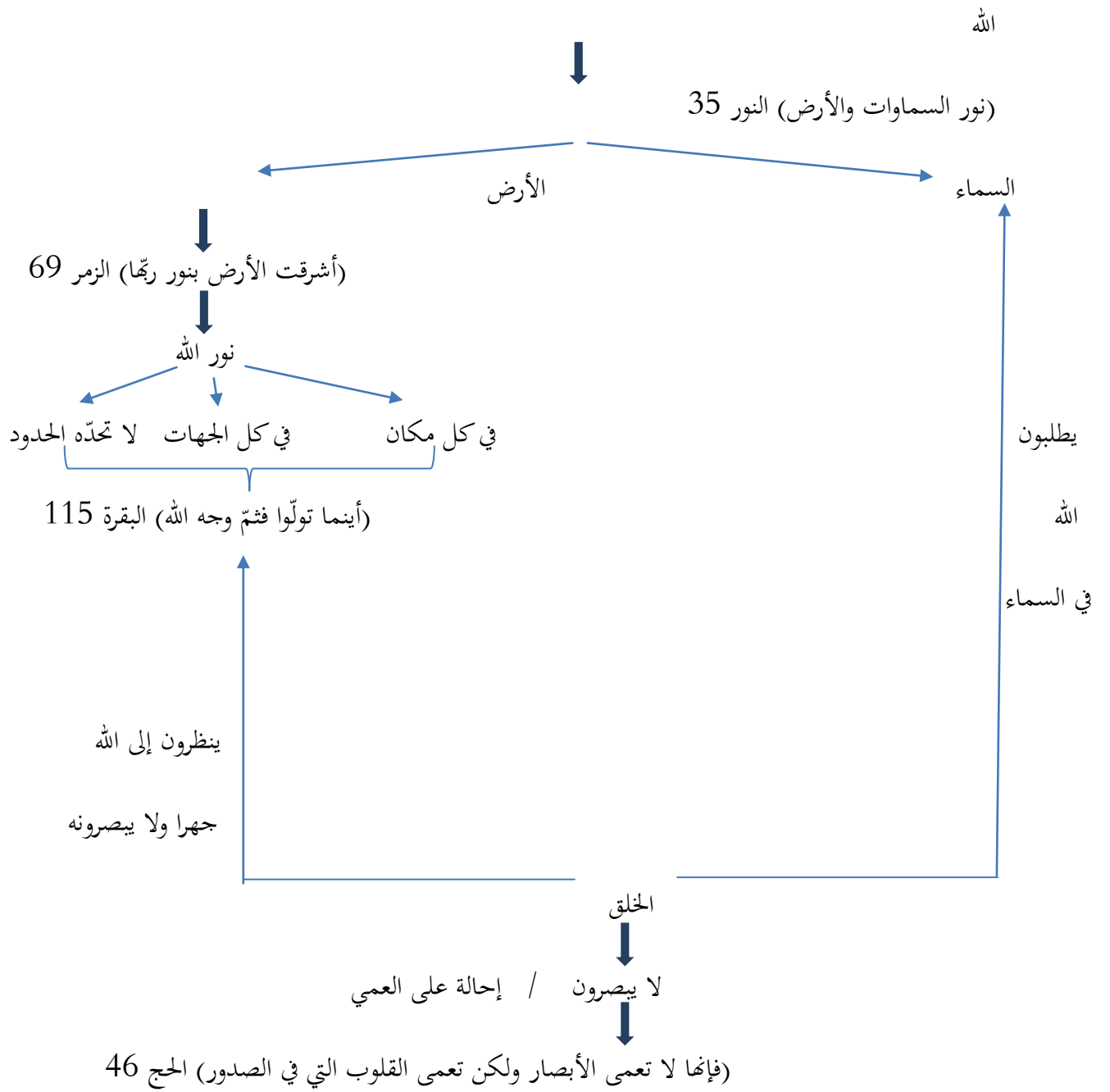
فأئُّ الأرضِ تخلو منك حتى * تعالوا يطلبونك في السماء

تراهم ينظرون إليك جهرا * وهم لا يبصرون من العماء³³

ويمكن تمثيل هذان البيتان من الشعر بالمنخطط الآتي:

³² شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص329

³³ نفسه، ص175



«عند أصحاب القلوب والبصائر، لا يمكن الإشارة إليه، إذ هو منزّه من كل حدّ، والمكان والجهات»³⁴، وفي هذه الأبيات إشارة إلى عديد الآيات البينات، من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾³⁵، وإشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ۗ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾³⁶.

أمّا النظر إليه تعالى فلعلّ الحلاج، يشير به إلى الحديث: «خلق الله آدم على صورته» فكأنّ الانسان يمثل صورة الله ينظر إليها الانسان، ولعلّ ما شرح هذا المعنى قول الشلبي: «إنّ الله موجود عند الناظرين في صنعه، مفقود عند الناظرين في ذاته»³⁷.

ومن ذلك قول الحلاج:

رأيت ربي بعين قلبي * فقلت: لا شك أنت، أنت

فليس للأين منك أين * وليس أين، بحيث أنت³⁸

ويمكن تمثيل البيتين على النحو الآتي:

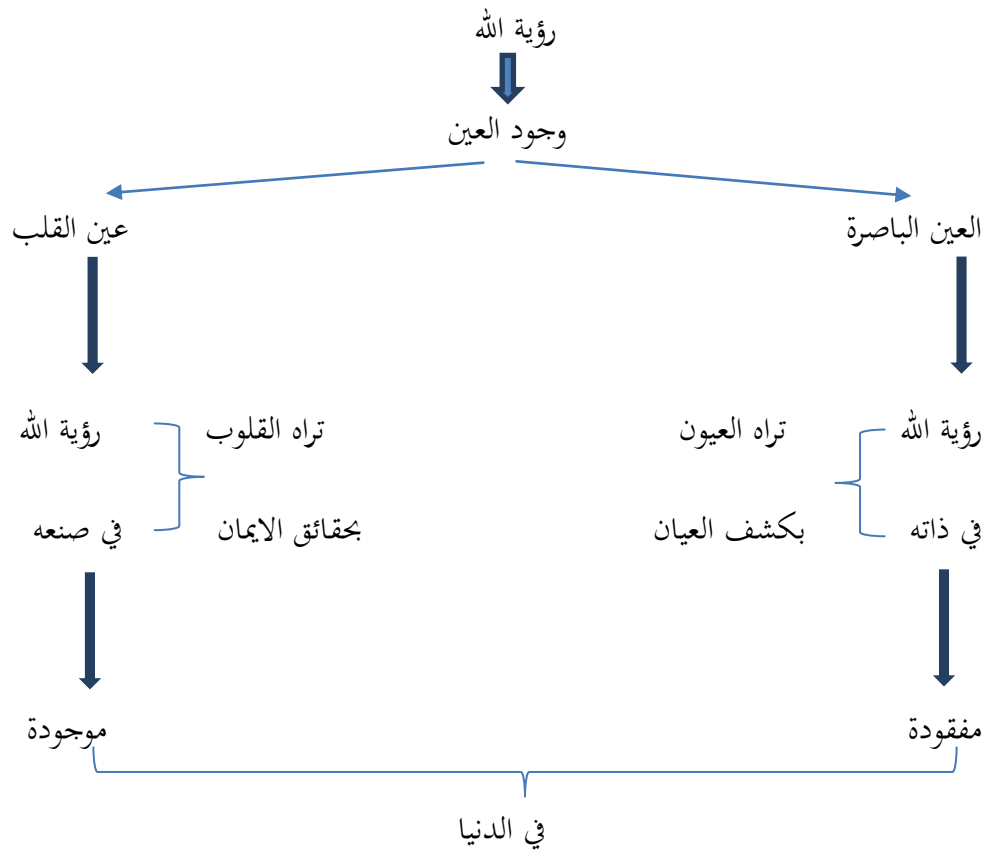
³⁴ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 175

³⁵ سورة البقرة الآية 115

³⁶ سورة المجادلة الآية 7

³⁷ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 176

³⁸ نفسه، ص 216



(ما كذب الفؤاد ما رأى)

ولعلّ الشطر الأول من البيت الأول إشارة لقوله صلى الله عليه وسلم في الاحسان «أن تعبد الله كأنك تراه» يعني: كأنك تشاهده، ويذكر مصطفى الشبيبي، قولاً لابن عجيبة، نقله عن علي ابن ابي طالب، حين سئل هل نرى ربنا؟ «فقال: وكيف نعبد من لم نره؟ ثم قال: لم تره العيون-يعني في الدنيا-بكشف العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، قال تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾³⁹»⁴⁰.

وقد ذكر الصوفية هذا المعنى شعراً:

لقد ظهرت فلا تخفى على أحد * إلا على أكمه* لا يبصر القمر

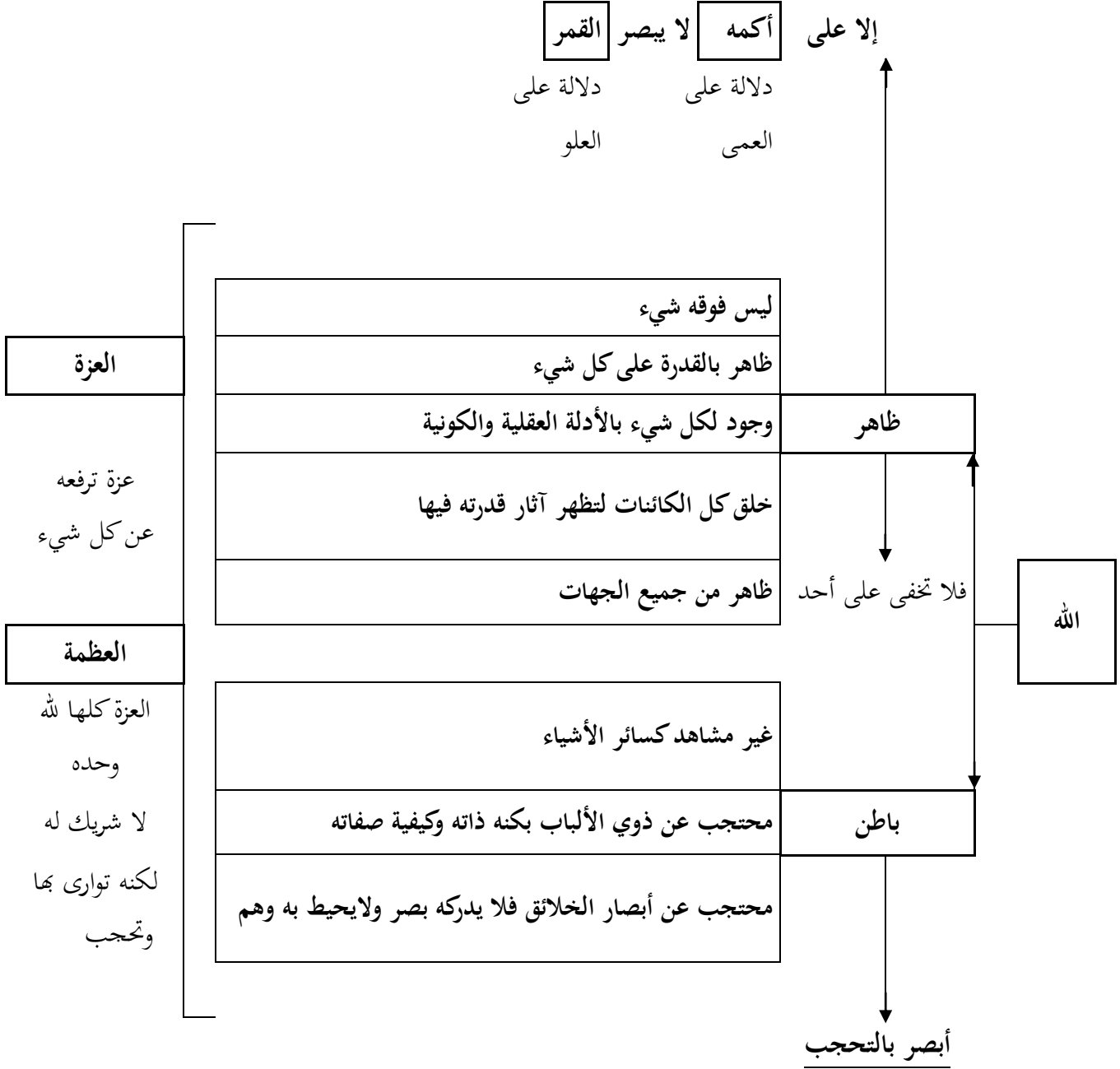
لكن بطنت بما أبصرت محتجبا * وكيف يُعرف من بالعزة استترا⁴¹

³⁹ سورة النجم الآية 11

⁴⁰ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص218

*الأكمه: الذي ولد أعمى، أو ولد مطموس العينين، أو يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل، وقد ذكرت اللفظة في القرآن الآية 110 من سورة

ويمكن تمثيل هذان البيتان على النحو الآتي:



⁴¹ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 176

والمتمعن في هذه الإشارات يجد أن الشاعر جمع بين ثنائيات ضدية، فعّلت القول الشعري، وزادته بعدا جماليا وأوضحت المعنى بين إشارة دالة، وعبارة حركت مجرى الحديث في مسافة متسارعة فحين يقول:

(ظهرت/ لا تخفى على أحد) = < (الوضوح والتجلي) مستثنيا الاكمه الذي لا يبصر القمر (تحمل معينين)

(بطنت/ لا يراك أحد) = < (التستر والتخفي) مستفهما كيف سيعرف من انفرد بالعزة والعظمة وتواري بها.

إنّ اشتمال الخطاب الصوفي على وفرة من عناصر الدهشة، قد جعل وضعه أمام المتلقي يفرض قطيعة بين قطبين، فالمتصوفة أنفسهم لم يستطيعوا تقريب المسافة بين لانتظار الموجود سلفا في العبارة التي تحتاج إلى تفسير، وبين الأفق الجديد التي تحمله الإشارة والتي تحتاج إلى فك تشفير، بما يتوافق مع منظور التجربة الصوفية والبعد المعرفي لهذه التجربة الذي يتطلب وصولا إلى غاية الارتقاء في الممارسة الوجدانية الصوفية، وذلك راجع للمسافة التي تفصل الوضع التخيلي للمتصوف وكيفية تجسيده للتجلي الالاهي، وهذا التباعد بين الآفاق ولدّ أزمة في الخطاب الصوفي، فرضت بقاء لغته في دائرة النصوص المستحيلة التي لم تجد متلقٍ يفك تشفيرها ويخرجها من جوّ التكمم والاستتار، إلى جو الوضوح والبيان، لذلك كان لازما تفسير اللغة الصوفية من منطلق القرآن والسنة لتتضح مقاصدها الضمنية.

لذلك قال ابن عربي:

فمن فهم الإشارة فليصلنا * وإلا سوف يُقتل بالسنان

كحلّاج المحبة إذ تبتد * له شمس الحقيقة بالتداني

فقال أنا هو الحق الذي لا * يغيّر ذاته مرّ الزمان

وتحيلنا هذه الأبيات إلى «تجربة الحلاج في سعيه إلى معرفة الله تعالى، عندما قال: بأنّ المحبة الإلاهية اضطرار لا اختيار، بمعنى أنّ حب الانسان (المخلوق) لله (الخالق)، ليس مكتسبا ولا عارضا، بل هو متواجد في طبيعته تكشف عنها الحياة الصوفية وما فيها من رياضة وأحوال، وفي ضوء ذلك يتضح لنا معنى الدعوى الحلاجية التي من أجلها لقي حتفه، وهو يقول "أنا الحق" التي ترجمها الأستاذ "ماسينيون": "أنا الحق الخالق"، وأصلها "أنا صورة الحق" أي أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق، وعن طريقه وبواسطته ظهر جلال الحق وجماله، ويؤيد هذا التفسير قول الحلاج: "إن لم تعرفوه (أي الله تعالى) فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك

الأثر، وأنا الحق، لأنني ما زلت أبدا بالحق حقا... وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»⁴²،

ب- نور النبي- صلى الله عليه وسلم-:

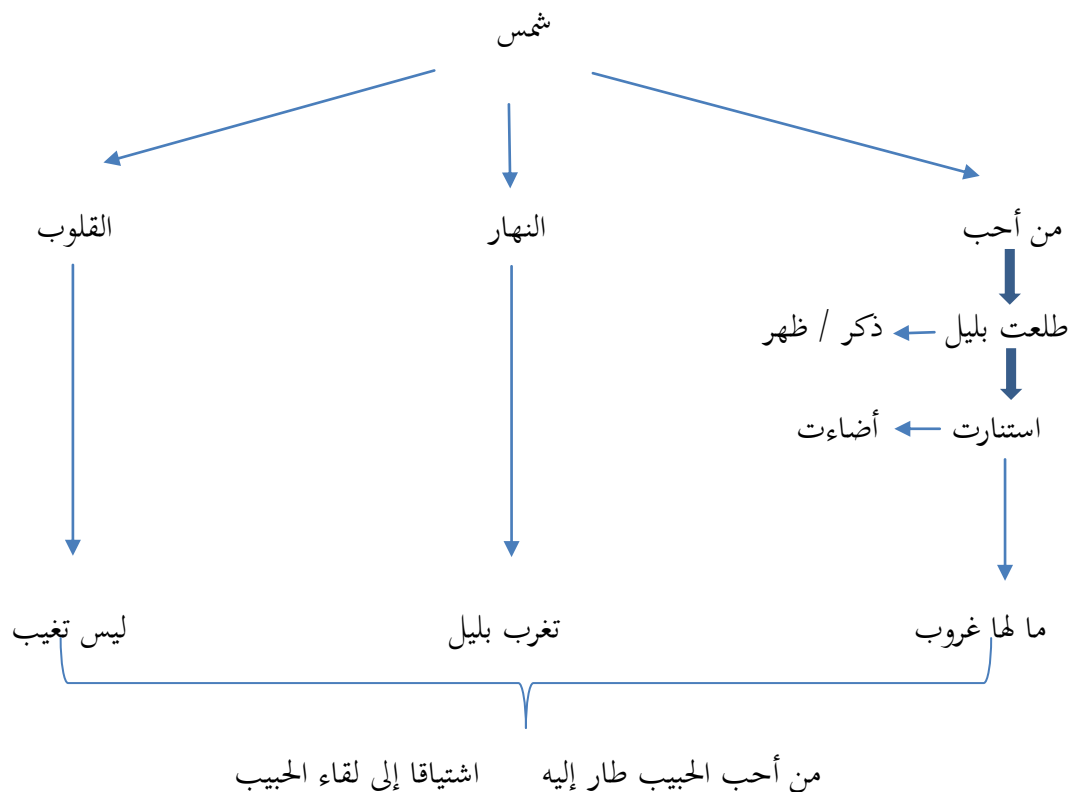
ويعدّ الحلاج من شعراء المتصوفة الذين اختاروا البوح منطلقاً لهم، بنتاج صادمٍ تقوم بُنيته على الدهشة والفُجاءة، مما يجعل المتلقي يعيد النظر في مخزونه، الذي تطفو فيه لغته على السطح، يحتاج في التعامل مع اللغة الصوفية بالغوص في عمق دلالاتها المتوارية خلف حجاب الإشارة، يقول الحلاج:

طلعت شمس من أحبّ بليلٍ * فاستنارت فما لها من غروب

إنّ شمس النهار تغرب باللي * ل، وشمس القلوب ليس تغيب

من أحبّ الحبيب طار إليه * اشتياقا إلى لقاء الحبيب⁴³

فالإشارات الوارد في هذه الأبيات هي: إشارة شمس، والتي تحيلنا إلى دلالات عدة، يمكن تمثيلها الآتي:



⁴² شوقي الموسوي: المرئي واللامرئي في الفن الإسلامي، نفسه، ص 83

⁴³ نفسه، ص 197

فالإشارة الدلة هنا (الشمس) من خلال شعره، لا تعني عبارة الشمس نفسها التي تشرق صباحا وتغيب ليلا، والتي ذكرها الله تعالى بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا﴾⁴⁴، ولا تعني إشارة استنارت، أو تحيل إلى القمر المنير الذي يظهر ليلا، والذي ذكره الله تعالى بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾⁴⁵، بل هي شتمتختلف تمام الاختلاف عن شمسٍ تعودنا ظهورها وغروبها، هي نور النبي صلى الله عليه وسلم، التي ذكرها الله بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۖ وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾⁴⁶، والمراد بالسراج هو الشمس، وجعل هنا بمعنى خلق، والوهَّاج هو الوَقَاد، ويقال وهجت النار... والوهج يجمع النور والحَرَّ، والمراد بالمنير القمر، لأنه يرسل نورا دون حرارة أو توهج، ويقول الألوسي: «وذهب بعض الناس إلى أن الضياء أقوى من النور لقوله تعالى: ﴿جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾⁴⁷، ومن هنا قال الحكماء: إن الضوء ما يكون للشيء من ذاته، والنور ما يكون من غيره، واستعمل الضوء لما فيه حرارة حقيقة كالذي في الشمس»⁴⁸، لذلك حين وصف الله الحبيب صلى الله عليه وسلم قال: سراجا منيرا، فجمع له بين الوصفين ليكتمل الجمال بالجلال، وليلتحم الضياء بالنور فيشرق للعالم كله، لذلك قال الحلاج: طلعت شمس من أحب / فاستنارت / فما لها من غروب، ثم يردف قائلا في البيت الثاني: شمس النهار تغرب بالليل / ويتبعها قوله: وشمس القلوب ليست تغيب، ليختم الايات بقوله: من أحب الحبيب طار اليه.

ويقول أيضا:

عقد النبوة* مصباح من النور * معلق الوحي في مشكاة* تأمور*
 بالله ينفخ نفخ الروح في خلدي* * لخاطري نفخ اسرافيل* في الصور

⁴⁴ سورة النبأ الآية 13

⁴⁵ سورة الفرقان الآية 61

⁴⁶ سورة الأحزاب الآية 45-46

⁴⁷ سورة يونس: الآية 5

⁴⁸ الألوسي: تفسير روح المعاني الجزء 1، ص 166.

*عقد النبوة: عهد النبوة

* المشكاة: الكوة التي ليست بنافذة، وتقابل الروزنة بالفارسي المعرب.

* التأمور: موضع السر، أو هو الوعاء والنفس وحياتها، والقلب وجنته وحياته

* الخلد: البال، يقال وقع ذلك في خلدي أي في قلبي.

* اسرافيل: الملك الموكل بإعلان يوم القيامة بالنفخ في الصور

إذا تجلّى لروحي أن يكلمني * رأيتُ في غيبيتي موسى على الطور*⁴⁹

فالحلاج يومئ بإشارة دالة أن حاله كحال النبي موسى عليه السلام لما تجلّى له الله عز وجل، فحين كلمه الله لم يكلمه كلاما عاديا، يذكر الشيبلي، قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جابر بن عبد الله قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما كلم الله موسى يوم الطور، كلمه بغير الكلام الذي كلمه يوم ناداه، فقال له موسى: يا رب، ما هذا كلامك الذي كلمتني به، قال يا موسى: أمّا كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، فلما رجع موسى إلى بني إسرائيل قالوا: يا موسى صف لنا كلام الرحمان، قال سبحانه الله! لا استطيعه، قالوا: فشبّه لنا، ألم ترو إلى صوت الصواعق التي تقتل، فإنّه قريب منه وليس به»⁵⁰، وعن الحلاج سئل عن موسى عليه السلام، في وقت الكلام فقال: «بدا له بادٍ من الحق، فلم يبق لموسى أثر: فني موسى عن موسى، ولم يكن لموسى خيرٌ من موسى! ثمّ كلم فكان المكلّم بمحصل موسى في حال الجمع وفنائه عنه، ومتى كان موسى يطبق حمل الخطاب؟...»⁵¹، ولا تبعد الإشارة في الأبيات السابقة ولا عباراتها عن هذه الحادثة، فالرمز الحاصل مسقط على الرمز الحالي منطبق عليه، صورة موسى عليه السلام وهو يكلم الله/ وصورة التجلي عند الحلاج لا فارق بينهما وكيف يقوى عقل بشري على أو يطبق حمل الخطاب؟.

وللحلاج قصيدة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، غاية في الروعة يقول فيها:

والله ما طلعت شمس ولا غربت * إلّا وحبك مقرون بأنفاسي

ولا خلوت إلى قوم أحدثهم * إلّا وأنت حديثي بين جلاسي

ولا ذكرتك محزوناً ولا فرحاً * إلّا وأنت بقلبي بين وسواسي

ولا هممت بشرب الماء من عطش * إلّا رأيت خيالا منك في الكأس

ولو قدرت على الإتيان جئتكم * سعيا على الوجه أو مشيا على الرأس

ويا فتى الحيّ إن غنيت لي طرباً * فغني وأسفا من قلبك القاسي

* الطور: الجبل في طور سناء الذي تجلّى فيه الله عز وجل للنبي موسى عليه السلام

⁴⁹ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 235

⁵⁰ نفسه، ص 238

⁵¹ نفسه الصفحة نفسها.

مالي وللناس كم يلحونني سفها * ديني لنفسي ودين الناس للناس

ج-الحب في الله:

ولم يقتصر حب الحلاج لله ولنبيه -صل الله عليه وسلم- بل إنّه صوّر من خلال شعره أسمى عبارات الحب في الله، فكتب إلى أحد تلامذته قائلاً:

كتبْتُ ولم أكتب إليك، وإيّا * كتبْتُ إلى روحي بغير كتاب

وذلك أنّ الروح لا فرق بينهما * وبين محبتها بفصل خطاب

وكلّ كتاب صادر منك وارد * إليك، بلا ردّ الجواب، جوابي⁵²

والواضح من خلال ما كتب الحلاج أن الاتصال الروحي يتيح لنا التفاهم دون كلام، والتراسل دون كتابة، ويقال «إن الحلاج كتب هذا المقطع إلى صديقه وتلميذه أبي العباس أحمد بن عطاء، الذي ضرب ضرب التلف بسببه وتوفي سنة 309هـ / 921 م»⁵³، ويذكر مصطفى الشبيبي، أن الأبيات قد ذكرت في مرآة الجنان، صدر لها الحلاج قوله: «أطال الله لي حياتك، وأعدمني وفاتك، على أحسن ما جرى به قدر، ونطق به خبر، -مع ما أنّ لك في قلبي، من لواعج أسرار محبتك، وأفانين ذخائر مودتك- ما لا يترجمه كتاب، ولا يحصيه حساب، ولا يفنيه عتاب، وفي ذلك أقول...»⁵⁴، ويذكر الأبيات السابقة، والواضح أن الحلاج لم يقتصر شعره في الحب الإلهي، بل حتى حبه في الله لغيره من تلاميذه أو أصدقائه أو المقربون جعله يرفعهم إلى منزلة روحية واضحة، فلا يختلف حب المحبين ومدى تعلق الأرواح، ويذكر أبو بكر جعفر بن يونس الشليبي (247-334 هـ / 861-946 م)* حيث قال في مجلسه: «يا قوم، هذا مجنون بني عامر، كان-إذا سئل عن ليلي- فكان يقول: أنا ليلي، فكان يغيب بليلى عن ليلي، حتى يبقى بمشهد ليلي، ويغيّبه عن كل معنى سوى ليلي، ويشهد الأشياء كلها بليلى..»⁵⁵، فالحب عنده انسان تجرد قلبه من

⁵² شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 192

⁵³ نفسه، الصفحة نفسها

⁵⁴ نفسه، الصفحة نفسها.

* وروى قصة عن متحابين ركبوا بعض البحار، فسقط أحدهما في البحر وغرق، فألقى الآخر نفسه في البحر، فأنقده... فقال الأول لصاحبه: أما أنا فقد سقطت في البحر، أنت لِمض رمت نفسك في البحر؟ فقال له: أنا غائب بك عن نفسي، توهمت أني انت.

⁵⁵ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 193

السلوى وانقطع عن عالم المواد، وارتقى في درجات المعرفة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بمقام المحبة، هذه التي عدّها الصوفي عماد التصوف، وهي ردة فعل لشعور العارف إزاء عالم كثيف أرهق روحه بشوائب وكدره، وهي أيضا تعويض عن الفراغ الذي يدور فيه العالم، لأنّ الروح بحكم انتمائها إلى عالم المعاني فهي تمتّ إلى الألوهية بصلة، لذلك انعدمت الفوارق بين روح وروح، أي بين محب ومن يحب، لذلك فالاتصال الروحي يتيح لنا التواصل بغير خطاب، ويصر الحلاج على هذا المعنى ويذكره، حتى بات كلما ذكر الحلاج ذكرت هذا البيت يقول فيه:

قلوب العاشقين لها عيون * ترى ما لا يراه الناظرون

2-سمياء الحرف في شعر الحلاج:

اكتشف الصوفية المعنى الخفي الكامن وراء حروف اللغة فأنتجوا علما قائما بذاته اسمه "علم الحروف"، فقد أقرّوا أن الحروف أمم مثلنا، لها مراتب وأقسام وعوالم « لذلك فإنهم كانوا يحاولون أن يبلغوا من درجات الفهم أعمقها، كي يفسروا الكلمة الإلاهية تفسيراً صحيحاً»⁵⁶ بالعودة إلى طبيعة الحرف المكونة لها، لذلك عني المتصوفة بتطوير دلالاتٍ خاصةٍ للحروف وللأعداد، في سياق بحثهم عن لغة خاصة تتناسب مع الرؤية الصوفية، وقد أفادوا من الدلالات الرمزية الممكنة للحرف والعدد، معتمدين على موروث واسع لتلك الدلالات، «فلم ينشأ رمز العدد في العرفانية الصوفية، من فراغ خالص، إذ يدل التحليل التاريخي وتتبع الثقافات القديمة، على أن ثمة ينايع متعددة لهذا الرمز الذي حظي بوفرة من الأشكال والمعاني والمفاهيم المجردة»⁵⁷.

ولا بد أنهم التفتوا إلى الحروف المقطعة في أوائل السور القرآنية، فانتبهوا إلى هذا المظهر الإعجازي، وحاولوا أن يفيدوا منه، وهم يسرون في طريق مختلفة عن بقية المذاهب، فجعلوا للحروف وللأعداد دلالات أكثرها غامض ملتبس لا يفهم إلا في ضوء المجاهدة الصوفية نفسها، ونظرتها إلى اللغة، وطريقتها في اشتقاق أساليب جديدة تتناسب مع كشوفهم ورؤاهم.

⁵⁶ آنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل،

ألمانيا، ط1، 2006، ص 470

⁵⁷ عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الاندلس للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1978، ص388.

والصوفية «يدركون أن الحرف الذي يتوسلونه (حرف) بمعنى حافة وحدّ، والحرف (حرف) بمعنى العدول والتقدير والانحراف، وأن (الحرف مقام حجاب) ولذلك أسقطوا عن اللغة وظيفتها التعبيرية النقلية، وأشعلوها بطاقة كشفية رائية، ولقّحوها بمحدوس ورموز وتلويحات»⁵⁸.

ويبدو استخدام الحلاج للحروف والأعداد في مرحلة مبكرة من حياة التصوف مثلاً على هذا النمط من اللغة الإشارية الغامضة، وهي لا تستند في غموضها إلى الصور الفنية أو الخيال الشعري، إذ قلّما تتوسل أنماط التصوير، وإنما تستند إلى الدلالات الجديدة التي تستلزم لغة تخالف في إشاراتها وعباراتها مألوف اللغة ومحتواها الدلالي.

ويبدو أن الحلاج «عرف أسرار الحرف وطبيعته الوجودية والكونية، وأدرك نسقاً باطنياً من أنساق الإعجاز القرآني، فقد أخذ أصول النسق الحرفي عن شيخه سهل التستري صاحب (رسالة الحروف) و(التفسير)، كما فقه نظرية الحرف الشيعية ومصادرها الفلسفية والمذهبية، ولعل في (الجفر) تكمن حقيقة رؤيته، وقد التزم بمنهج تكاملي يفيض بأسرار الطبيعة الرمزية»⁵⁹.

ومما يمثل رؤية الحلاج للحروف، ما ذكره في كتابه (الطواسين) في قوله: «ما أظن أن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني، والقوس الثاني دون اللوح، وله حروف سوى أحرف العربية لا يداخله حرف من حروف العربية إلا حرف واحد هو الميم»⁶⁰، فهو يشير إلى الآية ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾⁶¹، ويفيد من دلالتها، لكنه ينفذ إلى تأويلات صوفية، تدخل فيها النظرة إلى الحروف، ومما يوضح هذه النظرة قول الحلاج: «في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام الألف، وعلم لام الألف في النقطة، و علم النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة في الأزل، وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثل شيء ولا يعلمه إلا هو»⁶².

ويقول أيضاً في إشارة أخرى: «القرآن لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المؤلفة، وهي مأخوذة من خط الاستواء، أصله ثابت وفرعه في السماء، وهو ما دار عليه التوحيد»⁶³.

⁵⁸ طاهر رياض: حرف الحرف، الدار الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص7.

⁵⁹ عبد الوهاب أمين أحمد: التراث الأدبي للحلاج، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1999، ص111.

⁶⁰ الحلاج، كتاب الطواسين، تحقيق بولس اليسوعي، طبعة خاصة، مكتبة ابن سينا، باريس، 1988، ص14.

⁶¹ سورة النجم، الآية 9.

⁶² عبد الوهاب أمين أحمد: التراث الأدبي للحلاج، نفسه، ص111.

⁶³ الحلاج: الطواسين والمناجيات، منشورات الأمد، بغداد، د.ط، 1991، ص95.

وهذا كله يدل على معرفة الحلاج بالحروف واهتمامه بدلالاتها، وقد أفاد من هذه المعرفة في شعره، فلجأ إلى دلالات الحروف والأعداد في ثماني قصائد أو مقطوعات، وورد استخدام الحروف والأعداد في عشرين بيتاً منها.

ومن ذلك قول الحلاج:

واللام بالألف المعطوف مؤتلفٌ * كلاهما واحد في السبق معناءً
وفي التفريق اثنان إذا اجتمعا * بالافتراق هما عبدٌ ومولاهُ⁶⁴

فيلاحظ هنا حرفا اللام والألف، وقد ذكرهما في النص المذكور سابقاً «وعلم الأحرف في لام الألف...» كما أَلَّفَ الديلميكتاباً باسم (عطف الألف المألوف على اللام المعطوف) وقد تعرض لهذه الأبيات، وعلّق عليها، وأفاد منه كامل الشيبّي - شارح ديوان الحلاج - في تقريب المعنى للإفهام، فقال «ويشير الديلمي إلى أن اللام التي تشير إلى الإنسان، تتحد بالألف التي تشير إليه - سبحانه - لتجعل منهما شيئاً واحداً، كما كانا في البدء وقبل الخلق، ويفهم من هذا الرمز الذي يكون حرف النفي (لا) أن الانفصال الذي يراه الناس بين الله تعالى وخلقته، ما هو في الواقع إلا اتصال ظاهره نفي، مثل (لا النافية) وحقيقته اتحاد، ومن هنا فالله تعالى والإنسان هما في الافتراق مولى وعبد، وفي الحقيقة ذات واحدة، يوحدتها العشق باعتباره صفة ثابتة في الطرفين»⁶⁵.

ويتبين هنا غموض هذا الرمز، والتباس دلالاته، إذ يصعب أن يعرفه من لم يطلع على دلالاته عند الصوفية، ويظل أقرب إلى أحجية أو لغز مبهم، إذ لا يعين السياق على فهمه، لأنه معنى مخصوص، يوميء إلى دلالة صوفية أرادها الشاعر، يفهمها أصحاب المذهب ولا يفهمها سواهم، ممن لم يقف على إشارات الصوفية.

ويقول الحلاج أيضاً:

أحرف أربعٌ بها هام قلبي * وتلاشت بها همومي وفكري
ألفٌ تألف الخلائق بالصد * فح ولائم على الملامة تجري
ثمّ لام زيادةٌ في المعاني * ثمّ هاء بها أهيم وأدري⁶⁶

⁶⁴ الديلمي: عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق ج.ك. فادية، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي بمصر، 1962 (وقد

ذكر الشيبّي أن المؤلف من أعلام القرنين الرابع والخامس الهجريين، واعتمد على كتابه في تفسير شعر الحلاج).

⁶⁵ شرح ديوان الحلاج: ص144 / الديلمي: عطف الألف المألوف، ص44-45.

⁶⁶ شرح ديوان الحلاج، ص214

والحروف الأربعة هي التي يتكون منها لفظ الجلالة (الله)، لكن جمعها وتشكيل الكلمة التي تجتمع فيها لا يشكل الدلالة النهائية لها، بل لكل حرف منها معنى، يشير إليه الشاعر بخفاء وتستر، وقد اجتهد الشيبلي في الكشف عن دلالات هذه الحروف فقال: «يبدو أن الحلاج قصد تشويق لفظ الجلالة على الوجه التالي:

الألف (الهمزة): لآدم بوصفه أول المخلوقات البشرية.

اللام الأولى: لعزرايل - اسم إبليس الأول - بوصفه موضوع الملامة.

اللام الثانية: المؤكدة التي تقلب النفي إلى إثبات.

الهاء: للاهوت الإلهي والهيولي الآدمية التي يستمد الإنسان كماله من اتحادهما، والله أعلم»⁶⁷

ويعتمد هذا التأويل على الإفادة من طريقة المتصوفة في تضمين كل حرف دلالة تتصل بلفظة يظهر فيها هذا الحرف، وربما يكون الحرف الأول فيها، أو الأوضح من بين حروفها، كما أفاد من طريقة الحلاج، نفسه في تفسير الحروف كقوله في كتاب (الطواسين) في تفسير لفظة (عزرايل): «اشتق اسم إبليس من اسمه: فعين عزرايل لعلو همته، والزاء لازدياد في زيادته، والألف آراؤه في إتيته، والزاء الثانية لزهده في رتبته، والباء حين يأوي إلى علم سابقته، واللام لمجادلته في لميته»⁶⁸

ويستخدم الحلاج المعاني الخفية في الحروف، في مقطوعة يعبر فيها عن عبادته فيقول:

فعبادتي لله ستة أحرف * من بينها حرفان معجومان

حرفان، أصلي وآخر شكله * في العجم منسوب إلى إيماني

فإذا بدا رأس الحروف أمامها * حرف يقوم مقام حرف ثاني

أبصرتني بمكان موسى قائماً * في النور فوق الطور حين تراني⁶⁹

فهذه الأبيات في حروفها المفرقة تشتمل على لغز حله فك التشفير الحاصل في التركيب الشعري، وكما بين الشيبلي شارح ديوانه، موضحاً فيقول «ومدار اللغز من الناحية اللفظية (...) هو مدار عبادة الحلاج

⁶⁷ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 215.

⁶⁸ الحلاج: الطواسين، تحقيق بولس اليسوعي، ص 20. (لفظة لميته غير واضحة المعنى ولعلها مصحفة عن: بليته، كما وردت في طبعة

دار الأمد، ص 48).

⁶⁹ نفسه، ص 293.

لله، يتكون من ستة أحرف هي: (ا، ت، ث، ح، ا، د) من بينها حرفان معجومان هما التاء مكررة، فأحدهما أصلي هي التاء الثانية، (وآخر شكله) أي مثله وهي التاء الأولى، منسوب إلى إيمان الحلاج وهي الوحدة أو التوحيد المطلق، وهكذا بدا رأس الحروف -وهو الألف- وأمام الحروف الباقية حرف التاء الذي يقوم مقام الواو في الأصل (إوتحاد) التي صارت (اتحاد) بالإبدال تطبيقاً لقواعد الصرف، عندئذ صار الصوفي في حكم موسى على الطور لما تجلى له ربه فخرّ صعقاً، أو فني عن نفسه لاتحاده بالله، وعجز ناسوته عن استجلاء سبحات الجلاء»⁷⁰.

وواضح أن الحلاج الصوفي يريد أن يبلغ ما بلغه موسى عليه السلام، مع محافظته على إيمانه بالتوحيد، أي أنه يريد أن يواصل الحق، ويقترب بناسوته من لاهوته، وهو يفيد من الطاقات الدلالية التي تحملها الحروف ليصوغ رغبته في حروف مقطعة، مما يخفي مراده، ويمنحه ستاراً من الغموض، كما يحوله إلى ما يشبه الذكر والمجاهدة التي يتهجى فيها كلمة (اتحاد) حرفاً حرفاً، وكأنه يدهش من معانيها الكثيرة، ويرغب في الترتّم بها، لعله يحل في معناها بحروفها مجتمعة.

أما لفظة (توحيد) فيعبر عنها في مقطوعة من ثلاثة أبيات، بأسلوب مقارب لما فعله في المقطوعة السابقة، يقول:

ثلاثة أحرف لا عجم فيها * ومعجومان وانقطع الكلام
فمعجوم يشاكل واجديه * ومتروك يصدقه الأنام
وباقى الحرف مرموز مُعمى * فلا سيفرّ هناك ولا مقام⁷¹

وقد فسّر الشيبني هذا اللغز مستعيناً ببعض المصادر، ويقول «المقصود بهذا اللغز الشعري كلمة (التوحيد)، فالتاء والياء فيها معجمتان، والواو والحاء والذال لا عجم فيها، والمعجوم الذي يشاكل واجديه هو التاء، والمتروك الذي يصدقه الأنام هو الياء، ولعل الأول يرمز إلى اسم الله (التواب) الذي يرجع إلى تيسير أسباب التوبة لعباده مرة بعد أخرى بما يظهر لهم من آياته، وأما الثاني فلعل المقصود به إبليس الذي يتضمن الياء من بين حروفه، وربما كان عزازيل، اسم إبليس الأول الذي يشتمل على هذه الصفة أيضاً»⁷²

⁷⁰ شرح ديوان الحلاج، نفسه، ص 293-294.

⁷¹ شرح ديوان الحلاج: نفسه، ص 256-257.

⁷² نفسه، ص 273.

والحلاج في ابتداعه لهذه الرموز، لا يكتفي بما يعتمد إليه من بناء الغمز، وإنما «يحمّل كل حرف من الحروف الجزأة دلالة مخبأة في ظلاله، وهي دلالة لا يتيسر التأكد منها أو إدراكها، لأنها - غالباً - دلالة غير مكشوفة، وليس هناك ما يشير إليها، فقد صاغها الشاعر أو اختارها بمعنى خاص، لم تدل عليه من قبل، وضمن طرائق معقدة من الدلالات الحروفية الصوفية، وهذا الحقل الذي قوامه الحروف والأعداد، ظل منبعاً أساسياً للتعبير الصوفي، وتوسّع بعد الحلاج، حتى بلغ اكتماله عند الشيخ محيي الدين ابن عربي، الذي عني بأسرار الحروف، وأبرزها في شعره وتصانيفه المختلفة، معتمداً على المعنى الباطن الخفي، الذي يمكن أن يكون رحباً ممتداً، يتيح للصوفي معاني لا تتيحها اللغة الصريحة»⁷³.

ويتقصد الحلاج في كل مرة أن استعمار الرمز والاشارة في الحرف العربي لما لها من دلالة خفية يقول:

كتبتُ إليك بفهم الإشارة * وفي الانس فتشتُ نطق العبارة
 كتابا (له) منه عنه إليه * يترجم عن غيب علم الستارة
 بواو الوصال ودال الدلال * وحاء الحياء وطاء الطهارة
 وفاء الوفاء وصاد الصفاء * وحاء الخفاء وشين الإشارة
 على سر مكنون وجد الفؤاد * بحق إذا حُقَّ حقُّ الزيارة
 بهم لا بهم، إذا هم لاهم * ولا غيرهم في سمو السرارة*
 فكلُّ بكُلِّ، جميعُ الجميع * من الكلِّ بالكل، حرف نهاره*
 هو الطين والنار، والنور إذ * يعود الجواب بعقب العبارة
 ويقيم الذي كان قبل المكان * محيطا على الكل بالعلم دارة*
 ويحشر أعداءه عاجلا * من الجن والانس في حر ناره
 ويسكن احبابه قربه * بطيب النعيم وحسن النضارة
 وهو هو بدء البدء البداي * (ا ت) وهو هو دهرُ الدهارة⁷⁴

⁷³ عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، نفسه، ص 400 وما بعدها

* السرارة: الاسرار والغيب

* النهار: السعة والضياء

* دارة: المقصود بها دائرته

⁷⁴ شرح ديوان الحلاج: نفسه، ص 275

ثم إنّ «أصل الرمز في الأدب الكلام الخفي، لا يكاد يُفهم، ثم استقل حتى صار إشارة، وقال الفراء: الرمز بالشفيتين خاصة، ومن الإشارات اللمحة (...)» والإشارة من غرائب الشعر ومُلجِه وبلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلاّ الشاعر المبرز، والهاذق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة، واختصار وتلويح يعرف محملاً، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه»⁷⁵، فإذا نظرنا إلى الايات السابقة وجدنا صعوبة في البحث عن معادل لغوي، يفك التشفير الحاصل، والملاحظ أن الكينونة الكتابية هي إحدى مرتكزات المشروع الصوفي الذي يسعى إلى تحقيق شرعيته، والتي لا سبيل إليها إلاّ الكتابة كدليل مادي، والكتابة مأزق آخر هرب منه الصوفي ولجأ إليه، بعد مسيرة معاناة انتهت بأن نُحَت لنفسه وبنفسه لغة خاصة به، تصطبغ بأحوال تجربته، حيث اعتمد الإشارة كمنفذ يفك به عقده التعبيرية، التي ما فتئ يشكو منها كلما استبدّ به البوح، وضاق عليه الداخل، وبذلك حافظ على نوعية نصه بوصفه نص مكاشفات وإلهام وفيض واردات، وهذه المحددات تسفر عن وعود لغوية مفارقة، راهن الصوفي على استحداثها وفرضها مثلما فرض تجربته.

خاتمة:

قد استطاع الحلاج أن يحتل مكانة كتابية معتبرة بفضل اشتغاله المتميز على اللغة وممكناتها، وعلى الرغم منى خطورة المشروع الصوفي الذي كلّفه حياته، إلاّ انه استطاع اعطاءه صيغة تعبيرية ملائمة، وقد اظهر قدرة هائلة على التخفي، ومارس نوعاً من التحجب الكتابي ليحافظ على اسراره، وفي هذا مغامرة لا مثيل لها جمعت البوح والكتمان في آن واحد، وترك الحلاج مسألة التمييز بينهما لجهد القارئ.

إن لغة كلغة الحلاج المشفرة، احتاجت إلى منهج خاص يستطيع الوقوف على التشفير الرمزي في هذه اللغة لذلك كانت السميائية انسب منهج للوقوف عند الدلالات الخفية وتفسير رمزيها.

تبحث السميائية عن الرمز الدال والطاغي في النص الشعري، والذي يتمحور حوله مضمون الكلام، وتحاول أن تجد له بُعداً دلالياً من خلال قراءة الرمز والغوص في معناه من اجل الوصول إلى معنى يصل إلى كل الافهام. ولأن اللغة الصوفية جاءت لتفسير كتاب الله عز وجل وفهم السنة النبوية، كان لازماً تفسير النماذج الشعرية وفق سياقات القرآن والحديث وحتى تفسير بعض الدلالات بآيات من كتاب الله، ومن حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

وافرز القراءة السميائية لهذه النماذج الشعرية عدة اشكال للترميز:

إشارة(لفظ) ————— عبارة (آية، حديث) ————— معنى

⁷⁵ نفسه، ص 276

إشارة(حرف) — إشارة (خفية) — عبارة (آية، حديث) — معنى

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، مج2.
- ابن النديم: الفهرست، تحقيق د. ناهد عباس عثمان، دار قطري بن الفجاءة، ط1، 1985
- ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2
- ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت597هـ)، المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، ط1، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1995.
- ابن العماد الحنبلي: شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي أحمد بن محمد (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1، 10م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- أحمد أبو كف: أعلام التصوف الإسلامي، مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2002
- أحمد بن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، بغداد، ط2، 2009
- الحلاج، أبو المغيث الحسين بن منصور (ت309هـ)، شرح ديوان الحلاج، تحقيق: كامل مصطفى الشبيبي، مكتبة النهضة، بيروت . بغداد، 1973/ط2، 1993
- الحلاج: الطواسين . المناجيات، تحقيق بولس اليسوعي، منشورات الأمد، بغداد، 1991
- الخطيب البغدادي، (أبو بكر أحمد بن علي): (ت463هـ)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ط1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997
- الخوانساري: محمد باقر الأصفهاني الموسوي (ت1346هـ)، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، طهران، 1391هـ

- الديلمي: أبو الحسن علي بن محمد، عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف، تحقيق ج.ك. فادية، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي، مصر، 1962.
- الذهبي: تاريخ الإسلام، ط1، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، 1992.
- عريب القرطبي، (عريب بن سعد): صلة تاريخ الطبري، مطبعة بريل، لندن، 1897.
- عبد الوهاب أمين أحمد: التراث الأدبي للحلاج، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1999
- محمد الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ج12، ص319.
- سعيد بنكراد: السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، المغرب، ط2، 2005
- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، شركة أبو الهول للنشر، الشركة المصرية العالمية لوجمان، مصر، ط1، 1996
- طاهر رياض: حرف الحرف، الدار الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 1998
- شوقي ضيف: في الحياة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي، العصر العباسي الثاني، ط2، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- شوقي الموسوي: المرئي واللامرئي في الفن الإسلامي، تموز للطباعة والنشر، حلب، سوريا، ط1، 2011
- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الاندلس للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1978
- ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام، في كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة وتأليف: عبد الرحمن بدوي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978.
- أنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الحمل، ألمانيا، ط1، 2006
- ماسينيون: حياة الحلاج بعد موته، ترجمة: أكرم فاضل، المورد، مجلد1، عدد (3-4)، بغداد، 1972. دورية شعبان أحمد بدير: الرمز الشعري واغتراب اللغة في المنظور الشعري، 23/أغسطس، 2009 / موقع الكتروني