الشعر الصوفيّ ومشكلة الحرّيّة

في القرنين الثالث والرابع الهجريّين

رسالة تقدّمت بها

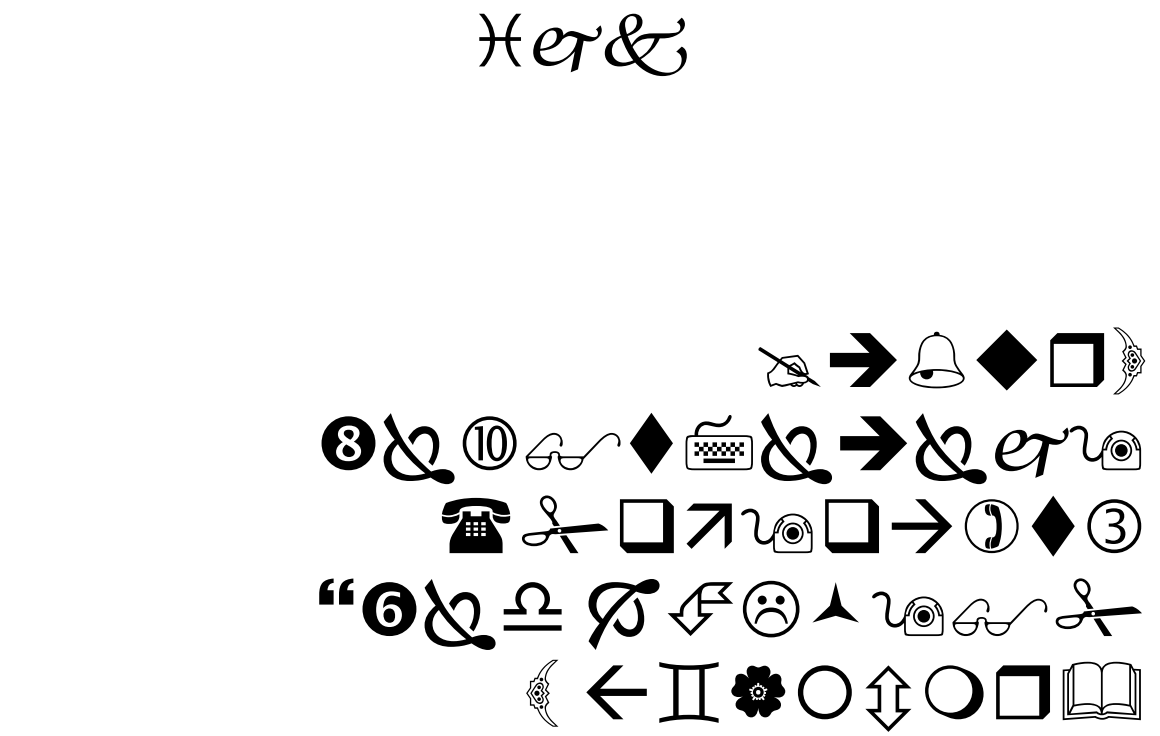
زينب عليّ عبيد

إلى مجلس كلّيّة التربية في جامعة بابل، وهي جزء
من متطلّبات نيل درجة الماجستير في آداب اللغة العربيّة.

بإشراف

أ . م . د . قيس حمزة الخفاجيّ

1426هـ 2005 م



الإسراء/ من ربيع أول

الإهداء

إلى من برضاهما يتمّ رضا الله...

إلى الحضن الدافئ الذي ينسيني هموم الدنيا...

إلى القلب الذي ينبض بحبّي...

أمي الحبيبة.

إلى من شدّ أزري وأنكر ذاته لأجلي...

أبي العزيز.

إلى من كان عوناً وسنداً...

زوجي.

إلى العيون البريئة التي تنظر إليّ بحبّ...

إخوتي: عمّار وزيد وسيف وسرور.

إلى عينيّ اللتين أبصر بهما...

وفاق وحارث.

الباحثة

بسم الله الرحمن الرحيم

إقرار المشرف

أشهد أنّ إعداد هذه الرسالة الموسومة بـ **(الشعر الصوفيّ ومشكلة الحرّيّة في القرنين الثالث والرابع الهجريّين)** التي تقدّمت بها الطالبة **(زينب عليّ عبيد)** قد جرى بإشرافي في كلّيّة التربية - جامعة بابل ، وهي جزء من متطلّبات نيل شهادة الماجستير في آداب اللغة العربيّة.

الإمضاء :
أ . م . د . قيس حمزة الخفاجيّ
(المشرف)
التاريخ : / /

بناءً على التوصيات المتوافرة أرشّح هذه الرسالة للمناقشة

الإمضاء :
أ. م . د . عامر عمران الخفاجيّ
(رئيس قسم اللغة العربيّة)
التاريخ : / /

بسم الله الرحمن الرحيم

قرار لجنة المناقشة

نشهد نحن أعضاء لجنة المناقشة بأنّنا قد اطّلعنا على هذه الرسالة الموسومة بـ **(الشعر الصوفيّ ومشكلة الحرّيّة في القرنين الثالث والرابع الهجريّين)** التي تقدّمت بها الطالبة **(زينب عليّ عبيد)**، وقد

ناقشنا الطالبة في محتوياتها، وفي ما له علاقة بها، ونرى أنّها جديرة بالقبول لنيل درجة الماجستير في آداب اللغة العربيّة بتقدير
( ).

الإمضاء : **الإمضاء :**
الاسم :د. عدنان حسين العوادي **الاسم :د. حافظ كوزي**
التاريخ : / / **التاريخ : / /**
(عضواً) **(عضواً)**
الإمضاء : **الإمضاء :**
الاسم :د. قيس حمزة الخفاجي **الاسم :د. عباس محمد رضا**
التاريخ : / / **التاريخ : / /**
(عضواً ومشرفاً) **(رئيساً)**

صادق مجلس كلّيّة التربية في جامعة بابل على قرار لجنة المناقشة.
الإمضاء :
الاسم:أ.م.د.لؤي عبد ألهاني السويدي
(عميد الكلّيّة)
التاريخ : / / 2005م

ثبت المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.	4-1
التمهيد تعريف بالشعر الصوفيّ وبمفهوم الحرّيّة وبمكانتهما في الشعر العربيّ.	23-5
الفصل الأوّل: مشكلة الحرّيّة والناحية الفكريّة في الشعر الصوفيّ.	52-24
الفصل الثاني: مشكلة الحرّيّة والناحية الدينيّة في الشعر الصوفيّ.	90-53
الفصل الثالث: مشكلة الحرّيّة والناحية الفنّيّة في الشعر الصوفيّ.	126-91
الخاتمة.	131-127
المصادر والمراجع.	144-132
ملخّص الرسالة(باللغة الإنكليزيّة).	A-B

جاءت هذه الدراسة- تواصلاً مع الجهد النقديّ الذي أرسى أسسه الدكتور عدنان حسين العوّاديّ في دراسته(الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ) ليتسنّى لمن بعده من الباحثين قطف ثماره الناضجة، والذي عدّته هذه الدراسة، هو والجهد النقديّ لأدونيس، الحجر الأساس الذي يقوم عليه بناؤها- لتبحث في موضوع(الشعر الصوفيّ ومشكلة الحرّيّة).

وتتجلّى أهمّيّة هذه الدراسة في كونها تتصدّى لأهمّ خصيصة في الشعر الصوفيّ إلا وهي التحرّر، والخروج عن المألوف الذي عهدناه . فكان لابدّ من تخصيص أهمّ الجوانب التي خرقها الشاعر الصوفيّ ولم يلتزم بها، ولاسيّما أنّه عمد الى اختيار الشعر وسيلة في التعبير - وهو نوع أدبيّ ذو أثر بالغ لدى العرب- وفي طرح أفكاره و مواجيده ، وكان لابدّ من إلقاء الضوء على هذا الشعر وفحصه فحصاً دقيقاً فكانت هذه الدراسة .

تقوم هذه الدراسة على أساس أنّ الشعر الصوفيّ قد عدَل عن النمط العاديّ لما هو مألوف، بتحطيم جدار الواقع في سياقات مختلفة ضمن مرحلة زمنيّة محدّدة في القرنين الثالث والرابع الهجريّين، على أساس أنّها المرحلة التي شهدت ازدهاراً في عالم التصوّف.

فالحرّيّة عنصر من عناصر بنية الفكر الصوفيّ , ومفهوم الحرّيّة تمخّض في شعر ذلك الفكر، الذي وصل إلينا من مناحٍ متعدّدة حيث لقيَ معارضة شديدة لأنّه عُدَّ انتهاكاً لا يُسمَح به. ولأنّ الحرّيّة في الشعر أمر ليس بطارئ، فقد مهّدنا بتعريف للشعر الصوفيّ بوصفه امتداداً لظاهرة التصوّف ومتّصلاً بها عن طريق إرجاعها إلى أصلها اللغويّ وصولاً إلى ما اصطلح عليه النقّاد من تعريفات، ثمّ بتعريف للحرّيّة لغة واصطلاحاً، ثمّ بيّنا علاقة مفهوم الحرّيّة بالشعر العربيّ عموماً.

ولمّا كان الفكر الصوفيّ خروجاً على مفهوم الفكر السائد آنذاك فقد قامت هذه الدراسة بالبحث في فكر الصوفيّ من خلال شعره الذي وَصَل إلينا،وقد خصّص الفصل الأوّل لذلك. ومن تلك الأفكار فكرة المقامات والأحوال, وفكرة البقاء والفناء, والحلول, والشطح, ومفهوم الزمن؛ وهي التي كان لها الأثر البالغ في المضامين الأخرى لموضوعات الرسالة. وقد قامت الباحثة ببيان كلّ فكرة منها، وما لها، وما عليها مستنيرة بالأبيات الشعريّة الصوفيّة الدالّة.

ولمّا كانت المشكلة متعلّقة بالفكر الصوفيّ إلّا أنّها لا تقتصر على الفكر وحده وإنّما تتّجه الى أبعاد أخرى, فقد اتّخذ الصوفيّ الجانب الدينيّ أساساً لأفكاره الخارجة عن أحكام الشرع والدين مثل مخاطبة الشاعر الصوفيّ الذات العليا بأبيات شعريّة، وكأنّه يتكلّم مع إنسيّ مثله مجيزاً لنفسه ما لايستجاز، كان لابدّ من تخصيص فصل في هذه الدراسة يخوض في مشكلة الحرّيّة من ناحية دينيّة، ليتناول موضوعات الحبّ الإلهيّ والخمرة الإلهيّة وعنصر المجاوزة، فخصّص الفصل الثاني لذلك. فمن المعروف أنّ النظرة الى الذات العليا هي نظرة خوف وطمع؛ خوف من العقاب، وطمع في الجنة وحسن المآب , فلمّا جاء الصوفيّ حطّم هذه النظرة بأن أصبحت علاقته مع البارئ عزّ وجلّ منزّهة عن الخوف والطمع، وغدت تقوم على أساس آخر لا تدركه العقول والأبصار، وإنّما يقوم على(اللامحسوس) والمطلق الذي تؤدّي الروح مهمّته،

وصارت الروح أساساً لعمله الصوفيّ في الاتّصال بخالقه، وصار يخاطبه خطاباً مستغرباً وصل به إلى حدود المجاوزة والخروج عن المألوف .

ولأنّه أراد أن يعبّر عمّا ينتابه من حالات وجد فقد اختار الكتابة الشعريّة أداةً يعبّر بها عن أفكاره . فارتأينا تخصيص فصل يقوم على مشكلة الحرّيّة من ناحية فنّيّة، ولاسيّما أنّه جاء بأشعار وبلغة شعريّة انحرف بها عن اللغة الشعريّة العاديّة التي نُظِم بها الشعر العربيّ، وقد خصّص الفصل الثالث لذلك. وكان ذلك الاختلاف نتيجة للحالات الشعوريّة التي ألمّت به من ناحية، ولكون غايته الأولى ليست هي الشعر بل التصوّف من ناحية أخرى؛ لذلك فقد اتّخذ له ألفاظاً خاصّة كوّنت معجماً شعريّاً يفترق في ألفاظه وصوغه عن اللغة الأدبيّة الشعريّة. فالشعر العربيّ حكم على نفسه بقوانين معينة ولاسيّما في القافية، والصوفيّ تجاوز تلك القوانين لأنّ طبيعة تجربته باتت لا تمكّنه من الموازنة بين هذه القوانين وبين حالات الاتّصال الروحيّ التي تنتابه. فالتصوّف هو ثورة الباطن على الظاهر؛ لذلك فقد ثار الصوفيّ على كل ما هو محسوس ليتجرّد عن كلّ ما يعيقه عن الإفصاح والتعبير.

أمّا الخاتمة فخصّصت لذكر أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث.

ولابدّ من الإشارة الى أنّ موضوع هذا البحث متّصل بعضه ببعض وإنّما جزّأناه إلى فصول متفرّقة لأغراض الدراسة والبحث.

أمّا أهمّ الصعوبات التي واجهت هذه الدراسة فهي الوضع الأمنيّ الذي حدّ من الحركة والبحث والتقصّي، فنتجت عنه صعوبة في الحصول على المصادر.

وختاماً لابدّ من توجيه شكري الخالص وامتناني إلى أستاذي المشرف الأستاذ المساعد الدكتور قيس حمزة الخفاجيّ، لاقتراحه الموضوع أوّلاً، ولتوجيهاته السديدة ومقدرته العلميّة الفائقة التي لا يبخل بها على طلبته واحترامه لآرائهم، ولسعة صدره لهم ولكلّ جديد مفيد أو يمكن أن يفيد، ثانياً.

1- التعريف بالشعر الصوفيّ:

الشعر الصوفيّ امتداد لظاهرة التصوّف ذاتها، وعند البدء بدراسته لابد من إلقاء بعض الضوء على هذه الظاهرة نفسها. وقبل الخوض في ذلك لابدّ من إرجاع هذه الكلمة الى أصلها في اللغة؛ حيث نجد أنفسنا نواجه بالكثير من الآراء التي قيلت عنها, فنجد أنّ كلمة(صوفيّ) العربيّة مشتقّة- بحسب الاشتقاق المتعارف عليه عموما- من الصوف[1]. ويريد هذا الاشتقاق الذي ما يزال يؤخذ به أن يلمح إلى عادة الصوفيّين في لبس الخرق الصوفيّة البيضاء وتميّزهم بها[2]. ويجد (يوسف سامي اليوسف) أنّ الصوفيّين ما لبسوا الصوف لوفرته في المجتمعات الرعويّة فحسب، وإنما لما له من رمزيّة مستترة هي جوهر الشأن في هذا الموضع, فكلنا يعلم أنّ الأغنام التي يؤخذ منها الصوف هي الحيوان الذي يغلب استخدامه كأضحية للإله منذ عهد قديم[3]، ومنهم من قال: إنّ هناك قوماً في الجاهليّة يقال لهم(صوفة) انقطعوا الى الله عزّ وجلّ وقطنوا الكعبة فمن تشبّه بهم فهم صوفيّة[4]، ومنهم من أرجعها الى الكلمة اليونانيّة(صوفيا)(Sophia) التي تعني الحكمة[5]. لكنّنا نرى أنّ الرأي الأوّل هو أرجح هذه الآراء. وهذا الاختيار يلائم الاشتقاق ويناسبه, لأنّه يقال(تصوّف) إذا لبس الصوف، كما يقال(تقمّص) إذا لبس القميص[6].

أمّا التصوّف في اصطلاح أهل الحقيقة فـ" هو مذهب الغرض منه تصفية القلب عن غير الله والصعود بالروح الى عالم التقديس بإخلاص العبودية للخالق والتجرّد عمّا سواه"[7]. وقيل:" هو مذهب كلّه جدّ فلا يخلطوه بشيء من الهزل"[8].

وبما أنّ التصوّف هو"رؤية الكون بعين النقص, بل غضّ الطرف عن كلّ ناقص, ليشاهد مَن هو منزّه عن كلّ نقص"[9] ولا يتسنّى للصوفيّ بلوغ هذا العالم عالم الكمال الخالي من النقص إلّا بالغياب عن عالم الأرض الناقص؛العالم السفلي[10]، فهذا ما ينطبق على الشاعر أيضاً؛ فهو يمتلك الرؤية نفسها للكون ويحاول أن يسدّ هذه الثغرات[11]، لذلك نجد أنّ الصوفيّ اتخذّ وسيلة في التعبير قريبة منه ألا وهي الشعر.

---

(1) ينظر: المعجم العربيّ الأساسيّ للناطقين بالعربيّة ومتعلّميها, أحمد العابد وآخرون، تق: محيي الدين صابر، المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة ، تونس، 1988م : باب(ص وف)757.

(2) ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة, هنري كوربان, تر: نصير مروّة وآخرين, منشورات عويدات, بيروت، لبنان, ط1, 1966م: 282.

(3) ينظر: مقدّمة للنفّريّ- دراسة في فكر وتصوّف محمّد بن عبد الجبّار النفّريّ, يوسف سامي اليوسف, الينابيع, دمشق, د. ت:16, وهناك مقالة للدكتور كامل الشيبيّ تحت عنوان(رأي في اشتقاق كلمة صوفي) في مجلة كلية الآداب, بغداد, 1962م, ع5.

(4) ينظر: تلبيس إبليس, الإمام الجوزيّ, تح: حامد أحمد الطاهر, الفجر, ط1, 2004م: 183.

(5) ينظر مقدّمة للنفّريّ: 15.

(6) ينظر: الرسالة القشيريّة في علم التصوّف, أبو القاسم القشيريّ, تح:عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، 1994م:440/1.

(7) دائرة معارف القرن العشرين, محمّد فريد وجدي, دار المعرفة, بيروت, لبنان, ط3, 1971م: 5/ 585.

(8) كتاب التعريفات, علي بن محمّد الشريف الجرجانيّ, مكتبة لبنان, بيروت, د. ت: 92.

(1) الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ، د. عدنان العوّاديّ، دار الحرّيّة، بغداد، 1979م : 26.

(2) ينظر: م. ن: 26.

(3) ينظر: م. ن: 29.

فقد استطاع الشاعر الصوفيّ أن يجد له أساليب وألفاظاً وأفكاراً مختلفة عمّا درج عليه الشعراء من قبل لأسباب سوف تأتي عليها في الفصول اللاحقة، لأن حسّاسيّة الشاعر الصوفيّ وقلقه المستمرّ كثيراً ما كانا يتجاوزان المألوف إلى حدّ الاضطراب والطيش والشطح [1].

ولا يمكن أن نغفل ما لتيار الشعر الدينيّ- والزهديّ منه بخاصّة- من فضل كبير في التمهيد لظهور الشعر الصوفيّ؛ فكما أنّ التصوّف وُلِدَ في أحضان الزهد[2], فكذلك كان الشعر الصوفيّ امتداداً لشعر الزهد," فالزهد أساس التصوّف.. وأدب الزهد- بخاصّة الشعر منه- كان مقدّمة حسنة سبقت ظهور الشعر الصوفيّ ثمّ لازمته بعد ظهوره على صور مختلفة"[3].

ولابدّ من الإشارة هنا الى أنّ الشاعر الصوفيّ لا يطرح في أشعاره نظريات جماليّة(ما الشعر؟)(وكيف ينبغي ان يكون؟), فهو لا يعير أهميّة كبيرة لفنّيّته لأنّ أشعاره أبيات ناتجة عن رؤية وجوديّة للكون أكثر ممّا هي إبداعات شعريّة. فالفرق بين(الرؤيا الشعريّة الصوفيّة)و(الرؤيا الشعريّة) هو في درجة تسامي كلّ منهما, فبينما يفترض في التجربة الصوفيّة بلوغ حالة الفناء في العالم والامتزاج فيه بحيث تتوحّد كلّ تناقضاته, ويغدو شيئاً شفّافاً خالياً من الاعتكار والصراع, قد لا يفترض في التجربة الشعريّة بلوغ هذا المدى[4].

فتجربة الشاعر الصوفيّ تعتمد على صراع يعانيه ويلازمه؛ وهذا أيضاً ما يعانيه الشاعر، لكن حدّة هذا الصراع تبلغ عند الصوفيّ الذروة بحيث يحاول أن يتخلّص منه عن طريق الاقتراب من رؤياه الصوفيّة، والابتعاد عن كلّ ما يعكّر صفاء هذه الرؤيا. وبذلك فليس كلّ المتصوّفة شعراء؛ فالمتصوفة يقولون الشعر تعبيراً عن حالات الوجد التي يعانونها لذلك فإنّنا نجدهم قد حطّموا كلّ السلاسل والقيود التي كبّلت بها الشعراء من قبل, فنجد في أشعارهم عالماً آخر لا نفقهه لأنّهم لا يفترضون وجود حقيقة مطلقة فحسب بل حقيقة مطلقة يمكن معرفتها والاتّصال بها[5]. كما أنّ نصوص الشعر الصوفيّ "تعمل للخروج على فكرة الإله المتعالي لتراه, إلى ذلك, على نحو محايث, فتطوى المسافة بين الله والإنسان وتردم الهوّة السحيقة التي فصلت بينهما فصلاً نهائياً"[6].

فراحت أشعارهم تبيّن أنّ الله قريب بل يصل هذا القرب الى حدّ الاتّحاد بالذات العليا وانعدام الشعور بوجود انفصال عنه إلى حدّ أن يخاطبه الصوفيّ ويتكلّم معه, وبذلك تذوب الإثنينيّة(الله- الإنسان) بحيث يمكن رؤية الله في باطن الإنسان، فعملوا على إيجاد ابتكارات شعريّة جديدة تنسجم ورؤيتهم للكون والحياة ومن ثمّ رؤيتهم لله, بما يفارق الابتكارات الشعريّة القديمة مفارقة واضحة.

---

(4) ينظر: م . ن: 94.
(5) ينظر: م. ن: 157.
(6) تجلّيات الشعر الصوفيّ- قراءة في الأحوال والمقامات، د. أمين يوسف عودة, المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر, بيروت, 2001م: 72.
(1) ينظر: الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 30- 31.
(2) ينظر: التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام, أبو العلا عفيفي, دار الشعب, بيروت، لبنان، د.ت: 16.
(3) الشعر الصوفيّ بين مفهومي الانفصال والتوحّد, وفيق سليطين, تق: نصر حامد أبو زيد, ش أسلام حمامات القبة, القاهرة, مصر, ط1, 1995م: 135.

2- الحرّيّة لغةً واصطلاحاً, والحرّيّة في الفكر عموماً:

الحرّيّة موضوع مهمّ من الموضوعات التي شغلت الفكر الإنساني بشتّى أشكاله, وقد تناول هذه المشكلة كبار الفلاسفة والمفكّرين.

وأصل هذه الكلمة لغوياً في المعاجم العربيّة هو:"فلان حُرِّيّة: كان حُرَّ الأصل"[1],و" حَرَّرَ العبد: أعتقه"[2].

وتأسيساً على ذلك فإن الحرّيّة هي أحدى أهمّ مفردات الفكر والحياة الإنسانية, كما هي أحدى أخطر مشاكل الإنسان وأهمّها؛ لأنّ هذه القضيّة الفكريّة-على الرغم من وضوحها على الأصعدة السياسيّة والفرديّة والاجتماعيّة وغيرها- تحوي جانباً من الغموض في التحليل والمفهوم الفلسفيّ والمصداق[3].

وبشكل عامّ فإنّ مفهوم الحرّيّة من أكثر المفاهيم الغنيّة عن التعريف:" ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفيّ على تعريف الحرّيّة بأنها اختيار الفعل عن رويّة مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضدّه"[4]، ومع ذلك فقد اتّخذت الحرّيّة تعريفات مختلفة عند المفكّرين والباحثين؛ فمنهم من عرّفها على أنّها استقلال عن أي شيء عدا القانون الخلقيّ، ومنهم من قال: إنّها الأحوال الاجتماعيّة التي تنعدم فيها القيود التي تقيّد قدرة الإنسان سيد نفسه، ومنهم من قال: هي الاستقلال الذي يملكه الفرد بإزاء المجتمع الذي هو جزء منه، من حيث إنّ هذا الاستقلال هو حقّ من حقوقه[5].

وعند عرض هذه المشكلة وأثرها في الفكر الإنسانيّ لا بدّ من أن نضع بإزاء هذه الكلمة(الحرّيّة) كلمات عديدة مثل(الضرورة، أو الحتميّة، أو القضاء والقدر). والحرّيّة- بهذا المعنى- عبارة عن القدرة عن المبادأة مع انعدام كلّ قسر خارجيّ[6].

وكانت هذه المسألة- كما ذكرنا- من أعقد المسائل وأكثرها جدالاً وخلافاً بين الفلاسفة قديماً وحديثاً، فقد أثار هذه المشكلة فلاسفة اليونان فانقسموا طوائف في ذلك: طائفة قالت: إنّ الإنسان خاضع للقدر والجبر وإنّ أفعاله من قبيل الضرورة, وطائفة قالت: إنّ الإنسان يملك الحرّيّة الذاتيّة, ولكنّه يخضع للجبريّة، وطائفة قالت : إنّ الإنسان لا سلطان عليه, فهو مطلق الإرادة بالاختيار الداخليّ, ورأي يذهب الى أنّ الإنسان ليس بفاعل وأنّ له دور الكسب؛ وقد فُسِّر الكسب بأنّه الاقتران الزمانيّ بين قدرة الإنسان والفعل الحاصل, وهذه القدرة الحادثة هي من فعل الله تعالى, ومن ثمّ فإنّ الفعل لله, وليس للإنسان، وطائفة توسطت بين أمرين؛ فالإنسان حرّ مختار, لكنّ هذا الاختيار ليس منفصلاً عن تأثير الإرادة الإلهيّة.. لكنّه لا يصل حدّ الجبريّة[7].

أمّا المسيحيّة فتعترف بأنّ الناس أحرار, إلّا أنّ القول بأنّ الإنسان حرّ بطبعه لا يعني بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ماهيّته ومفهومه[8].

---

(4) المعجم الوسيط, إبراهيم مصطفى وآخرون, دار الدعوة, استانبول, تركية, 1989م: باب (حرّ).

(5) المنجد في اللغة- معجم مدرّسي اللغة العربيّة, لويس معلوف اليسوعيّ, المطبعة الكاثوليكيّة, بيروت, لبنان, 1935م: باب (حرر) 79.

(1) ينظر: الحرّيّة- رؤية إسلاميّة, مؤسسة البلاغ, مطبعة الصدر, طهران, إيران, ط1, 2002م: 7.

(2) مشكلة الحرّيّة، زكريّا إبراهيم، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، د.ت: 18.

(3) ينظر: مفهوم الحرّيّة في الفكر العربيّ الحديث، سليم ناصر بركات ، بيروت، لبنان، ط2، 1984م: 25.

(4) ينظر : مشكلة الحرّيّة: 18- 19.

(1) ينظر: الحرّيّة- رؤية إسلاميّة: 33 - 34.

(2) ينظر: مفهوم الحرّيّة, عبد الله العرويّ, المركز الثقافيّ العربيّ, بيروت, لبنان, ط6, 2002م: 62- 63.

أمّا الفكر الأوربّيّ فقد أسهم إسهاماً فاعلاً في التنظير لمفهوم الحرّيّة وفلسفتها وتحويلها إلى نظام حياة سلوكيّ واجتماعيّ وسياسيّ واقتصاديّ... إلخ، يقوم على فرديّة مطلقة انتهت الى نظام رأسماليّ وإمبرياليّة استعماريّة في مجال السياسة والاقتصاد, وإلى إباحته في السلوك الفرديّ؛ فقد عرّف (ديكارت) الحرّيّة بأنّها: القدرة على فعل الشيء, أو الامتناع عن فعله. وهو- بذلك- يؤكّد عدم وجود حرّيّة مطلقة تنشأ عن إرادة ذاتيّة واختيار ذاتيّ بل إنّ الموقف الذي نسمّيه حرّاً إنّما يصدر عن مقدّمات ودوافع تفرض نفسها على الإرادة[1]، بمعنى أنّه ليس هناك حرّيّة مطلقة ولا جبر مطلق. أمّا (كانت) فيرى أنّ الحياة الإنسانيّة ذات ازدواجيّة ولها وجهان: الوجه الأوّل؛ هناك وجودنا الحسّيّ المتمثّل في سلطة الأفعال التي تندرج تحت عالم التجربة في الزمان, ولذلك فهي مترابطة, وتتسلسل على وفق القوانين الأخرى. أمّا الوجه الآخر فهو ذاتيّة الحقيقة المتعالية على الزمان وهي طابعنا الخلقي سواء أكانت أفعالنا خيّرة أم شرّيرة, فنحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقي بفعلٍ حرٍّ عالٍ على الزمان[2]، فـ(كانت) يجعل أفعال الإنسان المحسوسة خاضعة للقضاء والقدر أي مبدأ الجبريّة على أساس أنّ هناك قانوناً للطبيعة تسير بموجبه, أمّا الأفعال الخلقيّة فهي أفعال حرّة لا شأن للقدر بها.

ونحن نجد أنّ (كانت) قد أغفل جانباً مهمّاً هو أنّ الطابع الخلقيّ يتمثّل في الأفعال الخارجيّة التي هي انعكاس لباطن الإنسان. فإذاً أفعال الإنسان الخلقيّة وغير الخلقيّة مصدرها واحد، وحرّيّة الإرادة تتمثّل في أفعال الإنسان بشكل عامّ ولا انفصال فيها.

أمّا في ما يخصّ الفكر العربيّ الإسلاميّ فقد تعدّدت الآراء واختلفت وازدادت هذه المشكلة لِما في الكتاب والسنّة والعقل من آراء بدت متعارضة ظاهراً؛ إذ نجد في القرآن الكريم آيات كثيرة تدلّ على أنّ كلّ شيء مقدّر, وأنّ الإنسان مجبر على أفعاله, قال تعالى:﴿ ﴾ [3], وقوله:﴿ ﴾ [4], وفي السنّة قوله(صلّى الله عليه وسلّم):(**لا يؤمن أحدكم حتّى يؤمن بالقدر خيره وشرّه**)[5]. ونجد من الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة ما يدلّ ظاهراً على أنّ الإنسان حرّ في أفعاله وأنّ هذه الأفعال اكتسبها بإرادته المحض مثل قوله تعالى:﴿ ﴾ [6] وقوله تعالى﴿

(3) ينظر: الحرّيّة- رؤية إسلاميّة: 14.
(4) ينظر: مشكلة الحرّيّة: 36 - 37, والحرّيّة- رؤية إسلاميّة: 15.
(1) القمر/ 49.
(2) التوبة/ من 51.
(3) الأربعين حديثاً النوويّة، شرح: عبد المجيد الشرنوبيّ، دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان، 1982م: الحديث الثاني.
(4) الكهف/ من 29.

[illegible][1]. أمّا في السنّة فكقوله(صلّى الله عليه وسلّم):(**كلّ مولود يولد على الفطرة**)[2]. ومن هنا بدأت المشكلة في الفكر الإسلاميّ لأنّنا لو تفحّصنا ذلك لوجدنا أنّه إذا كان الانسان خاضعاً لقضاء الله وقدره فكيف يثيب الله سبحانه وتعالى الإنسان وكيف يعاقبه على أفعال ليس له القدرة أو السيطرة على التحكّم بها؟. أمّا إذا سلّمنا بالرأي الآخر أي أنّ الإنسان خالق لأفعاله ترتّب عليه القول بأنّ قدرة الله غير شاملة لكلّ ما خلق وإنّما هناك شريك له في التحكّم في هذا العالم ألا وهو الإنسان العبد في حين أنّ العقل يرفض أن يكون الشيء الواحد تتعاون عليه قدرتان. فإذا كانت قدرة الله هي التي خلقت الفعل فلا شأن للإنسان فيه، وإن كانت قدرة الإنسان هي التي خلقت الفعل فلا شأن بقدرة الله تعالى، ولا يكون بعض الفعل بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد لأنّ الشيء الواحد لا يتبعّض[3]. يقول (الغزاليّ) عن علاقة الاختيار البشريّ بالقدر الإلهيّ:" الاختيار أيضاً من خلق الله تعالى والعبد مضطرّ في الاختيار الذي له, فإنّ الله إذا خلق اليد الصحيحة وخلق الطعام اللذيذ والشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأنّ هذا الطعام يسكّن الشهوة وخلق الخواطر المتعارضة في أنّ هذا الطعام هل فيه مضرّة مع أنّه يسكّن الشهوة وهل دون تناوله مانع يتعذّر معه تناوله أم لا ثمّ خلق العلم بأنّه لا مانع ثمّ عند هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على تناوله, فانجزام الإرادة بعد تردّد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمّى اختياراً ولابدّ من حصوله عند تمام أسبابه"[4].

فقد قرّرت الشريعة الإسلاميّة مبدأين أساسين في ذلك؛ فأصل الإنسان أنّه حرٌّ وليس مكلّفاً, وأنّ كلّ شيء هو مباح له, حتّى يرد دليل الالتزام بالفعل أو تركه(الوجوب والحرمة)[5]. فالفرد عندما يشاور نفسه قبل الإقدام على عمل ما يشعر بأنّه حرٌّ وشعوره صادق, غير أنّ نتيجة هذه المشاورة- سواء أكانت إقداماً أو إحجاماً- لا تتعارض بحال ما قدّر الله سبحانه لسببين: الأوّل: الأشياء مرتّبة ترتيباً معلوماً لدى الخالق، والثاني: تلك الأشياء لا يتولّد بعضها عن بعض بكيفيّة تلقائيّة. فالترتيب المحكم وعدم التولّد يضمنان في الوقت نفسه العلم والقدرة للخالق، والشعور بالحرّيّة للمخلوق[6]. فحرّيّة المسلم هي حرّيّة ذات أطرٍ وحدود[7].

ممّا تقدّم يتّضح أنّ الحرّيّة مشكلة كثر حولها الجدال لأنّها " من سمات الفطرة وهي نزوع الإنسان إلى الانفكاك عن كلّ قيد لأحد من الخلق يسترقّه ويستعبده"[8].

---

(5) الإنسان/ 3.
(6) الأحاديث القدسيّة من الصحيحين، عرفان بن سليم العشا حسّونة الدمشقيّ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2003م: 162.
(7) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلاميّة، عرفان عبد الحميد فتّاح، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1967م: 246.
(1) إحياء علوم الدين، الغزاليّ: 54/3، نقلاً عن: مفهوم الحرّيّة : 16.
(2) ينظر: الحرّيّة- رؤية إسلاميّة: 61.
(3) ينظر: مفهوم الحرّيّة: 16 - 17.
(4) ينظر: حدود الحرّيّة(بحث)، عباس ظهيريّ، مجلة المنهاج, ع 23, س6, خريف 1422 هـ - 2001 م: 41.
(5) الحرّيّة والشورى - دراستان في الفقه السياسيّ, ياسين عبد العزيز, المركز اليمنيّ للدراسات الاستراتيجيّة, صنعاء, ط1, 1999م: 5.

فالحرّيّة حاجة قد تكون- بمعنى آخر- مرتبطة بالغريزة الإنسانية؛ فبداية الشعور بالحرّيّة إنّما تكون في اللحظة التي تجد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرّها الى الاستيقاظ من سباتها العميق في غمرة الطبيعة، فالعائق هو المنبّه الذي يوقظ الذات من نوم عميق. ومعنى هذا أنّ سعي الذات للاستقلال عن الآخرين والانفصال عن العالم هو المظهر الأوّل لشعورها بذاتها وإدراكها لحرّيّتها[1].فحياتنا بأكملها بحاجة الى تفحّص عميق لكي نصل إلى هذا المفهوم، ونعرف هل نحن نتمتّع به أو نحن فاقدون له؟ وهذا ما ذهب اليه(لافل) حينما قرّر أنّ كلّ فعل من أفعال حرّيّتنا يعبّر إلى حدّ ما عن(إعادة نظر)في حياتنا بأكملها. وهكذا نرى- أحياناً- أنّ الشيء الوحيد الذي يبدو لنا ذا قيمة يتمثّل في التصميمات الجديدة التي نتّخذها؛ وهنا يظهر لنا بوضوح معنى(الانقلاب)أو(التحوّل) من حيث هو أعظم مظهر من مظاهر الحرّيّة الإنسانيّة لأنه يعبّر عن فعل تلك الذات التي كانت تشعر بأنّها مستعبدة, ثمّ استطاعت أن تتحرّر[2].

فالحرّيّة بحاجة إلى فعل؛ وهذا الفعل يكون صادراً عن حاجة لا يستطيع صاحبها كتمها أو إضمارها لأنّها نابعة من باطن الانسان. أمّا من يشكّك- ولو للحظة- بوجود الحرّيّة ويرى أنّها شيء خياليّ لا واقعيّ فإنّ موقفه ناتج عن ضعف يقين أو ضعف قدرة في الحصول عليها. وفي الواقع نرى أنّ الحرّيّة مشكلة لأنّ الإنسان عرضة في كلّ لحظة من لحظات حياته لأن يفقدها, وينحدر ساقطاً في هوّة الجبرية[3] إذا لم يكن قادراً على الدفاع عنها. فالحرّيّة مسؤوليّة إنسانيّة أوّلاً وقبل كلّ شيء، وهي ليست شيئاً اعتباطيّاً يتصرّف به الفرد كيفما يشاء.

3- مفهوم الحرّيّة في الشعر العربيّ:

لمّا كان"كل إبداع تجاوز وتغيير"[4], والشعر هو إبداع فهو-إذاً- فنّ التجاوز الذي يتولّى إثارة الشعور والوجدان في تجربة ذاتيّة محض يكشف فيها عن جانب من جوانب النفس[5].

وعندما نتحدث عن الحرّيّة في الشعر فغالباً ما نعني حرّيّة اللغة الإبداعيّة في ممارسة وظيفة التعبير, من حيث إنّ على اللغة في الشعر "أن تحيد عن معناها العاديّ, ذلك أنّ المعنى الذي تتّخذه عادة لا يقود إلّا الى رؤى أليفة"[6]. وبذلك فطبيعة الشعر هي خرق لنظام اللغة المعتاد, فدور اللغة في الشعر مختلف ولا بدّ له من أن يكون مختلفاً عن دور اللغة في غيره ولعلّ هذا هو الذي دفع النحاة الى التسامح مع الشعر وعدم التسامح مع غيره[7].

فمفهوم الحرّيّة قد لازم الشعر العربيّ منذ القديم وليس هو بمفهوم طارئ حديث؛ فخروج الشاعر على النظام المعتاد في القصيدة موضوع قديم وجدناه في الشعر الجاهليّ والشعر الإسلاميّ والأمويّ ثمّ عند الشاعر العبّاسيّ الذي اتّضح عنده هذا المفهوم بصورة جليّة , وصولاً إلى العصر الحديث؛ عصر الثورة والانقلاب.

---

(6) ينظر: مشكلة الحرّيّة: 203.
(1) ينظر: مشكلة الحرّيّة: 172.
(2) ينظر: م. ن: 27.
(3) مقدّمة للشعر العربيّ, أدونيس, دار العودة, بيروت، لبنان, 1971م : 100.
(4) ينظر: النقد الأدبيّ الحديث, محمّد غنيمي هلال, دار الثقافة, بيروت, لبنان, 1973م: 376.
(5) زمن الشعر, أدونيس, دار العودة, بيروت، لبنان , ط2, 1978م: 17.
(1) ينظر: خصائص اللغة الشعرية من خلال ضرورات التقديم (مقالة), رشيد بلحبيب.

فالخضوع للعرف العامّ في الخلق الفرديّ والاجتماعيّ وفي محاسن الأشياء وعيوبها هو الحكم الذي كان يفيء إليه أولئك النقّاد والعلماء في دراستهم للشعر. فكانوا يتساءلون عن أمدح بيت وأغزل بيت وأهجى بيت, ولم يكن هذا السؤال - على سذاجته- وليد اعتقاد بأنّ البيت هو الوحدة الشعريّة, وإنّما كان وليد البيئة التي تعتمد على الحفظ وعلى الاستشهاد والتمثّل بالأبيات المفردة السائرة[1]. ويذكر الأستاذ طه أحمد إبراهيم:أن الأدب العربي نبت في الصحراء. وقد كونت بيئة العرب عقليتهم, وحددت لهم أغراض الشعر فلم تخرج عن مدح وفخر, وتمدّح بكرم ونجدة, ووصف لرجل أو ناقة أو عشب أو حرب أو سلاح أو حيوان وحشيّ أو منظر جميل. تلك هي الحياة التي عاشها أصحاب المعلقات وعشرات الشعراء الجاهليين, وتلك هي الأغراض التي صورت تلك الحياة[2]. فقد كانت الحياة الاجتماعيّة بمظاهرها المتعدّدة أهمّ رافد للشعر في موروثنا الأدبيّ, ففي الشعر الجاهليّ الذي كان يعدّ القانون الذي ينبغي على الشعراء أن يحتذوا حذوه, هناك من خرق هذا القانون ولو بعدد من الأبيات، فنجد- مثلاً-(زهير بن أبي سلمى) الذي قال أبياتاً وعظيّة في زمن(امرئ القيس) شاعر التمرّد والخمرة والغزل، و(الأعشى) صنّاجة العرب الذي فتن بهريرة وتيّمه حبّها وشغف بالكأس والخمرة، وغيرهما من شعراء عصره، فكثرت الحكمة في شعر زهير ثم توالت في عدد من قصائده[3]. ويمكننا أن نزيد على ذلك شعراء التجربة الذاتية ففي اتجاههم ما يزلزل القيم الموروثة, سواء أكانت دينية أو اجتماعية أو أخلاقية ويشارك في إقامة نظام جديد من القيم يعطي للحرية وللحب وللمرأة وللأشياء الحياة العامة, معنًى جديداً وبعداً آخر،علاوة على أهميته اللغوية والفنية في تجاوز بنية القصيدة القديمة, والألفاظ الشعرية القديمة إلى ألفاظ جديدة تفرضها الحياة الجديدة, كما يمكننا أن نضيف شعر الصعلكة الاقتصادية والسياسية, فقد كان أصحابه يصدرون عن إحساس عفوي يرفض الفروق الطبقية, ويصورون وضعهم الاقتصادي السيّئ, وما ينشئ عنه من مشكلات الفقر والحاجة [4].

وعند بزوغ فجر الإسلام خلع الشعر رداءه القديم ليرتدي رداءً ملائماً لهذا الدين الذي غيّر حياة الناس؛ وتمثّل هذا التغيير في الاحتفاء بجيل شهد في مجال الفكر- وبنوع فريد في مجال الشعر- ضعف القيم التي آمنت بها الوثنيّة العربيّة أو انهيارها, كما شهد صعود القيم الإسلاميّة وانتصارها[5]. وكان ذلك متمثّلاً بـ(حسّان بن ثابت) الذي أطلق عليه شاعر الرسول(صلّى الله عليه وسلّم)؛ فقد أحدث شرخاً في الأغراض الشعريّة حيث توجّه الشاعر الى أغراض دينيّة وسياسيّة, وقد أدرك (الأصمعيّ) ذلك فدفعه إلى القول:" طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان. ألا ترى أنّ حسّان بن

(2) ينظر: تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب من القرن الثاني حتّى القرن الثامن الهجريّ- نقد الشعر, د. إحسان عباس, دار الثقافة, بيروت, لبنان، ط2, 1978م: 46.

(3) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، طه أحمد إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1989م :88-89.

(4) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ- الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدولة الأمويّة, عمر فرّوخ, دار العلم للملايين, بيروت, لبنان, ط5, 1984م: 196/1.

(1) ينظر: الأصول(الكتاب الأوّل من: الثابت والمتحوّل- بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب), أدونيس, دار العودة, بيروت، لبنان, ط3, 1980م: 257- 258.

(2) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ, بلا شير, تر: إبراهيم الكيلانيّ, دمشق, 1974م:3/ 5.

ثابت كان علا في الجاهليّة والإسلام فلمّا دخل شعره في باب الخير من مراثي النبيّ(صلّى الله عليه وسلّم) وحمزة وجعفر رضوان الله عليهم وغيرهم لان شعره. وطريق الشرّ هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار, فإذا أدخلته في باب الخير لان"[1]. فالأصمعيّ يضع معايير للشعر لا يجوز للشعراء الخروج عليها؛ والخارج على هذه المعايير يخرج من دائرة الفحولة, فحسّان بن ثابت كان قبل الإسلام ملتزماً بها فيغلب في شعره المدح والهجاء والفخر والحماسة وكلّها أغراض تقتضي اللفظ الفخم والأسلوب القويّ, ذهب كلّها بمجيء الإسلام فسكنت عوامل الشعر في نفسه بسماحة الدين وموت الأحقاد, فكانت تدور ذياداً عن النبيّ ودفاعاً عن الإسلام, فكثر فيه السَّقط, وقلّت فيه الجزالة، وغلبت عليه السهولة[2].وكان معه شعراء سلكوا طريقاً قريباً من ذلك من مثل عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك.

أمّا في مرحلة الحكم الأمويّ فقد اشتدّ صراع الآراء لاشتداد الخلاف حول الحكم والسياسة. فقد أصبحت الحاجة الى التعبير عن الرأي ضرورة ملحّة؛ وقد أتاح هذا الوضع للشاعر مناسبة فريدة للتعبير عمّا يحبّه، وأراد الآخرون أن يحولوا بينه وبين هذا التعبير. فأصبح الشاعر مأخوذاً بين قطبين: الحرّيّة, على غرار الجاهليّة؛ الحرّيّة اللازمة لعقيدته السياسيّة والفكريّة، التي لا يجد من دونها معنى لحياته, والضغط الذي يمارسه عليه الاتّجاه السياسيّ السائد. ومن هنا يُعَدّ شعر الخوارج تعبيراً عن حرّيّتهم الفكريّة, وعن ربط وجودهم بهذه الحرّيّة. فالقصيدة الخارجيّة لم تتّبع البناء الفنّيّ الذي اتّبعته القصيدة الجاهليّة؛ فلم تتناول أغراضاً متعدّدة كأن تبدأ بالوقوف على الأطلال وبالغزل ثمّ تنتقل الى المدح, وإنما تتناول فكرة واحدة، وحتّى لو تعدّدت فإنّها تشكّل فكرة عامة واحدة. كما نلاحظ انعدام الصنعة الفنّيّة؛ فمعظم الشعر الخارجيّ عبارة عن مقطّعات يغلب عليها طابع الخطبة والارتجال والتقرير[3]. ونجد- في ذلك العصر أيضاً- الشاعر(عمر بن أبي ربيعة) وظاهرة الإغراق والمبالغة في الحبّ, فقد قال مالم يستطع أحد قوله, فسلك مسلك القصص: يصف النساء ويحكي حديثهنّ ومداعبتهنّ ويذكر أمره معهنّ[4] . وقد بالغ عمر في الصور التي كان يرسمها," وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعيّة الدينيّة, والعودة الى البداية حيث لم يكن الإنسان يعرف الخجل أو العار"[5].

وجاء العصر العبّاسيّ الذي أجمع أكثر الباحثين على تسميته بالعصر الذهبيّ، لأنه عصر العلم والمعرفة والحضارة، وعصر الفتن والانقلابات السياسيّة[6]. فالبيئة العبّاسيّة بما جدّ فيها من مظاهر الحضارة المادّيّة، ومن أوجه الثقافة الأجنبيّة وخاصّة الحياة الاجتماعيّة، وما حدث فيها، اقتضت ألفاظاً وصيغاً جديدة للتعبير عن تلك

(3) الموشّح- مآخذ العلماء على الشعراء, المرزبانيّ, تح: علي محمّد البجاويّ, القاهرة، ط1, 1965م: 85.
(1) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ منذ نشأته الى اليوم, أحمد حسن الزيّات, مكتبة النهضة, ط1، 1979م :2/ 152-153.
(2) ينظر: الأصول: 264- 266.
(3) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ منذ نشأته الى اليوم: 158.
(4) الأصول: 215- 216.
(5) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ– العصر العبّاسيّ الأوّل، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط1975،2م : 9.

المظـاهر، والأوجـه، والجوانـب[1]. و" قـد مثّلـت بدايـة الاسـتقرار فـي المـدن مرحلـة انتقاليّة، أخذ الموالي فيها يتقنون اللغة العربيّة ويعبّرون بها، فيضفون عليها خصائص نفسيّتهم وعقليّتهم، وتكتسب بذلك أبعاداً جديدة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية أخذ جيل من الشعراء الذين يتحدّرون من أصل عربيّ يولدون وينشأون في المدن بعيداً عن الموطن الأصليّ للغة العربيّة، ممّا أدّى الى اكتساب لغتهم- هم أيضاً- أبعاداً جديدة"[2].

لذلك كلّه فقد شكّل تيار المجون في العصر العبّاسيّ اتّجاهاً أدبياً بارزاً نبتت بذوره في تربة العصر الجاهليّ إلّا أنّ هذا التيّار لم يجد له التربة الصالحة بمجيء الإسلام لذلك فقد تحرّر الشعراء منه تحرّراً كاملاً الى اتّجاه أكثر ملاءمة لهذا الدين، أي أنّ المجون انحسر بمجيء الإسلام. وفي العصر الأمويّ عاد المجون إلا أنّه لم يكن على نطاق واسع؛ ويعود ذلك إلى أنّ ما جَدَّ على الحياة العربيّة في عصر الأمويّين من مظاهر الحضارة لم يمسّ مختلف جوانبها، ولم يصل إلى إنحائها كلّها، ولم يؤثّر في القبائل جميعها بحيث تتحول برمّتها من مجتمع بدويّ بعاداته وتقاليده وقيمه إلى مجتمع متحضّر. لكنّ الحياة في العصر العبّاسيّ تبدّلت وتغيّرت حتّى لتكاد الصلة بالقديم تنقطع, فحصل الفرد في هذا العصر على حرّيّته في أن يعيش كما يشاء في ظلّ حياة سياسيّة وعقليّة انتابها الشكّ والقلق والإيمان والزهد والاشمئزاز والثورة. فكان المجون ردّ فعل على ذلك كلّه[3].

ولعلّ خير من يمثّل هذا الاتّجاه الشعريّ هو(أبو نواس) حيث قال عنه(عمر فرّوخ):" يَمْثل اللهو في شعر أبي نواس في ثلاثة أغراض: في الغزل وفي الطرد(وصف الصيد) وفي الخمر... فقد سبق الى معانٍ في الخمر لم يأتِ بها أحدٌ قبله, وأجرى أبو نواس شاعريّته في الخمر على سجيّتها, فكانت خمريّاته- من أجل ذلك- مجلى شخصيّته. إنّه شرب الخمر وخبر بنفسه حسناتها وسيّئاتها فوصفها عن معرفة صحيحة، وجعل أبو نواس من الخمريّات موضوعات تامّة ذات تفاصيل، وقصر القصيدة على الخمر كما قصر عمر من قبل القصيدة على الغزل، وأدخل القصص على شعره في الخمر"[4]؛ فكأنّ(عمر فرّوخ) يريد القول إنّ(أبا نواس) شرب الخمرة لكي يحوّلها إلى خمرة فلسفيّة يبثّ فيها شكواه وهمومه، ويخلع عليها صفاته المطلقة، فهي سرّ غامض لا تدركه الأفهام ولا تحيط به العقول. وهكذا خرج شعره ليؤكّد بقوة تمرّده ومخالفته لكلّ ما هو مألوف لاقتناعه بأنّ الثورة تولد عن طريق التمرّد، فكان المجون دافعاً إليها.

فالخطيئة- في نظر(أبي نواس)- رمز الحرّيّة، رمز التمرّد والخلاص؛ وهذا عائد إلى أنّ لـ(أبي نواس) نظراً يحيل الظواهر إلى صور ورموز يرى عبرها ملامح وانعكاسات عالم آخر فيما وراء الحسّ، فهو شاعر اليقظة التي تتّخذ عنده شكل المجون. فالمجون خروج على نظام الأخلاق السائد, وهو يتضمّن جدليّة الرفض والقبول؛ رفض ما هو راهن وقبول ما يتجاوزه. والمجون في الواقع- كالحلم فيما وراء

(1) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ- الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدولة الأمويّة: 1/ 40.
(2) تأصيل الأصول(الكتاب الثاني من: الثابت والمتحوّل- بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب): 105.
(3) ينظر: الأصول: 209 وما بعدها، و تأصيل الأصول: 105 وما بعدها.
(1) تاريخ الأدب العربيّ- الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدولة الأمويّة: 1 / 160.

الواقع- نفي لكلّ ما ينفي حرّيّة الإنسان, فكلاهما يمثّل النشوة الكاملة وهذا يعني أنّ المجون يطهّر ويحرّر[1].

ثمّ لا نلبث أن نجد شاعراً آخر في العصر نفسه قد صدم الذائقة العربيّة كثيراً في وقته وراحوا يسخرون من أشعاره؛ وهو(أبو تمّام) الذي كان يتّكئ كثيراً على نفسه, فكان يرفض أن يستخدم كثيراً من طرائق سواه من الشعراء, فخرق كثيراً من القوانين والنظم التي سار عليها الشعراء من قبل, حتّى عَدّوها من العيوب، حيث استخدم أبو تمّام البديع وأسرف فيه فكان ذلك يؤدي الى أن تكون العاطفة غير صادقة، بينما لابدّ للشعر من أن يصدر عن انفعال وعفويّة. يقول(القاضي الجرجانيّ)عنه:" فصار هذا الجنس من شعره إذا قرع السمع لم يصل إلى القلب إلّا بعد إتعاب الفكر, وكدّ الخاطر, والحمل على القريحة, فإن ظفر به فذلك بعد العناء والمشقّة, وحين حسره الإعياء, وأوهن قوّته الكلال, وتلك حال لا تهشّ فيها النفس للاستماع بحسن, أو الالتذاذ بمستطرف, وهذه جريرة التكلّف"[2].

وكلّ ذلك يدلّ على أنّ (أبا تمّام) قد حرّر أبياته من القيود التي كُبِّلَ بها الشعر فأسرف في إيجاد معانٍ غامضة ابتكرها من عنده. قال عنه(عمر فرّوخ):" شاعر على المذهب الشاميّ جزلَ الألفاظ متن التراكيب، يتكلّف الصناعة المعنويّة والصناعة اللفظيّة، مُوْلَع بالإغراب في تقصّي أوجه المعاني في التشابيه والاستعارات، يملأ شعره بالإشارات التاريخيّة والفلسفيّة والنحويّة، ومعانيه المخترعة كثيرة"[3] ؛ وهذا ما يميّز المعاني المبتكرة عن المعاني المستهلكة من كثرة الاستخدام. فالأولى لا يقدر عليها إلّا الشعراء الكبار الذين أحدثوا شرخاً في تاريخ الشعر وأضافوا إليه أرضاً جديدة، أمّا الثانية فهي متاحة للجميع.

أمّا الشاعر الآخر الذي كثرت الاعتراضات عليه- كما كَثُرَ خصومه- فهو(أبو الطيّب المتنبّي)؛ الشاعر الذي كان كثير الاعتداد بنفسه، والذي جاء أسلوبه- تبعاً لذلك- مختلفاً عن غيره كثيراً. قال عن شعره(حنّا فاخوري):" كان شعر المتنبّي شديد اللصوق بشخصيّته, فكان صورة لنفسه في جميع أحوالها؛ في مجازفاتها وفي تقديسها للقوّة, في صبرها وأنفتها، في ثورتها وتشاؤمها, وفي إعراضها عن القيم الروحيّة"[4]، ممّا جعله ظاهرة في الشعر العربيّ. فقد أكثر من التقديم والتأخير المخلّ بالمعنى في رأي نقّاده، وكذلك أكثر من البديع، وأكثر من استعمال اسم الإشارة(ذا) في شعره مع أنّه لا يصلح للشعر[5].

إنّ المتنبّي كان ذا عقل قويّ زادته التجارب غنًى فأتى بالعجيب من الأفكار وإن لم تخلُ تلك الأفكار من شذوذ وتطرّف أحياناً, وكان ذا عاطفة بعيدة الغور بالغة الشدّة، وكان ذا خيال جبّار مغرم بكلّ عظيم[6].

---

(2) ينظر: تأصيل الأصول: 111.

(3) الوساطة بين المتنبّي وخصومه, القاضي الجرجانيّ, تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، وعليّ محمّد البجاويّ، د. مط، القاهرة, ط2, 1951م : 19.

(1) تاريخ الأدب العربيّ- الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدولة الأمويّة: 253/1.

(2) تاريخ الأدب العربيّ, حنّا فاخوري, المطبعة البوليسيّة, بيروت, لبنان, ط6، د. ت:594.

(3) ينظر: الوساطة بين المتنبّي وخصومه:95.

(4) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ, حنّا فاخوري:596.

وبذلك فإنّ مفهوم الحرّيّة مفهوم قديم سلك الشعراء سبيله لأنّه كما يقول(ابن رشيق):" إنّما سُمِّيَ الشاعر شاعراً لأنّه يشعر بما لا يشعر به غيره, فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنًى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني, أو نقص ممّا أطال سواه من الألفاظ, أو صرف معنًى إلى وجه عن وجه آخر, كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة, ولم يكن له إلّا فضل الوزن, وليس بفضل عندي مع التقصير"[1]. من هذا النص نجد أنّ الشاعر هو من يأتي بما هو جديد من الألفاظ أو المعاني محرّراً نفسه من ألفاظ من سبقه من الشعراء وصورهم ومعانيهم, وإلا فليس له من الشعر سوى الوزن والقافية.

أمّا إذا تقدّمنا إلى العصر الحديث فإنّنا نجد مفهوم الحرّيّة قد جسّده شعراء هذا العصر خير تجسيد؛ وذلك يعود إلى تطوّر المجتمع، وإلى اطّلاع الشعراء الدائب على الكتب والمتغيّرات الثقافيّة في عصرهم, وكذلك اطّلاعهم على العالم الخارجيّ بالاحتكاك المباشر بالشعر خارج بلدانهم. وكان للأحداث السياسيّة وماتعانيه البلاد العربيّة من مخاطر أثر في نفسيّة الأديب بشكل عامّ والشاعر على وجه الخصوص؛ فهو المخلوق الأكثر حسّاسيّة لما يدور في مجتمعه من أحداث. كلّ ذلك أدّى إلى أن يخطو الشاعر خطوات جديدة تمثل انقلاباً وصرخة مدوّية تجاه هذه الأوضاع. فقد أدخل مجموعة من الشعراء- منهم (خليل مطران) و(إيليا أبو ماضي) و(الياس أبو شبكة) و(معروف الرصافي)[2]- اتّجاهاً أدبيّاً جديداً ألا وهو(القصّ الشعريّ) تماشياً مع طبيعة الموضوعات التي أراد الشاعر أن يوصلها لجمهوره. فحين عَرَّف (الرصافيّ) الشعر بأنّه كالحسن لا يوقف له عند حدّ [3] أدرك أنّ الشعر حرّ لا يمكن أن يتكبّل بأغلال الماضي وقيوده، وإنما هو يمتلك من المرونة التي تمكّن الشاعر من أن يقول ما يشاء، فنجد شعره قد جاء أقرب إلى الشعر التعليميّ في أسلوب خطابيّ ينسجم وطموحه الإصلاحيّ.

أمّا الشاعر(محمّد مهديّ الجواهريّ) الذي عاش القرن الماضي من مطلعه إلى قبيل نهايته، فكان شعره صلة الوصل الأمتن والأصلب بين أصالة الشعر وحداثته... فقد مثّل شعره أرفع القيم التقليديّة الكلاسيكيّة الأصيلة، ولم يكن يحاكي الشعر القديم- كما فعل(البارودي) و(شوقيّ) وكثيرون من روّاد الشعر- إنّما أخذ شعره يغرف من ذات الينابيع التي اغترف منها(المتنبّي) و(أبو تمّام)؛ وهذا ما يفسّر جزالة اللغة في شعره، واندفاع مشاعره مع الموسيقى المجلجلة التي تواكب جلجلة غضبه على الاستبداد. وخير ما يمثل هذه الجلجلة والعنف والغضب قصيدته (أطبق دجى)[4] التي تمثّل صوت الشاعر الصارخ؛ فنحن نحسّ عند قراءة هذه القصيدة بأنّ الشاعر قد تطوّر في رؤيته من البطل الفرد إلى صوت الأمّة ثم إلى صوت النبيّ الفرد فيها, فكأنّه

---

(1) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده, ابن رشيق القيروانيّ, تح: محمّد محيي الدين عبد الحميد, د. مط، القاهرة, ط2, 1955م :1/ 96.

(2) ينظر: دير الملاك- دراسة نقديّة للظواهر الفنّيّة في الشعر العراقيّ المعاصر، محسن أطيمش، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982م : 19.

(3) ينظر: تطوّر الشعر العربيّ الحديث في العراق- اتّجاهات الرؤيا وجماليّات النسيج، عليّ عبّاس علوان ، وزارة الإعلام، بغداد، 1975م: 103.

(1) ينظر: ديوان الجواهريّ، محمّد مهديّ الجواهريّ، تح: إبراهيم السامرائي وآخرين، الأديب البغداديّة ، بغداد ، 1974م : 3 / 405 .

قد قدّم لها كلّ ما في وسعه فلم يجد منها استجابة وذهب صوته أدراج الرياح، فإذا به ينفض ما في أعماقه مرّة واحدة ويكشف عن هذا الجانب غير المألوف في تجربته[1]. وهذا ما نجده في أغلب أشعاره؛ فلم يأبه هذا الشاعر بالأنظمة السياسيّة الحاكمة، فقد هاجم الحكام، وأذاع شعره في المحافل العامة بين الناس. هذا من جانب، ومن جانب آخر لم يبقَ دائراً في فلك الموضوعات القديمة التي دار حولها الشعراء من غزل ومديح وهجاء وغيرها، وإنّما جعل لموضوع الثورة مكاناً كبيراً في أشعاره.

وفي الخمسينيّات والستينيّات ظهرت حركة الشعر الحرّ؛ هذه الحركة التي انعطفت بالشعر العربيّ عن شكله التقليديّ انعطافه حادّة أدّت إلى توليد صدمة عنيفة أقرب إلى روح التطوّر، وهنا يكمن سرّ نجاحها في معجزتها التي حقّقتها هذه الثورة التي ما تزال حيّة حتّى الآن.

فالوحدة العضويّة من معالم التجديد الأوّل في الشعر العربيّ الذي جاء نتيجة تأثّرنا بالغرب. فكان الشعراء العرب يعيبون اتّصال البيت الأوّل بالثاني في المعنى واللفظ، ولا يتسامحون بوقوع شيء منه في أشعارهم، وإن وقع في شعر فحل من فحول شعرائهم كـ(النابغة الجعديّ)[2]. وقد عُدَّ الشعر الحديث لدى بعض الأوساط المحافظة كأنه رجس من عمل الشيطان؛ وكلّ ذلك بسبب كسر الشكل التقليديّ الموروث للقصيدة العربيّة, منذ(امرئ القيس) حتّى اليوم.

وفي الواقع إنّ هذه الثورة حملت في طيّاتها الكثير؛ ومن الأشياء التي حملتها طابعها التحرّري الهائل ونجاحها الكبير. فخرقُها للعمود الشعريّ المتواصل منذ الجاهليّة حتّى(أحمد شوقيّ) أحدث صدمة هائلة للوعي العربيّ, لكنّنا نجد أنّ هذا الأمر طبيعيّ؛ فأيّ جديد يلاقي من المعارضة والرفض ما يلاقيه, إلّا أنّ(حركة الشعر الحرّ) شقّت طريقها في ساحة الشعر العربيّ، وأثبتت نفسها في هذا المكان بكلّ جدارة على يد رائديها(بدر شاكر السيّاب) و(نازك الملائكة). ومن هنا يمكننا إدراك المفاهيم الفنّيّة التي طرحها هؤلاء الشعراء في نظرتهم لتقاليد القصيدة العربيّة بما يحاولون إدخاله من(تكنيكات) جديدة[3]. فـ(نازك الملائكة) ترى:"أنّه لابدّ لكلّ هيكل جديد من أن يمتلك أربع صفات عامّة:هي التماسك والصلابة والكفاءة والتعادل"[4].

أمّا في مجال الثورة على الأوزان فيرى السيّاب أنّه لابدّ لكلّ ثورة ناضجة من أن تبدأ بالمضمون قبل الشكل, فالشكل تابع يخدم المضمون، والجوهر الجديد هو الذي يبحث له عن شكل جديد ليحطّم الإطار القديم كما تحطّم البذرة النامية قشورها[5].

و(نازك الملائكة) تتحدث في ديوانها الثاني(شظايا ورماد) عن(صدأ) طريقة الخليل بن أحمد الفراهيدي، التي مجّتها الأقلام وتقيّأتها، ثمّ تعلن ضيقها بالقافية الموحّدة؛" ذلك الحجر الذي تلقمه الطريقة القديمة كلّ بيت"[6]، لذا تقترح أسلوباً جديداً في القافية يعتمد تركيز البيت الشعريّ وإيجازه بالوقوف عند انتهاء المعنى المطلوب

---

(2) ينظر: تطوّر الشعر العربيّ الحديث في العراق: 296.
(3) ينظر: النقد الأدبيّ الحديث في العراق, أحمد مطلوب، مطبعة الجبلاويّ، مصر, 1968م :165.
(1) ينظر: تطوّر الشعر العربيّ الحديث في العراق:554.
(2) النقد الأدبيّ الحديث في العراق:174.
(3) ينظر: م . ن: 195.
(4) ينظر: ديوان شظايا ورماد، المعارف، بغداد، 1949: 4 (المقدّمة)، نقلاً عن: تطوّر الشعر العربيّ الحديث في العراق: 554

دون النظر إلى الوزن القياسيّ وما يرافقه من تكلّف معانٍ أخرى يضطرّ إليها الشاعر لملء المكانات المتبقّية [1].

و(السيّاب) يتحدّث عن هذه(الضربة) التي لاحظها في مطالعاته في الشعر الإنكليزي،" وهي تقابل التفعيلة عندنا، مع مراعاة ما في خصائص الشعرين من اختلاف(السطر) أو(البيت) الذي يتألّف من ضربات مماثلة في النوع للضربات الأخرى في بقيّة الأبيات، ولكنّها تختلف عنها في العدد..."[2].

إنّ هذا الخروج والتمرّد على الموروث الشعريّ يمثل قفزة نوعيّة في تقاليد الشعر العربيّ، وهذا يعني أنّ الحرّيّة أمر مرتبط ليس بالشعر فقط في حقيقته وإنما مرتبط بجدليّة العلاقة بين الفرد والمجتمع وبمدى الحرّيّة السائدة في المجتمع بأسره.

تبقى الحرّيّة في آخر المطاف هي المسوّغ الذي يضفي الشرعيّة والحقّ للشاعر في كلّ وقت وعصر، وتبقى عامل تطوّر وتنوّع وتجاوز بنزوعها إلى تكسير هيمنة التقليد والتكرار والجمود.

(5) ينظر: تطوّر الشعر العربيّ الحديث في العراق : 554

(6) م. ن: 554.

قبل الخوض في مسألة الفكر الصوفيّ، وفيما تمخّض عنه من مفاهيم وأفكار جاءت مخالفة لمسار الفكر الإنسانيّ، ومنافية لمبادئه, لابدّ من إرجاع لفظة(الفكر) إلى أصلها في اللغة؛ فهناك من قال:" فَكَرَ في الأمر، فَكْراً: أعمل العقل فيه"[1]، وهناك من يرى– ونحن معه– أنّ أصل اشتقاق لفظة(فكر) إنّما هو من جهة القلب لا من جهة العقل. وهو يعني إعمال الخاطر في الشيء؛ والخاطر ما يخطر في القلب[2].

والتفكّر: هو سراج القلب يرى فيه خبره وسرّه, ومنافعه ومضارّه؛ وكلّ قلب لا تفكّر فيه فهو في الظلمات يتخبّط. وقد قيل: هو إحضار مافي القلب من معرفة الأشياء. وقيل: هو تصفية القلب[3].

يتّضح- من ذلك- أنّ القلب هو أساس المعرفة عند الصوفيّ، وبالقلب يعرج إلى عالم الروح. فعلى الرغم من أنّ الفكر الإسلاميّ في أساسه يرتكز على المنهج الإسلاميّ, في الخطوط الإسلاميّة العامّة للعقيدة والشريعة[4]، نجد الفكر الصوفيّ قد طرح أبعاداً فكريّة تمخّضت عن التجربة الصوفيّة نفسها, وأهمّ عامل ساعد على نشوء هذا التيّار الفكريّ هو حالة التشديد على الجانب الذوقيّ الذي يمثّله القلب، وتفسيره لكثير من القضايا في أطار دائرة الذوق لأن العقل– كما قلنا– مغيّب عند الصوفيّ.

فالصوفيّة يسعون إلى الباطن حينما يرون الناس عاكفين على الظاهر, ويطلبون الحقائق بينما يطلب غيرهم الوقائع, وينشدون الحاضر السرمديّ بينما يعيش سواهم في الزمان بتاريخه, متّبعين غير طريق العقل والمنطق العقليّ لأنّ(اللامعقول) يصرخ في معظم أحداث الحياة ووقائعها[5].

والصوفيّ عدّ العقل قيداً لابدّ من كسره؛ فبالعقل يستطيع الإنسان أن يدرك ما يحدث من حوله فيبقى معلّقا بحدود الواقع، أمّا القلب فإنّه حرّ طليق يستطيع أن ينقطع عن عالم الحسّ ليعيش في عالم الروح. فالصوفيّة دعوة إلى إصلاح النفس وتهذيبها ومخالفة أهوائها ومحاربة الغرائز وإماتتها عن طريق ترويض النفس للحصول على كمال المعرفة. ففي الفكر الصوفيّ " يتم تجاوز العقل والمنطق بفعل الخيال والحلم والهذيان, يتم تجاوز الواقع والوصول إلى ما وراء الواقع، أو الغيب بلغة الصوفيّة حيث السرّ، والحقيقة والمعنى"[6] ، فلكي يستطيع أن يجرّد الأشياء من حسّيّتها كان ينبغي عليه رفض الواقع ورفض العقل.

فالفعل القويّ لمنطق العقل يجابه بردّ يماثله في القوّة؛ يتمثّل في نبذ العقل لينحو منحى تأمّلياً قائماً على الرؤيا القلبيّة والإدراك الحدسيّ لأنّ التصوّف- في حقيقته- ثورة الروح على كلّ الوسائل التي تتوسّل بها المدنيّة لكبح جماح الدوافع الفطريّة في

---

(1) المعجم الوسيط : باب(فكر)698.
(2) ينظر: لسان العرب، ابن منظور:(ف ك ر).
(3) ينظر: الموسوعة الصوفيّة , عبد المنعم الحفنيّ, مكتبة مد بولي, لبنان, ط1, 2003م: 686.
(4) ينظر: الفكر الإسلاميّ المعاصر والعولمة, د. سناء كاظم كاطع , دار الغدير, منشورات لسان الصدق , ط1, 2005م: 9.
(5) ينظر : الكتاب التذكاريّ (محيي الدين ابن عربيّ), إبراهيم بيّومي مدكور, دار الكتاب العربيّ, القاهرة, 1969م : 116 .
(1) الصوفيّة والسورياليّة ، أدونيس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1995م: 89 .

الإنسان[1]، والوصول إلى حالة تسمّى(تجريد الروح) أي قطع جميع العلائق الدنيويّة, وتخلية القلب من طلب الدنيا، وقمع جميع الأهواء والآراء الخاصّة[2] لأنّ القلب- كما أطلق عليه الترمذيّ- مضغه خلقها الله من بطانة الأرض ممّا لم يمسسه وطء إبليس ولا خطوته[3]؛" ففي الإنسان أربع قوى تتألّف منها طبيعته من حيث هي كائن حيّ حسّاس عاقل، هي النفس والروح والقلب والعقل. أمّا النفس فهي شرّ محض لأنّها مركز الشهوات ولذا تجب محاربتها بجميع وسائل الزهد التي يسمّيها الصوفيّة بالجهاد. وأمّا القلب والروح فهما الأداتان الروحيّتان الحقيقيّتان في حياة الصوفيّ وإن كنّا لا نستطيع أن نميّز إحداهما من الأخرى تمييزاً واضحاً. ومهما يكن من الأمر فالصوفيّة لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة في الصدر, بل يعنون به جوهراً ً لطيفاً غير مادّيّ تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصورة على المرآة "[4] ، أمّا العقل فهو شريك النفس؛ فهو الذي يغذّي الحواسّ بينما يحاول الصوفيّ إماتتها. فالواقع هو الصومعة التي ينشد الصوفيّ الخلاص منها والنفاذ في عالم(اللاواقع) لأنّه العالم الأكثر إثارة, فالحقيقة المؤكّدة تتمثّل في أنّ الصوفيّة جاءت ردّ فعل ضدّ الانهيار الذي دلفت إليه الحياة, وضدّ التشبّث بقشور الدنيا والإغراق في الشهوات, فالصوفيّة حركة بدأت زهداً وورعاً, ثمّ تطورت- بعد ذلك- وأصبحت نظاماً شديداً في العبادة, ثمّ استقرّت على أنّها اتّجاه نفسيّ بعيد عن مجراها الأوّل, وعن الشريعة[5]. ومن البديهي عند بعض الباحثين أنّ هذا الفهم الخاصّ بالصوفيّة ولّده أثر وجدانيّ، وليس هو الوجدان المعروف، وإنّما هو وجدان الصوفيّ الذي أصبح مرآة صافية تستجيب لأيّ مؤثّر خارجيّ بفعل الخلوة والانقطاع إلى الله[6] .

فالصوفيّ يميل إلى الانزواء والهروب من العالم والتشكّي من وضعيّة الإنسان فيه، ومن ثمّ الجنوح إلى تضخيم الفرديّة والذاتيّة, حيث ينطلق هذا الموقف من القلق والشعور بالخيبة بإزاء الواقع الذي يجد الصوفيّ نفسه ملقى فيه؛ هذا الواقع الذي يعيش فيه كنفس مقيّدة في بدن، وكفرديّة مؤطّرة في مجتمع حيث لا يلقى إلّا ما ينغّص ويكدّر, وما يجعله يشعر بأنّه محاصر ومستعبد. ومن وعي الصوفيّ بهذه الوضعية ينطلق أوّلا بإبداء التضايق والشكوى منها، ثمّ بإعلان الكراهية والعداء لها، وانتهاءً بالتشهير بها والتمرّد عليها.

فكان نتيجة ذلك أن" آثروا الله على جميع الأسباب, وقطعوا على قلوبهم جميع الأنساب, واشتغلوا بذكره عن الأذكار, وعبدوا الله في الطويّة بحقائق الأسرار"[7].

---

(2) ينظر: الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 19.

(3) ينظر: ابن عربيّ- حياته ومذهبه, أسين بلاثيوس, تر: عبد الرحمن بدوي, دار القلم, بيروت, 1979م: 151.

(4) ينظر: غور الأمور, الحكيم الترمذيّ , تح : أحمد عبد الرحيم السايح ، وأحمد عبده عوض, مكتبة الثقافة الدينيّة, القاهرة, ط1, 2002م: 61.

(5) في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه, رينولد نيكلسن, تر: أبو العلا عفيفي, لجنة التأليف والترجمة, القاهرة, مصر, 1956م : 80 .

(1) ينظر: الأربعين في شيوخ الصوفيّة, أبو سعيد أحمد بن محمّد الماليني, تح : عامر حسن صبري, دار البشائر الإسلاميّة, بيروت, لبنان, ط1, 1997م : 22.

(2) ينظر: ابن عربيّ شاعراً , عبد المنعم عزيز الجبوريّ ، أطروحة دكتوراه، كلّيّة الآداب، جامعة بغداد، 1993م : 68-69.

(3) أدب الملوك في بيان حقائق التصوّف, اهتمام: بيرند راتكه, وفرانتش شنباينر، شتوتكارت, بيروت, 1991م : 22.

ولأنّ الحرّيّة شأن شخصيّ تماماً[1] فقد استغلّ الصوفيّ هذه الخاصّية الفرديّة فأخذ يرفض الواقع الخارجيّ كشعور داخليّ, وكشرط للحياة، ويرفضه كوجود خاضع لهذه الشروط؛ ومن هنا تعزّز إحساسه بالفرديّة بصورة مضاعفة، فجعل له رسوماً تقوم على مجاهدة النفس لله عزّ وجلّ، وإيثار محبّة الله على هواها[2]. وتجلّى ذلك فيما نقل عن(الشبليّ) أنّه دخل عليه جماعة, فقال: من أنتم؟ قالوا: نحن أحبّاؤك فأقبل ثمّ رماهم بالحجارة فهربوا منه, فقال: لمَ تهربون منّي؟ لو كنتم أحبّائي لما فررتم من بلائي ثمّ قال(الشبليّ): أهل المحبّة شربوا بكأس الوداد فضاقت عليهم الأرض والبلاد، وقد عرفوا الله حقّ معرفته، وتاهوا في عظمته، وتحيّروا في قدرته، وشربوا بكأس حبّه، وغرقوا في بحر أنسه، وتلذّذوا بمناجاته[3].

يتّضح من الحكاية السابقة أنّ الحبّ والعشق الإلهيّ هما أساس الفكر الصوفيّ؛ فعن طريق الحبّ يعرج الصوفيّ إلى عالم المطلق، لتتمّ- بعد ذلك- عمليّة الاتّصال بالخالق، وما يترتّب على ذلك من أقوال وأفعال تبدو مستغربة لغربة قائلها.

وخلاصة القول: إنّ الفكر الصوفيّ قد اتّجه نحو باطن الدين؛ وسبب ذلك هو الانعتاق من ثابت النص والدلالة الظاهريّة له، والاتّجاه نحو التأويل والتجريد. والانعتاق من سلطة الفقه الدينيّ هو تحوّل بالعلاقة بين الله والإنسان من علاقة قائمة على التكليف بإطاعة السلطة القائمة(الله مجرّد), وسلطة يمثّلها الحاكم القائم, إلى عدّ الألوهيّة معنى صورته الإنسان، وهو معنى باطن, فصارت العلاقة مختلفة فلم تعد تعني أنّ الله سلطة فوق الإنسان يجهلها ويخافها، وإنّما صار معنًى باطنيّاً داخل الإنسان مهمّته أن يبحث عنه ليكشفه؛ فبالتحرّر من الشهوات، وكذلك بالتحرّر من العلاقة القائمة على الثواب والعقاب، والعمل على وفق علاقة اتّحاد واتّصال قائمة على الشوق والوجد يستطيع الصوفيّ أن يصل إلى الله. وسيأتي توضيح ذلك في الفصل اللاحق.

ونظراً لكون التصوّف ظاهرة لها تجلّياتها في الوعي والفكر الإنسانيّ، ونظراً لتشعّب هذه الظاهرة وتعدّد مستوياتها واختلاط الذاتيّ بالموضوعيّ ،والعامّ بالخاصّ والحقيقة بالوهم، ارتأينا أن نناقش مشكلة الحرّيّة على المستوى الفكريّ للعصر الذي أصبح التصوّف فيه ظاهرة متميّزة؛ ألا وهو العصر العبّاسيّ.

فقد عانى الصوفيّ من حالة اغتراب عن الواقع الذي يعيش فيه، وينشأ هذا الشعور- عادة- نتيجة لإفرازات الحياة ومشكلاتها وأزمات العصر التي يتولّد عنها هذا الشعور. وأهّم دوافع الشعور بالغربة هو النزاعات والصراعات السياسيّة، وما ينجم عنها من قهر وتعسّف[4].

ومن المعروف أنّ الدولة العبّاسيّة قد أخذت مكانها تحت الشمس، وعلى أنقاض الدولة الأمويّة التي كانت تسير في طريقها إلى الظلّ. وفي هذا العصر اتّسعت الثقافة

---

(4) ينظر: من دون عنوان، أ. ف. أهاير, تر: الصباح، جريدة الصباح , ع584 , الخميس 16 جمادى الأولى 1426هـ -23 حزيران 2005م :26.

(1) ينظر: أدب الملوك في بيان حقائق التصوّف : 19 .

(2) ينظر: مكاشفة القلوب المقَرّب إلى حضرة علّام الغيوب, أبو حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ, قدّمه وعرّفه: محمّد رشيد القبّانيّ, دار إحياء العلوم, 1983م : 46- 47.

(1) ينظر: الاغتراب في تراث صوفيّة الإسلام – دراسة معاصرة ، عبد القادر موسى المحمّديّ ، د. مط، بغداد، 2001م : 54 .

العربيّة بسبب الثقافات التي دخلت جسد الأمّة العربيّة، كثقافة الصين وثقافة الهند وثقافة فارس– كما ذكرنا في التمهيد– فاتّضح نتيجة ذلك مفهوم الحرّيّة بشكل أعمق وأشمل؛ فقد شمل الفكر والدين, وحرّيّة البحث عن الحقيقة. وكانت النزعة المادّيّة واضحة؛ إذ تجلّت في مظاهر عديدة كالعادات والتقاليد والأعياد الخاصّة, واللباس والغناء والشراب, وتجارة الرقيق, وانتشار أماكن اللهو, وبروز جوانب من الزندقة الفكريّة والدينيّة وغير ذلك... الأمر الذي أدّى إلى ميل الناس إلى حياة الترف والبذخ واللهو والدَّعة والنعيم, إلّا أنّ ذلك لم يشمل إلّا طبقة قليلة العدد من الرعيّة بينما كانت الأغلبيّة من الناس تسمع وترى، ولا قدرة لها على الإسهام في هذه الحياة بسبب الفقر والاضطهاد [1]. وكذلك نتج عن سوء الأوضاع الداخليّة والنزاعات العارمة على السلطة، والفتن بين حاشية الخليفة ووزرائه، والفساد الذي تفشّى[2], وانحلال الوازع الدينيّ[3] تفاوت طبقيّ، وسوء في توزيع الثروة في المجتمع العبّاسيّ, فمال عدد من هؤلاء إلى حياة العزلة والزهد والتقشّف والتصوّف، وظل الباقون يتجرّعون كؤوس الحرمان والظلم. وهذا يؤكّد أنّه ليس هناك أيّة حركة من حركات الفكر تحصل في الفراغ سواء كانت الدوافع التي تمارس تأثيرها في الحركة قويّة أو ضعيفة[4].

وأيّاً كانت الإحداث التي سادت العصر من قريب أو من بعيد، فإنّ هذا التيّار المادّيّ أثّر بشكل إيجابيّ في فكر العصر؛ فكان أن أصبح الفكر حرّاً، ورغب من تولّى عرش بغداد في العلم، وأجلّوا العلماء والأدباء، وسهّلوا نزوحهم إليهم، وأجروا الأرزاق عليهم، وبالغوا في إكراههم، فلم يبق ذو قريحة أو علم أو أدب، راغب في ذلك إلّا وقصدها ونال جائزة. فخلفاء العصر العبّاسيّ الأوّل من أكثر الملوك رغبة في العلم[5].

وقد أسهم في هذا- أيضاً- الانفتاح على الدول الأُخَر حيث مضوا ينهلون من كلّ الثقافات والمعارف التي كانت منبثّة في تلك البلدان, وقد ساعدهم في ذلك أنّهم عرّبوا شعوبها، وأخذت بنفسها تعّرب لهم كلّ مدَّخراتها وكنوزها الثقافيّة[6].

وكان لدخول الموالي المجتمع العبّاسيّ من أبوابه العريضة, وتسرّبهم في جسم الدولة الإسلاميّة، أثر كبير في الحياة الفكريّة لذلك العصر؛ إذ كان لهذه الطبقة الجديدة المولّدة من طرائق التفكير والخصائص النفسيّة ما يجعلها تختلف اختلافا بيّناً عن العرب الخلّص[7].

وقد كان للترجمة والنقل- كما ذكرنا قبل قليل- أثر كبير- أيضاً- في تنشيط الحياة الفكريّة حيث كان لاطّلاع العرب على الفلسفة اليونانيّة وعلومها أثر جليّ في الفكر

---

(2) ينظر: تاريخ الأدب العربيّ- العصر العبّاسيّ الأوّل: 45.

(3) ينظر: الدولة العبّاسيّة, محمّد الخضريّ, مؤسّسة المختار، القاهرة، مصر، ط1، 2003م: 68, وما بعدها.

(4) ينظر: الفكر الدينيّ في الأدب المهجريّ ـ مقدّمات عامّة , ربيعة بديع أبي فاضل , دار الجيل, بيروت, ط1, 1992م : 1/ 367 .

(5) ينظر: الاتّجاهات الحديثة في الإسلام , هـ .أ . ر. جيب, وجماعة من الأساتذة الجامعيّين, المكتب التجاريّ للطباعة, بيروت, لبنان, ط1, 1971م: 9 .

(1) ينظر: تاريخ آداب اللغة العربيّة , جرجي زيدان, دار الهلال , مصر، د. ت: 2/ 21 – 22.

(2) ينظر: أمراء الشعر العربيّ في العصر العبّاسيّ, أنيس المقدسيّ, دار العلم, بيروت, لبنان, ط2, 1971م : 63-64.

(3) ينظر: الشعراء المحدثون في العصر العبّاسيّ، د. العربيّ حسن درويش، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1988م : 12.

العربيّ, فتتابعت حياة العرب الفكريّة مستمدّة من الشرق جزءاً من روحها وعواطفها الدينيّة، ومستمدّة من الغرب نظرياتها الفلسفيّة ومبادئها العلميّة المبنيّة على المنطق والنواميس الطبيعيّة[1].

ولمّا كان التصوّف ظاهرة إنسانيّة فقد عرفتها الحضارات المتتابعة؛ فهي تزدهر في ظروف خاصّة، وتنحسر في ظروف أخرى[2].

ويبدو أنّ هذا الاتّصال المباشر أو غير المباشر بثقافات الأمم الأخرى قد وسّع من الإطار الفكريّ الذي كان سائدا في ذلك العصر. وأكثر ما نال اهتمام العرب من هذه الثقافات هو العلوم الكلاميّة لإحساسهم بالحاجة الماسّة إليها. ولأن العرب أمّة أدب وشعر فقد انتقل أثر هذا الاتّصال إلى الشعر،" وقد ظهر أثر ذلك واضحاً في لغة الشعر ومعانيه، فظهرت ألفاظ المتكلّمين في أشعار البعض منهم، وكذلك كان الميل إلى التجديد يتّضح في معانيهم"[3]

إنّ المسلمين-إذاً- نقلوا معظم علوم الأمم الأُخَر- وإن كان أكثر نقلهم عن اليونان والفرس والهند- وإن اهتمامهم كان منصبّاً على العلوم الكلاميّة وخاصّة الفلسفة، فكان لها الأثر الكبير في ظهور ألفاظ لم تكن معروفة في أشعارهم وقصائدهم، وإنّ ميزة هذا العصر هي في إطلاق الفكر من قيود التقليد؛ فقد تحرّر الدين- أيضاً- وتعدّدت البدع الدينيّة والفرق الإسلاميّة[4].

وفي ضوء ذلك " كان الصوفيّ دائماً ينزع إلى التسامي والصفاء، ويطارده هاجس أبديّ قوامه الخروج من سيطرة النوازع والأهواء والرغبات، والإخلاد إلى الاطمئنان الداخليّ"[5] ، وكان للأبعاد الفكريّة التي طرحها العصر أثر كبير في إثراء الحركة الصوفيّة وإنمائها بما أوجدت لها من ركائز متينة أثّرت في تجربة الصوفيّ وطريقة نقله لهذه التجربة. فالصوفيّة نهلت من فلسفات سابقة- فضلاً عن الإسلام- فقامت رؤيتها على معان متأثّرة بالحركة الفكريّة للعصر كلّه؛ مثل المقام، والحال، والمريد، والطريق، والحرّيّة. وإنّ أبرز ما جاء به الفكر الصوفيّ من مذاهب وأفكار هو فكرة المقامات، والأحوال، وفكرة البقاء والفناء، والحلول والاتّحاد، والشطح, ومفهوم الزمن.

والتصوّف يقوم في جوهره على أساسين: الأوّل: التجربة الباطنيّة المباشرة للاتّصال بين العبد والربّ, والثانية: إمكان الاتّحاد بين الصوفيّ وبين الله. فالأساس الأوّل؛ وهو التجربة الصوفيّة, يقتضي القول بأنّ هذا الاتّصال يتمّ عن طريق ملكة هي غير العقل المنطقي، أمّا الثاني فمهمّ جدّاً في مفهوم التصوّف, وإلّا كان مجرّد أخلاق دينيّة[6] لأنّ هدف التصوّف تذوّق العقيدة والتحسّس القلبيّ لها, لا البحث فيها بحسب مناهج العقل, ولا التدليل المنطقيّ لصحّتها, إنّما هو يستشفّها نوراً روحيّاً ً لا يملك أسبابه العقل[7].

---

(4) ينظر: أمراء الشعر العربيّ في العصر العبّاسيّ :63– 64.

(5) ينظر:الأدب الصوفيّ في مصر في القرن السابع الهجريّ،علي صافي حسن، دار المعارف، مصر،1964م:5.

(1) ينظر: الشعر الصوفيّ حتّى أقول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 76 .

(2) ينظر: تاريخ آداب اللغة العربيّة: 22.

(3) وحدة الوجود – من الغزاليّ إلى ابن عربيّ، محمّد الراشد، الأوائل، دمشق، سوريا، ط1، 2003م: 23.

(4) ينظر: تاريخ التصوّف الإسلاميّ, عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات, الكويت, ط2، 1978م:18.

(1) ينظر: فلسفة الوحدة المطلقة عند ابن سبعين, محمّد ياسر شرف, المركز العربيّ, بيروت, لبنان, 1981م : 83.

وعلى ذلك جاء الصوفيّة بأفكار نتيجة التجربة التي عاشوها؛ فالمقام هو قيام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزّ وجلّ[1], ومقام كلّ أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر إذا لم يستوف أحكام ذلك المقام[2]. وقد ذكر صابر طعيمة أنّ المقامات" هي المنازل الروحيّة التي يمرّ بها السالك إلى الله فيقف فترة من الزمن مجاهداً في إطارها حتّى ينتقل إلى المنزل الثاني ولا بد للانتقال من جهاد وتزكية"[3]

فالمفهوم الصوفيّ للمقام مفهوم مجازيّ بمعنى الإقامة في حالة من حالات السلوك وترويض النفس, كأن يكون تدريب النفس على الزهد أو التوكّل أو الورع أو غيرها.

والصفة الأولى للمقام هي كونه لا يتأتّى للسالك إلّا بنوع مجاهدة روحيّة وجسديّة ورياضة، والصفة الثانية هي الدوام فلا تتحقق للمقام إلا بدوامه واستمرار بقائه محايثاً للسالك, والصفة الثالثة هي كون المقام منزلة أو مرتبة يرتقيها السالك[4]. فالمقام هو موضع الإقامة، ويقوم الصوفيّ فيه بالمجاهدة والرياضة الروحيّة لكي يصل إلى مرتبة أعلى من المرتبة التي هو فيها.

أمّا الحال فيقول عنه(الجنيد):" هو نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم" [5]. والحال معنًى يرد على القلب من غير عمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم.

فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من غير الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكّن في مقامه، وصاحب الحال مترقّ في حاله. وقال بعض المشايخ: الأحوال كالبروق فإن بقي فحديث النفس. وقالوا: الأحوال كاسمها يعني أنّها كما تحلّ بالقلب تزول بالوقت[6]. وأنشد بعضهم [من السريع]:[7]

لَوْ لَمْ تَحُلْ مَا سُمِّيَتْ حَالَا وَكُلُّ مَا حَلَّ فَقَدْ زَالَا
أُنْظُرْ إِلَى الْفَيْءِ إِذَا مَا انْتَهَى يَأْخُذُ فِي النَّقْصِ إِذَا طَالَا

فالتجربة الصوفيّة هي التي أطلق عليها اسم(الحال), وهي المنزلة الروحيّة التي يتّصل فيها العبد بربّه, أو يتّصل فيها المتناهي بـ(اللامتناهي), ووُصفت بأنّها المنزلة الروحيّة التي يحصل لهم فيها الإشراق, ويفيض عليهم فيها العلم الذوقيّ[8].

فالحال هو خلاصة التجربة الصوفيّة، وهو الدرجة التي يطمح الصوفيّ في الوصول إليها, وهو حالة من حالات إرادة الباطن إلى الظاهر نتيجة شدّة الوجد والحبّ. والباطن اسم من أسماء الله فهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن, يقال بطن الأمر أي

(2) ينظر: اللمع, أبو نصر السرّاج الطوسيّ, تح : عبد الحليم محمود, وطه عبد الباقي سرور, مكتبة المثنّى, بغداد, 1960م: 65.
(3) ينظر: الرسالة القشيريّة: 1/ 153 .
(4) التصوّف والتفلسف- الوسائل والغايات, صابر طعيمة, مكتبة مد بولي, القاهرة, مصر, ط1, 2005هـ : 107.
(5) ينظر: تجليات الشعر الصوفيّ- قراءة في الأحوال والمقامات: 23 – 24.
(6) اللمع : 66.
(1) ينظر: الرسالة القشيريّة :1/ 119.
(2) م. ن:1/ 119.
(3) ينظر: التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام: 17.

عرف باطنه[1]. و"المحبّة من أعلى مقامات العارفين, وهي إيثار من الله تعالى لعبادة المخلصين"[2] لأنّ الحبّ الإلهيّ هو سبب مرور الصوفيّ بتجربته وارتقائه للأحوال والمقامات.

وقد عبر الفكر الصوفيّ عن عمليّة الاتّصال بين المتناهي والمطلق (اللامتناهي) بمصطلح الفناء والبقاء؛ فالفناء" سقوط الأوصاف المذمومة"[3]، والبقاء "قيام الأوصاف المحمودة"[4] ، وهذا هو معنى تشديدهم على أن يكون فانياً عن أوصافه, وباقياً بأوصاف الحقّ تعالى[5].

وقد عبر(الرويم البغداديّ) عن الفناء بقوله:" أوّل علم الفناء هو النزول في حقائق البقاء, وهو الأثرة لله تعالى على جميع ما دونه، وتفقد كلّ حال معه حتّى يكون هو الحظّ, وسقوط ما سواه حتّى تفنى عبادتهم لله تعالى بأنفسهم ببقاء عبادتهم لله بالله. وما بعد ذلك لا يدركه المعقول بالعقول ولا تنطق به الألسن" [6]، فقال بعضهم في ذلك[من البسيط]:[7]

أَفْنَاهُ عَنْ حَظِّهِ فِيمَا أَلَمَّ بِهِ فَظَلَّ يُبْقِيهِ فِي رَسْمٍ لِيُبْدِيهِ
لِيَأْخُذَ الرَّسْمَ عَنْ رَسْمٍ يُكَاشِفُهُ وَالسِرُّ يَطْفَحُ عَنْ حَقٍّ يُرَاعِيهِ

فجملة الفناء والبقاء: أن يفنى عن حظوظه, ويبقى بحظوظ غيره[8].

وأنشد بعضهم-أيضاً- في الفناء والبقاء[من الوافر]:[9]

فَقَوْمٌ تَاهَ فِي أَرْضٍ بِقَفْرٍ وَقَوْمٌ تَاهَ فِي مَيْدَانِ حُبِّهْ
فَأَفْنَوا ثُمَّ أَفْنَوا ثُمَّ أَفْنَوا وَأَبْقَوا بِالْبَقَا مَنْ قُرْبَ رَبِّهْ

فالصوفيّ يصل إلى حالة من الوجد والحبّ اللذين يطغيان على قلبه ونفسه، ومن ثمّ إلى حالة من عدم الشعور، فيتصل بالله سبحانه وتعالى، ويفنى فيه. وهذا الفناء محاط بهالة من السرّيّة والكتمان لا في حدود الإشهار والإعلان لأنّه شيء يجري بين العبد وربّه.

وهناك ترابط وثيق بين مصطلح الفناء ومصطلح البقاء في التجربة الصوفيّة؛ ممّا يعني أنّ الحديث عن الفناء لابدّ أن يقترن بالحديث عن البقاء، وبهما معاً يخلص الصوفيّ للوحدانيّة وتصحّ العبوديّة.

وهذه الحالات من فناء أو بقاء لا تحدث عند الصوفيّة دون أن تكون هناك إرادة؛ أي أنّ الصوفيّ يكون مريدا لهذا العروج الروحيّ بالرياضة الروحيّة والمجاهدة, فبالإرادة وحدها يثبتون وجودهم الروحيّ، وعن طريقها يصلون إلى مطلوبهم الأعلى،

---

(4) ينظر: جذور الفكر الإسلاميّ في الفرق الإسلاميّة- بين التطرف والإرهاب, حسن صادق, الهيئة المصريّة العامّة للكتاب, 1997م : 112.

(5) قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد, أبو طالب المكّيّ, ضبطه وصحّحه : باسل عيون السود, دار الكتب العلميّة, بيروت, لبنان, ط1, 1997م :2/ 82 .

(6) الرسالة القشيريّة :1/ 170.

(7) م. ن:170/1.

(8) ينظر: التعرّف لمذهب أهل التصوّف, أبو بكر محمّد بن إسحاق الكلاباذيّ, تح : عبد الحليم محمود, مكتبة الثقافة الدينيّة, القاهرة, مصر, ط1, 2002م : 124.

(1) اللمع : 285.

(2) التعرّف لمذهب أهل التصوّف: 124.

(3) ينظر: م. ن:124 .

(4) الرسالة القشيريّة :172/1.

وبالإرادة يحصل الاتّصال والفناء، و"الخروج من الفناء يمكن أن يقع بقرار حُرٍّ من الإرادة أو بقوّة أو ضرورة قاهرة"[1].

والفناء في الله هو غاية الصوفيّ ومطمحه[2]؛ ففي التجربة الصوفيّة تتّحد الإرادة الإنسانيّة مع العاطفة في الرغبة الملحّة التي تدفع بالنفس إلى تجاوز عالم الحسّ والعقل إلى عالم تصل فيه عن طريق الحبّ إلى محبوبها الأوّل الذي تدركه النفس بالذوق. فهي تنزع نحو موضوعها وتتعشّقه إلى درجة الفناء فيه؛ أي أنّ فيها عنصري الإرادة والوجدان[3].

أما مفهوم التوحيد في الفكر الصوفيّ فقد اتّخذ أبعاداً أخرى تختلف عمّا عرفه الفكر الدينيّ؛ فهو يعني أنّ الله واحد لا شريك له، وقد وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى، قال تعالى:﴿ ﴾ [4]، وقال تعالى: ﴿ ﴾ [5]. وبقي هذا المعنى هو المتعارف عليه شرعيّاً لأنّ العلاقة الطبيعيّة القائمة بين الله سبحانه وعباده قائمة على الرغبة والرهبة؛ الرغبة في جنّته، والخوف من ناره. و" لما كان طلب الجنّة والفرار من النار ليس هدفاً عند المتصوّفة بل كان هذا طلب العامّة والدهماء في زعمهم"[6] حاولوا أن يفهموا(التوحيد) فهماً جديداً، أو في الأقلّ أن يلقوا عليه ضوءاً جديداً استمدّوه من ثقافتهم من ناحية، ومن تجاربهم الروحيّة من ناحية أخرى. فناقشوا المقصود بالتوحيد على أنّه لا يقتصر على نفي الشريك لله، بل نفوا وجود كلّ ما سوى الله، وأنكروا الكثره وعدّوها من فعل الخيال، ومن ثمّ تلقّف الصوفيّة معنى التوحيد بهذه الصورة وطوّروه من توحيد هو إقرار بوحدانيّته تعالى إلى توحيد هو إدراك ذوقيّ لـ(اللامتناهي) في حالة شعور عميق بوحدة شاملة تغيب فيها معالم فرديّة الصوفيّ وشخصيّته، ولا يبقى ماثلاً أمامه سوى الله [7]. ورأى فريق آخر من المتصوّفة:" أنّ التوحيد غير معلوم ولا يمكن التعبير عنه, بل يعتقدون أنّه لا يمكن تصوّره فهو مجهول وغير معلوم" [8]. وقد جاء في معجم ألفاظ الصوفيّة لـ(حسن الشرقاويّ) أنّ "التوحيد عند الصوفيّة هو شهادة المؤمن يقيناً أنّ الله تعالى هو الأوّل في كلّ شيء وأقرب من كلّ شيء , وهو المعطي المانع لا معطي ولا مانع ولا ضارّ ولا نافع إلّا هو" [9]، وجاء في إيضاح المقصود:" إذا سألك سائل وقال لك: ما معنى لا إله إلّا الله؟ فقل: لا معبود بحقٍّ في الوجود إلّا الله سبحانه وتعالى. وأصلها: الإيمان وفروعها الإسلام, وثبوتها

---

(5) ابن عربيّ- حياته ومذهبه :226.
(6) ينظر: الفكر الصوفيّ – فضائح الصوفيّة(بحث في الإنترنيت), عبد الرحمن عبد الخالق.
(1) ينظر: التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام : 18، 20– 21.
(2) الإخلاص / 1.
(3) البقرة / من255.
(4) الفكر الصوفيّ– فضائح الصوفيّة(بحث في الإنترنيت).
(5) ينظر: شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبيّ الحديث, د. عبد الخالق محمود, دار المعارف، مصر, ط3, 1984م: 27.
(6) التصوّف والتفلسف- الوسائل والغايات: 228.
(1) معجم ألفاظ الصوفيّة, حسن الشرقاويّ, مؤسسة مختار, القاهرة, مصر, ط1, 1987م : 92.

الإحسان وحقيقتها: فهو الغنيّ عن كلّ ما سواه, المفتقر إليه كُلَّ ماعداه، المنزّه عن كُلِّ شيء سبحانه وتعالى عمّا يقولون عُلُوّاً كبيراً" [1].

وأيّاً كان التعريف فإنّنا نجد أنّ التعريف الأوّل هو الأقرب إلى طبيعة الصوفيّ التمرّديّة الباحثة عن الحقيقة. فالتأمّل الدقيق لحال الصوفيّ يشعرنا بأنّ الصوفيّ السالك طريق الحقيقة إنّما يأمل إلى تجاوز واقعه الذي اغترب عنه ومحاولة الاتّصال بالله[2]، " فالتوحيد معنى تضمحلّ فيه الرسوم, وتندرس العلوم, ويبقى الله تعالى كما لم يزل" [3].

يتّضح من ذلك أنّ التوحيد والفناء يشتركان في خصيصة واحدة هي ذوبان الذات الإنسانيّة في الذات الإلهيّة. وقد سُئِل(الجنيد) عن التوحيد, فقال سمعت قائلاً يقول[من الهزج]:[4]

وَغَنَّى لِيَ مِنْ قَلْبِي وَغَنَّيْتُ كَمَا غَنَّى
وَكُنَّا حَيْثُمَا كَانُوا وَكَانُوا حَيْثُمَا كُنَّا

فقال السائل: أهَلك القرآن والأخبار؟! فقال: لا, ولكن الموحَّد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره[5].

ولا يصل الصوفيّ لمقام التوحيد إلّا بعد تجاوزه مقامَي المحبّة والمعرفة[6].

والمعرفة- كما جاء في كتاب التعرّف لمذهب أهل التصوّف-" معرفتان: معرفة حقّ, ومعرفة حقيقية. فمعرفة الحقّ: إثبات وحدانيّة الله تعالى على ما أبرز من صفات. والحقيقة:على أن لا سبيل إليها لامتناع الصمديّة وتحقيق الربوبيّة عن الإحاطة"[7]. وقال(الحسين بن منصور الحلّاج): إذا بلغ العبد مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره, وحرس سرَّه أن يسنح فيه غير خاطر الحق[8].

فالمعرفة بحسب مفهوم الفكر الصوفيّ تتجلّى في الكشف؛ أي كشف الحجب بين العبد وربّه. ولمّا كان الحجاب عند الصوفيّة هو" الذي يحجب الإنسان عن قرب الله تعالى"[9] سعى الصوفيّ إلى المعرفة للنفاذ إلى عالم البرزخ لكي تحدث عمليّة الفناء في الله سبحانه.

ولابدّ من أن تسبق المعرفة إرادة لأنّ أساس التصوّف أن تكون هناك حرّيّة ترتبط بإرادة الصوفيّ بإزاء الإرادة الإلهيّة وتنتهي بفناء الأولى في الثانية[10]. وقد سُئِل بعض المشايخ: بم عرفت الله تعالى؟ فقال : بلمعة لمعت بلسان مأخوذ عن التمييز المعهود،

---

(2) إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود ومعه مسائل في التوحيد والتصوّف, عبد الغني النابلسيّ, تح : سعيد عبد الفتّاح، دار الآفاق العربيّة, القاهرة, مصر, ط1, 2003م: 78- 79.

(3) ينظر: الاغتراب في تراث صوفيّة الإسلام- دراسات معاصرة: 64.

(4) حدائق الحقائق, أبو بكر محمّد بن عبد القادر شمس الدين الرازيّ، تح: سعيد عبد الفتّاح, مكتبة الثقافة الدينيّة, القاهرة, ط1, 2002 م :205.

(5) الرسالة القشيريّة:467.

(6) ينظر: م. ن:467.

(7) ينظر: الاتّحاد المستحيل للباحث محمّد الراشد- دراسة لظاهرة التصوّف في بعدها الداخليّ والخارجيّ(بحث في الإنترنيت),أحمد مشوّل .

(1) التعرّف لمذهب أهل التصوّف: 132.

(2) ينظر: الرسالة القشيريّة: 2/ 478.

(3) الحُجُب , محيي الدين ابن عربيّ , تح : سعيد عبد الفتّاح , مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة , ط1, 2004م :14.

(4) ينظر: الحرّيّة عند ابن عربيّ, مجدي محمّد إبراهيم, مكتبة الثقافة الدينيّة, القاهرة, ط1, 2004م: 168.

ولفظة جرت على لسان هالك مفقود، حيث يشير إلى وجد ظاهر وسرّ ساتر هو هو بما أظهره، وغيره بما أشكله[1]، وأنشد يقول[من الطويل]: [2]

نَطَقْتَ بِلَا نُطْقٍ هُوَ النُّطْقُ أَنَّـهُ لَكَ النُّطْقُ لَفْظاً أَوْ يَبِينُ عَنِ النُّطْقِ
تَرَاءَيْتَ كَيْ أَخْفَى وَقَدْ كُنْتَ خَافِياً وَأَلْمَعْتَ لِي بَرْقاً فَأَنْطَقْتَ بِالْبَرْقِ

فهذا يحدث في حيّز السرّيّة والكتمان لأنّ النطق يكون بلا نطق، وهذه سنّة الصوفيّ المريد لأنّه لا ينبغي له الكلام؛ فالصمت عليه واجب [3].

وأنشد بعضهم في حال العارف مع سرّه [من مخلّع البسيط]:[4]

رَاعَيْتَنِي بِالْحِفَاظِ حَتَّى حُمِيتُ عَنْ مَرْتَعٍ وَبِيَّ
فَأَنْتَ عِنْدَ الْخِصَامِ عُذْرِي وَفِي ظَمَائِي فَأَنْتَ رِيِّي
إِذَا امْتَطَى الْعَارِفُ الْمُعَلَّى سِرّاً إِلَى مَنْظَرٍ عَلِيّ
وَغَاصَ فِي أَبْحُرٍ غِزَارٍ تُفِيضُ بِالْخَاطِرِ الْوَحِيَّ
فَضَّ خِتَامَ الْغُيُوبِ عَمَّا يُحْيِي فُؤَادَ الشَّجِي الْوَلِيَّ
مَنْ حَارَ فِي دَهْشَةِ التَّلَاقِي أَبْصَرْتَهُ مَيِّتاً كَحَيَّ

فالعارف يمتطي الأسرار ويغوص في بحر التجربة الصوفيّة ليصل إلى هدفه. فهذا (أبو سعيد الخرّاز) يجد في لفظة(عارف) سرّاً لا يتأبَّ من إظهاره؛ ولكن هذا الإظهار لا يكون بالإفصاح المباشر بل بالتمثيل ممّا يدلّ على خطورة الإفصاح فينشد[من الطويل]:[5]

إِذَا أَلْبَسَ الْحَقُّ الْمُحِقَّ حَقِيقَةً مِنَ الْوَجْدِ بَانَتْ عَنْ نُعُوتِ السَّرَائِرِ
وَلَيْسَ لِأَنَّ السِّرَّ سُمِّيَ بِمَا يَلِي عَلَيْهِ بِهِ لَكِنَّ أَوْصَافَ قَادِرِ
وَلَا تَأْبَ عَنْ مَكْنُونِهَا لَفْظَ عَارِفٍ وَلَكِنْ بِتَمْثِيلِ اللَّطِيفِ الْمَآثِرِ
إِذَا طَلَعَتْ شَمْسٌ عَلَيْهَا بِنُورِهَا فَأَنْتَ خَلِيطٌ لِلشُّعَاعِ الْمُبَاشِرِ
بَعِيدٌ مِنَ الذَّاتِ الْعَزِيزِ مَكَانُهَا وَلَمْ تَعْرَ مِنْ نَعْتٍ لِنَعْتِكَ قَاهِرِ

يتّضح ممّا سبق من أدلّة شعريّة أنّ الشاعر الصوفيّ أخذ يستنطق الشعر ليعبّر به عن فكره، لكنّه كان- بتعبيره هذا- لا يتجاوز حدود اللفظة والدوران حولها دون أن يفصح عن تجربته؛ وذلك لأنّ أفكاره أعمق وأوسع من أن يُعبَّر عنها بألفاظ أو كلمات، وسيأتي توضيح هذا في الفصل الثالث.

وثمّة مصطلح آخر خرق به الصوفيّ جدار الفكر الإنسانيّ، ألا وهو مصطلح (الاتّحاد والحلول)؛ ومفاده حلول العنصر الإلهيّ في العنصر البشريّ، فعلى رأي الصوفيّة أنّ من هذّب نفسه في الطاعة وصبر عن اللذات والشهوات يرتقي إلى مقام المقرَّبين، ثمّ لا يزال يرتقي حتّى يصفو من البشريّة، فإذا لم يبق فيه من البشريّة حظّ حلّ فيه روح الله[6].

---

(5) ينظر: الرسالة القشيريّة: 482.
(6) م. ن:482.
(7) ينظر: ذخائر الأعلاق وترجمان الأشواق, محيي الدين ابن عربيّ, تح: محمّد عبد الرحمن الكرديّ, د.مط، القاهرة, 1968م: 63.
(8) التعرّف لمذهب أهل التصوّف: 134.
(1) اللمع : 326.
(2) ينظر: الصوفيّة (بحث في الإنترنيت)، من دون مؤلّف.

وحال الاتّحاد هي غاية لطريق تتحرّر بها الروح شيئاً فشيئاً من كلّ ما هو غير ربّانيّ ، فهو تلاشي الصوفيّ عن وجوده الحسّيّ؛ وذلك يستلزم الفناء، أو الاتّحاد بالحياة الربّانيّة، فالغاية القصوى عند الصوفيّ المسلم أن يصير ربّانيّاً[1]. والاتّحاد هو" بالضرورة صيرورة شيئين مختلفين شيئاً واحداً وبالتالي فالاتّحاد لا يعني أن يصبح الشيء شيئاً آخر، ولا أن يزول أحدهما ويبقى الآخر، وإنما يعني ولادة علاقة مشتركة مع بقاء هويّة كلّ منهما على أصالته، وهذا يعني أنّ ذات كلٍّ من الشيئين المتّحدين تحافظ على جوهرها وتميّزها تمييزاً تامّا"[2].

والحلول هو الصلة بين الربّ(اللاهوت) والعبد(الناسوت)، وهو تجسيد الخالق في المخلوق بحلوله فيه وامتزاجه معه بحيث تتلاشى الذات الإنسانيّة في الذات الإلهيّة [3]. ويحدث هذا نتيجة شدّة الحبّ والهيام" لأنّ الاتّحاد يقع- أوّل ما يقع- بعد وجد عنيف"[4] لأنّ النفس تعبّر عن سموّها وابتهاجها عند سعيها إلى الاتّحاد بحبّها ووجدها للمحبوب الحقيقيّ؛ الله، ليصبح بعد ذلك الحبّ الإلهيّ هو حجر أساس الاتّحاد الصوفيّ. وقد عبر(الحلّاج) عن ذلك بقوله[من الرمل]:[5]

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا
نَحْنُ مُذْ كُنَّا عَلَى عَهْدِ الْهَوَى تُضْرَبُ الْأَمْثَالُ لِلنَّاسِ بِنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا
أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا لَو تَرَانَا لَم تُفَرِّقْ بَيْنَنَا
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ حَلَّتْ بَدَنَا ؟

يتّضح من هذه الأبيات ما أحدثه الحبّ والوجد من ذهاب العقل، وقول ما لا يصحّ قوله، والبوح به نتيجة الاضطراب والدهشة التي أصابت الحلّاج، لأنّ الشخصيّة الحلّاجيّة كانت منذ أوائل مشروعها كأنّها مشدودة بقوّة نحو هدف خاصّ بها، ونحو نهاية خاصّة؛ هذه النهاية التي كانت تستشعرها تباعاً [6]. فقد كان مدفوعاً بعاطفة صوفيّة عميقة، حيث يمثل(الحلّاج) بكلّ طروحاته في الحلول والاتّحاد حالة ذوقيّة وتجربة صوفيّة استثنائية خالصة [7].

فالاتّحاد يأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه، فينطلق بالإفصاح عن حاله لسانه، وفيه تتبيّن هذه الهويّة الجوهريّة فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدّث على لسان الحقّ لأنّه صار والحقّ شيئاً واحداً، فينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلّم، بعد أن كان في المناجاة بصيغة المخاطب، وفي حال الذكر بصيغة الغائب. لكن من المخاطب؟ ومن الغائب؟[8]

---

(3) ينظر: في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه: 139.
(1) الاتّحاد المستحيل للباحث محمّد الراشد- دراسة لظاهرة التصوّف في بعدها الداخليّ والخارجيّ(بحث في الإنترنيت).
(2) ينظر: التصوّف والتفلسف: 141.
(3) شطحات الصوفيّة، عبد الرحمن بدويّ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978م:11.
(4) شرح شرح ديوان الحلاج، كامل مصطفى الشيبيّ، دار التضامن، بغداد، ط1، 1974م : 279– 280.
(5) ينظر: الحلّاج – الأعمال الكاملة، قاسم محمّد عباس، دار الحكمة للطباعة، ط2، 2005م :68(المقدّمة).
(6) ينظر: رسائل ابن عربيّ(شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)- دراسة وتحقيق: قاسم محمّد عباس، وحسين محمّد عجيل، المجمّع الثقافيّ، أبو ظبي، الإمارات، 1998م : 47.
(1) ينظر: شطحات الصوفيّة : 10.

وخير ما يمثّل كلامنا قول(الحلّاج)[من الرمل]:[1]

مُزِجَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمْزَجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزُّلَالْ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالْ

فـ(الحلّاج) لا يمتاز بتمثيل ظاهرة الاتّحاد فحسب، وإنّما في الإعلان عنها والتصريح بها أيضاً. فيعلن عن هذا الامتزاج الروحيّ، ويختار صورة مستغربة لا من حيث الفكرة، وإنما من حيث التشبيه لأنّ الامتزاج في الأصل مخالف للشرع والدين. والخمرة كذلك محرّمة. فالاستغراق في نشوة(الفناء)غاية المطاف عن عدد من الصوفيّة، فلا تقوم بينهم وبين العالم صلة ما، ولا يبقى فيهم من أنفسهم شيء، فهم قد ماتوا من حيث هم أفراد، وهم غرقى في التوحيد, ولا يدرون ماهيّة الشريعة ولا الدين, ولكنّ هؤلاء العابدين المشغوفين بربّهم, الذين لايعود إليهم صحوهم أبداً قد وقعوا دون أعلى درجات التحقّق ولم يلابسوها[2].

وهذه الأحوال من فناء واتّحاد وحلول تحدث عند الصوفيّ، ويتطلب منه عدم الإعلان، فإنْ أعلن ذلك يقال عنه(شَطَح). ويوضّح(عبد الرحمن بدوي) ظاهرة الشطح في كتابه(شطحات الصوفيّة) حيث يبيّن أنّ هذه الأحوال لا يفترض أن يكون فيها غيرٌ يتوجّه إليه الخطاب؛ فالخطاب هو بين العبد وربّه, ومن أذاع فقد شطح, ولكن هل كان في وسعة ألّا يذيع؟ ذلك هو مأزق الصوفيّ؛ فشدّة الوجد ترغمه على الإذاعة, ولكن المذاع سرّ بين العبد والربّ لأنّ التفرقة انتفت وحدث اتّحاد[3].

وظاهرة الشطح تستلزم ثلاثة محاور؛ هي السكر والوجد، والذهول والنشوان التي تساعد على إطلاق القدرات الكامنة في الأعمال، مروراً بحالة التأزّم العارم وتصعيد الوجد بـ(اللاشعور)[4].

ويضع(بدوي) للشطح عناصر؛ هي:

أوّلاً: شدّة الوجد.

ثانياً: أن تكون التجربة تجربة اتّحاد.

ثالثاً: أن يكون الصوفيّ في حال سكر.

رابعاً: أن يسمع من داخل نفسه هاتفاً إلهيّاً يدعوه إلى الاتّحاد فيستبدل دوره بدوره.

خامساً: أن يتمّ هذا كلّه وهو في حال من عدم الشعور فينطلق مترجماً عمّا طاف به متّخذاً صيغة المتكلّم وكأنّ الحقّ هو الذي ينطق بلسانه.

أما مميّزات الشطحة نفسها فتمتاز بخصائص عديدة؛ منها أنّها بصيغة المتكلّم وإن كان هذا الشرط غير متحقّق دائماً, وتبدو غريبة في ظاهرها[5]. فـ(الحلّاج) يقول[من البسيط][6]:

أَأَنْتَ أَمْ أَنَا هَذَا فِي إِلَهَيْنِ؟ حَاشَاكَ حَاشَاكَ مِن إِثْبَاتِ إِثْنَيْنِ
فَأَيْنَ ذَاتُكَ عَنِّي حَيْثُ كُنْتُ أُرَى؟ فَقَدْ تَبَيَّنُ ذَاتِي حَيْثُ لا أَيْنِي

---

(2) شرح ديوان الحلاج : 251.
(3) ينظر: في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه: 152.
(4) ينظر: شطحات الصوفيّة: 10.
(5) ينظر: الاتّحاد المستحيل للباحث محمّد الراشد- دراسة لظاهرة التصوّف في بعدها الداخليّ والخارجيّ(بحث في الإنترنيت).
(1) ينظر: شطحات الصوفيّة: 11.
(2) شرح ديوان الحلاج : 298 - 299.

وهو أبرز من عبّر وأظهر وجده بعباراته الشطحيّة، فهنا نجده قد أصبح والحقّ شيئاً واحداً لا تفريق بينهما، وأصبحت الإشارة إلى أيّ منهما هي عين الإشارة إلى الآخر.

ومن الواضح أنّ(الحلّاج) و(أبا يزيد البسطاميّ) هما من الصوفيّة الذين غلبت عليهم أحوال الجذب والوجد، واختُطِفوا عن أنفسهم بالكلّيّة، لذا فاضت الألفاظ المأثورة عن(الحلّاج) شعراً، بالعبارات الشطحيّة، وكذلك فاضت بها العبارات البسطاميّة المعبّر عنها نثراً. فقد روي عن(البسطاميّ) أنّه قال:" سبحاني: ما أعظم شأني! ثمّ قال: حسبي من نفسي حَسْبي" [1]، وقوله:" أشرف الحقّ على أسرار العالم فشاهدها خالية منه, غير سرّي فإنّه رأى منه ملاءً فخاطبني معظّماً لي بأن قال: كلّ العالم عبيدي غيرك"[2] .

ومن شطحاته الشعرية قوله[من السريع][3]:

بُعْدُكَ مِنِّي هُوَ قُرْبَاكَ أَخَذْتَنِي عَنْكَ بِمَعْنَاكَ
لَا تَفْرُقُ الْأَوْصَافُ مَا بَيْنَنَا إِنْ قِيْلَ لِي: يَا! كُنْتُ إِيَّاكَ

وفضلا عن كون ظاهرة الشطح غريبة في مصدرها، وغريبة في منهجها، فهي– كذلك- غريبة وخطيرة فيما يترتّب عليها، وينجم عنها من أقوال وأفعال. وتأتي خطورتها ممّا فيها من عبارات تمثّل أحوالاً يأباها الفكر الدينيّ, ومنه قول (الحلّاج)[من المجتثّ]:[4]

عَجِبْتُ مِنْكَ وَمِنِّي يَا مُنْيَةَ الْمُتَمَنِّي
أَدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِّي
وَغِبْتُ فِي الْوَجْدِ حَتَّى أَفْنَيْتَنِي بِكَ عَنِّي

فيذكر هنا حالة الفناء الصوفيّة الناتجة عن شدّة الوجد المؤدّية إلى إفصاحه عنها بأبيات شطحيّة كالتي عبّر عنها بـ(ظننت أنّك أنّي). ثمّ يصف- بعد ذلك- اختلاط روحيهما معاً، وأنّ ما يمسّ خالقه يمسّه، فينشد[من الرمل]:[5]

جُبِلَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا يُجْبَلُ الْعَنْبَرُ بِالْمِسْكِ الْفَتِقْ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا نَفْتَرِقْ

ثمّ يتّخذ لنفسه مسوّغات وأسباباً لهذه الشطحات بأن يعطي لنفسه مكانة عند الله سبحانه؛ وهذه المكانة قد سخّرها الله له لأنّه هو المختار- أي(الحلّاج)، وهو المقرّب عند الله، فيقول[من البسيط]:[6]

هُوَ اجْتَبَانِي وَأَدْنَانِي وَشَرَّفَنِي وَالْكُلُّ بِالْكُلِّ أَوْصَانِي وَعَرَّفَنِي
لَمْ يَبْقَ فِي الْقَلْبِ وَالْأَحْشَاءِ جَارِحَةٌ إِلَّا وَأَعْرِفُهُ فِيهَا وَيَعْرِفُنِي

فهو يعرف الله سبحانه والله يعرفه بالطريقة التي أشار إليها؛ والله سبحانه منزّه عن المعرفة بهذا الشكل المتمادى فيه.

فالصوفيّة يكادون يشتركون جميعهم في مواجيدهم، وما تحدثه لهم من حالة غيبة عن الواقع المعيش، فيحاول الصوفيّ عدم إفشاء أسراره وما حدث له في عالم الروح. وقد عبّر(الحلّاج) عن ذلك بقوله[من البسيط]:[1]

---

(3) شطحات الصوفيّة: 30.
(4) م. ن: 30.
(5) م. ن: 167.
(1) شرح ديوان الحلاج : 285 - 286.
(2) م . ن: 238.
(3) م . ن: 238.

مَنْ سَارَرُوهُ فَأَبْدَى كُلَّ مَا سَتَرُوا وَلَمْ يُرَاعِ اتِّصَالاً , كَانَ غَشَّاشَا
إِذَا النُّفُوسُ أَذَاعَتْ سِرَّ مَا عَلِمَتْ فَكُلُّ مَا حَمَلَتْ مِنْ غِفْلِهَا حَاشَا
مَنْ لَمْ يَصُنْ سِرَّ مَوْلَاهُ وَسَيِّدَهُ لَمْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَعَاقَبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ زَلَلٍ وَأَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأُنْسِ إِيحَاشَا
وَجَانَبُوهُ فَلَمْ يَصْلُحْ لِقُرْبِهِمُ لَمَّا رَأَوْهُ عَلَى الْأَسْرَارِ نَبَّاشَا
مَنْ أَطْلَعُوهُ عَلَى سِرٍّ فَنَمَّ بِهِ فَذَلِكَ متلي بَيْنَ النَّاسِ قَدْ طَاشَا
هُمْ أَهْلُ سِرٍّ وَلِلْأَسْرَارِ قَدْ خُلِقُوا لَا يَصْبِرُونَ عَلَى مَنْ كَانَ فَحَّاشَا
لَا يَقْبَلُونَ مُذِيعاً فِي مَجَالِسِهِمْ وَلَا يُحِبُّونَ ستراً كَانَ وَشْوَاشَا
لَا يَصْطَفُونَ مُذِيعاً بَعْضَ سِرِّهُمُ حَاشَا جَلَالِهُمُ مِنْ ذَلِكُمْ حَاشَا
فَكُنْ لَهُمْ وَبِهِمْ فِي كُلِّ نَائِبَةٍ إِلَيْهِمُ مَا بَقِي ذَا الدَّهْرُ هَشَّاشَا

فهو يعلم بأنّ ما يذيعه في حالة سكره لا تجوز إذاعته وإشهاره، وإنّما هو من الأسرار التي يجب أن يحافظ عليها الصوفيّ لأنّها تجري بينه وبين خالقه فقط، فإذا أذاعها فقد شطح. و(الحلّاج) نفسه قد أذاع ولم يكتم ذلك؛ فسقط في هاوية الشطح، فهو يقول[من الطويل]:(2)

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكُفْرُ وَاجِبٌ عَلَيَّ, وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحُ

وهكذا فإنّ ظاهرة الشطح كان لها صداها في الفكر الصوفيّ على يد(الحلّاج) و(البسطاميّ) لا لأنّهما هما الوحيدان اللذان كابدا الوجد والحبّ الإلهيّ وإنّما لأنّهما كانا أكثر جرأة من غيرهم من الصوفيّة في إذاعة ما ينتابهم؛ حتّى مثّل(الحلّاج) التضحية الكبرى؛ فقد قدّم حياته ثمناً لمحاولته التعبير عن الأحوال التي يعانيها ومعاصروه من رجال التصوّف. فها هو(أبو بكر الشبليّ)(رفيق الحلّاج) يشطح بعبارات لا تقلّ خطورة عمّا فعله(الحلّاج)، لكنّه حين واجهوه بها، ادّعى الجنون، فكان يقول دائما: أنا و(الحلّاج) شيء واحد، فأهلكه عقله وخلّصني جنوني. فالتصريح هو العامل الذي يُظهر الشطح .

أمّا الاتّحاد والحلول فهما المرتبتان اللتان يمرّ بهما العارف في حضن الألوهية، إلّا أنّ الفرق بينهما يتّضح في تفريق أحد الباحثين بين الحلول والاتّحاد، إذ يقول: "إنّ أصحاب هذه الفكرة يقفون مع القائلين بالحلول في الاعتراف بوجود خالق ومخلوق مختلفين..إلا أنّ بعضهم يرون تنازل الله– تعالى الله عن زعمهم– فيحلّ في بعض المصطفَين من عباده، في حين يرى الاتّحاديّون أنّ هؤلاء المصطفَين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى مقام الله تعالى حتّى تفنى فيه أو تتّحد به"(3)، وبذلك نجد هذا الترابط العضويّ بين هذه الأفكار(الفناء- الاتّحاد – الحلول) فهي" كلّها تجعل الإنسان يذوب في الله، أو يتّحد اتّحاداً كلّيّاً، أو أنّ الله هو الذي يحلّ فيه"(4).

وهناك موضوع مهمّ آخر شغل التفكير الصوفيّ، وكان له أثر- من قريب أو من بعيد- في طبيعة الأحوال الصوفيّة؛ ألا وهو موضوع الزمن عند الصوفيّة، فقد خرج

---

(4) م . ن: 226- 227.
(1) شرح ديوان الحلاج: 181.
(1) فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، محمّد يوسف موسى، نقلاً عن: التصوّف والتفلسف- الوسائل والغايات: 146.
(2) التصوّف الإسلاميّ في مراحل تطوّره، عبد المحسن سلطان، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، 2003م: 49.

الزمن من معناه المعروف إلى مدارات أخرى حيث انتقل بها الفكر الصوفيّ من الدلالة الواحدة المتّفق عليها إلى دلالات ذات عمق أكبر يقتضي كشفها قدراً كبيراً من الدقّة والتحسّب.

وإذا أردنا أن نحدّد مفهوم الزمن في مجال دراستنا هذا فلابدّ من الرجوع أوّلاً إلى المعاجم اللغويّة لمعرفة أصل هذه اللفظة، فقد جاء في لسان العرب:" قال أبو منصور: الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة، وعلى مدّة الدنيا كلّها، قال: وسمعت غير واحد من العرب يقول: أقمنا بموضع كذا دهراً [...] والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدّة ولاية الرجل وما أشبه[...] والزمان يقع على جميع الدهر أو بعضه "[1]

ولابدّ-أيضاً- من متابعة مفهوم الزمن من جانب فلسفيّ وجانب دينيّ وجانب أدبيّ وصولاً إلى الزمن الصوفيّ؛ ففي نطاق الفلسفة يرى(أفلاطون) أنّ الزمن" هو الصورة المتحرّكة للأبديّة ويكشف عن نفسه في عالم تحكمه دورات تغيير متكرّرة"[2] , أمّا مفهوم الزمن عند(أرسطو) فيرتبط بحركة النفس الإنسانيّة علاوة على ارتباطها بحركة الأفلاك كما أنّه يرى الزمان متّصلاً وليس منفصلاً- أنات متقطّعة[3].

وفي النظرة القرآنيّة للزمن ارتبط مفهوم الزمن في القرآن الكريم بالوجود لأنّ الزمان مقدار حركة مادّة الوجود؛ فلا زمان قبل المادّة والعالم، وأنّ الله خلق العالم من المادّة، وقد ارتبطت مادّة خلق العالم بحركة كونيّة. ومن هذا يتّضح أنّ فكرة الزمان- أيضاً- ارتبطت بالحركة إذ لا معنى للزمن قبل حركة الأفلاك[4].

أمّا علاقة الزمن بالأدب والشعر خاصّة فتتجلّى في أنّ الزمن يشكّل عند الشعراء هاجساً يثير فيهم القلق؛ فالزمن لديهم هو المدى الذي يتحرّك فيه الشاعر، ويسعى فيه لتحقيق أهدافه وأحلامه، وقد ينجح في ذلك وقد يفشل، ومن هنا ينشأ الصراع بين الشاعر وبين الزمن.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الزمن لا يشكّل غرضاً شعريّاً قائماً بذاته كالأغراض الشعريّة الأخرى, وإنّما نجد ظلاله مبثوثة في الأغراض الشعرية جميعها، فهي كلّها ميدان لتفسير زمانيّ، لذلك لم يتفرّد هذا اللون بخصائص فنّيّة محدّدة مثل تلك التي توجد في الأغراض كالمدح والرثاء والفخر... إلخ، وإنّما هو ظلّ يشمل الأغراض جميعها. فالرثاء- مثلاً- له دلالة زمنيّة؛ فهو يعني أنّ الشاعر يستعيد بذاكرته الماضي ليستحضر مآثر المرثيّ ويسحبها إلى مسرح الحاضر[5].

وبعد هذا الاستطراد الذي يبدو- أوّل وهلة- أنّه ينأى عن الموضوع الأساس؛ ألا وهو الزمن في الفكر الصوفيّ إلا أنّنا وجدناه قد رسم صورة تبيّن من خلالها الزمن في الفكر الفلسفيّ، وفي الفكر الإسلاميّ، وفي الفكر الأدبي, ووجدناها جميعا تتّفق على فكرة واحدة، وإن اختلفت طريقة صوغها؛ فمدلولها الفكريّ يكاد يكون واحداً هو اتّفاقها على أنّه زمن متحرّك يتطوّر من المستقبل إلى الحال أو الحاضر إلى أن يصبح ماضياً.

---

(3) لسان العرب :(ز م ن).

(4) الزمن في شعر أبي العلاء, إبراهيم مسلم لفته، أطروحة دكتوراه، كلّيّة التربية(ابن رشد)، جامعة بغداد, 1997م: 24.

(1) ينظر: الزمن في شعر أبي العلاء:25.

(2) ينظر: م. ن: 26.

(3) ينظر: م. ن: 41.

نخلص من هذا إلى أنّ الزمن في الفكر الصوفيّ شأنه شأن بقية مظاهر الفكر الأخرى قد اتّخذ طابعاً مغايراً لما عرف به الزمن عند غيرهم؛ فقد اتّخذ طابع الثبات والبقاء أي أنّه غير متحرّك. وقد بيّن(الجابريّ) ذلك بقوله:" إنّ مفهوم الوقت عند المتصوّفة يسبّبه أمران اثنان: أحدهما: القطيعة مع الماضي والمستقبل والاستغراق في(الحال) الذي يحتوى خطّ الزمان[...] ويستوعب تعاقب الديمومة في(لحظة) واحدة ممتدّة بدون بداية ولا نهاية. إن الوقت الصوفيّ من هذه الزاوية هو نفي للزمان الطبيعيّ والسيكولوجيّ معاً، وثانيهما فقدان الاختيار، أي الاعتراف بنوع من الجبريّة لا يرحم، يفقد معها(المريد) كلّ قدرة وتصبح أفعاله، حركاته وسكناته كلّها من الله "[1]. وقد وصف ذلك(محمّد بن أبي بكر الرازيّ) بقوله:" الصوفيّ ابن وقته. يعنون به أنّه مشتغل بما هو أولى به في الحال" [2].

ممّا سبق يتّضح أنّ الزمان الصوفيّ زمان ثابت مستقرّ على(الحال) ليس له ماضٍ ولا مستقبل, وإنّما هو واقع في اللحظة الآنية التي يحدث فيها الاتّصال الصوفيّ بالذات العليا، فيحاول أن يجعل الزمن ثابتاً وباقياً في تلك اللحظة اللقائيّة. فلا فرق بين غيبيّة المكان وغيبيّة الزمان عند الصوفيّ حيث تشكّل هذه العبارة عندهم جوهر الرؤيا العرفانيّة من حيث نوع تعاملها مع الزمن. فإنّ العارف لا يعترف بالزمان كإطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعوريّة , ديمومة متّصلة لا تقبل الرجوع القهقرى, ولا القفز إلى أمام, بل إنّ الزمان عنده كالمكان, يمكن أن يسافر فيه وفي أيّ اتّجاه شاء, إلى أمام أو إلى وراء, ويمكن أن يحضر فيه أو يغيب[3].

يبدو-إذاً- أنّ الوقت خرج من إطاره المتعارف عليه إلى إطار آخر يكاد يبدو مستغربا كغربة الصوفيّ في عالم الواقع. فـ(الهجويريّ) يعبر عن الوقت الصوفيّ بصورة أكثر وضوحاً في قوله:" الوقت هو ما يكون العبد فيه فارغاً من الماضي والمستقبل عندما يتّصل وارد من الحقّ يقلبه ويجعل سرّه مجتمعاً فيه بحيث لا يذكر في كشفه الماضي ولا المستقبل.. وأرباب الوقت يقولون: علمنا لا يستطيع إدراك العاقبة ولا السابقة, ولنا في الوقت سرور مع الحقّ, فإذا ما انشغلنا بالغد أو خطر على قلبنا التفكير في الأمس أحجب عن الوقت, والحجاب تشتّت... وأوقات المريد وقتان أحدهما في حال الفقد والثاني في حال الوجد ... واحد في محل الوصال والآخر في محل الفراق, وفي كلا الوقتين يكون مقهوراً, لأنّه في الوصل يكون وصله بالحقّ، وفي الفصل يكون فصله بالحقّ, واختياره واكتسابه لا يثبت في هذه الأثناء, حتّى يمكن أن يوصف, وحين تنقطع يد اختيار العبد عن وقته يكون ما يفعل ويراه الحقّ"[4].

والمتأمّل في هذا النص يلمح على الفور ما يشتمل عليه من مفهوم واضح للوقت عندهم، فكأنّما الوارد يجعل الوقت متوقّفاً عند اللحظة التي يصل فيها, فالماضي والمستقبل يجعل بينه وبين وقت اللقاء حجاب، فليس للوقت ماضٍ ولا مستقبل وإنما هو وصال وفراق.

---

(1) بنية العقل العربيّ- دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة, د. محمد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 1987م : 353.

(2) حدائق الحقائق : 291.

(3) ينظر: بنية العقل العربيّ: 352 -353.

(1) كشف المحجوب، أبو الحسن عليّ بن عثمان الهجويريّ، تر: إسعاد عبد الهادي، دار النهضة، بيروت، 1980م: 613، نقلا عن: بنية العقل العربيّ: 352 – 353.

أمّا(القشيريّ) فيقول عن الوقت:" الوقت ما أنت فيه إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت مسروراً فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن. والوقت ما كان هو الغالب على الإنسان. وهم يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان فإنّ قوماً قالوا الوقت ما بين الزمانين, يعني الماضي والمستقبل، ويقولون: الصوفيّ ابن وقته يريدون بذلك أنّه مشتغل بما هو أولى به في الحال قائم بما هو مطالب به في الحين"[1]. فرأي(القشيريّ) يقوّي ويدعم رأي (الهجويريّ) عن الوقت؛ فقوله(الوقت ما أنت فيه) ينطبق على الوقت الصوفيّ، فالصوفيّ ابن وقته الذي هو الحال أي حال اتّصال العبد بخالقه، فمتى ما جعل له ماضياً أو مستقبلاً فَقَدَ لذّة الحال في الاتّصال بالله سبحانه. وقد جاء في(الرسالة القشيريّة) أنّ الوقت سيف، أي: كما أنّ السيف قاطع فإنّ الوقت بما يمضيه الحقّ ويجربه غالب. وقيل- أيضاً- السيف ليّن مسّه, قاطع حدّه, فمن لاينه سلم, ومن خاشنه اصطلم. وكذلك الوقت: فمن استسلم لحكمه نجا، ومن عارضه انتكس[2]. وأنشد بعضهم في ذلك[من الطويل]:[3]

وَكَالسَّيْفِ إِنْ لَايَنْتَهُ لَانَ مَسُّهُ وَحَدَّاهُ إِنْ خَاشَنْتَهُ خَشِنَانِ

وبعد أن وضّحنا مفهوم الزمن في الفكر الصوفيّ ورأينا أنّه مرتبط بالحال لا بالماضي أو المستقبل، نرى من المهمّ أن نوضّح مفهوماً آخر يرتبط بالوقت هو مفهوم الحال. وهو" وارد على الوقت بزينة مثل الروح للجسد"[4]. فالحال أساس الوقت وهو بحاجة إليه، فالوقت لا محالة يحتاج الحال، فصفاء الوقت يكون بالحال وقيامه به. فحين يكون صاحب الوقت صاحب حال ينقطع عنه التغيّر ويستقيم في وقته لأنّ الزوال يجوز على الوقت بلا حال، فإذا اتّصل به الحال تكون كلّ أيّامه وقتاً ولا يجوز عليه الزوال، وكلّ ما يبدو مجيئاً وذهاباً فهو الكمون والظهور[5]. فالحال هو عمليّة تقوية للوقت لكي يثبت ولا يزول، فإذا اتّصل الوقت بالحال تكون أيّام الصوفيّ كلّها وقتاً ولا تزول، والوقت المقصود به هو اللحظة التي يرد فيها وارد من الحق سبحانه فالصوفيّ يريده ثابتاً لا يتغيّر.

وهناك مفهوم آخر ذو علاقة بالوقت الصوفيّ هو مفهوم الأزل. فالنظام الطبيعي الذي هو نظام الزمن، والنظام الإلهيّ الذي هو نظام الأزل يتقاطعان في لحظة الإشراق الصوفيّ، ولكن كلّ لحظة جزئيّة من لحظات الزمن عند الصوفيّ تخفي في طيّاتها الأزل بأسره، و(اللانهائية) بأسرها، حيث إنّ الأزل ليس امتداداً لا حدّ له، أو استمراراً لا نهاية له للزمن، وإنّما هو السمة المميّزة للخبرة الصوفيّة[6].

فالأزل بالمعنى الصوفيّ هو القِدَم، والأزل والأزليّة لله تعالى، ولا يسمّى بالأزل شيء غير الله جلّ جلاله، والأزليّة هي صفة من صفاته سبحانه[7].

---

(2) الرسالة القشيريّة:1/ 151.
(3) ينظر: م . ن:1/ 152.
(4) م. ن:152/1.
(1) كشف المحجوب: 615، نقلاً عن: بنية العقل العربيّ : 354.
(2) ينظر: بنية العقل العربيّ: 354.
(3) ينظر: الزمن في الشعر العربيّ المعاصر، سهام جبّار هاشم، رسالة ماجستير، كلّيّة الآداب، جامعة بغداد، 1990م : 8.
(4) ينظر: اللمع : 441.

ومن المعروف أنّ لكلّ من الزمن والأزل معنىً خاصّاً به إلّا أنّنا نجد كلّاً منهما في التجربة الصوفيّة يتّخذ معنًى آخر؛ فيتقاطع الوقت مع الأزل وصولاً إلى الحال الواقع بين الماضي والمستقبل. ويوضّح(الحلّاج) هذا المعنى متّخذاً أسلوبه التجريديّ وسيلة في التعبير عن أفكاره، فيقول[من البسيط]:[1]

الْعِشْقُ فِي أَزَلِ الْآزَالِ مِن قِدَمٍ فِيهِ بِهِ مِنْهُ يَبْدُو فِيهِ إِبْدَاءُ

فلفظة الأزل هنا تعني أن القِدَم والأزل هما من الألفاظ المفهومة ضمن نطاق الوجود الإلهيّ حيث ثبتت الصلة بين الزمان وبين الله، لذلك اصطلح على تسميتها(ألفاظ زمانيّة ميتافيزيقيّة)، حيث هي ألفاظ اصطلاحيّة مترادفة في الدلالة الزمانيّة الإلهيّة. وتستعمل في الفكر الصوفيّ إمّا للدلالة على زمان وجود الله، وإمّا للدلالة على الذات الإلهيّة[2]. وهذه الألفاظ المترادفة هي(الدهر) و(الأزل)و(الأبد) و(السرمد) كما عبّرت عنها نظلة الجبوريّ بقولها: إنّ الدهر في الفكر الصوفيّ اسم الله سبحانه إن لم يكن هو الله في الإطلاق العامّ، لذلك حذّر من سبّ الدهر. فالتوحيدي يتحدّث - تارة- عن الدهر والزمان ويجمع بينهما في نعت واحد، فالدهر هو زمان في العالم الأرضيّ, والزمان هو دهر في العالم العلويّ الإلهيّ, وتارة أخرى يفرّق بينهما على وفق نظرته إلى الحياة؛ فالحياة الدائمة لديه هي الحياة الدهريّة والحياة المتقطّعة الزائلة هي الحياة الزمانيّة[3].

فالدهر من الوجهة الصوفيّة هو- كالأزل- اسم من أسماء الله عزّ وجلّ, والنظرة الصوفيّة الموغلة بالعمق، الباحثة عن الحقيقة تعدّ الزمان والدهر متّصلين بل إنّ الدهر مرادف للزمان على أساس أنّ الزمان الصوفيّ هو زمان الحقّ، وهو زمان الدهر أيضاً.

أمّا الأبد فيدلّ- كما أوضحت(نظلة الجبوريّ) ذلك- على استمرار الوجود الإلهيّ الثابت في زمان غير متناه في المستقبل، فهو ما لا نهاية له. فالأبديّة هي - أيضاً- صفة من صفات الله سبحانه، وقد اقترنت- أيضاً- بمفهوم الزمن.

والسرمد - على تعبير(نظلة الجبوريّ) – قد ارتبط بمفهوم الزمن؛ إذ إنّ الوجود الإلهيّ الذي لا أوّل له ولا آخر، تتحقق صلته بالأزل والأبد حيث يكونان طرفيه الدائمين في الماضي والمستقبل. وتتبيّن صلته بالدهر، وهي صلة نسبيّة بين الثابت(الدهر) والثابت(السرمد)[4].

و(الحلّاج) يعبّر عن الدهر بقوله[من المتقارب]:[5]

وَهُوْ هُوَ بَدْءٌ لِبَدْءِ البدَايَا وَهُوْ هُوَ دَهْرُ دهُورِ الدّهَارَهْ

ومن الملاحظ صعوبة التعبير باللغة الشعريّة وبالنثريّة كذلك عن طبيعة هذه المفاهيم, لذا يعمد الصوفيّ إلى استعمال طريقة التجريد، كما سيأتي تبيانها لاحقاً.

و(الشبليّ) يذكر(السرمد) بقوله[من الطويل]: [1]

---

(5) شرح ديوان الحلّاج : 142.

(1) ينظر: خصائص التجربة الصوفيّة في الإسلام- دراسة ونقد، نظلة أحمد نائل الجبوريّ، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2001م،: 324.

(2) ينظر: رسالة الحياة(ضمن ثلاث رسائل)، أبو حيّان التوحيديّ، نشره: د. إبراهيم الكيلانيّ، د.مط، دمشق، 1951م: 60، نقلاً عن: خصائص التجربة الصوفيّة في الإسلام- دراسة ونقد : 342.

(3) ينظر: خصائص التجربة الصوفيّة في الإسلام : 327.

(4) ديوان الحلاج، كامل مصطفى الشيبيّ، دار آفاق عربية، ط2، 1984م:57.

تَسَرْمَدَ وَقْتِي فِيكَ فَهْوَ مُسَرْمَدٌ وَأَفْنَيْتَنِي عَنِّي فَغُدْتُ مُحَدَّدَا

فقد أصبح وقت(الشبليّ) ثابتاً لأنّه في حالة فناء؛ والفناء لابدّ أن يعقبه اتّحاد. فهذه اللحظة لابدّ أن تقترن بالسرمد ليدوم وقتها ولا تنتهي.

وأيّاً كانت اللفظة المعبّرة عن الزمن الصوفيّ فإنّها في النهاية تعني شيئين مترابطين: الأوّل: هو أنّ ذلك الزمن يتّسم بالثبات، وعدم الحركة والتغيير, والثاني: صلة الزمن بالذات الإلهيّة الخالقة؛ فكلّ الألفاظ السابقة تحمل صفة الخالق سبحانه ولا تحيد عنها أبداً. فما الوقت الصوفيّ إلّا اللحظة التي يحصل فيها الصوفيّ على وارد من الله سبحانه فيفنى في الذات الإلهيّة؛ فتكون تلك اللحظة هي الوقت الصوفيّ المعلوم.

وفي التجربة الصوفيّة يصطبغ الوقت بالحال، ويتميّز الحال بالوقت، فيعيش الصوفيّ الزمان فيما يتدرّج فيه من المقامات، فالمقام يستمرّ زماناً في حين يختفي الزمان في الحال[2] لإحساس الصوفيّ بإزاء الزمن بوصفه نوعاً من القيود التي تكبّله, فلابدّ له من الاصطدام بالواقع والانتصار عليه ليتحرّر منه، ويعيش في عالمه الجديد المتكامل؛ عالم الحقيقة، وترك العالم الأرضيّ الناقص. ولابدّ له من أن يمتح فكرة الحرّيّة المطلقة عن طريق إماتة العقل والحواسّ بوصفهما أداتين من الأدوات التي تقف حائلاً بينهم وبين الخالق، فتشوّش الصورة التي يريد الصوفيّ أن يرسمها لنفسه، ليصل عن طريقها إلى حالة الفناء في الحقّ سبحانه متجاوزاً كلّ القيود التي تقف حائلاً بينه وبين تجربته؛ وأهمّ هذه القيود هو الزمن. فالصوفيّ بمعراجه الروحيّ ومحاولاته الجادّة للفناء في الحقّ تسمو روحه فوق حدود الزمان والمكان.

ومع تخطّي الصوفيّ بوعيه معنى الزمن، واستبصاره ما يخفى عن وعي الظاهر, تتحقق له حرّيّة الانفلات من الزمن المادّيّ؛ ومن هنا يظهر سبب إنكار المتصوّف للزمن الواقعيّ المحسوس، ووصفه له بالخداع والشرّ، ومحاولته الدائبة في التحرّر من عبوديّته[3].

فنظرته الإشراقيّة للزمن تتحدّد بالثابت(اللامتطوّر)، فلا وجود لماضٍ صوفيّ ولا مستقبل بل هناك(الآن) صوفيّة حاضرة ماثلة هي لحظة الاتّصال والالتقاء مع الذات الإلهيّة التي لا يرغب الصوفيّ في أن تكون ماضية ولا أن يتأجّل حدوثها إلى المستقبل وإن كان قريباً .

وفي خاتمة هذا الفصل نقول: إنّ الفكر الصوفيّ قد جاء بأفكار ومصطلحات لم يعهدها الفكر الإنسانيّ من قبل, فأضحت أعجميّة لا يفقهها إلّا من اطّلع على فكرهم أو عاش تجربتهم؛ وذلك ناجم عن طبيعة التجربة التي تعتري صاحبها، فهي ليست من السهولة التي يمكنه من أن يتجاوزها, وإنّما كانت من الصعوبة التي جعلته يتخطّى حدود الفكر الإنسانيّ السائد آنذاك، ويتجاوزه كلّ التجاوز، ويأتي بأفكار مستغربة كغربة الصوفيّ عن الواقع المعيش لأنّه وجده واقعاً مريراً وقاسياً.

وقد وجد في عزوفه عن الحياة، ودخوله قوقعة التصوّف ثورة روحيّة عبّر بها عن تمرّده ورفضه المطلق لهذه الحياة الدنيا لأنّ " الذات بحاجة دائماً لأن تجد لنفسها مكاناً في العالم الخارجيّ وهو عالم الروح لأنّها لا تحصل على حرّيّتها في العالم الواقعي

---

(1) ديوان أبي بكر الشبليّ، كامل مصطفى الشيبيّ، دار التضامن، بغداد، ط1، 1967م: 94.
(2) ينظر: الزمن في الشعر العربيّ المعاصر: 9.
(1) ينظر: الزمن في الشعر العربيّ المعاصر: 10.

فتحاول أن تجده في عالم آخر, لكي تتّحد مع الآخرين والمقصود بهم اللـه" [1]، فآثر الاعتكاف والعزلة, ليخلو مع المطلق(اللامتناهي) في عالم روحيّ خالٍ من الشرور، ومن المظاهر الخدّاعة المقيتة التي وجدها أكبر قيد كبّل بأغلاله حرّيّته التي منحها الله له، لأنّ الحرّيّة- كما يقول(سارتر)- :" هي الشيء الوحيد الذي ليس لنا الحرّيّة في أن نتخلى عنه"[2]. فكان أن اصطدم الصوفيّ بجدار الواقع ليحطّمه بفكره، فكانت التجربة الصوفيّة التي تمخّضت عن هذا الفكر خير تعبير عن الهجوم الذي حاول أن يشنّه على الواقع.

وعلى كل حال, فإنّ من المؤكّد أنّ الحرّيّة لابدّ أن تتمثّل على صورة استقلال ذاتيّ لأنّ بداية الشعور بالحرّيّة تكون في اللحظة التي تجد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرّ بموجبها الاستيقاظ من سباتها العميق في غمرة الطبيعة. ومعنى هذا أنّ سعي الذات للاستقلال عن الآخرين والانفصال عن العالم هو المظهر الأوّل لشعورها بذاتها وإدراكها لحرّيّتها. وحين تشعر الذات أنّها تحرّرت من كل ضغط خارجيّ، فإنّها سرعان ما تنصّب نفسها آمرة على كلّ شيء، فتقوم بتحقيق أفعال فرديّة ذات طابع شخصيّ [3].

فالتجربة الصوفيّة وما تحمله في طيّاتها من أحوال، كانت بمثابة المتنفّس الذي يستنشق منه الصوفيّ هواءً نقيّاً مطلقاً، لأنّها تجري في عالم مجرّد غير محسوس، هو عالم الروح والخيال. فلم يحاول الصوفيّ أن يمسك روحه في التمادي الذي قد تقوم به, بل تركها حرّة تفعل ما تشاء، فتجاوزت حدود العقل وخنقته، حيث جعلت القلب الحاسّة الوحيدة التي تبصر وتسمع وتتذوّق كلّ ما هو إلهيّ.

هذا- كما نرى- هو شأن الفكر في التجربة الصوفيّة قياساً إلى الفكر الدينيّ والفكر الفلسفيّ. فقد حوّلت الصوفيّة الدين إلى تجربة ذاتيّة, وتجاوزت الشريعة والظاهر, إلى ما سمّته الحقيقة والباطن، وأحلّت محلّ المنهج المعرفيّ العقلانيّ منهجاً معرفيّاً آخر، فكانت التجربة الصوفيّة انقلاباً معرفيّاً كبيراً أسّس لعلاقات جديدة مع الكون, ومع الله, ومع الإنسان, ومع اللغة.

(2) مشكلة الحرّيّة: 147.
(3) مفهوم الحرّيّة في الفكر العربيّ الحديث: 26.
(1) ينظر: مشكلة الحرّيّة: 203.

إنّ التصوّف ظاهرة ثابتة للشوق الكلّيّ تبديه الروح الإنسانيّة بهدف الاتّصال الشخصيّ بالله[1]، وفكرته الأساس نبذ حطام الدنيا وتصفية القلب والتعلّق بالمعبود وتربية الروح والاستغراق في الاعتبارات الروحيّة, نتيجة وعي الذات بحقيقة العالم البشعة؛ هذه الحقيقة التي جعلت من الصوفيّ إنساناً مغتربا، وفرضت عليه أن يتعامل مع الدين بأسلوب مختلف، فلجأ إلى الخلوة والوحدة والعزوف عن مظاهر الدنيا الزائفة بانكفائه على تطهير قلبه وترويض روحه على الاتّصال بالذات العليا, وقام بهدم الهوّة بينه وبين الله سبحانه.

وفي ضوء ذلك يمكن" أن نفهم التجربة الصوفيّة عبر نصوصها الشعريّة المبنيّة على مفهوم التوحيد, باعتبارها تجربة قامت على أساس معارضة النظام القائم معارضة إيديولوجية, تبدّت في رؤيتها الدينيّة المخالفة"[2]. فكلّ محاولة يقوم بها الشخص لكي يتجاوز الطبيعة إلى ما وراءها تفرض عليه أن يمتنع عن لذائذها؛ فرفض العالم المادّيّ والتعالي على قوانينه لا يسمحان بالغرق في لذائذ الحياة[3].

ولما كان الشعر الصوفيّ امتداداً لظاهرة التصوّف فقد خرق الصوفيّ نظام الطبيعية السائد بشعره ونثره. وأوّل قانون قام بخرقه هو(الدين)؛ ذلك الصرح الشامخ الذي لا يجوز تجاوزه وإغفاله.

إنّ التجربة الصوفيّة تنطلق من القول بأنّ الوجود عبارة عن ظاهر وباطن، وأنّ الوجود الحقيقيّ هو الباطن؛ وقد ترتّبت على هذا المنطق نتائج كثيرة، ولاسيّما في ما يتعلق بالمعرفة ومنهجها، والصلة بين الإنسان والله. وبعبارة أخرى فإنّ الصوفيّ يسعى من خلال تجربته إلى محاولة التواصل مع مصدر المعرفة بدلاً من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزّقت الاختلافات المذهبيّة دلالاتها. ونصوص الشريعة- في رأي الصوفيّ- ما هي إلّا تعبيرات لغويّة تتّسم بالغموض والإجمال في حالات كثيرة؛ ولذا فإنّ جلاء غموضها وإزالة إبهامها وتفصيل إجمالها يتمّ الوصول إليه عن طريق السعي لمعانقة مصدرها الذي هو الله سبحانه[4]. واستلزم ذلك فهم القرآن فهماً جديداً, رافقه اتّهام للتجربة الصوفيّة بأنّها خروج عن الشريعة لأنّ الصوفيّ اعتمد على الذوق في وصوله إلى الحقيقة، وذلك بالكشف المباشر عن طريق حالٍ تتلبّس الصوفيّ فتبدّل صفاته, وتقوده إلى حركة يتجاوز بها الشريعة إلى الحقيقة, متّجهة نحو الكشف عن الله؛ جوهر العالم والفناء فيه.

إنّ حدود الحرّيّة عند الصوفيّ تتجاوز تلك الحدود والقيود الفقهيّة, فكلما ازداد حرمان الإنسان من الحرّيّات المادّيّة النفسانيّة فإنّ جوهر نفسه وروحه سوف يحظى بحرّيّة أكبر. فالإنسان الحرّ في المنظور الصوفيّ هو ذلك الشخص الذي وقع أسيراً للمعشوق الحقيقيّ[5].

---

(1) ينظر: صفحات مكثّفة من تاريخ التصوّف الإسلاميّ, كامل مصطفى الشيبيّ, دار المناهل, بيروت, ط1, 1997م: 21.

(2) الشعر الصوفيّ بين مفهومي الانفصال والتوحّد: 135.

(3) ينظر: الأصول: 217.

(1) ينظر: هكذا تكلّم ابن عربيّ، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ ، بيروت، لبنان، ط2، 2004م: 24- 25.

(2) ينظر: حدود الحرّيّة(بحث): 67.

على ذلك، ترك المتصوّفة الدنيا في الجملة، ورفضوا ما يصلح أبدانهم. وقد شبّهوا المال بالعقارب، ونسوا أنّه خلق للمصالح، وبالغوا في الحمل على النفوس... ومنهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة؛ فادّعى عشق الحقّ والهيمان فيه، فكأنّهم تخايلوا شخصاً مستحسن الصورة فهاموا به[1].

وبذلك فإنّ التجربة الصوفيّة تمثّل- في جوهرها- محاولة لتجاوز التجربة الدينيّة العاديّة؛ تلك التي تقتصر- على وفق نظرتهم- على مجرّد الوفاء بالتكاليف الشرعيّة, والامتناع عن المحرّمات الدينيّة, أي الوقوف عند حدودها ورسومها، فيطمح الصوفيّ إلى تجاوز حدود(الإيمان) والدخول في تخوم الإحسان[2].

ولمّا كان التصوّف قائماً على الذوق[3] أي أنّ العارف يذوق الحقيقة، ويتّصل بها- فلا مجال في الذوق للسماع أو الاكتساب أو للنقل أو للتقليد أو للبرهان أو للاستدلال أو للمنطق, وإنما هو سلوك وحال[4]- فهو تجربة روحيّة صرف تحلّق بالإنسان في أجواء الروح والضمير والنور الإلهيّ[5].

وللوصول إلى الباطن معنيان؛ الأوّل سفر الظاهر إلى الباطن, من الشريعة إلى الحقيقة, من العالم إلى الله, والثاني تبدّل في الصفات وتحوّل داخليّ, يهيّئان النفس ويمكّنانها من رؤية الله والاتّصال به. فالمعنى الأوّل إشارة إلى صعود الصوفيّ نحو الله, والمعنى الثاني يشير إلى الهبوط نحو النفس حيث يوجد الله, وما هذا الهبوط نحو النفس إلّا انعتاق من النفس ذاتها, من شهواتها وقيودها كلّها[6].

وأيّاً كان المعنى فإنّ صميم هذه الحياة الروحيّة قد تمثّل في أولئك الذين أشاعوا ثورة التوتّر الحيّ معرضين عن الظاهر المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات[7].

وقد حاول الصوفيّة الأوائل أن يخضعوا للإرادة الإلهيّة في كلّ ما صدر عنهم من قول أو فعل أو فكر؛ وفي هذا تعبير صريح عن تصوّرهم لله, حيث هو(ربّ العالمين) منزّه عن صفات الحوادث جميعها، وأن يحقّقوا هذه الفكرة عن طريق الزهد فأدّت بهم إلى النتيجتين الآتيتين:

1- عقيدة الحبّ الإلهيّ التي هي أرقى صورة من صور الرضا.

2- الوجد الذي كثيراً ما يكون نتيجة للرياضة والمجاهدات الروحيّة إمّا قسراً وإما عمداً.

فكان لابدّ من أن تصطدم هذه الحياة الصوفيّة الجديدة, حياة الحبّ والوجد, بالإسلام[8]. وهكذا فإنّ من أبرز التهم التي وجّهت إلى المتصوّفة هي(حبّ الله) الذي لم يكن ليبدو من عقائد جمهور المسلمين, على حين اعتقد الصوفيّة أنّ هناك صلة حبّ

---

(3) ينظر: تلبيس إبليس: 186.

(4) ينظر: هكذا تكلّم ابن عربيّ: 127.

(5) ينظر: الذوق الصوفيّ- الذوق الشعريّ(بحث في الإنترنيت), عبد الكريم الناعم.

(6) ينظر: تأصيل الأصول:92, 93.

(7) ينظر: ما هو التصوّف؟ ما هي الطريقة النقشبنديّة؟, أمين الشيخ علاء الدين النقشبنديّ, تر: د. محمّد شريف أحمد, الدار العربيّة, بغداد, العراق، د. ت:41.

(1) ينظر: تأصيل الأصول: 2/ 93.

(2) ينظر: شخصيّات قلقة في الإسلام, عبد الرحمن بدوي, دار النهضة العربيّة، القاهرة، مصر, ط2, 1964م:4.

(3) ينظر: في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه:73.

بين العبد وربّه. وقد صدم المذهب القائل(أنا أعشق الله وهو يعشقني) كثيراً من التعليقات التي ترى أنّ(الحبّ) سجيّة بشريّة فقط, وليست شأناً من شؤون الخالق[1].

ويوصلنا قول(سمنون المحبّ):"أصل التصوّف المحبّة, وهي قاعدة الطريق إلى الله"[2] إلى القول بأنّ الحبّ الذي يبحث عنه الصوفيّ هو الحبّ المتسامي الذي ينتج عنه الاتّحاد بالآخر، ومن ثمّ تحقيق لكينونة الذات ووجودها عن طريق الآخر، ممّا يؤدّي إلى تحقيق الوحدة المنشودة مع المطلق الإلهيّ. فالصوفيّ هو المعنيّ بتحقيق تلك الوحدة عن طريق حلّ التناقض بين الخالق والمخلوق، والظاهر والباطن عمليّاً في شعره ونثره؛ فحاول الإمساك بالحقيقة والوصول إلى جوهرها متجاوزاً- بذلك- الشريعة والدين. "ومن كمال الحبّ أن تتحدّ إرادة المحبّ والمحبوب. وفي ذلك يقول جلال الدين الروميّ: من أجل الحبّ كرهت كلمة الجبر فإنّ المجبور لا حبّ له, والحبّ الذي هو غاية القرب من الحقّ لا جبر فيه"[3].

ومناط التكليف عند الصوفيّة هو القلب لا الجوارح، وخلاص العبد يكون في إخلاص نيّته. وإذا اتّجه العبد الاتّجاه الذي يريده هؤلاء الصوفيّة, حصَّل الفوائد الروحيّة من العبادة، وكان لهذه الفوائد أثرها في تطهير النفس وتصفية القلب وتقريب العابد من الله. وإذا تمّت هذه التصفية وحصل القرب من الله تحقّق العبد بمعرفة الله، التي هي في نظرهم الغاية القصوى والمقصد الأسمى الذي قصد إليه المشرّع من التكليف, فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له[4].

وبذلك فقد دبّ الخلاف بين أهل الشرع وأهل التصوّف؛ فالصوفيّ يتّهم الشرع بالجمود والانغلاق, وأهل الشرع يتّهمون الصوفيّ بالابتداع في الدين. يقول (أدونيس):"الصوفيّة[...] تعبد الله بغير ما أمر وشرعَ, تعبده بالأهواء والظنون والبدع، ومنها ما يحصل للصوفيّة من خرق عادة أو مكاشفة أو استجابة دعوة تخالف العادة"[5]. والنظرة الصوفيّة ترى أنّه لا وجود لإيمان أو تقوى من غير حبّ إلهيّ ينحاز للحرّيّة، ويتطلّع إلى احتقار المادّة والحياة المادّيّة ليعبّر عن ذاته. ويتنافى الحبّ الإلهيّ مع الحب الإنسانيّ لأنّه مشروط بالتجريد والإخلاص لله[6]. ففي الحبّ لذّة لا لذّة قبلها ولا بعدها؛ لذا اقترن بالقلب"لأنّه يتقلّب مع أحوال المحبّين،ولا يسمى الحبّ حبّاً إلّا إذا أسكر صاحبه عن كلّ شيء إلّا عن محبوبه"[7].

وبذلك فإنّ الحبّ الإلهيّ هو حجر الزاوية في الرؤية الصوفيّة, وعليه تتأسّس نظرتهم في المعرفة بل في الوجود كلّه[8]." فالمحبّة أصل إلهيّ مغدق تتجلّى ثماره اليانعة في أشكال التآلف والتراحم والتوادد بين الكائنات على مختلف أشكالها, وهو

---

(4) ينظر: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي:76.
(5) الموسوعة الصوفيّة: 681.
(1) الموسوعة الصوفيّة:81.
(2) ينظر: التصوّف- الثورة الصوفيّة في الإسلام : 115.
(3) الصوفيّة والسورياليّة: 20.
(4) ينظر: الحبّ الإلهيّ المسيحيّ الإسلاميّ انحياز للحرّيّة والعدالة(بحث في الإنترنيت), حسين شحاذة.
(5) الكتابة الصوفيّة واحتجاب المعنى ـ قراءة نقديّة في ديوان(مجمع الأهواء) للشاعر أحمد العمراويّ(بحث في الإنترنيت)، علي أيت أوشان.
(1) ينظر: الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 178.

الطاقة المولّدة لرغبة الحياة في الأحياء, وسبب أصيل لاستمرار نموّها وبقائها وابتهاجها. والمحبّة عند الصوفيّة هي الهدف الأسمى والأخير من مكابداتهم في الليل والنهار تقرّباً إلى مليكهم ومحبوبهم"[1]. فكان الشعر الصوفيّ يتحدّث عن "العلاقة الحبّيَّة والعشق الإلهيّ بين الإنسان وبين الله"[2] كنتيجة نهائيّة لما يحدث له من مكابدات.

والمتابعة التاريخيّة تشير إلى أنّ(رابعة العدويّة)(ت180هـ أو 185هـ) هي أوّل من تناول موضوع الحبّ الإلهيّ بل هي شهيدة العشق الإلهيّ فقد رفعت عنصر الحبّ بمعناه الحسّيّ إلى حبّ إلهيّ, ولهذا اصطبغ توسّلها إلى الله بصيغة الحبّ والرغبة في الاتّصال بالمحبوب الأعلى. وقد تطوّرت الحياة الروحيّة عند (رابعة) إلى الذروة من التجريد والتسامي عن كلّ ما هو حسّيّ. وواكب هذا استغراقها الكامل في الله؛ فأقفلت أبواب الحواسّ, بحيث يقال إنّها ماتت من الدنيا. وذُكرَ أنّها كانت في الصلاة, فسجدت على(البواري) ودخلت في عينها قطعة قصب فلم تشعر بها حتّى انصرفت من الصلاة. فالحال التي تعبر عنها هذه القصة هي حال الفناء عن الوجود الخارجيّ[3].

ومن مناجاة(رابعة العدويّة) قولها[من الكامل]:[4]

تَعْصِي الْإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هَذَا لَعَمْرِي فِي الْقِيَاسِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقاً لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ

ويلاحظ في هذه الأبيات أنّها خالية من الحسّيّة، ومن الغزل الفاحش فتكاد تكون قد نظمت لغرض الحكمة والموعظة.

وقالت يوماً في مناجاة لها:(إلهي أتحرق بالنار قلباً يحبّك؟)، فسمعت هاتفاً يقول:(ما كنّا لنفعل ذلك!)، وسئلت يوماً:(هل تحبّين الله كثيراً؟) فقالت:(لا ريب) فقيل لها:(ألا تعدّين الشيطان عدوّاً لك؟) فأجابت:(إنّ محبّة الله قد ملأت أرجاء قلبي فليس فيه متّسع إلى القلق والاضطراب من عداوة الشيطان)[5].

وقد صاغت حبّها لله تعالى في أبيات شعريّة اشتهرت بنسبتها إليها، فقالت[من المتقارب]:[6]

أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ : حُبَّ الْهَوَى وَحُبّاً لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَا
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الهَوَى فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَا
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكَشْفُكَ لِلْحُجْبِ حَتَّى أَرَاكَا
فَمَا الْحَمْدُ فِي ذَا،وَلَا ذَاكَ لِي وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَا

يتّضح ممّا سبق أنّ(رابعة العدويّة) كانت بمثابة التمهيد للدخول في تجربة جديدة قوامها(الحبّ الإلهيّ) بصورته البسيطة متّخذة المناجاة وسيلة للتقرّب إلى الله سبحانه، لتصبح- فيما بعد هذه المناجاة- حقائق صوفيّة لها أحوالها ومقاماتها.

---

(2) تجلّيات الشعر الصوفيّ: 169.
(3) الاعتراضات على سفر نشيد الأناشيد والردّ عليها- ما هو التصوّف(بحث في الإنترنيت)، من دون مؤلّف.
(4) ينظر: شهيدة العشق الإلهيّ- رابعة العدويّة, عبد الرحمن بدوي, دار القلم، بيروت, ط4, 1978م: 88.
(5) مكاشفة القلوب المقرّب إلى حضرة علّام الغيوب: 46.
(1) ينظر: نساء مؤمنات، عمر أبو نصر، د. مط، د . ت: 154– 155.
(2) التعرّف لمذهب أهل التصوّف: 110.

وعلى أثر(رابعة) أخذ الصوفيّة يتغنّون بالحبّ الإلهيّ. فقد روي أنّ(ذا النون المصريّ)(ت 245 هـ) كان يعظ الناس وهم من حوله يبكون، وفيهم شابّ يضحك، فاسترعى انتباهه فسأله(ذو النون): ما بك يا فتى؟ فقال[من الخفيف]:[1]

كُلُّهُمْ يَعْبُدُونَ مِنْ خَوْفِ نَـارٍ وَيَرَوْنَ النَّجَاةَ حَظّاً جَزِيـلَا
أَوْ بِأَنْ يَسْكُنُوا الْجِنَانَ فَيُضْحُوا فِي رِيَاضٍ عُيُونُهَا سَلْسَبِيلَا
لَيْسَ فِي الْخُلْدِ وَالْجِنَانِ هَوَائِي أَنَا لَا أَبْتَغِي بِحُبِّي بَدِيـلَا

فقيل له: إن طردك فماذا تفعل؟ فقال:

فَإِذَا لَمْ أَجِدْ مِنَ الْحُبِّ وَصْلاً رُمْتُ فِي النَّارِ مَنْزِلاً وَمَقِيلَا
ثُمَّ أَزْعَجْتُ أَهْلَهَا بِبُكَائِـي بُكْرَةً فِي ضِرَامِهَا وَأَصِيلَا
مَعْشَرَ الْمُشْرِكِينَ نُوحُوا عَلَيَّ أَنَا عَبْدٌ أَحْبَبْتُ مَوْلًى جَلِيلَا
لَمْ أَكُنْ فِي الَّذِي ادَّعَيْتُ مُحِقّاً فَجَزَانِي بِهِ الْعَذَابَ الطَّوِيلَا

فالمحبّة الإلهيّة وجدت لنفسها التربة الصالحة على يد هؤلاء المتصوّفة الأوائل، لتنمو ويتغيّر أسلوبها بمرور الزمن على يد من جاء بعدهم من متصوّفي القرنين الثالث والرابع الهجريّين.

فلما سُئِلَ(الجنيد)(297هـ) عن المحبّة قال: دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحبّ، وقد أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتّى لا يكون الغالب على قلب المحبّ إلّا ذكر صفات المحبوب والتغافل بالكلّيّة عن صفات نفسه وعن الإحساس بها[2].

أمّا(ذو النون المصريّ)(245هـ) فيقول:" مدار الكلام على أربع: حبّ الجليل، والرضا بالقليل، واتّباع التنزيل، وخوف التحويل"[3]. وهو القائل[من الطويل]:[4]

تَحَمَّلَ قَلْبِـي فِيكَ مَا لَا أَبُثُّـهُ وَإِنْ طَالَ سُقْمِي فِيكَ، أَوْ طَالَ إِضْرَارِي
وَبَيْنَ ضُلُوعِي مِنْكَ مَالَكَ قَدْ بَدَا وَلَمْ يَبْدُ بَادِيـهِ لِأَهْـلٍ وَلَا جَـارِ
وَبِي مِنْكَ فِي الْأَحْشَاءِ دَاءٌ مُخَامِرٌ فَقَدْ هَدَّ مِنِّي الرُّكْنَ، وَانْبَثَّ إِسْرَارِي

فـ(ذو النون) يرنو إلى مخاطبة حبيبه بلسان الحزن والألم نتيجة هذا الحبّ العنيف تأهّباً من أن يطّلع عليه أحد لأنّ حالة الحبّ لابدّ أن تكون محفوفة بسرّيّة تامّة. "كما سئل بعض المشايخ عن المحبّة فقال: استهتار القلوب بالثناء على المحبوب، وإيثار طاعته"[5]، وينشدون لـ(رابعة) قولها[من الكامل]:[6]

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقاً لَأَطَعْتَـهُ إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ

أمّا(السريّ السقطيّ)(ت251هـ) فهو أوّل من تكلّم في بغداد بلسان التوحيد وحقائق الأصول، وله رأي في الحبّ الصوفيّ صاغه بقوله[من الكامل]:[7]

---

(3) صفة الصفوة، ابن الجوزيّ، مؤسسة الكتب الثقافيّة، بيروت، ط2، 1992م: 4 / 229، نقلاً عن: تجلّيات الشعر الصوفيّ:171.
(1) ينظر: الرسالة القشيريّة: 2/ 487.
(2) م . ن: 1/ 38.
(3) طبقات الصوفيّة، أبو عبد الرحمن السلميّ، تح: نور الدين بن شريبة، مطبعة المدنيّ، القاهرة، ط3، 1997م: 21.
(4) اللمع:87.
(5) م. ن:87.
(6) طبقات الصوفيّة: 55.

مَنْ لَمْ يَبِتْ وَالْحُبُّ حَشْوُ فُؤَادِهِ لَمْ يَدْرِ كَيْفَ تَفَتَّتُ الْأَكْبَادُ

أمّا(أبو القاسم الجنيد) سيّد هذه الطائفة وإمامهم[1] فيقول" محدّثاً عن نفسه: لمّا دخلت في طريق المحبّة الذي يسلكه القوم[...] ذقت حالاً, فكنت لا أتعقّل أنّ أحداً يعبد الله لطلب ثواب, ولا لخوف عقاب قطّ, وأقول أيّ فائدة لما جاءت به السنّة من الأحاديث في الترغيب في العبادات والترهيب في ارتكاب المحرّمات"[2] وأنشد يقول[من الطويل]:[3]

وَلَمَّا ادَّعَيْتُ الْحُبَّ قَالَتْ : كَذَبْتَنِي فَمَالِي أَرَى الْأَعْضَاءَ مِنْكَ كَوَاسِيَا
فَمَا الْحُبُّ حَتَّى يَلْصَقَ الْقَلْبُ بِالْحَشَا وَتَذْبُلَ حَتَّى لَا تُجِيبَ الْمُنَادِيَا
وَتَنْحَلَ حَتَّى لَا يُبَقِّي لَكَ الْهَوَى سِوَى مُقْلَةٍ تَبْكِي بِهَا وَتُنَاجِيَا

ويبدو أنّ الموقف الصوفيّ من الحبّ قد تجلّى عند(الجنيد) في هذه الأبيات, وكذلك ما يحدثه هذا الحبّ من ضعف, نتيجة المجاهدات والرياضة الروحيّة التي يمارسونها سبيلاً للوصول إلى محبوبهم الأعلى نابذين الدنيا وملذّاتها. وهكذا فإنّ أبرز تهمة وجهت لـ(الجنيد) هي(حبّ الله) الذي لم يكن من عقائد المسلمين[4].

ثمّ تطور الحبّ الإلهيّ على يد(الحسين بن منصور الحلّاج)(ت309 هـ), حيث أصبح الحبّ الإلهيّ يحفر في أعماق الصوفيّ, فكان يعرض مذهبه ويؤكد أنّ غاية الكائنات جميعاً, وليس الصوفيّ وحده, هو الاتّحاد مع الله؛ وهو اتّحاد يتحقّق بالحبّ، ويحتاج الصوفيّ فيه إلى عمل إلهيّ تحويلي ينقل الموجود إلى وضعه الأسمى, إلّا أنّ هذه الأفكار ما لبثت أن أثارت معارضة الناس له. فثمة معارضة الفقهاء الذين كانوا يأخذون على مذهبه في الاتّحاد الصوفيّ أنّه يخلط بين الإلهيّ والإنسانيّ, فينتهي إلى ضرب من الحلول[5].

فـ(الحلّاج) في حبّه كان ينشد إلى تحقيق الاتّحاد المتسامي بالآخر الإلهيّ, فيعدّ أوّل من نادى بذلك حتّى اتّهم بالهرطقة والكفر والزندقة. وهو يخاطب حبيبه بلغة المحبّين, ويصل به ذلك إلى إذابة الإثنينيّة(الله- الإنسان) ليصبحا شيئاً واحداً، فيقول[من الرمل]:[6]

أَنَا مَنْ أَهْوَى, وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا
نَحْنُ مُذْ كُنَّا عَلَى عَهْدِ الْهَوَى تُضْرَبُ الْأَمْثَالُ لِلنَّاسِ بِنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا
أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ حَلَّت بَدَنَا؟!

فهذا النشيد الروحيّ الذي نجده في أغلب أشعار(الحلّاج), يمثّل نقلة في مضمون الحبّ الإلهيّ لأنّه خطاب عبد لربّ، أحبّ الله إلى حدّ الفناء[7]. فـ(الحلّاج) لا يأبه بنتائج حبّه

(1) ينظر: طبقات الصوفيّة: 155.
(2) الصوفيّة في إلهامهم, حسن كامل الملطاويّ, المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة, 1969م: 85.
(3) الرسالة القشيريّة: 2/ 490.
(4) ينظر: الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 76 .
(5) ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة:296.
(1) شرح ديوان الحلّاج: 280.
(2) ينظر: التصوّف الإسلاميّ في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، د. ت: 1/ 182.

بل يعمد إلى إذاعتها وإشهارها، وهي لا تجدّي نفعاً إذا ما كتمها وأخفاها، حيث يقول[من البسيط]:[1]

الْحُبُّ, مَا دَامَ مَكْتُوماً, عَلَى خَطَرِ وَغَايَةُ الْأَمْنِ أَنْ تَدْنُو مِنَ الْحَذَرِ
وَأَطْيَبُ الْحُبِّ مَا نَمَّ الْحَدِيثُ بِهِ كَالنَّارِ لَا تَأْتِ نَفْعاً وَهْيَ فِي الْحَجَرِ
مِنْ بَعْدِ مَا حَضَرَ السَّجَّانُ وَاجْتَمَعَ الْـ (م) أَعْوَانُ وَاخْتَطَّ إِسْمِي صَاحِبُ الْخَبَرِ
أَرْجُو لِنَفْسِي بَرَاءً مِنْ مَحَبَّتِكُمْ؟! إِذاً تَبَرَّأْتُ مِنْ سَمْعِي وَمِنْ بَصَرِي

فهذه الأبيات-على الرغم من أنّ الصوفيّة ينبّهون على حفظ الأسرار, ومراقبتها[2]- تمور بالتحدّي والإصرار لا على هذا الحبّ فحسب, وإنّما حتّى على إشهاره؛ وهنا يتجسّد نزوع(الحلّاج) نحو الموت لأنّه يريد الموت من أجل بعث جديد. وهذا هو الانتصار الذي ينشده.

فالحبّ والموت عند الصوفيّة عامّة و(الحلّاج) خاصّة, سبب ونتيجة؛ فالحبّ ينتج عنه الموت، والموت سببه الحبّ. يقول(الحلّاج)[من البسيط]:[3]

وَاللَّهِ, لَوْ حَلَفَ الْعُشَّاقُ أَنَّهُمُ مَوْتَى مِنَ الْحُبِّ أَوْ قَتْلَى، لَمَا حَنِثُوا
قَوْمٌ إِذَا هُجِرُوا مِنْ بَعدِ مَا وُصِلُوا مَاتُوا, وَإِنْ عَادَ وَصْلٌ بَعْدَهُ بُعِثُوا
تَرَى الْمُحِبِّينَ صَرْعَى فِي دِيَارِهِمُ كَفِتْيَةِ الْكَهْفِ: لَا يَدْرُونَ كَمْ لَبِثُوا

إنّ نزوع(الحلّاج) إلى الموت نتيجة الحبّ- وإن كان موتاً معنويّاً لا حسّيّاً- كثّف لديه الإحساس بالغربة لأنّ(الحلّاج) قضى سنين طوالاً يشاهد طيف الحبيب الممنوع الذي يراه موجوداً, ولا يظفر بشيء غير الوجد والحنين. فيبدو هذا الموت للحلّاج وكأنّه يمنح الحياة معناها لأنّه- في الحقيقة- لا يفرّق بين الحياة والموت -على وفق الفهم المتداول- إلّا في الإطار الذي يسمح بتسمية الموت بالحرّيّة في مقابل السجن الذي هو نموذج الحياة[4].

فالموت في التصوّف وسيلة للحياة الأسمى، وكذلك الموت في الحبّ, فهو وسيلة للتخلّص من الجسد البشريّ. يقول(الحلّاج)[من مجزوء الرمل]:[5]

أُقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي

والموت طموح جامح يسعى إليه الصوفيّ لأنّ أفكاره خرجت من حيّز الواقع، وأصبحت الحياة لا تستوعبها، فأخذ ينشد للموت الذي هو الحياة الأكمل التي تتوافق معه، حيث يقضي بالموت على الثنائية بينه وبين من يحبّ، ليصبحا شيئاً واحداً.

وقد وصل حبّ(الحلّاج) إلى درجة(العشق) الذي هو" أقصى درجات المحبّة ومجاوزة الحدّ فيها، وسائر مقامات المحبّة كلّها مندرجة فيه؛ مثل الشوق والوجد والغرام والافتتان والدهش والفناء"[6]، ليقرّر أنّ العشق هو صفة من صفات الذات

---

(3) شرح ديوان الحلّاج: 210.
(4) ينظر: نحو القلوب الصغير،عبد الكريم القشيريّ، تح: أحمد علم الدين الجنديّ، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا،1977م: 166.
(5) شرح ديوان الحلّاج: 179.
(1) ينظر: الحلّاج ـ الأعمال الكاملة: 42.
(2) شرح ديوان الحلّاج: 166.
(3) مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، عبد الرحمن بن محمّد الأنصاريّ المعروف بابن الدبّاغ، تح: هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت : 96.

الإلهيّة القديمة، وهو جوهر العلاقة بينه وبين الله سبحانه. وقد وصفها بأسلوب تجريديّ.

ويذكر(الحلّاج) في الدلالة على قدم العشق أنّ المراد به إفناء الوجود الإنسانيّ المادّيّ بالرياضة والمجاهدة والتوجّه المعنويّ الكامل بحيث يزول عامل البدن، ويرتفع عامل الزمن، ويتحقّق الموت المعنويّ للصوفيّ مع بقاء الحياة الروحيّة الخالدة[1]،إذ يقول[من البسيط]:[2]

الْعِشْقُ فِي أَزَلِ الْآزَالِ مِنْ قِدَمٍ فِيهِ بِهِ مِنْهُ يَبْدُو فِيهِ إِبْدَاءُ
الْعِشْقُ لَا حَدَثَ إِذْ كَانَ هُوْ صِفَةً مِنَ الصِّفَاتِ لِمَنْ قَتْلَاهُ أَحْيَاءُ

فلفظة(عشق) لم ترد في القرآن الكريم ولا في السنّة النبويّة الشريفة، بينما وردت لفظة(حبّ) فيهما[3]لأنّ العشق كما يقول(أبو علي الدقّاق)" مجاوزة الحدّ في المحبّة, والحقّ سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحدّ فلا يوصف بالعشق، ولو جمع محابّ الخلق كلّهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحقّ سبحانه, فلا يقال إن عبداً جاوز الحدّ في محبّة الله تعالى, فلا يوصف الحقّ سبحانه بأنه يعشق , ولا العبد في صفته سبحانه بأنه يعشق, فنفي العشق لا سبيل له إلى وصف الحقّ سبحانه لا من الحقّ للعبد ولا من العبد للحقّ سبحانه"[4].

فـ(الحلّاج) يحطّم أغلال الشريعة بآرائه وأشعاره، وهو لا يكتفي بمخاطبة الله بلسان عشقه، وإنّما يعمد إلى تقريب نفسه من واجب الوجود إلى حدّ الامتزاج به؛ ففي روحه ثورة وصلته بالله صلة المحبّ العاشق الذي ينشد الفناء والاتّصال ليذوب الفارق بين الخالق والمخلوق ليصبحا شيئاً واحداً.

أمّا(أبو بكر الشبليّ)(ت334هـ) فله آراء جريئة في الحبّ الإلهيّ إلّا أنّه قد أخفى آراءه عكس(الحلّاج) الذي أباح بها وأشهر. فـ(الشبليّ) يقول:(أحبّك الخلق لنعمائك, وأنا أحبّك لبلائك). ولقد كان(الشبليّ) يدرك الشبه الواضح بين إشاراته وكلمات(الحلّاج) وكان قد حضر مقتله, وقال لمن حوله:"كنت أنا والحلّاج شيئاً واحداً إلّا أنّه أعلن وكتمت"[5]. وقد ادّعى(الشبليّ) الجنون لينجو من أحكام الشريعة، واتّخذه جُنّة من المآخذ ومهرباً من الحرج, واتّخذ من حبّ مجنون ليلى حالة للموازنة بالعشق الإلهيّ, واستعار من أشعاره الكثير[6].

وهو القائل[من الخفيف]:[7]

بَاحَ مَجْنُونُ عَامِرٍ بِهَوَاهُ وَكَتَمْتُ الْهَوَى فَفُزْتُ بِوَجْدِي
وَإِذَا كَانَ فِي الْقِيَامَةِ نُودِي أَيْنَ أَهْلُ الْهَوَى؟ تَقَدَّمْتُ وَحْدِي

فـ(الشبليّ) يعقد موازنة بين حبّه وحبّ(مجنون عامر)؛ وفي هذه الموازنة أحدث خرقاً شرعيّاً لأنّه يعقد موازنة تشبيه بين ما هو إلهيّ منزّه وبين ما هو إنسانيّ، فحبّ مجنون

(1) ينظر: شرح ديوان الحلّاج: 144.
(2) م. ن: 142.
(3) ينظر: التصوّف في الشعر العربيّ ـ نشأته وتطوره حتّى آخر القرن الثالث الهجريّ، عبد الحكيم حسّان، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1954م: 291.
(4) الرسالة القشيريّة:2/ 488.
(5) ديوان الشبليّ: 52.
(6) ينظر: م . ن: 99.
(1) ديوان الشبليّ : 99.

عامر حبّ مخلوق لمخلوق بما فيه من تجاوزات, إلّا أنّ حبّ(الشبليّ) هو حبّ مخلوق لخالقه, حبّ حديث لقديم, فحاله- كما يبدو- كحال بقيّة المتصوّفة يعبّر عن نزوع جامح نحو الحرّيّة, لذلك فقد أنشد[من الخفيف]:[1]

عَبَرَاتٌ خَطَطْنَ فِي الْخَدِّ سَطْـرَا قَدْ قَرَاهَا مَنْ لَيْسَ يُحْسِنُ يَقْرَا
إنَّ مَوْتَ الْمُحِبِّ مِنْ أَلَمِ الشَّـوْ (م) قِ وَخَوْفِ الْفِرَاقِ يُوْرِثُ عُذْرَا
صَابَرَ الصَّبْرَ فَاسْتَغَاثَ بِهِ الصَّبْـ (م) ـرُ فَصَاحَ الْمُحِبُّ بِالصَّبْرِ صَبْرَا

و(الشبليّ) كـ(الحلّاج) يربط بين المحبّة الإلهيّة والموت الذي لا يتعدّى أن يكون موقفاً وجوديّاً من الحياة, للعودة بالأشياء إلى براءتها الأولى، وإلى انسجامها الطبيعيّ- من وجهة نظر صوفيّة- والقضاء على الانقسام، وتحقيق الاتّحاد المطلق. ويعبر(الشبليّ) عن تجربة الحبّ والمحبّين فينشد[من البسيط]:[2]

إنَّ الْمُحِبِّينَ أَحْيَاءٌ وَإِنْ دُفِنُـوا فِي التُّرْبِ أَوْ غُرِّقُوا فِي الْمَاءِ أَوْ حُرِقُوا
أَوْ يُقْتَلُوا بِسُيُوفٍ وَسْطَ مَعْرَكَـةٍ أَوْ حَتْفَ أَنْفٍ وَإِنْ أَضْنَاهُمُ الْفَرَقُ
لَوْ يَسْمَعُونَ مُنَادِي الْحُبِّ صَاحَ بِهِمْ يَوْماً لَلَبَّاهُ مَنْ بِالْحُبِّ يَحْتَـرِقُ

هذه هي سنّة المحبّين, فالموت لا يثنيهم عن هذا الحبّ الذي رهنوا أنفسهم فداءً له, بل إنّ الموت هو الحياة نفسها, فهو يستحقّ من الصوفيّ هذا الإصرار وهذه المعاناة.

أمّا(أبو يزيد البسطاميّ)(ت261هـ) فقد قال عن المحبّة:" الجنّة لا خطر لها عند أهل المحبّة، وأهل المحبّة محجوبون بمحبّتهم"[3]، وقال أيضاً:" غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أنّي أذكره، وأعرفه، وأحبّه، وأطلبه، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري، ومعرفته تقدّمت معرفتي، ومحبّته أقدم من محبّتي، وطلبه لي أوّلاً حتّى طلبته"[4]. ولما كانت المحبّة أصل إلهيّ مغدق على العباد فلا بدّ من أن يقابله العبد بالوفاء. قال(البسطاميّ)[من البسيط]:[5]

قَالَتْ لِطَيْفِ خَيَالٍ زَارَهَا وَمَضَى: بِاللَّهِ صِفْهُ وَلَا تُنْقِصْ وَلَا تَـزِدِ
فَقَالَ: خَلَقْتُهُ لَوْ مَاتَ عَنْ عَطَـشٍ وَقُلْتُ: قِفْ عَنْ وُرُودِ الْمَاءِ لَمْ يَرِدِ
قَالَتْ: صَدَقْتَ, الْوَفَا فِي الْحُبِّ عَادَتُهُ يَا بَرْدَ ذَاكَ الَّذِي قَالَتْ عَلَى كَبِدِي

وهناك من لجأ إلى البكاء لأنّه وجد فيه راحةً من أثر حبّه, فينزف قلبه بدموع الشوق. يقول(سمنون)[من الطويل]:[6]

بَكَيْتُ وَدَمْعُ الْعَيْنِ لِلنَّفْسِ رَاحَةٌ وَلَكِنَّ دَمْعَ الشَّـوْقِ يُنْكَى بِهِ الْقَلْبُ
وَذِكْرِي لِمَا أَلْقَاهُ لَيْسَ بِنَافِعِي وَلَكِنَّهُ شَيْءٌ يَهِيـجُ بِهِ الْكَرْبُ
فَلَوْ قِيْلَ لِي: مَا أَنْتَ!قُلْتُ: مُعَذَّبٌ بِنَارِ مَوَاجِيدٍ يُضَرِّمُهَا الْعَتْبُ
بُلِيتُ بِمَنْ لَا أَسْتَطِيعُ عِتَابَهُ وَيُعْتِبُنِي حَتَّى يُقَالَ لِي الذَّنْبُ

ليشتدّ الشوق ويزداد نتيجة فقدان الطبيب الوحيد لهذا الشوق، فيصل الأمر به إلى الأنين, فممّا نسب لـ(الحلاج)[من المتقارب]:[1]

---

(2) م . ن: 102.
(3) م. ن: 113.
(4) طبقات الصوفيّة: 70.
(1) طبقات الصوفيّة : 70.
(2) شطحات الصوفيّة: 215.
(3) طبقات الصوفيّة: 199.

حَنِينُ الْمُرِيدِ لِشَوْقٍ يَزِيدُ أَنِينَ الْمَرِيضِ لِفَقْدِ الطَّبِيبِ
قَدِ اشْتَدَّ حَالُ الْمُرِيدِينَ فِيهِ لِفَقْدِ الْوِصَالِ وَبُعْدِ الْحَبِيبِ

ومن مرادفات هذا الحبّ، التي جاءت على لسان الصوفيّة هو(الوجد)؛ وهو كلّ ما صادف القلب من غمّ أو فرح[2]. وقد جاء في معجم ألفاظ الصوفيّة: "يستخدم الصوفيّة الألفاظ وجد وتواجد ووجود بمعنى سكر وتساكر"[3].

و(الحلّاج) راضٍ بذلك الوجد ومعجبٌ به لما عُرِف عن(الحلّاج) من فضح الأسرار والبوح بمواجيده، فهو يقول[من الهزج]:[4]

لَقَدْ أَعْجَبَنِي الْوَجْدُ بِمَنْ أَهْوَاهُ وَالْفَقْدُ
فَلَا بُعْدٌ وَلَا قُرْبٌ وَلَا وَصْلٌ وَلَا صَدُّ
وَلَا فَوْقٌ وَلَا تَحْتٌ وَلَا قَبْلٌ وَلَا بَعْدُ
وَلَا عُرْفٌ وَلَا نُكْرٌ وَلَا يَأْسٌ وَلَا وَعْدُ
فَهَذَا مُنْتَهَى سُؤْلِي وَأَنْتَ الْوَاحِدُ الْفَرْدُ

فيجد(الحلّاج) أُنساً وراحةً في(وجده) حتّى إنّه يذكره ويكرّر ذكره مرّات عديدة، فيقول[من البسيط]:[5]

الْوَجْدُ يُطْرِبُ مَنْ فِي الْوَجْدِ رَاحَتُهُ وَالْوَجْدُ عِنْدَ وُجُودِ الْحَقِّ مَفْقُودُ
قَدْ كَانَ يُوحِشُنِي وَجْدِي وَيُؤْنِسُنِي بِرُؤْيَةِ الْوَجْدِ مَنْ فِي الْوَجْدِ مَوْجُودُ

فوجده هو مصدر الوجد كلّه , يقول[من الطويل]:[6]

مَوَاجِيدُ أَهْلِ الْحَقِّ تَصْدُقُ عَنْ وَجْدِي وَأَسْرَارُ أَهْلِ السِّرِّ مَكْشُوفَةٌ عِنْدِي

وتماهي الإحساس بالوجد كاد يقتل(الشبليّ), فأنشد[من الطويل]:[7]

ذَكَرْتُكَ لَا أَنِّي نَسِيتُكَ لَمْحَةً وَأَيْسَرُ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرُ لِسَانِي
وَكِدْتُ بِلَا وَجْدٍ أَمُوتُ مِنَ الْهَوَى وَهَامَ عَلَيَّ الْقَلْبُ بِالْخَفَقَانِ
فَلَمَّا أَرَانِي الْوَجْدُ أَنَّكَ حَاضِرِي شَهِدْتُكَ مَوْجُوداً بِكُلِّ مَكَانِ
فَخَاطَبْتُ مَوْجُوداً بِغَيْرِ تَكَلُّمٍ وَلَاحَظْتُ مَعْلُوماً بِغَيْرِ عِيَانِ

فالوجد يدخل مع الحبّ في التعبير الصوفيّ ليكون علامة من علامات النفس التوّاقة إلى الانعتاق من أسر الدين.

وقد ارتبط الحبّ الصوفيّ بـ(الشوق)؛ و"هو اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب, وعلى قدر المحبّة يكون الشوق"[8], وهو في القلب كالفتيلة في المصباح, وقيل من اشتاق إلى الله أنس إلى الله, ومن أنس طرب, ومن طرب وصل, ومن وصل اتّصل، والذي يتّصل طوبى له وحسن مآب[9]. فمطمح الصوفيّ أن يتّصل بالحقّ تعالى،

---

(4) شرح ديوان الحلّاج: 333.
(5) ينظر : اللمع: 375.
(6) معجم ألفاظ الصوفيّة: 281.
(7) شرح ديوان الحلّاج : 353 .
(1) شرح ديوان الحلّاج: 354 .
(2) م. ن: 356 .
(3) ديوان الشبليّ : 127 .
(4) الرسالة القشيريّة :2/ 497 .
(5) ينظر: الموسوعة الصوفيّة: 818 .

والشوق يغلب عليه, فما أن يصبر الحبيب إلّا ويشتاق إليه مجدّداً، وقد أنشدوا في ذلك[من البسيط]:[1]

مَا يَرْجِعُ الطَّرْفُ عَنْهُ عِنْدَ رُؤْيَتِهِ حَتَّى يَعُودَ إِلَيْهِ الطَّرْفُ مُشْتَاقَا

ثم يصف هذه النار التي كادت أن تهلك صاحبها، لكن عنجهية الحبّ المتمرّدة تنكر هذا وتجحده. يقول(الشبليّ)[من الوافر]:[2]

أُسَرُّ بِمَهْلِكِي فِيهِ لِأَنِّي أُسَرُّ بِمَا يُسِرُّ الْإِلْفَ جِدًّا
وَلَوْ سُئِلَتْ عِظَامِي عَنْ بِلَاهَا لَأَنْكَرَتِ الْبِلَى وَسَمِعْتَ جَحْدَا
وَلَوْ أُخْرِجْتُ مِنْ سُقْمِي لِنَادَى لَهِيبُ الشَّوْقِ بِي يَرْجُوهُ رَدَّا

فهذه المعاناة والمشاقّ كلّها ابتلي بها الصوفيّ في حبّه. وتظهر عليه أحوال عديدة جمعها(السريّ السقطيّ) بقوله[من البسيط]:[3]

الْقَلْبُ مُحْتَرِقٌ وَالدَّمْعُ مُسْتَبِقُ وَالْكَرْبُ مُجْتَمِعٌ وَالصَّبْرُ مُفْتَرِقُ
كَيْفَ الْقَرَارُ عَلَى مَنْ لَا قَرَارَ لَهُ مِمَّا جَنَاهُ الْهَوَى وَالشَّوْقُ وَالْقَلَقُ
يَا رَبِّ إِنْ كَانَ شَيْءٌ لِي بِهِ فَرَجٌ فَامْنُنْ عَلَيَّ بِهِ مَا دَامَ بِي رَمَقُ

من كلّ ما تقدم يتّضح لنا جليّاً اتّجاه الصوفيّ إلى استخدام الحبّ استخداماً آخر مغايراً لما عرفه الشعر العربيّ, حيث كانت له اليد المبسوطة في استخدام ظاهرة الحبّ الإلهي لمخاطبة الذات العليا التي طالما نظر إليها الإنسان نظرة خوف وطمع؛ هذه النظرة التي تجاوزها الصوفيّ في شعره إلى نظرة أكثر تحرراً للارتماء في أحضان الألوهية، وليس من سبيل لتحقيق ذلك سوى اللجوء إلى مخاطبة الله سبحانه بلغة الحبّ والمحبّين.

ونجد أنّ جملة أوصاف المحبّين أن يكون أحدهم مقتولاً تالفاً في محبوبه سائراً إلى حضرته على الدوام, دائم السهر، كامن الغمّ, راغباً في الخروج من كلّ شيء يشغله عنه من شهوات الدنيا والآخرة, فهو متبرّم من صحبة كلّ شيء يحجبه عن محبوبه[4]. فهذا الحبّ الروحانيّ خارج عن الحدّ, وعن المقدار والشكل،ففيه تصير ذات المحبوب عين ذات المحبّ, وذات المحبّ عين ذات المحبوب, فيصحّ للمحبّ أن يقول:(أنا من أهوى ومن أهوى أنا)[5].

إنّ نظرية المحبّة الصوفيّة- بحسب تعبير(أدونيس)- لا تغيّر المفهوم التقليديّ الدينيّ للعلاقة بين الله والإنسان وحسب, وإنّما تغيّر كذلك نظريّة المعرفة التقليديّة القائمة على النقل أو على العقل.

فالمحبّة هي طريق المعرفة؛ وهذه طريق قائمة على الذوق والاتّصال، بل إنّ المعرفة والمحبّة شيء واحد, أو وجهان لحقيقة واحدة. فالصوفيّ لا يسمى عارفاً إلّا في حال فنائه في الله. يقول(القشيريّ) في هذا واصفاً العارف: "فإذا صار من الخلق أجنبيّاً, ومن آفات نفسه بريّاً,... وصار محدّثاً من قبل الحقّ سبحانه يتعرّف أسراره

(1) الرسالة القشيريّة:2/ 497.
(2) ديوان الشبليّ: 93 .
(3) متصوّفة بغداد، عزيز السيّد جاسم، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط2، 1997م : 123.
(4) ينظر: الأنوار القدسيّة في معرفة قواعد الصوفيّة, عبد الوهاب الشعرانيّ, تح : طه عبد الباقي سرور, والسيّد محمّد عيد الشافعيّ، د . مط، د . ت : 4/2.
(1) ينظر: الصوفيّة والسورياليّة : 103.

فيما يجرّبه من تصاريف أقداره, يسمّى عند ذلك عارفاً, وتسمّى حالته معرفة. وبالجملة فبمقدار أجنبيّته عن نفسه, تحصل معرفته بربّه" [1].

وحال المشاهدة والفناء هي نفسها حال الحبّ, فالحبّ-كما يفهمه الصوفيّون- فناء عن الذات أو(الأنا) وبقاء بالـ(أنت) وبالله لأنّ حقيقة المحبّة أن تهب كلّك من أحببت, فلا يبقى لك منك شيء[2].

فـ(الحلّاج) يرى أنّ الرجل المتألّه- على حدّ تعبير(الحلّاج)- يجد في نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد, حقيقة الصورة الإلهيّة التي طبعها الله فيه؛ لأنّ الله في نظره- تعالى الله عن هذا القول علوّاً كبيراً- خلق الإنسان على صورته التي تخصّ ذاته تعالى[3].

فمشكلة الحرّيّة عند الصوفيّ على وجه العموم تتّصل بمكانة الإرادة الإنسانيّة وفاعليتها وتوجيه نشاطها كلّه ناحية الجناب الإلهيّ, بالكيفيّة التي تتحدّد معها بداية علاقة الله بالإنسان؛ أي الوجود الإلهيّ المطلق بالوجود الإنسانيّ المقيّد[4].

وفي هذا الصدد نجد الصوفيّة يسوّغون خلق العالم بالحبّ مستندين في ذلك إلى الحديث القدسيّ: **(كنت كنزاً مخفيّاً لم أعرف, فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني)**[5] أي أنّ الخلق ناشئ عن المحبّة[6].

ولمّا كان الله سبحانه يمكن أن يوصف بالظاهر والباطن من خلال منظورين متغايرين فهو ظاهر لنفسه أزلاً لم يحتج في ظهوره إلى شيء آخر خارجه. ولكن من جانب آخر ظاهر في أعيان صور الموجودات؛ وأهمّها الإنسان, فهو ظاهر أزلاً من حيث علمه بذاته, وهو ظاهر بأسمائه في صور الموجودات. وهذا الظهور أدّى إلى بطون ذاته في حجب الأكوان. وإنّ علاقة الظاهر بالباطن؛ بين الله والإنسان - وإن قامت على التلاؤم والارتباط الضروريّ بينهما- لا تعني حاجة الله للإنسان, فالذات الإلهيّة ظاهرة لنفسها أزلاً. والذات الإلهيّة تحتاج للإنسان لإظهار حقائق الألوهيّة في صورة غيريّة تعرف من خلالها معرفة مغايرة لمعرفتها بذاتها فيتحقّق لها كمال المعرفة بمرتبيّتها القديمة والحادثة[7]، وبذلك ينتقض القول بحاجة الذات الإلهيّة لمخلوق حادث, وينتقض كذلك إمكان اتّحاد القديم بالحادث لأنّ الاتّحاد يتمّ بين متماثلين لا متغايرين.

والحبّ والجبر على طرفي نقيض لا في التجربة الصوفيّة فحسب، وإنّما في التجارب الإنسانيّة كلّها لأنّ الحبّ ذو طبيعة غريزيّة لا تخضع لإرادة أحد, وهذا ما يشي به الشعر العربيّ عامّة حيث إنّ الشاعر لم يخضع لقانون معيّن يتحدّد به بل أخذ

---

(2) الرسالة القشيريّة :477/2.
(3) ينظر: تأصيل الأصول: 94.
(4) ينظر: التصوّف والتفلسف ـ الوسائل والغايات: 175.
(5) ينظر: الحرّيّة عند ابن عربيّ :7.
(1) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، الديلميّ، تح: ج .ك. فاديه، د. مط، القاهرة، 1962م:25، نقلاً عن : الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 179، وينظر: شعر عمر بن الفارض– دراسة في فنّ الشعر ، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، 1982م: 250 – 251.
(2) ينظر: شعر عمر بن الفارض– دراسة في فنّ الشعر: 250 - 251.
(3) ينظر: فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، التنوير، بيروت، ط1، 1983م :184.

كلّ شاعر يحبّ بطريقته الخاصّة. ومن هذا المنطق؛ حرّيّة الحبّ تبنّى الشاعر الصوفيّ مسألة(الحبّ الإلهيّ) التي لا يكاد يخلو منها شعر أيّ صوفيّ. فالحبّ مصدره القلب؛ والقلب منبع الإلهام وموطن الشعور(1) , وهو حرّ في تخيّلاته.

لكن من الملاحظ أنّ هذا الحبّ اتّجه وجهة مخالفة لما عهد به؛ فبعد أن كان قائماً بين شخصين يرى أحدهما الآخر، ويعيشان في الوجود الوجوديّ، بات بين عبد وربّه لكلّ منهما عالمه الخاص, ولا سبيل للقائهما إلّا عن طريق عمليات روحيّة قائمة على الترويض والمجاهدة, ليعرج عن طريقها الصوفيّ إلى عالم الروح فيسعد بلقاء حبيبه المنشود. وهذا ما لم يُقِرّ به الشرع ولا الدين، وقد عُوقِب من قال به كما حدث للحلّاج.

فتجربه الحبّ إذاً تجربة عرفان، فالحبّ معرفة تكشف للمتصوّف أسرار الوجود، كما أنّ الوجود "من حيث(هو هو)غير الوجود الخارجيّ والذهنيّ، إذ كلّ منهما نوع من أنواعه، فهو من حيث(هو هو)أي لا يشترط شيء غير مقيّد بالإطلاق والتقييد"(2).

والقلب عند الصوفيّة هو أداة هذا الحبّ الناشئ عن المعرفة. فقد شبّه الصوفيّة القلب بمرآة تحتاج إلى صقل دوماً حتّى لا تفقد ألقها. وقد انتخبوا القلب لا العقل لأنّ العقل عند القوم عقال وقيد، وهو ما يجعل أفكار العقل ممّا يتعيّن التحرّر منه، أمّا القلب فدائم التقلّب؛ أي التجدّد، وهذا ما يجعل تصفيته متجدّدة أيضاً(3). فالقلب يدرك المعاني غير المحسوسة, ولذّتها تفوق كلّ لذة لأنّ اللذائذ تختلف درجاتها باختلاف المدركات, وإدراك جمال الله تعالى أكمل الإدراكات وأرقى أنواع المعرفة. والصوفيّة يعيشون من حبّهم للحقّ سبحانه في جنّة فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر, وهو شيء لا يمكن تصوّره إلّا بالتجربة, لذلك قالوا:(من ذاق عرف)(4).

وقد وردت لفظة(الحبّ) في القرآن الكريم وفي السنّة النبويّة الشريفة, قال تعالى:﴿ ③♦🕔✵🕯❒⑨♋&❑👓 ✂👓✏⅄🔔♎⇦×♦
↗♦✂👌♦☪↖❑✂☎👌♦♊ ③♦❷⬀✍⬩⑨⦿ 👌♎✡▤↗☠⬀↖♦♊
⑩♎③☪♎❍♎🕗 ▫⬩❍✿❑⬀👓♦ ③♦🕯▫✌⍉❼ ✂👓✏✦
📪⍉✆⬩❑⬀✈🗄 ⑥↗♦♎💻♎&↙☠⬀ ❒◆⑥↗♦♎⌛♎❑☼♦❍🡐🕛

﴾(5) , وقال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم):" **إذا أحبّ الله تعالى العبد نادى جبريل إنّ الله تعالى يحبّ فلاناً فأحببه فيحبّه جبريل فينادي في أهل السماء إنّ الله يحبّ فلاناً فأحبّوه فيحبّه أهل السماء ثمّ يوضع له القبول في الأرض"** (6).

---

(4) ينظر: الرومانسيّة الصوفيّة وإبداع القصيدة عند صلاح عبد الصبور(بحث في الإنترنيت), د. كريم الوائلي.
(1) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، محيي الدين ابن عربيّ، داوود بن محمود القيصريّ، مطبعة مهر، إيران، ط1، 1423 هـ: 1 / 13 .
(2) ينظر: التصوّف الإسلاميّ كتجربة وجوديّة(بحث في الإنترنيت)، من دون مؤلّف.
(3) ينظر: التصوّف في الشعر العربيّ- نشأته وتطوّره حتّى آخر القرن الثالث : 295 .
(4) المائدة / من 54.
(1) رياض الصالحين, أبو زكريا يحيى بن شرف النوويّ الدمشقيّ, دار السلام, سوريا، 1991م:158(الحديث387).

ويوضح(القشيريّ) ذلك في رسالته: إنّ المحبّة حالة شريفة شهد الحقّ سبحانه بها للعبد وأخبر عن محبّته للعبد الحقّ, فالحقّ سبحانه يوصف بأنّه يحبّ العبد، والعبد يوصف بأنّه يحبّ الحقّ سبحانه. والمحبّة على لسان العلماء هي الإرادة وليس مراد القوم بالمحبّة الإرادة فعلاً؛ فالإرادة لا تتعلّق بالقديم, اللهم إلّا أن يُحمَل على إرادة التقرّب إلى الله والتعظيم له, فقد قالوا: محبّة الحقّ سبحانه للعبد مدحه له وثناؤه عليه بالجميل, فيعود معنى محبّته له- على هذا القول- إلى كلامه، وكلامه قديم. وقال قوم: محبّته للعبد من صفات فعله، وهو إحسان مخصوص يلقى الله العبد به وحالة مخصوصة يرقيه إليها، وقال بعضهم: إنّ رحمته بالعبد ونعمته معه، وقال قوم من السلف: محبّته من الصفات الخيريّة، فأطلقوا اللفظ وتوقّفوا عن التفسير. فأمّا ماعدا هذه الجملة ممّا هو في المعقول من صفات محبّة الخلق كالميل إلى شيء والاستئناس به وكحاله يجد هنا المحبّ مع محبوبه من المخلوقين- وهذا ما دعا إليه المتصوّفة- فالقديم سبحانه يتعالى على ذلك, وأمّا محبّة العبد لله تعالى فيجدها من قلبه تلطف عن العبارة وتحمل تلك الحالة على التعظيم له، وإيثار رضاه، وقلّة الصبر عنه، والاحتياج إليه، وعدم القرار من دونه، ووجوب الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه. وليست محبّة العبد له سبحانه متضمّنة ميلاً ولا اختطاطاً* كيف، وحقيقة الصمديّة مقدّسة عن اللحوق والدرك والإحاطة، والمحبّ يوصف بالاستهلاك في المحبوب أولى منه بأن يوصف بالاختطاط [1].

وبعد هذا العرض لرأي(القشيريّ) يتّضح لنا جليّاً أنّ الحبّ الذي نادى به الشرع والدين, والحبّ الذي نادى به الصوفيّ يقعان على طرفي نقيض, فالأولى تسعى إلى استجلاب رضا الله والفوز بجنانه, والثانية محبّة لأجل المحبّة فقط.

والموضوع الآخر الذي ارتبط بالحبّ الإلهيّ ارتباطاً وثيقاً، وجاء في مرحلة تالية له, هو الخمرة الإلهيّة, حيث نجد أنّ الخمرة قد اتّخذت لنفسها خطّاً مغايراً لما عهد بها؛ فقد تحوّلت من خمرة حقيقيّة سلبية تُشرَب فتحدث ما تحدثه من نشوة, إلى خمرة روحيّة إيجابيّة جعلها الصوفيّ وسيلة استشفاف الله ليتخلّى عن الأنا الخاصّة به وصولاً إلى الأزل والمطلق. وبهذا يحقّق ذاته الكامنة لتحقيق حرّيّة غائيّة لا حدود لها, متسامية فوق ترابيّة الواقع وفوق العواطف البشريّة العاديّة, وإدراك ما لا يستطيع العامّة إدراكه.

إنّ شعر الخمرة قد اتّخذ على يد الصوفيّة- كما اتّخذ من قبل شعر الغزل- أسلوباً رمزيّاً حافلاً بالثراء, يلوّحون به على طريقتهم إلى مجموعة ثابتة من المعاني الذوقيّة, وقد أعطى الصوفيّة لهذا المعجم الخمري دلالات جديدة خرجت بالخمرة إلى دائرة الرمز الصوفيّ, والصوفيّة يستعملون الألفاظ نفسها التي نجدها في شعر الخمرة الحسّيّة المعهودة كالندمان والحواني والدنان إلّا أنّهم يشيرون بهذه الألفاظ إلى معاني الحبّ والفناء والاتّحاد[2].

---

(2) ينظر: الرسالة القشيريّة : 485- 486.

* أي في خطّة تحيط به وبمحبّته.

(1) ينظر: شعر عمر بن الفارض- دراسة في فنّ الشعر: 131 .

إن استعمال الصوفيّ لمصطلح الخمرة في شعره لمخاطبة الله سبحانه خروج عن العرف والدين,لأنّ الخمرة- كما هو معلوم- محرّمة، وقد ورد تحريمها في القرآن والسنّة بل شدّدوا عليه لما تحدثه في شاربها من غياب العقل والهذيان، فيبدو أنّ الشاعر الصوفيّ قد اتّكأ على الخمرة في أقواله وأشعاره لما تحدثه من غيبوبة العقل لأنّ الصوفيّ يحاول دائماً تغييب العقل وتعطيل عمله وتغذية القلب الذي هو مصدر الحبّ وأداته، وبالقلب يكون حرّاً طليقاً لذلك عمد إلى الخمرة مخترقاً الحواجز والقيود الدينيّة كلّها في مخاطبة الله سبحانه. والسكر عندهم هو" أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء"[1], فقد أنشد بعضهم[من الطويل]:[2]

كَفَاكَ بِأَنَّ الصَّحْوَ أَوْجَدَ أَنَّنِي فَكَيْفَ بِحَالِ السُّكْرِ وَالسُّكْرُ أَجْدَرُ
فَحَالَاكَ لِي حَالَانِ: صَحْوٌ وَسَكْرَةٌ فَلَا زِلْتُ فِي حَالَيَّ أَصْحُو وَأَسْكَرُ

ويصل الأمر إلى أن يشبّه(الحلّاج) امتزاج روحه بروح الحقّ سبحانه, بامتزاج الخمرة بالماء، فهو ينبذ قيود النظرة الذاتيّة إلى نظرة أكثر تحرّراً- في رأيه- ليتّحد بمن لا يتّحد به شيء، فيقول[من الرمل]:[3]

مُزِجَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمْزَجُ الْخَمْرَةُ بِالمَاءِ الزُّلَالْ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالْ

فإذا كان الحبّ هو دافع(الحلّاج) إلى الحياة, فأمر طبيعيّ أن يكون بينه وبين الخمرة صلة حميمة في جوّ من الحرّيّة حيث ينطلق على سجيّته فيذكر(النديم)و(الكأس) و(الراح) على سنّة الشعراء القدامى، فممّا نسب إليه[من الهزج]:[4]

نَدِيمِي غَيْرُ مَنْسُوبٍ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيْفِ
سَقَانِي مِثْلَمَا يَشْرَ (م) بُ فِعْلَ الضَّيْفِ بِالضَّيْفِ
فَلَمَّا دَارَتِ الْكَأسُ دَعَا بِالنِّطْعِ وَالسَّيْفِ
كَذَا مَنْ يَشْرَبُ الرَّاحَ مَعَ التِّنِّينِ فِي الصَّيْفِ

و(الشبليّ) يحاكي أشعار القدامى في ألفاظه أيضاً بقوله[من المتقارب]:[5]

خَلِيلِي, إِذَا دَامَ هَمُّ النُّفُوسِ عَلَى مَا تَرَاهُ قَلِيلاً قَتَلْ
فَيَا سَاقِيَ الْحَيِّ لَا تَنْسَنِي وَيَا رَبَّةَ الْخِدْرِ غَنِّي زَجَلْ

لقد فتق(الشبليّ) في هذه الأبيات في فنّيّ الخمرة والغزل ما فتقه متّكئاً على التقاليد الفنّيّة القديمة, مستجيباً بها لنزعاته وأهوائه التي كانت تملي عليه ما يقول. فإن صحّ أنّ هذه الأبيات قالها(الشبليّ) في التصوّف، ولم تكن من شعره قبل أن يتصوّف, فإنّنا نجد أنّه قد تمادى فيها أيّما تمادٍ لأنّه يخاطب الذات العليا, فيبدأ حديثه بـ(خليلي) ويا(ساقي)و(يا ربّة الخدر) وهذا ما وجدناه عند الشاعر القديم وشعراء الغزل الحسّيّ, فـ(الشبليّ) يعارض هذه الأشعار في أبياته الموجّهة إلى البارئ سبحانه، ثمّ يصرّح

(2) التعرّف لمذهب أهل التصوّف: 116 .
(3) م. ن: 117 .
(1) شرح ديوان الحلّاج: 251 .
(2) م . ن : 351 - 352 .
(3) ديوان الشبليّ: 120.

بحقيقة صوفيّة ثابتة؛ هي أنّ السكر ناتج طبيعي عن المحبّة, فلا وجود لأحدهما دون الآخر فيقول[من البسيط]:[1]

إنَّ الْمَحَبَّةَ لِلرَّحْمَنِ تُسْكِرُنِي وَهَلْ رَأَيْتَ مُحِبّاً غَيْرَ سَكْرَانِ

فيأخذ يذكر أنّه لا يستطيع صبراً على الهجر والفراق، لذلك عمد إلى السكر لكي يرى حبيبه بعين قلبه، وهو يقول[من الهزج]:[2]

عَلَى بُعْدِكَ لَا يَصْبِـ (م) ـرُ مَنْ عَادَتُهُ الْقُرْبُ
وَلَا يَقْوَى عَلَى هَجْرِ (م) كَ مَنْ تَيَّمَهُ الْحُبُّ
فَمَهْلاً أَيُّهَا السَّاقِي فَقَدْ أَسْكَرَنِي الشُّرْبُ
فَإِنْ لَمْ تَرَكَ الْعَيْنُ فَقَدْ يُبْصِرُكَ الْقَلبُ

فـ(الشبليّ) في شعره شأنه شأن أيّ شاعر صوفيّ يطرح أفكاره الروحيّة، فيطمح إلى القرب من خالقه طموحاً جارفاً، ولا سبيل إلى هذا القرب غير الخمرة الإلهيّة والسكر الروحيّ الذي يجري في عالم الروح لا البدن، واسطته الوحيدة هي القلب لا العقل لأنّه أخمده وعطّله بالسكر.

فالشاعر الصوفيّ كان يهتم بالخمرة لأنّ أهمّ ما يميّزه هو حسّه المرهف بما يدور في ذاته. فكانت الخمرة المادّة الخام التي صهرها الصوفيّ في بوتقة مخيّلته ليحيلها إلى أسلوب خطابيّ لا يخاطب به شخصاً مثله، وإنّما يخاطب الصمديّة المطلقة. فكان الحبّ الإلهيّ والخمرة الإلهيّة يمثلان موقفاً حياتيّاً واتّجاهاً شعريّاً قويّاً يؤكد الصلة المتفاعلة بين الصوفيّ والله عزّ وجلّ.

والرؤيا والمشاهدة الصوفيّة للجمال الإلهيّ هي التي تسكر الصوفيّ وتجعله في غيبوبة عن عالمه وكأنه قد عاقر خمراً حقيقيّاً. والسكر يجعل الصوفيّ على مقربة شديدة من خالقه بحيث لا يحول شيء بينهما؛ وبذلك فإنّهم يفضّلون" السكر على الصحو، لأنّ الصحو في نظرهم يقتضي وجود صفات بشريّة التي هي أعظم حجاب يحول بين العبد وربّه. أمّا السكر فهو محو لهذه الصفات ورفع لحجاب الاختيار والتصرّف والتدبير"[3]. فكان(الجنيد) يقول: إنّ(الشبليّ) رحمه الله سكران, ولو أفاق من سكره لجاء منه إمام ينتفع به. ويرى(القشيريّ) أنّ السكر لا يكون إلّا لأصحاب المواجيد, فإذا كُشِفَ العبد بصفة الجمال وقع السكر, وطربت الروح وهام القلب[4].

وفي السكر الناشئ عن كشف جمال الحبيب قال بعضهم[من الطويل]:[5]

فَصَحْوُكَ مِنْ لَفْظِي هُوَ الْوَصْلُ كُلُّهُ وَسُكْرُكَ مِنْ لَحْظِي يُبِيحُ لَكَ الشُّرْبَا
فَمَا مَلَّ سَاقِيهَا وَمَا مَلَّ شَارِبٌ عُقَارَ لِحَاظٍ كَأْسُهُ يُسْكِرُ اللُّبَّا

فالسكر متعلّق بالمشاهدة والسماع والرؤيا, أي حين يحبّ الصوفيّ ربّه يفقد الإحساس والشعور بمن حوله فتظهر عليه أعراض السكر الإنسانيّ.

والصوفيّة لا يفرّقون بين المادّة والروح إذا بلغوا درجة روحانيّة معيّنة، لذلك خاطب الصوفيّة محبوبهم بأسلوب يشبه المحبّين, وتكلّموا على حبّهم بالأسلوب

---

(4) م . ن: 129.
(1) ديوان الشبليّ: 87 .
(2) التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام : 271.
(1) ينظر: الرسالة القشيريّة :1/ 176.
(2) م . ن:1/ 176.

المألوف في الحبّ الإنسانيّ, فتكلموا على كؤوس الحبّ المترعة, وسكرهم بهذه الكؤوس, وغيبتهم عن الوجود نتيجة هذا السكر، ونعيمهم بمشاهدة الحبيب ولقائه؛ وبذلك فإنّ الشراب الصوفيّ ليس خمراً تدير الرأس وتثقل الحواسّ وتضرب غشاوة على القلب, وإنّما هو إيقاظ للقلب, وإنعاش للنفس. يقول(الخرّاز)[من الطويل]:[1]

أُدِيرَتْ كُؤُوسٌ لِلْمَنَايَا عَلَيهِمُ فَأَغْفَوا عَنِ الدُّنْيَا كَإِغْفَاءِ ذِي سُكْرِ
هُمُومُهُمُ جَوَّالَةٌ بِمُعَسْكَرٍ بِهِ أَهْلُ وُدِّ اللَّهِ كَالْأَنْجُمُ الزُّهْرِ
فَأَجْسَامُهُمْ فِي الْأَرْضِ قَتْلَى بِحُبِّهِ وَأَرْوَاحُهُمْ فِي الْحُجْبِ نَحْوَ الْعُلَا تَسْرِي
فَمَا عَرَّسُوا إِلَّا بِقُرْبِ حَبِيبِهِمْ وَمَا عَرَّجُوا عَنْ مَسِّ بُؤْسٍ وَلَا ضُرِّ

وقال رجل لـ(الجنيد):" على ماذا يتأسّف المحبّ من أوقاته؟ قال: على زمان بسط أورث قبضاً, أو زمان أنس أورث وحشةً"[2]، ثمّ أنشأ يقول[من البسيط]:[3]

قَدْ كَانَ لِي مَشْرَبٌ يَصْفُو بِرُؤْيَتِكُمْ فَكَدَّرَتْهُ يَدُ الْأَيَّامِ حِيْنَ صَفَا

فالرؤيا سبب رئيس للسكر، والرؤيا- هنا- لا يقصد بها المشاهدة العيانيّة، وإنّما المشاهدة القلبيّة، لينتهي بهم السكر إلى حالة من الفناء الروحيّ في محبوبهم ممّا يصعب معه التمييز بينه وبين الله، فينقطع في صومعة من الغيبوبة والذهول لامتزاج الروحين، حيث يقول(الحلّاج)[من المجتثّ]:[4]

عَجِبْتُ مِنْكَ وَمِنِّي يَا مُنْيَةَ الْمُتَمَنِّي
أَدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِّي
وَغِبْتُ فِي الْوَجْدِ حَتَّى أَفْنَيْتَنِي بِكَ عَنِّي

وتعتمد درجة السكر على درجة المحبّة. والصوفيّ عميق في حبّه؛ فهو لا يملّ من شرب كؤوس المحبّة المترعة لأنّه دائم الذكر لحبيبه. قال بعض الصوفيّة[من الوافر]:[5]

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ إِلْفِي وَهَلْ أَنْسَى فَأَذْكُرَ مَا نَسِيتُ
شَرِبْتُ الْحُبَّ كَأْساً بَعْدَ كَأْسٍ فَمَا نَفَدَ الشَّرَابُ وَمَا رَوِيتُ

فارتشاف الصوفيّ لكؤوس المحبّة التي لا ترويه دليل على مدى تأثير هذا الحبّ وقوّة حالة السكر التي تعتريه، لكي يصل إلى درجة حاله من الغيبوبة والتيهان. قال بعضهم[من الوافر]:[6]

فَقَوْمٌ تَاهَ فِي أَرْضٍ بِقَفْرٍ وَقَوْمٌ تَاهَ فِي مَيْدَانِ حُبِّهْ
فَأَفْنَوا ثُمَّ أَفْنَوا ثُمَّ أَفْنَوا وَأَبْقَوا بِالْبَقَا مَنْ قُرْبَ رَبِّهْ

لينتهي به المطاف إلى الشطح. فهو تعبير عمّا تشعر به النفس أوّل مرّة وهي في حضرة الألوهيّة, فتدرك أنّ الله هي وهي هو. ويقوم إذاً على الاتّحاد والفناء نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه إخفاءه فينطق به لسانه. وهنا تتبيّن الهويّة الجوهريّة

(3) م. ن :2/ 469.
(4) طبقات الصوفيّة : 163.
(5) م . ن :163.
(1) شرح ديوان الحلّاج : 287 - 286.
(2) الرسالة القشيريّة:2/ 491.
(3) م . ن:1/ 128.

فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه, فيتحدّث على لسان الحقّ, لأنّه صار والحقّ شيئاً واحداً[1].

ويلخّص(حسن كامل الملطاويّ) في كتابه(الصوفيّة في إلهامهم) تجربة الصوفيّ في عالم الروح بقوله:" والروح إذا سبحت أي تفكّرت نظرت؛ من قوله تعالى:﴿ ❼✂×✂♦❶✍♦✍☎✂❐↖❷❶→☼✍✂✍✍➔🔔 ✂✍❻☞✿✍✂◆❐ ✂✝🕓◆❑🕓🖂☺○○✍✍✂ 🗐 ﴾[2] فإن نظرت ذكرت الصانع، فإذا ذكرت أسماؤه بدأت في ذكرها، فإذا بدأت دأبت على الذكر، فإن دأبت عرفت حلاوة الذكر، فإن عرفت شربت شراب الذاكرين، فإن شربت شكرت مولاها على الهداية، فإن شكرت سكرت من لذّة الذكر، فإن سكرت طربت من لذّة الأحوال، فإن طربت طارت وجداناً، فإن طارت سارت في السبيل السويّ، فإن سارت باحت بما يعتريها، فإن باحت فاحت من رائحتها، فإن فاحت ناحت على ما فرط عنها، فإن ناحت راحت تتخبّط، فإن راحت فاءت لا تدري، فإن فاءت باءت إلى أمر الله"[3].

فالملاحظ أنّ الشطح هو نتيجة نهائيّة لحالتي الحبّ الإلهيّ والسكر الصوفيّ، فغياب العقل وتنشيط القلب روحيّاً في الصعود إلى العالم المتماهي هما عاملا تقوية وتعضيد للفناء الصوفيّ، ومن ثمّ للشطح.

والسكر هو انتشاء الروح بمكاشفة الحقّ لها بسرّه وبأنّه هو هي وهي هو. فتطرب أشدّ الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة، فسكرها- إذاً- شدّة غبطتها بمعرفة سرّ وجودها؛ وهو أنّ وجودها هو وجود الله أو أنّها الله [4].

فصورة التعبير عن المحبّة تحيل دلالياً على معنى الاستغراق؛ استغراق المحبّ في محبّة محبوبه حتّى درجة التماهي بكينونته تماهياً شعوريّاً معنوياً بالانقطاع عن كلّ ما سواه. و(الحلّاج) وصل إلى هذه الدرجة المتماهية فقال[من الرمل]:[5]

ذِكْرُهُ ذِكْرِي وَذِكْرِي ذِكْرُهُ هَلْ يَكُونُ الذَّاكِرَانِ الَّا مَعَا

وقد قال(السريّ السقطيّ): "لا تصلح المحبّة بين اثنين حتّى يقول الواحد للآخر: يا أنا"[6].

فنشوة الحبّ التي يسمّونها سكراً، تشبه في آثارها- إلى حدّ كبير- السكر الحسّيّ، وهذه الحالة هي علامة الصدق في الحبّ، ولذلك قال بعضهم:"المحبّ شرطه أن تحفّه سكرات المحبّة، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبّه فيه حقيقة"[7], والسكر من شأنه التكبير والتوحيد بين الأشياء سواء كانت سكراً روحيّاً أو حسّيّاً ولذلك أكثر الصوفيّة من التغنّي بالخمرة لأنّها الوسيلة الوحيدة التي تقرّب فهم معانيهم للآخرين. فالسكر والفناء ناتجان عن المجاهدة والخلوة والذكر الذي غالباً ما يتبعه كشف حجاب الحسّ والاطّلاع

---

(4) ينظر: شطحات الصوفيّة : 100.

(1) يونس/ من101.

(2) الصوفيّة في إلهامهم: 85.

(3) ينظر: شطحات الصوفيّة : 17.

(4) شرح ديوان الحلّاج: 236.

(5) الرسالة القشيريّة : 427.

(1) عوارف المعارف، السهروردي، المكتبة العلاميّة، مصر،1939م:350، نقلاً عن: التصوّف في الشعر العربيّ - نشأته وتطوره حتّى آخر القرن الثالث:295.

على عوالم من أمر الله فيدركون من حقائق الوجود ما لا يستطيع أحد غيرهم إدراكها[1].

والسكر يولّد حالة الغياب عن(الوعي) وعن الجسد, فهو سكر روحيّ، وما ينتج عنه لا ينتج بتأثير من غياب الجسد, بل ينتج- على العكس- بتأثير من الحضور الروحيّ الذي غيّبَ, من شدّة سطوعه, حضور الجسد[2]. فهو سكر مشاهدة الجلال , يذهل العقل, ويثير حركة داخليّة وثوراناً باطنيّاً, ولا بدّ لهما من متنفّس. فترى صاحب السكر يعبّر عن ذلك بحركات جسديّة كالرقص والقفز أو الدوران, وقد يصرخ أو يتفوّه بكلام غير خاضع لمنطق العقل أو الشرع, وهو ما وصف عند الصوفيّة بالشطح[3].

فلا يرى الصوفيّ غير الحقّ نتيجة حالة الفناء، وفي هذا قال بعضهم[من الطويل]:[4]

ذَكَرْنَا وَمَا كُنَّا لِنَنْسَى فَنَذْكُرُ وَلَكِنْ نَسِيمُ الْقُرْبِ يَبْدُو فَيَبْهَرُ
فَأَفْنَى بِهِ عَنِّي وَأَبْقَى بِهِ لَهُ إِذَا الْحَقُّ عَنْهُ مُخْبِرٌ وَمُعَبَّرُ

والصوفيّ- بطبيعة الحال- اتّخذ من السكر مدرجاً يؤدّي به إلى لقاء المحبوب، وإلى محاولة الابتعاد عن العالم الوجوديّ إلى العالم الشهوديّ, ليتسنّى له الخروج من بوتقة القانون الأرضيّ. يروى أنّ(الحلّاج) أتى إلى(الجنيد) فسأله ما جاء بك إلينا؟ فقال(الحلّاج) جئتك لصحبة الشيخ. فقال الجنيد: أنا لا أصحب المجانين: إنّ الصحبة تقتضي كمال العقل[...], فقال(الحلّاج): يا شيخ إنّ الصحو والسكر صفتان للعبد, والعبد محجوب عن ربّه حتّى يفنى عن صفاته. فقال الجنيد: يا ابن منصور إنّك أخطأت في الصحو والسكر، إنّ الصحو سلامة الحال مع الله, والسكر المبالغة في الشوق والمحبّة, وليس واحد من هذين ينال بالكسب. يا ابن منصور إنّ في كلامك حماقة ومخرقة[5].

وأيّاً كانت ألفاظ الخمرة التي استعارها الصوفيّ فإنّ القرآن الكريم قد صرَّح بتحريم شرب الخمرة؛ قال تعالى:﴿ ☐❧&❧⑨❐🕯❋🕓♦③ ☎✂❑↖✡♦👌✂◆↗ ♦×⇦🔔➧🖉❧✂ ••
✂❧🖉➧🔔🖧◆♦❑❑❐☐■ ✂❧☎ ❑❑■🖬❍🕓❧◉❧✂☎✂❑🡐🖃♦❷◺◑♦✍
■☐❑❐❑■🖬❍🕓❧◉❧✂☎✂❑🡐🖃♦❷◺◑♦✍
❐◆🕮❐☼☞🡐▯♦❷❽♦▯🡐ᘓ ⇔⚐🡐☹🖂❍ ▯❽♦❷🕓♦▯🡐ᘓ ⇔⚐🡐☹🖂❍✸🗭
✍♦➔◩🖬■☺🡐❑❐↗❧◉❑❑❐☐ ♦ 🕮❐ ✍♦➔◩🖬■☺🡐❑❐↗❧◉❑❑❐☐ ♦ ﴾[6], فقد ذكر ذلك لسببين هما في قوله تعالى :﴿ ◑🚫☼❋☺🖂❧ ③↖❷🇽③⑨🡐
🖂↗🔔🕭❑❑↖③ ❐❍🕮 🡐Ⅱ🕓♦➲◺❍⊙⊕❧◉❧✂
■☐◆❐🕓🖂⑨🖂➔◺❧◉❧✂ ↖☠↗▯◆◔◩❹♦🖃
❐◆◺❧✂◆❐ ❼🚫× ◆↗🖉❧•🖋◺⇔♦⌨◺❧◉❧✂◆❐ 🇽❷◩😑♦③◺💻❧✂
Ⅱ♦↖ ◩☠↗🖃❍⑨❍🕓♦③◆❐ ❐ 🚫❸🖒❍◩❹🖂☺◺❧◉❧✂◆❐
❶🔔◺🖃❷🇽❧✂ ★🖉❧✂ ❐◆↖♦Ⅱ🖒 ❐■❑❑❐☐🖬❍🕓❧◉❧✂☎ 🚫﴿

(2) ينظر: اليافعيّ ومنهجه الصوفيّ، عبد الناصر سعدي أحمد عبد الله ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م: 11.
(3) ينظر: الصوفيّة والسوريالّية: 121.
(4) ينظر: تجلّيات الشعر الصوفيّ – قراءة في الأحوال والمقامات: 269.
(5) التعرّف لمذهب أهل التصوّف: 127.
(1) ينظر: كشف المحجوب: 189، نقلاً عن: التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام : 273.
(2) النساء / من 43.

[1]. فالسبب الأوّل هو أنّ ذهاب العقل قد يوقع صاحبه في ما حرّمه الله من مفاسد, والثاني: هو الإعراض عن ذكره تعالى. لكنّ المبدأ الصوفيّ يجد في السكر سبيلاً وحيداً لهذا الذكر، وينتج عنه الاتّصال بالله تعالى. فأفكارهم خارجة عن منطلق الشريعة لأنّهم طفقوا يخضعون لإرادة أرواحهم وقلوبهم, ووجدوا في العقل حاجزاً يحول بينهم وبين ذكرهم لله تعالى, ممّا نتج عنه تمرّدهم ومحاولتهم إزالة واقع مرفوض فشلوا في تغييره، فأخذوا يعيشون في عالم الانخطاف والمكاشفة؛ عالم الامتداد في المجهول لتصبح الـ(أنا)(أنت) أو(لا أنا) على الرغم من أنّ الله الذي يؤمنون به إله واحد.

وإذا كان الإسلام اتّصالاً بين الله والإنسان، فيكون اتّصالاً بين الله كإله وبين الإنسان كإنسان, فأما(الله كإله) فيعني أن ننظر إليه لا على أنّه قادر على التجلّي بشكل ما, ولا في زمان ما, وإنّما بمعزل عن الزمن, وأنّه لا يتغيّر ولا يتحوّل, ومن ثمّ فإنّه قادر بذاته على الخلق والإلهام. وأمّا(الإنسان كإنسان) فمعناه أن يُنظر إليه لا على أنّه ضعيف محتاج إلى معجزة تنقذه, وإنّما على أنّه مخلوق مزوّد بعقل قادر على استيعاب(الواجب الوجود), وبإرادة قادرة على جعله يختار أفعاله[2].

ومن مظاهر تمرّد الشاعر الصوفيّ الأخرى التي نجدها مكتنزة في أشعاره وأقواله، تمرّدهم على الفروض الدينيّة التي نصّ عليها الشرع؛ من صلاة وصيام وحجّ وزكاة وغيرها من الفروض الدينيّة على أساس أنّ الصوفيّ غير مكلّف بها، وإنّما وضعت للعامّة من الناس، بينما هم الخاصّة فلا تجب عليهم لأنّ "الشخص الذي وصل إلى مرتبة معيّنة من المعرفة تسقط عنه التكاليف الشرعيّة, فليس عليه صلاة, ولا زكاة، ولا حج... ولا غير ذلك ممّا يلتزمه المسلمون"[3].

وقد ذهب بعض الصوفيّة إلى التصريح بما تنطوي عليه هذه العبادات من استصغار من شأن(الشريعة) أمام الحقيقة, فأشار إلى أنّ الشريعة إنّما وضعت للعامّة من الناس؛ أصحاب الظاهر. أمّا المتصوّفة المشتغلون بـ(علم الباطن) والمنقطعون إلى طلب (الحقيقة)أي إلى طلب(الاتّصال) مع الله فإنّهم مُعْفَون من رسوم العبادات, من وضوء وصلاة... إلخ بدعوى أنّها تشغلهم عن الانقطاع إلى الله. فالعبادات الشرعيّة هدفها توجيه الناس إلى الله في أوقات معيّنة بينما المتصوّف متّجه إلى الله في كلّ وقت, بل هو يسعى إلى أن يكون وقته كلّه مع الله[4].

يروى أنّ(عبد الله الدمشقيّ) قال:" كنّا يوماً في بيت(الشبليّ) فأُخِّرَ العصر, ونظر إلى الشمس وقد تدلّت للغروب فقال: الصلاة! يا سادتي! وقام فصلّى, ثم أنشأ يقول ملاعباً وهو يضحك: ما أحسن قول من قال"[5][من الوافر]:[6]

نَسِيتُ الْيَوْمَ مِنْ عِشْقِي صَلَاتِي فَلَا أَدْرِي غَدَاتِي مِنْ عِشَائِي
فَذِكْرُكَ سَيِّدِي أَكْلِي وَشُرْبِي وَوَجْهُكَ- إِنْ رَأَيْتُ- شِفَاءُ دَائِي

---

(3) المائدة / من 91.
(4) ينظر: كيف نفهم الإسلام؟, فريتجوف شيون, تر: عفيف دمشقيّة, دار الآداب, بيروت, ط2, 1982م : 15.
(1) قضيّة التصوّف المنقذ من الضلال, د. عبد الحليم محمود, دار المعرفة, ط2, 1988م: 127.
(2) ينظر : بنية العقل العربيّ : 277 - 278.
(3) طبقات الصوفيّة:344.
(4) ديوان الشبليّ : 157.

فقد نسي(الشبليّ) أنّ إجماع المسلمين كافة في الصلاة أنّ "من حجد وجوبها أو شكّ به ليس بمسلم, وإن نطق بالشهادة, لأنّها من أركان الإسلام, ووجوبها ثابت بضرورة الدين, وليس محلّاً للنظر والاجتهاد, ولا للتقليد والسؤال"[1].

وممّا نسب له قوله[من الخفيف]:[2]

لَيْسَ عِيدُ الْمُحِبِّ قَصْدَ الْمُصَلَّى وَانْتِظَارَ الْجُيُوشِ وَالْأَعْوَانِ
إِنَّمَا الْعِيدُ أَنْ تَكُونَ لَدَى الْحِبْ (م) بِ كَرِيماً مُقَرَّباً فِي الْأَمَانِ

وقد يصل الأمر بـ(الحلّاج) إلى أن يسقط فرضاً من الفروض الواجبة إلى درجة جعلها كفراً إن هو قام بأدائها؛ وشفيعه في ذلك عشقه، فيصرّح بذلك ويقول[من الطويل]:[3]

إِذَا بَلَغَ الصَّبُّ الْكَمَالَ مِنَ الْهَوَى وَغَابَ عَنِ الْمَذْكُورِ فِي سَطْوَةِ الذِّكْرِ
يُشَاهِدُ حَقّاً حِينَ يَشْهَدُهُ الْهَوَى بِأَنَّ كَمَالَ الْعَاشِقِينَ مِنَ الْكُفْرِ

فالصوفيّة وجدوا أنّ الشريعة هي أوّل ما ينبغي إسقاطه من وسائط بين العبد وربّه، فحاولوا أن يتغلغلوا في كلّ شعيرة من شعائر الدين، ويزيحوا عنها شكلها التقليديّ، ليبلغوا منها جوهرها الأصيل؛ وبذلك أقاموا الشريعة على وجهها الآخر الذي أسموه بـ(الحقيقة) وهو ما كان يجرّ عليهم عنت الفقهاء ورجال الدين التقليديّين[4]. وشفيعهم في ذلك الهوى والحبّ الذي يعذّب صاحبه. يقول(ذو النون) في ذلك[من مجزوء الوافر]:[5]

صَغِيرُ هَوَاكَ عَذَّبَنِي فَكَيْفَ بِهِ إِذَا احْتَنَكَا
وَأَنْتَ جَمَعْتَ مِنْ قَلْبِي هَوًى قَدْ كَانَ مُشْتَرَكَا
أَمَا تَرْثِي لِمُكْتَئِبٍ إِذَا ضَحِكَ الْخَلِيُّ بَكَى؟

فحبّ الصوفيّ هو الذي يقرّبه من حبيبه لأداء الفروض لأنّه لا يطمح بثواب أو جزاء. يقول(الحلّاج)[من الوافر]:[6]

أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلثَّوَابِ وَلَكِنِّي أُرِيدُكَ لِلْعِقَابِ
فَكُلُّ مَآرِبِي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا سِوَى مَلْذُوذِ وَجْدِي بِالْعَذَابِ

لأنّ الجنّة الحقيقيّة هي انطباع صورة الحقّ في القلب وامتلاؤه بها، فيقول[من الطويل]:[7]

مَكَانُكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ الْقَلْبُ كُلُّهُ فَلَيْسَ لِشَيءٍ فِيهِ غَيْرُكَ مَوْضِعُ
وَحَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظُمِي فَكَيْفَ تُرَانِي إِنْ فَقَدْتُكَ أَصْنَعُ؟

فالصوفيّ ليس بحاجة إلى واسطة يصل بها إلى من يحبّ بعد أن خلق حلقة وصل بين الـ(أنا) والـ(أنت) أدّت إلى تماهي كلا الذاتين فخلق منها ذاتاً واحدة تعيش اللحظة. يقول(الحلّاج)[من الطويل]:[1]

---

(5) الفقه على المذاهب الخمسة, محمد جواد مغنية, أسوة, طهران, إيران , ط5, 1998م: 77.
(6) ديوان الشبليّ: 151.
(1) شرح ديوان الحلّاج:197.
(2) ينظر: الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ : 204.
(3) تاريخ بغداد أو مدينة السلام, الخطيب البغداديّ, تح : مصطفى عبد القادر عطا, دار الكتب العلميّة, بيروت, لبنان، د. ت : 8 / 393.
(4) شرح ديوان الحلّاج: 335.
(5) م . ن: 235.

حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ كُلِّكَ يَا قُدْسِي تُكَاشِفُنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفْسِي
أُقَلِّبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَأَنْتَ بِهِ أُنْسِي
فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الْحَيَاةِ مُمَنَّعٌ مِنَ الْأُنْسِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْحَبْسِ

والله سبحانه لا يغيب؛ فهو الحاضر الأبديّ، وهو أنيس الصوفيّ في غربته المظلمة فلا يفارقه أبداً. يقول(الحلّاج)[من مخلّع البسيط]:(2)

غِبْتَ وَمَا غِبْتَ عَنْ ضَمِيرِي فَمَازَجَتْ تَرْحَتِي سُرُورِي
وَاتَّصَلَ الْوَصْلُ بِافْتِرَاقٍ فَصَارَ فِي غَيْبَتِي حُضُورِي
فَأَنْتَ فِي سِرِّ غَيْبِ هَمِّي أَخْفَى مِنَ الْوَهْمِ فِي ضَمِيرِي
تُؤْنِسُنِي بِالنَّهَارِ حَقّاً وَأَنْتَ عِنْدَ الدُّجَى سَمِيرِي

لأنّه ينادي الله في سرّيّة تامّة لا يعلم بها سواهما, فتؤدّي به شدّة القرب إلى الوقوع في هاوية الخلط بين ما هو إنسانيّ وبين ما هو إلّهي. يقول[من البسيط](3):

لَبَّيْكَ, لَبَّيْكَ, يَا سِرِّي وَنَجْوَائِي لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ, يا قَصْدِي وَمَعْنَائِي
أَدْعُوكَ, بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ, فَهَلْ نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَادَيْتَ إِيَّائِي؟

فذكر الله لا يتعلّق بفرض يؤدّيه العبد- الصوفيّ لأنّهم دائمو الذكر فلا ينقطع ذكره عن القلب أبداً، فأنشد بعضهم[من الوافر]:(4)

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ إِلْفِي وَهَلْ أَنْسَى فَأَذْكُرَ مَا نَسِيتُ

ويبدو من الأشعار الصوفيّة أنّها تمور بمعانٍ تدلّ على مدى القرب بين الصوفيّ وربّه حتّى يبلغ هذا القرب إلى الحدّ الذي يكلّم به الصوفيّ ربّه بلسان المودّة ويطلبها منه لأنّ المودّة هي التي تغيّر طعم الحياة الروحيّة عنده، ومنها ما نسب لـ(الحلاج)[من الطويل]:(5)

فَلَيْتَكَ تَحْلُو وَالْحَيَاةُ مَرِيرَةٌ وَلَيْتَكَ تَرْضَى وَالْأَنَامُ غِضَابُ
وَلَيْتَ الَّذِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ عَامِرٌ وَبَيْنِي وَبَيْنَ الْعَالَمِينَ خَرَابُ
إِذَا نِلْتُ مِنْكَ الْوُدَّ فَالْكُلُّ هَيِّنٌ وَكُلُّ الَّذِي فَوْقَ التُّرَابِ تُرَابُ
فَيَا لَيْتَ شُرْبِي مِنْ وِدَادِكَ صَافِياً وَشُرْبِيَ مِنْ مَاءِ الفُرَاتِ سَرَابُ

فالانخطاف الذي تعانيه ذات الصوفيّ النابعة من حبّه ووجده العنيفين جعل الذات الإلهيّة تراوده أينما ذهب وفي أيّ أرض حلّ. قال(الحلّاج)[من البسيط]:(6)

وَاللَّهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرُبَتْ إِلَّا وَحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي
وَلَا جَلَسْتُ إِلَى قَوْمٍ أُحَدِّثُهُم إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِي بَيْنَ جُلَّاسِي
وَلَا ذَكَرْتُكَ مَحْزُوناً وَلَا فَرِحاً إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِي بَيْنَ وِسْوَاسِي

ومن ثمّ فإنّ نتيجة هذا القرب قد غيّرت من مفهوم الجنّة والنار عنده تبعاً لتغيّر المفاهيم الأخرى التي جاءت بها تجربتهم, فالهجر والوصل هما الفروض الدينيّة

---

(1) شرح ديوان الحلّاج: 225.
(2) م . ن : 212.
(3) م . ن: 146.
(4) الرسالة القشيريّة :2/ 491.
(1) شرح ديوان الحلّاج : 334, وهذه الأبيات نفسها موجودة في شرح ديوان أبي فراس الحمدانيّ في مدح سيف الدولة, دار إحياء التراث العربي, بيروت, لبنان، د.ت:68.
(2) م . ن : 345.

الصوفيّة التي يتنعّم صاحبها بالجنّة أو يعاقب بالنار. وقد وضّح(الشبليّ) هذه النظرة بقوله[من الكامل]:[1]

وَالْهَجْرُ لَوْ سَكَنَ الْجِنَانَ تَحَوَّلَتْ نِعَمُ الْجِنَانِ عَلَى الْعَبِيدِ جَحِيمَا
وَالْوَصْلُ لَوْ سَكَنَ الْجَحِيمَ تَحَوَّلَتْ نَارُ الْجَحِيمِ عَلَى الْعَبِيدِ نَعِيمَا

فهذه الروحيّة الصوفيّة الثائرة المتمرّدة على القيم الدينيّة التي جاء بها الشرع قد خطت خُطى واضحة وواثقة من نفسها، لذلك فقد فجّرت ينابيع الوجد لكي تسقي منها روحها المتعطّشة للقاء خالقها. وهي لا تكتفي بهذا اللقاء بل تتجاوزه للاتّحاد والفناء فيه. وهم ليسوا كغيرهم من البشر فهم دائمو الذكر, يعرفون الله حقّ المعرفة فيكلّمونه ويكلمهم, ويرونه ويراهم وإن اختلفت الحواسّ التي يدركون بها هذه الأشياء, على الرغم من تصريح القرآن الكريم بأهمّيّة الفروض وبأنّها عماد الدين؛ قال تعالى:﴿ ■□🗐❑■🖬❍🕐🝰🖋✂ ☎✂❑←☺⑩🔏🕭❐🕮◆❐
❐◆↗◆❐➔🖋✂❑☎✂❽🝰🖋✂□🖃❑☒□🗐❑■□" ﴾[2] وقوله تعالى:﴿ ·♍🔏🕑✂🝰🖋🕐❍🖬■❑□🗐❻♦🔥🖊☪♦🖋 ■□🗐❑■🖬❍🕐🝰🖋✂
✂🝰🖋🖼☒♦⇔✙◆❐🔏↗🖉🖋♦🕭☪♦❷🇽←☺🝰🖋✂◆❐🔏↗🖉🖋♦✙⇔♦☒🖼 ﴾[3], إلّا أنّ الصوفيّ قد أعرض عن ذلك ليعيش في جوّ من الحرّيّة حيث ينطلق على سجيّته ليناشد الله بخطاب القرب والمحبّة والذكر، والصلة الحميمة بينه وبين خالقه شفيعه في ذلك.

ولم تكن الثورة التي قام بها الفقهاء ضدّ الصوفيّة في الحقيقة إلّا ردّ فعل للثورة الروحيّة التي أراد الصوفيّة أن يحدثوها في الدين؛ فقد أدركوا أنّ الدين قد أصبح جملة رسوم وأوضاع لا حياة ولا روحانيّة فيها، وهذه إن أرضت ظاهر الشرع وأشبعت عقول المشرّعين المفتونة بتقعيد القواعد وتعميم القوانين، لم تكن لترضي باطن الشرع ولا تشبع العاطفة الدينيّة عند الصوفيّة. وإلى هذا أشار (الرويم البغداديّ)(ت 303) بقوله:" كلّ الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة- الصوفيّة- على الحقائق, وطالب الخلق كلّهم أنفسهم بظواهر الشرع, وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق"[4]. فالتفرقة واضحة- في عبارة (الرويم)- بين الشرع وحقيقته، بين الظاهر والباطن, أو بين الدين في الرسم والدين في الجوهر. وهذه النظرة وحدها هي لبّ الصوفيّة, وهي العامل الأكبر في تحويل الإسلام- على أيدي الصوفيّة- من دين رسوم وأوضاع إلى دين حيّ روحيّ. وترجع المقابلة بين الحقيقة والشريعة إلى المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه[5].

وبذلك فإنّ الفروض الدينيّة الشرعيّة لقيت من(اللامبالاة) ما لقيته على أيدي حاملي لواء التصوّف, وكان هذا في مرحلة ازدهاره في القرنين الثالث والرابع الهجريّين.

---

(3) ديوان الشبليّ : 123.
(1) البقرة/ من43.
(2) العنكبوت/ من45.
(3) الرسالة القشيريّة: 20 - 21، وينظر: التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام:107.
(4) ينظر: التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام: 107.

وقد عبرّ(القشيريّ) عن ذلك في رسالته، وأشار إلى أنّ المحقّقين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ولم يبق في زمانه من هذه الطائفة إلّا أثرهم كما قيل[من الكامل]:

أَمَّا الْخِيَامُ فَإِنَّهَا كَخِيَامِهِمْ وَأَرَى نِسَاءَ الْحَيِّ غَيْرَ نِسَائِهَا

وحصلت الفترة في هذه الطريقة لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ومضى الشيوخ الذين كان لهم بهم اهتداء، وقلّ الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنّتهم اقتداء، وزال الورع وطوي بساطه، واشتدّ الطمع وقوي رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدّوا قلّة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام, ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفّوا بأداء العبادات واستهانوا بالصلاة والصوم[1].

ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة العصر الذي عاشه هؤلاء المتصوّفة لأنّه هو الذي أملى عليهم هذا النوع من التفكير، فانخرطوا في سلك التمرّد والثورة على الشرع والدين؛ لذلك فقد عاشوا في عالم الروح" فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع"[2].

علمنا- فيما سبق من الصفحات- أنّ للصوفيّ غريزة متطلّعة إلى ما هو غير منظور أو إلى ما وراء المادّة ، ذلك لأنّ له روحاً تثير فيه موجات متدافعة من الأفكار، ومعها قلب يبعث فيها ألواناً من الوجدانات، وكلّها غير منظورة، وإنّه يحسّ بآثارها لكنّه لا يرى من أين تجيء، ولا يعلم من أيّ نبع تفيض. كلّ هذه الأمور شجّعت على بروز عنصر آخر إلى جانب ما ذكرناه سابقاً وإن كانت درجة بروزه أقل ممّا هي عليه في العناصر الأخرى؛ هو عنصر(المجاوزة) الذي يكون نتيجة تقديم القلب على العقل، والشعور على المنطق، والعفويّة على القانون الإلهيّ. فتملّك العنصر العاطفي الصوفيّ للحقيقة جعلهم يجاوزون الحدّ في مخاطبة القديم لأنّهم جعلوا من الروح الملكة الأولى لدى الصوفيّ الشاعر؛ الملكة الخالصة القادرة على الوصول إلى الحقيقة.

وكان كبح جماح الروح– عند الصوفيّ- إنكاراً لأمر حيويّ ضروريّ للكيان الإنسانيّ، لذلك فقد تجاوزت روحه الحدود في الخطاب. ومن أبرز من تجاوز الحدّ في أشعاره التي خاطب بها البارئ عزّ وجلّ– المنزّه عن قوله– بألفاظ لا يجوز التفوّه بها للخالق هو(الحلّاج) إذ وصل به الحدّ إلى الكفر في إحدى شطحاته المتجلّية في قوله[من الطويل]:[3]

كَفَرْتُ بِدِينِ اللّهِ وَالْكُفْرُ وَاجِبٌ عَلَيَّ, وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحُ

فقد بلغ من التجاوز في الخطاب الشيء الكثير, فالكفر قبيح على الجميع ولم يستثن البارئ عزّ وجلّ أحداً دون الآخر فيه. ولم يكتف(الحلّاج) بالكفر, وإنّما تجاوزه إلى الاعتراض على حكم الله وإقامة الحجّة عليه بقوله[من البسيط]:[4]

مَا يَفْعَلُ الْعَبْدُ وَالْأَقْدَارُ جَارِيَةٌ عَلَيْهِ فِي كُلِّ حَالٍ, أَيُّهَا الرَّائِي؟
أَلْقَاهُ فِي الْيَمِّ مَكْتُوفاً وَقَالَ لَهُ: إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَبْتَلَّ بِالْمَاءِ!

(1) ينظر: الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، أبو القاسم عبد الكريم القشيريّ ، تحقيق ودراسة: هاني الحاجّ، المكتبة التوفيقيّة، سيّدنا الحسين، مصر، د . ت:20.
(2) التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام : 115
(1) شرح ديوان الحلّاج: 180 .
(2) م . ن : 145 .

ففي هذا تجاوز في أدب الخطاب بين العبد وربّه، واحتجاج على قضائه سبحانه. وقد تجاوز في ألفاظه الموجّهة إلى الخالق- فكأنما يقولها لإنسان مثله لا إلى إله متعالٍ- في قوله[من الطويل]:(1)

كَتَبْتُ وَلَمْ أَكْتُبْ إِلَيْكَ , وَإِنَّمَا كَتَبْتُ إِلَى رُوحِي بِغَيْرِ كِتَابِ
وَذَلِكَ أَنَّ الرُّوحَ لَا فَرْقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مُحِبِّيهَا بِفَصْلِ خِطَابِ
فَكُلُّ كِتَابٍ صَادِرٍ مِنْكَ وَارِدٍ إِلَيْكَ بِلَا رَدِّ الْجَوَابِ , جَوَابِي

فهو يتجاوز في حدود ظاهر كلامه وإن كان في باطنه يريد أن يبيّن مدى حبّه وأنّه لا يوجد فرق بين الروح وبين محبّيها.

ويبدو أنّ الصوفيّ يتحدّى البارئ عزّ وجلّ بخطاباته تحت غطاء المحبّة والحبّ؛ فهذا(أبو عليّ الروباذيّ) يقول[من الكامل]:(2)

رُوحِي إِلَيْكَ بِكُلِّهَا، قَدْ أَجْمَعَتْ لَوْ أَنَّ فِيكَ هَلَاكَهَا مَا أَقْلَعَتْ
تَبْكِي إِلَيْكَ بِكُلِّهَا عَنْ كُلِّهَا حَتَّى يُقَالَ: مِنَ الْبُكَاءِ تَقَطَّعَتْ

أمّا(الشبليّ) فيعقد مقارنة بين أفعال الله سبحانه وأفعال من سواه, فهل يمكن لمخلوق أن يفعل كفعل الخالق؟! فممّا تمثّل به[من الوافر]:(3)

وَيَقْبُحُ مِنْ سِوَاكَ الْفِعْلُ عِنْدِي فَتَفْعَلُهُ فَيَحْسُنُ مِنْكَ ذَاكَ

وممّا نسب إليه[من الطويل]:(4)

وِدَادُكُمُ هَجْرٌ وَحُبُّكُمُ قِلًى وَوَصْلُكُمُ صَرْمٌ وَسِلْمُكُمُ حَرْبُ

وقد يصل الحبّ بـ(الشبليّ) إلى درجة أنّه يعارض بكلامه الشعريّ الموجّه إلى القديم، كلام الشعراء الموجّه إلى الحادث، ويتجلّى ذلك في قوله[من الطويل]:(5)

تَشَاغَلْتُمُ عَنَّا بِصُحْبَةِ غَيْرِنَا وَأَظْهَرْتُمُ الْهِجْرَانَ, مَا هَكَذَا كُنَّا
وَأَقْسَمْتُمُ أَلَّا تَحُولُوا عَنِ الْهَوَى فَقَدْ- وَحَيَاةِ الْحُبِّ- حُلْتُمْ، وَمَا حُلْنَا
لَيَالِيَ بِتْنَا نَجْتَنِي مِنْ ثِمَارِكُمْ فَقَلْبِي إِلَى تِلْكَ اللَّيَالِي لَقَدْ حَنَّا

وقد يتجاوز(الشبليّ) في ذكر أعمال نهى عنها الشرع والسنّة، فأفصح عنها في قوله[من مخلّع البسيط]:(6)

شَقَقْتُ جَيْبِي عَلَيْكَ حَقّاً وَمَا لِجَيْبِي عَلَيْكَ شُقَّا؟
أَرَدْتُ قَلْبِي فَصَافَحَتْهُ يَدَايَ بِالْجَيْبِ إِذْ تَوَقَّى
لَوْ كَانَ قَلْبِي مَكَانَ جَيْبِي لَكَانَ لِلشَّوْقِ مُسْتَحِقّا

وقد بلغ به الأمر أنّه يجاوز المسلمين حتّى في أعيادهم التي جعلها الله فرحة للمسلم بقوله[من البسيط]:(7)

النَّاسُ فِي الْعِيدِ قَدْ سُرُّوا وَقَد فَرِحُوا وَمَا سُرِرْتُ بِهِ وَالْوَاحِدِ الصَّمَدِ
لَمَّا تَيَقَّنْتُ أَنِّي لَا أُعَايِنُكُمْ غَمَّضْتُ طَرْفِي فَلَمْ أَنْظُرْ إِلَى أَحَدِ

---

(3) تاريخ بغداد أو مدينة السلام: 8/ 114، وشرح ديوان الحلّاج: ؟ .
(4) طبقات الصوفيّة : 358 .
(5) ديوان الشبليّ:169 .
(1) ديوان الشبليّ: 138.
(2) م . ن: 130.
(3) م . ن:114.
(4) م . ن: 97.

ولم يكتفِ بحزنه وعدم سروره وإنما أخذ يصف حاله في قوله [من البسيط]:[1]

قَالُوا: أَتَى الْعِيدُ، مَاذَا أَنْتَ لَابِسُهُ؟ فَقُلْتُ: خِلْعَةَ سَاقٍ حُبَّـهُ جَرَعَـا
فَقْرٌ وَصَبْرٌ هُمَا ثَوْبَايَ تَحْتَهُمَا قَلْبٌ يَرَى إِلْفَـهُ الْأَعْيَـادَ وَالْجُمَعَا
الدَّهْرُ لِي مَأْتَمٌ إِنْ غِبْتَ يَا أَمَلِي وَالْعِيْدُ مَا كُنْتَ لِي مَرْأًى وَمُسْتَمَعَا
أَحْرَى الْمَلَابِسِ مَا تَلْقَى الْحَبِيبَ بِهِ يَوْمَ التَّزَاوُرِ فِي الثَّوْبِ الَّذِي خَلَعَا

وحبّه قد جعله في غنى عن هذا العيد، فهو يقول[من الهزج]:[2]

إِذَا مَا كُنْتَ لِي عِيداً فَمَا أَصْنَـعُ بِالْعِيـدِ؟
جَرَى حُبُّكَ فِي قَلْبِي كَجَرْيِ الْمَاءِ فِي الْعُودِ!

فجريان الحبّ في قلب(الشبليّ) جعله يتجاوز عيد المسلمين ولا يأبه به، ويجد أنّ عيده الحقيقيّ هو لقاء المحبوب.

التجاوز في الشوق والحبّ-إذاً- عند الصوفيّة، والتصريح بهما يصلان بهم إلى الوقوع في الوهم، كما هو عند الشبليّ في قوله[من الرمل]:[3]

ذَابَ مِمَّـا فِـي فُؤَادِي بَدَنِـي وَفُؤَادِي ذَابَ مِمَّـا فِي الْبَدَنْ
فَاقْطَعُوا حَبْلِي وَإِنْ شِئْتُم صِلُوا كُلُّ شَيْءٍ مِنْكُمُ عِنْـدِي حَسَنْ
صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِـقٌ غَيْرَ أَنْ لَمْ يَعْلَمُوا عِشْقِي لِمَنْ

فتجاوز العشق للحدّ المعقول جعله يصرّح بأنّ هذا العشق مجهول النسبة لأنّ لفظة العشق أصلاً تدلّ على الشيء الحسّيّ لا الروحيّ، والله سبحانه لا يدرك بالحواسّ.

ولـ(الجنيد) أبيات يحترق بها ويتعذّب نتيجة الوجد والشوق، ونجد معنى مستبشعاً لا يجوز إطلاقه على الخالق سبحانه، في ظاهر قوله[من البسيط]:[4]

يَا مُوقِدَ النَّارِ فِي قَلْبِي بِقُدْرَتِـهِ لَوْ شِئْتَ أَطْفَأْتَ عَنْ قَلْبِي بِكَ النَّارَا
لَا عَارَ إِنْ مِتُّ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ حَذَرٍ عَلَـى فِعَـالِـكَ بِي لَا عَارَ لَا عَارَا

هذه الشواهد- وغيرها كثير- تشير إلى ظاهرة التجاوز التي عرف بها الشعراء الصوفيّون، وأنسب أسلوب للمثول بين يدي البارئ هو أسلوب التذلّل والخشوع لأنّه إنّما أوجد الخلق ليعبدوه سبحانه. لكننا وجدنا في هذه الأساليب الصوفيّة تمادياً في الخطاب تحت عباءة المحبّة الإلهية والوجد والشوق، التي جاء بها ليخرج من الحيّز الضيّق؛ وهو حيّز الشرع إلى الحيّز الأكثر سعة ورحابة- بحسب رأيه- وهو حيّز المطلق(اللامتناهي)، ففيه يحقّق ما لا يستطيع تحقيقه على أرض الواقع. فلم يعد الصوفيّ يشعر بالهوّة بينه وبين الحقّ سبحانه, فراح يزداد غروراً وكبرياء, بحيث يجد نفسه فوق مستوى الآخرين. وأخذ الصوفيّة ينطقون بالكلمات الشطحيّة من غير تحرّج لأنّ المحبّ الذي يرى نفسه متقدّماً على بقيّة أقرانه في كلّ حال ومقام, ولاسيما حال المحبّة, هو المختار الوحيد لتولّي هذا المنصب الروحيّ الرفيع[5] الذي تميّز به من دون الخلق أجمعين, وكذلك هو المخصوص الوحيد بالمحبّة، الذي اختاره الله دون

(5) م . ن: 109.
(6) م . ن: 96.
(1) ديوان الشبليّ: 124.
(2) اللمع : 318.
(1) ينظر: تجلّيات الشعر الصوفيّ: 184.

عباده, فحبّ(الحلّاج) هو الذي جعله يدنو من بابه وينادي بوصاله فيما نسب إليه[من مجزوء الخفيف]:[1]

نَسْمَةٌ مِنْ جَنَابِهِ أَوْقَفَتْنِي بِبَابِهِ
جَذَبَتْنِي لِوَصْلِهِ أَبَداً وَاقْتِرَابِهِ
وَاسْتَرَاحَ الْفُؤَادُ مِنْ هَجْرِهِ وَاحْتِجَابِهِ
طَابَ لِي مَا سَمِعْتُهُ فِي الدُّجَى مِنْ عِتَابِهِ
وَعَلَى كُلِّ حَالَةٍ سَكْرَتِي مِنْ شَرَابِهِ

ومن كلّ ما تقدّم يتّضح أنّ جهود الصوفيّ الشاعر قد تجلّت في محاولته الدائبة للتحرّر من قيد الأحكام الدينيّة والشرعيّة، وتمخّض عن ذلك أنّه جاء بأشعار موجّهة إلى البارئ عزّ وجلّ ومحتوية في طيّاتها على روح متمرّدة ثائرة.

وبما أنّ الحرّيّة عملية روحيّة تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا, وليست واقعة نتقبّلها رغماً منّا[2]، وإذا كان الناس لا يطربون لشيء بقدر ما يطربون للقول بأنّهم أحرار، فإنّه عند الصوفيّ أكثر متعة ولذّة لأنّه إنّما نزع نحو التصوّف عن إرادة روحيّة محض محاولاً الهروب من واقع دنيويّ مرير، وأخذ يخلق حواراً بين الـ(أنا) والـ(أنت) حيث تتماهي الذاتان ليخلق منهما ذاتاً واحدة تعيش اللحظة, فتندمج الذاتان في العالم الروحيّ ليخرج منها ما يخرج من الكلام الذي يصل به الحدّ إلى الشطح والكفر. وإنّنا على إدراك تامّ بأنّ الدين هو نظام حياة صالح للتطبيق في كلّ زمان ومكان، وأنّ أسسه وقواعده مبنيّة على أسس علميّة راسخة, وما أحدثه الصوفيّ في تجاربه سابقة الذكر هو نتيجة للحياة الفكريّة المغايرة التي عاشها.

(2) شرح ديوان الحلّاج: 337 .
(3) ينظر: مشكلة الحرّيّة: 14.

إذا كان الشاعر الصوفيّ قد تمرّد على سلطتي الفكر والدين، فإنّنا نجد له اليد الطولى في الخروج على أنماط التعبير الشعريّة الموروثة بصيغها الجامدة– من وجهة نظره- فهو لا يكتم ثورته وتمرّده على الأشكال التقليديّة للإبداع التي تحدّ من حرّيّة المبدع، وتجعله سجين شكل قد لا يتّفق وطموحاته الروحيّة. ولعلّ هاجس اللغة يؤجّج هاجس الحرّيّة في سياق ممارسة الكتابة الشعريّة الصوفيّة، حين يشعر الصوفيّ بضغوط القوالب الشكليّة وهي تجثم فوق نصّه لتؤطّره في ضمن ممارسة مختلفة أفكاراً وألفاظاً، لقصور اللغة الوضعيّة عن احتواء تجربة الصوفيّ والتعبير عنها.

فظلّ الصوفيّ في قلق مستمرّ بحثاً عن حرّيّته المطلقة فيما يكتب، بعيداً عن التصنيف النوعيّ الذي يفرض سطوته عليه بما لا يتلاءم والتجربة لأن التصوّف في حقيقته" ظاهرة روحيّة خاصّة، والصوفيّ يحبّ هذه الحياة بصفته إنساناً لذا فغاية ما يصرّح به التعبير عمّا أدركه أو شاهده أو كشف له من أحوال. فهي أمور ذوقيّة تتعلّق بالوجدان وقد يجد الإنسان صعوبة في التعبير عنها أو ترجمتها بالألفاظ"[1].

فهو يحاول أن يعيد ترتيب الأشياء من حوله بطريقة تتواءم وآماله وطموحاته في رؤية المشهد الآخر الخفيّ من الصورة الواقعيّة لأن" دلالات الحرّيّة لا ريب تظهر في تعبيرات الصوفيّة فتجيء متّفقة مع مشربهم العامّ، وفيما يرتأونه من أذواق ومواجيد، تشكّل بما لا يدع مجالاً للشكّ، لبّ لباب الوصول إلى الحقيقة التي ينشدونها ويبذلون فيها أرواحهم ونفوسهم خالصة من رقّ الأغيار"[2]؛ وبذا يتحرّر من ربقة الواقع بتبعاته كلّها ليرتاد عالم المطلق، فتفقد فيه الذات عناصرها الشخصيّة لتمتزج بالعالم من منظوره الشامل، فتتجاوز الذات الرؤيا الآنيّة إلى بؤرة أكثر اتّساعاً وشمولاً من رؤية الحدقة القاصرة. فأخذ الصوفيّ يتمرّد على هذه القوالب الشكليّة آخذاً برأي(أدونيس) في أن يكون هذا التمرّد جذريّاً وفذّاً لأنّ التقليد عند (أدونيس) ليس مجرّد إيمان واقتناع وإنّما هو نظام حياة[3]، فكان الشعر الصوفيّ ثورة فنّيّة شملت كلّ شيء، ووصلت بهم إلى أن نفروا من الأساليب التقليديّة في التعبير لما فيها من تقليد وجمود، فأصبحت لهم ألفاظهم ولغتهم الشعريّة التي تتّسع لمعانيهم الروحيّة[4]. فيحاول الشاعر الصوفيّ أن يهبط أو أن يصعد إلى نواة الأشياء، وأن يضع محاولاته تلك في لغة شعريّة لأنّه يدرك أنّ "اللغة الشعريّة أكثر من وسيلة للنقل أو للتفاهم. إنّها وسيلة استبطان واكتشاف"[5].

وبهذا فالصوفيّ لا يقول معنى الأشياء وإنّما يقول تجربته، فأخذ "يخلق لغة شعريّة جديدة، وشكلاً شعريّاً جديداً، وشعريّة جديدة"[6] منتخباً ومختاراً هذه اللغة لما للشعر من خصيصة يمتاز بها عن فنون القول الأخرى من "إثارة إنفعال وإبداع صور وأخيلة"[7] إلّا أنّه وجد فيه من الضيق والحرج ما دفعه إلى الخروج على عدد من تقاليده وتحطيمها.

---

(1) اليافعي ومنهجه الصوفيّ: 7.
(2) الحرّيّة عند ابن عربيّ : 25– 26.
(3) ينظر: زمن الشعر: 38.
(1) ينظر: ابن عربيّ شاعراً:36.
(2) مقدمة للشعر العربيّ: 79.
(3) الشعريّة العربيّة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985م:61.
(4) شرح تحفة الخليل في العروض والقافية، عبد الحميد الراضي، مطبعة العانيّ، بغداد، 1968م : 9.

وأصبحت للشعر الصوفيّ استقلاليّته لأنّ الصوفيّ أخذ يفتّش عن مبنًى جديد يحوي معانيه التي تنفجر في خلال هذه التجارب, فكان له سماته الخاصّة بعيداً عن شكل القصيدة العربيّة التقليديّة, وانطلق من طاقة الحبّ الإلهي المتفجّرة, متمرّداً على القوالب والأشكال. فكان الشاعر الصوفيّ يخضع لتجربته الصوفيّة أكثر ممّا يخضع للتراث الشعريّ لأنّه مشدود إلى معانيه وأفكاره أكثر من انشداده إلى الأساليب الموروثة[1].

وهذا يقودنا إلى أن ندرك كيف أنّ الشعر في التجربة الصوفيّة لم يعد أدباً بالمعنى المصطلح عليه, وإنّما أصبح تساؤلاً حول جوهر الإنسان والوجود, ورغبة في تغيير صورة العالم, إنّه- باختصار- إعادة صياغة للإنسان وللوجود. فالصورة هنا تتجاوز وتتغيّر، وعلى صعيد التعبير فإنّ الحلم والرؤيا والشطح والجنون في التجربة الشعريّة الصوفيّة, وسائل لغات أُخَر تتبطّنها اللغة, من أجل كشفٍ أعمق وأغنى وأشمل للإنسان والوجود [2].

فالشعر الصوفيّ بات مغرقاً بالذاتيّة وله حدوساته الخاصّة جدّاً[3] نتيجة ضيق خناق اللغة ممّا أدّى به إلى البحث عن مخارج ليعبّر بها عن خلجات نفسه,على الرغم من "أن العرب أعرف الأمم بالشعر, وأشدهم عناية بأساليبه وافتناناً بضروبه, فوجدوا من سعة اللغة ما ذَلّل لهم كلّ أبيّ, وأدنى لهم كلّ قصيّ, حتّى بلغوا من الإبداع والإغراب في المذاهب الشعريّة غاية لا تدرك وشأواً لا يُنال"[4].

إنّ بحث الصوفيّ عن تلك الحرّيّة المطلقة فيما يكتب, جعله يتجاوز ما هو موجود, بالبحث عن البدائل الممكنة, أو غير الممكنة؛ وذلك في صراع الذات مع العالم الخارجيّ، وساعد على عقد علاقات وإيجاد ركائز أُخَر يقوّي بها تجربته.

ولقد كانت "اللغة تمثّل النظام المركزيّ الدالّ في بنية الثقافة بشكل عامّ، واكتشاف الدلالة اللغويّة ورصد تطوّر اللفظ إلى الدلالة الاصطلاحيّة يمثّل الركيزة الأولى للانطلاق إلى محاولة اكتشاف المفهوم في علوم الثقافة العربيّة كافّة"[5]. ومن المتعارف عليه أنّ لكلّ علم أو ثقافة لغة خاصّة متداولة بين أصحابها, و"لكلّ شاعر قاموسه الخاصّ الذي لو أدركناه لسهلت قراءة شعره"[6].

لذلك فقد عمد الصوفيّ إلى إيجاد قاموس خاصّ به لأنّه لا يثق باللغة ولا يقيم لها وزناً, ولذلك فقد أجمع الصوفيّة على أنّ تجربتهم الروحيّة, ومواجيدهم لا تفي بها عبارة, ومع ذلك فهم يستعيرون للإفصاح عمّا بهم كلّ ما وقعت عليه أعينهم من ألفاظ ورموز[7] لأنّ همّهم الوحيد هو عمارة الباطن والكشف والتجلّي؛ ولهذا وجدنا مصطلحات كثيرة عندهم لا تتّصل بهذا الجانب فحسب وإنّما يستعير الصوفيّ نماذج

(5) ينظر: ابن عربيّ شاعراً:37.
(6) ينظر: الصوفيّة والسوريالّيّة: 161.
(1) ينظر: حوار مع الشاعر سيف الرحبيّ(في الإنترنيت)، أجراه: جهاد فاضل.
(2) معاني الشعر, أبو عثمان سعيد بن هارون الأشنانداني, تح: عزّ الدين التنوخيّ, إحياء التراث القديم, دمشق, 1969م: 25.
(3) النصّ والسلطة والحقيقة- إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، 2000م :80.
(4) الكتاب التذكاريّ:77.
(5) ينظر: الموسوعة الصوفيّة:6.

ومصطلحات من مختلف الفروع أيضاً ليعبّر بها عن الحقيقة بعد أن يمنح هذه المصطلحات نفساً حارّاً وطاقات متجدّدة, تنطلق في مدارات متعدّدة[1] لأنّ رؤاه كانت من السعة إلى درجة أن ضاقت عليه العبارة, فلا تستطيع اللغة أن تحمل عبء هذه الرؤيا والتعبير عنها. فارتأى اختيار ألفاظ خاصّة عرفت به، وأصبحت علامة مميّزة لطريقته في البوح عن أسراره.

والمعجم الصوفيّ هو ألفاظ جرت على ألسنة الصوفيّة من باب التواطؤ, وهم يستعملون هذه الألفاظ ويفهمون ما الذي يقصد منها[2].

ولمّا كانت هذه "المصطلحات الصوفيّة غير محدودة تماماً لأنّها لا ترجع إلى العقل وإنّما ترجع إلى الذوق"[3] فإنّنا قد انتخبنا-على سبيل المثال لا الحصر- ما جاء منها في الأبيات الشعريّة التي يقولها الصوفيّ استجابة لحالة الاتّصال والفناء الصوفيّ ضمن القرنين الثالث والرابع الهجريّين. وهذه المصطلحات والمعاني التي تعارفها الصوفيّون فيما بينهم كثيراً ما تثير اللبس والغموض عند من ليس له دراية بعلمهم[4].

وقد عبّر(أبو بكر محمّد بن إسحاق الكلاباذيّ)(ت380هـ) عن ذلك بقوله "اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومهم تعارفوها بينهم ورمزوا بها, فأدركه صاحبه وخفي على السامع الذي لم يحلّ مقامه, فأمّا أن يحسن ظنّه بالقائل ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه, أو يسوء ظنّه به فيهوّس قائله وينسبه إلى الهذيان, وهذا أسلم له من ردَّ حقَ وإنكاره"[5].

وقد كشف عن السبب وراء ذلك في إخباره عن أنّ بعض المتكلمين قال لـ(أبي العبّاس بن عطاء): ما بالكم أيّها المتصوّفة اشتققتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين, وخرجتم عن اللسان المعتاد, هل هذا إلّا طلب للتمويه أو ستر لعُوّار المذهب؟ فأجاب(أبو العبّاس) عن ذلك بقوله: ما فعلنا ذلك إلّا لغيرتنا عليه, لعزّته علينا, كيلا يشربها غير طائفتنا, ثم أخذ يقول[من مشطور الرجز]:[6]

أَحْسَنُ مَا أُظْهِرُهُ وَنُظْهِرُهْ
بَادِئُ حَقٍّ لِلْقُلُوبِ نَشْعُرُهْ
يُخْبِرُنِي عَنِّي وَعَنْهُ أُخْبِرُهْ
أَكْسُوهُ مِنْ رَوْنَقِهِ مَا يَسْتُرُهْ
عَنْ جَاهِلٍ لَا يَسْتَطِيعُ يَنْشُرُهْ
يُفْسِدُ مَعْنَاهُ إِذَا مَا يَعْبُرُهْ
فَلَا يُطِيقُ اللّفْظَ بَلْ لَا يَعْشُرُهْ
ثُمَّ يُوَافِي غَيْرَهُ فَيُخْبِرُهْ
فَيَظْهَرُ الْجَهْلُ وَتَبْدُو زُمَرُهْ
وَيَدْرُسُ الْعِلْمُ وَيَعْفُو أَثَرُهْ

(6) ينظر: نحو القلوب الصغيرة:68.
(1) ينظر : شعر عمر بن الفارض - دراسة في فن الشعر: 174.
(2) ابن عربيّ شاعراً : 99.
(3) ينظر : محيي الدين ابن عربيّ - المعرفة، تقديم وتحقيق: محمّد أمين أبو جوهر، دار التكوين، دمشق، 2004م : 12.
(4) التعرّف لمذهب أهل التصوّف : 88.
(5) م. ن: 89.

وأنشدوا- أيضاً- له[من الوافر]:[1]

إِذَا أَهْلُ الْعِبَارَةِ سَاءَلُونَا أَجَبْنَاهُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَهْ
نُشِيرُ بِهَا فَنَجْعَلُهَا غُمُوضاً تُقَصَّرُ عَنْهُ تَرْجَمَةُ الْعِبَارَهْ
وَنَشْهَدُهَا وَتُشْهِدُنَا سُرُوراً لَهُ فِي كُلّ جَارِحَةٍ إِثَارَهْ
تَرَى الْأَقْوَالَ فِي الْأَحْوَالِ أَسْرَى كَأَسْرِ الْعَارِفِينَ ذَوِي الْخَسَارَهْ

ممّا تقدّم يتّضح لنا جليّاً أنّ الشاعر الصوفيّ أخذ يمتح من طبيعة تجربته ألفاظاً ردّدها مراراً وتكراراً في نظمه ممّا عدّت ملمحاً أسلوبيّاً للشاعر الصوفيّ بما كوّنه من معجم شعريّ يسوّغ ابتعاده عن الواقع ليكون هذا النتاج شبه معزول عمّا يحدث في الواقع[2].

وأكثر هذه الألفاظ دوراناً في أشعارهم هي ألفاظ الحبّ وخاصّة الوجد لما له من أثر كبير في طبيعة التجربة. فممّا أنشده(الحلّاج)[من الطويل]:[3]

مَوَاجِيدُ حَقٍّ أَوْجَدَ الْحَقُّ كُلَّهَا وَإِنْ عَجُزَتْ عَنْهَا فُهُومُ الْأَكَابِرِ
وَمَا الْوَجْدُ إِلَّا خَطْرَةٌ ثُمَّ نَظْرَةٌ تُنَشِّي لَهِيباً بَيْنَ تِلْكَ السَّرَائِرِ
فَحَالٌ يُبِيدُ السِّرَّ عَنْ كُنْهِ وَصْفِهِ وَيُحْضِرُهُ لِلْوَجْدِ فِي حَالِ حَائِرِ
وَحَالٌ بِهِ زُمَّتْ ذُرَا السِّرِّ فَانْثَنَتْ إِلَى مَنْظَرٍ أَفْنَاهُ عَنْ كُلِّ نَاظِرِ

وممّا قاله(الشبلي)[من المجتثّ]:[4]

الْوَجْدُ عِنْدِي جُحُودٌ مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شُهُودِي
وَشَاهِدُ الْحَقّ عِنْدِي يُفْنِي شُهُودَ الْوُجُودِ

أمّا(الجُنيد) فأنشد[من البسيط]:[5]

الْوَجْدُ يُطْرِبُ مَنْ فِي الْوَجْدِ رَاحَتُهُ وَالْوَجْدُ عِنْدَ حُضُورِ الْحَقِّ مَفْقُودُ
قَدْ كَانَ يُطْرِبُنِي وَجْدِي فَأَشْغَلَنِي عَنْ رُؤْيَةِ الْوَجْدِ مَا فِي الْوَجْدِ مَوْجُودُ

وأنشدوا لبعض الكبار[من الكامل]:[6]

أَبْدَى الْحِجَابَ فَذَلَّ فِي سُلْطَانِهِ عِزُّ الرُّسُومِ وَكُلُّ مَعْنًى يُحْضَرُ
هَيْهَاتَ يُدْرَكُ بِالْوُجُودِ وَإِنَّمَا لَهْبُ التَّوَاجُدِ رَمْزُ عَجْزٍ يُقْهَرُ
لَا الْوَجْدُ يُدْرَكُ غَيْرَ رَسْمٍ دَاثِرٍ وَالْوَجْدُ يَدْثِرُ حِينَ يَبْدُو الْمَنْظَرُ
قَدْ كُنْتُ أَطْرَبُ لِلْوُجُودِ مُرَوَّعاً طَوْراً يُغَيِّبُنِي وَطَوْراً أَحْضَرُ
أَفْنَى الْوُجُودَ بِشَاهِدٍ مَشْهُودُهُ أَفْنَى الْوُجُودَ وَكُلُّ مَعْنًى يُذْكَرُ

وقال بعضهم: الوجد بشارات الحقّ بالترقّي إلى مقامات مشاهداته[7]، وأنشد أحدهم عن الوجد[من البسيط]:[8]

مَنْ جَادَ بِالْوَجْدِ أَحْرَى أَنْ يَجُودَ بِمَا يُفْنِي الْوُجُودَ مِنَ الْأَفْضَالِ وَالْمِنَنِ
أَيْقَنْتُ حِينَ بَدَا بِالْوَجْدِ يَبْعَثُنِي إِنَّ الْجَوَادَ بِهِ يُوفِي عَلَى الْحَسَنِ

---

(1) التعرّف لمذهب أهل التصوّف:89.
(2) ينظر: التصوّف جوهره رؤية دينية للعالم (بحث في الإنترنيت)، إيمان الجابر.
(3)شرح ديوان الحلّاج :199- 200.
(4) ديوان الشبليّ: 100.
(1) التعرّف لمذهب أهل التصوّف:113.
(2) م . ن:113.
(3) م . ن: 113.
(4) م . ن: 113.

ولا يكاد يخلو ديوان شاعر صوفيّ من هذه اللفظة لأنّ الوجد الصوفيّ هو قلب التجربة الصوفيّة, ولاسيّما أنّ(سمنون) يقول:" أصل التصوّف المحبّة, وهي قاعدة الطريق إلى الله"[1]؛ والوجد من ألفاظ المحبّة.

وهناك- أيضاً- ألفاظ أخرى للحبّ لكن درجة وجودها تكون بنسبة أقلّ، مثل القلب والهوى والشوق والعشق والدموع.... إلخ.

وأنشد بعضهم في المحبّة والهوى[من الطويل]:[2]

وَمَنْ كَانَ فِي طُولِ الْهَوَى ذَاقَ سَلْوَةً فَإِنِّيَ مِنْ لَيْلَى لَهَا غَيْرُ ذَائِقِ
وَأَكْثَرُ شَيْءٍ نِلْتُهُ مِنْ وِصَالِهَا أَمَانِيَ لَمْ تَصْدُقْ كَلَمْحَةِ بَارِقِ

فعلى الرغم من أنّ لفظة الهوى والوجد موجودتان في معجم الحبّ للشعر العربيّ إلّا أنّ دلالتهما وكثرة شيوعهما أوسع وأكبر فيما يتّصل بالمحبّة الإلهيّة.

وقد تضمن هذا المعجم ألفاظا تخصّ(المعرفة)[3], فانتقوا ألفاظاً؛ منها الحقيقة والسرّ والإشارة. ومنه ما نسب إلى(الحلّاج)[من البسيط]:[4]

سَكَنْتَ قَلْبِي وَفِيهِ مِنْكَ أَسْرَارُ فَلْتَهْنِكَ الدَّارُ بَلْ فَلْيَهْنِكَ الْجَارُ
مَا فِيهِ غَيْرُكَ مِنْ سِرٍّ عَلِمْتُ بِهِ فَانْظُرْ بِعَيْنِكَ هَلْ فِي الدَّارِ دَيَّارُ

ويكرّر هذه اللفظة كثيراً، ومن ذلك قوله[من الطويل]:[5]

لِأَنْوَارِ نُورِ الدِّينِ فِي الْخَلْقِ أَنْوَارُ وَلِلسِّرِّ فِي سِرِّ الْمُسِرِّينَ أَسْرَارُ

وقوله[من مخلّع البسيط]:[6]

أَشَارَ سِرِّي إِلَيْكَ حَتَّى فَنِيتَ عَنِّي وَدُمْتَ أَنْتَ
أَنْتَ حَيَاتِي وَسِرُّ قَلْبِي فَحَيْثُمَا كُنْتُ كُنْتَ أَنْتَ

ولقاؤه بمحبوبه يكون في الخلوات، ودليله على ذلك إصغاؤه إليه في السرّ، فيقول[من الخفيف]:[7]

لِي حَبِيبٌ أَزُورُ فِي الْخَلَوَاتِ حَاضِرٌ غَائِبٌ عَنِ اللَّحَظَاتِ
مَا تَرَانِي أُصْغِي إِلَيْهِ بِسِرِّي كَيْ أُسْمِعِي مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتِ

ولا يكتفي(الحلّاج)بالسرّ الذي بينه وبين حبيبه بل إنّ هناك سرّ السرائر، ويظهر ذلك في قوله[من البسيط]:[8]

سِرُّ السَّرَائِرِ مَطْوِيٌّ بِإِثْبَاتِ فِي جَانِبِ الْأُفْقِ مِنْ نُورٍ بِطَيَّاتِ
فَكَيْفَ وَالْكَيْفُ مَعْرُوفٌ بِظَاهِرِهِ؟ فَالْغَيْبُ بَاطِنُهُ لِلذَّاتِ بِالذَّاتِ

ويسأل(الشبليّ) عن ردّ الفعل إذا افتضح هذا السرّ لأنّه شيء خطير لا يريد أن يعرفه أحد، فيقول[من مجزوء الرمل]:[9]

لَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ ذِكْرِي عِنْدَ مَنْ يَعْلَمُ سِرِّي ؟

---

(5) الموسوعة الصوفيّة: 681.
(6) الرسالة القشيريّة:2/ 489.
(1) المعرفة : العلم , وكلّ علم معرفة , وكلّ معرفة علم , وكلّ عالم بالله عارف، كما جاء في الرسالة القشيريّة :2/ 477.
(2)شرح ديوان الحلّاج :209.
(3) م. ن: 209.
(4) م. ن: 177.
(5) م. ن: 175.
(6) م. ن: 173.
(7) ديوان الشبليّ: 103.

ويحذّر(أبو سعيد الخرّاز) من ذلك، في أبيات[من الطويل] يقول فيها:[1]

لَعَمْرِي مَا اسْتَوْدَعْتُ سِرّي وَسِرَّهُ سِوَانَا حِذَاراً أَنْ تَشِيعَ السَّرَائِرُ
وَلَا لَاحَظَتْهُ مُقْلَتَايَ بِنَظْـرَةٍ فَتَشْهَدُ نَجْوَانَا الْقُلُوبُ النَّوَاظِرُ
وَلَكِنْ جَعَلْتُ الْوَهْمَ بَيْنِي وَبَيْنَـهُ رَسُولاً فَأَدَّى مَا تُكِنُّ الضَّمَائِرُ

وسئل(الجنيد) عن مسألة[2]،فأنشد أبياتاً[من المنسرح]، منها:[3]

نَمَّ عَلَى سِرّ وَجْدِهِ النَّفَسُ وَالدَّمْعُ مِنْ مُقْلَتَيْهِ يَنْبَجِسُ
مُدَّلَهٌ هَائِمٌ لَـهُ حَـرَقٌ أَنْفَاسُـهُ بِالْحَنِينِ تَخْتَـلِسُ
مُهَذَّبٌ عَارِفٌ لَـهُ فِطَنٌ مِنْ نُورِ أُنْسِ الْحَبِيبِ يُقْتَبَسُ

و(الجنيد) يذكر في أبيات له لفظتين من ألفاظ المعرفة هما(سرّ) و(عارف)، ويقول في ذلك[من الطويل]:[4]

تَغَرَّبَ أَمْـرِي عِنْدَ كُلّ غَرِيب فَصِرْتُ عَجِيباً عِنْدَ كُلّ عَجِيب
وَذَاكَ لِأَنَّ الْعَارِفِيـنَ رَأَيْتُـهُمْ عَلَى طَبَقَاتٍ فِي الْهَوَاءِ رُتُوب
فَأَصْبَحَ أَمْرِي لَيْسَ يُدْرَكُ غَوْرُهُ سِوَى أَنَّنِي لِلْعَارِفِينَ خَطِيب

من الملاحظ أن معجمهم هذا هو من الثراء بحيث يصعب علينا حصره في هذا المقام ولذلك لجأنا إلى التمثيل لا الحصر، فقد نجد أنّ لفظة(السرّ) ومشتقّاتها كثيراً ما تناولها الشاعر الصوفيّ في أشعاره. وربّما يعود سبب ذلك إلى الأثر الفاعل لدلالة هذه اللفظة في طبيعة العلاقة بين الصوفيّ وخالقه، التي كانت تحاط بسريّة تامّة فلا يرغب في الإفصاح عنها؛ وهذا ما دعاه إلى اللجوء إلى أساليب أخرى في التعبير عن تجربته كما رأينا في قول(العبّاس بن عطاء) السابق. فلم يكن تكرار هذه اللفظة في أشعارهم اعتباطيّاً وإنما كان لديهم ذا مغزى عميق.

وكذلك الحال في الألفاظ الأخرى التي نجدها مبثوثة في أشعارهم فقد كوّنت معجماً صوفيّاً ذا طبيعة تمرّدية ترنو إلى الخروج من قوقعة اللغة المتعارف عليها، فنجد من ألفاظ المعرفة الأخرى لفظتا(الحقّ)و(الحقيقة) وهما كثيرتا الدوران أيضاً في أشعارهم. فهذا(الحلّاج) ينشد[من الطويل]:[5]

بَيَانُ بَيَانِ الْحَقِّ أَنْتَ بَيَانُـهُ وَكُلُّ بَيَانٍ أَنْتَ فِيـهِ لِسَانُـهُ
أَشَرْتُ إِلَى حَقٍّ بِحَقٍّ، وَكُلُّ مَنْ أَشَـارَ إِلَى حَـقٍّ فَأَنْتَ أَمَانُهُ
تُشِيرُ بِحَقِّ الْحَقِّ وَالْحَقُّ نَاطِقٌ وَكُـلُّ لِسَـانٍ قَدْ أَتَـاكَ أَوَانُهُ
إِذَا كَانَ نَعْتُ الْحَـقِّ لِلْحَقِّ بَيِّناً فَمَا بَالُهُ فِي النَّاسِ يَخْفَى مَكَانُهُ؟!

فيخاطبه الحقّ سبحانه ليصرّح بذلك، فيقول[من مخلّع البسيط]:[6]

خَاطَبَنِي الْحَقُّ مِنْ جِنَانِي فَكَانَ عِلْمِي عَلَى لِسَانِي
قَرَّبَنِي مِنْهُ بَعْدَ بُعْـدٍ وَخَصَّنِي اللهُ وَاصْطَفَانِي

ولـ(الشبلي) أبيات[من الوافر] يذكر فيها لفظة(الحقّ) فيقول[من الوافر]: [1]

---

(1) ديوان الشبليّ: 319.
(2) اللمع: 319.
(3) م . ن: 319.
(4) م . ن : 318. وحركة حرف الرويّ مختلفة، ولا ندري هل هي محاولة فنّيّة في التنويع القافويّ، (أو في التجديد في أضرب البحر الطويل، إن كان الرويّ ساكناً)، أو خطأ من جهة ما.
(1)شرح ديوان الحلّاج : 307.
(2) م . ن: 307.

مَكِينٌ فِي مُعَاملِهِ مَكِينُ أَمِينُ الْحَقِّ آمَنَهُ أَمِينُ

ويقول(أبو سعيد الخرّاز)[من الطويل]:(2)

إِذَا أَلْبَسَ الْحَقُّ الْمُحِقَّ حَقِيقَةً مِنَ الْوَجْدِ بَانَتْ عَنْ نُعُوتِ السَّرَائِرِ
وَلَيْسَ لِأَنَّ السِّرَّ سُمِّي بِمَا يَلِي عَلَيْهِ بِهِ لَكِنَّ أَوْصَافَ قَادِرِ

فلفظتا(الحقّ) و(الحقيقة) شائعتان في معجمهم لأنّ(الحقّ) اسم من أسماء الله الحسنى، ووجد الصوفيّ لذّة في تكرار هذه اللفظة، وأخذ يستعملها استعمالات مختلفة في أشعاره، أمّا(الحقيقة) فهي الشيء الوحيد الذي يطمح الصوفيّ في الوصول إليه؛ لذلك فقد ألحّوا عليهما إلحاحاً كبيراً وكأنهم يريدون من وراء هذا التكرار توضيح هذه الحقيقة فيجدون اللغة لا تسعفهم بذلك، فيكتفي الصوفيّ بلفظتها.

وهناك أيضا لفظة(الكلّ)، وهي كثيرة الدوران على ألسنة المتصوّفة ممّا يجعلنا نضمّها إلى المعجم الصوفيّ, فهذا(الحلّاج) يكرّر هذه اللفظة في البيت الواحد فيقول[من الطويل]:(3)

حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ كُلِّكَ يَا قُدْسِي تُكَاشِفُنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفْسِي

ويقول أيضاً في موضوع التعجب[من الطويل]:(4)

عَجِبْتُ لِكُلِّي كَيْفَ يَحْمِلُهُ بَعْضِي وَمِنْ ثِقْلِ بَعْضِي لَيْسَ تَحْمِلُنِي أَرْضِي؟!

ويقول[من السريع]:(5)

يَا جُمْلَةَ الْكُلِّ الَّتِي كُلُّهَا أَحَبُّ مِنْ بَعْضِي وَمِنْ سَائِرِي

ويقول(الشبليّ)[من السريع]:(6)

يَا مَوْضِعَ النَّاظِرِ مِنْ نَاظِرِي وَيَا مَكَانَ السِّرِّ مِنْ خَاطِرِي
يَا جُمْلَةَ الْكُلِّ الَّتِي كُلُّهَا أَحَبُّ مِنْ بَعْضِي وَمِنْ سَائِرِي

ويكرر(الشبليّ) هذه اللفظة بشكل لافت بقوله[من الطويل]:(7)

تَسَرْمَدَ وَقْتِي فِيكَ فَهْوَ مُسَرْمَدُ وَأَفْنَيْتَنِي عَنِّي فَعُدْتُ مُحَدَّدَا
وَكُلِّي بِكُلِّ الْكُلِّ وَصْلٌ مُحَقِّقٌ حَقَائِقَ حَقٍّ فِي دَوَامٍ تَخَلَّدَا

يبدو أنّ هذا التكرار للفظة(كلّ) جاء نتيجة أحساس الصوفيّ بأنّ المقصود بـ(الكلّ)- أي كلّي- هو الروح منفصلة عن الجسد فلا مكان للجسد في عالم التصوّف؛ فالكلّ هو روح الصوفيّ المطلقة. أمّا لفظة(كلّك) فهي الذات الإلهيّة المنزّهة، والصوفيّ لا يكاد يشعر بأيّ شيء آخر في هذا الكون. فالله عزّ وجلّ هو الكلّ ولا يوجد أحد غيره؛ لذلك فقد تكرّرت هذه اللفظة كثيراً في أشعارهم.

واللفظة الأخرى التي احتفى بها الصوفيّ في أشعاره هي لفظة(الذكر) فهذا(الشبليّ) يقول[من الطويل]:(8)

ذَكَرْتُكَ لَا أَنِّي نَسِيتُكَ لَمْحَةً وَأَيْسَرُ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرُ لِسَانِي

---

(3) ديوان الشبليّ: 129.
(4) اللمع: 326.
(5)شرح ديوان الحلّاج : 225.
(1)شرح ديوان الحلّاج : 223.
(2) م . ن: 195.
(3) ديوان الشبليّ: 101.
(4) م . ن: 94.
(5) م . ن: 127.

فلا تخلو أيّة جارحة من جوارحه من هذا الذكر، ولذا يقول[من الخفيف]:[1]

لَيْسَ تَخْلُو جَوَارِحِي مِنْكَ وَقْتاً هِيَ مَشْغُولَةٌ بِحَمْلِ هَوَاكَا
لَيْسَ يَجْرِي عَلَى لِسَانِيَ شَيْءٌ - عَلِمَ اللهُ ذَا- سِوَى ذِكْرَاكَا
وَتَمَثَّلْتَ حِينَ كُنْتَ بِعَيْنِي فَهْيَ- إِنْ غِبْتَ أَوْ حَضَرْتَ- تَرَاكَا

أمّا(الحلّاج) فيمزج الذكرين بقوله[من الرمل]:[2]

ذِكْرُهُ ذِكْرِي وَذِكْرِي ذِكْرُهُ هَلْ يَكُونُ الذِّاكِرَانِ الَّا مَعَا

وممّا نسب إليه[من البسيط]:[3]

الْعَيْنُ تُبْصِرُ مَنْ تَهْوَى وَتَفْقِدُهُ وَنَاظِرُ الْقَلْبِ لَا يَخْلُو مِنَ النَّظَرِ
إِنْ كَانَ لَيْسَ مَعِي فَالذِّكْرُ مِنْهُ مَعِي يَرَاهُ قَلْبِي وَإِنْ قَدْ غَابَ عَنْ بَصَرِي

وممّا أنشده(الشبليّ)[من الطويل]:[4]

رَآنِي فَأَوْرَانِي عَجَائِبَ لُطْفِهِ فَهِمْتُ وَقَلْبِي بِالْفِرَاقِ يَذُوبُ
فَلَا غَائِبٌ عَنِّي فَأَسْلُو بِذِكْرِهِ وَلَا هُوَ عَنِّي مُعْرِضٌ فَأَغِيبُ

وسُئِل(ذو النون) عن(الذكر) فقال: غيبة الذاكر عن الذكر ثم أنشأ يقول[من الخفيف]:[5]

لَا لِأَنِّي أَنْسَاكَ أُكْثِرُ ذِكْرَا (م) كَ وَلَكِنْ بِذَاكَ يَجْرِي لِسَانِي

فقد أدرك الصوفيّ أنّ للذكر أثراً كبيراً في عملية الاتّصال بين العبد وربّه وذلك لقوله تعالى:﴿ ♦×⇦♌🕭➢🖉✍✂ ✍❑&🖚⑨❒🕯❋🕓♦③ ✂✍☎✂❑↓❺➔🗀↘❶✍✂ ☎✂❑↖☪♦✎✂◆↗ ➢🖉✍✂ ❶♌🗋❷☯✂☪❸❷♌✞☒🗋 ✂☪❸❷♌✞☒🗋 ✂☯❷↘🗋♌ ﴾[6] ولقوله تعالى: ﴿ ▫✍✍♦❶↘🗋❷↗🗋⬀❷↖❒❶↘🗋☑❼♌❄❒🕮❒❶↘🗋❷↗🗋⬀☠↗ ﴾[7]. وقد عمل الصوفيّ في تجربته على الإكثار من الذكر لما له من دلالة كبيرة؛ لذلك نجد هذه اللفظة مبثوثة في أشعارهم بصورة ملفته لأنّ مهمّة الصوفيّ الأولى والأخيرة هي ذكر الله حتّى لتكاد تشغله هذه المهمّة عن أداء الفروض الواجبة، وتشغله كذلك عن نفسه، وعن كلّ ما يحيط به، فهو هائم غائب عن وعيه ليست له القدرة على التمييز نتيجة حبّه ووجده الناجمين عن استمراريّة ذكر الصوفيّ لربّه فيعيش حالة من الانخطاف والتجلّي يبتعد بها عن الواقع، لذلك كانت هذه اللفظة المادّة(الشفرويّة) التي كثيراً ما استعملها الصوفيّ ليعبّر عن تجربته في عالم البرزخ الروحيّ.

وكثيراً ما دارت في أشعارهم لفظتا(الشهود) و(الشاهد) فهما تعدّان ضمن المعجم الصوفيّ، فنجد(سمنون المحبّ) يستعمل هذه اللفظة في وصف وجده فيقول[من الكامل]:[8]

قَدْ كُنْتُ أَطْرَبُ لِلْوُجُودِ مُرَوَّعاً طَوْراً يُغَيِّبُنِي وُطَوْراً أُحْضَرُ

---

(6) م . ن:117.
(1)شرح ديوان الحلّاج : 236.
(2) م. ن: 345.
(3) اللمع: 323.
(4) الرسالة القشيريّة: 2/ 378.
(5) الأحزاب/ 41.
(6) البقرة/ من 152.
(1) اللمع:321.

أَفْنَى الْوُجُودَ بِشَاهِدٍ مَشْهُودُهُ يُفْنِي الْوُجُودَ وَكُلُّ مَعْنًى يَحْضُرُ
وَطَرَحْتَنِي فِي بَحْرِ قُدْسِكَ سَابِحاً أَبْغِيكَ مِنْكَ بِلَا وُجُودٍ يَظْهَرُ

ويصف(الشبليّ) الوجد- أيضاً- بقوله[من المجتثّ]:[1]

الْوَجْدُ عِنْدِي جُحُودٌ مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شُهُودِي
وَشَاهِدُ الْحَقِّ عِنْدِي يَنْفِي شُهُودَ الْوُجُودِ

نلاحظ اقتران لفظة(الشهود) أو(الشاهد) عند الصوفيّة بالوجد, فيقال مثلاً فلان يشهد الوجد وفلان يشاهد الحال، ويريدون بلفظ(الشاهد) ما يكون حاضر قلب الإنسان وهو ما كان الغالب عليه ذكره حتّى كأنّه يراه ويبصره وإن كان غائباً عنه؛ فكلّ ما يستولي على قلب صاحبه ذكره فهو شاهده[2]. فمن الطبيعيّ أن يكون لهذه اللفظة حضور في أشعارهم لما لها من أثر كبير في نفوسهم فشهود الحق سبحانه هو المعراج الذي يبغيه الصوفيّ.

واللفظة الأخرى التي نجدها مبثوثة في أشعارهم هي(الصبر)، وهذا أمر طبيعي؛ فالذي يكابد كلّ تلك المعاناة والمجاهدات في سبيل الوصول إلى خالقه لابدّ من أن يلتمس من الصبر أن يكون عوناً له، فهذا(الشبليّ) قد استغاث الصبر به إذ يقول[من الخفيف]:[3]

عَبَرَاتٌ خَطَطْنَ فِي الْخَدِّ سَطْرَا قَدْ قَرَاهَا مَنْ لَيْسَ يُحْسِنُ يَقْرَا
إِنَّ مَوْتَ الْمُحِبِّ مِنْ أَلَمِ الشَّـوْ (م) قِ وَخَوْفِ الْفِرَاقِ يُوْرِثُ عُذْرَا
صَابَرَ الصَّبْرَ فَاسْتَغَاثَ بِهِ الصَّبْـ (م) ـرُ فَصَاحَ الْمُحِبُّ بِالصَّبْرِ صَبْرَا

و(أبو العباس بن عطاء) يقول[من البسيط]:[4]

حَقّاً, أَقُولُ لَقَدْ كَلَّفْتَنِي شَطَطـاً حَمْلِي هَوَاكَ وَصَبْرِي إنّ ذا لعجيب
جَمَعْتَ شَيْئَيْنِ فِي قَلْبِي لَهُ خَطَرٌ نَوْعَيْنِ ضدَّيْنِ: تَبْرِيدٌ وَتَلْهِيب
نَارٌ تُقَلّقُنِي وَالشَّوْقُ يُضْرِمُهَا فَكَيْفَ يَجْتَمِعَا : رَوْحٌ وَتَعْذِيب
لَا كُنْتُ إِنْ كُنْتُ أَدْرِي كَيْفَ يُسْلِمُنِي صَبْرِي عَلَيْكَ وَصَبْرِي صَبْرُ أَيُّوب

فالصبر هو نشيد الصوفيّ الدائم لكي يستطيع أن يواصل مجاهداته في سبيل الوصول إلى الحقّ سبحانه, وكذلك في حمل معاناة الحبّ والشوق والفراق, فيجعل من الصبر سلّماً يرتقي به إلى البارئ عزّ وجلّ ليحقّق مبتغاه.

ومن الألفاظ الأخرى(الإرادة) و(المريد). و(الإرادة)" هي بدء طريق السالكين, وهي اسم لأوّل منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وإنّما سمّيت هذه الصفة إرادة لأنّ الإرادة مقدّمة كلّ أمر فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله"[5]. ومنه قول(الحلّاج)[من البسيط]:[6]

شَرْطُ الْمَعَارِفِ مَحْوُ الْكُلِّ مِنْكَ إِذَا بَدَا الْمُرِيدُ بِلَحْظٍ غَيْرِ مُطَّلِعِ

---

(2) ديوان الشبليّ:100.
(3) ينظر: الرسالة القشيريّة :1/ 201.
(4) ديوان الشبليّ : 104 .
(5) اللمع : 324 . وحركة حرف الرويّ مختلفة، ولا ندري هل هي محاولة فنّيّة في التنويع القافويّ، (أو في التجديد في أضرب البحر البسيط، إن كان الرويّ ساكناً)، أو خطأ من جهة ما، والبيت الأوّل غير مستقيم عروضيّاً.

(1) الرسالة القشيريّة: 315/2.
(2)شرح ديوان الحلّاج : 237.

وممّا نسب إلى(الحلّاج)[من المتقارب]:[1]

حَنِينُ الْمُرِيدِ لِشَوْقٍ يُزِيدُ أَنِينَ الْمَرِيضِ لِفَقْدِ الطَّبِيبِ
قَدِ اشْتَدَّ حَالُ الْمُرِيدِينَ فِيهِ لِفَقْدِ الْوِصَالِ وَبُعْدِ الْحَبِيبِ

ومن المعلوم أنّ الصوفيّ مريد، وإرادته تكمن في الرغبة في الوصول إلى خالقه عزّ وجلّ، وهذه الإرادة جاءت متماشية مع طبيعة تجربته الروحيّة لأنّه يعمل على إعمال القلب وإبطال العقل؛ وهذا لا يتمّ إلّا عن طريق إرادته الصادقة.

ومن الألفاظ التي دارت بكثرة على ألسنة المتصوّفة(الجمع) و(الفرق), و" الفرق: ما نسب إليك، والجمع: ما سلب عنك، ومعناه أنّ ما يكون كسبا للعبد من إقامة العبوديّة وما يليق بأحوال البشريّة فهو: فرق وما يكون من قبل الحقّ من إبداء معانٍ وإسداء لطف وإحسان فهو: جمع، هذا أدنى أحوالهم في الجمع والفرق"[2].

وممّا قاله بعضهم في معنى الجمع والفرق[من مجزوء الرمل]:[3]

وَتَحَقَّقْتُكَ فِي سِرْ (م) رِي فَنَاجَاكَ لِسَانِي
فَاجْتَمَعْنَا لِمَعَانِ وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانِ
إِنْ يَكُنْ غَيَّبَكَ التَّعْـ (م) ـظِيمُ عَنْ لَحْظِ عِيَانِي
فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الْوَجْـ (م) ـدُ مِنَ الْأَحْشَاءِ دَانِي

فالجمع والفرق لم يكونا اعتباطاً، وإنّما هما لمعانٍ لا يعلمها غير الصوفيّ، والجمع لابدّ أن يعقبه التفريق، بمعنى أنّهم مهما تفرّدا وأصبحا شيئاً واحداً فلا بدّ من أن يفترقا ويصبحا اثنين؛ وفي ذلك أنشد بعضهم[من المتقارب]:[4]

إِذَا مَا بَدَا لِي تَعَاظَمْتُهُ فَأَصْدُرُ فِي حَالِ مَنْ لَمْ يَرِدْ
جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ فَفَرْدُ التَّوَاصُلِ مَثْنَى الْعَدَدْ

وفيه-أيضاً- قال بعضهم[من البسيط]:[5]

الْجَمْعُ أَفْقَدَهُمْ مِنْ حَيْثُ هُمْ قِدَماً وَالْفَرْقُ أَوْجَدَهُمْ حِيْناً بِلَا أَثَرِ
فَاتَتْ نُفُوسُهُمُ وَالْفَوْتُ فَقْدُهُمُ فِي شَاهِدٍ جُمِعُوا فِيهِ عَنِ الْبَشَرِ
وَجَمْعُهُمْ عَنْ نُعُوتِ الرَّسْمِ مَحْوُهُمُ عَمَّا يُؤَثِّرُهُ التَّلْوِينُ بِالْغِيَرِ
وَالْحَيْنُ حَالٌ تَلَاشَتْ فِي قَدِيمِهِمُ عَنْ شَاهِدِ الْجَمْعِ إِضْمَارٌ بِلَا صُوَرِ
حَتَّى تُوَافِي لَهُمْ فِي الْفَرْقِ مَا عَطَفَتْ عَلَيْهِمُ مِنْهُ حَيْنَ الْوَقْتِ فِي الْحَضَرِ
فَالْجَمْعُ غَيْبَتُهُمْ وَالْفَرْقُ حَضْرَتُهُمْ وَالْوَجْدُ وَالْفَقْدُ فِي هَذَيْنِ بِالنَّظَرِ

فالجمع والفرق حالتان تعتريان الصوفيّ، وقد بيّنهما(الكلاباذيّ) تعليقاً على الأبيات السابقة بقوله:" الجمع أفقدهم من حيث هم: أي علمهم بوجودهم للحقّ في علمه بهم: أفقدهم من الحين الذي صاروا موجودين له، فجعل الجمع حالة العدم، حيث لم يكن إلّا علم الحقّ بهم والفرق: حالة ما أخرجهم من العدم إلى الوجود"[6].

وقد أدّى هذا بـ(أبي الحسين النوريّ) إلى أن يجمع عدّة ألفاظ من المعجم الصوفيّ فينظمها في بيتين وكأنّه يريد أن يعبّر عمّا رآه أو شاهده في عالم اللاهوت فتخونه اللغة

---

(3) م . ن: 333.
(4) الرسالة القشيريّة: 166/1.
(5) م. ن: 169/1.
(1) الرسالة القشيريّة: 169/1.
(2) التعرّف لمذهب أهل التصوّف: 120.
(3) م . ن:120.

فيأخذ يذكر ألفاظاً فقط وهي(الذكر والوجد والحقّ والوجود والسرّ) حيث يقول[من البسيط]:[1]

الْذِكْرُ يَقْطَعُنِي وَالْوَجْدُ يُطْلِعُنِي وَالْحَقُّ يَمْنَعُ عَنْ هَذَا وَعَنْ ذَاكَا
فَلَا وُجُودٌ وَلَا سِرٌّ أُسِـرُّ بِهِ حَسْبِي فُؤَادِي: إِذَا نَادَيْتَ لَبَّاكَا

إنّ المتأمّل لهذه الأشعار الصوفيّة ولألفاظهم الخاصّة يجد عمق معرفتهم بأحوال النفس البشريّة, ويلمس دقّة تشخيصهم المعرفيّ لدقائق الخواطر الفكريّة, فالغوص في مجاهل النفس, والبحث عن مكنوناتها, واكتشاف حقيقتها, حريّ به أن يضيف إلى المعرفة الإنسانيّة, ما لم يكن مكتشفاً من قبل. ولقد كانت مهمّة اكتشاف النفس من أهمّ خصائص التجربة الصوفيّة. ولعلّ صعوبة المهمّة هي التي دفعت الصوفيّة إلى البحث عن حقول دلاليّة جديدة في اللغة من صنيعهم تساعدهم في تجاوز العقبات التعبيريّة, وفي استخراج ما يصعب استخراجه باللغة المتداولة حتّى اجتمع لديهم معجم خاص يتلاءم وتصوّراتهم الفريدة والعميقة تجاه الله عزّ وجلّ, والوجود والإنسان[2] ؛ وبذلك فقد أصبح الاتّجاه الصوفيّ تيّاراً فكريّاً له معجمه اللغويّ والتقنيّ الخاصّ به, وله خطابة المتميّز ونظريّاته المتفرّدة[3].

ولمّا كانت مفردات الصوفيّ خاصّة نتيجة خصوصيّة التجربة ذاتها بحيث يصعب أن تستوعبها مواضعات اللغة المعروفة, فقد ارتكز الصوفيّ على بديل آخر يكون له عوناً على قيود اللغة؛ والبديل كان- هذه المرة- هو الرمز. وقد عرفه الصوفيّة على أنّه"معنى باطن تحت الكلام الظاهر لا يدركه إلّا أهل الطريق. وقال بعضهم: من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فلينظر في مكاتباتهم ومراسلاتهم فإنّ رموزهم فيها لا في مصنّفاتهم"[4].

فقضيّة استعمال الرمز في اللغة الصوفيّة ناتجة عن قصور اللغة الوضعيّة نفسها لأنّ اللغة هي وضعيّة اصطلاحيّة تعبّر عن أشياء محسوسة ومعانٍ معقولة, في حين إنّ المعاني الصوفيّة لا تدخل ضمن نطاق المحسوس[5]، وإنّما تتجاوزه استجابة للنزعة التمرّديّة التي ترفض الانصياع لعالم الحسّ, واستجابة لنزعه التساؤل التي تسيطر عليه.

وقد عزا(عبد الحكيم حسّان) لجوء الصوفيّة إلى الرمز لسببين:" الأوّل: إنّ كثيراً من نزعاتهم يخالف ظاهر الشريعة, فلا يمكن الإفصاح عنها خوفا من سلطان الفقهاء الذين كانوا يتتبّعون الصوفيّة في كلّ عصر بالنكير والتشهير، ويحاولون الزجّ بهم في محاكمات تنتهي في بعض الأحيان بقتلهم, والثاني: إنّ اللغة العاديّة تقصر عن أداء كلّ ما عندهم من معانٍ لأنّها معانٍ تقوم على الذوق أكثر ممّا تقوم على المنطق"[6], ونحن نرجّح الرأي الثّاني لأنّه أقرب إلى طبيعة الصوفيّ, فهو لم يكن يتجنّب الشرع والدين في كتاباته، وإنّما يملك من الجرأة التي تمكّنه من أن يقول ما يشاء وأينما يشاء.

---

(4) متصوّفة بغداد , عزيز السيد جاسم، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط2، 1997م: 187.
(1) ينظر: تأويل الشعر وفلسفته: 174.
(2) ينظر: الفكر الإسلامي ـ نقد واجتهاد, د. محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1998م: 157.
(3) الموسوعة الصوفيّة: 770.
(4) ينظر: مع مقاربات التصوّف(بحث في الإنترنيت)، د. أحمد الغاني.
(1) التصوّف في الشعر العربيّ ـ نشأته وتطوره: 88.

ومن المعروف أنّ الأصل في الرمز هو أن يجيء لاحقاً لما يرمز له إذا عرضت علينا فكرة, ونريد تمييزها ممّا قد يختلط بها, ومن أشباهها أو أضدادها, فنبحث لها عن رمز يميّزها, والأغلب أن تكون هذه الفكرة المرموز لها مجرّدة, وأن يكون الرمز المميّز لها شيئاً محسوساً يجسّد خصائصها ومعناها؛ ولذلك فقد كثر استعمال الرمز في الدين والتصوّف والشعر والفنّ[1].

و"الشعر الصوفيّ يستمدّ جزئيّاته من الواقع، ولكنه لا يبقيها على واقعيّتها وإنّما يسمو بها إلى عوالم سماويّة لا تحسّ خلالها إلّا برفيف الأرواح وتجسّدها من خلال الرؤى المجنّحة التي تفيض على المتصوّف من عالم البرزخ, فلذلك كان في الشعر الصوفيّ إبهام متعمّد وغير متعمّد لأنّ طبيعة التجربة الصوفيّة روحيّة تتّصل بعالم غير منظور لا يدركه إلّا الذوق الصوفيّ المدرّب بالرياضات الروحيّة"[2].

نفهم من ذلك أنّ الصوفيّ قد ارتقى بالمعاني من برزخ المعقولات الكونيّة إلى برزخ(اللامعقولات) الإلهيّة, ولم يكتفِ بذلك بل عمد إلى استعمالات مرموزة للألفاظ خرج بها عن نطاق المألوف. ومن هذا المنطلق فإنّ الهوّة تكون واسعة بين الرمز في الشعر الصوفيّ وبين الرمز في اتّجاهات الشعر الأخرى لأنّ الاتّجاه الأوّل روحيّ والاتّجاه الثاني مادّيّ في الصورة المهيمنة. وشعرهم يعبّر عن مشاعر تنبع من عالم الروح ضمن مسار الشريعة والحقيقة للوصول إلى المطلق ومعانقته[3] لأنّه في المجال الصوفيّ يتمّ تجاوز الحالة المادّيّة, والواقع المادّيّ إلى حالة روحيّة وواقع روحيّ؛ وفي هذه الحالة الروحيّة تقلّ الموضوعيّة لتفسح مجالاً واسعاً للرمز[4].

فتبّني الصوفيّ للغة الرمزيّة جاء محايثاً لتجربته في عالم اللاهوت لأنّها ليست كتجربة الشاعر العاديّة التي يعبّر بها عن أحاسيسه فيؤطّرها بألفاظ وبلغة درج عليها الشعراء من قبله، وتعارفوا عليها لأنّه لم يتخلَّ عن العقلانيّة في كتاباته. وإن كانت نسبة العاطفة والخيال أكبر إلّا أنّه يدرك ما يقول ويعلم به, على خلاف الشاعر الصوفيّ فإنّه يفتقر لهذه العقلانيّة بصورة شبه كلّيّة فالعقل مغيّب عنه تغيّباً كبيراً, وإنّما يحتفي بحضور القلب. فالرمز هو نقطة الالتقاء بين الظاهر والباطن, والمرئيّ و(اللامرئيّ).

فالصوفيّ عرفانيّ يهدف إلى فتح المدارج المغلقة وإن كلّفه ذلك كسر صومعة اللغة ليحقّق لغة صوفيّة خاصّة تكاد تخرق القوانين والأنظمة كلّها التي سنّتها اللغة نفسها." فللوضوح مقامات, وللغموض مقامات, وكانت معاني الصوفيّة أدقّ من أن ترسل إلى مختلف الجماهير في ألفاظ واضحة المدلول"[5] ولهذا فقد أطلق(نصر حامد أبو زيد) على هذا الرمز مصطلح الإشارة؛ فهو يقول:" ومن أجل هذا يميّز المتصوّفة بين مصطلحي(الإشارة)و(العبارة) حيث الإشارة مجرّد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد, ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل(المعنى) أفقا منفتحاً دائماً.أمّا العبارة فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقاً ونهائيّاً"[6].

---

(2) ينظر: الكتاب التذكاريّ: 69.
(3) ابن عربيّ شاعرا: 94.
(4) ينظر: م . ن: 98.
(1) ينظر: خصائص التجربة الصوفيّة في الإسلام:74 - 75.
(2) التصوّف في الأدب والأخلاق: 68.
(3) هكذا تكلّم ابن عربيّ: 139.

ولذا فقد جاء عِظَم الشعر الرمزيّ من مخالفته المألوف, ومن النظرة الخاصّة التي ينظرها أصحابه للحياة[1]. ولمّا كانت المحبّة" ثمرة المعرفة والمعرفة علّة المحبّة وسببها فهي متقدّمة على المحبّة بالسبب والمحبّة متقدّمة عليها بالشرف من حيث إنّها مقصودها"[2]؛ ولهذا فقد اقترنت لغة الرمز والإشارة في الفكر الصوفيّ -على وجه الخصوص- بلغة الحبّ الإلهيّ, فإنّه قد استعمله للتعبير عن الأحوال والمواجيد والأذواق والرياضة الصوفيّة, ودفعه ذلك إلى استعمال عبارات المتغزّلين حيث عدّت الغزليّات والخمريّات ألصق بالشعر الصوفيّ في الحبّ الإلهيّ في الإسلام.

أمّا الأثر الفنّيّ لموضوع الحبّ الإلهي والسكر الصوفيّ فيتجلّى في استعماله رمزاً عند الصوفيّ في شعره " فقد أهاب الشعر الصوفيّ, منذ فترة مبكرة, بالعنصر الخمريّ بديلاً أرضيّاً موازياً لموضوع السكر الصوفيّ الذي تعدّدت أسبابه بحسب أنواع الواردات. ولقد بدت الخمرة بديلاًً رمزياً مناسباً, بسبب تشابه كلّ من آثار السكر الصوفيّ التي يمكن أن نتبيّنها في غياب التوازن, وحسارة رقابة العقل, وحضور الرعونة والتهتّك والشطح"[3].

ونجد أنّ المتصوّفة قد أكثروا من استعمال رمز الخمرة في أشعارهم لما اتّسموا به من الجرأة وقوّة في الإفصاح عمّا ينتابهم من أحوال ينتج عنها غيبوبة تامّة عن العالم نتيجة اتّصالهم بالحقّ، فعندما يعمدون إلى الإفصاح والتعبير تخونهم اللغة فيذهبون إلى الرمز الخمريّ الذي هو(السكر) وقد أنشد بعضهم [من الطويل]:[4]

فَصَحْوُكَ مِنْ لَفْظِي هُوَ الْوَصْلُ كُلُّهُ وَسُكْرُكَ مِنْ لَحْظِي يُبِيحُ لَكَ الشُّرْبَا
فَمَا مَلَّ سَاقِيهَا وَمَا مَلَّ شَارِبٌ عُقَارَ لِحَاظٍ كَأْسُهُ يُسْكِرُ اللُّبَّا

ووصل بهم الأمر إلى ترجيح كفّة السكر على كفّة الصحو، وجعله أجدر بحالهم فأنشد بعضهم[من الطويل]:[5]

فَحَالَانِ لِي حَالَانِ صَحْوٌ وَسُكْرَةٌ فَلَا زِلْتُ فِي حَالَيَّ أَصْحُو وَأَسْكُرُ
كَفَاكَ بِأَنَّ الصَّحْوَ أَوْجَدَ كَأْبَتِي فَكَيْفَ بِحَالِ السُّكْرِ وَالسُّكْرُ أَجْدَرُ

وإلى أن جعله بعضهم ذا خصيصة مميّزة لتعبيره(سكرتان) فقال[من البسيط]:[6]

لِي سَكْرَتَانِ، وَلِلنُّدْمَانِ وَاحِدَةٌ شَيْءٌ خُصِصْتُ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَحْدِي

فرمز الخمرة هو الرمز الأكثر شيوعاً في الاستعمالات الصوفيّة، وهو متّصل اتّصالاً وثيقاً بالحبّ الإلهيّ لأنّ" المحبّة الإلهيّة هي موضوع الإسكار، وهي البديل الخمريّ الذي يسبّب النشوة والفرح الروحيّين. والصوفيّ، في حالة وجده للمحبّة، أو في حال تجليّ الحقّ عليه بالمحبّة، يغمره فيض من اللذّة الروحيّة تطغى على كيانه، ويستثير الانتشاء بها حركة في الباطن لا يتمكّن من مدافعتها فتظهر العربدة على الجوارح ، تفريغاً لهذه الحركة الانتشائية الباطنية"[7].

---

(4) ينظر: شعر عمر بن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث: 40.
(5) مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب: 11.
(1) تجلّيات الشعر الصوفيّ: 337.
(2) الرسالة القشيريّة: 176/1.
(3) اللمع: 416.
(4) الرسالة القشيريّة:176/1, والبيت مذكور في ديوان أبي نواس(رواية الصولي)، تح: أحمد عبد المجيد الغزالي، د.مط، القاهرة، 1953م:128.
(1) تجليات الشعر الصوفيّ: 338.

وممّا يسترعي الانتباه في شعر المحبّة الإلهية رمز الأنثى بوصفها أداة رمزيّة مستعملة في أشعارهم، وإن كانت الأنثى في الشعر العربيّ أمراً غير مستحدث وإنّما كان لها حضور كبير إلّا أنّ الشيء اللافت هو أنّ العصر العباسيّ قد شهد انتكاساً في قضيّة المرأة[1]، وذلك لطبيعة العصر نفسه فقد" كان بجملته عصراً شمله تيّار التحلّل والتفسّخ "[2].

لقد اختلفت الموضوعات التي تناول فيها الشعراء المرأة بين غزل حسّيّ كما فعل(بشّار) و(أبو نواس) وعذريّ إلّا أنّ نقطة الاختلاف بين الاستعمال الصوفيّ لهذا الرمز وبين استعمال غيره هي فيمن يوجّه إليه الخطاب؛ فالمتعارف عليه أنّ هذا العنصر يستعمل في مخاطبة امرأة حقيقية اكتوى الشاعر بنيرانها، إلّا أنّه لا يصل به إلى حدّ أن يستعمل هذا الرمز في مخاطبة الله سبحانه لأنّه منزّه فلا يجوز أن يعبّر عنه برمز الأنثى كما فعل الصوفيّ الذي تغيّرت نظرته لها فباتت عنصراً فاعلاً ومنفعلاً؛ فهي الأداة الخالقة التي تخلق كلّ البشر كما أنّها الصورة الأجمل والأكمل في هذا الكون، وهذا هو التجلّي الإلهيّ الأكمل فهي فاعلة بإخراج الموجودات ومنفعلة بالأمر الإلهيّ[3] لذلك فقد نظر إليها الصوفيّ نظرة إجلال مرموزاً بها إلى الحقّ تعالى، وإن كان هذا الرمز في بدايته غير ناضج، ومحايثاً لشعر المحبّة الإلهيّة ولم تكتمل صورته إلّا في القرن السادس الهجريّ, ففي القرن الرابع الهجريّ نجد بدايات هذا الرمز وقد ظهرت في طيّات الغزل الصوفيّ الذي كان مشابهاً للغزل العذريّ من حيث السموّ بالحبّ عن جانبه الأرضيّ إلى جانب أكثر علوّاً ورفعة. ومنه قول(السريّ السقطيّ)(ت251)[من الطويل]:[4]

وَلَمَّا ادَّعَيْتُ الْحُبَّ قَالَتْ كَذَبْتَنِي فَمَا لِي أَرَى الْأَعْضَاءَ مِنْكَ كَوَاسِيَا
فَمَا الْحُبُّ حَتَّى يَلْصَقَ الْقَلْبُ بِالْحَشَا وَتَذْبُلَ حَتَّى لَا تُجِيبَ الْمُنَادِيَا
وَتَنْحَلَ حَتَّى لَا يُبَقِّي لَكَ الْهَوَى سِوَى مُقْلَةٍ تَبْكِي بِهَا أَوْ تُنَاجِيَا

وقول(أبي العبّاس بن عطاء)(ت 309)[من الطويل]:[5]

غَرَسْتُ لِأَهْلِ الْحُبِّ غُصْناً مِنَ الْهَوَى وَلَمْ يَكُ يَدْرِي مَا الْهَوَى أَحَدٌ قَبْلِي
فَأَوْرَقَ أَغْصَاناً، وَأَيْنَعَ صَبْوَةً وَأَعْقَبَ لِي مُرّاً مِنَ الثَّمَرِ الْمَحْلِي
وَكُلُّ جَمِيعِ الْعَاشِقِينَ هَوَاهُمُ إِذَا نَسَبُوهُ كَانَ مِنْ ذَلِكَ الْأَصْلِي

ونجد أنّ رمز الأنثى لم يظهر بصورة حسّيّة وإنّما كان يختفي وراء جدار الغزل الصوفيّ في مراحله الأولى لأنّ الأشياء عندما تولد تولد بطبيعتها بسيطة وساذجة، فمن الطبيعيّ أن يلجأ في رمزه الأنثويّ إلى أن يجعله سرّيّاً غير مكشوف فيستره بغطاء الغزل والمحبّة. ومن مشاعر الحنين والشوق للأحبّة في هذا المضمار نجد قول(الحلّاج)[من الهزج]:[6]

وَقَدْ حَيَّرَنِي حُبٌّ وَطَرْفٌ فِيهِ تَقْوِيسُ

---

(2) ينظر: المرأة في أدب العصر العبّاسيّ، د. واجدة مجيد عبد الله الأطرقجيّ، المركز العربيّ للطباعة والنشر، بيروت، 1981م: 33.
(3) م. ن: 5 .
(4) ينظر: تجلّيات الشعر الصوفيّ: 327.
(5) الرسالة القشيريّة:2/ 490.
(1) الرسالة القشيريّة:2/ 489.
(2)شرح ديوان الحلّاج : 220.

وَقَدْ دَلَّ دَلِيلُ الْحُبْ (م) بِـ أَنَّ الْقُرْبَ تَلْبِيسُ

فالملاحظ في هذه الأشعار أنّ الصوفيّ بقي يلوّح من بعيد إلى الرمز الأنثويّ عن طريق أشعار الحبّ الإلهيّ لأنّ العاطفة الصوفيّة في هذه المرحلة تكاد تكون مخدّرة تخديراً كاملاً عن الواقع المعيش؛ فهي لا تستطيع أن تفصح- من جانب- عمّا ينتابها بصورة واضحة، وهي- من جانب آخر- تدرك إدراكاً باطنيّاً نقطة الصلة العميقة بين ما هو إلهيّ وبين الأنثى من خلال تغيّر النظرة إليها من النظرة التجنبيّة إلى نظرة أكثر اتّصالاً وقرباً, لكنّ هذا الاتّصال قد اتّخذ طابع الاحتجاب والخفاء لأنّ الصوفيّ أراد الوصول إلى المطلق عن طريق التعبير الرمزيّ الإلهيّ متعلّقاً بعاطفته تجاه الأنثى.

ومن ذلك ما نسب لـ(الشبليّ)[من الرمل]:[1]

رُبَّ وَرْقَاءَ هَتُوفٍ بِالضُّحَى ذَاتِ شَجْوٍ صَدَحَتْ فِي فَنَنِ
ذَكَرَتْ إِلْفاً وَدَهْراً صَالِحاً فَبَكَتْ حُزْناً وَهَاجَتْ حَزَنِي
فَبُكَائِي رُبَّمَا أَرَّقَهَا وَبُكَاهَا رُبَّمَا أَرَّقَنِي
وَلَقَدْ تَشْكُو فَمَا أَفْهَمُهَا وَلَقَدْ أَشْكُو فَمَا تَفْهَمُنِي
غَيْرَ أَنِّي بِالْجَوَى أَعْرِفُهَا وَهْيَ أَيْضاً بِالْجَوَى تَعْرِفُنِي

فـ(الشبليّ) يخلع على مظاهر الطبيعة إحساسه بالحزن نتيجة فقدانه إلفه الذي أرّقه طول فراقه, فهذه الورقاء تمثّل نفسه الحزينة الباكية؛ فنجد أنّ صورة المرأة قد اختفت وراء حجاب الطبيعة اختفاءً تامّاً إلّا أنّنا نجد في لفظة (إلفاً) مرموزاً أنثويّاً مغيّباً وإن كانت درجة تغيّبه كبيرة.

يتبيّن من ذلك" ما يتّسم به رمز المرأة بوصفها تلويحاً إلى حبّ إلهيّ مستحوذ قاهر من ديالكتيك عاطفيّ وجدانيّ يجمع بين الطبيعيّ والإلهيّ"[2].

واستعمل(الشبليّ) في أبيات[من الكامل] نسبت إليه رمز الأنثى بصورة أكثر إفصاحاً:[3]

مَضَتِ الشَّبِيبَةُ وَالْحَبِيبَةُ فَانْبَرَى دَمْعَانِ فِي الْأَجْفَانِ يَزْدَحِمَانِ
مَا أَنْصَفَتْنِي الْحَادِثَاتُ رَمَيْنَنِي بِمُوَدِّعَينَ وَلَيْسَ لِي قَلْبَانِ

فكان أكثر جرأة من غيره في هذا الجانب؛ فهو يفصح عن هذا الرمز فيقول(الشبيبة) و(الحبيبة) فهما رمزان للمطلق.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ(الشبليّ) كثيراً ما حاكى الشعراء القدامى في أشعاره، وفي هذا الموضوع نجده كثيراً ما استشهد بأبيات مجنون ليلى أو أنّه استعار هذا الاسم وكنّى به لمخاطبة الحقّ سبحانه في أشعار تمثّل بها أو نسبت إليه, وممّا تمثّل به[من الطويل]:[4]

فَمَنْ كَانَ فِي طُولِ الْهَوَى ذَاقَ سَلْوَةً فَإِنِّيَ مِنْ لَيْلَى لَهَا غَيْرُ ذَائِقِ
وَأَكْثَرُ شَيْءٍ نِلْتُهُ مِنْ وِصَالِهَا أَمَانِيُّ لَمْ تَصْدُقْ كَلَمْحَةِ بَارِقِ

ويكاد(الشبليّ) يشخّص هذا الرمز إلّا أنّه ما يزال ساذجاً, وفي هذا نجد ملمحاً تعبيريّاً عن صعوبة هذا الحبّ؛ فإنّ ليلى صعبة المنال ولا تدرك وإنّ وصلها في عداد الأماني.

---

(3) ديوان الشبليّ: 152.
(1) الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1978م : 116.
(2) ديوان الشبليّ: 147, والبيتان مذكوران لأبي بكر الخوارزمي في: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور الثعالبي، مطبعة السعادة، مصر، 1377هـ:4/ 210.
(3) م . ن: 166.

وهذا ما أراد أن يعبّر به عن التجلّي الإلهيّ الذي طالما أرّق الصوفيّ بوجده وصعوبة الاتّصال به. ولا يكتفي بذلك بل هو يدعو إلى المكاشفة والرغبة في الوصال. يقول[من الطويل]:[1]

أُسَائِلُ عَنَ لَيْلَى, فَهَلْ مِنْ مُخَبِّرِ يَكُونُ لَهُ عِلْمٌ بِهَا كَيْفَ تَنْزِلُ؟!

ويقول[من البسيط]:[2]

قَالُوا:جُنِنْتَ عَلَى لَيْلَى, فَقُلْتُ لَهُمْ: الْحُبُّ أَيْسَرُهُ مَا بِالْمَجَانِينِ

ويقول أيضاً[من الطويل]:[3]

جُنِنَّا عَلَى لَيْلَى وَجُنَّتْ بِغَيْرِنَا وَأُخْرَى بِنَا مَجْنُونَةٌ لَا نُرِيدُهَا

نجد في هذه الأبيات وغيرها أنّ(الشبليّ) قد استعار من الشعر العربيّ مرموزه الأنثوي المشخّص باسم(ليلى) ليكنّي به عن الجلال المطلق، شأنه شأن أيّ شاعر صوفيّ آخر " ويرى أنّ الحبّ الخالص عاطفة عميقة ليس لها حدّ تقف عنده، وأنّ القدر الذي جُنَّ به قيس شيء يسير إذا قيس بالأعماق التي يبلغها السالك في تنقّله في عوالم الحبّ الإلهيّ"[4]؛ فقد ابتعد عن رسم صورة محسوسة للمرأة واكتفى بالإلماح إليها من وراء حجاب أو بالإفصاح باسمها فقط.

وعلى الرغم من أنّ هذا الأسلوب متعارف عليه في الشعر العربيّ إلّا " أنّ رمزيّة الشعر الصوفيّ من حيث تعبيره بأساليب موروثة عن أحوال روحيّة وعواطف إلهيّة, ينبغي أن ينظر إليها من خلال تركيب غنوصيّ خاصّ, يكشف عن الجانب الميتافيزيقيّ في شعر الصوفيّة, وهو الجانب الذي يتحقّق فيه- على حدّ قول كارل ياسبرز- نبض العلوّ المحايث إذ يباعد بيننا وبين اعتبارات العالم التجريبيّ وابتذال الحياة اليوميّة, محرّراً إيّانا بواسطة الخياليّ وغير الحقيقيّ, بحيث يعدنا لبعد آخر من أبعاد الحقيقة وهكذا يبقى الفنّ الميتافيزيقيّ ضمن علامات العلوّ التي تنكشف بواسطة التصوّف"[5].

ونجد أنّ الصوفيّ قد اتّكأ على رمزيّة الحروف في بيان ما يعتلج في نفسه من وجد ورغبة في الاتّصال بالذات العليا،" فالحرف في ذاته لا يعطي معنى إلّا إذا كان رمزاً "[6]، والحروف تكتسب سرّها ومعناها الباطنيّ من موقعها في الكلمات ومن ثمّ تظهر حاجة قصوى للتأويل لأنّ الحرف الهجائيّ نفسه في كلمة يختلف عنه في أخرى[7].

فـ(الحلّاج) يقول في إحدى مقطوعاته[من الخفيف]:[8]

أَحْرُفٌ أَرْبَعٌ بِهَا هَامَ قَلْبِي وَتَلَاشَتْ بِهَا هُمُومِي وَفِكْرِي
أَلِفٌ تَأْلَفُ الْخَلَائِقَ بِالصَّفْـ (م) ـحِ وَلَامٌ عَلَى الْمَلَامَةِ تَجْرِي
ثُمَّ لَامٌ زِيَادَةٌ فِي الْمَعَانِي ثُمَّ هَاءٌ بِهَا أَهِيمُ وَأَدْرِي

---

(1) ديوان الشبليّ: 168.
(2) م . ن: 170.
(3) م . ن: 162.
(4) م . ن: 162.
(5) الرمز الشعريّ عند الصوفيّة: 162.
(1) نحو القلوب الصغير: 68– 69.
(2) ينظر: قضايا وإشكاليات التصوّف عند أحمد بن علوان، عبد الكريم قاسم سعيد، مكتبة مراد، صنعاء، ط1، 1997م: 84.
(3)شرح ديوان الحلّاج : 214.

ومن المعلوم أنّ جمع هذه الحروف ينتج عنه لفظ الجلالة(الله) لكنّه بالتأكيد لم يقصد هذا فقط، وإنّما جعل لكلّ حرف دلالة لها أثر في التعبير عنده, آثر سترها وعدم الإفصاح عنها.

ومن تشكيلات(الحلّاج) الرمزيّة الأخرى قوله[من الكامل]:[1]

يَا غَافِلاً لِجَهَالَةٍ عَنْ شَانِي هَلَّا عَرَفْتَ حَقِيقَتِي وَبَيَانِي؟
فَعِبَادَتِي للهِ سِتَّةُ أَحْرُفٍ مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَانِ مَعْجُومَانِ:
حَرْفَانِ: أَصْلِيٌّ وَآخَرُ شَكْلُهُ فِي الْعُجْمِ مَنْسُوبٌ إِلَى إِيْمَانِي
فَإِذَا بَدَا رَأْسُ الْحُرُوفِ، أَمَامَهَا حَرْفٌ يَقُومُ مَقَامَ حَرْفٍ ثَانِ
أَبْصَرْتَنِي بِمَكَانِ مُوسَى قَائِماً فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي

يبدو أنّ هذه الحروف الستّة رمز لكلمة(اتّحاد) المكوّنة من ستّة أحرف أيضاً, والاتّحاد حالة تسبقها حالة الفناء الصوفيّ لتنتهي بالاتّحاد بالله سبحانه. أمّا من الناحية اللفظيّة فإنّ(كامل مصطفى الشيبيّ) يرى" أنّ الاتّحاد, الذي هو مدار عبادة الحلّاج لله، يتكوّن من ستّة أحرف هي(ا- ت- ت- ح- ا- د) من بينها حرفان معجومان هما التاء مكرّرة, فأحدهما أصليّ وهي التاء الثانية وآخر شكله أي مثله وهي التاء الأولى، منسوب إلى إيمان الحلّاج وهي الوحدة والتوحيد المطلق. وهكذا إذا بدا رأس الحروف- وهو الألف- وأمام الحروف الباقية حرف التاء الذي يقوم مقام الواو من الأصل(اوتحاد) التي صارت(اتّحاد) بالإبدال تطبيقاً لقواعد الصرف, عندئذ صار الصوفيّ في حكم موسى على الطور لما تجلّى له ربّه فخرّ صعقاً أو فني عن نفسه لاتّحاده بالله وعجز ناسوته عن استجلاء سبحات الجلال"[2].

وما يشابه هذه المقطوعة مقطوعة(الحلّاج) التي يستعمل فيها أسلوب الرمز الحرفيّ والتي يقول فيها[من الوافر]:[3]

ثَلَاثَةُ أَحْرُفٍ لَا عُجْمَ فِيهَا وَمَعْجُومَانِ وَانْقَطَعَ الْكَلَامُ
فَمَعْجُومٌ يُشَاكِلُ وَاجِدِيهِ وَمَتْرُوكٌ يُصَدِّقُهُ الْأَنَامُ
وَبَاقِي الْحَرْفِ مَرْمُوزٌ مُعَمًّى فَلَا سَفَرٌ هُنَاكَ وَلَا مُقَامُ

ولقد حلَّ هذا الرمز-أيضاً-(كامل مصطفى الشيبيّ) بقوله:" المقصود بهذا اللغز الشعريّ كلمة(التوحيد)[...] فالتاء والياء فيها معجمتان(أي منقوطتان)، والواو والحاء والدال لا عجم فيها، والمعجوم الذي يشاكل واجديه هو التاء، والمتروك الذي يصدّقه الأنام هو الياء"[4]. وكأنّ(الحلّاج) أراد أن يلخّص التجربة الصوفيّة رمزيّاً بالحروف. فهو أوّل من ابتدع هذا الرمز نتيجة عمق أثر التجربة الصوفيّة في نفسه، وهو لا يكتفي بما يعمد إليه في بناء اللغز، وإنّما يُحَمِّل كلّ حرف من الحروف المتفرّقة دلالة مخبّأة في ظلاله, وهي دلالة لا يتيسّر التأكّد منها أو إدراكها لأنّها غير مكشوفة, وليس هناك ما يشير إليها, فقد صاغها الشاعر واختارها بمعنى خاصّ , لم تدلّ عليه من قبل, وفي ضمن طرائق معقّدة من الدلالات الحرفيّة الصوفيّة[5].

---

(4) م . ن:293.
(1)شرح ديوان الحلّاج : 294.
(2) م . ن: 256 - 257.
(3) م . ن: 257.
(4) ينظر: الأسلوبيّة والصوفيّة- دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلّاج، أماني سلمان داود، مجدلاوي، عمّان ، الأردن، ط1، 2002م: 198.

ويشير هذا الحفر في دلالات الحروف إلى أنّ التجربة الصوفيّة ترى في فكّ رمزيّة اللغة كشفاً لسرّ الوجود الإنسانيّ؛ ذلك أنّ لكلّ حرف معنى ظاهراً ومعنى باطناً, والمعنى الباطن يجهله أهل الظاهر لأنّه لا يدرك إلا بالكشف.

عرفنا فيما سبق أنّ الشاعر الصوفيّ أخذ يمتح من تجربته الخاصّة أساليب جديدة تضفي طابعاً من الحرّيّة في الخروج على الأساليب القديمة الموروثة, فتمخّض عن ذلك اكتشاف أشكال جديدة تستوعب تجربته الصوفيّة, وأدّى ذلك إلى تفاوتات هندسيّة واسعة في فضاءات المقطوعة الواحدة, وكلّ ذلك يجري في حيّز الوجد الشهوديّ؛ وبذا يصبح الباطن دليل الذات إلى الصورة(اللامرئيّة) من الواقع من خلال إعادة ترتيب الأشياء أو(هندستها) بطريقة خاصّة تكشف عن رغبة دفينة في رؤية صورة أخرى مخالفة لما هو قائم خارج الذات.

فمن التجاوزات في هندسة القصيدة الصوفيّة- أو بتعبير أصحّ المقطوعة الصوفيّة- هو التجاوز بالقافية؛ وهذا التجاوز يكون على حساب هيكليّة القصيدة التي تواضع عليها النقّاد.

فالشعر كلام موزون يخرجه التغيير- زيادة فيه أو نقصاً منه- عن صحّة الوزن, ويحيله عن طريق الشعر[1] ، وقد ذهب بعض النقّاد إلى أنّ الشعر كالنثر من حيث إنّ كليهما يمكن أن يوزن إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ الشعر نظم على أساس(الإيقاع) في الموسيقى[2]، وقال آخر:" لا يكون الفرق بين المنظوم والمنثور أو الكلام أنّ المنظوم ينطوي على إيقاع، والمنثور أو الكلام لا إيقاع فيهما, بل الفرق أنّ المنظوم يكون البيت فيه, وهو الوحدة الإيقاعيّة, مفروضاً على الجملة, وهي الوحدة النحوية العامّة في جميع ضروب الكلام"[3]، ولعلّنا نرجّح الرأي الذي يرى في الشعر إثارة انفعال وإبداع صورة وأخيلة, لكنّ التعريف السابق- في نظر العروضيّ في الأقلّ- تعريف مقبول لأنّ الوزن هو الفارق الأوّل بين الشعر والنثر[4].

أمّا القافية فهي شريكة الوزن في خاصّيّة الشعر, إذ لا يسمّى الشعر-عند العرب قديماً- شعراً إلّا إذا كان له وزن وقافية معاً[5]. فالقافية هي أصل الاهتداء إلى الوزن فهي أقدم منه لأنّها معروفة في أشكال السجع[6].

واختلف النقّاد في إيجاد تعريف محدّد للقافية, فعرّفها(الخليل) على أنّها آخر ساكن في البيت, إلى أقرب ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله[7]، ومنهم من جعلها حرف الرويّ[8] محاولة منه لبيان حكمها الإيقاعيّ وإدراك أثرها في موسيقى الشعر. وقد

---

(1) ينظر: ضرائر الشعر، ابن عصفور الإشبيليّ، وضع حواشيه: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط1، 1999م : 7.

(2) ينظر: الإيقاع في الشعر العربيّ- من البيت إلى التفعيلة، مصطفى جمال الدين، مطبعة النعمان، النجف، العراق، ط2، د. ت: 14.

(3) موسوعة المصطلح النقدي ـ الوزن والقافية والشعر الحر، ج . س . فريزر، تر: عبد الواحد لؤلؤة، دار الحرّيّة، بغداد، 1980م: 11- 12.

(4) ينظر: شرح تحفة الخليل في العروض والقافية: 9.

(5) ينظر: الشعريّة العربيّة :26 .

(6) ينظر: م . ن: 28 .

(7) ينظر: ميزان الذهب في صناعة شعر العرب، أحمد الهاشميّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م : 112 .

(1) ينظر: الزحاف والعلة- رؤية في التجريد والأصوات والإيقاع، أحمد كشك، دار غريب للطباعة، القاهرة، 2005م: 374.

قال(خلوصي) في ذلك:"وليست القافية حرف الرويّ, كما يرى بعضهم, بل هي شيء مركّب من حروف وحركات تقرّر جماع ما في البيت من حلاوة موسيقيّة, ولو كانت القافية هي حرف الرويّ لجاز للشاعر أن يجمع بين(ماثل)و(مثّلَ) و(تمثال)و(مثال)و(تمثيل) و(متمثّل) و(مثيل) وهو لا يجوز لاختلاف القافية مع اتّفاق الرويّ" [1]. ونحن نرى أنّ الرأي الأرجح في ذلك هو رأي(الدكتور إبراهيم أنيس) إذ يرى أنّ القافية ليست إلّا عدّة أصوات تتكرّر في أواخر الأشطر أو الأبيات من القصيدة؛ وتكرارها هذا يكون جزءاً مهمّاً من الموسيقى الشعريّة, فهي بمثابة فواصل موسيقيّة يتوقّع السامع تردّدها ويتمتّع بمثل هذا الترداد الذي يطرق الآذان في فترات زمنيّة منتظمة[2]. فالموسيقى ملازمة للشعر قديمه وحديثه وهي سرّ من أسراره[3].

ويُعَدّ الرويّ " أهمّ حروف القافية, فهو النبرة أو النغمة التي ينتهي بها البيت, ويلتزم الشاعر تكراره في أبيات القصيدة ليكون الرباط بين هذه الأبيات الذي يساعد على حبكة القصيدة وتكوين وحدتها, وموقعه آخر البيت وإليه تنسب القصيدة فيقال: قصيدة لاميّة أو ميميّة أو داليّة"[4].

أمّا أنواع القافية فهي: القافية المطلقة، وهي التي يكون رويّها متحرّكاً، والقافية المقيّدة: وهي ما كان رويّها ساكناً[5].

أمّا حروف القافية فهي ستّة: الرويّ، والوصل، والخروج، والردف، والتأسيس، والدخيل[6]. وعيوبها هي: الإقواء، والإكفاء، والإيطاء، والسناد، والتضمين، والإجازة[7].

بعد هذه التوطئة البسيطة في الشعر ووزنه وقافيته, نجد أنّ شاعرنا الصوفيّ لم يلتزم بشروط النقّاد التي سنّوها قوانين للقافية. فقد أخذوا يكرّرون القافية أينما وجدوها ضروريّة في التعبير عن مواجيدهم.

فهذا(سمنون المحبّ) له أبيات خرج بها عن حدود القافية بقوله[من الكامل]:[8]

هَبْنِي وَجَدْتُكَ بِالْعُلُومِ وَوَجْدِهَا مَنْ ذَا يَجِدْكَ بِلَا وُجُودٍ يَظْهَرُ
أَيْقَظْتَنِي بِالْعِلْمِ ثُمَّ تَرَكْتَنِي حَيْرَانَ فِيْكَ مُلَدَّداً لَا أَبْصُرُ
يَا غَائِباً وَالدَّهْرُ يُبْرِزُ عِزَّهُ مَا لَاحَ مِنْكَ صَغِيْرُهُ قَدْ يُبْهِرُ
قَدْ كُنْتُ أَطْرَبُ لِلْوُجُودِ مُرَوَّعاً طَوْراً يُغَيِّبُنِي وَطَوْراً أُحْضَرُ
أَفْنَى الْوُجُودَ بِشَاهِدٍ مَشْهُودُهُ يُفْنِي الْوُجُودَ وَكُلَّ مَعْنًى يُحْضِرُ
وَطَرَحْتَنِي فِي بَحْرِ قُدْسِكَ سَابِحاً أَبْغِيكَ مِنْكَ بِلَا وُجُودٍ يَظْهَرُ

إذ نجده يكرر لفظة(يظهر) التي ذكرها في قافية البيت الأوّل، في قافية البيت السادس، أي أنّه كرّر القافية قبل مرور سبعة أبيات وهذا ما يسمى(إيطاءً)[1]؛ وهو عيب من

---

(2) فنّ التقطيع الشعريّ والقافية، صفاء خلوصي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1974م: 213.
(3) ينظر: موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، مطبعة الأمانة، شبرا، مصر، ط5، 1978م: 246.
(4) تجربة المبدع بين الخيال والابتكار(بحث في الإنترنيت), غزّاي درع الطائيّ.
(5) شرح تحفة الخليل : 307 .
(6) ينظر: المرجع في علمي العروض والقوافي، د . محمّد أحمد قاسم، د . مط، طرابلس، لبنان، ط1، 2002م:143.
(7) ينظر: ميزان الذهب : 114- 116.
(8) ينظر: الكافي في العروض والقوافي، الخطيب التبريزيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2003م: 116، وما بعدها، و المرجع في علمي العروض والقوافي : 147 وما بعدها.
(1) اللمع: 321.

عيوب القافية- كما ذكرنا قبل قليل- فكأنّ(سمنون) أراد أن يكوّن دائرة فابتدأ المقطوعة وأنهاها بالنقطة نفسها؛ وهي لفظة(يظهر) لأنّه- كما هو حال الصوفيّة- يبغي الكشف والتجلّي والظهور، ويحاول جاهداً إزالة الحجب بينة وبين خالقة.

ومن تكرارات القافية تكرار(الحلّاج) المتجلّي بقوله [من الرمل]:[2]

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا
نَحْنُ مُذْ كُنَّا عَلَى عَهْدِ الْهَوَى تُضْرَبُ الْأَمْثَالُ لِلنَّاسِ بِنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا
أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ حَلَّتْ بَدَنا

فـ(الحلّاج) يكرّر لفظة(بدنا) لأنّه يعيش حالة اغتراب عن الذات الشاعره نتيجة شدّة وجده وحبّه؛ لذلك فهو يعبّر عن حالته هذه بكلّ ما أوتي من قدرة تعبيريّة، فيكرّر هذه اللفظة ليؤكّد حالة الاتّحاد الروحيّ التي يمرّ بها, فلا يكتفي بتكرار لفظة(بدنا), وإنّما كرّر معنى عجز البيتين الأوّل والأخير(نحن روحان حللنا بَدَنا) و(من رأى روحين حلّت بَدَنا) ليدلّ على أنّه في حالة شطحيّة ظاهرة للعيان, فكأنّه أراد أن يؤكّد أنّه في حالة امتزاج واتّحاد مع المطلق.

ولـ(الشبليّ) أبيات ضمن مقطوعة يناجي بها حبيبه فيقع في العيب نفسه الذي وقع فيه الصوفيّة، فيقول[من مجزوء الخفيف]:[3]

أَنْتَ سُؤْلِي وَمُنْيَتِي دُلَّنِي كَيْفَ حِيلَتِي
قَدْ تَعَشَّقْتُ وَافْتُضِحْـ (م) ـتُ وَقَامَتْ قِيَامَتِي
مِحْنَتِي فِيكَ أَنَّنِي لَا أُبَالِي بِمِحْنَتِي
يَا شِفَائِي مِنَ السِّقَا (م) مِ وَإِنْ كُنْتَ عِلَّتِي
تَعَبِي فِيْكَ دَائِمٌ فَمَتَى وَقْتُ رَاحَتِي؟
ثُبْتُ دَهْراً فَمُذْ عَرَفْـ (م) ـتُكَ ضَيَّعْتَ تَوْبَتِي
قُرْبُكُمْ مِثْلُ بُعْدِكُمْ فَمَتَى وَقْتُ رَاحَتِي؟

فمن الملاحظ أنّه في تكراره لم يكرّر القافية وحدها، وإنّما كرّر عجز البيت كلّه؛ وهذا ممّا لم يعهده الشعر العربيّ لأنّ تكرار القافية يعدّ عيباً فما حال تكرار عجز البيت كاملاً؟! لكنّ الشبلي بتكراره هذا إنّما أراد أن يؤكّد تعبه وسقمه الذي عبّر عنه بالبيت الرابع فآثر الإيضاح لمعاناته وكشف آلامه على الالتزام بقوانين الكتابة الشعريّة؛ وهذا هو حال المتصوّفة جميعاً.

ومن الأمثلة من شعر(الحلّاج) الأبيات الآتية[من الطويل]:[4]

فَمَا لِيَ بُعْدٌ بَعْدَ بُعْدِكَ بَعْدَمَا تَيَقَّنْتُ أَنَّ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ وَاحِدُ
وَإِنِّي- وَإِنْ أهجرتُ- فَالْهَجْرُ صَاحِبِي وَكَيْفَ يَصِحُّ الْهَجْرُ وَالْحُبُّ وَاحِدُ
لَكَ الْحَمْدُ فِي التَّوْفِيقِ فِي بَعْضِ خَالِصٍ لعبدٍ زَكِيٍّ مَا لِغَيْرِكَ سَاجِدُ

---

(2) ينظر: الكافي في العروض والقوافي:120، والمرجع في علمي العروض والقوافي: 147 وما بعدها .
(3)شرح ديوان الحلّاج : 279 -280 .
(1) ديوان الشبليّ : 91.
(2)شرح ديوان الحلّاج : 184.

فهذه المقطوعة تتألّف من ثلاثة أبيات كرّر فيها(الحلّاج) قافية البيت الأوّل والثاني وهي لفظة(واحد) وأراد بها-كما نرى- تثبيت قاعدة وحدانيّة الله سبحانه، فمهمّته الأولى هي تأكيد هذه الحقيقة.

ويصل به الأمر إلى أن يكرّر القافية بشكل لم تعهده القصيدة العربيّة في قوله[من مخلّع البسيط]:[1]

رَأَيْتُ رَبّي بِعَيْنِ قَلْبِي فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ
فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ
وَلَيْسَ لِلْوَهْمِ مِنْكَ وَهْمٌ فَيَعْلَمَ الْوَهْمُ أَيْنَ أَنْتَ؟!
أَنْتَ الَّذِي حُزْتَ كُلَّ أَيْنٍ بِنَحْوِ(لَا أَيْنَ)، أَيْنَ أَنْتَ؟
فَفِي فَنَائِي فَنَا فَنَائِي وَفِي فَنَائِي وُجِدْتَ أَنْتَ
فِي مَحْوِ إِسْمِي وَرَسْمِ جِسْمِي سَأَلْتُ عَنِّي فَقُلْتَ : أَنْتَ
أَشَارَ سِرِّي إِلَيْكَ حَتَّى فَنِيتُ عَنِّي وَدُمْتَ أَنْتَ
أَنْتَ حَيَاتِي وَسِرُّ قَلْبِي فَحَيْثُمَا كُنْتُ كُنْتَ أَنْتَ
أَحَطْتُ عِلْماً بِكُلِّ شَيْءٍ أَرَاهُ أَنْتَ
فَمُنَّ بِالْعَفْوِ يَا إِلَهِي فَلَيْسَ أَرْجُو سِوَاكَ أَنْتَ

فهذا التكرار لافت ومثير للانتباه؛ فقد كرّر(الحلّاج) هذا الضمير المنفصل(أنت) عشر مرّات في القافية، ومع الحشو ثلاث عشرة مرّة متجاوزاً بذلك قوانين القصيدة العربيّة، فقد عدّ القدماء تكرار القافية قبل مرور سبعة أبيات عيباً وهو(الإيطاء), فكيف يكون الأمر في مثل هذا التكرار من الكمّ والكثرة؟! إن لجوء(الحلّاج) إلى هذا الأسلوب التكثيفيّ يؤكّد إلحاح الضمير المنفصل(أنت) على الشاعر وسيطرته على نفسه بشكل كبير, فحالة الوجد التي ألمّت بـ(الحلّاج) جعلته يقع في أسره فلا يستطيع الإفلات منه ولو ببيت واحد، فروحه متعلّقة به؛ وهذا التكرار ناتج عن انفعال وجدانيّ عميق ألمّ بالشاعر فنتجت عنه هذه التكرارات المتتالية محاولة منه للترويح عن نفسه عند إطلاقها بهذا التكثيف. ويبدو أنّ تكرار الضمير المنفصل (أنت) يشير إلى أنّ الحقّ ملأ عليه حياته وأنّه لا وجود لشيء آخر غيره؛ ودليل ذلك هو ارتباط(أنت) بـ(أين) الاستفهاميّة الدالّة على المكان وتكرارها في الأبيات الثاني والثالث والرابع حيث إنّه يريد أن يشمل الله بكلّ مكان، فالاستفهام عنه سبحانه أو كثرة هذا الاستفهام إنّما يدلّ على أنّه غير محدّد بمكان معيّن فيعرف به، وإنّما هو في كلّ مكان لذلك سأل(الحلّاج) بـ(أين).

ونجد أنّ اختيار(الحلّاج) للضمير المنفصل دون غيره يؤكّد انفصال الله سبحانه عن أيّ شيء دونه؛ فهو ليس له مثيل, قال تعالى:﴿ ▪⓪⍟♦☜🗐﴾ ★☒⑥⇦↗☒﴿[2] فهو منزّه عن كلّ شبيه فلا يستطيع أحد أن يدركه أو يراه لانفصاله عن المخلوقات وعن العالم.

واستعمل(ذو النون) التكرار بصورة أكثر تكثيفاً في أبيات[من السريع] يقول فيها:[3]

مَنْ لَاذَ بِاللهِ نَجَا بِاللهِ وَسَرَّه مَرُّ قَضَاءِ اللهِ

(1) شرح ديوان الحلّاج : 177.
(1) الشورى/ من11.
(2) اللمع : 318.

إنْ لَمْ تَكُنْ نَفْسِي بِكَفِّ اللهِ فَكَيْفَ أَنْقَادُ لِحُكْمِ اللهِ
للهِ أَنْفَاسٌ جَرَتْ للهِ لَا حَوْلَ لِي فِيهَا بِغَيْرِ اللهِ

فقد وجد(ذو النون) في تكرار لفظ الجلالة في أبيات متتالية راحةً وأنساً، ورمى وراء ظهره الأساليب الشعريّة المعروفة، فكرر لفظة الجلالة ثماني مرّات في ثلاثة أبيات متتالية لتتّخذ جانباً تأكيديّاً مبالغاً فيه لأنّه كان يعمد إلى هذا اللفظ عمداً لشدّة وجده وحبّه, فـ(سمنون المحبّ) يقول عن المحبّة: إنّها "صفاء الودّ مع دوام الذكر, لأنّ من أحبّ شيئاً أكثر من ذكره"[1], فهو يتّخذ سنّة الصوفيّة في كثرة الذكر لقوله تعالى: ﴿ ➢✎✍✂ ♦♌❐↖❷↗📁↖⓿♦③ ♦✖⇦♑🔔➢✎✍✂
♑⓾♦🕓☺✝✍ ❐ ✂✡⓾❑↖➔➔🔔♦❐ ✍✝☺🕓♦⓾♑🔔
🗐❼■✍♦↖◆❐ ✂✡⓾❑↖➔➔🔔♦❐ ✍✝☺🕓♦⓾♑🔔
♉↖☪↖❑📁✍♑♍♑☠⇗﴾[2].

ومن التجاوزات الأخرى التي قام بها الصوفيّة نتيجة حالة الاستلاب الروحيّ الذي يعانون منه جرّاء تجربتهم الصوفيّة من حيث إنّ" الشعر الصوفيّ من وحي أحوال الوجد الصوفيّ "[3]، أنّهم أخذوا يستعملون تراكيب معقّدة لم يعهدها الشعر العربيّ استجابة لحالة شعوريّة ألمّت بهم فانفصلوا بها عن الواقع انفصالاً تامّاً، "بحيث قام شعرهم على نقل تجربتهم نقلاً وصفيّاً مباشراً, مستعيراً نفس الألفاظ التي اصطلحت عليها لغة التصوّف"[4]. فحالة الصوفيّ قد أثّرت في طريقة صياغته للغته وتراكيبه فباتت لغته موحية تجريديّة وليست حسّيّة.

فأسلوب الشعر الصوفيّ- إذاً- يتمثّل في تجريد المعنى, والغوص فيه إلى مستواه الأعمق بأقلّ قدر ممكن من التمثيل والتصوير, مع ملاحظة التركيب المعقّد لحروف الجرّ المتّصلة بالضمائر تقديماً وتأخيراً, فضلاً عن اللفظ الصوفيّ نفسه, الذي يراد منه دلالة خاصّة لا يعرفها إلّا أصحاب الشأن, ممّا يؤدّي إلى غموض المعنى وإبهامه على غير أهله[5]؛ لهذا فقد استعمل كثيراً من الكلمات لتصوير حقيقة فوق الحسّ اعتماداً على العلاقات التي تثيرها الكلمات بين المحسوس وغير المحسوس[6].

ولغة الصوفيّ وتراكيبه- إذاً- نابعة من عمق تجربته؛ وتجربته تلك لا يمكن إدراكها حسّيّاً، لذلك غيّب العقل لأنّه يغذّي الحواسّ ويدرك عن طريقها الأشياء. أمّا القلب فهو في نموّ وحضور دائم يجعلان منه أهمّ حاسّة تجريديّة يدرك بها عالمه الروحيّ ويجعلها عينه التي يبصر بها وأذنه التي يسمع بها. يقول(الحلّاج)[من مخلّع البسيط]:[7]

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ أَنْتَ!

فالألفاظ المجرّدة في الطريقة الصوفيّة تقوم مقام الصورة الفنّيّة في الأدب[8], وذلك بحمل اللفظة من معناها المتعارف عليه إلى معنى خاصّ بالصوفيّ يواكب طبيعة

---

(3) فعل الهمّة في المحبّة والإرادة عند الصوفيّة، مجدي محمّد إبراهيم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2002م : 14.
(4) آل عمران / من 191.
(5) الموسوعة الصوفيّة :811 .
(1) الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 251 .
(2) ينظر : تأويل الشعر وفلسفته – ابن عربيّ : 169.
(3) ينظر : شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبيّ الحديث : 72 – 73.
(4)شرح ديوان الحلّاج : 177.
(5) ينظر : الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ: 254.

العلاقة القائمة بينه وبين واجب الوجود, في حين تعجز الصورة الفنّيّة عن التعبير عنها؛ وبذلك يجد نفسه واقعاً في إغراب اللغة وتعقيد المعنى دونما قصد, وذلك بسبب التعبير عمّا يصعب التعبير عنه باللغة[1]. فهذه الألفاظ " لم تتولّد عن أثر عقليّ وإنّما هي أثر وجدانيّ، وليس هو الوجدان المعهود عند الناس وإنما هو وجدان الصوفيّ الذي أصبح مرآة صافية تستجيب لأيّ مؤثّر خارجيّ بفعل الخلوة والانقطاع إلى الله, فجرس اللفظة هو الذي أوقع في نفس الصوفيّ هذا الأثر الذي ولّد هذه المعاني بلمحة خاطفة, وهذا يدلّ على أنّها لم تمرّ في طريق العقل وإنّما سلكت مسلكاً آخر وهو طريق القلب, ولا غرابة في ذلك طالما أنّ المتصوّفة قد أعلوا من شأن القلب وقلّلوا من شأن العقل ولاسيّما أنّ هذه الاستجابات لمثل هذه الألفاظ لم تقتصر على متصوّف معيّن دون آخر ولا على زمان دون آخر"[2].

من كلّ ما تقدّم يتّضح لنا جليّاً مسوغات الصوفيّ في التعبير والخروج على قوانين اللغة الشعريّة عن طريق اتّكائه على اللفظة المجرّدة في التعبير عن مواجيده. ويتّضح مفهوم التجريد بصورة واضحة عند(الحلّاج) بوصفه أكثر المتصوّفة إفصاحاً عن مواجيده ولما يحدث له من اتّحاد وحلول مع الذات العليا؛ وأبرز ما يتّضح هذا في أبيات له[من المتقارب] يقول فيها:[3]

كَتَبْتُ إِلَيْهِ بِفَهْمِ الْإِشَارَهْ وَفِي الْأُنْسِ فَتَّشْتُ نُطْقَ الْعِبَارَهْ
كِتَاباً لَهُ مِنْهُ عَنْهُ إِلَيْهِ يُتَرْجِمُ عَنْ غَيْبِ عِلْمِ السّتَارَهْ
بِوَاوِ الْوِصَالِ وَدَالِ الدَّلَالِ وَحَاءِ الْحَيَاءِ وَطَاءِ الطَّهَارَهْ
وَوَاوِ الْوَفَاءِ وَصَادِ الصَّفَاءِ وَلَامٍ وَهَاءٍ لِعُمْرٍ مُدَارَهْ
عَلَى سِرِّ مَكْنُونِ وَجْدِ الْفُؤَادِ وَخَاءِ الْخَفَاءِ وَشِينِ الْإِشَارَهْ
وَلِلْحَقِّ فِي الْخَلْقِ حَقٌّ حَقِيقٌ بِحَقٍّ إِذَا حُقَّ حَقُّ الزِّيَارَهْ
بِهِمْ لَا بِهِمْ, إِذْ هُمُ لَا هُمُ وَلَا غَيْرُهُمْ فِي سُمُوِّ السَّرَارَهْ
فَكُلٌّ بِكُلٍّ , جَمِيعُ الْجَمِيعِ مِنَ الْكُلِّ بِالْكُلِّ حَرْفٌ نَهَارَهْ
هُوَ الطَّيْنُ وَالنَّارُ وَالنُّورُ إِذْ يَعُودُ الْجَوَابُ بِعَقْبِ الْعِبَارَهْ
وَيَبْقَى الَّذِي كَانَ قَبْلَ الْمَكَانِ مُحِيطاً عَلَى الْكُلِّ بِالْعِلْمِ دَارَهْ
وَيَحْشُرُ أَعْدَاءَهُ عَاجِلاً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي حَرِّ نَارِهْ
وَيُسْكِنُ أَحْبَابَهُ قُرْبَهُ بِطِيبِ النَّعِيمِ وَحُسْنِ النَّظَارَهْ
وَهُوَ هُوَ بَدْءٌ لِبَدْءِ الْبَدَايَا وَهُوَ هُوَ دَهْرُ دَهُورِ الدَّهَارَهْ

في هذا النموذج المعقّد نجد أبرز تفسير لتجربة(الحلّاج) الصوفيّة في العالم الشهوديّ ونجد أنّ ألفاظه مجرّدة وخالية من التجسيد والتجسيم اللذين يعدّان مدخلاً لفهم القصيدة, فألفاظه ألفاظ خاصّة به، وتجربته لا يمكن فهمها إلّا بالرجوع إلى طبيعة الفكر الصوفيّ، وفهم طبيعة(الحلّاج) الحلوليّة؛ ففيها تصوير مبكّر لوحدة الوجود بالمفهوم الصوفيّ، وهو في القصيدة لا يحدّثنا عن وحدة الوجود بصورة مفصّلة, ولكن تكفي الإشارة الواردة في البيت الثاني(كتاباً له منه عنه إليه) ليدور المعنى في فلك وحدة

(6) ينظر : تأويل الشعر وفلسفته – ابن عربيّ : 170 .
(1) ابن عربيّ شاعراً : 68 - 69 .
(2) ديوان الحلّاج : 56- 57.

الوجود[1]، فهو يشير إلى هذا المعنى في البيت الأوّل, قد أشار إشارة لأنّه لم يجد ما ينطقه من عبارات تفي بحقّ ما شاهده وما حدث له في عالمه الروحيّ, أو لأنّه ذاته تسعى وراء المجهول المفضي إلى التعبير بعيداً عن ملابسات الواقع وغموضه(اللانهائيّ) ليجعل اللغة تعيش في دهاليز الغيب بعيداً عن حدود الرؤية الحقيقيّة؛ وهو بذلك لا يحقّق للغة مشروعيّتها بل يتجاوزها كلّ التجاوز لأنّه يجدها تضيّق الخناق عليه فيلجأ إلى تجريدها من ستارها الحسّيّ ليصل بها إلى درجة الشفافيّة فتغدو وكأنّها مبهمة لا يمكن فهمها إلّا من خلال الدخول بالتجربة نفسها. ثمّ يقوم بذكر حروف مبهمة، وبعدها يذكر الاسم الذي تبعته هذه الحروف، لكنّنا لا نكاد نكوّن منها عبارة نفهم معناها, فنجد أنّها تشكّل تعبيراً عن حالة ألمّت به؛ وهي حالة الاتّحاد والحلول مع الذات الإلهيّة حتّى غدت اللغة لا تسعفه فبات يعبّر عنها بكلمات حلوليّة" الوصال، والدلال، والحياء، وسرّ مكنون، والخفاء، والإشارة، وحقّ حقيق، وبهم لا بهم، وهم لا هم، وكلّ بكلّ، وجمع الجميع، والكلّ بالكلّ، وحرف نهاره، والطين والنار والنور، وهو هو، وبدءُ لبدء البداية، ودهر دهور الدهارة " فكلّها ألفاظ - وإن كانت عربيّة- لا تؤلّف جملة مفيدة يمكن فهمها, وهذا يعود إلى أنّ التجربة الصوفيّة تميل إلى عدم الوضوح والتجلّي, لتجعل من التراكيب والألفاظ أداة تعبير موحية بتلك التجربة.

ومثل هذا المعنى التجريديّ نجده عند(الشبليّ)- أيضاً- في قوله[من الوافر]:[2]

مَكِينٌ فِي مُعَامله مَكِينُ أَمِينُ الْحَقّ آمَنْهُ أَمِينُ
تَعَازَزَ عِزُّهُ فَاعْتَزَّ عِزّاً فَقَدْ فَاتَ الْيَقِينُ متى الْيَقِينُ؟

فـ(الشبليّ) يجرّد ألفاظه من التجسيد والتصوير لأنّ كمال الصوفيّة يتجلّى في استعمال الأسلوب التجريدي بديلاً من التصوير, فتظهر ألفاظه مجرّدة خالية من الإيحاء، فيلجأ إلى التكرار ليؤكّد معنى قائماً في نفسه؛ فيكرّر لفظة(مكين) و(أمين) و(اليقين) ويجنّس تجنيساً اشتقاقيّاً(آمنه- أمين) و(تعازز عزّه فاعتزّ عزّا) ليؤكّد شيئاً مجرّداً مبهماً غير واضح لنا، لكنّه ذو دلالة ومغزى عميق عنده لا يفقهه إلّا الصوفيّ المتبحّر في التجربة الصوفيّة. فهذا التكرار ما هو إلّا دليل على المبالغة والتأكيد والاهتمام .

واستعمل(الحلّاج) هذا الأسلوب كثيراً في شعره فهو يقول[من البسيط]:[3]

الْعِشْقُ فِي أَزَلِ الْآزَالِ مِنْ قِدَمٍ فِيهِ بِهِ مِنْهُ يَبْدُو فِيهِ إِبْدَاءُ
الْعِشْقُ لَا حَدَثَ إِذْ كَانَ هُوْ صِفَةً مِنَ الصِّفَاتِ لِمَنْ قَتْلَاهُ أَحْيَاءُ
صِفَاتُهُ مِنْهُ فِيهِ غَيْرُ مُحْدَثَةٍ وَمُحْدَثُ الشَّيْءِ مَا مَبْدَاهُ أَشْيَاءُ
لَمَّا بَدَا الْبَدْءُ أَبْدَى عِشْقُهُ صِفَةً فِيمَا بَدَا فَتَلَالَا فِيهِ لَأْلَاءُ
وَاللَّامُ بِالْأَلِفِ الْمَعْطُوفِ مُؤْتَلِفٌ كِلَاهُمَا وَاحِدٌ فِي السَّبْقِ مَعْنَاءُ
وَفِي التَّفَرُّقِ إِثْنَانِ إِذَا اجْتَمَعَا بِالافْتِرَاقِ هُمَا عَبْدٌ وَمَوْلَاءُ
كَذَا الْحَقَائِقُ: نَارُ الشَّوْقِ مُلْتَهِبٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِنْ بَانُوا وَإِنْ نَاؤُوا
ذَلُّوا بِغَيْرِ اقْتِدَارٍ عِنْدَمَا وَلِهُوا إِنَّ الْأَعِزَّا إِذَا اشْتَاقُوا أَذِلَّاءُ

فـ(الحلّاج) يستعمل الأسلوب التجريديّ نفسه الذي استعمله في الأبيات السابقة، فهو يستعمل حروف الجرّ المتّصلة بالضمائر(فيه، وبه، ومنه)؛ وهذا ما عبّر عنه

(1) ينظر: تأويل الشعر وفلسفته – ابن عربيّ:175.
(2) ديوان الشبليّ: 129، واللمع : 489.
(1)شرح ديوان الحلّاج : 142.

(د.عدنان العوّاديّ) بإشارته إلى أنّه يعمد إلى التكثّر وتكرار الضمائر المتعلّقة بالعديد من حروف الجرّ, فتفضي إلى تعبير معقّد مباشر خالٍ من التصوير والخيال[1]. فـ(الحلّاج) يريد أن يوضّح صفات العشق وما تحدثه في نفسه، لكنه يرى اللغة لا تسعفه في ذلك فيلجأ إلى تراكيب بصفات خاصّة.

نستشفّ ممّا سبق أنّ الصوفيّ قد خرج من النطاق التقليديّ للغة القصيدة, التي تمثل" وجوداً موضوعيّاً يتمّ من خلاله التعرّف عليها وإيصالها إلى المتلقّي"[2]

لكن الصوفيّ وجد من اللغة قيداً بات عاجزاً عن التعبير لأن" الوظيفة تتحكّم إلى حدّ بعيد في تحدّيد ماهيّة اللغة"[3], ووظيفة الصوفيّ لا تتعلّق بالشعر وإنّما تتعلّق بنشاط روحيّ يأخذ بصاحبه إلى عالم مجرّد لا تدركه الحواسّ, وما الشعر إلّا نتيجة عرضيّة لذلك النشاط الروحيّ أو لتلك التجربة الخاصّة فالشعر وسيلة توسّل بها الصوفيّ للتعبير عن تجربته ليس أكثر.

من الملاحظ" أن اللغة لا تسعف قطّ في مضمار الاقتراب من الحقيقة الأسمى, وما ذاك إلّا أنّها تعنى برسم المرئيّات حصراً, الأمر الذي من شأنه أن يحرمها من كلّ قدرة على احتقاب زخم الحرّيّة العارم, فكيف يتمكّن ما هو وقف على المحسوس من أن يصف الكائن الفائق للكون كلّه؟"[4]. فالمحسوس يصف ما هو محسوس فقط ولا يستطيع أن يصف ما وراء الحسّ, وبطبيعة الحال فاللغة- وهي أداة هذا الوصف كذلك- لا تستطيع أن تصفها بذاتها فتخرج هذه اللغة من حيّزها المحدود إلى الحيّز المطلق لتستطيع أن تواكب الصوفيّ في تجربته. فالرؤيا الصوفيّة لا تتحقّق إلّا إذا خرج الرائي من الأشياء برمّتها ومن بينها اللغة والكلام والحروف , وكلّ ما من شأنه أن يبتدي أو يظهر[5].

فالصوفيّ يتحدّى التقاليد الموضوعة للقصيدة العربيّة, ولا يلتزم بما تواضعه العرب في أشعارهم، "وليست الصورة التي يكوّنها خيال الشاعر إلّا وسيلة من وسائله في استخدام اللغة على نحو يضمن به انتقال مشاعره وانفعالاته وأفكاره إلينا على نحو مؤثّر"[6], ومن هنا يتّضح أنّ الشاعر في مدحه ووصفه وغزله يقصد شيئاً له وجود حسّيّ, يضفي عليه من خياله صوراً تكسر حدود الشخصيّة المُحَسّة, وتخرج به إلى منطقة الكمال الأفيح أو إلى المثل العليا, وهو– على كل حال– من العالم المحسّ. فأمّا الصوفيّ فإنّه في كتاباته يتّخذ من الألفاظ رموزاً وإشارات إلى المعاني الروحيّة, ومن هنا سمّيت الأشعار الصوفيّة بالأشعار الرمزيّة. فالخمرة عند الشاعر الصوفيّ هي خمرة الحقيقة أو هي المعرفة, وليلى هي الذات الإلهيّة. وحرصاً على هذه الرمزيّة ومبالغة فيها ضمّوا إليها التراكيب المعقّدة واللغة المجرّدة, ولذلك تميّزت أشعارهم بأسلوب خاصّ باعد بين الكثير منها وبين المنهج الشعريّ المأثور وجعل حظّها من الإجادة محدوداً , كما جعل فهمها متعذّراً في كثير من الأحيان.

---

(2) ينظر: الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ:254.
(3) الخطاب النقدي عند المعتزلة , كريم الوائلي , مكتبة كعيبة، د . ت: 168.
(4) م . ن:199.
(1) مقدّمة للنفّريّ – دراسة في فكر وتصوّف محمّد بن عبد الجبّار النفّريّ :63.
(2) ينظر:م . ن:62.
(3) الأدب وفنونه, عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، ط6، 1976م : 139.

Summary of English Language

The Sufism is a religious behavior method .the basic idea of it is to release from the ruin of life, to be in a good heart and to be in faith with the creator, to educate the spirit and sink in to the spiritual considerations. This is becoming of self knowledge to the reality of ugly world. this selfness which lived in fact of exploitation made the sufi person alone. also it pushed him to deal with the reality in a different way so that he went to loneliness and refused all the fantasy faces of life. the purification of his heart and the taming of his spirit on the communication of high selfness and he distracted the gab between himself and Allah. The Sufism experience started from the saying that there is internal and external existence. the real existence is the internal. because of that many things was shown, one of them was the rebellion sufi poet in religion and shariaa principles. The relation ship between creator and creature was changed from the Sufism point of view from he placed relation the wanting and terrifying, fear greed. Fear and terrifying from fire and gread and wanting in paradise to the holly relation sanded on loving to God who has not any fear or greed so that the god love was becoming the radix of this relation to communicate to creator in the total divinity and also he made from the intoxication of God was another way to this communication to go out from Al Sharia'a 's border and over took the limits of gently in speaking to God. All of this was result from of thinking in which he came with it and it came into contrary sides with the humanitarian think. he came with the key s and circumstance, unity, solutions and ideas and the term of time which has the trace in the another subjects to he message. the sufi gave to himself permission what has no right to give. He spoke

to his to his God as he spoke to any person like him. Although , he wanted to express himself from many cases so that he chose the poems writings as a tool in expressing his ideas. He gave poems in a poem language diverting from the poem language standing in which the Arabic poem was arranged as result of poem cases and become his first intention wasn't to the poem itself. But to Sufism. He chose special expressing making to him a sufi poem dictionary and complex components as the complexity of the experience itself. The stripe of language was empty from photo and embodies. Freedom is as an element from sufi experience elements and it was the base of this experience as refusing the reality he lived in and hated it.

Zainab Ali Ubaid

حاولت هذه الدراسة الكشف عن(مشكلة الحرّيّة والشعر الصوفيّ), متّخذة لها خطّاً قد يكون مغايراً بعض الشيء لما دَرَج عليه الباحثون من قبل، لأنّها عدّت التصوّف انتهاكاً لقوانين العادة ممّا نتج عنه تبدّل في المفاهيم السائدة من كونها منسجمة مع الواقع في نظام متّسق إلى مفاهيم أخرى تكوّن عالماً آخر؛ بديلاً صوفيّاً عن الواقع.

فأصبح التصوّف تبعاً لذلك ذا طبيعة تمرّدية- إن جاز التعبير- على الرغم من استبداديّة القانون الأرضيّ لأنّ التصوّف- بوصفه تجربة وجوديّة- يعمد إلى الاستبطان؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الصوفيّ لابدّ من أن يكون ذا يقظة دائمة حتّى لا تستعبده الأشياء.

وإذا ما تفحّصنا طبيعة التجربة وصولاً إلى طبيعة الصوفيّ نفسه, فإنّنا نجده - من الجانب النفسيّ- قد انتخب لنفسه طريق الغيب والخيال مختاراً، نتيجة الفشل الذي لازمه على أرض الحقيقة والواقع، فما هو إلّا شعور بالخيبة وعدم التوافق والانسجام مع طبيعة المجتمع التي ساد فيها المال والجاه والسلطان, فوجد نفسه تائهاً ضائعاً في خضمّ هذه الأجواء, فانعكف على الدين تاركاً الدنيا ببذخها. وكنتيجة طبيعيّة فإنه رفض الواقع بمكوّناته وقوانينه كلّها التي عدّها قيوداً، وأخذ يحرّر نفسه منها، فلم يجد له طريقاً غير عالم البرزخ والخيال الذي غيّب فيه العقل بوصفه الحاكم الذي يسنّ القانون, ونشّط القلب الذي يتماشى وهواه؛ فلا يتقيّد بشيء، فهو حرّ طليق في تصوّراته, وهو- بذلك- يشنّ حرباً على الواقع بأبعاده كلّها لينتصر الباطن على الظاهر.

وقد وجد المتصوّف في عالم البرزخ ما يشبع ظمأه الروحيّ, وتطلّعه إلى التسامي, فتبنّى هذه التجربة فكراً وطريقة في التعبير؛ فنتج عن ذلك انصهار في أفكاره وفي شعوره عن طريق مبادئ روحيّة رافقتها مجاهدات خاصّة خرجت على الدين نفسه الذي حاول أن يراه مخرجاً يهرب به عن أرض الواقع , وكأنّه أدرك أنّ الدين والواقع لا ينفصلان، فما وُجِدَ الدين إلّا لينظّم حياة البشر في دنياهم .

غير أنّ الصوفيّ قد رأى في الدين نفسه قيداً, فراح ينقّب له عن مخرج من ذلك؛ فانتخب الحبّ الإلهيّ وسيلة للاتّصال بالخالق سبحانه في عالم(اللاهوت)، فكان ردّ فعل عنيفاً للدين والواقع والحياة .

وعلاوة على ذلك، فإنّ التصوّف أسهم في التعبير- كما أسهم من قبل في الفكر والدين- عن تجربته التي باتت أعجميّة- إن صحّ الوصف- غريبة عن طبيعة الدين, فجاء شعره انقلاباً وثورة. ولأنه عبَّر عمّا ينتابه من مقامات وأحوال فمن الطبيعيّ أن يكون هذا التعبير جديداً في ألفاظه ولغته وتراكيبه التي كان ينتقيها لتكون ملائمة لطبيعة التجربة، فجاءت مستغربة كغربة الصوفيّ نفسه على أرض الواقع.

نصل- من ذلك- إلى حقيقة مهمّة وجوهريّة هي أنّ التجربة الصوفيّة كانت في أفكارها تحمل نزعة تمرّديّة ترفض الانصياع للواقع استجابة لنزعتَي الشكّ والتساؤل اللتين كانتا تسيطران عليه .

وهناك سؤال يطرح نفسه في هذا المقام هو: إنّ التجربة الصوفيّة قد طرحت رؤيا فكريّة جديدة على العقل الإنسانيّ, فهل ارتقى الشعر الصوفيّ- بوصفه بنية لغويّة في استثماره لوسائل البنية الشعريّة- إلى مستوى هذه التجربة ؟

من الطبيعي أن يكون الجواب أنّ الصوفيّ لم يرتقِ بأسلوبه التعبيريّ إلى مستوى هذه التجربة، بل هبط بها لاختياره الشعر وسيلة في التعبير؛ والشعر يمتلك كثيراً من

القواعد والقوانين التي تُلزم من يختاره وسيلة للتعبير عمّا يشعر به. لكنّ الصوفيّ- بطبيعته التمرّديّة- يرفض أن يلتزم بأيّ قانون أرضيّ، فهو- من جانب- حرّ في اختياراته, وهو- من جانب آخر- ليس بشاعر؛ فمهمّته ليست أن يقول شعراً, وإنّما مهمّته الأولى والأخيرة هي التصوّف , وما الشعر عنده إلّا ناتج عرضيّ للتجربة الصوفيّة, اختاره من دون وسائل التعبير الأُخَر، وذلك لطبيعة الشعر نفسه من حيث إنّه يحظى بنصيب كبير من الخيال والعاطفة، وهذا ما يلائم التجربة الصوفية إلّا أنّ الشعر يفترق عن التصوّف في أنّ أفكاره ورؤاه مستوحاة من الواقع، فتجد من يفقهها حتّى ممّن لم يقولوا شعراً, لكنّ الشعر الصوفيّ يبدو غريباً في ألفاظه ولغته فيحتاج إلى مَن له اطّلاع على التجربة الصوفيّة لكي يفهمه ويحيط به علماً .

التصوّف إذاً تيّار سلوكيّ دينيّ بنيت مبادئه على أساس فكريّ دينيّ، فكرته الأساس نبذ حطام الدنيا وتصفية القلب والتعلّق بالمعبود وتربية الروح والاستغراق في الاعتبارات الروحيّة.

إنّ وعي ذات الصوفيّ لحقيقة العالم البشعة جعل من الصوفي إنساناً (مغترباً)، وفرض عليه أن يتعامل مع الواقع بأسلوب مختلف، فلجأ بذلك إلى الخلوة والعزلة، ومن ثمّ العزوف عن مظاهر الدنيا الزائلة، والانكفاء على تطهير قلبه، وترويض روحه على الاتّصال بالذات العليا، فكان التصوّف(مهرباً) ارتمى الصوفيّ في أحضانه ليتخلّص من هذا الظاهر البشع- من وجهة نظره- إلى باطن أكثر رحمةً به وأكثر تآلفاً معه؛ فهو المجهول الذي لا يفقهه غيره.

ومفهوم الحرّيّة من المفاهيم التي شغلت الفكر الإنسانيّ، فهي سمة فطريّة مرتبطة بالنفس البشريّة بنزوعها إلى الانفكاك من كلّ قيد. وبطبيعة الحال هي بحاجة إلى فعل؛ وهذا الفعل يكون صادراً عن حاجة لا يستطيع صاحبها كبتها أو إضمارها لأنّها نابعة من باطن الإنسان، فهي مشكلة لأنّ الإنسان عرضة في كلّ لحظة إلى أن يفقدها. ومن هذا المنطلق دخل الصوفي عالمه البرزخيّ ليحصل على حرّيّته بعيداً عن العالم الشهوديّ.

أمّا ما يخصّ علاقة الحرّيّة بالشعر فهو أمرٌ مرتبط بالشعر العربيّ قديمه وحديثه، لأنّ الحرّيّة هي في أساسها مرتبطة بجدليّة العلاقة بين الفرد والمجتمع وبمدى الحرّيّة السائدة في المجتمع بأسره، وبما أنّ الشعر هو أحد أساليب التعبير عن هذه العلاقة الجدليّة، فإنّ الحرّيّة هي أساسه الأوّل والأخير. لكنّ نقطة الاختلاف التي وجدناها بين حرّيّة الشعر العربيّ وحرّيّة الشعر الصوفيّ، هي في طريقة توظيف هذه الحرّيّة، لتخرج إلى الواقع، فالأولى مصدرها الظاهر، ولا تتعارض معه، وإنّما تأتي بصورة جديدة نتيجة تراكيبها المستحدثة أو لغتها المبتكرة، لكنها جميعاً من الواقع وإليه. أمّا حرّيّة الشعر الصوفيّ فهي حرّيّة فكريّة قبل كلّ شيء، ولا اتصال بينها وبين الواقع، بل هي تنبذ الواقع وتمجّه محاولةً تحطيمه وكسره؛ لذا فأهمّ سبب لوجود التصوّف هو رفض الواقع برمّته وتمجيد الغيب، متوسّلاً بالشعر في ذلك ليخرج هذا الشعر غريباً في ألفاظه ولغته وطريقته في التعبير عن الأفكار، فهو غريب كغربة الصوفيّ.

وتبنّى الصوفيّ فكرتين مجرّدتين تغيّبان العقل وتنشّطان دور القلب؛ وهما فكرتا الحبّ الإلهيّ والسكر الصوفيّ، فإنّ مصدر الحبّ- كما هو معروف- هو العاطفة، والعاطفة نابعة من القلب، والسكر الذي أداته الخمرة- الحبّ الإلهيّ والخمرة الصوفيّة

– يذهب بالعقل ويجعل صاحبه يعيش في عالم آخر بعيداً عن أرض الواقع؛ وهذا هو طموح الصوفيّ الجانح بالعيش في عالم(اللاهوت) الخياليّ.

* القران الكريم.

(ا)

* ابن عربيّ حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، تر:عبد الرحمن بدويّ، دار القلم، بيروت، 1979م .
* ابن عربيّ شاعراً، عبد المنعم عزيزخليل النصر الجبوريّ، (أطروحة دكتوراه), كلية الآداب, جامعة بغداد, 1993م.
* الاتّجاهات الحديثة في الإسلام، هـ . ا . ر . جيب، وجماعة من الأساتذة الجامعيين، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 1971م.
* الاتّحاد المستحيل للباحث محمد الراشد- دراسة لظاهرة التصوّف في بعدها الداخلي والخارجي(بحث في الإنترنيت), أحمد مشوّل.
* الأحاديث القدسيّة من الصحيحين، عرفان بن سليم العشا حسّونة الدمشقيّ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2003م.
* الأدب الصوفي في مصر– في القرن السابع الهجريّ، علي صافي حسن، دار المعارف، مصر، 1964م.
* أدب الملوك في بيان حقائق التصوّف، اهتمام بيرندراتكه، وفرانتش شناينر، شتوتكارت، بيروت، 1991م.
* الأدب وفنونه, عزّ الدين إسماعيل، دار الفكر العربيّ، ط6، 1976م.
* الأربعين حديثاً النوويّة، شرح: عبد المجيد الشرنوبيّ، دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان، 1982م.
* الأربعين في شيوخ الصوفيّة، أبو سعيد أحمد بن محمد الماليني، تح: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط1،1997م.
* الأسلوبية والصوفيّة- دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلّاج، أماني سلمان داود، مجدلاوي، عمّان، الأردن، ط1، 2002م.
* الأصول(الكتاب الأوّل من: الثابت والمتحوّل- بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب), أدونيس, دار العودة, بيروت، لبنان, ط3, 1980م.
* الاعتراضات على سفر نشيد الأناشيد والردّ عليها- ما هو التصوّف؟(بحث في الإنترنيت).
* الاغتراب في تراث صوفيّة الإسلام– دراسة معاصرة، عبد القادر موسى المحمّديّ، د. مط، بغداد،2001م.
* أمراء الشعر العربيّ في العصر العبّاسيّ، أنيس المقدسيّ، دار العلم، بيروت، ط1971،2م.
* الأنوار القدسيّة في معرفة قواعد الصوفيّة, عبد الوهاب الشعرانيّ, تح: طه عبد الباقي سرور, والسيد محمد عبد الشافعي, د . مط، د . ت.
* إيضاح المقصود في معنى وحدة الوجود ومعه مسائل في التوحيد والتصوّف, عبد الغنيّ النابلسيّ, تح: سعيد عبد الفتّاح, دار الآفاق العربيّة, القاهرة, مصر, ط1, 2003م.
* الإيقاع في الشعر العربيّ- من البيت إلى التفعيلة, مصطفى جمال الدين, مطبعة النعمان, النجف, العراق, ط2 , د.ت.

(ب)
* بنية العقل العربيّ- دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة,د. محمّد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 1987م.
(ت)
* تاريخ آداب اللغة العربيّة، جرجي زيدان، دار الهلال، مصر, د.ت.
* تاريخ الأدب العربيّ , بلاشير, تر:إبراهيم الكيلاني,دمشق, 1974م.
* تاريخ الأدب العربيّ , حنّا فاخوري, المطبعة البوليسيّة, بيروت, لبنان, ط6, د.ت.
* تاريخ الأدب العربيّ – الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدولة الأمويّة, عمر فرّوخ, دار العلم للملايين, بيروت, لبنان, ط5, 1984م.
* تاريخ الأدب العربيّ – العصر العبّاسيّ الأوّل, شوقي ضيف, دار المعارف, مصر, ط2, 1975م.
* تاريخ الأدب العربيّ- منذ نشأته إلى اليوم, أحمد حسن الزيّات, مكتبة النهضة, ط1, 1979م.
* تاريخ بغداد أو مدينة السلام, الخطيب البغداديّ , تح: مصطفى عبد القادر عطا, دار الكتب العلميّة, بيروت, لبنان, د.ت .
* تاريخ التصوّف الإسلاميّ، عبد الرحمن بدويّ, وكالة المطبوعات، الكويت، ط2, 1978م.
* تاريخ الفلسفة الإسلاميّة , هنري كوربان , تر: نصير مروّة وآخرين, منشورات عويدات, بيروت, لبنان, ط1, 1966.
* تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب من العصر الجاهليّ إلى القرن الرابع الهجريّ، طه أحمد إبراهيم،دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.
* تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب من القرن الثاني حتّى القرن الثامن الهجريّ- نقد الشعر, د.إحسان عبّاس, دار الثقافة, بيروت, لبنان, ط2, 1978م.
* تأصيل الأصول(الكتاب الثاني من: الثابت والمتحوّل- بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب), أدونيس, دار العودة, بيروت، لبنان, ط3, 1980م.
* تجربة المبدع بين الخيال والابتكار(بحث في الإنترنيت), غزّاي درع الطائيّ.
* تجلّيات الشعر الصوفيّ – قراءة في الأحوال والمقامات، د. أمين يوسف عودة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 2001م.
* التصوّف الإسلاميّ في الأدب والأخلاق, د.زكي مبارك, المكتبة العصرية صيدا, بيروت, د.ت.
* التصوّف الإسلامي في مراحل تطوّره ،عبد المحسن سلطان، دار الآفاق العربيّة، القاهرة،2003 م.
* التصوّف الإسلامي كتجربة وجودية(بحث في الإنترنيت), من دون مؤلف.
* التصوّف- الثورة الروحيّة في الإسلام, أبو العلا عفيفي, دار الشعب, بيروت، لبنان, د.ت.
* التصوّف جوهره رؤية دينيّة للعالم(بحث في الإنترنيت)، إيمان الجابر.

* التصوّف في الشعر العربيّ- نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجريّ, عبد الحكيم حسّان, مطبعة الرسالة, القاهرة, 1954م.
* التصوّف والتفلسف- الوسائل والغايات، صابر طعيمة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2005 م.
* تطوّر الشعر العربيّ الحديث في العراق- اتّجاهات الرؤيا وجماليات النسيج, عليّ عباس علوان, وزارة الإعلام, بغداد, 1975م.
* التعرّف لمذهب أهل التصوّف , أبو بكر بن إسحاق الكلاباذيّ, تح: عبد الحليم محمود, مكتبة الثقافة الدينية, القاهرة, مصر, ط1, 2002 م.
* تلبيس إبليس , الإمام الجوزيّ, تح: حامد أحمد الطاهر , الفجر, ط1 , 2004م.
(ج)
* جذور الفكر الإسلامي في الفرق الإسلامية- بين التطرف والإرهاب , حسن صادق، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب, مصر, 1997م.
(ح)
* الحبّ الإلهيّ المسيحيّ الإسلاميّ - انحياز للحرّيّة والعدالة(بحث في الإنترنيت), حسين شحاذة.
* الحجب , محيي الدين ابن عربي ,تح : سعيد عبد الفتاح ,مكتبة الثقافة الدينية , القاهرة ،ط1 ,2004 م.
* حدائق الحقائق, أبو بكر محمّد بن عبد القادر شمس الدين الرازيّ , تح : سعيد عبد الفتّاح ,مكتبة الثقافة الدينيّة,القاهرة , ط1 ,2002م.
* حدود الحرية(بحث),عباس ظهيري, مجلة المنهاج,ع23, س6, خريف1422هـ- 2001م.
* الحرّيّة- رؤية إسلاميّة , مؤسسة البلاغ, مطبعة الصدر, طهران , إيران, ط1, 2002م.
* الحرّيّة عند ابن عربيّ, مجدي محمد إبراهيم, مكتبة الثقافة الدينيّة, القاهرة, ط1, 2004 م.
* الحرّيّة والشورى- دراستان في الفقه السياسيّ, ياسين عبد العزيز, المركز اليمنيّ للدراسات الاستراتيجيّة, صنعاء, ط1, 1999م.
* الحلّاج- الأعمال الكاملة, قاسم محمّد عبّاس, دار الحكمة للطباعة, د. م، ط2, 2005م.
* حوار مع الشاعر سيف الرحبيّ(في الإنترنيت)،أجراه: جهاد فاضل.
(خ)
* خصائص التجربة الصوفيّة في الإسلام- دراسة ونقد، نظلة أحمد نائل الجبوري بيت الحكمة, بغداد, ط1, 2001م.
* خصائص اللغة الشعريّة من خلال ضروات التقديم (بحث في الإنترنيت), رشيد بلحبيب.
* الخطاب النقدي عند المعتزلة، كريم الوائلي، مكتبة كعيبة، د.ت.
(د)

* دائرة معارف القرن العشرين, محمد فريد وجدي, دار المعرفة, بيروت, لبنان, ط3, 1971م.
* دراسات في الفرق والعقائد الإسلاميّة, عرفان عبد الحميد فتّاح, مطبعة الرشاد, بغداد,1967م.
* الدولة العبّاسيّة، محمد الخضريّ، مؤسسة المختار, القاهرة, مصر, ط1, 2003م.
* دير الملاك- دراسة نقدية للظواهر الفنّيّة في الشعر العراقيّ المعاصر, محسن أطيمش, دار الرشيد للنشر, بغداد,1982م.
* ديوان أبي بكر الشبليّ , كامل مصطفى الشيبيّ, دار التضامن, بغداد, ط1, 1967م.
* ديوان أبي نواس(برواية الصوليّ)،تح: أحمد عبد المجيد الغزاليّ، د.مط، القاهرة،1953م.
* ديوان الجواهريّ, محمد مهدي الجواهريّ,تح:إبراهيم السامرّائيّ وآخرين, الأديب البغدادية, بغداد, 1974م.
* ديوان الحلّاج , كامل مصطفى الشيبيّ, دار آفاق عربيّة, ط2 , 1984م.

(ذ)

* ذخائر الأعلاق وترجمان الأشواق, محيي الدين ابن عربيّ , تح : محمّد عبد الرحمن بدوي, د.مط ,القاهرة ,1968م .
* الذوق الصوفيّ- الذوق الشعريّ(بحث في الإنترنيت),عبد الكريم الناعم.

(ر)

* رسائل ابن عربيّ(شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)- دراسة وتحقيق: قاسم محمّد عبّاس، وحسين محمد عجيل , المجمع الثقافيّ, أبو ظبي, الأمارات, 1998م.
* الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، أبو القاسم عبد الكريم القشيريّ، تح: عبد الحليم محمود, ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة, 1995.
* الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، أبو القاسم عبد الكريم القشيريّ، تحقيق ودراسة: هاني الحاج، المكتبة التوفيقيّة، سيدنا الحسين، مصر ، د.ت.
* الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1978م.
* الرومانسية الصوفيّة وإبداع القصيدة عند صلاح عبد الصبور(بحث في الإنترنيت), د. كريم الوائلي.
* رياض الصالحين, أبو زكريّا يحيى بن شرف النوويّ الدمشقيّ, دار السلام, سوريا، 1991م.

(ز)

* الزحاف والعلّة- رؤية في التجريد والأصوات والإيقاع, أحمد كشك, دار الغريب للطباعة, القاهرة, 2005م.
* زمن الشعر, أدونيس, دار العودة, بيروت, لبنان, ط2, 1978م.
* الزمن في شعر أبي العلاء، إبراهيم مسلم لفته،(رسالة ماجستير),كلية التربية(ابن رشد), جامعة بغداد, 1997م.

* الزمن في الشعر العربيّ المعاصر , سهام جبّار هاشم، (رسالة ماجستير)، كلّيّة الآداب، جامعة بغداد، 1990م.

(ش)

* شخصيّات قلقة في الإسلام, عبد الرحمن بدويّ, دار النهضة العربيّة, القاهرة, مصر, ط2, 1964م.
* شرح تحفة الخليل في العروض والقافية, عبد الحميد الراضي, مطبعة العانيّ, بغداد, 1968م.
* شرح ديوان الحلّاج, كامل مصطفى الشيبيّ, دار التضامن, بغداد, ط1, 1974م.
* شرح ديوان أبي فراس الحمدانيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، د.ت.
* شطحات الصوفيّة, عبد الرحمن بدوي, وكالة المطبوعات, الكويت, ط3 , 1978م.
* الشعراء المحدثون في العصر العبّاسيّ، د.العربيّ حسن درويش، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1988م.
* شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبيّ الحديث, د. عبد الخالق محمود, دار المعارف, مصر, ط3, 1984م .
* الشعر الصوفيّ بين مفهومي الانفصال والتوحّد, وفيق سليطين, تق: نصر حامد أبو زيد, ش أسلام حمامات القبة, القاهرة, مصر, ط1, 1995م.
* الشعر الصوفيّ حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزاليّ، د.عدنان العوّاديّ، دار الحرية، بغداد, 1979م.
* شعر عمر بن الفارض- دراسة في فنّ الشعر, عاطف جودة نصر, دار الأندلس, بيروت, لبنان, ط1, 1982 م.
* الشعريّة العربيّة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.
* شهيدة العشق الإلهيّ رابعة العدويّة, عبد الرحمن بدوي, دار القلم, بيروت, ط4, 1978 م.

(ص)

* صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي, كامل مصطفى الشيبيّ, دار المناهل, بيروت, ط1, 1997م.
* الصوفيّة(بحث في الإنترنيت)، من دون مؤلّف.
* الصوفيّة في إلهامهم , حسن كامل الملطاويّ, المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة, القاهرة ,1969م.
* الصوفيّة والسوريالّيّة، أدونيس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1995م.

(ض)

* ضرائر الشعر , ابن عصفور الأشبيليّ, وضع حواشيه: خليل عمران المنصور, دار الكتب العلميّة, بيروت, لبنان, ط1, 1999م.

(ط)

* طبقات الصوفيّة, أبو عبد الرحمن السلميّ, تح: نور الدين بن شريبة, مطبعة المدنيّ, القاهرة, ط3 ,1997م.

(ع)

* العصر العبّاسيّ الأوّل ، د . شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، ط6 .
* العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده, ابن رشيق القيروانيّ, تح:محمّد محيي الدين عبد الحميد، د.مط, القاهرة, ط2, 1955م.

(غ)

* غور الأمور، الحكيم الترمذيّ، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، وأحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة ، ط1 ، 2002م.

(ف)

* فعل الهمّة في المحبّة والإرادة عند الصوفيّة, مجدي محمّد إبراهيم, مكتبة الثقافة الدينيّة, القاهرة, ط1, 2002 م.
* الفقه على المذاهب الخمسة, محمد جواد مغنية, أسوة, طهران, إيران, ط5, 1998 م.
* الفكر الإسلامي المعاصر والعولمة، د. سناء كاظم كاطع، دار الغدير،منشورات لسان الصدق, ط1، 2005 م.

* الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد, د.محمد آركون, ترجمة وتعليق: هاشم صالح, دار الساقي, بيروت, لبنان, ط3, 1998م.
* الفكر الديني في الأدب المهجري– مقدّمات عامّة ، ربيعة بديع أبي فاضل، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م.
* الفكر الصوفي- فضائح الصوفيّة(بحث في الإنترنيت), عبد الرحمن عبد الخالق.
* فلسفة التأويل , نصر حامد أبو زيد , التنوير, بيروت, ط1 ,1983م.
* فلسفة الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، محمد ياسر شرف، المركز العربيّ، بيروت، لبنان، 1981م .
* في التصوّف الإسلامي وتاريخه، رينولد.أ. نيكلسون ، تر: أبي العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، مصر، 1956م.
* فنّ التقطيع الشعريّ والقافية , صفاء خلوصي, دار الكتب، بيروت, 1974م.

(ق)

* قضايا وإشكاليات التصوّف عند أحمد بن علوان، عبد الكريم قاسم سعيد، مكتبة مراد، صنعاء، ط1، 1997م .
* قضيّة التصوّف المنقذ من الضلال, د. عبد الحليم محمود, دار المعرفة, ط2, 1988م.
* قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد, أبو طالب المكّيّ, ضبطه وصحّحه: باسل عيون السود, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط1, 1997م.

(ك)

* الكافي في العروض والقوافي, الخطيب التبريزيّ, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط1, 2003م.

* الكتاب التذكاري(محيي الدين ابن عربيّ), إبراهيم بيّومي مدكور, دار الكتاب العربيّ, القاهرة,1969م.
* كتاب التعريفات, عليّ بن محمّد الشريف الجرجانيّ, مكتبة لبنان , بيروت, د.ت.
* الكتابة الصوفيّة واحتجاب المعنى- قراءة نقديّة في ديوان(مجمع الأهواء) للشاعر أحمد العمراويّ(بحث في الإنترنيت),علي أيت أوشان.
* كيف نفهم الإسلام , فريتجوف شيون , تر: عفيف دمشقيّة, دار الآداب, بيروت, ط2, 1982م.

(ل)

* لسان العرب ، ابن منظور.
* اللمع ، أبو نصر السرّاج الطوسيّ، تح: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مكتبة المثنّى، بغداد، 1960م.

(م)

* ما هو التصوّف؟ ما هي الطريقة النقشبنديّة؟, أمين الشيخ علاء الدين النقشبنديّ, تر: د.محمد شريف أحمد, تق: عبد الكريم المدرّس, الدار العربيّة, بغداد, العراق, د.ت.
* متصوّفة بغداد, عزيز السيّد جاسم, المركز الثقافيّ العربيّ, بيروت, ط2, 1997م.
* محيي الدين ابن عربيّ – المعرفة, تقديم وتحقيق: محمد أمين أبو جوهر, دار التكوين, دمشق, 2004م.
* المرأة في أدب العصر العباسي, د. واجدة مجيد عبد الله الأطرقجيّ، المركز العربيّ للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
* المرجع في علمي العروض والقوافي, د.محمد أحمد قاسم, د.مط، طرابلس, لبنان, ط1, 2002م.
* مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب, عبد الرحمن بن محمّد الأنصاريّ المعروف بابن الدبّاغ, تح: هـ. ريتر, دار صادر, بيروت, لبنان, د.ت.
* مشكلة الحرّيّة, زكريّا إبراهيم, دار مصر للطباعة, القاهرة, مصر, د.ت.
* مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم, محيي الدين ابن عربيّ, داوود بن محمود القيصريّ, مصر, ط1, 1423هـ.
* مع مقاربات التصوّف(بحث في الإنترنيت)، د. أحمد الغاني.
* معاني الشعر، أبو عثمان سعيد بن هارون الأشنانديّ, تح: عزّ الدين التنوخيّ, إحياء التراث القديم, دمشق, 1969م.
* معجم ألفاظ الصوفيّة, حسن الشرقاويّ, مؤسسة المختار, القاهرة, مصر, ط1, 1987م.
* المعجم العربيّ الأساسيّ للناطقين بالعربيّة ومتعلّميها، أحمد العابد وآخرون ، تق: محيي الدين صابر, المنظمة العربيّة للتربية والثقافة، تونس, 1988م.
* المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة, استانبول, تركيا, 1989م.
* مفهوم الحرّيّة , عبد الله العرويّ, المركز الثقافيّ العربيّ, بيروت, لبنان, ط6, 2002م.

* مفهوم الحرّيّة في الفكر العربيّ الحديث, سليم ناصر بركات, بيروت, لبنان, ط2, 1984م.
* مقدّمة للشعر العربيّ, أدونيس, دار العودة, بيروت,1971م.
* مقدمة للنفّريّ- دراسة في فكر وتصوّف محمّد بن عبد الجبّار النفّريّ, يوسف سامي اليوسف, الينابيع, دمشق, د.ت.
* مكاشفة القلوب المقرّب إلى حضرة علّام الغيوب ، أبو حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ، قدّمه وعرفه: محمد رشيد القبّانيّ، دار إحياء العلوم، 1983م.
* من دون عنوان, أ.ف. أهاير، تر: الصباح, جريدة الصباح,ع584,الخميس 16 جمادى الأولى 1426 هـ -23 حزيران 2005م.
* المنجد في اللغة– معجم مدرّسي اللغة العربيّة, لويس معلوف اليسوعيّ, المطبعة الكاثوليكيّة, بيروت, لبنان,1935م.
* الموسوعة الصوفيّة، عبد المنعم الحنفيّ، مكتبة مدبولي، لبنان، ط1، 2003م.
* موسوعة المصطلح النقدي- الوزن والقافية والشعر الحرّ, ج.س. فريزر, تر:عبد الواحدة لؤلؤة, دار الحرية للطباعة, بغداد,1980م.
* موسيقى الشعر, إبراهيم أنيس, مطبعة الأمانة, شبرا, مصر, ط5, 1978م.
* الموشّح- مآخذ العلماء على الشعراء, المرزبانيّ, تح: عليّ محمّد البجاويّ, القاهرة, ط1, 1965م.
* ميزان الذهب في صناعة شعر العرب, أحمد الهاشميّ, دار الكتب العلمية, بيروت,2000م.

(ن)

* نحو القلوب الصغير, عبد الكريم القشيريّ, تح: أحمد علم الدين الجنديّ, الدار العربية للكتاب, ليبيا, 1977م.
* نساء مؤمنات, عمر أبو نصر، د . مط، د . ت.
* النصّ والسلطة والحقيقة- إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة , نصر حامد أبو زيد, المركز الثقافي العربيّ, بيروت, لبنان, ط4, 2000م.
* النقد الأدبيّ الحديث, محمّد غنيمي هلال, دار الثقافة, بيروت, لبنان, 1973م.
* النقد الأدبيّ الحديث في العراق, أحمد مطلوب, مطبعة الجيلاويّ, مصر, 1968م.

(هـ)

* هكذا تكلّم ابن عربيّ , د. نصر حامد أبو زيد, المركز الثقافيّ العربيّ, بيروت , لبنان, ط2, 2004م.

(و)

* وحدة الوجود– من الغزاليّ إلى ابن عربيّ، محمد الراشد، الأوائل، دمشق، سوريا، ط1 ،2003 م.
* الوساطة بين المتنبي وخصومه, القاضي الجرجانيّ, تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم, وعليّ محمّد البجاويّ، د. مط, القاهرة, ط2, 1951م.

(ي)

* اليافعي ومنهجه الصوفيّ, عبد الناصر سعدي أحمد عبد الله, مكتبة الثقافة الدينيّة, القاهرة , ط1 , 2004 م.
* يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور الثعالبيّ، مطبعة السعادة، مصر،1377هـ.