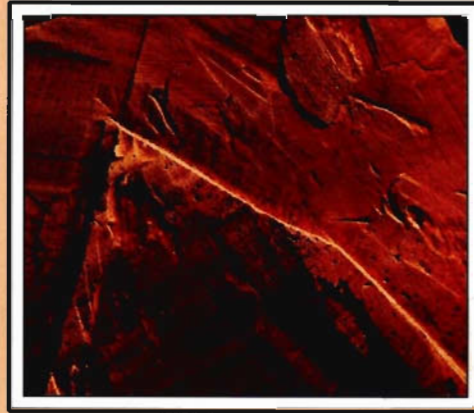


السلسلة المطوية

العذل الديني والمعرفي

في

الشعر الصوفي



عباس يوسف الحداد



عباس يوسف الحداد

العزل الديني والمعرفي

تاريخ

تصنيف

٤

٤

١٧

كانت مناهضة الفكر الصوفي غاية كبرى للعادل الديني مجسداً في السلطة الدينية التقليدية. كما كانت مناهضة الفكر العرفاني غاية كبرى للعادل المعرفي مجسداً في الفكر الفلسفي البرهاني. فكيف تبين ذلك في الشعر الصوفي؟ ما العلاقات التي أسسها؟ وما الدلالات التي حملها؟

بالتحليل الصافي المعمق يشغل عباس الحداد تلك الأسئلة في شعر ابن الفارض ونجم الدين بن سوار وعفيف الدين التلمساني وأبي الحسن الششتري. وقد حاور المؤلف من سبقوا إلى درس العذل في الشعر بعامة أو إلى درس الشعر الصوفي بخاصة، وعاد إلى مصادر مخطوطة وأخرى مطبوعة نادرة، سعياً إلى كشف العلاقة بين المفاهيم المعرفية الصوفية والتجربة الشعرية. كما شغل المؤلف منجزات اللسانية النصية مفاهيم نظرية التلقي، فكانت بذلك وبسواه مما ينطوي عليه هذا الكتاب، إضافة بالغة التميز تتوجت باقتراح وتحفيز آفاق جديدة للكشف عن خصائص الشعرية العربية بعامة، والشعرية الصوفية بخاصة. وهذا تأكد بجلاء وقوة أيضاً في كتاب آخر لعباس الحداد هو (الأنا في الشعر الصوفي – ابن الفارض أنموذجاً).

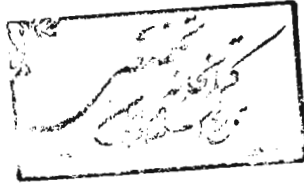
للطباعة والنشر والتوزيع

دار الحوار

سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 هاتف 422339







العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

◆ العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي.

◆ د. عباس يوسف الحداد.

◆ الطبعة الثانية 2009 م.

◆ جميع الحقوق محفوظة للناشر.

◆ الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية - اللاذقية - ص.ب. 1018

هاتف وفاكس: 422339 41 963

البريد الإلكتروني: soleman@scs-net.org

تم التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

د. عباس يوسف الحداد

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

دار الحوار



الإهداء

إلى كلمة الصدق ومعنى الإخلاص

والوفاء والمحبة المحضة

إلى الذي صلى في معبد هجرته الناس

وقرأ الألواح بين واديه وقراه

ثم رحل عنا بعدما خلف هارون بيننا

إلى روح الأستاذ المؤرخ والأب الراحل

خالد سعود الزيد

الراحل إلى دار الحق والحقيقة

المؤلف



شكر وتقدير

يتقدم المؤلف بعظيم الشكر والامتنان والتقدير لكل من كان له العون في إنجاز هذا الكتاب، ويخص بالشكر الأستاذ الدكتور/ جابر عصفور الذي لولا عنايته وحده ما كان لهذا الكتاب أن يخرج على هذه الصورة.

والشكر إلى كل من:

- العم/ جاسم محمد عبد المحسن الخرافي (رئيس مجلس الأمة في الكويت).

- أ.د/ سعد عبد العزيز مصلوح (أستاذ علم اللسانيات في جامعة الكويت).

- الأخ الفاضل / سيف محمد حبيب.

متمنياً للجميع دوام التوفيق في رعايتهم لجهود البحث العلمي وتطوره.



المحتويات

5	الإهداء
7	الشكر والتقدير
9	المحتويات
11	المقدمة
23	الفصل الأول: العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية
49	الفصل الثاني: العاذل شاهداً
51	- الجاهل
64	- الرقيب
101	- الحاسد
113	- الكاشح
123	الفصل الثالث: العاذل فاعلاً
126	- الواشي
140	- اللاحي
156	- اللائم
179	الفصل الرابع: العاذل نمطاً:
182	- العاذل الديني
245	- العاذل المعرفي
271	الفصل الخامس: العاذل وانتصار الأنا (تحليل نموذج)
337	الخاتمة:
341	المصادر والمراجع:



المقدمة

للعدل تجلياته التي تتقاطع دلالتها المعجمية مع دلالتها الشعرية، وأظهر هذه التجليات: الجاهل والرقيب والحاسد والكاشح والواشي واللاحى واللائم، وقد اختير العدل عنواناً لموضوع هذا الكتاب ليكون جامعاً للحقل الدلالي الذي تنضوي تحته سائر الألفاظ الدالة على اللوم والوشاية والترصد والتريص.

وللعادل حضوره في الشعر العربي القديم، فمنذ العصر الجاهلي نطالع في النصوص الشعرية لتلك الحقبة قصائد وأبياتاً يكون للعادل فيها دور ووظيفة ضمن البنية الكلية للقصيدة. وربما ارتبط العدل في تلك القصائد بالمرأة غالباً، فكانت المرأة تعذل صاحبها على إتلافه المال، أو مخاطرته بحياته، وكلا الأمرين لديها عظيم، فإتلاف المال يؤول بها إلى الفقر والعوز، وإتلاف روحه يفقدها عائلها. نجد ذلك عند "عروة بن الورد" و"حاتم الطائي" وغيرهما.

ثم يكتسب العدل في الشعر العربي دلالات أخرى، ولا سيما بعد ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية وما أحدثه من تغيرات اجتماعية واقتصادية أدت إلى بروز قيم جديدة وعادات وتقاليد تتسق وطبيعة الدين الجديد.

من هنا، أصبح للعادل حضوره الأكبر في قصائد الغزل؛ سواء منها الحسي أو العذري، بما هو واحد من أهم عناصر المشهد الشعري، وشريك

التخلل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

أصيل في بناء الدلالة عند الشعراء الغزليين، مثل "عمر بن أبي ربيعة" و"جميل بثينة" وغيرهما.

وما زالت دلالات العذل والعاذل الشعرية تتطور وتنمو في الشعر العربي وصولاً إلى القرن السابع الهجري، الذي بلغت فيه قصيدة التصوف نضجاً في الأساليب واتضحاً في المعالم، فضلاً عما تمتعت به القصيدة الصوفية في هذا القرن من سمات وملامح فنية مفارقة لما كان عليه الشعر الصوفي من قبل، لقد تنوعت وتعددت البنى الشعرية فنياً مما ساعد على ترسيخ حضور الشعري المتميز للقصيدة الصوفية. وحسبنا على ذلك دليلاً قصيدة "التائية الكبرى" لابن الفارض التي هي أطول قصيدة في الشعر العربي، أضف إلى هذا وفرة الشعراء الصوفيين الذين عاشوا في هذا القرن كابن الفارض وابن عربي وابن سوار والششتري وغيرهم، كذلك غدت القصيدة الصوفية تشكل في رؤيتها الشعرية خطاباً استطاع أن يفيد من جميع التجارب الشعرية السابقة، ويؤسس لخطاب شعري ذي ملامح مميزة وتجربة فريدة، بالتوازي مع الخطاب الفلسفي الذي شكل مرجعية معرفية للتجربة الصوفية، وكان محيي الدين بن عربي (ت 638هـ) أحد أهم أعلامه المؤسسين.

وقد كان للعاذل في النص الشعري الصوفي في القرن السابع الهجري حضور لافت، ودلالات كثيرة تطرح نفسها موضوعاً خصباً للدراسة، إذ بدا لنا أن لحضور العاذل في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري مستويات متعددة تنفي فكرة الترادف اللغوي بين الألفاظ، وتؤسس لدلالات شعرية متباينة داخل النص، بحيث لا يتوقف حضوره في النص الشعري الصوفي على تعينه اللفظي، فهناك دور ظاهر ووظائف تفترق وتتلاقى بين وجوه العاذل وتعدد الدلالة.

وقد تشكل لدى الباحث عدد من الانطباعات الأولية استحالت لديه فروعاً علمية، يحاول هذا البحث معالجتها وإقامة الدليل عليها، إذ أمكن لحضور العاذل أن يكون فاعلاً في انغلاق النص وانفتاحه على مستويات شعرية وثقافية واجتماعية أخرى كثيرة، فضلاً عما لبّنية العذل من دور في

تشكيل علاقات النص، وعلى رأسها العلاقة بين هذه البنية وثنائية البوح والكتمان التي حفل بها النص الشعري الصوفي في القرن السابع الهجري. من هنا، اتخذت الدراسة من هذه الافتراضات الرئيسة منطلقاً لها لتدرس العذل بوصفه بنية لافتة في النص الشعري الصوفي، وتكشف عن العلاقات التي بني عليها النص الذي يعد "العادل" فيه عنصراً تكوينياً بارزاً يحمل دلالات عدة، ويمكن أن يقودنا إلى سبر مدى تأثيره في تشكيل البنية الشعرية للقصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري، وذلك من خلال تحليلها وتفكيك آلياتها لإدراك الأبعاد المختلفة للنص؛ وصولاً إلى محاولة فهمه وتأويله. وسوف يتم ذلك من خلال دراسة أربعة من أهم أعلام الشعر الصوفي في هذه الحقبة، وهم:

- 1- ابن الفارض (576 - 632 هـ)
- 2- نجم الدين بن سوار (603 - 677 هـ)
- 3- عفيف الدين التلمساني (610 - 690 هـ)
- 4- أبو الحسن الششتري (610 - 668 هـ)

وتجمع الدراسة في مادتها ثلاثة شعراء من المشرق وشاعراً من المغرب هو أبو الحسن الششتري. وهي معنية بدراسة الشعر الفصيح عند هؤلاء الشعراء دون الشعر الملحون الذي لا يخلو منه ديوان شاعر من هؤلاء. وقد افترضت هذه الدراسة المقترحة افتراضاً نظرياً فحواه أن التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري تشكل نصاً صوفياً نموذجياً عاماً مكتمل الملامح، له خصائصه الشكلية المميزة التي تتلاقى عليها جملة النصوص، وتتركب على أساسها، وهو ما يسوغ التعامل معها في إطار من الوحدة والارتباط الذي لا يلغي التنوع. وقد لاحظنا حضور العادل والعذل بشكل لافت وملح في أشعار هؤلاء الشعراء الأربعة.

ومن خلال استقراء النصوص الشعرية نفترض الدراسة وجود نمطين أساسيين للعادل والعذل في الشعر الصوفي، هما:

- **العذل الديني:** وتمثله السلطة الدينية التقليدية التي تجد في مناهضة الفكر الصوفي غاية من أهم غاياتها، فهي لا تنتظر إليه بوصفه أحد الحقول

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

المعرفية النوعية في الفكر الديني العربي ولكنه عندها خروج على الشرع وصحيح الدين.

- **العذل المعرفي:** ويتمثل في الفكر الفلسفي البرهاني المناهض للفكر العرفاني، كما يتمثل في ذات الشاعر التي بين جنبه ونعني بها العقل الذي ينازع الأنا ويعذلها على سلوكها.

وتطمح الدراسة إلى الكشف عن الكيفيات التي تجلى بها "العاذل" في تراث الشعر الصوفي، والدلالات النوعية الكامنة وراء تلك الكيفيات.

- 2 -

يمكن تصنيف الدراسات السابقة التي أتيح للباحث الاطلاع عليها في صنفين، أولهما: دراسات تناولت موضوع "العذل" و"العاذلة" في الشعر العربي القديم عموماً وفي العصر الجاهلي تحديداً، ومن ثم فهي - وإن كانت بعيدة من حيث الزمان عن الحقبة التي هي موضوع الدراسة - فإنها تمت إلى الموضوع بصلة وثيقة.

ومن هذه الدراسات:

1 - إبراهيم موسى السنجلوي - العاذلة في الشعر الجاهلي - المجلة العربية للعلوم الإنسانية - الكويت ع 28، خريف 1987.

2 - حسني عبد الجليل يوسف - العذل في الشعر الجاهلي - مكتبة الآداب - مصر - 1989.

وقد اتفقت الدراستان السابقتان على أن العاذلة عادة ما تكون زوج الشاعر أو صاحبتة، وأن الشاعر دائم التمرد رافض لومها ونصحها. وتناولت الدراستان أيضاً "العذل" في الشعر الجاهلي بوصفه ظاهرة متكررة، ارتبطت في الأساس برؤية الشاعر الجاهلي للحياة والموت، ومن ثم فهي تكشف عن اتجاه سلوكي أفرزه واقع الحياة العربية آنذاك. وتشير الدراسة

الأولى إلى عدم التفات الباحثين من القدامى والمحدثين إلى دراسة ظاهرة "العذل" في الشعر العربي على الرغم من استمرار وجودها في عصور شعرية تالية للعصر الجاهلي وإن تنوعت ثيماتها ودلالاتها الفنية.

واتفقت الدراسات أيضاً على حصر الظاهرة ["العاذلة" عند الأول و"العذل" عند الثاني] في الشعر الجاهلي في أربع مقولات، تمثل أضرب العذل أو العاذلة، ألا وهي: لوم الشاعر على الكرم وإنفاق المال في الشراب، ولومه على المخاطرة والمغامرة بالنفس، ثم لومه على الإغراق في الحزن والحب.

والحق أن الدراستين وإن اتفقتا فيما سبق، تتطوian على عدد من الفروق المنهجية، إذ ركزت دراسة السنجلالوي على تحليل عدد من السمات الفنية لتجليات "العاذلة" في علاقتها جمالياً بما يسميه بنية "قصيدة العذل في الشعر الجاهلي"، مستفيداً من الدرس السوسولوجي في علاقة بنية قصيدة العذل موضوعياً ببنية العقلية العربية آنذاك وأعرافها ومفاهيمها التي تحكم تصوراتها عن الحياة والموت والشرف والمروءة والكرم، وغير ذلك من الشيم التي لا يُحسب في الرجال من لم يتحلّ بها، وهو ما كان له دوره في حث الشاعر على التمرد الدائم ورفض نصائح العاذل أو العاذلة، أملاً في الخلود وطيب الذكرى بعد الممات.

ومن بين ما ترصده دراسة السنجلالوي بالتحليل الاختلافات الفنية الجوهرية بين بنية قصيدة العذل في الشعر الجاهلي وبين البنية التقليدية للقصيدة العربية آنذاك، ومن هذه الفروق الجمالية أن قصيدة العذل ذات بنية حوارية يستغرقها موضوع واحد، هو موضوع "العاذلة" والرد عليها من قِبَل الشاعر، فيما يمكن أن تعد العاذلة رمزياً هي الصوت الواعي الداخلي للشاعر، أو قناعاً لمخاطبة الذات والحوار معها، ومن ثم فالقصيدة التي تكون العاذلة موضوعاً لها — وبخاصة حين ترد من أول القصيدة — تنتظمها وحدة موضوعية واحدة، وهو فارق أساسي بالنظر إلى البنية التقليدية للقصيدة العربية ثلاثية التقسيم: (النسيب — الرحلة — الغرض).

أما الدراسة الثانية فلم تتسم بالمنهجية التي توافرت للأولى، حيث مال الباحث إلى الحديث عن قيم المجتمع العربي الجاهلي أكثر من اعتماده على تحليل النصوص أو الالتفات إلى السمات الفنية المغايرة في قصيدة العذل، فضلاً عن عجز النقد عن الوصول إلى غايات محددة؛ بسبب سطوة الأسلوب الإنشائي الذي يميل إلى التحليل النفسي أو التعرّيج على "مسائل" نحوية من دون بيان لأثر المنحى التركيبي في علاقته بالدلالة أو بالخطاب الشعري في قصيدة العذل، مما جعل الدراسة الثانية ظلاً باهتاً للأولى، بحيث لم تخرج من أسر مقولاتها الرئيسية، وإذا كان ثمة فروق شكلية بينهما فهي فروق بالسلب لصالح الدراسة الأولى.

وإذا كان الصنف الأول من الدراسات السابقة عالج موضوع العذل في حقبة زمنية بعيدة، فإن الصنف الثاني يتمثل في الدراسات التي اتخذت من الحقبة المدروسة وشعرائها موضوعاً للبحث دون اختصاص بموضوع العاذل، وقد انصب عليها على دراسة شاعر صوفي من شعراء تلك الحقبة، تتبعا لسيرته وظروف عصره، أو بحثاً في المصادر والمرجعيات الفلسفية ذات العلاقة بتجربته الصوفية أو الشعرية أو بكلتيهما جميعاً. وانصرف بعضها إلى دراسة عدد من الرموز الفنية في علاقتها بالتجربة الصوفية، وقد غلب على بعض هذه الدراسات الاهتمام بالتوجه الفكري والفلسفي للشاعر على حساب الجانب الشعري الإبداعي، أو العكس دون كبير اعتبار للتقاطع الذي لا ينقضي بينهما على مدار التجربة الشعرية الصوفية.

وتعد دراسة محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي من الدراسات المؤسسة في الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري بصفة عامة، ولشعرية ابن الفارض بصفة خاصة. ويرصد فيها الباحث بالتحليل والتوثيق - في بعض الأحيان - سيرة حياة ابن الفارض شاعراً وصوفياً، وطبيعة عصره وديوانه الذي أثار عدداً من الإشكالات، ثم تحليل الأسس الفلسفية للعلاقة بين الحب الدنيوي والحب الإلهي عند ابن الفارض، والوقوف على سمات كل منهما، ونقاط التقاطع بينهما، ثم ارتباط مفهوم الحب لديه بالتجربة الصوفية وتجليات ذلك شعرياً وجمالياً.

وثمة واحدة من هذه الدراسات التي تناولت النص الشعري الصوفي هي دراسة: وفيق سليطين: الزمن الأبدي الشعر الصوفي: الزمان، الفضاء، الرؤيا. وفي هذه الدراسة يعد الباحث الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري نصاً واحداً متعدد الوحدات من غير اعتبار لكثير من الفروق الجمالية بين النصوص الشعرية للشعراء من جهة، أو ارتباط هذه الفروق الجمالية بدرجات الترقى والسلوك، وتفاوت حظوظ كل من هؤلاء الشعراء من بلوغ غاية الطريق من جهة أخرى.

ثمة فروق نوعية كثيرة قد تتسق داخل النص الشعري الصوفي في القرن السابع الهجري إذا نظرنا إليه بوصفه خطاباً كلياً (أيديولوجياً)، وهو ما لا يعني بحال درس الظواهر الفنية في هذا الخطاب بوصفها مكونات بنائية واحدة تنتظم فيها نصوص الشعر الصوفي على تنوعها السابق كما تنتظم "وحدات" القصيدة الواحدة!

على أية حال لقد رأينا في ذلك فرضاً إجرائياً غايته العملية تحييد الدراسة والنأي بها عن الخوض في إشكالات قد لا تخص غاياتها التي ارتضاها الباحث لها، وقد استخدم منهج التحليل الدلالي الذي يضع في اعتباره المعطيات السيميولوجية للدلالات اللغوية، وهي كثيرة ومتنوعة في هذا الشعر على وجه الخصوص، وقد أمكن للدراسة تمييز العناصر التكوينية لهذا النص وفقاً لاقتراحها السابق والرئيس حول كلية الخطاب الشعري الصوفي ووحدته.

وقد اعتمدت دراسة وفيق سليطين في تمييزها هذه العناصر التكوينية للشعر الصوفي على ثلاثة مفاهيم، هي: الزمان، والفضاء، والرؤيا، عبر دراسة الكيفية التي تشكل بها كل من هذه المفاهيم الثلاثة، وتحليل التداخل والترابط أو الانعكاس فيما بينها داخل الخطاب الشعري الواحد والكلي.

وربما تكون دراسة وفيق سليطين هي الوحيدة من بين دراسات هذا الصنف الثاني التي ألمت إماماً سريعاً بدراسة "العادل"، وذلك حين تعرّض الباحث بالحديث "لوحة الرموز المتعارضة" في جزء ضئيل لم يتجاوز صفحتين من الباب الثالث في بحثه. ويبدو أن كلية النظر إلى النص

الشعري الصوفي بوصفه "خطاباً" شعرياً واحداً قد أفضت بالباحث إلى تناول "العنزل" على نحو لا يقوم على تفريق أو تمييز بين وجوه العاذل في النص الشعري الصوفي على الوجه الذي أسلفنا بيانه، حيث عدّها الباحث "عتبة" من عتبات الترقّي في التجربة الشعرية، تأسيساً على الاتفاق بينها في الوظيفة وافتراقها في الدور، من دون التفات لتعدد الأدوار أو تصافر الوظائف وتداخلها، وعلاقة ذلك بتجليات العاذل في التجربة الصوفية.

ذلكم على وجه التخصص هو ما استهدفت دراستنا تحديده وصفيّاً في سياق تحليلها لنصوص الشعر الصوفي في هذه الحقبة بوصفها "تصاً" شعرياً واحداً ينطوي على عدد متنوع وثري من الظواهر والعناصر التي لا تقطع بالتمائل بين هذه النصوص، وعلى أساس من ارتباط هذا التنوع والتعدد بفروق فلسفية جوهرية في التجربة الصوفية لدى كل من الشعراء موضوع البحث، وهي الفروق التي تمثل مرجعية مهمة لتجاربيهم الشعرية، وتقوم بدور في توجيه مسارها.

- 3 -

بعد حصر مصادر الدراسة التي أتيح للباحث الاطلاع عليها وجد أنها تنقسم إلى:

1- مصادر مخطوطة: وهي المصادر التي استعان بها الباحث بها نظراً لعدم توافرها مطبوعة ولأهميتها للدراسة في آن. وقد تنوعت هذه المصادر بين ديوان شعري، أو شروح نصية للشعر الصوفي. وهو ما كلف الباحث جهد النسخ متوخياً الدقة في ضبط النصوص الشعرية المخطوطة بصورة بلغت في بعض الأحيان حد تحقيق هذه النصوص المستخدمة.

بالإضافة إلى هذه المخطوطات الرئيسة اطلع الباحث على تحقيق مخطوط (لم يطبع) لديوان نجم الدين بن سوار في رسالة جامعية، نال عنها صاحبها درجة الدكتوراه عام 1977م، وهي محفوظة بجامعة الأزهر.

وبالاطلاع على مخطوط هذه الرسالة وجد الباحث أن الأبيات الشعرية قد شاب كثيراً منها عدم إقامة الوزن، فضلاً عن أخطاء نحوية ومطبعية. كما أن النصوص الشعرية المثبتة بها لم يتم المحقق بضبطها؛ مما أدى إلى التباس معاني بعض الألفاظ بالنظر إلى خصوصية المعجم الشعري الصوفي والتي يعد الضبط بالشكل واحداً من أهم موجبات القراءة الصحيحة لها، ومعيناً رئيساً في الوقوف على دلالاتها الممكنة.

2- مصادر مطبوعة نادرة: وهي المصادر التي طبعت قديماً، وأصبحت نادرة بسبب عدم الالتفات إلى طباعتها مرة أخرى، مما سلكها في عداد المخطوطات أيضاً. ومن هذه المصادر النادرة التي اعتمدها الباحث: شرح ديوان ابن الفارض، للشيخ حسن البوريني وعبد الغني النابلسي، وهو ما جمعه وحققه رشيد بن غالب الدحاح، وطبع في المطبعة الخيرية عام 1310هـ.

3- مصادر مطبوعة حديثة: وهي على الرغم من توافرها لا تخلو من خلل في التحقيق، مثل عدم الدقة في ضبط الألفاظ وتخريجها. كما خلطت بعض هذه المصادر بين أنواع متباينة من الشعر الصوفي، في غير تبويب يمايز بينها، كالخلط بين الموشحات والأزجال وبين الشعر الفصيح.

لقد تخطى مجهود الباحث حدود حصر المادة وجمعها إلى جهد تحقيق بعض النصوص وضبطها مما جعله في أحيان كثيرة مضطراً إلى قراءة البيت الشعري الواحد في أكثر من مصدر. وما كان ذلك إلا عن حرص منه على صفاء النصوص المستخدمة وسلامتها، وابتغاء الدقة أساساً من الأسس التي ينهض عليها البحث العلمي.

-4-

تحاول هذه الدراسة الكشف عن العلاقة بين المفاهيم المعرفية الصوفية والتجربة الشعرية في أشكالها المختلفة، من خلال دراسة العذل وتجلياته في النص الشعري الصوفي في القرن السابع الهجري، وتنوع تجليات العاذل.

وهو ما حدا بالباحث إلى استقراء المفردات المعبرة عن مفهوم العاذل وما يتصل بأدوارها ووظائفها؛ عبر منهج تحليلي يعتمد في أساسه تتبع ظاهرة "العاذل" ورصد سياقاتها المعرفية والاجتماعية والجمالية المختلفة في النصوص الشعرية. وقد أفادت الدراسة أيضاً إلى جانب المنهج التحليلي - من إمكانات البحث الأسلوبي في عدد من إجراءاته الوصفية، مستعينة بذلك على تحديد العناصر التكوينية البارزة في النص.

كما اعتمدت الدراسة على منجزات اللسانيات النصية في الصيغة التي اقترحها روبرت ديوجران وولفاجانج دريسلر للكشف عما يميز نصية القصيدة الصوفية من مظاهر السبك الصياغي والحك المضموني، والوسائل التي اعتمدها لتحقيق استراتيجيات الخطاب في علاقتها بالمقام والمتلقي. كذلك استعانت الدراسة ببعض المفاهيم ذات الفاعلية النقدية في نظرية التلقي وهو مفهوم اللاتعيين أو الإبهام بما هو أداة كاشفة عن فنية النص وحافزة لفاعلية القراءة.

- 5 -

إن تحديد الباحث للموضوع على الوجه المتقدم قد أفضى به إلى التركيز على ظاهرة العاذل، والنأي عن انشعاب القضايا الفلسفية والتاريخية المتصلة بالفكر الصوفي في مرجعياته المختلفة حفاظاً على مسار الدراسة وعلى ما اختطته لنفسها من غاية. وتقع الدراسة في خمسة فصول جاءت على التعاقب التالي:

- الفصل الأول: العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية:

وقد تتبع البحث فيه أصول العذل في الشعر الجاهلي وتحولات هذه الظاهرة في ما تلا ذلك من عصور الشعر العربي التماساً لتأصيل الظاهرة، وتأسيساً لرصد ما طرأ عليها من تغير جذري في التجربة الشعرية الصوفية في الحقبة المدروسة.

- الفصل الثاني: العاذل شاهداً:

ويعنى الفصل بالكشف عن تجليات العاذل وقيامه في التجربة الصوفية قيام الشاهد حيث تكون العلاقة بينه وبين طرفي الأنا والمحبوبة غير قائمة على صلة مباشرة.

وفي هذا المقام يظهر العاذل في صورة الجاهل بالتجربة أو المراقب لحال طرفيها ثم ينقلب من بعد ذلك حاسداً فكاشحاً. وهو في كل هذه التجليات ذو حضور مؤثر على التجربة الشعرية الصوفية على نحو تحاول الدراسة أن تكشف عن مظاهره وأشكاله.

- الفصل الثالث: العاذل فاعلاً:

ويستقل هذا الفصل بفحص دور العاذل حين يستحيل طرفاً مباشراً في علاقة العشق، ويوظف ملكاته لإدخال الفساد عليها، وإيقاع الفرقة بين طرفيها واثنيهاً ولاحيهاً ولانمائهاً.

- الفصل الرابع: العاذل نمطاً:

يختص هذا الفصل بدراسة الأنماط التي تنتظم تجليات العاذل على تنوعها واختلاف آثارها وأدوارها، ويستظهر من بين هذه الأنماط نمطين رئيسيين في التجربة الشعرية الصوفية، هما:

العاذل الديني والعاذل المعرفي، محاولاً رصد مظاهر الحضور وبيان آليات الحجاج والحوار بين العاذل والصوفي، وأثر ذلك على البنية الفنية واللغة الشعرية في النصوص.

- الفصل الخامس: العاذل وانتصار الأنا (تحليل نموذج):

يتوفر هذا الفصل على دراسة نص كامل هو قصيدة ابن الفارض الرائية ليجعل منها نموذجاً كاشفاً عن تعالق تجليات العاذل، والتقنيات الفنية التي اعتمدها القصيدة للتعبير عن التجربة الصوفية في أدق تفاصيلها، وقد كان هذا الفصل سانحة مقصودة لإعمال طرق التحليل النقدي المضمونية والفنية بما في ذلك لسانيات النص ونظرية التلقي، وقد رافق التحليل التجربة الصوفية من بدايتها إلى تحقق انتصار الأنا على العاذل انتصاراً غير حاسم يسمح باستمرار التجربة إلى ما لا نهاية، وفي ذلك تعبير أمين عن طبيعة

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

هذه الرحلة المطلقة التي تصاحب الصوفي في سلوكه حتى ينتهي به الترقى
والفناء في المحبوبة والبقاء بها.

وفي النهاية، أثر الباحث أن يسجل في الخاتمة ما تقترحه الدراسة من
آفاق واعدة للباحثين بالمزيد من الكشف عن خصائص الشعبة العربية
بعمامة و العربية الصوفية خاصة.

والباحث يرجو في هذه الدراسة أن يكون حاله التوفيق في القدرة على
بلورة الأفكار وفق رؤية منهجية معقولة سارت بخطى حثيثة على طريق
عبدتها جهود سابقين من الأساتذة الأجلاء والباحثين الجادين.

المؤلف

الفصل الأول

العذل والعادل من العذرية إلى الصوفية



0 - 1

العذل لغة هو "اللومُ والعذلُ مثله عدله يعذله عدلاً وعدَّله فاعتذَلَ وتَعَدَّلَ: لامه فقبلَ منه وأعتَبَ، والاسمُ العَدْلُ، وهم العَدَلَةُ والعَذَالُ والعُذْلُ والعواذِلُ من النساء: جَمَعُ العاذِلَةَ، ويجوزُ العاذِلَاتُ؛ ابن الأعرابي: العَدْلُ الإحراقُ، فكانَ اللَّائِمُ يُحْرِقُ بَعْدِلِهِ قَلْبَ المَعْدُولِ؛ وأنشد الأصمعي:

لِوَأَمَّةٍ لَامَتْ بِلَوْمٍ شَهَبًا

وقال: الشَّهَبُ أراد الشَّهَابَ، كأن لومها يُحْرِقُهُ. ورجلٌ عَذَالٌ، وامرأة عَذَالَةٌ: كثيرةُ العَدْلِ؛ قال:

عَذَّتْ عَذَالَتَايَ فَقَلَّتْ: مهلاً! أفي وجدٍ بسلمى تَعَذَلَانِي؟

ورجلٌ عَذَلَةٌ: يَعْذِلُ الناسَ كثيراً.

ومن المجاز: (أيامٌ معتذلاتٌ، وعُدْلٌ، بضمَّتَيْنِ)، وهذه عن ابن الأعرابي: شديدة الحرِّ كأن بعضها يَعْذِلُ بَعْضًا، فيقول اليوم منها لصاحبه: أنا أشد منك، ولم لا يكون حَرِّكَ كَحَرِّي.

وفى الأساس: اعتَدَلَ يومنا: اشتدَّ حرُّه.

وقال المفضل الضبي: اسم شعبان في الجاهلية: عاذِلٌ، ورجب: الأصمُّ،

وأنشد شيخنا:

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

يلومني العاذل في حبه وما درى شغبان أني رجب.

قال: فتمت له التورية، لأن رجباً اسمه الأصم، فكأنه يقول وما درى اللائم العاذل في الهوى أني أصم، لا أسمع الملام. والجمع: عواذل. (واعذَل: اعتَزَم) وَاَعْتَدَلَ (الرَّامِي: رمى ثانية)، قال ابن السكيت: سمعت الكلابي يقول: رمى فلان فأخطأ ثم اعْتَدَلَ، أي رمى ثانية، وفي الأساس: أي عَدَلَ نفسه على الخطأ، رمى ثانية فأصاب. ورجل مُعَدَّل، أي يعدل لإفراطه في الجود، شُدَّ لِلكَثْرَةِ. رجل عَدَّالَةٌ، مُشَدَّدَةٌ: كثير العَدْلِ، والهَاءُ للمبالغة، قال تَابُطُ شَرَأُ:

يا مَنْ لِعَدَّالَةٍ خَدَّالَةٌ أُشِيبَ حَرَّقَ بِاللُّومِ جِدِّي أَي تَحْرَاقِ

والعواذل من النساء: جمع العاذلة، ويجوز: العاذلات⁽¹⁾.

فالعذل يحمل معنى شدة الحر والإحراق، لأن العاذل وهو يمارس عدله كأنه يحرق المعذول بكلامه، والعذل منوط باللسان قولاً، وبالنظر مراقبة، وبالصد عن سماع المعذول سمعاً، وبالمجافاة كشحاً، وبالحدس على ما فيه المعذول قلباً، فكأن العاذل وهو يمارس فعل العذل يتقلب في حنايا العذل ويتنقل في ممارسته بين تجلياته الكثيرة التي اقترنت بمجملها باتخاذ المعذول موضوعاً لها وهدفاً وغاية تمارس عليه سلطتها وسطوتها لوماً وعدلاً، ليغدو المعذول مفعولاً به في (جملة) العذل، إذ يتخذ العاذل دور الفاعل المباشر لعملية العذل بوصفه القوة المركزية الطاغية في ممارسة آليات العذل واستراتيجيته على المعذول.

ومما يؤكد دلالة العذل معجماً ويعززها في بلوغ الغاية، هو أن مقلوب (عذل) هو (لذع) واللذع لغة "هو حرقه كحرقه النار، وقيل: هو مس النار وحدثها، واللذع الخفيف من إحراق النار، يريد الكي، ولذع الحب قلبه: ألمه، ولذعه بلسانه على المتل، أي أوجعه بكلام"⁽²⁾.

(1) انظر: مادة (عذل) في لسان العرب وتاج العروس.

(2) انظر: مادة (لذع) في لسان العرب.

الفصل الأول العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

من هنا كان اللذع كأنه اللفظ المؤكد دلالياً لمعنى العذل والشارح له، فالنسبة القائمة بين اللفظين من باب القلب هي نسبة وثيقة، تؤكد فعل العذل من جهة، وتشرح درجته وقوته من جهة أخرى.

وقد جاء في مقاييس اللغة "اللام والذال والعين يدل على أصل واحد، هو الإحراق والحرارة. من ذلك اللذع: لذع النار وهو إحراقها الشيء، ويستعار ذلك، فيقال: لذعته بلساني، إذا أذيته أذى سيراً، ومنه قولهم: جاء فلان يتلذع أي يتلفت يميناً وشمالاً، كأن شيئاً يقلقه ويحرقه"⁽³⁾.

فالتواشج الدلالي بين اللفظين (عذل) و(لذع) يشي بالتماثل المعجمي في المعنى الدلالي إلي حد يسمح بأن يحل أحدهما محل الثاني. فالعذل واللذع كلاهما يتم من طريق اللسان الذي هو أشبه بلسان النار التي تمس المرء، وهو مار بها فتلفحه وربما تكويه، وذلك بحسب درجة قربه منها، فكلما كان العاذل قريباً من المعذول في العلاقة كان اللذع أشد والإحراق والكي أبين، وكلما كان المعذول بعيداً عن العاذل في العلاقة كان اللذع أقل والكي مسّ فليس له من أثر كبير على المعذول.

وربما كان المعنى المعجمي المتواشج بين لفظتي العذل واللذع يشير إلى حد كبير إلى هذا التقابل في حالة المحب المعذول - تحديداً - الذي يقف موازياً في علاقته بالعاذل اللذع، فكأن شدة حرارة عذل العاذل ولذعه توازي حرارة المحبة وعذاباتها التي تقود إلى العذوبة عند المحب الصادق، وهذا ما سنبينه فيما بعد.

وتأكيداً لأهمية العذل والعاذل في التراث الشعري العربي أفرد ابن حزم الأندلسي في كتابه طوق الحمامة في الألفة والألاف باباً للعاذل عدّ فيه العاذل من آفات الحب، كما أنه قسم العذال إلى أقسام منها: "صديق قد أسقطت مؤونة التحفظ بينك وبينه، فعذله أفضل من كثير المساعدات، وهو

(3) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الناشر مصطفى البابي الحلبي، ط (2)،

بين الحض والنهي، وفي ذلك زاجر للنفس عجيب، وتقوية لطيفة بها غوص وعمل، ودواء تشتد عليه الشهوة⁽⁴⁾.

هذا النوع هو العاذل الإيجابي الذي لا ينفر منه المحب، وإنما يصبح قوة دافعة ودليلاً مرشداً للمحب إذا زلت به القدم، لأنه يعرف متى يسدى إليه النصيحة ومتى يمارس عليه فعل النهي فهو "عالم بالأوقات التي يؤكد فيها النهي، وبالأحيان التي يزيد فيها الأمر، والساعات التي يكون فيها واقفاً بين هذين، على قد ما يرى من تسهّل العاشق وتوعره وقبوله وعصيانه"⁽⁵⁾.

من خلال وصف ابن حزم لهذا النوع من العاذل، يصبح هذا العاذل عاذلاً عارفاً غير جاهل، يعرف حالة المحب وكأنه هو، ويقدر شدة المحبة وتوعرها ويقدر أوقات قبول النصيحة وأوقات رفضها، فهو عاذل لا ينفر منه المحب لأنه عاذل عارف منزلته منزلة الصديق.

النوع الثاني الذي ذكره ابن حزم هو عاذل زاجر لا يفيق أبداً من الملامة، وذلك خطب شديد وعبء ثقيل⁽⁶⁾، وهذا هو العاذل الجاهل الذي يتخفى في ثوب الصديق وهو أقرب إلي العدو، دائماً يمارس على المحب فعل العذل واللوم دون تقدير لحالة المحب ومعاناته في العشق.

يختم ابن حزم هذا الباب مؤكداً أن من اشتد وجده وعظم كلفه قد يرى العذل أحب شيء إليه، "ليُري العاذل عصيانه ويستلذ مخالفته، ويحصل مقاومته للامه، وغلبته إياه، كالملك الهازم لعدوه، والمجادل الماهر الغالب لخصمه، ويسر بما يقع منه في ذلك وربما كان هو المستجلب لعذل العاذل بأشياء يوردها توجب ابتداء العذل"⁽⁷⁾.

(4) ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عباس، سوريا، دار المدى، ط (2) 2002، ص 67.

(5) المرجع السابق، ص 76.

(6) المرجع السابق، ص 76.

(7) المرجع السابق، ص 76.

الفصل الأول العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

ابن حزم يرى أن المحب — أحياناً — يكون هو العنصر المحضر والمفعول للعاذل، وذلك لسببين، الأول: ليظهر المحب قوته وشدة محبته أمام العاذل ويؤكد لذاته انتصاره عليه وانهزام عدله أمام عشقه للمحوبة، وفي ذلك ضرب من تقوية النفس وتعزيز لمكانة المحبوبة، وهذا الأمر أشبه بالمصل الذي يتحصن به الإنسان ليقاوم المرض.

السبب الثاني: ويتجلى في إعادة ذكر المحبوبة على مسمع المحب، فالعاذل وهو يمارس فعل العذل واللوم يكرر ذكر المحبوبة، وهو يستريح له المحب، قال ابن حزم:

أَحَبُّ شَيْءٍ إِلَيَّ اللَّوْمُ وَالْعَذْلُ كِي أَسْمَعُ اسْمَ الَّذِي ذَكَرَاهُ لِي أَمَلُ
كَأَنْتَنِي شَارِبٌ بِالْعَذْلِ صَافِيَةً وَبِاسْمِ مَوْلَايَ بَعْدَ الشَّرْبِ أُنْتَقِلُ (8)

وقال آخر:

أَحَبُّ الْعَذْلِ لَتَكَرَّرِهِ حَدِيثَ الْحَبِيبِ عَلَيَّ مَسْمَعِي
وَأَهْوَى الرَّقِيبَ لِأَنَّ الرَّقِيبَ يَكُونُ إِذَا كَانَ حَبِيبِي مَعِي (9)

وسنرى أصداء هذه المعاني وتحولاتها ظاهرة في القصيدة الصوفية، حيث يقوم الشاعر الصوفي باستثمارها وإعادة إنتاجها في سياق تجربته بما لها من خصوصية وتفرد.

1 - 1

عند تأمل نصوص الشعر العربي في عصوره المختلفة لا بد أن يلفت الانتباه — بين عدد من الظواهر الأخرى — ظاهرة دائمة الحضور والتكرار، ألا وهي ظاهرة "العذل" أو "العاذلة"، وبالرغم من حضور هذه الظاهرة في الشعر العربي بصفة عامة والجاهلي والعذري بصفة خاصة لاحظنا قلة الدراسات التي اهتمت بها، إذ يمكن القول إن ظاهرة العذل في

(8) المرجع السابق، ص 77.

(9) ابن أبي حجلة التلمساني، تحقيق محمد زغول سلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ت.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الشعر العربي لم تلقَ اهتماماً بحثياً من الدارسين القدماء والمحدثين بالشكل الذي يناسب دورها في الخطاب الشعري العربي.

ما من شك في أن الشعر الجاهلي — على وجه الخصوص — نال نصيباً وافراً من حضور هذه الظاهرة فيه، وإن نظرة متأنية في "الأصمعيات" و"المفضليات" لكفيلة بإدراك ذلك الحضور النوعي اللافت للعاذلة في الشعر العربي القديم عند عدد غير قليل من شعراء ما قبل الإسلام، والكيفية الجمالية التي تبدي خلالها هذا الحضور شعرياً، إذ يمكن أن يُنظر إلى حضور العاذل شعرياً في كثير من هذه القصائد على أنه يمثل وحدة موضوعية theme خاصة داخل الخطاب الشعري العربي القديم ذات أثر بَيِّن في بنية القصيدة وتشكيل خطابها الشعري مثل اعتمادها على الحوار سمة جمالية رئيسة، لاسيما في تلك القصائد التي تبدأ بالعاذلة منذ مطلعها، يقول عروة بن الورد في مطلع إحدى قصائده:

أَقْلِي عَلَيَّ اللُّومَ يَا ابْنَ مُنْزِرٍ ونامي، فإن لم تَشْتَهِي النُّومَ فاسْهَرِي
ذَرِينِي وَنَفْسِي أُمَّ حَسَّانَ، إِنِّي بها قَبْلَ أَنْ لَا أَمْلِكَ الْبَيْعَ مُشْتَرِي
أَحَادِيثَ تَبْقَى وَالْفَتَى غَيْرُ خَالِدٍ إذا هُوَ أَمْسَى هَامَةً تَحْتَ صُبْرٍ
تَقُولُ: لَكَ الْوَيْلَاتُ هَلْ أَنْتَ تَارِكٌ ضِبُوءاً بِرَجُلٍ تَارَةً وَبِمَتَسْرِ⁽¹⁰⁾

لقد استطاع الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي — على نحو خاص — أن يتخلصوا من المقدمات الطللية؛ لأنهم — كما يرى يوسف خليف — يحرصون على الوحدة الموضوعية في شعرهم. وقد أكثر عروة بن الورد من هذه الظاهرة، فكثير من قصائده ومقطوعاته تبدأ بحوار بينه وبين صاحبه وهي تلومه على كرمه وإسرافه، وتعاتبه على مخاطرته بحياته، وتغريه بالبقاء إلى جانبها⁽¹¹⁾.

(10) الأصمعي - الأصمعيات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، د.ت، ص ص 43-44.

(11) انظر: يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، القاهرة، مكتبة غريب، د.ت، ص ص 262 - 264.

الفصل الأول العذل والعاذلة من العذرية إلى الصوفية

وإلى جانب الحضور اللافت للعذل والعاذلة عند الشعراء الصعاليك فقد ارتبط اللوم والعذل بصاحبة الشاعر أو زوجه أو من تربطهم به علاقة اجتماعية حميمة من أبناء عشيرته أو أقرانه، يقول تأبط شراً في إحدى قصائده:

يا من لعاذلة خذالة أشب حرقاً باللوم جلدي أي تحراق
يقول أهلك مالاً لو قتعت به من ثوب صدق ومن بز وأغلاق
عاذلتني إن بعض اللوم مغفلة وهل متاع وإن أبقيته باق
إنني زعيم لنن لم تتركوا عذلي أن يسأل الحي عني أهل آفاق
أن يسأل القوم عني أهل معرفة فلا يخبرهم عن ثابت لاق
سنداً خلاك من مال تجمعه حتى تلاقى الذي كل امرئ لاق
لتقرعن علي السنين من ندم إذا تذكرت يوماً بغض أخلاقي (12).

لقد شكل حضور العذل والعاذلة عند الشعراء الصعاليك مفارقةً لشكل القصيدة وخروجاً يوازى خروج الصعاليك على القبيلة وأعرافها وتقاليدها الاجتماعية، هذا الخروج الذي اقترن لديهم باللوم والعذل وكأنه ردة فعل لخروجهم على السائد في الأعراف شعرياً واجتماعياً. ويقول المنخل اليشكري في مطلع إحدى قصائده يخاطب عاذلته طالباً منها أن تفارقه إلى العراق:

إن كنت عاذلتي فسيري نحو العراق ولا تحوري
لا تسألني عن جُل ما لي وانظري حسبي وخيري (13)

كما ورد ذكر العذل والعاذلة في مواضع أخرى من القصيدة الجاهلية، ففي قصيدة للمخبل السعدي جاء العذل في نهاية القصيدة، فبعد أن وصف دار صاحبه وقد درست، ووصف صاحبه، ثم وصف الطريق وناقته التي

(12) المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة، دار المعارف، ط (7) 1983، ص ص 30-31.

(13) الأصمعي، الأصمعيات، مرجع سابق ص 58.

اجتاز عليها ختم قصيدته بأنه أنحى على عاذلته التي ما انفكت تلومه على كرمه وإنفاقه:

وتقول عاذلتى وليس لها
بغد ولا ما بغده علم
إن الثراء هو الخلود وإ
ن المرء يكرب يومه العدم
إنني وجدك ما تخلدني
مائة يطير عفاؤها، أدم
ولئن بنيت لى المشقر في
هضب تقصر دونه العضم
لتنقبن عنى المنية إ
ن الله ليس كحكمه حكم
إنني وجدت الأمر أرشده
تقوى الإله وشره الإثم⁽¹⁴⁾

وعلى الرغم من أن العذل قد شكّل بحضوره اللافت في الشعر العربي عامة، وفي الشعر الجاهلي خاصة، ظاهرة متكررة فإن تلك الدراسات القليلة التي تناولت هذه الظاهرة اقتصرت في دراستها على الشعر الجاهلي، وانحصر العذل في تلك الدراسات⁽¹⁵⁾ في أربعة أضرب:

- 1- العذل على إنفاق المال في الكرم والإسراف في اللهو.
- 2- العذل على المخاطرة والمغامرة بالنفس.
- 3- العذل على الإسراف في الحزن أو الإغراق في الحب.
- 4- العذل على بعض المواقف والأحداث المرتبطة بحياة الشاعر اليومية وعلاقته بقبيلته.

(14) المفضل الضبي، المفضليات، مرجع سابق، ص 118.

(15) أتيح للباحث الاطلاع على ثلاث دراسات أخلصت اثنتان منها موضوعها للعذل والعاذلة، على حين تناولت الدراسة الثالثة العذل في علاقته بالجود والبخل في الشعر الجاهلي، وهذه الدراسات وفقاً للترتيب الزمني لصورها، هي:

- 1- إبراهيم موسى السنجلوي، العاذلة في الشعر الجاهلي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد 28 خريف 1987، ص ص 34-58.
- 2- حسني عبد الجليل يوسف - العذل في الشعر الجاهلي، القاهرة - مكتبة الآداب، 1989.
- 3- محمد فؤاد نعناع، الجود والبخل في الشعر الجاهلي، سوريا، دار طلاس، 1994، ص ص 54 - 68.

الفصل الأول العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

كشفت بنية العذل في القصيدة الجاهلية عن عمق العلاقة الجدلية التي أقامها الشاعر مع ذاته ومجتمعه ووجوده، كما كشفت عن دور المشكلة الاقتصادية في العذل، إذ كان العذل على بذل المال يمثل محور العذل الجاهلي، هذا إلى جانب ما يتصل بالأخلاق والأحداث الشخصية والقبلية. كما ارتبط العذل في الشعر الجاهلي بفكرة وجودية خالصة تمثلت في رؤية الشاعر الجاهلي للحياة والموت، فالشاعر يمثل الطرف المتمرد الراض دائماً لنصائح العاذلة مظهراً تمسكه بخصال العربي القديم كالكرم والمروءة ونصرة العشيرة والدفاع عنها، وغير ذلك من الشيم التي ينشد الشاعر من خلالها تحقيق الخلود بعد موته.

وهو ما جعل الشاعر الجاهلي لا يكثر كثيراً بالدفاع عن نفسه أمام العاذل بقدر اهتمامه بمواجهة العاذلين بالفخر والاعتزاز بأنه في موقع المعذّل أو الملوّم، "ويمثل هذا الفخر نوعاً من تحرير الذات المتعطشة للحرية من أسر الواقع، ومواجهته لكل عوامل السلب الاجتماعية التي تحيط بالشاعر في قبيلته، إلى جانب عوامل السلب الوجودية وإحساسه بالتناهي" (16).

أما العذل في الشعر العربي بعد الإسلام فقد اختلفت رؤيته اختلافاً نوعياً فارقاً نظراً لما تبدل من القيم الاجتماعية المصاحبة للثقافة العربية الجديدة مع انتشار الدين الجديد. فإن كان الشاعر العربي القديم لا تحكمه في تصرفاته وسلوكه اليومي ورؤاه الكبرى سوى عدة أعراف قبلية لها صفة القداسة، خاصة حينما يتعلق الأمر بنوازع قبلية في غمرة الصراع الذي لم يكن يهدأ إلا ليبدأ من جديد، فإننا نجد الشاعر في الإسلام أصبح يواجه عدداً من القيم الدينية والاجتماعية، كما أعادت العقيدة الدينية الجديدة تنظيم علاقات الشاعر مع ربه ونفسه ومجتمعه، ومن ثم علاقته مع الوجود من حوله، فثمة علاقة بين الإنسان وغيره من البشر، وبين الإنسان وربّه الواحد أدت بالشاعر إلى جدلية ثنائية بين الخالق والمخلوق، بين العبد والرب، بين

(16) حسني عبد الجليل يوسف، العذل في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص 87..

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الإنساني والإلهي في ذات الشاعر وتجربته الشعرية، انعكست بشكل مباشر علي علاقته بالآخر المفارق، والآخر المقارب (المحبوبة مثلاً). ومن هنا نجد أن العاذلة الناصحة زوج الشاعر أو خليلته في الشعر الجاهلي تخلي مكانها لعازل اجتماعي جديد، إذ أصبحت هذه الخليفة بعيدة المنال، ووصلها صار غاية الشاعر وأمله، فقد فرقت العقيدة الدينية الجديدة بين الرجل والمرأة الأجنبية، وحددت الأطر الاجتماعية والدينية التي يجب أن تسير عليها العلاقة بين الرجل والمرأة، كما حرمت كثيراً من أشكال العلاقات الزوجية منها وغير الزوجية التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، وحصرتها في علاقة زوجية لها جوهرها الديني والاجتماعي، مع فتح الباب لتعدد الزوجات علي نحو يستجيب لما استجد من القواعد والقوانين والأعراف الاجتماعية، وهو بدوره ما جعل العلاقة بين المحب والمحبوبة خارج الأطر الزوجية عيباً اجتماعياً، ومحرمه دينياً. وأسهمت هذه الحياة الجديدة في إفراز عازل اجتماعي ديني جديد راح يتتبع راضداً تلك العلاقات المحرمة اجتماعياً ودينياً، فلم تعد وظيفة العزل مقصورة على إبداء النصح كما رأينا في الشعر الجاهلي، ولم تعد الخليفة وحدها العاذلة، بل تجاوز الأمر هذا وذاك، إذ ربما ألبس العازل حقه وحققه على علاقة المحبين ثوب الحرص على الشرع وحماية العادات والتقاليد والقانون الاجتماعي الجديد.

لقد أنتجت الرؤى الجديدة - قرينة الثقافة الإسلامية - الغزل العذري بوصفه أكثر اتساقاً مع مفهوم الحب في الإسلام، ويمثل نموذجاً شعرياً في الغزل يحيل إلى التقوى والعفة. يرى "شكري فيصل" أن "الغزل العذري هو المظهر الفني للعواطف المتعففة والملتهبة في آن" (17)، وقد عارض "عبد القادر القط" هذا التفسير الأحادي لنشأة الغزل العذري باعتباره "قد يصلح لتفسير بعض الظواهر النفسية المألوفة في شعر هؤلاء الشعراء من الزهادة... ولكنها لا تكفي وحدها لنعلل بها نشأة هذا الشعر،... فإن علة

(17) شكري فيصل، تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط (7) 1986، ص 237.

الفصل الأول العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

واحدة لا تكفي وحدها لنشأة ظاهرة كبيرة شاملة كظاهرة الشعر العذري» (18).

وقد أرجع بعض دارسي العصر الإسلامي والأموي كذلك نشأة ظاهرة الغزل العذري إلى أسباب دينية ونفسية وسياسية واجتماعية، وأخرى اقتصادية⁽¹⁹⁾. ومن هنا يمكن القول بأن اختلاف العاذل في الشعر الجاهلي عن العاذل في الشعر العذري صار اختلافاً نوعياً في كل من الدور والوظيفة، فالشاعر الجاهلي قد يسعى إلى منكر أو يتحدى العاذل والرقباء، أما العذريون فأعفة يسعى الرقباء والوشاة إليهم، ويتعقبونهم في كل مكان، ومع ذلك فلا ينبغي أن نغفل عن أن هذه الروح المحافظة هي شيء من الامتداد لما كان عند بعض طبقات المجتمع العربي الجاهلي من محافظة في هذا المجال، ثم قويت وتأكدت بعد الإسلام⁽²⁰⁾.

إن العاذل في الشعر العذري صار عاذلاً اجتماعياً في المقام الأول، فهو محافظ من جهة، وحاسد للعلاقة بين المحب ومحبيته من جهة أخرى؛ لذا نجد "الواشي والرقيب والعنول شخصيات لا يكاد يغيب وجهها في شعر العذريين"⁽²¹⁾.

ولقد شكل حضور العاذل بمفرداته المختلفة في شعر مجنون ليلي ملمحاً بارزاً، بحيث أصبح أحد العلامات الدالة والمصاحبة للحب العذري، ذلك الحب الذي تبدو العلاقة فيه يعوزها الإشباع دائماً، وتدفع الرغبة إلى اللقاء الكامل والأبدي طرفيها. وكثيراً ما يشكل العاذل بحضوره أحد عوامل الإعاقة المضافة في منع الاتصال بين المحب والمحوبة؛ يقول المجنون:

إذا ما لحاني العاذلاتُ بحبِّها أبتُ كِبِدٌ - مما أجنُ - صديقُ
وكيف أطيعُ العاذلاتُ وحبُّها يُورِّقني والعاذلاتُ هجوعُ⁽²²⁾

(18) عبد القادر القطر، في الشعر الإسلامي والأموي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1975، ص 81.

(19) علي سبيل المثال، انظر: عبد القادر القطر، مرجع سابق، ص ص 78-93.

(20) المرجع السابق، ص 85.

(21) المرجع السابق، ص 77.

(22) مجنون ليلي (الديوان)، جمع وتحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، مكتبة مصر، 1979، ص ص 151-152.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وإذا تأملنا شعر جميل بثينة، فلن نعدم للعاذل حضوراً، وربما كان حضوره أكثر كثافة وعمقاً من زاوية الدور والوظيفة بالقياس إلى شعر المجنون، يقول جميل بثينة:

وعاذلين أحوأ في محبتها يا ليتهم وجدوا مثل الذي أجد
لما أطالوا عتابي فيك قلت لهم لا تكثرُوا بعضَ هذا اللوم، واقتصدوا⁽²³⁾

ويقول أيضاً:

أعاذلتي أكثرت جهلاً من العذل علي غير شيء من ملاهي ومن عذلي⁽²⁴⁾

ويقول أيضاً:

وأطعت في عواذلاً فهجرتني وعصيت فيك وقد جهدت عواذلي
حاولنني لأبت حبلاً وصالكم مني ولست وإن جهدت بفاعلي⁽²⁵⁾

ويقول أيضاً:

يا عاذلي من الملام دعاني إن البليّة فوق ما تصفان⁽²⁶⁾

يمكن القول بأن العاذل في الشعر العذري أصبح شرساً غير أليفت للمعذول، مقارنة بالعاذل في الشعر الجاهلي الذي غالباً ما كان عاذلاً لصيقاً بالمحب، فهو إما الزوجة أو الخليفة التي تعذل صاحبها علي إتلافه المال بكرمه الزائد، وعلى المخاطرة بنفسه وحياته. إذن، فقد كان العذل في الشعر الجاهلي عذلاً ولوماً. من العاذل علي خصال حميدة لا يكف المسؤول عن الإتيان بها، أما في الشعر العذري فإن

(23) جميل بثينة (الديوان)، شرح وتحقيق بطرس البستاني، بيروت، دار صادر، 1966، ص 45.

(24) المرجع السابق ص 99.

(25) المرجع السابق، ص 108.

(26) المرجع السابق، ص 131.

الفصل الأول العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

حضور العاذل منذ البداية هو حضور لا يتفق والأخلاق الحميدة، فترصد العاذل وتربصه والوشاية وتقليب الأمور على هوى النفس، كلها أخلاق غير حميدة بل هي أخلاق ذميمة ارتبطت بالعاذل وشكلت صورته الذميمة داخل تجربة الشعر العذري.

تطور العذل مع تجربة الشعراء الغزليين تطوراً ملحوظاً، وقام بدور في تغيير الخطاب الشعري الذي كان يعتمد قبلاً على المطالع الطللية إلا فيما ندر، فنجد - مثلاً - صريع الغواني "مسلم بن الوليد" (ت 208 هـ) يحدث تطوراً نوعياً في عمود الشعر العربي الراسخ حين يستبدل بالمقدمة الطللية التقليدية مقدمات غزلية يدور مدارها على العاذل وأثر العذل في إفساد العلاقة بين المحبين، ولا شك أن علاقته بممدوحه يزيد بن مزيد الشيباني كانت أحد الأسباب المهمة للتخلص من هذا التقليد الشعري المغاير لما تعارف عليه من عمود الشعر العربي. إذ كانت مطالع قصائده التي تؤكد سوء نية العاذل على اختلاف أنواعه وفساد مسعاه تعد مطالع احترازية للفت انتباه ممدوحه إلى خطر العاذل المفسد للعلاقة الإنسانية الراقية ألا وهي الحب، كما أن له قصائد استهلها بذكر الطيف وخيال المحبوبة، كتلك التي، مدح فيها يزيد بن مزيد وذكر فيها اللوم والوشاة الذين يطاردونه حتى في منامه وأحلامه⁽²⁷⁾ يقول صريع الغواني:

طَيْفَ الْخِيَالِ حَمِدْنَا مِنْكَ إِمَامَا دَاوَيْتَ سَقْمًا وَقَدْ هَيَّجْتَ أَسْقَامَا
لِلَّهِ وَاشْرَعَى زُورًا أَلَمَ بِنَا لَوْ كُنَّ يَمْنَعَانِي لَتَوَمَّ لَحْلَمَا
بِتْنَا هَجُودًا وَبَاتَ اللَّيْلُ حَارِسَنَا حَتَّى إِذَا الْفَلَقُ اسْتَعَلَى لَهُ نَامَا
قَدْ قَلْتُ وَالصَّبْحُ عِنْدِي غَيْرَ مَغْتَبِطُ مَا كَانَ أَطْيَبَ هَذَا اللَّيْلُ لَوْ دَامَا
وَلَا سَمٍ فِي هَوَى "أَرَوَى" وَصَلْتُ لَهُ حَبْلَ الْخَلِيعِ بِحَبْلِ اللَّهْوِ إِذْ لَامَا
عِنْدِي سِرَائِرُ حُبِّ مَا يَزَالُ لَهَا تَذَكَّارُ عَهْدٍ وَمَا يَقْرَفُنْ أَثَامَا

(27) يوسف حسين بكار، اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري، مصر، دار المعارف،

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

لولا "يزيد" وأيام له سَلَفَتْ عاش "الوليد" مع الغاوين أَعواماً (28)

ونجده في مقدمة إحدى قصائده، يقول:

كليني إلى همّ كفى العذلُ أهْلُهُ قرينة عَزَمَ بالهمومِ مُوكَّلِ
يصيبُ أخو العَجْزِ الغنى وهو وادِعٌ ويخطئُ جَهْدُ القَلْبِ المتحَيِّلِ
دعيني أقف عزمي مع العدمِ قاتعاً ووجهي جديداً الصونِ لم يتبدلِ (29)

الشاعر يطلب من عاذلته أن تدعه وإرادته فيما يعنيه من أمور، فليده همّ هو قرين عزم موكل بتفريق الهموم - وتاء "قرينة" هنا للمبالغة وليست للتأنيث (تقول العرب: رجل راوية، ونسابة) - فقد يغني العاجز وهو ساكن قار، على حين لا يصيب الغنى من يحسن تقليب أمره أو من يملك الحيلة. والشاعر على الرغم من فقره إلا أنه قانع بالقليل حافظ ماء وجهه من التبذل وذل السؤال، وهذا المعنى للعاذل وما يلحقه من إيمان الشاعر بالقدر خيريه وشره، ربما يحيلنا إلى صورة العاذلة في الشعر الجاهلي تلك التي تلوم صاحبها على أمور يرى هو أنها بيد القضاء والقدر.

2 - 1

شكلت التجربة الشعرية العربية معينا لا ينضب وميراثاً مهماً أفادت منه التجربة الشعرية الصوفية كثيراً في التعبير عن مواجدها ورواها الفنية والوجودية على نحو يمكن معه أن نعتبر الشعر الصوفي في القرن الثالث الهجري، وما تلاه، مقدمة للتجربة الشعرية الصوفية التي بدت متواضعة فنياً على يد الحلاج ورابعة العدوية، وما لبثت هذه الإرهاصات أن صارت البداية التي تأسس عليها الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري، فمع مجيء ذلك القرن بدأت القصيدة الصوفية تأخذ مكانتها الفنية والجمالية لتبلغ

(28) صريع الغواني (شرح الديوان)، تحقيق وتعليق سامي الدهان، مصر، دار المعارف، ط (2)

د.ت، ص ص 61 - 62.

(29) المرجع السابق، ص 25.

الفصل الأول العزل والعاذل من العنصرية إلى الصوفية

أوج نضجها واكتمال ملامحها الفنية والمعرفية المميزة، بما حملته من رؤى نوعية مختلفة للعالم والوجود والإنسان.

وهناك الكثير من العوامل التي أسهمت في إنضاج القصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري، منها وفرة شعراء ذلك القرن، أمثال ابن الفارض، وابن عربي، وابن سوار، وعفيف الدين التلمساني، وابن الخيمي والششتري، وأبي حفص عمر بن محمد السهروردي، وغيرهم من شعراء المتصوفة الذين لم يجتمع لقرن سابق مثل هذا الحضور كما وكيفا، حيث تنوع إبداعهم الشعري، بدءاً من كتابة القصائد الطويلة و انتهاء بالمقطوعات الشعرية التي عهدناها في القرون السابقة في شعر الحلاج ورابعة العدوية وغيرهما. وليس أدل على ذلك من أنه في ذلك العصر كتبت أطول قصيدة في العربية وشملت المسالك والمدارج والمعارج لدى السالك الصوفي، وأعني بيا قصيدة "نظم السلوك" أو ما تعرف بالثلاثية الكبرى لابن الفارض؛ إذ بلغت سبعمائة وواحداً وستين بيتاً من الشعر.

ثمة عامل آخر ساعد على إنضاج القصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري وعمل على ترسيخ سماتها الجمالية والفنية ألا وهو الفكر الصوفي الفلسفي الذي صار علامة بارزة على التجربة الصوفية في ذلك القرن، على يد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، "لقد نضج التصوف والعرفان في القرن السابع وانطبع بطابع العلوم والمباحث الفلسفية وظهر بمظهر آخر في العلوم المدرسية، ومعنى ذلك أن التصوف قد دخل في حوزة العلوم الرسمية، متمشياً مع سائر الدراسات الخاصة بذلك العهد؛ كالفلسفة وعلم الكلام وعلم التوحيد، وأحرز لنفسه منزلة بينها، فإن كتاب "فصوص الحكيم" لابن عربي وديوان قصائد ابن الفارض وغيرها أصبحت كتباً تعليمية منذ أواخر هذا القرن، واشتغل جماعة بتعليمها وتدرسيها وقد أضاف فضلاء الصوفية شروحاتاً وتعليقات عليها"⁽³⁰⁾.

وينضاف إلى ما سبق العوامل السياسية التي شهدتها هذا العصر والتي أسهمت في إنضاج القصيدة، إذ إنه في نهاية القرن السادس ومع بداية القرن

(30) قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 699.

السابع حدث تحول سياسي ذو طابع ديني، وهو ما بدا جلياً مع سقوط الدولة الفاطمية في مصر وقيام الدولة الأيوبية، مما ترتب عليه سقوط المذهب الشيعي واعتماد المذهب السني بدلاً له، فهذا التعارض بين خطابين دينيين: شيعي كان قد استقر في السلوك والفكر والحياة والثقافة المصرية، وسُني جديد طارئ لديه من القوة والسلطة السياسية ما يمكنه من الوجود والتحقق والسيادة، لقد أوجد هذا التعارض المذهبي نوعاً من الرؤى المتعارضة شعرياً وفنياً، كما أوجد حالاً من عدم الاستقرار السياسي والديني، وأتاح الفرصة لانتشار الفكر الصوفي بين العامة والخاصة؛ فأنشأ صلاح الدين الأيوبي "كثيراً من الخوانق والربط والدور للفقراء" (31)، "كما شجع الحكام في هذا القرن الحركات الصوفية، إما عن رغبة حقيقية وعقيدة وإما عن رغبة خفية مأكرة لمجرد مسايرة الشعور العام" (32).

لقد تآزرت ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية عديدة في دفع وتطور التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري الذي يعد بحق أحد أهم قرون التحول ليس في تطور التجربة الشعرية الصوفية وبلورة رؤيتها للعالم وترسيخ حضورها فحسب، وإنما على مستويات اجتماعية وسياسية وفكرية عديدة.

إن هذا الزخم الشعري الذي ساندته الفلسفة الصوفية وما ترتب عليه من حضور فاعل للقصيدة الصوفية هو الذي أعطي أهمية للتجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري، ولم يكن حافزاً إلبي دراسة الشعر الصوفي فحسب، بل لدراسة القرن برمته.

لقد أحدثت القصيدة في هذا القرن تقاطعاً معرفياً مع الرؤى الشعرية السائدة في طريق تأسيسها لرؤية شعرية صوفية جديدة؛ مستعيرة جميع الخصائص الشعرية والفنية التي امتازت بها القصيدة العربية منذ العصر الجاهلي مروراً بالعصر الإسلامي وقصيدة الشعراء الغزلين وما تلاها من

(31) محمد زغلول سلام، الأدب في عصر صلاح الدين الأيوبي، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت، ص 65.

(32) انظر: المرجع السابق، ص 72 وما بعدها.

الفصل الأول العزل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

قصيدة العصر العباسي وصولاً إلى القرن السابع الهجري، فيما يمثل انقطاعاً مع الرؤية الشعرية، واتصالاً مع الخصائص والآليات الفنية.

من هنا يمكن القول بأن قصيدة التصوف في القرن السابع الهجري مثلت نصاً نموذجياً عاماً مكتمل الملامح له خصائصه التشكيلية المميزة، ومكوناته البنائية التي تتلاقى عليها جملة النصوص وتتركب على أساسها، مما يسوغ العمل على تناولها معاً في وحدتها وارتباط بعضها ببعض ارتباط العناصر التي تكوّن هذه الوحدة.

وفي إطار ما سبق أصبح "العاذل" في التجربة الشعرية الصوفية للقرن السابع الهجري عنصراً تكوينياً بارزاً يمكن أن يحمل دلالات عديدة، ويؤدي إلى نتائج تقودنا إلى معرفة مدى تأثيره في تشكيل البنية الشعرية للقصيدة الصوفية في هذه المرحلة، إذ لم يكن حضور العاذل في القصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري حضوراً هامشياً، بل شكّل حضوره ملمحاً أساسياً في التجربة الشعرية الصوفية بدا واضحاً عبر ظواهر وتجليات كثيرة منها صور حضوره المباشر وغير المباشر. وربما كان لحضوره في القصيدة الصوفية تصريحا وتلميحا دور في خروج القصيدة الصوفية من خطابيتها المباشرة ودخولها في دهاليز الصنعة الشعرية، فظهر الرمز الصوفي والغموض الشعري وغير ذلك من السمات الفنية الخاصة في القصيدة الصوفية.

وبعد مقتل الحلاج (ت 309هـ) توارى التصوف في الظل، وشهد فترة من الخمود والفتور، غير أنه لم ينتكس بالرغم من ترادف الظروف غير المواتية ثم خرج التصوف من الظل والاستتار في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين (السادس والسابع الهجريين)، وله من الرونق والبهاء حتى إنه يمكننا وصف هذه المرحلة بـ "العصر الذهبي"، فقد تأسست فيه الأنساق المذهبية الكبرى، واتسع مداها بسبب ما أضيف إليها من ألوان جديدة من التعدد الثقافي شملت الإنسان والعالم والله في تصور جامع، ورؤية محيطية؛ فاتجهت هذه الأنساق نحو الإشراق والتجربة الباطنية، وقد طغى عليها الأنموذج البطولي للحلاج، وعباراته المدهشة فائقة الروعة، وهنا يمكن اعتبار صوفي بغداد المصلوب إما أنه قد توج

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

هذه المرحلة الأولى وتربيع على قمتها، وإما أنه سيضيء كل مستقبل النزعة الصوفية⁽³³⁾.

لقد استتبع هذا التحول في التجربة الصوفية تحولا في آليات التعبير الصوفي، فلم تعد العبارة النثرية أو القصيدة الشعرية مباشرة في معناها، وغايتها وبيان رؤيتها، بل لجأت إلى الغموض واستخدام الرمز الشعري علي نحو فني رفيع، واستبدل الشاعر الصوفي بالتصريح التلميح والتلويح، يقول ابن الفارض:

وعني بالتلويح يفهم ذائق غني عن التصريح للمتعنت⁽³⁴⁾

كما أفاد الشاعر الصوفي من القصيدة العربية و قصيدة الغزل العذري خاصة؛ فاستعار المحبوبة (هناك) للتعبير عن الحقيقة (هنا)، تلك الحقيقة التي تتجلى بالأسماء وتحتجب بالصفات، فهي تظهر غالباً بصورة لا تخلو من الالتباس على الإدراك، يقول ابن الفارض:

وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بديعة
ففي مرة لبني وأخرى بثينة وأونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولا كن غيرها وما إن لها في حسنها من شريكة⁽³⁵⁾

لقد ألبس علينا الشاعر الصوفي (حقيقة) حبيبته، بإدخاله إياها في صورة بشرية وبإفراده لها، بحيث جعل منها جوهرأ كلياً وعلوياً في آن، فمن حيث الظهور والبروز هي لبني قيس وبثينة جميل وعزة كثير، ومن حيث الحقيقة هي كلهن وهن لسن قسيمات لها في الحسن، إذ إنها — هنا — المحبوبة

(33) جان شوفلي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، المغرب، أفريقيا الشرق، 1999، ص 46.

(34) ابن الفارض (الديوان)، تحقيق عبد الخالق محمود، مصر، دار المعارف، الطبعة الأولى 1984، ص 129.

(35) المرجع السابق، ص 114.

الفصل الأول العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

(الحقيقة) جماع كل المعشوقات، كما أن الأنا الفاعلة في النص (المحب) جماع كل العشاق؛ يقول ابن الفارض:

وما القومُ غيري في هواي وإنما ظهرت لهم للنس في كل هينة
ففي مرة قيساً وأخرى كثيراً وآونة أبودو جميل بثينة
تجلت فيهم ظاهراً واحتجبت با طنأ بهم فاعجب لكشف بسترة
فكل فتى حباً أنا هو وهي حبٌ ب كل فتى والكل أسماء لبسنة⁽³⁶⁾

فالمحبوبة "الحقيقة" الـ "هي" تساوي في تجليها المجازي الـ "هن" المحبوبات (لبنى، عزة، بثينة) والأنا الشاعرة الـ "هو" تساوي في حضورها الـ "هم" العشاق (قيس، كثير، جميل) وبذلك تصبح الهي والهو والهن والهم حقائق يتجلى بعضها في بعض في وجود واحد ظاهري مجازي الاستعمال، في حين لا تتساوى المحبوبة "الحقيقة" فريدة الجوهر مع "هن" النساء الفعليات، ولا يتساوى كذلك الـ "هو" الصوفي كأنا شاعرة بـ "هم" العشاق، مما يؤكد الاصطفاء والخصوصية، ويدفع إلى القول بالتقابل لا التماثل في الصورة الكلية للأنا في الشعر الغزلي العذري، والأنا الصوفية عند الشاعر الصوفي، وكذلك الفارق بين "المرأة" موضوعاً للحب في الشعر العذري وبين "الله" غاية للحب في الشعر الصوفي. بل ويتقابل كل من "هن" و"هم" على مستوى علاقة الحب بين الهي والهو.

لقد صارت الأنا في القصيدة الصوفية هي صوت التجربة فنياً، حيث تجلت هذه الأنا في القصيدة الصوفية بصور ضمائية شتى، كما استطاع النص الشعري الصوفي أن يؤسس لتلك الأنا رؤية بنى عليها رؤيته للعالم والوجود والإنسان⁽³⁷⁾.

تميز العاذل بحضوره النوعي في التجربة الصوفية بوصفه مرآة من مرآتي الأنا الشعرية، فالأنا لا تعرف نفسها إلا من خلال الآخر، والآخر هو

(36) المرجع السابق، ص 114.

(37) لقد كان هذا مدار بحثنا - لنيل درجة الماجستير - في كتابنا: تجليات الأنا في شعر ابن الفارض، الكويت، رابطة الأدباء، الطبعة الأولى 2000.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

المرآة التي تكشف للأننا ذاتها، وجدلية الأننا والآخر هي جدلية تحقق للأننا مطلباً سامياً هو الوعي بالذات، وقد احتفت التجربة الشعرية الصوفية بالآخر احتفاء ملحوظاً، فلا تقوم التجربة إلا من خلال الآخر الفاعل في الأننا، والمنفعل بها.

لقد واجهت الأننا في التجربة الشعرية الصوفية العاذل بمحاورته، تارة بالبرهان وتارة بالعرفان، في محاولة منها للانتصار عليه وتحويله من موقع العاذل إلى موقع العاذر علي مستوى التجربة ذاتها؛ ومن ثم بات العاذل في الشعر الصوفي إحدى العلامات البارزة والفاعلة في انفتاح النص وانغلاقه، وفي تطور الأننا وترقيتها معرفياً، فوظيفة المرآة في الحقيقة هي وظيفة كاشفة، تجرد للأننا من حقيقتها لتعيد علاقتها وتجدها مع ذاتها أملاً في بلوغ غايتها، فربما كان العاذل في التجربة الشعرية الصوفية في بعض الأحيان هو الأننا نفسها.

لقد حفلت الكتب الصوفية بذكر المقامات والأحوال التي يمر بها السالك في طريقه، والمقام عبارة عن "استيفاء حقوق المراسم على التمام، ... وسميت هذه وما سواها بالمقامات لإقامة النفس في كل واحد منها لتحقيق ما هو تحت حيطتها المبني، وبظهورها على النفس المسماة أحوالاً لتحويلها"⁽³⁸⁾، وهناك عدد كبير من المقامات ورد ذكرها في الكتب الصوفية والمعاجم الخاصة باصطلاحات القوم، وهذه المقامات يرتبط بعضها ببعض، فلا يصح أن يكون السالك في مقام التسليم ما لم يكن قد تجاوز مقام التوكل، ولا يمكن أن يكون في مقام أهل الإنابة ما لم يكن تحقق في مقام التوبة، وهكذا.

أما الأحوال فهي "الواردات التي يحصل بعضها من ثمرات الأعمال الصالحة الخالصة من الأكدار، وبعضها من المواهب الإلهية الخارجة عن العمل والاكْتساب، والأحوال اسم لعشرة منازل ينزل فيها السائرون إلى الله

(38) القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مصر، دار الكتب المصرية، ط (1) 1996، ج 2/ 325.

الفصل الأول العذل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

تعالى (*) ... وإنما سميت هذه المنازل أحوالاً لتحوّل العبد فيها من التقيدات بالأوصاف الماتعة له عن الترقّي في حضرات القرب... «(39)».

وهذه المقامات والأحوال هي التي يسير فيها السالك لبلوغ غايته الصوفية الروحية توازيها وجوه العاذل الذي يتجلى في الكثير من الصور داخل التجربة الشعرية الصوفية، وهي وجوه تتغير تبعاً لتطور التجربة الصوفية، فهو يتجلى أولاً جاهلاً، ثم يصير رقيباً، ثم تنازعه نفسه فيصبح كاشحاً، ثم يتيقن حصول النعمة للغير ويتمني زوالها فيصير حاسداً، ثم يعمل على زوالها فيكون واثياً أو لاحقاً أو لائماً.

ولكل وجه من هذه الوجوه دوره ووظيفته المنوطة به في التجربة، وقد تتضافر هذه الوجوه في الوظيفة مع الاختلاف في الدور سعياً لإفساد العلاقة بين الأنا والمحبوبة.

ومن الملاحظ أن كل وجه من وجوه العاذل مرتبط في عمله بملكة أو بعضو من أعضاء الجسم البشري، فإذا كان الجهل مرتبطاً بالعقل فإن الرقيب مرتبط بالعين والرقبة، أما الواشي واللاحق واللائم فكلهم مرتبط باللسان بما هو عضو أساس في تحقيق الدور والوظيفة. أما الحاسد فيرتبط بالقلب إذ القلب هو مصدر الحسد والغبطة في آن، أما الكاشح فبالرغم من أنه مرتبط بالقلب باعتبار أن الكاشح يحتل أول درجة في سلم الحسد، فإنه كذلك متعلق بكشح الإنسان، إذ إن حركة الكاشح قرينة الالتفاف على نفسه واستدبار الآخر خلفه مع إضماره العداوة في نفسه للآخر.

من هنا نرى أن كثيراً من الملكات البشرية والحواس تعين العاذل على تحقيق غايته، وهناك تضافر حقيقي في الفعل بين كل هذه الملكات والحواس، إذ لا تعمل كل منهما بمعزل عن الأخرى. أما العاذل فهو المفردة اللغوية التي تندرج تحتها كل تلك الوجوه، فالعاذل ليس قسيماً، ولا موازياً

(*) أفرد أبو عبد الله إسماعيل الأنصاري الهروي كتاباً ذكر فيه تلك المنازل؛ سماه "منازل السائرين" طبع في القاهرة، مكتبة الحلبي، 1966.

(39) الفاشاني، لطائف الإعلام، مرجع سابق، ج 1 / 175 - 176.

لأي من هذه الوجود، وقد تم اختياره عنواناً عليها بما هو وصف عام وجامع تتطوي عنه كل هذه التجليات.

3 - 1

والعلاقة بين العاذل ووجوهه هي أشبه بعلاقة الذات بالمرأة، فالمرأة تضع الأنا في حال من مواجهة الذات، أي تكون وجهاً لوجه مع نفسها، وقد تزدوج وهي تبحث عن ذاتها ذلك البحث الذي قد يفضي بها أو لا يفضي إلى اكتشاف جوهرها. والحق أنه ما من وسيلة لمعرفة الذات غير المواجهة التي تعد المرأة إحدى أدواتها أو طرائقها الناجزة شاهداً ومشهوداً، عارفاً ومعروفاً، وكذلك العاذل يتجلى من خلال مرائيه المتعددة بصور مختلفة تختلف باختلاف المرأة التي ينعكس عليها كل وجه من وجوهه الكثيرة، ولكن هذا الاختلاف في التجلي هو الاختلاف الذي يقود في نهاية الأمر إلى تضافر الوظائف بين كل تلك المرائي لتحقيق الغاية المرجوة من هذا التنوع داخل الوحدة، ويقودنا التكثيف الشعري لصورة العاذل في التجربة الشعرية الصوفية إلى تتبع حضوره المتنوع من خلال علاقة العاذل بوجوهه، هذه العلاقة المرآوية التي يغدو فيها العاذل في نهاية الأمر ذاتاً تنعكس علي مرائي متعددة من جهة، ومرآة ترى الأنا الشعرية الصوفية فيها ذاتياً، فالوعي الذاتي في جوهره هو رغبة، والرغبة من حيث هي ماهية الوعي الذاتي لا تحقق لنفسها الإشباع التام والحقيقي إلا إذا واجهت "موضوعاً" تتعرف فيه إلى نفسها من ناحية، ويقر ويعترف بها من ناحية أخرى، ولا يمكن أن يكون هذا الموضوع إلا "ذاتاً" أخرى أو وعياً ذاتياً⁽⁴⁰⁾.

وينضاف إلي ما سبق من خصائص المرأة أنها تستثير الخيال وتؤدي إلى الكشف الصوفي عند الأنا الشعرية الصوفية⁽⁴¹⁾، فلم تنزل الأنا الشعرية في علاقة جدلية مع العاذل (المرأة)، والعاذل (الذات) حتى يتحقق لها في علاقتها به من ناحية، وعلاقتها بالمحبوبة (الحقيقة) من ناحية أخرى،

(40) محمود رجب، فلسفة المرأة، ط (1)، مصر، دار المعارف، 1994، ص 202.

(41) المرجع السابع، ص 132.

الفصل الأول العادل والعاذل من العذرية إلى الصوفية

الانتصار علي العادل وتجاوزه، وهذا بدوره يشي أيضاً بانتصار "أنا" الذات على "أنا" الآخر، وهو ما يعني تجاوز ذاتها بذاتها. من هنا بات العادل مكوناً من مكونات التجربة الشعرية الصوفية، وفاعلاً منشطاً لها، وباتت تجلياته ووجوهه المتعددة هي الرؤية الكلية التي تتطوي عليها التجربة الصوفية في علاقتها مع الآخر المناهض والمقارب في آن، "إذ إن فعل الانعكاس المرأوى وما يتضمنه من ازدواج: المماثلة والمغايرة، الهوية والاختلاق، العينية والغيرية، الذاتية والأخروية، وغير ذلك من ثنائيات يتوقف قطب كل منها على الآخر توفقاً جدلياً متبادلاً"⁽⁴²⁾.

وفي الشكل التوضيحي التالي تصوير للعاذل وتجلياته في التجربة الشعرية الصوفية:



(42) المرجع السابق، ص 117.

وحيث نتأمل الشكل التوضيحي يستبين لنا أن العاذل يتمثل بوجوهه المختلفة في التجربة الصوفية على ضربين:

الأول، حيث يكون العاذل شاهداً متابعاً للتجربة من خارجها، بعيداً عن مجال الفصل والتأثير في مسارها، وهو في ذلك إما جاهل أو رقيب أو حاسد أو كاشح على اختلاف في المراتب بين هذه التجليات.

أما الضرب الثاني، فيبدو العاذل فيه محايداً للتجربة، فاعلاً ومؤثراً في مسارها حاضراً في كل تفاصيلها، وهو بهذا الاعتبار إما واث أو لاح أو لائم. وهكذا يتدرج دور العاذل في التجربة على مراتب تبدأ بالعاذل الجاهل وهو الذي يجهل حقيقة العشق، وتنتهي بالعاذل اللائم وهو الذي يناوش الأنا ويناصبها العداوة، ويجهد جهده لصرفها عما هي فيه من الاصطلاء بنار العشق حتى ينقطع بها الطريق في تجربة السلوك، وحتى لا تبلغ بالتجربة غايتها من الفناء في المحبوبة وبقاء بها وينصرف الفصلان التاليان في البحث إلى استجلاء مظاهر هذه العلاقة المعقدة بين الأنا وهذين الضربين من العوازل، والكشف عن أثر العدل بوجوهه المختلفة في تحولات التجربة الصوفية عند شعراء القرن السابع الهجري.

الفصل الثاني

العاذل شاهداً



بيننا في الفصل السابق أن العاقل يتجلى في التجربة الشعرية الصوفية على ضربين هما: العاقل شاهداً، والعاقل فاعلاً، ويتمحض هذا الفصل لمعالجة الضرب الأول من العوازل، حيث تظهر تجليات العاقل شاهداً في تراتبية ذات دلالة، طرفاها العاقل الجاهل في المبدأ، والعاقل الكاشح في المنتهى، مروراً بالعاقل الرقيب، والعاقل الحاسد. وفيما يلي فضل شرح وبيان.

2 - 1 الجاهل:

الجاهل أحد الآفات التي يصعب علاجها، وقد عانت التجربة الصوفية — عموماً — من الجهل والجهلاء الذين يتعرضون للصوفي في سلوكه وفهمه ورؤيته للوجود، والجاهل لغة: هو ضد العلم، قال الحرالي: "الجاهل التقدم في الأمور المنبهمّة بغير علم"⁽¹⁾، أي أن يدعى الإنسان علماً في أمر ما هو منبهم عليه لا يعرفه ولا يفقهه ولكنه يدعى العلم به جهلاً منه. وقد استقرأ الراغب الأصفهاني آيات الجهل في القرآن، فوجد الجهل على ثلاثة أضرب⁽²⁾:

الأول: هو خلؤ النفس من العلم، وهذا هو الأصل.

(1) انظر: مادة "جهل" في تاج العروس.

(2) الراغب الأصفهاني — مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار

القلم، ط (2) 1997، ص 209.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه.
الثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أم فاسداً.

وهذه الأضرب الثلاثة تُجمع فيما بينها على أن الجهل نقيض العلم، لذا قيل للمفازة التي لا علم بها: مَجْهَلٌ، قال الزبيدي في التاج: "وأرض مَجْهَلٌ كمقعد لا أعلام فيها ولا يهتدى فيها"⁽³⁾.

وتحمل مادة "جهل" معجمياً - أيضاً - معنى الخفة وعدم الطمأنينة، قيل: استَجْهَلْتُ الرِيحُ الغُصْنَ، أي حَرَكْتَهُ فاضطرب. قال الراغب الأصفهاني: "كأنها حملته على تعاطي الجَهْل"⁽⁴⁾.

والمَجْهَلُ: خشبة يحركُ بها الجَمْرُ. إذن، فمادة "جَهْلٌ"، كما يقول أحمد بن فارس - في "مقاييس اللغة": تحمل دالتين: الأولى باعتبار الجهل ضد العلم، والثانية باعتبار الجهل هو الخفة.

ويبين لنا من استعراض الجهل بأضربه الثلاثة سאלفة الذكر، وبدلالاته المعجمية، أنه آفة تتعلق بالملكة العقلية من حيث معرفة الشيء أو الجهل به، والمعرفة مكتسبة يكتسبها الإنسان من خلال التجارب المتنوعة والمتعددة التي يمر بها، والجاهل هو من لا يفيد من هذه التجارب، أو ربما كان هو الذي لا يمارس من التجارب ما يؤهله للعلم والمعرفة فيصبح مُصراً على رأيه، مخالفاً للآخر العالم أو صاحب التجربة، لذا فالجاهل لا يقبل الآخر - ولا رأيه، وربما عمل على نفيه وإقصائه بكل طريق ممكن.

لذا فقد بات الجاهل خطراً محدقاً بالتجربة الشعرية الصوفية؛ إذ إنه القاسم المشترك بين تجليات العادل، فالعادل رقيباً وحاسداً وكاشحاً أو واثياً ولاحياً ولأثماً إنما كان سلوكهم طريق العدل عن جهل أصاب الملكة العقلية لديهم، فاعتماد الجاهل على حدود العقل فقط دون إعمال الجانب الحدسي المتاح للإنسانية، ومحاولة التزاوج بين العقل البرهاني والعقل العرفاني، هذا الجانب العرفاني في الحقل الذي لم يزل محصوراً في أهله، لا يتسع

(3) انظر: مادة "جهل" في تاج العروس.

(4) الراغب الأصفهاني - مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 209.

الفصل الثاني العاقل شامداً

لكل امرئ إلا بقدر اتساع المرء له، وقد ورد في الحديث: "إن من العلم جَهْلًا"⁽⁵⁾، فالجاهل يتعلم ما لا حاجة له به ويدع ما يحتاج إليه، أو ربما تكلف العالمُ علماً لا يعلمه فيجهله.

فالجهل صفة لا تتصرف إلى عدم الفهم والمعرفة محضاً، بل ربما صار العالم في شيء جاهلاً بغيره، فوعي العالم أنه يعرف شيئاً ويجعل أشياء هو في ذاته علم، وكما قيل: "إدراك العجز عن الإدراك إدراك"، أما كسبه معرفة لا يحتاج إليها وادعاؤه العلم بشيء فهو جهل في ذاته، من هنا أصبح الجاهل هو الرابط بين كل وجوه العاقل، إذ إنه يتجلى في تلك الوجوه بحسب علاقته بالآخر ووعيه به.

ويرتبط الجهل والجاهل في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري بمعظم وجوه العاقل، وأصبح صفة لازمة لها حتى دون ذكر الدال صراحةً، فالأمر متعلق بوظيفة كل عاقل في التجربة ودوره، إذ العاقل هو جاهل في حقيقة الأمر. وربما تكشف لنا أبيات عفيف الدين التلمساني الآتية عن هذا الارتباط والتعلق بين الجهل والجاهل من جهة ووجوه العاقل من جهة أخرى، قال التلمساني:

يا شاغلي بجماله الممنوع عن رفيع طيب حديثه المرفوع
قالوا: أتبكي من بقلبك داره جهل العوازل، داره بجميعي
إن لامتي فيك الجهول على البكا إذ كان وصلك ليس بالممنوع
فلفظ أرى ما لا يراه وإن لي فرقاً ورا توحيدة المجموع
أبدأ له عين علي رقيباً ليست بذئ وسن من المخدوع⁽⁶⁾

تبدأ القصيدة بنداء المحبوبة التي تتصف بالجمال الممنوع، الذي ينم عن الجلال والعزة، وقد ارتبط الجمال بالجلال والجمال ارتباطاً وثيقاً

(5) السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 98/1. وقد ورد الحديث عن ابن عباس: "إن من البيان سحراً، وإن من العلم جهلاً".
(6) عفيف الدين التلمساني (الديوان)، (مخطوط).

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

في التجربة الشعرية الصوفية حتى بلغ الأمر إلى حدّ القسم بهما، قال ابن الفارض:

وَتَعَتِ جَلالِ مِنْكَ يَعْذِبُ دُونَهُ عَذابي ويحلو عِنْدَهُ لي قَتَلتِي
وَسِرِّ جَمالِ عِنكَ كُلُّ مَلاحَةٍ بِهِ ظَهَرَتْ في العالَمينِ وَتَمَّتْ (7)

فإذا كان الجلال هو "احتجاب الحقّ عنّا بِعِزَّتِهِ أن نعرفه بحقيقته وهويته كما يَعْرِفُ هو ذاته" (8) فإنّ الجمال هو تجليه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جلال هو قهاريته للكلّ عند تجليه بوجهه" (9)، فكلّ جمالٍ جلالٍ ولكلّ جلالٍ جمالٍ، فالارتباط بين الجمال والجلال هو ارتباط على مستوى التجربة الصوفية التي رأت أن الجلال باطن محتجب لا يعرفه إلا هو، والجمال ظاهر متجل للعيان من خلال الموجودات وتعينات الأكوان، قال الكاشاني: "ولما كان في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزة، لزمه العلوُّ والقَهْرُ من الحضرة الإلهية، والخضوع والهيبة منا. ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنوِّ والسّفورِ، لزمه اللُطْفُ والرحمةُ والعطفُ من الحضرة الإلهية، والأنسُ منا" (10).

والمحبوبة التي تتصف بالجمال الممنوع هي محبوبة منذ البداية تفارق الجنس وتتميز عنه بأنها محبوبة شغلت الأنا بجمالها الممنوع، هذا الجمال الذي أحاط به الجلال حتى غدا ممنوعاً مصروفاً، وقد حاولت التجربة الصوفية أن تجعل من المحبوبة (الحقيقة) كينونة لها سماتها وقسماتها على مستوى الصفات دون الخوض في الحديث عن الذات.

فالأنا شغلت بجمال المحبوبة الممنوع عن رفع الحديث الذي هو في الأصل مرفوع، ورفع الحديث هو ثبت تسلسله وعنقته حتى الوصول إلى قائله الأول، وكذلك استخدم في مصطلح الحديث "حديث مرفوع".

(7) ابن الفارض (الديوان)، تحقيق عبد الخالق محمود، القاهرة، دار المعارف، 1984، ص 92.

(8) عبد الرازق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العال شاهين، القاهرة، دار

المنار، ط (1) 1992، ص 66.

(9) المرجع السابق، ص 66.

(10) المرجع السابق، ص 66.

والجمال شغل الأنا عن عننة الحديث والوصول به إلى قائله الأول، وهذا الانشغال هو انشغال بالحقيقة فالصمت في حرم الجمال جمال في حد ذاته. والجناس بين "رفع" و"مرفوع" جناسٌ يؤكد واحدية المصدر القائل من جهة، كما يشي باضطراب الأنا في حالة كونها تريد أن ترفع الحديث المرفوع أصلاً، إن هذا الاضطراب وعدم الاتزان يعود في حقيقته إلى انشغال الأنا بالجمال، وهيبة المحبوبة الطاغية في حضورها ووجودها. وبعد عدد من الآيات تبدأ الأنا في بيان ما قاله العوازل في انشغال الأنا بالمحبة أو بجمالها:

قَالُوا: أَتَبْكِي مِنْ بَقْلِكَ دَارُهُ جَهْلَ الْعَوَازِلِ، دَارُهُ بِجَمِيعِي

لقد كشف عجزُ البيتِ عن "قالوا" في صدره، فكأن العوازل لاموا الأنا لبكائها المحبوبة التي تسكن قلبها باعتباره دارها، فالتفتت الأنا إلى داخلها لتحدث نفسها، قاتلة: "جهل العوازل داره بجميعي" وهذا الاستبطان الداخلي له ما يسوغه، فللعازل سطوته وفاعليته في تجربة الأنا، فصيغة الجمع "جهل العوازل" تؤكد إلى حدٍ كبير هذه السطوة والفاعلية، كما أن العوازل المتصفين بالجهل هم من المقربين للأنا، والدليل قولهم: "أتبكي من بقلبك داره؟" بصفة السؤال الإنكاري، الذي يؤكد معرفتهم بأن قلب الأنا بيت المحبوبة و"القلب بيت الرب".

هذا، وربما لم ترغب الأنا في كشف حالها الذي أصبح يغير حالهم؛ إذ تحولوا في سلم التجربة من أصحاب إلى عوازل يتصفون بالجهل لعدم درايتهم بتطور الأنا وترقيتها في التجربة حتى غدت الأنا في حالة اصطلام في المحبوبة، والمحبوبة في حال سيطرة تامة عليها، وربما كان هذا قريباً من فكرة الحلول الحلاجية التي عبر عنها الحلاج، في قوله:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوْحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا (11)

(11) (الديوان)، الحلاج، شرح ديوان الحلاج، تحقيق كامل مصطفى الشبيبي، بيروت، مكتبة النهضة، ط (1) 1974، ص 279.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

فيصبح بعد ذلك جهلُ العواذل سنةً تتبع المحبين، فليس هناك عادل غير جاهل، إذ الجهل صفة ملازمة للعادل الذي يلوم دون وعي ودراية بحال المحب، قال أبو الحسن الششتري في محبوبته "غيداء الجمال":
هذه سنة المحبين فاسلك وأترك الجاهل العذول وعذله⁽¹²⁾

إن سلوك المحبين — كما سبق ذكره في القصيدة — يتركز في هذه العبارة الموجزة "اسلك وأترك" أي اسلك طريق المحبين، واترك قول الجاهل العذول وما يلوم عليك من سلوك اتجاه المحبوبة، وهذا البيت يُبين — أيضاً — الارتباط الوثيق بين الجاهل والعذول؛ ويؤكد جاهلية العذول؛ لأن الجاهل غريب على التجربة الصوفية، لا يعرف أسرارها ولا طرائقها، لأنه يحيا بعقل غير موله، يقول الششتري:

سَلَبْتِي وَغَيْبَتِي عَنِّي وَغَدَا الْفَضْلُ مِنْ هَوَاهَا مُؤَلَّةً⁽¹³⁾

ثم تأتي بعد ذلك الجملة الشرطية في البيتين التاليين:

إِنْ لَمْ يَكُنْ فِيكَ الْجَهْلُ عَلَى الْبُكَاءِ إِذْ كَانَ وَصَلُكَ لَيْسَ بِالْمَمْنُوعِ
فَلَقَدْ أَرَى مَا لَا يَرَاهُ وَإِنْ لَيْسَ فَرَقاً وَرَأَى تَوْحِيدَهُ الْمَجْمُوعِ

فإذا كان جمال المحبوبة ممنوعاً فإن وصلها غير ممنوع، وهذا ما أكدته الجملة الاعتراضية الشارحة "إذ كان وصلك ليس بالممنوع"، أما لوم الجهول للأنا على البكاء فإنه يقابل جهل العواذل حال الأنا وهي تبكي أيضاً قالوا: أتبكي...، فالبكاء مرتبط بحال الأنا التي تحياها ومعاناتها. ولوم الجهول وعزله كلاهما صادر عن عدم معرفة بحال الأنا وبمعاناتها، وربما كان جواب الشرط كاشفاً لهذه الدلالة، فالأنا ترى ما لا يراه الجهول.

(12) أبو الحسن الششتري (ديوان)، تحقيق علي سامي النشار، الإسكندرية - منشأة المعارف - 1960، ص 58.

(13) المرجع السابق، ص 57.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

وربما كشفت دلالة البيت الثاني هوية الجهول وعينته، فهو غالباً ما يكون أحد أولئك المتمسكين بظاهر الشريعة⁽¹⁴⁾، الذين يرون التوحيد في شق من الوجود (الظاهر)، ولا يستطيعون معرفته وإدراكه في الشق الآخر (الباطن). ولا بد من الالتفات إلى أن (الجهول) في هذه الأبيات هو ليس من العوائل المتصفين بالجهل، فجهل العوائل مقرون بعدم معرفتهم لتطور الأنا وترقيتها في التجربة، أما لوم الجهول فناتج عن اختلاف في زاوية الرؤية وقصور في المعرفة. فإذا كان جهل العوائل ينتمي إلى الضرب الثاني من ضروب الجهل التي حددها "الراغب" في مفرداته وهو "اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه"، فإن الجهول — هنا — ينتمي إلى الضرب الثالث من الجهل الذي عنى به الراغب فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، فالجهول قام بلوم الأنا — في حال بكائها — على خلاف ما يستوجب أن يصنعه، أما جهل العوائل — بخال الأنا أثناء بكائها — فهو ناتج عن اعتقاد مخالف لاعتقادهم.

وهذا التمايز بين مستويات الجهل وأنواعه هو تمايز على مستوى سلم التجربة الصوفية وعلاقة الأنا بالآخر، فالآخر غالباً ما يكون جاهلاً غير مدرك ولا واع بطبيعة العلاقة بين الأنا والمحبوبة، لذلك يأتي تدخله ولومه أو عدله من باب الجهل بالأمر وعدم تمييزه لأنه مبهم عليه، وما ظهر له من الأمر هو ما رآه وتعامل معه. بجهله لا بعلمه ووعيه وإدراكه. فقصور تجربة الجاهل وتقاعسه عن المضي قدماً في المعرفة الوجودية ربما هو

(14) ورد هذا النوع من الجاهل في شعر "نجم الدين بن سوار" في رده على متمشيخ أنكر مسألة اتفق عليها أرباب الأوهية والقلوب اللدنية، وقد نظم ابن سوار جملة ما فيها جواب هذا المتمشيخ. ومطلع هذه القصيدة:

يا مَنْ يَعلَمُ غُصْنَ الباتَةِ الهَيْفَا والصُّبْحُ يَجْلُو بِضاحي نوره السَدْفَا

وقد جاء فيها:

أحدثُ الناسَ عن إنعامكم فيرى لي حاسدٌ منكراً منها لماعرفا
أو جاهلٌ بي في أسرارهِ مرَضٌ عندي له لو بغي مني الشفاء شفا

انظر: ديوان "نجم الدين ابن سوار" (رسالة جامعية) ص ص 320-321.
وفي الفصل الرابع تحليل تفصيلي لقصيدة ابن سوار.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الذي يجعله يقوم بدور الواشي والعاذل والكاشح والرقيب في التجربة الصوفية، هذا فضلاً عن غربة الجاهل المعرفية عن التجربة الصوفية. وقد جاء البيت الأخير من قصيدة الششتري "غيداء الجمال" ليؤكد التنوع والتضافر الدلالي للجاهل الذي تصفه الأنا بالرقيب:

أبدأ له عينٌ عليّ رقيباً
ليست بذِي وَسَنٍ مِنَ المَخْدُوعِ

فالجاهل هنا يعمل عمل الرقيب الذي يظل مراقباً غير غافل لتفاصيل العلاقة، والجاهل يراقب الأنا بعين البصر غير غافل ولا نائم، على حين عين البصيرة في عماء تام.

ومما سبق من أبيات يتضح لنا أن الجاهل أو الجهول يمكن أن يكون عاذلاً ولئماً وراقباً في آن، وذلك على اختلاف ضروب الجهل وطرائقه مع ائتلاف في الغاية، وهي إفساد العلاقة أو محاولة إثناء الأنا عن الاستمرار فيها، أو لومها على شدة تعلقها بالمحبوبة.

وهو ما يكشف لنا دور الجاهل ووظيفته دلاليًا وشعرياً ضمن التجربة الشعرية الصوفية، إذ ينبني على هذا الدور وتلك الوظيفة جميع تجليات العاذل التي سيأتي ذكرها بعد ذلك، باعتبار أن الجهل هو منشأ العذل ومبدؤه، حيث ينطوي كل تجل منه ضمناً على مظهر من مظاهر الجهل.

2 - 1 - 1

غير أن العاذل الذي آفته محض الجهل هو أقل تجليات العاذل خطراً على تجربة الأنا، وذلك ناتج عن جهله بالتجربة وعدم وعيه بطبيعة العلاقة القائمة بين الأنا والمحبوبة (الحقيقة)، والأنا تتطلق في خطابها مع العاذل الجاهل مرتكزة على هذه القاعدة، فالعاذل الجاهل يمارس عذله على الأنا وهو بعيد عن التجربة، لذلك وصفته الأنا بأنه "فارغ القلب" خلي لم يذق الغرام، قال العفيف التلمساني:

إليك عني فإني النوم في شغل
بنار قلب تذيب الجسم بالشعل
يا فارغ القلب أين اللوم من أذن
بالحب سدت قلب بالغرام ملي

الفصل الثاني العاقل شاهداً

ظلمت في عدل من لا يستفيق جوى
لو ذقت ما ذقت كان اللوم معذرة
أجل لحاظك في حسن الذي كلفت
وإن ظفرت بمن تهواه في سفر
ذاك الحبيب الذي دارت محاسنه
أو في مفصل ما تأتي محاسنه
هيهات أين أخو وجد من العدل
شтан بين شج في حبهم وخلي
روحي به فهو فيه عاجل الأجل
فما التفاتك نحو الدار والطلل
تنقلاً في جمال غير منتقل
يغنيك عن طلب الإيضاح والجمال⁽¹⁵⁾

تحاول الأنا في هذه المقطوعة الشعرية أن تميز بين "المشغول بنار القلب" وتقصّد ذاتها، وبين "قارغ القلب" وتشير به إلى العاقل الجاهل، فالتركيز على القلب تحديداً، بما أنه - صوفياً - نقطة المركز الروحي التي يقوم عليها الوجود، فالإنسان هو قلب الوجود، والقلب هو مركز حياة الإنسان، والفرق بين قلب وقلب هو انشغال الأول، وفراغ الثاني، فالقلب هو معدن نور الإيمان، .. وهو معدن أصول العلم.. الذي تحت علم العبارة، وهو علم الحكمة والإشارة، ... فالقلب موضع علم الإشارة، ومعنى علم الإشارة أن يشير بقلبه إلى ربوبيته ووحدانيته وعظمته وجلال قدرته.. ومعنى الإشارة أنه منذ أشار إلى ربه بالربوبية لم يكفر به ولم يشكر غيره ولا يرجو أحداً سواه"⁽¹⁶⁾.

إن القلب هو باطن الإنسان الذي يوازي ظاهره ممثلاً في جسده، والتجربة الصوفية في أعرق وأسمى معانيها هي تجربة قلب، فالقلب هو الأصل الذي انبثق منه الوجود، كما أنه يعد أول ما يتكون ويخلق من الإنسان وهو في الرحم، قال تعالى: ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين⁽¹⁷⁾.

(15) العفيف التلمساني، (الديوان)، مخطوط.

(16) الحكيم الترمذي، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق نقولا هير، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت، ص 36، ص ص 58 ، 59.

(17) سورة المؤمنون، الآية 14.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

فالمضغة هي القلب وهو محل التجربة الصوفية بما أنها تجربة إيمانية فالصوفي في سلوكه وعلاقته بربه يحاول أن يخلق من هذه المضغة بطرق شتى ما يجعلها متخلقة بأخلاق الأعلى سبحانه. وانشغال الأنا بنار القلب التي تذيب الجسم هو انشغال بباطن الإنسان ومحاولة للالتفاف على ظاهر الإنسان ليكون فانياً في باطنه، إذ إن المحبوبة هي قلب الأنا، وفناء الجسم هو بقاء للقلب، فالظاهر يفنى ويطوى في الباطن ليقوم الإنسان بوصفه قلباً. من هنا كان امتلاء قلب الأنا يوازيه من ناحية أخرى فراغ قلب العاذل الجاهل الذي مازال يمارس اللوم عن جهل وعدم وعي بالأنا، وهي غير منشغلة به، فالحب قد سد أذن الأنا، كما أن الغرام قد ملأ قلبها فلم يعد لها انشغال بغير المحبوبة.

وفي المقطع الشعري الآتي نرى أيضاً إدراك الأنا بأن العاذل الجاهل بعيد عن التجربة لم يذق، فلو ذاق لعرف، فالجهل مرتبط بعدم الدخول في التجربة، لذا فإن الأنا تفترض أن العاذل الجاهل لو ذاق سيقع في التجربة، وسيرى حسن المحبوبة، ويصير حضورها وتجليها في الوجود، وهنا سيتحول العاذل من عاذل جاهل إلي عاذل؛ لأنه بات طرفاً منجذباً إلى المحبوبة وسيصبح في داخل التجربة، قال ابن سوار:

ولقد أقول لعاذلي على الهوى والحب ينكره الذي لا يعرف
لو شمتما برق الغرام علمتما أن المتيم بالصباية يسرف⁽¹⁸⁾

لم تنزل الأنا في موضع المعذل، فالعاذل الجاهل ينكر الحب لجهله به، ولعدم معرفته بالأنا وبالمحبوبة، فهو لم يزل خارج التجربة، قال ابن سوار:

دع عذولي فيك يعذاني فهو حقاً ليس يعرفني
لو رأت عيناه ما نظرت منك عيني كان يعذرن⁽¹⁹⁾

(18) ابن سوار، (الديوان)، مرجع سابق، ص 313.

(19) المرجع السابق، ص 493.

الفصل الثاني العاذل شاهداً

تخاطب الأنا المحبوبة باعتبار أنها مركز العلاقة، تلك العلاقة التي يجهل العذول الجاهل طبيعتها فيمارس عدله عليها، فقد ارتبط عدل العاذل الجاهل بأمرين، الأول: عدم معرفته للأنا، والثاني: متعلق باختلاف رؤيته للعلاقة، فالعذول الجاهل لم ير ما رأته الأنا أي لم يدخل في التجربة، فلم يعرف. قال العفيف التلمساني:

لو نذت ما نذت كان اللوم معذرةً شتان بين شج في حبهم وخلي (20)

تحاول الأنا أن تلتف على العاذل الجاهل لتمارس عليه عدلاً عكسياً ينطلق من امتلاء القلب بالغرام، فالعاذل الجاهل هو الصورة الأكثر ضعفاً وربما الأكثر استجابة للأنا في دعوتها لدخول التجربة، فالعاذل الجاهل غير المدرك تنقصه التجربة؛ لذا وصف بأنه "فارغ القلب" وفراغ القلب يعني خلوه من أي شاغل، وهذا مما يضعف مقاومة العاذل الجاهل للأنا ويرجح استجابته لها، لذا فالأنا تدعو العاذل إلي التأمل والتفكر:

أجل لحاظك في حسن الذي كلفت روعي به فهو فيه عاجل الأجل

ذاك الحبيب الذي دارت محاسنه تنقلاً في جمال غير منتقل (21)

ويقابل حالة طلب التأمل والتفكر في المحبوبة، إنكار العذول الجاهل لوجود المحبوبة وغيابها عن الأنا، قال ابن سوار:

قال: "تأوا عنك العذول الجاهل وكيف؟ والسرُّ لهم منازل؟

إن أو حشوا منى طرفاً ساهراً فإن قلبي لهوهم أهل

حاشاهم من غيبة عن ناظري وشخصهم في سرِّ قلبي مائل

هذا الوجود كله مظاهرٌ لحسنهم فالبعد منهم باطل (22)

(20) العفيف التلمساني، (الديوان)، مرجع سابق، مخطوط.

(21) المرجع السابق، مخطوط.

(22) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 418.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

يتكشف جهل العذول الجاهل في التجربة بقياس قرب الأحبة وبعدهم على حضورهم المادي المتعين، فالعذول الجاهل يخاطب الأنا مؤكداً بعد الأحبة عنها، غير أن غيابهم لا ينفي عند الأنا حضورهم علي مستوى البصيرة، "قلبي بهوهم أهل" و"شخصهم في سر قلبي مائل" وهذا ما يدل على انشغال قلب الأنا بالأحبة، وفراغ قلب العاذل الجاهل منهم، بالرغم من أن ارتباط الأحبة بالوجود هو ارتباط المظهر بالجوهر، فإن كان الأحبة هم الجوهر، فإن الوجود بأسره هو مجلى لهم ومظهر دال عليهم:

هذا الوجود كله مظاهرٌ لحسنهم فالبعثُ منهم باطلٌ

فالأحبة في تجل دائم للأنا باطناً وللوجود ظاهراً، ولكنهم لا يظهرون للعاذل الجاهل لأنه أنكر وجودهم أصلاً وأمن بعدهم، كما أن الأنا في نهاية الأمر تتلاشى في الأحبة وتفنى في وجودها الأكيد حتى يتعذر وجودها على العاذل الجاهل، قال ابن سوار:

فليس يدري ما بقلبي منهم وإن غدا يبحث عني العاذلُ
فظن أنني من هوهم فارغٌ وفي فؤادي عنه شغلٌ شاغلُ
كما يرى أن حبيبي هاجرٌ هو إذا قاطعني مواصلُ⁽²³⁾

هنا تتحول الأنا إلي أنا مراوغة، لا تستسلم للعاذل الجاهل، فهي تراوغة فتظهر بمظهر فارغ القلب، بينما تنقلب إلي باطنها مشغولة بالأحبة، فيتيقن العاذل الجاهل من سلو الأنا للأحبة كتيقنه من هجر المحبوبة للأنا، ولكن — في حقيقة الأمر — فإن مقاطعة المحبوبة أو ما يظن العاذل مقاطعة هو المواصلة في ذاتها.

لقد باعت محاولات العاذل الجاهل بالإخفاق، فالأمر فيه اختلاف في الرؤية وتباين في التجربة، إذ إن الوعي الذي تملكه الأنا من خلال تجربتها يفوق وعي العاذل الجاهل الذي مازال فارغ القلب، غير منتبه، سفيهاً يمارس دور الناصح وهو أبعد ما يكون عن النهي والأمر لأنه أبعد ما

(23) المرجع السابق، ص 418.

الفصل الثاني العاذل شاهداً

يكون عن مركز الوجود (المحبوبة) ولخلوه من التجربة، لذا فإن "الأنا" تتوجه إليه بالخطاب الذي ينتصر لتجربة الوجد على تجربة الجهل، قائلة:

فكيف في سكرات الحب تعذلني وما عرفت بعرفاني وإنكاري

... ..

يا عاذلي أنت تنهاتي وتأمري والوجد أصدق نهاء وأمار

فإن أطعك وأعص الوجد عدت عم عن العيان إلى أوهام أخباري (24)

وقال ابن سوار:

فما احتيالي وطرفي ساهر أبداً وعاذلي في غرامي غير مُنتبه

قل للعوانل رُشدي في هوى قمري فعذلكم في هواه غاية السفه

وأعظم الناس جهلاً بالهوى رجل يطبع إن هو يوماً في الغرام نهى (25)

يقتزن رشد الأنا بالمحبة بينما يعزى عدم الانتباه والجهل بالتجربة إلى العاذل الجاهل، لذا يصبح العذل ضرباً من السفه، والطاعة والعصيان يسيران جنباً إلى جنب في التجربة، فطاعة الهوى تتطلب عصيان العاذل الجاهل، ففي الهوى يصبح عصيان العاذل فضيلة، والاستجابة له تدخل في باب الجهل والرذيلة.

يبقى هناك سؤال يلح على التجربة الصوفية، هو: هل امتلأ قلب الأنا بالغرام وسدت أذننا بالحب حتى لم تعد تعير انتباهاً إلي غير المحبوبة ولم تعد منشغلة بغيرها؟

من خلال ما سبق من أبيات شعرية قد ندرك أن تجربة الأنا في الاصطلام والفناء في المحبوبة لم تزل ناقصة غير مكتملة، فلم تزل هناك بقية تحيا بها الأنا وتمارس شؤونها من خلالها، ولو تم لها الانشغال التام لما صدر عنها قول أو كلام، ولكن الأنا لم تزل فيها بقية تطل منها على

(24) العفيف التلمساني، مرجع سابق، مخطوط.

(25) ابن سوار، (الديوان)، مرجع سابق، ص 526.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

التجربة وتمارس علاقتها بالآخر من خلالها، فهذه البقية هي التي تطيل أمد التجربة لدى الأنا وتسهم في استمرارية اشتغالها، قال ابن الفارض:
هبي قبل يفني الحب مني بقية أراك بها لي نظرة المتلفت (26)

فالأنا من خلال هذه "البقية" تطل علينا لتمارس تجربتها وعلاقتها بالآخر سواء المحبوبة أو العاذل، لأنها تعلم أن فناءها التام في المحبوبة يصل بالتجربة إلى منتهاها، وهذا ما تصبو إليه الأنا وتقاومه في الوقت نفسه، قال ابن الفارض:

فلعل نار جوانحي بهبوبها أن تنطفي وأود أن لا تنطفي (27)

2- 2 الرقيب:

الأصل في عمل الرقيب "الانتصاب لمراعاة شيء"، لذلك قيل: الرقيب هو الحافظ، الذي يسعى إلى المحافظة على الآخر عن طريق حراسته بارتقابه وعدم الغفلة عنه، وحمائته ووقايته من الأذى، لذا جاء في مادة (رَقِب) في "التاج": "الرقيب هو الله وهو الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء... والرقيب المنتظر، ورقيب القوم الحارس وهو الذي يشرف على مراقبة ليحرسهم، والرقيب الحارس الحافظ، ورقيب الجيش طليعتهم، والرقيب أمين... والرقيب ابن العم" (28).

فالرقيب معجماً يحظى بدلالات إيجابية تستمد إيجابيتها من التطور الدلالي الذي حدث لكلمة "الرقيب"، فالرقيب - في الجاهلية - يطلق على السهم الثالث من السبعة التي لها أنصباة من قدام الميسر، وقد ورد في "التاج" قول الشاعر:

إذا قسم الهوى أعشار قلبي فسهمك المعلى والرقيب

(26) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 85.

(27) المرجع السابق، ص 199.

(28) انظر: تاج العروس - مادة "رَقِب".

الفصل الثاني العاقل شاهداً

وعليه فإن "الرقيب" — قبل الإسلام — يرتبط دلاليًا بفعل الميسر ويطلق على أحد أسهمه، كما كان يطلق "الرقيب" على الرجل الذي يقوم خلف الحرصة في الميسر، وعندما جاء الإسلام حرم الميسر وحذر من التعامل به باعتباره رجساً من عمل الشيطان.

لقد أحدث الإسلام ثورة روحية واجتماعية ودينية ظهرت في اللغة ودلالات الألفاظ إحدى تجلياتها، فاختلفت ألفاظ كانت مستخدمة من قبل، وتولدت ألفاظ أخرى — فرضها الدين الجديد — تتعلق بالعبادات والعقيدة، كما تحولت دلالات بعض الألفاظ بعد أن دخلت سياق الخطاب الديني بمحموله الثقافي والاجتماعي الجديد.

ويظهر لفظ الرقيب اسماً من أسماء الله الحسنى في المحاوراة التي صورها القرآن الكريم بين الله جل جلاله وعيسى بن مريم عليهما السلام، عندما سأل الله عيسى بقوله تعالى: ﴿وَإِذ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْيِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ. مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ عَبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾⁽²⁹⁾.

فإنه هو الرقيب بنص الآية، وقد قال الرازي في تفسيره: ﴿كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾: "قال الزجاج: الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم"⁽³⁰⁾ وقال الزمخشري في تفسيره: "وكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً": أي رقيباً كالمشاهد على المشهود عليه"⁽³¹⁾. فالشاهد عند الزمخشري بمعنى الرقيب، وقد قال القشيري، في شرحه لأسماء الله الحسنى: "الرقيب اسم من أسمائه تعالى وهو بمعنى الحفيظ.. قال الله سبحانه: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ

(29) سورة المائدة، الآيتان 116-117.

(30) الرازي - مفاتيح الغيب - بيروت - دار الفكر، 1995 - ج12/144.

(31) الزمخشري - الكشاف رتبة وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين - بيروت - دار الكتب العلمية، ط (1) 1995 - ج1/681.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

عتيد⁽³²⁾ يريد به الملك الذي يكتب أعمال العبد، والله تعالى رقيب لعباده أي حفيظ لهم، يعلم أحوالهم، ويجد أنفاسهم، ولا يخفى عليه شيء من أحوالهم⁽³³⁾. فالرقيب هو الحافظ الذي يسجل كل ما يتلفظ به الإنسان من قول وما يقوم به من فعل.

من هنا يتضح لنا أنه قد حدث تطور دلالي لكلمة "الرقيب" سجلت المعاجم العربية جانباً منه، وهذا التطور الدلالي يؤكد التأثير الديني الإسلامي على مدلول الكلمة، فقد بعد البون بين استعمالها الأول ودلالته على أحد السهام في الميسر وبين استعمالها الأقدس اسماً من أسماء الله الحسنى.

ومن اللافت أننا لا نكاد نجد في المعاجم العربية في مادة (رقيب) ما يفيد أنها تأتي بمعنى العاذل أو الرقيب الذي يرقيب العلاقة بين المحبين محاولاً إفسادها بحضوره المستمر فيها، وهو ما يجعلنا نجزم بأن استخدام الرقيب بدلالة العاذل جاءت متأخرة في معجم الشعر العربي في الوقت الذي لم يتح لها أن تكون حاضرة في المعجم العربي.

وربما كان للشعر الغزلي - والعفري خاصة - الفصل في توليد دلالة العاذل من مادة (رقيب)، فقد وردت الدلالة الشعرية لكلمة (الرقيب) في ديوان مجنون ليلى في الأبيات الآتية:

وإنِّي لأستحيك حتى كأنما عليّ بظهر الغيب منك رقيب⁽³⁴⁾

هجرتك مشتاقاً وزرتك خائفاً وفيك على الدهر منك رقيب⁽³⁵⁾

أحقاً عباد الله أن لست واداً ولا صادراً إلا عليّ رقيب⁽³⁶⁾

فإذا كان "الرقيب" في البيتين الأول والثاني تفضي دلالاته إلى أنه هو عين الحبيب أو ما له صلة به، فإن البيت الأخير يشير إلى "الرقيب" المفسد

(32) سورة ق، الآية 18.

(33) القشيري - شرح أسماء الله الحسنى - تحقيق أحمد عبد المنعم الحلواني - بيروت - دار أزال - ط (2) 1986 ص 165.

(34) مجنون ليلى (ديوان) - ص 43.

(35) المرجع السابق، ص 43.

(36) المرجع السابق، ص 45.

الفصل الثاني العادل شاهداً

للعلاقة وذلك عبر حضوره المستمر ورداً وصدوراً، راصداً حركات المحب مؤثراً فيها، وليس أدل على ذلك من فعلي الورد والصدور المختلفين اتجاهاً المجتمعين في وظيفة الرقيب دائم التردد وروداً، والترقب صدوراً. وعلى الرغم من وجود كلمة الرقيب في ديوان مجنون ليلى، لا نكاد نرى لكلمة "الرقيب" بهذا المعنى الأخير أي حضور أو استخدام في شعر جميل بثينة، في الوقت الذي نجد فيه مثل هذا البيت على سبيل المثال:

ولا قولها: لولا العيون التي ترى لزرتك فاعذرتي فدتك جدود⁽³⁷⁾

فنجد في البيت دلالة الترقيب مجازاً عبر كلمة العيون (= الرقباء) ولكن دون استخدام اللفظ نفسه.

وقال جميل بثينة، أيضاً:

فقلت: أخاف الكاشحين وأتقي عيوناً من الواشين حولي سهداً⁽³⁸⁾

فجميل يكنى بالرقيب باستعارة الحاسة البصرية التي يعتمد عليها الرقيب دون ذكره صراحة، وهذا ما يؤكد تأخر دلالة الرقيب بمعنى العادل وبداية تخلق دلالتها الشعرية في تلك الفترة وعدم استقرار تلك الدلالة الشعرية للرقيب إلا في وقت لاحق.

وربما تكون العادات والتقاليد القبلية الاجتماعية التي كانت سائدة يومئذ هي التي أفرزت الرقيب الغزلي الحاضر في التجربة الشعرية الغزلية، والذي رسخ حضوره في الشعر العربي شيئاً فشيئاً.

وقد ترسخ حضور الرقيب في التجربة الشعرية الغزلية بشكل واضح ووافقت في القرن الثاني للهجرة، فهذا صريع الغواني، يقول:

تحملت هجر الشادن المتدلل وعاصيت في حب الغواية عذلي

وما أبقت الأيام مني ولا الصبا سوى كبد حري وقلب مقتل

(37) جميل بثينة (ديوان) - جمع بطرس البستاني، بيروت، دار صادر، 1966، ص 38.

(38) المرجع السابق، ص 47.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ويومٌ من اللذاتِ خالستُ عيشه رقيباً على اللذاتِ غير مغفَلٍ⁽³⁹⁾

ويتضح من خلال هذه الأبيات التضافر الوظيفي والدلالي بين العاذل والرقيب الذي يفضي إلى تأكيد حضور الرقيب في العلاقة الغزلية من جهة، وتثبيت دلالاته بوصفه أحد عناصر المشهد الشعري الغزلي من جهة أخرى. ويقول صريع الغواني، أيضاً:

متكررات زُرْتَنِي مِنْ بَعْدِ مَا هَدَّتِ الْعَيُونَ وَنَامَ كُلُّ مَرِاقِبٍ⁽⁴⁰⁾

ويقول أيضاً:

أتبعتهم عين الرقيب مخالساً لحظاً كما نظر الأسيرُ كليلاً⁽⁴¹⁾

وتبرز وظيفة الرقيب العاذل بإضافته إلى العين (عين الرقيب) تلك العين التي ترصد العلاقة بين المحبوبين محاولة النيل منها، كما يفعل الرقيب - وهو ضرب من الحيات - كأنه يرقب من يعرض⁽⁴²⁾.

من هنا تتضافر الدلالة المعجمية مع الدلالة الشعرية للرقيب، فإذا كان الرقيب معجمياً هو ضرباً من الحيات المخالسة التي ترقب من تعرض، فإن الرقيب شعرياً هو ذلك الذي يحضر في التجربة الشعرية بوصفه مراقباً لجميع حركات المحبوب راصداً كل تصرفاته بصرياً بجهل ودون وعي؛ رغبة في عدم اكتمال العلاقة بين المحبين. أو بوعي راصداً كل تصرفاته سعياً لإفساد العلاقة لسبب اجتماعي أو أخلاقي.

وفي القرن الرابع الهجري يأتي الفقيه الظاهري "ابن حزم الأندلسي" (384 - 456 هـ) ليضع كتاباً في العشق، هو "طوق الحمامة في الألفه والألاف" من أوائل مصنفاته ألفه في شاطبة في العام 418 هـ تناول فيه العشق وألوانه المختلفة، وأوضح أفكاره النفسية بأقاصيص استمدتها من

(39) مسلم بن الوليد - شرح ديوان صريع الغواني - تحقيق: سامي الدهان - مصر - دار المعارف - ط (2) دت، ص 141.

(40) المرجع السابق، ص 186.

(41) المرجع السابق، ص 54.

(42) انظر: تاج العروس - مادة "رقب".



الفصل الثاني العاقل شاهداً

تجاربه الخاصة، وتجارب معاصريه، وشواهد استقاها من شعره، وقد أفرد ابن حزم باباً للرقيب، قال فيه: "ومن آفات الحب الرقيب، وإنه لحمى باطنة، ويرسام ملح، وفكر مكب"⁽⁴³⁾.

وقد قسّم ابن حزم الرقباء أربعة أقسام:

1- الرقيب المثقل بالجلوس بغير تعمد: فهو يجلس في المكان الذي يجتمع فيه مع محبوبه وقد عزمًا على إظهار شيء من سرهما، والبوح بوجدهما والانفراد بالحديث، ويصف ابن حزم هذا الرقيب، قائلاً: "وهذا إن كان يزول سريعاً فهو عائق حال دون المراد"⁽⁴⁴⁾.

2- الرقيب المدمن الجلوس: وهو الذي أحس من أمر المحبوبين بطرف، وتوجس من مذهبهما شيئاً، ويريد أن يستبين حقيقة الأمر، فيطيل القعود، ويتخفى بالحركات، ويرمق الوجوه، ويحصل الأنفاس. وفيه قال ابن حزم: "وهذا أعدي من الجرب"⁽⁴⁵⁾.

3- رقيب على المحبوب: ويقول ابن حزم في هذا الرقيب: "فذلك لا حيلة فيه إلا بترضيه، وإذا أرضى فذلك غاية اللذة، وهذا الرقيب هو الذي ذكرته الشعراء في أشعارها"⁽⁴⁶⁾، ثم يستطرد قائلاً: "ولقد شاهدت من تلطف في استرخاء الرقيب حتى صار الرقيب عليه رقيباً له، ومتغافلاً في وقت التغافل، ودافعاً عنه وساعياً له"⁽⁴⁷⁾.

وفي ذلك، يقول ابن حزم:

على سيدي مني رقيبٌ محافظٌ وفيّ لمن والاه ليس بناكث

4- الرقيب الممتحن بالعشق قديماً: "وهذا يكون أخطر وأشيع رقيب كما يصفه ابن حزم، فقد امتحن بالعشق قديماً ودهى به، وطالت مدته به،

(43) ابن حزم الأندلسي - طوق الحمامة في الألفة والألاف - تحقيق الطاهر مكي، مصر، المعارف، ط (3)، 1980، ص 80.

(44) المرجع السابق، ص 80.

(45) المرجع السابق، ص 80.

(46) المرجع السابق، ص 81.

(47) المرجع السابق، ص 81.

الدين والادب في القرآن الكريم

ثم عرى عنه بعد إحكامه معانيه، فكان راغباً في صيانة من رقب عليه، فتبارك الله أي رقبة تأتي منه، وأي بلاء مصبوب يحل على أهل الهوى من جهته⁽⁴⁸⁾.

ومما سبق يتضح أن ابن حزم قد قسم الرقباء بحسب درجة الوعي بفعل المراقبة، فالرقيب الذي يجلس دون أن يدرك أنه ينغص العلاقة بين المحبين، أو يكدر صفوها بحضوره المتقل هو رقيب غير واع ولا تعمداً لديه. أما الرقيب الواعي فهو الذي يعي أنه يرقب محبين بقصد منه ووعي؛ يريد أن يترصد علاقة الحب، وهو أعدى من الجرب. ويعلو هذا الرقيب درجة في الوعي ذلك الرقيب المكلف بمراقبة المحبوب فهو مدرك لوظيفته واع بدوره المنوط به.

أما أظهر درجات الرقيب وعياً وأقبحها حضوراً فهو ذلك الرقيب الذي كان عاشقاً، ثم أخفقت علاقته لأمر ما، فإنه يتحول من عاشق مسالم إلى رقيب عادل شرس؛ لأنه قد خبر طرائق العشاق وذاق ويلات الرقباء، فهو يجمع في وعيه بين النقيضين في العلاقة، لذلك رأى ابن حزم في العاشق المغذور أشنع أنواع الرقباء.

ولم يكن ابن حزم الأندلسي الوحيد الذي أفرد باباً للرقيب في مصنفه هذا، بل قد تابعه "ابن أبي حجلة التلمساني" (ت: 776هـ) في كتابه "ديوان الصبابة" الذي خصص فيه الباب الرابع عشر للرقيب النمام والواشي كثير الكلام، فالرقيب لم يعد يحمل في دلالاته الرقيب الراصد ببصره فحسب، وإنما بات رقيباً شاملاً فهو يرصد ببصره ولسانه وقلبه، فإتساع دلالة الرقيب جعلته أكثر شمولية وإحاطة بعوالم العاقل.

يقول ابن أبي حجلة في هذا الباب: "هذا باب عقدناه لذكر كل رقيب غائر العين، كثير المين، يرى المحب بعين المفت في كل وقت، ويرميه في الحضرة والمغيب، بكل سهم مصيب، فكم ترك المحب مضنى، وأفقره فيمن أحب وما استغنى، فهو كالصبح قاطع اللذات، تعيس الحركات، قبيح

(48) المرجع السابق، ص 82.

الفصل الثاني العادل شاهداً

المنظر، سيئ المخبر، كثير اللجاج، حجر في دكان زجاج، فهو والنمام في الأذى فرسا رهان، رضيعا لبان⁽⁴⁹⁾.

ولا يمكن أن نخفل تلك اللغة المسجوعة في وصف الرقيب التي اصطبغ بها العصر المملوكي وباتت من سماته الأدبية المائزة، ولكن من خلالها يمكن لنا أن نطلع على الوصف البشع الذي يقدمه ابن أبي حجلة للرقيب، كما قال الشاعر:

ورقيب عدمته من رقيب أسود الوجه والقفا والصفات
هو كالليل في الظلام وعندي هو كالصبح قاطع اللذات⁽⁵⁰⁾

فلم يعد الرقيب رقيباً فرداً وإنما هو مفرد بمعنى الجمع، اجتمعت فيه صفات العادل من نمام وواش ولاح وجاهل ورقيب وغيرها.

1 - 2 - 2

وقد أفاد الشاعر الصوفي من تجربة الشعر العربي عامة، والشعر الغزلي خاصة، فاستعار معظم الدلالات والصور الشعرية للرقيب، وكساها بتجربة صوفية ذاتية خاصة، مستفيداً من التقارب في شكل العلاقة بين التجريبتين من جهة وافتراقهما من جهة أخرى في آن. وفي القرن السابع الهجري نطالع نصوصاً شعرية صوفية يرد فيها لفظ "الرقيب" ضمن صور شعرية تقترب من صور الغزل الحسي، ويتجلى الرقيب بمعنى العادل الذي تشكل غفلته أو تغافله ذروة الوصل بين المحبين، إلى درجة الفعل الإيروتيكي الكاشف عن دلالات بلوغ غاية الوصال وقهر الرقيب والانتصار عليه، قال ابن سوار:

ورشيقة حسد المثقف قدها فتراه يرجف كارتجاف مروع
زارت وقد غفل الرقيب تلفف الـ عيرات من عذر بفاضل مدرع
ليلاً فبت ضجيعها فكأنما نار تشب من الغرام بأضلعي⁽⁵¹⁾

(49) ابن أبي حجلة التلمساني - ديوان الصباية - تحقيق محمد زغلول سلام - الإسكندرية - منشأة المعارف، د. ت، ص 185.

(50) المرجع السابق، ص 189.

(51) ديوان ابن سوار، مرجع سابق ص 299.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

صورة مكرورة تصور اللقاء الحسي بين المحبين ليلاً في غفلة الرقيب، وتأتى هذه الأبيات في نهاية القصيدة التي تبدأ بوصف لحظة انكسار المحب بفراق الحبيب، وانشغال الذات بفعل التذكر والتأسي على الفائت من الأيام بالوقوف على الأطلال وسؤال الديار و"التلف بالحنين الموجه"، مع حضور للاحى والعاذل والرقيب:

وأبيك ما يجدي الوقوف بمعهد إلا التلهف بالحنين الموجه
رفض الملام على الربوع سجيتي يا عاذلي فاستبق عذلي أو دع⁽⁵²⁾

كما نلاحظ إصرار الذات على مخاطبة المعاهد والأطلال والتواصل معها، لأنها كانت ذات يوم ما تجمعها بالحبيب. وهذه القصيدة في بنيتها وصورها الشعرية تقترب من قصيدة لابن الفارض مطلعها:

أدر ذكر من أهوى ولو بملامي فإن أحاديث الحبيب مدا⁽⁵³⁾

وفى هذه القصيدة تحاول الأنا الشعرية تذكر حالة الوصل والالتقاء مع المحبوبة، مستعيدة انتصاراتها على العاذل في شتى صورته وتجلياته: وقال: "اسل عنها" لامي، وهو مغرم بلومي فيها، قلت: فاسل ملا⁽⁵⁴⁾

فالفاصل بين القائل ومقول القول — في هذا المقام — هو التحقير للقائل والتقليل من شأنه في العلاقة، وإرداف وصفه بأنه "مغرم" ولكن بلوم المحبوب فيها، وهذا استغراق في وصفه وتأكيد انتصار الأنا عليه عن طريق وعيها بفعله، ثم الاقتضاب في الرد عليه من قبل الأنا وعدم الدخول في سجال، تجلى بجواب هو ذات السؤال "اسل ملا". أي إن كان اللائم

(52) المرجع السابق، ص 298.

(53) ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 205.

(54) المرجع السابق، ص 206.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

يطلب من الأنا السلو عن المحبوبة فمن باب أولى أن يسلو اللائم عن لوم المحب ولا يلومه.

وكما ختم ابن سوار قصيدته بوصال المحبوبة في غفلة الرقيب، كذلك نجد الأمر في نهاية قصيدة ابن الفارض:

ولما توافينا عشاءً، وضمنا سواء سبيلي دارها وخيامي
وملنا كذا شيئاً عن الحي، حيث لا رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدي وطاءً على الثرى فقالت: لك البشرى بلثم لثامي
فما سمحت نفسي بذلك غيراً على صونها مني لعز مرامي
وبتنا كما شاء اقتراحي على المنى أرى الملك ملكي والزمان غلامي⁽⁵⁵⁾

نرى هناك اختلافاً واضحاً بين النهائيتين بالرغم من التشابه في البنية والصور الشعرية، فاللقاء بين المحبين لا يتم إلا بغفلة الرقيب عند ابن سوار، وبمغادرة الحي والابتعاد عن الرقيب والواشي عند ابن الفارض، فضلاً عن أن اللقاء والتواصل لا يتم إلا ليلاً لتأكيد غياب الرقيب وهجوعه. ففي الوقت الذي نجد فيه ابن سوار ينهي لقاءه في المحبوبة بفعل المضاجعة وبلوغه المرام من العلاقة، نجد ابن الفارض بالرغم من تهيو جملة من الظروف أتاحت له الاتصال بالمحبوبة، حيث ابتعاده عن الحي وغياب الرقيب والواشي، بالإضافة إلى طلب المحبوبة "لثم لثامها" أي وصالها، إلا أننا نجده يأبى ويستعصم عن فعل ذلك غيرة منه لعز مرامه. قال المستشرق الإنجليزي سبيرل: "إن ما ينبغي علينا أن نلاحظه عند هذه المرحلة هو إحساس الشاعر بالانتصار، والذي يبدو أكثر وضوحاً حيث إن اشتياقه لم يجد ما يشبعه بعد:

أرى الملك ملكي والزمان غلامي⁽⁵⁶⁾

(55) المرجع السابق، ص 206.

(56) إس. سبيرل، البناء الفني للقصيدة العربية والطريق الصوفي في مصر (في القرن الـ 13) قصيدة لابن الفارض - ترجمة: أحمد يوسف، تعليق: عباس يوسف الحداد، (قيد النشر).

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

فحالة عدم الوصال هي ضرب من الانتصار في التجربة الشعرية الصوفية، إذ لو تحقق الوصال بالصورة الكاملة عند الأنا لانطفت جذوة العلاقة التي مازال الصوفي يحافظ على دوامها ضمن تجربته الصوفية؛ لتظل العلاقة في توق دائم قوامه الرغبة في الوصال وعبء التحقق فيه، وفي هذا انتصار على الرقيب الراصد لكل تفاصيل العلاقة، ففي حال غيابه أو غفلته ظلت الأنا محافظة لا تسعى إلى افتضاض العلاقة ووأد براءتها، بقدر سعيها إلى المحافظة على الحالة "البينية" التي يتحقق من خلالها للذات الانتصار على الزمان والسيادة عليه، ويقدر هذا الانتصار والسيادة على الزمان يكون الانتصار على الرقيب والانفلات من سطوته.

إن الرقيب هو أحد تجليات العادل ودلالاته الواضحة في التجربة الشعرية الصوفية، وقد جاء حضوره في النص الشعري الصوفي في القرن السابع الهجري بصيغ مختلفة ومتنوعة (رقيب، رقباء، مراقب)، وكل تلك الصيغ الصرفية تتأزر وتتوحد في النص الصوفي لتكرس المعنى الدلالي الشعري للرقيب، كما تسهم في تحديد وظيفته، وتشكيل صورته ضمن النص الشعري الصوفي في القرن السابع الهجري.

لم تزل التجربة الشعرية الصوفية تحرص على خصوصيتها وعدم الكشف عن دواخلها، والانطواء حول الذات؛ حتى لا تعلم الذات عن الذات نفسها شيئاً من محبة الأنا للمحبة، تلك القوة المستترة الفاعلة في الذات على الرغم من قيام الذات ظاهراً بالفعل، قال ابن الفارض:

أَسْرَتُ تُمَنِّي حُبَّهَا النَّفْسُ - حَيْثُ لَا رَقِيبَ حِجِّي - سِرًّا لِسِرِّي وَخَصَّتْ
فَأَشْفَقْتُ مِنْ سَيْرِ الْحَدِيثِ بِسَائِرِي فَتَغَرَّبْتُ عَنْ سِرِّي عِبَارَةً عِبْرَتِي
يُغَالِطُ بَعْضِي عَنْهُ بَعْضِي صَيَاتَهُ وَمِيتِي فِي إِخْفَانِهِ صِدْقُ لَهْجَتِي (57)

إننا أمام علاقة معقدة ومركبة بين الذات والذات من جهة، وبين الذات والمحبة من جهة أخرى، ففعل الحب يبدأ من المحبة باتجاه الأنا.
"أسرت تمنني حبها النفس سرراً لسري وخصت"

(57) ديوان ابن الفارض، ص 99.

الفصل الثاني العاقل شامداً

فالمحبوبة هي القوة الفاعلة التي يصدر عنها الفعل، وتبدو الأنا مسلووبة الإرادة تسير في فلك إرادة المحبوبة ورغبتها، وكل ذلك يتم في سرية تامة يكشف دلالتها شعرياً فعل "أسرت" بمعنى أخفت.

ويبدو التكتّم وعدم الكشف وعدم البوح واضحاً في بنية البيت أيضاً، من خلال الفصل بين الجملة ومتعلقاتها بجملة اعتراضية تكشف ضرورة الإسرار والتكتّم في العلاقة، وتصر على ضرورة نفي الرقيب "حيث لا رقيب حجي"، وهذا ما يكشف مدى حرص المحبوبة على إقصاء الرقيب من حرم العلاقة، ولجوء المحبوبة إلى إخفاء السر وعدم البوح به للأنا حتى مع غياب الرقيب، وهو ما يشير إلى الاستغراق في الكتمان.

هذا إلى جانب دوران الجذر اللغوي لكلمة "سر" في البيت، إذ جاء بصيغة الفعل (أسرت) وصيغة الاسم (سر) مضافة إلى ياء المتكلم، وقد جاء في مقاييس اللغة في مادة (سر): السين والراء يجمع فروعه إخفاء الشيء... فالسر: خلاف الإعلان⁽⁵⁸⁾.

هذبا، والنفس هي القناة التي تستخدمها المحبوبة في ممارسة سلطتها على الأنا، من خلال إسرارها سراً، فإذا علمنا أن مقلوب كلمة (نفس) هو (سفن) أدركت أن المحبوبة قد استخدمت سفن النفس لتصل بها إلى شواطئ الأنا حتى تتمكن من السيطرة عليها، وفنائها عن ذاتها وبقائها بها حقيقة قائمة، وكل ذلك لا يتم إلا عبر الكتم والستر، وعدم المكاشفة أو البوح، وقد قال ابن عطاء الله السكندري في حكمه: "الدفن وجودك في أرض الخمول، مما نبت فما لم يدفن لا يتم نتاجه"⁽⁵⁹⁾. وقال ابن عجيبة في شرحه: "استر نفسك أيها المرید، وادفنها في أرض الخمول حتى تستأنس به وتستجليه، ويكون عندها أحلى من العسل، ويصير الظهور أمر من الحنظل، فإذا دفنتها في أرض الخمول امتدت عروقها فيه، فحينئذ تجني ثمرتها ويتم لك نتاجها، وهو سر الإخلاص والتحقيق بمقام خواص الخواص"⁽⁶⁰⁾.

(58) ابن فارس - مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ط (2) 1969، ج 67/3.

(59) ابن عجيبة - إيقاظ الهمم في شرح الحكم - مصر، دار المعارف، ص 51.

(60) المرجع السابق، ص 52.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

إذن الكتمان جزء أصيل في التجربة الصوفية، فالتزام الصمت وعدم البوح هو الذي يحقق للأنا ترقبها وسموها في العلاقة، ويسعى — في نهاية الأمر — إلى فناء الأنا في المحبوبة وبقائها بها. من هنا ارتبط حضور الرقيب في التجربة الصوفية باللحظة الراهنة للأنا، إذ إن الأنا تقع بين زمنين: زمن الماضي، الذي تم لها فيه الكشف والمشاهدة⁽⁶¹⁾ ورفع الحجاب، وزمن المستقبل: الذي تتمنى فيه الأنا استعادة التجربة الماضية مرة أخرى.

لذا فإن الزمن الراهن هو زمن انفصال لا اتصال فيه إلا على مستوى التمني والتذكر والاستعادة، وهو ما يخلق حالة من التوتر الدائم عند الأنا والرغبة في تحقق الاتصال المرة تلو المرة، وقد وصف ابن الفارض هذه اللحظة الماضية التي تم له فيها الاتصال، قائلاً في مطلع تائيته:

سَقَيْتَنِي حُمِيًّا الْخُبَّ رَاحَةً مُقَلَّتَنِي وَكَأْسِي مُحِيًّا مَنَ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتْ
فَفِي حَانَ سُكْرِي حَانَ سُكْرِي لِفَتْيَةٍ بِهِمْ تَمَّ لِي كَتَمُ الْهُوَى مَعَ شَهْرَتِي
وَلَمَّا انْقَضَى صَحْوِي تَقَاضَيْتُ وَصَلَّهَا وَلَمْ يَغْشَنِي فِي بَسْنَطِهَا قَبْضُ خَشْيَةٍ
وَأَبْنَتْهَا مَا بِي وَلَمْ يَكْ حَاضِرِي رَقِيبٌ بَقَا حَظُّ بَخْلَوَةِ جَلْوَةٍ⁽⁶²⁾

لقد تحققت علاقة الاتصال بين الأنا والمحبوبة في غياب الرقيب، فلم يحظ الرقيب بالحضور في هذه الخلوة، إذ اقتصر الأمر على الأنا والمحبوبة وتم بينهما الوصال، وكما يقول النابلسي في شرحه: "... والحال أنه لم يحضرني رقيب بقاء حظ من الحظوظ، استعار لفظ الرقيب لبقاء الحظ، لأن الرقيب يمنع المحب عن المحبوب، وبقاء الحظ كذلك"⁽⁶³⁾.

إن مجرد حضور الرقيب على المستوى الوجودي أو المعرفي للتجربة يشكل انقطاعاً وانفصالاً لحالة الوصل والاتصال القائمة بين الأنا والمحبوبة،

(61) انظر: مصطلحا "الكشف" و"المشاهدة" عند أنور فؤاد أبي خزام - معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، مكتبة لبنان، ط (1) 1993، ص 147، ص 163.

(62) ديوان ابن الفارض، ص ص 83 - 84.

(63) عبد الغنى النابلسي - كشف السر الغامض، (مخطوط).

الفصل الثاني العازل شاهداً

ومما يرسخ غياب الرقيب في اللحظة الماضية، وانتصار الأنا في اللقاء مع المحبوبة، يقول التلمساني:

تَذَكَّرَ بِالْحَمِي قَلْبِي الطُّرُوبُ لِيَالِي غَابَ عَنْهُنَّ الرَّقِيبُ
وَأَيَّاماً صَفَا عَيْشُ النَّصَابِي وَمَنْ أَهْوَى نَدِيمِي وَالْحَبِيبُ⁽⁶⁴⁾

يقترن فعل التذكر بالزمن الماضي، زمن الاتصال وانتصار الأنا على الرقيب، العامل المنغص للعلاقة بين الأنا والمحبوبة، والذي لا يكون تجاوزه والانتصار عليه إلا عبر اللقاء في غفلة منه أو غيابه، وهذه الغفلة أو ذلك الغياب لا يتحقق - غالباً - إلا في الليل، لذا تتردد بعض الألفاظ الدالة على زمن الليل والظلمة من مثل (ليال - مساء - ليلة) أي أن الظلام يستر العلاقة، ولا يجعل الرقيب الذي يعتمد على حاسة البصر قادراً على بلوغ غايته من الأمر.

وربما يؤكد هذا أهمية التكتّم والتستر على فعل الاتصال ويرسخ مفهوم خصوصية العلاقة من جهة، وانغلاق الذات على نفسها من جهة أخرى داخل التجربة الصوفية.

وفي البيتين السابقين يصبح (القلب) هو مركز التذكر الفعال لحالة الاتصال الماضية (تذكر قلبي الطروب)، وذلك لأن القلب هو مركز التجربة الصوفية، والمغذي الحقيقي لجميع الملكات الإنسانية، عقلية ونفسية، وقد تذكر القلب تلك الليالي بـ (الحمى) وهو محمي من مراقبة الرقيب وترصده المنغص للعلاقة، والمكدر لصفوها، واستخدام كلمة (ليالي) هنا بصيغة الجمع دلالة على انتصار الأنا على الرقيب مرات كثيرة، وهذا الانتصار هو الذي يحقق للذات سيادتها من جهة علاقتها بالرقيب: "أرى الملك ملكي والزمان غلامي" كما يقول ابن الفارض.

ولا تتحقق لذة العيش لأننا إلا بعزل الرقيب وغيابه عن حرم العلاقة بين الأنا والمحبوبة، والعلاقة على مستوى الوصال بين الرقيب والمحبوبة

(64) ديوان عفيف الدين التلمساني، ج 1/93.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

علاقة عكسية، فغياب الرقيب يشي بقرب وصال المحبوبة بالأنا، وحضوره يقطع الرجاء بالخلوة وإتمام الاتصال، يقول ابن الفارض:

قلله كم من ليلة قد قطعناها بلذة عيش والرقيب بمعزل
ونلت مرادي فوق ما كنت راجياً فوا طرياً لو تم هذا ودام لي
لحائي عدول ليس يعرف ما الهوى وأين الشجي المستهام من الخلي؟
فدعني ومن أهوى فقد مات حاسدي وغاب رقيبني عند قرب مواصلي⁽⁶⁵⁾

تسجل الأنا - هنا - انتصارها على الرقيب الذي بات في معزل عن حرم العلاقة، وتؤكد نيلها لمرادها وفوق ما كانت ترجوه، وذلك ضمن إطار الزمن الماضي، الذي لم يستمر ولم يدم، ولكن نيلها لما أرادت من "لذة العيش" يقترب بغياب الرقيب، فكأنما غيابه هو ذروة لذة العيش التي تطلبها الأنا وتسعى إليها.

وفي هذه الأبيات تتضافر قوى العاذل من رقيب وحاسد وعاذل ولاح في مواجهة الأنا، ولكن الأنا تنتصر على هذه القوى بنيل مرادها وفوق ما كانت ترجو من لذة العيش مع المحبوبة، ثم تحاول الإفلات من العاذل للاحي الذي لا يشكل لها في هذا المقام عائقاً كبيراً في حين موت الحاسد وغياب الرقيب عند قرب وصال الأنا بالمحبوبة هو ما تطلبه الأنا، وكان الحاسد والرقيب هما المفسدان الحقيقيان لحالة الوصال والاتصال؛ ففعل الحاسد مرتبط بالقوى النفسية التي تهدم الحب وتفسد العلاقة، أما الرقيب فإن مجرد حضوره - كما ذكرنا سابقاً - منغص لحالة الوصال ومفسد للمؤانسة بين الأنا والمحبوبة. فموت الأول وغياب الثاني عند قرب الوصال هو ما يحقق للأنا لذة العيش ويملؤها إشباعاً ونشوة.

من هنا يصبح الزمن الماضي هو مجسد الانتصار على الرقيب، فهو الزمن الذي تم فيه الاتصال بين الأنا والمحبوبة، أما الحاضر فهو زمن الانكسار وحضور الرقيب الذي لا يتحقق الاتصال فيه بين الأنا والمحبوبة، وهو الحال الذي يجعل زمن المستقبل استشرافاً للماضي بالحنين إلى

(65) ابن الفارض (الديوان)، ص 239.

الواصل واستعادة الزمن الماضي⁽⁶⁶⁾ وارتقاب الاتصال عن طريق موت الحاسد وغياب الرقيب وغفلته.

2-2-2

وللرقيب من حيث علاقته بالأنأ مظهران:

الأول: الرقيب المفارق، الرقيب الآخر، رقيب الغيرية.

الثاني: الرقيب المقارب، الرقيب الأنأ، رقيب العينية.

أما الأول فهو الرقيب المعروف في الشعر العربي عامة، والوارد في شعر الشعراء الغزلين خاصة، وهو ذلك الرقيب الذي تتمنى الأنأ غيابه باستمرار بعيداً عن حرم العلاقة، على الرغم من أن هذا الرقيب وهو يعتمد على حاسة البصر، هو دائماً صامت لا يتكلم، لأن عينيه وحركة الرقبة هما المنوطان بتعقب تصرفات الأنأ مع المحبوبة، وممارسة سلطة التقصي والإنتصاب لمراعاة شيء؛ هذه السلطة التي تجعل الأنأ في حالة اضطراب دائم، وقلق مستمر، إذ قد يتحول هذا الرقيب في إحدى حالاته وضمن إطار التجربة والعلاقة إلى واش أو لاح أو لائم مستخدماً الملكة السانية في إفتشاء سر الأنأ وكشف علاقته بالمحبوبة، وإطلاع الآخرين على خصوصية تجربة الأنأ، ويبدو أن هذا الحضور المستمر للرقيب في التجربة الصوفية هو حضور يتأسس في داخل الذات أولاً، ثم يتجسد خارجها بعد ذلك، فحرص الأنأ على إخفاء العلاقة لدوافع كثيرة، يعد أهمها وجود الرقيب.

مع هنا يمكننا تفسير حرص الأنأ الشديد على إخفاء العلاقة حتى عن ذات الذات نفسها، ويصل الأمر إلى سقم الذات ومرضها وتلاشيها، لأنها تخفي علاقة خاصة يرفضها العقل — أحياناً — والمجتمع غالباً. وفي هذه الحالة تتضافر جميع العوالم الداخلية والخارجية للذات في الحفاظ على ذلك

(66) لقد تطرقنا إلى هذه الأزمنة الثلاثة في التجربة الصوفية في دراستنا لتجليات الأنأ في شعر ابن الفارض، انظر: عباس يوسف الحداد: تجليات الأنأ في شعر ابن الفارض، الكويت، سلسلة كتاب رابطة الأدباء، 2000، ص 178.

السر، من هنا نجد ابن الفارض يجسد في تائيته الكبرى تلك العلاقة التجريدية بين الذات والسر، عن طريق تشخيص المجرّد:

وكنْتُ بسري عنه في خُفْيَةٍ وَقَدْ خَفَّتْهُ لَوْهَنْ مِنْ نَحْوَالِي أَنْتِي
فَأَظْهَرْتِي سَقَمَ بِهِ كُنْتُتْ خَافِيَا لَهُ وَالْهَوَى يَأْتِي بِكُلِّ غَرِيْبَةٍ
وَأَفْرَطَ بِي ضُرٌّ تَلَاثَتْ لِمَسُّهُ أَحَادِيثُ نَفْسٍ كَالْمَدَامِعِ نَمَّتْ
فَلَوْ هَمَّ مَكْرُوهُ الرَّدَى بِي لَمَا دَرَى مَكَانِي، وَمِنْ إِخْفَاءِ حُبِّكَ خُفْيَتِي⁽⁶⁷⁾

إن الأمر هنا يصل إلى حد غياب الذات عن الآخرين وعن نفسها حتى لا يصبح لها وجود معلوم أو حدود مرئية، يقول النابلسي في شرحه: "لما أفنى الحب أوصافي الظاهرية والباطنية وأحكامها كلها حتى الخواطر والهواجس والإحساس بنفسي وبجميع الأشياء خفيت، حينئذ عن المراقب وغيره، وعن نفسي أيضاً بحكم إخفاء الحب إياي، فلو قصدني مكروه الهلاك لما علم مكاتي لينزل بي لإخفائي عن جميع الأشياء بسبب إخفاء حبك إياي عند ترقيه بي"⁽⁶⁸⁾.

إن هذه المبالغة في الإخفاء والتستر والتكتم هي جزء من حرص الذات على السر من جهة، والمحافظة على الذات من جهة أخرى، فإفشاء السر قد يؤدي إلى قهر الذات ونفيها اجتماعياً ووجودياً، وأنا لا تحرص على وجود الذات للذات نفسها بقدر حرصها عليها للتطلع إلى استعادة تجربة الكشف والمشاهدة المرة تلو المرة حتى تغنى الذات عن ذاتها وتبقى بربها، قال ابن الدباغ: "... ومن تجرد عن بدنه، واطرحه ناحية وفنى عن شعوره بذلك فقد اتصل بالحق، لأن بدن الإنسان أقرب العالم المحسوس إليه، فإذا فنى عنه فقد فنى عن العالم كله، وهذا هو الوصول... فاتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحاداً عقلياً يوجب غفلة المحب عن الشعور بجملته شغلاً عنها بشهود محبوبه في ذاته بذاته"⁽⁶⁹⁾.

(67) ديوان ابن الفارض، مرجع سابق ص 88.

(68) عبد الغني النابلسي - كشف السر الغامض، (مخطوط).

(69) عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، بيروت، دار صادر، ص 94 - 96.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

أما النوع الثاني: فهو الرقيب المقارب أو الرقيب الأنا أو رقيب العينية فهو رقيب ملازم للتجربة الصوفية، مرغوب في حضوره وسيادته، لأنه يحرس الأنا من الزلات ويقيها شر العثرات والأخطاء، ويصبح بملازمته إياها حافظاً لها من نوازعها الداخلية التي قد تفتك بها وتعرقل تطورها وترقيها في الطريق الصوفي، يقول ابن سوار:

على خطرات القلب منك رقيبٌ وأنت له دون الأمام حبيبٌ

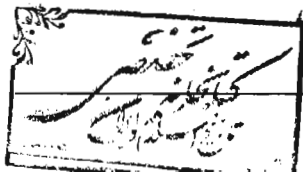
فالرقيب هنا ليس رقيباً غيرياً، بل رقيب عيني، أي أنه رقيب له سلطته على الأنا لا لإتلاف العلاقة وإفسادها، وإنما فعله هنا يساعد على تثبيت العلاقة والحفاظ عليها عن طريق مراقبة الأنا وعوالمها الداخلية ما عظم شأنه منها وما دق، إلى درجة تصل حد حمايتها مما قد يخطر على القلب من خطرات.

لذا يصبح الرقيب هنا هو عين الحبيب، وهذا المعنى ليس ببعيد عن معنى الرقيب بوصفه عيناً، فالرقيب يستخدم (العين) حاسة الإبصار في مراقبة الآخر، وعين الشيء - كما يقال - ذاته، وبذلك فعين الرقيب أي مثاليته التي توازي مثالية الحبيب المتحققة في حضوره الدائم المستمر مع الأنا. من هنا كان حضور الرقيب الحبيب حضوراً إيجابياً مطلوباً ولوجوده في العلاقة بين الأنا والمحبوبة مسوغات ودوافع، يقول ابن سوار:

على شرفات اللحظ منك مراقبٌ فكيف بأن أشكو الهوى وأخاطبُ
بعدت أنيفاً إذ دنوت تعطفاً فأنت بعيد والمزارُ مصاقبُ
وحقك إن أعرضت لست بمعرضٍ وإن غبت عن عيني فما أنت غائبُ
تمتلك الأفكار لي كل لحظةٍ فأحظ بوصل ما له من يراقبُ
كذلك معنى الوصل روح مجرد لمن هو في حبس النفوس مجانبٌ⁽⁷⁰⁾

إن (المراقب) الذي يتصدر هذه الأبيات ليس هو عين المراقب الذي تتمنى الأنا عدم وجوده، بقولها: "أحظ بوصل ما له من يراقب". فالمحبوبة

(70) ديوان ابن سوار، ص 122.



العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

تضع مراقباً منها على الأنا، وتغيب فلا تتواصل مع الأنا بحضورها أو بتجسدها؛ إذ تتأبى المحبوبة على التجسيد والتشخيص المرتبطين بمدى حضور الأنا، والأنا تدرك ذلك، إذ إنها تتمنى أن تتواصل مع المحبوبة من خلال عالم الفكر (= عالم الخيال) الذي تحضر فيه المحبوبة باستمرار، وتحظى الأنا بوصولها من غير رقيب مفسد للعلاقة (فأحظ بوصول ما له من يراقب) أي فما أجمل أن أحظى بوصول غاب فيه الرقيب.

والخيال عند الصوفية أصل الوجود، قال التهانوي: "ألا ترى إلى اعتقادك بالحق وأن له من الصفات والأسماء ما له أين. وأين محل ذلك؟ فاعلم أن الخيال أصل جميع العوالم، لأن الحق هو أصل الأشياء، وذلك المحل هو الخيال، فثبت أن الخيال أصل العوالم بأسرها"⁽⁷¹⁾. وقد أقرت الأنا بذلك في قولها:

كذلك معنى الوصول روح مجرد لمن هو في حبس النفوس مجانب⁽⁷²⁾

فالوصل هو انفكاك وانعتاق من عالم الحس الذي فيه تحبس النفوس ولا تصل إلى الحقيقة، ويحضر الرقيب المفارق بصفة مستمرة ينغص صفو العلاقة بين الأنا والمحبوبة ويفسدها، ويسعى إلى تفويضها بفعل المراقبة نفسه، والوصل هو روح مجرد أي لا يتحقق إلا في عالم الخيال والأفكار، فالروح المجردة لا يمكن الوصول إليها عبر ماديات وجودنا، ولكن عبر اتصالنا بعالم الخيال؛ إذ ربما يكون الأمر أقرب إلى التحقق.

إن الأنا تستبدل بحضور المراقب المفارق الملازم للعلاقة بين الأنا والمحبوبة حضور المراقب العيني الذي يحافظ على الأنا ويحرسها ويرتقي بها في التجربة الصوفية عبر علاقتها بالمحبوبة.

من هنا يتضح لنا أننا أمام نوعين من الرقيب يحرص النص الشعري الصوفي على التمييز بينهما عن طريق حضورهما داخل نص واحد،

(71) التهانوي - كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963 ج2/234.

(72) ابن سوار، (الديوان)، ص 122.

الفصل الثاني العادل شاهداً

والتأكيد على المرغوب فيه منهما، والنيل من ذلك الرقيب غير المرغوب فيه، والتعريض به بوصفه متطفاً على حرم العلاقة وخصوصيتها. وعندما يتحدث التلمساني عن الجمال الإلهي وكيف تمت مشاهدته بلا رقيب أو حجاب، فإنه في ذلك يعد "الرقيب" في حد ذاته حجاباً يحجب في حضوره رؤية الجمال الإلهي؛ قال التلمساني:

ما صادحاتُ الحمامِ في القُضْبِ ولا ارتفَاعُ المُدَامِ بِالحَبِّبِ
إلا لمَعْنَى إذا ظفرتَ به أَلْزَمَكَ الحَدُّ صورةَ اللعِبِ
من أجلِ ذَا في الجَمَالِ ما نَقَلتُ قوماً عن القَبْضِ بَسْطَةَ الطَّرَبِ
قد شاهدوا مُطلقَ الجمالِ بلا رقيبِ غَيْرِيَّةٍ ولا حُجْبِ (73)

اقترن الجمال الإلهي بالجلال وهو "احتجاب الحق تعالى عنا بعزته وأن لا نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته" (74)، والجمال كما يقول الكاشاني في مصطلحاته: هو تجليه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جمال هو قهاريته لكل عند تجليه بوجهه، فلم يبق أحد حتى تراه، وهو علو الجمال، وله دنو يدنو به منا، وهو ظهوره من الكل، كما قال الشيباني:

جمالك في كل الحقائق سافرٌ وليس له إلا جلالك ساترٌ

ولهذا الجمال جلال هو احتجابه بتعينات الأكوان، فكل جمال جلال ووراء كل جلال جمال (75). ففي الجمال الإلهي قبض واستتار على المستوى الظاهر لجلال جماله، وفي الجمال الإلهي بسط وكشف على المستوى الباطن لجمال جلاله، فمن حيث مطلق الجمال لا يوجد رقيب غيرية ولا يكون هناك حجاب يفصل بين الشاهد والمشهود، لذا وصف

(73) غنief الدين التلمساني، (الديوان)، ج1/116-117.

(74) الكاشاني - اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، مصر - دار المعارف، ط

(2)، 1984، ص 61.

(75) المرجع السابق، ص 61.

تعزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

التلمساني الرقيب بـ "رقيب غيرية" والغيرية عند الصوفية هي كل ما سوى الله، وفي حالة مشاهدة مطلق الجمال تنتفي الغيرية ولا يظل غيره شاهداً ومشهداً، من هنا يتضح أن الرقيب موجود على مستوى الظاهر للتجربة الصوفية، أما على مستوى الباطن للتجربة فلا وجود له، إذ ليس إلا الحقيقة المطلقة التي تنتفي مع وجودها الغيرية والحجب.

3 - 2 - 2

تحدد وظيفة الرقيب في النص الشعري الصوفي من خلال علاقته بالأنأ، ومما سبق يتبين أن الرقيب في النص الصوفي يضطلع بوظيفتين مختلفتين ظاهراً، مؤتلفتين باطناً، ومنشأ الاختلاف والانتلاف في وظيفة الرقيب هو الأنأ بوصفها مركز العلاقة والتجربة، فهنا تنفر الأنأ من حضور الرقيب الغيري:

قد شاهدوا مطلق الجمال بلا رقيب غيرية ولا حجب⁽⁷⁶⁾

وتحاول الأنأ أن تكون حريصة في العلاقة تصون حرمتها ولا تدع للرقيب سبيلاً إليها على الرغم من يقظته الفائقة؛ قال التلمساني:
إذا اختلجت عين الرقيب لقادم فليس سوى أن النسيم رسول⁽⁷⁷⁾

أي إذا غمزت عين الرقيب وتحركت فذلك لا لحضور المحبوبة أو كشف لمستور العلاقة؛ وإنما النسيم جاء برسالة من المحبوبة أو أن النسيم غداً رسولها. وفي ذلك دلالة على يقظة الرقيب وانتباهه حتى من خلال النسيم وما يحمله من رسالة، وعلى الرغم من ذلك فالرقيب لا يستطيع فك شفرة تلك الرسالة التي كان النسيم وسيطاً في توصيلها، ولكن كل ما بدر منه أن غمزت عينه فحسب.

(76) ديوان عفيف الدين التلمساني، ج 1/117.

(77) ديوان عفيف الدين التلمساني، (مخطوط).

الفصل الثاني العاقل شاهداً

وهنا يتحول الرقيب إلى علامة دالة على مواصلة المحبوبة للأنا عبر النسيم فمن خلال اختلاج عين الرقيب عرفت الأنا أن هناك رسالة ما، ويصبح الرقيب بذلك إحدى الأدوات المعرفية للأنا في علاقته بالمحبوبة. وتظل الأنا — على الرغم من ذلك — في حالة يقظة وحذر من هذا الرقيب الغيري، وهي الحالة التي يكشفها هذا البيت التمثيلي، يقول التلمساني:

كَأَنَّ الدَّجِيَّ قَلْبًا وَأُرُوْحًا بِهِ سِرَائِرَ وَجَدَّ عَنِ رَقِيبٍ أَصُونُهَا⁽⁷⁸⁾

تكشف الأنا في هذا البيت حالة الكتمان والحفاظ على السر من خلال تشبيه الليل بالقلب، فكلاهما — الليل والقلب — فيه استتار وخفاء، والقلب يحمل سرائر وجد الأرواح التي لا تباح ولا يجوز أن يطلع عليها مطلع، والقلب يحفظ تلك السرائر ويصونها من ذلك الرقيب الذي يأتي بصيغة التنكير التي تحمل دلالة التحقير والازدراء، وبذلك لا يستطيع الرقيب أن يتلف العلاقة؛ لأن الأنا في حالة صون دائم لها.

إن الفعل السلبي الذي يقوم به الرقيب تجاه الأنا بالمحبوبة عن طريق فعل الترصّد والمراقبة هو الذي تنفر منه الأنا الشعرية في النص الشعري الصوفي وتلجأ إلى استغلال غفلة الرقيب أو غيابه، والسعي نحو اختلاس الوصال واستعادة اللحظة الماضية التي هنتت بها الأنا في "غفلة الرقيب".

ففي الوقت الذي تنفر فيه الأنا من حضور الرقيب الغيري نرى أن حضور الرقيب في التجربة الصوفية هو حضور تفرضه طبيعة العلاقة بين الأنا والمحبوبة القائمة على عدم الوصال — في الغالب — والفرقة والمفارقة من جانب المحبوبة، لذا دائماً تتمنى الأنا الوصال والسير قدماً نحو تحقيق الوصال بالمحبوبة على أي نحو كان، "تظرة المتلفت" أو بسماع رفضها "لن تراني" كما قال ابن الفارض في تائيته:

وَلَمَّا تَفَضَّى صَخْوِي تَقَاضَيْتُ وَصَلَّهَا وَلَمْ يَفْغَنِي فِي بَسْطِهَا قَبْضُ خَشْيَةٍ
وَأَبْتَنَّتْهَا مَا بِي وَلَمْ يَكْ حَاضِرِي رَقِيبٌ بَقَا حَظُّ بَخْلَوَةِ جَلْوَةٍ

(78) المرجع السابق.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وقلت: وحالي بالصباية شاهداً
هبي قبل يفني الحب منى بقية
ومني على سمعي بـ "لن" إن منعت أن
ووجدني بها ما حيي والفقْد مُثبتي
أراك بها لي نظرة المتأففت
أراك فمن قبلي لغيري لذت
... ..
وما احترت حتى اخترت حبيك مذهبي
فوا حيرتي لو لم تكن فيك خيرتي (79)

لقد سعت الأنا إلى وصال المحبوبة في حالة "السكر" وانقضاء الصحو، إذ إن هذه الحالة يغيب فيها "رقيب الحجى" أي العقل وهو رقيب مقارب للذات، كما يغيب - أيضاً - أي رقيب يطمع في حضور "خلوة التجلي" المقصورة على الأنا والمحبوبة؛ فالوصال لم يطلب إلا في حالة شديدة الحذر من حضور أي عامل منغص أو مفسد للحالة، سواء أكان عاملاً داخلياً يتعلق بالملكات النفسانية أو العقلية أو المعرفية للأنا أم عاملاً خارجياً يرتبط بالرقيب المفارق لحالة الأنا وعلاقتها بالمحبوبة؛ قال الكاشاني: "ولم يك حاضري رقيب بقا حظ، إشارة إلى انقطاعه عن الحظوظ النفسانية لأنه طلب الوصل والرؤية وهما من الحظوظ الروحانية ولا يفدح فيه ذكر حظ منكرأ في سياق النفي..." (80).

وقد قال النابلسي في شرحه للتائية الكبرى: "... وقوله "بقا حظ" بإضافة البقا - وهو ضد الفناء والزوال - إلى الحظ بالحاء المهملة والطاء المعجمة، وهو حظ النفس أي غرضها وقصدها، وحيث زالت النفس وخدمت سورتها زالت حظوظها، وجعل حظ النفس رقيباً لأنه يتوسط بين المحب والمحبوب ويفسد الخلوة بينهما، فلا خلوة مع الرقيب..." (81).

لقد باتت الأنا حريصة على عدم كشف العلاقة وإظهارها لنفسها وإخفائها عن نفسها بنفسها؛ فالتكتم الذي تقوم به الأنا هو تكتم يعمل على

(79) ابن الفارض، (الديوان)، ص 84، ص 93.

(80) الكاشاني - كشف الوجوه الغر، على هامش شرح ديوان ابن الفارض لجامعه رشيد بنن غالب، القاهرة، المطبعة الخيرية، 1310 هـ، ج 1/55.

(81) عبد الغنى النابلسي - كشف السر الغامض، (مخطوط).

الفصل الثاني العاقل شاهداً

مستويين؛ مستوى داخلي تحافظ فيه الأنا على عدم كشف السر لعالم النفس وعالم العقل، فـ "العقل الرقيب على النفس يمنعها عن سوء الأدب في الحضرة الإلهية ويوقفها على حدها، وهو تمنى الحظوظ العاجلة والآجلة، فإذا تمت فوق ذلك حظاً من قرب الذات ومشاهدتها أساءت الأدب ومنعها العقل... والعقل عقال يربط النفس عن السير مع الإرادة الإلهية، لنظرة في عواقب الأمور، فإذا ارتفع حكمه عن السالك كان السالك سالكاً في طريق الله بحكم الإرادة الإلهية لا بحكم عقله"⁽⁸²⁾.

لذا فإن عالمي، العقل والنفس هما بمثابة الرقيب على تصرفات الأنا، والراصد لتلك العلاقة التي تدق عن مدارك غايات العقول السليمة كما يقول ابن الفارض⁽⁸³⁾. وحين تصل الأنا إلى أعلى درجات التكتّم والمحبة معا يقع أثر ذلك على البنية الجسدية، وتستحيل شبحاً لنحولها الدائم الناتج عن فعل التكتّم، وهو ما تحول معه هذا النحول في حد ذاته إلى نديم هو أيضاً يراقب الأنا ملتغماً عليها عن طريق التجسيد، ومفارقته للذات ومقاربتة لها في آن:

فنادمتُ في سكري النحول مُراقبي بجملة أسراري وتفصيل سيرتي
ظهرتُ له وصفاً وذاتي بحيث لا يراها لبلوى من جوى الحب أبليت
فأبدتُ ولم ينطق لساني لسمعه هواجس نفسي سرّاً ما عنه أخفت
وظلتُ لفكري أدنّه خلدأ بها يدورُ به، عن رؤية العين أغنت⁽⁸⁴⁾

(82) المرجع السابق.

(83) قال ابن الفارض، في "التائية الكبرى":

فتم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

انظر: الديوان، مرجع سابق، ص 165.

وفى شرحه قال الكاشاني: "... ولا تك مغروراً بطمك النقل لأن في عالم الغيب وراء علم النقل علماً يلطف عن إدراك غايات العقول السليمة عن الهوى، فكيف عن إدراك بدايات العقول العلية". انظر: "كشف الوجوه الغر" - ج 2 / 193.

(84) ابن الفارض، (الديوان)، ص 87.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وربما كانت منادمة الأنا للنحول المراقب هي منادمة حفظ السر واتقاء كشفه:

وما كان يَدْرِي ما أَجْنُ وما الذي حَسَّايَ مِنَ السَّرِّ المَصُونِ أَكُنْتُ (85)

ولكن حالة النحول التي كانت نتيجة لحالة التكتّم والمحافظة على السر ارتدت لتصبح في حد ذاتها عامل كشف وإظهار لمكنون الأنا:

فكشَفُ حِجَابِ الجِسمِ أَبْرَزَ سِرًّا ما بِهِ كانِ مَسْتَوْرًا لَهُ مِنْ سَرِيرَتِي
وكنْتُ بِسِرِّي عَنْهُ في حُفْيَةٍ وَقَدْ خَفَّتَهُ لَوْهِنِ مِنْ نُحُولِي أَنْتِي
فأظْهَرَنِي سَقَمَ بِهِ كُنْتُ خَافِيًا لَهُ وَالهُوَى يَأْتِي بِكُلِّ غَرِيبَةٍ (86)

إن عوالم الأنا الداخلية تسعى إلى كشف السر، وكذلك عوالمها الخارجية، المتمثلة في البنية الجسدية، تبدي محاولة غير مباشرة للكشف عن حال الأنا عبر النحول والسقم، والأنا بين حركتي الداخل والخارج الضاغطين نحو كشف السر تحاول جاهدة أن لا ينكشف هذا السر المستور الذي صانته — على مدار التجربة الصوفية — عن عوالمها الخارجية والداخلية.
قال عفيف الدين التلمساني:

محبك يا ليلي عليك حيول رأى الطيف يجفو والجمال يحول

... ..

أقام الضنا سرًا ومات بحبكم وليس عليه للرقيب سبيل (87)

إن غاية التكتّم الذي يمكن الأنا أن تحياه في تجربتها مع المحبوبة أن تموت بحبها دون أن يستطيع الرقيب الوصول إلى سر العلاقة وكنهها، فالأنا لم يعد لها وجود متعين نتيجة للضنا الذي أعقبه فناء الذات عن

(85) المرجع السابق، ص 87.

(86) المرجع السابق، ص 88.

(87) عفيف الدين التلمساني، (الديوان)، (مخطوط).

الفصل الثاني العاقل شاهداً

صفاتهما البشرية، وبفناء الذات بات الرقيب عاجزاً عن بلوغ غايته من العلاقة، وليس عليه للرقيب سبيل فالهاء في (عليه) تعود على السر الذي لم يستطع الرقيب بلوغه ومعرفته، هذا بالإضافة إلى أن الحرص على كتمان العلاقة يتحقق مع فناء الأنا وتلاشيها.

4- 2 - 2

وارتباط العاقل الرقيب بحالة السقم والضنا والمعاناة التي تحياها الأنا نتيجة لبعد المحبوبة عنها أو بعدها عن المحبوبة، فالأنا التي كوشفت وتم لها في الزمن الماضي الوصل والاتصال بالمحبوبة، ما لبثت أن عادت مهجورة مصدودة بعيدة عنها، وما حالة الصد والهجران والبعد التي تحياها الأنا إلا المسوخ لحضور العاقل الرقيب، فالصد حالة جعلته ناشطاً في أداء دوره ووظيفته تجاه الأنا التي باتت تعيش حالة ضعف وسقم وقد شق عليها ما تتحمله من بلية لبعد المحبوبة عنها في اللحظة التي تسعى فيها الأنا نحو الفناء في المحبوبة، قال ابن الفارض:

فضعفِي وسُقْمِي: ذا كَرَأْي عَوَاذِي وذاكَ حَدِيثُ النَّفْسِ عَنكُم بِرَجْعَتِي
وَهِيَ جَسَدِي مِمَّا وَهِيَ جَلْدِي، لَذَا تَحْمُلُهُ يَبْلِي، وَتَبْقِي بِلْيَتِي
وَعُدْتُ بِمَا لَمْ يُبْقِ مِنِّي مَوْضِعاً لُضْرٌ لِعَوَاذِي حُضُورِي كَغَيْبَتِي (88)

لقد فنيت الأنا في المحبوبة حتى لم يعد هناك موضع لضر "أي محل يكون قائماً به نوع من ضر، والضر: الشدة والضرر وسوء الحال والأذى والألم؛ فإن الضر غرض، والغرض لا يقوم بنفسه بل لابد له من محل يقوم به، فإذا لم يبق منه محل يقوم به الضر فقد فني واضمحل، ولم يبق له وجود أصلاً⁽⁸⁹⁾ وذلك نتيجة لتجلي المحبوبة لها، هذا مما جعل حضور الأنا أو غيابها عند عوادها سواء، فلا يجدون مكاناً ولا تحديداً ولا تعيناً لها.

(88) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 74.

(89) النابلسي، كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مؤسسة الحلبي للنشر، 1972، القسم الأول ص 302.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

لقد انغلقت الأنا على ذاتها بعد فنائها في محبوبتها وغدا النحول أحد تجلياتها، وهو يظهر بوضوح من خلال انقسام الأنا على نفسها عن طريق تشخيص النحول ليصبح مراقباً لها، عالماً بأسرارها، فتكون أذنه قلباً لفكرها، وهو المنشطر عنها ليخبر الآخرين عن باطن أمرها، ولذلك لا يتم تعيين النحول كأحد تجليات الأنا المنشطرة إلا باكتمال حالة السكر التي أتاحت فرصة المنادمة بين الأنا والنحول:

وقَدْ بَرَحَ التَّبْرِيحُ بي وَأَبَادِنِي وَأَبْدَى الضَّنَا مَنَى خَفِي حَقِيقَةَ
فَنَادَمْتُ فِي سَكْرِي النُّحُولَ مَرَاقِبِي بِجَمَلَةِ أُسْرَارِي، وَتَفْصِيلِ سِيرَتِي
ظَهَرْتُ لَهُ وَصَفَا، وَذَاتِي بِحَيْثُ لَا يَرَاهَا، لِيَلْوِي مِنْ جَوَى لِحَبِ أَبْكَتِ
فَأَبْدَتْ - وَلَمْ يَنْطِقْ لِسَاتِي لِسْمَعِهِ - هَوَاجِسُ نَفْسِي سِرِّ مَا عَنهُ أَخْفَتْ
وَتَظَلَّتْ لِفَكْرِي أَذْنُهُ خَلْدًا بِهَا يَدُورُ، بِهِ عَنِ رُؤْيَا الْعَيْنِ أُغْنَتْ
فَأَخْبِرْ مَنْ فِي الْحَيِّ عَنِّي ظَاهِرًا بِيَاظُنِّ أَمْرِي، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ خَبْرَةِ (90)

وقد التقت في البيت الأخير وظيفة النحول بوظيفة الواشي التي تشكل ملمحاً أساسياً في تجربة العشق الصوفية، فالواشي هو أحد عوامل الكشف والبوح، وعنصر من عناصر قمع حرية العلاقة بين الأنا والمحبوبة التي تظل حريتها الكاملة قرينة عدم كشف سترها وحجابها الآمن.

إن السقم يأتي نتيجة لحالة كتمان السر والهوى الذي تكابده الأنا وتحياه، والسقم قد أخفى الأنا، وهو نفسه الذي أظهرها، فالسقم والنحول علامتان من علامات كتمان الأنا، ولكن السقم يقوم بوظيفتي الإخفاء والظهور وذلك نتيجة لأن "الهوى يأتي بكل غريبة" (91)

من هنا كانت الأنا تقوم بدور العادل الرقيب - أحياناً - إنها تقوم بمراقبة العادل الرقيب، أو تجعل الآخر يقوم بمراقبته منتظرة غفلته، ففي غفلة منه تنشط العلاقة بين الأنا والمحبوبة، قال العفيف التلمساني:

(90) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 87.

(91) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 88.

الفصل الثاني العاذل شاهداً

يا نديمي اسهرا إن ترياً عاذلي ليلى عن العشاق ناما
واملاً الأقداح من أحداقها تعلم أن من السخر المداما
خمرة حلت ولولا أخذها من يدي ساقهم كانت حراماً (92)

إن غفلة العاذل الرقيب هنا تأتي مصاحبة لحالة الشراب المفضية بدورها صوفياً إلى حالة الوصل بالمحبوبة عن طريق فعل السقيا، فهنا تخاطب الأنا نديمها وتأمرها بالسهر مترقبين ومراقبين العاذل الرقيب الذي هو بدوره يعمل على مراقبة الأنا، ففعل المراقبة الصادر عن العاذل الرقيب يوازيه فعل آخر صادر عن نديمي الأنا في حالة الشراب، فالأنا تأمرهما بمراقبة العاذل الرقيب حتى يتم الوصال بين الأنا والمحبوبة، فلا تطيب المدام ويحسن الوصل إلا بعد غياب العاذل الرقيب، هذا الغياب الذي يتحول معه الفدح إلى حدق، كما تتحول عملية الشراب والعلامات المصاحبة لها من محور السلب والرفض العقائدي إلى محور الإيجاب والقبول الباطني، ولم يعد الشراب خمرة مادية بل هي خمرة أكلت لأنها أخذت من يد المحبوبة في حال غياب العاذل الرقيب، وكما يصفها الششتري، في قوله:

طاب شرب المدام في الخلوات اسقتي يا نديم بالآنيات
خمرة تركها علينا حرام ليس فيها إثم ولا شبهات (93)

إن، فالزمن الماضي هو زمن وصال الأنا مع المحبوبة؛ زمن غياب العاذل الرقيب، هو الزمن الإيجابي بالمعنى الصوفي للتجربة، إذ يتحقق به فناء الأنا في المحبوبة وبقاؤها بها فتغدو متعذرة على العاذل الرقيب الذي يجهل جوهر المحبوبة ولا يعرف طبيعة العلاقة القائمة بين الأنا وبينها، يقول ابن سوار:

أحبابنا النائين دعوة مغرم يبكي على عصر الزمان الزائل
بنتم بإخفائي السقام فلم تنل نظري عيون عواندي وعوانلي (94)

(92) العفيف التلمساني، مخطوط.

(93) أبو الحسن الششتري (الديوان)، مرجع سابق، ص 35-36.

(94) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 35-36.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

لقد أصبح السقام عامل إخفاء للأنا ودليلاً على فناء الأنا في المحبوبة وبقائها بها، فالسقام هو نتيجة لبعد الأنا المغرمة بحبهم، وبكاء الأنا على عصر الزمان الزائل هو بكاء على اللحظة الماضية التي تم فيها الوصل وانقضى، وأعقبه البعد والبين الذي أسهم في سقام الأنا في حال وجود ظاهر، بل حضورها في ذاته غياب، يقول أبو الحسن الششتري:

يا حاضراً في فؤادي بالفكر فيكم أطيّب
إن لم يزر شخص عيني فالقلب عندي ينوب
ما غبت لكن جسمي من النحول يذوب
فلم يجدني عذول ولا رأني رقيب
ولو درى الدهر عنى جاءت إلى شعوب
لم يبق غير غرام فسنة عنى يجيب⁽⁹⁵⁾

تؤكد هذه المقطوعة الشعرية حضور المحبوبة وتنفي غيابها، فالمحبوبة قائمة في قيام الأنا ذاتها، وقد اتخذت من الفؤاد مركزاً لقيامها، وبات حضورها في الفؤاد هو الحضور الكلي الذي يطوى فيه جميع الوجود المادي للأنا، والقلب يحمل في معناه دلالة ما هو داخلي أو مركزي أو عميق خفي، لذا قيل قلب البحر، وقلب الشجرة، فالقلب هو مركز الوجود الإنساني، وقلب الأنا في حقيقة الأمر هو قلب المحبوبة الذي ينوب عن تعينها، إذ بحلولها فيه يظل قائماً ملازماً للأنا، ومن هنا فالمحبوبة غير مفارقة للأنا؛ قال ابن سوار:

تزايد فرط عشقي فيك حتى نسيت بذكره نصحي وعذلي
وأعلم أنني هو في اعتقادي وأطلبُ قربه من فرط جهلي⁽⁹⁶⁾

فالمحبوبة لا تفارق الأنا وجوداً وقياماً ولكن الأنا هي التي من فرط العشق والجهل تشعر بمفارقة المحبوبة لها مع علمها بأنها معها. ومما يلفت

(95) أبو الحسن الششتري (الديوان)، مرجع سابق، ص 35.

(96) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 410.

الانتباه في البيت الأول من المقطوعة الشعرية هو الالتفات من الأفراد إلى الجمع، فالمحبوبة هي فرد وجمع في آن.

يا حاضراً في فؤادي بالفكر فيكم أطيّب⁽⁹⁷⁾

فالالتفات في الخطاب من الأفراد إلى الجمع هو التفات فيه مراوغة من الأنا يدعمها غياب مرجعية المنادى في الشطر الأول "يا حاضراً" وغياب مرجعية الضمير "فيكم" في الشطر الثاني، فهناك عدم تحديد وتعيين لماهية المحبوبة فهي مفرد وجمع، مذكر ومؤنث، حاضرة في الفؤاد، وهذا الحضور هو حضور جمعي وفردى، لأن المحبوبة هي الفرق والجمع صوفياً في آن. فمن حيث حضورها في الفؤاد (القلب) فهي في مقام الجمع، ومن حيث تجليها في الفكر (العقل) هي في مقام الفرق، وهذه الثنائية مطردة لا تكاد تتوقف على مستوى التجربة، إذ إنها تشعل التجربة وتوقدها وتجعلها متوجهة، لأنها في النهاية تسعى إلى الوحدة التي تطوي الوجود بأسره داخلها.

ومن هنا كانت العلاقة بين القلب والعقل علاقة مطردة، فكلما كان حضور المحبوبة في القلب قائماً، كان حال العقل طيباً؛ يقول العفيف التلمساني:

مقيمٌ للمقيمة في فؤادي هوى بين السويداء والسواد⁽⁹⁸⁾

ومما يدعم رؤية الأنا و يؤصل توحيدها وفناءها في المحبوبة هو أن المحبوبة ما تلبث أن تكون هي "شخص عين" الأنا، فإن لم تزر المحبوبة الأنا ولم تتواصل معها على مستوى الظاهر، فإن التواصل لم يزل قائماً بينهما من حيث الباطن، فالقلب هو المحبوبة ذاتها أو الذي ينوب عنه زيارة المحبوبة بشخصها، فالمحبوبة مستترة ومحتجبة في الأنا، لا تتجلى ولا تظهر لعزتها وجمالها وجلالها، والقلب وهو مركز الأنا لا يتحقق في

(97) أبو الحسن الششتري (الديوان)، مرجع سابق، ص 35.

(98) العفيف التلمساني (الديوان)، مرجع سابق، ج 1 / 210.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

مركزيته إلا من خلال حضور المحبوبة فيه وقيامها عليه، من هنا كانت الآلام والأسقام مرتبطة بجسد الأنا وقيامها المادي، أما القلب فليس فيه سقام وآلام، قال ابن الفارض:

قد برى أعظم شوق أعظمي وفتى جسمي حاشى أصغري⁽⁹⁹⁾

قال النابلسي في شرحه: "وقوله: "أصغري" تثنية أصغر، وذلك أصغر ما في أعضائه، وهما قلبه ولسانه"⁽¹⁰⁰⁾. فالسقم مرتبط بالجسد الذي هو المظهر المادي للأنا التي تؤكد عدم غيابها، فوجودها مرتبط بوجود المحبوبة التي لا تغيب أبداً، وهي وإن لم تكن ظاهرة للعيان بصورة مادية فإنها حاضرة في فؤاد الأنا مستقرة فيه، والسقم هنا يشير إلى فناء المظهر المادي للأنا أو قرب فنائه:

ما غبت لكن جنمي من النحول يزوب⁽¹⁰¹⁾

هذا ما يجعل حضورها حضوراً خاصاً غير بارز للعاذل الرقيب أو لغيره ممن يجهل تجربة الأنا وطبيعة علاقتها بالمحبوبة؛ لذا قال الششتري:

فلم يجدني عنول ولا رأني رقيب⁽¹⁰²⁾

هنا تؤكد الأنا أن غيابها على مستوى التجربة الصوفية التي لا يستطيع معها أن يجد العنول للأنا وجوداً وحدوداً يمارس فيها عدله، كما أن الرقيب سيغدو غير راء للأنا لأنها لم تعد متجلية بجسدها بوضوح، فقد أخذ النحول منها مأخذه حتى بات حضورها كغيابها لعودها، يقول ابن الفارض:

وعدت بما لم يبق مني موضعاً لضر، لعودي حضوري كغيبتي⁽¹⁰³⁾

(99) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 55.

(100) النابلسي، كشف السر الغامض، مرجع سابق، ج 1 / 210.

(101) أبو الحسن الششتري (الديوان)، مرجع سابق، ص 35.

(102) المرجع السابق نفسه.

(103) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 74.

الفصل الثاني العاقل شاهدا

المخاطب هنا هو العذول الرقيب الذي لم يزل يطلب الأنا ويثير صدها، وهنا تحيل الأنا هذا العذول الرقيب إلى الغرام، فالعذول الرقيب لا يستطيع أن يمارس وظيفته وعذله ورقابته على الأنا، وهو لا يستطيع أن يجدها أو يراها لحالة الفناء التي تحياها، والتي لم تبق منها سوى "غرام" وهو أمر لا يمكن تحديده أو تعيينه أو مخاطبته فيو من الأمور المجردة، وهذه السخرية من العاقل الرقيب تنشي بمحاولة تجاوز العاقل بشتى أنواعه، ومرأوغته بوظائفه وأدواره كافة، هذا فضلاً عن معنى الغرام قرآنياً، فقد ورد في الآية الكريمة وصف جهنم، في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴾ (104).

قال الفخر الرازي: "وقوله: "(غراماً) أي هلاكاً وخسراً ملحاً لازماً، ومنه الغريم لإلحاحه وإلزامه، ويقال: فلان مغرم بالنساء إذا كان مولعاً بهن" (105).

وهذا المعنى القرآني للغرام يتضافر مع حال الأنا وفنائها في المحبوبة، فقد هلك الأنا عن إنيتها ولم يبق منها إلا الهلاك (الغرام) وهل للهلاك بقية؟ بالطبع لا. فقد فنيت الأنا ولم تعد منشغلة بعذول رقيب أو غيره، فقد تحقق لها ما أرادت وسعت إليه عبر تجربتها، وهو الوصال.

إن حضور المحبوبة في فؤاد الأنا هو ما استتبعه غياب لشبحية الأنا، فقد بات جسدها ناعلاً يكاد يزوب ويزول، وهذا ما يدعم ويؤكد فكرة الفناء الصوفي التي تسعى إليها الأنا في تجربتها، فالفناء صوفياً هو "عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازم نفسه. ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره، وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه. وقال المولى عبد الحكيم: "معنى الفناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات. فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث "وكذلك حال الفناء في النبي والشيخ. في موضع آخر الفناء عندهم هو أن لا ترى شيئاً إلا الله ولا تعلم إلا الله،

(104) سورة الفرقان، الآية 65.

(105) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج 12 / 109.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وتكون ناسياً لنفسك ولكل الأشياء سوى الله. فعند ذلك يتراءى لك أنه الرب إذ لا ترى ولا تعلم شيئاً إلا هو، فتعتقد أنه لا شيء إلا هو، فتظن أنك هو، فتقول: "أنا الحق"، وتقول: "ليس في الدار إلا الله، وليس في الوجود إلا الله" (106).

من هنا فإنه نتيجة لحال الفناء الذي تحياها الأنا أصبحت في مأمن من العذول الرقيب، فهو لا يراها أو لا يستطيع تحديد مكانها، فقد غادرت شبحيتهما وتذثرت بالمحبوبة، ولم يكن هناك من بقية تدل عليها سوى "غرام" وقد جاء بالتكثير للتعظيم والتفخيم من شأنه، ليتفق وأسلوب الاستهزاء الذي يحيل إليه البيت الأخير في المقطوعة:

لم يبق غير غرام فسأله على يجيب

إن السقام يقوم في الأنا بوظيفتين متضادتين فهو عامل إخفاء وإظهار في آن، قال ابن سوار:

بانوا فأخفاك السقام فلم يكن ليراك - لو خفي الأنين - عذول (107)

لقد كان بعد الأجابة عن الأنا سبباً في سقامها وتلاشيها وغيابها، وقد أخفى السقام الأنا حتى تعذرت رؤيتها على العذول الرقيب، ولكن الأنين وهو الصوت الصادر نتيجة للسقام كان دالاً على الأنا بالرغم من خفائها، فالاختفاء عن العذول الرقيب - هنا لم يكن اختفاء تاماً، لقد كشف الأنين - وهو أحد علامات السقام - الأنا وأبرزها للعذول الرقيب، فالأنين هو الذي فضح العاشق وأظهر ما استتر من أمره وعين مكانه، ولولاه لما استطاع العذول الرقيب أن يراه، قال ابن الفارض في "قائمه الكبرى":

وكنت بسري عنه في خفية وقد خفته لو هن من نحولي أنتي

فأظهرني سقم به كنت خافياً له، والهوى يأتي بكل غريبة (108)

(106) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، طهران، 1947، ص ص 1157 - 1158.

(107) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 408.

(108) ابن الفارض. (الديون)، مرجع سابق، ص ص 87 - 88.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

يقول الكاشاني في شرحه: ".. وكنت قبل كشف الحجاب باعتبار سري المصون عن الرقيب مخفياً، والحال أنه خَفَتُ أُنْتِي ذاك السر بإظهاره، وتلك الأنة كانت لضعف لحقتي من النحول فأظهرني للرقيب سقم ونحول كنت به خافياً، وهذا من غرائب الحب وعجائبه أن يكون شيء من لوازمه مظهراً الشيء ومخفياً له، فذلك قال: "والهوى يأتي بكل غريبة"⁽¹⁰⁹⁾.

ونتيجة لجدلية الحضور والغياب التي تحياها الأنا، نجد أن اليأس سيصبح السمة الملازمة للعاقل الرقيب، قال ابن الفارض:
ظن العذول بأن العذل يوقفني نام العذول وشوقي زائد نامي⁽¹¹⁰⁾

إن "الظن" في اللغة من الأضداد، فهي تأتي بمعنى الشك وتأتي بمعنى اليقين أيضاً، وقد جاء في كتاب "الأضداد": "فأما معنى الشك فأكثر من أن تحصى شواهد، وأما معنى اليقين فمنه قول الله عز وجل: "وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ولن نعجزه هرباً" معناه: علمنا. وقال جل اسمه: "ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها"، معناه: فطموا بغير شك"⁽¹¹¹⁾.
والظن هنا جاء يحمل معنى اليقين بالنسبة للعذول الرقيب، وبالنسبة للأنا، فالعذول الرقيب متيقن بأن العذل واللوم قد جعلنا الأنا نتصرف عن المحبوبة، أما بالنسبة للأنا فإن تيقن العذول الرقيب من فاعلية العذل قبي الأنا جعل منها رقيباً على العذول حتى تيقنت الأنا من نوم العذول الرقيب وتوقفه عن العذل، ليزداد نتيجة لهذا التيقن الشوق والحب للمحبوبة، وهنا نلاحظ الجنس بين "نام" بمعنى غفل أو نعس، "نام" بمعنى النمو والازدياد، هذا الجنس الذي يحمل في معناه أيضاً الطباق بين حالتني نوم العذول ونماء الحب لدى الأنا وازدياده.

(109) الكاشاني، كشف الوجوه الغر، مرجع سابق، ج 1 / 67 - 68.

(110) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 240.

(111) محمد بن القاسم الأنباري، كتاب الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، 1987، ص 14.

العذل الديني والتمعري في الشعر الصوفي

إن هذه الحالة الناتجة عن "ظن العذول" وتيقنه من فاعلية عذله ولومه
للأنا، يمكن أن تشي ببداية انتصار الأنا على العذول الرقيب أو على العاذل
بشئى تجلياته ووظائفه السابقة.

من هنا يتضح أن جميع عوالم الأنا الداخلية والخارجية هي رقباء وعذال
في علاقة الأنا بالمحبوبة، ومحاولة تلك العوالم كشف سر الأنا دليل على
ذلك، وقد باتت المحبوبة تمنى حبها للأنا سرأ في غياب من رقيب العقل،
يقول ابن الفارض:

أسرتُ — تمنى حبها النفس حيث لا رقيب حجبى — سرأ لسرى وخصت
فأشفتُ من سير الحديث بسائرى فتعرب عن سرى عبارة عبرتى
يغالطُ بعضى عنه بعضى صيانةً ومينى في إخفائه صدق لهجتى
وبالغتُ في كتمانهِ فنسيته وأنسيت كتمى ما إليّ أسرت⁽¹¹²⁾

أما المستوى الخارجي في كتم العلاقة فيتجلى في حرص الأنا على عدم
إطلاع الرقيب الغيري على خصوصية العلاقة، فالرقيب راصد بغير تمييز
ولا معرفة لطبيعة العلاقة، وإذا كانت العلاقة تدق عن غايات العقول
السليمة، فمن الأولى أن تكون أعتى وأعصى على أصحاب العقول السقيمة
التي لا تستطيع أن تفرق بين الظاهر والباطن، وبين علاقة كريمة، وعلاقة
لثيمة، بين علاقة تؤنس الإلهي وتؤله الإنسانى سعياً نحو فناء الذات فيه
وبقائها به.

فالأنا تنتهز غفلة الرقيب، وتراوغه من أجل اقتناص لحظة قد يتم فيها
الوصال دون وعي أو دراية من الرقيب. والرقيب — غالباً — ما يكون
جاهلاً بما يرصد، غير واع لفعل الرصد لأنه يتغذى على فعل الرصد دون
وعى، فهو يسلط حاسة البصر على العلاقة ويرصد ببصره دون بصيرته،
فإن كان قد منح البصر المادي فقد حرم البصيرة، فهو يرى الصور
والأشباح، ويجهل الجوهر والأرواح، قال ابن عجيبة: "البصيرة ناظر

(112) ابن الفارض، (الديوان)، ص ص 99-100.

الفصل الثاني العاقل شامداً

القلب، كما أن البصر ناظر القلب؛ فالبصيرة ترى المعاني اللطيفة النورانية، والبصر يرى المحسوسات الكثيفة الظلمانية الوهمية⁽¹¹³⁾.

من هنا كان الرقيب أعمى البصيرة لا البصر، قال ابن سوار:

أضحى رقيبى مبصراً بعد العمى وغدا الرسول إلى الحبيب عدولاً

إن التحول على مستوى الوظيفة في هذا البيت (الرقيب مبصر، الرسول عدول) هو تحول يشي بتنامي العلاقة وتطورها وترقيها بين الأنا والمحبوبة، إلى درجة أن الرقيب الذي كان أعمى غير مبصر للعلاقة أضحى مبصراً ورقبياً على الأنا، والرسول الذي يفترض فيه أنه أداة مساندة للأنا أصبح عدولاً، وهو ما يجعلنا نرى أن هذا التحول هو تحول أيضاً على مستوى التجربة الصوفية التي تترقى مع ترقى مصاحبات الأنا وظيفياً كالرقيب والرسول وغيرهما.

الرقيب هو الذي يرصد تصرفات الأنا ويرقب أفعالها دون أن يتدخل فيها، إنه يصبح عيناً ثالثة على الأنا، لا يمر شيء إلا أحصاه، إنه أشبه بالمصور الذي يثبت الزمن ويلتقطه عبر آلة التصوير، فهذا الوجود السلبي للرقيب، إذ إنه لا يتدخل في الحدث مباشرة، فإن تدخل تحول من رقيب يعتمد على الملكة البصرية إلى واث أو لاح أو لائم يعتمد على الملكة اللسانية، وهذا أمر آخر سنتطرق إليه فيما بعد، ولكن في حالة الرقيب فإن مجرد وجوده أو سيطرة فكرة حضوره على الأنا داخل التجربة الصوفية تجعل طقس اللقاء والوصال بين الأنا والمحبوبة مرتبكاً وقلقاً مخافة الافتضاح وكشف السر، فخلع العذار وكشف الأسرار لا يتم جهرة في التجربة الصوفية، إنه يتم عبر حالة من حالات التستر، لأن الرقيب يرصد كل ما هو شاذ وغير مألوف في العرف الاجتماعي والديني.

وعلى الرغم من وضوح فعل الرقيب في الأنا، وعلم الأنا بحضوره فإنه أحياناً يدق عن الرصد، ويحاول التسلل إلى حرم العلاقة بين الأنا والمحبوبة، قال ابن الفارض:

(113) ابن عجيبة - إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ج 1/67.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

لم يرقب الرقباء إلا في شج من حوله يتسللون لوأذا⁽¹¹⁴⁾

يتسلل الرقباء من حول الأنا مستخفين، فلا تكاد الأنا تدرکہم، فالرقيب — كما يقول النابلسي: "إذا كان مستخفياً كان أشد وأصعب على المحب لأنه يراه من حيث إنه لا يراه، بخلاف ما إذا كان متجاهراً في المراقبة، فإته يعرفه فيحذره، ويوري له عن المحبوب بخلاف المطلوب"⁽¹¹⁵⁾.

وفي هذه الحالة تكون الأنا في حال ما قبل الفناء والتلاشي، في حالة حضور الذات التي لم ترق إلى الفناء، لذا يكون حضور الرقباء وتسلمهم قرين مقام المحبة، "فالمحب ما لم يصل إلى مقام الاتحاد لا تنقطع الحجب التي بينه وبين محبوبه، ... وكلما كشف له منها حجاب تآقت النفس إلى كشف ما بعده حتى تزول جميعها عند الاتحاد، إذ هي عائقة عن حقيقة المشاهدة، وآخرها حجاباً رؤية المحب ذاته في مشاهدة محبوبه"⁽¹¹⁶⁾.

من هنا فإن حضور الرقيب وقيامه بوظيفته التسلطية ضمن التجربة الصوفية هو حضور مرتبط بمقام المحب الذي لم يتحقق بعد في المحبوبة، ولم يفن فيها، كما يقول ابن الفارض:

فَلَمْ تَهْوَيْ مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيَاً وَكَمْ تَفَنَ مَا لَا تُجْتَلَى فِيكَ صُورَتِي⁽¹¹⁷⁾

لذا قال صاحب كتاب "الزهرة" — ابن داود الأصبهاني في وصفه للرقيب: "إنما يغلظ أمر الرقيب على من لم يمتحن بمفارقة الحبيب، فأما من غلبه الفراق وملكه الإشفاق، وأذاع سره الاشتياق قل أكرأته بمن يرتقبه، بل سهل عليه ألا يعاين من يحبه إذا وثق بقربه منه، وأمن من إعراضه عنه، وربما كانت غيبة الحبيب أيسر من حضوره مع الرقيب"⁽¹¹⁸⁾.

(114) ابن الفارض، (الديوان)، ص 68.

(115) عبد الغنى النابلسي — شرح ديوان ابن الفارض، مصر، المطبعة الخيرية، 1310هـ، ج1/106.

(116) عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، مشارق أنوار القلوب، مرجع سابق، ص 68.

(117) ابن الفارض، (الديوان)، ص 95.

(118) ابن داود الأصبهاني — كتاب الزهرة، تحقيق إبراهيم السامرائي، الأردن، دار المنار، ط (2) 1985، ج1/146.

الرّصل الثّاني العاّذل شاداداً

إن هذه الفلسفة التي سجلها "ابن داود الأصبهاني" هي خلاصة القول في الرقيب، فالرقيب لا يتمكن من الحضور ويصبح ملازماً للتجربة إلا بقدر ضعف المحب الذي لا يطيق فراق المحبوبة، فغياب المحبوبة وضعف المحب تجاه غيابها هو الذي يؤدي إلى حضور الرقيب، وتمكين حضوره حتى يصبح عاملاً منغصاً للعلاقة.

2 - 3 - الحاسد:

الحسد من أمراض النفس، وهو داء إذا ترك ليستشري فربما قتل صاحبه، أما إذا حاربه واستله فإنه يستنبت بذلك الحمد والشكر. و"الحسد" لغة: "أن يرى الرجل لأخيه نعمة فيتمنى أن تزول عنه، وتكون له دونه... وأصل الحسد القشر... وأقبح الحسد تمنى زوال نعمة لغيره لا تحصل له"⁽¹¹⁹⁾، والحاسد هو من يقوم بفعل الحسد.

وينقسم الحاسد بحسب الدلالة المعجمية السابقة إلى نوعين، بينهما اشتراك في الوظيفة وافتراق في الغاية، فكلاهما يتمنى زوال النعمة، النوع الأول: حاسد يتمنى زوال النعمة عن غيره وأن تتحول إليه بدلاً منه، والثاني: حاسد يتمنى زوال النعمة عن غيره دون تمنى حصولها له أو تحولها إليه، وهذا أقبح.

وقد يجسد النوع الأول من الحاسد قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكاً عَظِيماً﴾⁽¹²⁰⁾، فالعلم والحكمة والملك العظيم نعم من عند الله يتمنى الحاسدون زوالها عن غيرهم وحصولها لهم.

أما النوع الثاني وهو الذي يتمنى زوال النعمة عن غيره لا تحصل له، يتجسد في قول الله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسِداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾⁽¹²¹⁾، فالحسد في هذه الآية الكريمة

(119) انظر: مادة (حسد) في تاج العروس.

(120) سورة النساء، الآية 54.

(121) سورة البقرة، الآية 109.

العُذْلُ الدِّينِيّ والمَعْرِفِيّ فِي الشَّعْرِ الصَّوْفِيّ

حليف الباطل وضد الحق، ذم الله تعالى به أهل الكتاب الذين يتمنون زوال
نعمة الإيمان عن المؤمنين دون حصولها لهم بالطبع.
وقد أنزل القرآن الحامد منزلة "شر الخلق" إذ عده من المستعاذ بالله
منهم وهم: الفاسق، والنافث، والحاسد، قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ.
مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ. وَمَنْ شَرَّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ. وَمَنْ شَرَّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ.
وَمَنْ شَرَّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾⁽¹²²⁾.

وقد عرفت التجربة الصوفية الإسلامية - منذ البداية - شر الحاسد
والحسد، فأدرجته في باب ما يجب على المرید أن يتخلص منه، ويقاومه
من نفسه حتى تصفو، وتعد "الرسالة القشيرية" للإمام أبي قاسم القشيري (ت
465 هـ) من أوائل كتب التصوف التي اعتنت بأداب المرید، وما يجب
عليه في الطريق، وآفات الطريق، وذلك عن بيان طرف من سيرة السابقين
في طريق التصوف، وتفسير بعض الألفاظ التي تدور على السنة أهل
الطائفة، وبيان ما يشكل منها. وقد خصص "القشيري" ضمن رسالته الباب
الثامن عشر للحسد. فاهتمام التصوف بالأخلاق الحميدة وتهذيب النفس
البشرية وتصفيتها مما علق بها من العلائق الشيطانية كالتشهوة والرغبة
وحب التملك والسلطة، كان من أهم القضايا التي اهتم بها التصوف منذ
البداية، والحسد أحد أهم العلائق الشيطانية التي حرصت التجربة الصوفية
على محاربتها، فقد حذر القشيري من الحسد في آخر باب من رسالته وهو
"باب الوصية للمريدين"، قائلاً: "ومن آفات المرید ما يتداخل النفس من
خفي الحسد للإخوان، والتأثر بما يفرد الله عز وجل به أشكاله من هذه
الطريقة، وحرمانه إياه ذلك"⁽¹²³⁾.

ويرتبط الحسد بالنفس البشرية، فهو مضمَر فيها، إذا زكاه الإنسان صار
حاسداً، ولا أدل على كمون الحسد في النفس البشرية من قصة مقتل "قائيل"
لأخيه "هابيل"، فقد كان الحسد هو الدافع الرئيس لفعل القتل، كما أن حسد

(122) سورة الفلق.

(123) القشيري - الرسالة القشيرية - تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف - القاهرة
- دار الشعب، 1989، ص 628.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

إبليس لأدم وإغواؤه بالأكل من الشجرة هو السبب في خروج آدم من الجنة والهبوط به إلى الأرض، فإذا كان إبليس أول حاسد من عالم الجن، فإن قابيل أول حاسد من عالم الإنس.

وقد وصف الحاسد بأنه جاحد، لم يرض بقضاء الواحد، وعدم الرضا بالقضاء هو حسد في ذاته، والحسد موطنه القلب، مستور لا يظهر. وقد فسر أحدهم قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ﴾⁽¹²⁴⁾، والمقصود بما بطن هو الحسد⁽¹²⁵⁾. وإنما قد يتجلى الحسد في تصرفات الحاسد وقوله، وينكشف من خلال أعماله، وقد وصف الجاحظ الحاسد وصفاً تشريحيًا، مفصلاً فعل الحسد في رسالته المسماة "الحاسد والمحسود"⁽¹²⁶⁾. حيث قال: "وما لقيت حاسداً قط إلا تبين لك مكنونه بتغير لونه وتخوص عينه، وإخفاء سلامه، والإقبال على غيرك والإعراض عنك، والاستئفال لحديثك، والخلاف لرأيك"⁽¹²⁷⁾.

وقد أبرز الجاحظ أهم التعبيرات المصاحبة لحال الحاسد، الدالة عليه والمرشدة لتمييزه عن غيره. فالحاسد غير حامد أو شاكر لأنعم الله عليه، فهو دائم الاستصغار لهذه النعم؛ لأنه حاقد مشغول بالنظر إلى ما في يد الغير عن تأمل ما لديه؛ لذلك يحيا مكدراً النفس منغص العيش، وهو ما يجب تراكم الغموم على قلبه، واستكمان الحزن في جوفه، وكثرة مضضه ووساوس ضميره، وتنغص عمره وكدر نفسه، ونكد عيشه⁽¹²⁸⁾.

وللحاسد طرق شتى في السعي إلى تحقيق ما يتمناه من زوال النعمة عن غيره، فهو قد يسعى إلى ذم المحبوب لدى حبيبه منتهزاً فرصة خصام أو جفوة، وقد يدعى أو يختلق من الأقاويل والأحداث ما يوسع الشقة بينهما إلى أن تحصل القطيعة، فهو مفرق الخطاء مشتت الندماء. ولأن الحسد يقوض

(124) سورة الأعراف، الآية 33.

(125) انظر: القشيري - الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 280.

(126) انظر: الجاحظ - رسائل الجاحظ - تحقيق عبد السلام محمد هارون - القاهرة - مكتبة الخانجي - 1979م، ج 3/ 8.

(127) المرجع السابق، ج 3، ص 8.

(128) المرجع السابق، ج 3، ص 5.

العنل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

مشاعر الأخوة والتراحم بين الأهل ويهدم الجماعات، فقد نهى عنه الرسول صلى الله عليه وسلم، بقوله: "لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً"⁽¹²⁹⁾.

وهنا "التباغض" و"الحسد" و"التدابير" أفعال يربط بينها — من حيث الدلالة — ترتيب منطقي يستند إلى واقع حال العلاقة بين السبب والنتيجة، فالتباغض يترتب عليه الحسد، ومن ثم يحصل التدابر والقطيعة. والحسد بهذا المعنى يعد أصلاً يتفرع منه الحقد والبغض، فلا حاسد إن لم يكن حاقداً أو كارهاً. إذ إن الحاسد ملقح للشر ومحدث للعداوة، وقد تكمن العداوة داخل نفسه تغل بحملها إلى أن يحين وقت إظهارها.

1 - 3 - 2

بنت التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري وعيها في الحاسد ودوره في التجربة، وفعله النفسي الخفي فيها، وسعيه الظاهر إلى إفساد العلاقة بين الأنا والمحبوبة، على الموروث الديني لصور الحاسد وفعل الحسد، فالحاسد مصدر من المصادر الأخطر على علاقة الأنا بالمحبوبة، والأنا في بداية العلاقة تخشى الحاسد؛ لأنه يقف عائقاً بين حالتي البوح والإخفاء عند الأنا، هذا إلى جانب كونه بارزاً ومستتراً في آن، قال ابن سوار:

لست أخشى عواذلي فيك لكنني مخوف من كثرة الحساد
لا تظنني أطيعك استتاراً كيف أخفي الغرام والشوق بادي⁽¹³⁰⁾

يتبين من هذين البيتين أن الحاسد — وهو من منظومة العواذل — أشد وطأة على الأنا من سائر تجليات العاذل في التجربة، فالأنا لا تخشى العواذل مع مراعاة كثرتهم وقربهم من الأنا التي دلت عليها صيغة الجمع

(129) مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فواد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ج2/907.

(130) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 188.

الفصل الثاني العاقل شامدا

"عواذلي" وإضافة ياء المتكلم، فضلاً عن محاولة الأنا السيطرة على العواذل حتى إنها لم تعد تخشاهم، وفي المقابل نلاحظ خوف الأنا واضطرابها الشديدين من "كثرة الحساد"، ففي الوقت الذي يظهر فيه العاقل واضحاً جلياً للأنا من خلال لومه إياها وعذلها والتصريح بذلك قولاً، نجد الحاسد يخفى في طويته حسده ويتمنى زوال نعمة الوصال بين الأنا والمحبوبة، وربما كان سبب خوف الأنا من الحاسد عائداً إلى أن حسد الحاسد لا يرى، فهو غالباً ما يكون قاراً في النفس فاعلاً من خلال القوى النفسية الموجبة للحقد على الأنا.

أما سائر العواذل (عواذلي) فإنهم دائماً يبدون ما يكتُمون، لأنهم في دور اللائم الذي يعذل ويلوم الأنا على فعلها وما نالها من تلك العلاقة. وفي مقابل حركة الظهور المرتبطة بالعواذل وحركة الاستتار المتعلقة بالحساد، نرى أن ظهور الشوق يقابل إخفاء الغرام، ومن ثم فإن فعل العواذل ظاهر كما الشوق باد، وفعل الحساد مستبطن كما الغرام خاف.

وعند إنعام النظر في تلك العلاقة المفترضة بين العواذل والشوق، والحساد والغرام، نجد أن "عواذلي" في شوق إلى الأنا كي ترجع إليهم وتصغي وتصبو إلى عذلهم، أما الحساد فالأنا تتمنى لهم الهلاك والزوال، وقد يوحي بهذا المعنى ما تحمله دلالة "الغرام" القرآنية في وصف جنم، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾⁽¹³¹⁾.

والحاسد هو جاهل من ناحية وعارف من ناحية أخرى، إذ يكمن جهله في فعل الحسد الصادر منه باتجاه الآخر وسرعان ما ينقلب عليه، وقد قيل: "أثر الحسد يتبين فيك قبل أن يتبين في عدوك"⁽¹³²⁾، وقال معاوية: "ليس من خلال الشر خلة أعدل من الحسد، تقتل الحاسد قبل المحسود"⁽¹³³⁾. أما كون الحاسد عارفاً فيتجلى في أنه يبني حسده للآخر على معرفة وعلم بما

(131) سورة الفرقان، الآية 65.

(132) القشيري - الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 280.

(133) المرجع السابق، ص 281.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

أصابه من خير فيتمنى زواله عنه. وهاتان الخاصيتان المتقابلتان في الحاسد شكلتا حركة الحاسد في التجربة الصوفية، وساهمتا بحركتيهما المتضادتين في تطير صور الحاسد فنياً في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري على وجه الخصوص.

وفي القصيدة التي يرد فيها نجم الدين بن سوار على متمشيخ أنكر مسألة اتفق عليها أرباب المعارف الإلهية والقلوب اللدنية، يقول وهو يصفه بالحسد ويسميه بالجهل:

وَمَذْ صَفَا لِي شَرْبِي فِي مَحَبَّتِكُمْ أَضْحَى لِسَانِي يُبْذِي بَعْضَ مَا وَصَفَا
أَحَدْتُ النَّاسَ عَنْ إِنْعَامِكُمْ فِيرَى لِي حَاسِدٌ مِنْكَرٌ مِنْهَا لَمَّا عَرَفَا
أَوْ جَاهِلٌ بِي فِي أَسْرَارِهِ مَرَضٌ عِنْدِي لَهُ لَوْ بَغَى مِنِّي الشِّفَاءَ شَفَا⁽¹³⁴⁾

فالحاسد ينكر النعم التي ظهرت على الأنا يوم حدث الوصال وصفا الشراب مع المحبوبة، ويتمنى زوال هذه النعم على الرغم من معرفته بها فالحاسد إذا رأى نعمة بهت، وإذا رأى عيرة شمته⁽¹³⁵⁾.

وكما أن الحاسد مريض الطوية فكذلك الجاهل مريض القلب والسريرة، ولكن في الوقت الذي تجزم فيه الأنا بأنها تملك شفاء الجاهل من مرضه، فإنها تقف عاجزة عن شفاء الحاسد، والفرق بينهما بين؛ فالحاسد عارف بالنعم التي أسبغتها المحبوبة على الأنا؛ أما الجاهل فهو يجهل تلك النعم لأنه مريض القلب، وهذا التعاقب والتواتر على الترتيب بين الحاسد والجاهل هو تعاقب وترتيب خاص بالدرجة، فالحاسد أعلى في عداوته من الجاهل، إذ الجاهل ربما يعرف فيشفى من جهله إلا الحاسد، وقد قال الشاعر:

كُلُّ الْعِدَاوَةِ قَدْ تُرْجَى مَوَدَّتُهَا إِلَّا عِدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ⁽¹³⁶⁾

يقول ابن سوار:

(134) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 321.

(135) القشيري - الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 281.

(136) لم يهتد الباحث إلى قائل البيت على الرغم من شهرته.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

ولقد أقول لحاسدٍ أَمْرَضُنُهُ فإذا خُطرتَ بِبِالِئِهِ يَتَنَفَّسُ
في كُلِّ مَحْجُوبٍ بِظِلْمَةِ طَبْعِهِ يضحى له منها لديه مَحْبَسُ
يطوى على الشحْناءِ صدرًا مظلمًا نور الظهيرة في دُجَاهِ حَنْدَسُ
يا مبغضي ومودتي تصفو له حتّامَ صدركَ بالجفَاءِ يُدَنِّسُ
لو كنتَ تَنظُرُنِي بعيني لاغدت أقداءَ مَقْتِي من فؤادك تَكْنَسُ⁽¹³⁷⁾

هنا تتداخل دلالة الحاسد المبطن للعداوة في صدره مع دلالة الكاشح المضمّر للعداوة في قول ابن سوار: "يطوى على الشحْناءِ صدرًا مظلمًا" لكن علامات الحسد وظواهره بادية عليه، كمرضه من الأنا (المحسود) حتى إنه إذا ما خطر ببال الحاسد تنهد وزفر ألمًا وكرهاً ضيقاً بما طوى - من البغض الدفين - عليه صدرًا يعد نور الظهيرة أشد حلقة من سواده، وما الطباق هنا بين نور (الظهيرة) ودجى (حندس) إلا زيادة تأكيد - بالتقابل - لشدة سواد قلب الحاسد وظلام نفسه. وتتمنى الأنا التي صفت مودتها للحاسد لو أنه ينظر إليها بعينيها، عيني الصفاء والمحبة على حين لو تحقق لانتفت من نفس الحاسد أشواك حقه ولكنست ليعود قلبه طاهرًا من الدنس نظيفًا من مخلفات البغض والكرهية، وكأن المحبة أداة تنظف القلب من الأدران كافة. وفي قول الشاعر: "أقداء مَقْتِي من فؤادك تَكْنَسُ" غالبًا ما ترتبط الأقداء بالعين فيقال: في عينه قذاة وقذى، واستخدام الأقداء مع القلب فيه تأكيد أن الحسد مكمنه القلب، وأن ما يكمن في القلب يبدو جلياً في العين، إذ العين مرآة للقلب. ولا عجب إذن في أن تطلب الأنا من الحاسد أن ينظر إليها بعينها، أي أن يستبدل بالحدق المودة، وبآلية البغض آلية الحب، ولكن الحاسد دائماً يقابل المحسن إليه بالبغض والكرهية، وقد نبه الجاحظ على ذلك، بقوله: "وربما كان الحسود للمصطنع إليه المعروف أكفر له وأشد احتقاراً وأكثر تصغيراً له من أعدائه"⁽¹³⁸⁾. فالحاسد لا يحتمل أن يكون أحد أفضل منه بنعمة وإن كانت نعمة الإيثار بالإحسان إليه هو نفسه.

(137) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 286.

(138) الجاحظ - رسائل الجاحظ، مرجع سابق، ج3، ص 17.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ومن اللافت للانتباه في قصيدة ابن سوار هذه، أنه جاء في نهايتها بأبيات ترفع عن الحساد — عموماً — الذنب وتعزو الأمر للإرادة الإلهية الكلية، يقول ابن سوار:

لا ذَنْبَ لِلْحُسَّادِ أَنْتَ شَغَلْتَهُمْ بي يا مُنْبِلي رتبهً لا تنكسُ
كاشفتني وحجبتهم وسترتني وهتكتهم فلك الثناء الأقدس⁽¹³⁹⁾

إن الله من وراء كل شيء محيط بإحاطته، وبالتالي يصبح الحساد — وهم المرتبة الأشد في العزل لارتباط الحسد بالقوى النفسانية — في موضع الواقع تحت الإرادة الإلهية، إذ "الإقرار بنفي جنس الذنب عن الحساد يعني تحول الموقف الصوفي منهم عما كان عليه من قبل، بل يعنى انقلاباً جذرياً في النظرة التي تترد على نفسها لتنتقل الحاسد من موقع "الآثم" بالمعنى الديني والأخلاقي، إلى موقع "البريء"⁽¹⁴⁰⁾. وبهذه النقلة تسقط صفة الفاعلية عن الحساد لتلتصق بهم صفة المفعولية، فالفاعلية مصروفة للقوى الإلهية التي رسمت لكل منا دوره ووظيفته، ومن ثم يجب أن تقوم بتلك الأدوار سيراً مع الإرادة الإلهية.

وهذا المعنى لم يرد إلا عند ابن سوار، ففي الوقت الذي انشغل فيه ابن الفارض والتلمساني بالحاسد ووصفاه بالصفات الدنيئة محاولين تجاوزه وتهميشه، نجد ابن سوار يرفع عن الحساد (جميعاً) الذنب ويخرجهم من دائرة المذنب ليدخلهم في باب البراءة وباب الرحمة والإرادة الكلية التي تسير هذا الكون.

وأظن أن هذا المعنى ليس ببعيد عن الحلاج الذي عد إبليس وفرعون من شيوخه، وكذلك ابن عربي الذي ألمح إلى دخول إبليس وفرعون الجنة، وهذا يفضي إلى توسيع رؤية التجربة الشعرية الصوفية لدور العاذل وتجلياته ولاسيما الحاسد الذي أصبح بريئاً غير مقترف لذنب، فقد قام بدوره

(139) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 287.

(140) وفيق سليمان - الزمن الأبدى: الشعر الصوفي، الزمان، الفضاء، الرؤيا - سوريا - دار نون - 1997 - ص 208.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

الذي لا معرفة ولا كشف فيه، فهو جاهل مستور عن المعرفة، ومحجوب عن المكاشفة، "ولا غرابة إذن في نفي الذنب عن الحاسد ما دام وجودهم كذلك مبنياً على التكليف"⁽¹⁴¹⁾.

وقد تكشف لنا من خلال السياقات الدلالية التي ورد فيها الحاسد في النصوص الشعرية الصوفية للقرن السابع الهجري أن وصال المحبوبة للأنا يغري الحاسد بالحسد، كما أن ميل المحبوبة إلى مقاطعة الأنا بفعل الحاسد ينتج عنه تحد من الأنا في الوصل والاتصال بالمحبوبة مع مقاطعة المحبوبة للأنا أحياناً، ولكن في نهاية المطاف فإن انتصار الأنا على إرادة الحسود هي التي تسود في التجربة الشعرية الصوفية؛ يقول ابن سوار:

أضَاءَ بِحُبِّ مَنْ أَهْوَى وَجُودِي وَشَرَفْنِي فَأَغْرَى بِي حَسُودِي
وواصلني فقاطعت البرايا سواه من قريب أو بعيد⁽¹⁴²⁾

لقد ظلت لحظة الاتصال والوصل بالمحبوبة غاية مرجوة في التجربة الشعرية الصوفية، تتردد من حين إلى حين، فيتم الوصل — أحياناً — في لحظة أو ومضة ثم تبدأ الأنا في سعيها الحثيث نحو استرجاع تلك اللحظة الماضية التي تم فيها الاتصال بالمحبوبة، وقد ظل العاقل بتجلياته المختلفة يتربص الأنا وينال منها، فحضوره يمنع الوصال بالمحبوبة، ويصبح أحد الحجب الفاعلة في عدم الاتصال.

من هنا كان اتصال المحبوبة بالأنا هو انتصاراً في ذاته تحقق للأنا فحقق لها نقلة في وجودها وتطوراً في معرفتها، مما أغرى الحاسد وأغواه في السعي إلى تمني زوال هذه اللحظة التي يتحقق فيها الوصال للأنا.

لكن هذا الوصال تم فأنا وجود الأنا وشرفها حتى إن هذا الوصال لم يدع للأنا من متسع للتفكير في الخليقة سواء من بعيد أم من قريب، وربما كانت هذه الخالة أقرب إلى حالات الفناء في المحبوبة، والاستبدال بمواصلة

(141) المرجع السابق، ص 211.

(142) ديون ابن سوار، مرجع سابق، ص 155.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الخليقة مواصلة الحقيقة، وبالوعي الضمني للحسود في التجربة الوعي
الحقي بالبقاء في المحبوبة والفناء فيها، يقول ابن الفارض:
فلم تهوني ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي⁽¹⁴³⁾

لقد تم تهميش الحاسد وتزيم دوره الوظيفي على مستوى التجربة، إذ إن
مواصلة المحبوبة للأنا سيطرت على حضور الأنا وغيبتها عن السوى.
يقول عفيف الدين التلمساني:
إذا كنتم سكران قلبي فما الذي يدافعي عنه الحسود ويمنع⁽¹⁴⁴⁾

لقد استنكرت الأنا على الحسود حسده على الرغم من استيلاء المحبوبة
على الأنا وإقامتها في قلبها، والحسود هنا يمكن أن يكون إشارة جامعة إلى
كل تجليات العاذل، بمعنى أن الحسود وهو الأعلم بالنعمة التي فيها الأنا
يعتبر الأعلى في سلم العذل تراتيبياً، فإذا كان الحسود يعلم بأن المحبوبة قد
باتت مستولية على قلب الأنا بالكلية وجب أن يدرك العاذل بتجلياته المختلفة
هذا ويكف عن عذل الأنا ولومها. ويقول عفيف الدين التلمساني في مواصلة
المحبوبة وانتصار الأنا على الحسود:

واصلوني بعد عدي ورعوا سالف عهدي
وعلى رغم الحسود أنجزوا بالوصل وعدي
... ..
في هواه دع ملامي واطرح غيبي ورشدي
نار وجلي في هواه كنعيم الخلد عدي⁽¹⁴⁵⁾

ويقول أيضاً:

(143) ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 95.

(144) عفيف الدين التلمساني، (الديوان) مخطوط.

(145) عفيف الدين- التلمساني (الديوان)، مرجع سابق، ج 1، ص ص 208-210.

الفصل الثاني العاقل شاهداً

و وصل على رغم الحسوى د إليك سعداً يا سعيد
فدنا البعيد ويا هنا — مشتاق إذ يدنو البعيد (146)

ونلاحظ عدم الاكتراث بالحاسد عند عفيف الدين التلمساني بوجه خاص، فهو يؤكد أهمية الوصال بينه وبين المحبوبة، إذ في استمرار المحبة والوصال — على الرغم من كراهية الحاسد لها — يكمن غيظه وكمده، كما أن الاستمرار في المحبة الضامن الوحيد الدافع لقوة الأنا في مدافعة ما يعترضها في علاقة الحب من مخاطر يسببها الحساد والعدال، يقول عفيف الدين التلمساني:

أنت الحبيب وإن سألبت رقادِي وأطعت في تعرض الحساد
لا كان قلب ضل فيك بوجدِه إن مال عنك إلى هوى ورشاد (147)

ومع إصرار الأنا على مواصلة المحبوبة على الرغم من الحاسد نجد أن فعل الحسد لم يزل ملازماً للعلاقة، لا يفارقها، يقول ابن الفارض :

لم أخل من حسد عليك فلا تضع سهرِي بتشنيع الخيال المرجف (148)

لم تسلم الأنا في وصالها مع المحبوبة من الحسد الدائم، فالأنا محسودة دائماً على المحبوبة، وجميع مظاهر الوصال والهجران والقرب والبعد والإقبال والصد والقبول والرد توجب رضا الأنا لأنها من المحبوبة، وعلى الرغم من ذلك فإن الأنا تريد أن تواصل المحبوبة على الحقيقة فقد سهرت طوال الليل رغبة في الوصال، والسهر الدال على الليل يكشف لنا أن الوصال غالباً ما يكون في الليل، إذ في الليل تنام العيون وتظل القلوب مترقبة للوصال، لذا فالأنا تأمل أن لا يضيع هذا السهر، ويصبح الأمر ضرباً من الخيالات المرجفة التي لا حقيقة لها، وقد جمع القرآن بين المناق

(146) المرجع السابق، ص 254.

(147) المرجع السابق، ص 203.

(148) ابن الفارض (ديوان)، مرجع سابق، ص 199.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ومن في قلبه مرض والمرجف — وكلها سمات للحاسد — في قوله تعالى:
﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة
لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً﴾⁽¹⁴⁹⁾.

والحاسد وإن كان يدفعه إلى حسده دفعاً انغلاق القلب على الضغينة،
واحتشاد النفس بالحد والأثرة، إلا أن عينيه تبتدان ما تكنه نفسه وتخفيه
دواخله، حتى إن أثر عيني الحاسد على المحسود تصبح كأثر الكي في
الجلد، بل أشد ألماً، يقول ابن الفارض:

عين حسادي - عليها - لي كوت لا تعداها أليم الكي كي⁽¹⁵⁰⁾

وهنا لا تخلو الدلالة من تداخل وظيفي بين "الحاسد" و"الرقيب" في
التجربة الشعرية الصوفية، إذ إن العين تبدو عاملاً مشتركاً وظيفياً بين
الاثنتين، فالحاسد هنا هو رقيب يتربص بالأنا ويترقبها حسداً وغلماً، على أن
إضافة الجمع "حسادي" إلى مفرد هو "عين" يفيد اشتراك جميع الحساد في
صفة الرقيب، فكأن كل حاسد هو رقيب في ذاته، يقول النابلسي في شرحه:
"... وعين الحساد هي عين الشيطان المقارن له ولغيره، فهو يراقب
الإنسان خصوصاً السالك في طريق العرفان، فإنه عدوه الأكبر، يتعرض
لسلب حاله فلا يقدر لحمايته بالإخلاص"⁽¹⁵¹⁾.

فكأن إخلاص الأنا وصدقها في محبتها للمحوبة هو العامل المقاوم
لحركة وفعل الحسد والحساد، وقد ربط الشارح الصوفي في شرحه بين
الحاسد والشيطان باعتبار أن الشيطان هو زعيم الحساد والحاسد الأول في
التاريخ الديني المعلوم لنا.

لقد باتت العلاقة بين الحاسد والمحوبة علاقة عكسية، فإذا حضر الحاسد
غاب الحبيب، وإذا حضر الحبيب غاب الحاسد، يقول عفيف الدين التلمساني:

(149) سورة الأحزاب، الآية 60.

(150) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 48.

(151) النابلسي - شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج 1، ص 36.

لولا الحياءُ وأن يُقال صبياً لصرختُ ملء السمعِ وا طربياً
حضرَ الحبيبُ وغابَ حاسدُنَا من بعدِ طولِ تحجُّبٍ وخَبَا⁽¹⁵²⁾

فحضور الحبيب - وهو الأقوى - استتبعه غياب الحاسد، إذ إن حضور الحبيب هو دلالة على وصل واتصال بين الأنا والمحبوبة، وفي هذا انتصار على سطوة حضور الحاسد في العلاقة، وانكسار لقوى العذل المقاومة للعلاقة. لقد أرادت الأنا أن تراوغ الحاسد، وتقلت من حباله وحسده، فأعلنت خوفها منه مرة، ومواصلتها للمحبوبة أخرى، ومواصلة المحبوبة لها تارة، ووصفه بالمعرفة تارة أخرى، كما وصفته بالكاشح تارة وبما يشي بالرفيق تارة أخرى، وما كل ذلك التقاطع الدلالي إلا محاولة لتلبيس الأمر على الحاسد، فقد قيل: "إذا أردت أن تسلم من الحاسد، فلبس عليه أمرك"⁽¹⁵³⁾، أي استر نعم الله عليك، وقد جاء هنا ستر نعم الله على الأنا عن طريق المراوغة والتحدي معاً.

2-4- الكاشح:

الكَشْحُ لغةً: "مَا بَيْنَ الْخَاصِرَةِ إِلَى الضَّلْعِ الْخَلْفِ وَقِيلَ: هُوَ الْخَصِرُ، وَقِيلَ: هُوَ الْحِشَاءُ. وَالْكَشْحُ أَحَدُ جَانِبِي الْوِشَاحِ. وَالْكَاشِحُ: الْمَتَوَلِّي عَنكَ بَوْدَةً. وَيُقَالُ: طَوَى فَلَانٌ كَشْحَةً إِذَا قَطَعَكَ وَعَادَاكَ. وَالْكَاشِحُ الَّذِي يَضْمُرُ لَكَ الْعَدَاوَةَ"⁽¹⁵⁴⁾. كأن الكاشح في إضماره العداوة والبغض كمن يطوي أحد جانبي وشاحه على شيء ليخفيه، أو ليستره عن العيون. ومنه مجازاً محل إضمار العداوة، وهو الجنب من الجسد، حيث موضع الكبد "والكبد بيت العداوة والبغضاء، ومنه قيل للعدو: أسود الكبد، كأن العداوة أحرقت كبده"⁽¹⁵⁵⁾. ولأن المعجم العربي تأسس بصورة لغوية على مصادر كثيرة من

(152) عفيف الدين التلمساني (الديوان)، مرجع سابق، ج1، ص 122.

(153) القشيري - الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 281.

(154) انظر: لسان العرب، مادة (كشح).

(155) انظر: تاج العروس، مادة (كشح).

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

أهمها الشعر العربي القديم، لذلك سوف نجد أن "الكاشح" في الشعر الجاهلي مثلاً لم يتعد استخدامه ذلك الإطار المعجمي في الدلالة، يقول زهير:
وكان طوى كشحاً على مُسْتَكْنَةٍ فلا هو أباها ولم يتجمّم⁽¹⁵⁶⁾

فالحبيبة قد طوت كشحاً، أي تولّت بودها عن حبيبها دون إبداء سبب للقطيعة من بعد الوصال. والحبيبة في توليها بودها كمن أخفى سراً وأضره داخل نفسه، أي أنها أخفت ما يعتمل في نفسها بالكتمان كمن يستتر شيئاً بأحد جانبي وشاحه.

وفي الحديث الشريف يرد "الكاشح" في إطار الدلالة السابقة لمعنى المتولي عنك بوّده، أو مَنْ قَطَعك وعاداك، يقول صلى الله عليه وسلم: "أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح"⁽¹⁵⁷⁾، ولأهمية صدقة الكاشح المتولي بوّده عن ذي قُرباه، يخصصها الرسول صلى الله عليه وسلم بأفضلية على الإطلاق، وهو ما يؤكد أهمية صلة الرحم ويحضُّ على نبذ الفرقة بين الأهل. ربما يتراوح "الكاشح" في الشعر العربي بين مضمّر العداوة والمتولي عنك بوّده، إلا أنه يدخل عبر تجارب الحب العذري في شعر الغزلين منحى دلاليّاً أرحب وأكثر تنوعاً مما سبقه، بسبب اختلاف رؤية الحب عند شعراء الغزل. يقول عبد القادر القط في دراسته عن الشعر الإسلامي والأموي، واصفاً هذا التطور وأسبابه: "قام الشعراء العذريون بدور كبير في تطور المعجم الشعري، فقد جنحت التجربة العاطفية المجردة بهؤلاء الشعراء إلى الاعتماد على الألفاظ المعبرة عن المشاعر والانفعالات، وبنوا عباراتهم على نحو بسيط واضح يعكس بساطة تجاربهم ووضوحها... إن شعرهم ينبع من جيشان عاطفي متصل، ويكاد يمضي في تيار واضح لا يكاد يحيد عنه أو يتفرع عنه، ووسيلة تعبيره هي تلك الألفاظ المألوفة المشتركة بين

(156) زهير بن أبي سلمى (شرح الديوان)، بيروت، المكتبة الثقافية، ط (1)، 1968، ص 27.

(157) السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، مرجع سابق، ج 1/ 50.

الفصل الثاني العاذل شاهداً

الناس، التي أكسبتها الحياة والممارسة قدرة على التأثير والإيحاء في مجال الحديث عن العواطف» (158).

وسنجد التداخل واداً بين الكاشح وغيره من تجليات العاذل في الشعر العذري، وهو نوع من التعدد الوظيفي والتنوع الدلالي الذي ربما لم تشهده مفردة "الكاشح" سابقاً قبل شعر الغزل العذري في القرن الثاني الهجري، يقول جميل بثينة:

فإني عَرَضْتُ الْوُدَّ حَتَّى رَدَدْتَهُ وَحَتَّى لَحَى فِيكَ الصَّدِيقُ وَكُشِحُ (159)

هنا "الكشح" يلومون المحب كما يلومه أصدقاؤه على كثرة عرضه المحبة وميله الذي يقابله صد وهجر من المحبوبة، وعطف "كشح" على "الصديق" يفيد معنى التشارك في فعل اللحي. وهو المعنى الذي يؤكد جميل في شعره:

ويوم معانٍ قال لسي، فَعَصَيْتَهُ أَفْقُ عَنْ بُثَيْنَ، الكاشحُ المتصَّحُ (160)

لقد أخرج الشاعر فاعل "قال" وهو "الكاشح" على جملة مقول القول، مما يوحي بدلالة الحط من شأن الفاعل (الكاشح)، وقدّم رد الفعل على طلبه قطع وصاله بثينة "قال فعصيته" قبل ذكر الطلب "أفق عن بثين" لتأكيد استحالة فراقه بثينة، حيث "عصيته" المقترنة بقاء العطف للتعقيب والسرعة وفيها دلالة الحسم، وأيضاً للتحقير من شأن طلب الكاشح في جملة مقول القول التي يؤخرها الشاعر ويقدم عليها رفضه إياها قبيل ذكرها.

تتضافر اللغة في منحائها التركيبي من تقديم وتأخير وإرجاء مع دلالة السخرية والتحقير من شأن الكاشح الذي يأخذ هنا دلالة "الناصح" وظيفياً لا مضمراً العداوة، أو المتولي عنك بوذه. وليس تدليل "بثين" ببعيد عن هذا

(158) عبد القادر القط - في الشعر الإسلامي و الأموي، القاهرة - دار النهضة العربية، 1975، ص 141.

(159) جميل بثينة (الديوان)، جمع بطرس البستاني، بيروت، دار صادر، د.ت، ص 35.

(160) المرجع السابق، ص 36.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

التضافر الأسلوبية شديدة الإحكام، فتدليلها بالتخفيف هنا يهدف إلى إضفاء المصادقية على حديث الناصح إذ يوعز تدليله المحبوبة بأنه غير كاره لها وإنما يريد صالح المحب. وفي بيت شعري آخر لجميل بثينة تتبدل الدلالة الوظيفية للكاشح:

ولكنني أهلي فداؤك أتقني عليك عيون الكاشحين وأحذر⁽¹⁶¹⁾

إذ يضيف الشاعر "عيون" - وهي أداة الرقيب وظيفياً - إلى الكاشح، وتلك ملكة بصرية مشتركة بين تجليات العاذل جميعها، فيغدو الكاشح هنا رقيباً يتقي المحب عيونه ويحذر خطر رؤيته لهما معاً. وكما رأينا ذلك التعالق في الدلالة والتداخل الوظيفي بين الكاشح في الشعر العذري، حيث نجده تارة اللائم الذي يرتدى ثوب النصح، وتارة هو الرقيب الذي يتربص العلاقة بغية إفسادها، فالكاشحون أيضاً هم مضمرو العداوة والبغض الذين تخشاهم بثينة، في قول جميل:

فقلت: أخاف الكاشحين وأتقي عيوناً من الواشين حولي شهداً⁽¹⁶²⁾

وهذا ما يؤكد تبادل الأدوار والوظائف بين العاذل وتجلياته المختلفة، فالواشي الذي يعتمد على الكلام والنميمة وأداته اللسان يصبح ضمناً هو الرقيب والواشي في آن.

إن "العيون" التي ارتبطت بالرقيب دوماً باتت عند "أحمد بن يحيى" في القرن الثالث الهجري عيوناً لا ترصد، إنما تلهب المحبين المقهورين لفراق الأحبة بنظرات ملؤها الشماتة، حين يقول:

هجرت، فلما أن هجرتك أصبحت بنا شمتاً تلك العيون الكواشح⁽¹⁶³⁾

(161) المرجع السابق، ص 62.

(162) المرجع السابق، ص 47.

(163) ابن داود الأصبهاني - الزهرة - مرجع سابق، ج 186/1.

العيون أنفسها صارت كواشِحَ مضمرة للعداوة والبغض، وذلك من باب إطلاق صفة الجزء على الكل. والكاشحون أيضاً هم الرقباء، إذ يقول بعض الظرفاء:

ولما رأينا الكاشحين تتبّعوا هواناً وأيدواً دوننا أعيناً خُزراً
جعلتُ وما بي من جفاءٍ ولا قَلِيٍّ أزورك يوماً وأهجركم شهراً⁽¹⁶⁴⁾

الكاشحون يتتبعون ويترصدون المحبين، إنهم يراقبونهم بدأبٍ يظهره فعل التتبع الدال على دوام الرقابة واقتفاء الأثر، فضلاً عن تأكيد وظيفة "الرقيب" للكاشح دلالية في عجز البيت الأول من هذين البيتين، إذ يقول: ".. وأبدوا دوننا أعيناً خُزراً".

2-4-1

وتأتي التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري لتفيد من هذا الاتساع الدلالي في استخدام العذريين للكاشح في شعرهم الغزلي، لكن الأمر مختلف مع التجربة الصوفية في اتصاله بخصوصية التجربة ذاتها، وتعلّق دلالة الكاشح في تنوعها بمدى الصعود (الاتصال) والهبوط (الانفصال) في تجربة الأنا في الشعر الصوفي. ويمكننا أيضاً أن نلاحظ خطأً دقيقاً بين الفراق والهجر، فالفراق يمكن أن يعترض أية علاقة بين حبيبين لكنه قد ينطوي على الوداع وأمل اللقاء ثانية، على حين يخص الهجر علاقة الحب غير الصوفية، إذ ينطوي على إرادة أحد الطرفين دون الآخر وهو ما لا يمكن تحقّقه في التجربة الصوفية التي يميل الطرفان فيها إلى دوام الاتصال والاستزادة من فيوض المحبة.

ففي يائية ابن الفارض التي مطلعها:

سائق الأظعان يطوي البيدَ طَيَّ مُنْعِماً عَرَجَ على كُثبانِ طَيَّ⁽¹⁶⁵⁾

(164) المرجع السابق، ج 1/ 181.

(165) ابن الفارض (الديوان)، تحقيق: عبد الخالق محمود - مصر، دار المعارف، ط (1)، 1984، ص 45.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

والتي تحمل صورة مكثفة لمعاناة "الصَّبِّ" نتيجة بعده عن المحبوبة أو بعد المحبوبة عنه، فهو يحيا في سقمه وغربته لا يجد الراحة والأنس بين أهله، إذ قلبه متعلق بالمحبوبة:

بَيْنَ أَهْلِيهِ غَرِيباً نَازِحاً وَعَلَى الْأَوْطَانِ لَمْ يَعْطِفْهُ لَيْ⁽¹⁶⁶⁾

والبنية هنا تفيد التنقل بين متعدد وعدم الاستقرار، فالصَّبُّ دائم الانتقال في ديار أهله، ودائم الشعور بالغربة لبعد المحبوبة عنه:

جَامِحاً إِنْ سَبِمَ صَبْرًا عَنْكُمْ وَعَلَيْكُمْ جَانِحاً لَمْ يَتَأَي⁽¹⁶⁷⁾

فالصَّبُّ كان يرفض البعد عن المحبوبة ويميلُ إلى وصلها على رغم ما قد يتحمله من مشقة الوصال، وهي المشقة التي تؤكدُها "صبراً عنكم":

نَشَرَ الْكَاشِحُ مَا كَانَ لَهُ طَاوِي الْكَشْحِ قُبَيْلِ النَّأْيِ طَي⁽¹⁶⁸⁾

وفي هذا البيت يسند الشاعر إلى الكاشح فعل النشر، أي الإعلان والكشف وهو أقرب في وظيفته إلى الواشي منه إلى من يُضْمِرُ وَيَسْتُرُ، أو يتولَّى بُوْدَهُ. إلا أن فعل "النشر" والإعلان قد اقترن هنا بزمن محدد هو "قبيل" النَّأْيِ، وهي الفترة الزمنية التي أحدثت المفارقة بين فعلي النَّشْرِ والطَي باعتبار الكاشح قد طوى كشحه على أمر حتى قبيل النَّأْيِ، أي أضمر العداوة ثم صار إلى المعالنة بما يضمُر.

لكن مرجعية الدلالة كلها تتوقف على الضمير العائد في محل رفع اسم كان في قوله "كان له طاوي الكشح" فإن كان الضمير عائداً إلى "الصَّبِّ" كان الصَّبُّ له طاوي الكشح، أي قد نشر الكاشح، ما كان الصَّبُّ قد طوى عليه كشحه وستره من أسرار الغرام حتى قبيل النَّأْيِ، أما إذا كان الضمير عائداً إلى (الكاشح) فيؤول إلى أن الكاشح قد نشر قبيل النَّأْيِ ما كان قد

(166) المرجع السابق، ص 46.

(167) المرجع السابق 46.

(168) المرجع السابق، ص 46.

الفصل الثاني العاقل شاهدًا

طوى كشحه عليه من العداوة حال استمرار العلاقة واتصال المحب بالمحوبة. وقبل نأي المحبوبة غادر الكاشح حالة إضمار العداوة وخرج عن صمته الذي يمثل حالة السكون إلى حالة النشر والإعلان لما كان يضمرة من العداوة. ومع انتفاء إضمار العداوة بفعل النشر يستحيل الكاشح مجاهرا منعته مكانة المحبوبة وسطوتها من إظهار عداوته حتى "قبيل" النأي إذ بات أمره وشيكاً وأصبح الصبُّ في حالٍ من الضعف أتاح للكاشح ذلك التحول بالإفصاح، ويعلق النابلسي في شرحه على هذا البيت بقوله: "فإضمار العداوة كان في حال قربكم مني، ثم لما حصل البعد بإدراك الأغيار نُشِرَ [الكاشح] ما كان مضمرة من العداوة"⁽¹⁶⁹⁾.

إن الكاشح في التجربة الشعرية الصوفية غالباً ما يكون من الأغيار، فالأغيار لا يروق نفوسهم العليلة دوام الوصال بين الأنا والمحبوبة، يقول ابن سوار:

عَسَى الطَّيْفُ بِالزُّورِاءِ مِنْكَ يَزُورُ فَبَقْدَ نَامَ عَنْهُ كَاشِحٌ وَغَيُورٌ⁽¹⁷⁰⁾

وفي هذا البيت تتصافر وظيفة الكاشح بالرقيب الذي تعد غفلته (نام كاشح) فرصة سانحة لزيارة طيف المحبوبة، وعطف "غيور" على "كاشح" في البيت يفيد تبادل الوظائف بين الكاشح الرقيب، والغيور الحاسد، فالكاشح وهو يضمرة العداوة يصبح قريباً من الحاسد الذي يتمنى زوال النعمة للأنا، وهو هنا يتنقل بين الكتمان والمعالنة، فهو رقيب وحاسد في حين، ومستعلن بالإنكار والمخالفة في حين، يقول ابن سوار:

أَبْدِيعَةَ الحُسْنِ التِّي فِي وَجْهِهَا دُونَ الوُجُوهِ عَنَايَةً لِلْمَبْدَعِ
زُورِي وَلَا تَخْشِي مَقَالَةَ كَاشِحٍ أَوْ لَا فَصُونِي ذَا الجَمالِ بِبُرُوقِ⁽¹⁷¹⁾

(169) النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، جمع رشيد بن غالب، مصر، المطبعة الخيرية، 1310هـ ج 1/22.

(170) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 217.

(171) المرجع السابق، ص 297.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

إذ يضيف الشاعر الملكة اللسانية "مقالة" إلى الكاشح لتسحب عليه وظيفياً دلالة الواشي الذي يستخدم اللسان في سعيه لإفساد الوصال بين الأنا والمحبوبة بانتقاله من مقام الشهود إلى مقام الفعل.

وفي التجربة الشعرية الصوفية تدرك الأنا أن المحبوبة دائمة الوصال، فالوجود أحد صفاتها، وإن ظننت الأنا عدم وجودها لوقت طال أو قصر، فإن ذلك لا يعبر عن حقيقة ماثلة بقدر ما يمس خلاً ما في الأنا نفسها باتجاه المحبوبة، يقول عفيف الدين التلمساني:

ولا تشك هجرًا من حبيب موصلٍ تنكّر إذ سميتُ باسم كاشح
وإن كنت مزكوماً فليس بلائقٍ مقالك: إن المسك ليس بفائح⁽¹⁷²⁾

مما سبق نلاحظ أن التجربة الشعرية الصوفية قد أفادت من الاتساع الدلالي الذي طرأ على مفردة "الكاشح" شعرياً، فقد وسّع الكاشح دلالاته المعجمية القارة من خلال دخوله في التجربة الشعرية الغزلية، وذلك على الرغم من تواءم حركة الكاشح ومعناه المعجمي، فإذا كان الكاشح هو الذي يضرر العداوة والذي يبتعد عنك بوّده، ويطوي العداوة في كشحه فلا يرى منها شيء لأنه تولى بكشحه وأعرض، ولأنه خبا العداوة في كشحه، فهو بين حالتين، حالة كونه معرضاً عنك بوّده وهذا على المستوى الظاهر، ومضمر لك العداوة في صدره وهذا على المستوى الباطن، وكذلك الوشاح فإنه يستر جانباً ويعرى جانباً آخر. فالكاشح في نهاية الأمر هو حالة "بينية" تقف بين الظهور والاستتار، بين التولي والتجلي، بين العداوة الصريحة، والعداوة المضمرة.

من هنا فإن الكاشح بحركته المفارقة والمضادة لاتجاه الأنا هو متماس في وظيفته ودلالته مع الحاسد الذي يتمنى زوال النعمة، كما أن الكاشح قد يتجلى رقيباً أو واشياً كما رأينا.

ويستبين مما تقدم أن العادل حين يظهر متجلبباً برداء الكاشح إنما يتجلى في البرزخ المائل بين الشهود والفعل، فهو مضمر كاتم للعداوة في حال،

(172) التلمساني (ديوان) - تحقيق يوسف زيدان - مصر - دار "أخبار اليوم"، ج 1/184.

الفصل الثاني العادل شاهداً

ومظهر مكاشف بها في حال، غير أنه وإن نحا إلى إظهار المخالفة لا يكاد يجهر بها في صورة اللاحي اللائم بل في صورة النمام المستخفي بالقول، ومن ثم جاز لنا أن نعدده في تراتبية العذل آخر درجات الشهود وأول درجات الفعل، لذلك كانت علاقة الكاشح بالأنا على درجة من التعقد والاشتباك لا تشهد لها نظيراً في علاقاتها بالجاهل الرقيب والحاسد، فقد تستطيع الأنا مرواغة الرقيب والتغلت منه تحقيقاً للوصال على حين غفلة منه، أما العادل الكاشح في التجربة الصوفية فيكاد يكون ردة الفعل على محاولة التغلت والمرواغة من جهة الأنا، وهو مع ذلك عادل مأزوم ومهزوم في علاقته بالطرفين. إن الأنا تكشف عن تحديدها للعادل الكاشح وذلك إذا تخاطب المحبوبة فتقول:

زوري ولا تخشي مقالة كاشح أو لا فصوني ذا الجمال ببيع (173)

وهو تخير المحبوبة بين وصل لا تأبه فيه بفعل الكاشح النمام، وتصون لا يطلع فيه العادل الكاشح على حرمة ما بينهما. وجهد الكاشح في هذا المقام هو القول والنميمة، ومن هنا يقع تبادل الأدوار والوظائف بين الكاشح رقيباً وحاسداً من جهة، وواشياً لاحياً لائماً من جهة أخرى.

سل من ناظريه سيفاً صقيلاً ودنا زائراً فعاداً عليلاً

لم يخف كاشحاً ينم ولم يخش من اللاتمين قالاً وقيلاً (174)

ويخطو بنا هذا السفور في العلاقة بين الأنا والمحبوبة بزيارتها دون خوف من كاشح نمام أو خشية من لائم خطوة نحو مجاوزة العادل الكاشح وانتصار الأنا، وتزداد أزمة العادل الكاشح حين يناط الأمر بفعل المحبوبة؛ ذلك أنه قادر على الأنا مستطيع اختراقها وإحراقها، أما مع المحبوبة فهو ضائع قليل الحيلة إذ المحبوبة هي مركز الكون والوجود وليس لفعل الكاشح معها وجود. أما الأنا فإنها لا تزال على حذر منه وتخوف درءاً لصنيعه في إفساد ما بينها وبين المحبوبة.

(173) ابن سوار (الديوان)، ص 297.

(174) المرجع السابق، ص 419.



الفصل الثالث

العاذل فاعلاً



يقوم العاقل في التجربة الشعرية الصوفية مقامين:
مقام الشاهد ومقام الفاعل. أما قيامه قيام الشاهد فذو صلة غير مباشرة
بطرفي العلاقة، وموقعه فيها هو موقع الجاهل بها والمراقب لحال طرفيها،
لكي ينقلب من بعد حاسداً فكاشحاً. وقد عرضنا تفصيلاً لهذا المقام وتجلياته
في الفصل السابق.
ويستقل هذا الفصل بفحص لدور العاقل في مقام الفاعل، حيث يستحيل
طرفاً مباشراً في علاقة العشق، ويوظف ملكاته لإدخال الفساد عليها، وإيقاع
الفرقة بين طرفيها واثياً ولاحياً ولانتماً. وهذه التجليات الثلاثة لا تقع عند
العاقل الفاعل على جهة التبادل أو التعاقب، فبعضها لا ينفي بعضها، ولكنها
في الأعم الغالب تأتي متضافرة أو متزامنة، وإن كان لكل منها نصيبه
المتميز في تشكيل العلاقة والتأثير في مسارها.
وسنعالج في هذا الفصل تلك التجليات الثلاثة للعاقل الفاعل على الترتيب
الذي أسلفنا ذكره.

العُذْلُ الدِّينِيَّ وَالْمَعْرِفِيَّ فِي الشَّعْرِ الصُّوفِيَّ

1-3 الواشي:

جاء في مقاييس اللغة، في مادة [وشى]: "الواو والشين والحرف المتصل: أصلان، أحدهما يدل على تحسين شيء وتزيينه، والآخر على نماء وزيادة"⁽¹⁾. ففعل الوشاية حامل لدالتين؛ الأولى مادة الوشاية وهو الكذب المدسوس وتزيين القول وتحسينه، حتى يبدو الكذب في صورة الصدق. وترتبط الثانية بالنمو والازدياد المصاحب للتكثر في القول والإمعان فيه لتحقيق الأثر المقصود في نفس متلقيه سواء أكان المتلقي محبوباً أو سلطاناً قاهراً.

فأما الأصل الأول فمنه الوشِي نَقَشُ الثَّوْبِ، ويكون من كُلِّ لَوْنٍ، قال صاحب التاج: "وَشَى الثَّوْبَ، كَوَعَى يَشِيهِ وَشِيًا وَشِيَةً حَسَنَةً.... ثم قال: وَوَشَاهُ بِالْتَشْدِيدِ: نَمَّمَهُ وَنَقَشَهُ وَحَسَّنَهُ"⁽²⁾.

فالوشي أصلاً يرتبط بفعل التطريز والتحسين، والتداخل بين الألوان وخطها للتزيين، قال ابن منظور في اللسان: "الْوَشِيُّ فِي اللَّوْنِ خَلَطُ لَوْنٍ بِلَوْنٍ وَكَذَلِكَ فِي الْكَلَامِ، وَالْحَائِكُ وَاش يَشِي الثَّوْبَ وَشِيًا أَيْ نَسَجًا وَتَأْلِيفًا، وَوَشَى الثَّوْبَ: حَسَّنَهُ، وَوَشَاهُ: نَمَّمَهُ وَنَقَشَهُ وَحَسَّنَهُ، وَوَشَى الْكُذْبَ وَالْحَدِيثَ: رَقَّمَهُ وَصَوَّرَهُ وَالنَّمَامُ يَشِي الْكُذْبَ: يُؤَلِّفُهُ وَيَلَوِّنُهُ وَيُزَيِّنُهُ. الْجَوْهَرِيُّ: يُقَالُ: وَشَى كَلِمَةً أَيْ كَذَّبَ، وَالشَّيْءُ: سَوَادٌ فِي بِياضٍ أَوْ بِياضٌ فِي سَوَادٍ"⁽³⁾.

أما الأصل الثاني علي معنى الإكثار والزيادة فمنه قيل: "وشى بنو فلان: إذا كثروا، أي: كثر نسلهم، والواشية: كثيرة الولد، وأوشى الرجل إذا كثر ماله وتناسل"⁽⁴⁾، والواشي يحرص في وشايته أن يجعل الكلام يتناسل من بعضه بعضاً ويلونه ويكثره حتى يوغر قلب متلقيه، فهو ماهر في صناعة وزيادة الكلام، وقد جاء في اللسان: "استوَشَى الحديث استخرجه بالبحث

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج 6 / 114.

(2) تاج العروس مادة وَشَى.

(3) ابن منظور لسان العرب مادة وَشَى.

(4) انظر: مادة وَشَى في تاج العروس ولسان العرب.

الفصل الثالث العائل فاعلاً

والمسألة، كما يسنوُشي جرئُ الفرس، وهو ضربُهُ جَنبُهُ بِعَقِيهِ و تحريكُهُ ليجري⁽⁵⁾.

وهكذا يصنع الواشي في حديثه أثناء فعل الوشاية، فإنه يجري الكلام في مسارات عدة بأشكال متنوعة حتى يصل إلى تحريك الملكة النفسية عند متلقيه طلباً في التصديق والاستجابة

من هنا يسعى الواشي إلى استمالة السلطان، إذ السلطان ذو سطوة نافذة على الرعية بوصفه مركز السلطة، هذه السلطة التي يحاول الواشي جذبها إلى رحابه خاطباً ودها، عن طريق فعل الوشاية، يقول ابن منظور، في اللسان: "وشى به إلى السلطان وشياً ووشاية، أي: نمّ عليه، وسعى به، قال: هو مازال يمشي ويشي"⁽⁶⁾.

وقد كرست التجربة الشعرية العربية قديماً هذا المعنى المجازي للواشي في غمار خوضها الصراع السياسي على الخلافة والملك، واستثمره الشعراء في مدائحهم في حضرة السلاطين، لإقصاء الوشاة المخربين، وإفصاح المجال للناصح المجرب الذي غالباً ما يكون في معرض ثناء الشاعر على نفسه.

ولعل من أشد الشواهد على ذلك ظهوراً ما نراه في شعر مسلم بن الوليد⁽⁷⁾ إذ كان في معظم ما دبجه من مديح في يزيد بن يزيد الشيباني يبدأ بذكر العادل الواشي اللائم، ولا تكاد قصيدة أن تخلو من حضور للعادل أو تجلياته في مطلع القصيدة، حين يقدم النسب بين يدي المديح⁽⁸⁾، وربما ندرك بذلك أن حضور الوشاة العوازل في تلك الفترة كان قوياً على المستوى السياسي، ووليد بيئة من التحزب والنوازع المتعارضة هيأت مناخاً صالحاً لإشاعة الوشاية والضعيفة. فالشاعر يستبدل النسب بوصف الأطلال، ويتخذ من النسب مدخلا لاستحضار صورة العادل الواشي،

(5) لسان العرب مادة وشى.

(6) المرجع السابق - مادة [وشى].

(7) يعرف بـ "صريع الغواني" توفي (208هـ) وهو أحد شعراء القرن الثاني الهجري، عاش الصراع السياسي والاجتماعي والحضاري إبان انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين.

(8) انظر مثلاً: شرح ديوان صريع الغواني، تحقيق سامي الدهان - مصر - دار المعارف - ط (2)، ص 44، 61، 92، 178، 184 تجد أمثلة واضحة على حضور الواشي والعادل في مطالع القصائد.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وتتراءى وراء الصورة خلفية الصراع السياسي الاجتماعي محتدما في بيئة الشاعر، يقول مسلم بن الوليد:

وساحرة العينين ما تحسن السحرا تواصلني سراً وتقطعني جهراً
أبت حدق الواشين أن يصفو الهوى لنا، فتعاطينا التعزّي والصبراً
وكنا أليفى لذة شمل صفوة حليفي صفاء ما نخاف له غدراً
فعدنا كغصني أيكّة كلما جرت لها الريح أقت منها الورق الخضراً⁽⁹⁾

ولقد حفلت قصائد الشعراء الغزلين، بوجه خاص، بحضور الواشي الذي لا يكف عن السعي الدائم لدى المحبوبة وترديد الكلام المكذوب على مسامعها أو مسامع تيريناتها اللاتي يضمن وصول الكلام من خلالين إليها، وادعاء الحوادث المختلفة على المحب بغية إفساد العلاقة وتكدير صفو وصالها، حتى يحصل الفراق. يقول عروة بن أذينة:

صرمت سعيده ودها وخلالها منا وأعجبها البعاد فمالها
سمعت من الواشي البعيد بصرمنا قولاً فأفسدها وغير حالها⁽¹⁰⁾

والقول وسيلة الواشي لإفساد ذات البين، وهو موصوف عند الشاعر بـ "البعيد" وكأنه ليس من بنى الإنس، في صيغة دعاء عليه، إذ يتمنى المحب هلاكه وبعده يقول جميل بثينة:

مضى لي زمان لو أخير بينه وبين حياتي خالداً آخر الدهر
لقلت: ذروني ساعة وبثينة على غفلة الواشين ثم أقطعوا عمري⁽¹¹⁾

إن غاية "جميل" هي أن يخلو إلى "بثينة" في غفلة من الواشين ولو ساعة واحدة يضعها - أمنية عزيزة لديه - في كفة، ويضع باقي عمره في كفة أخرى، وهو يفصح بذلك عن شدة تعلقه بالمحوبة وعناؤه بعيداً عنها، وحدة إحساسه بطول زمن البعد. وما سبب هذا العناء إلا حضور الوشاة المفسد

(9) المرجع السابق، ص 44.

(10) عروة بن أذينة - شعر عروة بن أذينة - تحقيق يحيى الجبوري، بغداد، مكتبة الأندلس - دت، ص 139.

(11) جميل بثينة - (ديوان) جمع بطرس البستاني - بيروت - دار صادر 1966، ص 59.

الفصل الثالث العائل فاعلاً

للعلاقة والموجب للفرقة، فلا عشق ولا بوح في حضور الواشي، ولذا جعل جميل سائر عمره ثمناً لساعة وصل بعيداً عن أعين الواشين.
وتمني جميل بثينة "غفلة الواشين" هنا، يؤكد وثيقة ارتباط الوشاية بالوعي والإدراك، وحضور القصدية لدى الواشي.

لقد أتعب الوشاة جميل بثينة ونغصوا صفو عيشه بسعيهم الدائم لإفشاء أسرار غرامه ومراقبتهم إياه، وهو ما يتسبب دوماً في حجب بثينة عنه، ومن ثم عذابه وهمه الذي بلغ به حدّ تمنى هلاك الوشاة، حين يقول:

فَلَيْتَ وَشَاةَ النَّاسِ بَيْتِي وَبَيْتَهَا يَدُوفُ لَهُمْ سُمًّا طَمَاطُمُ سُودُ
وَلَيْتَهُمْ فِي كُلِّ مُمْسِي وَشَارِقٍ تَضَاعَفُ أَكْبَالُ لَهُمْ وَقَيُودُ⁽¹²⁾

ويتمنى جميل بثينة في هذين البيتين أن تخالط العجمة السنة الوشاة، أي لا يصبح كلامهم مفهوماً ويكون أشبه بالطمطم الذي لا يفهم منه قول، ولا يستدل منه على معنى. ويزيد على ذلك أمنيته بدوام تكبيل الوشاة، وتقييد ألسنتهم. ومما يعلل الحضور الظاهر للواشي في شعر جميل بثينة لفظاً ودلالةً، و يعزز من دوره في هذه التجربة الشعرية خاصة، هو أن جميلاً لم يكن ينصت للعوائل على تنوع مراتبهم واختلاف وسائلهم، وذلك نظراً لثبات حبّ بثينة وتمكن عشقها من قلبه، في حين عمدت بثينة هجره استجابة لقول الوشاة، وهو ما يؤكد توجه الواشي — في التجربة العذرية — إلى المحبوبة بما هي الحلقة الأضعف التي تمكن الواشي الغاية في إفساد العلاقة.

وإذا رجعنا بالنظر إلى أقدم ما صنّف في الحبّ عند العرب، وهو كتاب "الزهرة" لأبي بكر محمد بن داود الأصبهاني (ت 296هـ) وجدناه يختص الواشي بالباب الخامس عشر، إذ عنون لهذا الفصل بقوله: "من أحبّه أحبّاهُ وشى به أترأبه" وقد قسم صاحبه مكاييد الوشاة كلّها إلى ثلاثة أقسام:

[1] سعاية المتحابين إلى غيرهما.

[2] سعاية المحبّ إلى محبوبه.

[3] سعاية المحبوب إلى محبّه.

(12) المرجع السابق، ص 39.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ثم أعقب قائلاً: " فهذه عند كثير من الأدياء أضعف المكاييد أثراً، وليس الأمر كذلك، ولا هو أيضاً بـضد ذلك، ولكنه محتاج إلى نقصان" (13).
وينظر ابن داود الأصبهاني إلى مكائد الوشاة بوصفها إما حركة باتجاه المتحابين أو حركة من المحب باتجاه المحبوبة، أو حركة من المحبوب باتجاه المحب. وهذه النتيجة التي اختصر بها ابن داود أشكال المكائد إنما هي حصيلة استقراء لما أورده من شعر في هذا الباب، وجعله مناطاً واستنبط منه تلك الأحكام. غير أنه يصل ذلك بقوله: "أما العشاق والمتيمون فلا يقبلون قول الوشاة، بل لا يسمعونه لأن الثقة منهم بأحبابهم ماحية لقول مَنْ وشى بهم، أما أهل الوله المدلهون فيقبلون ما لا يسمعون، فضلاً عما يسمعون، لما قَدَمْنَا من وَصْفهم، وغلبة الظنِّ على أنفسهم" (14). فكان ابن داود يفرق بين مراتب الحب، وعلاقة كل منها بالوشاة وأثر الوشاية في كل منها، فالعشاق والمتيمون هم أصحاب المراتب العلية التي لا تسمع لقول الوشاة لتقتها بأحبابها، أما أهل الوله فهم في حالة أدنى يرتع عندهم الوشاة وينعمون لديهم بما يقولون. وقد أورد ابن داود الأصبهاني شواهد لأولئك الوشاة، فقال: "قال عروة بن حزام:

ولو كان واشٍ واحدٌ لكفاتي	تكنفني الواشون من كل جانب
توا شواً بنا حتى أمل مكاني	إذا ما جلسنا مجلساً نستلذه
فلائة أضحت خلة لفلان (15)	ألا لعن الله الوشاة وقولهم

وقال آخر:

على صرم حبلي من وشى وتكدبا	فإن تك ليلى قد جفتني وطاوعت
وقلباً عصى فيها الحبيب المقرباً	لقد باعدت نفساً عليها شفيقة
وأصبح باقي الوصل منها تقضياً	فلست وإن ليلى توتت بودها

(13) ابن داود الأصبهاني - الزهرة - تحقيق إبراهيم السامرائي - الأردن مكتبة المنار - ط

(2) 1985م ، ج 1/181.

(14) المرجع السابق ، ج 1/181.

(15) المرجع السابق ، ج 1/184.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

بِمَثْنٍ سِوَى عُرْفٍ عَلَيْهَا وَمُسْتَمْتٍ
وَلَكِنِّي لَا بُدَّ أَنْتِي قَائِلٌ
فَلَا مَرْحَبًا بِالشَّامِتِينَ بِهَجْرِنَا
وقال مجنون ليلي:

وَدَارِي بِأَعْلَى حَضْرَمَوْتَ اهْتَدَى لِيَا
مِنَ الْحِظِّ فِي تَصْرِيمِ لَيْلَى حِبَالِيَا (16)

مما سبق نرى أن الوشاة في هذه الشواهد الشعرية الواردة في الشعر العربي والتي ادخرها لنا ابن داود الأصبهاني تطلعتنا على فاعلية الواشي في العلاقة بين المحبين من جهة، ونتيجة فاعلية الواشي التي غالباً ما تنتهي بصرم أو اصر العلاقة، فالهجر، والصد لسماع قول الواشي من جهة أخرى. أما ابن حزم الأندلسي (384 - 456هـ) فيصرف الباب التاسع عشر من كتابه "طوق الحمامة في الألفة والألاف" للواشي، بعد أن خصص الباب الثامن عشر للرقيب، فإن كان معتمد الأول على الملكة البصرية في مراقبة العلاقة، فإن الثاني يركن إلى الملكة اللسانية في إجهاض العلاقة وتبديد شمل المحبين. وقد قسم ابن حزم الواشي إلى ثلاثة أضرب (18):

الأول: واش يريد القطع بين المتحابين فقط، وإن هذا لأكثرهما سوءة — كما يقول ابن حزم — ولكنه سرعان ما يستدرك قائلاً: "على أنه السم الزعاف، والصاب الممقر، والحتف القاصد، والبلاء الوارد".

(16) المرجع السابق، ج1/185، ذكر المحقق أن هذه الأبيات وردت في شعر المجنون، وقد رأيت هذه الأبيات في ديوان عمر بن أبي ربيعة في قصيدة مطبوعها:

خيلِي عوجاً حَيًّا اليَوْمَ زِينَا وَلَا تتركَاتِي صَاحِبِي وَتَذَهَابَا

وذلك مع اختلاف طفيف في بعض الأبيات.

نظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق وشرح إبراهيم الأعرابي - بيروت - دار صادر - 1952م - ص. ص 38-39.

(17) المرجع السابق، ج1/185.

(18) ابن حزم الأندلسي - طوق الحمامة - تحقيق الطاهر أحمد مكي - مصر - دار المعارف - ط (3) 1980 - ص. ص 83-84.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الثاني: واش يسعى للقطع بين المحبين، لينفرد بالمحبوب ويستأثره، وهذا أشد شيء وأقطعُهُ، وأجزم لاجتهاد الواشي، واستنفاده جُهدِه.

الثالث: واش يسعى بهما جميعاً، ويكشف سرهما وهذا لا يُلتفت إليه إذا كان المحب مساعداً.

ومن خلال تأملنا هذه الأضرب الثلاثة التي أحصاها ابن حزم نجد أن السعي دائماً مقترن بالواشي، فهو يسعى باتجاه المحبوب ينقل الكلام ويخلطه، ويكذب في قوله على المحبوب بغية صرم أواصر العلاقة، وفصم عراها، قال ابن حزم: "وأكثر ما يكون الواشي فإلى المحبوب، وأما المحب فهيهات... شغله بما هو مائع له من استماع الواشي، وقد علم الوشاة ذلك، وإنما يقصدون إلى الخلي البال"⁽¹⁹⁾.

وهكذا يتفق ابن حزم مع أبي داود في تعليل حركة الواشي باتجاه المحبوب، إذ هو الذي يقع عليه وإليه فعل الحب نفسه، ومن ثم فلا سبيل للواشي عند المحب، أما المحبوب فإن ميدان الوشاية رحب، ثم يعطف ابن حزم بعد ذلك على طرائق الوشاة في النقل: "وإن للوشاة ضروباً من التنقيط، فمنها أن يذكر للمحبوب عمن يُحب أنه غير كاتم للسر... وربما ذكر الواشي، أن ما يظهره المحب من المحبة ليست بصحيحة، وأن مذهبه في ذلك شفاء نفسه وبلوغ وطره...."⁽²⁰⁾.

وهذه الطرائق المتعددة التي يتخذها الوشاة في النقل تتطور بتطور العلاقة، فكلما كان الحب أكيدا، والعلاقة أمتن، كانت طرائق النقل أكثر وعياً وحذقاً لتتناسب ودرجة العشق في العلاقة.

وقد جمع ابن حزم في وصف الوشاة ما يشير إلى تبادل الأدوار بين العادل في تجلياته المختلفة: "وما في جميع الناس شرٌّ من الوشاة، وهم النمامون، وإن النميمة لطبع يدل على نتن الأصل، ورداءة الفرع، وفساد الطبع، وخبث النشأة، ولا بد لصاحبه من الكذب، والنميمة فرع من فروع

(19) المرجع السابق، ص 83.

(20) المرجع السابق، ص.ص 83 - 84.

الكذب ونوع من أنواعه، وكل نَمَام كذاب⁽²¹⁾. و"الكذب أصل كل فاحشة، وجامع كل سوء، وجالب لمقت الله عز وجل"⁽²²⁾.

1-1-3

وقد أفادت التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري من هذه الدلالات المعجمية والشعرية السابقة التي اقترنت بفعل الوشاية وصفات الواشي وأفعاله، وذلك في إنتاجها دلالة شعرية خاصة مرتبطة بالتجربة الصوفية نفسها.

فالواشي في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري نجده مكوناً رئيساً من مكونات المشهد الشعري الفاعلة في علاقة الحب أو العشق ما بين الأنا والمحبوبة، فهو باعتماده الملكة اللسانية يحاول النيل من الصوفي بوصفه — من وجهة نظر الواشي — خارجاً على الأعراف ومناهضاً لقوى سياسية حاكمة، يسعى الواشي إلى التقرب منها في الوقت نفسه. إذ إن الصوفي يعد متابعاً للشق الباطن من الجانب الشرعي، فحين يعكف فيه الفقيه على ظواهر الشريعة، فإن الفقير (الصوفي) يتطلع إلى الحقيقة، أو ما يمكن تسميته بباطن الشريعة، فيتحول سلوكه الاجتماعي ومفاهيمه ومرجعياته الفكرية تبعاً لتحول رؤيته إلى الشريعة في معرض بحثه الدائم عن الحقيقة التي قد تضيق الشريعة ظاهراً عن استيعابها.

من هنا كان الواشي في التجربة الشعرية الصوفية فاعلاً في تأليب المجتمع والسلطة على هذا الصوفي، الذي يخشى أن يكشف سرّه، ويفتضح أمر علاقته بمحبوبته، فالصوفي لا يسعى إلى المخالفة الاجتماعية في ذاتها أو مناهضة السلطة الحاكمة بهدف تقويضها، إنه سالك باحث عن الحقيقة التي ترقى عن هذا وذاك، وهو الذي يعاني أشد المعاناة في ترقيه في مسالكها ومعارجها، ولكن الواشي الذي لا يرضيه هذا من الصوفي، يكون حريصاً على إعاقته عن سلوكه ولا يكف عن محاولة اعتراضه، لأنه يشكل عنصر صلاح باطني للنفس الإنسانية، وربما اتخذ الواشي ذريعة لتحقيق

(21) المرجع السابق، ص 85.

(22) المرجع السابق، ص 86.

العنل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

مآربه عن طريق الوشاية به والتركيز على التعارض الاجتماعي باعتبار الصوفي مخالفاً لتقاليد المجتمع وعقائده الدينية من جهة، ساعياً إلى تقويض الحكم والسلطة من جهة أخرى. وربما يكون الواشي المتصنع ناصح الناس هو نفسه الساعي في إلحاق الأذى بهم.

وقد تنوع حضور الواشي في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري تبعاً لتنوع التجربة الصوفية واختلاف منازلها تراتبياً وسلوكياً من خلال المقام والحال الصوفيين فهناك سلطة ما للواشي على الذات الصوفية السالكة أو في بداية سلوكها، فهي تخشى من الواشي وتتقيه، يقول ابن سوار:

وأصرفُ عنكِ طَرْفي خوفَ واشٍ وهل يَرْتَدُّ عن ذا الحسنِ طَرْفٌ؟⁽²³⁾

فالأنا تُعرضُ بطرفها عن المحبوبة خوفاً من الواشي المتربص الساعي إلى إفساد المحبة، ووعي الأنا بالواشي — هنا — يجعلها لا تنظر إلى المحبوبة وتصرف عنها طرفها "وأصرفُ عنكِ طَرْفي"، ولكن إذا كانت الأنا قد صرفت عن المحبوبة طرفها المرتبط بالبصر ظاهراً، فإن بصيرتها لم تنزل مصروفة إليها، وربما كان السؤال الإنكاري الوارد في عجز البيت كاشفاً لهذه الدلالة المسكوت عنها في ظاهر البيت، "وهل يَرْتَدُّ عن ذا الحسنِ طَرْفٌ؟" وباستخدام الأنا مفردة "يرتد" التي ارتبطت دينياً بالخروج عن الملة، ويغدو السؤال بهذه الصيغة إنكاراً لهذا الخروج، والارتداد باعتباره من الكبائر التي لا تغتفر، وهذا ما ينسحب أيضاً على العلاقة القائمة بين الأنا والمحبوبة عاطفياً، حين يتوازى هنا وقع فعل الردة مجازاً مع اقتفاف الأنا جرم صرف البصر عن المحبوبة.

إن الواشي — كما رأينا — له سلطته على السالك الصوفي في بداية الطريق، إذ يصبح شاغلاً للصوفي، حاضراً بوعيه على مستوى العلاقة بين الأنا والمحبوبة، ولكن الواشي بسعيه نحو المحبوبة لإفساد العلاقة ونقل زور الكلام قد يصبح عاملاً أصيلاً في القطيعة التي تنشأ بين الأنا والمحبوبة، يقول ابن سوار:

(23) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 312.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

وملتَ عن المشتاقِ والغصنُ مائلُ ونفَرَكَ الواشونَ والظبيُّ نافرُ
سَعَوْا بَيْنَنَا حَتَّى تَحَقَّقَ بَيْنَنَا وَأَنْتَ لِهَجْرِ الْقَوْلِ مِنْهُمْ مُهَاجِرٌ⁽²⁴⁾

ارتبط السعيُ بفعل الوشاية ارتباطاً معجمياً وشعرياً، ليصبح فعل الوشاية ونقل الكلام هو في ذاته سعيّاً لفصم العلاقة:
مَا كَانَ هَذَا الصَّدُودُ شِيْمَتَكُمْ وَإِنَّمَا بَيْنَنَا الْوَشَاةُ سَعَتْ⁽²⁵⁾

فسعي الوشاة هو الذي تحقق من خلاله الصدّ والإعراض، والهجر وملحقاته على مستوى التجربة الشعرية الصوفية مرتبط بسعي الواشي بين الأنا والمحبوبة حتى يتحقق ذلك البعد والهجر والصد والفراق، وسعي الواشي هو سعي بين الأنا والمحبوبة "بيننا" أي ذهاباً وإياباً بالوشاية بين طرفي العلاقة، وهو الأمر الذي تحقق به ومعهُ البين أي البعد، والجناس التام بين "بيننا وبيننا" يكرس تلك الدلالة الناتجة عن سعي الواشي إلى حدّ تحقق الهدف وهو البعد، وربما كان الشطر الثاني من البيت "وَأَنْتَ لِهَجْرِ الْقَوْلِ مِنْهُمْ مُهَاجِرٌ" يكشف نوعية اتجاه الواشي، إذ إنه هنا باتجاه المحبوبة التي ناصرت الواشي بقوله و هذيانه حتى تحقق البين.

وعلى الرغم من تحقق البين من طرف المحبوبة، فإن الأنا لا تزال في حفاظ على العلاقة من جهتها، والجمل الشرطية التالية للبيت ربما رسخت تلك الدلالة وعملت على توطيدها:

فَإِنْ تَجَفَّنِي ظُلْمًا فَإِنِّي مُوَاصِلٌ وَإِنْ تَنَسَّنِي غَدْرًا فَإِنِّي ذَاكِرٌ
وَإِنْ غَبَتْ عَن عَيْنِي بُوْهُمُ تَخِيلاً فَأَنْتَ بِقَلْبِي كُلَّمَا غَبَتْ حَاضِرٌ
وَإِنْ تَغْرُزْنِي فِي جَيْشِ صَدِّكَ وَالْقَلَى فَمَا لِي إِلَّا صَدَقٌ وَدِّي نَاصِرٌ⁽²⁶⁾

فالجمل الشرطية المتمثلة في:

- إن تجفني فإني مواصل.

(24) المرجع السابق، ص 215.

(25) المرجع السابق، ص 215.

(26) المرجع السابق، ص 215.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

- إن تنسني فإني ذاكِر .

- إن غبت فأنت حاضر .

- إن تغزني فودّي ناصر .

هذه الجمل الشرطية تؤكد سعي الأنا المضاد لحركة الواشي، إذ يسعى الواشي إلى فصم العلاقة بين الأنا والمحبوبة عن طريق توجيهه إلى المحبوبة، فإن الأنا بهذه الجمل الشرطية المتتالية تؤكد في دلالة قاطعة حفاظها على العلاقة، وبذلك فإنها تفوت على الواشي متوجهاً إلى المحبوبة تحقيق مآربه عبر المواصلة والذكر والحضور والمناصرة. يقول ابن سوار:

يا باخلاً بخيال منه يرسلُهُ إنّي عهدتك مجبُولاً على الكرم
أصدأت قلبي بصدِّ ماله سبباً وفي بروء اللّمي برئي من الألم

...
لا تصرف الطرفَ عمن أنت مُسَقِّمُهُ صدّاً فقدَ جمعنا نسبة السقم
ولا تطع واشياً يُثنيك عن صلتني وثق بودي فليس الغرُّ من شيمي⁽²⁷⁾

تتضافر هذه الأبيات مع الأبيات السابقة لتكمل المشهد الشعري الذي تحياه الأنا نتيجة ميل المحبوبة للوشاة، ذلك الميل الذي استحال صدأ و بعداً فأصدأ قلب الأنا وحدا بها إلى أن تتأشد المحبوبة ألا تصد عنها الطرف، وألا تطيع قول الواشي الساعي بينهما بالقطيعة والهجر. إن الدور الفاعل للواشي الذي ترسخه الأنا بالخوف منه تارة وبالتصدي له تارة أخرى يرتبط في التجربة الصوفية بأولى خطوات السالك في درب الحقيقة؛ إذ لا تزال الأنا عندها في حالة انفصال لم تبلغ به مبلغ التوحد بالحقيقة؛ ومن ثم تصبح العبرة معبرة عن حال الأنا و كاشفة لأسرار الغرام، فيتبين الواشي حقيقة العلاقة ويندفع ليمارس فعل الوشاية بعد أن عبرت العبرة عما كان مستوراً من حال الأنا:

علمت بأسرار الغرام وشاتهُ مذ عبّرت عما به عبّراتهُ⁽²⁸⁾

(27) المرجع السابق، ص ص 448 - 449.

(28) المرجع السابق، ص 140.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

فالتعبير متعلق بالقول أصلاً، وفي هذا المقام أصبحت العبرةُ تعبيراً أياً قولاً مجازاً بما تكنه الأنا من أسرار الغرام، والتقديم والتأخير في صدر البيت "عَلِمْتُ بِأَسْرَارِ الْغَرَامِ وَشَاتُهُ" هو تقديم لأهمية المفعول به غير المباشر "بأسرار الغرام"، وتأخير للفاعل "وشاتهُ" من باب التحقير وعدم الالتفات إليهم باعتبارهم المرتبة الأدنى في العلاقة، والمرجأة في بنية الجملة معاً. لقد ساء الأنا هجر المحبوبة إياها، فتساءلت:

أَنْى هَجَرْتُ لِهَجْرٍ وَاشٍ بِي كَمَنْ فِي لَوْمِهِ لَوْمٌ حَكَاهُ فَهَازِي (29)

ويرى الشارح الصوفي لهذا البيت، أن الواشي فيه كناية عن الهوى الذي يقع في القلب فينقل الأعمال الحسنة إلى حضرة الحق تعالى ناقصة قاصرة عن كمالها، أما اللائم فهو كناية عن العقل القائم به، المحجوب عن حقائق المعارف الإلهية، فكان عقله لائم يلومه على المحبة، لأن العقل يمشي بالعبد على مقتضى الإدراك القاصر والوساوس النفسانية، والأمور الإلهية من وراء طور العقل ولا يقوم بالعبد على ذلك إلا توفيق الله تعالى وهدايته (30).

إن هذا التأويل الصوفي للعلاقة بين الأنا والمحبوبة هو تأويل يجعل العالم مطوياً في ذات الأنا غير خارج عنها، ويختصر الصراع إلى كونه صراعاً داخلياً بين عالمي النفس والعقل في ذات العبد. وقد دأب الشارح الصوفي على هذه الرؤية التأويلية الذاتية ليحارب فكرة الانفصال بين كينونته القائمة والوجود الذي يحياه. ومع ترقى الصوفي في التجربة، تترقى نظرتة إلى الواشي، فيأنس ويرتاح إليه، إذ إن الواشي صار جزءاً من المعاناة التي يجب أن تحياها الذات في ترقياها، وفي تلقياها من المحبوبة، يقول ابن الفارض:

وَمَنْ أَجَلُّهَا أَسْعَى لِمَنْ بَيْنَنَا سَعَى وَأَعْدُو، وَلَا أَعْدُو لِمَنْ دَأْبُهُ الْعَدْلُ
فَأَرْتَاخُ لِلْوَاشِيْنَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا لَتَعْلَمَ مَا أَلْقَى وَمَا عِنْدَهَا جَهْلُ
وَأَصْبُو إِلَى الْعَدَالِ حُبًّا لَذِكْرِهَا كَانْتُمْ مَا بَيْنَنَا فِي الْهَوَى رُسُلُ (31)

(29) ديوان ابن الفارض، ص 63.

(30) انظر: شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج 89/1.

(31) ديوان ابن الفارض - مرجع سابق، ص 187.

2-1-3

إن هذا التحول في رؤية الواشي ووظيفته هو ترقٍ في التجربة، فلم يعد الواشي مقلداً للأنا، ومزحزحاً للعلاقة عن ثباتها ورسوخها، بل أصبحت الأنا ترى فيه عنصراً يكسبها التقرب إلى المحبوبة، فالمحبوبة تعلم على السنة الوشاة ما تعانیه الأنا في الهوى الذي ابتليت به من طوارق الجوى، فالواشون قد يحكون أوصاف الأنا في النحول وما تكابده في ظلام الليل فتعلم المحبوبة بأحوال الأنا، كما ستعلم المحبوبة من خلال الواشين ما تعانیه الأنا — في سبيل محبتها — من الألم بسبب سوء صنيع الواشين ودوام سعيهم بالإفساد، وكذلك العذال الذين سيتحولون عند الأنا من لائمين ترغب في سماع لومهم وعذلم إلى عدالٍ تصبو وتهوى الأنا الاستماع إليهم لأن في عذلم ما يتضمن ذكر المحبوبة لما يقصدون إليه من الملامة.

إن هذا التحول الذي يطرأ على مسار التجربة، ويستتبعه تحول في رؤية العاذل الواشي هو تحول في المقام والحال للأنا نفسها، لقد باتت الأنا في حالة أقرب — إن لم تكن فعلاً — إلى حالة الفناء، حيث لا يتحقق للأنا ذلك الرقي والحب الإلهي إلا عبر فنائها في المحبوبة، وبقائها بها:

فلم تهوني ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي⁽³²⁾

وفي هذا المقام يستوي عند الأنا الوصل والهجران، فلا فرق بينهما لأنها نزعَت ثوب الإثنية وتبدت بثوب الواحدية. يقول ابن سوار:

هَوَاكَ هَوْنٌ عِنْدِي مَأْمِنٌ وَشَاتِكَ أَلْفَى
شَغَلْتَنِي بِكَ عَنِّي مُذْ غَابَ ذِهْنِي عَشْقًا
فَلَسْتُ أَعْرِفُ بَيْنَ الْـ وَصِيَالٍ وَالْهَجْرِ فَرَقًا⁽³³⁾

فإذا كان الهوى قد هَوَّنَ معاناة الأنا وما تلقاه من الوشاة فيما قبل حال الفناء، فإن العشق قد شغل الأنا بالمحبة حتى فنيت الأنا فيها وتساوى

(32) المرجع السابق، ص 95.

(33) ديوان ابن سوار، ص 329.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

لديها الوصال والهجر، فلا فرق بينهما. لقد تجاوزت الأنا في حال الفناء الفرق بين الوصل والهجر فلم يعد هناك ثمة وصل أو ثمة هجر، إذ هي في حال يتجاوز عالم التفريق إلى عالم الجمع. ومن هنا أدركت الأنا أن صدقها في محبتها، وسعيها إلى محبوبتها يحيد فعل الوشاة وإفكهم، يقول ابن سوار: **ولست أبالي بالوشاة وإفكهم إذا كنت في دعوى المحبة أصدق⁽³⁴⁾**

وَصِدْقُ الأنا في حُبِّها للمحبوبة يجعل الأنا في مركز قوة وعدم مبالاة لفعل الواشي، الذي يتصف بالكذب ونقل زور الكلام. فكان الصدق في المحبة لا يجعل للواشي حضوراً عند الأنا على مستوى التجربة الصوفية، والصدق الذي يقابل كذب الوشاة يجعل الأنا لا تبالي بهم، فالصدق منجاة، والكذب مهلكة. من هنا كانت قوة الأنا مستمدة من صدقها وقدسيتها في المحبة. يقول ابن سوار:

رَشَاءُ غَرِيْرٍ اَنْسٍ	لِمُحِبِّهِ لِعَطْفِ اَلْفِ
لا يعرف الهجران وهـ	و بصول من يهواه عارف
وافى وأوفى بالوعو	د وخالف الواشي المخالف ⁽³⁵⁾

المحبوبة الموصوفة بـ "رشأ" لا تعرف الهجران وعلى معرفة في وصل الأنا "من يهواه عارف"، لقد خالف الرشأ الواشي فهو لا يعرف هجراناً ولا صدأ لأنه على صلة قائمة ودائمة مع الأنا.

وقد واصل الرشأ وأتم وصاله مخالفة لقول الواشي المخالف، وهنا إطلاق لدلالة المخالفة واتساعها، فهل هو مخالف للحقيقة، أم للشريعة، أم بعلاقة المحبة القائمة بين الأنا والمحبوبة، أم للفطرة الإنسانية أم للأعراف والتقاليد الاجتماعية؟ إن انفتاح المخالفة وإطلاقها وعدم تقييد دلالتها في أمر بعينه هو الذي يجعلنا ندرج المخالفات النوعية التي تطرأ على الذهن تحت مسمى "الواشي المخالف" وبما أنه واش فإنه حتماً مخالف لكل ما هو مستقيم

(34) المرجع السابق، ص 335.

(35) المرجع السابق، ص 309.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

قويم. وربما كان الجناس بين "وافي" و"أوفى"، و"خالف" و"مخالف" يؤكد حالة الموافقة في الوقت الذي ينفي حالة المخالفة، وذلك عبر دلالة الجناس والتجانس والتواؤم بين الأنا والمحبوبة على مستوى الباطن والظاهر جميعاً. ويتبين لنا مما تقدم كيف تحقق للأنا بالخوف والمجاهدة تجاوز الواشي ليتحول من مصدر خطر على تجربة العشق إلى وسيلة تثبيت وتدعيم لها، وسبب موجب للتزقي في سلم الوصول طمعاً في مفارقة مقام الاثنينية إلى مقام التوحيد.

2-3-2 اللاحي:

أصل اللاحي من اللحاء وهو قشر الشجر، ومنه جاء الفعل لحيته ألحاه لحيًا ولحوًا: قشرته. ومن المجاز: لحيته فلاناً لحيًا: إذا لمته فهو لاح وذاك ملحي، ومن المجاز قولهم: لحي الله فلاناً، أي: قبّحه ولعنه. وفي المحكم: لحاه الله: قشره⁽³⁶⁾.

فالأصل في اللحي قشر الشيء وهو قشر الشجر مثلاً، وقشر الشيء أي إسقاط ما عليه من قشر، وقد قيل: "اللحي من لحاه أي لامه، ولعل أصله من: لحا زيد العصا، أي قلع لحاءها بمعنى قشرها"⁽³⁷⁾، ففعل اللحي هو إسقاط لظاهر الشيء للكشف عن باطنه، فإذا سقط لحاء الشجر ظهر ما تحته من ساق، وكذلك فعل اللحي، وإذا لام اللاحي الملحي فكأنه يريد أن يسقط ظاهر الأمر بفعله هذا ليكشف عن باطنه، والملحي يحرص على ألا يكشف أمره لللاحي، وهذا ما يجعل الملحي يكره اللاحي ويحاول الابتعاد عنه، وفي التاج: "لحاه ملاحاة ولحاء: نازعه وخاصمه"⁽³⁸⁾، ففي الملاحاة طرفان اللاحي والملحي وكلاهما في نزاع وخصام، إذ لا يقبل الملحي قول اللاحي في الوقت الذي يصير فيه اللاحي على فعله، لذا قيل: "من لاحاك فقد عاداك"⁽³⁹⁾.

(36) انظر: مادة (لحي) في تاج العروس.

(37) البوريني - شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج1/180.

(38) انظر: مادة (لحي) في تاج العروس.

(39) المرجع السابق.

الفصل الثالث العاقل فاعلا

ويبدو أن ثمة علاقة معجمية وثيقة بين اللحاء بمعنى قشر الشيء، والحي بمعنى منبت اللحية، وهما لحيان، قال الليث: "وهما العظمان اللذان فيهما الأسنان من كل ذي لحى" (40).

فكما أن اللحاء هو قشر الشجر، فكذلك اللحية هي (قشر) الصدغ، وقد ارتبط اللاحي بفعل القول عن طريق استخدامه الملكة اللسانية، فهو يستخدم الفكين (منبت اللحية)؛ إذ هما عضوان فاعلان في إنجاز القول الذي هو معتمد اللاحي في إفساد ذات البين.

ويشترك اللاحي والواشي في اعتماد الملكة اللسانية، غير أن وجهة الواشي إنما تكون نحو المحبوبة، أما اللاحي — وكذلك اللائم كما سيتضح فيما بعد — فيتجه بفعله نحو المحب.

وقد أسهم الشعر العربي في توثيق العلاقة بين اللاحي والواشي وتعميق دلالة السعي بين المحبين، وزاد الأمر وضوحاً بأعمق صورده في الشعر الغزلي، حيث نصب للواشي فعل اللاحي، كما تضافر اللائم و اللاحي في دورهما الوظيفي والدلالي؛ يقول عروة بن أذينة:

إذا الوشاة لحوا فيها عصيتهم وختلت أن بسعدى اللوم يغريني (41)

ويقول جميل بثينة:

فإني عرضت الود حتى رددته وحتى لحى فيك الصديق وكشح (42)

اللاحي عند جميل بثينة يتجه بلحيه إلى المحب، ولا يحضر في القصيدة إلا بعد أن تبلغ المحبوبة في صرم جميل وبعاده وهجرانه مبلغاً، بات معه الصديق لآحياً، وهذا ما يدل على أن اللاحي له قرب من المحب، وغالباً ما تسمح علاقته بالمحب أن يمارس فعل اللحي.

(40) انظر: المرجع السابق.

(41) عروة بن أذينة (الديوان)، مرجع سابق، ص 115.

(42) جميل بثينة (الديوان)، مرجع سابق، ص 35.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

من هنا يتبين لنا أن للاحي — واللائم إلى حد كبير — علاقة ما مع المحب أو الملحي أو الملوّم تجعل للحي واللوم مشروعية مستمدة من طبيعة تلك العلاقة، في الوقت الذي لا يحظى الواشي عند المحب بهذه المشروعية ولا بهذه المساحة، وربما حظي بها عند المحبوبة، الطرف الآخر في العلاقة والتي عادة ما تسمح له بممارسة وشايتته بقدر يمكن أن تستفيد منه إيجابياً؛ كأن تعرف مكانتها ومقدارها عند المحب، أو على نحو سلبي بأن يكون ذلك سبباً وذريعة في القطيعة والهجر.

1-2-3

إنّ فبين اللّاحي والواشي اتّفاق في الوظيفة والآلة وافتراق في الجهة، يقول ابن الفارض:

فلاح وواشٍ ذاك يُهْدِي لِعِرَّةٍ ضلّالاً، وذا بي ظلّ يَهْدِي لِعِيرَة
أخالفُ ذا في لَوْمِهِ عَن تَقْيَةٍ كَمَا أخالفُ ذا في لَوْمِهِ عَن تَقْيَةٍ (43)

تتحدد في هذين البيتين علاقة الأنا بكلّ من اللّاحي والواشي، ووظيفة كلّ منهما في علاقته مع الأنا، حيث يلوم اللّاحي المحب على محبته ويدعوه على وجه النصيحة إلى السلو، متخذاً وجهة حركته نحو المحب، أي أنه على علاقة مباشرة مع المحب (الأنا). أما الواشي فهو الذي ينمّ المحب لدى المحبوبة ليصرف نظره عنها، وحركه الواشي باتجاه المحبوبة، تعني أنه على علاقة مباشرة معها، وهذه العلاقة تلحق الضرر بالمحب.

فحركتا اللّاحي والواشي متضادتان من ناحية طرفي العلاقة (المحب — المحبوبة) متضامتان في تحقيق الفرقة وإفساد العلاقة. وقد أشار ابن الفارض بـ "ذاك" إلى اللّاحي بوصفه بعيداً حقيراً غير قادر على إثناء الأنا عن مرادها، وأشار بـ "ذا" إلى الواشي لقربه من المحبوبة. وعقد ابن الفارض في هذين البيتين مقارنة بين فعل كل من اللّاحي والواشي وما يقع على الأنا منهما عن طريق إبراز صنيعهما في الأنا:

(43) ديوان ابن الفارض، ص 63.

اللاحي يهدي الأنا إلى الضلال بلومها على محبتها للمحوبة وطلبها سلوها.

والواشي يَهْدِي إلى المحبوبة لغيره منه على الأنا. كما حرص ابن الفارض على ذكر علاقة الأنا بهما وكيف تعاملت معهما: لقد خالفت الأنا اللاحي في لومه ورعا من مخالفة المحبوب، وحالفت الأنا الواشي في لومه تقيّة من إطلاعه على باطن أمرها وسر عاقبتها. ويلاحظ أن التقنيّة الفنيّة الأساسيّة المعتمدة في هذه الأبيات هي الجنس بضروبه المختلفة، فنحن واجدون في هذين البيتين:

يَهْدِي — يَهْدِي

غرة — غيرة

ضلالاً — ظل

أخالف — أحالف

لومه — لومه

تقى — وتقيّة

إن كل أضرب الجنس التي تضافرت على نحو مكثف في هذين البيتين لتقرب لنا المعنى الدلالي الذي سعت إليه الأنا، وأرادت أن تؤسس له في هذين البيتين. ذلك أن الجنس يدل على حالة التجانس والتماثل والتقارب إلى حدّ التماهي، فلا فرق بين ما نشهده بعين الفرق في حالة الجمع، إذ "الجمع" صوفياً هو الذي يجمع شتات ما نراه متفرقاً في الوجود، قال الجرجاني: "الفرق ما نسب إليك، والجمع ما سلب عنك، ومعناه أن يكون كسباً للعبد من إقامة وظائف العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق، وما يكون من قبل الحق من إبداء لمعان، وابتداء لطف وإحسان فهو جمع، ولا بد للعبد منهما فإن من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له، فقول العبد: إياك نعبد إثبات للتفرقة بإثبات العبودية، وقوله: وإياك نستعين، طلب للجمع"⁽⁴⁴⁾.

(44) الجرجاني، التعريفات، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1938، ص 68.

لذا فإن الواشي و اللاحي يتجليان في التجربة الشعرية، الصوفية، وعند ابن الفارض تحديداً بارتباطهما بعالم الشهود، (عالم الفرق)، والفرق صوفياً "هو الاحتجاب بالخلق عن الحق، وبقاء الرسوم، الخلفية بحالها"⁽⁴⁵⁾، وهكذا يكون ظهور الواشي واللاحي عند ابن الفارض مرتبطاً بزاوية الرؤية للوجود، فإن كان الرائي ينظر من باب الفرق فإن وجودهما متحقق ولكن لا بوصفهما ذاتين بل صفتان للذات. يقول ابن الفارض:

وَمَبْدَأُ أَيْدَاهَا اللَّذَانِ تَسْبَبَا إِلَى فُرْقَتِي وَالْجَمْعِ يَا بِي تَشْتَتِي
هُمَا مَعْنَا فِي بَاطِنِ الْجَمْعِ وَاحِدٌ وَأَرْبَعَةٌ فِي ظَاهِرِ الْفَرْقِ عُدَّتِ
وَإِنِّي وَإِيَّاهَا لَذَاتٌ وَمِنْ وَشَى بِهَا وَثْنَى عَنْهَا صِفَاتٌ تَبَدَّتِ
فَذَا مَظْهَرٌ لِلرُّوحِ هَادٍ لِأَفْقِهَا شُهُوداً عَدَا فِي صُورَةٍ مَعْنَوِيَةٍ
وَذَا مَظْهَرٌ لِلنَّفْسِ حَادٍ لِرَفِيقِهَا وَجُوداً عَدَا فِي صَيْغَةٍ صُورِيَةٍ
وَمَنْ عَرَفَ الْأَشْكَالَ مِثْلِي لَمْ يَشْبُهْهُ شَرِكٌ هُدَى فِي رَفْعِ إِشْكَالٍ شُبُهَةٌ⁽⁴⁶⁾

إن حقيقة الجمع التي تحياها الأنا تمنع التفرق، ففي الجمع لا تظهر الذات والصفات على نحو مشتت متفرق، إذ الكل في الواحد مجتمع، ومن ثم كان الواشي واللاحي كلاهما باطن ومستتر في حالة الجمع في الأنا والمحبوبة. أما في حالة الفرق والتشتت فإنهما يصيران أربعة، إذ المراد بقوله هو "معنا" الأنا والمحبوبة والواشي واللاحي، وقد صرف فاعل "ثنى عنها" إلى ضمير يعود على من هو كناية عن اللاحي، والأنا والمحبوبة ذات واحدة لا فرق بينهما. أما الواشي الذي وشى بالمحبوبة وقبح حال الأنا، واللاحي الذي حاول صرفها عن المحبوبة، فهما صفات تجلت من الذات (الأنا والمحبوبة)، أي أن الواشي واللاحي والحال كذلك صفات متعلقة بالذات، ظهرت من خلالها في حالة الفرق والتجلي في عالم الشهود، فهما يتحدان باعتبار ويفترقان باعتبار آخر. "فكل صفة هي عين الذات، وعين صفة

(45) المرجع السابق، ص 145.

(46) ديوان ابن الفارض، ص ص 129 - 130.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

أخرى باعتبار الحقيقة المعبر عنها بباطن الجمع، وغير الذات وغير صفة
أخرى باعتبار التعينات الظاهرة⁽⁴⁷⁾.

وقد جاءت الإشارة بـ "ذا" الأولى إلى الواشي على حين أن "ذا" الثانية
إشارة إلى اللاحي، وإذا كان الواشي مظهراً للروح ومعاوناً يهديها إلى الذات
الأحدية، لأن الأفق هو مطلع الأنوار، والذات مطلع الأنوار الروجانية — كما
يقول النابلسي — فإن اللاحي هو مظهر للنفس، يسوقها إلى رفاقها وهي القوى
الجسمانية شهوية وغضبية وحسية ومحركة، فأولئك رفاق النفس وعوائق
الهداية بالشهود، والشوق بالوجود المادي المتجسد، وربما أفاد نصبهما على
الحالية بيان المقصود، فالمقصود من هداية الروح إلى أفقها شهود الذات في
حال الشهود، على حين أن المقصود من شوق النفس إلى القوى الجسمانية
وجود حياة الجسم المنوط بتدبير النفس وإعمال قواها في حال الوجود.

إن ابن الفارض — هنا — ينظر إلى الواشي واللاحي بما هما حقيقتان
مفارتان ومرتبطتان بخصوصية التجربة الصوفية، فإذا كان الواشي متعلقاً
بالمحبوبة، فإن اللاحي مرتبط بالأنا من حيث الاتجاه والفعل، وربما سعت
الأبيات السالفة إلى هذا التقسيم المنطقي برهانياً، والمقبول على المستوى
العرفاني في التجربة الصوفية، انطلاقاً — كما أسلفنا — من رؤية الأنا
للوجود بوصفه ذا وحدة، منها ينطلق، وعليها يجتمع. وإلى جانب هذا ارتبط
الواشي أيضاً بالرقيب في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع
الهجري مع ارتباطه باللاحي، وذلك لاتفاق الواشي واللاحي باستخدام الملكة
اللسانية في سعيهما لإفساد العلاقة، إذ الأنا تحاول أن تجتمع بالمحبوبة في
غفلة من الرقباء وبعيداً عن الواشي المزور للكلام، يقول ابن الفارض:

وملنا كذا شيئاً عن الحيّ حيث لا رقيباً ولا واشٍ بزور كلام⁽⁴⁸⁾

لقد مالت الأنا عن الحي إلى مكان لا رقيب فيه ولا واشٍ، وتمّ الاجتماع
في مأمن من الرقيب والواشي الذي يلفق الكلام ويخلق منه ما يفسد الودّ

(47) الكاشاني - كشف الوجوه الغرى، مرجع سابق، ج 2 / 39.

(48) ديوان ابن الفارض، ص 206.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

والهوى. أما ابن سوار، فيلخص أمنيته في علاقته بالمحوبة من جهة، وعلاقته بالعاذل من جهة أخرى، في قوله:

أصبحتُ لا أسألُ شيئاً سوى أن يخرسَ الواشي ويَعْمَى الرقيبُ⁽⁴⁹⁾

إن غاية الصوفي السالك تنحصر هنا في "أن يخرس الواشي ويعمى الرقيب"؛ أي أن تتعطل الملكة اللسانية والملكة البصرية لدى العاذل، وهو ما يترتب عليه دوام الوصال مع المحبوبة دون تنغيص أو تكدير لصفو العلاقة وامتداد الوصل بينهما. غير أن التجربة الصوفية تشهد تغيراً ينتهي برؤية جديدة لعلاقة الأنا باللاحي والواشي كليهما حين تتحول تجربة الأنا من مقام الفرق إلى مقام الجمع.

لقد ارتبط التحول في علاقة الأنا بكل من اللاحي والواشي بتحول تجربة الأنا الصوفية من الفرق إلى الجمع، ومن اللبس إلى رفع الحجاب، ومن الانفصال إلى الاتصال، ومن الواحدية إلى الأحدية، فصار المختلف فرقاً مؤتلفاً جمعاً، وأصبح الصد كالمودة، والعذاب عذوبة، والمحنة منحة، والشكوى شكر، وبات لا سوى ولا غيرية فالكل في الحقيقة واحد. لقد تم هذا للأنا بعد الفتح المطلق الذي هو تجلي الذات الأحدية والاستغراق في عين الجمع بفناء الرسوم الخلقية كلها⁽⁵⁰⁾، وهو المشار إليه في قوله تعالى: «إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحَ»، حيث رفع الحجاب وكشف الغطاء عن الأنا فغدت فانية في المحبوبة الحقيقة وباقية بها، وقد زال بذلك كل شك أو ريبة، فلم يعد الأمر منفصلاً عن المحبوبة.

يقول ابن الفارض:

وَأَغْرَبُ مَا فِيهَا اسْتَجَدْتُ وَجَدَّ لِي بِهِ الْفَتْحُ كَشَفًا مَذْهِبًا كُلَّ رَيْبَةٍ
شُهُودِي بَعَيْنِ الْجَمْعِ كُلِّ مُخَالَفٍ وَكَيْ اتِّلَافِ صَدُّهُ كَالْمَوَدَّةِ
أَحْبَبِي اللَّاحِي وَغَارَ فَلَامِنِي وَهَامَ بِهَا الْوَأَشِي فَجَارَ بِرِقَبَتِي

(49) ديوان ابن سوار، ص 117.

(50) الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد الخالق محمود، القاهرة - دار المعارف، ط (2)،

1984، ص ص 145 - 146.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

فَشْكُرِي لِهَذَا حَاصِلٌ حَيْثُ بَرُّهَا لَذَا وَاصِلٌ، وَالْكَلُّ آثَارُ نِعْمَتِي (51)

تحاول هذه الآيات تفسير العلاقة بين الأنا من جهة وكل من اللاحي والواشي من جهة أخرى، والنظر إليها من زاوية الشهود بعين الجمع، ليصبح لوم اللاحي ناشئاً عن محبته للأنا، على حين تنشأ وشاية الواشي عن هيامه بالمحبوبة، ومن ثم فإن اللحي والوشاية لا يخرجان عن دائرة المحبة، وكأنهما نتيجة طبيعية للعلاقة الناشئة بين كل منهما وطرفي العلاقة (الأنا والمحبوبة)، إن اللاحي أحب الأنا لأن المحبوبة ظهرت له بصورة الأنا، وقد ظل اللاحي يلحوا الأنا باعتبارها غيرها عنده، وغار اللاحي من الأنا فصار يوجه اللوم إليها، وكذلك هام الواشي بمحبة المحبوبة غير عارف بأن الأنا هي المحبوبة عينها، فسعى إلى إفساد العلاقة بينهما، وقد تجاوز الحد بسبب مراقبة الأنا، منكرًا عليها أفعالها التي هي أفعال المحبوبة على الحقيقة.

إن هذه الرؤية الملتبسة للعلاقة بين الأنا واللاحي من جهة، وبين الواشي والمحبوبة من جهة أخرى جاءت نتيجة فناء الأنا في المحبوبة، وبقائها بها، فصارت الأنا أحد مرئيتها، بل صارت الأنا هي المحبوبة لا فرق بينهما، يقول ابن الفارض:

وَمَازَلْتُ إِيَّاهَا وَإِيَّايَ لَمْ تَزَلْ وَلَا فَرَقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتْ
وَلَيْسَ مَعِيَ فِي الْمَلِكِ شَيْءٌ سِوَايَ وَال مَعِيَّةٌ لَمْ تَخْطُرْ عَلَيَّ أَلْمَعِيَّةِي
...

تَحَقَّقْتُ أَنَا فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ وَأُثْبِتُ صَحْوُ الْجَمْعِ مَحْوُ التَّشْتُّتِ (52)

واتحاد الصوفي مع الحقيقة وفناؤه فيها وبقاؤه بها، هو ما جعله ينظر إلى الوجود على أنه وحدة، أو هو ما يسمى في المصطلح الصوفي "وحدة الوجود"، فالوجود "فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية ووجود الحق، لأنه

(51) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 128.

(52) المرجع السابق، ص 114، ص 156.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة⁽⁵³⁾. لقد رأى الصوفي أن الفناء في المحبوبة فضيلة ظل يسعى إليها، في الوقت الذي تراه سلطة العادل الديني نقيصة وخروجاً عن سواء السبيل وتجاوزاً لحد الشريعة.

2-2-3

أفادت التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري من المنجز الشعري، وتجربة الشعر الغزلي - خاصة - التي أصبحت هي النموذج المسعف في التصريح والبوح الشعريين على رغم انغلاق النص الشعري الصوفي على نفسه أحياناً، ولجؤه إلى التعمية والغموض والترميز حتى لا يكشف من أسرار التجربة الصوفية إلا مقداراً لا يفي في الإدانة ولا يقود صاحبه إلى الحكم عليه بالكفر والمروق.

لذا نجد شاعراً مثل ابن الفارض ينشئ قصيدة يائية تدور حول معاناته وسقمه وما قاساه في بعد المحبوبة عنه، على الرغم من أن هذه القصيدة تنتمي إلى المرحلة الحجازية التي كان فيها مجاوراً في مكة، إلا أن الشوق الدائم للاتصال لم يرح ابن الفارض وجعله دائم التوهج والرغبة في بلوغ الغاية التي لم ولن تتحقق بتمامها للصوفي، بل ربما هي الغاية التي لا يرغب الصوفي في تحقيقها - أحياناً - حتى يظل في تشوق وتطلع دائمين إلى المحبوبة، يقول ابن الفارض:

فلعل نار جوانحي بهبوبها أن تنطفي وأود أن لا تنطفي⁽⁵⁴⁾

وقد بدأ ابن الفارض قصيدته الياثية بمخاطبة "سائق الأظعان" الميمم ديار المحبوبة محمله التحية، وذكره لديهم:

سائق الأظعان يطوي البيد طي منعماً عرج على كئيبان طي

إن الأنا تمثل هنا في مقام الانفصال ولذا نجد ذكر العوازل يطرد في هذه القصيدة أطراداً لافتاً، فقد اتخذ العوازل من مقام الانفصال الذي تحياه الأنا

(53) الجرجاني - التعريفات، مرجع سابق، ص 270.

(54) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 199.

الفصل الثالث العاذل فاعلاً

سبيلاً إلى عذله، وفي القصيدة جاء ذكر العاذل وتجلياته على الترتيب التالي:

طَاوِي الكَشْحِ قُبَيْلِ النَّأْيِ طَيِّ (55)	نَشَرَ الكَاشِحُ مَا كَانَ لَهُ
لَا تَعْدَاهَا أَلِيْمُ الكَيِّ كَيِّ	عَيْنَ حَسَادِي عَلَيْهَا لِي كَوْتُ
مِن رَشَادِي وَكَذَلِكَ العَشْقُ غَيِّ	رَجَعَ اللَّاحِي عَلَيْكُمْ آيساً
صَمَمَ عَن عَذْلِهِ فِي أذْنِي	أَبْعَيْنِيهِ عَمِي عَنكُمْ كَمَا
زَاوِيَاً وَجْهَ قَبُولِ النَّصْحِ زَيِّ	أَوْ لَمْ يَنْهَ النَّهْيَ عَن عَذْلِهِ
ضَلَّ كَمْ يَهْذِي وَلَا أَصْغِي لَغْيِي	ظَلَّ يَهْذِي لِي هُدَى فِي زَعْمِهِ
عَ هَوَى فِي الحَبِّ أَغْصَى مِن عَصِي	وَلَمَّا يَعْذِلُ عَن لَمِيَاءِ طَوْ
بِكُمْ دَلَّ عَلَي حَجْرٍ صَبِي	لَوْمُهُ صَبّاً لَدَى الحَجْرِ صَبَا
عَاذَلِي عَن صَبْوَةِ عَذْرِيَّةٍ (56)	هِيَ بِي لَا فِتْنَتَ، هِيَ بِن بِي
وَعَن القَلْبِ لَتَلِكَ الرَاءِ زَيِّ (57)	فَأَرِحْ مِن لَذَعِ عَذْلٍ مِسْمَعِي

ولأن الهجر هو الداعي إلى حضور العاذل وتجلياته في القصيدة، وجنناه يقول:

هجركم إن كان حتماً قريبوا منزلي فالبعء أسوا حالتي (58)

هنا يقترن حضور العاذل بتجلياته المختلفة في هذه القصيدة بلحظة الحاضر، لحظة غياب المحبوبة وبعدها عن الأنا، فالعاذل يعمل على زيادة الفرقة في حالة الصد والهجران من أحد الطرفين. وغياب أحد طرفي العلاقة كأنه إيذان ضمنّي للعاذل بمزاولة دوره، وقد قاومت الأنا الصوفية هذا مرة برجاء الوصل، وأخرى باستعادة اللحظة الماضية، وثالثة بزم العاذل وإقصائه.

(55) المرجع السابق، ص 46.

(56) المرجع السابق، ص 48-49.

(57) المرجع السابق، ص 53.

(58) المرجع السابق، ص 57.

العادل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وربما تؤكد الأبيات السابقة الحضور الطاغي للعادل، وقد ركزت القصيدة في إحدى وحداتها الأساسية على اللاحي وفعله (الأبيات 31-37) بأن أسبغت على العادل وصف اللاحي مؤكدة دوره في التجربة ومقاومة الأنا له. وفي القصيدة نجد حضور الحاسد والكاشح سابقاً حضور اللاحي، وهو ما يدعم الفرضية التي انطلقت منها هذه الدراسة في تجليات العادل، فالعادل يبدأ جاهلاً، ثم يصير رقيباً، ثم يتيقن حصول النعمة ويتمنى في نفسه زوالها فيصير حاسداً، ثم تنقسم نفسه بين البوح والكتمان فيكون كاشحاً، ثم يعمل إذا هو يعمل على زوالها فينتقل بذلك من مقام المشاهدة إلى مقام الفعل. وربما كان هذا الترتيب تراتباً متسقاً مع التطور والترقي في التجربة الصوفية، فكلما بلغ السالك مقاماً اختلفت رتبة العادل ونوعه اختلافاً يناسب المقام. وبالنظر في وحدة اللاحي (الأبيات 31-37) نجد حضوره في القصيدة يتجلى عقب شعور بالوصل والقطيعة ما بين الأنا والمحبوبة لابتعاد المحبوبة ونزوحها عن الأنا:

هجركم إن كان حتماً قربوا منزلي فالبعد أسوأ حالتي⁽⁵⁹⁾

ولكن سرعان ما يتداخل اللاحي والعادل فيكون العادل لاهياً، واللاحي عادلاً في تضافر دلالي ووظيفي يجعل من الصعب الفصل بينهما، بل إن هذا التضافر في هذه الوحدة — تحديداً — يجعل القوة المضاعفة لدور العادل اللاحي واللاحي العادل مشروعة في مواجهة الأنا لهما أو له. فالعادل هنا لاج يلوم الأنا ويمارس دوره وتأثيره عليها، وهي لا تستسلم له بل تصده وتحاول الانتصار عليه:

رجع اللاحي عليكم آيساً من رشادي وكذاك العشق غي⁽⁶⁰⁾

ويسعى اللاحي بينه وبين الأنا في مراوحة بين الذات والآخر (الأنا) ليحقق ما يرجوه من فعل اللحي أو اللوم، وتفترض حركة الرجوع حركة سابقة عليها هي حركة الذهاب، ولا يتحقق بأس اللاحي من الأنا إلا بدوام

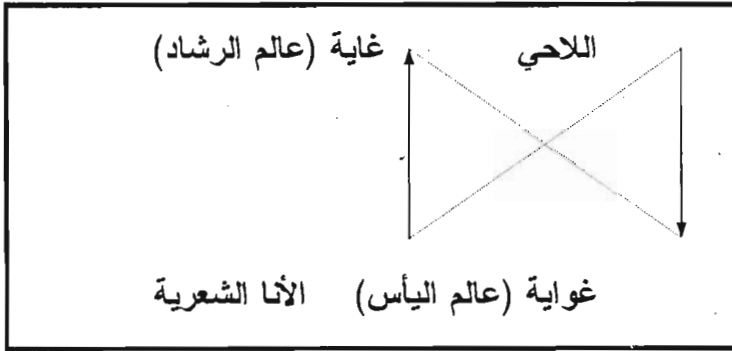
(59) المرجع السابق، ص 57.

(60) المرجع السابق، ص 48.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

الحركتين ذهاباً وإياباً، وهو ما يوازي دلاليًا حركة قشر العصا أي قلع لحاها، ويأس اللاحي هو أول انتصار تحقّقه الأنا عليه في التجربة، فالْيأس جاء من رشاد الأنا أي من هدايتها، وكأن الأنا قد اهتدت بمحبتها للمحبوبة، وصار الحب بذاك هو السبب الضمني في يأس اللاحي منها.

وقد أردفت الأنا في عجز البيت ما يؤكد اليأس من جهة، ويبين ثباتها على المحبة من جهة أخرى، وذلك في قولها: "وكذاك العشق غي"، فالعشق هو غاية وغواية في آن، فهو غاية للأنا، وغواية لللاحي. وحركة اللاحي هبوط يشير إلى الغواية (عالم اليأس)، وحركة الأنا صعود نحو الغاية (عالم الرشاد)، وبذا يتحقق التقابل الدال بين الوجهين، على ما يبينه الشكل الآتي:



وربما كان مقلوب كلمة (عشق)، وهو (قشع) أي كشف وجلا، كما يقال: قشعت الريح السحاب: أي كَشَفْتَهُ، مؤشراً دالاً في هذا المقام، وكما أن مادة (لحي) معجمياً تفيد القشر والإبراز للشيء، فكذلك مقلوب العشق يكشف ويجلو الأمر للأنا و اللاحي معاً، أما الأنا فقد استمرت على حبها للمحبوبة بعد أن انكشف لها أمر اللاحي ولومه، على حين بات اللاحي في يأسه غير طامع في شيء بعد أن قشع له أمر الأنا، وعلم ما تكنه للمحبوبة من محبة مفرطة، يقول النابلسي - في شرحه لهذا البيت: "اللاحي هو الشيطان المقارن له... والعاشق إذا حصل على الكشف العرفاني عن المقام الصمداني لا يعود يتحول عن الاشتغال في أنوار التجليات الربانية بل يفني حواسه الظاهرة والباطنة بالموت الاختياري"⁽⁶¹⁾.

(61) عبد الغني النابلسي - شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج/1، 30.

البيتل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وفي حالة بلوغ الأنا مقام الفناء في المحبوبة والبقاء بها، لا يعود للآحي على الأنا سلطة أو سطوة، إذ تخرج الأمور من عالم التجسيد والتقيد لتلج في عالم التجريد والإطلاق، وهذا ما سيتأكد في الأبيات التالية من هذه الوحدة التي بات فيها الآحي محتقراً مهمشاً.

لقد أقام الآحي بينه وبين رؤية المحبوبة حجاباً تشكل من فعل اللوم والعدل، وهو ما جعل البيتين التاليين يبدآن بالاستفهام:

أَبْعَيْنِيَةَ عَمَىٰ عَنْكُمْ كَمَا صَمَمَ عَنْ عَذْلِهِ فِي أُذُنِي؟
أَوَلَمْ يَنْهَ النَّهَىٰ عَنْ عَذْلِهِ زَاوِيًا وَجِهَ قَبُولِ النَّصْحِ زَيًّا؟⁽⁶²⁾

يحمل الاستفهام الإنكاري في البيت الأول والاستفهام التقريري في البيت الثاني دلالة جهل الآحي وعدم وعيه بالحقيقة الجلية، فالعمى قد أصاب الآحي بعينيه الاثننتين: عين البصر، وعين البصيرة، وكان في ذلك إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعون ولا يراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾⁽⁶³⁾ وقوله تعالى: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾⁽⁶⁴⁾ وقوله تعالى: ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾⁽⁶⁵⁾.

ولكن عمى الآحي عن رؤية الحقيقة وهو عمى إرادي، و يقابله الصمم الذي يقع في أذن الأنا في حالة العدل، فلا يسمع الآحي ولا ينصت لقوله، وهذا أيضاً بإرادة الأنا، إذ عمى الآحي يتفق وغوايته، على حين صمم الأنا عن الآحي يتفق وغايتها في العشق.

وكذلك عقل الآحي لم يأمره بأن يترك العدل، فالآحي لا يستخدم بصيرته في الكشف عن جمال المحبوبة، بقدر استخدامها في لوم الأنا ومحاولة إثباتها عن استدامة العلاقة، والأنا معرضة عن نصح الآحي العادل لأن قلبها وجهة واحدة، فإذا فني في المحبوبة لا يرى الباطل (= الآحي).

(62) المرجع السابق، ص 48.

(63) الأعراف، الآية 198.

(64) البقرة، الآية 7.

(65) الحج، الآية 46.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

ويلتبس على اللاحي أمره، فيظن أنه بفعله ولومه يهدي الأنا ويرشدها إلى طريق الهداية، على حين هو لم يزل ضالاً. والأنا لا تصغي إلى غوايته:
ظَلَّ يَهْدِي لِي هُدًى فِي زَعْمِهِ ضَلَّ كَمْ يَهْدِي وَلَا أُصْغِي لِعَنِي⁽⁶⁶⁾

ثم تعود الأنا لتؤكد عصيانها لللاحي:
وَلَمَّا يَعْزِلْ عَن لَمِيَاءِ طَوْعٍ هَوَى فِي الْحُبِّ أَعْصَى مِنْ عَصِي⁽⁶⁷⁾

فالأنا تعجب من عدل اللاحي وتؤكد عصيانها إياه، إذ هي "عصية"، والعصيان إحدى صفات الأنا.

ثم تختتم هذه الوحدة ببيتين يؤكدان — مع الأبيات السابقة — استخفاف الأنا باللاحي وتهميشه وتجاهله:

لَوْمُهُ صَبًا لَدَى الْحَجْرِ صَبًا بِكُم دَلَّ عَلَى حَجْرِ صَبِي
عَاذَلِي عَن صَبْوَةِ عَذْرِيَّةٍ هِيَ بِي لَا فِتْنَتْ هِيَ بِن بِي⁽⁶⁸⁾

إذا كانت الأنا تخاطب في البيت الأول المحبوبة، فإنها في البيت الثاني تتجه بخطابها إلى العاقل اللاحي بما يفضي إلى حسم العلاقة معه وإقصائه. وفي النهاية، تصف اللاحي بأنه من المجاهيل لا يعبأ بكلامه، ولا يلتفت إلى لومه، مجهول النسب غير معروف الفلاح "هي بن بي"، قال النابلسي: "وأصله هيان بن بيان، يعني: لا يعرف، وهو [اللاحي] لا يعرف له نسب، فعاذلي في هذه المحبة الحقيقية مقطوع النسب كأبي لهب..."⁽⁶⁹⁾

ويظهر اللاحي في هذه الوحدة بضمير الغائب (هو) الذي لا حضور له، ولا فاعلية له على الأنا وتجربتها، فهو حضور أقرب إلى الغياب، وغياب يفضي إلى غياب أكبر على مستوى التجربة الصوفية الكلية.

إن هذه الصورة التي ترسمها الأنا الصوفية لللاحي والتي لا تخلو من تحقير وتصغير لشأنه ربما كانت صورة تتسحب على جميع تجليات العاقل،

(66) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 48.

(67) المرجع السابق، ص 48.

(68) المرجع السابق، ص 49.

(69) عبد الغني النابلسي - شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج 1/33.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

كما أنها توافق حالة الانفصال التي تحياها الأنا، لذا خاطبت الأنا اللاحي قائلة:

فأرخ من لذعِ عذْلٍ مِسْمَعِي وَعَنْ الْقَلْبِ لَتَلِكِ الرَّاءِ زِي⁽⁷⁰⁾

إن الأنا تتشد الراحة من لذع عذل اللاحي، وذلك من طريق التعمية في مقاصد الكلام، وقلب راء فعل الأمر (أرح) إلى (أزح) أى أزح العذل عن قلبي، وهذا التحول يستبدل بالإراحة الإزاحة، وهذا ما يؤكد شدة "لذع العذل" على الأنا حتى باتت تميل إلى الفعل الأقسى، ومعاناة (الإزاحة) عن فعل (الإراحة).

إن كل ذلك قد يرتبط بغياب المحبوبة عن الأنا، وعجز الأنا عن الاتصال بالمحبوبة، ومع تمنى الأنا استعادة اللحظة الماضية، لحظة الاتصال، لا نجد في يائية ابن الفارض أي حضور للعاذل اللاحي وكأنه قد تم بالفعل إزاحته عن التجربة الشعرية الصوفية تماماً.

وفى الوقت الذي نجد فيه ابن الفارض يحاول إقصاء اللاحي من التجربة بتهميشه وتحقيره وتغييبه ضمائرياً، نجد عفيف الدين التلمساني في مطلع إحدى قصائده يقر بصدق قول (اللوحي) و(العذل)، فوطأة علاقة الحب عظيمة عليه لا يستطيع تحملها، إذ إنها تفني الذات عن ذاتها حتى لا يبقى للذات وجود إلا بالمحبوبة، وقد حصلت المعرفة بهذه الحقيقة من مقالات اللوحي والعذل:

صَدَقَ اللُّوْحِيُّ فِي الْهَوَى وَالْعَذْلُ إِنَّ التَّعْرِضَ لِلصَّبَابَةِ يَفْتُلُ
ولقد علمت بأن حبك قاتلي إذ كان يسكن كل جفن منصل⁽⁷¹⁾

من هنا كان اللوحي والعذل يعملون عملاً إيجابياً للأنا، إذ أصبحوا مصدرًا من مصادر المعرفة في الهوى والحس وحالات الصبابة التي تتقلب فيها الأنا في مقامات وأحوال لتصل إلى حقيقة مفادها أن لديها غراماً بعضه يفوق تحمله قدرة كل الأنام:

(70) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 53.

(71) التلمساني (الديوان)، مخطوط.

الفصل الثالث العاذل فاعلاً

عَنْدِي غَرَامٌ لَوْ تَحْمَلُ بَعْضُهُ كُلُّ الْأَثَامِ لَكَانَ عَنْهُمْ يُفْضِلُ⁽⁷²⁾

وهكذا يصبح دور اللواحي والعذل في التجربة دوراً إيجابياً يختزل معاناة الأنا سلفاً بتقديم النتيجة التي ستؤول إليها الأنا عبر تجربتها الذاتية. وعلى الرغم من ذلك يواصل اللاحي ممارسة دوره في لوم الأنا وعزلها، وهو الدور الذي طالما قام به اللاحي في التجربة العذرية السابقة على التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري، يقول عفيف الدين التلمساني:

لَوْ كُنْتَ تَعْلَمُ عَمَّنْ كُنْتَ تَنْهَانِي عَذَّرْتَنِي فِي صَبَابَاتِي وَأَشْجَانِي
ذُقْ حُبَّهُمْ ثُمَّ لَمْنِي إِنْ قَدَّرْتَ عَلَيَّ لَوْمِي بِهِمْ وَأَلْحَنِي إِنْ كُنْتَ تَلْحَاتِي⁽⁷³⁾

إن هذا التباين في صورة اللاحي ووظيفته هو تباين في التجربة الصوفية للأنا، التي ترى اللاحي صادقاً تارة، وجاهلاً تارة أخرى. إنه لو ذاق لعرف وأدرك ما لم يكن يدرك من قيل، يقول ابن الفارض:

قُلْ لِلْعَذُولِ: أَطَلْتُ لَوْمِي طَامِعاً أَنْ الْمَلَامَ عَنِ الْهَوَى مُسْتَوْقِفِي
دَعُ عَنكَ تَعْفِي وَذُقْ طَعْمَ الْهَوَى فَإِذَا عَشِقْتَ فَبَعْدَ ذَلِكَ عَتْفٌ⁽⁷⁴⁾

فالأنا الشعرية الصوفية في حالة تحد واستدراج لللاحي العاذل الذي لم يذوق طعم الهوى، والأنا على يقين من فاعلية المحبة في اللاحي، ولو أنه ذاق لتحول من مقام العاذل اللائم إلى مقام العاذر الذي ينعطف إلى المحب ويلتمس له الأعذار.

من هنا أصبح حضور اللاحي في التجربة الشعرية الصوفية حضوراً يجمع بين النقيضين، إذ هو الآخر المفارق للأنا والمقارب والمقارن في آن. إنه آخر لصيق بالأنا وتجربتها، لا يفارقها، إذ هو مرآتها في عالم الفرق، والمتحد معها في عالم الجمع.

(72) المرجع السابق، مخطوط.

(73) التلمساني (الديوان)، مرجع سابق، مخطوط.

(74) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 200.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وهو أيضاً حاضر بالأنأ وهي حاضرة به وكلاهما أصل وصورة، فالأنأ لا تعرف نفسها إلا من خلال الآخر، بما هو المرآة الكاشفة لها عن وعيها بنفسها وبعالمها الداخلي والخارجي⁽⁷⁵⁾.

3-3- اللام:

اللوم لغة هو العذل، "لامه على كذا يلومه لوماً وملاماً وملاماً ولومةً فهو ملوم ومليم، أى استحق اللوم، واللوم جمع اللائم، وألام الرجل: أتى ما يلام عليه، واستلام الرجل إلى الناس أى استنم، واستلام إليهم: أتى إليهم ما يلومونه عليه، والملاومة: أن تلوم رجلاً ويلومك، وتلاوموا: لام بعضهم بعضاً، وتلوم في الأمر: تمكث وانتظر، ولي فيه لومة أى تلوم، والتلوم: الانتظار والتلبث، وتلوم على الأمر يريد، وتلوم على لوامته، أى حاجته، ويقال: قضى القوم لوامات لهم وهى الحاجات، ولیم بالرجل: قطع، واللامه واللام بغير همز، واللوم: الهول، وأنشد للمتلمس:

ويكاد من لام يطير فؤادها إذا مر مكاء الضحى المتنكس

واللام: شخص الإنسان، وأنشد الجوهري للراجز:

مهريّة تخطر في زمامها لم يبق منها السير غير لامها

وقال أبو الدقيش: اللام: القرب. وبه فسر قول المتلمس:

ويكاد من لام يطير فؤادها

واللام: الشديد من كل شيء⁽⁷⁶⁾.

فمادة (لوم) في مجملها تفيد معنى العتب والعذل، كما أنها تحمل معنى الإبطاء والتمكث، واللائم هو عاذل يمارس لومه بمهل وإبطاء وتمكث، وذلك لقربه من المحب وعلاقته الحميمة به التى تقسح له فعل اللوم المقترن

(75) انظر: عباس يوسف الحداد - تجليات الأنأ في شعر ابن الفارض، الكويت، رابطة الأدباء

- ط (1) 2000م، الفصل الرابع الذي تناولنا فيه الأنأ في مرآة الآخر وكيف تحققت جدلية الأنأ الآخر من خلال التجربة الشعرية الصوفية عند ابن الفارض.

(76) انظر: مادة (لوم) في لسان العرب وتاج العروس.

الفصل الثالث العاذل فاعلاً

بالإبطاء والتمكث، وقد جاء في مقاييس اللغة في مادة (لوم): "اللام والواو والميم كلمتان تدل إحداهما على العتب والعذل، والأخرى على الإبطاء"⁽⁷⁷⁾. وجاء في "كتاب الألفاظ" للهمذاني في باب اللوم: "يقال: لمت الرجل لوماً، ولومته تلويماً، وعذلته عدلاً وعذلته تعديلاً، وعاتبته معاتبةً وعتاباً، وقرعته تقريراً، وعنفته تعنيفاً، وفندته تفندياً، ووبخته توبيخاً، وأنبته تأنيباً، وبكته تبكيتاً، ولحيته وأنحيت عليه باللاممة، وأحلت عليه بالعنف أى أقبلت عليه، وهو التوبيخ والتقرير، والتعنيف والتأنيب والتفنيذ والتبكيث، وهى المعاتبة، ثم اللوم ثم التقرير ثم التعنيف ثم التوبيخ، والعاذل، والمعذل واللام الملووم والعاتب والمؤنب والموبخ والمفند والمبكت واحد"⁽⁷⁸⁾.

وقد ورد اللوم في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، على حين لم يرد "العذل" لفظاً في القرآن الكريم مطلقاً، وقد جاء في مادة "لوم" في المفردات للراغب الأصبهاني: "اللوم عذل الإنسان بنسبته إلى ما فيه لوم، يقال: لمته فهو ملوم. قال تعالى: ﴿فلا تلوموني ولوموا أنفسكم﴾⁽⁷⁹⁾، و: ﴿فذلكن الذي لمتنني فيه﴾⁽⁸⁰⁾، و: ﴿ولا يخافون في الله لومة لائم﴾⁽⁸¹⁾، و: ﴿فإنهم غير ملومين﴾⁽⁸²⁾، فإنه ذكر اللوم تنبيهاً على أنه إذا لم يلاموا لم يفعل بهم ما فوق اللوم، وألام: استحق اللوم. قال تعالى: ﴿فنبذناه في اليم وهو ملوم﴾⁽⁸³⁾، والتلاوم: أن يلوم بعضهم بعضاً، قال تعالى: ﴿وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون﴾⁽⁸⁴⁾، وقوله: ﴿لا أقسم بيوم القيامة. ولا أقسم

(77) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج 222/5.

(78) عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني، كتاب الألفاظ الكتابية، تحقيق: البدرابي زهران، مصر، دار المعارف، د.ت، ص ص 102-103.

(79) سورة إبراهيم، الآية 22.

(80) سورة يوسف، الآية 32.

(81) سورة المائدة، الآية 54.

(82) سورة المؤمنون، الآية 6.

(83) سورة الذاريات، الآية 40.

(84) سورة القلم، الآية 30.

العُذْلُ الدِينِيّ والمَعْرِفِيّ فِي الشَّعْرِ الصُّوفِيّ

بالنفس اللوامة⁽⁸⁵⁾، قيل هي النفس التي اكتسبت بعض الفضيلة فتلوم صاحبها إذا ارتكبت مكروهاً⁽⁸⁶⁾.

افترن اللوم في القرآن الكريم قسماً بالنفس اللوامة، والنفس اللوامة هي تجل من تجليات النفس البشرية وطور من أطوارها، فهناك النفس الأمانة والنفس مطمئنة، أما النفس اللوامة فهي النفس التي تنورت بنور القلب تنوراً ما، قدر ما تنبّهت به عن سنة الغفلة، فتبقيت وبدأت بإصلاح حالها مترددة بين جهتي الربوبية والخلقية، فكلما صدرت منها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية وسجيته، تداركها نور التنبيه الإلهي فأخذت تلوم نفسها وتُتوب عنها، مستغفرة راجعة إلى باب الغفار الرحيم⁽⁸⁷⁾.

إذن فالنفس اللوامة هي نفس على مستوى من اليقظة والإدراك يتيحان لها مراجعة الأفعال الظلمانية الصادرة عنها، في محاولة لتجاوز تلك الأفعال عن طريق اللوم. من هنا فإن فعل اللوم عند الصوفي يتخذ اتجاهين: الاتجاه الأول: صادر عن النفس ومتوجه إليها باعتبارها مركزاً للأفعال نورانيها وظلمانيها، وبذلك فإن النفس تلوم النفس على أفعالها الظلمانية تكفيراً عن الخطيئة، والتفكير في التخلص منها وتجاوزها وذلك بما في النفس من "تور القلب" الذي يتيح لها المساعلة المستمرة واللوم المستمر.

الاتجاه الثاني: صادر عن اللائم (الآخر) باتجاه المحب وهي حركة خارجية تقابل الحركة الداخلية التي تصدرها النفس اللوامة، ولكن هذه الحركة الخارجية صادرة عن آخر هو مقارن ومفارق للمحب في آن، فالمقارنة تأتي من خلال علاقة اللائم الباطنية بالنفس البشرية، وحين يتمهي اللائم مع النفس لتكون أقرب إلى النفس اللوامة التي تلوم الأنا على سلوكها بغية التطور والترقي، أو مراجعة النفس لسلوكها في طريق الحقيقة لمعرفة مدى صدقها وغايتها السلبية في الطريق، وهنا يصبح اللائم لائماً إيجابياً وصمام أمان للتجربة الصوفية، فكلما انحرفت التجربة عن مسارها

(85) سورة القيامة، الآية 1، 2.

(86) الراغب الأصفهاني، مفردات أفعال القرآن، مرجع سابق، ص 751.

(87) الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، مصر، دار المعارف، ص 110.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

تسلط عليها النفس اللوامة فتقمعها، فالقوامع "كل ما يقمع الإنسان عن مقتضيات الطبع والنفس والهوى ويردعه عنها، وهي الأمداد الأسمائية والتأييدات الإلهية لأهل العناية في السير إلى الله والتوجه نحوه"⁽⁸⁸⁾. هنا تقوم هذه القوامع بدور اللائم الذي يلوم النفس على فعلها السلبي محاولاً تنبيه النفس حتى لا تصل إلى حد "الرعوننة" أي "الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طباعها"⁽⁸⁹⁾، والانجراف مع سيل رغباتها ومشتهاياتها، وبذلك تفقد النفس "تور القلب" الذي تنورت به وزادها في طريق الحقيقة يقيناً.

أما اللائم المفارق (الآخر) عادةً ما يكون من خارج التجربة الصوفية، فهو جاهل بها، ولا يعرف علاقة المحب بالمحوبة، ولكن لقربه والتصاقه بالمحب فهو ينحو باللائمة عليه؛ لأنه أوقع نفسه في حب محبوبة لا يتحقق له وصالها، إذ إنها في حال دائمة من الصد والهجر، إن هذا اللائم الجاهل القريب من المحب مكانا والبعيد عنه فكراً ومعرفة هو اللائم الذي يظهر في التجربة الشعرية الصوفية، وهو الذي يتجلى بصور شتى من لائم ناصح أو لائم جاهل أو لائم معاتب أو لائم دافع للعلاقة بين المحبين عن طريق ذكر المحبوبة في لومه.

وثمة ارتباط معجمي وثيق بين اللائم واللاحق والعاقل، أدى في الغالب إلى إحالة أي منهما على الآخر دلاليًا، فاللوم لغة هو العذل، والعذل لغة هو اللوم، واللحى لغة هو العذل واللوم، وقد أسهم الشعر العربي القديم في توثيق هذا الارتباط الدلالي شعرياً، "ففي الشعر الجاهلي نجد اللوم والعذل متلازمين بصورة لافتة، كما نجد اللوم يفترن في بعض المواضع باللحى بمعنى العذل"⁽⁹⁰⁾، ومن تلك الأبيات التي يرتبط فيها اللوم بالعذل قول دريد بن الصمة: أعاذل مهلاً بعض لومك واقصدي وإن كان علم الغيب عندك فارشدي⁽⁹¹⁾

(88) المرجع السابق، ص 154.

(89) المرجع السابق، ص 159.

(90) حسني عبد الجليل يوسف، العذل في الشعر الجاهلي، مصر، مكتبة الآداب، 1989، ص 9.

(91) دريد بن الصمة (الديوان)، جمع وتحقيق محمد خير البقاعي، بيروت، دار ابن قتيبة، 1981، ص 46.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وقول تأبط شراً:

عاذلتي إنَّ بعضَ اللومِ مَغْفَةٌ
وهل مَتَاعٌ وَإِنْ أَبْقَيْتَهُ بَاقٍ⁽⁹²⁾

وقول امرئ القيس:

فبعضُ اللومِ عاذلتي فَأَيُّ
سَتَكْفِينِي التجاربِ وانتسابي⁽⁹³⁾

كما ارتبط اللوم باللحي في قول أوس بن حجر:

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم إصباحي
قاتلها الله تلحاتي وقد علمت أنى لنفسي إفسادي وإصلاح⁽⁹⁴⁾

وعلى الرغم من وثاقة العلاقة الدلالية بين هذه الألفاظ في النص الشعري فإن هناك فروقا بينها على المستوى الدلالي الدقيق الذي يمكن تحديده من خلال الدلالة المعجمية، والدلالة الشعرية، "فقد يكون العذل لوماً أو لحياً، وقد يكون اللوم عدلاً أو لحياً، وقد يكون اللحي عدلاً أو لوماً من خلال السياق، لكن موقف العاذل يختلف في دلالاته العامة عن موقف اللاتم وعن موقف اللاحي"⁽⁹⁵⁾. فإذا كان العذل مشتقاً من الإحراق، واللحي مشتقاً من نزع اللحاء أى كشف المستور، فإن اللوم مشتق من التلوم أي التتظر والتلبث.

1-3-3

لقد قام التصوف الإسلامي على مجموعة من الأسس الثابتة التي اتفق عليها أهل الطائفة، ورأوا أنها السبيل الحقي بعد الشريعة لبلوغ الحقيقة،

(92) المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، مصر، دار المعارف، 1963، ص 30.

(93) امرؤ القيس (الديوان)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط (4) 1984، ص 97.

(94) أوس بن حجر (الديوان)، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، 1967، ص 14.

(95) حسني عبد الجليل يوسف، العذل في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص 11.

وبين القشيري في بداية رسالته هذا الأمر، قائلاً: "إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم"⁽⁹⁶⁾. وعندما سئل رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي عن التوحيد، قال: "محو آثار البشرية، وتجرد الألوهية"⁽⁹⁷⁾ وقد شرح أبو نصر السراج الطوسي في لمعه هذه العبارة، قائلاً: "إنما يريد بقوله: محو آثار البشرية [أي] تبديل أخلاق النفس، لأنها تدعي الربوبية بنظرها إلى أفعالها، كقول العبد: أنا وأنا، لا يقول [أنا] إلا الله، إذ الإلهية لله عز وجل..."⁽⁹⁸⁾.

من هنا اهتم الصوفي بالنفس وعوالمها الداخلية محاولاً تهذيبها ومراقبتها، فقد بات في علاقة صراع دائم مع نفسه في جميع تجلياتها من أمارة بالسوء، أو لوامة، أو مطمئنة. فالنفس عند الصوفي ترتقي في مسالك ومعارج، والصوفي في حالة مراقبة دائمة لها، كما أنه يتعامل معها بحذر شديد لأن "معالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها أتم في مقاساة الجوع والعطش والسهرة... فالنفس لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الأخلاق المعولة أو المذمومة"⁽⁹⁹⁾.

ومن خلال علاقة الصوفي بالنفس البشرية نشأ اللوم، فالصوفي هو لائم في حقيقته، لام نفسه لترتقي من حالها القائم بين الرغبات والشهوات إلى أعلى المراتب الحقية وأسناها. وقد انقسم اللوم في التجربة الصوفية إلى قسمين: الأول: هو لوم الصوفي لنفسه، والثاني: هو لوم الآخر (اللائم) للصوفي على محبته للمحبوبة.

(96) القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة - دار الشعب، 1989م، ص 24.

(97) أبو نصر السراج الطوسي - اللع - تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر، دار الكتب الحديثة، 1960م، ص 51.

(98) المرجع السابق، ص 51.

(99) القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 174.

فاللوم هو لوم (له) ولوم (عليه) بالنسبة للصوفي، فأما الذي (له) فهو لوم الصوفي الدائم لنفسه وعدم الركون إليها، أما الذي (عليه) فهو اللوم الصادر عن الآخر (اللائم) الذي ما انفك عن لومه للصوفي المحب، ولاهتمام الصوفي بالنفس بما هي مصدر الأفعال المذمومة نشأت جماعة من الصوفية تسمى "الملامتية" أو "أهل الملامة"، وقد وضع أبو عبد الرحمن السلمي رسالة بين فيها أخلاقهم وأحوالهم وأصولهم، فليين لهم كتب مصنفة، إنما هي أخلاق وشمائل ورياضات كما يقول السلمي⁽¹⁰⁰⁾.

وقد قسم السلمي أرباب العلوم والأحوال إلى طبقات ثلاث:

1- طبقة علماء الظاهر وأرباب الاختلافات والمسائل (الفقهاء).

2- طبقة الخواص الذين خصهم الله تعالى بمعرفته (الصوفية).

3- طبقة الملامتية، وهم كما يقول السلمي: "الذين زين الله بواطنهم

بأنواع الكرامات من القربة والزلفة والاتصال، وتحققوا في سر السر في معاني الجمع... فلما تحققوا في الرتب السنية من الجمع والقربة والأس والوصلة، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكتشفين للخلق، فأظهر للخلق منهم ظواهرهم التي هي في معنى الافتراق من علوم الظواهر والاشتغال بأحكام الشرع وأنواع الأدب، وملازمة المعاملات، فيسلم لهم حالهم مع الحق في جمع الجمع والقربة، وهذا من أسنى الأحوال ألا يؤثر الباطن على الظاهر"⁽¹⁰¹⁾.

وقد سئل شيخ الملامتية في خراسان أبو الحفص النيسابوري (ت 270هـ) عن الاسم الذي تسموا به (من الملامة) فقال يصف الملامتية وطريقهم: "هم قوم قاموا مع الله تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم، فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع الغيوب

(100) نشرت هذه الرسالة بعنوان "رسالة الملامتية" ضمن كتاب: الملامتية والصوفية وأهل

الفتوة لأبي العلا عفيفي، القاهرة، 1945م.

(101) أبو العلا عفيفي، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة، 1945، ص 203.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

وتصحيح الفراسة في الخلق وإظهار الكرامات عليه، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم بإظهار ما كان منهم في بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها، والإظهار للخلق ما يوحشهم ليتنافى الخلق عنهم ويسلم لهم حالهم مع الله⁽¹⁰²⁾.

فالملامتية مشتقة من اللوم الصادر عن الآخرين نحوهم؛ لإظهارهم قبائح ما فيهم للخلق، فضلاً عن اللوم الذي يصدر عن الصوفي لنفسه لمعرفة بباطنه، وملامة نفسه ومخالفتها. ويُعد هذا الشق من اللوم إيجابياً من جهة السلوك، وهو ربما لم يتجل بشكل واضح في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري، وذلك لتطور المفاهيم الصوفية، والرؤى الشعرية الخاصة بالتجربة، فضلاً عن أن الملامتية بما هم طائفة تلتزم الصمت وعدم البوح قولاً أو كتابةً. من هنا كان حضور اللوم بهذه الدلالة النوعية في التجربة الشعرية الصوفية محدوداً باستثناء "ثانية ابن الفارض" الكبرى، حيث دون فيها سيرة نفس بشرية في جميع انكساراتها وانتصاراتها، في تدنيها وترقيتها في (الحقيقة)، يقول ابن الفارض:

وَلَا تَتَّبِعْ مَنْ سَوَّلَتْ نَفْسُهُ لَهٗ فَصَارَتْ لَهٗ أُمَّارَةً وَاسْتَمَرَّتْ
وَدَعَّ مَا عَدَاهَا وَاعْدُ نَفْسِكَ فِيهِ مِنْ عَدَاهَا، وَعَدُّ مِنْهَا بِأَخْصَنِ جُنَّةٍ
فَنَفْسِي كَانَتْ قَبْلُ لَوَّامَةً مَتَى أُطْعِمَهَا عَصْتُ، أَوْ تُعْضَ كَانَتْ مُطِيعَتِي
فَأَوْرَدْتُهَا مَا الْمَوْتُ أَيْسَرُ بَعْضِهِ وَأَتَعَبْتُهَا كَيْ مَا تَكُونُ مَرِيحَتِي
فَعَادَتْ وَمَهْمَا حَمَلْتَهُ تَحَمَّلْتُ — هٗ مِنْي وَإِنْ خَفَّفْتُ عَنْهَا تَأَذَّتْ (103)

2-3-3

اللائم وفعل اللوم من أكثر تجليات العاقل حضوراً من حيث الكم والوظيفة بالنص الشعري الصوفي في القرن السابع الهجري، فاللائم القريب مكاناً من الأنا البعيد عنها معرفياً وإدراكياً يمارس فعل اللوم الدائم على الأنا، وهذا اللوم ناتج عن جهل ملازم للائم بطبيعة العلاقة القائمة بين

(102) المرجع السابق، ص 205.

(103) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص ص 107-108.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الأنا والمحبوبة. ومن ثم يكون الجهل الملازم واحداً من أكثر العوامل ترسيخاً لفعل اللوم، يقول عفيف الدين التلمساني:

وَدَعْ لَائِمًا فِي الْعَيْشِ قَدْ مَاتَ فَهْمُهُ فَهَلْ قَادِرٌ أَنْ تَسْتَعِيرَ لَهُ فَهْمًا
وَحَذُّهَا مِنَ السَّاقِي الَّذِي الْبَدْرُ عِنْدَهُ سِنًا، وَالْحَمِيَا أُخْتُ رَيْقَتِهِ طَعْمًا⁽¹⁰⁴⁾

فاللائم هنا "مات فهمه" وذلك دليل على انقطاع الرجاء فيه واليأس من إصلاح أمره واستيقاظ فكره ليكون أهلاً لفهم العلاقة بين الأنا والمحبوبة، لذا فقد كان لابد من تجاوز هذا اللائم الميت فهماً وإدراكاً وعقلاً، والإقبال على "الساقى" الذي هو مصدر المعرفة والإدراك والحياة، فالسقي قرين الحياة، وهو الذي يهبها لطالبيها وشاربيها ومتلقيها.

وقد جاء اللائم بالتكثير مسبقاً بفعل الزجر "دع"، الموجه إلى طالب المعرفة السالك في طريق الحقيقة لتكثيف صورة التحقير والتقليل من شأن اللائم الجاهل، يقول ابن الفارض:

يَا لَائِمًا لَأَمْتِي فِي حُبِّهِمْ سَقَّهَا كُفَّ الْمَلَامَ فَلَوْ أَحْبَبْتَ لَمْ تَلَمْ⁽¹⁰⁵⁾

فاللائم سفيه جاهل لم يتح له الدخول في التجربة، ولم يسبق له تذوقها، ولو أنه أتى له التذوق والدخول في التجربة لتوقف عن لوم الأنا، وربما كان عاذراً للمحب، يقول ابن الفارض:

يَا لَأَمْتِي فِي حُبِّ مَنْ مِنْ أَجْلِيهِ قَدْ جَدَّ بِي وَجَدِّي وَعَزَّ عَزَائِي
هَلَّا نَهَاكَ نَهَاكَ عَنِ لَوْمِ امْرئٍ لَمْ يَلْفَ غَيْرَ مَنَعِمٍ بِشَفَاءِ
لَوْ تَذَرِ فِيمَ عَذَلْتَنِي لَعَذَرْتَنِي خَفَّضَ عَلَيْكَ وَخَلَّنِي وَبَلَّي⁽¹⁰⁶⁾

تحتكم الأنا في هذه الأبيات إلى العقل (النهي) الذي من صفاته أن ينهى المرء عن قبائح الأمور، ويحثه على محاسنها، فالجناس الناقص بين (نهاك ونهاك) هو جناس يدل على العلاقة الوثيقة القائمة بين النهي والنهي،

(104) عفيف الدين التلمساني (الديوان)، مخطوط.

(105) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 179.

(106) المرجع السابق، ص 174.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

باعتبار أن العقل مصدر الأمر والنهي، وترجيح الاحتكام إلى العقل من قبل الأنا هو ترجيح للملكة الفاعلة والمائزة للإنسان من بين سائر المخلوقات، وكأن عدم إغفال تفعيلها من جهة اللائم خروج به من صنف البشر المدرك المفعّل لملكته العقلية. وفي هذه الآيات نجد الأنا ترد السبب إلى العلة القائمة الدائمة في اللائم وهي افتقاد التذوق والعجز عن الولوج في التجربة، يقول أبو الحسن الششتري:

مَنْ لَامِنِي لَوْ أَنَّهُ قَدْ أَبْصَرَ مَا ذُقْتَهُ أَضْحَى بِهِ مُتَحَيِّرًا
وَعَدَا يَقُولُ لِصَحْبِهِ إِنْ أَنْتُمْ أَنْكَرْتُمْ مَا بِي أُتَيْتُمْ مُنْكَرًا
شَدَّتْ أُمُورُ الْقَوْمِ عَنْ عَادَاتِهِمْ فَلْأَجَلِ ذَلِكَ يَقَالُ سِحْرٌ مُفْتَرَى (107)

إن الصوفي بسلوكه هو من وجهة نظر النظام الاجتماعي القائم خارج على التقاليد وأعراف الناس. واللائم هو أحد أفراد هذا المجتمع الملتمزم بعاداته، والموالي لتقاليد ومعتقداته، وهو لائم غير مبصر ولا بصير، إذ البصر منصرف إلى الخارج المحسوس، والبصيرة متجهة إلى الداخل المستشعر، ولو أن اللائم ذاق لعرف ولأصبح "متحيراً" أي "محباً" ولاستحال لائماً لللائمين من أصحابه.

إن الإنكار على اللائم بعد حصول المعرفة له هو في ذاته منكر، وفي هذا استحضار واضح للمفهوم القرآني للمعروف والمنكر لا يمكن إغفاله، إذ إن المنكر (بكسر الكاف أو فتحها) قد يحيل إلى اللائم الجاهل، على حين أن المعروف قد يحيل إلى الصوفي العارف الذي ذاق فعرف.

ومن طبائع اللوام — وهم أفراد من المجتمع — أن ما خرج عن عاداتهم ومعتقداتهم ومعارفهم الضيقة يحسبونه "سحراً مفترى" وهذه العبارة في البيت تستدعي الآية الكريمة التي تفيد انكسار قوم موسى بعدما جاءهم بالآيات البينات، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرَى﴾ (108).

(107) أبو الحسن الششتري (الديوان)، مرجع سابق، ص 41.

(108) سورة القصص، الآية 36.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

لقد جُبل المجتمع واللوام على إحالة كل أمر لا تستوعبه معارفهم ومداركهم، إلى وصفه بأنه "سحر مفترى"، فعلة لوم اللائم هو ما يراه من شذوذ المحب عن مألوف العادة، وتمرده على سلطة المجتمع، ومن ثم وسم العشق بالسحر والافتراء.

3-3-3

ومن أنواع اللائم التي تجلت في التجربة الشعرية الصوفية في القرن السابع الهجري "اللائم العاتب"، والعتب لا يأتي إلا من محبة وقرب من مقام المعاتب، يقول أبو الحسن الششتري مخاطباً اللائم العاتب:

أَيُّهَا اللَّائِمُ رَفِيقًا	بِالَّذِي قَدِ ذَابَ عَشْقًا
لَا يَرُدُّ الْعَتَبُ صَبًّا	بَلْ يَزِيدُ الصَّبَّ شَوْقًا
حُبَّنَا لِلشَّيْءِ يُعْمِي	وَيَصُمُّ قُلَّتْ حَقًّا
...	...
كُلُّ مَا فِي الْحَبِّ عَذْبٌ	مِنْ عَذَابٍ فِيهِ يُلْقَى
فَالْفَنَاءُ فِيهِ حَيَاةٌ	فَفَنِّ إِن رَدَّتْ تَبْقَى (109)

يتوجه الخطاب في هذه الأبيات إلى اللائم العاتب الذي يمارس اللوم بعتب، هذا العتب الذي يشي بعلاقة ما بين الأنا واللائم، والإشارة بـ "أيها" تفيد تحديد الجهة والنوع، فاللائم مقابل للأنا في العلاقة ومجاور لها في آن، والأنا تعرف اللائم وتحدد نوعه وتخطبه بلين يفارق الزجر الذي عهدناه في مخاطبة العاذل وتجلياته فيما سبق من أبيات، أو فيما يخاطب فيه اللائم في أبيات أخرى من النص الصوفي، وكلمة "رفقاً" فيها نوع من الترجي واللين، فالأنا في أول أحوال الفناء والتلاشي، لذا هي تخاطب اللائم وتساله الرفق بها لأنها قد ذابت عشقاً، و(قد) هنا إشارة إلى تحول تبدو به الأنا في مرحلة "بينية" بين الفناء وعدم الفناء، وسؤالها الرفق من اللائم

(109) أبو الحسن الششتري (الديوان)، مرجع سابق، ص 56. الشطر الأخير لا يستقيم ولعله "إن ردت لتبقى".

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

تقرير لعجز العتب عن رد الصب عما هو فيه. بل لاستحالة العتب قوة دافعة تزيد الصب شوقاً إلى المحبوب.

ويستبين من ذلك أن فعل اللائم العاتب فعل إيجابي موقد لجذوة العلاقة. وأن الأنا تصير فيه إلى حال من العمى والصمم يتحول بها كل ما في الحب من عذاب إلى مصدر للذوبة، وبه يصبح الفناء حياة، وعلى ذلك إذا أراد اللائم المعاتب أن يحيا ويبقى فليبق في المحبوبة حتى لا يكون له وجود إلا بوجودها.

إن اللائم في التجربة الصوفية يتدرج بتدرجها، فكلما سعى الصوفي (الآن) إلى الفناء شغف وخف ولطف. وفارق كثيف وجوده — كان أقرب إلى العمى والصمم عن اللوم والعتاب، وفي هذه الحالة يصبح الصوفي — وهو في طريقه إلى الفناء — جاذباً باللائم إلى الطريق، ممارساً عليه فعل النصح للحاق به.

لقد جاءت الجملة الشرطية في هذه الأبيات مختزلة لكل هذه الرحلة والمعاناة التي عانتها الأنا من اللائم المعاتب "فإن إن ردت لتبقى" أي لن يتحقق البقاء إلا عبر الفناء، والفناء الصوفي في حقيقته حياة، فلا حياة ولا بقاء إلا باجتياز عتبة الفناء. يقول العفيف التلمساني:

قَدْ تَمَكَّنْتَ مِسْمَعِي يَا جَمِيعِي فَبِمَاذَا أُصْنَعِي إِلَى مَنْ يَلُومُ⁽¹¹⁰⁾

وعند تحقق الفناء يقصى اللائم عن حرم العلاقة والتجربة لأن اللوم مرحلة تسبق الفناء، والفناء طور لا يقبله اللائم بحال من الأحوال، ويقول العفيف التلمساني أيضاً:

قَلْبِي الْمُنْعَمُ فِي هَوَاكِ بِنَارِهِ إِنْ كَانَ غَيْرِي فِي الْهَوَى يَتَأَلَّمُ

...

فَهَنَّاكَ - لَا وَأَبِيكَ - لَا أَلْوِي عَلَى مَا زَخْرَفْتَهُ مِنَ الْكَلَامِ الْلُومِ⁽¹¹¹⁾

(110) العفيف التلمساني (الديوان)، مرجع سابق، مخطوط.

(111) المرجع السابق، مخطوط.

العذل الديني والسمعي في الشعر الصوفي

ولعل في إيراد اللائم بصيغة الجمع هنا إشارة إلى تفوق الأنا على مجموع اللوم وإن كثروا، كما أن "زخرف القول" يحيل إلى الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾⁽¹¹²⁾. لقد بات اللوم هنا بمنزلة الشياطين من الأنس والجن الذين وسمتهم الآية باللجوء إلى زخرف القول غروراً لاستهداف أنبياء الله بالعداوة.

4-3-3

وفي التجربة الشعرية الصوفية ربط لطيف بين الصبوة والصبر، يبين عنه قول العفيف التلمساني:

لا تلم صبوتِي فَمَنْ حَبَّ يَصْبُو
إنما يَرَحَمَ المحبَّ المحب⁽¹¹³⁾

وقوله أيضاً:

لا تلم قلباً إليها قد صبا
إنما اللوم على قلب صبر⁽¹¹⁴⁾

فالحب خروج من طور الاستقرار إلى طور العشق والاضطراب، وربما في ذلك إشارة من بعيد إلى ما بين (صبا) و(صبا) من علاقة، فكلاهما خروج من حال إلى حال، بل من دين إلى دين. والأنا إذ تنتقل من طور الحب إلى طور الصبوة فإنها لا تقبل الملام، وهي على هذه الحالة من الشوق العارم، وترى الأنا أن اللوم إنما يرد على قلب المحب الصابر، أما المحب الصب أو الصابئ فلا يرد عليه لوم. وهنا نلاحظ ما بين الصب والصبر من تجانس لفظي مؤكد لعلاقة التنافي والتناظر بين المفهومين؛ إذ الصب لا صبر له، والصابر عن المحبوبة لا صبوة له، فمن (صبر) كان حقيقاً باللوم، ومن (صبا) فلا لوم عليه:

أنا ذلك الصبُّ الذي
أبدأ بذاك الحسنِ هائم
يدعو الهوى فأجبتَه
طوعاً وأعصى كلَّ لائم⁽¹¹⁵⁾

(112) سورة الأنعام، الآية 112.

(113) العفيف التلمساني (الديوان)، مرجع سابق، ج 1/102.

(114) المرجع السابق.

(115) المرجع السابق.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

إن استحضار العلاقة المعقدة بين الصبوة والصبر تبدو في التجربة الشعرية الصوفية سمة دالة على ترقى المحب في سلم المحبة، كما تدل على ترقى العاقل في سلم العذل. فاللائم فيها قرين الصب، والصب خارج عن عالم اللوم، ومنحاز إلى الحقيقة بحكم كونه قد صبا وصبأ، أما اللائم فمنحاز إلى عالم العذل والعتب والتبكيث. وكأن اللائم هو المسجد لمنظومة القيم والعادات والتقاليد الراسخة، كما أنه المسجد للانحياز إلى ظاهر الشريعة التي خرج عليها الصب المحب لائذاً بالحقيقة المتجلية في المحبوبة.

ويقترن الثناء على المحبوبة باطنياً بتحول في الظاهر، إذ الجسم الذي هو ظاهر الأنا يعتاده السقم، وهو يلتذ بالسقم، يقول ابن سوار:

فؤادي فيه قد عَشِقَ الغَراما وجِسْمِي صارَ يَلْتَذُ السَّقَاما
وأنتَ الكلُّ يا أُملي فمالي سواكَ ولم أخَفْ فيكَ المَلاماً (116)

ولا شئ إذن هو خارج عن المحبوبة ولا تجاوز لها أو عصيان، ومن ثم فلا خشية من اللائم ولا من اللوم، لأن الأنا لا ترى في جبة الكون غير المحبوبة التي هي عين الحياة، يقول الكاشاني: "باطن الاسم "حي" الذي من تحقق به شرب من ماء عين الحياة الذي من شربه لا يموت أبداً لكونه حياً بحياة الحق، وكل حي في العالم يحيى بحياة هذا الإنسان لكون حياته حياة الحق" (117).

ولأن المحبوبة "عين الحياة" القائمة على الوجود، توجهت الأنا إليها بالخطاب فهي القادرة وحدها على حماية الأنا من اللائم ولومه، يقول ابن سوار:

مُرِ اللُّوامَ يَجْتَنِبُوا مَلَمِي فإني في الهوى صَغْبُ المِرَاسِ
رضيتُ بأن أَميلَ إلى مَكُولِ وألهجُ ما حبيتُ بِذِكْرِ ناسِ
ويَجْزِي في حسابِ الحبِّ ذكري وأعرِفُ بالهوى مِن بَيْنِ ناسِ (118)

(116) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 463.

(117) الكاشاني - اصطلاحات الصوفية، مرجع سابق، ص 144.

(118) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 290.

5-3-3

وهناك لائم يتجلى للأنثى بثوب الناصح الأمين الحريص عليها من الوقوع في الاستلاب التام والهيام في المحبوبة، لذا فإنه يمارس فعل اللوم من هذا الجانب، وهذا ما يؤكد ما بين اللائم و الأنثى من قرب يتيح له أن يتجلى لها في ثوب الناصح الشفيق. غير أن الأنثى لا تقبل من ناصح قولاً ولا تسمع له ملاماً، يقول ابن سوار:

وأخالف النصحاء فيك وقولهم حَقُّ وَلَا أَصْنِي إِلَى اللُّوَامِ (119)

وقد جسد ابن الفارض صورة اللائم الناصح كاشفاً عن السمات الملازمة له والدالة عليه وزجره وكشف ما في رؤيته من عوار، وذلك من خلال قصيدته الجيمية التي مطلعها:

مَا بَيْنَ مَعْرَكِ الْأَحْدَاقِ وَالْمَهْجِ أَنَا الْقَتِيلُ بِلَا إِثْمٍ وَلَا حَرَجٍ (120)

وفيها يقول ابن الفارض زاجراً اللائم الناصح:

قَالَ لِلَّذِي لَا مَنِي فِيهِ وَعَتَفَنِي دَعْنِي وَشَأْنِي وَعَدُّ عَن نُّصْحِكَ السَّمَجِ
فَاللُّومُ لُؤْمٌ وَلَمْ يُمْدَحْ بِهِ أَحَدٌ وَهَلْ رَأَيْتَ مُحِبًّا بِالْغَرَامِ هُجِّي؟
يَا سَاكِنَ الْقَلْبِ لَا تَنْظُرْ إِلَى سَكْنِي وَارْبِحْ فُؤَادَكَ وَاحْذَرْ فِتْنَةَ الدَّعَجِ
يَا صَاحِبِي وَأَنَا الْبِرُّ الرَّعُوفُ وَقَدْ بَدَّلْتُ نُصْحِي بِذَلِكَ الْحَيِّ لَا تَعْجِ
فِيهِ خَلَعْتُ عِذَارِي وَأَطْرَحْتُ بِهِ قَبُولَ نُسْكَي وَالْمَقْبُولَ مِنْ حِجْبِي
فَابْيَضْ وَجْهَ غَرَامِي فِي مَحَبَّتِهِ وَاسْنُودَ وَجْهَ مَلَامِي فِيهِ بِالْحَجَجِ
تَبَارَكَ اللَّهُ مَا أَحْلَى شَمَائِلَهُ فَكَمْ أَمَاتَتْ وَأَحْيَتْ فِيهِ مِنْ مُهْجِ
يَهْوَى لِذِكْرِ اسْمِهِ مِنْ لَجِّ فِي عَذْلِي سَمْعِي وَإِنْ كَانَ عَذْلِي فِيهِ لَمْ يَلْجِ (121)

(119) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 471.

(120) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 193.

(121) المرجع السابق، ص ص 194 - 195.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

نلاحظ أن بتأكيد فناء الأنا وتلاشيها (أنا القليل) بين التجلي الظاهر للمحوبة الذي دلت عليه (الأحداق) نصاً، وبين تخفي المحبوبة الذي أشارت إليه (المهج) في صدر البيت، إذ فناء الأنا حاصل في المحبوبة بين الظاهر والباطن من أمرها، و الأنا في هذه الحالة البينية لا ترى لائماً و لا لاحقاً، لأنها في طور البقاء في المحبوبة التالي لطور الفناء، من هنا كان فعل الأمر (قل) الموجه إلى المأمور في القول، وهو إشارة إلى كل من يصلح للخطاب، كما أن تصميم الخطاب فيه إشارة إلى كل من يساعد هذا المحب في محبته، فالأنا تتخذ وسيطاً بينها وبين اللائم الناصح الذي هو قريب لها من جهة المكان، وبعيد عنها من جهة التجربة، وتتخذ من هذا الوسيط نصيراً، يعينها على مواجهة اللوم والنصح. وربما كان اتخاذ الوسيط والعدول عن الخطاب المباشر للائم الناصح، تعبيراً عن تلك الحالة البينية التي تعيشها الأنا بين التلويح والتمكين ورغبة الأنا في النأي بنفسها عن ملايصة اللائم الناصح حتى لا يشغلها عن فنائها وبقائها في المحبوبة: .

من مات فيه غراماً عاش مُرْتَقِياً ما بين أهل الهوى في أرفع الدرج (122)

غير أن الوسيط المناصر للأنا والذي هو رسولها إلى اللائم، ليس آخر مفارقاً للأنا، ولكنه يكاد يكون هو الأنا نفسها، فقول ابن الفارض (قل للذي لامني) يقتضي أن يساق القول على لسان الرسول حديثاً عن الأنا بضمير الغائب، أما أن يكون القول على صورة ضمير المتكلم، وهكذا يكون الرسول متماهياً مع الأنا وكأنه هو إياها، ويكون عليه أن ينقل الرسالة من الأنا بلفظها فإن لم يفعل فما أدى الرسالة: "دعني وشأني وعد عن نصحك السمح" فإن في ذلك إشارة إلى أن الأنا قد أنزلت الوسيط الآخر الذي هو الوسيط المناصر منزلة النفس لكونه رسولها، وقد كثر ذلك في خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: "قل هو

(122) المرجع السابق، ص 193.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الله أحد" من غير حذف لفعل القول وما كان ذلك إلا تعبيراً عن وثاقة العلاقة بين الأنا والوسيط أو بين المرسل والرسول، وكأن الرسول هو عين المرسل، فالضمير يحال عليه نصاً وخطاباً بما هو المتكلم الفعلي لا ناقل الخطاب، وبذلك يكون الرسول هو تجلي المرسل، بل هو عينه وعلى مثاليته في الحقيقة، فلا يتم نقل الرسالة إلا بالنص المتضمن لفعل القول ومقول القول معاً.

وهذه الأمانة والكمال في نقل الرسالة من خلال الرسول توازي لؤم اللائم في توجيه النصيحة - وهي رسالة في ذاتها - إلى الأنا، فاللائم لا يخلو من هوى النفس وميله عن الصواب وعن الحق، لأن لومه صادر عن النفس الأمارة بالسوء، ولم يصدر لومه عن النفس اللوامة التي هي أرقى حالاً من الأمارة بالسوء، فالنفس اللوامة نفس تعرف الحقيقة وتعرف أنها قد انحرفت عن الحقيقة المرجوة وترجو المغفرة والرجوع إلى الصواب، أما النفس الأمارة بالسوء فهي نفس كثيرة الأمر بالسوء، وذلك لجهلها وغفلتها، وقد عرّف اللائم أحد شراح النص الصوفي، قائلاً: "هو الغافل الجاهل المغرور، بصور الأعمال الظاهرة، والعارى عن الأحوال الطاهرة، والأخلاق الباهرة، والتجليات الإلهية القاهرة، يلتبس عليه الهدى بالضلال من عدم ذوقه ومعرفته بمقامات الرجال، فينكر على العارفين بقياس عقله مستنداً في ذلك إلى ظواهر نقله"⁽¹²³⁾.

وبعد ذلك تحاول الأنا أن ترسم صورة لللائم الناصح القبيح في نصحه، فاللائم هو ناصح للعاشق بغير رفق وذلك بدليل التعنيف "قل للذي لامني فيه وعنفني"، وقد استحق اللائم الزجر المقابل للوم والتعنيف والنصح السمج. كما في الأبيات إشارة إلى صفة ملازمة لللائم بأنه "ساكن القلب".

ولنتأمل قول ابن الفارض:

يا صاحبي وأنا البر الرعوف وقد بذلت نصحي بذاك الحي لا تعج

(123) عبد الغني النابلسي - شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج 57/2.

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

في البيت خطاب للائم الناصح ببياء النداء، وهي نداء للبعيد مكاناً وحالاً، وفيه يقع التبادل في الأدوار بين الأنا واللائم الناصح إذ تستعير الأنا آليات الناصح لتوجه بها إليه منبهة إياه ألا يقف بحي المحبوبة أو يقوم به، فإن الفتنة والوقوع في شرك البلاء والمحنة حاصلان له لا محالة. وهكذا يستحيل المنصوح ناصحاً يحاول أن يستقطب لائمه بالترهيب من اجتياز عتبة العلاقة مع المحبوبة، ويبدو اللائم قاصراً جاهلاً محروماً من نعمة الذوق والعرفان.

ولتدعيم الفرق بين الغرام والملام وبين العاشق واللائم نجد الأنا تقول:

**فابيض وجه غرامي في محبته
واسود وجه ملامي فيه بالحجج**

فهنا بيان فرق الغرام عن الملام، وفرق الطريق الأبيض النير عن الطريق الأسود المظلم، وهذه الموازنة والمقابلة التي تتضافر فيها عناصر الطباق والتقابل البلاغي تفيد مفارقة الأنا لطريق اللائم، فاللائم منوط بكل السواد أي أن حضوره على مستوى التجربة هو حضور سوداوي مادي مقرون بمادية علاقته بالوجود وجهله وعدم معرفته.

أما العاشق (الأنا) فهو البياض النوراني المفارق للسواد الظلماني بعدم الإصغاء إلى اللائم من جهة، والإقبال على الفناء في المحبوبة من جهة أخرى، والحجج هنا بمعنى الدلائل وهي مرتبطة بالعقل والبرهان، وهو أمر غير مطلوب لأن الغرام حالة لا تستلزم الدليل، إذ هي حالة نورانية كالصبح.

وعلى الرغم مما يناط باللائم من دور سلبي في التجربة الشعرية الصوفية نلاحظ أن الأنا ربما كانت حريصة على حضوره في التجربة، لأن لومه مقرون بذكر المحبوبة:

يهوى لذكر اسمه من لَج في عدلي سمعي وإن كان عدلي فيه لم يلج

فالسمع يحب الملام وبيغضه في آن، فأما محبته إياه فلكونه مقترناً بذكر المحبوبة، وأما البيغض فلأنه متضمن طلب الإعراض عن المحبة. وهذا يعني أن للملائمة عمليين في الأنا، عملاً نافعاً هي رغبة فيه وهو مرتبط

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

بذكر المحبوبة على لسان اللائم، وآخر مشتمل على الأذى هي رغبة عنه لارتباطه بما يفسد على الأنا علاقتها بالمحبوبة. يقول عفيف الدين التلمساني:

شكراً للوأم الهوى في حبه إذ كرروا ذكر الحبيب لمسمعي⁽¹²⁴⁾

ويقول ابن الفارض في مطلع قصيدته الميمية:

أدرِ ذكراً من أهوى ولو بملامي فإن أحاديث الحبيب مذامي
ليشهد سمعي من أحب وإن نأى بطيف ملام لا يطيف منام
فلي ذكرها يحلو على كل صيغة وإن مزجوه عدلي بخصام
كأن عدولي بالوصال مبشري وإن كنت لم أطمع برد سلام⁽¹²⁵⁾

إن عدم اتصال الأنا بالمحبوبة اتصالاً كاملاً قد ولد لديها سبلاً أخرى من الاتصال عبر تجربة الوصال في لقاء متخيل أو بذكر الآخر لاسمها والحديث عنها، وفي هذه القصيدة نجد أن علاقة الأنا باللائم من جهة وبالمحبوبة من جهة أخرى هي تشكل بنية القول الشعري فإنها تحتوي على حيوية ديناميكية غريبة تقوم على الفكرة والفكرة المضادة، فاللائم العاذل يحاول بلومه أن يثني الأنا عن عواطفها اتجاه المحبوبة، لكنه إذ يفعل ذلك فإنه يزيد الشاعر من المحبوبة قرباً بذكره اسمها، ومن ثم يلتمس الشاعر المزيد من اللوم وكأنه يرى طيف المحبوبة من خلال اللوم والتوبيخ⁽¹²⁶⁾:

ليشهد سمعي من أحب وإن نأى بطيف ملام لا يطيف منام

(124) العفيف التلمساني (الديوان)، مرجع سابق، مخطوط.

(125) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 205.

(126) سيرل - إس، البناء الفني للقصيدة العربية والطريق الصوفي في مصر - القرن الثالث عشر - قصيدة لابن الفارض - ترجمة: أحمد أحمد يوسف، تعليق: عباس يوسف الحداد، (قيد النشر).

الفصل الثالث العاقل فاعلاً

إن أحاديث الحبيب هي مدام الأنا حتى وإن جاءت على لسان اللائم ففيها نشوة للأنا واستعادة لحالة الوصل التي كانت فيما قبل النشأة:
وَهَمَّتْ بِهَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ حَيْثُ لَا ظُهُورَ وَكَانَتْ نَشْوَتِي قَبْلَ نَشَأَتِي (127)

ونلاحظ أن سمع الأنا في هذه الحالة يستحيل عينا، فلما كان المشهود حديثاً وكلاماً كان الشاهد سمعاً، وفي ذلك إشارة إلى أن المحبوبة ليست ممن يدرك بالحواس ولا بالعقل والقياس؛ فهي المطلق والأنا المقيد، وهي القديم والأنا المحدث، وهي الوجود والأنا من غيرها العدم، وهي الباطن والأنا الظاهر. من هنا كان إدراك المحبوبة عبر الخيال هو أقصى غايات الإدراك، وهذا الخيال إنما يلم بالأنا حين يلوم العاقل فيذكر المحبوبة، بـ "طيف ملام"، أما طيف المنام فممتنع على الأنا لملازمتها السهر.

لقد أصبح اللائم بشيراً بالوصال، أو العلامة الدالة على قرب حصول الوصول، بل إن الأنا لا تزال تود أن تسمع من المحبوبة أو عنها ما يستحضر ذكرها ولو كان بامتناع الوصال واللقاء:
وَمَنِّي عَلَى سَمْعِي بـ "لن" إِنْ مَنَعْتَ أَنْ أُرَاكَ فَمِنْ قَبْلِي لِعَيْزِي لُدَّتْ (128)

6-3-3

هكذا بات اللائم وسيطاً ساعياً على رغمه إلى تحقيق الوصال، وتقريب البعد بين الأنا والمحبوبة أو بين الإنساني والإلهي، وهو ضمان لاحتدام التجربة وتجديد الاتصال في علاقة العشق، ويقول ابن سوار:

لَوْلَا تَقَرُّبُ عَذَّالِي بِذِكْرِكَ لِي لَمَّا تَحَمَلْتُ مِنْهُمْ مَنَّةَ الْعَذَلِ
أَهْوَى هَوَاكَ وَأَهْوَى أَنْ أَهَيِّمَ بِهِ فَالصَدُّ عِنْدِي خَلِيلٌ وَالْعَذُولُ وَكِي (129)

(127) ابن الفارض (ديوان)، مرجع سابق، ص 103.

(128) المرجع السابق، ص 85.

(129) ابن سوار (الديوان)، مرجع سابق، ص 393.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ويتضح لنا دور اللائم في التجربة إذ حين يكون عتبة من عتبات الوصال في ميمية ابن الفارض سابقة الذكر، لقد بدأت القصيدة بذكر اللائم في أربعة الأبيات الأولى ثم ما لبث الشاعر أن فارق ذكر اللائم إلى ذكر المحبوبة، في الأبيات (13-34) فكأن اللوم هنا هو العتبة المباشرة بحصول الاتحاد بين الأنا والمحبوبة. وقد حصل الوصال بينهما في آخر وحدات القصيدة حيث لا وجود لاح أو رقيب أو واش:

وَمَلْنَا كَذَا شَيْئاً عَنِ الْحَيِّ حَيْثُ لَا رَقِيبٌ وَلَا وَاشٍ بَزُورِ كَلَامٍ⁽¹³⁰⁾

غير أن شبح اللائم لا يزال ماثلاً في التجربة قبيل تحقق الوصل في هذه القصيدة — على التحديد — ذلك لأن اللائم لا يزال يشغل الأنا بلومه وعذله على نحو يشتد كلما أحس قرب حصول الوصال والاتحاد:

لِيَتَّجُ خَلِيٍّ مِنْ هَوَايَ بِنَفْسِهِ سَلِيمًا وَيَا نَفْسُ اذْهَبِي بِسَلَامٍ

وقال:

قال: اسأل عنها لامي وهو مغرمٌ بلومي فيها، قلت: فاسأل ملامي⁽¹³¹⁾

إن العلاقة بين الأنا واللائم هي علاقة طردية من جهة وعكسية من جهة أخرى، فاللائم مغرم بلوم الأنا كغرام الأنا بالمحبوبة، ولكن كلاهما غرامه باتجاه. فإذا كان غرام الأنا باتجاه المحبوبة، فإن غرام اللائم باتجاه عذل الأنا، من هنا كان لابد من مواجهة طلب السلو عن المحبوبة الذي يلح عليه اللائم بطلب مناهض له من الأنا، وهو أن يسلو اللائم ملام الأنا نفسها، وهذا ضرب من المعارضة، لأنه دليل على خلاف ما أقامه الخصم من غير تعرض لدليله، ولكن أين المقامات وقد بعد الغرام بالمحبوبة عن الغرام بالملام الذي يوجب الملل.

ها نحن أولاء نشارف ختام القول في أمر العاذل شاهداً وفاعلاً ويبقى لنا أن نورد على العاذل في كلا مظهريه ملاحظة تتسم بالاطراد الذي لا يكاد

(130) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 206.

(131) المرجع السابق، ص 206.

الفصل الثالث العاقل فاعلا

يتخلف. ويتمثل فحوى هذه الملاحظة في أن ظهور العاقل رقيباً وحاسداً
وواشياً إنما يقترن بلحظة حصول الوصل حيث تتحقق النعمة للأنا في
طريق العشق. أما ظهوره لاحياً ولائماً فلا نكاد نجده إلا مقروناً بلحظة
حصول الصد والهجران، إذ هي السانحة التي تتيح للعاقل أن يمارس
سطوته على الأنا، ويستثمر ما عسى أن يلم بها من ضعف ويأس، ليحول
بينها وبين استكمال مسيرتها لتحقيق لذة الخلوة والاتصال.



الفصل الرابع

العاذل نمطاً



استباننا لنا فيما سبق من فصول صورة العاقل بتجلياته المختلفة في التجربة الشعرية الصوفية، فهو يتجلى شاهداً في صورة الجاهل والرقيب والحاسد والكاشح، كما يتجلى فاعلاً في صورة الوائهي والملاحى واللائم. وقد شكّل العاقل بتجلياته المختلفة بنية شعرية فاعلة لها حضورها اللافت في النص، حتى غدت مفتاحاً كاشفاً لدلالات النص ووسيلة من وسائل انفتاحه، وعلامة دالة على فاعلية التجربة واستمراريتها.

وإذا كنا فيما مضى قد حاولنا استقراء صورة العاقل في تجلياته المختلفة فإن السؤال الملح الوارد هنا هو: عن أي عاقل نتكلم؟ وما الأنماط التي تنتظم هذه التجليات على تنوعها واختلاف أثارها وأدوارها؟

وتفضي بنا محاولة الإجابة على هذه التساؤلات إلى تأمل النصوص ومحاولة فك مغاليقها، وقد كشف لنا ذلك التأمل عن نمطين رئيسين في التجربة الصوفية، هما:

1- العاقل الديني.

2- العاقل المعرفي.

وفي هذا الفصل بسط للقول في هذين النمطين، ورصد لمظاهر حضورهما في النص الشعري الصوفي، وبيان آليات الحجاج والتحاوور وسبل الإقناع التي

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

اعتمدها القصيدة الصوفية أساساً لتصوير العلاقة بين الصوفي والعاذل، واستقراء لما عسى أن يكون لذلك من أثر على البنية الفنية واللغة الشعرية في التجربة الشعرية الصوفية.

4-1 العازل الديني:

الفقيه والصوفي كلاهما عاذل ومعذول، ولهذه العلاقة المتوترة مظهران: أولهما: مظهر اعتقادي يتجلى في رؤية كل منهما للعلاقة بين الحقيقة والشرعية، وبين فقه الظاهر وفقه الباطن، أما ثانيهما: فيتمثل في تجليات هذه العلاقة في الخطاب الشعري كما تصوره القصيدة الصوفية.

ويهدف هذا المبحث إلى التوقف بالدراسة عند هذين المظهرين فيستجلي: أولاً: أسس الخلاف بين النظرتين ويُعَيَّن الأصول الفقهية والشرعية التي يستند إليها الفقيه في موقفه من التصوف، ثم يعمد ثانياً: إلى الوجه الفني الذي ينعكس به هذا الخلاف في القصيدة الصوفية؛ ليستكشف صورة الفقيه في القصيدة والكيفيات التي اصطنعها الشاعر الصوفي لصياغة منطق العازل الديني، والردُّ عليها بما يخضع لمقتضيات الشعرية لغة وصياغة، وتصويراً، وتأثيراً.

ونبدأ الآن بمعالجة القضية في مظهرها الأول وهو المظهر الاعتقادي كشفاً لجذور الإشكال، وتأصيلاً لجوهر الخلاف.

اقترن التصوف في بدايته بالزهد، إذ كانت السمة الغالبة على أهل التصوف هي الزهد في الدنيا، والانعزالية والانقطاع عن مخالطة الناس، حتى بات التصوف مظهراً آخر للزهد، وقد حدا ذلك بأبي عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) إلى أن يحصر شرائط التصوف ويحدده بأنه "ما كان عليه المشايخ المتقدمون من الزهد في الدنيا والاشتغال بالذكر والعبادة والغنى عن الناس..."⁽¹⁾. وقد تابع ابن خلدون (ت 808 هـ) السلمي في تعريفه وحدّه للتصوف في مبدأ نشأته، فقال: "الصوفية.. أصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى،

(1) أبو عبد الرحمن السلمي، المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق يوسف زيدان، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987، ص 84.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

والإعراض عن زخرف الدنيا، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة وجاه،...⁽²⁾.

فالعلاقة ما بين الزهد والتصوف تجعل الأول أصل الثاني، إذ يتقاربان إلى حدّ التطابق، ويتفقان في كونهما انقطاعاً عن الخلق، وانشغالاً بذكر الحق، أو كما قال إبراهيم بن أدهم مؤصياً: "اتخذ الله صاحباً، وذّر الناس جانباً"⁽³⁾.

وبذلك كان الزهد هو جوهر التصوف في نشأته وبدايته⁽⁴⁾، حتى إن أول من لقب بالصوفي في بغداد كان يدعى أبا هاشم الزاهد⁽⁵⁾.

وعند النظر إلى الطبقة الأولى من الصوفية في أقوالهم وأحوالهم — كما وردت عند أبي عبد الرحمن السلمي — نراهم جميعاً يتشحنون بالزهد مسلكاً وبالأخلاق سلوكاً، وجلّ أقوالهم وأفعالهم منصبة على الأخلاق، تأسياً بالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ودعوته إلى الأخلاق، إذ قال: "إنما بُعثت لأتمم صالح

(٢) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت، ج 3 / 1097.

(٣) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريفة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط (3) 1986، ص 37.

(٤) ربطت الكثير من المصادر والمراجع التي تحدثت عن التصوف ونشأته بين الزهد والتصوف على اعتبار أن الأول أصل الثاني، ووضع أبو عبد الرحمن السلمي كتاباً أسماه "الزهد" ترجم فيه للصحابة والتابعين وتابعي التابعين إلى أن بلغ أصحاب الأحوال المتكلمين على لسان التفريد، وحقائق التوحيد واستعمال طرق التجريد.

ثم ما لبث أن وضع كتابه "طبقات الصوفية" الذي ترجم فيه لمجموعة من الصوفية هي المجموعة التالية لطبقة الزهاد، رابطاً بين الزهد والتصوف سلوكاً عن طريق الوصل بين رجال الزهد ورجال التصوف، يذكر أخبارهم وأفعالهم التي لا تخلو من هجر للخلق ووصل للحق بالذكر والعبادة والانشغال الدائم به.

انظر: أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريفة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط (3)، 1986.

— محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 1983، ص 165 - 188.

— محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1980، ص ص 101 - 102.

(٥) انظر محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي (مرجع سابق)، ص ص 99 - 102.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الأخلاق⁽⁶⁾. ومن هذا الباب اتحد التصوف بالزهد، واتصفت الطبقة الأولى من رجال التصوف بالصوفية الزهاد.

لم تلق هذه الدعوة الكريمة التي حَضَّ عليها التصوف الإسلامي معارضة أو رفضاً من الفقهاء الذين عاصروا الطبقة الأولى من الصوفية، بل كان معظم الفقهاء يجلبون صوفية عصرهم ويقدرونهم تقديراً خاصاً، ويوافقونهم على معظم أقوالهم وعلى جُلِّ أفعالهم بما هي سلوك قويم يعتمد الكتاب والسنة من جهة، ويسعى إلى التخلص من الشوائب، والارتقاء بالنفس البشرية والسمو بها من جهة أخرى.

وربما كان وجه الافتراق بين الزهد والتصوف يكمن في غاية كل منهما، فإذا كان الزاهد يتعبد طمعاً في الجنة وخوفاً من النار، فإن الصوفي يعبد الله محبة فيه ورغبة في الاتصال به⁽⁷⁾.

غير أن السلوك الصوفي في أواخر القرن الثالث الهجري قد نحا بالتصوف منحى جديداً، إذ لم يقف عند حدِّ الزهد سلوكاً بل صار رجاله يتحدثون عن مواجيدهم بلغة التجريد، وراحوا يسكون مصطلحاتهم ويتعاملون مع التصوف بما هو "علم" فظهرت مصطلحات كالجمع والفرق، والإطلاق والتقييد، والاتصال والانفصال، هذا فضلاً عن تأويلهم للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية تأويلاً يخالف المعهود من تفسير وبيان، وربما كان صادماً للفهم السائد للنصوص آنذاك.

وقد أثار ذلك حفيظة الفقهاء من بعد، فراحوا يحاكمون التصوف بأثر رجعي معتمدين على حديث "البدعة" الذي جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم، حين

(٦) مسند الإمام أحمد، باقي مسند المكثرين، حديث رقم 8595، وورد الحديث في الموطأ في كتاب الجامع برواية أخرى: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق". وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أنقل ما يوضع في الميزان حسن الخلق".

انظر: أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 57.

(٧) نقول رابعة العدوية: "إلهي إن كنت أعبدك رهبة من نارك فأحرقني في جهنم، وإن كنت أعبدك رغبة في جنتك فأحرمنيها، وإن كنت أعبدك لمحبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي".

انظر: عبد الرحمن بنوي، شهيدة لعشق الإلهي رابعة لعدوية، لكويت، وكالة المطبوعات، ط (4)، 1978 ص 92.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

قال: "إن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة.." (8).

وقد تطور مفهوم "البدعة" من خلال هذا الحديث النبوي الشريف على يد الفقهاء ليصبح مصطلحاً فقهياً يطلق على كل مخالفة لاتباع سنة النبي، وكان الشافعي - رحمه الله - يرى "أن كل مستحدث يخالف القرآن أو السنة أو الأثر بدعة تؤدي إلى الضلال" (9)، وكان الحنابلة من أكثر المذاهب الإسلامية تشدداً في مفهوم البدعة، إذ يرون على المؤمن وجوب الأخذ بالاتباع "اتباع السنة" ورفض الابتداع.

وليس من قبيل المصادفة أن يكون معظم من ناهض التصوف ووقف منه موقفاً متشدداً في تاريخه الطويل هم من الحنابلة، كابن الجوزي (508 - 597هـ) وابن تيمية (661 - 728هـ) وابن القيم الجوزية (691 - 751هـ).

وما لبث التصوف أن بدأ بترسيخ الجانب الاعتقادي (الأيدولوجي)، والانتقال من مرحلة السلوك البسيط القائم على الزهد، إلى مرحلة التأسيس لفكر صوفي يقوم على وجهة نظر اعتقادية ترى أن لكل ظاهر باطناً، ولكل شريعة حقيقة، وأن تأويل النصوص القرآنية يعين على فهم الوجود، ويعمق لدى المؤمن رؤية روحية ترتقي بصاحبها في مدارج المعرفة إلى غير ما نهاية في مقابل ثبات الرؤية المادية الظاهرية للوجود.

ولم تكن رؤية الصوفية في هذا القول مقطوعة الصلة بجذورها السلفية، فلقد روي أن الإمام علياً قال لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - حين أرسله

(8) صحيح مسلم، حديث رقم 1435، وبهذا المعنى يروى عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد". انظر: ابن الجوزي، تلييس إبليس، تحقيق محمود عبد الخالق خلاف، القاهرة، مطبعة المدني، ط (5)، ص ص 354 - 355.

وقد عقب ابن تيمية على هذا الحديث في معرض حديثه عن التصوف، قائلاً: "إذا كان خير الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد، فكل من كان إلى ذلك أقرب وهو به أشبه كان إلى الكمال أقرب وهو به أحق، ومن كان عن ذلك أبعد وشبهه أضعف كان عن الكمال أبعد وبالباطل أحق". انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (2) 1992، ج 1 / 230.

(9) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة (بدعة).

جدال الخوارج: "لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حَمَالٌ ذو وجوه.."⁽¹⁰⁾. ومقتضى هذا النص العلوي أن الدلالة في القرآن لا تحصرها دلالة العرف في الكلمات، ولا تحبسها اجتهادات النحاة في الإعراب بما هي كلمات الله، "ولو أنما في الأرض من شجرة أقلامٌ والبحر يمده من بعده سبعة أبحرٍ ما نفدت كلمات الله إن الله عزيزٌ حكيم"⁽¹¹⁾.

فليس الأمر إذاً في شأن التأويل مقصوراً على الصوفية دون غيرهم، بل هو ضرورة تقتضيها مواجهة النص القرآني اللامحدود بالاجتهاد البشري المحدود. من هنا سعى الصوفي من منظوره إلى فهم الشريعة فهماً لا يقفها على الجوارح وحسب، ولا يحبسها على ظاهر قيام الإنسان، أو يربطها بحركات البدن، وإنما أخذ يرتقي بها إلى ما وراء البدن، ويربطها بالقلب وعالم الفكر، فطالب الحقيقة ذو قلب مشغول بالله على الدوام، ومن هنا لا تنحصر قضية الحلال والحرام — على سبيل المثال — عند حدّ رؤية الفقهاء والمشرعين لفقه البدن، وإنما تنتقل في الفكر الصوفي إلى ما يمكن أن نسميه "فقه القلب" أو "فقه الروح"⁽¹²⁾.

لقد صرّف الفقهاء — من المنظور الصوفي — جلّ اهتمامهم إلى المظهر المادي من الإنسان، وأهملوا المظهر الروحي الذي لا تقوم المادة إلا به، أما الصوفية فقد أخذوا على عاتقهم الاعتناء بالروح وتزكية النفس وأسوا من خلاله عقيدتهم ومنطلقهم الأيديولوجي في فهم الدين والعالم والوجود. وانتهى الصوفية إلى ضرورة نشدان الكمال بالنظر إلى الإنسان بما هو مادة وروح، فإذا كانت الشريعة تنظم علاقة الإنسان بوجوده المادي، فإن الحقيقة تنظم علاقة الإنسان بوجوده الروحي، فلا حقيقة من دون شريعة، ولا شريعة من غير حقيقة، إذ الشريعة والحقيقة هما وجهها الدين. وقد نبه الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) في كتابه "الإحياء" على ذلك قائلاً: "من قال إن الحقيقة تخالف"

⁽¹⁰⁾ المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، بيروت، دار الأضواء، 1986، ص ص 105 - 106.

⁽¹¹⁾ سورة لقمان، الآية 27.

⁽¹²⁾ انظر: عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر، الدار البيضاء - المغرب، شركة النشر والتوزيع - المدارس، 2000، ص 26 وما بعدها.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

الشريعة أو الباطن يخالف الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان⁽¹³⁾، إذ إن الصوفية عدّوا الشريعة باب الحقيقة. ((إقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال، ومثلها كمثل شخص حي بالروح، فعندما تنفصل عنه الروح يصير جيفة، وتصير الروح ريحاً، فقيمتها في اقترانهما ببعضهما البعض. وكذلك الشريعة تكون بدون الحقيقة رياء، وتكون الحقيقة بدون الشريعة نفاقاً، قوله تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"⁽¹⁴⁾، فالمجاهدة شريعة، والهداية حقيقة، والأولى هي حفظ العبد لأحكام الظاهر على نفسه، والثانية هي حفظ الحق لأحوال الباطن عن العبد. والشريعة من المكاسب، والحقيقة من المواهب))⁽¹⁵⁾.

وقال أبو سعيد الخراز: "كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل"⁽¹⁶⁾.

لقد تحول التصوف من السلوك إلى التأسيس للعقيدة الصوفية، ومحاولة الترسخ لهذه العقيدة من خلال التأليف والتصنيف، وكان من أبرز ما أُلّف في علم التصوف رسالة الإمام القشيري (ت 465 هـ) و"اللمع" للسراج الطوسي (ت 378 هـ)، و"التعرف لمذهب أهل التصوف" للكلاباذي (ت 412 هـ)، وينضاف إلى ذلك "طبقات الصوفية" لأبي عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) وتفسيره للقرآن الذي يُعدّ أول تفسير صوفي للقرآن.

كانت جُلّ المؤلفات ردّاً بطريق غير مباشر على من أفتى من الفقهاء بفساد الطريق الصوفي، وكفر أصحابه، وظاهر على صلب الحلاج، وراح يخالط في عقيدة الصوفية بين الحقيقة والدعوى، ومن ثم نبّه الطوسي في مقدمة كتابه على هذا الأمر قائلاً "وينبغي للعاقل في عصرنا هذا أن يعرف شيئاً من أصول هذه العصابة (الصوفية) وقصودهم، وطريقة أهل الصحة والفضل منهم حتى يميز بينهم وبين المنتسبهين بهم، والمتلبسين بلبسهم، والمتسمين باسمهم حتى لا يفلط ولا يأنم، لأن هذه العصابة - أعنى الصوفية - هم أمناء الله عز وجل في

⁽¹³⁾ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 354 - 355.

⁽¹⁴⁾ سورة العنكبوت، الآية 69.

⁽¹⁵⁾ الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، 1980، ج 2 / 627.

⁽¹⁶⁾ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 354.

أرضه... واعلم أن في زماننا هذا كثر الخائضون في علوم هذه الطائفة، وقد كثر أيضاً المتشبهون بأهل التصوف، وكل واحد منهم يضيف إلى نفسه كتاباً قد زخرفه، وكلاماً ألفه، وليس بمستحسن منهم⁽¹⁷⁾.

وفي هذه الكلمات التي افتتح بها الطوسي كتابه بيان واضح يعبر عمّا حاق بدعوة أهل التصوف من عند عامة الناس من لبس وغموض، اختلط به الصوفي الذي أقام تصوفه على الكتاب والسنة، بمن راح يدعي التصوف حتى صار مظهرًا باطلاً عليه، وتوقف الفقيه عند المنحرف المدعي، وراح ينتقد التصوف من خلاله من غير تعرف أصل المذهب وشيوخه، وربما كان هذا أصل الأسباب الحافزة إلى تأليف كتب البدايات الصوفية، تلك التي ما برحت تترجم لرجال الطريق، وتبين ارتباطهم بالكتاب والسنة، وتوضح صحيح عقيدتهم الدينية، وعدم خروجهم لفظاً أو معنى عن حقيقة الدين. وقد بين القشيري ذلك في مقدمة رسالته، قائلاً: "اعلموا أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صاتوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل... وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد"⁽¹⁸⁾.

إن في إشارة القشيري إلى صيانة أهل التصوف لعقائدهم من البدع واتباعهم لما وجدوا عليه السلف وأهل السنة ردًا ضمناً على الفقيه الذي ما برح يخرج الصوفي عن الملة ويحاول وصم سلوكه وأقواله بالبدعة.

1-1-4

وقد شهدت العلاقة بين الفقيه والصوفي تحولاً ظاهراً بعد عصر الطبقة الأولى من الصوفية، حتى إن ما لم يكن منكراً من معاصريهم من الفقهاء بات بدعة ذميمة عند المتأخرين منهم. وأفرد ابن الجوزي في أول كتابه "تلييس إبليس" باباً في "ذم البدع والمبتدعين" عرف فيه البدعة، وأسس للمصطلح الفقهي بما يناسب رؤيته الفقهية، قائلاً: "البدعة عبارة عن فعل لم يكن فابتدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة، وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو

(17) السراج الطوسي، اللمع، مرجع سابق، ص ص 18 - 19.

(18) القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج 1 / ص ص 27 - 29.

نقصان، فإن ابتدع شيء لا يخالف الشريعة ولا يوجب التعاطي عليها فقد كان جمهور السلف يكرهونه وكانوا ينفرون من كل مبتدع وإن كان جائزاً حفظاً للأصل وهو الاتباع⁽¹⁹⁾.

فالاتباع عند ابن الجوزي هو الأصل، والابتداع مرفوض لأنه طارئ مخالف، وبهذا يجعل الصوفي وغيره في زمرة المبتدعين المخالفين للاتباع، ويرفض جميع أفكارهم، لأنها مخالفة للاتباع الذي هو الأصل المعتمد.

وهكذا أخلص ابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس" قسماً كبيراً لنقد مذهب الصوفية، وكيف أنهم سموا علم الشريعة بالعلم الظاهر، وهواجس النفوس بالعلم الباطن، وجعلوا الأول وفقاً على الفقهاء، أما هم فقد استأثروا بالعلم الثاني، محتجين بما ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "علم الباطن سر الله عز وجل، وحكم من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل في قلوب من يشاء من أوليائه"⁽²⁰⁾، وقد ردَّ ابن الجوزي هذا الحديث بأنه لا أصل له عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما أن في إسناده مجاهيل لا يعرفون.

ثم نقد ابن الجوزي الكتب الأساسية في التصوف وأصحابها، وأخصها كتاب "طبقات الصوفية" لأبي عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ)، و"اللمع" لأبي نصر السراج الطوسي (ت 378 هـ) و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي (ت 386 هـ) و"الحلية" لأبي نعيم الأصبهاني (ت 430 هـ) و"الرسالة القشيرية" لأبي القاسم القشيري (ت 505 هـ)، وعلل السبب في تصنيف هؤلاء لهذه الكتب بـ "ثقلتهم بالسنن والإسلام والآثار وإقبالهم على ما استحسَنوه من طريقة القوم"⁽²¹⁾.

ويرى ابن الجوزي أن التصوف كان رياضة نفس ومجاهدة طبع عند الشيوخ الأوائل، إلا أن ذلك الوقت قد مضى، وجاء قوم من الأدعياء تلبس إبليس عليهم فصدّهم عن العلم وأراهم أن المقصود به العبادة والعمل "وقد كان أوائل الصوفية

(19) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 19.

(20) المرجع السابق، ص 351.

(21) المرجع السابق، ص 183.

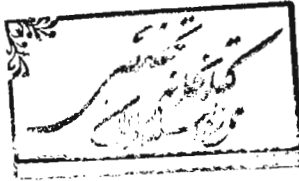
الجدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

يقرون بأن التعديل على الكتاب والسنة، إنما لبس الشيطان عليهم لقلّة علمهم⁽²²⁾.

وربما كان التعديل على الكتاب والسنة الذي قصده ابن الجوزي هنا هو أن الصوفية فعلوا عملية التأويل للنصوص فجاءوا بمعان لم تكن معهودة عند الفقهاء، وبفهوم لم تكن مطروقة عند الصوفية الأوائل. لقد أرسى ابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس" القواعد الأساسية في نقد الصوفية و"رصد التطور العكسي لتاريخ التصوف الإسلامي وانحرافه عن المفهوم الأخلاقي والزهدي الذي ساد عند الصوفية الأوائل، وسقوط القيم الأخلاقية التي قال بها الأوائل والقول بنظريات مخالفة كالحلول والاتحاد"⁽²³⁾، كما وضع الإطار النظري المنهجي في الاتباع والابتداع الذي سيكون الدعامة الأساسية في نقد الفكر الصوفي والذي سينهض عليه — بعد ذلك — نقد شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ) للفكر الصوفي والممارسات الصوفية، حيث كان من أبرز من تصدى من الفقهاء للفكر الصوفي ونقده بين السابقين واللاحقين، ولهذه الأهمية أثر الباحث الإ اعتماد على آراء ابن تيمية في نقد الفكر الصوفي، لأنه الجامع لآراء الفقهاء في نقد هذا الفكر، وفيما يلي تفصيل وبيان.

2-1-4

تمثل مصنفات ابن تيمية (ت 728 هـ) مجعاً لتراث الجدل العقدي الذي عالج جميع قضايا الدين من مناظيرها المختلفة، فقهية وصوفية وكلامية وفلسفية. ولقد أتاحت هذه المعرفة المحيطة لابن تيمية قدراً من سماحة الفكر، وبصراً ونفاذاً كانا يعصمانه في كثير من الأحيان من الخوض في التسفيه، أو التورط بالخروج من نقد التفكير إلى الحكم بالتكفير إلا في عدد من القضايا التي رأى فيها — من وجهة نظره — مخالفة صريحة لأصول الدين لا يشوبها احتمال ولا يتطرق إليها شك.



⁽²²⁾ المرجع السابق، ص 185.

⁽²³⁾ منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة عند الصوفية، الرباط، منشورات عكاظ، 1988، ص 323.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

من هنا لم تختلف طريقة ابن تيمية في نقد الصوفية عن طريقة سابقيه، إذ ميز بين الأوائل والمتأخرين من أهل التصوف، وكان له رأي حسن في أبي طالب المكي صاحب كتاب "قوت القلوب"، قال: "وأبو طالب أعلم بالحديث والأثر وكلام أهل علوم القلوب من الصوفية وغيرهم من أبي حامد الغزالي، وكلامه أسدٌ وأجودُ تحقيقاً وأبعد عن البدعة"⁽²⁴⁾. كما كان له رأي حسن في أبي عبد الرحمن السلمي مصنف الصوفية ومن رواة الحديث⁽²⁵⁾، وقال عن طبقاته: "... والذي جمعه الشيخ أبو عبد الرحمن في تاريخ أهل الصفة وأخبار زهاد السلف وطبقات الصوفية يستفاد منه فوائد جلية"⁽²⁶⁾، كما كان يستشهد بأقطاب الصوفية من مثل: الجنيد والتستري وعمر بن عثمان المكي وعبد القادر الجيلاني والشيخ أبي مدين والشيخ أبي الوفا والشيخ رسلان وغيرهم⁽²⁷⁾. بل إن حبه للإنصاف وإثاره للقسط في الأحكام أفضى به إلى امتداح قطب صوفي كبير مثل محيي الدين بن عربي (ت 638هـ) في بعض ما ذهب إليه⁽²⁸⁾، وإن بقيت هوة الخلاف الفكري بينهما واسعة المدى، عميقة الغور.

⁽²⁴⁾ ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 551/10.

⁽²⁵⁾ قول ابن تيمية: "كان البيهقي إذا روى عنه، يقول: حدثنا أبو عبد الرحمن من أصل سماعه، وما يظنُّ به وبأمثاله إن شاء الله تعالى تعمد الكذب، لكن لعدم الحفظ والإتقان يدخل عليهم الخطأ في الرواية، فإن النساك والعباد منهم من هو متقن في الحديث... ومنهم من قد يقع في بعض حديثه غلط وضعف". انظر: ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ج 26/1 - 37.

⁽²⁶⁾ لمرجع السابق، ج 37/1.

⁽²⁷⁾ انظر ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ج 186/1.

⁽²⁸⁾ ويقول ابن تيمية في معرض حديثه عن الصوفية الاتحادية ذكراً ابن عربي: "وإنما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن العربي ويعظمه؛ لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات... ولم تكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده، ولم نطالع الفصوص ونحوه". انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج 178/1 - 179.

وقال أيضاً في الرجل في معرض نقده للفصوص: "وهذا هو الذي ابتدعه [ابن عربي] وانفرد به عن جميع من تقدمه من المشايخ والعلماء، وهو قول بقية الاتحادية، لكن ابن العربي أقربهم إلى الإسلام، وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات".

انظر ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج 183/1.

ولقد وضع ابن تيمية أصلاً عاماً يحكم الخلاف القائم بينه وبين ما عدّهم من أهل البدع، فقال: "فالسالك طريق الفقر والتصوف والزهد والعبادة إن لم يسلك بعلم يوافق الشريعة، وإلا كان ضالاً عن الطريق، وكان ما يفسد أكثر مما يصلحه، والسالك من الفقه والعلم والنظر والكلام إن يتابع الشريعة ويعمل بعلمه وإلا كان فاجراً ضالاً عن الطريق، فهذا هو الأصل الذي يجب اعتماده على كل مسلم"⁽²⁹⁾.

وفي هذا النص يجعل ابن تيمية العلم الموافق للشريعة عاصماً للسالك في طريق التصوف والزهد والعبادة، كما أنه العاصم للسالك في الفقه والعلم والنظر والكلام، في هذه الموافقة للشريعة يعتصم الصوفي والفقيه والمتكلم وإلا كان قاطعاً لصلاته نسبه بأصل الدين.

ونحسب أن مقالة ابن تيمية تعبير عما هو مناط الإجماع بين أهل الدين على اختلاف مناهجهم وأفكارهم، ويبقى الخلاف في موجب هذا الأصل والتفريع عليه عند كل طائفة منهم.

وابن تيمية يضع لنا في بعض نصوصه ميزاناً يمتاز بإقامته فرق ما بين المشروع وغير المشروع في أمر الزهد خاصة وفي أمور العقيدة على جهة العموم، فيقول: "والزهد المشروع ترك ما لا ينفع في الدار الآخرة، وأما كل ما يستعين به العبد على طاعة الله فليس تركه من الزهد المشروع، بل ترك الفضول التي تشغل عن طاعة الله ورسوله هو المشروع، وكذلك في أثناء المائة الثانية صاروا يعبرون عن ذلك بلفظ "صوفي"، لأن لبس الصوف يكثر في الزهاد"⁽³⁰⁾.

غير أن ابن تيمية حيث حدّ الزهد بأنه ترك ما لا ينفع في الدار الآخرة قد فتح الباب على مصراعيه لاختلاف الأنظار، وأبقى الأمر على قدر غير قليل من النسبية، فمن الأمور ما قد يوجب الصوفي على نفسه تركها إذ هي عنده مما لا نفع منه في الدار الآخرة، ولكنها قد لا تقع عند الفقيه في هذا الباب وعكس ذلك أيضاً صحيح.

⁽²⁹⁾ المرجع السابق، ج 1/225.

⁽³⁰⁾ المرجع السابق، ج 1/226.

الفصل الرابع العاشر نمطاً

فقياس الأمور بقياس النفع والجدوى يختلف باختلاف المدارج، ومن هنا كانت تلك المقالة المشهورة بين أهل التصوف: "حسنات الأبرار سيئات المقربين"، وهكذا بقي للخلاف بين الفقيه والصوفي مجال. وإذا كان الأصل العام مما لا يقع فيه الخلاف، فإن مجال الخلاف واقع في تنزيل الأصل على مفردات المسائل، وفي تعيين الماصدقات الداخلة تحت المفهوم.

وإذا كان ابن تيمية قد أحسن الظن بمنقدمي الصوفية فقد وقف من متأخريهم موقف المناهضة والمناقضة⁽³¹⁾، إذ رأى في مصنفاتهم العقديّة وإبداعاتهم الشعرية جنوحاً إلى ما ينكره من القول بالحلولية والاتحادية ووحدة الوجود⁽³²⁾، وقد حمله هذا على أن يُعالنهم بالخصومة والإنكار ويصرح في أقواله وفتاويه بإخراج القائلين بهذه العقائد من حوزة الملة وينسبهم من جرائمها إلى صريح الكفر والفسوق عن أمر الدين⁽³³⁾.

(31) كان أشد هجوم وجهه ابن تيمية للصوفية ما تضمنته رسالته إلى الشيخ أبي الفتح نصر المنجبي (ت 709 هـ)، إذ حذر فيها من الخائضين في مذهب الاتحادية والحلولية، وذهب إلى أن ظهور مثل هؤلاء من الصوفية كان سبباً في ظهور التتار واندثار شريعة الإسلام، وأن هؤلاء مقدمة الدجال الأعور الكذاب الذي يزعم أنه هو الله، وهؤلاء عندهم كل شيء هو الله ولكن بعض الأشياء أكبر من بعض وأعظم.

انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ص 169 - 190.
(32) على حين أيد ابن تيمية سلوك أكابر الصوفية وعذّم من أئمة السلف لأنهم حافظوا على العقيدة وأقاموا الشريعة وتمسكوا بالحقيقة، نجده ينتقد الصوفية الاتحادية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود انتقاداً حاداً يخرجهم به من الملة، ويقول بأن القول بوحدة الوجود هو قول ابن عربي وابن سبعين وصاحبه الششتري والتلمساني والصدر القونوي وسعيد الفرغاني وغبد الله البلياني وابن الفارض صاحب نظم السلوك وغير هؤلاء من أهل الإلحاد القائلين بالوحدة واللول والاتحاد.

انظر ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص 115.

(33) أنكر ابن تيمية الصوفية الاتحادية وبين حقيقة مذهب وحدة الوجود والاتحاد قائلاً: "اعلم أن حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة"

وقال في موضع آخر: إن صاحب كتاب فصوص الحكم وأمثاله مثل صاحبه القونوي والتلمساني وابن سبعين والششتري وابن الفارض وأتباعهم ومذاهبهم الذي هم عليه هو: أن الوجود واحد ويسمون أهل وحدة الوجود، ويدعون التحقيق والعرفان، وهم يجعلون وجود الخالق عين وجود المخلوقات، فكل ما تتصف به المخلوقات من حسن وقبيح ومدح وذم إنما المتصف به عندهم عين الخالق، وليس للخالق عندهم وجود مباين لوجود المخلوقات منفصل عنها أصلاً، بل عندهم ما ثم غير أصلاً للخالق ولا سواه.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وما بنا هنا أن ندخل في تضاعيف الخلاف الذي تعج به مصنفات أهل العلم حول هذه القضايا، إذ إن أصول المسائل وطرق الاستدلال والترجيح بين المتخالف منها خارج بالضرورة عن غاية هذه الدراسة، وهو داخل في الهمّ المحض للدارسين في مجال العقائد.

أما هذه الدراسة فإنها تتغيا فيما تتغياه استجلاء صورة العاذل الديني أو الفقيه كما تعكسها القصيدة الصوفية، غير أننا لا ندع القول في هذا السياق حتى نبين عن حدة الخلاف وارتفاع حرارة الخصومة التي جعلت من الفقيه عادلاً حاضراً وفاعلاً في تجربة الشاعر الصوفي.

3-1-4

لقد ظهرت حدة الخلاف مستعلنة من خلال ما تردد في أقوال ابن تيمية، ومن بعده تلميذه ابن قيم الجوزية⁽³⁴⁾ (ت 751هـ) بوصفهما أعلى الأصوات الفقهية

← وكان ابن تيمية يرفضهم رفضاً قاطعاً لأنهم يوهمون الجهال أنهم مشايخ الإسلام وأئمة الهدى الذين جعل الله تعالى لهم لسان صدق في الأمة، كما أن قولهم - كما يرى ابن تيمية - يجمع كل شرك في العالم، وهم لا يوجدون الله سبحانه وتعالى، وإنما يوجدون القدر المشترك بينه وبين المخلوقات، فهم بربهم يعدلون، لذا وصفهم بالملاحدة المنافقين الذين يلحدون في أسماء الله وآياته، كما وصفهم بالزنادقة المتشبهين بالعارفين، وأنهم جنس الكفار المنافقين المرتدين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين، وأصحاب مسيلمة والعنسي ونحوهما من المفترين.

وخلص إلى أن كل من يقبل هؤلاء فهو أحد رجلين إما جاهل بحقيقة أمرهم، وإما ظالم يريد علواً في الأرض وفساداً، أو جامع بين الوصفين.

انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ص 3 - 7.

مجموع الفتاوى، كتاب مجمل اعتقاد السلف، مسألة قول العلماء في كتب فصوص الحكم، ص 125.

⁽³⁴⁾ انتقد ابن تيمية صوفية وحدة الوجود وأخذ عليهم إسرافهم وإفراطهم في التأويل، وخير الصوفية عنده هم الأوائل، لأنهم حائمون على اقتباس الحكمة والمعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس، وكلامهم وإن كان قليلاً إلا أن البركة فيه، على حين كان كلام متأخري الصوفية كثير وبركته قليلة. وقد نقد ابن القيم الجوزية في قصيدته الموسومة بـ "الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية" صوفية وحدة الوجود، فقال:

الفصل الرابع العاقل نمطاً

وأجهرها في ساحة الخلاف، من نعت لمن ينتسبون إلى القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود بتعطيل الصانع وجود الخالق، والجمع في أقوالهم بين كل شرك في العالم، ومن ثم فالقائلون بذلك عندهما ملاحظة وزنادقة ومنافقون ومرتدون، إلا أنه مما يحسب لابن تيمية أنه كان على صرامته في الحكم يتجه في الغالب الأعم إلى تغليب القول دون القطع بتكفير القائل إلا ما كان من شأنه مع العفيف

هَذَا الوجود بعينه وعيان	فأتى فريق ثم قال وجدته
غلط اللسان فقال موجودان	ما ثم موجود سواء وإنما
وكذلك الأفلاك والقمران	فهو السماء بعينها ونجومها
أمطار مع برد ومع حسيان	وهو الغمام بعينه والثلث والـ
تراب الثقيل ونفس ذي النيران	وهو الهواء بعينه والماء والتـ
هذي المظاهر ما هنا شينان	هذي بسائطه ومنه تركيبت

وقد جاء ابن القيم على ذكر القائلين بالوحدة في قوله:

هذي مقالة مدعي العرفان	فيكون كلا هذه أجزاءه
جنس كما قال الفريق الثاني	أو أنها كتكثر الأنواع في
هذا الوجود فهذه قولان	فيكون كلياً وجزئياته
قول ابن سبئين وما القولان	إحدهما نص "الفصوص" وبعده
هو غاية في الكفر والبهتان	عند العفيف التلمساني الذي
وهم وتلك طبيعة الإنسان	إلا من الأغلاط في حس وفي
ما للتعدد فيه من سلطان	والكل شيء واحد في نفسه
والوهم يحسب هاهنا شينان	فالتضيف والمأكول شيء واحد
وهم البعيد يقولان اثنتان	وكذلك الموطوء عين الوطاء والـ

وهكذا نهج ابن القيم الجوزية منهج شيخه ابن تيمية في تكفير من نسبهم إلى الحلوية والاتحادية وأصحاب الوحدة.

انظر: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، المكتب الإسلامي، ط (3) 1986، ج1/133-150.

— عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، القاهرة، دار الرشاد، 1992، ص ص 333 - 335.

العدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

التلمساني⁽³⁵⁾، وكثيراً ما كان يأتي ذكر أحدهم فيقول بعد استعراض أقواله: "والله تعالى أعلم بما مات الرجل عليه"⁽³⁶⁾.

وقد سلك برهان الدين البقاعي (ت 885هـ) مسلك سابقه في ذم الصوفية ونقد فكرهم وسلوكهم، فصنف رسالتيه "تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي" سنة 864 هـ، و"تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد"⁽³⁷⁾ سنة 878 هـ، وعزا سبب تأليفه للرسالتين إلى اضطراب الناس في ابن عربي وابن الفارض، وأنه أراد أن يوضح من أمرهما ما استغلق، فكفر ابن عربي جلي في كتابه الفصوص، أما ابن الفارض في تائيته فقد تابع ابن عربي وكان يرى البقاعي أن التائية ما هي إلا نظم شعري للفتوحات المكية، وترجع أهمية الرسالتين إلى أنهما يسجلان أسماء المنكرين لابن عربي وابن الفارض قولهما بالحلول والاتحاد والوحدة، فقد أورد البقاعي فيهما نحواً من أربعين اسماً من أسماء الفقهاء

⁽³⁵⁾ أغلظ ابن تيمية القول في حديثه عن العفيف التلمساني ولم يتورع في تكفيره وزندقته ووصفه بالفاجر، قال: كان الفاجر التلمساني الملقب العفيف، يقول: كان شيخي متروحناً، والأخر فيلسوفاً متروحناً، والمقصود هنا هو صدر الدين القونوي الذي وصفه ابن تيمية بأنه كان متفلسفاً وأبعد ما يكون عن الشريعة والإسلام. وقال أيضاً في التلمساني: وأما التلمساني ونحوه فلا يفرق بين ماهية وجود ولا بين مطلق ومعين، بل عنده ما ثم سوى، ولا غير بوجه من الوجود، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، وآخر البيت من البيت، فمن شعرهم:

البحر لا شك عندي في توحيده وإن تعدد بالأمواج والزبيد
فلا يغرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره وإن فرقته كثرة المتعدد

ولا ريب أن هذا القول هو أحق في الكفر والزندقة كما يقول ابن تيمية. وقال ابن تيمية في موضع آخر: وحدثني الثقة عن الفاجر التلمساني أنه كان يقول: القرآن كله شرك ليس فيه توحيد وإنما التوحيد في كلامنا.

انظر: ابن تيمية، الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ج 1/183، ج 4/27-28، ج 4/51.
⁽³⁶⁾ قالها في معرض كلامه عن ابن عربي وفي نقده كتابه الفصوص.

انظر: ابن تيمية، الرسائل والمسائل، مرجع سابق، ج 1/182.

⁽³⁷⁾ نشر عبد الرحمن الوكيل الرسالتين في كتاب واحد أسماه "مصرع التصوف" انظر: برهان الدين البقاعي، مصرع التصوف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، د. ت.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

والمشايخ المعترضين على ما ذهب إليه ابن عربي وابن الفارض ومن تابعهما من الصوفية.

ولم يقتصر الهجوم على الصوفية على الفقهاء من أتباع المذاهب الأربعة فحسب، وإنما تجاوزهم إلى فقهاء الزيدية، فهذا صالح بن مهدي المقبل (ت 1108هـ) من أعيان الفقهاء الزيدية في القرن الحادي عشر الهجري يرفض السلوك الصوفي والعقيدة الصوفية من جهة أنها رهينة وابتداع لمصطلحات من مثل: شريعة وطريقة ورسوم وحقيقة، تفسير وتأويل، ظاهر وباطن، كما يرفض وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي وتجلت في كتب تلميذه عبد الكريم الجيلي (ت 805 هـ) قائلاً: "ويزداد الهول في كل قرن إلى أن انتهى الشأن إلى ابن الفارض وابن سبعين وابن عربي وأضرابهم لم يقتنعوا بتلك الدعاوى الشنيعة، ولا ساغ لهم احتشام الشريعة، وهذه كتبهم الفتوحات والإنسان الكامل والفصوص وأشعار ابن الفارض التائية والخمريات وغير ذلك"⁽³⁸⁾.

ولم يزل الصراع قائماً إلى يومنا هذا بين الفقهاء وأتباعهم من جهة والصوفية من جهة أخرى، وقد تجلى هذا الصراع في الكثير من الكتب التي صدرت في العصر الحديث، واستأنفت ما كان بين أسلاف الفريقين من دعوى ورد ومن نقد ونقض فيما تواردوا على مناقشته من قضايا الخلاف⁽³⁹⁾.

يستبين لنا مما تقدم أن الجدل الاعتقادي هو المجال الأظهر لبيان قضايا الخلاف بين الصوفية والفقهاء حتى القرن السادس الهجري، ولم يكن للقصيدة الصوفية في ما قبل هذا القرن دور واضح أو إسهام في مجمل قضايا الخلاف، إذ انصرفت القصيدة الصوفية إلى التعبير عن الابتهاالات والمواجيد لتحقيق الارتقاء بالنفس وتركيتها والعروج بها إلى مدارج الكمال.

⁽³⁸⁾ صالح بن مهدي المقبل، العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة، 1328 هـ، ص 369.

⁽³⁹⁾ انظر على سبيل المثال:

- عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (3) 1979.
- أحمد صبحي منصور، العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ونحن إذا استعرضنا القصيدة الصوفية قبل القرن السادس الهجري سنلاحظ ابتداء قلة في عدد الشعراء الذين صرفوا موهبتهم إلى إنشاء القصيدة الصوفية، كما نلاحظ أيضاً أن هذه القصائد تكاد تخلو من حضور واضح للعادل الديني، إذ لم تكن القصيدة الصوفية مشغولة بالآخر كثيراً، بقدر انشغالها بتجربة الوجد ومحاولة الفناء في الحقيقة ومسح الناسوت باللاهوت حتى لا يبقى ثمة آخر في الوجود، وقد ظهر ذلك جلياً في شعر الحلاج (ت 309 هـ) في مثل قوله:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب⁽⁴⁰⁾.

وربما غاية ما نجده في شعر الحلاج من حضور للعادل اللائم بصفة عامة يتجلى في قوله:

لا تلمني فاللوم مني بعيد وأجر، سيدي، فإني وحيد
إن في الوعد وعدك الحق حقاً إن في البدء: بدء أمري شديد
من أراد الكتاب هذا خطابي فأقرءوا واعلموا بأني شهيد⁽⁴¹⁾

ولا يمكن أن تكشف هذه الأبيات عن حضور حقيقي للائم العادل، أو حتى العادل الديني الذي طالعتنا به قصائد القرن السادس الهجري بعد ذلك. ولم يجد الجدل طريقه إلى التجربة الشعرية الصوفية إلا في القرن السادس الهجري وذلك بتأثير من مصنفات ابن الجوزي الذي حمل فيها على الصوفية والتصوف ورماهم بالتبديع والمروق من الدين، وهكذا ظهر ابن الجوزي الفقيه في مرآة الشعر الصوفي في صورة "العادل الديني" الذي يخوض في حديث

⁽⁴⁰⁾ قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 2002م، ص 91.

⁽⁴¹⁾ المرجع السابق، ص 297

وقد ورد في موضع آخر في شعر الحلاج ذكر للعادل غير بعيد عن هذا العادل اللائم:

يا لآمي في هواه كم تلوم قلو عرفت منه الذي عنيت لم تلم
لنناس حج ولي حج إلى سكني تهدي الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي
تطوف بالبيت قوم لا بجارحة بالله طافوا فأغضاهم عن الحرم

الحلاج، الأعمال الكاملة، ص 322.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

العشق الإلهي بغير معاناة أو مكابدة تؤهله للحكم على حقيقة التجربة الصوفية التي تقوم في جوهرها على الذوق والعرفان والمشاهدة، وكان ذلك هو المدخل المتوقع لما نلاحظه من حضور ظاهر للعاقل وصوره المختلفة لدى شعراء الصوفية في القرن السادس الهجري وما تلاه من قرون، وهذا ما نسعى إلى تجليلته واستكشافه فيما يلي من حديث.

4-1-4

لعله قد استبان من سابق العرض أن القصيدة الصوفية لم يكن لها مكان ظاهر في الجدل الذي حمى وطيسه بين الفقيه والمتصوف فيما قبل القرن السادس الهجري، إذ طغى جدل الاعتقاد على المواجهة بالفن، وربما كان ذلك أمراً متوقفاً، فقد انصرفت عناية المتقدمين ابتداءً إلى التأسيس الاعتقادي للتصوف، وما إن ندلف إلى القرن السادس الهجري حتى نجد التصنيف في أسس المعتقد الصوفي قد بلغ أوج كماله ونضجه، وبذلك فتح الباب لأقطاب المتصوفة ممن وهبوا ملكة الشعر ليأخذوا مكانهم في ساحة هذا الجدل، بعد أن اتضحت أوجه الخلاف وتحددت أمهات القضايا التي كانت مثار الصراع بين الطائفتين. وهكذا برز أعلام القصيدة الصوفية – المعنيين بالدراسة وفي هذا البحث – الذين حملوا عبء المواجهة بالشعر بعد أن حمل أسلافهم عبء المواجهة بالبرهان والاستدلال، وهم:

ابن الفارض (576-632هـ)

نجم الدين بن سوار (603-677هـ)

عفيف الدين التلمساني (610-690هـ)

أبو الحسن الششتري (610-668هـ)

وظهرت صورة الفقيه أو العاقل الديني بدرجات متفاوتة من الخفاء والوضوح في أشعار ابن الفارض والعفيف التلمساني، حتى بلغت ذروة استعلانها عند ابن سوار في رده على المتمشixin⁽⁴²⁾ – حسب تسميته الأثرية – وعند الششتري

(42) انظر: ديوان ابن سوار، ص 320.

الدين، الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الذي صرف جانباً كبيراً من إبداعه الفصيح والملحون لمواجهة الفقيه وتفنيد رأيه في الصوفية والتصوف⁽⁴³⁾.

ومن المتوقع في شأن أي علاقة يكون طرفاها الحدّيان في الذروة من تناقض المواقف أن يكون لكل طرف منهما دوره في تشكيل الملامح المميزة لموقف الطرف النقيض، فحين اتخذ أهل التصوف من القصيدة سلاحاً لمواجهة منتقديهم لم تسلم القصيدة الصوفية من آثار هذه المواجهة؛ وكان لمنتقد التصوف من معسكر الفقهاء دور ظاهر في تشكيل ملامحها وتحديد مجالها وما تعتمد من آليات فنية للذب عن حياض التصوف.

وباستقراء ما أنتجه موقف الفقيه من آثار في قصيدة التصوف استباننا لنا أمور ثلاثة:

أولها: أن الهجوم الكاسح الذي شنّه الفقهاء على بعض أقطاب التصوف بانققاد سلوكهم، والتشكيك في مقاصدهم، وسوء التأويل لشعرهم اضطر هؤلاء إلى أن يتخذوا موقع الدفاع عن معتقداتهم لتبرئة أنفسهم من قالة السوء التي وصمهم بها المخالفون، وثمة مثل ظاهر لآثار هذا الموقف الضاغط وما أنتجه من رد فعل

⁽⁴³⁾ يعد ديوان أبي الحسن الششتري بشقيه الفصيح والملحون وثيقة شعرية يتجلى فيها الخلاف الذي نشب بين الفقيه والصوفي. وإذا كان أبو الحسن الششتري قد وجه خطابه إلى الفقيه في شعره الفصيح كي لا يقحم نفسه في شؤونه وفهومه، فإنه أخلص في الوقت نفسه شعره الملحون لنقد الفقيه والردّ عليه رداً واضحاً وصريحاً، إذ أكثر الششتري من استخدام الخمر ومفرداتها في شعره إلى الحدّ الذي أشار حفيظة بعض الفقهاء فكفروا، ومما قاله في الفقيه من شعره الملحون:

أنت يافقيه سلم	وأفهم الرموز
واقندي بمن يلهم	حلّ ذي اللغوز
وادن مني تتعلم	كل ما تعوز (الديوان ص 104).

وقال في موضع آخر:

يا فقيه اسمع وافهمني	كل من يقنع يستغني
لا تكن تطمّيع تصحبني	وأنت في بحر الغفلات

(الديوان ص 111).

هذا إلى جانب الكثير من قصائده الملحونة في الفقيه العاذل والتي كانت تنشد مغناة على الآلة الششترية نسبة إليه، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدراسة لم تتوقف عند هذا الشعر الملحون لأنه خارج نطاق البحث وأدواته.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

مضاد، نلتمسه فيما كان من محيي الدين بن عربي حين أخرج ديوانه "ترجمان الأشواق" الذي ألفه في مكة عام 598هـ.

نزل ابن عربي مكة معتمراً في العام 598هـ، والتقى بأحد شيوخها الأجلاء الشيخ مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم، وكان لهذا الشيخ بنت تدعى (النظام) وصفها ابن عربي في مقدمة ديوانه بأنها "بنت عذراء طفلة هيفاء، تقيد النواظر، وتزين المحاضر، وتسر المحاضر، وتحير المناظر تسمى بالنظام، وتلقب بعين الشمس والبهاء، من العالمات العابدات، السايحات، الزاهدات، شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم بلا مين، ساحرة الطرف، عراقية الطرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت... (44)"

وقد اتخذ ابن عربي من هذه الفتاة وأوصافها رمزاً يشير به إلى الحب الأعلى أو الحب الإلهي في صورة الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية، وأنشأ ديواناً في الشعر أسماه "ترجمان الأشواق"؛ قال: "... نظمنا فيها (يقصد النظام بنت شيخه) بعض خواطر الاشتياق من تلك الذخائر والأعلاق، فأعربت عن نفس تواقفة ونبهت على ما عندنا من العلاقة... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني...." (45).

وما كادت تنتشر هذه القصائد في حلب الشهباء حتى تلتفتها ألسن فقهاؤها؛ إذ وجدوا في أساليبها الغزلية فرصة سانحة ليردوا على هجوم ابن عربي وينالوا منه، فأنكروا عليه هذه القصائد وطعنوا في قائلها حتى اضطر ابن عربي إلى وضع شرح يبين فيه المقصود منها، قال: "وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي (46) والولد إسماعيل بن سودكن (47) سألتني في ذلك، وهو

(44) ابن عربي، ديوان ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دراسة وتحقيق محمد علم الدين الشقيري، ط (1)، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995، ص 173.

(45) المرجع السابق، ص 175.

(46) هو مريد ابن عربي، لزمه مدة ثلاث وعشرين سنة في المغرب والمشرق، وروى عنه كتباً كثيرة، وقد ألف ابن عربي من أجله بعضاً من رسائله. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب 1972، 72/1، 505.

(47) كان من أصحاب ابن عربي، صوفي حنفي تونسي، شرح بعض مؤلفات ابن عربي، انظر: الزركلي، الأعلام، ج 1/315.

الغزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الربانية، والتنزلات الإلهية، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوب إليه الدين والصلاح فشرعت في شرح ذلك، وقرأه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار، على الفقراء، وعلى ما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون بذلك أسراراً إلهية فاستخرت الله تعالى، وشرحت في هذه الأوراق ما نظمته من الأبيات الغزلية بمكة شرفها الله تعالى وعظمها...." (48).

ويعلل ابن عربي لاتخاذ الغزل والنسيب موضوعاً للتعبير عن مواجيدته بأن النفوس تعشق هذه العبارات، وتتوافر الدواعي على الإصغاء إليها(49).

وقد ذكر ابن عربي قضية الديوان وشرحه في أكثر من موضع من فتوحاته المكية دفعاً لاعتراض الفقهاء عليه، موضحاً دواعي شرحه للديوان، ومشيراً إلى اسم الديوان وشرحه، قال: «وقد شرحنا من ذلك نظماً لنا بمكة سميناه "ترجمان الأشواق" وشرحناه في كتاب سميناه "ذخائر والأعلاق" بسبب اعتراض بعض فقهاء حلب علينا في كوننا ذكرنا أن جميع ما نظمنا في هذا الترجمان إنما المراد به معارف إلهية وأمثالها»(50).

لقد حاول ابن عربي أن يفوت الفرصة على الفقيه العادل حتى لا ينال منه أكثر مما نال، ولكن ذلك كان على حساب الجانب الفني إذ لم يكن الدافع وراء شرح ابن عربي لديوانه "ذخائر الأعلاق" دافعاً فنياً أو نقدياً.. إنما كان دافعاً شخصياً يراد به الرد على بعض فقهاء حلب الذين أنكروا عليه ما جاء في ديوانه من أبيات غزلية، وقصائد شعرية، أن يكون المراد منها أسراراً إلهية، ومعارف ربانية، وأن الشيخ يتستر وراءها لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين»(51).

(48) ابن عربي، ديوان ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، مرجع سابق، ص176.

(49) المرجع السابق، ص176.

(50) ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، ج3/562.

(51) محمد علم الدين الشقيري، ديوان ابن عربي "ذخائر الأعلاق"، مرجع سابق، ص83.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

وبالرجوع إلى الديوان نلاحظ أن الديوان في مجمله غزلي لا يحتفي من قريب أو من بعيد بالعاذل؛ لأنه مستغرق بالحب والجمال الإلهيين غير منصرف عنهما، أما في مقدمة ابن عربي لشرح الديوان فسجد نصاً شعرياً ينبه فيه العاذل الديني إلى مقاصد شعره، كما يوضح دلالة الرمز، يقول:

كَلِمًا أَذْكَرُهُ مِنْ طَلَلٍ أَوْ رُبُوعٍ أَوْ مَعَانٍ كَلِمًا
وكذا إن قلتُ ها أو قلتُ يا، وألا، إن جاء فيه أو أما
وكذا إن قلتُ هي أو قل هو، أو همو أو هن جمعاً أو هما
وكذا إن قلتُ قد أنجد لي قَدَرَ في شِعْرِنَا أَوْ أَتَهَمَا
أو خليلٍ أو رحيلٍ أو ربي، أو رياضٍ أو غياضٍ أو حمى
أو نساءٍ كاعباتٍ نهتُ طالعاتٍ كشموسٍ أو دُمى
كَلِمًا أَذْكَرُهُ مِمَّا جَرَى ذَكَرُهُ أَوْ مِثْلُهُ أَنْ تَفْهَمَا
منهُ أسرارٍ وأنوارٍ جلتُ أَوْ عِلَّتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَا
لفؤادي أو فؤادٍ من له مثل ما لي من شروطِ العَلَمَا
صفةً قُدْسِيَّةً عُلُوِيَّةً أعلمت أن لصدقي قَدَمَا
فاصرفِ الخاطرَ عن ظاهرها، وأطلبِ الباطنَ حتى تَعَلَّمَا⁽⁵²⁾

ولعل أخطر ما أفضى إليه هذا الموقف هو محاولة ابن عربي في شرحه لديوانه "ترجمان الأشواق" أن يقيد من مطلق الدلالة، أن يحبس رموزها في أغلال دارج الاستعمال، وما أطبق عليه الناس من متعارف الدلالة، وبذلك أوصد دون القارئ أبواب التأويل، وفوت على القصيدة قدراً غير قليل من شعريتها⁽⁵³⁾.

⁽⁵²⁾ ابن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1981، ص ص 10-11.

⁽⁵³⁾ لم يتوقف ابن عربي عند وضع شرح لديوانه "ترجمان الأشواق" فهناك رواية تذكر بأن ابن عربي طلب في رسالة موجهة لابن الفارض أن يضع شرحاً للتائية الكبرى المسماه "نظم السلوك"، وأن ابن الفارض ردّ عليه بأن فصوص الحكم والفتوحات المكية شرح لها. وهكذا لم يتورط ابن الفارض فيما تورط فيه ابن عربي من قبل، وهذه الرواية - إن صحت - تدل على مدى تأثير العاقل الديني على الشاعر الصوفي.

انظر: المقرئ، نفع الطيب، القاهرة، دت، ج 1/100.

ومحمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مصر، دار المعارف، ط (2)، 1985، ص 41.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ومن الواضح أن هذا التوجه يسير في الاتجاه المعاكس لطبيعة الشعر الصوفي الذي ينزع عادة إلى فتح أبواب التأويل وتحريير الدلالة من قيد الاستعمال؛ والنزوع بالكلمات إلى عوالم من الإيحاء والرمز يتحرر معها القارئ من قيود العرف اللغوي ويستشف من الدلالات ما تسمح به قدراته على الاستكناه والتأويل.

ثانيها: كما كان للفقهاء دور في نزوع الشاعر الصوفي إلى إغلاق باب التأويل خضوعاً لضرورات الدفاع عن الذات، كان للفقهاء أيضاً دور ضاغط في الاتجاه المضاد، ذلك أن نقداً وتضييقاً أبواب العبارة على الشاعر الصوفي كانت دافعاً ألباً القصيدة الصوفية إلى اعتماد الرمز الشعري وسيلة للتعبير عن التجربة الشعرية الصوفية في ذاتها، وفي مواجهتها للأخر الضد⁽⁵⁴⁾، وهكذا أنتج الموقف الواحد النقيضين إغلاق باب التأويل بالنص القطعي على صريح المدلول — كما رأينا في شرح ابن عربي لديوانه — وفتح المجال أمام اعتماد الرمز الصوفي وتفعيل دوره تمرداً من الشاعر على مضايق الاتهام والتماساً منه لما يعينه من الوسائل على العبارة عن ذات نفسه، وقد أفضى ذلك

⁽⁵⁴⁾ يعزل ابن زروق استخدام الرمز في اللغة الصوفية قائلاً: "داعية الرمز، قلة الصبر عن التعبير، لقوة نفسانية، لا يمكن معها السكوت، أو قصد هداية ذي فتح؛ معنى ما رمز، حتى يكون شاهداً له، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع، لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير من المعنى، في قليل اللفظ، لتحصله وملاحظته، أو إلقائه في النفوس أو الغيرة عليه، أو اتقاء حاسد، أو جاحد لمعانيه أو مباتيه".

انظر: ابن زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 147.

يقول أبو الحسن الششتري:

أريد به التشبيب عن بعض ما أدري	وما الوصف إلا دونه غير أنني
فابصر أمراً جَلَّ عن ضابط الحصر	وذلك مثل الصوت أيقظ نائمًا
فكأنت له الألفاظ سترًا على ستر	فقلت له الأسماء تبغي بيانه

انظر: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 51.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

إلى فتح باب التأويل أمام المتلقي وارتداد القصيدة لمجالات من الدلالة لا تكاد تحدّها حدود.

آخرها: عمد صاحب القصيدة الصوفية في غزلياته إلى تمويه القول والعدول عن معالجة ماهية المحبوبة وتجربة الحب بالقول الصريح، ولعل من أبرز مظاهر الإيهام بالقول إيهام مرجعيات الضمائر وعوائد الموصول ومقاصد الإشارة في القصيدة الصوفية، ويشهد لذلك مطلع التائية الكبرى لابن الفارض التي يقول عنها بعض الباحثين بحق: إنها "ملحمة الجمال الكبرى في الشعر العربي برمته، ولعل سرّ المزية فيها وفي الشعر الصوفي جملة أنها عرفت كيف توحد بين المرأة والحقيقة المطلقة وهذا مبلغ لم يبلغه العذريون أنفسهم" (55). يقول ابن الفارض:

سَقَنْتِي حُمِيًّا الْخُبَّ رَاحَةً مُقَلَّتِي وَكَأْسِي مُحِيًّا مَنْ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتِ
فَأَوْهَمْتُ صَحْبِي أَنْ شُرِبَ شَرَابِهِمْ بِهِ سُرٌّ سِرِّي فِي انْتِشَائِي بِنَظَرْتِي
وَبِالْحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنْ قَدْحِي، وَمِنْ شَمَائِلِهَا لَا مِنْ شَمُولِي نَشَوْتِي
وَلَمَّا أَنْقَضَى صَحْوِي، تَقَاضَيْتُ وَصَلَهَا وَلَمْ يَغْشَنِي، فِي بَسْطِهَا، قَبْضُ خَشْيَةِ
وَأَبْتَثْتُهَا مَا بِي، وَلَمْ يَكُ حَاضِرِي رَقِيبٌ بَقَا حَظٌّ بِخُلُوءِ جَلْوَةٍ (56)

وقد أنتج هذا التوجه نصاً غزلياً مفتوحاً على آفاق التجربة العامة من جهة، وعلى آفاق التجربة الشعرية الصوفية بما لها من خصوصية من جهة أخرى، واستطاع النص بهذا التمويه الجميل للقول، أن يشكل لنفسه آلية جمالية للدفاع عن التجربة الصوفية ضد المستمسكين بحرفية الدلالة، والباحثين عن وجوه المطاعن، فاحتلت المرأة المحبوبة مكانها لتكون وجهاً تسفر به الحقيقة على عالم القصيدة، ويكون الإيهام في العبارة اللغوية وسيلة معتمدة للإيهام بحقيقة الحقيقة.

(55) يوسف اليوسف، الغزل العذري، ص ص 161-162، نقلاً عن منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية نموذج محيي الدين بن عربي، الرباط، منشورات عكاظ، 1988، ص 439.

(56) ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص ص 83-84.

5-1-4

كان لما سبق من العوامل الحاكمة على الصراع بين الصوفي والفقهاء آثاره المباشرة على القصيدة الصوفية من حيث درجات حضور العاذل الديني فيها، ويمكن القول بوجود مظهرين لهذا الحضور:

المظهر الأول: الحضور الشبحي:

حيث أخذت صورة العاذل الديني تتخايل بين أبيات القصيدة الصوفية، وأصبح من الممكن رصد ملامحها وسماتها الشبكية أول الأمر، فلم يكن للعاذل الديني في هذا النوع من الحضور تسمية ظاهرة، وإنما كانت الدلالة عليه بإشارات وتلميحات تتخذ مظهر الرد من الصوفي على نقد العاذل لمظاهر السلوك، وعلى غمز العاذل إياه بالبعد عن طريق الاستقامة والتزام سبيل أهل الفلاح والعصمة. ونجد في شعر ابن الفارض مواضع كثيرة يبدو فيها العاذل الديني متلفعاً بعبارات المجاز والإيهام دون أن يسفر بوجهه؛ ليكون عنصراً فاعلاً في شعرية القصيدة، يقول ابن الفارض:

يا عاذل المشتاق جهلاً بالذي	يلقى ملياً، لا بلغت نجاحاً
أتعبت نفسك في نصيحة من يرى	أن لا يرى الإقبال، والإفلاحا
أقصرَ عَدَمَتِكَ واطرح من أنخنت	أحشائه النجلُ العيون جراحاً
كنت الصديق، قبيل نُصْحِكَ مغرماً	أرأيت صبأ يألّف النصّاحا؟
إن رمت إصلاحي، فإني لم أُرِدْ	لفسادِ قلبي في الهوى إصلاحا
ماذا يريد العاذلون بعذل من	ليس الخلاعة، واستراح وراحاً ⁽⁵⁷⁾

وليس فيما سبق من أبيات تحديد لماهية العاذل على مستوى ظاهر النص، إلا أن هناك من العلامات اللغوية الدالة ما يمكن أن تقودنا إلى ترجيح القول بأن المقصود فيها هو العاذل الديني دون غيره. تبدأ الأبيات بأداة النداء "يا" التي تدل على قرب المنادي من المنادى، إذ إن العاذل يعذل المشتاق

(⁵⁷) ديوان ابن الفارض، ص ص 177-178.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

جَهلاً، وقد نصبت "جهلاً" على الحالية، وعلق الجهل بما يلقاه المشتاق ملياً⁽⁵⁸⁾، والمشتاق هنا هو الأنا الشعرية نفسها، وهي التي تشير إلى الآخر من غير تعيين، فالحديث عن المشتاق بوصفه مفارقاً للأنا وملزماً لها في أن لا يخلو من تمويه لتعيين الذات، وإذا اعتبرنا الألف واللام "المشتاق" للعهد وليست للتعريف فإن المشتاق هنا هو الأنا التي يحيل إليها العهد الذهني.

ولا نكاد نعثر في هذا البيت على ما يدل على نوع العاقل إلا أن "ملياً" وهي تعني الزمان الطويل والدهر المديد ربما تحمل إشارة مضمرة إلى الخلاف الطويل القائم بين الفقيه والصوفي الذي بدأ منذ زمن طويل ولم يتوقف عند زمن الشاعر، وهو عدل بين تيارين متنافرين مختلفين في رؤية الوجود وفهم الدين. ثم ما يلبث الشاعر أن يختم البيت بجملته دعائية "لا بلغت نجاحاً" يدعو بها على العاقل بأن لا يوصله الله تعالى إلى النجاح ويبلغه الفلاح. وربما عثرنا في البيت الثاني على ما يدل على أن العاقل عاقل ديني، إذ يقول:

أتعبت نفسك في نصيحة من يرى أن لا يرى الإقبال والإفلاحاً.

فمن الصفات الملازمة للفقيه أنه ناصح ملح في نصيحته لأنه يرجو منها الإصلاح والفلاح لمنصوحه، ولإدراك الأنا آلية العاقل الديني في النصح نجدها ترد عليه بأنك عدلت وتعبت في نصيحة من رأيه أن لا يرى الإقبال ولا الإفلاح، فمن كان رأيه لا يريد الإقبال ولا الإفلاح فكيف تنفع فيه نصيحة الناصح؟ وللرؤية في البيت وجهان، أولهما: الرؤية بمعنى الاعتقاد والمذهب، والرؤية التي يراد بها رؤية البصر. وقد علل النابلسي شارح ديوان ابن الفارض عدم رؤيته

(58) وردت في القرآن في سورة مريم، في الحوار الذي كان بين إبراهيم - عليه السلام - وأبيه، إذ قال له أبوه: "قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني ملياً" سورة مريم، الآية 46، وفي (ملياً) قولان: الأول ملياً أي مدة بعيدة، والثاني ملياً بالذهاب عني والهجران قبل أن أثنك بالضرب حتى لا تقدر أن تبرح.

أنظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج229/11.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الإقبال والإفلاح — "اشتغاله بما هو أعلى من ذلك من شهود وتجليات ربه في باطنه وفي ظاهره بحيث لم يبق عنده ما يغير ربه من كل شيء" (59).

ثم تعود الأنا إلى تغليظ القول في مخاطبة العاذل بقولها: "أقصر" وهو فعل أمر بمعنى انته أيها العاذل، ثم تلحقها بجملة دعائية تدعم فيها الجملة السابقة وتفتح بها النص لبيان سبب عدم قبول النصيحة والإقبال عليها، فتقول: "أقصر - عدمتك - واطرح من أتخنت.."، فالأنا تدعو على العاذل بأن ترى عدمه وزواله، تبرماً منها من ذلك الذي لازمها طويلاً وأغلظ لها القول، وكان من آثار فعله التنغيص على الأنا في علاقتها بالمحبوبة، وهذه النبذة العالية المستخدمة في هذه الأبيات من نداء ثم دعاء يعقبه تعزيز، ثم أمر يتلوه دعاء ويردغه أمر:

يا عاذل + لا بلغت نجاحاً + أتعبت نفسك + أقصر + عدمتك + أطرَح

هذه المتواليات من الأساليب والعلامات الدالة تكشف عن ضجر الأنا من العاذل الناصح الذي ما انفك يمارس نصحه على الأنا بدعم من سلطته الدينية والسياسية والاجتماعية.

ولعل من المرجحات التي تذهب بنا إلى حمل هذه الأبيات على العاذل الديني نعت ابن الفارض إياه بأنه قد كان الصديق الأقرب للأنا قبل ممارسته النصح والعذل:

كنتَ الصديقَ قُبيلَ نُصْحِكَ مَغْرَمًا أَرَأَيْتَ صَبًّا يَأْتِفُ النَّصَّاحَا؟

فعبارة "كنت الصديق" تقتضي أنه لم يكن صديق سواه، أي كنت صديقاً ليس وراءه صديق.

فليست الشريعة — ولا ينبغي لها أن تكون — في مقام العداوة من الحقيقة، وليس كلاهما لصاحبه بالضد المعاند ولكن نزوع الفقيه إلى ملامة المتصوف في حبه للحقيقة قد أفسد الأمر على ثلاثة الأطراف من جهتين: أولاهما: جهة العلاقة بين الفقيه والمتصوف، والأخرى جهة العلاقة بين المحبوبة والأنا.

(59) النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج 37/2.

الفصل الرابع العاذل نمطاً

ومن هنا كان من الصوفي التبرم والضيق والنفور من علامة ذلك الصديق. وإذا كان للاستدلال بالإشارة إلى الصديق وجه يرجح المقصود بالعاذل في هذه الأبيات فإن في سيرة ابن الفارض إشارة مرجحة ودليلاً معضداً، فقد نشأ ابن الفارض بمصر في بيت علم وورع، ولما شب اشتغل بفقهِ الشافعية وأخذ الحديث عن ابن عساكر والحافظ المنذري، وكان والده فارضاً يكتب الفروض على النساء والرجال بين يدي الحكام، وقد عُرض على ابن الفارض بعد وفاة والده أن يتقلد منصبه ليكون قاضي القضاة لكنه أبى⁽⁶⁰⁾.

ولعل في هذا الإباء ما يشير إلى أن ابن الفارض قد اختار لنفسه — منذ البداية — طريقاً غير طريق الصديق. وهنا تظهر المفارقة؛ فعين الإصلاح عند العاذل هي عين الإفساد عند الصوفي، وفي هذا التباين علة تحول الصديق إلى عاذل، وقد ارتبط التحول في العلاقة بين الأنا والصديق العاذل بتحول الأنا نفسها من التثوية إلى التوحيد، مما يوجب وقوع المباشرة بين صاحب الظاهر وصاحب الباطن، يقول ابن الفارض:

وَمَا شَانَ هَذَا الشَّانَ مِنْكَ سِوَى السَّوَى وَدَعَوَاهُ حَقًّا، عَنْكَ إِنْ تُمَحَّ تَثْبُتِ
كَذَا كُنْتُ حِينًا قَبْلَ أَنْ يُكشَفَ الغَطَا مِنَ اللَّبَسِ، لَا أَنْفَكَ عَنْ ثَنَوِيَّةِ
أَرْوَحُ بِفَقْدِ بِالشُّهُودِ مُؤَلَّفِي وَأَغْدُو بِوَجْدِ بِالْوَجُودِ مُشْتَتِي
يُفْرَقْتِي لُبِّي، التَّزَامًا بِمَحْضَرِي وَيَجْمَعُنِي سَلْبِي، اصْطِلَامًا بِغَيْبَتِي⁽⁶¹⁾

فهذا التحول في زاوية الرؤية للوجود وفهم الدين، واستبدال التوحيد بالتعديد استغراقاً في حب المحبوبة الحقيقة هو الذي حدا بالأنا إلى أن تحول علاقتها مع الصديق من علاقة صداقة إلى علاقة عاذل ومعذول.

⁽⁶⁰⁾ يذكر سبط ابن الفارض في ديوانه نقلاً عن خاله وكذا ابن الفارض، قائلاً: وكان عليه نور وخفر، وجملة وهيبة، وكان إذا حضر في مجلس يظهر على أهل ذلك المجلس سكون وسكينة. ورأيت جماعة من مشايخ الفقهاء والفقراء والقضاة وأكابر الدولة من الأمراء والوزراء ورؤساء الناس يحضرون مجلسه وهم في غاية ما يكون من الأدب معه والانتضاع له، فإذا خاطبوه كأنهم يخاطبون ملكاً عظيماً، وإذا مشى في المدينة يزدهم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدعاء، ويقصدون تقبيل يده فلا يمكن أحداً من ذلك بل يصفحه. وكانت ثيابه حسنة وراتحته طيبة.

انظر: ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 21.

⁽⁶¹⁾ المرجع السابق، ص 112.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ولعلنا نرى في الصورة التي أبرزها ابن الفارض للعاذل ما يكشف عن بعد مهم في صورة هذا العاذل في التجربة الشعرية الصوفية، فهو شديد الإلاح واللجاج وهو فضولي يعنى بغيره ويغفل ذات نفسه، ويقابل ذلك ما ترسمه التجربة الصوفية من صورة مغايرة لذلك السائر في طريق الحق قوامها ملازمة الصمت والابتعاد عن القيل والقال وكثرة الجدال، وبذلك تستحيل مقالة الحق عند أهل الحق صمتاً ويصبح الصمت لهم سمناً، يقول ابن الفارض:

وأخْلِصْ لَهَا وَأخْلِصْ بِهَا مِنْ رُغُونَةٍ أَفْ - تَقَارِكْ مِنْ أَعْمَالٍ بِرٍّ تَرَكْتِ
وَعَادِ دَوَاعِي الْقَيْلِ وَالْقَالِ، وَأَنْجُ مِنْ - عَوَادِي دَعَاوٍ، صَدَّقْهَا قَصْدَ سَمْعَةٍ
فَأَلْسُنُ مَنْ يُدْعَى بِأَلْسِنِ عَارِفٍ - وَإِنْ عُبِرَتْ كُلُّ الْعِبَارَاتِ كَلَّتِ
وَمَا عَنْهُ لَمْ تَفْصِحْ فَإِنَّكَ أَهْلُهُ - وَأَنْتَ غَرِيبٌ عَنْهُ إِنْ قُلْتَ فَاصْمُتِ
وَفِي الصَّمْتِ سَمْتٌ، عِنْدَهُ جَاهُ مُسْكَةٍ - غَدَا عَيْنُهُ مَنْ ظَنَّهُ خَيْرَ مُسْكَةٍ
فَكُنْ بَصِيراً وَانظُرْ، وَسَمْعاً وَعِ، وَكُنْ - لِسَاناً وَقُلْ، فَالْجَمْعُ أَهْدَى طَرِيقَةَ
وَلَا تَتَّبِعْ مَنْ سَوَّلَتْ نَفْسُهُ لَهُ - فَصَارَتْ لَهُ أَمَّارَةٌ وَاسْتَمَرَّتِ (62)

وتعبير ابن الفارض عن هذا التحول يتجاوز مطلق التعبير عن العلاقة إلى الإفصاح عن تحول على مستوى التجربة الصوفية في أعماق تفاصيلها.

يقول ابن الفارض:

فَارِخٌ مِنْ لَذَعِ عَذَلٍ مِسْمَعِي - وَعَنْ الْقَلْبِ لَتَلِكِ الرَّاءِ زِي
خَلَّ خَلِّي عَنْكَ أَلْقَاباً بِهَا - جِيءَ مَيْئاً وَأَنْجُ مِنْ بِدْعَةِ جِي
وَادْعُنِي غَيْرَ دَعِي عَيْدَهَا - نِعْمَ مَا أَسْمُو بِهِ هَذَا السُّمِّي
إِنْ تَكُنْ عَيْداً لَهَا حَقّاً تَعُدْ - خَيْرُ حُرٍّ لَمْ يَشُبْ دَعْوَاهُ لِي
قَوْتُ رُوْحِي ذِكْرُهَا أَنِّي تَحُو - رُ عَنِ التَّوْقِ لِذِكْرِي هِيَ هِيَ (63)

(62) المرجع السابق، ص 107.

(63) المرجع السابق، ص 53.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

يقوم النص الشعري الصوفي — فيما يقوم من آيات — على إضمار ماهية المخاطب وإخفاء مرجعية الضمير، مما يجعل الأمر صعباً على التحديد والقطع، ومنفتحاً على التأويل إلى حدِّ الإفراط فيه أحياناً⁽⁶⁴⁾.

ولكن الحضور الشبحي للعاقل بأنواعه المختلفة: الديني، والمعرفي والاجتماعي لا يمكن معه القطع بتعيين نوع العاقل، غير أن هناك من المؤشرات اللغوية الدالة ما يمكن معه الترجيح، وربما كانت التائية الكبرى لابن الفارض وما فيها من إضمار لمرجعية الضمير مجالاً للتأويل والتخريج لأنواع العاقل وما يدل عليه كل نوع، ولعل عدم التحديد لنوع العاقل هو من آيات القصيدة عند شعراء التصوف بعامة وعند ابن الفارض خاصة، تلك التجربة التي استلهمت خصائص البنية القرآنية فجاءت القصيدة الفارضية مستفيدة من آيات الخطاب القرآني وأساليبه وصوره.

وقراءة التائية الكبرى لابن الفارض تكشف بما لا يدع مجالاً للشك في التعبير عن هذه الخصيصة:

وَجَلَّ فِي فَنُونِ الْإِتْحَادِ وَلَا تَحِذْ إِلَى فِتْنَةٍ فِي غَيْرِهِ الْعُمَرَاءُ أَفْنَتْ
فَوَاحِدُهُ الْجَمُّ الْغَفِيرُ، وَمَنْ عَدَا هُ شَرِّذِمَةٌ حُجَّتْ بِأَبْلَغِ حُجَّةٍ
فَمَتَّ بِمَعْنَاهُ، وَعَشَّ فِيهِ، أَوْ فَمَتَّ مُعْتَاهُ، وَاتَّبَعَ أُمَّةً فِيهِ أُمَّتٌ
فَأَنْتَ بِهَذَا الْمَجْدِ أَجْدَرُ مِنْ أَخِي أَجْ سِتِهَادٍ مُجْدٌ، عَنِ رَجَاءٍ وَخِيفَةٍ⁽⁶⁵⁾

تتوجه الأنا في خطابها إلى غير متعين الهوية في النص؛ فربما كان هو المرید، وربما كان الفقيه، وربما كان الصديق المتشكك في شأن الحقيقة. لكن المتحقق هو أنه توجيه من الأنا إلى الآخر يطلب إليه فيه التجوال والتبصر في فهم المقصود بالاتحاد، ثم تحذيره من الركون إلى رؤية الطائفة المترتبة للاتحاد

⁽⁶⁴⁾ يتجلى هذا الإفراط في التأويل عند شراح ديوان ابن الفارض لاسيما عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ) الذي أخرج الكثير من الآيات عن مقاصدها الشعرية وأحقتها بالمفاهيم الصوفية. انظر: عبد الغني النابلسي، كشف السرِّ الغامض، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1972، ج1/214.

⁽⁶⁵⁾ ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص118.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

على أنه خروج على الدين وصحيح العقيدة. ويشير ابن الفارض إلى تلك الطائفة بلفظة "قئة" وهو تكثير يمكن حمله على التهوين من شأنها بميزان الاعتقاد، والتكثير من عديدها بحساب الأعداد. وربما كان في ذلك تلميح هو أقرب شيء إلى التصريح بتسمية طائفة الفقهاء في اعتصامهم بظاهر الأمر واستمساكهم بالتحديد وانشغالهم عن حقيقة الاتحاد والتفريد.

أما قوله: "ومن عداه شرذمة حُجبت بأبلغ حجة" فالراجح أن المراد به طائفة المتكلمين الذين انتصروا للعقل والدليل والبرهان، وأعرضوا عن الذوق والكشف والعرفان" فإن الكتاب والسنة إذا فهمًا بالفهم الإلهي المنور بالعمل الصالح... وصل العبد السالك إلى علوم الكشف والوجدان واستغنى بالعيان عن الدليل والبرهان،.. قال الشيخ رسلان الدمشقي: الناس تايهون عن الحق بالعقل فإن النظر بالعقل اجتهاد⁽⁶⁶⁾.

لذا فإن الأنا ترى أن اتباع سبيل أهل الحق بالفناء في الحقيقة بغية الاتحاد هو اتباع للذي هو أقوم، وهو الأجدر بها من لهاث وراء من غرهم إعمال العقل، وصدّهم عن التماس منابع العرفان.

إن هذه الأبيات تكشف عن تعريض الصوفي بوجهين من وجوه العاذل الشبحي، هما: الفقيه والمتكلم. ولابن الفارض في التلويح إلى هاتين الطائفتين مذهب لا يصعب علينا التماسه، فهو يخص المتكلم بنعت اللاحي، وينعت الفقيه بلفظ الواشي في إضمار كاشف، فيقول:

أراني ما أوليته خير قنية قديم ولائي فيك من شر قنية
فلاح وواش: ذاك يهدي لعزة ضللاً، وذا بي ظل يهدي لغيره
أخالف ذا في لومه عن تقى، كما أخالف ذا في لومه عن تقية⁽⁶⁷⁾

وتكشف لنا هذه الأبيات عن علاقة الأنا باللاحي والواشي، فتشير إلى اللاحي بـ "ذاك" لبعده المكاني منها، على حين تشير إلى الواشي بـ "ذا" للدلالة على قربها منها، وهذا البعد والقرب هو على مستوى التجربة الصوفية في المقام

⁽⁶⁶⁾ عبد الغني النابلسي، كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، مخطوط، ص 173.

⁽⁶⁷⁾ ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 90.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

الأول، لذلك فإن الأنا تصف اللاحي بأنه "يهدي لعزة ضلالاً" أما الواشي فإنه لم يزل مستمراً في هذيانه غيراً منه على الدين هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأنا تمايز في علاقتها بينهما، إذ تخالف الأول (اللاحي) من باب التقوى، وتحالف الثاني (الواشي) من باب التقية درءاً لما يحذر بها من جرائم من خطر، وفي ذلك دلالة واضحة على أن خطر الفقيه الواشي أشد على الأنا الشاعر من خطر المتكلم اللاحي، إذ يتكئ الفقيه على سلطة دينية لا تخلو من دعم سياسي يحمل معه نذر الإضرار، أما المتكلم فلا يحظى بمثل هذا الدعم السياسي أو الاجتماعي، وشتان بين خصم سلاحه الجدل والبرهان، وخصم يعتمد في خصومته على بطش السلطة وهيبه السلطان.

ويرد في شعر ابن الفارض لفظ لا يخلو من الدلالة، وإن تَلَفَّعَ بِالْإِلْبَاسِ وَاسْتَتَرَ خَلْفَ قَنَاعٍ مِنَ اللِّغَةِ، وهو لفظ يجمع في حذق واضح بين الشفافية والكثافة ونعني به نعتة العاقل بـ "المتعنت":

وَتَمَّ أُمُورٌ تَمَّ لِي كَشْفُ سِرِّهَا بَصَخَوْ مُفِيقٍ، عَنِ سَوَايِ تَغَطَّتْ
بِهَا لَمْ يَبِيحْ مَنْ لَمْ يَبِيحْ دَمَهُ، وَفِي الْإِشَارَةِ مَعْنَى مَا الْعِبَارَةُ غَطَّتْ
وَعَنِّي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقُ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمَتَّعِنَتِ (68)

إنه يجنح باستخدام هذا اللفظ إلى التلميح دون التصريح وإلى الإشارة دون العبارة، وقد يكون هذا المتعنت فقيهاً، أو متكلماً، أو ذا سلطة سياسية أو اجتماعية فاعلة، أو جاهلاً بحقيقة الأمر، فيذهب في تكفير الأنا كل مذهب. ويضاف إلى ذلك أن ابن الفارض كان على حظ من الوعي النقدي، والمعرفة بخصوصية تجربته الشعرية الفذة من حيث تفوقها سبكاً وحبكاً على تجارب سابقه ومجايله ولاحقيه من شعراء التصوف.

ومن ثم انتصر ابن الفارض دائماً لصوت الفن على التصريح بالمضمون، ولإيثار الصمت على إيضاح المقاصد، فجعل من تجربته متاعاً لمن يصفه هو بـ "الزائف" ويعني به ذلك المتلقي الذي يعتمد الذوق والكشف ولا يلوذ بجدل العقل وحرفية النقل.

(68) المرجع السابق، ص 129.

العَدْلُ الدِّينِيَّ والمَعْرِفِيَّ فِي الشَّعْرِ الصُّوفِيَّ

وإذا جئنا إلى الششتري وجدناه يسلك في شعره الفصيح مسلك ابن الفارض، إذ كان يُلْمَحُ ويُعَرَّضُ بالعادل الديني بصورة شبحية غير مباشرة في غير صدام مباشر، وذلك على النقيض من شعره الملحون الذي عالن فيه بالخلاف، وصدع ببيان الصراع بين الفقيه والمتصوف⁽⁶⁹⁾.

ويوجب هذه الملاحظة التماسُ العلة للمفارقة القائمة بين مظهرين مختلفين في معالجة الششتري لأمر العادل، يتمثلان في الشعر الفصيح والشعر الملحون، وسنعرض لذلك الأمر بفضل بيان فيما يلي من حديث، يقول أبو الحسن الششتري في بعض شعره الفصيح:

وَلَمَّا اجْتَلَاكَ الْفَكْرُ فِي خَلْوَةِ الرِّضَا وَغِيَّبْتَ قَالَ النَّاسُ ضَلَّتْ بِي الْأَهْوَا
لَعَمْرُكَ مَا ضَلَّ الْمَحَبُّ وَمَا غَوَى . وَلَكِنَّهُمْ لَمَّا عَمُوا أَخْطَأُوا الْفَتَوَى
وَلَوْ شَهِدُوا مَعْنَى جَمَالِكَ مِثْلَمَا شَهَنْتُ بَعَيْنِ الْقَلْبِ مَا أَكْرُوا لِذَعْوَى⁽⁷⁰⁾

إن علاقة الحب القائمة بين الأنا والمحبوبة تكاد تكون هي مدار الخلاف القائم بين الأنا والعادل بأنواعه والديني بوجه خاص، فالأنا لا ترى في تلك العلاقة ما يراه العادل خروجاً وضلالاً وغواية، وهي ترجع العلة في ذلك إلى خلو العادل من التجربة وجهله بحقيقتها.

لذا فإن العادل الديني مستغز في علاقته بالأنا، ولاسيما عند غيابها عن عالم الحس وفنائها بالمحبوبة، ويشرع العادل حينئذ في تكفير الأنا ووصمها بالضلال، وعندما تبيت الأنا في "خلوة الرضا" - وهي خلوة لا تقبل العادل ولا الغير بإطلاق - تفنى شيئاً فشيئاً في الحقيقة، وليس لذلك الفناء من تفسير عند العادل إلا القول بأنه حلول الأهواء النفسية في الأنا واستيلاء الطبيعة البشرية عليها. واستخدام الششتري لفظ "الناس" يحيل إلى العادل خاصة دون سائر الناس، وذلك من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، فالمراد فئة بعينها. وذلك إعمال من الششتري لآلية الإضمار وعدم البوح على ما فصلنا القول فيه من قبل.

⁽⁶⁹⁾ انظر: ديوان أبي الحسن الششتري، مرجع سابق، ص 104 ، 111 ، 276 ، 296.

⁽⁷⁰⁾ المرجع السابق، ص 34.

الفصل الرابع العاقل نطقاً

ولكن الأنا تستدرك على العاقل الديني فتواه، بتوظيف المعجم القرآني والمصطلح الفقهي لردّ الاتهام وبيان بطلانه، فتقول: "عمرِك ما ضلّ المحب وما غوى" ويحيلنا هذا الشطر على الآيات القرآنية، "ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى"⁽⁷¹⁾، مستدعيًا السورة برمتها، ففي سورة النجم أقسم الحق بالنجم إذا هوى على أن النبي صلى الله عليه وسلم ما ضلّ عن الحق وما غوى، وأن كلامه لم يكن عن هوى نفس، ولكن مصدره الوحي. واستدعاء هذه الآيات يستدعي بالضرورة مناسبتها والخلاف التاريخي الذي قام بين النبي صلى الله عليه وسلم وكفار قريش في نيلهم منه واتهامه بالضلال والغواية والخروج على السائد من الأعراف والتعاليم الدينية والاجتماعية. فالأنا تستعيد هذه الصورة الخلاقية التاريخية بين معسكري الحق والباطل وتنزل تجربتها منزل الحق على حين تنزل الطرف الآخر المدعي منزل المبطل في دعواه، وتعزو علة ذلك إلى اختلاف زاوية الرؤية لدى كل من المحب والعاقل الديني، وخلو الأخير من التجربة وجهله بها، فلو شهد المُفْتُون بعين القلب ما تشهده الأنا لما أفتوا بما كان فيهم، ولكنهم نظروا بعين البصر وستروا عين البصيرة، "فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور"⁽⁷²⁾. إن هذه الأبيات تستدعي النص القرآني بالضرورة، كما أنها تستدعي المصطلح الفقهي المتمثل في (الفتوى، الغواية، الهداية، الدعوى) متضافرة لتجسيد العلاقة المتوترة بين الفقيه والصوفي، وبيان اختلاف رؤية الفريقين في علاقتهما بالوجود والحقيقة.

يقول أبو الحسن الششتري:

مَنْ لَا مَتَى لَوْ أَنَّهُ قَدْ أَبْصَرَ مَا ذُقْتُهُ أَضْحَى بِهِ مَتَحِيرًا
وَعَدَا يَقُولُ لِصَحْبِهِ إِنْ أَنْتُمْ أَنْكَرْتُمْوَمَا بِي أَتَيْتُمْ مُنْكَرًا
شَدَّتْ أُمُورُ الْقَوْمِ عَنْ عَادَاتِهِمْ فَلَأَجَلِ ذَاكَ يُقَالُ سِحْرٌ مُفْتَرَى⁽⁷³⁾

⁽⁷¹⁾ سورة النجم، الآيات 2 - 4:

⁽⁷²⁾ سورة الحج، الآية 46.

⁽⁷³⁾ ديوان أبي الحسن الششتري، مرجع سابق، ص 41.

وفي هذه الأبيات شاهد يؤكد ما أشرنا إليه من تعويل التجربة الشعرية الصوفية بعامة، وتجربة أبي الحسن الششتري بصفة خاصة على المعجم القرآني، إذ تقوم هذه الإحالة بفتح الدلالة على التأويل والتوجه بها إلى تخصيص نوع العادل اللائم. ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن الششتري حين عبر عن نظرة الفقيه إلى تجربة الصوفي استحضر في وصفها تعبيراً قرآنياً ذا صلة بالمقام، وهو "سحر مفترى" وذلك من قوله تعالى: "فلما جاءهم موسى بآياتنا بينات قالوا ما هذا إلى سحر مفترى"⁽⁷⁴⁾.

على هذا النحو إنما يشير به الششتري إلى قصة موسى مع السحرة من آل فرعون، وكيف أنهم لجهلهم بحقيقة أمر موسى وعلاقته بالحق لم يروا في ما جاء به إلا أنه سحر مفترى، ولم يدركوا حقيقة المعجزة الإلهية في ذلك، وكذلك حال من لم يبصروا بعين القلب من العواذل، ولم يدركوا حقيقة الصلة بين الأناس والمحجوبة الحقيقة فحملوا عليها وصف السحر والافتراء، وقد نحا الشاعر هنا إلى إيراد فعل القول بصيغة ما لم يسم فاعله "يُقال" من غير تعيين للقائل؛ ليكون ذلك تخقيراً للقول وتجاهلاً لقائله، وإنزالاً له منزلة سحرة فرعون من موسى قبل أن تخالط قلوبهم بشائسة الإيمان.

6-1-4

المظهر الثاني: الحضور العيني للعادل الديني.

تبين لنا في المبحث الأول من هذه الدراسة كيف يتبدى العادل لاهياً ولائماً وحاسداً وكاشحاً وواشياً، وكيف أن هذه التجليات وإن اختلفت فإنها جميعاً ترد بأنواعه المختلفة والمؤتلفة سواء أكان عادلاً دينياً أم معرفياً. ولعل العذل الديني هو أخطر أنواع العذل لأن ميدانه الشريعة والاتباع وحقيقة الإيمان، والفصل في أمره حكم بالكفر أو الإيمان، ويزيد من خطورة العذل الديني ما يتمتع به من فرص التحالف مع السلطان واستهواء العامة، ومن ثم كانت له القدرة على استقطاب أنواع العذل الأخرى؛ ليرفدها ويفيد منها في معركته ضد التصوف والمتصوفة.

(74) سورة القصص، الآية 36.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

من هنا نلاحظ أن القصيدة الصوفية لا تقترب من العاقل الديني إلا على حرص وحيطة وحذر، ولا تلم بأمر الخلاف معه إلا من الطرف القصي، ويكاد يكون ذلك هو الصيغة العامة للقصيدة الصوفية، غير أن صورة العاقل الديني في القصيدة الصوفية ما لبثت أن تجلت بحضورها العيني المباشر، فصارت بذلك حافظاً للتجربة وغذاءً لوقودها، ومظهراً لحرارتها وإشعاعها، وبذلك لم تعد لغة التلميح والإشارة وسيلة معتمدة لمعالجة صورة العاقل؛ بل صار الحوار مباشراً والجدل صريحاً، واستحالت القصيدة بآلياتها الفنية درعاً يقي من سهام العذل، وسيفاً مصلتاً على ما يتضمنه العذل من وجوه البرهان وصنوف الاستدلال، بل إن لغة الحوار قد تجاوزت ذلك كله إلى ما يمكن أن يدخل في صريح التهمك والسخرية بما يساق من متهافت الحجج وساقط الأدلة.

وقد تجلى الصراع واضحاً مستعلنًا بين العاقل الفقيه والشاعر الصوفي بلا مواربة أو التواء في شعر الششتري وفي شعر ابن سوار؛ إذ كان الحضور العيني للعاقل الديني عند الششتري أظهر في شعره الملحون منه في شعره الفصيح، ولعل في ذلك مؤشراً قوياً على مجال الصراع بين الفقيه والصوفي، إذ لا شك في أن اتخاذ الششتري من الشعر الملحون والمعنى وسيلة لإدارة الأزمة بين الطائفتين دلالة قوية على سطوة الفقيه على عقول العامة، واتساع إمكانات التحريض والشغب على الصوفية والمتصوفين، بما يحتله الفقيه من المكانة الاجتماعية بينهم. ومن ثم لم يكن بد من مخاطبة الفقيه بلغة العامة، ومخاطبة العامة بلسانهم كشفاً لوجوه الضعف في حجج الفقيه ودفاعاً عن نقاء المعتقد الصوفي وبراعته من مخالفة الدين والعقيدة⁽⁷⁵⁾.

(75) استطاع الششتري أن ينقل الصراع القائم بين الفقيه والصوفي من ساحة النخبة إلى ساحة العامة، إذ كان أول من استخدم الزجل في التصوف، وكان يعبر في زجله عن المذهب الصوفي ببساطة تعوز ابن عربي الذي كان أول من استخدم الموشح في التصوف، وهذا ما جعل ابن تيمية ينبه إليه ويقول فيه: "صاحب الأزجال". وقد كان أتباعه يرجحونه على = = شيخه ابن سبعين لكونه أقرب إلى التصوف السني، لذلك لم يطعن فيه فقهاء مصر، وذلك على الرغم من ذكره للفقيه صراحة في شعره الملحون المعني، قال:

قولوا للفقيه عني
عشق ذا المليح فني
أي مذهب تدريني

العدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

أما ابن سوار فقد جعل من القصيدة الفصيحة ساحة للصراع وكان إنجازها في هذا الصدد على مستوى القصيدة الفصيحة معادلاً لإنجاز الششتري على مستوى الشعر الملحون، فلم يعد العادل الديني عنده فقيهاً ولكنه عاشق للتمشيح؛ جائر في الحكم سادر في ظلمات حجبته، متعلق بحرفية النقل، وسيضي ذلك بنا لا محالة إلى أن نصرف جانباً من عنايتنا إلى شعر ابن سوار بوصفه المعبر عن موقف الصوفي من الفقيه تعبيراً يتسم بالتفصيل وتتبع مفردات الأدلة والرد عليها من الوجهة الصوفية، ولعلنا واجدون في قصيدته الفائية التي مطلعها:

يا مَنْ يُعَلِّمُ غُصْنَ الْبَابَةِ الْهَيْفَا وَالصُّبْحُ يَجْلُو بِضَاحِي نَوْرِهِ السُّدُفَا (76)

خير معين على رصد الكيفية والملاح التي شكلت الحضور العيني للعادل الديني في القصيدة الصوفية.

وفي هذه القصيدة يتجلى العادل الديني بحضوره العيني ويبدو فيها ميدان الصراع فسيحاً، ومناطق الحضور ظاهراً، واتجاه الخطاب مباشراً، لا يتحاشى التسمية ولا يتجنب مواطن الخلاف، من هنا كان اختيار هذه القصيدة موضوعاً لمزيد من التأمل والفحص حتى نستكشف منها بطريق غير مباشرة رؤية العادل الديني لسلوك الصوفي وما ينسبه إليه من التبذير الموجب لإخراجه من حظيرة الدين، كما نستكشف منها بطريقة مباشرة رؤية السالك لما عليه العادل الديني من تمسك بالظاهر، وليأذ بحرفية النص وسعي دائم لنيل الحظوة بين الجماهير والعامّة من غير أولي العلم.

وبالنظر إلى خطر هذه القصيدة في موضوعها، وتفردّها في بابها سنخصها بتحليل مفصل، ونورد الآن نص القصيدة:

الشريعة تحيني ←

والحقيقة تُفنيني

وأعلم أنني سُنِّي

عشق ذا المليح فني

قولوا للفقيه عني

انظر: ديوان الششتري، مرجع سابق، ص 276.

وكذلك: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، القاهرة، دار الرشاد، 1992، ص ص 242-244.

(76) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 320.

- 1- يا مَنْ يَعْلَمُ غُصْنَ البانِبةِ الهَيْفَا
 - 2- وَمَنْ يَعِيرُ مَلَاَحَ الكائِناتِ حِلِيَّ
 - 3- واصلُ واقطعُ وجزُ واعدلُ ووالِ وملُ
 - 4- واشغلُ أجاتبَ عشاقِ التمشيحِ بي
 - 5- يا واحداً ما له من شافعِ أبدأ
 - 6- توريدُ خذَكَ يا مَنْ لا شبِبةَ له
 - 7- وغصنُ قَدَكَ يهوى الرمحُ قامته
 - 8- يا جاعلُ الكونِ سِتْراً دونَ مظهره
 - 9- ماذا على اللَحْظِ لو شيمتُ صوارمُه
 - 10- وما على خاطفِ البرقِ المنيرِ دجى
 - 11- وما على جيرةِ جاروا بحكمهمُ
 - 12- أحبابنا جدتمُ لي منعمين بما
 - 13- ومنذ صفَا لي شربي من محبتكم
 - 14- أهدتُ الناسَ عن إنعامكم فيرى
 - 15- أو جاهلُ بي في إسرارِه مرضُ
 - 16- وربُّ محتجبٍ بالكونِ قلتُ له
 - 17- أسرارُ ذاتي تعلو أن يحاطَ بها
 - 18- ورمزُ لوحِ وجودي مشكلٌ فإذا
 - 19- واعلمُ بأن علومَ الحقِّ واسعةٌ
 - 20- والنقلُ أسرارُه تخفى على رجلٍ
 - 21- وقد تصحف معنى النقلِ معتقدا
 - 22- واعلمُ بأن جميعَ الكونِ في كنفِي
 - 23- وإن شككتَ فلا تنكرُ لتسلم من
- والصبحُ يجو بضاحي نوره السُدفا
من الجمالِ يصيدُ المغرمَ الدتفا
وعدُ وأوعِدُ فإني لستُ مُنتصفا
فلستُ عنك بما قالوه مُنصرفا
إلا إذا العقلُ عن نهجِ الهوى انحرفا
أضحى بسفكِ دمي في الحبِّ معترفا
لأجل ذلك أضحى يشتكى القصفَا
ومظهرأ بسناه السُتْرُ قد كُشفَا
وما على عطفك النشوان لو عطفَا
لو لم يبت لرقاد الجفنِ مُختطفَا
لو أنهم بذلوا للمغرمِ النصفَا
أدناه يوجبُ لي أن أعشق الكلفَا
أضحى لساني يُبدي بعضَ ما وصفا
لي حاسدُ منكرُ منها لما عرفَا
عندي له لو بغي مني الشفاء شفا
وفي مقالي على غيرِ الفحولِ خفا
وكشفُ أستارها يستلزمُ التفتَا
حللتُه فزت فاقصد جُملةً وكفى
إذا سعى العقلُ في أبعادها ضغفا
تراهُ في ظاهرِ المنقولِ قد وقفا
أن الحقيقةَ في تقليده الصُحفَا
ولستُ أسكرُ حتى أخلعَ الكنفَا
إنكار ما قررتُ حقيقتُه الخلفَا

- 24- أو قلّ فعذرَكَ عندي جِدُّ متسِعْ
25- لكن تكلفْتُهُ عشقاً لمرتبَةِ الظهورِ
26- فكان عنكَ سكوْتِي رحمةً لتري
27- وتوهم الغافلين البُلهُ أنّكَ قد
28- فما قنعتَ به حتى اختلفتَ لما
29- فاعتبَ وأكفرَ وقلّ ما شئتَ في بلا
30- لي أسوةً بالألى أكفرتهم وهم
31- ولن يُسلمَ قولَ العارفين لهم
32- ومن عجائبِ هذا العلم أنْ به
33- يخال أن قلوب الخلق تزلفه
34- فليبيك من تحجب الأكوان باطنه
35- ومن تكلم في علم السماع بلا
36- إذا ظن أن دوام الرقص منزلة
37- والرقص للجسم طبع للأنام ولن
38- وربّ مضطرب عند السماع يرى
39- والباطنان بحكم الوارد اتفقا
40- كالراح تُضعف سكر الأقوياء بها
41- ووارد الحق لا تنويع فيه وإن
42- فبالقوابل جاء الاختلاف كما
43- فلا يغرنك اسم الشيخ فهو إذا
44- والشفع ليس كفر قد تجرد بالتوحيد
45- مُستطرح بغير الحاتات مُطرح
46- يضيق عن ذرة منه الوجود فلا
47- ومن عجائب ما متوا عليه به
- لو كنت بالصدق في الإنكار مُتصفا
لا زلت مشغولاً بها شغفا
كما تحب، وهذي شيمَةُ الظرفا
كفرتني غيرة للدين أو أنفا
أشعته لتجير الظلم والجنفا
علم فكل أمرئ يجزى بما افترفا
بدور تم فلا نقصاً ولا كلفا
إلا إمام عليهم ظلّ مشترفا
يستتبع الناسُ عن نهجه انحرفا
هيهات بل ودّهم يستوجب الزلفا
عن المكون دمعاً واكفا ذرفا
علم فقد ستر المعنى الذي كُشفاً
علياء من لم ينلها لم ينل شرفاً
يستتبع الطبع إلا من إليه هفا
وساكن في اعتبار الصورة اختلفا
فغاص هذا وهذا حين خف طففاً
وطالما غلبت سوراتها الضعفا
رأيت تأثيره في الكون مختلفا
تنوع الخلق بالكفار والخلفا
ما حلّ في رأسٍ معرورٍ فقد تلفا
عن وهم كون منه قد أنفا
محارف لم تحط علماً به الحرفا
تخوى وإن راح للأكوان منكشفا
وقد يدق عن الأذهان مالطفاً

الفصل الرابع العاقل نمطاً

- 48- ألا مقام ولا حال تعرفه وليس يضبطه وصف إذا وصفاً
49- وإن تباعد يدنو في تباعده وإن تكدر يوماً بالوجود صفًا
50- والبخل منه ندى والجور منه هدى والسخط منه رضى والغدر منه وفاً
51- وليس يحجبه كون ولا سبب وكيف يحجب من قد راح منكشفاً
52- تراه أكمه عين القلب مختلفياً والعمي ليس تشيم البرق حين هفاً
53- والماء مر لى الممرور أعذبه والشمس تسمج في طرف إذا طرفاً
54- ولم أقل كلما قد قلت منتصراً من بعد ظلمي ولا فخراً بما سلفاً
55- هيهات مازلت ما بين الأنام كمن صحبته عرضة للوم أو هدفاً
56- لكن نصحتك فاسمع نصيح ذي أدب إذا تمكّن من قهر العدو عفاً
57- حسبك ما تخلف الإيعاد شيمته وإن تحمّل وعداً بالجميل وفى
58- فلا تجرب عليك السّم ممتحناً تأثيره فهو يجتي قومك الأسفاً
59- وقال قبلي إمام العصر ينصح من قد راح مثلك مفتوناً بما ألفاً
60- إياك تجهل من أودى الغرام به أو تزدري بفتى تلقاه منكشفاً (77)

() المرجع السابق، ص ص 320 - 325.

أنكر بعض المتمشixin مسألة اتفق عليها أرباب المعارف الإلهية والقلوب الدنية، فنظم ابن سوار جملة ما فيها جواباً على ما قاله المتمشix، وذلك قبل وقوع الإنكار منه بأيام. وهذا بيان بعض مفردات القصيدة مرقمة حسب الآيات الواردة:

[1] السدف: الظلمة.

[12] الكلف: المشقة.

[17] التلف: الهلاك.

[21] تصحف، الصحف: قال صاحب القاموس: الصحيفة الكتاب، والجمع صحائف وصحف، والصحفي محرّكة من يُخطئ في قراءة الصحيفة، والصحفي تعني لحن. وتصحف: تحرف، وقد قيل: "لا تأخذوا العلم عن صحفي" نسبة إلى صحيفة، فالذي يعتمد على الصحف في أخذه العلم يكون أدنى منزلة ممن يأخذه عن شيخ، فالصحف لا تخلو من التحريف.

[22] الكنف: الصيانة والحفظ.

[23] الخلف: أي الخلفاء: جمع خليفة والذي يبقى بعدك.

تحليل القصيدة:

تأتي معالجتنا هذه القصيدة على مستويين:
(أولاً): البنية المضمونية كشفاً للقضايا والمفاهيم التي عليها مدار الصراع والمواجهة.
(ثانياً): البنية الفنية استظهاراً لخصائص القصيدة الصوفية كما تتجلى في هذا النص، ورسداً لآثار الاحتفاء بالمضمون على حساب التصريح بالمضمون حيناً آخر. وبذلك تصبح القصيدة مجالاً لصراع الصوفي والعادل الديني من جهة، ولصراع الفن والفكر من جهة أخرى.

أولاً: البنية المضمونية:

تمثل فائية ابن سوار مجعاً لأخطر المسائل التي كانت مدار الخلاف والمواجهة بين الصوفي والفقهاء، ويمكن إجمال هذه القضايا فيما يلي:

- 1 - الظاهر والباطن.
- 2 - التوحيد والتعدد.
- 3 - النقل والعقل.
- 4 - العقل والهوى.

← [29] أكفر: دعاه كافراً. انظر: القاموس المحيط، مادة: كفر.

[33] تزلفه: الزلف القريبة.

[35] علم السماع: مصطلح صوفي، وهو استجمام من تعب الوقت، وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار لذوي الأشغال، قال أبو عبد الله النباجي: "السماع ما أثار فكرة، واكتسب عبرة، وما سواه فتنة". انظر: أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، مادة: السماع.

[42] القوابل: جاء في القاموس: قوابل الأمر أو أوائله.

الحلفاء: أي الحلفاء، وهم المتعاهدون على النصر. والمقصود هنا: أن الخلق تنوع بين كافر بالله ومناصر له.

[45] محارف - الحرفاء: المحارف بفتح الراء: المحنود المحروم يطلب فلا يرزق وهو خلاف المبارك.

[52] تشيم: تطلع نحوه ونظر إليه.

[53] تسمج: تقبح وتخبث.

- 5 — علوم الخلق وعلوم الحق.
6 — قضايا السلوك (السماع والرقص).

وفيما يأتي تفصيل وبيان:

1- الظاهر والباطن:

يقع مفصل الخلاف الأول بين الفقيه والصوفي في موقف كل منهما من ثنائية الظاهر والباطن، فالظاهر عند الفقيه هو الواقع المشاهد المتمثل في مظاهر الكون والإنسان، والمدرک بالحواس وهو عنده منطلق الاستدلال على الغيب وعلى وجود الخالق البارئ المدبر، وآلة الاستدلال عنده هي العقل المادي الغريزي، وبذلك يحتل الظاهر في منطق الفقيه موقع الأولوية؛ فهو مقدم على الباطن، وبه مناط الاهتمام، وفيه مجال التدبر والتأمل.

ومن ثم تعدو الغاية عند الفقيه هي تدبير المعاش، وتتحصر العلاقة بينه وبين الباطن في القيام بالتكاليف الدينية التي أمر بها الدين، وثبت له من صحيح النقل، وليس بعد هذه الغاية القريبة للفقيه مطمع. فالظاهر هو المقصود بالأصل والباطن له تبع.

ونلاحظ هنا أن التوجه الفقهي — من منظور العقيدة الصوفية — قد أخسر الميزان، وأضاع المقصود بالأصالة حين توقف عند المقصود بالتبعية، فطلب الحقيقة عند الصوفي ينبغي أن يكون غاية السالك ومناط القصد، وما التأمل والعبادة والمجاهدات إلا وسائل لتحقيق المقصود من حب الحقيقة والفناء فيها والبقاء بها.

هكذا يتعكس الاتجاهان؛ فأحد الفريقين هو عند الآخر محتجب بظاهر الكون، غافل عن حقيقة الباطن، وجاهل بأسراره.

يقول ابن سوار:

وربّ محتجب بالكون قلت له وفي مقالتي على غير الفحول خفاً
أسرار ذاتي تعلق أن يحاط بها وكشف أstarها يستلزم التلّفاً (78)

وإذا كان الظاهر عند الفقيه هو غاية همه ومبلغ علمه فإنه يكون حينئذ في القصيدة الصوفية جديراً بالثناء والشفقة؛ إذ الصوفي مطلع في هذا المقام على عوالم لا مجال للفقيه ولا للعقل الغريزي في اقتحامها واستكشاف خوافيها:

فليبك من تحجب الأنوان باطنه عن المكون دعماً واكفاً ذرفاً (79)

(78) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 321.

إن المحتجب بالكون — عند الصوفي — لا يستطيع أن يتجاوز ما هو عليه من الحال؛ إذ هو مشغول بالظاهر عن الباطن وبالقشرة عن اللبّاب، ولا ينبغي أن يفهم ذلك على أن الصوفي يستهين بالظاهر ولا يضعه في موضعه الحق من هذه الجدلية المشكل، إن الظاهر عنده هو مرآة الباطن، غير أن الباطن هو المقصود الأصيل، ولا سبيل إلى بلوغه بالتوقف عند حدوده، ولا مفر حينئذ من تجاوز الظاهر وإتلافه وهناك حجة الحائلة دون تجلي الحقيقة التي هي أصل الغاية والمبتغى. ويمهد هذا التشخيص للعلاقة بين طرفي هذه الثنائية طريقاً لمعالجة ثنائية أخرى ذات صلة وثيقة بها ونعني بها ثنائية التوحيد والتعدد.

2- التوحيد والتعدد:

يفضي احتجاب الفقيه بظاهر الكون في قصيدة ابن سوار إلى استغراق الفقيه في الظاهر والاعتداد بما ينطوي عليه من تفريق وتعدد. أما انكشاف الستر بإتلاف الظاهر وتجاوزه فهو سنبل الصوفي إلى إدراك الوحدة القائمة وراء الظاهر المتعدد. وفي هذا المفهوم المشكل الذي عرف في أدبيات التصوف بـ "وحدة الوجود" يتمثل مدار الصراع بين الطائفتين، وقد بلغ الخلاف بينهما مبلغ التكفير والحكم على القائل به بالخروج من الملة⁽⁸⁰⁾.

⁽⁷⁹⁾ المرجع السابق، ص 323.

⁽⁸⁰⁾ تعتمد رؤية ابن سوار الشعرية على أرضية صوفية فلسفية. إذ يرى "أن الله ظهر في الأشياء حقيقة واحتجب بها مجازاً، فمن كان من أهل الحق والجمع شهدا مظاهر ومجالي، ومن كان من أهل المجاز والفرق شهدا ستوراً وحجاباً، وقال في قصيدة له:

لقد حق لي رفض الوجود وأهله وقد عكفت كفاي جمعاً بموجدي

انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج 75/1، وكذلك ديوان ابن سوار، ص 159. وقد أخذ الفقيه عليه هذه الرؤية إذ إنها تقوم على اتحاد الحق بالخلق حقيقة، وحلوله في الخلق مجازاً، وبالتالي يصبح الكون مظهراً من مظاهر الحقيقة ومجلي من مجالها الظاهرة.

وقد جرت هذه الرؤية على ابن سوار الويلاتي، إذ يورد ابن شاعر الكتبي في كتابه "قوات الوفيات" ما يؤكد تلك العلاقة المتوترة والمحتقنة بين الفقيه والصوفي، فقد حدث أن ابن سوار كان في مجلس فيه ذكر وسماع وكان ابن الحكيم الحموي حاضراً في ذلك المجلس، فغنى المغني من شعر ابن سوار قوله:

ما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذاتي

فقال ابن الحكيم: كفرت، كفرت. فقال ابن سوار: لا ما كفرت ولكن أنت ما تفهم، وتشوش الوقت. انظر: ابن شاعر الكتبي، قوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ج 3 / 383-384.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

غير أن للصوفي في هذا المقام قولاً آخر؛ إذ إن الوحدة لا تبدأ إلا من ذات السالك، فبوصول السالك إلى الحقيقة تتحقق الوحدة، وينطوي جميع الكون في ذات السالك⁽⁸¹⁾، وهو ما يعبر عنه البيت الأشهر:

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر⁽⁸²⁾

وهكذا بات السالك هو قائم التوحيد لهذا الكون المتفرق في موجوداته :

واعلم بأن جميع الكون في كنفِي ولست أسكرُ حتى أخلع الكنفا⁽⁸³⁾

يرتبط مفهوم الوحدة في البيت — كما ترى — بالسُّكْرِ، إذ بالسُّكْرِ يكون الذهول عن التفاصيل، ويتجاوز العقل يكون تجاوز الاحتجاب بالكون، فالسُّكْر عند الصوفي حالة فناء تستدعي التوحيد ولا تقبل التعديد، وهي حالة شعاعها الصمت والسكوت، واستدبار الحوار والجدل مع أهل الظاهر فيها يفنى الصوفي عن كل ما سواه:

فكان عنك سكوتي رحمة لترى كما تحب، وهذي شيمة الظرفا⁽⁸⁴⁾

3- النقل والعقل:

ثمة علاقة منطقية تحكم الثنائيات التي كانت موضع الخلاف والجدال، فالقول في ثنائية الظاهر والباطن يفضي إلى القول في التعديد والتوحيد وكلاهما مفضي لا محالة إلى القول في أمر النقل والعقل، ومدار القول هنا على حجية الدليل الشرعي الذي يستند إليه الفقيه والصوفي ليقيم كل منهما الحجة على الآخر.

⁽⁸¹⁾ يقول ابن الفارض في تائيته الكبرى:

ولما شغبت الصدغ والتأمت فطو ر شعل بفرق الوصف غير مُشئت
تحققت أنا في الحقيقة واحداً وأثبت صخو الجمع مخو التشتت

انظر: ديوان ابن الفارض، ص 156.

⁽⁸²⁾ ينسب هذا البيت إلى الإمام علي بن أبي طالب. انظر: عبد العزيز سيد الأهل، من الشعر المنسوب

إلى الإمام علي بن أبي طالب، بيروت، دار صادر، ط (2)، 1980، ص 75.

⁽⁸³⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 322.

⁽⁸⁴⁾ المرجع السابق، ص 322.

الدُّنَى الدِّينِيَّ وَالْمَعْرِفِيَّ فِي الشَّعْرِ الصُّوفِيَّ

ومن البديهي أن يقف الفقيه عند ظاهر الدليل النقلية وأن يلتزم بحرفية التفسير، وموقفه هذا فرع عن موقفه من الظاهر والمتعدد، أما الصوفي فإن له من النقل والعقل موقفاً يرتكز فيه على تجاوز حدود الظاهر إلى جوهر الباطن، ومظهر المتعدد إلى حقيقة الوحدة. ذلك أن الحقيقة تتجدد ولا تتعدد، وهي لا تقبل التجزئة أو التبعض، فلا بد من اعتبارها جملة واحدة بلا تفصيل؛ إذ إن استقصاء التفاصيل سمة العقل المادي الغريزي وجهده، فهو يحاول فهم الأمور والربط بين المقدمات والنتائج بإعمال آلية الاستدلال المنطقي، وهو يقف عند هذه الحدود ولا يزيد، وبذلك يحجب نفسه عن عوالم ما وراء العقل.

يقول ابن الفارض:

فَتَمَّ وَرَاءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدِقُّ عَنْ مَدَارِكِ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّكِيمَةِ (85)

إن النقل هو الدليل الشرعي المتجلي في القرآن والسنة النبوية الشريفة، والنقل مظهر، لكن له حقيقة باطنة، ولكل نقل ظهر وبطن وحد ومقطع، ويخطئ الطريق من يقف عند ظاهر النقل، وحجة ذلك عند الصوفي أن النقل غير مقيّد ولا محدّد للمفاهيم، وهو لا يُسَوَّرُ التَّأْوِيلَ، إذ لا يصح حدّ القرآن الكريم بالمعرفة البشرية المحدودة، ولكلام الرسول صلى الله عليه وسلم الحكم نفسه، فهو وجه من وجوه كلام الحق "وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى" (86).

ويستبين مما تقدم أن الصوفي فيما عبرت به قصيدة ابن سوار وغيرها من قصائد الشعر الصوفي لا ينكر النقل، ولا يجحد فضيلة العقل، ولكنه يقف من النقل والعقل كليهما موقفاً يتجلى فيه اتساع الرؤية، ومظهر الخلاف في القضية أن الفقيه واقف عند ظاهر هذين غير متجاوز هذا الظاهر إلى الانفتاح على عالم الباطن. إن تفاعل الظاهر والباطن هو بغية الصوفي وجوهر رؤيته، وهو ما يعبر عنه ابن سوار في فائيته، يقول:

وَالنَّقْلُ أَسْرَارُهُ تَخْفِي عَلَى رَجُلٍ تَرَاهُ فِي ظَاهِرِ الْمَنْقُولِ قَدْ وَقَفًا (87)

(85) ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 165.

(86) سورة النجم، الآية 3-4.

(87) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 322.

ومن ثم كان العكوف على علم النقل واعتماده مصدراً وحيداً للمعرفة والعلم تضيقاً لما اتسع، وإخلاقاً بميزان العلاقة بين الظاهر والباطن من جهة، وبين النقل والعقل والحقيقة من جهة أخرى.

4- العقل والهوى:

العقل والهوى في منطق الفقيه نقيضان متعاندان، فلا مكان لأحدهما في محضر الثاني، والأصل عند الفقيه هو العقل، والهوى محض انحراف لا ينبغي أن يكون موضع الاتباع. فالعقل "هو الذي دلّ على الإله وأمر بطاعته وامتناله أمره... فقَاوَمَ الهوى فرد غَرَبَهُ، ... ولا ينبغي أن يدال الهوى عليه فإنه عدوه، فيحطه عن رتبته ويستنزله عن درجته، ولا يجوز أن يُجَعَلَ - وهو الحاكم - عليه محكوماً، ولا أن يصير - وهو الزمام - مزموماً، ولا أن يعود - وهو المتبوع - تابِعاً..." (88).

أما الأمر عند الصوفي فعلى النقيض، إذ إن الهوى هو الأصل والقاعدة الثابتة والعقل طارئ وتبع. يقول ابن عربي: "وأعظم مجلى يعبد فيه الحق وأعلاه هو الهوى كما قال: "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه"، وهو أعظم معبود، فإنه لا يعبد شيء إلا به، ولا يعبد هو إلا بذاته، وفيه أقول:

وَحَقُّ الهوى إِنْ الهوى سببُ الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبدَ الهوى (89)

(88) صنف ابن الجوزي كتاباً في ذم الهوى في شبهات النفس وجاء على ذم الهوى مطلقاً، إذ قال: "اعلم أن الهوى ميل إلى ما يلائمه، وهذا الميل قد خُلِقَ في الإنسان لضرورة بقائه، فإنه لولا ميله إلى المطعم ما أكل، وإلى المشرب ما شرب... فالهوى مستجلب له ما يفيد، ... فلا يصلح ذم الهوى على الإطلاق... ولما كان الغالب من مواقف الهوى أنه لا يقف منه على حدّ المنتفع، أطلق ذم الهوى والشبهات، لعموم غلبة الضرر" وعزز ذمه للهوى بقول لابن عباس، قال: "ما ذكر الله عز وجل الهوى في موضع من كتابه إلا ذمه، وقال الشعبي: إنما سمي هوى لأنه يَهْوِي بِصاحبه".

انظر: ابن الجوزي، ذم الهوى، صححه وضبطه أحمد عبد السلام عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (2) 1993، ص ص 17-18.

(89) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، لقاهرة، دار الفكر العربي، دنت، ص 194. ويعلق أبو العلا عفيفي على هذا القول قائلاً: "فالهوى إذن اسم آخر من أسماء الله، بل هو أعظم أسمائه... والهوى معبود مطلق لا يعرف حدود الشرائع، ولا يميز بين حلال وحرام، فقد يرافق العابد

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

من هنا يختلف مفهوم الانحراف عند الطائفتين، فالهوى لا يعرض له انحراف عند الصوفي وإنما الانحراف صفة موقوفة على العقل، ونهج الهوى هو طريق السالك وصراطه المستقيم المفضي به إلى الحقيقة، فالحقيقة لا تنال إلا من طريق الحب، ويعتمد الصوفي في هذا المقام على قوله تعالى: "فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه"⁽⁹⁰⁾ والحب درجة من درجات الهوى جاء به الحق وبدأ به، وبحب الحق للخلق ينشغل الخلق حباً بالحق⁽⁹¹⁾، وعلى ذلك يقف الصوفي موقف الإدانة من العقل الغارق في بحار التعدد، والغافل عن طريق التوحيد، ومثل هذا العقل هو عنده منحرف عن الهوى، والهوى هو عين القصد، وإذن فليس العقل والهوى نقيضين بل إن العقل والهوى إذا وقع لهما التماهي كان ذلك تمام التوحيد، خلافاً لرؤية الفقيه المحتجب بالكون؛ فإنه يرى الهوى ضلالاً

← لهواه ما يأمر به الشرع كمن يحب امرأته وكل ما هو حلال من الرزق، وقد لا يوافق ما يأمر به الشرع كمن يتعلق بهواه بما يملكه غيره وكل ما هو حرام من الرزق". ص 288.
وقد عرّف ابن عربي في مقدمة ديوانه "ترجمان الأشواق" الهوى بأنه "سقوط الحب في القلب في أول نشأة في قلب المحب لا غير".

انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1981، ص 14.

⁽⁹⁰⁾ سورة المائدة، الآية 54.

⁽⁹¹⁾ يقول ابن الدبّاغ في هذا المقام:

"قالهوى سلطانة يستعبد الأرواح والأجساد، وتتقاد لعزته القلوب غاية الانقياد، فلا يبقى له معها اختيار ولا مُراد، ولا يصحّ الاتّصاف بهوى إلا لمن خرج عن هواه، وأثر طاعة حبيبه على ما سواه، فلا يسمع إلا منه، ولا يتحدّث إلا عنه.

رُوي أن بعض أصحاب الأحوال سمع قارئاً يقرأ: {أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله} (45 "الجاثية" 23) فغشّي عليه، فلما أفارق سئل عن حاله الذي استولى عليه من معنى هذه الآية فقال: قوله {أفرأيت من اتخذ إلهه هواه} أي ليس له هوى إلا إلهه فهو هواه، وقوله {وأضله الله على علم} أي ضلّ في حبه لربه على علم منه به ومعرفة فهو في ذلك على يقين. ولهذا قيل ليعقوب عليه السلام: {إنك لفي ضلالك القديم} (12 "يوسف" 95) أي في حيك القديم، وقوله {وختم على سمعه وقلبه} يعني بخاتم الغيرة فلا يسمع إلا كلام محبوبه ولا يجد في قلبه موجوداً غيره، {وجعل على بصره غشاوة} أي لا يشاهد إلا ذاته ولا يرى سواه، {فمن يهديه من بعد الله} أي أن عدم الهدى من الله فممن يطلبه.

انظر: عبد الرحمن بن محمد الأنصاري (ابن الدبّاغ)، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. رينتر، بيروت، دار صادر، د.ت، ص 34.

صرفاً، والعقل ميزاناً يعرف به صحة الإيمان وفساده، قال ابن الجوزي: "اعلم أن مطلق الهوى يدعو إلى اللذة الحاضرة من غير فكر في عاقبة، ويحث على نيل الشهوات عاجلاً... أما العاقل فإنه ينهي نفسه عن لذة تعقب ألماً، وشهوة تورث ندماً، وكفى بهذا القدر مدحاً للعقل وذماً للهوى" (92).

وذلك هو حاصل قول ابن سوار في مخاطبة المحبوبة الحقيقة:

يا واحداً ما له من شافع أبداً إلا إذا العقل عن نهج الهوى انحرفاً (93)

فالهوى عند ابن سوار نهج، والنهج هو الطريق المستقيم، وانحراف العقل عن نهج الهوى مفض إلى الوقوع في أسر الاحتجاب بالظاهر عن الباطن وبالتعدد عن الوحدة.

5- علوم الخلق وعلوم الحق:

ثمة نوعان من العلوم يختلفان من حيث المصدر والجوهر والوسيلة، وهما علوم الخلق وعلوم الحق، فأما علوم الخلق فمرتبطة بالمعرفة الفقهية وهي معرفة كسبية مجالها الظاهر، ودليلها النقل، ووسيلتها العقل الاستدلالي، وغايتها تدبير المعاش. أما علوم الحق فهي علوم وهبية تتجاوز كل حد، وهي أوسع من أن يحاط بها، وهنا يظهر عجز العقل عن القيام بدوره بما هو أداة الاستدلال الوحيدة المعتمدة لدى الفقيه، فالعقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله:

واعلم بأن علوم الحق واسعة إذا سعى العقل في أبعادها ضغفاً (94)

ويتواتر في أدبيات التصوف التعبير عن المعرفة الوهبية والعلوم الدنية — "وارد الحق" (95) وهذا الوارد واحد في حقيقته وإنما يختلف أثره باختلاف متلقيه،

(92) ابن الجوزي، ذم الهوى، مرجع سابق، ص 18.

(93) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 321.

(94) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 322.

(95) الوارد من مصطلحات الصوفية وهو ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة مما لا يكون بتعمد العبد، وهو حلول المعاني بالقلب. ويرتبط هذا المصطلح الصوفي بمصطلح آخر هو "العلم اللدني" وهو العلم الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك ونبي، بالمشاهدة والمشاهدة كما كان للخضر مع موسى عليهما السلام؛ قال تعالى: "توجد عبداً من عبادنا أتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً" الكهف، الآية 65.

انظر السراج الطوسي، اللمع، ص 418 - والقشيري، الرسالة القشيرية، ص 44 - والهجويري، كشف المحجوب، ص 629، والتهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ص 1066.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ويتحدد بعملية التقبل والاستعداد، فلا يتلقى وارد الحق إلا من كان أهلاً "يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده"⁽⁹⁶⁾.

يقول ابن سوار:

ووارد الحق لا تنوع فيه وإن رأيت تأثيره في الكون مختلفا
فبالقوابل جاء الإختلاف كما تنوع الخلق بالكفار والحلفا⁽⁹⁷⁾

وبهذا التمييز بين علوم الحق وعلوم الخلق عند الصوفي يستبين موقفه من قضية التحريف والتصحيف؛ فكلاهما عنده لا يرد إلا على النقل، واعتماد الصحف مصدراً للمعرفة هو مظنة التحريف، والفقير مع ذلك يحسب أن أخذه العلم من الصحف هو عين الحقيقة. وما ذلك إلا لاحتباس رؤيته في عقل العقل: والنقل أسرارته تخفى على رجل تراه في ظاهر المنقول قد وقفا
وقد تصحف معنى النقل معتمداً أن الحقيقة في تقليده الصُحفا⁽⁹⁸⁾

أما السالك فلا مجال عنده لورود التحريف والتصحيف على العلم الوهبي اللدني، يقول أبو يزيد البسطامي في شأن أهل الظاهر إنهم: "مساكين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"⁽⁹⁹⁾. وفي مقولة أبي يزيد إقرار بالنقل، ولكنه النقل الذي لا يتوقف على منطوق المقيد، وإنما يتجاوز به إلى الاتصال بالغيب، والتلقي المباشر منها إلهاماً وهدى، ونوراً يقذفه الغيب في القلب.

6- قضايا السلوك (الرقص والسماع):

لم تكن عقيدة التصوف وحدها موضوع النقد ومناطق الهجوم من الفقيه؛ بل كان الانتقاد السلوكي مجاله الأرحب، ولاسيما ما يتعلق منه بالسماع والرقص، فقد

⁽⁹⁶⁾ سورة غافر، الآية 15.

⁽⁹⁷⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 323.

⁽⁹⁸⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 322.

⁽⁹⁹⁾ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 352.

أفرد ابن الجوزي لهذه القضية قدراً صالحاً من كتابه "تلبيس إبليس"، وكان على رأس ما عالجه من مآخذ على الصوفية سماع الغناء والرقص، إذ يرى أن كليهما يجمع بين إلهاء القلب عن التفكير في عظمة الله والقيام بخدمته، والميل بالقلب إلى الذات العاجلة التي تدعو إلى استيفائها من جميع الشهوات الحسية ومعظمها النكاح⁽¹⁰⁰⁾.

ولم يكن بُدً للقصيدة الصوفية من مواجهة هذه المآخذ والإعراب عن منطقتها الذي لا يرى في هذين ما يقدح في العقيدة أو المروءة. إن السماع عند الصوفية علم لا ينبغي أن يتكلم فيه إلا من كان عالماً به:

ومن تكلم في علم السماع بلا علم فقد ستر المعنى الذي كُشفاً⁽¹⁰¹⁾

وارتباط الرقص بالسماع مرجعه إلى أن الثاني أصل للأول؛ إذ السماع عند الصوفية ليس مقصوراً على إنشاد الشعر بالألحان، ولكنه "اعتبارات يفهمها أهل السماع من السالكين، ومعان يتمنعها أهل القلوب المشرقة بنور القرب في جنات القدس، ولهذا تشغلهم تلك الذات الروحية الواصلة إلى أرواحهم عن لذات المحسوسات والموهومات والمعقولات"⁽¹⁰²⁾، والسماع بذلك يستدعي الرقص من باب توافق طبائع الأشياء، فهو يحرك الملكة الباطنة عند السالك فيغدو الاهتزاز الخارجي مظهراً للاضطراب الداخلي، وبذلك يرد ابن سوار على ملحظ الفقيه في تجريم الرقص؛ إذ الرقص ليس حالاً دائماً ولا لازماً، وإنما هو حال عارضة تعبر عما يجيش بباطن الصوفي من استجابة لواردات الحق، وليس دوام الرقص منزلة علياً يتوقف على التحلي بها نيل الشرف كما يظن الفقيه، ولكنه طبع للجسم ومظهر للاستجابة:

إذ ظن أن دوام الرقص منزلة علياء من لم ينلها لم ينل شرفاً
والرقص للجسم طبع للأنام ولن يستتبع الطبع إلا من إليه هفاً⁽¹⁰³⁾

⁽¹⁰⁰⁾ انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 224 - 289.

⁽¹⁰¹⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 328.

⁽¹⁰²⁾ الكاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1996، ج 2/28.

⁽¹⁰³⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 323.

العدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ولعل وقوف الفقيه عند الظاهر قد أفسد عليه فهم حال السالك في هذا المقام، فحكمه منصرف إلى من يراه على ظاهر هذه الحال، في حين أن الرقص متعلق بالباطن لا بالظاهر، فليس كل ساكن غير راقص، والتفاوت في الحال هو اختلاف باعتبار الصورة وإن كان الباطن واحداً في كل حال: ورب مضطرب عن السماع يرى وساكن في اعتبار الصورة اختلفا (104)

7-1-4

آليات الخطاب الاحتجاجي:

أمحضنا الكلام فيما تقدم للمضمون والمحتوى في فائفة ابن سوار، تلك التي عالج فيها قضية العادل الديني في حضوره العيني؛ ونأخذ الآن في بيان آليات الخطاب الاحتجاجي في هذه القصيدة، وهي آليات ملتزمة بأداب التصوف كما قنن له أقطابه وأعلامه. ومن هنا كان لا بد في أدب الحجاج أن تتطوي هذه المناظرة على الحكمة والموعظة الحسنة، واستدامة الصحبة على الرغم من الخلاف، وتألف القلب النافر، كما يعتمد الخطاب مبدأ الإعراض عن جهل الجاهلين، وعدم الإدلال بالطاعة أو التعبير بالمعصية، وتوسيع باب العذر للمخالف. غير أن ذلك كله لا يقوم حائلاً دون المكاشفة بحقيقة الخلاف، وتسليط الضوء على مواطن النزاع، فكان لا بد من اعتماد عدد من الآليات الناجعة في مواجهة الفكر المخالف؛ منها ما ينسب إلى مجال فنية القصيدة، ومنها ما يعود إلى الوسائل الذرائعية التي يتحقق بها المقصود من الخطاب. ولعل أجلى هذه الآليات في القصيدة ما يأتي:

1- المقدمة الغزلية:

تبدأ القصيدة بمقدمة غزلية تستوحي تقاليد القصيدة العربية عامة والقصيدة الغزلية بخاصة، وهو تقليد شاع في معظم قصائد الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري:

(104) المرجع السابق، ص 323.

يا من يعلم غصن البانسة الهيفا والصبيحُ يجلو بضاحي نوره السدفا
ومن يعير ملاح الكائنات حلي من الجمال يصيد المغرم الدنفا
واصل واقطع وجز وادل ووال ومل وعد وأوعد فبني لست منتصفا⁽¹⁰⁵⁾

ويقطع سيرورة هذه المقدمة إشارة صريحة تستحضر العاقل على جهة الإقحام الصادم والسخرية البالغة:
واشغل أجانب عشاق التمشيح بي فلستُ عنك بما قالوه منصرفا⁽¹⁰⁶⁾

وتتجلى السخرية مستعلنة في إيثار صيغة "التمشيح" على المشيخة؛ ففي الأولى عبارة عن التكلف والظهور بغير الحقيقة، كما يتجلى أيضاً في علاقة التضاييف المتمثلة في عبارة "عشاق التمشيح"؛ إذ تبرز المفارقة بين ضربين من العشق لا سبيل إلى اجتماعهما؛ فهناك عشق للحقيقة يفضي به الصوفي في مقدمته الغزلية، حيث يتقنن في تصوير محاسن المحبوبة الحقيقة؛ وهناك عشق للتمشيح والتكلف والرياء يبدو مقحماً عن قصد؛ لإبراز المفارقة بين الموقنين.

ويبدو ذلك الاستحضار للعاقل ضرورياً؛ فهو شريك فاعل ومؤثر في التجربة الشعرية والصوفية على سواء، ولكنه سرعان ما يتجاوزها بالعودة إلى وصف المحبوبة الحقيقة:

توريد خذك يا من لا شبيه له أضحي بسفك دمي في الحب معترفا
وغصن قدك يهوى الرمح قامته لأجل ذلك أضحي يشتكى القصفا
ماذا على اللحظ لو شيمت صوارمه وما على عطفك النشوان لو عطفنا
وما على خاطف البرق المنير دجي ولو لم يبيت لرقاد الجفن مختطفنا

وتبدو المقدمة الغزلية استيحاء لتراث القصيدة العربية من جهة، وتطويها لهذا التراث لتحمل التجربة الصوفية من جهة أخرى، فالشاعر العربي القديم جعل من

⁽¹⁰⁵⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص ص 320-321.

⁽¹⁰⁶⁾ المرجع السابق، ص 321.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

المقدمة الغزلية وصلة إلى غرضه الأصيل، لما للغزل من تأثير عميق في اجتذاب انتباه المتلقي، وإشراكه في التجربة، ذلك أن النفس تستريح للغزل وتميل إليه لما فيه من التشويق والتذكر والتصابي ما يستميل الأذن وتهفو إليه الأفتدة⁽¹⁰⁷⁾.
غير أن المحبوبة في القصيدة الصوفية من طراز مختلف كل الاختلاف لما عهدناه من أمر المحبوبة في القصيدة العربية، إنها الحقيقة؛ غاية السالك ومقصوده ومبتغاه، ولا يكون العذل إلا مصاحباً لتجربة الحب، من هنا كان استصحاب الغزل هو المدخل المتوقع لخطاب الحجاج مع العاذل الديني، وكانت هذه المقدمة إحدى الآليات الناجعة المصطنعة لتحقيق مقصود الخطاب.

2- التألف:

لا يكون الحجاج ناجعاً إذا جاهر الصوفي بالعداوة وصادم بالخلاف، ولقد أدرك ابن سوار هذه الحقيقة فاعتمد آلية تألف القلب النافر، فسمى العواذل "جيرة" وإن نسب إليهم "الجور" في الحكم:
وما على جيرة جاروا بحكمهم لو أنهم بذلوا للمغرم النصفاً⁽¹⁰⁸⁾

فأثبت له حق الجار وإن حمل عليه وصف الجور، وأباح له من نفسه ما شاء له لَدُّهُ في الخصومة وإهدار حق الجوار والأخوة في القصيدة:

⁽¹⁰⁷⁾ يقول قدامة بن جعفر في وصف النسب الذي يتم به تحقيق الغرض: "وهو ما كثرت فيه الأدلة على التهلك في الصبابة، وتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة، وما كان فيه من التصابي والرقّة أكثر مما يكون من الخشن والجلادة، ومن الخشوع والذلة أكثر مما يكون فيه من الإباء والعز، وأن يكون جماع الأمر فيه ما ضاد التحافظ والعزيمة، ووافق الانحلال والرخاوة، فبإذا كان النسب كذلك فهو المصاب به الغرض".

انظر: قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1980، ص134.

وقال ابن رشيق في هذا المقام: "ومن حكم النسب الذي يفتتح به الشاعر كلامه أن يكون ممزوجاً بما بعده من مدح أو ذم، متصللاً به، غير منفصل عنه،...".

انظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، د.ت، ج117/2.

⁽¹⁰⁸⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 321.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

فاعتب وأكفرَ وقل ما شئت في بلا علم فكل امرئ يجزى بما اقترفا
لي أسوة بالألى أكفرتهم وهم بدور تم فلا نقصاً ولا كلفاً (109)

والشاعر الصوفي ينزه قصيدته عن أن تكون معرضاً لإيذاء المخالف، أو مجالاً للزهو بانتسابه إلى العقيدة الحقة، وهو حريص على استدامة صحبة المخالف على الرغم من الخلاف و ما أصابه من ظلم القول وإيذاء الخصم:

ولم أقل كل ما قد قلت منتصراً من بعد ظلمي ولا فخراً بما سلفا
هيهات ما زلت ما بين الأنام كمن صحبته عرضة للوم أو هدفاً (110)

فالصوفي يوسع باب العذر لعادله ويجوز للفقير الشك ولكنه ينكر عليه الإنكار: وإن شككت فلا تنكر لتسلم من إنكار ما قررت تحقيقه الخلفاً (111)

فالإنكار صدود عن طلب الحق والحقيقة واحتجاب وتحجيم للفكر والعقل، أما الشك فإنه قد يكون حافزاً لطلب الحق وبلوغ الحقيقة. ولما لم يكن العادل صادقاً مع نفسه في إنكاره على الصوفي، وكان تلقية للنقل محدوداً بقدرته العاجزة عن الإحاطة بأسراره:

وقد تصحف معنى النقل معتقداً أن الحقيقة في تقليده الصحفا

أو قل فعذرک عندي جد متسع لو كنت بالصدق في الإنكار متصفاً (112)

غير أن حقيقة الأمر عند الشاعر الصوفي هي على خلاف ذلك، ومن ثم يجب تعرية المخالف كي يرى نفسه في مرآة نفسه، ويتعرف مقدار ما تجاوز من حدود، وما ضيق من واسع، وما خاض فيما ليس له به علم ولما يأتيه تأويله.

(109) المرجع السابق، ص 323.

(110) المرجع السابق، ص 324.

(111) المرجع السابق، ص 322.

(112) المرجع السابق، ص 322.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

3- التعرية:

لا ينبغي في المنظور الصوفي أن يكون التألف مزلقاً إلى المداهنة، ولا أن يكون بسط العذر وسيلة لإغماض العين عن مواطن الخلاف، وإذن فليس من تعرية موقف المخالف بُد، فهذا الكشف هو التشخيص الصادق عند ابن سوار لحقيقة موقف العاذل الديني من التصوف، إن العاذل الديني يصدر في عذله عن النقيصتين، الجهل والحسد:

أحدث الناس عن إنعامكم فيرى لي حاسد منكر منها لما عرفا
أو جاهل بي في إسراره مرض عندي له لو بغى مني الشفاء شفا⁽¹¹³⁾

والجهل والحسد صفتان متلازمتان، فالعاذل الديني هو حاسد للأنا وجاهل بها في آن، ولجهل العاذل مظاهر كثيرة يرصدها ابن سوار في فائيته، فهو جاهل لاحتجابه بالكون عن المكون، ولاغتراره بالتعديد دون التفريد، ولوقوفه عند حدود حرفية النقل، ولتكلمه في أمر السماع بلا علم، أما الحاسد فيعكس العجز عن تفسير ما ينعم به السالك من أمن النفس وسكينة القلب، فهو عارف بنعمة الله على السالك منكر وحاسد لها في آن⁽¹¹⁴⁾.

والشاعر الصوفي يضيف إلى هاتين النقيصتين عدم الصدق في الإنكار، وطلب السمات والصيت عند العامة:

لكن تكلفته عشقاً لمرتبة الظهـ مور لازلت مشغولاً بها شغفاً⁽¹¹⁵⁾

فالإنكار عند العاذل الديني لا يصدر عن اعتقاد صادق، بل هو متكلف للمداهنة والرياء واستغلال العامة لإيهاهم بأن الإنكار عنده إنما كان لغيره على الدين، وأنفة من أن تستباح حرمة:

وتوهم الغافلين البله أنك قد كفرتني غيرة للدين أو أنفا

⁽¹¹³⁾ المرجع السابق، ص 321.

⁽¹¹⁴⁾ انظر: الفصل الثاني من هذه الدراسة الذي يتينا فيه العاذل شاهداً ووظيفة كل من الجاهل والحاسد والتضافر الوظيفي بينهما.

⁽¹¹⁵⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 322.

فما قنعت به حتى اختلفت لما أشعته لتجبر الظلم والجنفا (116)

فالفقيه العادل في علاقته بالعامّة مُراءٍ؛ متوجه بالخطاب إلى من يفتقد التمييز، وهو انتهازى لأنه يجعل غضبته من باب الغيرة على الدين، وبذلك فإن الفقيه يظن بأنه قد استطاع أن يقرب قلوب الناس إليه ويستميلهم نحوه:

ومن عجائب هذا العلم أن به يستتبع الناس عمن نهجه انحرفا
يخال أن قلوب الخلق تزلفه هيهات بل ودّههم يستوجب الزلفا (117)

فالفقيه يتصور أن قلوب الناس تقربه إليها وذلك وهمّ يصدر منه، إذ إنه هو الذي يخطب ودّ العامّة، ويتقرب إليهم بتمسكه بظاهر الشريعة وتكفير الصوفي في سلوكه ومعتقده (118).

4- النصح:

يستبين لنا مما تقدم أن اصطناع المقدمة الغزلية بين يدي مخاطبة العادل، وتألفه من غير استعلاء ولا إدلال بالطاعة أو تعبير بالمعصية وتوسيع العذر له مع مكاشفته بحقيقة أمره إنما كان مقدمة لا محيص عنها للآلية الرابعة من آيات الخطاب، وهي إبداء النصح إليه، استنفاذاً له من غمرات الجهل، واستشفاء لنفسه من داء الحسد:

لكن نصحتك فاسمع نصح ذي أدب إذا تمكن من قهر العدو عفا
إياك تجهل من أودى الغرام به أو تزدرى بفتى تلقاه منكشفا (119)

(116) المرجع السابق، ص ص 322-323.

(117) المرجع السابق، ص 323.

(118) قد بين ابن سوار في موضع آخر من شعره صورة الفقيه المرآئي الذي يظن أنه على شيء من الأمر، ويستعلى على الناس في قيامه وصيامه وقد أفسدت عليه عبادته فهمه لظاهر العبادة:

- ومقصر في الحالتين فذاك من
- صلى بلا عظم وصام لأنه
- فتراه كالغضببان يشمخ أنفه
- ويقوم في الليل الطويل وربما
- قد أفسدت رؤيا العبادة لبيه
- وأربت عليه بفضلها الإنعام
- حسنت صلاة عنده وصيام
- ويقول: كل العالمين عوام
- أضحى بوجه قد علاه سخام
- وكذلك رؤياها أذى وسام

انظر: ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 437.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

فالشاعر الصوفي في نصحه إنما يصدر عن عفو بعد مقدرة، واستدراج للمخالف إلى حظيرة الحقيقة في رفق جدير بخلق السالك.

ثانياً: البنية الفنية :

من المبادئ القارة في تذوق الشعر "أن مجال الشعر هو الشعور، سواء أثار الشاعر هذا الشعور في تجربة ذاتية محضة كشف فيها عن جانب من جوانب النفس... فإثارة الشعور والإحساس مُقدّمة في الشعر على إثارة الفكر"⁽¹²⁰⁾. ومن الطبيعي أن تتفاوت درجة الشعرية في قصيدة ابن سوار صعوداً وهبوطاً بسبب تردها ما بين الوفاء لمواصفات اللغة الشعرية والتورط في لغة الحجاج العقلي، حيث إن القصيدة تنافح عن معتقد من جهة، وتصور رؤية نفسية وشعورية لتجربة التصوف من جهة أخرى.

والغاية من هذا المبحث هي رصد مظاهر الصعود والهبوط ومواطن الانكسار والتذبذب في فنية قصيدة ابن سوار، ويستلزم ذلك استظهار المحاور الأساسية للقصيدة، والكشف عن مظاهر التعالق بين ما هو نفسي شعوري وما هو حجاجي عقلي، وانعكاس ذلك على المستوى الفني للقصيدة.

ويمكن القول إن القصيدة تقوم على ثلاثة محاور أساسية:

1- المحبوبة.

2- العاذل المتمشّخ.

3- تجربة الأنا.

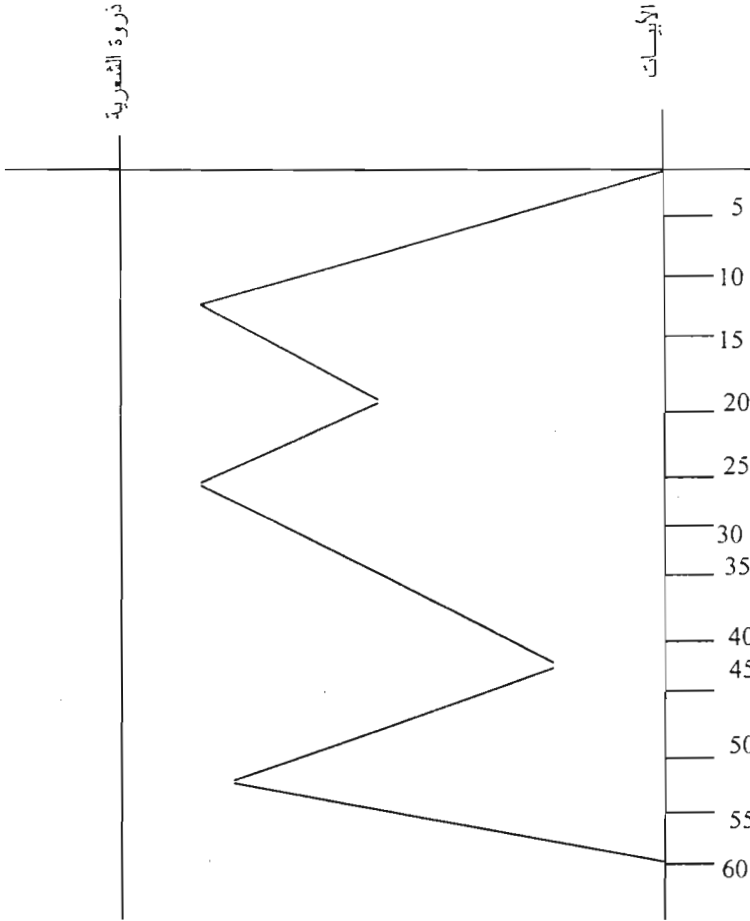
وجدير بالذكر أن هذه المحاور لا تنتظم في القصيدة انتظاماً صارماً على التسلسل السابق إيراده، فإذا كان ذكر المحبوبة قد تصدر القصيدة بحكم ارتباطه بالمقدمة الغزلية، وشكلاً محوراً متميزاً عبّر عنه الشاعر بمتواليّة من الأبيات الواسفة (1-13)، فإن المحورين الآخرين قد تشعنا في القصيدة بحيث يمتزجان ويفترقان بحكم علائق التجاذب والتنافر بين العاذل والأنا، إلى أن ينفرد القول في خصوم العاذل ليختتم به الشاعر قصيدته مورداً حاصل موقفه من ذلك العاذل المتمشّخ.

⁽¹¹⁹⁾ المرجع السابق، ص ص 324 - 325.

⁽¹²⁰⁾ محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، القاهرة، نهضة مصر، 1977، ص 356.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

وفي الرسم البياني التالي تصور تقريبي لتفاوت درجة الشعرية في القصيدة بحسب ارتباطها بالمحاور السابق ذكرها.



رسم بياني لدرجة شعرية القصيدة

المحور الأول: ذكر المصوبة

يتصدر ذكر المحبوبة القصيدة في وصف يستحضر تراث الشعر الغزلي ويستمد صوره وأدواته ومفردات لغته من تقاليد القصيدة الغزلية العربية. فافتتاح القصيدة بهذه المقدمة هو افتتاح بالمحبوبة وهي الحقيقة التي تمثل مركز الحدث،

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

إذ هي مدار التجربة الصوفية ومركزها الجاذب حضوراً للعاذل المخالف أو الصديق الموافق على سواء. ولولا علاقة الأنا بالمحوبة ما كان للنص الشعري وجود في التجربة الصوفية، فالتجربة الشعرية تردد حائر بين البوح والكتمان في أن، والقصيدة الصوفية مبناهما على امتزاج التصريح بالتلميح، والنص الشعري المستوفي لشروط السبك والحيك هو القادر على الموازنة بين هاتين العمليتين المتعاندتين من جهة الفن، والمؤتلفتين من جهة التجربة.

وتعتمد القصيدة في وصف محاسن المحبوبة طريقة الوصف الحسي ممتزجاً بالوصف المعنوي، فأما الأوصاف الحسية فإنها محاولة لتحقيق التمثيل والتشبيه المبرز لمظاهر الجمال، والمشعر بما وراء هذه المظاهر من قيمة الجمال المطلق. أما الوصف المعنوي فهو الآلية القادرة على إخراج الوصف الحسي من ضيق التجربة الغزلية العذرية إلى سعة التجربة الغزلية الصوفية.

ومن خلال الرسم البياني نلاحظ على متوالية الأبيات الواصفة للمحوبة (1-13) ارتفاع درجة الشعرية في اللغة المستخدمة؛ سواء باستخدام بلاغة التشبيه والتشكلات الاستعارية، أو باعتماد أسلوب النداء وسيلة لمناجاة المحبوبة وتعبيراً عن حميمية العلاقة بينها وبين الأنا، وتتخلل هذه المتوالية الواصفة للمحوبة إشارتان تستحضران العاذل في قوله:

واشغل أجانب عشاق التمشيح بي فلست عنك بما قالوه منصرفاً⁽¹²¹⁾

وقوله:

وما على جيرة جاروا بحكمهم لو أنهم بذلوا للمغرم النصفاً⁽¹²²⁾

ففي البيت الأول مطالبة من الأنا للمحوبة تستدخلها في العلاقة الثلاثية المتوترة بين الأنا والمحوبة من جهة، و"عشاق التمشيح" من جهة أخرى، وفيه كشف لسطوة المحبوبة على عشاق التمشيح وإقرار بقدرتها على إشغالهم بالأنا؛ رغبة منها في التثبيت والاستزادة من المعاناة في التجربة.

⁽¹²¹⁾ ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 321.

⁽¹²²⁾ المرجع السابق، ص 321.

أما في البيت الثاني فيستحضر العاقل الديني موصوفاً بنعت الجار الجائر، وتمثل هاتان الإلماعتان شرارة قاذحة لحرارة التجربة ترتفعان بدرجة الشعرية في هذا المقطع من القصيدة، وكما هو موضح في الرسم البياني.

ولعل ابن سوار حين أقام هذا المحور على التمازج والتجاذب بين الحسي والمعنوي إنما أراد حل المعادلة الصعبة بين ظهور المحبوبة واستقرارها، إذ تتخذ من الظاهر سترًا وحجاباً، كما تتخذ من نورها كشفًا وظهوراً، وهذه الصفة الضدية في قيومية المحبوبة هي الصفة التي تقوم عليها القصيدة منذ بدايتها؛ تحقيقاً للتوحيد، واستبعاداً للتفريق والتعديد، وإظهاراً لرؤية الوحدة في الكون بين المختلفات ظاهراً والمؤتلفات باطنياً.

وتنتهي القصيدة في هذا المحور إلى البيتين:

أحدث الناس عن إنعامكم فيرى لي حاسد منكر منها لما عرفنا
 أو جاهل بي في إسراره مرض غذي له لو بغى مني لشفاء شفا⁽¹²³⁾

ليكون إعلاناً بالدخول في الغرض المقصود أصالة في القصيدة، باستدعاء العاقل والدخول في مشتبات العلاقة بينه وبين تجربة الأنا، "فالعاشق يستجلب العذل على نفسه عمداً ليشعر بنعمة التحدي، ونشوة الفوز"⁽¹²⁴⁾. وعند هذين البيتين تبدأ شعرية القصيدة بالهبوط، إذ تختلط بلغة العقل، وهذا ما يوضحه الرسم البياني آنفاً.

المحور الثاني: العاقل المتمشخ

تبدأ شعرية القصيدة بالتدني حين تستبدل لغة الفكر بلغة الشعر، ويستحيل الموقف حجاجاً عقلياً ينافح فيه ابن سوار عن أسلاف الصوفية وتجربة وحدة الوجود، ويكشف عن جهل العاقل وحسده، وتملقه لعواطف العامة، وتكلف ما ليس له به علم. وفي هذا المقام تتجلى اللغة التقريرية، وتعلو نغمة التقرير،

⁽¹²³⁾ المرجع السابق، ص 321.

⁽¹²⁴⁾ صادق جلال العظم، في الحب والحب والعزري، سوريا، دار المدى، ط (5)، 2002، ص 44.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وتختفي مظاهر التشكيل الفني من المجازات والتشبيهات على نحو تغطي به
النثرية والخطابية على لغة الشعر وتخييلاته⁽¹²⁵⁾.

وقد استقرت في أدبيات النقد الأدبي العربي مبادئ التمييز بين الخطابية والشعرية
ولاسيما عند حازم القرطاجني (608 - 684هـ)؛ إذ جعل التخييل قوام الشعر،
والإقناع قوام الخطابة⁽¹²⁶⁾، وقد تابع في ذلك ابن سينا شارح كتاب فن الشعر
الأرسطي في قوله: "إن الأولين إنما كانوا يقررون الاعتقادات في النفوس بالتخييل
الشعري ثم نبغت الخطابة فزاولوا تقرير الاعتقادات في النفوس بالإقناع"⁽¹²⁷⁾.

وإذا حاكمنا قصيدة ابن سوار إلى هذا المبدأ وجدناها في هذا المحور تضحى
بالشعرية لصالح الخطابية، ويبدو ذلك واضحاً في الرسم البياني، إذ إن مواطن
تدني الشعرية في القصيدة وانكسار الخط البياني انكساراً واضحاً ارتبط في
المواضع التي توجه الحديث فيها للعاذل وعن العاذل، وذلك في الأبيات (14-
15، 22-43، 54-60) أي ما يعادل أكثر من نصف عدد أبيات القصيدة. ويعود
هذا إلى رغبة الأنا الملحة في النص إلى كشف صورة العاذل وتعريفه، وبيان
نقاط الخلاف الفكري بين الطرفين.

المحور الثالث: تجربة الأنا

ويتداخل المحور السابق مع المحور المتعلق بتجربة الأنا وقد نتج عن ذلك
تداخل الأبيات المعبرة عن المحورين، وكسر إلى حد ما حدة الخطابية حين تحول
الخطاب إلى ذلك المتمشخ بالمحتجب بالكون، الواقف عند حدود الظاهر ليضع

⁽¹²⁵⁾ يقول كولردج (1834-1772): "... والشعر من غير المجاز يصبح كتلة جامدة، ذلك لأن
الصور المجازية جزء ضروري من الطاقة التي تمد الشعر بالحياة". انظر: اليزابيث درو، الشعر كيف
نفهمه ونتذوقه، ترجمة محمد إبراهيم الشوش، بيروت، منشورات مكتبة منيمنة، 1961، ص 59.
⁽¹²⁶⁾ انظر: حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدياء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، بيروت،
دار الغرب الإسلامي، ط (3) 1986، المنهج الثالث في الإبانة عما به تتقوم صنعتا الشعر والخطابة
من التخييل والإقناع، ص ص 62-71.

⁽¹²⁷⁾ انظر: أرسطوطاليس، فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشرح الفارابي وابن سينا وابن
رشد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، النهضة المصرية، 1953، ص 179.
وقال ابن سينا أيضاً: "الشعر يستعمل التخييل والخطابة تستعمل التصديق" ص 162.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

بإزائه تأكيداً لمركزية الأنا في التجربة، واعتماد الباطن مصدراً معرفياً يقينياً،
وتبلغ درجة الشعرية أقصى ذرى التعبير عن نفسها في قول ابن سوار:

أسرار ذاتي تعلق أن يحاط بها وكشف أستارها يستلزم التلغا
ورمز لوح وجودي مشكل فإذا حللته فزت فأقصد جملة وكفى (128)

ولعلنا نلاحظ تحول الأنا من خطاب العاقل إلى الحديث عن تجربتها بصيغة
الغائب:

والشفع ليس كفرد قد تجرد بالتوحيد عن وهم كون منه قد أنفا

والعبارة بصيغة الغائب ثلاثم مقتضى الحال، فالتوحيد والتفريد لا يقبل أي
منهما الحضور العيني للأنا، ويناقض الحديث بضمير المتكلم، كما أن غياب الأنا
على مستوى التجربة بفنائها في المحبوبة وبقائها بها يعبر عن نفسه في التشكيل
اللغوي المتجلي باستبدال ضمير الغياب بضمير المتكلم.

وإذا وضعنا البيت السابق لابن سوار في مقارنة مع وصفه للمتمشيخ بقوله:
ورب محتجب بالكون قلت له وفي مقالتي على غير الفحول خفا (129)

تبين لنا كيف يعبر ابن سوار عن حقيقة السالك الطالب للحقيقة بأنه تجرد
بالتوحيد عن وهم كون، وليس كمن يحتجب بالكون، وتبرز هذه المقابلة الفرق ما
بين المعدد والموحد المفرد.

وما تلبث القصيدة بعد ذلك أن تتدني درجة الشعرية فيها لتعود مرة أخرى في
ختامها إلى الطابع التقريرية الخطابية الذي تسيطر عليه لغة الفكر لتخفت معه لغة
الشعر، وذلك حين تتحول الأنا بالخطاب مرة أخرى إلى العاقل ناصحة إياه،
ومجادلة عن ذات نفسها فيما أحببت واختارت. وذلك كما هو موضح في الرسم
البياني وتشير إليه الأبيات (54-60).

(128) ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 322.

(129) المرجع السابق، ص 321.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ويتضح لنا مما سبق أنه كلما استعلن صوت الحوار والجدل في القصيدة الصوفية خفت صوت الفن والشعرية، واتجه النص نحو الانغلاق وتحرير الدلالات وأحادية التأويل، وكل أولئك صفات مناهضة للفن ومناقضة لطبيعة التجربة الشعرية.

على أن العلاقة بين الصوفي والفقير وإن كانت على درجة ظاهرة التوتر فإن القصيدة الصوفية سواء في بنيتها المضمونية أو آليات الخطاب المعتمدة فيها أو الشكل الفني الذي تتشكل به حريصة على ألا تظهر هذه العلاقة بمظهر الضدية التي لا مكان فيها لتوفيق، ولا مجال معها لمصالحة. وقد تجلى ذلك على مستوى المعتقد وعلى مستوى التجربة الشعرية على حد سواء، فليس في المحالات عند الشاعر الصوفي أن يكون الفقيه بالشرع فقيراً إلى الله في الحقيقة؛ بل إن من شروط التصوف الحق تحقق الفقه بالشرعية، يقول ابن زروق: "لم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به... لذلك قيل: كن فقيهاً صوفياً، ولا تكن صوفياً فقيهاً، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية... فمن ثم كان الفقيه الصوفي تام الحال، بخلاف الذي لا فقه له" (130).

وعند هذا الحد تلتقي الشرعية والحقيقة ويتحقق التصوف بالفقه، وتتحد "هاء" الفقيه بـ "راء" الفقير ليتم بذلك كمال الحال واستواء القصد. وليس هذا بغريب على عقيدة الصوفية بل إن له أصولاً في أقوال أسلافهم وأقطاب معتقدتهم، يقول الجنيد: "مذهبنا هذا مقيد بالأصول: الكتاب والسنة"، ويقول أيضاً: "علمنا منوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به" (131).

(130) أبو العباس أحمد زين زروق، قواعد التصوف، تحقيق محمد زهدي النجار، بيروت، دار الجيل، 1992، ص23، 153.

وقال أيضاً: "لذلك كان الشيخ أبو محمد المرحاتي رضي الله عنه، يأمر أصحابه بالرجوع إلى الفقهاء في مسائل الفقه، وإن كان عارفاً به".

انظر: المرجع السابق، ص46.

(131) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص185.

وقال الجنيد رحمه الله: "من لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أبيه عن المتأبين، أفسد من تبعه".

انظر: ابن زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص36.

وقد تجلى هذا الملمح في شعر أبي الحسن الششتري على نحو صريح وواضح في قوله:

وقد ضاق صدرُ الششتري بكتمه مع الصحو بعد المحو والوسع في الصدر
فدعني أجرّ الذيل تيها على الوري وأصبو إلى مثل الفقيه أبي بكر
قد اتحدت هاء الفقيه برائنا وقد فتحت فكاً لفكاً من القبر
فقوته العظمى المحيطة بالقوى سقينة معنى قد حوت كل ما ينري (132)

2-4 العاقل المعرفي:

كان موضوع المبحث السابق، استظهار العلاقة المتوترة بين الفقيه والصوفي، وهي علاقة بلغت ذروة المواجهة و المعالنة في النصوص الشعرية للقرن السابع الهجري. وعرفنا كيف واجه النص الصوفي مطاعن العاقل الديني، ليحفظ لتجربته نقاءها، ويثبت أصولها بما هي تجربة فذة لا تجافي النصوص، ولا تخرج عن إطار التأويل الممكن للنصوص النقلية.

ويحسن بنا أن نستحضر في إيجاز مناط الخلاف بين الفريقين، لنجعل منه مدخلاً للكشف عن ماهية العاقل المعرفي، ودوره في تشكيل التجربة الصوفية بوجه عام، والتجربة الشعرية الصوفية على وجه الخصوص. ومرد الخلاف — كما سبق البيان — إلى موقف الرجلين من العقيدة والشريعة، ومفهوم التأويل وآلته وآليته، إذ وقف عند ظاهر النص وحد مجال العقل في التأويل بهذا الظاهر، فراراً من البدعة وحماية للمعتقد. أما الصوفي فقد تجاوز الحد إلى المقطع، وأطلق العقل من عقاله ليخوض في المسكوت عنه، ويستجلي الباطن المستكن وراء ظاهر النص.

وكان حصاد هذه التجربة اختباراً للعقل، وامتحاناً عسيراً لقدراته وطاقته، وبذلك كان إطلاق دور العقل سبباً مباشراً في اكتشاف حدود قدراته، وإعلاناً بوجود عتبات معرفية مقدسة، ليس من اليسير عليه أن يتخطاها إلى ما وراء المحجوب والمستور. وهكذا استحال العقل نفسه عاذلاً معرفياً في تجربة

(132) ديوان أبي الحسن الششتري، مرجع سابق، ص 43.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الصوفي؛ إذ ليس من السهل على العقل أن يسلم بمحدودية قدرته، وأن يتخلى بنفسه عن مكانته التي استحقها، بما هو الآلة المعتمدة لفهم الظواهر، وتفسير العلائق واكتشاف العلل.

وقد ازدادت محنة العقل في التجربة الصوفية حدة، بورود الشك على قدراته من جهتين: **أولاهما من خارج**، إذ تشعب عليه شبهات الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين، فتمنحه من المكانة ما يجعله واثقاً من أنه السبيل الوحيد إلى تحصيل المعرفة الحقة، **والأخرى من داخل**، حيث يكابد العقل ما يكابد في تجربة السالك التي لا نهاية لها، إلا بالفناء في الحق والبقاء به وتحقيق وحدة الوجود.

وهكذا تنتقل المعركة لتدور رحاها في باطن التجربة الصوفية، ويصبح العقل عاذلاً معرفياً لكونه مصدر القلق والتوتر بين الصوفي و ذاته، هذه الذات التي لا تتفصل عن الوجود، وهي منفصلة بالضرورة بما حولها من واردات وفاعلة بذاتها في أن.

لقد أدرك الصوفية الفرق بين **المعرفتين الحسية والحسية**، فإذا كان معتمد الأولى على العقل وأنظاره واستدلالاته، فإن الثانية معرفة باطنة ذوقية لا مدخل للعقل أو الحس فيها، وإنما هي من قبيل المكاشفات، وتتخذ من القلب أداة لها. وترى بعض المصادر أن ذا النون المصري (ت 245هـ) هو أول من وضع الخطوط العريضة لمفهوم المعرفة عند الصوفية، وماز بين المعرفة العقلية البرهانية والمعرفة الصوفية العرفانية، وذلك في قوله: **"المعرفة على ثلاثة وجوه: الأول، معرفة التوحيد الخاصة بعامّة المؤمنين المخلصين. والثاني، معرفة الحجة والبيان، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين. والثالث، معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين"** (133).

وها نحن أولاء نرى أنفسنا أمام ثلاثة أنواع من المعرفة:

1- معرفة التوحيد وهي المعرفة الإيمانية الخاصة.

(133) أخذنا هذا النص من كتاب "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" لحسين مروة ج 2 / 208 وهو نقلاً عن كتاب "الصلة بين التصوف والتشيع" لكامل مصطفى الشبيبي، ص 363.

2- معرفة الحجة والبيان وهي المعرفة العقلية البرهانية.

3- معرفة صفات الوجدانية وهي المعرفة القلبية العرفانية.

وهذا التقسيم للمعرفة وإن كان ثلاثياً على الوجه الذي تقدم فإنه يؤول في نهاية الأمر إلى قسمة ثنائية محصورة في المعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة القلبية العرفانية، ذلك أن الوجه الأول الذي وسم بـ "معرفة التوحيد" هو وجه خارج عن النطاق الجدلي القائم بين معرفة العقل ومعرفة القلب، كما أنه خارج أيضاً عن حدود المعرفة المكتسبة بالعقل بما هو معرفة إيمانية تستند إلى اليقين المطمئن المكتفي بذاته في غير ما حاجة إلى طلب الاستدلال أو البرهان.

وهذا التقسيم لأنواع المعرفة الذي جاء به ذو النون المصري في القرن الثالث الهجري يكشف لنا جانباً مهماً من جوانب إيمان الصوفية بالمعرفة العرفانية وإرجاء المعرفة الحسية العقلية؛ باعتبار أن المعرفة العرفانية هي المعرفة الأصدق والأوثق في مراتب الترقى ومدارج السلوك في طريق الحق والحقيقة⁽¹³⁴⁾.

هنا يصبح القلب وحده أداة المعرفة الحقة ويحتل العقل مرتبة أدنى من القلب، ويكون لكل منهما مجاله، فالحكم بالصواب أو الخطأ مرجعه إلى العقل المنطقي الجدلي على مستوى الظاهر، أما الواردات الإلهية والإلهامات العلية والمكاشفات

⁽¹³⁴⁾ اعتمد الصوفية الإلهام الحدسي مصدراً حقياً للمعرفة ومن ثم رد بعض المستشرقين ومن تابعهم الفكر الصوفي في الإسلام إلى مصادر أجنبية مختلفة: هندية أو فارسية أو يونانية، وسموه بـ "الغنوصية" لاعتماده في رأيهم الكشف والشهود طريقاً يتوصل به إلى ما يتعذر معرفته بالاستدلال والبرهان العقلي في مجال المعارف العليا. ولعل في هذا القول مجافاة بينة لحقائق التاريخ؛ ذلك أن التصوف الإسلامي وإن اعتمد المعرفة العرفانية مصدراً له. قد أقام عقيدته على أساس من القرآن والحديث النبوي الشريف، وآية ذلك تأكيد القرآن لوجود العلم اللدني في قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح إذ يقول تعالى: "فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلماها من لدنا علماً" (الكهف، الآية 65). ولا ينفرد كاتب هذا البحث بالاعتراض على هذا القول بل شاركه كثيرون في ذلك، ومن ذلك ما ذكره بنسالم حميش في كتابه "التشكيلات الأيديولوجية في الإسلام" إذ يقول: "إنه على الرغم من حصول التأثير اليوناني ابتداءً من القرن الخامس الهجري فقط، إلا أنه من الطبيعي أن ينتج الإسلام كدين صوفيته، فالتصوف ملازم فطري لكل ديانة، لذا فاعتبار البعد الصوفي اجنبياً أو دخيلاً على الإسلام معناه خلق النص وتجريده مما يعتبر امتداداً طبيعياً له، ألا وهو البعد الروحي".

انظر: بنسالم حميش، التشكيلات الأيديولوجية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993، ص 66.

الحقبة فلا ينالها الحكم بصواب أو خطأ، فهي حاصلة عن طريق الذوق، إذ ما يرد على القلب المرتبط بالحق هو حق لا محالة عند الصوفي السالك، ولعل ذلك هو مراد البسطامي بقوله في حق مخالفه إنهم "مساكين، أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"⁽¹³⁵⁾، فالمقصود بالنعنة هنا هو التلقي، وانتقال المعرفة الجامدة عند حدود الظاهر من عقل إلى عقل هي عنعنة متصلة بين ميت وميت. أما من تجاوز حدود العقل إلى المعرفة القلبية فهو حي لا يموت، وهذا التمايز بين الميت الذي يحيل إلى العقل والحي الذي يحيل إلى القلب هو السمة المائزة لتجربة الصوفي في ذاته، متوحدة ومنشطرة في آن. ولا ينبغي أن يحمل ذلك على الحط من شأن العقل في التجربة الصوفية، وعلى إخراجها بالكليّة من مجال المعرفة — وهو ما سنعود إليه بشئ من تفصيل البيان فيما بعد — ذلك أن الصوفية يقرّون بأن العقل مناط التكليف، وأن الحفاظ عليه من مقاصد الشرع، وأنه لا مجال لبلوغ أول الطريق إلى انفتاح باب الواردات الإلهية إلا به، إن العقل هو رفيق الصوفي ومعمده في طريق الوصول إلى "الوادي المقدس"، حتى إذا تحقق الوصول تردد النداء القدسي في سمع السالك مخاطباً إياه أن "اخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى"⁽¹³⁶⁾. هنا يدرك أن لا سبيل إلى دخول الوادي المقدس إلا بخلع النعلين: العقل المادي والنفس البشرية، فلا حاجة له بهما مع تحقق الوصول إلى الوادي المقدس حيث الدرجة العلية من المعرفة القلبية الإلهامية، وهكذا تنتفي حاجته إلى العقل، وتنتهى قوى النفس استعداداً للفناء بهذا الوادي والبقاء به، وهذا هو غاية الصوفي السالك، وقد رأى ذو النون المصري (ت 245هـ) "أن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل ولا للرؤية، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم"⁽¹³⁷⁾.

⁽¹³⁵⁾ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 352.

⁽¹³⁶⁾ سورة طه، الآية 12.

⁽¹³⁷⁾ عادل محمود بدر، دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، دار الحضارة

للطباعة والنشر، طنطا، ط(2)، ص 71.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

تلكم هي أولية الصراع بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة: معرفة العقل ومعرفة القلب. وعلينا الآن أن نستبين دور العقل بما هو عاقل معرفي يضيء على التجربة الصوفية من التوتر وحدة الوجود وروعة المذاق ما تتجلى مظاهره في موقف الصوفي من العقل ونقده للمعرفة المكتسبة بإعمال العقل، وما تحقق لديه من عرفان لا سبيل إلى وصوله إلا عن طريق القلب، وفي المبحث الآتي بيان وتفصيل.

1-2-4

تضمن المبحث السابق إشارة إلى مكانة العقل في المعرفة الصوفية، ورداً لقول القائل بنسبة المعرفة عند أهل التصوف إلى الغنوصية، والتماس مصدرها في ثقافات غريبة عن الإسلام. والحق أن هذه المسألة تبدو من مسائل الخلاف، ففي النقول الواردة عن أعلام التصوف ما حمل بعض الدارسين على وصف موقفهم من العقل بالتناقض والاضطراب، إذ تتردد هذه الأقوال بين التهوين من شأنه حيناً، والإعلاء من قدره حيناً، ومن ثم فالأمر مستحق لوقفة تجلو لنا مفهوم الصوفية للعقل وأنواعه ووظائفه لنستبين اللبس في القضية على نحو نرجو أن يرتفع به ما نراه تعارضاً ظاهرياً بين هذه الأقوال.

إن الصوفية منذ عصر الريادة لا ينكرون دور العقل وأهميته في المعرفة والتحصيل، بل إنهم يربطون بينه وبين جوهر الإنسانية في الإنسان، يقول الحارث المحاسبي (ت 243هـ): "كل شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل" (138)، كما يعزو سهل التستري (297هـ) صلاح الكون إلى العقل في قوله: "لا يصلح هذا الكون إلا بالعقل" (139) ولهذه الرؤية الصوفية مستندتها الشرعي من القرآن الكريم، فقد ميز الله الإنسان بالعقل واستخلفه في الأرض ليعمرها بما آتاه من ملكات وقدرات معرفية يأتي العقل على رأسها، "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل

(138) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 59.

(139) محمد كمال جعفر، تراث سهل الصوفي، نقلاً عن محمد عبد الله الشرفاوي، الصوفية والعقل، بيروت، دار الجيل، 1995م، ص 184.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

في الأرض خليفة⁽¹⁴⁰⁾. كما ورد العقل بصيغ مختلفة في القرآن مقترناً بوظائفه المعرفية المنوطة به مثل التفكير والتدبر والعلم والنظر والإدراك والتبصر. والعقل هو حجة الله سبحانه وتعالى على الخلق، فيه يميز الإنسان بين الحق والباطل وبين الضار والنافع، يقول تعالى: "وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ"⁽¹⁴¹⁾ أي ليميز بعقله الحق من الضلال، ويقول تعالى: "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا"⁽¹⁴²⁾. وفي السبيل إشارة إلى العقل، كذلك يقرر القرآن الكريم أن تعطيل طاقة العقل مزلق يقضي بنزول الإنسان إلى ما دون مرتبة الحيوان، فيقول تعالى: "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبِكْمِ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ"⁽¹⁴³⁾. وإذن فالعقل في القرآن الكريم ليس عقلاً مجرداً أو جوهرًا قائمًا بذاته، وإنما هو ملكة إلهية جعلها الله في الإنسان ليستخدمها في حدودها المرسومة لها، وبهذا يصبح العقل الإنساني في القرآن عقلاً واعياً بطاعة الله⁽¹⁴⁴⁾.

وإذا كان للعقل مثل هذه المكانة في نظرية المعرفة الصوفية بما تستند إليه من تأسيس شرعي، فكيف استحال العقل إذن عاذلاً معرفياً ذا حضور فاعل في التجربة الصوفية عامة وفي القصيدة الصوفية على جهة الخصوص. إن التماس الجواب عن ذلك إنما يكون في الإحاطة بنظرية المعرفة الصوفية في تكاملها، وفي فهمها لماهية العقل وحدود إدراكه وطبيعة الوظائف المنوطة به في إدراك الحقيقة. ونتوقف هنا عند رؤية الحارث المحاسبي (ت 243هـ) للعقل في رسالته التي عنوانها "مائة العقل ومعناه"، وتأتي أهمية المحاسبي من حيث إنه من صوفية القرن الثالث الهجري، وأنه كان أستاذاً للجنيدي، وعده أصحاب كتب الطبقات من رجال الطبقة الأولى، وفي هذه الرسالة يستظهر للعقل ثلاثة معان:

1- عقل الغريزة.

2- عقل الفهم.

⁽¹⁴⁰⁾ سورة البقرة، الآية 30.

⁽¹⁴¹⁾ سورة البلد، الآية 10.

⁽¹⁴²⁾ سورة الإنسان، الآية 3.

⁽¹⁴³⁾ سورة الأنفال، الآية 22.

⁽¹⁴⁴⁾ انظر: محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق، ص 57.

3- عقل البصيرة.

ويقول المحاسبي عن العقل الغريزي "إن صاحبه إن سئل أجاب بما يعقل، ويطلب منافعه، ويجتنب مضاره"⁽¹⁴⁵⁾. فهو يعني به ذلك العقل الذي يولد به الإنسان والذي يكون محور اهتمامه في جلب المنفعة ودفع المضرة، ويحدد المحاسبي في رسالته موقف الصوفية من العقل بوضوح إذ يقول: "والذي عندنا أنه - أي العقل - غريزة، والمعرفة عنه تكون"⁽¹⁴⁶⁾.

من هنا كان من مظاهر العقل عند الصوفية - في هذه المرحلة - النطق والبيان، والاستدلال العقلي؛ "إذ شملت الدلالة الاصطلاحية للعقل عند الصوفية في القرن الثالث الهجري كلا المفهومين: المتعلق منهما بالعلم النظري والعمل الخلقى (المفهوم العام والمفهوم الفقهي)، وهما المفهومان اللذان كانا معروفين في البيئة العربية منذ العصر الجاهلي، وأضفى عليهما الإسلام المقاصد الدينية والغايات الأخروية، فغدا مفهوم العقل ما وافق الشرع وهذب الطبع، ومن هنا أعطى الصوفية للعقل أوسع مدلول عرفه في تاريخه، إذ شمل كل الحيز المعرفي والخلقى الممكن لدى الإنسان"⁽¹⁴⁷⁾.

وهكذا وضع الحارث المحاسبي بمقولاته الأساس لدور العقل في التجربة الصوفية في القرن الثالث الهجري⁽¹⁴⁸⁾، وصاغ رؤيته في هذه المسألة على نحو يبين عن درايته بما كان عليه الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، وذلك إذ يقول: "وقد زعم قوم أن العقل معرفة خلقها الله ووضعها في عباده، يزيد ويتسع بالعلم

⁽¹⁴⁵⁾ الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، بيروت، دار الكندي، ط (3) 1982م، ص 205.

⁽¹⁴⁶⁾ المرجع السابق، ص 205.

⁽¹⁴⁷⁾ محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، الرباط، 2000م، ص 197.

⁽¹⁴⁸⁾ اتفق معظم الباحثين على أن القرن الثالث الهجري هو العصر الذهبي للتصوف بصفته مذهباً في المعرفة، يقول توفيق الطويل: "بدأ التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفية النفس وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق..."

انظر: توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1969. ص 159.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

المكتسب الدال على المنافع والمضار⁽¹⁴⁹⁾. وهو لا يسلم للقائلين بهذا الزعم؛ إذ إن العقل عنده هو غريزة وضعها الله في خلقه، ولا سبيل للإحاطة بهذه الغريزة عن طريق التعلم والاكْتساب، إذ إنها لا تعرف إلا بالعقل أو بعبارة أخرى "إن العقل لا يعرف إلا بالعقل... ذلك أنه إذا كانت معرفة الأشياء الحسية الخارجية تعتمد على العقل فإن العقل لا يعتمد سبيل معرفته إلا على ذاته⁽¹⁵⁰⁾."

ولقد دخل مفهوم العقل في طور جديد بعد المحاسبي حين ردفته روافد فلسفية بنزعتها الإشراقية، فأصبح هذا المبحث عند الإمام الغزالي⁽¹⁵¹⁾. (ت 505هـ) وابن عربي⁽¹⁵²⁾. (ت 638هـ). والجيلي⁽¹⁵³⁾ (ت 805هـ) على درجة من التفصيل والتعقيد يخرج بنا تتبعه عن الغاية المبتغاة من هذه الدراسة.

⁽¹⁴⁹⁾ الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص 205.

⁽¹⁵⁰⁾ الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، مقدمة المحقق، مرجع سابق، ص 148.

⁽¹⁵¹⁾ نقل الغزالي مفهوم العقل صوفياً من كونه عقلاً غريزياً إلى كونه نوراً، بل رأى أن العقل أولى من العين بمعنى النور، لأن نور العين موسوم بأنواع النقصان، أما العقل فهو أرفع قدراً عن النقائص، إذ العقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه، إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً، وذهب الغزالي إلى أن "الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل، أما حجاب العقل حيث يحجب فمن نفسه لنفسه بسبب صفات هي مقارنة له" فالعقل إنما يحجب بالصفات المقارنة له وليس بما هو عليه من حجاب أو قصور، لذا فإن "العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يظط، بل رأى الأشياء على ما هي عليه، وفي تجرده عسر عظيم، وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت، وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلي الأسرار."

انظر: أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 46، ص 44.

⁽¹⁵²⁾ يوافق مفهوم العقل عند ابن عربي مفهوم الصوفية الأوائل عنه، إذ يجعل العقل أسير مجال محدود لا يتخطى نطاق الظاهر المحسوس، لذا فإنه يقف عاجزاً أمام الحقائق الكبرى العالية، ثم يبدأ مفهوم العقل بالاتساع لديه ويطلق العقل الأول على أول مخلوق ظهر في الوجود، أي أن العقل الأول هو نور محمد صلى الله عليه وسلم وهو الحقيقة المحمدية.

انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، مادة (عقل).

⁽¹⁵³⁾ ميز الجيلي بين عقول ثلاثة: العقل الأول والعقل الكلي وعقل المعاش ففي حين يرى أن العقل الأول هو نور علم إلهي ظهر في تنزلاته التعيينية الخلقية وهو أقرب الحقائق الخلقية إلى الحقائق الإلهية، نجد أنه يقول عن العقل الكلي بأنه هو "القسطاس المستقيم وميزان العدل... وهو العاقل أي المدركة، النورية التي ظهرت بها صور العلوم المودعة في العقل الأول"، أما عقل المعاش فهو "النور الموزون بالقاتون الفكري، فهو لا يدرك إلا بألة الفكر، ثم لا يكون إدراكه بوجه من وجوه العقل الكلي فقط لا طريق له إلى العقل الأول، لأن العقل الأول منزّه عن القيد بالقياس وعن الحصر بالقسطاس..."

انظر: الجيلي، الإنسان الكامل، القاهرة، البابي الحلبي، ط (4)، 1981، ص. ص 30-27.

وسنحاول فيما يلي أن نجمل القول في شأن مفهوم العقل من المنظور الصوفي ومظاهر نقدهم إياه. بما يتصل اتصالاً مباشراً ببيان دور العاقل المعرفي في تشكيل التجربة الشعرية الصوفية.

2-2-4

العقل عند الصوفية ملكة إدراكية معرفية ترتبط بإدراك المحسوس من عالم الأشياء، والتفكير في شأن الخلق وسعيهم لتنظيم علاقاتهم وترتيب معاش الذات على الأرض، لذلك لا يمكن للصوفية أن يكونوا أعداء لهذا العقل البشري في عمله الحسي المادي، لكن عداءهم إنما ينصرف إلى حصر المعرفة الإنسانية في هذا العقل الغريزي، إنه عقل موثوق به في حدود القيود التي تعمر عالم الشهادة وهو صالح لتحصيل المعرفة بالله تعالى غير أنه من القصور بحيث لا يصلح للعلم بذات الله تعالى، ويبدو فيما سبق إيراد من أقوال المحاسبي أنه — على إعلانه من شأن العقل في كل ما يتصل بتدبير المعاش وتمييز الحق من الباطل، والضار من النافع — يقف به عند حدود لا يسهل تجاوزها إذ إن "أعظم العاقلين عنده [أي عند الله عز وجل] العارفين غفلاً عنه ومعرفة به، [هم] الذين أقروا بالعجز أنهم لا يبلغون في العقل والمعرفة كنه معرفته"⁽¹⁵⁴⁾. وهذه النتيجة التي بلغها الصوفية بإقرارهم بمحدودية العقل في هذا الضرب من المعرفة كانت نتيجة لتجربة روحية أدت بهم إلى الإقرار بعجز المذهب والمنهج العقلي في حل مشكل الوجود، ومحدودية العقل عند الصوفية ارتبطت منذ البداية بفكرتهم عن التوحيد، فهم كما يقول نيكلسون "اعتبروا التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها"⁽¹⁵⁵⁾، وقد تجلّى ذلك في أقوال الشبلي (ت 344هـ) حين لخص مبدأ الصوفية في التوحيد. بقوله: "من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن توهم أنه واصل فليس له حاصل... وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود

⁽¹⁵⁴⁾ الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص 220.

⁽¹⁵⁵⁾ نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، مرجع سابق، ص 117.

إليكم، محدث مصنوع مثلكم⁽¹⁵⁶⁾، من هنا بدا للصوفية "أن هذا العقل لا يصلح أن يكون حكماً في كل شيء، حتى في موضوع خالقه، وفيما يصدر عنه وفيما يرد إليه أو فيما يتصل به بحقيقة، وحقيقة صفاته وحدودها وطبيعتها من حيث صلتها بذاته سبحانه"⁽¹⁵⁷⁾، وقد ورد القول بهذا المعنى في القرآن الكريم، يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"⁽¹⁵⁸⁾ ما نصه: "... وقيل: المعنى لا تدركه الأبصار وهو يدرك أبصار القلوب، أي لا تدركه العقول فتتوهمه إذ ليس كمثله شيء"⁽¹⁵⁹⁾ وإذن فليس لهذا العقل أن يتجاوز حدوده ومناطق اختصاصه إلى عوالم يعجز عنها ويقصر عن إدراك كنهها، يقول الحلاج:

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِداً أَسْرَحَهُ فِي حَيْرَةٍ يَلْهُو
قَدْ شَابَ بِالتَّبَلِيسِ أَسْرَارَهُ يَقُولُ فِي حَيْرَتِهِ: هَلْ هُوَ؟⁽¹⁶⁰⁾

وعجز العقل عن إدراك هذه العوالم مرده إلى طبيعته وكنه جوهره، إذ إن من آلياته الشك وعدم اليقين، وعدم التسليم إلا بالتجربة العينية، والنتائج المقطوع ببقيتها، ومن هنا كان عجزه عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، إذ لا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك كنهها بضرب من القياس أو الاستدلال النظري⁽¹⁶¹⁾، وبما أن غاية الصوفي العليا هي الوصول إلى الله والفناء فيه والبقاء به والتحقق بمعرفته فإن العقل يعلن عجزه عن مواصلة تلك الرحلة الصوفية ويخلي مكانه لمملكة معرفية أخرى قادرة على الانتقال بقدراتها من عالم الظاهر إلى عالم الحق وتجاوز حدود المادة والحس إلى مجال اليقين الحقي المطلق، ولا يكون ذلك بحال إلا للقلب.

⁽¹⁵⁶⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج2/ 586 - 587.

⁽¹⁵⁷⁾ محمد عبد الله الشراقوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق، ص.ص 57-58.

⁽¹⁵⁸⁾ سورة الأنعام، الآية 103.

⁽¹⁵⁹⁾ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط(2) 1987، ج7/ 54 - 55.

⁽¹⁶⁰⁾ الحلاج، الأعمال الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 2002، ص 334.

⁽¹⁶¹⁾ أنظر: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، العدد الرابع، يناير 1996، ص 66.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

ومن هنا يقول أبو العباس مسروق (ت 299هـ): "من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله"⁽¹⁶²⁾. وفي هذا المقام يصبح مصطلح العقل ضمن المفهوم الصوفي من الأضداد، إذ يكون أداة هداية وأداة إضلال في آن، وهذا المفهوم مؤسس على التقابل الموجود في السلوك الصوفي بين العقل النفساني (الغريزي) والعقل الرباني، وما المجاهدة الصوفية إلا محاولة لإخضاع الأول للثاني حتى يستمد منه ويقوم به⁽¹⁶³⁾، ويؤكد الجيلي (ت 805هـ) أن إدراك الذات العلية هو بطريق الكشف الذي هو فوق العلم ومن قبيل الذوق⁽¹⁶⁴⁾.

والقلب عند الصوفية هو مركز المعرفة الذوقية الحقية، والله سبحانه هو الذي يقذف بنور المعرفة في هذا القلب، فيصبح صاحبه عارفاً محيطاً بكل شيء، وعند إدراك الصوفي السالك لهذه الحقيقة عليه أن يسعى إلى تطهير ذاته من شوائب الحس وأدران المادة، وبذلك تنكشف له الحجب وتزاح عن عينه الأستار ويصبح قادراً بهذه الملكة المعرفية الخاصة على إدراك الحقائق وتلقي الفيوضات من لدن عزيز حكيم، فمصدر المعرفة الصوفية إذن يتجاوز العقل المعتمد على البرهان والبيان إلى المصدر اللدني الذي يعتمد الكشف والذوق والإلهام.

وقد اعتمد الصوفية في تقديم للعقل على عجزه عن رفع الحجاب ومعرفته من وراء الباب أي وراء ظاهر هذا الكون، وقد استقرت هذه الرؤية عند أهل التصوف وتداولتها أدبياتهم بعبارات تختلف في الصياغة وتأتلف في جوهر المضمون، يقول فريد الدين العطار "العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير

⁽¹⁶²⁾ أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 239.

⁽¹⁶³⁾ محمد المصطفى عزام، المصلح الصوفي بين التجربة، والتأويل، مرجع سابق، 199. ويقول عبد السلام الغرميني في كتابه الصوفي والآخر: "آفة العقل من وجهة نظر الصوفية أنه يحاول دائماً أن يعقلن" الوقائع والأحداث والمظاهر، ويحاول أن يخرج بقواتين مطردة يتحكم بها في فهم ما مضى والتنبيه بما سيأتي... يريد العقل بذلك أن ينزع زمام الأمر من يد القدرة الأزلية ليضعه تحت تصرفه في الوقت الذي تريد منه القدرة الأزلية أن يأتيها خاضعاً منكسراً" انظر: عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر، مرجع سابق، ص 22.

⁽¹⁶⁴⁾ أنظر: الجيلي، الإنسان الكامل، مرجع سابق، ج 1/ 34.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

قدماً إلى الحبيب⁽¹⁶⁵⁾. وتبلغ العبارة عن هذه الفكرة ذروتها في رد النوري على من سأله؛ "ما الدليل على الله؟ قال: الله. قال: فما العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله"⁽¹⁶⁶⁾. ولم يقتصر ظهور هذه الحقيقة الأساسية في نثر الصوفية بل تجاوزه إلى نتاجهم الشعري، يقول ابن عربي في الفتوحات المكية:

والعقلُ أقرُّ خلقِ اللهِ فاعتبروا فإِنَّهُ خَلَفَ بِأَبِ الفِكرِ مَطْرُوحُ
إِنَّ العُقُولَ قِيودٌ إِنْ وَثَّقَتْ بِهَا خَسِرَتْ فَافْهَمْ فِقُولِي فِيهِ تَلْوِيحُ.⁽¹⁶⁷⁾

فقد ميز ابن عربي بين العقل والفكر، باعتبار الفكر حضرة أوسع من حضرة العقل، ورد العقل إلى المعنى اللغوي حين عبر بصيغة الجمع (عقول) الدالة على العموم، مقيداً عمل العقل العام بالإدراك الحسي والتدبير المعاشي مجتزئاً بذلك التلويح عن التصريح بحقيقة المراد من العقل عند أهل التصوف.

من هنا يتجلى الصراع واضحاً بين العقل والإيمان، إذ إن العلاقة بينهما في مرحلة علاقة عكسية، فكلما أشرق نور الإيمان انطفأ نور العقل، وحين يبدأ العقل بالإذعان للإيمان تتحول العلاقة بينهما إلى علاقة طردية، فإذا اكتمل نور الإيمان عاد نور العقل ساطعاً وهاجاً، يقول الحكيم الترمذي: "كلما زيد في نور القلب طفي [كذا] نور الرأس، فإذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس"⁽¹⁶⁸⁾.

⁽¹⁶⁵⁾ عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، ص 71، نقلاً عن مجلة الجمعية الفلسفية، المصرية العدد الرابع، ص 66.

⁽¹⁶⁶⁾ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النوارى، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط (2) 1980، ص 78.

وقد وردت القصة بروايات مختلفة منها أنه قيل لأبي الحسن النوري: بم عرفت الله؟ فقال: بالله: قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله. وقال: لما خلق الله العقل قال له: من أنا؟ فسكت، فكله بنور الوجدانية فقال: أنت الله. فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله.

⁽¹⁶⁷⁾ ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج 4/ 112.

⁽¹⁶⁸⁾ محمد كمال جعفر، تراث سهل الصوفي، القاهرة، 1976، ج 2/ 266، نقلاً عن محمد عبدالله الشرفاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق، ص 186.

وليس المقصود بالقلب عند الصوفية ذلك العضو الجسدي وإنما يشار به إلى الجهاز الإدراكي المعرفي البالغ التعقيد والذي له وظائف متشعبة وكثيرة ومتداخلة إلى حد بعيد جداً، فهو باختصار تلك القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك، والمرآة التي تتجلى فيها معاني الغيب وتتنزل عليها الحكم⁽¹⁶⁹⁾.

ومن خلال استقراء آيات القرآن الكريم يمكن أن نخلص إلى أن القلب في القرآن منوط به وظيفتان رئيسان:

الأولى: الإدراك والمعرفة والعلم، كما جاء في قوله تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها"⁽¹⁷⁰⁾. وقوله تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"⁽¹⁷¹⁾. وقوله تعالى: "طبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون"⁽¹⁷²⁾.

الثانية: الإيمان وما يتصل به من عاطفة ووجدان وإرادة، فالقلب يقوم بمهمة العقل لكنه ينفرد بوظيفة إدراكية تخصصه وحده، وهي "الفقه" أو "فقه القلب"، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة منها:

- " لهم قلوب لا يفقهون بها "⁽¹⁷³⁾.

- " طبع الله على قلوبهم فهم لا يفقهون "⁽¹⁷⁴⁾.

- " صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون "⁽¹⁷⁵⁾.

من هنا فسر المفسرون القلب في قوله تعالى "لمن كان له قلب"⁽¹⁷⁶⁾ بالعقل، يقول صاحب روح البيان "لقد فسره ابن عباس بالعقل، وذلك لأن العقل قوة من

⁽¹⁶⁹⁾ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، 1981، ص 917.

⁽¹⁷⁰⁾ الحج، الآية 46.

⁽¹⁷¹⁾ محمد، الآية 24.

⁽¹⁷²⁾ التوبة، الآية 93.

⁽¹⁷³⁾ الأعراف، الآية 179.

⁽¹⁷⁴⁾ التوبة، الآية 87.

⁽¹⁷⁵⁾ الكهف، الآية 57.

⁽¹⁷⁶⁾ ق، الآية 37.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

قوى القلب وخادم له، وقال أبو الليث: أي عقل لأنه يعقل بالقلب فكنى عنه⁽¹⁷⁷⁾.

وخالصة القول أن العقل عند الصوفية آلة صالحة لتدبير المعاش والاستدلال بالبرهان على وجود الله سبحانه، ولكنه عاجز كل العجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية وعن أن يكون وسيلة السالك لتحقيق الوصول إلى الله والفناء فيه والبقاء به، ومن ثم كان على العقل أن يخلي مكانه لملكة معرفية أخرى قادرة على اصطحاب الصوفي في معراجه إلى الحقيقة، تكلم الآلة الموجودة لتحقيق هذه الغاية هي القلب، وليس أمام المتحقق بالإيمان إلا إخضاع العقل لذلك السلطان. إذ العقل لملكة معرفية تعتمد على الواقع المشهود في التفسير، وعلى العبارة في التصريح، أما القلب فهو لملكة معرفية تلوذ بالتأويل القائم على الإشارة والتلويح، "وبهذا تبدأ المعرفة بقلب النظر من الخارج إلى الداخل، وبالتحول من الموضوعي إلى الذاتي، وبالثورة على الحرف الظاهر، من أجل بناء المعنى الباطن... وذلك لأن المعرفة الصوفية لا تتنكر للظاهر من حيث هو كذلك، بل تتنكر فقط لحرفيته وعبارته والوقوف عند حده، بل هي تسعى إلى دمج هذا الظاهر في لحمة النسيج الداخلي الباطن للعملية الصوفية ككل"⁽¹⁷⁸⁾.

3-2-4

العادل المعرفي هو عاذل يتشكل في النص الشعري الصوفي من خلال علاقة الصوفي بالعالم الخارجي وعلاقته بالعالم الداخلي، إذ تبدأ ملامح صورة العاذل بالتشكل في غمرة الصراع القائم بين عالمي الحس والحدس، فالعالم الخارجي مرتبط بالحس ويتعامل مع مادي الوجود وظاهره، أما العالم الداخلي فيتنازعه قطبا الصراع: النفس نازعة إلى عالم الشهادة، والقلب نازع إلى عالم الغيب، معتمداً الإلهام والكشف والذوق مصدراً للمعرفة. ونتيجة لهذا الصراع القائم في

⁽¹⁷⁷⁾ إسماعيل حقي، روح البيان، استنبول، مطبعة جامعة، 1926، ج 39/9. وقال القرطبي في تفسيره: "عقل يتدبر به فكنى بالقلب عن العقل لأنه موضعه" أنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج 20/3.

⁽¹⁷⁸⁾ عادل محمود بدر، دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، مرجع سابق، ص 50.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

ذات الصوفي يبدأ تشكل العاقل المعرفي في داخله، ويتجلى الصراع شكاً وارتياباً بالمعرفة الحدسية، ومحاولة لإنكار تلك المعرفة، وعدّها ضرباً من الوهم والخيال، ويبدأ العقل — وهو معول تلك الشكوك والجدل — بمحاولة تفتيت اليقين الوهبي الذي يهبط على قلب السالك، من هنا يصبح الصراع صراعاً بين عقل منطقي برهاني، وقلب روعي عرفاني، وتبدأ ذات الصوفي بالمجاهدة القلبية والعقلية للخلاص من تلك الحالة البينية حالة اليقين واللايقين.

وقد حملت لنا القصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري ذلك الصراع والتوتر القائم بين الحس والحدس، وبين العقل والقلب، وبين علم اليقين وعين اليقين، وبين الفرق والجمع، وبين الإطلاق والتقييد، واكتسبت القصيدة الصوفية في تلك الحقبة درجات من الفنية العالية إذ أنتج الصراع نصوصاً شعرية متفاوتة في الدرجة متقاربة في المضمون، وابتأت الأساليب الفنية والبلاغية واللغوية والبيانية أكثر حضوراً وفاعلية في تشكيل النص الشعري بعد أن كانت أقرب إلى التقريرية والإفتقار إلى سمات الفن وخصائصه.

وتأتي ثائية ابن الفارض الكبرى على قمة تلك القصائد الشعرية المهمة في القرن السابع الهجري، إذ هي من عيون قصائد الشعر العربي عامة والشعر الصوفي خاصة، وتكاد تكون أطول قصائد الشعر العربي، إذ بلغت عدة أبياتها سبع مئة وواحداً وستين بيتاً، ونالت نصيباً موفوراً من اهتمام الشراح، إذا بلغت الشروح المخطوطة والمطبوعة للتائية ما يربو على العشرة، وفي ذلك تأكيد أهميتها ومكانتها في خارطة الشعر العربي وفي التجربة الشعرية الصوفية على سواء.

ويضاف إلى ما تقدم أن الثائية الكبرى لابن الفارض قصيدة سجل فيها صاحبها تجربته الصوفية بانكساراتها وانتصاراتها، متدرجاً من الأدنى إلى الأعلى في سلم التجربة، ومن الوعي البسيط في علاقته بالمحبة إلى الوعي المركب الذي قاده إلى درجة الإمامة فصار به مركز الوجود، ونقطة مركز الكون، يقول مصطفى حلمي عن الثائية الكبرى: هي "ترجمة لحياة الشاعر الروحية كتبها عن نفسه بنفسه"⁽¹⁷⁹⁾. هذا إلى أن الثائية الكبرى استطاعت أن تحفظ لنا صورة شعرية رمزية قوامها إلى الإشارة أقرب منه إلى العبارة، وتعتمد التلويح مؤثرة

(179) مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مربع سابق، ص 93.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

إياه على التصريح، وذلك ما يدل على أن ثمة عاذلاً يتربص بتلك التجربة، ويلتمس للسالك فيها المزالق، ذلكم هو ما ألجأ الشاعر إلى الرمز والإغماض والتلويح وغيرها من آليات الخطاب المراوغ؛ حيطة للذات وستراً للحجاب، والتماساً للمتلقي الكفاء القادر على النفاذ إلى ما وراء الظاهر، والوقوع على المسكوت عنه في الخطاب:

وَعَنِّي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِمُتَعَتِّتِ (180).

وتجتمع إلى ما سبق تلك العلاقة المتوترة دينياً وعقائدياً ومفهومياً بين الصوفية والفقهاء ورجال الدين ومن هم لهم تبع من سائر طوائف المجتمع. لقد وجدنا الترجمات القريبة من عهد ابن الفارض لم تنزل تقدح به وبمسلكه الصوفي، وتكشف عن عوار مذهبه معتمدة على الفهوم القاصرة عن بلوغ شأو القول الشعري، واقفة عند ظاهر المضامين الشعرية، وبمنظرة سريعة في تلك التراجم نجد أن معظم من ترجموا لابن الفارض قد وصفوه بأنه "ينعق بالاتحاد الصريح في شعره، وهذه بلية عظيمة فتدبر نظمه ولا تستعجل، وما ثم إلا زي الصوفية، وإشارات مجملة، وتحت الزي والعبارة فلسفة [كذا] أو أفاعي" (181). كما قال عنه ابن كثير: "وقد تكلم فيه غير واحد من مشايخنا بسبب قصيدته [التائيه الكبرى]، وقد ذكره شيخنا أبو عبد الله الذهبي في ميزاته وخط عليه" (182). ويشير ابن الفارض في تائيته إلى طعن الطاعنين عليه وإرجاف المرجفين به:

وكيفَ وباسمِ الحقِّ ظلَّ تحقُّقِي تكونُ أراجيفُ الضَّلَالِ مُخِيفَتِي (183)

(180) ديوان ابن الفارض، ص 129.

(181) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الفكر، د.ت، ج 3/ 214-215.

(182) ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، 1966، ج 143/13.

(183) ديوان ابن الفارض، ص 116.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

وهذا ما يؤكد وجود الطاعنين عليه في حياته واتهامه بالضلال والحيدة عن طريق الحق، فالشاعر يحاول أن يدفع عن نفسه تلك الشبهات العقائدية التي لا تقوم على أساس سوى الفهم السقيم المقيد والمقيد لفهم النص الأول. ولم يتوقف الأمر عند حياته بل كان الوقوع فيه وتكفيره بعد مماته أشد وأعظم، ولا أدل على ذلك من موقف ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من صوفية القرن السابع الهجري عامة وابن الفارض خاصة، من طعن في عقديتهم وتكفيرهم⁽¹⁸⁴⁾. وقرأ ابن حجر على البلقيني أبياتاً من تائيه ابن الفارض، فقال عند سماعها: "هذا كفر.. هذا كفر"⁽¹⁸⁵⁾.

من هنا جاء الاختيار لقصيدة التائيه الكبرى لابن الفارض بما هي قصيدة مركزية في كل ما يتصل بتجربة الصوفي مع العاقل المعرفي. ويبدأ الحضور المتصل للعاقل في تجربة الصوفي مع المطلع الخمري الذي

استفتح به ابن الفارض تائيته الكبرى:

سَقَتْنِي حُمِيًّا حُبًّا رَاحَةً مُقَلَّتْنِي وَكَأْسِي مُحِيًّا مَنْ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتْ
 فَأَوْهَمْتُ صَنْجِي أَنْ شُرِبَ شَرَابِهِمْ بِهِ سُرٌّ سِرِّي فِي انْتِشَائِي بِنَظْرَتِي
 وَبِالْحَدَقِ اسْتَعْنَيْتُ عَنِ قَدْحِي، وَمِنْ شَمَانِلِهَا لَا مِنْ شَمُولِي نَشْوَتِي
 فَفِي حَانَ سُكْرِي، حَانَ سُكْرِي لِفِتْنَةٍ بِهِمْ تَمَّ لِي كَتَمُ الْهَوَى مَعَ شَهْرَتِي⁽¹⁸⁶⁾

كان ذلكم الاستفتاح هو مقدمة ابن الفارض للدخول إلى حرم المحبوبة وهو غاية لا تتحقق إلا بالانقطاع التام عن ظاهر الوجود، والولوج في باطنه بغية الاتصال والاتحاد المفضي إلى الفناء بالحقيقة والبقاء بها، ويبدو أن لا سبيل لتجاوز العوالم الخارجية والعوائل الداخلية إلا عن طريق حالة السكر والشراب، تلك الحالة التي تغدو عتبة من عتبات التجاوز، وحجاباً تستتر به الذات من العاقل بشتى تجلياته وعلى اختلاف مقاصده ومراميه، لذا فإن السكر عند الصوفية

⁽¹⁸⁴⁾ انظر: مبحث العاقل الديني في هذه الدراسة فيه تفصيل وبيان.

⁽¹⁸⁵⁾ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996، ج4/363.

⁽¹⁸⁶⁾ ديوان ابن الفارض، ص 83.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

هو آلية من آليات المراوغة والتفلات من قبضة العاذل وسطوته على التجربة، وللعاذل حضور كثيف في ذات الصوفي داخلياً متمثلاً في العقل، وحضور خارجي مواز يتجلى في الفلاسفة وأصحاب النزعة العقلية الملتبسة بحجاب المادة وغيرهم ممن يرفض اللاعقلانية في علاقاتها بالغيب والوجود.

من هنا بات السكر حالة شريفة، تستولي على الصوفي لتمهد له الاتصال بالمحبوبة من جهة، وتعيّنه على الانفصال عن العالم الخارجي من جهة أخرى، وقد ميز القشيري بين حالة السكر وحالة الغيبة إذ جعل الأولى أعلى من الثانية، فالسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السر وهام القلب، أما الغيبة فإنها تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة ومقتضيات الخوف والرجاء⁽¹⁸⁷⁾.

بالسكر تدخل الأنا في حال جديد وتخرج من حال قديم، ولا تزال الأنا قبل الشراب والسكر خارج تجربة المعاناة والمحبة الحقيقية حتى تدخلها السقيا إلى حالة اللاوعي والوعي في آن، إذ تفارق وعيها المرتبط بعالم الحس المادي وتتصل بوعي من نوع آخر؛ هو وعي روعي ينهض بحالها ويجعلها على اتصال بالمحبوبة، تلك الحال حال الوعي الروحي عند انقضاء الصحو وغياب الرقيب.

ولم يزل العاذل الرقيب مفسداً للاتصال بين الأنا والمحبوبة، فتصطنع الأنا أساليب شتى للتفلات من العوازل والرقباء، وأقرب هذه الأساليب وأعظمها شيوفاً في النص الصوفي هي الدخول في حالة السكر، واجتياز حواجز العقل وعوالم الحس، ذلكم هو الرسالة التي تحملها المقدمة الخمرية في التائية الكبرى، والسكر في التجربة الصوفية "دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأن روحانية الإنسان التي هي من جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس، وذهل الحس عن المحسوس وألم بالباطن فرح ونشاط وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز... وتسمى هذه الحالة سكر لمشاركتها السكر الظاهري في الأوصاف المذكورة إلا أن السبب لاستتار نور

⁽¹⁸⁷⁾ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج 1/236.

ويقول الجرجاني في التعريفات: "السكر هو أقوى من الغيبة وأتم منها" انظر: الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 106.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود، وفي السكر الظاهري غشيان ظلمة الطبيعة، لأن النور كما يستتر بالظلمة يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس⁽¹⁸⁸⁾.

إن حالة السكر الصوفي حالة فجائية تهبط على الأنا من واقع مشاهدة جمال المحبوبة، فتذهل الأنا عن عالم الحس الذي تقيم فيه، ويبدأ الباطن بالعمل على دخول السرور والانتعاش والانبساط للأنا، وذلك نتيجة لعدم انشغال الباطن بعالم التجزئة والتفريق، وفيها يستتر نور العقل، إذ العقل هو الملكة التي تقوم على منطقة الأشياء، كما أنه هو الملكة التي تتعامل مع ظاهر الوجود بوصفه أجزاء منفردة، في حين أن القلب هو الملكة التي تسعى إلى التعامل مع الوجود بوصفه حالة كلية، وهذا التقابل القائم بين تفريق العقل وجمع القلب هو حال برزخي يسير موازياً لحالة السكر البرزخية أيضاً. وتبدأ هذه الحالة بالتلاشي تدريجياً، إذ يبدأ شعاع العقل بالعودة إلى أصله من عالم النفس والحس - التي انفصل عنها بفعل الدهشة والفجائية - وسيظهر للتمييز مرة أخرى بين المنفردات من المعقولات والمحسوسات، وتسمى هذه الحالة صحواً.

أما حال السكر أو المحو فهو المحرم على العوالم الحسية والعوازل الرقباء أن يلجوه، لأنه حال لخاصة أهل الحق، الساعين (للتواجد) في الحقيقة والوجود بها. إن تلك الحال هي ما يسمى صوفياً بالخلوة، وهي خلوة بين الأنا والمحبوبة يتم فيها الكشف والبوح الذي طالما كانا مستورين في حالة الصحو:

وَلَمَّا انْقَضَى صَحْوِي، تَقَاضَيْتُ وَصَلَهَا وَكَمْ يَغْشَانِي، فِي بَسْطِهَا، فَبِضْ خَشِيَّةٍ
 وَأَبْتَنُّهَا مَا بِي، وَكَمْ يَكُ حَاضِرِي رَقِيبٌ بَقَا حَظُّ بَخْلَوَةِ جَلْوَةٍ⁽¹⁸⁹⁾

إن العلاقة القائمة بين الأنا والمحبوبة هي علاقة يحظى الآخر بحضور كبير فيها، سواء أكان الآخر مقارناً (الفتية) الذين يتم بهم فعل الكتمان، أو الآخر مفارقاً وهو العاقل الرقيب الذي كان غيابه في حالة المحو مؤذناً بلقاء الأنا بالمحبوبة وفتح الحوار.

⁽¹⁸⁸⁾ الكشاني، كشف الوجوه الغر، مرجع سابق، ج/1/ 34-35.

⁽¹⁸⁹⁾ ديوان ابن الفارض، ص 84.

والعاذل لا يستطيع أن يلج إلى حرم العلاقة القائمة بين الأنا والمحبوبة في حالة المحو، كما أن الأنا لا تشعر بالعاذل الرقيب لأنها تجاوزته بما هو مظهر من مظاهر عالم الحس الذي انفصلت عنه، فالمحو "رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها"⁽¹⁹⁰⁾. لذا أصبح المحو آلية مواجهة للعاذل الذي ما انفك يتتبع الأنا ويلاحقها، وربما يكون هذا العاذل داخلياً وهو العقل، الذي يمارس عذله ولومه في الأنا، ولا تستطيع الأنا أن تتفقت من عقاله إلا بتغيبه في حالة السكر الداهشة والمفاجئة، وهذا ما عبر عنه ابن الفارض في التائيه قائلاً:

ولا استيقظت عين الرقيب ولم تزل علي لها في الحب عيني رقيبتي⁽¹⁹¹⁾

يقول الكاشاني في شرحه لهذا البيت: "... وقوله ولا استيقظت عين الرقيب لم يرد به أنه كان هناك رقيب نامت عينه، بل أراد أنه لم يكن ثمة رقيب أصلاً... وقوله لم يزل على لها في الحب عيني رقيبتي يعني لما سكرت روعي من شراب المحبة فنامت عين الرقيب وهو العقل والشرع لأنهما يمنعان عن التورط والانهماك فيما يستعقب الدم، لم تزل علي عيني رقيبتي لرعاية آداب حضرة المحبة في حبها أي لم أهتك ستراً من المحارم في تلك الحالة بل كنت مراعياً لآداب الحضرة"⁽¹⁹²⁾.

وإذا كان عالم الحس وما يضح به من صنوف العواذل والرقباء علة موجبة لالتماس حالة المحو، والدخول إلى حالة المحو لا يكون إلا من طريق السكر والشراب — فإن طريق السالك إلى الخلوة في الجلوة بالمحبوبة ليس معبداً ذلولاً. إن السالك يكابد حالة الإثنية ويطلب التوحد، بيد أن العذل يتجلى في نفسه أهواء تعم فتعمي، على وضوح النهج المفضي إلى الحقيقة، ومن ثم يأتي البيان الكاشف على لسان المحبوبة في صورة حوار بينها وبين الأنا محذراً من العاذل الخفي وهو ذات النفس وأهواء العقل، ومحدداً لقانون الفناء والبقاء، فما دام حديث الأنا

⁽¹⁹⁰⁾ الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 217.

⁽¹⁹¹⁾ ديوان ابن الفارض، ص 84.

⁽¹⁹²⁾ الكاشاني، كشف الوجوه الغر، مرجع سابق، ج 2/ 35.

لا يزال جارياً على التمايز بين (الأنا) و (والأنت) فإن ذلك يعني أن فعل العذل لا يزال له حضور كابح للتوحد المأمول بين الأنا والحقيقة:

وَنَهَجُ سَبِيلِي وَاضِحٌ لِمَنْ اهْتَدَى وَلَكِنَّهَا الْأَهْوَاءُ عَمَّتْ فَأَعْمَتِ
 وَقَدْ آتَى أَنْ أَبْدِي هَوَاكَ، وَمَنْ بِهِ ضَمَّاكَ، بِمَا يَنْفِي أَدْعَاكَ مَحَبَّتِي
 حَلِيفُ غَرَامٍ أَنْتَ، لَكِنْ بِنَفْسِهِ وَإِبْقَاكَ وَصَفَا مِنْكَ بَعْضُ أَدَلَّتِي
 فَلَمْ تَهْوَيْ مَا لَمْ تَكُنْ فِي فَانِيَا وَلَمْ تَفْنِ مَا لَا تُجْتَلِي فِيكَ صُورَتِي (193)

ومع انكشاف القانون الحاكم على تحقيق الفناء تعود الأنا أدراجها إلى عالم الصحو شعوراً بالتبعية لتتأمل حالها ومآلها، ولكن بعقل لا كالعقل الأول الذي لم تخامره خمرة الروح. إنه "العقل المدله" الذي يعيش الحالة البرزخية بين عالم الحس وعالم الحدس، ويراوغ العوازل المتسائلين عما ألم به من حال، والمتطلعين إلى التصريح بتسمية المحبوبة، تلك التي استبدت به هواها. وهو في ذلك كله يخالس رقيب الحجي أو العاقل المعرفي، مضمراً في أعماقه الهوى، ضنيناً بالسر حتى عن ذات نفسه.

وهكذا يظل شبح العاقل المعرفي أو رقيب الحجي من جديد لكنه يستحيل محرضاً على خوض غمار التجربة لاكابحاً لها، ولا معوقاً لمسارها، لينفتح أمام الأنا طريق طويل تسلكه ممارسة فيه ضروب المجاهدات، ومتطلعة إلى تحقيق الفناء والبقاء:

فَلَوْ قِيلَ: مَنْ تَهْوَى؟ وَصَرَّخْتَ بِاسْمِهَا لَقِيلَ: كُنِّي، أَوْ مَسَّهُ طَيْفٌ جَنَّةً
 وَلَوْ عَزَّ فِيهَا الذُّلُّ مَا لَذَّ لِي الْهَوَى وَلَمْ تَكُ لَوْلَا الْحُبُّ فِي الذُّلِّ عَزَّتِي
 فَحَالِي بِهَا حَالٌ بِعَقْلِ مُدَّأَبِهِ وَصِحَّةٌ مَجْهُودٍ، وَعَزٌّ مَذَلَّةً
 أَسْرَتٌ تَمَنِّي حَبَّهَا النَّفْسُ حَيْثُ لَا رَقِيبَ حَجِّي، سِرّاً لِسِرِّي وَخَصَّتِ
 فَأَشْفَقْتُ مِنْ سَيْرِ الْحَدِيثِ بِسَائِرِي فَتَغَرَّبْتُ عَنْ سِرِّي عِبَارَةً عِبْرَتِي
 يُعَالِطُ بَعْضِي عَنْهُ بَعْضِي صِيَانَةً وَمَيَّنِّي فِي إِخْفَالِهِ صِنقٌ لَهْجَتِي (194)

(193) ديوان ابن الفارض، ص 95.

(194) المرجع السابق، ص. ص 98 - 99.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

إن الغاية المبتغاة من المجاهدات هي حصول الوصول وارتفاع الحجاب والفناء في المحبوبة، وفي هذا المقام يتوارى شهود البصر بشهود البصيرة، ويحصل تجاوز العقل بالقلب، فلا يكون لرقيب الحجب وجود:

أَمَمْتُ إِمَامِي فِي الْحَقِيقَةِ، فَالْوَرَى
وَرَائِي، وَكَانَتْ حَيْثُ وَجَّهْتُ وَجْهَتِي
يَرَاهَا أَمَامِي، فِي صَلَاتِي، نَاطِرِي
وَيَشْهَدُنِي قَلْبِي إِمَامَ أُنْمَتِي⁽¹⁹⁵⁾

وبذلك يهتك الستر ويحصل الاتحاد:

وَكُلُّ الْجِهَاتِ السَّتِّ نَحْوِي تَوَجَّهْتُ
لَهَا صَلَوَاتِي، بِالْمَقَامِ أَقِيمُهَا
بِمَا تَمَّ، مِنْ نَسْكَ وَحَجِّ وَعُمْرَةٍ
كِلَاتَا مُصَلِّ وَاحِدٌ، سَاجِدٌ إِلَى
وَأَشْهَدُ فِيهَا أَنَّهَا لِي صَلَاتٌ
حَقِيقَتُهُ، بِالْجَمْعِ، فِي كُلِّ سَجْدَةٍ
وَمَا كَانَ لِي صَلَّي سِوَايَ، وَكَمْ تَكُنْ
صَلَاتِي لِغَيْرِي فِي أَدَا كُلِّ رَكْعَةٍ
إِلَى كَمْ أُوَاحِي السَّتْرَ؟ هَاقِدٌ هَتَكَتُهُ
وَحَلُّ أُوَاحِي الْحُجْبِ فِي عَقْدِ بَيْعَتِي⁽¹⁹⁶⁾

وبحصول الاتحاد يتحقق الفناء فتدخل الأنا في ضرب من الصحو مفارق للصحو الأول السابق على الولوج في غمار التجربة؛ حيث تترك الأنا عالمها في صورة نثار وتفاريق. أما ذلك الصحو الذي يعقب المحو فهو صحو الجمع، إنه مقام البقاء بعد الفناء، لا تمايز فيه بين ذات وذات، ولا فرق بين مناد ومجيب، ولا فصل بي مناج ومناجي، حين إذن لا انفصال بين (أنا) و (أنت)، إنها لحظة النصر المؤزر على العاذل المعرفي، والغياب المطلق لرقيب الحجب حين تينع الثمار، ويدنو القطاف، ويبسجيل السالك عارفاً:

فَفِي الصَّحْوِ بَعْدَ المَحْوِ لَمْ أَكْ غَيْرَهَا
وَذَاتِي بِذَاتِي إِذَا تَجَلَّتْ تَجَلَّتْ
فَوَصَفِي، إِذْ لَمْ نُدْعَ بَاتْنَيْنِ وَصَفُهَا
فَإِنْ دُعِيَ كُنْتُ الْمُجِيبَ، وَإِنْ أَكُنْ
وَأِنْ نَطَقْتُ كُنْتُ المَنَاجِي، كَذَلِكَ إِنْ
فَقَدْ رَفَعْتَ تَاءَ المُخَاطَبِ بَيْنَنَا
وَذَاتِي بِذَاتِي إِذَا تَجَلَّتْ تَجَلَّتْ
.....
وَهَيَّتُهَا، إِذْ وَاحِدٌ نَحْنُ، هَيَّتَتِي
مُنَادِي أَجَابَتْ مَنْ دَعَاتِي وَكَلِمَتِ
قَصَصْتُ حَدِيثًا إِنَّمَا هِيَ قَصَّتِ
وَفِي رَفْعِهَا، عَنِ فُرْقَةٍ لَفَرَقِي، رَفَعَتِي⁽¹⁹⁷⁾

⁽¹⁹⁵⁾ المرجع السابق، ص 101.

⁽¹⁹⁶⁾ المرجع السابق، ص 102.

⁽¹⁹⁷⁾ المرجع السابق، ص 110.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

وبارتفاع تاء المخاطب بين الأنا والمحبوبة تحل الأنا في مقام التمكين، فتستعيد التجربة من جديد، وتواجه بالخطاب "السوي" من عاقل أو مخالف أو مريد، وتستعير في ثقة آليات الاستدلال العقلي البرهاني لإثبات ما هو حق عرفاني. إنها مع ليادها بالقلب وإحلالها إياه مقاماً فوق العقل تصطنع في خطاب الآخر طريق البرهان الذي تجاوزته؛ لأنه الطريق الوحيد الذي يفهم عنه وبه أولئك الملازمون لصحو التفريق ممن لا يجوزون بحكم العقل رؤية اثنين واحداً:

فَإِنْ لَمْ يُجَوِّزْ رُؤْيَا اثْنَيْنِ وَاحِداً حِجَاكَ، وَكَمْ يَثْبُتُ لِبُعْدِ تَثْبُتِ
سَأَجْلُو إِشَارَاتِ عَلَيْكَ خَفِيَّةً بِهَا كَعِبَارَاتِ لَدَيْكَ جَلِيَّةً
وَأُثْبِتُ بِالْبِرْهَانِ قَوْلِي، ضَارِباً مَثَلاً بِحَقٍّ، وَالْحَقِيقَةَ عَمْدَتِي (198)

وتستطرد الأنا في أعمال أساليب البرهان العقلي للإقناع بما هو عرفاني، فتضرب المثل تلو المثل لإمكان اجتماع الاثنين في واحد، من ظهور جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي، وتلون السروجي في مقامات الحريري، ورجع الصوت والصدى، وانعكاس الصورة في المرأة، وما يحفل به عالم الرؤيا، وهي في ذلك كله إنما تسلك إلى إقناع المخاطبين سبيلاً اعتادوها ومناهج ألفوها، وهي تذكر أولئك المستعرقين بالدهشة والعجب أنها كذلك كانت من قبل، حصول النعمة لها:

كَذَا كُنْتُ حِينَا قَبْلَ أَنْ يُكْشَفَ الْغَطَا مِنْ اللَّبْسِ، لَا أَنْفَكُ عَنْ تَنْوِيَّةِ
أَرْوَحُ بِفَقْدِ الشُّهُودِ مُؤَلَّفِي وَأَعْدُوْ بُوْجْدِ الْوُجُوْدِ مُشْتَتِي
يُفْرَقْنِي لُبِّي، التَّرَاْمَا بِمُخْضَرِي وَيَجْمَعْنِي سَلْبِي، اصْطِلَامَا بَغِيْبَتِي (199)

لذلك تتوجه الأنا للآخر بالنصيحة لتنتشله من خلال الفرق إلى هداية الجمع:

(198) المرجع السابق، ص 111.

(199) المرجع السابق، ص 112.

الغزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

- فَلَاتَكُ مَفْتُونًا بِحِسِّكَ مُعْجَبًا بِنَفْسِكَ مُوقِفًا عَلَى لُبْسِ غِرَّةٍ
 وفارقِ ضلالَ الفرقِ فالجمعُ مُنتَجِجٌ هُدَى فِرْقَةٍ بِالِاتِّحَادِ تَحَدَّتْ
 وَصَرَخَ بِإِطْلَاقِ الْجَمَالِ وَلَا تَقُلْ بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لَزْخَرَفِ زِينَةٍ (200)
 - وَجَلَّ فِي فَنُونِ الْإِتِّحَادِ وَلَا تَحْدِ إِلَى فِنَّةٍ فِي غَيْرِهِ الْعُمُرَ أَفْنَتْ (201)

وتصل الأنا بما تصفه من حالها إلى غايتها من تزيين السلوك في طريق
 العشق، واستدبار ضلال الحس وغواية العقل:
 فسرتُ إلى ما دونهُ وَقَفَّ الْأُولَى وَضَلَّتْ عَقُولٌ بِالْعَوَائِدِ ضَلَّتْ (202)

إنها انتقلت بمجاهداتها من علم اليقين إلى عين اليقين، ومن عين اليقين إلى
 حق اليقين فوصلت في رحلتها إلى حيث عجز العقل:
 - أَسَافِرُ عَنْ عِلْمِ الْيَقِينِ لِعَيْنِهِ إِلَى حَقِّهِ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ رَحَلَتْ (203)
 - هُنَاكَ إِلَى مَا أَحْجَمَ الْعَقْلُ دُونَهُ وَصَلْتُ وَبِي مَنِي اتِّصَالِي وَوَصَلْتِي (204)

وهكذا تعلن الأنا في خواتيم التائية الكبرى أن أعمال قوانين العقول وإن
 نعتوها بالسليمة، والاستمساك بظاهر النقل وإن ادعوا لأنفسهم فيه صحة الفهم،
 كلاهما عاجز عن أن يكون عوناً لطالب الحق على بلوغ الغاية:
 وَلَا تَكُ مِمَّنْ طَيَّشْتَهُ دُرُوسُهُ بِحَيْثُ اسْتَقَلَّتْ عَقْلُهُ وَاسْتَفْزَتْ
 فَتَمَّ وَرَاءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدِقُّ عَنْ مَدَارِكِ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ (205)

(200) المرجع السابق، ص 113.

(201) المرجع السابق، ص 118.

(202) المرجع السابق، ص 121.

(203) المرجع السابق، ص 145.

(204) المرجع السابق، ص 147.

(205) المرجع السابق، ص 165.

الفصل الرابع العاقل نمطاً

ونخلص مما سبق في هذا الفصل إلى أن العاقل بتجلياته المختلفة يتنازع نمطان رئيسان، عاقل ديني يتربص بصاحب التجربة الصوفية من جهة محاكمته إلى ظاهر النقل، وعاقل معرفي يعلي قوانين العقل ويعيد حركة فكره لأساليب الاستدلال والحجاج والبرهان، وقد يكون العاقل المعرفي قائماً خارج الذات أو باطنياً فيها. وقد حاولنا مستعينين بقصيدة ابن سوار مقارنة التناقض بين الصوفي والمتمشيخ، كما استعنا بتائية ابن الفارض لجلاء وجوه الخلاف والمفارقة بين رقيب الحجي والعارف المتحد بالحقيقة بلا ثنوية. ولعل الباهر اللافت في تجربة ابن الفارض أن صاحبها في سلوكه طريق العشق والحق، قد تجاوز العقل، وما كان ليتحقق له تجاوز العقل إلا بالعقل.



الفصل الخامس

العاذل وانتصار الأنا

تحليل نموذج



0 - 5

تتفق المصادر العربية على أن التصوف الإسلامي تخلق في رحم الزهد الذي كان ردة فعل للاضطرابات السياسية والاجتماعية، والخلافات الدينية والمذهبية التي اجتاحت الأمة الإسلامية منذ القرن الأول الهجري.

وقد بات من المتعذر تحديد زمن انسلاخ التصوف عن الزهد إذ إن الزهد كان مظهراً اجتماعياً - دينياً، على حين كان التصوف حركة سلوكية دينية، ولكن يمكن لنا أن نعد رابعة العدوية (ت 185هـ) بداية مرحلة جديدة من مراحل التصوف، وطور جديد من أطواره؛ إذ يمكن أن تكون هي نقطة الاتصال والانفصال بين الزهد والتصوف، فقد دخل التصوف مع رابعة العدوية في تأصيل مفهوم الحب الإلهي وعلاقة الصوفي بالحق، وسعيه إلى الاتصال بالحقيقة، بعد أن كان التصوف في القرن الثاني للهجرة منحصرأ في اقتفاء أثر الرسول في زهده وإعراضه عن الدنيا ومباهجها، والإقبال على الله؛ ومجاهدة النفس وشهواتها وأهوائها.

ويمكن أن نعد القرن الثالث الهجري هو بداية عصر الصوفية، إذ بدأ الصوفية يتكلمون بمعان جديدة عن الأخلاق والنفس والسلوك، كما أنهم أوغلوا في المجردات وفي الخيال، فظهر معنى الاتحاد أي اتحاد الناسوت

باللاهوت، كما تحدثوا عن معنى الفناء والحلول، أي حلول الله في مخلوقاته، وقد تبلور هذا الفكر الصوفي على يد كل من الطوسي والقشيري في كتابيهما "اللمع" و"الرسالة القشيرية" إذ كان هذان الكتابان الدستور المعتمد عند صوفية القرن الثالث وما تلاه من قرون، فيهما تسجيل للتجربة الصوفية منذ نشأتها وحتى القرن الرابع الهجري.

بات التصوف في القرن الرابع الهجري حركة منظمة، واشتد عوده، وطغى الأسلوب الرمزي والأخيلة الشعرية، والأفاظ الغامضة عليه، ومع القرن الخامس الهجري أصبح التصوف طريقاً للمعرفة والتأمل، وأداة لتحقيق السعادة. أما في القرنين السادس والسابع الهجريين فقد أخذ التصوف منحى فلسفياً، بدا جلياً عند السهروردي المقتول (ت 565هـ) صاحب الحكمة الإشراقية، وفي شعر ابن الفارض (ت 632هـ) في صورة وحدة الشهود، وفي فكر ابن عربي (ت 638 هـ) في صورة وحدة الوجود، وتلاههم بعد ذلك ابن سبعين (ت 669 هـ) صاحب الوحدة المطلقة.

وقد اتسمت التجربة الصوفية بالخصوصية والذاتية منذ نشأتها، وذكر ابن خلدون في مقدمته أن أصل التصوف هو "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة أو مال أو جاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"⁽¹⁾. لقد أوجز ابن خلدون في تلك العبارة ماهية التصوف كما أكد أن التصوف ابن الذاتية والفردية الخالصة، فهو تجربة لا يطلع عليها عامة الناس، ولا يصح أن تكشف إلا لطالبيها وسائلها. إذ إنها من العلوم "المضنون بها على غير أهلها"، ولا يجوز التحدث عنها وبها مع عامة الناس، حتى لا يساء الفهم، ويتهم صاحبها بالكفر والخروج على الملة وعلى إجماع الجمهور.

والتصوف ملازم طبيعي لكل ديانة، ومن الطبيعي أن ينتج الإسلام بما هو دين صوفيته، لذا عُدَّ التصوف الإسلامي مظهراً من مظاهر الخروج على السائد الاستاتيكي، وتجربة تحول وانتقال من الإيمان المعتمد على حرفية النص التي يستهدى للوصول إلى دلالتها بالعقل، إلى الإيمان بباطنية

(1) انظر: ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، المكتبة التجارية، د.ت، ص ص 467 - 469.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

النص التي يستهدي في تأويلها بالقلب، تلك القوة الكامنة في الإنسان، والتي تشكل نقطة المركز والمنطلق إلى الآفاق الرحبة في فهم العالم وحقيقة الوجود.

فالتجربة الصوفية تقوم على قطب واحد هو ذات الصوفي، تلك الذات التي لم تزل تشعر بالاغتراب عن العالم من خلال وجودها الأرضي، وقد افتتح مولانا جلال الدين الرومي كتابه "المتنوي" بالتعبير عن هذه القضية رمزياً من خلال أنشودة "النأي"، إذ قال:

- استمع إلى هذا النأي يأخذ في الشكايّة، ومن الفرقات [كذا] يمضي في الحكاية.

- منذ أن كان في الغاب اقتلاعي ضج الرجال والنساء في صوت التياعي.
 - ابتغى صدرأ يمزقه الفراق كي أثبت شرح آلام الاشتياق. - كل من يبقى
 - بعيداً عن أصوله لا يزال يروم أيام وصاله⁽²⁾.

فالنأي هنا هو رمز للنفس البشرية التي انفصلت وابتعدت عن أصلها الحقيّ يوم تجلت بقيامها الخلق، وهذا الوجود الأرضي مازال يسعى - عند الصوفي - إلى العودة إلى أصله الحقيّ الذي انفصل عنه، "ومعرفة النفس هي اكتشاف بعدها الإلهي، وبعث الحياة في هذا البعد بالتلاحم مع الداخل، والتحول عن الخارج، وهو ما يظهر تجربة معرفة النفس على أنها تجربة المعاناة الشخصية، فمعرفة الذات يستحيل أن تتحدد دون المعاناة"⁽³⁾.

فتجربة الإنسان مع الغيب تجربة معاناة ألم، وربما عبر كيركجورد عن ذلك بقوله: "إن الظفر باللامتناهي في العالم المتناهي يعني الألم"⁽⁴⁾.

فالتجربة الصوفية منهج للحياة، وفلسفة تهدف إلى الرقيّ بالنفس الإنسانية وجودياً ومعرفياً وأخلاقياً، كما تهدف إلى كشف النقاب عن حقيقة الوجود

(2) جلال الدين الرومي، المتنوي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة "المشروع القومي للترجمة"، 1996، الكتاب الأول ص35.
 (3) عادل محمود بدر، دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، ط(2)، القاهرة، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1999، ص59.
 (4) أنظر: عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، الكويت، وكالة المطبوعات، 1987، ص60.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

عن طريق الذوق والكشف الوجداني. لقد اعتمدت التجربة الصوفية على الذوق مصدرًا للمعرفة؛ لأنها لا تعتمد على العقل ولا على التعاليم الدينية التقليدية أو الرسمية التي لا تتجاوز معرفة الأوامر والنواهي، والقواعد الإيمانية في حدّها الصوري الشكلي، أو في معانيها الحرفية الظاهرية، وقد حاولت التجربة الصوفية، أن تتجاوز هذه التعاليم الظاهرة لتلج إلى عمقها الداخلي الباطني، إذ صار الباطن هو القاعدة التي تنطلق منها التجربة الصوفية، وصار الظاهر تبعاً للباطن.

من هنا اتسمت التجربة الصوفية بأنها تجربة ذاتية فردية، والكشف والمشاهدة هما اللذان يؤكدان فردية التجربة، كما يؤكدان خصوصيتها وذاتيتها، "وقد رأى ذو النون المصري أن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل ولا للروية، وذلك لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم"⁽⁵⁾.

العقل في التجربة الصوفية هو أدنى من الذوق، إذ إن الحقيقة أمام العقل تخضع للتحليل الذي يميز بين الذات والموضوع، أما الحقيقة والشعور والذوق الصوفي فغير قابلة للتحليل ولا مكان فيها للتمييز بين ذات وموضوع، لأنها تصير وحدة واحدة⁽⁶⁾.

إذن فالتجربة الصوفية هي تجربة تحول وانتقال من الحرف إلى المعنى، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن النسبي إلى المطلق، ومن التجسيد إلى التجريد، وهي خروج من المحدود إلى اللامتناهي، ومن المنغلق إلى المنفتح، ومن التطابق إلى الاختلاف، ومن الموضوعية إلى الذاتية، وهي في الوقت نفسه تجربة تقوم على مفهوم التجاوز والاستبقاء، "أي تعدي الظاهر والإبقاء عليه في الوقت نفسه، فالظاهر عند الصوفي ليس إلا الشكل الذي يجب أن يحتويه معنى، ومن ثم يمثل عنده الشوق الذي يسعى إلى تحقيق حقيقته الباطنة، واستبقاء الظاهر يعني دخوله خيطاً في نسيج الحقيقة الباطنة.... إن الظاهر

(5) عادل محمود بدر، دراسات في الفلسفة الصوفية، مرجع سابق، ص 71.

(6) أنظر: المرجع السابق، ص 49.

والباطن يشكلان معاً مركباً واحداً في التجربة الصوفية، وهو مركب يقوم على النفي والإثبات، أو الحذف والإبقاء معاً⁽⁷⁾.

والتجربة الصوفية — بعبارة أخرى — هي تجربة الجمع بين المتناقضات ظاهراً وتوحيدها باطناً، فليس ثمة تناقض وتناقض في الوجود، وليس هناك أزداد، بل إن الوجود يقوم على الاختلاف الجميل الذي يفضي إلى الوحدة والاتحاد.

1-5

تبين لنا أن التجربة الصوفية من خلال تواترها وحضورها المستمر شعرياً ونثرياً لها خصوصيتها وفرديتها وذاتيتها سلوكاً وتعبيراً، وقد تجلت هذه الخصوصية في اعتماد التجربة الصوفية على "القلب" مصدراً للمعرفة باعتباره المصدر الرئيسي للمعرفة الإلهية، وقد جاء العقل تالياً ورديفاً للمعرفة القلبية التي تقوم على الذوق والكشف والمشاهدة، فالتجربة الصوفية سلوك معرفي يهدف إلى الرقي بالنفس البشرية وجودياً ومعرفياً، كما يهدف إلى "خلع العذار" عن حقيقة الوجود التي تستغل على الفهم بطريقة الذوق والكشف الوجداني. إن "الحقيقة أمام العقل تخضع للتحليل الذي يميز فيها بين قبل وبعد، وبين ذات وموضوع، أما الحقيقة أمام الشعور والذوق الصوفي فغير قابلة للتحليل، ولا مكان فيها للتمييز بين ذات وموضوع، لأنها تصير وحدة واحدة"⁽⁸⁾، ترفض الجدل ولا تقبل التجزئة، ذلك أن الحقيقة الصوفية ترتبط بعالم الغيب (الميتافيزيقي) الذي هو بطبيعة الحال خارج عن عالم الإدراكات العقلية والحسية، وهذه الحقيقة المفارقة لطبيعة الملكة العقلية هي التي حدت بالتجربة الصوفية أن تكون تجربة مفارقة لها سمت الخصوصية والفردية والذاتية.

غير أن التجربة الصوفية — على الرغم مما تتسم به من خصوصية — هي بحاجة للتعبير عن نفسها، إنها تجربة فريدة تقع داخل اللغة وخارج اللغة في آن، وعلاقة الذات الصوفية بالغيب علاقة مفارقة لا تخضع لسطوة

(7) المرجع السابق، ص 87.

(8) عادل محمود بدر، دراسات في الفلسفة الصوفية، مرجع سابق، ص 49.

اللغة ومواضعاتها، بل نتجاوز اللغة وتدقُّ عن التعبير. والمفارقة الخطيرة في الأمر أنه لا سبيل لهذه التجربة الفريدة إلا اتخاذ اللغة وعاء حاملاً لها، ومبنيًا عن دقائقها إذا ما أريد لها أن تتجاوز الإحساس والمعاشية إلى التعبير والتوصيل، وهنا يتجسد الإشكال اللغوي في الشعر الصوفي، إذ كيف تستطيع اللغة بما هي ملكية جماعية شائعة أن تستوعب التجربة الصوفية بما هي تجربة ذاتية ذوقية مفارقة لمواضعات الجماعة والعامّة؟ ومن هذا التناقض تستبين لنا تلك العلاقة المتوترة بين خصوصية التجربة وعمومية الوسيلة، حين يحاول الشاعر الصوفي أن يتخذ من هذه الوسيلة العامة العاجزة في كثير من الأحيان، والمقيدة بأغلال العرف وابتذال الاستعمال أداة لا محيص عنها للإحاطة باللامحدود، والكشف عن الخوافي، والتعبير عن أدقّ الأدواق وأرهف المواجيد.

لقد أدرك الشاعر الصوفي أن تجربته هي تجربة مفارقة تتطلب لغة مفارقة تقوم على كسر قوانين اللغة بقوانين مستحدثة من اللغة نفسها، وهذه الخاصية ثابتة للغة الشعرية في عمومها؛ "إذ إن الشعر لا يهدم اللغة العادية إلا لكي يعيد بناءها وفقاً لتخطيط أسمى"⁽⁹⁾.

فالشعر — كما يقول فاليري — 'لغة داخل لغة، أي نظام جديد مبني على أنقاض نظام قديم، وهي أنقاض تسمح لنا بأن نرى كيف يتم بناء نمط جديد للمعنى'⁽¹⁰⁾. وإذا كان هذا هو شأن الشاعر أيّاً ما كان فإنه في حق الشاعر الصوفي ألزم و أوجب، وعلى ذلك كتب عليه أن يواجه هذا التحدي الذي يفرضه قانون الكلام على مستعمل اللغة، إذ إن "كل رسالة يجب أن تكون قابلة للفهم، وكل القواعد ليست إلا طرائق لتطبيق هذه البديهة، وقابلة للفهم تعني محملة بمعان وأصوات قابلة أن يصل المتلقي إليها"⁽¹¹⁾.

هكذا تمثل الكتابة الصوفية قطيعة مع الكتابة ولغتها العاجزة بطبيعتها عن حمل ما تتطوي عليه التجربة من رحابة وعمق وأسرار وفيوض، لتبدأ

(9) جون كوين، بناء لغة الشعر، ترجمة: أحمد درويش، القاهرة، مكتبة الزهراء، 1985، ص 64.

(10) المرجع السابق، ص 156.

(11) المرجع السابق، ص 127.

بتأسيس واقع لها، له نظامه وسميائيته وآياته الخاصة. وقد أعرب القشيري عن هذا في رسالته وهو يصف لغة القوم قائلًا: "وهذه الطائفة [الصوفية] مستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والاجتماع والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرَهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، (...). هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"⁽¹²⁾. وإلى هذا ذهب الكلاباذي حين قال: "اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا إليها"⁽¹³⁾.

وقد تجلّى هذا التجاوز والاختلاف نثرًا عند النفري في "المواقف والمخاطبات"، ويرى يوسف اليوسف أن "النفري لا يثق باللغة ولا يقيم لها وزناً كبيراً في مضمار البلوغ إلى الحق الصرف، (...). لأنها أعجز من أن تحمل ثقل المعاني القادمة من وراء الغيب، فاللغة حجاب يحجب الحقيقة"⁽¹⁴⁾، وهذا ما تعبر عنه عبارة النفري الذائعة الصيت في مواقفه ومخاطباته حين يقول: "وقال لي: كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"⁽¹⁵⁾، وكذلك عبارة أبي علي الروذبادي: "علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"⁽¹⁶⁾.

ومن الطبيعي أن يتوسل البحث الأسلوبي واللساني إلى تجسيد هذا التباين بين اللغة الشعرية ولغة الاستعمال اليومي المؤلف بعدد من وسائل التحليل المنهجي، ويأتي في مقدمتها مفهوم "الانحراف" أو "الانزياح" أو "المجازة"

(12) القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج1/200.

(13) الكلاباذي، التعرف على مذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود النوارى، ط(2)، القاهرة، الكليات الأزهرية، 1980، ص88.

(14) يوسف سامي اليوسف، مقدمة النفري: دراسة في فكر وتصوف محمد بن عبد الجبار النفري، دمشق، دار الينابيع، 1997، ص57.

(15) النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر يوحنا أربري، القاهرة، مكتبة المثنى، دنت، ص51.

(16) الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، مصر، دار الكتب الحديثة، 1960، ص414.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

Ecart⁽¹⁷⁾، وقد صاغ موكاروفسكي الملامح الأولى لنموذج الانحراف بين الضربين في مقاله الشهيرة التي نشرت في العام 1940م تحت عنوان "اللغة المعيارية واللغة الشعرية" وفيها يقول: "إن انتهاك قانون اللغة المعيارية - الانتهاك المنتظم - هو الذي يجعل الاستخدام الشعري للغة ممكناً، وبدون هذا الإمكان لن يوجد شعر"⁽¹⁸⁾، وكسر قواعد اللغة - هنا - لا يعني الخروج من الصواب إلى الخطأ، وإنما هو الكشف عن إمكانات القواعد في التعبير سواء من خلال الموافقة أو المخالفة، أي إخضاع قواعد اللغة للتجربة الشعرية وليس للعكس، لذا يقول أراجون في مقدمة ديوانه "عيون إلسا": ليس هناك شعر ما لم يكن هناك تأمل في اللغة، وفي كل خطوة إعادة خلق لهذه اللغة، وهو ما يتضمن تحطيم الأطر الثابتة للغة، وقواعد النحو، وقوانين المقال"⁽¹⁹⁾.

وإذا كانت اللغة في التجربة الشعرية عامة هي نتاج انزياح ومجازة للغة في صورتها المعجمية وقواعدها المعيارية، فإن التجربة الشعرية الصوفية لها إشكالها الخاص، فهي بكل ما تحمله من خصوصية الذوق، وفيوضات القلب لا بد أن تكون في جوهرها انزياحاً على الانزياح ومجازة للمجازة.

ولعل من الأسباب التي حملت اللغة في القصيدة الصوفية على الدخول في هذا المأزق الدافع إلى التحدي أنها حملت كثيراً من السمات الدالة على

(17) أخلص جون كوين كتابه "بناء لغة الشعر" للجانب النظري والجانب التطبيقي لمصطلح "الانحراف" أو "الانزياح" أو "المجازة" - مع عدم الاستقرار على ترجمة بعينها في العربية - وكان يرى أن الانزياح وحده هو الذي يمنح الشعرية موضوعها الحقيقي، وعليه فإن الانزياح هو استعمال المبدع للغة مفردات وتراكيب وصوراً استعمالاً يخرج بها عما هو مضاد ومألوف، بحيث يؤدي ما ينبغي له أن يتصف به من تفرد وإبداع وقوة جذب وأسر' انظر: أحمد محمد ويس، الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، سوريا، اتحاد الكتاب العرب، 2002، ص5.

(18) موكاروفسكي يان، اللغة المعيارية واللغة الشعرية، ترجمة: ألفت الروبي، مجلة فصول، المجلد 5، العدد الأول 1984، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص42.

(19) جون كوين، بناء لغة الشعر، مرجع سابق، ص210

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

بلاغة المقموعين، على نحو ما عبر عنه جابر عصفور، إذ إن هذا المأزق لم يعد مأزقاً لغوياً صرفاً، ولكنه مأزق لغوي اجتماعي معرفي في آن، لقد كان على النص الصوفي أن يتقنع في مواجهة سلطة العقل الذي يقوم حجاباً بين القلب وبلوغ الحقيقة، وسلطة الفقهاء والمنتسبين إلى رجال الدين المستمسكين بظاهر النص وحرفيته، والسلطة الاجتماعية التي ركنت إلى السائد الساكن من المفاهيم والقيم، واستبدلت بالنقض و بالابتداع آلية القبول والاتباع، وكان من الطبيعي أن يؤول ذلك كله إلى نمط فريد من الانزياح والمجازة لم تعرفه التجارب الشعرية الأخرى، لقد كان على التجربة الصوفية أن تواجه في كثير من الأحيان ألواناً من القمع "ويقودنا هذا القمع إلى الوسيلة الأخيرة من وسائل التقية وهي "الكتابة الباطنية" أو "الكتابة الشفرية" التي تكتب بعلامات لا يعرفها سوى كاتبها وقارئها، فهي ترميز سري بالكتابة يعول عليه إذا شعر الكاتب والقارئ أن المكتوب يحتاج إلى ستر"⁽²⁰⁾.
وقد سئل ابن عطاء الله الأدي من اللغة الغريبة غير المألوفة، فقال: "لما كان هذا العلم قد شرف بنا ضنناً به على غير الصوفية، ولما لم نستعمل لغة الناس، وضعنا له لغة خاصة بنا"⁽²¹⁾.

إذن فالتجربة الشعرية الصوفية تقوم في الأساس على التعامل مع النظام اللغوي القائم (اللغة المعيارية) بوعي فني، وبتشكيل شعري يخلق لغة خاصة بها، لها رموزها ومفاتيحها، وبذلك تستبدل التلويح بالتصريح، والغموض بالوضوح، والإشارة بالعبارة، حفاظاً على خصوصيتها وعدم البوح بأسرارها حتى لا تتهم من قبل الآخر المتعنت، قال ابن الفارض:

وَعَيٌّ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِمَتَّعَتْ (22)

(20) جابر عصفور، بلاغة المقموعين (دراسة)، مجلة ألف، العدد الثاني عشر، القاهرة، الجامعة الأمريكية، 1992ص26.

(21) فريد الدين العطار، تنكرة الأولياء، نقلاً عن نيكلسون في كتابه في "التصوف الإسلامي وتاريخه" ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1956، ص21 هامش 3.

(22) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص129.

وجدير بالذكر هنا أن مفهوم الانحراف أو المجاوزة لا ينحصر في مفارقة لغة التجربة الشعرية الصوفية لما هو معهود ومألوف من قواعد الاستعمال في معايير اللغة العامة، إنه يتجاوز ذلك كله إلى مجاوزة المعاني، فالمعاني التي تطرقها التجربة الشعرية الصوفية هي معان مفارقة للمعهود وإن اتخذت من التجارب الشعرية السابقة عليها أساساً تقوم عليه⁽²³⁾.

2-5

حفلت التجربة الشعرية الصوفية بحضور العادل — كما سبق أن بينا في الفصل الأول — هذا الحضور الذي بات ملازماً لحضور المحبوبة، وعلاقة الأنا بها، وعلاقة الأنا بنفسها. وربما لم تخل قصيدة من القصائد التي تنسب إلى الشعراء موضوع الدراسة إلا وكان للعادل شكل من أشكال الحضور، سواء كان حضوراً مباشراً يتجلى في لفظ دال عليه، أو كان حضوراً غير مباشر يتجلى في احتجاب المحبوبة وعدم قدرة الأنا على الاتصال بها وممارسة العادل لدوره في ترسيخ عملية الاحتجاب، حيث يمكن للعادل أن يمارس دوره الفاعل في الأنا. وقد نال هذا الحضور غير المباشر للعادل جزءاً من بنية النص الصوفي، ولعل ذلك أن يكون إسهاماً في تفسير الغموض الشعري الذي غلب على النصوص الشعرية الصوفية، لا سيما في القرنين السادس والسابع الهجريين، حيث بلغت التجربة الشعرية الصوفية ذروة نضجها، وسعت إلى ترسيخ ملامحها، وتحديد مرجعياتها المعرفية، ورؤيتها للعالم على نحو جلي يمكن الكشف عنه بالاستقراء المتأني لنتاج تلك الحقبة. ويتغيا هذا الفصل القيام بفحص دقيق لملامح الرؤية الصوفية للعادل، ولطبيعة العلاقة المشكلة بينه وبين الأنا، تلك العلاقة المتسمة بالتوتر الدائم

(23) في هذا المفهوم الخاص للانحراف يقول دريشاير: إن الأسلوب ليس انحرافاً عن المعيار، بل انحراف المعنى.

أنظر: ليسر فولفجانج، فعل القراءة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص96.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

والتجاذب المتصل، والتناظر الأبدي بين طرفين كليهما ذي حضور ضروري لاستمرار التجربة، وليس لأحد منهما أن ينفي الآخر، فالصوفي في حالة جهاد متصل لقهر العاقل وتجاوزه، غير أنه لا سبيل إلى تحقيق هذا النصر إلا بالإبقاء على الخصم على نحو ضمني داخل التجربة، إن بقاء العاقل وحضوره هما الضمان الوحيد لاستمرار التجربة، واشتعال الجذوة، وتأبيها على الانطفاء والخمود، يقول ابن الفارض:

فَلَعَلَّ نَارَ جِوَانِحِي بِهِوِيهَا أَنْ تَنْطَفِي، وَأُوَدُّ أَنْ لَا تَنْطَفِي (24)

ولقد استبان لنا فيما تقدم أن الشاعر الصوفي وهو يخوض غمرات تجربته في التعبير عن مواجده وأذواقه وما يتلقاه في رحلته الناصبة الممتعة من فيوضات، وما يعترضه من مشقات الطريق ووعناء السفر، إنما يواجه في الوقت نفسه سلسلة متصلة من المضايق، تتمثل في المأزق اللغوي الحاد الناشئ عن ضيق العبارة واتساع الرؤيا على حد قول النفري، ومن كون التجربة الصوفية — على ما سبق ذكره — انزياحاً على الانزياح ومجازة للمجازة. كذلك تتمثل هذه المضايق في مواجهة ألوان القمع المعرفي والديني والاجتماعي التي تعترض سبيل التجربة، وتحول دون تدفقها في عبارة مبينة صريحة الدلالة على مقاصدها.

والاستقراء المتلبث لهذا النتاج الوفير في مجموعته أقرب إلى المحال، كما أن طبيعة التجربة الشعرية الصوفية من الرهافة والتكثيف بما يحتم على من يقاربها أن يتسلح لها بمنظومة مركبة من الوسائل التحليلية المعينة على تحقيق المبتغى، لذلك ربما كان من الأفضل أن يقع الاختيار على قصيدة واحدة لتكون موضوعاً للتحليل المفصل في هذا الفصل.

ولعل تجربة الشاعر الصوفي المتميز عمر بن الفارض (576-632هـ) أن تكون من أفضل النماذج تجسيدا لتلك الحالة التي نتغيا تشخيصها والقيام بفحصها فحصاً مجهرياً مستأنياً.

ومن هنا كان اختيارنا لرأيتيه التي مطلعها:

(24) ابن الفارض (الديوان)، مرجع سابق، ص 199.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

احفظ فؤادك إن مررت بحاجرٍ فظباؤه منها الطُّبَا بِحاجرٍ (25)

وليس يعني ذلك الاختيار أن السمات والعلاقات التي نتوسل بهذه القصيدة إلى استكشافها هي حكر على القصيدة المختارة وحدها، ولا على شعر ابن الفارض في مجموعه، بل هي سمات مبنوثة بصور متباينة الدرجات ظهوراً وخفاءً في قصائد شعراء تلك الحقبة، وفي مجموع دواوينهم، وسوف يستعان بتلك النصوص وتوظيفها في تحليل هذه القصيدة. إن الاختيار هنا ضرورة لا مندوحة عنها، إذا أريد لهذا الفصل أن يحقق ما نرجوه منه، وعسى أن يكون في التحليل المفصل لهذه القصيدة النموذج ما يغزي بمزيد من المحاولات للكشف عن هذه السمات والعلاقات في تجلياتها المعقدة باستقراء مزيد من التجارب الشعرية الصوفية.

والغاية من تحليل هذه القصيدة النموذج أن يكون فحصاً لخلية حية واحدة من هذا الكيان الشعري المتدفق بالحياة، وأن نتوصل به إلى توصيف دقيق لخصائص هذه الخلية ومكوناتها ووظائفها، ولما يحكم العلاقة الديناميكية والتعلق بين هذه المكونات والوظائف. وإذا نظرنا إلى القصيدة الصوفية على أنها خلية حية في هذا الكيان الشعري فإن من المسلم به أن التحليل الذي ينتجه فحص مثل هذه الخلية إنما يعكس في مجموعه خصائص هذا الجسد الشعري في حياته وأستمراريته وقدرته على أداء المنوط به من الوظائف. ولعل من أهم ما تتميز به هذه المحاولات هو أن لها من خصائص التجربة الصوفية نصيباً موفوراً، فهي دائماً تمتد إلى غير ما لا نهاية، وهي من طبيعتها ألا تصل بصاحبها إلى قرار بحثي أو سكونية منهجية، إنها دائماً محاولة تغري بالمزيد من المحاولة، وتفتح أمامها الآفاق إلى غير ما حدود كلما ظن صاحبها أنه بالغ بها ومنها ما يريد.

3-5

ومن نافلة القول أن لشروح القصيدة الصوفية مكانة لا ينبغي إغفالها في هذا الضرب من المعالجة المتلبثة، غير أن الشروح المتداولة تجسد عدداً من

(25) المرجع السابق، ص 197.

الإشكالات التي يحسن الالتفات إليها. فقد تضافرت على شرح الشعر الصوفي وتفسيره جهود عدد غير قليل من المعربين والشراح، بل إننا قد نجد للقصيد الصوفية الواحدة أكثر من شرح لأكثر من شارح⁽²⁶⁾، وكان حرياً بتعدد الشروح أن تفتح مغاليق النص أمام التلقي، وأن تكشف عن مخبآت النص وحمولته الرمزية وطاقته التعبيرية والتأثيرية، بيد أن الواقع كان على خلاف المتوقع كما أسلفنا الإشارة، وبدا لنا أن هذه الشروح على تعددها تتطوي في داخلها على أزمة تجلت مظاهرها بأكثر من وجهة، وعلى أكثر من صعيد.

ولعل أول هذه المظاهر أن هذه الشروح قد تراوحت بين طرفين متباعدين: تمثل الطرف الأول في التقيد بالدلالة المعجمية المباشرة للمفردات تقيداً يضيق الخناق على النص ويناقض جوهر الصوفية فيه ويحد من آفاق تلقيه، وتمثل الطرف الآخر في إطلاق التفسير على نحو يهدر دلالات المواضعة، ويتجاوز حدود المتعارف والمألوف في استعمالات اللغة، وبذلك يمكن لكل معنى أن يكون مراداً، ويصبح اصطناع اللغة للتعبير عن التجربة أمراً فاقداً للمزية، وفي مثل هذا الضرب من الشروح يفلت الشارح الخيط الدقيق الرابط بين الدال العرفي والدال الشعري، وهو الخيط الذي يرتبط بتحسسه والكشف عنه تحقق الأثر والإحساس بلذة النص ومتمعة التلقي.

وإذا أردنا التماس الشواهد لهذه الأزمة فإننا واجدون لها مثلاً جلياً فيما فعل ابن عربي (ت 638هـ)، حين صنع ديوانه "ترجمان الأشواق" ثم وضع عليه شرحاً سماه "ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق"⁽²⁷⁾، وهكذا نهض ابن عربي بمهمة ليست من اختصاص الشاعر، لا في أصول الفن ولا في تقاليد المتوارثة منذ أن جاهر الفرزدق عبد الله بن أبي

(26) على سبيل المثال، هناك ما يربو على العشرة شروح للتائية الكبرى لابن الفارض، وما يقرب من سبعة شروح على قصيدته الخمرية، وقد ذكرهم محمد مصطفى حلمي بالتفصيل في دراسته الفريدة والرائدة عن ابن الفارض وعنوانها: "ابن الفارض والحب الإلهي"، ص 85 .
 (27) طبع الشرح محققاً في القاهرة عام 1995م، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، تحقيق ودراسة نقدية: محمد علم الدين الشقيري.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

اسحاق النحوي بقوله: "علي أن أقول وعليكم أن تحتجوا"⁽²⁸⁾ أي تتأولوا.

ومنذ أن باهى المتنبي شعراء العربية بنعته المشهور لقوافيه:
 أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم⁽²⁹⁾

إن التعليل المتبادر لما قام به ابن عربي تفسره لنا الروايات بما وقع من خصوم ابن عربي حين خاضوا في أمر العلاقة بينه وبين ابنة شيخه (النظام)، واتهموه بأنه يتغزل بها، منكرين عليه أن يكون شعره من الأسرار الإلهية، فجاء الشرح منه محاولة لتبرئة النفس أمام الخصم، وإظهار مقصود الشعر على جهة التعيين، فكان النص الشعري الصوفي في هذا هو الضحية والشهيد، ووقعت القصيدة الصوفية ما بين شقي رحي، ضغط المواجهة مع الخصم من جهة، وضغط المواجهة مع مواضع اللغة من جهة أخرى، ووقعت محاولة ابن عربي بذلك على الطرف الأقصى من الخط الواصل بين التقييد والإطلاق. أما شروح عبد الغني النابلسي (ت 1050هـ) فقد احتلت الطرف الأقصى في الاتجاه الآخر حين افتكت النص من عقل اللغة بالكليّة⁽³⁰⁾، وانسلخت عن مواضع الدلالة⁽³¹⁾ على نحو يوحي بأن في قتل اللغة

(28) جاء في كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة أنه عندما قال الفرزدق:

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتاً أو مجلف

ورفع آخر البيت ضرورة، "تعجب أهل الإعراب في طلب العلة، فقالوا وأكثروا، ولم يأتوا بشئ يرضي،... وقد سأل بعضهم الفرزدق عن رفعه إياه فشتمه وقال: "علي أن أقول وعليكم أن تحتجوا" انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، 1982، ج 1/89.

(29) عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان المتنبي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986، ج 4/84.

(30) سبق أن ناقش الباحث هذه القضية في مبحث العادل الديني.

(31) لا يعني هذا أن النابلسي قد تجاهل الشرح العرفي المتقيد بالدلالة المعجمية كل التجاهل، غير أنه لا يقدم في هذا الباب ما يتميز به على غيره من الشراح، ومن ثمة كان اهتمامنا بشرحه الصوفي الذي جاء به على جهة التوازي مع الشرح العرفي من غير أن يكشف لنا عن تواصل الأسباب بين هذين الضربين من الشرح.

حياة للنص⁽³²⁾.

غير أن هذا الإطلاق الذي تميزت به بعض الشروح وإن وافق من جهة طبيعة النص الصوفي فإنه أبدى مظهراً جديداً من مظاهر الأزمة، ويظهر ذلك جلياً فيما روي عن محمد بن عمر بن الفارض، قال: "حضر في مجلس الشيخ [ابن الفارض] رضي الله عنه رجل.. وكان من أكابر علماء زمانه، وأستاذنه في شرح القصيدة" نظم السلوك" [التائية الكبرى] فقال له: في كم مجلد تشرحها؟ فقال: في مجلدين، فتبسم الشيخ رضي الله عنه وقال: لو شئت لشرحت كل بيت منها في مجلدين⁽³³⁾.

وإذن، فالإطلاق هو مفهوم لا تحده حدود ولا تقف دون سيرورته مواع، ويمكن استظهار الحكمة الكامنة وراء عبارة ابن الفارض وموقفه من قضية قيام الشاعر بشرح نصه الشعري⁽³⁴⁾، وهو موقف يقع على النقيض من موقف ابن عربي، ولا يطابق في الآن نفسه موقف أمثال النابلسي من شرح القصيدة الصوفية تمام المطابقة، على أن كثيراً من الشروح التي حاولت

(32) لقد أسرف النابلسي في تأويله لشرح النص الشعري الصوفي، وحول القصيدة إلى نص مفاتيحه شبه جاهزة وثابتة، وقيد الدلالة وحددها وعينها حتى غدت الكلمة متعينة الدلالة، وأصبح النص الصوفي على الرغم من اختلافه، نصاً واحداً له مفاتيح ثابتة ودلالة واحدة. وغني عن البيان أن ذلك المذهب في الشرح هو على الضد من طبيعة النص الصوفي الذي هو نص متحرك بالضرورة، غامض غموضاً شفيفاً يجعل الدلالة في توالده وتوابع لا ينقطع.

انظر: على سبيل المثال: شرح النابلسي للقصيدة الياثية لابن الفارض التي مطلعها:

سائق الأظعان يطوي البيد طي منعماً عرج على كئيبان طي

النابلسي، كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ج 1/131 وما بعدها.

(33) ديباجة ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 27.

(34) ذكر الشيخ أحمد المقرئ في كتابه "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" في ترجمة الشيخ محيي الدين بن عربي، قال: حكى المقرئ في ترجمة سيدي عمر بن الفارض - أفاض الله علينا من أنواره - أن الشيخ محيي الدين بن العربي بعث إلى سيدي عمر يستأذنه في شرح التائية، فقال: كتابك المسمى بالفتوحات المكية شرح لها.

انظر: أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، طبعة جديدة 1997، ج 2/166.

العدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

التملص من القيود العرفية وغمومية الاستعمال بإطلاق الدلالة قد وقعت من جديد في شراك الحرفية والتقييد، خضوعاً منها لمفهوم الشرح نفسه، فليس الشرح إلا محاولة توصيل مقصود النص إلى قارئه، وهكذا استحال شرح النص الشعري الصوفي إلى عملية أشبه ما تكون بالتعويض الرياضي في علم الجبر، وأصبح النص شفرة لغوية مبذولة الحل، إذ عرفت المقابلات الدلالية واستظهرتها، وانتهى الأمر إلى تثبيت الدلالة في نص يقوم في جوهره على حركية الدلالة واستثارة القارئ أو تحفيز التوجه على التعدد والاحتمال في الدلالة بحكم كون النص الشعري الصوفي قائماً في جوهره على اللاتعيين أو الإبهام **Indeterminacy** أي الغموض المنتج للدلالة المتعددة، فغموض النص الصوفي ليس على جهة الاستغلاق، وليس هو بالنص المفضوح الذي يبيحك نفسه، إنما هو نص تتطوي بواطنه على نوع من الغموض المنتج، ويقل في رحمه جنين الفهم المتعدد. وأحسب أن هذا المفهوم هو أنسب المداخل إذا شئنا مقارنة نقدية لقصيدة صوفية.

كان لا بد من هذه المقدمة المبينة عن طبيعة الشروح التي احتفت بالنص الصوفي، لنقدم في ضوئها محاولة لقراءة الشعر الصوفي تعتمد ركيزتين: الأولى: الانطلاق من لغة النص إلى آفاق تأويله.

الثانية: استثمار المنجز اللساني في نحو النص بما يتيح من إجراءات نقدية يمكن بتوظيفها فحص ظاهرتي: السبك **Cohesion** والحبك **Coherence** في النص.

والكشف عن وجوه التعدد والاحتمال و اللاتعيين في إثراء التأويل. وغايتنا من دراسة هذه القصيدة النموذج لابن الفارض هو على التعيين استظهار تجليات العاذل وتعيين الكيفيات التي تمكنت بها الأنا الشعرية من إحراز الانتصار وتجاوز كوابح العدل إلى تحقيق لذة الوصل.

نص القصيدة:

- 1- احفظ فؤادك إن مررت بحاجر فظباؤه منها الظبا بحاجر
- 2- فالقلب فيه واجب من جائز إن ينج كان مخاطراً بالخاطر

- 3- وَعَلَى الْكُتَيْبِ الْفَرْدِ حِي، دُونَهُ
 - 4- أَحْبَبَ بِأَسْمَرَ صَيْنَ فِيهِ بِأَبْيَضِ
 - 5- وَمَمْنَعٍ، مَا إِنْ لَنَا مِنْ وَصْلِهِ
 - 6- لِلْمَاءِ عُدْتُ ظَمًا كَأَصْدَى وَارِدِ
 - 7- خَيْرُ الْأَصِيحَابِ الَّذِي هُوَ آمَرِي
 - 8- لَوْ قِيلَ لِي: مَاذَا تُحِبُّ وَمَا الَّذِي
 - 9- وَلَقَدْ أَقُولُ لِلْإِمِي فِي حُبِّهِ
 - 10- عَنِّي إِلَيْكَ، فَمَا حَسًا لَمْ يَنْتَهَا
 - 11- لَكِنْ وَجَدْتِكَ مِنْ طَرِيقِ نَافِعِي
 - 12- أَحْسَنْتَ لِي مِنْ حَيْثُ لَا تَدْرِي، وَإِنْ
 - 13- يَنْتَبِي الْحَيِّبَ وَلَوْ تَنَاعَتْ دَارُهُ
 - 14- فَكُنْ عَنَّا عَيْسُ مَنْ أَحْبَبْتَهُ
 - 15- أُنْعَبْتَ نَفْسِكَ وَاسْتَرَحْتُ بِذِكْرِهِ
 - 16- فَاعْجَبْ لِهَاجِ مَادِحِ عَذَالِهِ
 - 17- يَا سَائِرًا بِالْقَلْبِ غَدْرًا كَيْفَ لَمْ
 - 18- بَعْضِي يَغْرَ عَلَيْكَ مِنْ بَعْضِي وَيَحْسُدْ
 - 19- وَيُودِ طَرْفِي إِنْ نُكِرْتَ بِمَجْلَسِ
 - 20- مُتَعَوِّدًا إِنْجَازَهُ، مُتَوَعِّدًا
 - 21- وَلِبَعْدِهِ إِسْوَدَ الضَّحَى عُنْدِي كَمْ
- الآسَادِ صَرَغِي مِنْ عِيُونِ جَادِرِ
أَجْفَانُهُ مِنِّي مَكَانَ سِرَائِرِي
إِلَّا تَوَهُمُ زُورِ طَيْفِ زَائِرِ
مُنِعَ الْفُرَاتِ، وَكُنْتُ أُرْوِي صَادِرِ
بِالْغِي فِيهِ، وَعَنْ رِشَادِي زَاجِرِي
تَهَوَّاهُ مِنْهُ؟ لَقَلْتُ: مَا هُوَ آمَرِي
لَمَّا رَأَاهُ بَعِيدَ وَصَلِّي هَاجِرِي:
هُجِرَ الْحَدِيثِ، وَلَا حَدِيثَ الْهَاجِرِ
وَبَلَدَ عَنِّي - لَوْ اطَّعَكَ - ضَائِرِي
كُنْتُ الْمُسِيءَ فَأَنْتَ أَغْدَلُ جَائِرِ
طَيْفُ الْمَلَامِ، لَطَرَفِ سَمْعِي السَّاهِرِ
قَدِمْتَ عَلَيَّ، وَكَانَ سَمْعِي نَاطِرِي
حَتَّى حَسِبْتُكَ فِي الصَّبَابَةِ عَازِرِي
فِي حُبِّهِ بِلِسَانِ شَاكٍ شَائِرِ
تَتَبِعُهُ مَا غَادَرْتَهُ مِنْ سَائِرِي
سُدُّ بَاطِنِي إِذْ أَنْتَ فِيهِ ظَاهِرِي
لَوْ عَادَ سَمْعًا مُضْغِيًا لِمُسَامِرِي
أَبْدَأُ، وَيَمْطَلْنِي بِوَعْدِ نَادِرِ
مَا ابْيَضَّتْ لِقْرَبِ مِنْهُ كُنَّ نِيَّاجِرِي⁽³⁵⁾

⁽³⁵⁾ بيان مفردات القصيدة:

- [1] حاجر: اسم موضع قبل معدن النقرة - الظباء: الغزلان. الظباء: بضم وفتح الياء جمع ظبية وهي السيف - المحاجر: جمع محجر وهو ما يحيط بالعين.
 - [2] الواجب: الساقط - الجائز: المار. من جاز بالمكان إذا مر به.
- المخاطر: اسم فاعل من المخاطرة وهي الهجوم على مكان يكون مظنه للهلاك - الخاطر: القلب.

4-5- توطئة منهجية:

نقدم بين يدي هذه القصيدة تعريفاً بالمرتكزات الإجرائية المعتمدة في تحليلها، ويتمثل في الإفادة من منجزات نحو النص **Text grammar** في الصيغة التي قدمها روبرت آلان دي بيوجراند **Robert Alain de Beaugrand** وولفجانج أولرخ دريسلار **Wolfrang Ulrich Dresslar** وضمناها كتابهما "مدخل إلى علم لغة النص"⁽³⁶⁾. **Introduction to Text Linguistics**. وقد اقترح المؤلفان لتحليل أي نص سبعة معايير هي عندهما لازمة للقول بتحقيق شروط النصية، ويمكن بالكشف عن تجلياتها استظهار العلاقة بين كل من:

1- البنى الصغرى **Microstructures**

والبنى الكبرى **Macrostructures**

2- ظاهر النص **Surface Text**

- ← [3] الكثيب الفرد: تل الرمل، والفرد هو كثيب في وسط صحراء مستوية السطح ليس بها كثيب سواه فكان فرداً فيها — الحي: البطن من القبيلة — دونه: أي قبل الوصول إليه. الأساد: جمع أسد — جاذر: جمع جؤذر بجيم مضمومة وسكون الهمزة وفتح الذال المعجمة وضمها وهو وك البقر الوحشية.
- [4] الأسمر: المراد من الأسمر المحبوب المشبه بالأسمر الذي هو الرمح — الأبيض: السيف. الأجفان: أعقاد السيف.
- [5] الزور: فيه وجهان: زور بفتح الراء، مصدر يمضي الزيارة، وزور بضم الراء مزور.
- [6] اللما: سمرة الشفة والمراد هنا الريق — أصدى: اسم تفضيل من صدى أي عطش. الوارد: اسم فاعل من ورد الماء — أروى: اسم تفضيل من الري خلاف العطش. الصادر: اسم فاعل من صدر عن الماء أي ربع بعد ورده.
- [7] الأصبحاب: تصغير أصحاب.
- [10] عني إليك: هذا التركيب اسم فعل بمعنى تتح عني. — لم يشنها: مفتوح حرف المضارعة من شاه يشنيه أي لواه عن اعتقاده — الهجر: بضم الهاء وسكون الجيم الهذيان.
- [17] الغدر: المراد بها هنا: القهر — غادرته: تركته وابقته.
- [21] الدياجر: الظلمات.
- (36) العنوان الأصلي للكتاب:

Robert Allin de Beaugrand and Wolfgang Ulrich Dresslar, Introduction to Text Linguistics, Longman, London. New York.

وباطن النص Deep Text

3- النص والسياق Text Context

وهذه المعايير السبعة: (37)

1- التضام (السبك) Cohesion:

وهو يشتمل على الإجراءات المستعملة في توفير الترابط بين عناصر ظاهر النص، كبناء العبارات والجمل، واستعمال الضمائر وغيرها من الأشكال البديلة.

2- التقارن (الحبك) Coherence: وهو يشتمل على الإجراءات

المستعملة في إثارة عناصر المعرفة من مفاهيم وعلاقات، منها علاقات منطقية كالسببية، ومنها معرفة كيفية تنظيم الحوادث، ومنها أيضاً محاولة توفير الاستمرارية في الخبرة البشرية.

3- القصدية (القصد) Intentionality:

أي قصدية المنتج، وتوفير التضام والتقارن (السبك والحبك) في النص، وأن يكون أداة لخطوة موجهة إلى هدف.

4- التقبلية (القبول) Acceptability:

أي تقبلية المستقبل للنص باعتباره متضاماً متقارناً ذا نفع للمستقبل أو ذا صلة ما به.

5- الموقفية (المقامية) situationality:

وهي تشتمل على العوامل التي تجعل النص ذا صلة بموقف حالي، أو بموقف قابل للاسترجاع.

6- الإعلامية (الإعلام) Informativity:

وهي تشتمل على عامل الجودة أي اللائقين النسبي لوقائع النص بالمقارنة مع الوقائع الأخرى المحتملة الحدوث.

(37) انظر: إلهام أبو غزالة وعلى خليل أحمد، مدخل إلى علم لغة النص تطبيقات لنظرية روبرت ديوجراند وولفجانج دريسلر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص ص 11-12. وقد اقترح سعد مصلوح مكافآت عربية للمصطلحات الواردة لهذه المعايير، هي عندنا أولى بالقبول، وهي على الترتيب:

1- السبك 2- الحبك 3- القصد 4- القبول 5- الإعلام 6- المقامية 7- التناص

انظر: سعد عبد العزيز مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، الكويت، مجلس النشر العلمي، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، 2003، ص 226.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

7- التناص Intertextuality :

وتتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى ذات صلة، ثم التعرف إليها في خبرة سابقة.

وقد صنفت هذه المعايير السبعة في مجموعات ثلاث هي⁽³⁸⁾:

- 1- ما يتصل بالنص في ذاته Text-Centered وهما معيارا: السبك والحبك.
- 2- ما يتصل بمستعملي النص، سواء أكان المستعمل منتجاً أم متلقياً User-Centered وذلك معيارا: القصد والقبول.

3- ما يتصل بالسياق المادي والثقافي المحيط بالنص، وذلك معايير الإعلام والمقامية والتناص.

والذي نراه أن التسليم بأهمية هذه المعايير السبعة لتحقيق النصية لا يعني ضرورة التزامها عند تحليل النص الصوفي على الترتيب المقترح من القائلين بها، ولا يعني كذلك أنها سواء من حيث الأهمية والوزن النوعي بالنسبة لجميع أنواع النصوص، إذ التفاوت بينهما وارد باختلاف هذه الأنواع، وربما كان الأولى - من وجهة نظرنا - إعادة تصنيفها وترتيبها بالنسبة للنص الصوفي خاصة على الوجه الآتي:

أولاً : معايير جوهرية، وتشمل معيارين هما:

- 1- السبك
- 2- الحبك.

وهما معياران لا يخلو منهما نص، ولهما أهميتهما في تأويل النص الصوفي ولكنها أهمية محكومة إلى حد كبير بالأعراف اللغوية والثقافية التي تشكل نسيج النص ومراجعته المفهومية.

ثانياً : معايير إشكالية وهي:

- 1- القصد
- 2- القبول
- 3- المقامية.

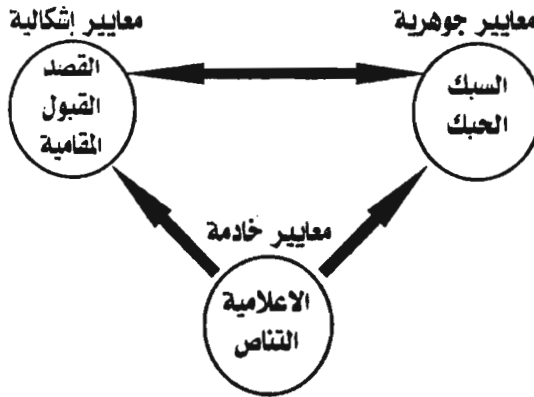
⁽³⁸⁾ سعد عبد العزيز مصلوح، في البلاغة العربية والأساليب اللسانية آفاق جديدة، مرجع سابق، ص 226.

وهي معايير تتفاوت من حيث الحضور والغياب والأثر، وتجعل أبواب التأويل في النص الصوفي مشرعة على كل اتجاه.

ثالثاً : معايير خادمة، وتشمل معيارين هما:

1- الإعلامية 2- التناص

ووظيفة هذين المعيارين هي خدمة كل من المعايير الجوهرية والمعايير الإشكالية، فالإعلامية مرتبطة بمعيار الحكب أوثق الارتباط؛ إذ هي تكشف عن مدى التوقع الذي تحظى به وقائع النص المعروض في مقابل عدم التوقع أو المعلوم في مقابل المجهول، وهي تدخل في علاقة عكسية مع بعض مظاهر السبك كالتكرار مثلاً، وتتجادل مع هذا المعيار بكيفيات مختلفة من التعويض، كما أنها مرتكز لا غنى عنه في آليات القبول والتلقي. أما التناص فهو معيار كاشف عن العلاقات بين النصوص والإشارات التي تلمح إليها، وتوثيق الصلة بين حاضر النص وماضيه، وعن تطور أنواع النصوص بوصفها فئات ذات أشكال يمتاز بعضها من بعض على أساس من الخصائص النمطية الفارقة، والتناص أيضاً منشط للإعلامية ومعين على التأويل عند إعمال معيار القبول، وشريك فعال باستحضاره لتقاليد الفن من حيث هو محدد أساسي من محددات المقام.



ولعلنا نستطيع بإحكام التعالق بين المعايير الجوهرية والمعايير الإشكالية والمعايير الخادمة أن نجد صراطاً وسطاً بين ضربين من شروح النص

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

الصوفي أسلفنا الإشارة إليهما وهما: الشرح التقليدي المشدود إلى العرف اللغوي والدلالة المعجمية، والشرح العرفاني المتمرد على قيود العرف والمعجم بما يفرضي في كثير من الأحيان إلى صرم الحبل بين المبدع والمتلقي. ونأخذ الآن في إعمال معايير النصية في تحليل القصيدة على الترتيب السابق بيانه.

5-5 مفاصل القصيدة:

من الركائز المنهجية المعتمدة عند أكثر علماء نحو النص **Text Grammar** أن تبدأ الخطوة الأولى من التحليل بمحاولة من الباحث للكشف عن النقاط التي تشكل مفاصل النص أو المفاتيح الظاهرة **surface cues** تلك التي يمكن رصد نقاط التحول داخل النص من خلالها، وتقسيمه إلى وحدات يكون لكل منها محوره الدال بما هو بنية صغرى؛ بحيث تتضافر الوحدات فيما بينها لتصوغ البنية الكلية الكبرى للنص والتي تتشكل منها الرسالة ويتحقق بها مقصود المبدع من الآثار التي يتغيا نقلها إلى المتلقي⁽³⁹⁾. وتكون الحاجة إلى تقسيم القصيدة ملحة في مقام الكشف عن مظاهر السبك والحبك بما هما معيران جوهريان في تشكل النص مبنى ومعنى، على حين تختفي الحاجة إلى هذا التقسيم عند معالجة القصد والقبول والمقامية؛ إذ هي معايير إشكالية تتعلق بمستعمل النص وبالظرف المادي الثقافي المحيط به، ويتصل الحديث عنها بمجمل النص إنتاجاً وتلقياً، أما المعياران الخادمان وهما: الإعلامية والتباص فسيلحق كل منهما بما يخدمه، ويكون الكلام فيه على سنة إتباع الأصل إلى الفرع. والأصل في مفاتيح تقسيم النص أن تلتصق في شكله اللغوي أي في بنيته الظاهرة **Surface Structure**، وأن تكون المفاتيح أدلة هادية إلى بنيته الباطنة، وكاشفة عن التحولات الواقعة بين البنى الصغرى (التي هي الوحدات) والسابكة لها في البنية الكبرى (التي هي كلية النص وجوهره).

⁽³⁹⁾ انظر: سعد عبد العزيز مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، مرجع سابق، المبحث الخامس "نحو أجرومية للنص الشعري دراسة في قصيدة جاهلية"، ص.ص 229-234.

وقد أفضى تأمل النص بنا إلى اقتراح الضمير **Pronoun** بما هو قسم من أقسام الكلام ومرجعيتَه وهو ما يسمى بالإحالة **Anaphare** ليكون كلاهما مفتاحاً ظاهراً للتقسيم، تستبين به معالم النص، وهي محاولة يعززها ما للضمير من قدرة على تشخيص العلاقة بين ظاهر النص وباطنه من جهة، وبين مبدع النص ومتلقيه من جهة ثانية، وبين التصورات والمفاهيم السابحة في فضاء النص من جهة ثالثة، كما يعززه كذلك ما قامت به تجارب أخرى سبقت لعدد من الباحثين تبينت بها فاعلية الضمير ومرجعيتَه في هذا الباب⁽⁴⁰⁾.

وإعمالاً لهذا الاختيار يقترح الباحث تقسيم القصيدة على الوجه الآتي:

- الوحدة الأولى الأبيات (6-1) :

مفتاح هذه الوحدة خاصة والقصيدة في مجملها هو ضمير المفرد المخاطب المستتر في قوله: "احفظ فؤادك"، والظاهر في قوله: "إن مررت"، ومرجعية الضمير هنا تشير إلى إحالة واقعة خارج النص أو كما يسميها رولان بارت **R.Barthes (1915-1980)**، شفرة مرجعية⁽⁴¹⁾ **Code Referential** وهي إحالة تتسم باللاتعين أو الإبهام **indeterminacy** وتفتح آفاق التأويل

⁽⁴⁰⁾ انظر على سبيل المثال:

- 1 - سعد عبدالعزيز مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، مرجع سابق، المبحث الخامس نحو أجرومية للنص الشعري دراسة في قصيدة جاهلية، ص 215 وما بعدها.
 - 2 - جميل عبد المجيد حسين، علم النص: أسسه المعرفية وتجلياته النقدية، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003، مجلد 32 عدد 2، ص 141 وما بعدها.
- ⁽⁴¹⁾ يذهب بارت إلى أن العلاقة بين الكاتب والقارئ علاقة ليست بريئة، بل تتضمن استعمالاً للشفرات، ويستخدم بارت خمسة أنواع من الشفرات عند قراءته لرواية بلزاك في كتابه (س/ز) وهي: الشفرة التأويلية، والشفرة السردية، والشفرة الرمزية، والشفرة الإيحائية، والشفرة المرجعية أو الثقافية، وهذه الشفرة المرجعية، تتضمن إشارات النص إلى الظواهر الثقافية والأيدولوجية والاجتماعية الواقعة خارج النص، والتي من خلالها يستطيع القارئ أن يضفي معنى على النصوص الأدبية.

انظر: محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، 1996، ص 10.

العنل الالنبى والمعرفى فى الشعر الصوفى

لعدد من الاحتمالات، وتشتمل هذه الوحدة على تحذير للمخاطب الغائب من دخول التجربة حين يجتاز مواطن المحبوبة على نحو يؤكد معرفة الأنا بالمحبوبة معرفة يقينية، ويجعل من ذلك مدخلاً لبيان تمنع المحبوبة واحتجابها وما يحيط بها من حماية هي أشبه بقُدس الأقداس الذي لا يباح تجاوزه والمرور به إلا للعارف بقدر المحبوبة.

- الوحدة الثانية الأبيات (7-8) :

تقع هذه الوحدة المكونة من بيتين اثنين عتبة للعبور ما بين الوحدة الأولى والوحدة الثالثة، وقد برز في البيت السابع حديث بضمير الغائب يشير إلى "الصاحب الموافق" الذي يحض المحب على التماذي في غيه، ويزجره عن الوقوع في شرك التعقل والرشاد، وفيها يعبر بنا البيت الثاني إلى الوحدة التالية من خلال التعبير عن امتثال المحب لنصيحة صاحبه الموافق والتسليم للمحبيب بكل ما هو أمر به.

- الوحدة الثالثة الأبيات (9-16) :

تمثل هذه الوحدة جسم التجربة الحي إذ يسودها ضمير خطاب تعود مرجعيته للعائل اللائم، وهي في جوهرها حوار مقترض بين الأنا والعائل اللائم يكشف عن حضور فاعل للعائل في تجربة الصوفى، بما هو شريك فاعل في صياغة التجربة، وقوة محركة لاستمرارية النص، وعائق في طريق السالك يغري بالتحدى والتجاوز والإصرار على الوصول إلى حرم المحبوبة المقدس.

- الوحدة الرابعة الأبيات (17-21) :

وفي هذه الوحدة تتحول مرجعية ضمير الخطاب إلى المحبوبة، وذلك حين يفتحها الشاعر بنداء يتوجه به إليها، ويستحيل الحوار مناجاةً وبوحاً لها بكوامن الأشواق، وتختفي فيها الإشارة إلى العائل اللائم فلا يعود له وجود في مقام القرب الذي كان، فايضت معه دياجر الحبيب بعد أن اسود الضحى في بعده. ونلاحظ في هذا التقسيم ظهور العلاقة الجدلية بين ضمير الخطاب معبراً عن الآخر وضمير المتكلم معبراً عن الأنا، كما نلاحظ ثبات المرجعية في ضمير المتكلم، وتنوع المرجعية في ضمير الخطاب، ويقترن ذلك كله بحضور متصل للمحبوبة يمثل رباطاً يشد الوحدات الأربع بعضها إلى

بعض بأوثق رباط، وفي تنوع مرجعية الخطاب يكمن ما نفترضه في هذه القصيدة الصوفية من ثراء معين على فتح باب التأويل فيها.

5 - 6 مظاهر السبك والحبك في القصيدة:

يختص معيار السبك ببيان الوسائل التي تتحقق بها خاصية الاستمرارية في ظاهر النص **Surface Text**، ويقصد بظاهر النص الأحداث اللغوية منطوقة أو مسموعة، تلك التي يتضمنها النص في تعاقبها الزمني والتي نخطها أو نراها في صورة كم خطي متصل على صفحة القرطاس. والذي نلاحظه أن استمرارية ظاهر النص يكفلها للقصيدة زخم بديعي قائم على استئثار فنون الجناس والطباق والمقابلة والتورية بتجلياتها المختلفة ومن أهمها: (42)

1- التكرار التام أو المحض **Full Recurrence** : وهو تكرار اللفظ والمعنى والمرجع واحد (التكرار اللفظي).

2- التكرار الجزئي **Partial Recurrence** : وذلك يتم بالاستخدامات المختلفة للجذر اللغوي الواحد.

3- تكرار المعنى واللفظ مختلف: ويشمل الترادف وشبه الترادف،

Paraphras، **Synonym**، **Near Synonym**،

4- التوازي **Parallelism** : وذلك بتكرار البنية مع ملئها بعناصر جديدة (توازي المباني).

5- المصاحبة المعجمية **Collocation** : وهي تلازم ورود مفردات معاً في الاستعمال على نحو مطرد.

6- الصيغ البديلة ومنها الإضمار **Pronominalization** وهو استخدام ضمير يحيل إلى سابق **Anaphora** (إحالة قبلية) أو يحيل إلى لاحق **Cataphora** (إحالة بعدية).

(42) انظر: جميل عبد المجيد حسين، علم النص: أسسه المعرفية وتجلياته النقدية، مرجع سابق، ص 146-147.

- 7- الحذف Ellipsis : هو استبعاد عبارات من التشكيل اللغوي عند تكرارها أو تكرار مضمونها لقيام محتواها المفهومي في الذهن، أو لاستثمار الحذف في معالجة المفهوم بالتعديل والتأويل.
- 8- الربط Junction : وذلك باستخدام ألفاظ وأدوات تفيد:
- 1- مطلق الجمع Conjunction مثل : و أو العطف....
 - 2- التخيير Disjunction مثل : أو ، إما،....
 - 3- الاستدراك Contrajunction مثل: لكن، رغم هذا
 - 4- التبعية أو التفريع Subordinaion مثل : لأن، من ثم،.....

غير أن شبكة التقنيات البديعية تتفاوت من حيث درجة الكثافة بتباين الوحدات، إذ تبلغ ذروة الكثافة والتشابك والتعقيد في الوحدة الأولى، وتكاد تنحل عراها في الوحدة الثانية، إلا من خيط دقيق ينسل عبرها من الوحدة الافتتاحية إلى الوحدة الثالثة، حيث تظهر التقنيات البديعية من جديد ظهوراً مستعلنًا، وإن كانت كثافتها تأتي وسطاً بين ما كانت عليه في الوحدة الأولى وما ستكون عليه في الوحدة الرابعة والأخيرة. وفي الوحدة الأخيرة تتعاطم الكثافة لتصل إلى الذروة التي افتتحت بها القصيدة أو تكاد.

ولنلق نظرة على وحدات القصيدة نرصد فيها خيوط التقنيات السابقة لوحداتها الأربع، والحاكمة للمفاهيم السابحة في فضاء النص، ونتعرف درجات كثافة السبك في القصيدة لنجعل من ذلك وصلة لاستنباط عدد من الملاحظ التحليلية الكاشفة عن احتباك المفاهيم وعن دور الصنعة البديعية في حمل تجربة الشاعر والعبارة عنها.

1-6-5

أطراف العلاقة في عالم النص الذي هو مادة الحبك في القصيدة أربعة هي: الأنا والمحبوبة والصاحب الموافق والعاذل اللائم، وتدخل العلاقة بين هذه الأطراف في أطوار مختلفة وحالات متباينة تمثل جسم القصيدة من مطلعها إلى مقطعها.

ونبدأ باستكناه دلالة الوزن النوعي الذي يميز دور كل طرف من هذه الأطراف، فنلاحظ هيمنة طاغية للمحجوبة على التجربة في وحدات القصيدة الأربع، يليها حضور ظاهر للأنا والعاقل اللائم، أما صاحب الموافق فإنه أقل الشركاء حظاً ذلك أنه مشكلة محلولة لا تشكل مصدراً للخوف أو القلق على تجربة الأنا، فهو مؤيد ومدعم، والارتكان إليه لا يقيد التجربة ولا يعوق استمراريتها.

لذا فإن العاقل اللائم أجدى على التجربة وحيويتها من صاحب الموافق، وفاعلية العاقل اللائم أقوى في إشعال جذوة الحب وتمكين العلاقة، وهكذا يكون الوزن النوعي لدور كل طرف انعكاساً لأهميته في تجربة الحب الإلهي.

ويشير هذا التفاوت في الوزن النوعي لدور كل طرف إلى جدلية ذات أهمية في التجربة الشعرية الصوفية هي جدلية الحضور والغياب، فالعاقل حاضر دائماً، وغيابه فاعل في التجربة؛ بل إن غيابه قد يتجاوز في بعض الأحيان فاعلية الحضور، فهو ملحوظ في الأثر، سواء غاب بالجسم أو حضر⁽⁴³⁾.

وإذا كان معيار السبك منصرفاً إلى رصد وسائل الترابط في ظاهر النص، ومعيار الحبك منصرفاً إلى وسائل الترابط في عالم النص، فإن السبك المأخوذ بعين الاعتبار أو الذي يسهم في نصية النص إنما هو السبك المبني على ترابط المفاهيم في عالم النص... ووسائل السبك ما هي إلا ظاهر يعكس باطناً، أو علاقات في ظاهر النص تشير إلى علاقات في عالم النص⁽⁴⁴⁾.

ونحن نلاحظ أن القصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري وما تلاه من قرون بوجه عام، وقصيدة ابن الفارض بوجه خاص منهمة عند الدارسين بغلبة الصناعة البديعية، وأن إغراق الشاعر الصوفي في الزخرف والبديع كان عند

(43) يقول ابن الفارض في التائي الكبير:

وأبثتها ما بي ولم يك حاضري

انظر: ديوان ابن الفارض، ص 84.

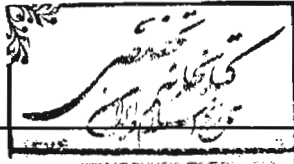
(44) جميل عبد المجيد حسين، علم النص: أسسه المعرفية وتجلياته النقدية، مرجع سابق، ص 148.

أكثر الباحثين سبباً معتمداً في الغض من القيمة الفنية للقصيدة واتهامها بالوقوع في شرك الشكلية والاحتفاء بالزينة اللفظية دون الفن والمحتوى⁽⁴⁵⁾.
وتطرح هذه الدراسة في تحليل القصيدة سبباً وحبكاً فرضية مخالفة لما تقدم نرجو أن نوفق في إقامة البرهان عليها، وخالصة هذه الفرضية هي أن التجربة الصوفية تجربة مفارقة ذات خصوصية ظاهرة، ومن ثم كان التعبير عنها في حاجة إلى لغة مفارقة لسائر ما عودتنا عليه فنون الشعر العربي حتى في ألصق هذه الفنون علاقة بالقصيدة الصوفية، ونعني بذلك العذريات والخمريات.
وتبدو خطوط العلاقة الشابكة لظاهر النص في الوحدة الأولى أوثق ارتباطاً وأشد اشتباكاً ثم تتوالى على هذا النحو إلى آخر القصيدة بدرجات متفاوتة، أقلها ما اختص به الشاعر صاحب المواقف، وأعلاه في الوحدة الأخيرة.
وقد نبه هاليداي ورقية حسن إلى أن للسبك درجات وهي تتوقف على عدد الوسائل المستخدمة، فكلما ازداد عدد الوسائل السبكية في النص ارتفعت درجة السبك فيه، ومن ثم درجة النصية والعكس صحيح، كما أن هذه الدرجة قد تتفاوت داخل النص الواحد، فقد تزيد في جزء وتقل في آخر، كما أنها قد تكون عالية داخل فقرات وهابطة فيما بين هذه الفقرات أو العكس⁽⁴⁶⁾.

(45) يقول عاطف جودة نصر: وفي شعر ابن الفارض نزوع حاد إلى التعميق والزينة وشفاف بالبدیع لم يخل معه بيت من مجانسة أو تورية أو مقابلة، وقد توسع الشاعر في تزيين شعره وترصيعه بالبدیع... ولا يخفى على الدارس أن إغراق شاعر كابن الفارض في الزخرف والبدیع قد قلل من القيمة الفنية لهذا الشعر وحصرها في مجموعة من الإيقاعات الشكلية لانصراف الشاعر إلى التأنق اللفظي الذي أوقعه أحياناً في تكلف لا يخفى على ذوق القاريء".
انظر: عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، بيروت، دار الأندلس، 1982، ص 150، 153، 161.

وفي هذا المقام يقول رمضان صادق معللاً استخدام ابن الفارض لتلك الأنماط البديعية: بأن ظواهر البديع وأبنيتها تجاوزت بحضورها المكثف مقولة الجلب للتحسين والتزيين والجود المستقل المرتفع فوق البنية الأصلية للنصوص إلى الإسهام الفعال في خلق المعنى والتأثير القوي في المتلقين...
انظر: رمضان صادق، شعر عمر بن الفارض دراسة أسلوبية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 8.

(46) انظر: جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 123.



الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

ويجسد هذا القول الذي سقناه واقع السبك في هذه القصيدة ولا يتسع المقام هنا لتفصيل القول في تعداد الوسائل التي اعتمدها الشاعر لسبك النص، وإنما نقتصر على الإشارة إلى فنونه الرئيسية، معتمدين على الشكل الموضح لبيان تفاوت درجات الكثافة وتعدد وسائل السبك:

1	وسائل السبك	الوحدة الأولى	الوحدة الثانية	الوحدة الثالثة	الوحدة الرابعة
	الجناس وأنواعه	حاجر - محاجر ظباء - الطبا مخاطر - خاطر زور - زائر أصدى - صادر وارد - أروى	—	هجر - هاجر لذع - عدل يبدني - تتاعت شاك - شاكِر	غذرا - غادرته سائر - سائري متعوذا - متوعدا يوعد
2	الطباق والمقابلة	حي - صرعى أسمر - أبيض أصدى - أروى وارد - صادر واجب - جائز	أمري - زاجري الغي - الرشاد	وصلي - هاجري هجر الحديث حديث الهاجر نافعي - ضائري أحسنت - المسيئ أعدل - جائز يبدني - تتاعت أتعبت - استرحت هاج - مادح شاك - شاكِر	بباطني - ظاهري إنجاز - يمطلني أسود - أبيض بعد - قرب الضحى - نياجر
3-	التورية	واجب - جائز أسمر - أبيض	—	—	—
4-	الترادف وشبهه الترادف	الفواد - القلب السراير - محاجر عيون - أجفان - ظمأ - أصدى - الفرات ظباء - جأذر	الحب - الهوى	اللائم - عدلي - عدال	
5-	توازي المباني النحوية	كأصدى وارد أروى صادر	ماذا تحب ما الذي تهواه	اتعبت نفسك استرحت بذكره هجر الحديث حديث الهاجر	

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وإذا كان كثير من الدراسات السابقة قد احتفى بتفصيل بيان فنون الصنعة البديعية في القصيدة الصوفية — بما يغني عن الإعادة والتكرار هنا⁽⁴⁷⁾، فإننا نتوقف عند طبيعة التقنيات البلاغية المستخدمة في اللغة الصوفية وعلى رأسها التجنيس⁽⁴⁸⁾ والطباق والمقابلة⁽⁴⁹⁾ والتورية⁽⁵⁰⁾ محاولين الكشف عن وثيق صلتها بالتجربة الصوفية.

والملاحظ أن هذه التزايب تتجاوز مظهرها اللفظي إلى أن تكون تجلياً لجوهر التجربة الشعرية الصوفية، حيث تتجسد فيها العلاقة المعقدة بين جدلية الظاهر والباطن، وتصبح من العوامل اللغوية لهذه التجربة، فتنعكس

(47) انظر: عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، بيروت، دار الأندلس، 1982، ص 150.

(48) التجنيس في أكثر تعريفاته شمولاً هو اشتراك أو تطابق في اللفظ واختلاف في المعنى قال الحموي: "... ركني الجنس يتفقان في اللفظ ويختلفان في المعنى".

انظر: ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح عصام شبعوتو، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط (2)، 1991، ج 1/ 61. وأحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، بغداد، المجمع العلمي العراقي، 1986، ج 51/2 وما بعدها.

(49) الطباق والمقابلة كلاهما يقوم على التضاد بين الكلمات أو التراكيب لفظاً ومعنى، والمطابقة الجمع بين الضدين سواء كانت من اسمين أو من فصلين أو غير ذلك ويرى السكاكي أن المقابلة هي "أن تجمع بين شينين فأكثر وتقابل بالأضداد".

انظر: ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، مرجع سابق، ج 1/ 129، 157.

(50) قوام التورية احتمال اللفظ لمعنيين أحدهما أو كلاهما يكون مردأ، وفي هذا المقام ميز البلاغيون بين إيراد لفظ يحتمل معنيين أحدهما هو المراد وسموه اصطلاحاً التورية، أما إن كان كلاهما مراداً فإنهم يسمونه اصطلاحاً الاستخدام، وجاء عند ابن حجة الحموي إن الاستخدام إطلاق لفظ مشترك بين معنيين، ثم يأتي بلفظين يفهم من أحدهما أحد المعنيين، ومن الآخر المعنى الآخر، ثم إن اللفظين قد يكونان متأخرين عن اللفظ المشترك، وقد يكونان متقدمين، وقد يكون اللفظ المشترك متوسطاً بينهما، والطريقتان راجعتان إلى مقصود واحد هو استعمال المعنيين، وهذا هو الفرق بين التورية والاستخدام، فإن المراد من التورية هو أحد المعنيين، وفي الاستخدام كل من المعنيين مراد.

انظر: ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، مرجع سابق، ج 119/2.

تجنيساً يقوم على اتفاق الظاهر لفظاً واختلاف الباطن معنى⁽⁵¹⁾، كما ينعكس طباقاً أو مقابلةً ويقوم كلاهما على مضادة الظاهر للباطن لفظاً ومعنى، ولكنه تضاد ينطوي في جوهره على الائتلاف، ويفضي إلى التكامل والتوحد في آخر المطاف⁽⁵²⁾. أما التورية فما ألزمها في ضرب من الشعر يعبر عن تجربة تتحدى هيمنة المعنى الواحد، وتضييق الواسع من أبواب التعدد والاحتمال، وتعين على إطلاق ملكات التلقي في الكشف عن خبيء النص معنى ومغزى، ولا يخفى أن جدلية الظاهر والباطن في تجلياتها البديعية هي الوجه الآخر لجدلية البوح والكتمان التي هي من أخص خصائص التجربة الشعرية الصوفية.

2-6-5

تبدأ الوحدة الأولى في القصيدة بضمير خطاب يشير إلى غير متعين قائم خارج النص:

احفظ فؤادك إن مررت بحاجر فظباؤه منها الظبا بمحاجر⁽⁵³⁾

ويمثل اللاتعين أو الإبهام Indeterminacy تقنية ذات شأن في القصيدة الصوفية، وهي تقنية تستهدف مقاومة فرضية وجود قصد تأليفي

⁽⁵¹⁾ يرى رمضان صادق أن وظيفة الجنس في النص الفارسي ذات أثر فعال في المتلقي فهي تدفعه حثيثاً صوب الكشف عن المختلف من خلال المؤتلف، كما أن الجنس هو النمط المعبر عن رغبة الاتحاد الكامنة في لاوعي الصوفية عامة، وابن الفارض خاصة. أنظر: رمضان صادق، شعر عمر بن الفارض دراسة أسلوبية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 58، 61.

⁽⁵²⁾ "إن الثنائية الضدية بين الظاهر والباطن تنحل حالما يتمكن الصوفي من تحقيق الاتحاد والوصول إلى حقائق الكون الجوهرية إلى بعد أحادي، شقاه الجوهر والمظهر فيغدو الباطن أو الجوهر مآل الحقائق والظاهر هو المظهر المجلي لتلك الحقائق. وتظل تلك الثنائية محتفظة بطابعها الديالكتيكي عندما تقتصر بالصوفي رياضته ومجاهدته عن الوصول بالنفس إلى بساطتها الأولى التي تصبح معها مؤهلة لكي تنعكس عليها حقائق الكون الكبرى". أنظر: رمضان صادق، المرجع السابق، ص 73.

⁽⁵³⁾ ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 197.

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

محدد لدى الشاعر، وتعمل على تأخير عملية إقرار المعني، وتعلق الأحكام وإرجائها، وإثارة ملكات التلقي مع استبقائها في حالة ارتباط وثيق بالنص⁽⁵⁴⁾. كما أن هذه التقنية هي في آن معاً تقنية عميقة الجذور في الشعر العربي وإن كانت في الشعر الصوفي ذات خطر يتجاوز في تأثيره سائر فنون الشعر العربي. وسيأتي فضل بيان لآثار هذه التقنية فيما يلي من هذا المبحث.

والشاعر يحذر المخاطب أن يمر بالوادي؛ فمجرد المرور هو وقوع في الخطر، فما بالك بالإقامة؟ لا ريب أنها ستفضي إلى الهلاك والدليل على ذلك تلك "الآساد الصرعى" التي لم تجاوز الحي، فعلى الرغم من قوتها الجسدية فقد لاقت حتفها في هذا الحي المبهم المنيع الذي لا يوصل إليه، فإن نجا المر يجسده كانت مخاطرته روحية، إذ سيفقد لا محالة قلبه وعقله، ويخرج من تلك المفازة بلا قلب ولا عقل (كان مخاطراً بالخاطر)، "وإذ عبر المفازة إنسان ولاحت له الرمال الممتدة التي يقوم وراءها الحي الحبيب أبصرت عشرات من الأسود الصديقة، وقد أهلكها النظر إلى تلك العيون القاتلة، وإن فلا وصول إلى الحي المنشود ولا بد دونه من الموت"⁽⁵⁵⁾.

ثم انظر إلى التسمية التي اختارها للحي وهي "حاجر" تقول لنا كتب البلدان إنه موضع قبل معدن النقرة تقع في طريق الحاج إلى مكة المكرمة⁽⁵⁶⁾، وهو يستثمر اسم الحي ليستثير عدداً من المعاني اللغوية المرتبطة بمادة (حجر). وهو جذر لغوي شديد الغنى والثراء فيما يؤول إليه من ضروب الاشتقاق، فالحجر من أسماء العقل، والحجر فيه معنى المنع والإحاطة على الشيء، وحفظ الفؤاد الذي هو عند الصوفية أعلى رتبة ومكانة من العقل (الحجر) مطلوب عند المرور بهذا الطريق.

(54) انظر: جوفري هارثمان، النقد، اللازم، والمفارقة ضمن كتاب ما هو النقد؟، إعداد وتقديم

بول هيرنادي، ت: سلامة حجاوي العراق، 1989، ص 120 وما بعدها.

(55) نازك الملائكة، سايكولوجية الشعر ومقالات أخرى، القاهرة، الهيئة العامة، لقصور الثقافة،

2000، ص 319.

(56) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 2/ 204، ج 5/ 298.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر ما تحمله الطباء من دلالة مستقرة في الموروث الشعبي والديني الذي ما انفك الشاعر يستثمره في تجربته الشعرية الصوفية، فقد ورد في كتاب الحيوان للجاحظ أن "ما كان كالخيل والظباء والطواويس والتدارج فإن تلك في الجنة، ويلذ أولياء الله عز وجل بمناظرها"⁽⁵⁷⁾، وهناك مرويات كثيرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في إجارته للغزاة وتكلمه معها⁽⁵⁸⁾، وكل تلك المرويات متضافرة تؤكد المعنى الذي أنتجته التجربة الصوفية للطباء ومفرداتها اللغوية (الغزال، الريم، الرشا، ...) وكيف باتت كناية عن الصورة الكاملة في مقام التحقيق والعرفان، وأن لها حراماً يتوجب احترامه وعدم اقتحامه، ويتآزر هذا المعنى للطباء مع الجآذر الواردة في البيت الثالث في تأكيد الحرمة وفعاليتها في الآخر⁽⁵⁹⁾.

والأنا في تحذيرها للآخر هي مظهر للأنا العليمة بعظم الخطر، فنراها تشفع تحذيرها بتفصيل القول في محاسن المحبوبة وما هي عليه من تعزز وتمنع، وتتداول أبيات الوحدة الأولى معجماً تتصافر مفرداته على تأكيد معنى المنعة فتطالعنا فيها ألفاظ: (صين، السرائر، ممنع، منع، الأجفان، الطباء، المحاجر)، وكل أولئك من أكثر المفردات اتصالاً بمعنى العزة والمنعة والإحاطة على الشيء كما فسرتها المعاجم⁽⁶⁰⁾. ولا يغيب عن الملاحظة ما تقوم به التصدية اللفظية والمعنوية في قوله:

لِلْمَاءِ عُدْتُ ظَمًا كَأَصْدَى وَارِدٍ مِّنْعَ الْفُرَاتِ، وَكُنْتُ أَرْوَى صَادِرٍ⁽⁶¹⁾

⁽⁵⁷⁾ الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1988، ج3/395. وذكر الجاحظ أن من خصال الحرم أن الذئب يصيد الطيبي ويريفه ويعارضه فإذا دخل الحرم كف عنه. ج3/139.

⁽⁵⁸⁾ أنظر: الدميري، حياة الحيوان الكبرى، وضع حواشيه وقدم له: أحمد حسن بسج بيروت، دار الكتب العلمية، 1994، ج142 - 146.

⁽⁵⁹⁾ ذكر الدميري في كتابه حياة الحيوان الكبرى أن المهابة في الرؤيا رجل رئيس كثير العبادة، معتزل عن الناس، ومن رأى عين المهابة نال رياسة، ومن رأى رأسه تحول كراس مهابة نال رياسة وغنيمة وولاية على ناس غرماء خصوم.

⁽⁶⁰⁾ أنظر: لسان العرب مادة (حجر)، مقاييس اللغة باب الحاء والجيم وما يتلثهما، ج2/138.

⁽⁶¹⁾ ديوان ابن الفارض، ص 197.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

إذ يشير البيت إلى ما يتعاور الأنا من نقائص الأحوال، فما إن تفارق الأنا حالة الصدور الريان حتى تترد إلى حالة الورد الصديان. في دورة تعاقبية لا تعرف لها نهاية، وهنا تقوم البنية اللفظية المحتفية بالمحسنات تجنيساً وطباقاً ومقابلة بدور بالغ الثراء والإثارة في تصوير هذه الحالة من حالات التجربة في أخفى دقائقها وتفصيلها، ويذكرنا ذلك ببيت ابن الفارض في فائتيه إذ يقول:

فَلَعَلَّ نَارَ جَوَانِحِي بِهَبُوبِهَا أَنْ تَنْطَفِي، وَأَوْدُ أَنْ لَا تَنْطَفِي (62)

ويمكن القول إن عالم النص في الوحدة الأولى ينطوي على مفهومين هما: "الأنا العليمة بمخاطر العشق" و"المحبوبة الممنعة" ويؤسس هذان المفهومان لحركة سائر المفاهيم فيما يلي من وحدات القصيدة، فيما يتصل بـ "النصح الموافق" و"العذل المغري بمزيد التعلق" و"انتصار الأنا"، وكل أولئك يشكل منظومة المفاهيم المستكنة في باطن النص، والتي تمثل عقداً مفهومية تتصافر وسائل السبك على إظهارها وتقوية آثارها.

3-6-5

في بيتين يتيمين ترد إشارة ابن الفارض إلى صاحب الموافق بضمير الغائب المحكي عنه:

7- خَيْرُ الْأَصْحَابِ الَّذِي هُوَ آمِرِي بِالغِيِّ فِيهِ، وَعَنْ رَشَادِي زَاجِرِي

8- لَوْ قِيلَ لِي: مَاذَا تُحِبُّ وَمَا الَّذِي تَهْوَاهُ مِنْهُ؟ لَقُلْتُ: مَا هُوَ آمِرِي (63)

وهكذا لا يشكل ضمير الغائب إلا لمحة خاطفة في سياق الجدل المحتدم بين الأنا والعاذل اللائم من جهة، والأنا والمحبوبة من جهة، حيث يهيمن على الجدل ضميراً التكلم والخطاب.

(62) ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 199.

(63) ديوان ابن الفارض، ص 197.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

ونحسب ذلك بارقة تستشعر بها الأنا شيئاً من الأنا والارتياح تنفس به عن تباريحها، وهو مصحوب في البيتين بانحلال في شبكة السبك، حيث يتجلى السبك تكراراً محضاً مع اختلاف الجهة (الذي هو أمرى/ لقلت: ما هو أمرى) والتكرار المحض في النموذج الوارد في القصيدة هو أقل وسائل السبك إثارة وتحفيزاً، وهو ما يناسب مكانة صاحب الموافق ودوره في تجربة الحب الإلهي. على أننا لا نعدم شيئاً من التوتر الجميل في البيتين، وهو استثمار ابن الفارض لاحدى وسائله المحببة والمنجدة له دائماً ونعني بها المقابلة المثيرة للدهشة بين الأمر بالغى والزجر عن الرشاد، ونسبة ذلك إلى أولئك الأصحاب المحرضين على الغرق في بحار العشق.

ويلفت نظرنا الإشارة إليهم بصيغة التصغير وما تحمله من دلالة الرقة والتحبب والتلميح⁽⁶⁴⁾، كما تشير إلى أن مثل هؤلاء قلة في العدد ولكنها قلة مؤنسة توازى الأنا في تجربتها وتحضها على الاستمرار في التجربة، فهي مخالفة لرؤية الآخرين ممن يرى الأنا في حال من الغي، تضرب في طريقها على غير هدى، والأنا في حاجة إلى مثل هذا صاحب الموافق الذي يزجرها عن الرشاد ويأمرها بالغى، وهما حالتان توصف بهما الأنا من منظور الآخر، إذ تختلف رؤية صاحب الموافق والعاقل اللائم خلافاً يفضي إلى التناقض بينهما، والأنا منتفعة بموازرة الأول قدر انتفاعها بمخالفة الثاني، كما أن وقفة الأنا للاسترواح بذكر الأصحاب المؤنسين هي تمهيد للمواجهة بينهما وبين العاقل اللائم في الوحدة الثانية من القصيدة.

⁽⁶⁴⁾ للتصغير في العربية دلالات كثيرة منها، تخقير شأن الشئ، وتقليل الشئ لذاته، وتقليل كمية الشئ، وتقريب الزمان، وتقريب المكان، وتقريب المنزلة (تصغير التلميح).
انظر: عبد اللطيف محمد الخطيب، المستقصى في علم التصريف، الكويت، دار العروبة، 2003، ج 2 / 292 وما بعدها. ولعل أكثرها شيوعاً في التجربة الشعرية لدى ابن الفارض تصغير التحبب والتلميح، لموافقته طبيعة التجربة الصوفية التي تنزع نحو التحبب والوصل والاقتراب من المحبوبة إلى حد الفناء فيها والبقاء بها، يقول ابن الفارض في بعض شعره الملحون:

مَا قَلَّتْ حَبِيبِي مِنَ التَّحْقِيرِ بَلْ يَغْتَبُ اسْمَ الشَّخْصِ بِالتَّصْغِيرِ

انظر: ديوان ابن الفارض، ص 225.

4-6-5

تتخذ أبيات القصيدة في الوحدة الثالثة منعطفاً جديداً لافتاً، حيث يبرز العاذل اللائم موضوعاً للمواجهة والخطاب المباشر بعد أن بدا عاذلاً جاهلاً في الوحدة الأولى، ومتوارياً ظاهراً في الوحدة الثانية.

9- ولقد أقول لللامي في حبه لما رآه بعين وصلي هاجري⁽⁶⁵⁾

وتتكئ هذه الانعطافة على نمط مبالغت من أنماط الربط يتمثل في واو الاستئناف، متبوعة بـ"قد" المتصلة باللام الموطئة للقسم المحذوف والداخلة على الفعل المضارع "أقول".

وتذكر مصنفات النحاة معنيين متضادين لـ "قد" الداخلة على المضارع، إذ هي عندهم صالحة لإفادة التقليل والتكثير في آن⁽⁶⁶⁾، وعلى أي المعنيين حملت "قد" وجدت لها وجهاً من طبيعة التجربة، فحملها على التقليل إشارة إلى صد الوجه عن العاذل والتهوين من شأن العذل إذا أراد به صاحبه صرف المحب عن المحبوب، ويستأنس لهذا المعنى بإشارة ابن الفارض في البيت العاشر من القصيدة:

10- عني إليك فلي حساً لم يُثنها هجرُ الحديث ولا حديثُ الهاجر⁽⁶⁷⁾

وحملها على التكثير يشهد له إصرار العاذل على ارتكاب طريق العذل على نحو يحمل الأنا على ملازمة المواجهة وربما يعزز هذا الوجه القسم المقدر في البيت. لكن التأويل مفض في النهاية إلى احتمالين يتضافران ولا يتنافران، فالعاذل إنما يتسلل مرتقبا لحظة الهجر، ووجود العاذل مؤكد لوقوع الهجر إذ لا مكان للعذل مع تحقق الوصل.

لما رآه بعين وصلي هاجري

(65) ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 199.

(66) ابن هشام، مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب، الكويت،

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000م، ج2/ 541-542.

(67) ديوان ابن الفارض، ص 197.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

ولكن الأنا تحول قيمة السلب في العذل إلى قوة إيجاب، وليس للأنا غنى عن العاقل اللائم، فهو بعذله ذاكراً للمحبوب مُذَكِّرٌ به، وذكر المحبوب حضور، والحضور موقد لجذوة الحب في قلب المحب، وليس هذا الذكر إلا وصلاً، إذ إن الهجر الحق هو في غياب الذكر، والعاقل إذن هو العادل الجائر في أن، يكتسب صفة العدل بفاعليته في توثيق العلاقة بين الأنا والمحبوب.

ولا يخلو المقام من أمر يراود الأنا في كثير من الأحيان أن تجتذب هذا العادل الجائر إلى صفها، فيقلع عن العذل ويستبين ما هو عليه من الجهل والجور، ويتردد هذا المعنى كثيراً في تراث القصيدة الصوفية لهذا العصر⁽⁶⁸⁾. وفي هذه الأبيات تعود وسائل السبك من جديد لتظهر في صورة أشد اشتباكاً وتعقيداً بعد أن انحلت عراها انحلالاً ظاهراً في الوحدة السابقة، وهو اشتباك يجسد — على مستوى سبك القصيدة — معنى التضاد بين الفعل والأثر، ومعبر — على مستوى اشتباك القصيدة — على مفهوم العذل المفضي إلى مزيد التعلق.

إن العادل عادل جائر، وهو محسن مسيء، متعب لنفسه مريح لغيره، ونافع من حيث يريد الضرر، والأنا هاجية مادحة، وشاكية شاكرة، مستمتعة مستزيدة من لذع العذل. أما الحبيب فناء بالهجر دان بالذكر، وسماع اسمه شهود، وهجر الحديث مستدع لحديث الهاجر.

هكذا تأتلف الأضداد وتبرز العبارة الموازية والتكرار الجزئي، ومظاهر التجنيس والطباق والمقابلة في استحضار المثل وال ضد والمقابل، وكل أولئك

(68) للعاقل هنا حضور دائم لا يقصيه عن حرم النص بل يجعل منه وسيلة للحيلولة دون إغلاق النص ولاستدامة التجربة، يقول ابن سوار:

لولا تقرّب عذّالي بذكرك لي لما تحملت منهم منة العذل
أهوى هواك وأهوى من أهيم به فالصد عندي خليل والعذول ولي
انظر: الديوان، ص 392.

ويقول العفيف التلمساني:

لقد أطرّبت سمي يا عذولي بذكرها كأنك كنت تشدو
وسقت ركاب أشواقي ودمعي فعذل ذاك لي أم أنت تحدو

انظر: الديوان ص 199.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وسائل ناجعة في تحقيق السبك للنص لا يجمل اختزالها في القول بأنها تزايبين وحلى لفظية فارغة من الجدوى على ما يذهب إليه بعض أهل العلم، حين يتجاوز هذه القصيدة على التعيين ناعماً إياها بأنها لا تتمتع بالكثير من القيمة⁽⁶⁹⁾، والظاهر أن القصيدة صيغت في لغة مفارقة تستوعب تجربة مفارقة، وتستثمر مخزون اللغة واشتباك العلاقات الدلالية واللفظية استثماراً قادراً على إبداع التصوير وتحقيق التأثير.

وإذ يشتقي ابن الفارض من العاذل اللائم بذكر ما انتهى إليه أمره من فوات القصد والمآل إلى الضد، مستحضراً بذلك تراث الشعر العذري، ومرسحاً لهذا المعنى في التجربة الصوفية عند شعراء القرن السابع الهجري وما تلاه، يلتفت بالحديث في الوحدة الرابعة والأخيرة من القصيدة إلى المحبوب، متوجهاً إليه بالنجوى، وملقياً بين يديه الرحال.

5-6-5

في الوحدة الرابعة والأخيرة من القصيدة تفضي بنا سيرورة الأبيات إلى ذروة التجربة في خطاب النجوى، حيث تبدو الأنا وقد تجاوزت العاذل وعذله إلى التحقق بمقام الخطاب والتلذذ به، ومكابدة الانقسام والتبعض بين غير الذات من الذات، وحسد الظاهر للباطن، واستلاب القلب غدراً بالمغادرة، وارتقاب الوعد الممطول بين تعود الانجاز هجراً وتوعد الإخلاف وصلاً، وتبدل الضحى سواداً في حال البعد، وبيضاض الدياجي عند القرب.

وفي مقام المناجاة لا يعود العاذل اللائم خطراً على التجربة، ولكنه نافخ روحها وموجج لنارها، وتظهر العاقبة الحميدة للعذل حين تتحول بها المعركة إلى ساحة الأنا، فالجسد عاذل للقلب، ومنى الظاهر أن يستحيل إلى باطن، وبذلك يبدو واضحاً للمتأمل أن تجاوز العاذل هو تجاوز على جهة التحويل من الآخر المفارق إلى الأنا الملاصقة، وأن الانتصار عليه ليس على جهة الحسم الذي تربح به الأنا معركتها فتستريح. إن العاذل والعذل

⁽⁶⁹⁾ انظر: يوسف سامي اليوسف، ابن الفارض شاعر الحب الإلهي دراسة في شعره وتصوفه، دمشق، دار الينابيع، 1994، ص 27.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

المتواصل هما أكبر الضمانات لتأكيد استمرارية التجربة، وغياهما يفضي إلى إخماد حرارة العاطفة، فإن لا يكن العاقل طارئاً على الأنا من خارجها في صورة فقيه أو سلطان أو واحد من جمهور العوام، فإنه ينتفض على الأنا من داخلها، ليمد جذوة الحب بوقود لا ينفد.

ويتحقق التعبير عن الانتصار غير الحاسم للأنا باستثمار بصير لوسائل السبك، إذ تبدو فيه ظاهرة الاشتباك مستوعبة لمظاهر التكرار والتجنيس والمقابلة، مؤكدة أن هذه الفنون التي ابتدأت في ضروب كثيرة من الشعر تفعل فعلها في القصيدة الصوفية بما هي ضرورة فنية لا يمكن الإفصاح عن دقائق التجربة إلا بإعمالها وتوظيف إمكاناتها، فهي إذن ضرورة فنية وليست حلية لفظية.

وأبيات الختام فيما نرى هي من أظهر الأمثلة على ما يسميه بعض الباحثين رد أعجاز النص على صدره لتحقيق تآزر النص وتضافر مبادئه، واكتمال معايير النصية فيه بعد أن ظل هذا الفن في مصنفات البلاغيين محاصراً في سجن الشاهد والمثال الفرد⁽⁷⁰⁾. وكذلك تستوثق اللحمة بين أبيات المطلع والختام، فنرى في الوحدة الأولى المطالبة للعاقل الجاهل بحفظ الفؤاد، وبياناً لما يعترى قلب المحب من الخفقان والوجوب عند اجتياز الحبيب، وتردد المحب بين الري الصديان والصدى الريان، وتمنع الحبيب، وافتقاد الوصال، وتوهم الطيف الزائر حتى إذا رددنا النظر في أبيات الختام وجدنا للنصيحة التي وجهها الشاعر إلى العاقل الجاهل بحفظ الفؤاد في مطلع القصيدة سبباً مسوغاً لما آلت إليه الحال مع الأنا في ختامها، من استلاب القلب. وحين تقوم الأنا في مقام النجوى ويتحقق لها شئ من القرب تنقسم الذات على الذات ويقع التردد بين الوعد والإخلاف،

(70) أنظر: سعد عبد العزيز مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، مرجع سابق، ص 237.

وكذلك: جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، مرجع سابق، ص 68 وما بعدها.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

وتتقلب الأحوال بالأنا حتى يستحيل ضحاها ليلاً، وديجورها صباحاً، إذ تتقلب بين الهجر والوصل، وبذلك يتحقق للنص اكتماله بارتداد أعجازه على صدره. غير أنه من المعجب أن ترى ذلك الارتداد مع تحققه مصحوباً بظاهرة أخرى تبدو وكأنها والأولى على طرفي نقيض، إن هذا الارتداد وإن كان يوثق العلائق بين المطلع والختام، لا يخلق النص ولا يشعر متلقيه بأنه قد انتهى إلى كلام يحسن السكوت عليه، بل يبقى أبواب النص مشرعة ومعبرة عن تجربة عشق الأنا للحقيقة المطلقة حيث تتطلع الأنا إلى الغرق في عين بحر الوحدة وينتفي الزمان والمكان في ديمومة سياره لا ينتهي بها السالك إلى نقطة الوصول.

7-5

وإذ نفرغ من القول في شأن السبك والحبك، بما هما معياران جوهريان لازمان لكل نص بما هو نص، يصبح الإفضاء إلى معالجة معايير النصية الأخرى بنوعيتها: الإشكالية والخادمة في قصيدة ابن الفارض أمراً لازماً، كما يحسن لوضوح العرض وكمال الإفصاح أن نلتمس مصطلحاً تنظيمياً يمكن أن تندرج تحته هذه المعايير على نحو يمكننا من مقاربتها على ما بينها من حالي الائتلاف والاختلاف.

وقد وجدنا كما سبقت الإشارة في مفهوم الشفرة المرجعية Referential Code الذي اقترحه "رولان بارت" مصطلحاً مناسباً يمكن به اختبار التراسل القائم بين النص في تشكله اللغوي ومنظومة التصورات التي تشكل عالمه من جهة، وبين ما يقع بالضرورة خارج النص مما هو غير متصل به لكنه فاعل فيه ومنفعل به.

وقد أطر بارت دراسته عن بلزك في كتابه (S/Z) بإطار نظري يقوم على وجود خمس شفرات يستطيع القارئ من خلالها أن يضيف معنى على النصوص الأدبية، وهي: الشفرة التأويلية، والشفرة السردية، والشفرة الرمزية، والشفرة الإيحائية، وأخيراً الشفرة المرجعية أو الثقافية.

الفصل الخامس العاشر وانتصار الأنا

وتتضمن الشفرة المرجعية إشارات النص إلى الظواهر الثقافية القابعة في العالم الخارجي للنص في عصر المؤلف، كما تحيل القارئ إلى ثقافته المختزنة التي تسهم في فك شفرة النص وتحليله. وتبرز هذه الشفرة المرجعية على نحو واضح في الأعمال الروائية أكثر من بروزها في الأعمال الشعرية، إذ تبدو بوضوح في التوصيفات العامة التي يستخدمها الراوي العليم في بعض الروايات⁽⁷¹⁾.

ونحسب أن النص الصوفي المنثور والمنظوم من أكثر ضروب القول قابلية لإعمال هذا المفهوم، فهو نص مفتوح على واقعات تاريخية، وجدل أيديولوجي، ونصوص متعاقبة من المقدس والبشري، ومن ثمة كان استنادنا إليه في ما نحن بصدد من تحليل لرؤية ابن الفارض.

وحين نواجه بالمعالجة المعايير الإشكالية نتبين أن القصد معيار مضاف إلى منتج النص، والقبول معيار مضاف على متلقيه، وتبقى المقامية معياراً محيطاً بكليهما، فهي معتبرة عند الشاعر من جهة الإنشاء والتكوين، وعند الملتقي من جهة التفسير والتأويل، أما الإعلامية والتناص فهما معياران يتعلقان بصناعة في الأساس، ولكن حدود كل منهما ووظيفته وتأثيره لا تتجلى إلا من خلال التلقي.

ومن المدهش حقاً أن التهدي إلى كشف اللثام عن معايير القصد والقبول والمقامية قد يكون مأموناً بدرجات متفاوتة في أنواع كثيرة من النصوص، لكنها تبدو على درجات عالية من التداخل والالتواء والتناظر في النص الأدبي عامة، وفي الشعري خاصة، وفي الشعر الصوفي بوجه أخص. ومن هنا جاز لنا وسمها بأنها معايير إشكالية من حيث طبيعتها وطبيعة العلائق الحاكمة عليها.

1-7-5

تطرح معايير القصيدة الصوفية — كما تتمثل في النص المدروس — بمعيار القصدي إشكالات مهمة تجسد أبرزها الأسئلة التالية:

⁽⁷¹⁾ انظر: Katie Wales, A Dictionary of Stylistics, Longman, UK, 1989, p.396.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

• ما الذي يمكن أن نَعده مقصوداً للشاعر الصوفي في النص بحيث يمكن تشخيص استراتيجيته من هذا الخطاب الشعري؟ وهل يمكن القطع على مراد الشاعر بتعيين المقصود من الخطاب؟

• ما مكان القصيدة من الثنائية الضدية بين البوح والكتمان في مقام يترصد فيه العاذل من كل جانب، متسلحاً بالثوابت الدينية والمذهبية والأنساق المعرفية الحاكمة هذا إلى جانب معتقدات الجمهور؟

• ما مدى قدرة الشاعر أو رغبته في الإفصاح عن مقصوده؟

• كيف يمكن للشاعر — واللغة ميراث مشترك ومركبة عامة يستقلها كل المتعاملين بها ومعها — أن يهزم اللغة، ويروض الكلمات، ويروغ العرف ليسلم بقصيدته، ويسير بها على صراط هو أدق من الشعرة وأحد من السيف بين طرفي البوح والكتمان؟

كل هذه الأسئلة الحادة والمفرطة في إشكالياتها تكتنف مغامرة البحث عن القصيدة في القصيدة. ولكن متى كان للسؤال عن مقصود الشاعر أصلاً مشروعية في التأويل، مع أن القصد — كما قيل دائماً ويقال — قائم في بطن الشاعر؟ إن سؤال القصيدة — وإن لم يكن مطروحاً على النص الأدبي عامة والشعري خاصة — هو سؤال تفرضه خطورة الساحة المعتقدية والاجتماعية والمعرفية التي يشغلها النص الصوفي.

ومن هنا رأينا كيف توارد على النص الصوفي ضربان من التفسير هما على درجة عالية من الضدية الطرفية، إذ يخضع أولهما للعرف اللغوي المستقر، فيجعل النص يدور في فلك المعاني الظاهرة للنص دون تجاوزها، بما يؤدي إلى طمس حقيقة عالم النص وعدم الإبانة وهو ما يمثله شرح البوريني، وينزع الآخر إلى المعارف الصوفية منفلتاً من الدلالة الوضعية، غير عابئ بما استقر عليه العرف في استعمال اللغة لاثناً بالمقولات الفلسفية للفكر الصوفي، لذا فإنه يرسخ لجاهزية الشرح وآلية التفسير، وهو ما يطالعنا في شرح النابلسي لهذه القصيدة وغيرها.

إن القصيدة تدور على أطراف ومحاور هي المحب والمحبوب والعاذل، وتستطرد في وصف تجربة الحب بأوجاعها ومكابدها، فهي من هذه

الوجهة قصيدة يمكن نسبتها إلى فن الغزل، ولكننا ندرك يقيناً أن هذا ليس هو المقصود، لذا فلا مفر من الفزع إلى التأويل بصرف النص عن ظاهره، والتماس جلاء لمناطق اللاتعيين والإبهام في النص، ولما لم يكن سبيل إلى ذلك إلا من طريق أعمال آليات التلقي والقبول، فإن ذلك مفض لا محالة إلى محاولة مقارنة النص من هذا المنظور الذي نرجو أن يكون كاشفاً له ومستطقاً لمبهماتة.

2-7-5

تبدأ المفارقة مع النص الصوفي بشك يساور المتلقي الخبير، ويكاد يرقى إلى الجزم بأن الصيغة الغزلية أو الخمرية، ليست إلا حجاباً أو ستاراً يخفي وراءه ما هو مضمون به على غير أهله.

وإذا كانت هذه المعارف والأذواق والمواجيد في سترها تشكل حاجزاً بين القصيدة الصوفية ومتلقيها، وكبحاً لطاقتها التواصلية بين الشاعر وجمهوره، فإن اختيار الشاعر الصوفي للصيغة الغزلية أو الخمرية لتكون مظهراً للعبارة عن ذلك المستور، هو من أبرع الحيل الفنية وأكثرها ملاءمة لطبيعة التجربة. ذلك أن النص الصوفي يحفز المتلقي الخبير في إشارته الباطنة بالإغراء والمرادغة ليجهد وراء التماس الخفايا والبواطن، وهو في الآن نفسه يتجاوز المتلقي الخبير إلى عموم المتلقين في لحظة القبول، فيقيم معهم صلة حميمة بظاهرة الغزلي أو الخمري، ولعل ذلك أن يكون وسيلة الشاعر الصوفي إلى استيقاظ القلوب الغافلة، وإيناس النفوس النافرة استدراجاً لها إلى ساحة العشق الإلهي.

وإذا لم يكن ثمة مشكل للقارئ العام إذا ما اختفت الحدود عنده بين الغزل العذري والعشق الصوفي فإن على القارئ الخبير أن يعد العدة ويرهف الأداة لاستكشاف الثاوي وراء الكلمات، وإضاءة المناطق التي جرى إضفاء اللاتعيين أو الإبهام عليها في النص، والإقدام الجري على مغامرة التأويل.

وهو إذ يفعل ذلك إنما يقف بين طرفين يتجادباناه: ظاهر مواصفات المقال من جهة، ومواصفات المقام من جهة أخرى، وهو ما يقتضينا الإمام

العُذْلُ الدِّينِيَّ وَالْمَعْرِفِيَّ فِي الشَّعْرِ الصُّوفِيَّ

بالمقامية معياراً صارفاً للنص بالضرورة عن ظاهره إلى آفاق من التأويل
المشرعة بلا حدود.

3-7-5

تمثل المقامية في النص المكون الأساسي في شفرته المرجعية، وأخطر
مرتكزات تأويله، ويمكن التماس أهم هذه المرتكزات فيما هو معلوم للكافة
عن هوية الشاعر وسيرة حياته، وذيوع صيته بين الناس بلقب أصبح علماً
عليه هو "سلطان العاشقين"، وكذلك فيما أحاط بالصوفية على تاريخها
الطويل من شكوك، وما ألصق بأهلها من نعوت الشطح والزيغ عن الملة
وفساد التأويل للنصوص، وغير ذلك من العواصف التي اجتاحتهم من جهة
الفهاء ومذاهب الاعتقاد، وأثمرت جناها المر في اجتلاب سخط العامة
 وعداوة السلطان وقتل عدد من أعلامهم. وقد أدى كل أولئك إلى طبع النص
الصوفي بطابع هو غاية في التفرد والمروعة.

إن النص الصوفي لا يكتفي بإضمار مناطق اللاتعيين أو الإبهام التي
تنتشر هنا وهناك على مستويات مختلفة في أجواء النص، ولكنه نص يحمل
في كليته ظاهراً من المعنى، ويضمّر في كليته باطناً مبانياً لما هو ظاهر،
وهو مستفز لمن يتلقاه ويدلف إلى دهاليزه بخطوات بالغة التحوط والحذر.
ويتبين لنا مما سبق علة وصفنا معايير القصد والقبول والمقامية بأنها معايير
إشكالية، تنير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الأجوبة، والآن ينتهي بنا الكلام إلى
ما أدرجناه تحت المعايير الخادمة وهما معيارا: الإعلامية والتناص.

4-7-5

الإعلامية معيار ثانوي في الشعر بعامة، وفي الشعر الصوفي من باب
أولى، لأن الأفكار في القصيدة تكاد تكون معروفة سلفاً أو هي - في
الأصل - لا تفجؤنا بما لا نتوقع، وقديماً ردد النقاد مقالة أبي عثمان
الجاحظ: "المعاني مطروحة في الطريق"، لذلك تصبح موافقة التوقع على
مستوى الإعلامية في النص الشعري أمراً يوجب التعويض، ويكون

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

تعويضه في إخلاف التوقع على مستوى الإعلامية في النص الشعري أمراً يوجب التعويض، ويكون تعويضه في إخلاف التوقع على مستوى السبك، إذ إن السبك هو مناط التفنن في الشعر، ويكون التركيز في القصيدة على الكيفية التي صيغت بها الفكرة لا على الفكرة في ذاتها، لذلك يمكن القول بأن معيار الإعلامية في القصيدة ليس له من القيمة ما لغيره في كثير من الأحيان.

وانخفاض الإعلامية في الشعر ربما يكون لصالح القصيدة في كثير من الأحيان، إذ هو حافز للإتقان والتجويد على مستوى السبك والحبك، غير أننا لا نعدم في القصيدة تفاوتاً أحياناً وتفرداً في أحيان أخرى عند النظر إليها من منظور الإعلامية، والمتأمل لأبيات الوحدة الأولى يلحظ انخفاضاً واضحاً في درجة الإعلامية، فخلع صفات الجمال على المحبوبة ووصف تمنعها من المعاني السيارة في الشعر العربي، والسبك وحده في هذه الوحدة هو الذي يعوض هذا الانخفاض الواضح في الإعلامية، وإذا ما انتقلنا إلى الوحدة الثانية لاحظنا أن الإعلامية تبدأ في اكتساب درجة ظاهرة الوضوح بمخالفة التوقع على مستوى الإخبار، فالصاحب الموافق ممدوح لأنه زاجر عن الرشاد وأمر بالغي، وهنا يتضافر السبك والحبك والإعلامية للارتقاء بالخطاب الشعري درجات في سلم التأثير. حتى إذا طالعنا الوحدة الثالثة وجدنا مزيداً من الممارسة الموفقة لخذلان التوقع، إذ ترتفع درجة الإعلامية، حيث العادل اللائم مقصود بالخطاب، وعذله مطلوب، وتأثيره آيل إلى النقيض، وحيث التجربة لا تكتمل لها حرارتها واستعار جذوتها إلا في وجوده، وكل ذلك من الأمور التي تحمل جديداً على مستوى الإعلامية يلفت النظر ويرهف التلقي.

أما الوحدة الرابعة فإن ارتفاع مستوى الإعلامية فيها فعائد إلى نقل جهة الحديث من العادل اللائم إلى المحبوب السائر بالقلب، وبغثة أسلوب النداء، وانفتاح النهاية في القصيدة. وقد قامت الإعلامية بهذا الدور المؤثر على الرغم من أنها — كما سبقت الإشارة — لا تشكل شرطاً لازماً للشعر الجيد. وحسبنا دليلاً على ذلك أن المنظومات التي درج العلماء على نظمها في

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

النحو والفقه والقراءات وغيرها هي نصوص ذات إعلامية عالية ولكنها في الوقت نفسه ذات شعرية بالغة الانخفاض.

5-7-5

يبرز التناص في القصيدة معياراً خادماً للمعايير الجوهرية والإشكالية على السواء، فلا نص بلا تناص، وإذا رددنا النظر في أبيات القصيدة فلا شك أننا سنقع من المفردات على ما يستحضر الإشارة إلى العاذل الديني مثل (الواجب - الجائز - الغي - الرشاد)، وإلى كثير من التشبيهات والمجازات التي تحفل بها قصيدة الغزل العربية، بل إننا نلتصم قرابة قريبة تكشف عن أصداء لتجربة القصيدة العذرية التي حفل بها ديوان الشعر العربي. ولعلنا نستجلي في إلحاح ابن الفارض على حضور العاذل وتصوير العذل مؤججاً لنار التجربة ومذكراً بالمحبيب وجعله مناطاً لتلذذ المحب بجريان ذكر الحبيب على لسان العاذل الجائر - نقول لعلنا نستجلي في ذلك كله حضوراً واضحاً لعدد من تجارب القصيدة العذرية يتقاطع مع نص ابن الفارض تقاطعاً دالاً وخصباً، ونشير في هذا المقام إلى قول أبي الشيص⁽⁷²⁾:

وَقَفَ الْهَوَى بِي حَيْثُ أَنْتَ فَلَيْسَ لِي مُتَأَخَّرٌ عَنْهُ وَلَا مُتَقَدِّمٌ
أَجْدُ الْمَلَامَةَ فِي هَوَاكَ لَذِيذَةً حُبًّا لَذِّكَرِكَ فَيَلْمَنِي الْيَوْمُ
أَشْبَهْتِ أَعْدَائِي فَصُرْتُ أَحِبُّهُمْ إِذَا كَانَ حَظِّي مِنْكَ حَظِّي مِنْهُمْ
وَأَهْنَيْتَنِي فَأَهْنَيْتُ نَفْسِي صَاغِرًا مَا مَنْ يَهُونُ عَلَيْكَ مِمَّنْ يُكْرَمُ

غير أن بناء قصيدة ابن الفارض على دور العاذل في التجربة يقدم لنا هذا التناص في صورة فريدة مباينة للصورة المعهودة في مفرداتها الأولى، ذلك أن حضور العاذل في التجربة العذرية إنما هو حضور يتسم في كثير من الأحيان بالعرضية والتشعث والتشطي. أما في تجربة ابن الفارض فحضوره محور لبنية كلية تقوم عليها القصيدة بل التجربة الصوفية بأسرها.

(72) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج 402/16.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

والعاقل في التجربة العذرية هو في الغالب شريك خطر على التجربة هازم للذات مفرق بين الحبيبين مذموم من كليهما، أما في التجربة الصوفية فهو مطلوب دائم الحضور لا تبلغ التجربة تمام نضجها إلا في وجوده. وفي التجربة العذرية تتطفئ جذوة الحب بتحقق الوصل أما في التجربة الصوفية، فليس ثمة سبيل إلى تحقق الوصل، إذ لا ينزل السالك في مقام إلا مد بصره إلى مقام أعلى، فأمله لا ينتهي إلى نهاية، والمحبوبة لا تتيله من الوصال ما يقنع ويرضي، ومن ثمة فهو في ظمأ تغريه فيه الرشقات التي لا تنقع غلته بطلب المزيد والعلاقة بين الحبيبين في التجربة العذرية تتخذ في سيرها خطأ مستقيماً، والبدائية والنهائية كلتاها في التجربة واضحة مستبينة، أما التجربة الصوفية فإنها تسير في فلك دوار لا يبدأ في متعين ولا ينتهي عند متعين، لذلك كان التناص في التجربة الصوفية مثلاً فريداً لا يعرف المطابقة ولا الاستنساخ، ولكنه تناص يعيد إنتاج التجربة العذرية، مستوعباً لمفرداتها، مغيراً للعلائق بين مكوناتها، متجاوزاً لها في كليتها تجاوزاً يؤمن لها سمة ظاهرة من التفرد والتميز لا تخطئه الحاسة النقدية البصيرة.

8-5

رأينا أن تجادل الظاهر والباطن قد تجلى في صياغة النص سبكاً باستدعاء الضد والشبيه والمقابل، وأن تجادل البواطن فيه قد تجلى حكماً باعتماد اللاتعيين أو الإبهام Indeterminacy⁽⁷³⁾ وسيلة فاتحة للتأويل

(73) في ترجمة المصطلح إلى العربية اجتهادات كثيرة منها: اللاجزم، اللاتحديد الإبهام، اللاتعيين، وقد أثر الباحث الترجمة الأخيرة للمصطلح، وذلك لأن كلمة الإبهام ربما تحيل دلالياً إلى استغلاق المعنى، على حين تشير كلمة اللاتعيين إلى الغموض القابل لتعدد المعنى، وهذا هو الأصق دلالة بالمفهوم المراد. أنظر: - بول هيرنادي، ما هو النقد، مرجع سابق، 120.

- ك.م. نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ت: عيسى على العاكوب، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1996، ص 238.

- روبرت هولب، نظرية التلقي مقدمة نقدية، ت: عز الدين إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 2000، ص 61.

- إيسر فولفجانج، فعل القراءة نظرية في الاستجابة الجمالية، ت: عبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000 ص 174.

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

ومحفزة لاستجابة القارئ ومؤشراً دالاً على وقوع الملاءمة بين البعدين، حيث تبدو شبكة العلائق في السبك والحبك على درجة عالية من التناغم في تعقدتها وانفراطها.

ولعل مفهوم اللاتعيين أن يكون من أكثر المفاهيم النقدية وأوفرها حظاً من الكفاءة في التعامل مع القصيدة الصوفية، لما يمتاز به هذا الفن من القول من خصائص مائزة تجعله ميداناً للصراع بين البوح والكتمان، ومجالاً للكر والفر والمراوغة بين النص والتلقي المناوئ، ومن ثمة فإننا نزعم أن ظاهرة اللاتعيين تحتل في النص الصوفي مساحة ذات اعتبار، وما النص الذي ندرسه إلا نموذج جيد التمثيل صالح للاستدلال لصواب هذه الدعوى.

وينصرف مفهوم اللاتعيين في مصدره إلى عملية القراءة بما هي تجسيد لمتعة التوتر والمجازبة بين النص الإبداعي وقارئه، وهو شرط سابق لا بد من توافره أساساً لتحقيق مشاركة القارئ⁽⁷⁴⁾، وهو المفتاح الذي يفتح للقارئ وعليه مغاليق الفكر لسببين:

أولهما، أن اللاتعيين في النص الصوفي مرتبط بأوثق الارتباط باستراتيجية الخطاب، فهو يقوم عند مبدعه على مخطط سابق الإعداد ومقصود لذاته لكي يحقق الغاية من النص.

وثانيهما، هو أن العلاقة لا يمكن حصرها هنا في طرفي الثنائية المعتمدة لهذا المفهوم، وهي ثنائية النص - القارئ، ومن ثمة لا يمكن التسليم في هذا المقام بالصيغة التي يطرحها ك.م. نيوتن إذ يقول: بأن المميز الرئيسي للنص الأدبي "هو موقفه الخاص في منتصف الطريق من عالم الأشياء وعالم تجربة القارئ"⁽⁷⁵⁾. إذ ينشأ عن ذلك أن "تكون عملية القراءة عنده عملية بحث عن ربط البنية المتذبذبة للنص بمعنى ما"⁽⁷⁶⁾.

إن مفهوم اللاتعيين يقوم على فرضية مؤداها أن النص الأدبي يتكون من مجموعة من الفراغات والنقاط على القارئ أن يملأها حتى يصل إلى فهم

(74) ك.م. نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 241.

(75) المرجع السابق، ص 240.

(76) المرجع السابق، ص 240.

النص فهماً يفتح النص للقراءة، ويرفض التواطؤ مع الرغبة المعرقلّة لانطلاقته وتعدد القراءة، وقد وصف المفكر والناقد الألماني انجاردن العمل الأدبي قائلاً: "بأن كل عمل أدبي يعد ناقصاً من حيث المبدأ وفي حاجة دائمة إلى مزيد من الإتمام، إلا أن هذا الإتمام يستحيل تحقيقه من ناحية النص"⁽⁷⁷⁾، وبذلك منح القارئ عبر هذا المفهوم دوراً كبيراً في فهم النص والمشاركة في إعادة إنتاجه.

فاستراتيجيات اللاتعين خاصية جوهرية قائمة في الأعمال الأدبية ولاسيما اللغة الشعرية، وقد تعددت الآراء في هذا المفهوم، إذ إن أحد الآراء كان ينظر إلى النص بوصفه بنية متعينة ولكن بثغرات معلوماتية لامناس من تعبئتها من خلال القارئ عبر خلفيته الثقافية وقراءة ما بين السطور، وهناك رأي آخر يرى أن النص بحد ذاته نص لا متعين، فلا يأخذ شكلاً أو مضموناً حتى يقوم القارئ بتفسيره، أي أن القارئ هو الذي يمنح النص التفسير⁽⁷⁸⁾.

إن النص الأدبي الصوفي — باختصار — لا يمكن أن يعد نصاً متذبذباً محصوراً بين عالم الأشياء وتجربة القارئ، إذ إن قارئه قد يكون في كثير من الأحيان خالي الذهن والقلب من التجربة التي تدنيه من النص، وتعينه على اكتشاف البنية المتذبذبة فيه لما للمعرفة الصوفية من خصوصية ليست متاحة لكل أحد، وتقتضي هذه الحقيقة للتعامل مع مفهوم اللاتعين في النص الصوفي قارئاً قادراً مزوداً بقدر من المعارف التي تثري تجربته وتعينه على استنطاق النص واستجلاء مبهمات.

ويرتبط مفهوم اللاتعين من جهة أخرى "بتأخير عملية إقرار المعنى"⁽⁷⁹⁾. وهذا التأخير أو الإرجاء هو "عمل جوهرية" وهو جهد لا يهدف إلى التغلب على ما هو سلبي أو ما هو غير مقرر بقدر ما يتغيا استبقاء القارئ ضمن حالة التفكير، المسائلة مساعلة دائمة للنص⁽⁸⁰⁾.

⁽⁷⁷⁾ أيسر فولفجانج، فعل القراءة نظرية في الاستجابة الجمالية، مرجع سابق، ص 175.

⁽⁷⁸⁾ انظر: Katie Wales, A Dictionary of Stylistics, p.396.

⁽⁷⁹⁾ بول هيرنادي، ما هو النقد، مرجع سابق، ص 124.

⁽⁸⁰⁾ المرجع السابق ص. 124.

وعلى أي حال فقد لقي مفهوم اللاتعين حفاوة هو جدير بها بين المنتظرين والنقاد من أصحاب نظرية "التلقي" أو نظرية "استجابة القارئ" إذ جعلوا جل همهم تتبع فجوات النص وقراءة ما بين السطور. لذلك كله كان التلقي المثالي للقصيدة الصوفية مرتبطاً بقارئ ذاق وعرف، وكابد مخاطر السلوك في الطريق، ومثل هذا القارئ، عزيز المنال، وإذا وجد على سبيل الافتراض فإن حوار مع النص الصوفي سيجري داخل خيمة التجربة المغلقة عليه وعلى النص، وهذا ما نشهد آثاره على سبيل المثال في شروح النابلسي والكاشاني للنص الفارضي. وهنا يكون ولوج القارئ الذي هو من غير أهل هذا الشأن محفوفاً بكثير من المصاعب والكوايح.

وإذن لا مفر — عند إعمال هذا المفهوم — في النص الصوفي من وسيط، والوسيط المتاح هو التجربة الصوفية نفسها كما عبر عنها أصحابها والغارقون في بحار لجتها. ويحسن بنا حين نشرع في مباشرة النص مستعينين بمدونات الصوفية أن نحدد ابتداءً بؤر اللاتعين في النص، وهي التي يمكن تصنيفها على ضربين: يقع الأول منهما في جهات الخطاب، والثاني في المفاهيم التي تشكل عقد النص ومناطق رصد العلائق المضمونية فيه. وتتمثل بؤر اللاتعين من الضرب الأول في المقصود بالخطاب في المطلع، وحقيقة المحبوبة، ونوع العاذل، وانفتاح النهاية في آخر النص. أما العقد المضمونية اللامتعينة فتتمثل في منظومة الثنائيات المتعارضة التي تجوس خلال النص وتسيح في فضائه.

وربما كانت السبيل القاصدة إلى مقارنة هذه البؤرة اللامتعينة وجلاء بعض دلالاتها هي استثارة النص الفارضي واستحضاره في سياقه الأكبر، لاستعانتته على كشف الغوامض التي يثيرها النص المدروس، وفي ديوان ابن الفارض مقنع في هذا المقام.

وفيما يلي محاولة لمقاربة هذين الضربين من بؤر اللاتعين في النص على الترتيب.

1-8-5

يشير اللاتعين من حيث توجهات الخطاب والعقد المضمونية السابق ذكرها إلى فجوات تقترح على القارئ المتأمل أن يجهد في الكشف عنها، واستكمال نواقصها، وإعادة تأويلها برصد ما تشير إليه من تعدد واحتمال. ولقد سبق أن أشرنا إلى لاتعين المقصود بالخطاب في مطلع القصيدة:
احفظ فؤادك إن مررت بحاجرٍ فظباؤه منها الظبا بمحاجر⁽⁸¹⁾.

ويفسح هذا الإبهام مجالاً للاحتمال: أتراه يتوجه بالخطاب إلى من هو جاهل بمخاطر التجربة مخذراً إياه من الوقوع في شرك العشق؟ إنه احتمال وارد إذا استحضرنا قول ابن الفارض في لاميته المشهورة.
هو الحب فاسلم بالحشأ ما الهوى سهل

فما اختارهُ مُضَيَّ بِهِ وَلَهُ عَقْلُ⁽⁸²⁾

أم تراه يخاطب نفسه على التجريد، وهي سنة وتقليد راسخ من تقاليد الشعر العربي، إذ يحذر نفسه من أمر يعلم علم اليقين أنه واقع لا محالة، وأنه لا منجى ولا ملجأ منه إلا إليه؟ إن ذلكم أيضاً احتمال وارد يشرح له قول ابن الفارض في يائيته:

كان لي قلبٌ بجرعاء الحمى ضاع مني هل له ردُّ علي⁽⁸³⁾

فضياع قلبه أمر قد كان، بل إن هذا البيت الأخير ربما ينحاز بنا إلى جواز الاحتمالين معاً في مطلع النص المدروس، فالشاعر إذ ضاع منه القلب يتوجه إلى الغافل غير المجرب مخذراً من أن يؤول أمره إلى المآل

(81) ديوان ابن الفارض، ص 197.

(82) المرجع السابق، ص 185.

(83) المرجع السابق، ص 60.

العُدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

نفسه، لكنه في اللامية يشير إلى أن مثل هذه النصيحة هي في الغالب نصيحة تنقصها البراءة:

نَصَحْتُكَ عِلْمًا بِالْهَوَى وَالَّذِي أَرَى مُخَالَفَتِي فَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ مَا يَحُلُو (84)

ثم نأتي إلى التجاوب البديع بين التساؤل الوارد في الياثية والنداء الذي يتضمنه النص المدروس. في الأولى يتساءل ابن الفارض بعد إقراره بضياح القلب:

هل له رد علي؟

ولا يظن ظان أنه بذلك يتمنى لقلبه في هذه التجربة أوبة سالمة، فهو يقول في الثانية:

يا سائراً بالقلب غدراً كيف لم

تتبعه ما غادرته من سائري (85)

التجاوب بين السؤال والنداء هو الكاشف عن حقيقة المتمني، ألا وهو استصحاب السائر بالقلب لسائر المحب، وبالتتام الشمل يستحيل التيه هداية والضياح وجداناً، ولكن هيهات، فالتوتر بين هذا وذاك هو جوهر التجربة ومصدر المتعة والإثارة فيها:

أخذتم فؤادي وهو بغضي فما الذي يضركم أن تتبعوه بجمعتي؟ (86)

يقول في اللامية أيضاً:

أخذتم فؤادي وهو بغضي فما الذي يضركم لو كان عندكم الكل (87)

(84) المرجع السابق، ص 185.

(85) المرجع السابق، ص 198.

(86) المرجع السابق، ص 74.

(87) المرجع السابق، ص 186.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الآنا

ويتجلى المظهر الثاني للاتعين في حقيقة العاقل، فربما يكون مصرف الكلام إلى عاقل جاهل في مطلع القصيدة، ثم إلى عاقل لائم في تضاعيفها، وقد يتأتى مصدر اللوم من جهة ما يراه العاقل اللائم قداسة دين، أو صواب اعتقاد، أو ثوابت عرف، غير أن ثمة مؤشراً في القصيدة يرشح من ترديد ابن الفارض لمصطلحات ذات سمة فقهية في قوله:

فَالْقَلْبُ فِيهِ وَاجِبٌ مِنْ جَائِزٍ إِنْ يَنْجُ كَانَ مُخَاطِرًا بِالْخَاطِرِ (88)

هو بيت يذكر بالملاحنة اللغوية البارعة التي يتضمنها قول ابن الفارض في تأنيته الصغرى:

فَجَسَمِي وَقَلْبِي: مُسْتَحِيلٌ وَوَاجِبٌ وَخَدِّي مَدْنُوبٌ لَجَائِزٍ عِبْرَتِي (89)

(88) المرجع السابق، ص 197.

(89) المرجع السابق، ص 74.

يقول البوريني في شرحه لهذا البيت "... وفي ذكر المستحيل والواجب والمنسوب والجائز وإيهام التورية، فإن كلا منهما له معنيان لغوي واصطلاحي، والاصطلاحي هو القريب، واللغوي البعيد مع أن المراد منهما هو البعيد، وفي ذكر هذه الأشياء إيهام للتناسب، فإن المراد منها غير المعاني الشرعية..." انظر: شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ج 1/ 127-128. وعلى ذلك فإن الشاعر يشير بالاستحالة في البيت إلى نحول الجسم وتحوله، وهي بمصطلح الفقهاء والأصوليين تستخدم بالمعنى اللغوي نفسه، أي تغير الشيء عن طبيعه ووصفه، أو عدم الإمكان.

أنظر: الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط (4) 1993، ج 3/ 213. كما جاء الواجب في البيت بمعنى الساقط من وجب وجبة ووجيباً، وهو عند الفقهاء والأصوليين اصطلاحاً يعني ما يمدح فاعله ويذم تاركة تصدأ.

أنظر: زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، القاهرة، دار نافع للطباعة والنشر، 1983، ص 190. وكذلك جاء المنسوب في البيت من الندبة بمعنى أثر الجرح الباقي على الجلد، على حين يعني في اصطلاح الفقهاء والأصوليين ما يحمد فاعله ولا يذم تاركة:

أنظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر، 1986، ج 1/ 76.

أما الجائز في البيت فقد جاءت بمعنى السائر، والجواز عند الفقهاء يطلق على ما ليس بلازم، كما أنهم يستعملونه فيما قابل الحرام، فيكون لرفع الحرج، فيشمل الواجب والمستحب والمباح والمكروه.

أنظر: الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ط (2) 1989، ج 16/ 226-227.

العذل الديني، والمعرفي في الشعر الصوفي

أما المحبوبة فتظهر في القصيدة جامعة لمحاسن الأنثى في كمال صفاتها، لكنها لا متعينة الهوية بعيدة المنال، واللغة الواصفة لغة مراوغة تتذبذب بين الكشف والحجاب، ففي صدر القصيدة هي الجؤذر والظبية والأسمر المصون بأبيض، وتبدو ممنعة ثم تستحيل إلى زورطيف:

وَمَمْنَعٍ مَا إِنَّ لَنَا مِنْ وَصْلِهِ إِلَّا تَوَهُّمُ زُورِ طَيْفِ زَائِرٍ⁽⁹⁰⁾

حتى يأتي خطابها في آخر القصيدة مجهلاً في قوله:

يَا سَائِرًا بِالْقَلْبِ غَدْرًا كَيْفَ لَمْ تَتَّبِعْهُ مَا غَادَرْتَهُ مِنْ سَائِرِي⁽⁹¹⁾

بذلك تبدو مظاهر اللاتعين في صورة المحبوبة مفهوماً منتجاً ومحرراً لفكر القارئ من قيود العرف، حتى يعيد تصور المحبوبة في سماتها الظاهرة وحقيقتها الباطنة، وربما يعينه في ذلك أن يستحضر قول ابن الفارض في التائية الصغرى:

مُحَجَّبَةٌ بَيْنَ الْأَسِنَّةِ وَالظُّبَا إِلَيْهَا انْتَهَتْ أَلْبَابُنَا، إِذْ تَنَنَّتْ

مَمْنَعَةً، خَلَعُ الْعِذَارِ نِقَابُهَا مَسْرِبَلَةٌ بَرْدَيْنِ: قَلْبِي وَمَهْجَتِي⁽⁹²⁾

يقول النابلسي شارحاً "... أي محمية بالرماح والسيوف عمن يخبر عنها بأنها مستورة خلف صور الكاملين، لقصور أفهام علماء الشريعة عن معرفة ذلك،... وهذا سبب إيراد أهل العلوم الذوقية الكشفية معارفهم وحقائقهم بالكنايات الغزلية وغيرها، لأنهم لو صرحوا بذلك لما قدر أن يفهم مرادهم غير أبناء طريقهم، ويقع الغافلون بالأفهام العقلية في أدياتهم وأعراضهم بغير علم"⁽⁹³⁾.

⁽⁹⁰⁾ ديوان ابن الفارض، ص 197 .

⁽⁹¹⁾ المرجع السابق، ص.

⁽⁹²⁾ المرجع السابق، ص.

⁽⁹³⁾ النابلسي، كشف السر الغامض، مرجع سابق، ج 1/ 287.

الفصل الخامس العادل وانتصار الأنا

وتتجلى أروع مظاهر اللاتعيين في المشهد الذي يرسمه النص للعلاقة بين ثلاثة الأطراف، المحبوبة والأنا والعادل، فما بين المحبوبة والأنا علاقة غير قابلة لتصنيف على نحو قاطع ينتهي بها إما إلى هجر وإما إلى وصل، والمحبوب تتجاذبه الحالتان على نحو بالغ التعقيد والغموض. إن الهجر يبدو وكأنه حالة شبه دائمة، لكن إشارات الوصل تبدد هذه الحالة أحياناً وتتقاطع معها، وتطمع الأنا في نيل المراد. وربما كان المظهر الوحيد للوصل متحققاً في ورود ذكر المحبوبة على لسان العادل مستحضراً لها، ناهياً وزاجراً للأنا عن حبها. وحين إذن يستبد ذكر المحبوبة بالقلب وتبدو إشارات الوصل، ويتحقق الأنا بمقام الخطاب، ولا يكون ذلك إلا حين توارى العادل بالحجاب، أما الأنا فهي في حال من اللاتعيين بين التذبذب الدائم والتردد الموصول في حالين تهيمن عليهما المحبوبة بالهجر والوصل، والعادل بالحضور والغياب.

2-8-5

نأتي الآن إلى مظاهر اللاتعيين في العقد المفهومية المنتظمة في ثنائيات ضدية متعارضة لنحاول رصد علائق بعضها ببعض في النص من جهة، وفي سياق التجربة الشعرية الصوفية عند ابن الفارض من جهة ثانية، ولعل أظهر هذه الثنائيات في النص المدروس ما يأتي:

- 1 - الغي / الرشاد.
- 2 - النفع / الضرر.
- 3- العادل / الجائر.
- 4- السمع / الناظر.
- 5- الهاجي / المادح.
- 6- الشاكي / الشاكر.
- 7- الوعد / الوعيد.

ونود أن ننبه إلى أن هذه الثنائيات الضدية التي قامت عليها بنية القصيدة تستحضر أمرين على جانب غير قليل من الأهمية، أولهما من جهة السبك،

العقل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

والثاني من جهة الحبك. فأما الذي هو من جهة السبك فإن الزخرف البديعي الذي ينسبه بعض الباحثين إلى التعسف والتكلف قد تحول بهذه الثنائيات إلى لغة حافلة باجتماع المتعارضات، وحاملة للتجربة الصوفية بكل ما تمتاز به من خصوصية و تفرد، ومن مباينة لسائر ماعداها من تجارب. وأما الذي هو من جهة الحبك فإن تلك المفاهيم الضدية في القصيدة إنما هي علامة دالة على مرحلة بعينها في طريق السالك، وإشارة تفصح عن مقام من مقامات تجربة ابن الفارض، وهي تجربة ينبغي أن يستضاء في التعرف إليها بالنص الفارضي في مجمله.

وإذا كان الجمع بين المتضادات سمة مائزة للنص الفارضي خاصة، وللنص الصوفي عامة، فإن تأمل النص واستنطاقه ربما يقود فيما نظن إلى أن هذا التعارض الظاهري السابح على سطح النص ينطوي على إشارات تستحق الوقوف عندها، لاستخراج المكون من أسرارها.

وظننا الراجح أن هذه القصيدة من الحجازيات أي أنها نتاج مرحلة متقدمة في التجربة الشعرية الصوفية عند ابن الفارض، وهي سابقة في سياق هذه التجربة على ما فاضت به شاعريته بعد أن قر قراره بمصر في الحقبة الثانية من عمره. وثمة عدد من الشواهد والقرائن المرجحة لهذا الرأي نعرض لها بالبيان فيما يلي من حديث.

ومن هنا حاولنا أن نلتمس معينا على ما نحن بصدده من قراءة لمداول ما تضمنته القصيدة من عقد مضمونية بنيت على التعارض الضدي، فتوقفنا عند ثلاثة مقامات في طريق السالك.

نؤثر أن نقوم بتعريف لها بين يدي دراستنا للقصيدة، ونعني بهذه المقامات الثلاثة: الفرق والجمع وصحو الجمع.

ومن غير ما خوض في لجة المصطلح الصوفي ربما تفوت به الفائدة، نصطفي لهذه المقامات الثلاثة التعريفات الآتية:

الفصل الخامس العاقل وانتصار الأنا

— الفرق: ويراد به الاحتجاب بالخلق عن الحق، أي بقاء العبد بأحكام خلقته، وهو البقاء الذي يكون قبيل الفناء⁽⁹⁴⁾.

— الجمع: وهو شهود الحق بلا خلق، حيث الاتصال الذي لا يشاهد صاحبه إلا الحق جل شأنه، فمتى شاهد غيره فما جمع⁽⁹⁵⁾.

— صحو الجمع: و هو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي سبب تنوع ظهور الواحد أو هو بعبارة أجلى رؤية الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة⁽⁹⁶⁾.

ونحن واجدون عند فحص النص الفارضي نصوصاً تشير إلى هذه التعارضات على التمايز، والإقرار بجوهر الضدية و التعارض فيها. وهي نصوص تنتمي — على الراجح — إلى مقام الفرق حيث يمتاز الضد من الضد، ويستبين النقيض من النقيض .

وتصلح ثنائية الغي والرشاد مثلاً يتضح به المقصود من هذا الكلام. فحينما نجد إقول الشعري واعياً بالتمايز بين المفهومين المتعارضين، مشدداً على انفكاك الجهة بينه وبين العاقل، يستبين لنا وجود خط فاصل بين الغي والرشاد. كما تستبين لنا قيام المناقضة بينهما على أساس من وجهة النظر، فما هو غي عند العاقل هو عند السالك رشاد، وما هو رشاد في عين العاقل هو في عين السالك غي، ذلكم ما يفصح عنه قول ابن الفارض:

⁽⁹⁴⁾ ويسمى أيضاً الفرق الأول.

⁽⁹⁵⁾ يقول القاشاني: "الجمع هو إزالة الشعث، والتفرقة بين القدم والحدث، لأنه لما انجذب بصيرة الروح إلى مشاهدة جمال الذات، استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة، وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهور الباطل عند مجئ الحق".
أنظر: القاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، مرجع سابق، ج 40/1. وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض في تأنيته:

يفرقتي لبي التزاماً بمحضري و يجمعي سلبى اصطلاحاً بغيبتي

الديوان ص 112.

⁽⁹⁶⁾ ويسمى هذا المقام بجمع الجمع، وقد ذكر القاشاني في معناه واحداً وعشرين مصطلحاً أنظر: القاشاني، لطائف الإعلام، مرجع سابق، ج 393/1..

العدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

رجع اللاحي عليكم أيسا من رشادي وكذاك العشق غي
 ظل يهدي لي هدى، في زعمه ضل كم يهدي ولا أصغي لغي⁽⁹⁷⁾

ولا ريب أن التصديّة لهذا القول واضحة مسمعة فيما جاء في النص
 المدروس، وإن نحا ابن الفارض فيه بالقول إلى صاحب الموافق، وذلك إذ
 يقول:

خير الأصحاب الذي هو آمري بالغى فيه وعن رشادي زاجري⁽⁹⁸⁾

وبقاء المتعارضات على التمايز، وانفكاك الجهة ظاهر في القصيدة
 ومهيمن — في الغالب — على العلائق بين المفاهيم. فالشاعر لعاذله هاج
 مادح، وهو منه شاك وله شاكِر:

فاغجب لهاج مادح عذاله في حبه بلسان شاك شاكِر⁽⁹⁹⁾

ولم يقتصر التمايز على موقف العدل وحده بل إنه يرد في خطاب
 المحبوب:

فكل أذى في الحب منك إذا بدا جعلت له شكري مكان شكيتي⁽¹⁰⁰⁾

والعاذل في النص عادل جائر:

أحسنت لي من حيث لا تدري كنت المسيئ فأنت أعذل جائر⁽¹⁰¹⁾

(97) ديوان ابن الفارض، ص 48.

(98) المرجع السابق، ص 197.

(99) المرجع السابق، ص 198.

(100) المرجع السابق، ص 89.

(101) المرجع السابق، ص 197.

الفصل الخامس العاذل وانتصار الأنا

أما النفع والضرر فمفهومان قائمان على التمايز، إذ إن ما يراه العاذل نفعاً هو في عين المحب عين الضرر، وعكس ذلك صحيح، وعلى هذا النسق يرد القول في الوعد و الوعيد، يقول ابن الفارض:

مُتَعَوِّدًا إِنجَازَةً، مُتَوَعِّدًا أَبَدًا وَيَمْتَظِنِي بِوَعْدِ نَادِرٍ (102)

وهو ترجيع لقوله في مواطن أخرى:

- أَوْعِدُونِي أَوْ عِدُونِي وَامْظُنُّوا.. حُكْمُ دِينِ الْحُبِّ: دِينِ الْحَبِّ لِي (103)
- مَتَى أَوْعَيْتَ أَوْلَيْتَ، وَإِنْ وَعَيْتَ لَوَيْتَ وَإِنْ أَقْسَمْتَ لَا تُبْرِي الْقَسْمَ بَرَّتْ (104)
- وَعَيْدِكَ لِي وَعِدِّ وَإِنجَازُهُ مَنِي وَلِي بغير البُعْدِ إِنْ يُرْمَ يَنْبُتْ (105)
- عِدِينِي بِوَصْلِ وَامْطِي بِإِنجَازِهِ فَعَنْدِي إِذَا صَحَّ الْهَوَى حَسَنَ الْمَظَلِّ (106)

والخلاصة أن المحب في كل ما سبق يورد المتعارضات على وعي بالتمايز بينها، ولطرف كل ثنائية فيها جهة منفكة عن ضدها، إذ يأتي هجاء العاذل والشكاية منه، ونعته بالجور من جهة المنافرة الراسخة بين المحب والعاذل، على حين يرد المدح والشكران والنعته بالعدل من جهة أن العذل مذكر بالمحبيب، مستحضر إياه، وأنه سبب لاتصال الحبل بالمحبيب الهاجر. والنفع والضرر والوعد والوعيد كلاهما - كغيرهما من المفاهيم - مفهوم نسبي، والنسبية لا تدرك إلا جهة التمايز، وكل أوائك سمة مائزة لمقام الفرق.

وحين تمتد بنا جهة الحديث إلى مقام الجمع حيث شهود الحق بلا خلق، يتوارى التمايز بالحجاب، فلا فرق بين غي ورشاد، ولا بين وعد ووعيد، ولا مورد للشكوى أو الشكاية، ولا للمدح أو الهجاء، ولا لوصف بعدل ولا جور، ففي هذا المقام يتحول المرء بكليته إلى طرف من أطراف الثنائية،

(102) المرجع السابق، ص198.

(103) المرجع السابق، ص48.

(104) المرجع السابق، ص73.

(105) المرجع السابق، ص97.

(106) المرجع السابق، ص188.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

فيعضاض من الهدى ضلالاً، ومن الرشاد غياً، ومن الستر انتهاكاً، والعوض لا يجمع بينه و بين المعوض عنه:

فِيهِ عُوْضٌ عَنِ هُدَايِ ضَلَالًا وَرَشَادِي غِيًّا، وَسْتَرِي انْتِهَاكًا⁽¹⁰⁷⁾

أما جمع الجمع فهو مقام الفناء، حيث ترى الكثرة في الواحد، ويطول بنا القول إذا أردنا لتجليات هذه المقامات استقصاء كاشفاً في النص الفارضي، غير أننا نجتزئ من الأمثلة السوابق بمثال مبين عن تجليات العلاقة بين الثنائيات المتعارضة ونعني به مثال السمع / البصر، متجلياً في المقامات الثلاثة.

ولعل هذا المثال أن يكون قرينة دالة على تعيين موقع النصوص السابقة من مقام الفرق أو مقام الجمع، حين نقرأ قول ابن الفارض:

فِيغْبِطُ طَرْفِي مَسْمَعِي عِنْدَ ذِكْرِهَا وَتَحْسُدُ مَا أَفْتَنَتْهُ مِنِّي بِقِيَّتِي⁽¹⁰⁸⁾

يتبين لنا أن المقابلة في البيت جاءت على جهة التمايز، فالطرف طرف والسمع سمع، والأول غابط للثاني لتلذذه بذكر المحبوب، وحينئذ يمكن أن يقال إننا لا نزال في مقام الفرق حتى إذا أنعمنا النظر في قوله:

أُرْ ذَكَرَ مِنْ أَهْوَى وَلَوْ بِمَلَامِي فَإِنَّ أَحَادِيثَ الْحَبِيبِ مُدَامِي
لِيَشْهَدَ سَمْعِي مِنْ أَحَبُّ وَإِنْ نَأَى بَطِيفِ مَلَامٍ لَا بَطِيفِ مَتَامٍ⁽¹⁰⁹⁾

وقوله:

يَرَاهَا عَلَى بُعْدٍ عَنِ الْعَيْنِ مَسْمَعِي بَطِيفِ مَلَامٍ زَائِرٍ حِينَ يَقْظَتِي⁽¹¹⁰⁾

نقول حين نتدبر هذه الأبيات نجد السمع مشاهداً، والطرف سلمعاً، وتقوم العلاقة بين الثنائية في مرحلة الجمع على جهة التبادل الرافع للتعارف، والمزيل للفواصل، فهو يشهد بسمعه، ويسمع ببصره، وربما تسمح لنا هذه

⁽¹⁰⁷⁾ المرجع السابق، ص 204.

⁽¹⁰⁸⁾ المرجع السابق، ص 101.

⁽¹⁰⁹⁾ ديوان ابن الفارض، ص 205.

⁽¹¹⁰⁾ المرجع السابق، ص 101.

الفصل الخامس العاقل وانتصار الآنا

الأبيات بأن نقول، بأن العلاقة بين السمع والبصر في النص المدروس تجتاز طوراً من اللاحسم والتأرجح، إنهما يبدوان متمايزين في قوله:

ويؤدُّ طرفي إن ذكرتَ بمجلسٍ لو عاد سمعاً مُصنِغياً لمسامري (111)

ولكن الفواصل تتمحي بما يستحضر مقام الجمع، في قوله:

يُدني الحبيبَ ولو تناعت دارُهُ طيف الملام لطرف سمعي الساهر

فكان عدلكَ عيسُ من أحببتهُ قَدَمَتْ عَلَيَّ وكان سمعي ناظري (112)

إن هذا المقام هو عينه المقام الذي عبر عنه ابن الفارض في تائيته، حيث يكون المحب مشاهداً بكليته، فهو عين محض، وسامعاً بكليته فهو أذن محض، وناطقاً بكليته، فهو لسان محض:

فكن بصراً وانظر وسمعاً وع وكن لساناً وقل، فالجمعُ أهدى طريقة (113)

لعل ما تقدم من التحليل أن يكون قد وفق إلى استدعاء القران على تنزيلها للنص المدروس في مقامي الفرق والجمع، وعلى الكشف عن الشواهد الدالة على ظاهرة اللاتعين فيما يتصل بالسمع والبصر، وهو ما يرجح انتماء القصيدة إلى المرحلة الحجازية في تجربة ابن الفارض الشعرية، وهذا المقام سابق في طريق السالك على مقام صحو الجمع، حيث تتجلى العلاقة بين المتعارضات لا على جهة التمايز كما في مقام الفرق، ولا جهة التبادل كما في مقام الجمع؛ بل على جهة التوحد النافي للكثرة، وهو مقام يصوره النص الفارضي في ذروة من ذرى الإبداع صعبة المرتقى، حيث ينسبك ظاهر النص بتجاور الأشباه ونوافر الأضداد جناساً وطباقاً، وتحتبك المفاهيم بروية الكثرة في الواحد، فينمحي التشتت بتحقق الفناء، يقول ابن الفارض في تائيته الكبرى التي تتجلى فيها معايير النصية في أظهر تجلياتها:

(111) المرجع السابق، ص 198.

(112) ديوان ابن الفارض، ص 198.

(113) المرجع السابق، ص 107.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

تَحَقَّقْتُ أَنَا فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدٌ وَأَثَبْتُ صَحْوُ الْجَمْعِ مَحْوُ التَّشْتُّتِ
فَكَلِّي لِسَانَ نَاطِرٍ، مَسْمَعٌ، يَدٌ لِنُطْقِي، وَإِدْرَاكٌ، وَسَمْعٌ، وَبَطْشَةٌ
فَعَيْنِي نَاجِتٌ، وَاللِّسَانَ مُشَاهِدٌ وَيَنْطِقُ مِنِّي السَّمْعُ، وَالْيَدُ أَصْغَتِ
وَسَمْعِي عَيْنٌ تَجْتَلِي كُلَّ مَا بَدَأَ وَعَيْنِي سَمْعٌ إِنَّ شِدَا الْقَوْمِ تَنْصَتِ
وَمَنِّي عَنِ أَيْدِ لِسَانِي يَدٌ، كَمَا يَدِي لِي لِسَانَ فِي خَطَابِي وَخَطْبَتِي
كَذَاكَ يَدِي عَيْنٌ تَرَى كُلَّ مَا بَدَأَ وَعَيْنِي يَدٌ مَبْسُوطَةٌ عِنْدَ سَطْوَتِي
وَسَمْعِي لِسَانَ فِي مُخَاطَبَتِي، كَذَا لِسَانِي فِي إِصْنَاعِهِ سَمْعٌ مُنْصَتِ
وَاللِّشْمُ أَحْكَامُ أَطْرَادِ الْقِيَاسِ فِي آتٍ حَادٍ صِفَاتِي، أَوْ بَعْسُ الْقَضِيَّةِ
وَمَا فِي عَضْوٍ خُصَّ مِنْ دُونَ غَيْرِهِ بِتَعْيِينِ وَصْفٍ مِثْلَ عَيْنٍ بِصِيرَةٍ
وَمَنِّي عَلَى إِفْرَادِهَا كُلِّ ذَرَّةٍ جَوَامِعُ أَفْعَالِ الْجَوَارِحِ أَحْصَتِ (114)

3-8-5

ونعود في الختام إلى شيء من التحصيل نذكر فيه بما لمفهوم النصية من قدرة على تشخيص النص في كليته تشخيصاً يسفر عن بنيته المحققة لمقاصده، كما نذكر فيه بمفهوم اللاتعيين مفتاحاً كاشفاً لجماليات النص الصوفي. إن اعتماد النص الفارضي عامة و النص المدروس نموذجاً على ثنائية التعارضات الضدية، وتشكيل العلاقة بينها في كل ثنائية من جهة، على جهة التمايز أو التبادل أو التوحد لا يتاح التوصل إليه إلا بتحفيز للقارئ الكاشف عن فجوات النص، ولطائف إشارات وإحالاته، واستدعاء المعرفة الصوفية المعينة على استبانة المقاصد، غير أننا ننبيه إلى أن وصول السالك إلى مقام صحو الجمع لا يعني انتهاء به إلى شاطئ الأمان، وإلقاء المرساة بعد تحقق النجاة، ذلك أن السالك في طريقه يكابد حالة من التأرجح بين الفرق والجمع، ثم بين الجمع وصحو الجمع، وفي مقام الجمع يكون المحب قد تجاوز العازل، أما في مقام صحو الجمع فإن العازل يستحيل عانداً.

(114) المرجع السابق، ص 156 - 157.

فأصبح لي من بعد ما كان عاذلاً به، عاذراً بل صار من أهل نجدتي (115)

ولكن كل ذلك لا يعنى انتهاء التجربة والوقوف لبلوغ الغاية، فإن الوقوف في التجربة الصوفية سقوط، وهو في هذا المقام يتطلع أبداً إلى مقام مفيض الجمع: ولي من مفيض الجمع عند سلامه على بأو أدنى إشارةً نسبةً (116)

ويتجاوب اللاتعين في بنية النص الصوفي مع ظاهرة اللاحسم في تجربة لا يعرف لها نهاية، ولا يريد لها صاحبها أن تنتهي:

- فَلَعَلَّ نَارَ جَوَانِحِي بِهُبُوبِهَا أَنْ تَنْطَفِي وَأَوْدُ أَنْ لَا تَنْطَفِي (117)
- وَإِنْ أَكْتَفَى غَيْرِي بِطَيْفِ خِيَالِهِ فَأَنَا الَّذِي بُوَصَالِهِ لَا أَكْتَفِي
- وَقَفَا عَلَيْهِ مَحَبَّتِي، وَلِمَحَبَّتِي بِأَقْلٍ مِنْ تَلْفِي بِهِ لَا أَشْتَفِي (118)

(115) المرجع السابق، ص 76.

هذا المعنى سائر في أشعار أهل التصوف في القرن السابع الهجري، ويذكرنا ذلك بقول ابن سوار.
- ما لغرامي فيكم آخر وعاذلي في حبكم عاذر
وقوله:.

- وأمنت فيه العاذلين لحسنه فغدا عدولي في هواه عاذري.

أنظر: ديوان ابن سوار، مرجع سابق، ص 270، 254.

(116) ديوان ابن الفارض، ص 171.

والمقصود في "مفيض الجمع" هو الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يستمد الأولياء كلهم من مشكاة أنواره، ويغترفون من تيار بحار أسرارته، وقوله "عند سلامه" هو قوله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وقوله "بأودني" أي في مقام القرب المحمدي الذي حصل له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج بحكم قوله تعالى: "فدنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى"، فإن مقام أو أدنى هو مقام الجمع المحمدي، وفيه ارتفع التضاد بين الأوقات والأحوال، وتلاشت التفرقة في عين الجمع.

أنظر: النابلسي، كشف السر الغامض، مخطوط.

- الكاشاني، كشف الوجوه الغر، مرجع سابق، ج 2/ 217-218.

(117) ديوان ابن الفارض، ص 200.

(118) ديوان ابن الفارض، ص 199.

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

هكذا يشتبك نسيج النص سبكاً وحبكاً، وتتضافر عوامل المقامية والإعلامية والتناص لكي تصنع نصاً يهيمن عليه اللاتعين المحفز للقارئ بالمشاركة تفاعلاً مع النص واستدعاء للمعرفة الصوفية، ليشكل في النهاية لنا قولاً شعرياً حافلاً بالإثارة والمتعة، مصوراً أبرع تصوير لتجربة مفارقة للمعهود من التجارب، في لغة مفارقة للمعهود من أساليب الصياغة، يظل فيها العشق في المقامات العلى شعلة متقدة لا يعرف لجذوتها انطفاء.

خاتمة

بعد هذه الرحلة الناصبة في رصد ظاهرة العذل والعاذل في القصيدة الصوفية للقرن السابع الهجري أرانا في حاجة إلى تحصيل أهم ما انتهت إليه الدراسة من نتائج، وما تشير إليه من آفاق وأعدة تنتظر الجهد المخلص من الباحثين.

ونجمل أهم هذه النتائج والمؤشرات فيما يلي:

1- رصدت الدراسة بدايات ظهور العاذل في القصيدة العربية الجاهلية وما طرأ على صورته ووظائفه من تحولات لدى العذريين، وكيف استحال ذلك كله ميراً فنياً يتسم بالخصوبة والثراء ليمتاح منه الشاعر الصوفي منابع تجربته، ويطوع مفهوم العذل لمقتضيات تجربته الروحية المتميزة.

2- استظهرت الدراسة تجليات العاذل في القصيدة الصوفية وسلوكها في ثلاثة مظاهر: العاذل الشاهد، والعاذل الفاعل، والعاذل القمط.

3- رصدت الدراسة تجليات العاذل الشاهد جاهلاً ورقيباً وحاسداً وكاشحاً، وتجليات العاذل الفاعل واشياً ولاحياً ولائماً، محاولاً استخلاص السمات والخصائص المميزة لهذه التجليات ودورها في تشكيل القصيدة الصوفية.

4- قامت الدراسة بمحاولة لرد تنوعات العذل ومظاهره إلى نمطين رئيسيين هما: العاذل الديني والعاذل المعرفي، كما حاول من خلال التحليل

- المفصل لنصوص مختارة استظهار ما يميز كلا النمطين من خصائص، وينطويان عليه من وجوه الخلاف والمفارقة المميزة للعلاقة بين كل منهما.
- 5- كشفت الدراسة عن التضافر الوظيفي بين هذه التجليات على نحو أصبح به العاذل بنية دالة وفاعلة في القصيدة، ومركزاً لمنظومة المفاهيم في صراع الصوفي مع المتربصين بالتصوف عقيدة وسلوكاً.
- 6- استهدفت الدراسة إثبات ما لبنية العاذل من أثر في انفتاح النص الشعري الصوفي واستمرارية التجربة الصوفية.
- 7- أوضحت الدراسة أن العاذل قد يكون مفارقاً للأنا أو قريناً قائماً فيها، وتبينت أثر ذلك في قراءة القصيدة الصوفية قراءة ترصد انشطار الأنا على نفسها في عدد غير قليل من النصوص.
- 8- أظهرت الدراسة أن صورة العاذل في القصيدة الصوفية تتشكل تبعاً لما تنتزل فيه الأنا من المقامات، وما يعرض لها من الأحوال عند ترقبها في مدارج الطريق ومعارجه.
- 9- أثبتت الدراسة أن حضور العاذل كان ضرورة فنية لا غنى عنها للسالك في طريقه إلى تحقيق الفناء والبقاء بالمحبوبة، فهو المبعوض الممقوت باعتبار، والمرغوب المطلوب باعتبار آخر، وقد استطاعت القصيدة الصوفية استثمار هذا التناقض المنتج في براعة فنية ظاهرة.
- 10- أظهر التحليل للنصوص المختارة أن الأنا بانتصارها على العاذل تحقق الغاية المبتغاة من التجربة. بيد أنها لا تود لهذا الانتصار أن يكون حاسماً، فحضور العاذل الدائم بوجه من الوجوه هو الذي يفتح للأنا آفاق العروج في ملكوت الحقيقة إلى ما لا نهاية.
- 11- كشفت الدراسة عن أهم مظاهر الانحياز والانزياح في اللغة الشعرية الصوفية وما تنطوي عليه من إمكانات يتحقق بها إثراء الدلالة، وفتح أبواب التأويل، وتحفيز القراءة والتلقي.
- 12- جهدت الدراسة جهودها لإعادة تقويم ظاهرة الصبغ البديعي الذي تميزت به القصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري، وما نبزت به من الوقوع في شرك التكلف والحلى اللفظية الفارغة، فرأى الباحث فيها لغة

خاتمة

مفارقة تتحمل مسؤولية التعبير عن تجربة مفارقة، ومن ثم كان اللجوء إلى فنون الجناس والطباق والمقابلة والتورية عند الباحث ضرورة فنية، لا حلية شكلية أملتها وقوع التجربة في مأزق بين رغبة البوح ورهبة الكتمان.

13- حاولت الدراسة استثمار بعض الاتجاهات اللسانية والنقدية المعاصرة في قراءة القصيدة الصوفية، والكشف عن خصائصها النصية بما تمتاز به من سمات الخصوصية والتفرد من حيث جمالياتها ومضامينها. تلكم هي أظهر ما استحضرناه من النتائج التي تشعنت في أثناء البحث وتضاعفه. ولم يكن ممكناً بحال أن تستغرق الدراسة جميع ما يتصل بالقصيدة الصوفية في القرن السابع الهجري من قضايا على غاية من التشعب والتعقيد، ومن ثم نجده لازماً أن نشير إلى آفاق واعدة في هذا المقام مما يتصل بعدد من القضايا العقدية والنقدية لعل من أهمها:

- 1- دراسة المصطلح الصوفي وعلاقته بتأويل النص الشعري، وتعيين وجوه التعالق، ومظاهر التقاطع بين التصوف فكراً وعقيدة، والقصيدة الصوفية فناً وممارسة.
 - 2- علاقة العاقل الديني والعاقل المعرفي بالسلطة وبالمجتمع، واستقرار نصوص التاريخ ومدونات التصوف لسبر هذه العلاقة الإشكالية على المستويات العقدية والمعرفية من جهة، والمستويات الشعرية والفنية من جهة أخرى.
- هذا، ولعل البحث أن يكون قد وفق إلى تحقيق ما تغياه، كله أو بعضه من كشف اللثام عن منظومة القضايا الفنية والفكرية مما يتصل بهذا الضرب الممتع من ضروب الفن في ديوان الشعر العربي.
- واسأل الله في الختام أماناً من العثرات، وتوفيقاً منه بحوله وقوته إلى صالح القول والعمل.



المصادر والمراجع

المصادر

أولاً: المخطوطة:

- 1 - التلمساتي، - ديوان عفيف الدين التلمساني - المكتبة الظاهرية رقم 5917 - مركز عفيف الدين
 جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي رقم: 1320 .
- 2 - شرح تائية ابن الفارض - دار الكتب المصرية 1328 تصوف - طلعت.
- 3 - النابلسي، - الرد المتين على منتقص الشيخ محيي الدين - دار الكتب المصرية -
 عبد الغني 140 تصوف م - ميكروفيلم 51843 .
- 4 - رد المفترى عن الطعن في الششتري - المكتبة الظاهرية 6979، مركز
 جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي رقم 2451 .
- 5 - كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض - دار الكتب
 المصرية - 4673 - أدب طلعت - 19047 ميكروفيلم .

ثانياً: المطبوعة:

- 1 - التلمساتي، ديوان عفيف الدين التلمساني - تحقيق ودراسة: يوسف زيدان - القاهرة - أخبار
 عفيف الدين اليوم - 1990.
- 2 - رشيد بن شرح ديوان ابن الفارض من شرحي الشيخ حسن البوريني وعبد الغني
 غالب الدحداح النابلسي - مصر المطبعة الخيرية 1310 هـ .
- 3 - الششتري، أبو ديوان أبي الحسن الششتري - ط (1) - حققه وعلق عليه علي سامي
 الحسن النشر - الإسكندرية - منشأة المعارف - 1960 .
- 4 - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض - ط (1) - تحقيق : عبد الخالق محمود - القاهرة -
 دار المعارف - 1984.
- 5 - الكاشاني، عبد كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدرر شرح تائية ابن الفارض الكبرى وهو
 الرزاق علي هامش شرح ديوان ابن الفارض لجامعه : رشيد بن غالب - مصر
 المطبعة الخيرية - 1310 هـ .

العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

6 - النابلسي، عبد كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض - القسم الأول - تحقيق الغني : محمد أبو الفضل إبراهيم - القاهرة - مؤسسة الحايي وشركاه - 1972.

ثالثاً: الرسائل الجامعية:

1 - محمود إبراهيم مصطفى تحقيق مخطوط ديوان ابن سوار الإسرائيلي ودراسة لحياته وشعره - رسالة دكتوراه - جامعة الأزهر - كلية اللغة العربية - قسم الأدب والنقد - 1977

رابعاً: مصادر أخرى:

- 1 - ابن أبي حجلة ديوان الصبابة، تحقيق: محمد زغلول سلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، التلمساني د. ت.
- 2 - ابن الأثيري، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة محمد بن القاسم العصرية، 1987.
- 3 - ابن الجوزي، أبو تينيس إيليس، تحقيق: محمود عبد الخالق خلاف، ط(5)، القاهرة، مطبعة المنني، الفرج عبد الرحمن 1994.
- ذم النوى، صححه وضبطه: أحمد عبد السلام عطا، (2)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.
- 4- ابن لدياغ، عبد مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق: محمد زغلول سلام، بيروت، دار صادر، د. ت.
- 5- ابن تيمية، تقي مجموعة الرسائل والمسائل، ط (12)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- الدين أحمد بن شهاب مجموعة فتاوى ابن تيمية، السعودية، مجمع الملك فهد، د. ت.
- 6- ابن حجة خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح: عصام شعيتو، ط(2)، بيروت، دار الحموي، تقي الدين ومكتبة الهلال، 1991.
- أبو بكر
- 7- ابن حجر لسان الميزان، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعفلق، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.
- لعلقاني، الحافظ شهاب النين أحمد بن علي
- 8- ابن حزم طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: إحسان عباس، سوريا، دار الأندلسي، المدى، 2002.

المصادر والمراجع

- 9- ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، المكتبة التجارية، د. ت.
عبدالرحمن
- 10- ابن رشيق القيرواني العمدة في محاسن الشعر، تحقيق: محمد محيي عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، د. ت.
عبدالعباس أحمد
- 11- ابن زروق، أبو العباس أحمد قواعد التصوف، صححه ونقحه محمد زهدي النجار، بيروت، دار الجيل، 1992.
- 12- ابن شاكر، محمد بن شاكر الكبتي فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د. ت.
- 13- ابن عجيبة، أحمد بن محمد إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تحقيق: محمد أحمد حسب الله، القاهرة، دار المعارف، 1985.
- 14- ابن عربي، محيي الدين ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، دراسة وتحقيق: محمد علم الدين الشقيري، القاهرة، دار عين، 1995.
- الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، د. ت. تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- فصوص الحكم، تحقيق: وتعليق أبو العلا عفيفي. القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط (2)، مصر، النجدي الحلبي، 1969.
- 15- ابن فارس، أبو الحسن أحمد الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، 1982.
- 16- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، 1966.
- 17- ابن كثير، أبو الفداء
- 18- ابن منظور: لسان العرب، مصر، دار المعارف، د. ت.
- 19- ابن هشام، أبو محمد عبدالله جمال مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: عبد اللطيف محمد الخطيب، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.
- 20- الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود الزهرة، تحقيق: إبراهيم السامرائي ونوري القيسي، ط(2)، الأردن، مكتبة المنار، 1985.
- 21- الأصمعي، عبد الملك بن قريب الأسمعيات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، د. ت.
- 22- البقاعي، برهان مصرع التصوف (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي) و(تحذير العباد من أهل

العنل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

- الدين (العناد)، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن الوكيل، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1953.
- 23- التهاتوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طيران، 1947. تحقيق: لطفي عبد البديع، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.
- 24- الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979.
- أبو عثمان عمرو بن بحر كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1988.
- 25- الجرجاني، على التعريفات، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1938.
- بن محمد
- 26- الزبيدي، محمد تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، سلسلة التراث العربي تصدرها وزارة الإعلام، في الكويت، 1966-2002.
- 27- الهمداني، عبد كتاب الألفاظ الكتابية، تحقيق: البدر اوي زهران، مصر، دار المعارف، د. ت.
- الرحمن بن عيسى
- 28- امرؤ القيس (الديوان)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ط(4)، مصر، دار المعارف، 1984.
- 29- أوس بن حجر (الديوان)، تحقيق: محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، 1967.
- 30- جميل بثينة، الديوان، شرح وتحقيق: بطرس البستاني، بيروت، دار صادر، 1966.
- جميل بن معمر
- 31- الجيلي، عبد الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ط(4)، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، 1981.
- الكريم
- 32- الحارث العقل وفيم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، ط(3)، بيروت، دار الكندي، 1982.
- المحاسبي
- 33- حازم القرطاجني، أبو منهاج البلغاء وسراج الأبداء، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، ط(3)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1986.
- الحسن:
- 34- الحكيم الترمذي بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: نقولا هير، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.
- 35- الحلاج، شرح ديوان الحلاج، تحقيق: كامل مصطفى الشبيبي، بيروت - مكتبة النهضة، 1974.
- الحسين بن منصور
- 36- الدميري، محمد حياة الحيوان الكبرى، وضع حواشيه وقدم له: أحمد حسن بسج، بيروت،

المصادر والمراجع

- كمال الدين
37- الذهبي، أبو
عبدالله محمد بن أحمد
38- الراغب
الأصفهاني
39- الزمخشري،
أبو القاسم محمود
40- دريد بن الصمة
41- زهير بن أبي
سلمى
42- السلمي، أبو
عبد الرحمن
43- السسيوطي،
جلال الدين
44- الشعرائي، عبد
الوهاب
45- المقبلي، صالح
بن مهدي
46- صريع الغواني،
مسلم بن الوليد
47- الطوسي، أبو
نصر السراج
48- عروة بن أذينة
49- علي بن أبي
طالب
50- عمر بن أبي
ربيعة
51- عنتره العبسي
- دار الكتب العلمية، 1994.
ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار
الفكر للطباعة والنشر والتوزيع د.ت.
مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط (2)، دمشق.
دار القلم، 1997.
الكشاف، رتبة و ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار
الكتب العلمية، 1995.
(الديوان)، جمع وتحقيق: محمد خير البقاعي، بيروت، دار ابن قتبية، 1981.
شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، بيروت، المكتبة الثقافية، 1968.
طبقات انصوفية، تحقيق: نور الدين شريفة، ط(3)، القاهرة، الخانجي،
1986.
المقدمة في التصوف وحقيقته، تحقيق: يوسف زيدان، القاهرة، مكتبة
الكلبيات الأزهرية، 1987.
الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، بيروت، دار الكتب العلمية، د.
ت.
الطبقات الكبرى، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.
العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة، 1328هـ.
شرح الديوان، تحقيق: وتعليق سامي الدهان، ط(12) مصر، دار
المعارف، د. ت.
اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر، دار
الكتب الحديثة، 1960.
شعر عروة بن أذينة، تحقيق: يحيى الجبوري، بغداد، مكتبة الأنطلس، د.ت.
من الشعر المنسوب إلى الإمام الوصي علي بن أبي طالب، جمعه وشرحه:
عبد العزيز سيد الأهل، ط (2)، بيروت، دار صادر، 1980.
ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق وشرح: إبراهيم الأعرابي، بيروت، دار
صادر، 1952.
أشعار عنتره العبسي، تقديم وشرح: محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مكتبة

العُذْلُ الدِّينِيّ والمَعْرِفِيّ فِي الشَّعْرِ الصُّوفِيّ

- القاهرة، 1969.
- 52- الغزالي، أبو مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة
حامد والنشر، 1964.
- 53- الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر، 1995.
- محمد الرازي
- 54- قدامة بن جعفر، أبو الفرج نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مكتبة الكليات
الأزهرية، 1980.
- 55- القرطبي، أبو الجامع لأحكام القرآن، ط (2)، القاهرة، البيئة المصرية العامة للكتاب،
عبدالله محمد 1987.
- 56- القشيري، أبو الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن
الشريف، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1966.
- القاسم عبد الكريم شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني،
ط (2)، بيروت، دار أزال، ، 1986.
- 57- الكاشفاني (القاشفاني)، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق ودراسة: سعيد عبد
الفتاح، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1996.
- عبدالرازق بن أحمد معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق: عبد العال شاهين، القاهرة، دار المنار،
1992.
- 58- الكلاباذي، أبو التعرف لمذهب أهل التصوف، قدم له وحقق: محمود أمين النوارزي، ط
بكر محمد (2)، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1980.
- 59- مالك بن أنس الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.
ت.
- 60- مجنون ليلي الديوان، جمع وتحقيق: عبدالستار أحمد فرج، القاهرة مكتبة مصر، 1979.
- 61- المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط
محمد بن يعلى (7)، مصر، دار المعارف 1983.
- 62- المقرئ، أحمد نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت،
بن محمد دار صادر، 1997.
- 63- النفري، محمد المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا آريري، القاهرة، دار الكتب
الحديثة، 1960.
- 64- الهجويري، أبو كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل،
بيروت، دار النهضة العربية، 1980.
- الحسن بن علي

- 65- يــــاقوت معجم البلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979.
الحموي، شيايب
الدين عبدالله

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- 1- أبو العلاء الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة، 1945.
عفيفي
- 2- أحمد بن إبراهيم بن عيسى الجوزية، ط (3)، المكتب الإسلامي، 1986.
توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم
- 3- أحمد صبحي منصور المصرية العامة للكتاب، 2000.
العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.
- 4- أحمد محمد ويس الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، سوريا، اتحاد الكتاب العرب، 2002.
- 5- أحمد مطلوب معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، بغداد، المجمع العلمي العراقي، 1986.
روح البيان، استنبول، مطبعة جامعة، 1926.
- 6- إسماعيل حقي دريسلر، نابلس، جامعة بيرزيت، 1992. ط (2)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
مدخل إلى علم لغة النص: تطبيقات لنظرية روبرت ديوجراندي ولفجانج
- 7- إلهام أبوغزالة وعلي خليل حمد العامة للكتاب، 1999.
- 8- أنور فؤاد أبي خزام معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، مكتبة لبنان، 1993.
- 9- بنسالم حميش التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.
- 10- جميل عبدالمجيد البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- 11- حسن عبد الجليل يوسف العذل في الشعر الجاهلي، القاهرة، مكتبة الآداب، 1989.
- 12- حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط (6)، بيروت، دار

العزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

- الفارابي، 1988.
- 13- رمضان شعر عمر بن الفارض دراسة أسلوبية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة
صادق للكتاب، 1998.
- 14- الزركلي، الأعلام، ط (11)، بيروت، دار العلم للملايين، 1995.
- خير الدين
- 15- زكي لدين أصول الفقه الإسلامي، القاهرة، دار نافع للطباعة والنشر، 1983.
- شعبان
- 16- سعاد الحكيم المعجم الصوفي: الحكمة في حنود الكلمة، بيروت، ندرة للطباعة والنشر،
1980.
- 17- سعد عبد في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، الكويت، مجلس النشر
العلمي لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، 2003.
- 18- شكري فيصل تطور العزل بين الجاهلية والإسلام، ط (7)، بيروت، دار العلم للملايين،
1986.
- 19- صادق جلال في الحب والحب العنزي، ط(5)، سوريا، دار المدى، 2002.
- العظم
- 20- عادل محمود دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، ط (2) مصر،
بدر دار الحضارة للطباعة والنشر 1999.
- 21- عاطف جودة شعر عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، بيروت، دار الأندلس،
1982.
- نصر
- 22- عباس يوسف تجليات الأنا في شعر ابن الفارض، الكويت، كتاب رابطة الأنبياء، 2000.
- الحداد
- 23- عبد الرحمن دراسات في الفلسفة الوجودية، الكويت، وكالة المطبوعات، 1987.
- بدوي شبيدة العشق الإلهي رابعة العنوية، ط(3)، الكويت، وكالة المطبوعات، 1978.
- 24- البرقوقي، شرح ديوان المتنبّي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986.
- عبد الرحمن
- 25- عبد الرحمن هذه هي الصوفية، ط(3)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979.
- الوكيل
- 26- عبد السلام الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، الدار البيضاء،
شركة نشر وتوزيع المدارس، 2000.
- الغرميني
- 27- عبد القادر فقط في الشعر الإسلامي والأموي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1975.

المصادر والمراجع

- 28- عبد المنعم الحفني الموسوعة الصوفية، القاهرة، دار الرشد، 1992.
- 29- علي صافي الأدب الصوفي في مصر: ابن الصباغ القوسي، مصر، دار المعارف، حسين 1971.
- 30- قاسم محمد الحلاج الأعمال الكاملة، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 2002. عباس
- 31- كاظم محمدي المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، بيروت، دار الأضواء، 1986. ومحمد دشتي
- 32- مجموعة الكتاب التذكري محيي الدين بن عربي، القاهرة، دار الكتاب العربي، باحثين 1969.
- 33- مجموعة الموسوعة الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، باحثين 1993.
- 34- محمد جلال دراسات في التصوف الإسلامي، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 1983. شرف
- 35- محمد زغلول الأدب في العصر الأيوبي، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1997. سلام
- 36- محمد عبدالله الصوفية والعقل دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، بيروت، دار الجيل، 1995. الشرباوي
- 37- محمد عناتي المصطلحات الأدبية الحديثة، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، 1996.
- 38- محمد غيمي النقد الأدبي الحديث، القاهرة، نهضة مصر، 1997. هلال
- 39- محمد فؤاد الجود والبخل في الشعر الجاهلي، سوريا، دار طلاس، 1994. نغناع
- 40- محمد كمال التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1980. إبراهيم جعفر
- 41- محمد ابن الفارض والحب الإلهي، ط(2)، مصر، دار المعارف، 1985. مصطفى حلمي
- 42- محمد المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، الرباط، 2000. المصطفى عزام
- 43- محمود رجب فلسفة المرأة، مصر، دار المعارف، 1994.

الغزل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي

- 44- منصف عبدالحق الكتابة والتجربة عند الصوفية، الرباط، منشورات عكاظ، 1988.
- 45- نازك الملائكة سايكولوجية الشعر ومقالات أخرى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000.
- 46- وفيق سليطين الزمن الأبدي الشعر الصوفي الزمان الفضاء الرويا، سوريا، دار نون، 1997.
- 47- وهبة الزحيلي أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر، 1986.
- 48- يوسف حسين اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري، مصر، دار المعارف، 1971.
- 49- يوسف خليف الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، القاهرة، مكتبة غريب، د.ت.
- 50- يوسف سامي اليوسف ابن الفارض شاعر الحب الإلهي دراسة في شعره وتصوفه، دمشق، دار الينابيع للنشر والتوزيع، 1994.
- مقدمة النفري دراسة في فكر وتصوف محمد بن عبد الجبار النفري، دمشق، دار الينابيع للنشر والتوزيع، 1997.

ثانياً: المراجع الأجنبية المترجمة:

- 1- أرسطوطاليس فن الشعر، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، القاهرة، النهضة المصرية، 1953.
- 2- إيسر، فولفجانج فعل القراءة نظرية في الاستجابة الجمالية، ترجمة: عبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
- 3- الرومي، جلال الدين، المثوي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1996.
- 4- شوفيلي، جان التصوف والمتصوفة، ترجمة: عبدالقادر قنيني، المغرب، أفريقيا الشرق، 1999.
- 5- قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة: صادق نشأت، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970.
- 6- كوين، جون بناء لغة الشعر، ترجمة: أحمد درويش، القاهرة، مكتبة الزهراء، 1985.
- 7- نيوتن، ك.م نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: عيسى العاكوب، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1996.

المصادر والمراجع

- 8- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة رينولد. أ. لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956.
- 9- هولب، روبرت نظرية التلقي مقدمة نقدية، ترجمة: عز الدين إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 2000.
- 10- هيرنادي، بول ما هو النقد؟ ترجمة: سلافة حجاوي، بغداد، دار الشؤون العامة، 1989.
- 11- اليزابيث درو الشعر كيف نفيمه ونتوقه، ترجمة: محمد إبراهيم الشوش، بيروت، منشورات مكتبة منيمة، 1961.

ثالثاً : الصحف والدوريات:

- 1- إبراهيم موسى السنجلوي العاذلة في الشعر الجاهلي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 28 خريف 1987، الكويت، مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت، ص ص 34- 58.
- 2- جابر عصفور بلاغة المقموعين، مجلة ألف، العدد الثاني عشر، القاهرة، الجامعة الأمريكية، 1992.
- 3- جميل عبد المجيد حسين علم النص: أسسه المعرفية وتجلياته النقدية، مجلة عالم الفكر، مجلد 32، عدد 2، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003.
- 4- مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، العدد الرابع، يناير 1996.
- 5- موكاروفسكي، اللغة المعيارية واللغة الشعرية، ترجمة: ألفت الروبي، مجلة فصول، م5، ع1، القاهرة، الهيئة القومية العامة للكتاب، 1984.

رابعاً : المراجع الأجنبية:

Qasida Form and Mystic Path in 13th Century Egypt A poem by IBN AL-FARID – Draft Paper Not of .

- سبيرل، إس البناء الفني للقصيدة العربية والطريق الصوفي في مصر في القرن الثالث عشر، قصيدة لابن الفارض، ترجمة: أحمد يوسف، تعليق: عباس يوسف الحداد (قيد النشر).
- 2-Wales, Katie: A Dictionary of stylistics, Long man, uk, 1989

د. عباس يوسف الحداد

- ولد في الكويت في 21 أكتوبر 1965 ميلادية.
- ليسانس آداب بتقدير جيد جداً من جامعة الكويت قسم اللغة العربية 1987 ميلادية.
- ماجستير في النقد الأدبي تقدير ممتاز من كلية الآداب جامعة القاهرة 1999 ميلادية.
- دكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى في النقد الأدبي من كلية الآداب جامعة القاهرة 2004 ميلادية.
- عضو هيئة تدريس في قسم اللغة العربية بكلية التربية الأساسية في الكويت.
- عضو مجلس إدارة في رابطة الأدباء في الكويت.
- عضو في جمعية الصحفيين الكويتية.
- عضو في مسرح الخليج العربي في الكويت.
- له الكثير من المقالات والدراسات الأدبية في الصحافة المحلية والعربية.

مؤلفاته:

- 1- المخطوطات والمطبوعات الكويتية النادرة في مكتبة خالد سعود الزيد (بالاشتراك مع خالد سعود الزيد) الكويت 1990.
- 2- تجليات الأنا في شعر ابن الفارض — سلسلة كتاب رابطة الأدباء — الكويت 2000 ميلادية.
- 3- خالد سعود الزيد: سيرة ومنهجاً (بالاشتراك مع د. علي عاشور) — سلسلة كتاب رابطة الأدباء — الكويت 2001 ميلادية.
- 4- إطلالة على سيف كاظمة — دراسات ومقالات أدبية للأديب خالد سعود الزيد (جمع وإعداد)، طبعة خاصة 2002 ميلادية.
- 5- العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي — دار الحوار — اللاذقية 2005 ميلادية.

