

فتوة الحال والقال عند الحلاج

♦ أ.د. أمين يوسف عودة (*)

فتوة الحال^(١): التجربة الصوفيّة المفارقة عند الحلاج:

قد لا تتفق على ولاية الحلاج (ت ٣٠٩هـ) وعلو كعبه في مراتبها؛ ذلك أن الأقدمين من أشياخ التصوف المعاصرين له لم ينعقد لهم اتفاق على ذلك، فثمة من قبل حاله وارتضاه، وثمة من رفضه وطعن فيه وتحاماه، وعلى ذلك مضت سنة الآخرين فيه إلى يومنا هذا، وإن كان لهذا الأمر دلالات، فلعل أهمها يبدو في كون شخصية الحلاج شخصية إشكالية من الطراز الأول^(٢)، بالنظر إلى السياق التاريخي الذي وُجدت فيه، وبالنظر إلى مظاهر الإشكال في مُلتبساته الروحية والقولية اللتين لم تجريا على المألوف من سنن السلوك الصوفي والقوي في عهده، وهو العهد الذي يتراءى فيه أنه كان متأثراً بسلوك الجنيد (ت ٢٩٨هـ) الذي عُرف

*/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة آل البيت/ المملكة الأردنية

(١) الفتوة: هي الإيثار على النفس بما تحب، والإحسان إلى الخلق بما يحب؛ لذا قيل: لم تكمل الفتوة إلا لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذ يقول في موضع لا يذكر فيه أحداً حتى نفسه: أمّتي أمّتي. وقيل: ألا ترى لنفسك فضلاً على غيرك. والفتى من لا خصم له، ومرجعها إلى السماح والتواضع، والشجاعة في موطن الاضطراب. ففتوة العامة بالأموال، وفتوة الخاصة بالنفوس، وفتوة خاصة بالآرواح وبذل المهج في جانب المحبوب. أحمد ابن عجيبة الحسني، (ت ١٢٢٤هـ): معراج التشوف إلى حقائق التصوف، في ضمن: اللطائف الإيمانية المكونية والحقائق الإحسانية الجبروتية في رسائل العارف بالله الشيخ أحمد ابن عجيبة الحسني، ضبطها وصحّحها وعلّق عليها: د. عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦، ط ١، ص ٢٢١-٢٢٢. والحال: معنى يرد على القلب من غير تعمّد ولا اجتلاب، ولا تسبّب ولا اكتساب، من بسط أو قبض، أو شوق أو انزعاج، أو هيبة أو احتياج. ويظهر أثره على الجوارح قبل التمكن، من شطح ورقص وسير وهيام. وهو أثر المحبة؛ لأنها تحرك الساكن أولاً، ثم تسكن وتطمئن. ولذا قيل فيها: أولها جنون، ووسطها فنون، وآخرها سكون. المصدر السابق، ص ٢٢٩.

(٢) انظر مقالة: لويس ماسينيون: المنحى الشخصي لحياة الحلاج في ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ط ١، ص ٩٩ وما بعدها.

عنه التوفيق بين الشريعة والطريقة والحقيقة^(٣) على هدي من الكتاب والسنة، وفي هذا السياق يُشار إلى أنَّ الجنيد نفسه كان من الرافضين لولاية الحلاج.

ولا خلاف على أنَّ ثمة شخصياتٍ آخرَ شاركت الحلاج في الخروج على مألوف الخطاب الصوفيّ الذي كان يراعي قدر المستطاع مخاطبة الناس على قدر عقولهم، كشخصية أبي يزيد البسطاميّ (ت ٢٦١هـ)، وأبي بكر الشبليّ (ت ٣٣٤هـ). بيد أنَّ الحلاج كان أجراًهم وأكثرهم حملاً لمقولات الشطح، أو بعبارة أخرى كان على رأس الخارجين على مقولة: خاطبوا الناس على قدر عقولهم. هذا فضلاً عن أنَّ قضية الحلاج اتخذت منحىً سياسياً^(٤) في ما بعد، أفضى إلى محاكمته وقتله تلك القتلة المؤثرة.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ ما يعنينا في هذا المقام هو الوقوف على سلوك الحلاج الروحيّ، وتحديد شواهد الفتوة في أحواله، التي ستشخص بمجموعها معنى الفتوة عنده.

شواهد فتوة الحال عند الحلاج:

أولاً: الأخذ بالعزيمة وشدة العبادة والرياضات

(٣) الشريعة: تكليف الظواهر، والطريقة: تصفية الضمائر، والحقيقة: شهود الحق في تجليات المظاهر. فالشريعة أن تعبده، والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده. فالشريعة لإصلاح الظواهر، والطريقة لإصلاح الضمائر، والحقيقة لتزيين السرائر. ويقال: الشريعة عين الحقيقة، من حيث إنَّها وجبت بأمره، والحقيقة عين الشريعة من حيث إنَّها مكلف بها من قبل الشريعة. ابن عجيبة، معراج التشوف، ص ٢٤٥.

(٤) يُنظر: لويس ماسينيون، آلام الحلاج، ترجمة: الحسين مصطفى الحلاج، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤، ط ١، ص ٢١٥ وما بعدها. سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٨٩، ط ١، ص ٤٠-٧٥.

الروحية والإيغال في الدين ونبذ الدنيا. فمنها أنَّه أخذ من كلِّ مذهب من مذاهب الأئمة أصعبه وأشدّه، وكان إذا أراد صلاة الفرض اغتسل أولاً ثمَّ توضأ^(٥). ومنها أنَّه دخل مكّة، وأقام في صحن مسجدتها سنة، لا يبرح موضعه ألا للطهارة والطواف، ولم يحترز من الشمس ولا من المطر، وكان لا يأكل إلا ثلاث لُقِيَمَات أو أربعاً^(٦). ومنها أنَّه كان يتعبّد على صخرة في جبل أبي قبيس وقت الهاجرة، والعرق يسيل منه حتّى بلّ الصخرة. وقال فيه أبو عبد الله المغربيّ (ت ٢٩٩هـ)، شيخ الصوفيّة بمكّة، حين رآه على هذه الحال: «سوف يبطله الله ببلية لا يطيقها أحد من خلقه، يتصبّر مع الله!»^(٧). ومنها أنَّه كان ينوي الصوم في أول رمضان ويفطر يوم العيد، وكان يختم القرآن في رمضان كلّ ليلة في ركعتين، وكلّ يوم في مائتي ركعة، ومع ذلك يخشى أن يكون عمله مردوداً عليه^(٨). ومنها قوله: «من أراد أن يصل إلى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره»^(٩) ومنها شهادة أحمد بن سُرَيْج (ت ٣٠٦هـ) في أحواله العباديّة ومعارفه الشرعيّة إذ يقول فيه: «أمّا أنا فأراه حافظاً للقرآن عالماً به ماهراً في الفقه عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر قائماً الليل، يعظ ويبيكي ويتكلّم بكلام لا أفهمه فلا

(٥) لويس ماسينيون، و ب. كرواس، كتاب أخبار الحلاج أو مناقبات الحلاج، مطبعة القلم ومكتبة لاروز، باريس، ١٩٣٦، ص ١٩-٢٠.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٧) المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٨) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٩) المصدر السابق، ص ٨٦.

أحكم بكفره»^(١٠). ومنها قوله لأبي بكر الشبليّ وقد سأله عن كيفية الطريق إلى الله: «اضرب بالدنيا وجه عشاقها، وسلّم الآخرة إلى أربابها»^(١١)، ومنها قوله: «علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة»^(١٢).

ثانياً: شدة وجده وقوة وطأة أحواله الروحية في مناجياته وفي غيرها، حتى لا يقدر على كتمانها، ومنها البكاء واحمرار العينين ونزول الدم منهما، وما شاكة ذلك في أثناء العبادة والمناجيات^(١٣). ومنها خروجه إلى السوق يستغيث ويصيح وينادي قائلاً: «يا أهل الإسلام أغيثوني، فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»^(١٤) ومنها قوله: «اعلموا أن الله -تعالى- أباح لكم دمي فاقتلوني. ولما قيل له: كيف نقتل رجلاً يصلي ويصوم ويقرأ القرآن؟! قال: يا شيخ، المعنى الذي به تحقن الدماء خارجاً عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن، فاقتلوني تؤجروا وأسترح»^(١٥).

ثالثاً: إخراج المال والتصدق به حتى لا يبيت عنده^(١٦).

رابعاً: ظهور الكرامات على يديه في الحبس وفي خارجه^(١٧).

خامساً: طلب المغفرة لقاتليه والتماس الرحمة لهم^(١٨).

سادساً: تأثيره القويّ فيمن حوله من العامة والخاصة من الوزراء والولاة والأمراء^(١٩). سابعاً: تشخص معنى الفتوة تشخصاً بليغاً ونهائياً، في إقبال الحلاج على موته الذي تنبأ به من قبل؛ أي إن موته الذي لم يزعزع شيئاً من يقينه وإيمانه وثباته على دعواه، يمثل اكتمال فتوة الحال عنده، وقد تجلّى معنى الفتوة هذا في رؤيا استباقية، يرويها محمد بن خفيف (ت ٣٧١هـ) الذي اجتمع بالحلاج في حبسه، وسأله عن مسائل، منها مسألة الفتوة، فأجابه الحلاج بقوله: غداً تراها، يقصد بذلك اليوم الذي سيقتل فيه. ويتابع ابن خفيف روايته قائلاً: «فلما كان الليل رأيت كأن القيامة قد قامت، ومنادياً ينادي: أين الحسين بن منصور الحلاج؟ فأوقف بين يدي الله، عز وجلّ، فقيل له: من أحبك دخل الجنة، ومن أبغضك دخل النار. فقال الحلاج: بل اغفر يا ربّ للجميع. ثم التفت إلي وقال لي: هذه الفتوة»^(٢٠).

إنّ مجموع الشواهد السابقة، خلا مقتل الحلاج، تؤلف أهم نعوت الفتوة الشائعة لدى أغلب الصوفية، وقد نال الحلاج منها الحظ الأوفر، بيد أن إشارة الحلاج إلى معنى الفتوة متجلياً في مقتله، يجعل مفهوم الفتوة عنده يبلغ مبلغ التضحية بالنفس والروح في سبيل الحفاظ على مبدأ اليقين الروحيّ؛ أي إنّه بهذه الخاتمة ذات المنحى الشهاديّ يضع الحدّ النهائي لمفهوم فتوة

(١٠) ماسينيون، وكراوس، كتاب أخبار الحلاج، ص ١٠٦-١٠٧.

(١١) المصدر السابق، ص ١٠٧.

(١٢) المصدر السابق، ص ١١٢.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٤، ١٨، ٢٤.

(١٤) المصدر السابق، ص ٥٧.

(١٥) المصدر السابق، ص ٧٥، ٨٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ٦٤-٦٥.

(١٧) المصدر السابق، ص ٦١، ٧١، ٨٥، ١٠٢-١٠٣.

(١٨) المصدر السابق، ص ٨.

(١٩) سمير السعدي، الحسين بن منصور الحلاج: حياته وشعره ونثره، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٦، ط ١، ص ٦١.

(٢٠) يوسف بن إسماعيل النبهاني (ت ١٣٥٠هـ)، جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الشعبية، بيروت، د. ت، ط ٤، ص ٤٣-٤٤.

الحال، وهذا النعت المخصوص به هو الذي يدعونا إلى القول: إن فتوته فتوة مفارقة عز نظيرها في حينه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن فتوة حال الحلاج ساقته إلى فتوة أخرى، قد يصحّ تسميتها بفتوة الرأي أو الرؤية، منها حديثه المبكر عن النور الحمدي أو الحقيقة الحمديّة^(٢١) في طاسين السراج^(٢٢). ومنها قوله بفتوة إبليس وفرعون في النصّ الوارد في «طس الأزل والالتباس في فهم الفهم وفي صحّة الدعاوى بعكس المعاني» وفيه يقول: «تناظرْتُ مع إبليس وفرعون في باب الفتوة. فقال إبليس: «إن سجدْتُ، سقط منِّي اسم الفتوة». وقال فرعون: «إن آمنْتُ برسوله، أُسْقِطْتُ من منزلة الفتوة». فقلتُ -والقول للحلاج-: «إن رجعتُ عن دعاوي وقولي، أُسْقِطْتُ من بساط الفتوة»^(٢٣). يقصد بذلك قوله: «أنا الحق»^(٢٤). فالحلاج هنا ينظر إلى معنى الفتوة من منظور الثبات على المبدأ، بصرف النظر عن محتواه الإيماني أو الكفري أو الشطحي، وكأنّه يشير بذلك إلى ضرورة وجود الثنائية الضدية في الإطار الديني الإنساني، وهي ثنائية الإيمان والكفر؛ إذ إنّ الإيمان مُضمّرٌ بضده وهو الكفر، بمعنى أنّ

معرفة حقيقة الإيمان لا سبيل إلى إدراكها بغياب الكفر الذي هو ضدها، وكذلك العكس، فالكفر مُضمّرٌ بضده، فلولاً الإيمان لما عُرف الكفر. ويؤيد ذلك أنّ الحلاج يُدرج في عنوان «طس الأزل والالتباس» قوله: «صحّة الدعاوى بعكس المعاني» ومما يندرج في عكس المعاني أنّ الكفر عكس الإيمان. وكذلك في قوله في النصّ نفسه: «ومن لا يعرف القبيح لا يعرف الحسن»^(٢٥).

إنّ القول بفتوة إبليس، مع ما فيه من إشكال، ينطوي على رؤية ميتافيزيقيّة تُظهر ضرورة وجود الشرّ لا من حيث هو شرّ، ولكن من حيث هو نسبة أو حكم يُظهر معنى ضده الذي وهو الخير. وكأنّ هذه الرؤية تُلمّع إلى أنّ الخير المطلق هو الأصل المُتملّ في الوجود الحقيقي أو الوجود المحض، الذي هو الحقّ -تعالى- فلا يُعقل أن يصدر عن الخير المطلق إلا الخير، لكنّه يتجلّى في أحكام الشرع في نسبتين، نسبة محمودة وأخرى مذمومة؛ فالمحمود منها ما حثّ عليه الشرع، والمذموم منها ما صدّ عنه، مع أنّ الأصل واحد وهو الخير، لكنّ الإنسان محكومٌ في دنياه للأحكام الإلهيّة الظاهرة، لا للأفعال الإلهيّة الباطنة التي هي الأصل. أمّا إبليس فهو في رؤية الحلاج يمثّل ذلك المظهر المسؤول عن إظهار الخير الذي هو فعل إلهي في مظهر يُحكم عليه بالشرّ والقبح، امتحاناً للخلق وابتلاءً لهم.

وعلى ما تقدّم، فهل يمكن القول إنّ الحلاج يمثّل مرحلة تحوّل تاريخيّة في إظهار بعض ما تنطوي عليه الشريعة في باطنها من عمق روحي كونيّ، في علاقة الحادث بالقديم الأزليّ؟ وهل يمكن القول -أيضاً- إنّ هذه المرحلة كانت تقتضي فتوة قويّة أو

(٢١) الحقيقة الحمديّة: هي الذات مع التعيّن الأوّل، فله الأسماء الحسنی كلّها، وهو الاسم الأعظم. عبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٠هـ)، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ١٩٩٢، ط ١، ص ٨٢.

(٢٢) الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، مكتبة ابن سينا، باريس، ١٩٨٨، ص ٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩. وانظر مقالة: لويس ماسينيون: المنحى الشخصي لحياة الحلاج، في ضمن: شخصيات قلقة في الإسلام، ص ١١٧.

(٢٤) لويس ماسينيون، آلام الحلاج، ص ١٤١-١٤٣.

(٢٥) الحلاج، كتاب الطواسين، ص ١٩.

شخصية فدايية، أو بعبارة أخرى، تقتضي أضحية لكي تكشف عن أسرار التجربة الروحية الصوفية في مجالها المعرفي العرفاني؟ وهل يمكن أن نجد هذه الحالة الفريدة من الفتوة، التي ارتضى أن يكون الحلج رمزها وفتاها، تأويلاً فعلياً أو سلوكياً، أو إن شئت قلت: «وجودياً» لمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، مما يندرج في المتشابه؟ كما في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وفي قوله، تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وفي قوله، تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وفي قوله، تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]. وفي الحديث الشريف: «وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»^(٢٦)؟ فتوة القال^(٢٧): شعريّة الإيجاز والاكتناز في الطواسين:

وكما انطوى مفهوم فتوة الحال عند الحلج على معنى الفتوة المفارقة للمألوف والمعهود في محيطه، فذلك الأمر في فتوة القال الملحوظة في الطواسين؛ إذ إن إجمالة النظر فيها وإدامة التأمل، تفضيان إلى القول إن نصوص الطواسين تقدّم نفسها على كونها كتابات عرفانية من طراز نادر غير مسبوق ولا ملحق بمثله. إنها تمثل توقيعاً فردانياً مغرقاً في خصوصية المبنى

والمعنى وجدتهما، من حيث الإيجاز والاكتناز والتميز العرفاني والتأسيس المعرفي، المرتكز على انتهاك هالات المعاني المحظورة والمسكوت عنها، هذا التأسيس الذي سينهض بعبء التمهيد لأهم مقولات العرفان الصوفي الكبرى لاحقاً، عند ممثليه كالغزالي وابن عربي وابن سبعين وعبد الكريم الجيلي وأضرابهم. ولا إخال فتوة القال في الطواسين، في مجال من مجالاتها، إلا من اجتماع مثل هذه النعوت فيها.

يرتحل الحلج في كتابه الطواسين بلغة الخطاب الصوفي، إلى أفق ما وراء اللغة العادية ذات الدلالات المعجمية، انطلاقاً من حالات ذوقية عرفانية خاصة، لم يخصص لها المعجم اللغوي العربي مفاهيم يرتهنها ويحيل إليها. ولن يكون بمقدور الحلج أن يصنع مفردات خارج منظومته اللغوية المتداولة، ولكن بمقدوره أن يستثمر المجال الذي تسمح به استراتيجيات الكتابة نفسها في محوريها التتابعي (= الأفقي) والاستبدالي (= العمودي)^(٢٨)، بما يتيح له إنشاء علاقة غير معهودة بين مسند ومسند إليه، أو مضاف ومضاف إليه، أو صفة وموصوف، وغير ذلك مما هو معهود في تركيب الجملة العربية، محدثاً بهذا الإسناد أو تلك الإضافة أو ذلك الوصف انزياحات دلالية، تفضي إلى خلق صور تعبيرية مشاكسة وغير مألوفة، ومقولات عرفانية

(٢٨) ترنس هوكز، البنيوية وعلم الإشارة، ترجمة: مجيد الماشطة، مراجعة: د. ناصر حلاوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ط ١، ص ٧٠-٧٣. وانظر: دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات في علم العلامات (السيميوطيقا)، ترجمة وتقديم: د. شاكر عبد الحميد، مراجعة: د. نهاد صليحة، تصدير: د. فوزي فهمي، مطابع المجلس الأعلى للآثار، القاهرة، د. ت، ص ١٤٥-١٤٦، ٢١٧-٢١٨.

(٢٦) محمد بن فتوح الحميدي (ت ٤٨٨هـ)، الجمع بين الصحيحين: البخاري ومسلم، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢، ط ٢، ج ٣، ص ٢٤٠. حديث رقم (٢٥٠٨).

(٢٧) القال بمعنى القول. وفتوة القول هنا مرادفة لشعرية النص. وكلما انمازت فتوة الحال، كما هي عند الحلج، انمازت تبعاً لها فتوة القال كما هي في الطواسين.

جديدة تخرق تخوم المقولات الدينية السائدة، لا في حدود الثقافة العامة المحيطة به، إنما يتجاوز الخرق حدود الخطاب الصوفي نفسه^(٢٩) الذي كان يتسّر بغير قليل من استراتيجيات خطابية، تُضيق الفجوة بين أفق الانتظار المُتَوَقَّع وأفق الانتظار اللامتَوَقَّع، وثمة شاهد على هذه الحالة يرويه أبو بكر الشبلي معاصر الحلاج إذ يقول: «كُنْتُ أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلا أنه أظْهَرَ وكنمْتُ»^(٣٠). والكتمان إمّا أن يكون بالصمت عن الكلام، وإمّا أن يكون بالتمويه في الخطاب، اتقاءً لسلطة المتلقي التقليدي السائد وبطشه.

يضطلع المحور الاستبدالي، في نظم الكلام، بتشكيل مجموعة من التوترات الشعرية الناجمة عن اختيار دوال بعينها، واقترانها بدوال أخرى ليست ممّا يحتمله مجالها التداولي المُتَوَقَّع، أو بعبارة أخرى، لا يندرج في أفق التوقع الذي تستضمّره هذه الدالة أو تلك، فنحن عندما نبدأ بتأليف جملة ما مُفتّحة بفعل «سال» مثلاً، فإن هالة التوقع العامة التي تنبعث من هذا الفعل تستضمّر الموادّ القابلة للسيلان، كأن نقول: سال الماء، أو الدم، أو الدمع، أو السيل. أمّا أن نقول مثلاً: سال الحجر، فإن دالة الحجر التي اختيرت على المحور الاستبدالي من بين دوال أخرى مُحتملة، وأدرجت على المحور التتابعي في علاقة إسنادية مع الفعل سال، هي التي أحدثت توتراً شعرياً ودلالياً

(٢٩) يُنظر إنكار الجنيد، وعمرو بن عثمان المكي، وأبي يعقوب النهرجوري، وعلي بن سهل الأصبهاني، ومحمد ابن داود الأصبهاني على الحلاج في: ماسينيون، وكرواس، كتاب أخبار الحلاج، ص ٣٨.

(٣٠) سمير السعيد، كتاب الحلاج، ركعتان في العشق وضوءهما الدم: السيرة الكاملة، الطواسين، المحاكمة، منشورات دار الفتاة، دمشق، ٢٠٠٣، ط ١، ص ٤٢.

وتشويشاً في المعنى، وهو ما يسمّيه جون كوين بالانتهاك أو التجاوز^(٣١)؛ لأنّ دالة الحجر ليست ممّا يستدعيه أفق التوقع المشار إليه؛ ومن ثمّ تنتقل الدالتان سال والحجر، بفعل هذا الاقتران، من كونهما دالتين تحيلان إلى مدلولين معجميين، إلى دالتين تحيلان إلى مدلولين جديدين يحييهما السياق النصي، والسياق الثقافي الخاص بهما، فضلاً عن المتلقي. إنّ هذا النمط من الاقترانات يسهم في تشكيل شعريّة الخطاب. والشعر تبعاً لتعبير فاليري الدقيق (لغة داخل اللغة) نظام لغويّ جديد مبنيّ على أنقاض نظام قديم، وهي أنقاض تسمح لنا بأن نرى كيف يتمّ بناء نمط جديد للمعنى، إنّ اللامعقوليّة الشعرية ليست قاعدة سابقة، بل طريق لا مفرّ منه، ينبغي أن يعبره الشاعر إذا أراد أن يحمل اللغة على أن تقول ما لا يمكن أن تقوله أبداً بالطرق العادية^(٣٢).

سيمياء العنوان وشعريّته: طس النقطة:

إنّ أوّل عتبة تقع في مجال شعريّة الكلام، أو فتوة القول، في طواسين الحلاج، هي العنوان «الطواسين» الذي جاء بصيغة الجمع لدالة «طس» المُقترضة من القرآن الكريم. وتشير صيغة الجمع هذه إلى أنّ الخطابات السردية التي تُولف مجموع كلام الحلاج في الطواسين، يحمل كلّ واحد منها عنوان «طس» بصيغة المفرد، مضافاً إلى موضوعه لكي تنماز الطواسين من بعضها، فثمة: طس السراج، وطس الفهم، وطس الصفاء،

(٣١) يُنظر: جون كوين، النظرية الشعرية: بناء لغة الشعر، ترجمة وتقديم وتعليق: د. أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٢٩-١٤٠.

(٣٢) المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

وطس الدائرة، وطس النقطة، وطس الأزل، وطس المشيئة، وطس التوحيد، وطس التنزيه. والعنوان هو العتبة الأولى التي يلجها المتلقي عابراً إلى النص، ويفترض أنها تشكّل إحدى أهمّ العلامات التي تختزل محتويات الخطاب، وتنمّ عنها في الآن نفسه، وهي، إلى ذلك، علامة مؤشّرة تسهم في انبثاق الحدس الأوّل الذي سيحدّد نقطة البدء لمشروع القراءة، ويؤسّس عليها مسار التأويل والفهم، أو بعبارة أخرى، يؤسّس مسار جماليّة التلقّي.

تنطوي العنوانات على بنية ثنائية ذات علاقة ضديّة بين موضوعي السّرّ والكشف أو الظهور والخفاء؛ فدالّة «طس» دالّة طلّسميّة، أي إنّها تحليل، في الموروث الثقافي الديني، إلى سرّ من الأسرار الإلهيّة التي أودعها الحقّ - تعالى - كتابه الكريم، فهي دالّة مفتوحة على أفق دلاليّ غير متعيّن، بمعنى أنّها منفتحة على أفق دلاليّ حرّ ومتّسع ومحتمل، إلى حدّ لا يصير معه إلى تعيين مدلولها على وجه قريب أو بعيد، فضلاً عن أن يكون وجهاً يقينياً، وهي بمنزلة شيفرة رمزيّة لا يعرف معناها إلا واضعها، أو من كشف له عن معناها؛ وعلى ذلك فهي ليست من العلامات أو الدوالّ المتواطأ على مدلولها؛ فهي مبهمة الدلالة وإنّ وُجد لها موضع بين العلامات اللغويّة في المعجم العربيّ. وهذا بصرف النظر عن التأويلات التي وضعها القدماء أو المحدثون في محاولة تفسيرها، أو تفسير أمثالها من حروف الفواتح؛ لأنّها تخضع لمعيار الصحة والخطأ بنسب متساوية. إنّ مثل هذه الدوالّ لا تحيل إلى مرجعيّة مسبّقة في ذهن المتلقي، خلا تلك التأويلات المتوارثة في الثقافة الدينيّة، وهي لا تعدو أن تكون قراءات إسقاطية تخمينيّة، تفقّر إلى مرجعيّة لغويّة، حقيقيّة كانت أو مجازيّة.

تؤسّس دالّة «طس» في العنوانات الداخليّة الطرف الأوّل في الثنائيّة الأنفة الذّكر، وهو السّتر الذي يدخل في علاقة تضاييف مع الدوالّ الأخرى (السراج، والفهم، والصفاء، والدائرة، والنقطة...) التي تشكّل طرف الكشف من الثنائيّة، وهي دوالّ كاشفة لأنّها تملك مرجعيّة دلاليّة قارّة معجمياً، ومتحرّكة سياقيّاً؛ فإمّا أن تكون مرجعيّتها معناها المعجميّ المحايد، وإمّا أن تكون مرجعيّتها دلالاتها المضمرة في السياق الذي يحتويها. وفي كلّ الأحوال فإنّ المعنى المعجميّ يظلّ هو الأساس الذي تنبثق منه الدلالة السياقيّة الجديدة لدالّة ما، وتغدو العلاقة بين المعنى المعجميّ والدلالة السياقيّة علاقة اتصال وانفصال في آن معاً. وهو ما يمكن استقراؤه في عنوان: «طس النقطة» الذي تتمثّل فيه دالّة «طس» طلّسم العنوان وسرّه المغلق، وهو الجزء الساتر والمستور من ثنائيّة العنوان. أمّا دالّة «النقطة» فهي الجزء الكاشف منه على نحو نسبيّ وأوليّ؛ فهو كاشف لأنّه أضفى على «طس» شيئاً من التحديد والتخصيص بالإضافة، فأنحصر أفقها الدلاليّ السديميّ ليغدو مرتبطاً ارتباطاً إضافية بالنقطة، ولم تعد «طس» تلك الدالّة التي تفتقر إلى مدلول شبه مطلق بالنظر إلى جمهور واسع من المتلقين؛ لأنّها الآن استمدت مرجعيّة ما، لها علاقة بمدلول النقطة، وكأنّ «طس» تسعى إلى مدّ جسر دلاليّ بينها وبين المتلقي عبر دلالة النقطة. ويمكن للقراءة الراهنة أن تقترح اعتماد كلّ ما له علاقة بأسرار النقطة ومخبّاتها العرفانيّة، فضاءً مرجعيّاً لدالّة «طس»، ومن ثمّ، يرسو تأويل العنوان على: «أسرار النقطة» التي سيشرع العلاج في بيانها، والإيماء إليها تصريحاً وتلويحاً في متن النصّ وتضاعيفه. لقد استطاع العلاج أن يصنع لنصوصه

السردية طواسين خاصة، وعنوانات لم تجر على أعراقها، وليس لها مثال سابق في حينه؛ ذلك أن «طس» الواردة في الآية رقم واحد في سورة النمل من القرآن الكريم، وردت بغير إضافة^(٣٣). أما العثور على عناوانات مشابهة لعنوانات الحلاج في التراث الإسلامي الصوفي وغيره في حينه، فأمر غير وارد في حدود معرفة الدارس. وإذا كان الأمر على ذلك، فقد أتى الحلاج بأمر عز نظيره عبر إنشاء علاقة تضاييف بين «طس» وموضوعها. وعلى مثل هذا الإبداع الخلاق تُعولُ شعرية السرد الصوفي في الطواسين أو ما أسميناه بفتوة القال، فضلاً عما سيأتي في مستأنف الحديث.

يبدو أن الحلاج تقدّم أقرانه من الصوفية في الترميز بالنقطة، وإفرادها بنص خاص بها عنوانه: «طس النقطة». وقد كان لهذا الفتح العرفاني صداً العميق والواسع في التصوف اللاحق، فاحتفت به منظومة العرفان الصوفي احتفاء مرموقاً^(٣٤)، وعُدَّت النقطة من أهم الرموز المتداولة في الشعر والنثر. وثمة من الصوفية المتأخرين من وضع كتاباً خاصاً^(٣٥) في بيان

حقيقة النقطة، واستبطن مخبّاتها العرفانية. هذا فضلاً عن توظيف دلالتها الرمزية في الشعر. يكشف الحلاج عن مضمرات النقطة الرمزية بقوله: «وأدق من ذلك ذكر النقط، وهو الأصل لا يزيد ولا ينقص ولا يبيد»^(٣٦). وفي قوله: «النقطة أصل كل خط، والخط كله نقط مجتمعة، فلا غنى عن النقطة للخط ولا للنقطة عن الخط، وكل خط مستقيم أو منحرف، فهو متحرك عن النقطة بعينها. وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين، وهذا دليل على تجلّي الحق في كل ما يُشاهد، وترائيه عن كل ما يُعاين. ومن هذا قلْتُ: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه»^(٣٧). وفي قوله: «في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في «لام ألف»، وعلم «لام ألف» في «الألف»، وعلم «الألف» في النقطة، وعلم النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية في الأزل، وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب «الهو»، وعلم غيب «الهو» ليس

(٣٥) انظر كتاب: أحمد بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري (ت ١٣٢٠هـ)، نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ط ١. وفيه يذكر المؤلف مقولة تنسب إلى علي -كرم الله وجهه- وهي قوله: «العلم نقطة كثرتها الجاهلون»، ص ٧. وانظر كتاب: أحمد بن مصطفى العلوي المستغنامي (ت ١٣٥٣هـ)، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد، المكتبة الدينية للطريقة العلوية بمستغانم. والكتاب خاص بالحديث عن رمزية النقطة. وانظر: عمر بن محمد اليافي الحسيني (ت ١٢٣٣هـ)، الديوان، ضبطه وصححه وعلق عليه: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ط ١، ص ١٨٥، ٢١٠.

(٣٦) كتاب الطواسين، ص ١١.

(٣٧) علي بن أنجب الساعي البغدادي (ت ٦٧٤هـ)، أخبار الحلاج، تقديم: هادي العلوي وأكرم أنطاكي وفائق حويجة، حقق أصوله وعلق عليه: موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ٢٠٠٤، ط ٣، ص ٦٧.

(٣٣) يقول تعالى: ﴿طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين﴾.

(٣٤) انظر: محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ط ٢، السفر الثاني، ص ١٣٤. وفيه يروي عن أبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ) أنه قال: «أنا النقطة التي تحت الباء». وانظر أيضاً: ص ١٣٥، ١٦٠-١٦١، ١٦٣-١٦٤، ١٧٩-١٨٠، ٢٥٢، ٣٧٥. وانظر كذلك السفر الأول، ص ٢١٢. وانظر ما كتبه ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) حول النقطة في: رسالة بد العارف، ص ٣١٩، في ضمن: عبد الحق بن إبراهيم ابن محمد بن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ط ١. وانظر قصيدة الثائية الكبرى لابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) في ديوانه، دار صادر، بيروت، د. ت. ص ٩١، ٩٣.

كمثله شيء) ولا يعلمه إلا هو»^(٢٨).

واضح أنَّ العلاج في هذه النصوص يصنع من النقطة علامة رمزية بالغة الأهمية في بيان رؤيته العرفانية للوجود، وعلاقته بالحق تعالى، فهو يختزل القرآن الذي يحوي علم كل شيء في النقطة؛ وهذا يعني أنَّ النقطة تحوي علم كل شيء، المُشار إليه في النص الأخير بالمعرفة الأصلية، والمتأمل في الموقع الذي تشغله النقطة في النص الأخير، يدرك أنها تتخذ موقعاً برزخياً وسيطاً بين ما يظهر في عالم الشهادة من جهة، وما ينطوي في عالم الغيب من جهة أخرى، وبذلك تنفتح النقطة على عالمين، الأول: عالم الشهادة أو الملك الذي مثله العلاج في القرآن الكريم، المختزل في الأحرف التي في أوائل السور، المختزلة في «لام ألف» المختزلة في «الألف» المختزلة في النقطة، وكلُّ هذا ممَّا هو مشهود لنا، والآخر: عالم الغيب أو الملكوت المُمثل في المعرفة الأصلية والأزل والمشيئة وغيب «الهو»، أي هويَّة الحق -تعالى- الذي «ليس كمثله شيء»، وكلُّ هذا من شؤون الحق تعالى الغيبية غير المشهودة لنا.

فالنقطة، على وفق هذا الموقع الوسيط، هي العنصر البسيط الأوَّل الذي سينهض بعبء تأسيس الكون بكلِّ ما فيه من أشكال وأثقال، كما يشير إلى ذلك نصُّ العلاج الأنف: «وكلُّ ما يقع عليه بصر أحد هو نقطة بين نقطتين» فالكون باتساعه وكثرتة لا يخرج عن كونه نقطة متكررة بما لا يتناهى من التكرار، وهذا يفضي إلى القول بالوحدانية السارية في الكثرة، أو بصدور الكثرة عن الوحدة، فما ثَمَّ إلا النقطة، وهي التي تُظهر الأشياء للعيان، وصور الأشياء ومظاهرها ما هي إلا أعراض للنقطة، فكانَّ العلاج يجعل من النقطة رمزاً للحق المتجلي أو الظاهر في مظاهر الوجود، ودليلاً عليه، وعلاقة الظاهر بالمظهر أو الصورة علاقة جدلية بين غياب أحدهما وحضور

(٢٨) المصدر السابق، ص ٨٩-٩٠.

الآخر، فالظاهر هو الحق تعالى في المظاهر والصُّور التي هي نحن، وهذه الكثرة الموجودة من حولنا، فمن شَهِدَ المَظَاهِرَ والصُّوَرِ احتجَبَ بها عن رؤية الظاهر فيها وهو الحق تعالى، أما من فَنِيَ عن رؤية المظاهر والصور فإنه حتماً سيقع على الواحد الظاهر فيها وهو الحق تعالى، وتنتهي المعادلة إلى أنَّ حضور أحدهما يحجب حضور الآخر، ومن هنا قال العلاج: «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه» لا على معنى الظرفية، إنَّما على معنى التجلي بما يليق بالتجلي.

وإذا كان الأمر على ذلك، فعلاقة الظاهر بالمظهر كعلاقة النقطة بما تشكَّله من أشكال أو موجودات، كالخط أو الدائرة أو أيٍّ من الأعيان الوجودية، فَمَنْ يشهد شكل الدائرة مثلاً يشهدا على كونها دائرة، ولا يشهد أصلها الذي هو النقطة، والعكس صحيح حين تُشَهِدُ النقطة، فلا يُرى، ثَمَّ، سواها؛ لأنَّ الوجود الحقيقي لها وليس للدائرة، وليست الدائرة إلا عَرَضاً لها، وهكذا في سائر الأشياء.

ويبدو أنَّ ابن عربي قد التفت، لاحقاً، إلى هذا المعنى، وضرب له مثلاً من عالم الأرقام الذي هو عالم تجريدي تنبني عليه عوالم المادة، موضحاً علاقة الوحدة بالكثرة عبر علاقة الرقم واحد بسائر الأرقام. وفيه يقول: «فما ثَمَّ إلا الواحد، والاثنتان إنَّما هو واحد وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى، ما تجد سوى الواحد، ليس أمراً زائداً، فإنَّ الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين، فسَمِّيَ اثنتين هكذا «١١» مثلاً، ثم ظهر في ثلاث مراتب هكذا «١١١» مثلاً فسَمِّيَ ثلاثة، زدنا واحداً فكان أربعة، وواحداً على الأربعة فكان خمسة، كذلك أيضاً كما أنشأه يُفنيه بزواله عن تلك، فتكون الخمسة موجودة، فإذا عُدَّ الواحد من الخمسة عُدَّت الخمسة، وإذا ظهر

الواحد ظهرت الخمسة، وهكذا في كل شيء»^(٣٩). وهذا ما ينطبق على علاقة النقطة بالخط أو بالدائرة، فإذا عُدَّتْ النقطة المتكررة في الخط أو الدائرة عدم الخط نفسه والدائرة، وهذا أيضًا ما ينطبق على علاقة الحق تعالى بالوجود وأعيانه، فإذا لم يكن الحق تعالى ظاهرًا في المظاهر والصور، عُدَّتْ ولم يكن لها أثر. ومثل هذه المعاني ليست ببعيدة عن قوله تعالى: ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، ووجهه تعالى ذاته المنزهة. وفي قوله -تعالى- أيضًا: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] و ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]. هذا القرب الذي طالعه الحلاج، وذاق معناه الملتبس حتى قال فيه^(٤٠):
وقد دلّ دليل الحبِّ ب أن القرب تلبسُ وقال^(٤١):

عجبتُ منك ومني أدنيتني منك حتى
يا منية المتمني ظننتُ أنك أني

إن حالة القرب الإلهي التي عاشها الحلاج حالة ملتبسة حقًا، والتعبير عنها ينطوي أيضًا على لبس في المعنى يوشك أن يقتل صاحبه، وقد كان الحلاج مدرّكًا لهذا الأمر حينما قال لإبراهيم بن فاتك: «يا بني، إن بعض الناس يشهدون علي بالكفر، وبعضهم يشهدون لي بالولاية، والذين يشهدون علي بالكفر أحبُّ إليَّ وإلى الله من الذين يُفَرِّقون لي بالولاية. فقلت: يا شيخ، ولم ذلك؟ فقال: لأنَّ الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي، والذين يشهدون علي بالكفر تعصَّبَ لدينهم. ومن تعصَّبَ لدينه أحبُّ إلى الله ممَّن أحسن الظنَّ بأحد.

(٣٩) محيي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي: كتاب الألف وهو كتاب الأحديّة، تقديم: محمود محمود الغراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ط ١، ص ٤٨.

(٤٠) الحسين بن منصور الحلاج، الديوان، صنعه وأصححه: د. كامل مصطفى الشبيبي، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤، ط ٢، ص ٥٩.

(٤١) المصدر السابق، ص ٧٨.

ثم قال لي: وكيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صُلِبْتَ وقد قُتِلْتَ وأحرقت؟! وذلك أسعد يوم من أيّام عمري جميعه»^(٤٢). وفي قوله: «أيّها الناس، اسمعوا مني واحدة، فاجتمع عليه خلق كثير، فمنهم محبٌّ ومنهم منكر، فقال: اعلموا أنّ الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلونني»^(٤٣). ولا مرية في أنّ الحلاج لم يصرح بهذا إلاّ لأنّه يعلم أنّ كلامه عن حقيقة القرب الإلهي، ينطوي على فتنة عظيمة وكفر صريح، بالنظر إلى من لم يذوق ذوقه، ولم يرق مرّقه، وهو فضلًا عن ذلك لم يُطِقْ السكوت كما فعل صاحبه وكفوّه أبو بكر الشبلي كما تقدّم، فلم يجد الحلاج مناصًا من الدعوة لإقامة الحدّ عليه، درءًا للفتنة التي لم يطق السكوت عليها، أمّا أولئك الذين نفّذوا فيه حكم الإعدام فهم مؤخّذون بنواياهم، فمن كانت نيّته على درء الفتنة فهو على حقّ، ومن كانت نيّته على كره أو حسد أو أمر سياسيّ ودنيويّ، فهجرته إلى ما هاجر إليه.

إن طس النقطة ما هو إلا تمثيل رمزيّ بالحرف والكلمة والعبارة الإنسانيّة، يحيل إلى مدلول القرب الذي بلا مسافات، والذي ليس فيه «هنا» و «هناك»، إنّه بالأحرى يحيل إلى علاقة ملتبسة لا يتخلّص إلى وصفها باللغة الإنسانيّة ومنطقها الصارم، إلا عبر الخروج عليها وعلى منطقها، وإحلال لغة بديلة، ومنطق مغاير تنقلب فيه معادلة المعنى، ليغدو الربُّ حاضرًا في العبد حضورًا يليق بربوبيّته، ويتجلّى الحقّ في مُسمّى الخلق، ويكون أقرب إليهم من حبل الوريد، أو قاب قوسين أو أدنى، علِمَ الخلق ذلك أم جهلوا، وليست دوالّ التقريب المستعملة ههنا في دلالاتها الوضعيّة إلا من أجل إمكانات متلقّيها الذي لن يدرك منها إلا ما هو ضدّ البعد، وأمّا حقيقة المعنى الوجوديّ الإلهي، فليس ثمة مسافة وليس ثمة ضدّ.

(٤٢) أخبار الحلاج، ص ٦٦.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٨٤.