

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب واللغات الأجنبية

النزعة الصوفية في شعر

عبد الوهاب البياتي

(الوجدانية والوجد)

بحث مقدّم لنيل درجة الماجستير في الدراسات الأدبية

اختصاص أدب صوفي

إشراف الأستاذ الدكتور:

محمد بن مرزوقة

إعداد الطالبة :

رشيدة قواسمية

السنة الجامعية 2013 / 2014

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى : >> وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون <<

صدق الله العظيم.

سورة التوبة الآية 105 .

لجنة مناقشة البحث

الصفة	اسم الأستاذ ولقبه
مشرفا ومقررا	الأستاذ الدكتور : محمّد بن مرزوقة
عضوا مناقشا	الأستاذ الدكتور : حفصة جعيط
رئيسا وعضوا مناقشا	الأستاذ الدكتور : علي ملاحي
عضوا مناقشا	الأستاذ الدكتور : نذير بوضوح
عضوا مناقشا	الأستاذ الدكتور : نجيب حماش

كلمة ودّ:

يستمدّ البحث قيمته من قارئيه، ويكتب له الخلود مع أوّل قارئ له، ولذا فإنّكم أساتذتي الأفاضل ستتمنّون بقراءتكم ومناقشتكم – التي أرجو الله تعالى أن تفيدني في مساري العلميّ بحثي على نقائصه التي ستعثرون عليها.

ومن ثمة، فإنّني لا أنكر هذا الفضل ولا أجده، وأراه واجبا عليّ أن أتقدّم إليكم بالشكر الجزيل

لتحمّلكم عناء القراءة وجهد المناقشة .

تاريخ المناقشة : تمّت مناقشة البحث في تاريخ : 5 / 0 5 / 2015 م

الطالبة : رشيدة . ق

إهداء



إلى أبويّ العزيزين: **لزهر** و**الزّهرة**؛ الذين أشعرتني محاولة التعبير عن حبّهما كيف أنّ حروف الأبجدية التي تعلّمت؛ قاصرة عن إيصال خلجات نفسي إليهما. ويصبح الصّمت حينها أبلغ من الكلام فصمتا أيّها القلب.

وإلى شمعدان الأخوة المقدّس الذي حمل النور إلى حياتي، وملاً وجودي دفئاً في أحلك الظّروف والأوقات؛ إليكم إخوتي: **نوال**، **لطفی**، **باديس**.

وإن كان في الوجود شمس؛ فلي شمسان: **ملاك** و**مرام**. وإليهما أهدي أجر كلّ كلمة طيبة تعلّمتها وسأتعلمها.

إلى زينة الحياة الدّنيا وبسمتها التي أبت إلاّ أن تتفتّح في حياتي، وتتشّر طيبها في كياني؛ إلى ابني: **أحمد**. وإلى شريك الحياة ورفيق الدّرب؛ زوجي: **الكامل**.

إلى زوجأخي؛ أختا وصديقة.

إلى أستاذي المشرف **محمد بن مرزوقة**؛ قائداً وقُدوة.

إلى روح الحاجة الصّافية وابنتها شهلة.

أقدّم هذا البحث؛ خلاصة جهد سنوات شباب؛ قدّمته عن طيب خاطر للدّرس دون أن أستشعر فواته.

شکر و امتنان

شكر و إمتنان

إنّ الشكر لله أولاً، وللعباد الذين جعلهم سبباً في إعانتني على خروج هذا البحث إلى الوجود. فألى أستاذي الفاضل الدكتور: محمد بن مرزوقة؛ أتقدّم باعتذار شديد لتحمله العناء الشديد نفسياً وجسدياً لتتوير طريق البحث وتذليل صعوباته أمامي. فأليك أيّها الشريك الثاني في العمل؛ أقدم جزيل الشكر والعرفان لكلّ ما بذلته من جهود وقدمته لي من عون. ولصبرك على طباع الباحث النّاشئ وأخطائه التي صادفتها فيّ، وتعاملت معها بكلّ حكمة.

وإليك أخي لطفي: أقدم باكورة هذا العمل؛ فقد كنت لي الدافع القويّ لإنجازه رغم الصّعوبات بما أبديته من اهتمام وما قدّمته من عون.

الطّالِبَة

رشيدة . ق



لكلّ عصر لونه الأدبيّ الذي يطغى على فكر مفكره ويستأثر بقرائه مؤلفيه دون غيره، إلّا الفكر الوجوديّ المعرفيّ الصوفيّ؛ إذ كان سمة كلّ العصور فساير الأدب مولداً وتطوراً وخلف بصمته على النصوص كلّها - الشعريّة منها والنثريّة - واستطاع أن يداخل ثانياً السّطور ويفسح له مجالا واسعا في مضامينها، ويستأثر بقسم أكبر من مساتيرها.

ولعلّ ما زاد الفكرة عمقا لدينا: ما عثرنا عليه من فكر تصوّفي تامّ المعالم لدى شعراء وأدباء لم يظهروا نزوعهم نحو النّصوّف، عكس كتاباتهم التي نمت عن محاولات جادّة للكشف عن أسرار الوجود وحقيقة الذات المطلقة؛ إذ ممّا لا يختلف فيه اثنان: أنّ الأديب يصدر في كتاباته عن وعي عميق بالوجود والذات؛ فلا يمكن بحال أن نفصل بين الثنائيتين؛ كون الغاية الأسمى من وراء كلّ إبداع أدبيّ هي: البحث عن بدائل لواقع وجودي مفروض. وهذا الأمر يقتضي بالضرورة فهم الوجود بعلاقاته المختلفة أو البحث في حقائقه التي يحجبها الغيب وإرادة الذات العلويّة التي تبقى محلّ تساؤل لدى البشريّة جمعاء، فما بالك بفكر الشعراء والأدباء ؟

إذن، من غير المنطقي حصر محاولة فهم الوجود وطبيعة العلاقة مع الذات والخالق على نصوص المتصوّفة وحدهم؛ لأنّهما سؤالان رافقا الإنسان الأوّل منذ بداياته وسيظلّ صداهما يتكرّر عبر العصور في كلّ مسطور. وإن كان البعض يرى بوجود فارق بين الكتابة الصوفيّة وغيرها من الكتابات حول الوجود " الكتابة غير الصوفيّة مستمدّة من مرجعيّة إنسيّة تعتمد أقوال المؤلّفين وتتوسّلها في بنائها الدلالي ومحدوديتها، ناجمة - في نظر ابن عربي - عن استنادها إلى الفكر لأنّ الفكر معلول. أمّا الكتابة الصوفيّة فمشدودة إلى مرجع غيبيّ يوجّهها ويحرّرها من شواغل البشريّة "(1).

(1) عادل ظاهر، الشّعر والوجود: دراسة فلسفيّة في شعر أدونيس، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1،

وقد نذهب إلى التسليم بصحة هذا القول لو زعمنا أن التصوف - كنزعة ذاتية - لا علاقة له بالوجود من الأساس؛ ولكنه على العكس من ذلك ينطلق منه لينفصل عنه، ولا يمكن أن ينشأ من العدم؛ فلولا تجلي بعض جمال الحق في الصور المتنوعة لجمال الموجودات لما عرف وسمت النفوس إلى الاستشراق لما حجب منه، ولولا العاجلة لما تطلعت النفوس إلى الآجلة. ويختصر ذلك كله قول أدونيس: إن ما نسميه بالواقع الخارجي أو المادي أو الطبيعي ليس إلا جانبا آخر من الوجود... لأن ما وراء الطبيعة ليس إلا جزءا آخر من الطبيعة⁽¹⁾.

ولقد وقف الشاعر العربي المعاصر موقف المتحير المستكشف أمام حقائق الوجود وقوانينه التي تحكم نظم الحياة على الأرض، وازداد وعيه عمقا بماهية العلاقة بين الوجود والموجود والخالق والمخلوق. كما هام بفكره يبحث عن حلول لمشكلات عصره الذي ضجّ بالحروب والفقر، وطغت المادية العمياء على عقول أهله؛ فبحث عن لغة بديلة يقرع بها أذهانا تجمدت عن التفكير وقلوبا رانت عليها اللامبالاة أمام واقعها، ونفوسا فقدت قدرتها على التمرد والتفكير فاستسلمت للأقدار تحركها كيف تشاء. فلم يجد لغة أكثر بلاغة من لغة التصوف، وانكفأ على مطالعة الأدب عبر العصور، فلم يجد في لغته لغة أغنى من لغة الأدب الصوفي ولا خيالا ومعاني أسمى وأبلغ من معاني المتصوفة؛ فلجأ إليها يعبّ من بحارها التي لا تفنى كلماتها، ما يطفئ به غليله للتعبير عن مكنونات ذاته وتوجيه أهله.

فحاجة الشاعر إلى لغة التصوف باتت ضرورة ملحة ولم تعد حكرا على المتصوفة وحدهم. والشعراء المعاصرون كثر، وتجاربهم مع الحياة تفرض عليهم أن يكونوا على

(1) محمد بنعمارة، الصوفية في الشعر المغربي المعاصر (المفاهيم والتجليات والمدرس)، الدار البيضاء، المغرب د.ط، 2000، ص 53.

تشابه ملامح عصرهم مختلفي الهموم، متعدّدي التجربة؛ ومن ثمّة كان أثرهم فيمن حولهم متنوّعا وارتباطهم بالذاكرة الإنسانية النسيّية أمرا يعسر حصوله.

إلا أنّ شاعرنا خطّ حروف اسمه على أديم السّماء غيمة لا تتكفّى تهطل لتروي عطش جفاف تربة الأدب التي كادت تصبح عقيما من فرط الجفاف؛ إنّه الشّاعر الذي لقّب برائد الشّعر العراقي الحديث؛ في زمن ضجّ بأسماء لعظماء لا يبخسون حقّهم من التّبجيل ولا يغفل أحد ما لهم من أيادي فضل على اللّغة العربيّة عامّة، وعلى الشّعر خاصّة؛ من أمثال: أدونيس وبدر شاكر السّياب.

ومن ثمّة، يمكننا أن نتلمّس تلكم التّجربة الشعريّة الفريدة التي استطاعت أن تفرض لها وجودا أمام هذين العملاقين. إنّها تجربة الشّاعر عبد الوهاب البيّاتي.

وعليه فإنّنا اتّخذنا مبدئين من مبادئ الفكر الصّوفيّ هما: الوجود والوحدانيّة - موضوعا لدراستنا-، لأنّه لا يمكن إغفال رؤيته للوجود والوحدانيّة طالما أنّه قد استطاع أن يعكسهما في إبداعاته الشعريّة على نحو ضارح فيه كبار الفلاسفة وتلاقى مع عظماء المتصوّفة. كيف لا؟ وهو أحد الشّعراء المحدثين الذين تشرّبوا مختلف الآداب وعبّوا جلّ النّقّافات؛ فلا غرو أن نشتمّ في شعره نفحة من هذا الأدب أو ذاك.

ولا يسعني إلا أن أعترف أنّها المرّة الأولى التي ألج فيها عوالم الإبداع الأدبيّ للشّاعر العراقيّ عبد الوهاب البيّاتي، وكم كنت سأندم على فوات فرصة استمتاعي بما صدر عنه من نصوص شعريّة حملت زخما من الرّؤى الفلسفيّة والإنسانيّة الوجوديّة، إلى جانب ما ضجّت به من جماليّة أدبيّة وفنيّة؛ لم أعرف أنّها تتوافر لواحد من الشّعراء المعاصرين ضاهى بها غيره من عمالقة الأدب وفحوله - قديمهم وحديثهم -.

والحقّ أنّ اختياري لموضوع البحث كان وليد المصادفة المحضة؛ إذ كلّفت بإنجازه

في عامي الأوّل من تحضير لي لشهادة الماجستير ثمّ طغى على فكري واستأثر بمجامع

قلبي، وأصبح هاجسا يراودني أينما حللت؛ نظرا لإعجابي الشديد بلغة البيّاتي رغم بساطتها، والمعاني العميقة التي حملتها قصائده مع يسر موضوعاتها. إلى جانب طريقة توظيف البيّاتي للتصوّف في خدمة قضايا الوطن وتغيير أوضاعه وربطه - من ثمة - بين الالتزام والتصوّف بطريقة نادرة الوجود. وكيف استطاع أن يجعل التصوّف في خدمة قضايا الإنسان المعاصرة دون أن يبتعد به عن إطاره الديني؛ فيكون - بالتالي - لغة موحّدة تجمع الأمة العربيّة تحت لواء الاتحاد في سبيل التحرّر.

ولن أدعي أنّ المصادر والمراجع التي عثرت عليها - في إطار إنجازي للبحث - كانت قليلة؛ إذ جفّت الأقلام من قبل بالكتابة حول البيّاتي، ولأقلى من الدّراسات الشّيء الكثير. إلّا أنّها في المقابل كانت شحيحة فيما خصّ موضوع دراستي؛ فكلّ بحث لا بدّ من بعض الصّعوبات التي على الطالب المبتدئ من أمثالنا التعرّض إليها حتّى يتعلّم أنّ طريق البحث والتّأليف صعب وليس ذلولا، وأنّ الصّبر فيه يؤتي ثماره يانعة.

قليلة هي الدّراسات التي عنيت بتتبّع النّزعة الصّوفية في كتابات الأدباء والشّعراء المعاصرين والوقوف على نظرتهم للوجود والذّات العليا. ولذا فإنّ هذا البحث يطرح تساؤلا عميقا مفاده :

إلى أيّ مدى استطاع الشّاعر عبد الوهاب البيّاتي أن يعكس التّجربة الصّوفية بكلّ ما حملته من خصوصيات في كتاباته؟ وما أوجه الالتقاء والتّجاوز التي حملها شعر البيّاتي حول رؤيته للوحدانيّة والوجود مقارنة بمن سبقه من المتصوّفة؟ وإلى أيّ مدى يمكن اعتبار فكره الثوريّ والسّياسيّ سببا في نزوعه نحو التّصوّف باعتباره شاعرا ثوريا في المقام الأوّل؟.

وعليه، سينبني بحثنا هذا على مجموعة من الأسئلة التي اقتضاها المقام.

أولها: ما هو الأثر الذي خلّفه الفكر والأدب الصّوفي في نصوص شعرائنا المعاصرين بصورة عامّة، وفي أدب البيّاتي بصورة خاصّة؟ وما هي دواعي اللّجوء إلى توظيفه؟.

ثانيها: ما هي أهمّ المصادر الثقافيّة والفكريّة والعقائديّة التي أسهمت في تأسيس رؤية البيّاتي الشعريّة وأثرها على توجّهاته وكتاباتاته ومواقفه من الذات العليا والوجود؟.

ثالثها : كيف نظر البيّاتي للذات العليا ومن ثمّة، كيف رأى بوحدانيّتها وما الذي يفصل رؤيته عن رؤية غيره من المتصوّفة؟. وما الجديد الذي يمكن أن تحمله تلكم النظرة حول حقيقة الذات؟.

رابعها: على أيّ أساس بنى شاعر العراق رؤيته للوجود وفيم اختلف عمّن سبقوه؟. هل جاوز النظرة المتعارف عليها للوجود؟. وإن كان نعم فكيف ذلك؟.

وبالتّالي جاءت خطّة البحث في أربعة فصول على النّحو الآتي:

الفصل الأوّل وعنوانه: "النّزعة الصّوفية في الشّعْر العربيّ المعاصر" والذي تمّ تقسيمه إلى مبحثين هما:

المبحث الأوّل: وأوليت فيه العناية بالبحث في دواعي لجوء الشعراء إلى النّهل من معين الأدب والفكر الصّوفي في كتاباتهم؛ لأتتبّع في **المبحث الثّاني:** أثر الأدب الصّوفيّ في النّصوص الشعريّة المعاصرة من خلال نماذج محلّلة.

وفي **الفصل الثّاني** والذي عنوانته بـ " النّزعة الصّوفية في شعر عبد الوهاب البيّاتي " تناولت في **المبحث الأوّل** منه: ترجمة حياته وبواعث هذه النّزعة في أدبه؛ لأفصّل الحديث في **المبحث الثّاني** منه عن النّزعة الصّوفية في كتاباته بإيراد نماذج محلّلة.

أمّا في **الفصل الثّالث** المعنون بـ " الوحدانيّة في شعر البيّاتي "؛ فقسّمته أيضا إلى مبحثين: **الأوّل** منهما وقفت فيه على مفهوم الوحدانيّة عند المتصوّفة، وفصّلت الحديث في

المبحث الثاني من الفصل نفسه نظرة البيّاتي إلى الوجدانية، مظهرة أهمّ ما ميّز نظريته إلى هذا المفهوم مقارنةً بسابقه.

وفي الفصل الرابع: الذي عنوانته بـ " الوجود عند البيّاتي "؛ عنيت في المبحث الأول منه بإيراد مفهوم الوجود عند المتصوّفة، وعملت في المبحث الثاني من الفصل نفسه على بيان رؤية البيّاتي للوجود من خلال أقواله وأشعاره؛ متقصية في ذلك أهمّ نقاط التقائه بغيره من المتصوّفة ومناحي تجاوزه لهم.

وقد زوّدت البحث بملحق ترجمة لحياة أهمّ الأعلام المذكورة فيه، والتزمت في فصوله المنهجين: الوصفي التحليلي والتّفسيري.

لأتّوجّ البحث كلّ بخاتمة ضمّنتها أهمّ ما خرجت به من آراء ونتائج. ولأني أدرك مسبقاً ما ستجدونه من تقصير ونقائص؛ فإنّ حجّتي في ذلك أخذي بالقول السائر: " أخذ القليل خير من ترك الكثير ".

الفصل الأول

النزعة الصوفيّة في الشعر العربيّ

المعاصر

المبحث الأول: دواعي توظيف التصوّف في الشعر العربي المعاصر

أولاً: التّعطّش لدنيا الحبّ والجمال.

ثانياً: التّشوّف إلى المجهول.

ثالثاً: البحث عن الحقيقة.

رابعاً: الثّورة على الواقع والبحث عن المدينة الفاضلة.

خامساً: البحث عن بدائل لغويّة أقدر على الإحياء والتّعبير.

المبحث الثاني: الأثر الصّوفي في كتابات الشعراء العرب المعاصرين من خلال نماذج

محلّلة

أولاً: الرّمز

1- وظيفة الرّمز في عمليّة الإبداع.

2- وظيفته في الشعر الصّوفي.

3- وظيفته في الشعر المعاصر.

4- الرّمز الصّوفي في الشعر المعاصر من خلال نماذج محلّلة:

أ- رمز الخمرة.

ب- رمز المرأة.

ج- رمز الطّبيعة.

ثانياً: القناع

1- مفهومه.

2- وظيفته.

3- الأقنعة في الشعر المعاصر من خلال نماذج محلّلة.

المبحث الأول: دواعي توظيف التصوف في الشعر العربي المعاصر

إنّ توظيف مصطلحات التصوف ومعانيه في الشعر العربي الحديث والمعاصر أصبحت ظاهرة لافتة للنظر. إذ لا نكاد نطالع ديوانا شعريّا لواحد من الشعراء المحدثين أو المعاصرين إلّا ونعثر فيه على توظيف للغة المتصوفة وأفكارهم؛ "ظاهرة العلاقة بين الشعر والتصوف ملفتة للنظر، لا لأن القصيدة الصوفية التقليدية هي فرع أصيل من شجرة الشعر العربي فحسب. بل كذلك لأنّ أعلام الشعر العربي الحديث كالبياضي وأدونيس وصلاح عبد الصبور؛ ينحون في بعض أشعارهم منحى صوفيّا تجربة واستلهاما. ولا يقتصر الأمر على الشعر وإنّما يمتدّ إلى الرواية أيضا" (1).

وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن الباعث وراء ذلك بعد ما لقيه المتصوفة والشعراء منهم خاصّة من اضطهاد وقمع؛ بسبب سوء تأويل الأفكار التي حملتها أشعارهم. فهل في ذلك محاولة من الشاعر المعاصر للتمرد ضدّ واقعه وتحدي الظلمة من الساسة وكلّ غاصب محتلّ؟ أم أنّها صرخة في وجه الخفيّ المجهول من الوجود تحاول أن تتخطّى غموضه؟ أم أنّ اللغة العربية - بكلّ ألفاظها - وقفت عاجزة عن نقل نفثات صدور الشعراء والتنفيس من محنتهم مع الذات والآخر؟.

أولاً: التعطش لدنيا الحبّ والجمال

إنّ الشاعر كائن رقيق الأحاسيس، مجبول على حبّ الخير والجمال والعدالة. ومن هنا كان ارتباطه بكلّ ما هو شريف وأخلاقي ارتباطا وثيقا؛ فتراه يتعطش للعيش وسط مجتمع مستقرّ ينعم أفراداه بالمساواة والحرية.

لذلك يرى الدكتور زكي مبارك، "أنّ التصوف خليف أن يصبح كلّ نزعة شريفة

(1) علي القاسمي، الحبّ والإبداع والجنون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص165.

من النزعات الوجدانية والأساس أن يكمل الصّدق ويسود الإخلاص بحيث لا تملك النّفس أن تتصرف عمّا آمنت به، واطمأنت إليه في عالم المعاني. وكذلك يتمثّل التّصوّف في صور كثيرة؛ فيكون في الحبّ وفي الولاء ويكون في السياسة حين تقوم على مبادئ تتّصل بالروح والوجدان⁽¹⁾.

ولأنّ الشعراء - كالمُتصوّفة - يرون بضرورة سيادة المحبّة وسيطرة سلطان الخير على الوجود حتّى تتماسك أجزاؤه المتناثرة مهما بعدت المسافات بين البلدان، وتتوحّد النفوس مهما اختلفت الشّعوب وتعدّدت ثقافتها؛ وإلّا استحال العيش على بني آدم في ظلّ الكراهيّة والظلم واختلّ نظام الكون أسره .

" ولأنّهم يعلمون أنّ أساس الخير طهارة النّفس ونقاء القلب والمواظبة على العمل والإعراض عن الخلق والحبّ في الله والارتباط على الخير " ⁽²⁾؛ فإنّهم يسبحون في عالم من المثل والقيم التي اصطنعوها لأنفسهم حتّى تتوازن العواطف بداخليّتهم ويتأقلموا مع وجود مليء بالمتناقضات؛ يتوازى فيه الخير والشرّ ويتسايران جنباً إلى جنب في صراع أزليّ لا سكينه فيه ولا هواده، وإلّا أصابهم القنوط واضمحلت إرادتهم في نشر المحبّة والدعوة إلى الخير، ويئسوا من تغيير الوجود والموجود؛ وماتت - من ثمّة - روح الشّاعر فيهم، وأصبح أداؤهم لرسالتهم ضرباً من الخيال لا يتحقّق حتّى في عالم الرّؤى.

"وهذا الشّخص الرّقيق المزاج الذي يرى في كلّ آونة ظلم النّاس وفساد الحياة والذي لا يجد في نفسه القوّة على الجلال والصّراع والذي يصل به الأمر في النّهاية إلى الشكّ في المجتمع وفي أهله فيضيق بالحياة ذرعاً: لا يجد مفراً من أن يعتكف متأمّلاً مفكّراً في

(1) زكي مبارك، التّصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت، ص 17.

(2) عصام أحمد البشير، الإمام البنا ونظرة موضوعية حول التّصوّف، دار الخلدونيّة للنشر والتّوزيع، الجزائر، د. ط

مثل عليا أو في حياة أخرى أو في ملأ أعلى صفت فيه النفوس وتطهّرت وسمت عن كلّ دنس" (1).

والبحث عن عالم مثاليّ مليء بالخير: غاية الشعر المنشودة؛ إذ هو نزوع في جوهرة إلى الكمال في كلّ شيء؛ فوظيفته كلّ الفنون الجميلة: " أن تقرّينا من المثل الأعلى الذي نرنو إليه، كلّما عزّ علينا بلوغه في عالم الحقيقة وهي - في كلّ صورها - نزاعة إلى الكمال المنشود وإن اختلفت طرائقها في هذا النزوع؛ فهي إذ تصوّر الخير محضاً خالصاً تدعو إلى هذا الخير الممحصّ الخالص. وهي إذ تصوّر الشرّ خالصاً، كذلك تدعو للاشمئزاز منه وهجرانه. وهي تجنح في بعض الأحيان إلى تصوير الخير والشرّ يتنازعان ولكنها تشير إليك من طرف خفيّ: أن تأخذ بناصر الخير ليفوز ويتغلّب على منافسه الخبيث " (2).

قال صلاح عبد الصبور (1931م-1981م) (3) في مسرحيته " مأساة الحلاج ":

يا ولدي

الحبّ الصادق

موت العاشق

حتّى يحيا في المعشوق

لا حبّ حتّى تخلع أوصافك في أوصافه

حتّى تتّصف بأوصافه

وأنا أنوي أن يكمل حبّي لله

(1) عبد الحليم محمود، قضية التصوّف: المنفذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ط 4، د. ت، ص 208.

(2) سيّد قطب، مهمّة الشاعر في الحياة، دار الشروق، بيروت، د. ط، د. ت، ص 13-14.

(3) حيدر توفيق بيضون، صلاح عبد الصبور: قصيدة مصر الحديثة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1

(1413 هـ - 1993م)، ص 53.

أنا إنسان يضمنني الفكر ويعروني الخوف

ثبّت قلبي يا محبوبي

أنا إنسان يظماً للعدل ويقعدني ضيق الخطو

فأعزني خطوك يا محبوبي وشفيعي في صدق الرّغبة والميل⁽¹⁾

فالشاعر هنا يذهب إلى أنّ: عاطفة الحبّ الصّادقة لله تجعل المحبّ منصهراً في محبوبه (الله) متخلّقاً بأخلاقه. وهو على هذه الحال ضعيف أمام الواقع؛ يضمنه الفكر في تغييره، ينشد العدالة في الوجود؛ لكنّه يشعر بالعجز فيلجأ إلى محبوبه (الله) ليتقوّى به كونهما يتخلقان بالاخلاق نفسها، ويسعيان إلى غاية واحدة: سيادة العدل والحبّ.

ومن هنا يدعو الإنسان - كلّ الإنسان - إلى اعتناق دين الحبّ والإيمان بكونه قادراً على صنع المعجزات فهو مصدر للقوّة ينشر السّعادة والعدالة. والحبّ بذرة السّلام ورسالة الكون السّامية التي يتولّى أداؤها الإنسان الحقّ، وينشر عبقتها المعطار أينما حلّ ليصبح الوجود مكاناً مثالياً للعيش.

والشّعراء أولى الخلق بها فالوجود قائم بالحبّ، ولا يستقيم لعاقل أن يتخيّل إمكانية العيش دونه؛ فبه يحلّ السّلام والرّغد. وهذا ما آمن به الشّعراء ومنهم الفيتوري؛ " وما زال الفيتوري -التأثر الصّوفي- يتنقل فيها كالعاشق الوله من متراس إلى متراس مناضلاً من أجل العدالة والخبز والحبّ" قال محمّد الفيتوري (1930م)⁽²⁾ في مجموعته الشعريّة "الثّورة والبطل والمشنقة":

والرّجال العبقريّون أقاموا...

(1) نعيمة مراد محمد، المسرح الشعري عند صلاح عبد الصّبور، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، د. ط، 1990 ص107.

(2) البقيلي فاروق: بيروت رغيف من نار، مجلة الدّيار، بيروت، ع141، كانون الثّاني، 1976، ص41.

حملوا الكون على أكتافهم

ورعوا غربته وهو غلام

غرسوا الحب... فلما أثمر الحب

أهدوه إلى الناس وهاموا...

غرباء...

مغنين...

وأحلى أغانيهم على الأرض السلام...⁽¹⁾

والحبّ البشري امتداد للحبّ الإلهي؛ بل هو طريقه الأوحد فنحن نجد الشاعر

السوريّ أسعد علي (1937م)⁽²⁾ يقول في قصيدته " زنجية في بلاد السويد ":

أنت فوق الحروف مرقى

عشقت... / إنّما فوق المكان / وبعد الزمان

قصدت ملقى / بدأت براهب

وسموت أعلى / إلى الله تعالى⁽³⁾

فجسد المحبوبة معبد مقدّس لا يمارس عليه الشّاعر فعل العشق البشريّ ولكن يتلو

عليه صلوات الحبّ الموصلة إلى أقداس الربّ الأعظم. وفي هذا التّصوير دعوة ظاهرة

إلى احترام الجسد الأنثويّ كمجلى من تجلّيات جمال الإله. ومن ثمّة إلى تقديس كلّ جميل

⁽¹⁾ منيف إسماعيل، محمد الفيتوري شاعر الحسّ والوطنية والحبّ، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2001، ص38.

⁽²⁾ نسيب نشاوي، المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر: الاتباعية - الزّومنية - الواقعية - الرّمزية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د. ط، 1984، ص543.

⁽³⁾ أسعد علي، قصيدة " زنجية في بلاد السويد"، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، ع67، 1976، ص112.

في الوجود؛ حيث أن الشاعر " جعل من الزنجية رمزا صوفيا ينقله في رحلة روحية إلى عالم السكينة... وهو هنا يحلم حلما صوفيا صرفا تبرق فيه الحقيقة ويتمكن من الاتصال بعالم أرقى؛ فيه الجمال المحض والجوهر النقي والضياء المشرق والزيبع الخالد، فهو يعشق الزنجية السوداء ويهيم بحسنها لأنها رمز صوفي يسمو فوق الحروف مرقى... إلى أعلى... إلى الله العلي. وهذه الرؤية تفتح أمامه مجال السر؛ فيدرك من الأسرار ما يدرك (1) ".

وفي المعنى نفسه يقول:

أحبك يا جمال/ وأعشق الحب

فألمس بالضمير/ وأعرف الربا (2)

فالجمال -الذي هو إله معبود ومقدس لدى الشعراء- له سلطانه على النفوس يدفعها إلى التحرر من عقال المادة لتصبح هائمة في المطلق، وهو لغة مشتركة بين كل البشرية تتوحد فيها وتلتقي عندها. وعنها يقول جبران خليل جبران (1883م-1931م) (3): " اتخذوا الجمال ديناً واتقوه رباً فهو الظاهر في كمال المخلوقات البادي في نتائج المعقولات " (4).

وهو الذي يعيد إلى النفس الإنسانية صفاءها ويجعلها تقترب من سرّ الخلق؛ وهو أيضا: "علم تجديد النفس، فإنّ الجمال الذي لا يجدد بمعانيه حواسك وعواطفك ويعيدها غصة

(1) نسيب نشاوي، المرجع السابق، ص 545.

(2) مجلة الموقف الأدبي، المقال السابق، الصفحة نفسها.

(3) جان لوسيف، النزاعات الصوفية عند جبران خليل جبران، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية للطباعة والنشر

صيدا، بيروت، د. ط، د. ت، ص 15-17.

(4) جبران خليل جبران، دمة وابتسامة، المطبعة التجارية الحديثة، مصر، د. ط، 1914، ص 35.

الفصل الأول النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر

طرية كما فطرت من قبل لا يسمّى جميلاً⁽¹⁾.

ونفس الشاعر هنا؛ قد عرفت الجمال والحبّ اللذان هما سوى الذات المطلقة
فبمعرفة زالت الحجب بينه وبين خالقه ووصل واتّصل.

قال محمود حسن إسماعيل (1910م-1977م)⁽²⁾:

أغصن من شجر الحبّ، رضيعات لسره^(*)

وطيور من ربّي الحبّ سميعات لأمره

وعطور من صلاة الحبّ هالات لزهرة

غيرت كلّ وجودي...لمسة في إثر لمسة⁽³⁾.

إنّ الوجود -كلّ الوجود- مبنيّ على الحبّ الذي يقود الشاعر نحو معرفة السرّ
"حقيقة الخالق"، فهو من هذا المنطلق طريق للمعرفة؛ لأنّ كلّ الموجودات قائمة به

(1) مصطفى صادق الرافعي، رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحبّ، مصر، مطبعة الهلال، د. ط، 1924، ص126
(2) إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوّف: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر (1945-1995)، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، د. ت، ص103.

(*) يعرف المتصوّفة السّر ب: أنّه لطيفة في القلب كالروح في البدن، وهو محلّ المشاهدة. (الجرجاني) أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، دار الشؤون الثقافية، بغداد، د. ط، 1986م، ص69).
سِر الحقيقة: ما لا يفشى من حقيقة الحقّ في كلّ شيء.

سِر الربوبية: هو ظهور الرّبّ بصور الأعيان؛ فهي من حيث مظهريتها للرّبّ القائم بذاته الظاهر بتعيناته، قائمة به موجودة بوجوده. فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحقّ ربّ لها؛ فما حصلت الربوبية في الحقيقة إلّا بالحقّ والأعيان معدومة بحالها في الأوّل فلسر الربوبية: سرّ به ظهرت ولم تبطل.

القاشاني(عبد الرزاق)، معجم مصطلحات الصوفية، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة ط1، 1413هـ (1992م)، ص121-122.

(3) محمود حسن إسماعيل، الأعمال الشعرية الكاملة، ج4، دار سعاد الصباح، القاهرة، د. ط، 1993، ص920.

" والحبّ هو قبس من الله وهو إكسير الوجود ومانح الحياة للكائنات جميعا "(1).
والشاعر يهدف للوصول إلى الحبّ المطلق الذي هو قوّة تنتظم الوجود وتملك القدرة على تغييره ليصبح مكانا أفضل للعيش؛ ف" الله في كلّ شيء فهو في الإنسان كما في الزهرة والحيوان والجرّة والغدير. وهو يشيع الإيمان والمحبة في القلوب والمعرفة في العقول فتسكن الرّوح ويعتريها ورع وخشوع "(2).

ومن ثمّة، فإنّ أول سبب في النقاء الشعراء المعاصرين بأفكار النّصوّف هو: أنّ التصوف نزوع نحو كلّ ما هو طاهر ونقيّ ودعوة دائمة للمحبة والعيش في ظلّ حكم أساسه الرّوحانيّات؛ يؤمن بها لتتنفي معها الماديّات. فبالمحبة تتوحّد النفوس وتسير نحو اعتناق دين الحقّ والجمال؛ " فالحياة مصدرها واحد، وجميع الخلق متماسكون بالمحبة التي هي الحقّ والجمال "(3).

ثانيا: التّشوّف إلى المجهول:

والشعر أولا وأخيرا تحليق في المجهول وبحث عن عالم مثاليّ بديل لعالم مليء بالتناقضات والمآسي؛ إذ أنّ الشّاعر الحقّ هو: " ذلك الذي يعلو إلى قبة الفلك بروحه ثمّ ينحدر إلى عمق الكون، ويسبح بأجنحة فكره الرّقاء والغبراء، يتملّى بمشاهدة الكون وينعم بكشف حقائق الوجود ليحلّ وثائق الحيوانيّة عن الآدميين ويفكّ أكبال أرواحهم المصدّاة ويطلق أرواحهم من سرّ العادات والدّساتير السّحيقة لتكتنه أسرار الأبدية الآتية

(1) ثريا عبد الفتاح ملخص، القيم الرّوحيّة في الشعر العربي قديمه وحديثه (حتى منتصف القرن العشرين 1950)، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللّبناني للطباعة والنّشر، بيروت، د. ط، د. ت، ص 335.

(2) المرجع نفسه، ص 228.

(3) م. ن، ص 264.

وما ضمّتها من أقداس وجلالات لم تبصرها الأعين ولم تسمعها الأذان ولم تخطر على قلب بشر " (1).

والشاعر يحمل في داخلية نفسه تَوَاقُّة للغوص في المجهول وسبر خفايا الوجود وهو طلعة لا يقبل بالمرئي ولا يرضى شغفه ولا يرتاح لحواسه، مبدؤه الشكّ ومنتهاه التّعطُّش لطلب المعرفة المطلقة. فحاله كحال الصوفي لا يقنعه العالم المادي الظاهر وينجذب أبداً للعالم الروحي الخفي.

فمبدأ الشكّ هو الذي أدّى بالشعراء والمتصوّفة معاً إلى البحث عن الحقائق بالعلم اللدني؛ " يعرّف كثير من الناس التصوّف: بأنّه المذهب القائل بالإلهام والبصيرة أو إذا شئت فبالعلم اللدني؛ أي بهذا النوع من المعرفة اليقينية الذي لا يتصوّر فيه الشكّ ولا تعبت به السفسطة... ومن جهة أخرى فإنّ الشك نفسه ربّما أدّى إلى التّصوّف " (2).

قال علي أحمد سعيد أدونيس (1930م) (3) في قصيدته تقويم الفلك:

يضطرب الشاعر

كمثل جسيم لا ينطق إلّا بمبدأ الرّيبة

يتحرّك في مخروط ضوئيّ

ويحرث المخيلة

يقول لحواسه:

أخطئي

إن شئت أن تصيبي

(1) عبد الوهاب إبراهيم الآشي، شوق وشوق، مطابع الفرزدق التجارية، الجمعية العربية للثقافة والفنون، د. ط، د. ت ص14.

(2) عبد الحليم محمود، المرجع السابق، ص196-197.

(3) مصطفى بدوي، مختارات من الشعر العربي الحديث، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، د. ط، 1969، ص261.

يقول لذاكرته: لك أن تنسي

إِلَّا الهباء والنباس الأنحاء

والأشياء التي لا تعرف إِلَّا

شهيق السَّبب وزفير الغاية (1)

ويُتَّضح من خلال الأبيات مذهب الشَّاعر في الكشف عن الحقيقة؛ فهو لا يثق في حواسِّه ولا يأمنها كوسيلة للوصول إلى المعرفة بل يتمنى ألا تهتدي إليها وتظلّ تخطئ حتّى لا يقف شوقه إلى المعرفة ولا يركن لما وصلت إليه. فيتطلّع بكلّيته إلى الغيب بحثاً عن الحقيقة المطلقة التي لا وراء فيها وهو لا يقبل بالغموض ويرى أنّ لكلّ موجود سبباً وغاية لا بدّ من الوقوف عليها، " والأشياء التي لا تعرف إِلَّا شهيق السَّبب وزفير الغاية " بل إنّ أدونيس يرى أنّ الغاية الأسمى التي وجد لها الشَّعر هي البحث عن الحقائق وكشف المجهول، وعبثاً يحاول العلماء الوصول إلى الحقيقة عن طريق العقل والعلم قال أدونيس في قصيدته " تقويم الفلك ":

لكن ما بال الجسد

لا يترجّح مثقلاً، باشتباه إلهي؟

وكيف أعطي له، هو المدنّس

أن يكون بيتاً للمقدّس

لذلك الكائن السّماويّ الذي سمّي الرّوح؟

وهاهم يسبرون المادة

يخترقون جدار الصّوت

يهبطون على القمر

(1) أدونيس (علي أحمد سعيد)، تنبأ أيها الأعمى، دار السّاقى، لبنان، ط 2، 2005، ص 67- 68.

يحاورون المجرات

إنّما أنت وحدك، أيّها الشعر

تعرف السرّ

ساكننا في سريرة الخلق (1)

عبثا يحاول العلماء الوصول إلى حقيقة الكون فهم محكومون بأنّقال الجسد. والحقيقة خبيئة لدى الشعراء الذين تخلّصوا من أدران البدن وتحرّرت نفوسهم من عقالها؛ هائمة في عالم من الإلغاز والأسرار. فالتشوّف إلى المجهول من الوجود وظيفة الشعر وغايته الأسمى.

قال عثمان لوصيف (1951م) (2):

البراق الإلهي يحملني

في رفيف جناحيه ثم يطير

من علّمك السقوط إلى الأعلى

من علّمك الغوص إلى القمم

تتسلّق نار السّماء. صاعد في الحفيف. صاعد في

خيوط الضّياء. تطال المجرات. الصّعود... الصّعود...

الصّعود

صاعد

صاعد

(1) أدونيس (علي أحمد سعيد)، المرجع السّابق، ص 81.

(2) سعود البابطين، معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، مج 3، جمع وترتيب هيئة المعجم، مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ط1، 1995، ص 47.

دمي يشرب النَّار وروحي تطير في أثوابي

صهوتي البرق⁽¹⁾

إنَّ الشاعر صعد إلى السَّماء وعرج فيها- كما فعل الرّسول صلى الله عليه وسلّم بعد فنائه- ليرى عجائب الكون الخفية ويطلّع على أسرارهِ فيصبح مخلوقاً جديداً.

ونفسه مع هذا لا تعرف حدوداً للسّفر نحو المجهول، فلا تتفكّ تطلب الصّعود بغية استشراف الكون وخبائاه حتّى آخره؛ فنفس الشّاعر أبداً ظامئة للاطلاع على المجهول والمحجوب من الكون بلا شبع، ومن هنا يلتقي الشعر في ماهيته بالتصوّف في هذا حقيقته؛ إذ أنّ الأخير تطهير للنفس، والصّعود بها إلى الملكوت الأعلى ترتع في أسرارهِ بعيداً عن العالم والواقع بحثاً عن الحقيقة المطلقة في أبهى تجلياتها.

ومن ثمّة، فإنّ السّبب الثّاني في استقاء الشّعراء المعاصرين من التّصوّف: أنّ كلّاً من الشّعر والتّصوّف يهدفان إلى التّحليق في عالم المجهول بحثاً عن عالم بديل متستّر بحجب الغيب؛ تتطلّع الأنفس إلى العيش فيه إلى الأبدية.

يقول الدّكتور إبراهيم محمّد منصور^(*): " ولا بدّ أنّ كلّ شاعر أصيل يحاول أن يصل إلى تلك (الحالة) حالة التّوحدّ مع المطلق، حالة العشق الصادق للوجود. ولكنّ الشّاعر العربيّ المعاصر إذا لم يكن قد حقّق ذلك بصورة كاملة، فإنّه قد حاول " ⁽²⁾.

ثالثاً: البحث عن الحقيقة:

إنّ الشّاعر الحقّ: هو من يجعل البحث عن الحقيقة همّه وسبر أسرار الوجود واستنطاقه عمله؛ كما هو الحال مع المتصوّف الذي يبحث عن الحقيقة المطلقة المحتجبة

⁽¹⁾ عثمان لوصيف، براءة (شعر)، دار هومة للطباعة والنّشر، الجزائر، د. ط، د. ت، ص 7.

^(*) إبراهيم محمد منصور: أستاذ مدرّس للأدب الحديث بكلية الآداب جامعة طنطا.

⁽²⁾ إبراهيم محمد منصور، الشّعر والتّصوّف، الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر (1945-1995)، ص 10.

في عالم الغيب ولا ترتاح نفسه إلا بالوصول إليها، والشاعر العربي المعاصر " مجنون من مجانين الحقيقة، يبحث عنها و يتبع ظلّها "(1).

وإن كان البحث عن الحقيقة غاية كلّ إنسان فإنّه غالبا ما يبحث عنها وسط الوجود الماديّ حتّى يتعايش مع محيطه مطمئنا. وهي بخلاف الحقيقة التي يبحث عنها الشاعر والمتصوّف مستترة في عالم الأرواح، محتجبة بستر الغيب لا تصل إلى سبر كنهها الأنفس الإنسانية مهما استماتت في طلبها. وهي حقيقة لا يشوبها الشكّ ولا تداخلها الظنون لأنّها إلهام ربّاني يختصّ به الله البعض من عباده الصّالحين، الذين أوتوا نفسا غير النفوس وقلوبا غير القلوب.

ومنه فإنّ الشاعر الحديث يحمل على عاتقه مسؤولية معرفة حقيقة الكون والعلم بأغواره فهو يرى أنّ عالمه الحقيقيّ ليس هذا العالم الأرضيّ الذي يقف حائلا بينه وبين الوصول إلى مملكته الحقيقيّة المحتجبة في عالم الأرواح؛ قال عبد الباسط الصّوفي: " إنّ مملكتي ليست من هذا العالم "(2).

ومنه كان الإلهام والحدس وسيلة الشعراء للوصول إلى الحقيقة المنشودة؛ " الحدس بوصفه تشغيلا للحاسة السادسة التي يمتلكها الشاعر والتي تمكّنه من بلوغ الرّؤيا؛ أي تجاوز عتبة الواقع الغيبي واختراق البعد اللامرئي فيه حيث تتمرأى حياة خلف الحياة "(3). ومن ثمّة، تتّضح وظيفة أخرى للشعر هي: البحث عن الحقائق الباطنيّة والارتياح لسلطان الألوهية باقتناع ووعي؛ " الشعر هو رسالة السّحرة والمشتغلين بالأسرار والباحثين عن

(1) محمد بنعمارة، الصّوفية في الشعر المغربي المعاصر: المفاهيم والتّجليات والمدارس، ص53.

(2) عبد الباسط الصّوفي، آثار عبد الباسط الصّوفي الشعريّة والنّثرية، مطبعة المفيد الجديدة، دمشق، د. ط، د.ت ص8.

(3) عبد العزيز بومسهولي، الشعر والتّأويل: قراءة في شعر أدونيس، أفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 1998، ص185.

بواطن النَّفوس. إِنَّ لِلشَّعْرِ بَعْدَا دِينِيًّا؛ إِذْ هُوَ يَشْبَعُ الْإِحْسَاسَ بِمَا هُوَ إِلَهِيٌّ بَعْدَ أَنْ خَلَا الْعَالَمَ مِنَ الشَّعُورِ بِالْأَلُوهَةِ ⁽¹⁾.

قال أدونيس في قصيدته " حوار ":

ما تكون الذات التي تحيا في آن ضحية وجلادا؟

لست مسؤولا إلا أمام وعد الله

لكن، من ليس مسؤولا إلا أمام وعد الله، هل يقدر أن يكون مسؤولا عن نفسه هو؟

ومن ليس قادرا أن يكون مسؤولا عن نفسه، من تراه يكون؟ ⁽²⁾.

يتَّضح - جليًّا - السَّؤال عن حقيقة الذات وماهيتها ومدى تحملها لجريرة أفعالها

وحدود ما إذا كانت مخيرة في أفعالها ومسؤولة عنها؟؛ أسئلة طالما بحث المتصوفة عن

إجاباتها.

وهاهو أدونيس يعيد طرحها بطريقته؛ فهو يتساءل عن حقيقة الذات الإنسانية التي

تحمل في تكوينها الخير والشر على تناقضهما بخلاف طبيعة الموجودات التي يستحيل

فيها الجمع بين الشَّيء ونقيضه. وإذا كان الإنسان مسؤولا عن أفعاله أمام الخالق

وتقتضي منه سنة الكون أن يسير فيها وفق ما اقتضته إرادته؛ فأنتى له أن يكون حرا في

أفعاله ومسؤولا عنها طالما أنه مجبر على أن يسير فيها لا وفق إرادته بل على ما

اقتضته إرادة الله.

وهاهو عبد الوهاب البياتي في قصيدته "رباعيات الخيام"، من ديوانه " الذي يأتي ولا

يأتي " يقول:

⁽¹⁾ عبد الرحمن بدوي، الأدب الألماني في نصف قرن، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، د. ط، 1994

ص21.

⁽²⁾ أدونيس (علي أحمد سعيد)، تنبأ أيها الأعشى، ص92.

لا بدّ أن نختار

أن نقبض الرّيح وأن ندورّ الأصفار

أن نجد المعنى وراء عبق الحياة

فالعيش في هذا المدار المغلق انتحار⁽¹⁾

إذن، يدعو عبد الوهاب البيّاتي الإنسان بالأّ يتوقف طموحه عند الكشف عن أسرار الوجود وحقائقه وحسب؛ بل أن يكون له الخيار والإرادة في تكوينه، لأنّ الجهل بالحقائق في نظره معناه موت إنسانيته.

قال صلاح عبد الصّبور في قصيدته "مرثية رجل عظيم"، من مجموعته الشعريّة "مذكرات رجل مجهول":

وكان في المسا يطيل صحبة النّجوم

ليبصر الخيط الذي يلمّها

مختبئاً خلف الغيوم

ثمّ ينادي الله قبل أن ينام الله هب لي المقلة التي ترى

خلف الألوان والظلال

خلف اشتباه الوهم والمجاز والخيال

وخلف ما تسدله الشّمس على الدّنيا...

وما ينسجه القمر

حقائق الأشياء والأحوال⁽²⁾

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، دار العودة، بيروت، د. ط ، 1972، ص96.

⁽²⁾ صلاح عبد الصّبور، تأملات في زمن جريح، دار الشّروق، القاهرة، ط4، 1986م، ص37.

هنا يبوح الشَّاعر بخلجات نفسه الدَّيْنَة؛ فهو يتأمل الوجود والموجود في حيرة، باحثاً عن سرِّهما المحتجب وحقائقهما الخفية؛ فلا يقنعه ما يراه في الوجود بعينيه المجردتين وبيحث عن الحقائق المستترة في عالم الغيب فيلجأ إلى خالقه، يهيب به أن يسعفه بقربه حتَّى تتكشف له الحقائق عارية دون حجاب.

وعليه فإنَّ السَّبب النَّالْث في اعتناق الشَّعراء المعاصرين للفكر الصَّوْفِي هو: النَّعْطَش الدَّائِم للوصول إلى حقيقة الدَّات وماهية الوجود.

رابعاً: الثَّوْرَة على الواقع والبحث عن المدينة الفاضلة:

بما أنَّ الشَّاعر المعاصر يعيش آلام أمته و يأسى لحالها فهو في بحث مستمرّ عن الخلاص من نير الاستعمار بشتّى أشكاله داخليّاً كان أم خارجيّاً.

ولغة النَّصَّوْف لغة قويّة المعاني بعيدة الغور، اختارها الشَّاعر المعاصر لتلبي حاجاته النَّفْسيّة وتكون سوطاً يجلد أذهان الكسالى المتخاذلين عن نصرة قضايا أوطانهم إذ أنَّ مصطلحات النَّصَّوْف؛ "...على صعيد اللّغة فإنّها محاولة لصياغة لغة الثَّوْرَة على الغرب ومقاومة الإخضاع الاستعماري والوحدة والنّضال ضدّ هذا الإخضاع" (2) إلى جانب ما حملته من رموز للتّضحية في سبيل الكلمة وإعلاء الحقّ؛ من أمثال الحلاج الذي أصبح رمزا للكفاح والنّضال في سبيل التّحرّر الرّوحي والفكريّ.

ف" الشّخصيات الصّوفية مثّلت ظاهرة واضحة في الشَّعْرِ المعاصر، وقد اختار شعراؤنا المعاصرون شخصيات عديدة من أهل النَّصَّوْف واجهوا بها قارئ قصائدهم واتّخذوا منها قناعاً يتحدّثون به ومن ورائه عن مشاغلهم ومعاناتهم ومواقفهم.

(2) إلياس خوري، دراسات في نقد الشَّعْرِ، دار ابن رشد للطباعة والنّشر، بيروت، د.ط، 1979، ص199.

ليس ذلك فحسب بل نجد الشّاعر المعاصر أحيانا يندمج في الشّخصيّة الصّوفيّة ويحلّ فيها حلولاً صوفيّاً ويتحدّ بأبعادها بفعل تشابه أحواله بأحوالها ⁽¹⁾ قال صلاح عبد الصّبور في مسرحيّة الشّعريّة " مأساة الحلاج " :
الفلاح: فلنسال هذا الجمع

من أنتم؟

المجموعة: نحن القتلة

أحببناه، فقتلناه.

الواعظ: لا نلقى في هذا اليوم سوى القتل

ولعلّكم أيضا حين قتلتم هذا الشّيخ المصلوب

المجموعة: قتلناه بالكلمات.

الفلاح: الأمر يزداد غرابة

المجموعة: أحببنا كلماته أكثر ممّا أحببناه

فتركناه يموت وتبقى الكلمات

التّاجر: من أنتم؟

أفراد الجماعة: أصحاب طريق مثله ⁽²⁾

يرى صلاح عبد الصّبور؛ أنّه لا بدّ من التّضحية والفناء في سبيل إنارة طريق

الشّعوب والخروج بها من أزمتها؛ ففي وفاة الأشخاص حياة الشّعوب ولنجاح القضية

⁽¹⁾ محمد بنعمارة، الأثر الصّوفي في الشعر العربي المعاصر، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص23.

⁽²⁾ صلاح عبد الصّبور، مأساة الحلاج (مسرحيّة شعريّة)، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، د.ط، 1996

ولحبّ الأوطان، لا بدّ من تقديم النفس قربانا للموت؛ لأنّ كلمة الحقّ أولى وأعظم من حياة الأفراد.

فالمتصوّفة ضحّوا بالحلاج لتبقى كلماته تتردّد أبدا في مماته أكثر منها في حياته وتغيّر من واقع السياسة في بلدان لا تؤمن بأحقّية شعوبها في التعبير عن خلجات نفوسها. وفي هذا السياق؛ قال عبد الوهاب البيّاتي-على لسان الحلاج- في مجموعته الشعريّة "عذاب الحلاج"، من قصيدته " المحاكمة":

بحت بكلمتين للسلطان

قلت له جبان

قلت لكلب الصيد كلمتين

ونمت ليلتين

حلمت فيهما بأنّي لم أعد لفظين

توحّدت تعانقت وباركت أنت أنا

تعاستي

وحشتي⁽¹⁾.

وكما هو واضح؛ تظهر من خلال الأبيات روح النّأثر وإصراره على تحدّي السّلطة والنّظام السياسي الظّالم الذي يحاول أن يخرس فيه صوت الحقّ؛ هو الذي تعانقت روحه وتوحّدت بالله الحقّ المطلق فلم يتردّد في مقاومة السّلطان بعجرفته ولم يخش أتباعه الذين يسلّطهم على الشّعب حتّى يركن للخذلان ويستسلم للجور وذلك يظهر من قوله: " قلت لكلب الصيد كلمتين ".

وقال عبد الوهاب البيّاتي في القصيدة نفسها:

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، سفر الفقر والثّورة، دار الآداب، بيروت، ط 2، 1969، ص22- 23.

الفقراء إخوتي

يبيكون فاستيقظت مذعورا على وقع خطى الزّمان

ولم أجد إلاّ شهود الزّور والسّلطان

حولي يحومون وحولي يتراقصون إنّها وليمة الشّيطان (1)

لقد اعتبر (الحلاج/ البيّاتي)؛ الفقراء إخوته واختار الانضمام إلى صفوفهم، وفي ذلك رفض للنظام السّياسي والاجتماعي السّائد الذي يخلق التّفرة بين أفراد المجتمع الواحد وتعزية للتّناقض الذي تعيشه الشّعوب.

وإن كان الحلاج يدرك مسبقا أنّه يعرّض حياته للهلاك في سبيل إخوته الفقراء فهو يرى في ذلك خلاصه وخلاصهم من الاستبداد والطّغيان؛ إذ الموت في نظره ليس النّهاية طالما أنّ روح الحلاج المسافرة إلى الملكوت الأعلى - وهي رمز لكلّ ثائر - ستجلب معها الخلاص لشعب انتظره طويلا. وذلك ما نجده في قول عبد الوهاب البيّاتي:

قتلتني

هجرتي نسيّتي

حكمت بالموت عليّ قبل ألف عام

وها أنا أنام

أنتظر فجر خلاصي، ساعة الإعدام (2)

ويختصر ذلك كلّ قول البيّاتي؛ مفسّرا توظيفه لهذه الشّخصيات التاريخيّة عامّة والصّوفيّة خاصّة، المثيرة للجدل والنّزعة في مناحي توظيفها: " حاولت أن أقدم البطل النّمونجيّ في عصرنا هذا وفي كلّ العصور وأن أستبطن مشاعر هذه الشّخصيّات

(1) عبد الوهاب البيّاتي، المرجع السّابق، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص24.

الفصل الأول النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر

النموذجية في أعماق حالات وجودها، وأن أعبر عن النهائي واللا نهائي وعن المحنة الاجتماعية والكونية التي واجهها هؤلاء، وعن التجاوز والنخبي لما هو كائن إلى ما سيكون ⁽¹⁾.

إذن، فالسبب الرابع الكامن وراء إقبال الشعراء المعاصرين على توظيف التصوف هو: رفض الواقع الاجتماعي والسياسي السائد والبحث عن المدينة الفاضلة التي يعمها العدل وذلك مماثل لهروب المتصوفة من الواقع الإنساني الذي تشوبه النقائص والظلم إلى الملكوت الأعلى حيث الكمال المطلق والعدل.

والحقيقة أن الشعراء الثوريين هم أكثر من أقبل على التصوف يعبون منه دون شبع ولا اكتفاء؛ لأن الشاعر الثوري المعاصر متمرد بطبعه، وأول شكل من أشكال تمرده على واقعه: لجوؤه إلى التصوف في سبيل مناشدة وطن عادل، تتنافى فيه الفوارق الاجتماعية ويرحم الحكام شعوبهم، وتلك " نقطة التقاء متصفة بالأصالة بين أهداف المريد وبين أهداف الشاعر الثوري " ⁽²⁾.

قال محمد الفيتوري:

قف خشوعاً واخفض الرأس

فقد أشعل الموتى القناديل وقاموا والذي تبصره عيناك

في ذلك الضوء الرمادي زحام

والذي يسقط من أقدامهم

هيكل رث البقايا وحطام

عادت المعجزة الكبرى

⁽¹⁾ عبد الوهاب البياتي، تجربتي الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار العودة، بيروت، ط3، 1993 ص93.

⁽²⁾ الصادق النيهوم، الذي يأتي ولا يأتي، تالة للطباعة والنشر، ليبيا، ط1، 2002 ، ص70.

فللموت رغم الموت بدء وختام⁽¹⁾

إنّ التّضحية بالنّفس حياة جديدة وانبعاث بعد الموت فالشّهداء لا يموتون، إنهم يعودون أبداً مع صرخة كلّ ثائر للنيل من العدو، إنهم يحملون لنا النّور معهم حتّى نتبع خطوهم ونسترشد بهم في طريق النّضال وفي ذلك تشجيع لنا للمطالبة بالتّحرّر وترك التّخاذل. فالمناضلون لا يموتون لأنّهم " يقبلون على نكران الذات والتّضحية بالنّفس والارتفاع بمعنى الاستشهاد إلى هذا المستوى البطوليّ الغريب؛ يخرج الواحد منهم إلى قدره المحسوب، مغسولاً بالفرح والصفاء الرّوحيّ... وثقاً كلّ الثقة بأنّه يموت ليهب الحياة "(2).

خامساً: البحث عن بدائل لغويّة أقدر على الإحياء والتّعبير

إنّ الشّعر العربيّ-رغم ما عرف من تطوّرات عبر عصوره- كان أسير المعاني المكرورة، أسير الجمود. ولم يعرف في تاريخه كلّ ثورة حقيقة كالتّي عرفها بدخول مصطلحات التّصوّف وألفاظه فيه فأصبح قاموسه اللّغوي ثريّاً.

ذلك أنّ المتصوّفة أخرجوا ألفاظ اللّغة العربيّة من معانيها المتداولة وانزاحوا بها إلى معاني جديدة كلّ الجدة، " لقد كان الشّعراء الصّوفيّون أوّل من جرّد الرّمز الإسلامي (الصّوفي) من دلالاته حين أعادوا تشفير اللّغة في قصائدهم الصّوفيّة وذلك عن طريق إبعاد الدّلالات الأولى الحسيّة والدّنيويّة لألفاظ معيّنة مثل: الحبّ، الخمر، العشق... الخ ثمّ وضعوها في

(1) محمد الفيتوري، الديوان، ج2، دار العودة، لبنان، بيروت، د.ط، 1979، ص613-614.

(2) محمد الفيتوري: ليس بالمجان يموتون، مجلة الديار، بيروت، ع58، حزيران، د. ت، ص81-82.

أنساق غير أنساقها المعلومة وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى من أسماء وصفات معلومة إلى رموز لها دلالتها الروحية، الوجدانية والدينية كل حسب رؤيته الروحية⁽¹⁾. والشاعر العربي المعاصر يؤمن بالتغيير ويدين به خاصة في ظل التطورات السريعة التي عرفت بها البلدان العربية على جميع الأصعدة: سياسية، اجتماعية واقتصادية فلم تعد القوالب الشعرية الجاهزة ولا المعاني المتداولة ترضي طموحه في التعبير عما يختلج في صدره من هموم؛ " بدأ الشعر العربي يتخذ مسارا مختلفا عن تاريخه إثر دخول الأسطورة والمؤثرات الغربية والصوفية على نسيجه، فضلا عن عوامل أخرى، لعل من أهمها رؤيا الشاعر المعاصر إلى واقعه الذي تقاطعت فيه تيارات فكرية عديدة معظمها غريبة عن مفاهيمه المتوارثة.

وقد تمثل هذا الأثر في شكل الشعر العربي الحديث من الداخل والخارج.

هذا الالتفاف -إذا صحّ التعبير- لم يحصل دفعة واحدة بل امتد مسارا طويلا من الإرهاصات التي رافقت القرن العشرين حتى منتصفه تقريبا؛ أي عند البروز الكامل لهذا المختلف الشعري الذي نضج نصيا ونقديا وفهما لهذا العالم المفتوح على فضاءات جديدة " (2).

إلى جانب انشغاله بالبحث في خبايا الوجود والموجود إذ لم يعد الشاعر ناقلًا لما يراه فحسب بل أصبح همّه إدراك ما لا يراه وإلا فما الفارق بينه وبين غيره؟... وعندما يدرك المبدع الجوانب اللامادية للكون، يضطر إلى التعبير عن هذا الإدراك المتطور

(1) عبد القادر عَمّيش: اشتغال الرّمز ضمن إسلامية النص، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، ع 2، 2004،

ص 7-8.

(2) كامل فرحان صالح، فاعلية الرّمز الديني المقدّس في الشعر العربي، دار الحداثة، لبنان، ط 2، 2006، ص 258.

بلغة وكلمات ذات دلالات مادية ، تقصر عن حاجته التعبيرية للوفاء بإدراكاته الجديدة
(1) .

والشعر الصوفي أكثر الشعر تأثيرا في النفوس؛ فحب الصوفي لا كالحب وإيمانه لا كالإيمان. فهو يسعى إلى المثالية في كل شيء.

ومن ثمة، كانت الأشعار الصادرة عنه أقوى عاطفة وأقدر على النفاذ إلى القلوب والعقول، " وهذا الأدب الذي احتواه تراثنا الصوفي هو قمة البلاغة وحرارة المشاعر الإنسانية النبيلة ومرارة الحرمان من نيل المحب لما يتمناه " (3).

ولأن القارئ اليوم أصبح ينتظر من الشعراء أن يعصفوا بكيانه ويستقرّوا فيه كلّ حواسه لتتذوق الشعر وتغوص بواسطته في عوالم المجهول، وتقترب من حقيقة الذات العليا وتبتعد به عن الصراع في سبيل الماديات التي أرهقت عقله وروحه معا، وتصل به إلى الحقيقة بعد أن عوّل على عقله فضلّله.

فجوهر الشعر كجوهر التصوف كلاهما يراهنان: " على الذوق والوعي الداخلي والتجربة الروحية للإنسان وتقليص دور العقل في إدراك الحقيقة " (4)

(1) محمد علي الكندي، الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث: السيّاب ونازك ولبّاتي، دار الكتاب الجديد المتحدة مصر، ط1، 2003، ص35.

(2) محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د.ط، د.ت، ص3.

(3) جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1993 ص50.

ولقد أعلن عبد الوهاب البياتي عن عجزه في الوصول إلى اللغة التي تمكنه من التعبير عن رؤيته؛ إذ يقول في قصيدته " صورة للسهورودي (530هـ-632هـ) ⁽¹⁾ في شبابه ":

لو كان البحر مدادا للكلمات لصاح الشاعر: ياربي
نفد البحر وما زلت على شاطئه أحبو، والشيب علا رأسي
وأنا ما زلت صبيًا لم أبدأ بعد طوافي ورحيلي ⁽²⁾

والمسلم به أنّ غاية الكتابة الحداثيّة لم يعد الوقوف عند تصوير الهموم الذاتية للشعراء بل تعدّتها إلى تصوير هموم الجماعة. ولم تعد قصرا على نقل المرئي الظاهر بل تعدّتها إلى تصوير الخفي. ولن تعود يوما لكونها تنفيسا عن تجربة شعوريّة فرديّة بل ستظلّ على الأبد نقلا لتجربة الإنسان - كلّ الإنسان - في بحثه المستدام عن مصيره وكيفية سيره وسط الوجود.

وكلّ ذلك يقتضي بالضرورة قاموسا لغويًا رحيبا، " الكتابة الحديثة هي لغة لكلية الحضور الإنساني وكلية التجربة الإنسانية، وهذا ما أدّى إلى غياب الأغراض في الشعر؛ مثلا إذا صارت القصيدة لحظة كلية تستوعب الوضعيّة الإنسانيّة في شموليّتها كما تطلّع الشعر إلى النهوض بالديني أو الأسراري (وليس الدّين) واستعار لذلك اللغة الصّوفيّة بما هي لغة لشموليّة التجربة الإنسانيّة في أبعادها جميعا؛ لغة الإنسان في بحثه عن وجهته وعن حركته المصيريّة " ⁽³⁾

⁽¹⁾ عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2003، ص213.

⁽²⁾ عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ج2، ص414-415.

⁽³⁾ خالدة سعيد: الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، القاهرة، مج4، ع 3، 1984، ص59.

ومن ثمّة فالسبب الخامس الكامن وراء إقبال الشاعر المعاصر على التصوّف هو: ثراء اللغة الصوفية بانزياحات ألفاظها عن معانيها التي وضعت لها في أصل اللغة إلى أخرى تمنحها معاني جديدة كلّ الجدة لا يستوعبها إلّا القارئ الحقّ؛ " وكما يحتاج الصوفيّ إلى التصوّف ليرقى برؤيته الشعريّة وليتحرّر من اللغة الآليّة إلى لغة رمزيّة محاولاً بذلك الإفلات من عالم المحسوسات إلى عالم المثل والتلطيف من الماديّة الخشنة " (1).

ويختصر بعض أسباب رغبة الشاعر المعاصر في اعتناق فكر التصوّف ولغته قول عثمان لوصيف في قصيدته المعنونة بـ " تلك صوفيّتي ":

آه معبودتي...

أوقدي النّار إنّ الظّلام يحاصرنا

والمدينة ترتجّ مذعورة

من دويّ الصّواعق

والموت يحاصرنا

والزّمهرير يزمجر في دمنا

أوقدي النّار واقتربي

ثمّ قلّبي: أحبك

ولتتصهر هذه الطّينة البشريّة

في شعلة خالده (2)

(1) عبد القادر فيدوح، الرؤية والتأويل، دار الوصال، الجزائر، د. ط، 1994، ص51.

(2) عثمان لوصيف، براءة (شعر)، ص45-46.

إنّ الشاعر يرمي إلى البحث عن الطريق إلى الخلاص من العناء والوصول إلى الحقيقة في قوله: " أوقدي النّار إنّ الظّلام يحاصرنا "، ويتعطّش إلى الأمان والاستقرار بالقوّة وإشعال فتيل الثّورة ليعيش في ظلّ المدينة المثاليّة في قوله: " والرّمهرير يزمر في دمنا أوقدي النّار واقتربي"، ويتعطّش للحبّ الرّوحيّ الصّادق في قوله: " ثمّ قولي أحبك " ويتحرّق للرّجوع إلى الأصل (الحقّ) للبقاء والخلود في عالم المثل حيث الطّهارة والصّفاء.

المبحث الثاني: الأثر الصّوفي في الشعر العربيّ المعاصر من خلال نماذج محلّلة

قلنا أنّ الشّاعر المعاصر انكبّ على تراث المتصوّفة - قراءة وبحثاً - فوجد فيه ضالّته وأخذ يعبّ منه بلا ارتواء لأسباب فصلناها في المبحث السّابق أهمّها: أنّه وجد فيه الملاذ من المشكلات الاقتصادية والاجتماعيّة التي تعصف ببلده، وبحثاً عن عالم روحانيّ أكثر صفاء من عالمه؛ تتدحر فيه الماديات والصّراعات ويتواصل فيه مع المطلق ويستشرف كنهه؛ قال عبد الوهاب البياتي: " أنا لست متصوّفاً تقليديّاً لكنّ التّصوّف يشدّ نفسي ويجعلها قادرة على الاستشراق والحدس والتّشوّف والرّؤيا. وهي أمور قريبة من كشف علم النّفس؛ لكنني أصل إليها من خلال المعاناة والمكابدة لعالم الإنسان - ذلك المعلوم المجهول " (1).

إنّ، فقد انبهر الشّعراء المعاصرون بأدب المتصوّفة، لكن كيف جسّدوه وتمثّلوه في أشعارهم؟ وماهي أوجه توظيفه؟ وهل تجاوزوا بألفاظ المتصوّفة وأفكارهم المعاني التي عرفت بها؟

يختلف تأثير التّراث الصّوفي في كتابات الشّعراء من شاعر إلى آخر باختلاف نزعتهم إليه؛ فكلّ منهم تجربته الخاصّة مع التّصوّف، " ومع أنّ التّصوّف نيار كبير عام

(1) محي الدّين صبحي، البحث عن ينباع الشّعر والرّؤيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص81.

فإن لكل واحد من الشعراء تصوّفه الخاص به، تحدّده أسباب متّصلة بحياة الشاعر واتّجاهه الكبير في الشعر " (1).

وقد تمثّلت أوجه توظيف الشعراء المعاصرين للتّراث الصّوفي في وجهين بارزين؛ أولهما: الرّمز وثانيهما: القناع.

أولاً: الرّمز

1- وظيفة الرّمز في عملية الإبداع:

" الرّمز: أن يشار للشيء على سبيل الخفية " (2) " وقيل أنّه الكلام الخفيّ الذي لا يكاد يفهم " (3). فالرّمز من هذا المنطلق تعبير عن المعاني الخفية التي يراد عدم التّصريح بها على نحو مباشر على غير الإشارة التي يكون لها تعلق بعالم المادة " فالإشارة جزء من عالم الوجود الماديّ، وأما الرّمز فجزء من عالم المعنى " (4). وإذا كانت العلامة تدلّ على الأشياء الملموسة، فإنّ الرّمز متعلّق بالأفكار والتّصورات الذّهنية التي يعجز التّعبير عنها كلّ من الإشارة والعلامة اللذان ميدانها كلّ ملموس " الرّمز ينتمي إلى المفاهيم والتّصورات والأفكار في حين تدلّ العلامة على موضوعات وأشياء ملموسة " (5).

إنّ هذه التّعريفات قد تضع حداً فاصلاً بين الإشارة والعلامة من جهة، والرّمز من جهة أخرى. وهي أنّ هذا الرّمز -على خلافهما- يعبر عن المعاني الذّهنية المتخيّلة؛ لكنّ

(1) إحسان عباس، اتّجاهات الشعر العربي المعاصر، دار الشّروق، القاهرة، ط 2، 1992، ص 161.

(2) ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج 1، مطبعة أمين، مصر، د. ط، 1925، ص 206.

(3) المرجع نفسه، ص 210.

(4) أميّة حمدان، الرّمزية والرّومانتيكية في الشعر اللّبناني، دار الرّشيد، بغداد، د. ط، 1981، ص 25-26.

(5) عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السّيمياء الحديثة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1985، ص 13-15.

هذا لا يمنع أنّ الرّمز في الأساس يوحي إلينا صورا ذهنية لها بعالم المادة تعلّق وارتباط فهو " يجعل الأشياء الماديّة توحى بالمعاني المطلقة " (1).

ومن ثمة، يفضل الإشارة والعلامة من هذا الجانب. وهو أيضا الجانب الذي يجعله خيارا موقّعا، ينتخبه المبدع للتعبير عن أفكاره ومشاهداته؛ " فالفنّ هو أكثر الميادين التي يحلّ فيها الرّمز محلّ الأشياء والموضوعات " (2).

ويكون ذلك أوضح ما يكون حين يميل المبدع إلى التّحليق في عوالم الرّوح بعيدا عن عالم المادة ويكسر النّظم المتعارف عليها في الوجود الطّبيعي؛ " فهو قد يبدأ من الواقع ولكن لا يرسم الواقع بل يرده إلى الدّات، وفيها تتهار معالم المادة لتقوم على أنقاضها علاقات جديدة مشروطة بالرّؤيا الذاتيّة " (3).

ومن هذه الزاوية يصبح الرّمز أداة فاعلة في يد المبدع ليتجاوز بها محدوديّة اللّغة وضيق المنطق عن استيعاب أفكاره التي قد تصل إلى حدّ التّناقض أحيانا؛ فيؤالف بينها ويخرج بها من دائرة الجمود ويكسبها طواعيّة التّشكّل وفق رؤاه، لا وفق قالبها الجاهز مسبقا. فهو من هذا الجانب: "علاج لجمود المعطيات والمفاهيم الثابتة " (4).

إلى جانب هذا كلّه فإنّ المبدع الحقّ هو الذي يتجاوز عتبة الطّابوهات الاجتماعيّة والأخلاقيّة التي يفرضها عليه المجتمع، وينقل صوره وأحاسيسه دون الخضوع للعوائق التي تفرض عليه. وهو من ثمة، يقف أمام مسؤوليّة إثارة المتلقي الذي لم تعد القوالب اللّغوية الجاهزة ترضي طموحه أو تشبع أحاسيسه العطشى.

(1) مالكم يراد بري وجيمس ما كفارلين، الحداثة، ترجمة مؤيّد حسن فوزي، مطبعة الحرّية، د. ط، 1987، ص 217.

(2) عبد الهادي عبد الرحمان، سحر الرّمز: مختارات في الرّمزية والأسطورة، دار الحوار، سوريا، ط 1، 1994 ص 26.

(3) محمد فتّوح أحمد، الرّمز والرّمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر، د. ط، 1977، ص 140.

(4) خالدة سعيد، حركيّة الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة، بيروت، ط 1، 1973، ص 191.

قال عدنان الذهبي:

" إنَّ اللّجوء إلى الرّمز هو في الحقيقة لجوء طبيعيّ واضطراريّ في آن واحد؛ فنحن نرمز لأنّنا مضطّرون إلى الرّمز أو بعبارة أخرى نحن نرمز لأنّ هناك عوائق سيكولوجية وأخلاقيّة واجتماعيّة تعوقنا عن التّعبير المباشر. هذا إذا لم ننس أنّ في الفنّ عامل الرّغبة في التّأثير في الآخرين، وهذه الرّغبة تتحقّق بإثارة المخيلة بالصّور والتّشبيهات " (1).

إذن، أصبح واضحاً مدى حاجة الأدب إلى الرّمز كأداة للتّعبير بعد أن صارت القوالب التّعبيريّة الجاهزة الصّريحة والواقعيّة عاجزة عن منح الأديب فضاء واسعاً لتوليد المعاني بكلّ حرّيّة وانطلاق، يمنح أسلوبه المرونة والقابليّة للتّشكّل وفق ما يخدم مراميه البعيدة ويستحثّ المتلقي للغوص وراء مدلولاتها؛ بل إنّ الأدب ذاته عمل رمزيّ يسقط فيه الأديب كلّ إمكاناته اللّغوية دون قيد؛ إذ يذهب بعضهم إلى القول بأنّ " الأدب عمل رمزيّ " (2).

ومن هنا نستشفّ تلك الأهميّة التي يكتسيها الرّمز في عمليّة الإبداع؛ لا من حيث مجرد كونه أداة لغويّة للتّعبير عن المخفيّ من الآراء والعواطف؛ لكن من حيث كونه الرّابط الذي يشدّ القارئ إلى النّص المبدع ويحرّك فيه غريزة الاطّلاع ويستقرّ مخيلته للغوص وراء المعنى الخفيّ الذي يتكتّف في ثناياه؛ " أظهر أثر الرّمز في الأدب الحديث أنّه قد أصبح ضرورة من ضرورات تعبير أكثر فنيّة حين عجزت الأساليب الصّريحة

(1) عدنان الذهبي: في تعريف الرّمزية، مجلة الأديب، لبنان، مج6، ع9، 1947، ص7.

(2) ستانلي هايمن، النّقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، دار الثقافة، بيروت، د. ط، 1960، ص183.

والواقعية عن تعميق أثر الفكرة الشعرية وإمكان إدراك المتلقي لها بصورتها الدلالية غير المقيدة بحدود الإشارة الحدية التي تعيق اندماج العمل الأدبي في نظامه الإيحائي" (1).

2 - وظيفة الرمز في الشعر الصوفي:

الرمز سمة الأعمال الأدبية المعاصرة - في أغلبها - إن لم نقل كلها. إلا أنه يظهر أكثر بروزاً في الأدب الصوفي الذي لا يستغني عنه بحال.

فإذا كان لسائر الشعراء أن يعبروا في أعمالهم دون رمز؛ فلا يستقيم في ذهن عاقل أن يخلو نص قصيد صوفي واحد منه لأنهم يصدرن في كتاباتهم عن رؤية روحية باطنية يكون الرمز أحد أدواتها التعبيرية الوحيدة، كما أن لهم - المتصوفة - ألفاظاً خاصة اصطنعوها وتداولوها فيما بينهم لوصف أحوالهم ومشاهداتهم، غيرة على علومهم من أن تشيع في غير أهلها، وتكون مخصوصة بعلوم الصوفية وحدها شأنهم في ذلك شأن باقي العلوم التي أفردت لها مصطلحات خاصة بها.

وفي هذا المجال؛ قال القشيري (376 هـ - 56 هـ) (2): "إن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها انفراداً بها عن سواهم وتواطئوا عليها، لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيله على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة - الصوفية - تستعمل ألفاظاً فيما بينها تقصد بها الكشف عن معانيها لأنفسها، والإخفاء والتستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منها على أسرارها أن تشيع في غير أهلها؛ إذ ليست

(1) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، مطابع دار الشؤون، بغداد، ط3، 1987 ص469.

(2) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد ابن الشريف دار الكتب العلمية، مصر، د. ط، د. ت، ص6-7.

حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرّف؛ بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم " (1).

وقد أضاف ابن عربي إلى أسباب توظيف الرّمز لدى المتصوّفة سببا آخر هو: التّعتميم على أفكارهم ومقاصدهم، لمنع غير العارف بعلمهم من أن يقع في سوء تأويلها أو يجدها: " اعلم أنّ أهل الله لم يضعوا الإشارات التي اصطلموا عليها فيما بينهم لأنفسهم؛ فإنّهم يعلمون الحقّ الصّريح في ذلك؛ وإنّما وضعوها للدّخيل حتّى لا يعرف ما هم فيه، شفقة عليه أن يسمع شيئا لم يصل إليه فينكره على أهل الله فيعاقب" (2).

إذن، فالصّوفيّة قد اتّخذوا من الأسلوب الرّمزي وسيلة للتّعبير، قصدا للتّعمية والسّتر على أحوالهم ومكاشفاتهم، حرصا عليها من أن تشيع بين العامة الذين لا يدركون حقيقتها أو أن يصبحوا رميّة لمن يستهدفهم من خصوم فيجد ما يبرّر له سجنهم أو قتلهم. و" لقد قيل أنّ الصّوفيّة قد جعلوا من ذلك الأسلوب الرّمزيّ قناعا يستترون به الأمور التي رغبوا أن يكتموها. وهذه الرّغبة طبعيّة عند قوم يدّعون أنّهم خصّوا دون غيرهم بمعرفة الباطن وفوق ذلك فإنّ التّصريح البيّن بما يعتقدون لعلّه أن يهدّد حياتهم، بل حرّيتهم " (3).

ولعلّ في أبيات ابن الفارض (576 هـ / 632 هـ) (4) ما يؤكّد الفكرة السّابقة؛ إذ قال:

وعني بالتّلوّيح يفهم ذائق غنيّ عن التّصريح للمتعنّت

(1) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) المرجع السّابق، ص 31.

(2) طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي، مكتبة الأنجلو، مصر، ط 2، 1955، ص 178.

(3) درويش الجندي، الرّمزية في الأدب العربي، مكتبة النهضة، مصر، د. ط، 1958، ص 351.

(4) علي نجيب العطوي، ابن الفارض شاعر الغزل في الحبّ الإلهي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1994، ص 167-168.

بها لم يبح دمه، وفي ال إشارة معنى، ما العبارة حدّت (1)

ومن قول ابن الفارض: " وفي الإشارة معنى، ما العبارة حدّت " نستشفّ أوّل وظيفة من وظائف الرّمز عند المتصوّفة وهي: اتّساعه للتعبير عن المعاني التي تقف العبارة عاجزة عن أدائها وتصويرها؛ لأنّهم يصدرون في كتاباتهم عن رؤية روحية وباطنية " فالصوفيّة قد اصطنعوا الأسلوب الرّمزي لأنّهم لم يجدوا طريقا آخر ممكنا يترجمون به عن رياضتهم الصوفيّة والعلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤية جذبية ليس في الطوق تبيانته دون اللّجوء إلى صور ومشاهدات منتزعة من عالم الحسّ. وهذه الصّور والأمثال - مع أنّها ليست خالصة الصدق - تكشف عن معان وتوحي بصور أعمق ممّا يبدو على ظاهرها " (2).

فالرّمز وحده القادر على نقل نفثات صدور المتصوّفة؛ لأنّهم يعبرون عن لغة الرّوح التي تقف مفردات اللّغة المتداولة بمعانيها القريبة قاصرة عن أدائها. " وأحيانا يكون سبب الرّمز أنّ الأديب لا يتحدّث بلغة العقل بل بلغة الرّوح والباطن والمشاعر الخفية أو أنّه يعبر عن معان عميقة لا يمكن أن يفهمها العامّة ولا كثير من الخاصّة " (3).

ولعلّ هذا الجانب أيضا- نقل المتصوّفة لصور من عالم الغيب واصطبغ فكرهم بطابع فلسفيّ- هو ما جعل الرّمز الصوفي يجمع بين الطّابعين العلمي والأدبيّ، ويمتاز من ثمة بالمطاطية ليفصل على حسب المعاني المرادة وينقلها على ما فيها من غموض " ومهما يكن من شيء. فإنّ ما عرف عن الرّمزية الصوفيّة من أنّها تعتمد على رموز

(1) ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، د. ط، د، ت، ص 83.

(2) درويش الجندي، المرجع السّابق، ص 351.

(3) محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التّراث الصوفي، ص 184

متعارفة ولو إلى حدّ ما في دائرة المتصوّفة؛ فإنّ ذلك كافٍ لربطها على نحو ما بالرمزية العلمية وعدم جريانها مجرى الرمزية الأدبية الخالصة وإن أخذت منها بسبب⁽¹⁾. ومع هذا كلّها، فإنّ الصوفيّ قد استمدّ بعض رموزه من عالم المادّة ثم أعطاه دلالات بعيدة تتوافق في سياقاتها مع حاله وكشوفه، كما هو الحال مع رمزي الخمرة والمرأة " وليس الرّمز في الشّعْر الصّوفيّ راجعا إلى الكنايات البعيدة وحدها وإطلاق أسماء من قبيل الرّموز الخفيّة على مسمّيات لا يراد التّصريح بها، كإطلاقهم الخمرة على لذّة الوصل ونشوته وإطلاقهم سعدى ولبنى على المحبوب الأعلى مثلاً⁽²⁾.

3- وظيفة الرّمز الصّوفيّ في الشّعْر العربيّ المعاصر:

لقد أقبل الشعراء المعاصرون على الرّمز الصّوفيّ يعبّون من معينه الذي لا ينضب، لما كان له من قدرة على الإحياء بالأفكار والأحاسيس التي جاشت بها نفوسهم. ونظرا لتعدّد المعاني التي يحملها وفق السيّاقات المتعدّدة التي يوظّف فيها. و" الملاحظ أنّ الاتجاه الأدبيّ المعاصر يعتمد الرّمز بصورة عامّة ويقلّل من الصّورة كالتّشبيه والاستعارة، بصفة أنّ الرّمز أكثر فاعليّة وقدرة على التّعبير عن أوسع الدّلالات⁽³⁾. ولقد تعدّدت الرّموز الصّوفيّة. ومع تعدّدها أصبح للشّعراء المعاصرين اتّجاها في ذلك لكثرة استعمالهم لها. لكنّهم أبدا يتفاوتون في طرائق توظيفهم لها في السيّاقات اللّغوية المختلفة؛ فليس المهمّ رصف الرّموز في القصيدة حتّى تصبح خواء لا يخرج منها القارئ بشيء يذكر؛ بل المهمّ أن يكون للشاعر الملكة القادرة على توظيفه، لخلق المعنى العميق

(1) درويش الجندي، المرجع السابق، ص 357.

(2) محمد عبد المنعم خفاجي، المرجع السابق، ص 181.

(3) محمود البستاني، البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامي، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، ط 1، 1424هـ.

الذي يروم إليه القارئ ويمكنه من إيجاد تلك الحلقة المفقودة التي تربط بين الرمز كصورة للماضي والرمز كتمثيل للحاضر ووقائعه.

و" تكمن قدرة الرمز في امتلاكه كينونة التفاعل بين عناصر اللغة والموروث التراثيين حاضر المجتمع المتحوّل من خلال المتلقي الذي يفترض أن يقرأ النصّ بخلفية كفايته المعرفية للتراث في مجالاته المتعدّدة: الدنيّة، التاريخيّة، الجغرافيّة وأسماء الأعلام" (1).

ولأنّ جذور الرمز دينيّة في الأساس، فقد ارتبطت بالفكر التّصوّفي لدى الشعراء أكثر من غيره؛ " جذور التّرميز فلسفيّة لاهوتيّة أكثر منها أدبيّة، بل ربّما كانت دينيّة أكثر من أيّ شيء آخر" (2).

ومن ثمة، فقد استطاع أن يعبر عن الحالات الروحيّة العميقة التي يعجز الشاعر عن تصويرها باللغة العاديّة، وعن الحالات المتنافرة التي لا يستقيم للذهن أنّها قد تجتمع بحال. فالرمز: " اقتصاد لغويّ يكتفّ مجموعة الدلالات والعلاقات في بيئة ديناميّة تسمح لها بالتعدّد والتناقض، كما أنّه علاج لجمود المعطيات والمفاهيم الثّابتة" (3).

وأخيرا فإنّ الشاعر صوفيّ بالدرجة الأولى طالما أنّه يصدر في كتاباته عن القلب لا عن العقل؛ " يتشابه الشاعر مع الصّوفيّ في الوسيلة ويتحدّ معه في الهدف؛ فكلاهما لا يعوّل على المنطق ويضع العقل بعد القلب في التّرتيب " (4).

ولأنّ الشاعر يعبر عن حالات وجوديّة وشعوريّة مغايرة لما يعرفه البشر، فلغته لا بدّ وأنّ تحمل خصوصيّة التّلميح لا التّصريح، والغموض لا الوضوح. لأنّ تلكم هي سمة

(1) عبد القادر عَمّيش: اشتغال الرمز ضمن إسلاميّة النصّ، مجلة حوليات التّراث، ع2، ص6.

(2) جون ماكوين، التّرميز، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مطابع دار الحرّية، بغداد، د. ط، 1998، ص13.

(3) خالدة سعيد، دراسات في الأدب العربي الحديث، ص191.

(4) إبراهيم محمد منصور، الشعر والتّصوف: الأثر الصّوفي في الشعر المعاصر، ص25.

الكتابة الحداثيّة التي تتّصف بالإغراق في تصوير الغامض من الوجود والموجود. وهنا أيضا يلتقي الشّاعر بالصّوفيّ، ويصبح الرّمز من هذا المنطلق أداة ضروريّة يوظّفها الشّاعر في خدمة أغراضه التّعبيريّة المختلفة؛ " فالشّاعر يمتح من الباطن ومثله الصّوفيّ. ولذلك كانت لغتهما مباينة للغة النّاس كافة؛ وهي لغة الخصوص لا لغة العموم، لغة المجاز والرّمز لا لغة التّصريح والوضوح " (1).

وإذا كان على الشّاعر المعاصر أن يوسّع من أفق قصيدته الثّقافيّ فكريّا ودلاليّا فإنّ له في الرّصيد الرّمزيّ للمتصوّفة ما يشبع رغبته ويزيد، " وإذا ما توجّب على الشّعر الاحتكاك القسريّ بعناصر من خارج سياقه، فالتّاريخ مملوء بالأحداث وتفصيلاته النّثرية والسّردية. لكنّه يمكن أن يكون مصدرا كبيرا للرّموز الموحية التي تتجاوز قسريّة الزّمان وأبعاده؛ فيتحوّل إلى وسيلة للشّعر " (2).

لكلّ هذه الخصوصيّات مجتمعة كان الرّمز أهمّ تجلّيات التّصوّف في الشّعر العربيّ المعاصر. وسننتبع بعض الرّموز التي أولاها الشّعراء المعاصرون عنايتهم وكثرت ورودها في أشعارهم.

(1) محمّد إبراهيم منصور، المرجع السّابق، ص 24.

(2) أدونيس (علي أحمد سعيد)، سياسة الشّعر: دراسات في الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط 1985، ص 18.

4 - الرّمز الصّوفي في الشّعر المعاصر من خلال نماذج محلّلة

أ- رمز الخمرة

يطالعنا ياسين بن عبيد (1958م) ⁽¹⁾ الذي كان اتّجاهه إلى التّصوّف " ضرورة فكرية نابعة من تتلمذه على يد قطب من أقطابه في الجزائر وإعجابه الشّديد به، وإدراكه لما في التّصوف من تنوّع وتعدّدية يسمحان بسعة الرّؤيا واتّساع الأفاق " ⁽²⁾.

ولم يكتف بانكبابه على الجانب الفكريّ من التّصوّف بل تجاوزه إلى التّوظيف اللّغوي وخاصة الرّمز؛ " ولم يكتف بالجانب اللّغوي والفكريّ بل تجاوزهما إلى الرّموز الصّوفية على اختلاف دلالاتها " ⁽³⁾.

ولعلّ من أهمّ الرّموز التي نعثر عليها لديه، رمز طالما احتفى به الصّوفية ولقي لديهم من الاهتمام الشّيء الكثير وهو: رمز الخمرة.

قال في ديوانه " الوهج العذريّ ":

سقتنا من هواجرها العذابا وهل تخشى معذبة... عتابا؟

ترأّت في نوادينا... شهابا يقلّ الرّوعة الكبرى... التهابا

تهادت في يديها الكأس نشوى أدارتها... حنيننا... اجتذابا ⁽⁴⁾

فالشّاعر هنا في مجلس خمر تدار عليهم الكأس من ساقية تتمنّع وتهجر فيطول هجرانها وتعذب الشّاعر وندماءه؛ لأنّها إنّما تسقيهم خمر الهجران، وهم مع ذلك في

⁽¹⁾الغايب بلعربي، جماليّات المكوّنات الشّعريّة في شعر ياسين بن عبيد، (رسالة ماجستير) جامعة لخضر، باتنة، السّنة الجامعيّة (2008م - 2009م)، ص153.

⁽²⁾ياسين بن عبيد، الشعر الصّوفيّ الجزائريّ: المفاهيم والإنجازات، وزارة الثقافة، الجزائر، د. ط، 2007، ص11.

⁽³⁾دليّة مكسح، المرجعيّات الفكرية والفنية في شعر ابن عبيد (رسالة ماجستير)، جامعة بسكرة (1906م - 1907م) ص 188.

⁽⁴⁾ياسين بن عبيد، الوهج العذري، المطبوعات الجميلة، الجزائر، د. ط، 1995، ص22.

جذب وحنين ولا يرون لهذا الدلال عيباً؛ لأنّه من فاتنة رائعة الجمال فاقت حدود الرّوعة. وإذا نظرنا إلى هذه الأبيات تمثّل لنا معنيان أمّا أحدهما: فكون السّاقية إنسيّة وتاقت إلى وصالها نفس الشّاعر وصحبه، فانتشوا بجمالها وبالخمر التي تحملها. وأمّا الثّاني - وهو الذي قصد إليه الشّاعر - فما المرأة إلّا الذات الإلهيّة التي تصبو إليها كلّ النفوس وتتحرقّ شوقاً للقائها. وأمّا الخمر فهي المحبّة الإلهيّة التي تسكر بنشوتها فتعطل كلّ الحواس. هذه هي الخمرة التي تحدّث عنها الصّوفيّ فأكثر وتعلّق بها؛ لأنّ الخمرة " قد حرّرت نفسه من عقال الجسد وأسرّه وحلّقت بها في عوالم أرحب سامحة لها بالاتّحاد بالمطلق " (1).

وقول الشّاعر أشبه بقول ابن الفارض:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة	سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس، وهي شمس يديرها	هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها	ولولا سناها ما تصوّرها الوهم (2)

وقال ياسين بن عبيد أيضاً في ديوانه " أهديك أحزاني ":

إليك كروم الله تحبو هويّتي	وتفنّ أوتاري وتهنّز مهجتي
صحا بي عذري بهواك وراعني	فضاء... فضاء رهن نار مضيئة
أضاءت سبيلي والدروب مظنة	لريب ظنون واربتاك محبة (3)

إنّنا نستشف - من إطلالة قصيرة على الأبيات - غرض الشّاعر من وراء السّكر بالخمرة الإلهية؛ وهو العودة إلى أصلها والتّوحد مع خالقها، محبة فيه وذلك في قول الشّاعر:

(1) حسين واد، جمالية الأنا في شعر الأعشى الأكبر، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2001 ص82-82.

(2) ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص189.

(3) ياسين بن عبيد، أهديك أحزاني، المطبوعات الجميلة، الجزائر، ط1، 1998، ص103.

"إليك كروم الله تحبو هويتني"، وذلك بعد أن شغله الوجود الرّحيب الغامض المستتر بحجب الغيب طلبا للحقيقة وهذا في قوله، "وراعني فضاء... فضاء رهن نار مضيئة".
وليس غريبا أن تصبو نفس الشاعر إلى التوحد بخالقها المحبوب؛ طالما أنّه ككلّ المخلوقات مجبول على المحبة حيّ بها ولها؛ "ويريدون بالحبّيب ذات الخالق جلّ وعلا لأنّه تعالى أحبّ أن يعرف فخلق، والخلق منه ناشئ عن المحبة. فهو الحبيب والمحبوب" (1).

إنّ إطلالة بسيطة على الأبيات السابقة تتكشف لنا عن الرّمز الصّوفيّ المتعلّق بالخمرة الإلهية؛ إذ نلاحظ هنا أنّ الخمر بمفهومها لدى الشاعر وطريقة توظيفه لها، لا تخرج عن طريقة توظيف الشعراء المتصوّفة ولا عن مفهومهم.
وقد وظّف عبد الله حمادي (1947م) (2) رمزي " المرأة " و " الخمرة " في قوله:
فكيف أقاوم فعل العشق
وطلعته ؟

(...) وأنا المخمور وخمرته

كنت قديما يسكنني

شيء من فضل غوايته

فالليل لليلي يسكنني

لحنا يرتاب ويرهقني

وبمدّ الجسر فيعبرني

(1) ابن الفارض، المرجع السابق، ص189

(2) سعود البابطين، معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، مج3، ص384.

وأغضّ الطّرف فيسلبني

فأنا المعشوق وعاشقه

وأنا المقتول وقاتله (1)

من المؤكّد أنّ العشق الإلهي مزروع في داخلية الشّاعر من قبل الخلق؛ يغويه بالنّهل من خمرة المحبّة التي تذهله عن الوجود وتقربه من محبوبه. فكيف له أن يعدل عنه؟.

قال أدونيس:

سكر التّاريخ في حاناتنا

هو ذا يخرج محمولا شيوخ

وتماثيل نساء (2)

إنّ أدونيس "يطلّ من رؤيته للعالم من منطلق الثّورة ومهاجمة التّاريخ" (3).

فالحبّ عنده تأسيس لفكر الثّورة والهدم والبناء. ففي الأبيات يذكر مصطلح "السكر" الذي هو قرين رمز "الخمرة".

لكنّ السكر هنا تجاوز الإنس إلى التّاريخ؛ فقد سكر التّاريخ ممّا رآه في الوجود الإنسانيّ من أفعال. فخمسته من هذا المنطلق هي الدّوات البشريّة لا الدّات الإلهيّة، وسكره ليس سكر الالتذاذ ودهشة السرور كما هو حال السكر لدى الصّوفيّة بل سكر الحيرة والدّهول "فالسكر دهش يلحق سرّ المحبّ عند مشاهدة المحبوب - فجأة- فيذهل الحسّ، ويلمّ

(1) عبد الله حمادي، البرزخ والسّكين، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، د. ط، 2000، ص154.

(2) أدونيس (علي أحمد سعيد)، الأعمال الشعريّة الكاملة، ج2، دار العودة، بيروت، ط4، 1985، ص44.

(3) إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوّف: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص221.

الإفصاح الأول النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر

بالباطن فرح وهرة وانبساط، لتباعده عن عالم التفرقة " (1)
إذن فقد خرج أدونيس برمز الخمرة عما ألفه المتصوفة؛ فبدل أن يسكر الناس بالوجود
سكر الوجود بهم.

قال محمد الفيتوري:

أريد أن أعشق... أن ألمس الأعماق... أن ألمس أعماقي
أن أعبد الله كما لم أعبد في عمري

الباقي

بي ظمأ قاتل فأين ينبوعك يا

ساقى (2)

وكما نرى، سلك محمد الفيتوري مسلكاً آخر في التعبير عن الحب الإلهي؛ فهو هنا
يطلب العشق ليكتنه سرّ خلقه ويعرف ذاته ويعبد ربّه كما لم يعبد يوماً. لكنّه لا يعرف
للخمرة- رمز المحبة الإلهية- طريقاً. ونلمس ذلك في قوله: " فأين ينبوعك يا ساقى؟ ".
وهو بهذا قد خرج عما ألفه الشعراء المتصوفة قبله؛ فهم يعرفون الخمرة حق معرفتها
ويسكرون بها.

ب - رمز المرأة:

والرمز الثاني الذي لاقى من الاهتمام الشّيء الكثير هو: المرأة؛ لكونها رمزا للجمال
وموطناً للعشق والهيّام؛ "... الله الذي صوّره أوائل الزّهاد بصورة المعبود الذي يحبه
العبد ويناجيه ويستأنس بقربه وبطمئن إلى جواره ويشاهد جماله في قلبه، وفي كلّ ما ظهر

(1) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص795.

(2) محمد الفيتوري، الديوان، ج1، دار العودة، بيروت، د. ط، 1972، ص201.

في الوجود من آثاره ⁽¹⁾. ولقد ورد ذكرها في الغالب مقترنا بالخمرة لكونهما مسكرتين وتذهلان الألباب.

ولقد اختار المتصوفة المرأة رمزا للذات الإلهية المعشوقة وعبروا عن أشواقهم الروحية بصورة حسية؛ فخلعوا على الذات الإلهية أوصاف المرأة الجسدية وناجوها توددا بما تتاجى به المرأة ولاضير في ذلك؛ " تلك هي جدلية اللقاء بين الحب الجسدي والحب الروحي والتي يتولد عنها الحب الصوفي.

ويوصل هذا الحب إلى حالة من الوجود الأعلى والوعي الأعلى؛ يتحدّ العاشق والمعشوق في حبه بلا حدّ، يشعر الصوفي أنّه تحرّر، يخرج خارج ذاته لكي يدخل بشكل أعمق وأبعد في ذاته ⁽²⁾.

قال مصطفى الغماري (1947م) ⁽³⁾، الذي صوفيّته "إحساس مستمرّ بالنفي والغربة وشوق إلى الوصال ⁽⁴⁾:

جدائل ليلي رؤى المشرق

وآفاق إلهامها المطلق

تجلّت... وكان الوجود مواتا

رياضا تموج بالزنبق ⁽⁵⁾

(1) أبو العلاء عفيفي، النصوص الثورية الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د. ط، د. ت، ص 191.

(2) أدونيس (علي أحمد سعيد)، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ط 3، 2006، ص 165.

(3) العايب بلعربي، جماليات المكونات الشعرية في شعر ابن عبيد، ص 156.

(4) عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل: قراءة في الشعر المغاربي المعاصر، رابطة أهل القلم سطيف 2008، ص 96.

(5) مصطفى الغماري، بوح في موسم الأسرار، لافوميك، الجزائر، د. ط، 1985، ص 45.

فالشاعر هنا رمز للذات الإلهية بالأنثى؛ بل وسماها " ليلي"، وهو ليس بدعا في ذلك فقد سبقه إلى ذلك الصوفية قبله؛ " والحب الجنسي - مجردا هكذا من كل شهوانية الجسد الغليظة-، يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية كي يكون رمزا نبيلاً أعلى للمحب الصوفي.

وابن عربي يؤكد بجسارة سامية أن الله يتجلى لكل محب تحت حجاب المحبوبة التي لا يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة للألوهية؛ لأن الخالق يحتجب عنا حتى نحبّه تحت مظاهر زينب الجميلة وسعاد وهند وليلي، وكل الأوانس المحبوبات اللاتي يتغزل فيهن الشعراء بشعر رقيق دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية من أصحاب الكشف " (1) كما في مثل قول ابن الفارض:

هل نار ليلي بدت يوما بذي سلم أم بارق لاح بالزوراء فالعلم (2)

وهو يتحدث عن تجلي جمال الخالق في كل موجود، وكيف بدى في صور الوجود المتنوعة في قوله: " تجلّت وكان الوجود مواتا"، وهو جمال ملهم لأنه يقود إلى الحقيقة المطلقة؛ نلمس ذلك في قول الشاعر: " وآفاق إلهامها المطلق".

يقول إبراهيم محمد منصور: " الحب الإلهي قسيم المعرفة في التصوف الإسلامي، ويبدو أنه كذلك في كل فلسفة صوفية دينية " (3).

وقال أدونيس في قصيدته " مزامير الإله الضائع

يا شهودي يا شهد الشهوة

(1) آسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، د. ط، 1979، ص 243.

(2) محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض سلطان العاشقين، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، د. ط، 1963 ص 207.

(3) إبراهيم محمد منصور، المرجع السابق، ص 43.

يا أرضا تجنى في خلوة

يا قبة

فيها كلّ نجى يشهد ربّه

يا قصرا يعلو تحت الزّغب

في أحشائك تيه يجرف رمل التّعب

في أحشائك أحيا موج الجنس، أكابد ثورة مدّه

أردّ العالم في لا حدّه

في أحشائك أعرف أوقن أنّ الآتي

سرّ حياتي

فيك أصور أبدع، أعلى آثاري

أوضح أعتم أسراري

فيك أحقق أنّ الله

لا يتناهى (1)

وكما نلاحظ؛ فإنّ الأبيات تظهر روح الشاعر المتشبعة بالفكر الصّوفي؛ إذ نجد فيها مصطلحات تداولها المتصوّفة: " المشاهدة (*)، خلوة (**)، التّحقّق (***)، السرّ ". وقد وصل

(1) أدونيس (علي أحمد سعيد)، الأعمال الشعرية الكاملة، ج1، ص214-215.

(*) المشاهدة: "وهي حضور الحقّ من غير بقاء تهمة. وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته". القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التّصوف، ص 40. والمشاهدة: " شهود الذات بارتفاع الحجاب مطلقاً". القاشاني(عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصّوفية، ص 347.

(**) الخلوة: "صفة أهل الصفوة والعزلة من أمارات الوصلة، ولا بدّ للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه ثم في نهايته من الخلوة لتحقّقه بأنسه". المرجع نفسه، ص50.

(***) التّحقّق: " هو ظهور الحقّ في صورة الأسماء الإلهية. أو هو الوصول إلى المعرفة بالله ". محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2002، ص63.

الشاعر إلى الذات العلية بعد أن زالت الحجب بينه وبينها؛ فالتذّ بنيران شهوة الوصول إلى جسد الحبّ المستطاب.

وقد صوّر طريق وصوله إليه بجسد امرأة كلّ ما فيها يدعو إلى الانجراف وراء رغبة الاتحاد بالمطلق. فشهوده هو شهد الشهوة الذي اجتناه بعد عيشه في نعيم الخلوة مع جسد الأنثى الذي ليس جماله سوى إبداع الخالق، وطريق الوصول إلى حضرته؛ أين تتكشف الأسرار العلوية التي لا نهاية للوقوف عندها.

ولا نذكر فيما قرأنا أنّ شاعرا صوفيّا قد صوّر الطريق الصوفيّ على أنّه جسد امرأة. قال محمود حسن إسماعيل:

ظمئت إلى الله يوما... فلم أجد خمرتي غير هذا الجسد⁽¹⁾

الجسد الأنثويّ المسكر خمرة الشاعر الأثيرة، الموصل إلى الحاضرة الإلهية؛ الطريق للحقيقة المطلقة.

ج - رمز الطبيعة:

مما لا شكّ فيه أنّ الطبيعة مصدر إلهام الشعراء؛ منها يستمدّون موضوعاتهم وإليها يبتئون شكواهم ونجواهم. وقد حظيت لدى الصوفية باهتمام كبير، لا لكونها بيئة يحتكّون بها ويتأثّرون بمظاهرها المتنوّعة فحسب، بل لكونها تمثيل لذات الخالق الذي يحتجب عنهم بستر الغيب ولا يرون منه إلا آثار جماله وعظمة إبداعه للمخلوقات مجسّدة فيها - الطبيعة - " والله ليس بحاجة إلى من يترجم للناس جمال خلقه وسموّ إبداعه؛ لقد خلق الكائنات وخلق الجمال وجعل الوجود جمالا رائعا ولغزا عميقا "⁽²⁾.

(1) محمود حسن إسماعيل، الأعمال الشعرية الكاملة، ج1، دار سعاد الصباح، القاهرة، د. ط، 1993، ص755.

(2) ثريا عبد الفتاح ملحس، القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه، ص224.

والطّبيعة لغز عميق. ومبدأ خلقها والرّابط بين الخالق وبينها هي أمور دعت الصّوفيّة إلى الدّخول في دائرة من التّأويلات التي أغنت الفكر الصّوفيّ بمصطلحات خلافيّة لم تنزل إلى يومنا هذا محلّ جدل عميق، كوحديّ الوجود (*) والشّهود (**); إذ يرون ب " سريان الألوهيّة في الطّبيعة " (1).

فلا بدع أن يقتفي الشعراء المعاصرون أثرهم ويجعلوا من الطّبيعة موطنًا للكشف ويفرّوا إليها كلّما برّحهم الشّوق إلى معرفة المجهول ليستنطقوها.

قال أدونيس في ديوانه " المطابقات والأوائل " على لسان النّفري (ت 354هـ) (2):

وأنت ما أضيقك - اتّسع يا حقل الإشارات

بين طبعي والطّبيعة رؤى ومكاشفات - نشوة واحدة

رعدة واحدة في أخوة خفيّة عتمة بلوريّة

إنّه الانخفاف تلغزه السّريّة إنّه الرّصد البصائريّ

في وهم يطوف بين العناصر كأنّه اليقين (3)

(*) **وحدة الوجود**: " عقيدة كبرى من عقائد الصّوفيّة، تعني بأوجز عبارة أنّ: الله تعالى والعالم شيء واحد ". أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصّوفيّة: وحدة الوجود الخفيّة، مكتبة الرّشد، الرياض، ط1، 2003، ص28.

(**) **وحدة الشّهود**: " ويعنون بها: تلك الحالة النفسية التي تحصل لبعض العباد؛ حينما يذهلون عن العالم ولا يشعرون مع اعتقاد أنّه موجود وجودا غير وجود الله. ولكن الصّوفيّة قد استخدموا مصطلح " وحدة الشّهود " في الدّلالة على معتقدتهم في الوجود. فحيثما ورد هذا المصطلح في كلام القوم فإنّما يعنون به: استشعار الصّوفي وحدة الوجود وشهوده الدائم للوجود الإلهي في مظاهر الكون ". أحمد بن عبد العزيز القصير، المرجع نفسه، ص59.

(1) عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصّوفيّة، دار الأندلس، مصر، ط3، 1983، ص290.

(2) الشّعراي (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى لواقع الأنوار في طبقات الأخيار، ج 1، مصطفى البابي الحلبي القاهرة، د. ط، 1374، ص 201.

(3) أدونيس (علي أحمد سعيد)، المرجع السّابق، ص 377 - 378.

ومنه فإن أدونيس-ومن خلال هذه الأبيات- يلجأ إلى الطبيعة؛ كرمز للحقيقة والكشف لأتھما من طبيعة واحدة؛ فهي عالم مفتوح أمامه من الأسرار التي يقود فكّ إلغازها إلى الحقيقة اليقينية التي يستشفها من عناصرها. فهو لا يقف عند ظاهر الموجودات التي يبصرها ولكنّه يطلب باطنها ليستكنه المحجوب من حقائقها.

قال محمود حسن إسماعيل في قصيدته " النّھر " من ديوانه " نھر الحقيقة ":

سكوته حياه

ونطقه حياه

والموج فوق صدره صلاه حين تنام الرّيح

والموج يستريح

تخاله نشوان في أفقه النّعسان

أقداحه وضوء للصّمت والهدوء

يمرّ بالحياه وموجه مرآه

أمواجه سجاده للطّهر والعباده⁽¹⁾

وبالنّالي فإنّ النّھر كائن حيّ تحلّ فيه الرّوح الإنسانيّة وتتخلّص فيه حقائق الوجود فهو يتنفّس ويصلّي ويتكلّم بسرّ الوجود الذي يختبئ في موجه المتعبّد.

وممّا لاشكّ فيه أنّ الشّاعر هنا قد استعمل النّھر كمظهر من مظاهر الطّبيعة، لأنّه مولّد الخصب مانح الحياة يروي عطش الشّاعر لمعرفة الحقيقة.

قال أسعد علي- واصفا حالة المعاناة والصّراع الدّاخليّ التي تنتابه عند وصول الواردات الإلهيّة-:

وأتى الشّتاء فدكّ قلعتها بعد الحصار، رعونة الجند

(1) محمود حسن إسماعيل، الأعمال الشعريّة الكاملة، ج4، ص861.

هوج عواصف... يحتشدن هنا وهناك سيل جارف المدّ
حتّى صنوبرة الصّمود شكت والأرز... ألقه الوغى المردى⁽¹⁾

ف"عواصف الشّتاء هنا رمز لأهوال المعاناة أثناء البحث الجادّ عن الحقيقة... وهي صورة للمكابدة المريرة التي يلاقيها رواد الصّوفيّة قبل أن تتكشف لهم براعم الحقّ " ⁽²⁾.
وقد شبّه الشّاعر جسده - وهو في حالة شوقه وتحفّزه للبحث عن الحقيقة والوصول إليها- بما في الطّبيعة من مظاهر؛ فهو كالصّنوبرة الضّعيفة في مواجهة عواصف شتاء قاس؛ لا يرحم ضعفه، ويقف حجابا بينه وبين الحقيقة. فعواصف الشّتاء هنا هي الحجاب الذي يستر الحقيقة، والصّنوبرة جسده الضّعيف الباحث عنها والمتعطّش لها. فالطّبيعة في نظر الشّاعر المعاصر طريق للحقيقة.

ومنه فإنّ الشّعراء المعاصرين لم يحدوا بالرموز الصّوفيّة عن معانيها التي قصدها بها المتصوّفة في سياقاتهم التّعبيّريّة المختلفة إلّا فيما ندر؛ لأنّ الشّعراء ليسوا سواء في مخيّلاتهم وقدراتهم التّعبيّريّة.

ولأنّ توليد المعاني من خلال الرّمز أمر يستحيل حدوثه إلّا لمن امتلك القدرة على الإبداع وتوليد المعاني؛ " فالرّمز الحيّ لن يولد في ذهن خامل أو قليل النّم، لأنّ صاحب مثل هذا الدّهن سيلتقي بالرموز الموجودة سلفا في التّراث الثّابت " ⁽³⁾

⁽¹⁾ أسعد علي، عاصفة (شعر)، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 1976، ص 21.

⁽²⁾ نسيب نشاوي، المدارس الأدبيّة في الشعر العربي الحديث: الكلاسيكيّة والزّومانيّة والواقعيّة والزّمنيّة، ص 550.

⁽³⁾ جبرا إبراهيم جبرا، الرّحلة الثّامنة، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 1967، ص 59.

ثانيا: القناع

1 - مفهومه:

القناع في أصل نشوئه، مستمد من الفن المسرحي؛ إذ كان الممثلون يرتدون الأقنعة لإخفاء وجوههم. كما استخدم لأسباب تتعلق بالطقوس الدينية؛ " القناع في أصله ذو جذور مسرحية قديمة؛ كان يلبس على الوجه لإخفاء شخصية المتقنع واستخدم عبر مراحل متعددة، إذ استخدمه الإنسان في العصر الحجري وكان ذا دلالات روحية، وعرفته شعوب أفريقيا أيضا منذ أزمنة بعيدة، وعرفه الإغريق على شكل طقوس دينية، وانتشر في أوروبا في فترة متأخرة، مرتبطا بالمسرحيات التي كانت تعرض في بلاطات ملوكها فقد كان بعض الأشخاص يتقنعون ويشتركون في موكب رمزي تنشد فيه الأغاني وتلقى الخطب " (1).

وقد تطوّر مع مرور الزمن ليصبح وسيلة من وسائل التعبير الأدبي؛ " إنّ أساس مصطلح القناع: مسرحي؛ لم يدخل عالم الشعر إلّا مطلع هذا القرن العشرين ليؤدّي وظيفة جديدة تختلف نسبيا عن الوظيفة التي كان يؤدّيها في مجال المسرح وفي الموروثات البدائية قبل ذلك؛ إذ ارتبط بمعتقدات الإنسان البدائي " (2).

ودخل هذا الرمز إلى الشعر على أيدي شعراء الحداثة؛ " أمّا في الشعر العربي فقد ظهر القناع على أيدي شعراء الحداثة " (3).

(1) سامح الرواشدة، القناع في الشعر العربي الحديث: دراسة في النظرية والتطبيق، مطبعة كنعان، الأردن، ط1، 1995، ص9.

(2) عبد الرحمان بسيسو، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص14 - 23.

(3) المرجع نفسه، ص209.

وهو اليوم شكل من أشكال الرّمز؛ أقبل عليه الشعراء المعاصرون بلهفة شديدة يتمثلونه في أشعارهم، " القناع من التّقنيّات الجديدة التي دخلت مضمار القصيدة الحديثة فأعطتها إحدى سماتها الرّئيسة ضمن عملية توظيف الرّمز، فهو جزء من الرّمز، أو هو وجه من وجوه عمليّة التّرميز " (1).

ويصحّ أن يكون القناع رمزا إذا أجاد الشّاعر توظيفه ليدلّل به على معنى ثابت. لكن لا يستقيم أن يكون كلّ رمز قناعا " ومن الممكن تماما أن يرتقي كلّ قناع محكم إلى مستوى الرّمز وفاعليّته. لكنّ الرّمز لا يتحوّل بالضرورة إلى قناع " (2).

والقناع هو: " الاسم الذي يتحدّث من خلاله الشّاعر نفسه متجرّدا من ذاتيته؛ أي أنّ الشّاعر يعمد إلى خلق وجود مستقلّ عن ذاته. وبذلك يبتعد عن حدود الغنائيّة والرومانسيّة التي تردى أكثر الشعر العربيّ فيها " (3).

فالقناع -على هذا الأساس-: " رمز يتّخذه الشّاعر العربيّ المعاصر ليضفي على صوته نبرة موضوعيّة شبه محايدة، تتأى به عن التّدفق المباشر للذات دون أن يخفي الرّمز المنظور الذي يحدّد موقف الشّاعر من عصره " (4).

2 - وظيفته

إنّ الشّاعر لا ينتخب إلّا الشّخصيّة التي يمكنها أن تعكس أراءه وتطلّعاته " الشّخصيّة التي تخلق في قصيدة القناع غير مستقلّة عن الشّاعر المعاصر، لأنّها بتعبير آخر اتّحاد الشّاعر برمزه اتّحادا تامّا. ولذا ينبغي أن تتوافر في القناع تلك المواقف والخصائص التي

(1) حسن عبد عودة الخاقاني، التّرميز في شعر عبد الوهاب البيّاتي (رسالة دكتوراه)، جامعة الكوفة، 2006، ص 90.

(2) علي جعفر العلاق، في حادثة النّص الشعري دراسات نقدية، مطابع دار الشّؤون للثقافة العامّة، بغداد، 1990، ص 82.

(3) عبد الوهاب البيّاتي، تجربتي الشعريّة، ص 34.

(4) جابر عصفور: أقنعة الشعر المعاصر، مجلة فصول، القاهرة، مج 1، ع 4، يوليو، 1981، ص 123.

تشبه إلى حدّ بعيد مواقف الكاتب المعاصر وأفكاره وأزماته. وعندها سيكون شخصا القصيدة شخصا واحدا " (1).

والقناع شخصيات يتقمصها الشاعر ويتحدّث بلسانها للتعبير عن مواقفه المختلفة وهو أمر لا يتوافر في جميع الرموز. لذلك أقبل الشعراء المعاصرون على الشخصيات الصوفية أكثر من غيرها؛ يستلهمون منها مادة خصبة للتعبير عن أفكارهم وتجاربهم نظرا لغناها من الناحية التصويرية؛ " وكان كبار الشعراء الصوفيين أقنعة حاول من خلالها الشاعر أن يتمثّل تجاربهم ويتغلغل في عالمهم الروحاني الصافي. ويمكن أن يكون قد وجد في محنة الشاعر الصوفي - قبله في معاناته واضطرابه ومكابدته وبحثه الدائب عن الحقيقة وتأمّله واغترابه ووحدته وانتظاره للحظة الإلهام أو الكشف . شيئا من محنته هو في معاناته ومكابدته واغترابه وتأمّله في الواقع " (2).

ويختصر تعريف الدكتور إحسان عباس تعريف القناع ووظيفته في الشعر في قوله: "إنّه يمثل شخصية تاريخية- في الغالب- يختبئ الشاعر وراءها ليعبر عن موقف يريده أو ليحاكم نقائص العصر الحديث من خلالها " (3). ومنه فالقناع:

1- شخصية ينتخبها الشاعر من التراث الديني أو الأسطوري بصورة خاصة لما تمتاز به من قدرة على الإيحاء بالمعاني التي يرمي إليها في سياقاته التعبيرية المختلفة .

(1) محسن اطميش، دير الملاك: دراسة نقدية للظواهر الفنية للشعر العراقي المعاصر، دار الرشيد، بغداد، د. ط 1982، ص 103- 104.

(2) أحمد طعمة حلبى: التناص الصوفي في شعر عبد الوهاب البياتي، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، ع 393، 2004 ص 21.

(3) إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، د. ط، 1978، ص 145.

- 2- تلعب الشخصية " القناع " دورا أساسيا في نقل أغراض الشاعر التعبيرية فتتكلم على لسانه، وتتحدث باسمه لتظهر من خلالها مواقفه من الذات والحياة .
- 3 - مكن القناع الشاعر المعاصر من التخفي وراء الشخصية المتقنع بها؛ فيتجرد بها عن ذاتيته " فالشاعر يتجرد به عن ذاتيته " (1)؛ مما يمنحه موضوعية في طرح أفكاره. وربما يكفيه هذا ليحقق شيئا من الموضوعية (2). - وجد الشاعر المعاصر في القناع وسيلة لمحاكمة عصره ولفت الانتباه إلى اختلالاته ونقائصه، مجالا أوسع مما لو أنه عبر عنها بصورة مباشرة؛ " باستقلاله زمنيا عن عصرنا يصلح أن يكون وسيلة نحاكم بها نقائص العصر الحديث " (3).

3- الأئمة في الشعر المعاصر من خلال نماذج محللة

إذن، فقد وجد الشاعر المعاصر نفسه أمام شخصيات صوفية شابهته في الفكر والنزعة مما جعلها وسيلة ناجعة للإيحاء وتصوير المعاني.

ولنقف عند " قناع الحلاج " الذي كان أكثر الأئمة ورودا في الشعر المعاصر نظرا للمصير الذي لقيه لمجاهرته بآرائه دون خوف أو تراجع، رغم علمه بأن مصيره سيكون القتل. وهذا الجانب بالذات دفع الشعراء المعاصرين لتوظيفه للتعبير عن مواقفهم من الحكم والأوضاع السائدة في بلدانهم. وهذه أهم وظيفة لعبها القناع في الشعر العربي المعاصر.

وفي الموضوع؛ قال عبد الوهاب البياتي في قصيدته "عذاب الحلاج"، حيث تبدأ القصيدة بصوت يخاطب الحلاج/ البياتي:

(1) عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ج2، ص37.

(2) محي الدين صبحي، الرؤيا الإبداعية في شعر عبد الوهاب البياتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987 ص57.

(3) إحسان عباس، المرجع السابق، ص154.

سقطت في العتمة والفراغ

تلطّخت روحك بالأصباغ

شربت من آبارهم

أصابك الدّوار

تلوّثت يداك بالحبر وبالغبار

وها أنا عاكفا على رماد هذي النّار

صمّتك بيت العنكبوت، تاجك الصّبار⁽¹⁾

إنّ عبد الوهاب البيّاتي يرى في أبياته أنّ الحلاج قد تلوّثت روحه النقيّة بسبب احتكاكه بالوجود المليء بالدّنس وتاه عن نفسه النقيّة " أصابك الدّوار"، فعاف دنيا البشر. والحال أنّ البيّاتي إنّما يتقمّص شخصيّة الحلاج ليعبر عن خبايا نفسه هو.

ويقول محمد علي الكندي في شرحه لمعنى الأبيات: " فالأسطر السابقة تحمل أوصافا تصدق على الحلاج، وتصدق على البيّاتي أيضا؛ فكلّ منهما يعاني قلقا روحيا جرّاء تناقضه مع عصره، ولم يستطع الحلاج التّزام الصّمت، الذي هو من أبرز صفات المتصوّفة وشاراتهم. فصار تاجه الشّوك والصّبار بدل الحكمة والمعرفة التي لأمثاله وكان بذلك محلاّ للوم والتّأنيب " (2).

ونلاحظ أنّ البيّاتي إنّما لجأ إلى هذا القناع لتشابه حاله مع حال الحلاج؛ فكلّ من الصّوفيّ والشّاعر يحملان في داخلهما ضيقا بالوجود المنقلبة أحواله وهو إنّما استخدم قناعه للتعبير عن أهمّ قضية في عصره، وهي إحساس الشّاعر بغربة ووحدة وسط

(1) عبد الوهاب البيّاتي، سفر الفقر والثّورة، ص12.

(2) محمد علي الكندي، الرّمز والقناع في الشعر العربي الحديث: السيّاب ونازك والبيّاتي، ص265.

مجتمعه وأحوال وطنه التي لا تتوافق وميولاته؛ " ومن وطن الشعارات إلى وطن الغربة بعدما لم تعد هذه الأوطان أوطانا " (1).

ولم يختَر البيّاتي قناعه اعتباطاً؛ فبينه وبين الحلاج بل وبين سائر الشعراء المعاصرين أكثر من ناحية تشابه؛ " فقد كان الحلاج شاعراً ومفكراً. وهكذا هو البيّاتي. وتغرب الحلاج في بيئته كثيراً وحورب وطورد، ولم يسلم البيّاتي من شيء كهذا. والحلاج ثوريّ النزعة، حيث كان يبتّ كلماته بين الناس عن الحقّ والعدل والسلطان الجائر، وهذه صفة أخرى يلتقي فيها الشاعر المعاصر بالشاعر القديم " (2).

قال صلاح عبد الصبور -على لسان الحلاج- في مسرحيته:

برأ الله الدنيا إحكاماً ونظاماً

فلماذا اضطربت، واختلّ الإحكام؟

فلماذا ردّ إلى درك الأنعام؟ (3)

يطرح (صلاح عبد الصبور / الحلاج)، أسئلة جوهرية حول الوجود، وكيف أنّ الإنسان جعل هذا النظام يختلّ بأفعاله. ولماذا خلقه الله - عز وجلّ - في أحسن صورة وألهمه فعل الخير والترفع بأخلاقه التي تتأى به عن الحيوانية؛ بينما يصرّ على النزول إلى مرتبة أدنى من مرتبته؟.

وسرعان ما تأتي الإجابات على لسان (الحلاج / صلاح عبد الصبور):

لم يبرأنا الباري ليعذبنا، ويصغّرنا في عينيه

بل ليرانا ننمو وتلامس جبهتنا الشمس

(1) أحمد يوسف، يتم النص، منشورات الاختلاف، الجزائر، د. ط، 2002، ص 109.

(2) محسن اطميش، دير الملاك، ص 159.

(3) صلاح عبد الصبور، الأعمال الشعرية الكاملة، ج 2، دار العودة، بيروت، د. ط، 2006م، ص 582.

أو نمرح تحت عباءتها كالحملان المرحه⁽¹⁾
فالخالق قد خلقنا لنسمو نحو الحقيقة " الشمس " وننعم في ظلّها، محافظين على نظام
الكون.

وقال صلاح عبد الصبور في قصيدته " مذكرات الصوفي بشر الحافي " (ت227هـ)⁽²⁾:
حين فقدنا جوهر اليقين
تشوهت أجنّة الحبالى في البطون
الشعر ينمو في مغاور العيون
والدّفن معقود على الجبين
جيل من الشياطين⁽³⁾

ونرى الشاعر هنا قد وظّف " بشر الحافي " كقناع للتعبير عن سخطه على أبناء جيله
الذين انتشر بينهم الفساد وشاعت في حياتهم الفوضى، فابتعدوا عن التعاليم الدينية الحقّة
التي وجدوا للعيش تحت سنّتها؛ فحلّ غضب الله عليهم وانتشرت بينهم الآفات التي لا قبل
لهم بمواجهتها؛ " وعبرّت بعض الأقنعة عن إخفاق الأمة في تحقيق العدل، ورفع الظلم
عن الناس، ومن تلك الأقنعة التي حملت هذا الموقف " مذكرات بشر الحافي " ⁽⁴⁾.

وتتعالى بداخل (صلاح عبد الصبور/ بشر الحافي) أصوات تعبّر عن الخذلان
والיאأس من إصلاح هذا الكون المليء بالتناقضات بعد أن اختلت موازينه وابتعد أناسيه
عن أداء الرسالة التي خلقوا لها؛ إذ قال:

(1) صلاح عبد الصبور، المرجع السابق، ص585.

(2) ابن خلكان (أحمد بن محمد)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت
د. ط. د. ت، ص224-226.

(3) صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ج1، دار العودة، بيروت، د. ط، 1972، ص264.

(4) سامح الرواشدة، القناع في الشعر المعاصر، ص54.

تعالى الله

هذا الكون لا يصلحه شيء

فأين الموت، أين الموت(*)، أين الموت؟ (1)

وكما نعلم فإنّ الموت لدى الصّوفيّة ليس سوى بداية لانبعاث وحياء جديدة بعد أن تكون النّفس قد تخلّصت من أدرانها، ومن ثمّة فبشر يطلب التّوبة ويدعو إليها كحلّ لمواجهة الانحلال الأخلاقي الذي عرفه البشر بعد أن حادوا عن الحقّ. ومنه، فالشّاعر المعاصر لم يتجاوز بالشّخصيّة القناع في سياقاته المتنوّعة ملامحها الرّئيسة بل ارتكز عليها ليبيّث من خلالها آراءه وأفكاره.

(*) الموت باصطلاحهم - الصّوفية -: " قمع هوى النّفس وشهواتها، والموت هو التّوبة؛ قال تعالى: >> فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم << سورة البقرة، الآية 54 ". القاشاني(عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصّوفية، ص110. (1) صلاح عبد الصبور، المرجع السّابق، ص267.

الفصل الثاني

النزعة الصوفيّة في شعر

عبد الوهاب البيّاتي

المبحث الأول: ترجمة حياته وبواعث النزعة الصوفية في شعره

أولاً: ترجمة حياته

- 1- مولده ونشأته
- 2- تكوينه الثقافي
- 3- مكانته الأدبية
- 4- مؤلفاته

ثانياً: دواعي نزوعه نحو التصوّف

- 1- البيئة الاجتماعية
- 2- مطالعته في كتب الصّوفيّة والتقاؤه مع أفكارهم
- 3- اعتناقه للمذهب السريالي

المبحث الثاني: تجليات النزعة الصّوفيّة في شعر عبد الوهّاب البيّاتي

أولاً: الرّمز

- 1- رمز الخمرة
- 2- رمز المرأة
- 3- رمز الشّمس
- 4- رمز البلبل والوردة

ثانياً: القناع

- 1- قناع الحلاج
- 2- قناع ابن عربي

المبحث الأول: ترجمة حياته وبواغث النزعة الصوفية في شعره

أولاً: ترجمة حياته

1- مولده ونشأته:

الشاعر الذي كتب فأبدع والذي قال الشعر فأكثر، رائد الشعر الحديث غير منازع وصاحب التجربة الشعرية الفريدة. إنه الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي؛ أمّا هو: "أبو علي، عبد الوهاب البياتي، العراقي، العربي، العالمي. المولود في كنف نهر وصحراء سنة 1924" (1).

فأمّا كونه عراقياً؛ فلأنّه فتح عينيه على جمال أرض العراق وتنسّم هواءها المعطار وتشربت روحه محبّتها وجبلت على تقديسها؛ " ولد عبد الوهاب البياتي ريفياً صافياً محفوفاً بهسهسات النخل العراقي على ضفاف دجلة والفرات وأغاني البداوة، وعلى الحداء الرقيق بأسرة عربية مقاسة بمساحات دينك الزمان والمكان، تصطرع مع الفقر والحرمان " (2).

قال عبد الوهاب البياتي: " ولدت ببغداد، كانون الثاني 1926، في حيّ يدعى حي باب الشيخ، وهو حيّ يعجّ بالفقراء، وفيه يرقد الإمام عبد القادر الكيلاني، أحد المتصوّفة الكبار.

كان الحيّ كثير الفقراء والبرجوازيين الصغار، وكان يغصّ بالباعة المتجولين؛ فانطبع ذكرى هذا الحي في ذهني وكان جدي مزارعاً هاجر من الريف وسكن في هذا الحيّ

(1) خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ج 1، مطبعة سيكو، بيروت، لبنان، ط1 2002، ص185.

(2) حيدر توفيق بيضون، عبد الوهاب البياتي: أسطورة النّية بين المخاض والولادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1993، ص11.

قبل أن أولد؛ فانتقل من مزارع إلى رجل مدينة " (1).

إنّ، فقد عايش البيّاتي هاجس الخوف من الفقر، ورأى الاختلال الحادث في نظام مجتمعه الذي يتجاوز فيه الفقر المدقع والثراء الفاحش. وكان لذلك أثره في نفسه الحساسة التي حملت هموم المجتمع والذات منذ الصغر، وخاصة لأنّ والده كان رجلاً كادحاً لا يكاد يجد قوت يومه؛ فهاجمت الطّفّل البريء بداخله أفكار تتعلّق بفزعه من المصير المجهول لعائلته التي تتألّف من تسعة أفراد. فعرف في سنّ مبكرة كيف أن الفقر همّ يسترقّ الفقراء

ويستعذب الآلامهم.

وكم أنّه صعب طريق الحياة وسط مجتمع اختلّ ميزانه فضاء ضعفاؤه؛ " وكنت أخلد إلى ركن في البيت وأنطوي على نفسي، وكنت أعيش أحلام يقظة كثيرة في طفولتي وكنت أشعر بخوف من الموت وأتساءل: ماذا يحلّ بي لو مات أبي؟. لأنّ أبي كان كادحاً، يعمل طيلة النّهار ليعول أسرة من تسعة أشخاص. كذلك كنت أفكّر بالموت دائماً لا بالنسبة لأبي، بل بالنسبة لي أيضاً. وكنت أتصوّر المستقبل غولاً مفترساً والطريق شاقّاً وطويلاً أمام الإنسان " (2).

وتلقّى شاعرنا تلقّى تعلّمه الأوّل بمسقط رأسه في الريف العراقي، بمحاذاة مسجد الشيخ عبد القادر الكيلاني ببغداد؛ ليتخرّج بعدها من دار المعلمين العليا أستاذاً مجازاً في الأدب العربي وذلك عام 1950. والتحق بالعمل كأستاذ بالمدارس العراقية واللبنانية؛ بل وفي بعض الجامعات الأوربية.

(1) فؤاد صروف ونبية أمين فارس، الفكر العربي في مائة عام: بحوث مؤتمر هيئة الدّراسات العربيّة المنعقد في تشرين الثّاني 1966 بالجامعة الأمريكيّة، بيروت، د. ط، 1967، ص 58.

(2) المرجع نفسه، ص 59.

وفي خلال ذلك صدرت مجموعته الشعرية الأولى: "ملائكة وشياطين"، التي لاقت حفاوة وترحابا من قبل الدارسين. وقد جاء الديوان منظوما على شكل الشعر الحر حمّله هموم الشعب العراقي؛ فكان لذلك أثره على مسيرة حياته ككل.

وبعد أن انتظمت موهبته الشعرية وبدأ نجمه في الصعود مع ديوانه "أباريق مهشمة". " لكن (ماركته) الشعرية الخاصة ارتسمت في أعماله منذ "أباريق مهشمة 1954"، وهو يعمل مدرّسا في المدارس الثانوية التي فصل منها بسبب اشتراكه في تحرير مجلة "الثقافة الجديدة" واتّهامه بالشيوعية؛ التهمة التي ظلّ ينفيا حتى آخر أيامه دون أن ينفي صداقته وتضامنه مع نضال الشعب العراقي ⁽¹⁾.

وهو إصرار على السير في الطريق النضالي والانشغال بهموم شعب برّحه الفقر والتشرد وطلاته أيادي الاستبداد.

ولم يكن ليلقى قبوله لدى المستعمر خاصة أمام ازدياد الإقبال على مؤلفاته المتتابعات فاعتقله المستعمر وذاقت مذلة الأسر نفسه المتحررة التي لم تقبل الرضوخ للسلطة الغاشمة فوجّه ركابه إلى البلدان العربية الشقيقة، متنقلا بينها كطائر لا يعرف الهدوء ولا الاستقرار.

وكيف ترتاح روح فصلت عن جسدها؛ فبغداد أبدا كانت الجرح الذي حمّله بداخله أتى حل؛ " وقد فصل من وظيفته عشية دخول العراق إلى حلف بغداد واعتقل في المعسكرات السعيدية (نوري السعيد). وقد تخلص من ذلك بمغادرة العراق إلى سوريا وبعد ذلك إلى بيروت ثم القاهرة ⁽²⁾.

وهذا سمح لموهبته بالخروج من العراق دون أن ينفصل عن عراقه الحبيب الذي دافع عنه

(1) خليل أحمد خليل، المرجع السابق، ص 186.

(2) حيدر توفيق بيضون، المرجع السابق، ص 14.

بالكلمة ؛ "... كان عبد الوهاب البيّاتي يقيم في بيروت بعدما فزع من العراق في أوائل عام 1965، كما يفزع الطائر من عشّه تهوي عليه السّهام. لقد اضطرّ إلى مغادرة العراق كي يتمكّن من إرسال صوته الحرّ دون أن تعترضه القيود فيبلغ القلوب ويترك صداه في حنايا الصّدور " (1).

بعد نفيه من بغداد؛ ظلّ البيّاتي متنقلاً بين البلدان العربيّة لا يكاد يستقرّ به المقام في مكان حتّى ينقل رحاله إلى آخر؛ فزار دمشق وعدن والمغرب وبراغ وباريس وبيروت (*) إلّا أنّه أقام بالقاهرة أكثر؛ " وعلى الرّغم من التّنقّل المستمرّ، إلّا أنّ القاهرة ظلّت حتّى العام 1970 مكان إقامته المحبّب " (2).

إذن، فقد كان النّفي جزءاً أساساً في حياة البيّاتي؛ إذ عاشه منذ بدء حياته، " فلقد عانى البيّاتي من النّفي مبكراً وهو يعمل في إحدى المناطق النائية في العراق بعيداً عن أهله وصحبه والدّور والأماكن التي ارتبطت بها ذكريات طفولته وصباه " (3).

والبيّاتي لم يعيش نفي المكان - فحسب - بل نفي الرّوح أيضاً التي لم تعرف الهدوء النّفسيّ فعاش وحيداً غريباً عن عصره؛ يستقرئ أحداثه و يعاني آلام أهله. فالنّفي في حياته نفيان؛ " فكانت غربته وليدة النّفي المركّب: الأوّل هو النّفي الوجودي، والثاني والثالث هما النّفي الوطني والنّفي الطبقيّ، ويندمجان في نفي واحد" (4).

ولم يكن المنفى وحده ما طبع بصمته على حياة البيّاتي، فقد كان للموت أيضاً دور في تفسير عجلة حياته؛ فليس من بين الشّعراء من عرف الموت معرفته ولا عايشه

(1) مجموعة من الأدباء، عبد الوهاب البيّاتي: رائد الشّعر الحديث، مطبعة جريدة العلم، دمشق، د. ط، د. ت، ص 96.
(*) انظر إحسان عبّاس، عبد الوهاب البيّاتي والشّعر العراقي الحديث، دراسة تحليليّة، دار بيروت للطباعة والنشر لبنان د. ط، د. ت، ص 21-22.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

(3) شوقي خميس، المنفى والملوكوت في شعر عبد الوهاب البيّاتي، دار العودة، بيروت، ط 1، 1970، ص 27.

(4) عبد الوهاب البيّاتي، تجربتي الشعريّة، ص 22.

معايشته حتى ليصبح الموت جزءا لا يتجزأ من كيانه يحيا به ومعه. فقد كانت إطلالة منزله مشرفة على المقبرة؛ يتنفس هواء ترابها العبق برائحة الموت التي انطبعت في نفسه فلم تزايله يوما؛ كنّا نعاني الموت ونتنفسه وكانت المقبرة قبالتنا، فلا يمرّ يوم إلا ونرى الموتى الذين يشيّعون إلى مثواهم الأخير وكنّا نسير وراءهم - نحن الصغار - لنشاهد عملية دفنهم. فالموت - موت الإنسان والحيوان - كان أمرا مألوفا لدينا " (1).

ومنه كان لثالث: (الفقر، النفي والموت) الدور الفاعل في تسيير حياة البياتي. كما انعكست في أشعاره وكان لها الأثر الواضح على تجربته الشعرية.

2- تكوينه الثقافي

الشعر - أولا وقبل كلّ شيء - موهبة يعمل الشاعر على تتميتها وصلها بمطالعاته المتنوعة. والبياتي أكثر الشعراء إدراكا لذلك؛ فقد انكبّ على كتب اللغة العربية قديما وحديثا يمتصّ حقيقتها ويكتبها قصائد تعبق بشذاها، فقد قال: " كنت أقرأ كلّ ما يقع بين يديّ من كتب " (2).

ولقد شقّ البياتي طريقه إلى الشعر متسلّحا بما روته له جدّته من حكايات، وما جادت به قريحة والده الذي كثرت تجاربه مع الحياة والمجتمع. كما مثّلت أغاني الفلاحين التي تسلّلت إلى أذنيه فانسكبت ألحانا شجية طرب لها قلبه زادا آخر دخل به معترك الحياة الشعرية؛ إذ لا يجب أن نغفل دور المحيط الأول الذي يعيش فيه الشاعر في توجيهه نحو عالم الإبداع؛ " في فترة الفتوة انفتحت أمامه أبواب الثقافات المتعددة ناهيك عن تأثره بحكايات جدّته، وثقافة والده الواسعة. كما أنّ أغاني الفلاحين كانت زاده الشعري الأول " (3).

(1) فؤاد صرّوف ونبيه أمين فارس، الفكر العربي في مائة سنة، ص 59.

(2) عبد الوهاب البياتي، المرجع السابق، ص 36.

(3) عبد اللطيف أرناؤوط، عبد الوهاب البياتي: رحلة الشعر والحياة، مؤسسة المنارة، بيروت، 1986، د. ط ص 26.

قلنا: أنّ لاحتكاك البيّاتي ببيئته الأولى دور بارز في توجيه مساره الشعري، وهذا ما يؤيّده قول عبد العزيز شرف: " إنّ المواد الشعريّة الأولى في عالم البيّاتي مستقاة من حياته كلّها بكلّ تفاصيلها البسيطة وبكلّ مصادفاتها الغريبة " (1).

ولعلّ أول المصادفات الحادثة في حياته: النّفي الذي أدخله دائرة من الأحزان ورماء بين أحضان الغربة، تتصرّف فيه كيف تشاء فصورها في كتاباته شعرا يفيض أحاسيس رقيقة. بل إنّ بعض نقاد الأدب يذهب إلى أنّ النّفي والإحساس العميق بالغربة والوحدة اللذان رافقاه، كانا سببا في نضج تجربته الشعريّة؛ " إذ لم يحقّق تكامل تجربته الشعريّة إلّا باغترابه " (2).

ومنهم من أرجع أفكاره وارتباطه بوطنه إلى نفيه؛ " فقد كان النّفي المترجم الحقيقي لكلّ أفكاره ومشاعره الوطنيّة الغامرة " (3).

وقد عبّر شاعرنا عن شعوره بالوحدة والضّياع وسط المجتمع الذي يتناقض وميولاته وأفكاره في قوله من قصيدته "عشّاق في المنفى":

أنا الوحيد كقطرة المطر العقيم

وهؤلاء

مثلي ومثلك يحفرون قبورهم عبر الجدار (4)

ومن العوامل الأخرى التي أسهمت في تكوين رؤيته الشعريّة؛ الحيّ الذي قطنه وما حمله من مظاهر الفقر واللاّعدل. بل لعلّها حياة البؤس التي عايشها أيضا؛ ممّا جعل

(1) عبد العزيز شرف، الرّؤيا الإبداعية في شعر عبد الوهاب البيّاتي، ص106.

(2) شوقي خميس، المرجع السّابق، ص9.

(3) عبد الوهاب البيّاتي، تجربتي الشعرية، ص22-23.

(4) عبد الوهاب البيّاتي، الأعمال الشعرية الكاملة، ج1، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ط2، د. ت، ص110.

شعره يتّجه نحو المطالبة بمدينة فاضلة تنتقي فيها الفوارق الاجتماعية ويتحقّق فيها العدل.

قال عبد الوهاب البياتي - حين سئل عن أحلامه وأين جسدها من خلال نتاجه الشعري -: " في (أباريق مهشمة) ففيها صوّرت الطفولة البائسة في الشرق في ذلك الحين. أذكر من صور البؤس حياتنا في المدرسة، حيث كانوا يميّزون بين التلامذة الأغنياء - وهم قلة - وبيننا نحن التلامذة الفقراء.

وأذكر أنّ الأساتذة كانوا يقسون علينا لأنّهم مثلنا فقراء، فكانوا يصبّون كثيرا من آلامهم على رؤوسنا نحن الصغار. وأذكر من عهد الدراسة أنّ (الملاء) في الكتاب كان يفرض علينا حفظ القرآن من البداية إلى النهاية، وكان يضربنا بالعصا وغيرها من أجل الحفظ. وهكذا خبرنا إلى جانب الموت والفقر، القسوة البالغة.

فكان الآباء والاخوة أيضا يقسون علينا أسوة بالمعلّمين. كانوا عاجزين عن التصدي للعدوّ الرئيسيّ وهو الفقر؛ فيصبّون جام غضبهم على الأطفال، حتّى الأعمى الفقير في الشارع " (1).

ولأغاني الفلاحين ومواويلهم دورها في تكوينه الثقافيّ؛ إذ أنصت إليها بكلّ اهتمام وترك لها المجال لتلعب على أوتار قلبه فتبعث فيه الرغبة في كتابة الشعر - " إذن، تأثرت بالأشياء الشعبية، كالقصص والمواويل؟

- نعم كنت أسجلها في قريتي، حين أسمع إليها في دفتر صغير. فملأت منها دفاتر عديدة وكنت آنئذ أحفظها. لكنني نسيتها فيما بعد، والحقيقة أنّها أثرت فيّ كثيرا؛ لأنّها صادقة، تعبّر عن آمال إنسان القرية وأحلامه وبؤسه.

(1) فؤاد صرّوف ونبية أمين فارس، المرجع السابق، ص 60.

وكذلك أيضا تأثرت بالأساطير اليونانية التي انتقلت إلى الشرق وتحوّرت؛ كنت أسمعها من جدتي ثم اكتشفت بعدئذ أنّ بعضها ذو أصل يوناني. وقد تحوّلت تلك القصص والأساطير إلى جزء منّي؛ فالمهمّ في الثقافة ليس الحفظ، بل أن تذوب في روح الإنسان وتصبح جزءا منه " (1).

والبياتي - كما سبق وقلنا - شغوف بقراءة الكتب؛ استنزف روح كلّ كتاب قرأه واستلهمه قراءة وحفظا. ولم يكن ليقتنع منها بالقليل؛ فكان كالطائر المسافر، لا يكاد يلمّ بهذا اللون من الأدب حتّى يعدل عنه إلى غيره. ومن ثمّة تعدّدت مصادر ثقافته الغزيرة " ثم بدأ تعاملني مع الكتب ومع القراءة. وكمسافر في قطار لا يعرف المدينة التي سيهبط فيها، لم أتوقّف عند كتاب معيّن أو نوع واحد من الثقافة.

كان كلّ كتاب هو بعينه المدينة التي أقصدها. كانت هناك محطات صغيرة اعتقدت أنّ وراءها بارقا من أمل، ثم اكتشفتها سرايا لا يروي ظمأ، وهكذا كنت ولا أزال مسافرا بلا عودة تتجدّد أفكاري على الدوام " (2). فمال إلى قراءة التاريخ الذي وجد فيه سكينته النفسية؛ إذ يقول: " كان التاريخ هو النوع الذي أحبه من القراءة، ولم أقرأه كركام من الأحداث، وإنّما كتجربة إنسانية واسعة ومتعدّدة الجنبات " (3).

ثم إلى الأدب الرومانسي، ومنه إلى الأدب الواقعي. ومن الأدب الواقعي إلى الأدب الوجودي، ومنه إلى الشعر العربي القديم؛ " والحقّ أنّ الأثر الرومانتيكي سرعان ما توارى وأصبح للبياتي علامته المميّزة؛ إذ صار منذ ديوانه الثاني (أباريق مهشمة) شاعر الالتزام القومي " (4).

(1) فؤاد صروف ونبيه أمين فارس، المرجع السابق، ص 62.

(2) عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ج 2، ص 13.

(3) المرجع نفسه، ص 14.

(4) إبراهيم محمد منصور، الشعر والتّصوّف: الأثر الصّوفي في الشعر العربي المعاصر، ص 168.

قال البياتي: " ثم وقفت طويلا مرة أخرى أمام الأدب الوجودي وبالذات أمام سارتر وكامي... وكان أبو نواس والمتنبّي والشّريف الرّضي هم أكبر من أثر فيّ من الشعراء العرب... كان لابدّ وأن تختفي هذه الثّنائية الكامنة في القصيدة الكلاسيكية الحديثة.

ومن الشعراء الذين قرأتهم باهتمام بالغ: الجامي وجلال الدّين الرّومي وفريد الدّين العطار والخيام وطاغور... ثمّ كان هناك شعراء معاصرون ومحدثون: أودن ونيرودا والوار وناظم حكمت ولوركا وألكسندر بلوك ومايا كوفسكي " (1).

ومهما يكن من تقلّب البياتي بين المذاهب الشعريّة المختلفة، ومهما تعدّد الشعراء الذين قرأ لهم فإنّ المفصل الجامع بين هذه الأطراف جميعا: ثوريّته والتزامه بقضايا وطنه " انطلق الشّاعر من معرفته بوطنه العراق ووطنه العربيّ الكبير، بما فيه من بؤس واضطهاد؛ فنما في نفسه الدّافع الاجتماعي والسياسي الذي دفعه للالتزام في شعره بالدّفاع عن الحرّيّة والعدالة. فصار هذا الالتزام القومي هو أهمّ ملمح ميّز حياة البياتي وشعره على مدى سنوات طويلة " (2).

وقد جاء ديوانه " أشعار في المنفى " ليخفّف شيئا من وطأة الأحزان التي تتابته تباعا واستنزفته بلا استبقاء.

ومن ديوان شعريّ إلى آخر، تبرز روح الشّاعر التي تتخطّى هموم الذات إلى الانشغال بهموم المجموع والقضايا العالمية، " وعلى هذا نرى البياتي الذي بدأ في ديوانه الأوّل (ملائكة وشياطين) يكتب شعرا حالما ضيق الأفق، يعكس تجارب ذاتيّة محدودة نجده كلّما ازداد وعيا واحتكاكا بالنّاس وكلّما تضاعف فهمه للواقع، تحوّلت موضوعاته إلى القضايا العامّة؛ قضايا شعبه وشعوب العالم... ثم تطوّر أكثر وضوحا وأكثر اشتمالا

(1) عبد الوهاب البياتي، المرجع السّابق، ص18.

(2) إبراهيم محمد منصور، المرجع السّابق، ص167.

وأكثر عمقا ودلالة في ديوانه الثالث " المجد للأطفال والزيتون"... فإذا قضية السلام تشعّ في كلّ كلمة من كلمات الديوان " (1).

3- مكانته الأدبية

تخطّى البيّاتي حدود العرب إلى العالمية؛ إذ انكفأ الدارسون من جميع الجنسيّات على تقصّي دقائق لغته وخصوصيّات توظيفها والوقوف عند أسرارها التي رفضت أن تبين عن معانيها الدفينة.

فكان البيّاتي محلّ العديد من الدّراسات وموضوعات التّخرّج؛ " ترجم أكثر من عشرين عملا له إلى الفرنسيّة والإسبانيّة والرّوسيّة والإنجليزيّة والفارسيّة وغيرها " (2) و" كتب عنه نقّاد الشّعْر في الوطن العربيّ بما يزيد عن خمسين دراسة وبلغات مختلفة ونوّهت عنه الموسوعات الثقافيّة العالميّة، وكان موضوع أكثر من رسالة ماجستير ودكتوراه في العالم. وأبرز من كتب عنه البروفيسور كارل بتراجك وناظم حكمت والدكتور إحسان عباس " (3).

وقلّة من الشّعراء من لاقوا الاهتمام الذي لقيه البيّاتي أو وصلوا إلى شهرته ولقد كانت وراء ذلك عوامل عديدة أهمّها:

1 - ريادته للشّعْر العربيّ الحديث: رائد من روّاد الشّعْر الحديث في الوطن العربيّ وأشهر شاعر في المنطقة في النّصف الثّاني من القرن العشرين " (4).

2- ريادته للشّعْر الحرّ:

(1) مجموعة من الأدباء، عبد الوهاب البيّاتي: رائد الشّعْر العراقي الحديث، ص53.

(2) سعود البابطين، معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مج2، ص446.

(3) كامل سالم جبور، معجم الأدباء العرب من العصر الجاهلي حتّى العام 2002، مج4، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص 174 .

(4) المرجع نفسه، ص 173.

"... إذن لتكن الضجة للبياتي بصفته رائد الشعر الحرّ، الشعر الذي لا زال يعارك ويهاجم ويصدّ الهجمات ويدرّ السهام والنبال"⁽¹⁾.

3- الحسّ الثوري والنزعة الإنسانية:

كان حسّ الثوري الوثّاب ودفاعه عن قضايا الإنسان سببا في إقبال الدارسين على شعره؛ إذ يعدّ شعره بوقا نادى بوحدة العالم وسعادة الإنسانية. قال جليل كمال الدين: "وإذن فتحصيل ذلك كلّه يدفع إلى القول بتوقّر الأسباب والعوامل التي برّرت هذه الضجة التي استحقّها البياتي بصفته شاعرا مناضلا وشاعرا رمزا للشعب العراقي المعذب آنذاك والمجاهد في سبيل حريته واستقلاله"⁽²⁾.

4 - غنى تجربته الشعرية:

اتّفق جميع دارسي أدبه- شعرا كان أم نثرا- على غنى هذه التجربة التي تضجّ بأبعاد إنسانية وأخرى فلسفية، استطاع البياتي أن يخطّ عبرها طريقا في الإبداع لم يعهد عند غيره من الأدباء والشعراء قبلا.

يقول إحسان عباس- في هذا المجال -: " استطاع البياتي أن يشقّ طريقا جديدا. ولكنّ هذه الانحناءة تشبه انكسار العصا التي تضعها في الماء؛ فالأصل قائم بحدوده والنّاس لا يزالون يشهدون إلى جانب ذلك الاضطراب في القاعدة الفلسفية التي يقوم عليها شعر البياتي كاضطراب الماء من حول العصا "⁽³⁾.

4- مؤلفاته:

⁽¹⁾ جليل كمال الدين، الشعر العربي الحديث وروح العصر: دراسات نقدية مقارنة تتناول عبد الوهاب البياتي، نازك الملائكة، بدر شاكر السياب، نزار قبّاني، خليل حاوي وصلاح عبد الصبور، دار العلم للملايين، بيروت د. ط، 1964، ص 16 .

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 16 .

⁽³⁾ إحسان عباس، عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث، ص 82 .

لم ين البياتي يخرج دواوينه إلى الوجود سيلا متتابع الجريان بلا انقطاع، فكان نتاجه الأدبي غزيرا متنوعا. ومن دواوينه الشعرية:

"ملائكة وشياطين (1950)، أباريق مهشمة (1954)، رسالة إلى ناظم حكمت (1956) المجد للأطفال والزيتون (1956)، أشعار في المنفى (1957)، عشرون قصيدة من برلين (1959)، كلمات لا تموت (1964)، النار والكلمات (1964)، قصائد (1965)، سفر الفقر والثورة (1965)، الذي يأتي ولا يأتي (1966)، الموت في الحياة (1968)، بكائية إلى شمس حزيران والمرتزة (1969)، عيون الكلاب الميتة (1969)، الكتابة على الطين (1970)، يوميات سياسي محترف (1970)، المجموعة الشعرية الكاملة (1971) قصائد حب على بوابات العالم السبع (1971)، سيرة ذاتية لسارق النار (1974)، كتاب البحر (1975)، قمر شيراز (1975)، صوت السنوات الضوئية (1979)، مملكة السنبلة (1979)، بستان عائشة (1989).

من مؤلفاته الأخرى:

محاكمة في نيسابور (مسرحية)، بول إيلوار مغني الحب والحرية (بالاشتراك)، أراغون شاعر المقاومة، تجربتي الشعرية " (1)

وكانت نهاية شاعرنا-الوفاة-؛ "توفي بدمشق في الثالث من شهر أوت 1999" (2).

ثانيا: دواعي نزوعه نحو التصوف

إن البياتي شاعر إنساني النزعة، ثوري بالدرجة الأولى؛ التزم قضايا مجتمعه ودعا إلى تحرره، فقد حمل شعره تلك النبوة المتحدية لكل ظلم، الساخطة على كل قهر يطل الإنسان في مقوماته الأخلاقية والحضارية، وهو - على غرار شعراء عصره - يرى تلك

(1) أسعد البابطين، معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مج 2، ص 446.

(2) خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، ص 186.

النزعة الإنسانية والثورية، الغاية الحقيقية للشعر؛ بل هي الرسالة التي يحملها الشاعر على كاهله فيكون الواسطة بين الإنسان والكون... وتجربة البياتي وحياته ورؤيته للكون هي تجربة ثورية، وحياته مليئة بالخبرات والتجارب الحياتية والثقافية ورؤيته رؤية إنسانية؛ فهو يرى الشاعر وسيطا بين الكون والآخرين عن طريق الكلمات " (1).

هذا عن اتجاهه في الشعر. لكن ما علاقة شاعر ملتزم كالبياتي بالتصوف؟ وكيف ربط بين الحس الثوري والتصوف؟ وما الأسباب الكامنة وراء نزوعه نحو الصوفية؟ " الحق أن عبد الوهاب البياتي استطاع أن يدخل في الشعر العربي المعاصر ما سماه النقاد بالصوفية الملتزمة أو الصوفية الثورية " (2).

وقد يظهر لنا للوهلة الأولى أن هذا المزج بين الثورية والصوفية، أمر لا يستقيم بحال فالتصوف: إغراق في عالم المجهول وغياب عن الوجود والموجود، للتطلع لما هو آت. بينما الالتزام: تمسك بالواقع الوجودي.

ويجبنا الدكتور عز الدين إسماعيل عن هذا التساؤل في قوله: " هذا الموقف الذي تعبّر عنه بعض الأعمال الشعرية المعاصرة، هو في صميمه تعبير عن الوجه الجمالي لموقف التمرد الثوري وتأكيد دور الشاعر بين الفن والالتزام - والفن بعامّة - في التعبير الثوري القائم وفي فعل التمرد الخلاق.

إنّ الموقف الذي يزاوج فيه الشاعر بين الفن والالتزام؛ فالفن بطبيعته يرفض الواقع بمقدار ما ينغمس فيه، وحين تتخلّى الصوفية عن وجهها السلبي لكي تنغمس في الواقع الذي

(1) عبد العزيز مصطفى: البياتي والفكر الثوري، مجلة الأقلام، وزارة الإعلام، بغداد، ع 4، كانون الثاني، 1976 ص 51.

(2) إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف: الأثر الصوفي في الشعر المعاصر، ص 169.

ترفضه وتبتعد عنه. فإنها تصبح بذلك فناً، تصبح شعراً. إنها تجعل من كشفها وسيلة لتغيير الواقع وهي تغير هذا الواقع بالكلمة الشاعرة⁽¹⁾.

فنستشف- من القول السابق- أوجه الالتقاء بين الشعر الثوري والتصوف التي تكمن في:

1 - أن كلاً من الشعر الثوري والتصوف هدم وتمرد على الواقع ورفض لتناقضاته الحاصلة وتطلع للمثل.

2 - الشعر الثوري يلتقي مع التصوف الإيجابي الذي ينطلق من الواقع ويتعايش معه. قال البياتي: " الفنان الحقيقي يملك القدرة الفعلية على الاقتراب من الآخر وملامسته والحلول فيه أو التعيين؛ فالنموذج الإيجابي استشرافي، قابل على التجديد والعطاء وتخطي نفسه، والحلول في الآخر، والتعيين في كل مكان بأشكال أكثر نضارة وعذوبة " (2)

ويذهب البياتي-في قوله- إلى أن الشعر في جوهره؛ محاولة الشاعر الحلول في غيره قصد استشراف خبايا نفسه، فيصبح من هذا المنطلق حالاً في كل الموجودات يستكنه حقيقتها ويتشكّل على شاكلتها، ويكون الشاعر من ثمّة هو الوجود ذاته، ويؤكد ربط البياتي بين التصوف والثورة قوله بأنّ توظيف: " شكل متصوف سواء الشخصيات أم اللغة، ليست غاية. فهدف المتصوف هو السماء، أما أنا فأستخدم لغة التصوف: الثورة في الأرض... هدفي هو إقامة العدالة على هذه الأرض " (3).

لكن هل التصوف الذي يعرفه البياتي والشعراء المعاصرون هو التصوف الذي عرفه الصوفية؟ " لقد عرف الشعراء العرب في العصر الحديث التصوف باعتباره تراثاً

(1) إبراهيم محمد منصور، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2) عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر: قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة، بيروت، ط 3، 1972 ص 414.

(3) طراد الكبيسي، الغابة والفصول، دار الحرية للطباعة، بغداد، د. ط، 1979، ص 341 .

يقرأونه لا سلوكا ودينا يعتقونه " (1).

لذلك فإنّ الشعراء تفاوتوا في تمكّنهم من توظيف التراث الصوفي على النحو الذي يخدم القصيدة ويسير بها نحو استشراف المجهول وتمزيق حجب الغيب، بل إنّ منهم - كما يرى البياتي - من لا يمتلك أحاسيس الصوفي وروحانيته، ممّا يجعل شعره ناقصا. فاستعداد الشاعر للتخلّي بالقاعدة الروحية التي يمتاز بها المتصوّفة وحدها، قادرة على منح شعره المصادقية، فيؤدي وظيفته المنوطة به أحسن أداء؛ "معظم الشعراء المعاصرين لا يمتلكون البنية المادية والروحية التي كان يمتلكها الشعراء المتصوّفة. ولهذا فإنّ رحلة بعضهم نحو الدّاخل أو نحو الذات كانت رحلة نحو العقم والصّمت وواجهت اليباب والإحباط؛ لأنّ هذه الرحلة نحو الدّاخل تحتاج بجانب البنية الروحية والمادية إلى الرّؤيا الفلسفية أيضا التي تطرح الأسئلة على الذات. وأغلب الشعراء العرب لا يملكون هذا النّفس" (2).

والبياتي لم يتّجه إلى التراث الصوفي بالصدفة المحضة بل وقفت وراء ذلك جملة من العوامل سنذكرها فيما يلي:

1 - البيئة الاجتماعية:

كان منزل البياتي في قريته محاذيا لمسجد الشّيخ عبد القادر الكيلاني، أحد كبار المتصوّفة. كما حملت قريته اسمه (باب الشّيخ) "؛" مولده في العراق في حيّ صغير بالقرب من مسجد الشّيخ عبد القادر الكيلاني في بغداد (3).

كما كان جدّه رجل دين تقيّ، روحانيّ النّظرة. صحبه البياتي إلى المسجد وتعلّم منه وقلّد في مواظبته على الصّلاة والاعتناء بحديقة المسجد؛ "والذي ساعده على ذلك عائلته التي

(1) محي الدّين صبحي، البحث عن ينباع الشعر والرّؤيا، ص 80 .

(2) إبراهيم محمد منصور، الشعر والتّصوف : الأثر الصوفي في الشعر المعاصر، ص 9 .

(3) حيدر توفيق ببيضون، عبد الوهاب البياتي: أسطورة النّية بين المخاض والولادة، ص 13

كانت له فيها علاقات حميمية؛ سواء من الجدّ الذي كان رجل دين وإماما، كان يتعلّم منه ويقلّده في معظم ما يقوم به من صلاة واعتناء بالبستان الصغير الملحق بالجامع. كما أنّه عرف منه - ولأوّل مرة - أشعار ابن عربي، ابن الفارض والحلاج ورابعة العدوية وسواهم من كبار المتصوّفة، فقد كان الطّفّل يحفظ مباشرة ما يلقيه جدّه، وكان جدّه يندهش وهما عائدان إلى البيت معا عندما يعيد عليه بعض ما حفظه " (1).

2 - مطالعته في كتب الصوفية والتقاؤه مع أفكارهم:

قرأ البياتي للمتصوّفة والتقى مع أفكارهم التي وافقت رؤيته لماهية الشّعْر؛ " ولكنّ البياتي كان قد قرأ إلى جانب هؤلاء الشعراء من بلاد العالم المختلفة والشّعراء القدماء. وقرأ أيضا باهتمام بالغ: الجامي وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار والخيام وطاغور. هؤلاء الشعراء الذين عانوا محنة استبطان العالم ومحاولة الكشف عن حقائقه الكلية من خلال تجربة التّصوّف الممتزجة بالرؤية الشعرية النّافذة " (2).

كما أعجب بأفكار ابن عربي؛ " هرعت إلى إعادة شراء ترجمان الأشواق والفتوحات المكيّة... أعدت قراءة ابن عربي، قراءة واعية متمعّنة. كنت أحسّ بارتياح شديد وأنا أنتقل من كلمة إلى كلمة ومن صفحة إلى صفحة وكانت عيني تلتهب وأنا أنتقل بين الصّفحات. وجدت ضالتي فتوقفت شعرت أنّي دخلت عالم ابن عربي وطففت معه حول الكعبة حينما وقعت عيناه على عين الشمس " (3).

"بل لقد عصف ابن عربي بكيان البياتي واستلب لبّه حتّى ليندفع في غمرة انتشائه بمحبّته إلى السّفر إلى دمشق لزيارة قبره والتبرّك به؛ قال: " بعد انتهائي من هذه القراءة، ذهبت

(1) عبد اللطيف أرناؤوط، عبد الوهاب البياتي: رحلة الشّعْر والحياة، ص 14-15 .

(2) عبد الوهاب البياتي، تجربتي الشعرية، ص 25 .

(3) محي الدين صبحي، المرجع السابق، ص 68 .

إلى دمشق لزيارة قبر ابن عربي في الصالحية عند سفح جبل قاسيون. عند الضريح تسمّرت حين وجدت إحدى حفيدات عين الشمس تتبرّك بضريح الشيخ الأكبر⁽¹⁾. ويعتبر البياتي: الحلاج صديقه الذي يقاسمه أفكاره وحياته، ويشعر تجاهه شعور الوليد الذي فقد سنده؛ " بعد مقتل أبي فراس وإعدام الحلاج وإحراقه شعرت باليتم فكان لابدّ لي من صديق " (2).

3 - الفكر الثوري:

كما أنّ الفكر الثوري الذي تبناه البياتي يلتقي في جوهره وأفكار المتصوفة، ممّا جعله يميل إليهم ميلا عظيما ويتبنّى أفكارهم التي خدمته إلى حدّ بعيد؛ فهو يرى أنّ الشعوب الخالدة التي لا تموت إرادتها أشبه حالا بالصوفي الذي لا يفنى، لأنّه يتوحد مع خالقه وهو الحلّ الذي يراه البياتي؛ " لقهر مسألة الفناء أو الموت فكما أنّ الصوفي لا يفنى لأنّه يحلّ في ذات أخرى، فإنّ الشعوب لا تفنى لأنّها تنتقل عبر لحظات التجدد إلى ذات أكثر اكتمالا"⁽³⁾.

وكما سبق وأن بيّنا، فإنّ الشعر الثوري عند البياتي يقترن بالتصوّف بمفهومه الإيجابي والصوفية عنده؛ " إنّما هي الصوفية الثورية التي تمجّد الإنسان بكونه أفضل مخلوقات الله " (4) وهي " الصوفية الملتزمة بقضايا المجتمع " (5). وباختصار شديد فإنّ السبب الأساس الذي قاد البياتي إلى التّصوّف هو: الحسّ الثوري " إنّ المسالك التي قادت البياتي إلى الصوفية لا تخرج عن الطريق الممتدّ بين الثورية

(1) محي الدين صبحي، المرجع السابق، ص 69 .

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) أبو القاسم محمد كزّو، عبد الوهاب البياتي بين الذكريات والوثائق، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، د. ط 2000، ص 73.

(4) طراد الكبيسي، مقدّمات في الشعر السومري الإفريقي والصوفي، مطبعة الجمهورية، بغداد، د. ط، 1971، ص 202

(5) عزّ الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر: قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، ص 414 .

والتصوّف. وهو طريق يبدو - للوهلة الأولى - لا وجود له ولا معنى له، إذا أخذ ذلك من ظواهر الأمور. أمّا في حال الفهم الاستبطاني الأعماق، فإنّ العلاقة بين الثورية والتصوّف هي على غرار العلاقة بين الحقيقة والتصوّف⁽¹⁾.

3- اعتناقه للمذهب السريالي:

أكّد محي الدين صبحي أنّ اتّجاه البياتي إلى التصوّف كان مع بداية السبعينيات حين أدخل على المنهج السريالي الرّمزية الصوفية التي هدف من ورائها إلى تغذية ملكة إبداعه والتعبير عن معاناته العميقة مع الحياة، أين يصل به الشّعْر إلى تلك المنطقة التي يغادر فيها الشّاعر منطقة الذات ليصل إلى المطلق إلى الأنا الأعلى؛ " أنا أعتقد أنّ الموهبة بئر إذا لم ترفده الأمطار والتّلوج بصورة دائمة أو حتّى موسميّة، فإنه يشحّ ثمّ ينضب. أمّا الثقافة الدائمة والمتنوّعة فهي وحدها تتعشّ الموهبة وتغذّي ملكة الإبداع بما يسعف التجربة الحياتية بالمعاناة المتعمّقة التي تهجر بالشّعْر من منطقة الذات إلى حيث يبلغ الأنا العليا. هذه الهجرة محكومة في مسارها الطويل بصوى حدّدها السرياليون ونجدها تتردّد في شعر البياتي بلا نهاية"⁽²⁾.

وتلك وجهة نظر لا طعن فيها لأنّ التصوّف في جوهره بحث عن المطلق وكذلك السريالية؛ فهي تنبع من التجارب الداخليّة التي تستهدف الكشف الذاتي؛ " اختلطت الصوفية والسريالية اختلاطاً كبيراً، لأنّ الصوفية والسريالية تصدران عن منبع واحد هو: اللاوعي والتجارب الباطنية"⁽¹⁾.

(1) جاسم عزيز السيّد، الالتزام والتصوّف في شعر عبد الوهاب البياتي، دائرة الشؤون الثقافية العامّة، القاهرة، د. ط د. ت، ص 226.

(2) محي الدين صبحي، المرجع السابق، ص 73.

(1) طراد الكبيسي، المرجع السابق، ص 217.

والبياتي - كما سبق وأن قلنا - قد جمع بين مختلف الثقافات والمذاهب الأدبية وانتقل بينها بلا هوادة.

فمن ثمة كان للمذهب السريالي أثره البارز في شعره؛ إذ صدرت كتاباته رمزية باطنية، يتخفى فيها المعنى ويستتر عن الأفهام؛ " ففي البياتي عرق سريالي يجعل الصور التي يتدفق بها شعره متنافرة الأجزاء في بعض الأحيان، يصعب الاهتداء إلى ما ترمز إليه. وكأن الشاعر أخرجها من نثارة الشعور بلا ضابط "(1).

وقد اعترف البياتي بتأثير المذهب السريالي في رؤيته الشعرية ومنها في توجهه إلى التصوف في قوله: " أرى أن التراث يسعف إسعافا كبيرا في تمثّل الحداثة؛ فالتقارب بين الشعر الصوفي والشعر السريالي جعل الشعر يكمل بعضه بعضا. ما كان ينقص المتصوفة المسلمين الشعراء بخاصة هو: الرؤيا السريالية للعالم. ولهذا تجد في شعرهم صراعا بين الخضوع للموروث التقليدي والخروج عليه"(2)

ولكون التصوف أداة لاستشراق المجهول والتطلع إلى المستقبل وخبائاه، فإنه يلتقي مع السريالية من هذه الناحية وكلاهما يشتركان في تعبيرهما عن الثورة والحب والموت. قال عبد الوهاب البياتي: " استخدمت أداة المتصوف في الاستشراق والرؤيا، لأنها أدوات صالحة للاستبصار كما للسريالية في أوج تفتحها، قبل أن تتحول إلى حركة تقليدية رجعية؛ ثلاثة أغانيم تشترك فيها مع الصوفية هي: الحب والموت والثورة"(3).

ولعل البياتي قد فصل العوامل التي كان لها أثرها في توجهه الشعري في قصيدته "الطّاسم" من مجموعته الشعرية " بستان عائشة":

أحرقني بوق العشق، صغيرا...

(1) شكري محمد عياد، تجارب في الأدب والنقد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، 1967، ص 147

(2) محي الدين صبحي، المرجع السابق، ص 78

(3) المرجع نفسه، ص 78-79.

صيحاحات الجنّي المحبوس / نداء الباعة في الأسواق

موت الأطفال / العشّاق / هديل حمام الأبراج

صرخات الصّوفي المأخوذ بذكر الله

صلوات الأسحار

قصص الجدّات

لحم الحيوان المذبوح يعلّقه القصاب / عيون

القطط السّوداء

أخبار الحلاج / عويل النّسوة في باب السّجن

نعوش الأموات

ليل الإرهاب الملكيّ الأسود / عقم السّنوات

كتب النّحو الصّفراء

أحرقني البؤس / الضّوء التّجوال

بحذاء مثقوب تحت الأمطار

أيّام الأعياد

أنوار مآذن بغداد

باب الشّيخ / ندور الفقراء ⁽¹⁾

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، دار الشّروق، القاهرة، ط 1، 1989، ص 81- 83 .

المبحث الثاني: تجليات النزعة الصوفية في شعر عبد الوهاب البياتي

أولاً: الرمز

المستطلع لشعر البياتي، يرى كيف أنه اكتظّ بالرموز الشعرية التي من أبرز مصادرها: الأسطورة والتصوّف والتاريخ. وسنتناول في دراستنا هذه أهمّ الرموز الشعرية الصوفية أو التي حملت معاني صوفية في شعره، مستشرفين أهمّ نقاط التقائه في ذلك مع غيره من المتصوّفة أو تجاوزه لهم.

ولا يستقيم في ذهن العاقل أن يلجأ الشاعر إلى توظيف صنف من الرموز دون أن يكون متأثراً به، حتّى يحصل منه الفائدة الفنية التي يريجوها؛ " فلا بدّ من وجود عمق فكري عاطفي يتفاعل مع الرمز ليحصل الانفعال الفني " (1).

والبياتي وظّف الرموز الصوفية، فأبدع. ومن ثمة ندرك عمق ذلك الارتباط بينه وبين هذه الأخيرة؛ إذ نعثر في شعره على رموز كثيرة منها: الغزالة، القنديل، الخمر، الطلسم، النور البلب، الورد، الناي والقيثار والخمر... الخ.

1- رمز الخمر:

احتفى المتصوّفة بالخمر في أشعارهم لارتباطها عندهم بالدين؛ إذ ورد ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى: " ومن ثمرات النّخيل والأعناب تتّخذون منه سكراً ورزقاً حسناً " (2). ولم يكن ورودها في أشعارهم اعتباطياً، بل استلهموها من الشعر العربي القديم الذي احتفى بها بعد أن أفرغوها من المعاني المأجنة التي أحاطت بسياقات توظيفها المتعددة "وتهدي هذه الحقيقة إلى أنّ الخمريات الصوفية لم تكن لتبدأ من فراغ خالص، وإنّما

(1) علي جعفر العلاق، في حادثة النصّ الشعري: دراسات نقدي، ص 84.

(2) سورة النحل، الآية 67.

استلهمت ذلك التراث الهائل من الشعر الخمرى؛ استلهمت صورته وأخيلته وأساليبه، ولم تستلهم ما حفل به من مجون وإباحية⁽¹⁾.

إذن، فقد ارتبطت الخمرة عند الصوفية بما يلاقونه من وجد وسكر بالمحبة؛ شأنها في ذلك شأن الغزل العذري؛ "تحولت الخمر في الشعر الصوفي كما تحول الغزل العذري إلى رمز عرفاني على ما كان الصوفية ينازلون من وجد باطن"⁽²⁾.

ورمزت الخمر عند المتصوفة إلى المحبة الإلهية؛ أين يسكر الصوفي ويستقبل واردات الجمال الإلهي، فيغيب عن الوجود والموجود؛ فهي: "الشهود المبالغ للجمال المطلق متجلباً في الأعيان والحيرة في المشاهدة، والدهشة التي تعترى الصوفي إذا ما سكر بهذه الخمر الإلهية"⁽³⁾.

وقد ورد ذكر الخمر في شعر عبد الوهاب البياتي، حاملاً المعنى الصوفي في مواضع كثيرة، وتكررت عنده الألفاظ المرتبطة بها كالسكر، الخمارة، حانة الأقدار، الذوق والكأس والمدام، وغيرها من المفردات التي تحيل عليها؛ نجدها في قوله متأثراً بعمر الخيام^(*) في الرباعية الأولى من الرباعيات الثلاث: رأيت في المنام

(1) عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 339.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) م. ن، ص 342-343.

(*) اتخذ البياتي الخيام رمزاً؛ لكونه: "عاش في عصر انحطت فيه القيم الأخلاقية والفكرية وتردى فيه الوضع السياسي كثيراً؛ فأنحسر العقل والحكمة والخير ليغطي نهائز الفرص، فيستغلوا رعايا الناس وبسطاءهم لتحقيق مآرب دنيا. ومثل الخيام لا يجد لفكره وحكمته مكاناً بين هؤلاء، بل لا يجد من يفهم هذه الحكمة، فيرمى بالزندقة والمروق عن الدين". حسن عبد عودة الخاقاني، الترميز في شعر عبد الوهاب البياتي، ص 98.

ولقد تأثر البياتي بشخص الخيام كثيراً، إلى درجة أنه اتخذ من محبوبته عائشة عنواناً لمجموعة من قصائده ورمزاً للانبعاث؛ "عائشة فتاة أحبها الخيام في صباه حباً كبيراً ثم ماتت بالطاعون، ولم يذكرها في شعره. وهي امرأة أسطورية ترمز للحب الأزلي الذي يضيء ما لا ينتهي من الصور. وهي مسمى قصده البياتي، وابتدعه مستغلاً ما فيه من دلالات الحياة والعيش". سامح الزواشدة، القناع في الشعر العربي الحديث، ص 55.

محبوبتي عارية، ترقص في كأس من المدام
أردت أن أشربه، لكنني غرقت في الكأس وفي الظلام
لأنني كنت مغني صاحب الجلالة السلطان (1)

وتكشف الأبيات عن محبوبة الشاعر " الحقيقة " التي ما هي في النهاية سوى
" الحرية "؛ حبيبة البياتي الأثيرة ورفيقته في كل أشعاره. وقد تجلّت له عارية فرغب في
السكر بخمرتها، إلا أنه لم يرو ظمأه. وكيف يتسنى لمن تلطّخت روحه بدنس الدنيا أن
يصل إلى المطلق ويتوحد بمحبوبه؟.

وبما أن محبوبة الشاعر هي: الحرية المفقودة. فكيف يصل إليها وهو خادم من خدمة
ساليها؟. وهذا ما يتمثل لنا في قوله: " لأنني كنت مغني صاحب الجلالة السلطان ".

ويقول في رباعيته الثالثة:

وضعت قلبي في إناء

ووضعت السيف في إناء

محبوبتي امتلكتها

تقطر من شفاها الصّهباء

صدحت بالغناء

لأنني قتلت صاحب الجلالة السلطان (2)

إن البياتي الذي كان خادم السلطان؛ ينصاع لأمره ولا يتمرد على إرادته؛ قد امتلك
الآن الجرأة ليشهر سيفه في وجهه؛ فزال الحجاب بينه وبين محبوبته لأنه عرف كيف
يقاوم للوصول إليها؛ فالصّهباء من هذا الباب: المفتاح الذي يوصله إلى حال من الغياب
فيفوز بمحبوبته ليرتشف كؤوس المحبة الصافية.

(1) عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ج1، دار العودة، بيروت، د. ط، 1972، ص422.

(2) عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ج2، ص147.

ومثلما وظّف البياتي الخمر في بعدها الصوفي، رمزا للحرية المسلوقة. كذلك كانت طريقا للحب في قصيدته " الموت في الحب"؛ إذ يقول:

أتبع موتي في زحام الشارع الطويل
ها هي ذي ترقص في كأس من المدام
عارية تحت سماء الليل والأنغام
تغازل الظلّ
تقول لي تعالى⁽¹⁾

وكما في الحضرة الصوفية التي يرافقها الغناء؛ ينتشي الشاعر بخمرته على وقع الأنغام، فيغيب في سكرته وتتمزّق الحجب بينه وبين محبوبته التي تتراءى له عارية سهلة المنال؛ لكنّها تتمنّع وتأبى. والحال هذه، فإنّ الشاعر لم يصل بعد إلى الغياب الكلّي الذي ينشده المتصوّفة أو الموت حبا.

ولطالما ارتبط الموت بالخمر عند الصوفيين؛ " الوعيّ بالموت الذي يتضمّنه رمز الخمر يتّصل بفكرة التّطلّع إلى مبدأ أقدس"⁽²⁾.

والبياتي هنا يركض خلف موته، لأنّه يطلب الغياب الكلّي الذي تزول معه الحجب وتتكشف الحقائق؛ " أتبع موتي في زحام الشارع الطويل".

وبما أنه لابدّ لطالب الخمرة الإلهية من مكان يطلبها فيه - وإن كان هذا المكان رمزيّا- والخمارة (الحانة) ملتقى العاشقين للخمرة الإلهية؛ يؤمونها للارتواء بها. قال البياتي:

أعود من مملكة الموت إلى الخمارة.

⁽¹⁾ عبد الوهاب البياتي، المرجع السابق، ج 2، ص 147.

⁽²⁾ إبراهيم محمد منصور، الشعر والتّصوف : الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص 144.

فبعد بحثه عن الموت؛ أي السكر والغياب، يعود البياتي إلى صحوه ويبقى في الخمارة يستزيد من الخمرة، طلباً للارتواء مرة أخرى، وكذلك المنتشي بالخمرة الإلهية؛ حاله ما بين سكر وصحو. قال القشيري في رسالته: " فالصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة والسكر غيبة بوارد قوي"⁽¹⁾.

وبصبّ في المعنى نفسه، قول ابن الفارض في تائيته:

ففي حان سكري، حان شكري لفنية بهم تمّ لي كتمي الهوى مع شهرتي
ولمّا انقضى صحوي، تقاضيت وصلها ولم يغشني في بسطها قبض خشية⁽²⁾

2- رمز المرأة:

المرأة رمز للجمال الإلهي الذي يتجسّد في صورتها ولا بدع في ذلك؛ ف" لكلّ جمال جلال ولكلّ جلال جمال"⁽³⁾.

وقد اكتست أهميّة لدى المتصوّفة الذين أشربوها طبيعة إلهية؛ " فالمرأة صورة ورمز لجوهر أنثويّ أشرب طبيعة إلهية مبدعة "⁽⁴⁾.

والحبّ- الذي هو أسمى العواطف الإنسانيّة- لن يجد محلاً آخر له، يتجسّد فيه أكثر من المرأة. لذلك عدّت رمزا للمحبّة الإلهية؛ "يظفر دارس الأدب الصّوفي بشعر وفير بدت فيه المرأة رمزا موحيا دالاً على الحبّ الإلهي.

وبعدّ الشّعر الصّوفي- من هذه الوجهة- شعرا غزلياً، تمّ للصّوفيّة فيه التّأليف بين الحبّ الإلهي والحبّ الإنساني، والتّعبير عن العشق في طابعه الرّوحي، من خلال أساليب غزليّة موروثة كان قد تمّ تكوينها ونضجها الفنّي"⁽⁵⁾.

⁽¹⁾القشيري(أبو القاسم عبد الكريم)، الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف، ص38

⁽²⁾محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض سلطان العاشقين، ص267.

⁽³⁾القاشاني(عبد الرّزاق)، اصطلاحات الصّوفية، ص40.

⁽⁴⁾عاطف جودة نصر، المرجع السّابق، ص124.

⁽⁵⁾عاطف جودة نصر، المرجع السّابق، ص162.

ومن المعروف أنّ المتصوّفة لم يستحدثوا لغة خاصّة بهم فيم يخصّ العشق الإلهي. فناجوا الذات الإلهية بأسماء النساء المشهورات في الأدب القديم؛ كما في قول أبي مدين التلمساني^(*):

تقول ناس قد تملّكه الهوى أجل لست في ليلي بأول من جنّا
خفيت بها عن كلّ ما علم الورى وأظهر لبنى والمراد سوى لبنى⁽¹⁾
وقد لا يسمّيها، إجلالا لها عن التجسيد أو يتّهم في صحّة عقله؛ إذ قال:
فلو قيل من تهوى؟ وصرّحت باسمها لقليل: كنى أو مسّه طيف جنّة⁽²⁾

وكمثّل رمز الخمرة؛ فإنّ الحبّ عند البيّاتي قرين الثّورة والتمرد؛ " إنّ فكرة الحبّ مرتبطة عندي بفكرة الثّور، ولذلك لا يمكن لي أن أتحدّث عن الحبّ دون الحديث عن الثّورة.

وطبيعي أنّي لا أقصد هنا معناه الشائع؛ الذي أريده هو: الحبّ العظيم الشامل الذي يولد مع الإنسان ويشدّه إلى كلّ ما في الكون من ظواهر وأشياء. ومن ثمّ يتوحّد عندي الحبّ بالثّورة ويتبادل معها الرّمز والإشارات والألفاظ"⁽³⁾.

وكذلك اصطنع البيّاتي رمزه الأنثوي؛ فيطالعنا ب(عائشة) التي أفرد لها مجموعة شعرية بعنوان "بستان عائشة"، وقد جعلها "رمزا للحبّ الأزليّ الواحد، الذي ينبعث فيضيه ما لا يتناهى من صور الوجود، التي تظهر فيما لا ينتهي من التعيّنات في كلّ آن، وهي باقية على الدّوام على ماهي عليه"⁽⁴⁾.

(*) هو أبو مدين التلمساني (514 هـ - 594 هـ / 1120م - 1197م). كان من أشياخ التّصوّف والزّوّاد الرّوحيين في

المغرب العربي". . ينظر المرجع نفسه، ص167.

(1) المرجع نفسه، ص168.

(2) محمد مصطفى حلمي، المرجع السّابق، ص207.

(3) محمد مبارك، دراسات نقدية في النّظرية والتّطبيق، وزارة الإعلام، بغداد، ط1، 1970، ص143 - 144.

(4) جاسم عزيز السيّد، الالتزام والتّصوّف في شعر عبد الوهاب البيّاتي، ص200.

قال البياتي في قصيدته "بستان عائشة"، من مجموعته الشعرية "بستان عائشة":
فالموت عزّاف المدينة هادم اللذات
يعرف وحده

أين اختفى بستان عائشة
وفي أيّ العصور⁽¹⁾

عائشة- الحبّ الأزليّ ومطمح القلوب المتعطّشة للحبّ- لا يعرف أحد إليها سبيلاً
سوى الموت. فلا تطلّ النفوس هذا الحبّ المطلق، المليء بالشبق المعنوي الطاهر إلّا
بعد الفناء. ولا أحد يعلم ميقات انكشاف الحجب وحدث التجلي؛ لأنّ مياعدها مجهول.
والبياتي لا يرى الحبّ في شخص عائشة وحدها، بل يراه في "لارا"^(*)؛ أين تتلبّس
عائشة الجمال المطلق، صور جميع النساء؛ إذ يتجلّى في صورهن بعض جمالها.
بل إنّ عائشة لتتجلّى في كلّ الوجود؛ فروحها حلّت في صورته المختلفة.
وهنا يلتقي البياتي مع عقيدة الحلول^(**) التي قال بها المتصوّفة؛ فقال في قصيدته "مرثية
إلى خليل الحاوي":

حين انتظر الشاعر

ماتت عائشة في المنفى

نجمة صبح صارت

لارا وخزامي، هندا

وصفاء ومليكّة كلّ الملكات

(1) عبد الوهاب البياتي، بستان عائشة، ص 43-44

(*) لارا: " هي امرأة روسيّة، كانت تسكن بجوار شقّة البياتي في موسكو" حسن عبد عودة الخاقاني، الترميز في شعر
البياتي، ص 122.

(**) الحلول: " فكرة صوفية؛ تجزم بأنّ الحقّ اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الرّبوبية وأزال عنها معاني البشريّة " محمد
العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، ص 88.

تمثالا كنعانيا

نار حريق في أبراج البترول

وفي أبيات ((نشيد الإنشاد))

ودما فوق سطور ((التوراة))

وجباه لصوص الثورات⁽¹⁾

لا تغيب روح البياتي الثورية في كل أشعاره؛ فهو يرى عائشة- رمز الحب المطلق- قادرة على تغيير الأوضاع وحفظ الثورات. فإن كان شئ قادرا على تغيير معالم العالم وبث الروح الثوري فهو: "عائشة/ الحب؛ فبالمحبة الإلهية نشأ الكون.

وإن تجلّت (عائشة) عند البياتي في صور نساء العالم والموجودات؛ فهي في قصيدته " الموت في الشعر"، تتلبس روح لارا وتتحد بها.

(لارا) التي ليست في النهاية سوى الوجود؛ فيلتبس الأمر على البياتي ولا يعرف كيف يفصل بينهما؛ " أم هي هذا الأفق الموصود".

لكنه سرعان ما يستدرك أنّ (لارا) هي تجلّ لعائشة- رمز المحبة الإلهية- وذلك ما نستشفّه في قوله: "هي الحب الضائع والزمن المفقود"؛ من قوله:

سرنا نحو البحر، نودّع شمس نهار

غامت في الموج ، فقالت

الشعر حرام كالخمر

لكنني في الشعر أموت

من هي لارا هل هي عائشة

أم هي هذا الأفق الموصود

⁽¹⁾ عبد الوهاب البياتي، المرجع السابق، ص8-9.

قلت: هي الحبّ الضائع والزمن المفقود

وإذا شئت مزيدا فهلّمي في البحر نغوص⁽¹⁾

3- رمز الشمس:

يظهر سبب تعلق المتصوفة بالشمس واضحاً؛ إذ تمثل الرفعة والشموخ والجرم السماوي الذي ترتاح إليه النفوس؛ إذ تستأنس بنوره من وحشة الليل وظلمته؛ "فالشمس -وبصورة خاصة الشمس الصاعدة أو المشرقة- تصبح بمظاهرها المختلفة من الارتفاع والنور إلى الشعاع الذهبي الأقنوم الأمتل للقوى السماوية"⁽²⁾.

والشمس عند المتصوفة: رمز للمعرفة والحقيقة؛ فالشمس والنور واللهب والصباح والوهج والإشراق والفجر والصحو والضياء؛ جنس ونوع واحد. وإنّها كلّها تفيد المعرفة والتفتح، على سبيل هذا الرمز كذلك. وإنّها كلّها إلى النور، لتغني الحياة والتفتح إزاء الموت والجهل والانغلاق"⁽³⁾.

ويرمز ابن عربي لجمال المحبوبة بالشمس؛ كما في قوله:

بأبي طفلة لعوب تهادى من بنات الخدور بين الغواني
طلعت في العيان شمسا... فلماً أقلت أشرقت بأفق جناني⁽⁴⁾

وقد يرمز بها إلى الحكمة الإلهية؛ إذ قال: " أنّ الحكمة العرفانية - في تجليها المشهود - تعطي ما تعطيه الشمس من الأثر المعنوي والحسي في عالم الأركان"⁽⁵⁾.

(1) عبد الوهاب البياتي، المرجع السابق، ص 111.

(2) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، د. ط ، 1966، ص 35.

(3) زكي أحمد كمال، الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص 83.

(4) عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 210.

(5) المرجع نفسه، ص 214.

قال عبد الوهاب البياتي في قصيدته "قصائد حبّ إلى عشتار" (*):

لا توفّر جسدي أيامه معدودة فلتشعل النيران فيه
فغدا فوق ذراع امرأة أخرى وفي أحضان أخرى تشتهيه
إنني أصبو إلى ذاتك، ماهذي الشموع؟
قبلة أخرى، فنعري ونجوع
حاملين الشمس من تيه لتيه⁽¹⁾

يرتجي الشاعر -هنا- اشتعاله بنيران المحبة؛ لأنّه فان حتّى يتوحّد مع خالقه. ولا يتيه في الحبّ غير الحقيقي بين أحضان النساء، وهو لا يريد غيره؛ "إنني أصبو إلى ذاتك". لكن هل يتحقّق وصوله؟ وهل تشبع نفسه المتعطّشة؟.

لا؛ إنّّه لا يكتفي من محبّته، فكّلما ارتوى منه، عطش "قبلة أخرى؛ فنعري ونجوع". وهو لا يصل؛ فأبداً يحمل الشمس (الحقيقة) همّاً يداخله "كحاملين الشمس من تيه لتيه". وهذا يتوافق مع تفسير ابن عربي لرمز الشمس؛ إذ يقول: "وللشمس أوجها من قوله عليه السلام: ترون ربكم كما ترون الشمس"⁽²⁾.

وقال في قصيدته "الأميرة والعجري":

ترحل الشمس إلى البحر

وفي يدها خصلة شعر الملكة

(*) "ملكة السماء وآلهة الضياء والحبّ والحياة". ينظر: علي عبد المعطي، الرّمز الأسطوريّ عند السيّاب، شركة الربيعان للنشر، الكويت، ط1، 1982، ص70. كانت؛ "متلهّقة في توفير المزيد من النعمة والرّخاء في مدينتها لتجعلها مركزاً للحضارة السّومريّة؛ ثم تطلق عليها اسمها وشهرتها". ينظر: صموئيل نوح كريم، الأساطير السّومريّة دراسة في المنجزات الروحية والأدبية في الألف الثالث قبل الميلاد، ترجمة يونس داود عبد القادر، جمعيّة المترجمين العراقيين، مطبعة المعارف، بغداد، د. ط، 1971، ص133

(1) عبد الوهاب البياتي، الكتابة على الطين، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 1985، ص31.

(2) عبد الرّحمان بدوي، ابن عربي: حياته ومذهبه، دار القلم، بيروت، د. ط، 1979، ص79.

وقناع وثنيّ ودم
سال فوق الطّرقات المهلكة
وأنا الكاهن في معبدها
أرتدي أقنعتي منتحرا
تركنتي فوق أرض والمعركة
قاتلا حبيّ وحبّ الملكة (1)

الفكر الثوريّ، عقيدة البيّاتي الثّابتة؛ لا يزول عنها ولا هي تزييله. ف(الشمس/ الذات الإلهية/ الحقيقة المطلقة)، والتي ترمز في هذه الأبيات إلى الحرية، بعيدة عن متناول الشاعر؛ تحمل مفاتيح وطن طالما تمنى العيش فيه، مخلفة وراءها دميّة البشر في سبيل ملك وهمي. بينما يدرك البيّاتي هذه الحقيقة وينقطع لانتظار وصاله مع هذه الشمس؛ "وأنا الكاهن في معبدها"، معانيا بسبب آلام البشريّة. ومنه، فإنّ (الشمس/ الذات الإلهية) عند البيّاتي، تتلبّس بعدا ثوريا فتأخذ معنى الحرية المنتظرة.

وفي البعد الثوريّ نفسه، قال البيّاتي:
يتبع الشمس التي مدّت وراء القبر للموتى ذراع
وعلى أرصفة الليل يغني السّاحرات
والأميرات الصّغيرات وموت القبرّات (2)

الشهداء-حسبه- لا يموتون، وإنّما غادروا عالم المادة وتخلّوا عن الجسد الإنساني الفاني. ولذا ف(الشمس/ الحقيقة) تتكشف لهم، ويتطلّع العراف عبرها (الشمس) ليدرك أنّه

(2) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، مج3، دار العودة، بيروت، د. ط، د. ت، ص178.

(1) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج 2، ص 143

لا يصل إلى الحقيقة إلا كل من فنى، طلبا لحياة أفضل؛ "يغني للساحرات، والأميرات الصغيرات وموت القبرات"؛ فعبثا يحاول العراف الاطلاع على المجهول من الكون. تلکم أهم الرموز التي وظفها البياتي، ليعبر بها عن النهائي واللا نهائي في هذا الكون الواسع الذي ما هو في النهاية سوى مرآة للعالم المطلق. ونرى كيف أنه انزاح بها عن دلالتها الأولى لتعبر، لا عن الحقيقة والذات الإلهية في جلالها وجمالها. ولكن لتدل على الحرية المسلوقة والوطن المنشود. فهم البياتي هو استيلاء وجود مواز للوجود المفروض القائم والقضايا الإنسانية انشغاله هو رسالة شعره العظيمة؛ قال البياتي:

قدم الحياة

يجري بأعراقي

وإني لن أخون قضية الإنسان إني لن أخون

فلتذهبي يا ربة الشعر الكذوب إلى الجحيم

فأنا هنا أستلهم الأشعار من حبي العظيم⁽¹⁾

4- رمز البلبل والوردة :

يمثل " البلبل والوردة" رمزا من رموز الشعر التركي والفارسي، سواء شعر الحب أم الشعر الصوفي. وهما رمز العشق والحب الصادق، الخالي من الغرض. وكلما انتاب الحزن البلبل وسكب دموعه، فإنَّ عشه يصبح شبيها بسلة من الورد؛ وغصن شجرة الورد هو المتكأ الذي يريح عليه البلبل رأسه المصدوع؛ ويطلق عليه في الأدب الفصيح اسم عندليب أو (هزار).

(1) جليل كمال الدين، الشعر العربي الحديث وروح العصر، ص 29 .

وتستعمل كلمة ("بلبل) في الأدب الشعبي. ويقال أن البلبل في القفص كالروح في الجسم وأن البلبل محب، حرقته نيران الحب.

والوردة تشبه في لونها النار؛ تحرق البلبل فيصبح رمادا، والبلبل هو لون الرماد⁽¹⁾.

قال عبد الوهاب البياتي في قصيدته "يوميات العشاق الفقراء":

ماذا تقول الوردة الحمراء لبلبل في حديقة الشتاء؟

عانقني في الحلم، غطى جسدي المحموم بالورد^(*) وقبل الورود

أحسست أن الأرض غطت وجهها بالنور^(*)

ووقع المحذور

فيده امتدت إلى حديقتي، و أحرقت في نارها الورود

وأيقظت من نومها الطيور

وقطرات المطر الأحمر والزلال والبروق^{(**)(2)}

هنا، يسائل البياتي الوردة (المعشوقة)؛ لماذا تترك عشيقها (البلبل) يعاني الهجر ولا تفتح أمامه بوابة الوصل والكشف؟ وقد ملأ كيانه وتوحد معه، فأحرقت نيران الشوق التي ملأت جوانحه؛ " فهذا الحلم الغرامي لا يجوز أن يؤخذ على ظاهره؛ فالنور هو النور

(1) إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، نقلا عن عبد الحميد يوسف معجم الفلكلور، مكتبة لبنان، لبنان، ط 1، 1983، ص 89.

(*) **الورد**: " حمرة الروحانية النارية في مجموع الكائنات، وهو ملكوت كل شيء". فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي: محي الدين بن عربي (رسالة الماجستير)، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2006، ص 126.

(*) **النور**: " اسم من أسماء الله تعالى. وهو تجليه باسمه الظاهر؛ أعني الوجود الظاهر في صور الأكوان كلها وقد يطلق على ما يكشف المستور من العلوم الذاتية والواردات الإلهية التي تطرد الكون عن القلب. ونور الأنوار هو الحق تعالى". القاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 118.

(**) **البرق**: " أول ما يبدو للعبء من اللمع النوري فيدعوه إلى الدخول في حضرة القرب من الرب للسير في الله". المرجع نفسه، ص 63.

(2) عبد الوهاب البياتي، المرجع السابق، ص 250.

الرباني، والحديقة هي قلب الإنسان بما يحمله من المعارف الإلهية (الشرح لابن عربي) والبرق هو التجلي والطيور هي الإشارات الإلهية. فيكون المقطع وصفا للتجلي الإلهي على العبد العاشق؛ حيث امتدت يد العناية الربانية لتوقظه من غفلته، فأخذته الرعدة من جلال المشاهدة وروعة الكشف⁽¹⁾.

حيث قال عبد الوهاب البياتي، في قصيدته "قصائد حبّ إلى عشتار" من مجموعته الشعرية "الكتابة على الطين":

طائر غرد عبر النافذة

رفّ في الظلّة والنور وحياتي

وأهدى وردة محترقة

سقطت فوق ذراعي مرتجفة

وأنا ألتفّ في نومي بحبل المشنقة

صارت الوردة: أنثى عاشقة

تنشهى قمر الثلج ونار الصّاعقة⁽²⁾.

من المعروف أنّ البياتي يطلق على البلبل اسم: الطائر أو العصفور؛ "والبلبل عند البياتي هو العندليب، وهو العصفور والطائر. وحياته ولقاؤه بالوردة هو دليل وجود العشق بكلمانيه الإنسانية والإلهية"⁽³⁾

والطائر هنا: رمز للصوفي العاشق المتيم بالوردة؛ رمز العشق الإلهي، التي اجتاحت البياتي وعصفت بكيانه، فحلّت فيه روح الصوفي، فاحترق بنار العشق. وفاجأت روحه المتعطشة للمعرفة، فبدأت بواذر القرب من الحقّ تتنابه.

(1) محي الدين صبحي، البحث عن ينباع الشعر والرؤيا، ص 62

(2) عبد الوهاب البياتي، الكتابة على الطين، ص 23 .

(3) إبراهيم محمد منصور، المرجع السابق، ص 178 .

وهنا، أراد البياتي أن يشير إلى أن العشق الإلهي إذا حلّ في ذات الصوفي، كان له أن ينشر ألق المحبة في الوجود كلّ؛ فالمحبة الإلهية من هذا الجانب ريّ لكلّ النفوس.

ثانياً: القناع

القناع - كما سبق وعرفناه - لون من الرموز التي عرفها شعرنا الحديث والمعاصر ويرجع نقاد الأدب إلى البياتي فضل السبق في التنظير له؛ " إذ لم يشر أحد من النقاد أو الشعراء العرب إلى هذا المصطلح صراحة قبل صدور كتاب (تجربتي الشعرية) لعبد الوهاب البياتي " (1).

والشخصية القناع، التي يتلبسها الشاعر للتعبير عن أفكاره هي: شخصية استثنائية تصلح للتعبير عن أغراضه ومواقفه؛ فليست كلّ شخوص التراث صالحة لأداء هذه المهمة؛ " فبعض الشخصيات لا تصلح موضوعاً معاصراً على الإطلاق، وذلك لخلوها من السمة الدالة فيها، ومن هنا تنشأ الصعوبة. لذلك لابدّ من قراءة التراث قراءة عميقة من خلال رؤيا علمية فلسفية شاملة " (2).

والشاعر المعاصر لم يعد قادراً على التعبير عن مواقفه المختلفة دون أن يلجأ - في الغالب - إلى القناع، الذي أصبح في نظره ضرورة من الضرورات التي ترتبط بمعاني أشعاره والأفكار التي يحاول إيصالها، فيمررها عبرها بكلّ ارتياح؛ "يعدّ القناع إحدى أدوات الشاعر المعاصر التي يستعين بها - أحياناً - في تشكيل نصّه الشعري. ويقوم على النظر إلى التراث، من خلال استحضار شخصية تاريخية قادرة - بما ارتبط بها من دلالات ومواقف - أن تضيء التجربة المعاصرة، بإنطاقها نيابة عن الشاعر المعاصر؛ لتعبّر عن الموقف الذي يبتغي أن يقدمه للمتلقين " (3).

(1) محمد علي الكندي، الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث، ص 69 .

(2) عبد الوهاب البياتي، تجربتي الشعرية، ص 36 .

(3) سامح الرواشدة، القناع في الشعر العربي الحديث: دراسة في النظرية والتطبيق، ص 7 .

وبما أنّ الشاعر لا يتقنّع في شعره بشخصية ما لم تتوافق و ميولاته وأهدافه؛ فإنّنا نجزم أنّه لا يتخيّر منها إلّا ما كان لها تأثير في نفسه، محبة ونفورا. والبياتي مال إلى التراث الصوفي يستلهمه؛ فتمخّض شعره عن جملة من الشخصيات التي كان لها الأثر البارز فيه. ومن بين هذه الشخصيات نجد: الحلاج، ابن عربي، فريد الدين العطار، جلال الدين الرومي؛ " ويتقنّع البياتي بشخصيات صوفية من مثل: السهروردي والحلاج ومحي الدين بن عربي، مستغلا من تجاربهم جانب رفض الواقع وعدم الانسجام مع المحيط الاجتماعي وموقف العصر منهم، وما واجهوه من قمع واضطهاد على أيدي سلاطين عصرهم أو أبنائه؛ فتجاربهم القائمة على التصدي للانحراف - في نظرهم - تتبني بعدا فكريا، عدّ ثوريا في جوانبه"⁽¹⁾

1 - قناع الحلاج :

في قصيدة "عذاب الحلاج"^(*)؛ يستحضر البياتي شخصية هذا المتصوّف الثائر على النظام الذي ناصر الفقراء وحارب الظلم والسياسات الحكومية الفاسدة؛ ولعلّ أبرز تلك التجارب: قصيدة عذاب الحلاج الصوفي المشهور، التي تستحضر جانبا من معاناة الشخصية في بعدها التراثي؛ إذ وصف بأنّه ثائر ومعلّم للفقراء؛ رفض الظلم والانحراف

⁽¹⁾ سامح الرواشدة، المرجع السابق، ص7.

^(*) الحلاج: " هو الحسين بن منصور، ولد سنة 244 هـ بالطور في بلاد فارس وقد اشتغل والده بالحلج. وسكن قرب دجلة وهجر لغته الفارسية وأتقن العربية وحفظ القرآن الكريم. وقرأ على سهل النستري وتعلّم الصوفية على يديه؛ ثم حجّ ثلاث حجج. وعاد إلى الناس يستثيرهم ويحرّضهم على قتله. وأخذ يلفت أنظار الناس إلى ما يعانونه من فقر وظلم فقدم للمحاكمة التي استمرت تسع سنوات، كان لبعض النافذين من أبناء عصره دور في محاكمته من مثل: الوزير حامد. وقد وصفت تلك المحاكمة بأنها ظالمة؛ فوقع الخليفة قرار إعدامه. وفي الزابع والعشرين من ذي القعدة سنة 309 هـ، ضرب الحلاج ألف سوط وقطعت أطرافه وصلبوا وهو ما يزال حيا، ثم صبّ على جسده الزيت، وأحرق بالنار وألقي رماده في دجلة ". لويس ماسينيون، شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ط 3، 1978، ص60-91.

مما أثار حفيظة السلطة فحاكمته محاكمة ظالمة، أفضت إلى قتله وصلبه وحرق جسده " (1).

إذن، فإنّ الحلاج: إما أنّه قد قتل بسبب شطحاته الصوفية وإما بسبب مواقفه من السياسة والمجتمع أو بسببهما معا، وهذان الجانبان شكلا منه مادة شعرية دسمة، أقبل عليها البياتي ليبت من خلالها أفكاره الثورية؛ فقال:

صمتك بيت العنكبوت، تاجك الصبار
يا ناحرا ناqqته للجار (2)

تبدأ القصيدة بعتاب يوجّهه (البياتي/الحلاج) لكلّ خانع ذليل، يتخاذل عن قول كلمة الحقّ في وجه الطّغاة، من خلال معاتبة النّفس. والغريب في الأمر هو ذلك التناقض الذي تحمله شخصية (البياتي/الحلاج)؛ فصمته واه ضعيف كخيوط العنكبوت إذ هو على وشك التّكلّم لكنّه يؤثّر الصّمت خوفا من العقوبة؛ " تاجك الصّبار". فقد وضعت على رأسه الرّقابة لقهر أفكاره؛ قال سامح الرّواشدة، شارحا لمعنى الأبيات:

" يكشف هذا البوح أسرار النفس ويعاتبها على صمتها وعجزها عن استبانة موقف ذاتي مستقلّ عن مواقف الآخرين " (3).

لكنّه سرعان ما ينفجر، مصرّحا بمقته لسياسة الحاكم وجوره. وذلك المعنى نجده ماثلا في قول البياتي:

بحت بكلمتين للسلطان
قلت له: جبان (4)

(1) سامح الرواشدة، المرجع نفسه، ص35

(2) عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ج2، ص 145 .

(3) سامح الرّواشدة، المرجع السّابق، ص 36 .

(4) عبد الوهاب البياتي، المرجع نفسه، ص15

ويستحضر البياتي قناع المسيح ليزاوج بين موقف الحلاج وموقف هذا الأخير، طالما أن كلاهما قد قدم روحه فداء للناس وتخليصا لهم من العذاب والتقتيل؛ في قوله:

مائدتي عشائي الأخير في وليمة الحياة
فافتح لي الشباك

مدّ لي يدك آه (1).

الشباك الذي ما هو في النهاية سوى طريق تقود للموت ف(البياتي/الحلاج) يستدعي موته طلبا لخلاص شعبه من نير الظلم الذي قتل في نفوسهم كلّ رغبة في الحياة والخلاص.

بل إنّ (الحلاج) ليصرّح برغبته في الموت فداء لحرية شعبه؛ ففي موته حياتهم وفي عيشه موتهم طالما أنّه قد ربط مصيرهم به. فموته طريق لخلاصهم، ولأنّه في موته سيتوحد مع شعبه الثائر؛ فحياة الشعوب في حريتها وموتها في استعبادها. قال الحلاج:

اقتلوني يا ثقاتي، إنّ في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي (2).

(1) عبد الوهاب البياتي، المرجع السابق، ص18.

(2) الحلاج (الحسين بن منصور)، ديوان الحلاج، دار الجيل، بيروت، ط1، 1998، ص31.

2- قناع ابن عربي :

ذكرنا في المبحث الأول من هذا الفصل، تعلّق البياتي بشخص ابن عربي (*) وتأثره به إذ أفرد له قصيدة في ديوانه عنوانها بـ "عين الشمس أو تحولات محي الدين ابن عربي في ترجمان الأشواق " وقد كتبها بعد وقوفه على قبره بدمشق. فجاءت القصيدة على ثمانية مقاطع، تقتع فيها البياتي بشخص ابن عربي، وجعله يتحدث بلسانه، ناقلًا عن طريقه أفكاره حول وحدة. لذا نجد بعض أفكار وعبارات ابن عربي مختبئة بين ثنايا السطور في الأبيات؛ قال (البياتي/الحلاج):

فكلّ شارد ووارد أذكره عنها، أكنّي واسمها أعني

وكلّ دار في الضحى أندبها، فدارها أعني

توحّد الواحد في الكلّ

والظلّ في الظلّ

وولد العالم من قبلي ومن بعدي⁽¹⁾

(*) ابن عربي: " هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائفي المرسّي، الملقّب عند الصوفية بالشيخ الأكبر، المشهور عند أهل المشرق بابن عربي دون أداة التعريف ليميزوا بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي. وأما أهل المغرب فشهرته عندهم ابن العربي، بالألف واللام - كما سمى هو نفسه بذلك في كتبه -.

ولد في مدينة مرسية بالأندلس، سنة 560 هجرية. ولما بلغ الثامنة من عمره، انتقلت أسرته إلى اشبيلية، وفيها بدأ بطلب العلم؛ فدرس القرآن والحديث والفقه؛ وعمل في شبابه كاتباً لبعض الحكام ثم سلك طريق التصوّف فانقطع عن الدنيا وتزوّد واعتزل الناس.

اتجه إلى مكّة فأقام بها سنتين، ثم أقام بمالطية، من بلاد الأناضول. وتزوّد بأمر تلميذه محمد القونوي، ثم استقرّ في دمشق إلى وفاته، سنة 638 هجرية ". ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، ج13، مكتبة المعارف، بيروت

ط 6، 1406 هجرية، ص156)

(1) عبد الوهاب البياتي، المرجع السابق، ص428.

تكشف الأبيات عن نظرية وحدة الوجود، التي قال بها المتصوفة ومنهم: ابن عربي؛ "وحدة الوجود: عقيدة دينية أو مذهب فلسفي أوهما معا. وهو رأي يقوم على فكرة أن كل ما هو موجود، أوجده الله بالله وفي الله، وأن لا شيء إلا الله " (1).

والبياتي يتوافق في رؤيته مع هذا المفهوم؛ فالله حال في كل الموجودات وهي متوحدة به؛ قال عبد الوهاب البياتي في القصيدة ذاتها:

أحمل قاسيون

غزالة (*) تعدو وراء القمر في الديجور

ووردة أرشق فيها فرس المحبوب

وحملا يتغو وأبجدية

أنظمه قصيدة

أحمل قاسيون

تقاحة أقضمها

وصورة أضمها

تحت قميص الصوف

أكلّم العصفور

وبردى المسحور (2)

(1) محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ص 202.

(*) الغزالة: " تمثل المرحلة المادية في طريق المعرفة التي يمكن الوصول إليها بطريق الحس والعقل، لتكون مرحلة في طريق الوصول إلى المعرفة الإلهية، التي تكون بطريق القلب والروح التي تتصل بالله بعد إطراحها الجسد ". عمر

فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 623-645.

(2) عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، ج 2، ص 428.

وهنا، جعل البياتي، ابن عربي يتحدث عن أخريات أيامه في دمشق، ويرى في جبل قاسيون ونهر بردى بجلال جمالهما: رمزا للعالم، يقوده إلى المعرفة وإلى محبوبه - الذات العليا -

وقال البياتي أيضا:

تقودني أعمى إلى منفاي: عين الشمس (*)

تملكتني مثلما امتلكتها تحت سماء الشرق

وهبتني ووهبتها ورده، ونحن في مملكة الرب نصلي

في انتظار البرق (1)

ونجد هنا أن (البياتي/ابن عربي) يتحدث عن عين الشمس محبوبه " ابن عربي " وموطن تجليات الجمال الإلهي، التي تتبدى للشاعر فتجلو عنه المنفى، الذي ما هو في النهاية سوى الحياة الدنيا في نظر (البياتي/ بن عربي)، وتكشف عنه العمى (الجهالة) بما تنتزل على قلبه من أنوار الكشف.

(*) "أما فيما يتعلق بعين الشمس وترجمان الأشواق؛ فإن "عين الشمس": لقب النظم بنت أبي شجاع زاهر بن رستم ابن أبي الرجا الأصفهاني. يقول ابن عربي عنهما: "أما بعد، فإنني لما نزلت مكة سنة خمس مائة وثمان وتسعين، ألفت فيها جماعة من الفضلاء ولم أرى فيهم مثل الشيخ أبي شجاع بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني. وكان لهذا الشيخ بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر وتزين الحاضر والمحاضر، وتحير المناظر؛ تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء؛ من العابدات، العالمات، السابحات، الزاهدات... ثم يذكر الشيخ الأكبر أنه نظم الديوان لها، فيقول:

"... فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد؛ بلسان النسيب الزائق وعبارات الغزل اللائق... ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيحاء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى..." ينظر ابن عربي، ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، 1981م، ص 8-9 .

(1) عبد الوهاب البياتي، قصائد حب على بوابات العالم السبع، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1985 م، ص 11-12.

وأما الشرق والبرق؛ "يشير إلى رؤية الحق في الخلق، والتجلي في الصور، فأصل ذلك إلى التعلق بالأكوان لما ظهر التجلي فيها؛ لأنّ الشرق: موضع الظهور الكوني... وإلى الشرق كان حنينه، لأنّ من الشرق لاح له البرق الذي هو التجلي، وكان في عالم الصور فكان في باطن تلك الصور مطلباً لعارف مغيب، مبطون فيها..." (1)

إذن، فالبياتي إنما أراد من وراء توظيفه لقناع ابن عربي، تمرير أفكاره الصوفية التي وافقت أفكاره.

وملخص القول أنّ: البياتي قد وظّف أفقعة لشخصيات صوفية لسببين:

أما الأول فهو: التعبير عن الروح الثورية، والاعتقاد بأنّ الشعوب في تضحياتها من أجل الحرية، تتجدد في توحيدها مع الذات العليا أبداً ولا يطالها الفناء.

وأما الثاني؛ فلتمرير آرائه الصوفية حول الوجود والموجود وحقيقة الذات.

(2) ابن عربي، المرجع السابق، ص 54.

الفصل الثالث

الوحدانيّة

عند عبد الوهاب البيّاتي

المبحث الأول: الوجدانية عند المتصوفة

أولاً: - تعريف التوحيد:

أ - لغة

ب- اصطلاحاً

ثانياً: فائدته:

ثالثاً: أدلة الوجدانية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

رابعاً: تعريف الوجدانية:

أ - لغة

ب- اصطلاحاً

خامساً: دلائل الوجدانية عند المتصوفة.

المبحث الثاني: الوجدانية في شعر عبد الوهاب البياتي من خلال نماذج محللة

أولاً- نماذج محللة

ثانياً- حوصلة : مفهوم الوجدانية ودلائلها عند البياتي

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

المبحث الأول: الوجدانية عند المتصوفة

أولاً: تعريف علم التوحيد:

الوجدانية جزء من علم التوحيد، والتوحيد

أ - لغة:

العلم بأن الشيء واحد (1)

و" التوحيد: هو الحكم بأن الله واحد، والعلم بأن الشيء واحد؛ أيضا توحيدده يقال: وحدته إذا وصفته بالوجدانية...ويقال في اللغة: وحدّ يحد، فهو واحد ووحد ووحد. كما يقال فرد فهو فارد وفرد وفريد. وأصل أحد: وحد؛ فقلبت الواو همزة، والواو المفتوحة قد تقلب همزة كما تقلب المكسورة والمضمومة، ومنه امرأة أسماء، بمعنى وسماء من الوسامة (2) وفي القاموس " الواحد...وحدّه توحيدا: جعله واحدا" (3)

ب - اصطلاحا:

هو العلم الذي يبحث في حقيقة الذات لإثبات وجودها وبيان ما يجوز وما لا يجوز نسبته إليها من صفات؛ " التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه" (4).

التوحيد في لسان العرب: " وحدّ الإيمان بالله وحده لا شريك له" (5).

وعرّف على أنّه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد

(1) رجب بكري، كتاب توضيح هداية المرید إلى شرح جوهرة التوحيد، تحقيق علاء الدین الحموي وندي صباغ، دار العصماء، سوريا، دمشق، ط1، 2002، ص10.

(2) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص135.

(3) القاشاني(عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، ص378.

(4) محمد عبده، رسالة التوحيد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، د. ت، ص 7.

(5) القاشاني(عبد الرزاق)، المرجع نفسه، ص378.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

الحجج عليها ودفع الشبهة عنها⁽¹⁾.

والتوحيد عند الصوفية: " هو شهادة المؤمن يقينا أنّ الله تعالى هو الأول في كلّ شيء وأقرب من كلّ شيء. وهو المعطي المانع. لا معطي ولا مانع ولا ضار ولا نافع إلا هو"⁽²⁾.

إنّ، فعلم التوحيد: علم موضوعه " ذات الله تعالى، من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز"⁽³⁾.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنّ المتصوفة يرون أنّ مصدر التوحيد ليس الموحد؛ بل الموحد. قال الحلاج في طاسين (التوحيد)، " التوحيد صفة الموحد لا الموحد"⁽⁴⁾؛ أي أنّ الله - عزّ وجلّ - هو من وحد نفسه بنفسه؛ " ما وحد الله غير الله"⁽⁵⁾

بل؛ وقد ذهب بعض المتصوفة إلى تكفير المتكلمين عن التوحيد؛ كما ذهب إلى ذلك الشبلي (ت334هـ)⁽⁶⁾؛ إذ قال: "من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد. ومن أشار إليه فهو ثنوي. ومن سكت عنه فهو جاهل. ومن وهم أنّه واصل فليس له حاصل. ومن أومأ إليه فهو عابد وثن. ومن نطق فيه فهو غافل. ومن ظنّ أنّه قريب فهو بعيد. ومن تواجد فهو فاقد. وكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم من إثم فهو مصروف مردود إليكم

⁽¹⁾ عضد الدين الإيجي، المواقف، ج1، المطبعة العامرة، القاهرة، د. ط، 1292هـ، ص23.

⁽²⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁽³⁾ رجب بكري، المرجع السابق، ص10

⁽⁴⁾ الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ط، د. ت، ص203.

⁽⁵⁾ الطوسي (أبو نصر السراج)، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة مصر د. ط، 1960، ص52.

⁽⁶⁾ السلمي (أبو عبد الرحمن)، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخانكي، القاهرة، ط3، 1406 هـ ص337.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

محدث مصنوع مثلكم⁽¹⁾.

ثانيا: فائدته:

يعرّف التّوحيد عند الصّوفية أيضا على أنّه: " معرفة الله، تشرق بها النفوس وتتجلّى عليها الحقائق، فتلقّن بالمعارف وتهدى إلى القيم والفضائل. وبالتّوحيد تعرف النفس الإنسانية مكاسبها ومثالبها، وتتطهّر من عيوبها وأهوائها وتتخلّى عن الصّفات المذمومة"⁽²⁾.

ومنه فإنّ التّوحيد علم غايته:

- 1 - معرفة الله-عزّ وجلّ- قصد الوصول إلى الحقيقة المطلقة.
- 2 - الاهتداء إلى الفضائل والقيم العليا؛ لأنّ معرفة الخالق تؤدّي بالضرورة إلى معرفة المثل العليا التي يبني عليها نظام الكون، والتي تجسّد الذات العليّة أفضل تمثيل لها.
- 3 - التّطهير الرّوحي: فنتخلّى النفس الإنسانية عن الصّفات المذمومة، ونتخلّى بالصّفات المحمودة التي ما هي في النّهاية، سوى صفاته-عزّ وجلّ- أي الفناء عن الصّفات الذاتيّة. قال القشيري: " فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحقّ"⁽³⁾؛ ف" يحيا فانيا عن صفاته ونفسه، باقيا في كلّ سكناته وحركاته بالله"⁽⁴⁾.
- وباختصار؛ فإنّ الغاية من وراء التّوحيدي: "معرفة الله بالبراهين القطعيّة والفوز بالسّعادة الأبديّة "⁽⁵⁾.

⁽¹⁾القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التّصوّف، ص586- 587.

⁽²⁾القاشاني(عبد الرّزاق)، معجم اصطلاحات الصّوفية، ص10.

⁽³⁾القشيري(أبو القاسم عبد الكريم)، المرجع نفسه، ص262.

⁽⁴⁾صبري متولي الشّرقاوي، الحبّ الإلهي عند صوفية القرنين الثّالث والرّابع الهجريين(رسالة ماجستير)، جامعة الاسكندرية، 2004، ص259.

⁽⁵⁾رجب بكري، المرجع السّابق، ص10.

ثالثاً: أدلة الوحدانية من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف:

سمي علم التوحيد، من باب تسمية الكل بالجزء؛ إذ تعدّ الوحدانية أهمّ مبحث من مباحث علم التوحيد، والغاية الأسمى التي عملت الديانات السماوية على بيانها؛ " أصل معنى التوحيد: اعتقاد أنّ الله واحد لا شريك له. وسمي هذا العلم به تسمية له بأهمّ أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل وفي خلق الأكوان، وأنّه وحده مرجع كلّ كون ومنتهى كلّ قصد، وهذا المطلوب كان الغاية العظمى من بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - كما تشهد به آيات الكتاب العزيز"⁽¹⁾.

إذن، فقد ورد ذكر الوحدانية في القرآن الكريم الذي يبقى الأصل في علم التوحيد في 178 آية⁽²⁾. ومناذلتها:

قوله تعالى: " وهو الله لا إله إلاّ هو له الحمد وإليه ترجعون"⁽³⁾.
وقوله - جلّ جلاله -: " أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل إله واحد ونحن له مسلمون"⁽⁴⁾.
وكذا في قوله - عزّ وجلّ -: " لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة وما من إله إلاّ إله واحد وإن لم ينتهوا عمّا يقولون ليمسّ الذين كفروا منهم عذاب أليم"⁽⁵⁾.
وقال تعالى: " لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا"⁽⁶⁾.

(1) محمد عبده، المرجع السابق، الصّفحة نفسها.

(2) عزّة حصرية، شروح رسالة الشيخ أرسلان في علوم التوحيد والتّصوّف خمرة الحان ورنة الألحان: شرح رسالة الشيخ أرسلان للشيخ عبد الغني النابلسي، مطبعة العلم، دمشق، د. ط، 1969، ص 48.

(3) سورة القصص، الآية 70.

(4) سورة البقرة، الآية 133.

(5) سورة المائدة، الآية 73.

(6) سورة الأنبياء، الآية 22.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

وبيّن الإمام الشوكاني(*) أنّ تعدّد الآلهة مقرون بالفساد؛ لأنّه لا يستقيم أن تجتمع قوتان خالقتان للكون دون أن تحاول إحداها فرض حكمها وإرادتها في الخلق على حساب الأخرى، ممّا ينجم عنه التّضارب والاختلال؛ و في قوله: " ووجه الفساد: أنّ كون مع الله إلها آخر يستلزم أن يكون كلّ واحد منهما قادرا على الاستبداد بالتّصرّف؛ فيقع عند ذلك التّنازع والاختلاف ويحدث بسببه الفساد"(1).

قال تعالى: " ما اتّخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كلّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون "(2).

وقال الإمام ابن كثير(**): " شارحا معنى الآية: " لو قدّر تعدّد الآلهة لانفرد كلّ منهم بما خلق؛ فما كان ينتظم الوجود.

والمشاهد أنّ الوجود منتظم متّسق؛ كلّ من العالم العلويّ والسّفليّ مرتبط ببعضه ببعض في غاية الكمال؛ ثمّ لكان كلّ منهم يتطلّب قهر الآخر وخلافه فيعلو بعضهم على بعض "(3).

(*) **الإمام الشوكاني:** " هو محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني، الفقيه المفسّر والمحدّث الأصولي والأديب المؤرّخ. صنّف في أنواع العلوم عددا كبيرا من الكتب النّافعة، تصدر للإفتاء والتّدريس، كما تولّى القضاء في مدينة صنعاء. من مؤلّفاته: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدّراية في علم التّفسير؛ نيل الأوطار شرح المنتقى من الأخبار وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من الأصول ". عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، ج11، دار إحياء التّراث العربي ببيروت ج11، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ص53 .

(1) الشوكاني (محمّد بن علي)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدّراية من علم التّفسير، ج3، دار الفكر، د. ط 1401هـ، ص569.

(2) سورة المؤمنون، الآية92.

(*) **الإمام ابن كثير:** " هو الحافظ الكبير عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، الفقيه المحدّث، المفسّر المؤرّخ. انتهت إليه رئاسة العلم في هذه الفنون؛ أخذ عن الشّيخ تقيّ الدّين بن تيمية فأكثر عنه. أشهر مصنّفاته: تفسير القرآن العظيم؛ البداية والنهاية وجمع المسانيد العشرة. توفي سنة 774 هـ. الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحيّ بن عماد)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج6، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1979، ص320 .

(3) ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، تفسير القرآن العظيم، ج3، دار القلم، بيروت، ط1، د. ت، ص338.

وقال تعالى: " قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً"(1). وقد فسّر الشيخ الشنقيطي الآية الكريمة بقوله: " لو كان مع الله آلهة كما يزعم الكفار لابتغوا-أي الآلهة المزعومة- أي لطلبوا إلى ذي العرش سبيلاً؛ أي إلى مغالبتة وإزالة ملكه، لأنهم إذا يكونون شركاءه كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض"(2).

قال تعالى: " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"(3).

وقد شرحت هذه الآية الكريمة؛ على أنّ الله تعالى " قرّر-كذلك- بأنّه -جلّ وعلا- لا يشبه أحداً من مخلوقاته ولا يشبهه أحد من مخلوقاته: " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" وإلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تثبت بشكل قاطع ونهائي أنّ الله وحده هو الخالق لهذا الكون كلّّه؛ يسيّره بحكمته ويرتبه بإرادته؛ ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن"(4).

إذن، من بين الأدلة القطعية الواردة في القرآن والتي تثبت الوحدانية للذات العلية:

- **تأكيد الحقّ على وحدانيّته** صراحة؛ كما في قوله تعالى: " قل هو الله أحد (1)الله الصّمد(2) لم يلد ولم يولد (3) ولم يكن له كفواً أحد(4)"(5).

" أحد " فالله تعالى أحد؛ أي أنّه واحد في ذاته وصفاته وأفعاله. فقد نفت الآية الكريمة- بإسناد صفة الوحدانية إليه تعالى- كلّاً من صفة الكلّ(*) والكلية عنه. فقوله تعالى: "

(1) سورة الإسراء، الآية 43.

(2) الشنقيطي(محمد الأمين)، أضواء البيان، ج3، عالم الكتب، بيروت، د. ط، د. ت، ص540.

(3) سورة الشورى، الآية 11.

(4) سالم مرشان، مباحث في علم التوحيد، ج1، الجامعة المفتوحة، ليبيا، د. ط، 1998، ص147.

(5) سورة الإخلاص، الآيات 1، 2، 3، 4.

(*) **الكل:** " اسم للحقّ تعالى باعتبار الحضرة الواحدية الإلهية الجامعة للأسماء كلّها ". الفاشاني(عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، ص88.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

أحد " دالّ على أنّه واحد وحدة مطلقة، وهي صفة من صفات الله تعالى، استأثر بها فلا يشاركه فيها شيء ⁽¹⁾.

وحدة الأفعال: نظام الكون المتقن الخلق، دليل على أنّ خالقه واحد؛ إذ يستحيل اجتماع قوّتين دون أن تبغي إحداهما فرض إرادتها في تسيير الكون، وتتفرد بالحكم دون الأخرى " لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمناع في الأفعال " ⁽²⁾.

وحدة الذات: إنّ التّعّد يستدعي انشطار الكون بين القوى المتغالبة وعلوّ قوّة على حساب الأخرى لمنازعتها الملك؛ " لو كان في السماوات والأرض آلهة تدبّر أمرهما وتتصرّف فيهما غير الله تعالى الخالق لهما، المدير لأمرهما. لاختلّ نظامهما ولم توجدا بالمرّة وذلك لتنازع المديرين لهما؛ إذ أنّه لا يمكن الاتفاق بين الآلهة " ⁽³⁾.

وحدة الصفات: عدم وجود شبيه له -عزّ وجلّ- " فقد تقرّر في كتاب الله - عزّ وجلّ- خالق واحد، لا أوّل له ولا آخر؛ قدير على كلّ شيء، عليم بكلّ شيء، محيط بكلّ شيء وليس كمثل شيء. وعالم مخلوق خلقه الله، ويرجع إلى الله، ويفني كما يوجد بمشيئة الله " ⁽⁴⁾.

وباختصار؛ فإنّ الله واحد لأنّه واحد في ذاته وصفاته وفي أفعاله؛ " الله تعالى واحد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله. وأنّ أساس عبادة الله: توحيده -عزّ وجلّ- والشهادة له بأنّه لا معبود بحقّ إلّا هو، الواجب الوجود، الواحد المتقرّد بالعبوديّة، المتّصف بكلّ صفات الكمال والجلال. لا يشبه شيئاً من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه " ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ سالم مرشان، المرجع السابق، الصّفحة نفسها.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 197.

⁽³⁾ م. ن، ص 196.

⁽⁴⁾ م. ن، ص 164.

⁽⁵⁾ م. ن، ص 198.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

أما عن أدلتها في السنّة؛ "عن عبادة بن الصّامت الأنصاري رضي الله عنه، قال: قال رسول-الله صلى الله عليه وسلم-: " من شهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله وأنّ عيسى عبد الله ورسوله وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنّة حقّ والنار حقّ؛ أدخله الله الجنّة على ما كان عليه من العمل". أخرجه الشّيخان والترمذي⁽¹⁾.

" وعن عبد الله بن عمر بن الخطّاب -رضي الله عنه- قال له رجل: ألا تغزو؟ فقال: إنّي سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: إنّ الإسلام بني على خمس: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا عبده ورسوله و إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة وحجّ البيت وصوم رمضان". أخرجه الخمسة إلاّ أبا داود⁽²⁾.

ففي هذين الحديثين؛ أظهر الرّسول - صلى الله عليه وسلم - مكانة الوحدانية من باقي أركان الإيمان؛ فهي أسّها ولا يستقيم لمخلوق إيمان، ما لم يسلم بوحدة الخالق المدبّر لشؤون الوجود والموجود.

وتلكم هي رسالة الأنبياء والرّسل جميعا؛ " إنّ وحدانية الله تعالى والدّعوة إلى عبادته وحده سبحانه وتعالى، هو أمر انعقد عليه إجماع الأنبياء والمرسلين-عليهم الصّلاة والسّلام- إذ أنّهم دعوا المكلفين إلى التّوحيد، ونهوه عن الإشراف في العبادة. ورسالات السّماء كلّها جاءت للتّعريف بالله الواحد الأحد وكشف معالم الطّريق إليه. فكلّ الأنبياء والمرسلين-عليهم الصّلاة والسّلام- منهجهم، منهج واحد وطريق واحد لأنّه أعدل منهج وأقوم طريق؛ إنّه الدّعوة إلى عبادة الله الواحد الأحد " ⁽³⁾.

⁽¹⁾ عزّة حصريّة، المرجع السّابق، ص52

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص53.

⁽³⁾ سالم محمد مرشان، المرجع السّابق، ص199.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

رابعاً: تعريف الوجدانية:

أ - لغة: وحدّ؛ تدلّ على الانفراد. والواحد؛ المنفرد بذاته في عدم المثل والنظير⁽¹⁾
قال ابن الفارس^(*): " الواو والحاء والدال أصل واحد يدلّ على الانفراد " (2).

ب - اصطلاحاً:

قال عبد الكريم الجيلي (ت 796 هـ) (3): " الواحد : اسم الذات^(*) والواحدية:
اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها وواحديتها بها، مع تكثرها بالصفات " (4).
والمقصود بذلك أنّ الواحد: اسم يطلق على الذات العلية مع مجموع أسمائها
وصفاتها. لكن باعتبار هذه الصفات والأسماء، لا جزءاً منه ولا منفصلة عنه. الله كلّ لا
انفصال فيه ولا تعدّد حتّى لو كانت الصفات متكرّرة فهي واحدة؛ لأنّ واحديّة الله بذاته
ومن ذاته فالله ليس مركّباً. كأن نقول - مثلاً -: الله خالق.
فالله عين الخالق والخالق عين الله، والله قادر فالقادر عين الله والله عين القادر. وكأنّ
نقول: الله منعم فالله منعم والمنعم الله ذاته. فأسماءه وصفاته دالّة على ذاته فهي عينها -
عين الذات - وكذلك فإنّ القادر عين المنعم والمنعم عين القادر...

(1) الفيروزبادي (محمّد بن يعقوب)، ج1، القاموس المحيط، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط، 1403 هـ، ص343.

(*) **ابن فارس**: " هو أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرّازي، من أئمة اللّغة والأدب. ولد سنة 329 هـ

له مؤلفات منها: مقاييس اللّغة والصّاحبي في فقه اللّغة والمجمل. توفي سنة 395 هـ. ابن كثير، البداية والنهاية
ج11، ص335.

(2) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام هارون، ج6، شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2
د. ت، ص90.

(3) الرّزكلي (خير الدّين)، الأعلام، ج4، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1984، ص50.

(*) **الذّات**: " ذات الشيء نفسه وعينه. والذّات أعمّ من الشّخص، لأنّ الذّات تطلق على ما يقوم بنفسه ويقابله العرض
ويطلق على الماهية، وهي حقيقة الشيء. وذات الله تعالى غيب الأحديّة وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا
مناف ولا مضاد". العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، ص105 - 106.

(4) أنور فؤاد أبو خزام، معجم مصطلحات الصّوفيّة، مراجعة جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان، بيروت، ط1
1993، ص181.

الفصل الثالث الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

وهكذا وإن كان في صفاته -عز وجل- ما يتضاد. فإن هذا لا ينفي كونها واحدة وهذا ما يذهب إليه الجيلي في قوله: "الواحدية مجلى؛ ظهرت الذات فيه صفة والصفة ذاتاً. فبهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف عين الأخرى. فالمنتقم عين الله والله عين المنتقم والمنعم عين الله والله المنعم. وكذلك إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عينها كانت النعمة -التي هي الرحمة- عين النعمة، والنقمة التي هي العذاب عين النعمة. كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات وفي أطرها.

فكل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر ⁽¹⁾.

إذن، كون الذات الإلهية تجمع بين المتضادات، لا يتنافى مع القول بوحدانيتهما؛ إذ ذهب أبو سعيد الخزاز (ت277هـ) ⁽²⁾ إلى القول بأن الجمع بين الصفتين المتناقضتين أدى به إلى معرفة الخالق الواحد: "عرفت الله بجمعه بين الضدين" ⁽³⁾.

وقال عبد الكريم الجيلي: "الواحدية عبارة عن مجلى، ظهور الذات فيها صفة والصفة فيها ذات. والواحدية تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها؛ لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها؛ فكل منها فيه عينا لآخر" ⁽⁴⁾.

وهنا أضاف الجيلي إلى وحدة الأسماء والصفات للحق، مظاهر تجلّي الذات في الوجود والموجود؛ أي أنّ تكثر الذات الواحدة بالصّور لا يتنافى مع القول بوحدانيتهما بل على العكس من ذلك، فهو دليل آخر عليها -وحدانيتهما- إذ أنّ المخلوقات بخلقها المتقن تدلّ

⁽¹⁾ أنور فؤاد أبي خزام، المرجع السابق، ص181.

⁽²⁾ أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفية، ص116.

⁽³⁾ الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج1، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح ابن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص114.

⁽⁴⁾ الجيلي (عبد الكريم)، المرجع نفسه، ص29.

الفصل الثالث الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

على أن الصانع واحد؛ " النظام الموحد والاستقرار في الكون كله، يشهد أنه من صنع الواحد " (1).

وذلك لأن وجود الخلق يستدعي وجود خالق، ووجود ضعيف يستدعي وجود قويّ ووجود عاجز يستدعي بالضرورة وجود قادر. وهذه الصفات لا يعقل اجتماعها إلا في ذات واحدة تتحكّم في الكون ولها مطلق السيطرة في تسيير أموره، " ليست فكرة الكون معزولة عن فكرة الله... وإنما هي فكرة مكّملة لها، وذلك لأنّ الكون هو موضوع قدرة الله سبحانه؛ بمعنى أنّه إذا كان الله خالقا فإنّ الخلق هو هذا الكون، وإذا كان سبحانه قادرا فإنّ قدرته تتبدّى في هذا الكون " (2).

ويختصر ما سبق قول الجيلي:

الواحدية مظهر للذات	تبدو مجمعة لفرق صفاتي
الكلّ فيها واحد متكثّر	فاعجب لكثرة واحد بالذات
هذاك فيها عين ذا وكمثّل	ما تياك في حكم الحقيقة آتي
فهي العبارة عن حقيقة كثرة	في وحدة من غير ما أشتاتي
كلّ بها حكم كلّ واحد	فالتّفي في ذا الوجه كالإثبات
فرقان ذات الله صورة جمعه	وتعدّد الأوصاف كالأيات
فاتلوه واقرأ منك سرّ كتابه	أنت المبين وفيك مكنوناتي (3)

إذن، فتعدّد الخلق على كثرته، نابع من الواحد الذي لا تجزئة له؛ إذ من المسلّم به أنّ كلّ الأعداد مركّبة إلا الرّقم واحد. فمثلا الاثنان؛ حاصل جمع واحد مع واحد، والثلاثة حاصل جمع اثنان مع واحد. فالأعداد من هذا الوجه مركّبة والواحد داخل في تركيبها

(1) الزّنداني (عبد المجيد عزيز)، كتاب التّوحيد، ج1، مطبعة دحلب، الجزائر، د. ط، د. ت، ص19.

(2) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصّوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص79.

(3) الجيلي (عبد الكريم)، المرجع السّابق، ص48.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

جميعاً، إلا الواحد فهو حاصل جمع الصّفر بالواحد والصّفر عدد لكل معدوم الوجود. من ثمة؛ أصبح واضحاً أنّ الواحد لا يقبل التقسيم ولا التركيب، وهو مبدأ الخلق والإيجاد طالما أنّه لا يستقيم في الذّهن أيضاً أن ينشئ الكون من عدم؛ إذ لا بدّ من واحد يكون مبدأ الخلق. فلا يجوز -والحال هذه- اعتبار الواحد الدالّ على الخالق عددا قابلاً للتبعض.

قال ابن حزم الظاهري: " فالواحد -ضرورة- هو الذي لا أبعاد له تساويه عدداً، وهو الذي أردنا أن نبين. وأيضاً فإنّ الحسّ وضرورة العقل يشهدان بوجود الواحد؛ إذ لم يكن الواحد موجوداً لم يقدر على عدد أصلاً، إذ الواحد مبدأ العدد والمعدود الذي لا يوصل إلى عدد ولا معدود إلاّ بعد وجوده. ولو لم يوجد الواحد لما وجد في العالم عدد ولا معدود أصلاً. كلّ أعداد ومعدودات موجودة، فالواحد موجود ضرورة. فإذا نظرنا في العالم كلّهُ نظراً طبيعياً ضرورياً لم نجد فيه واحداً على الحقيقة البتّة بوجه من الوجوه ⁽¹⁾ .

والواحد الذي يتحدّث عنه ابن حزم الظاهري هو: الله -عزّ وجلّ- طالما أنّ كلّ ما في العالم قابل للقسمة والتركيب، فإنّ الواحد الذي لا يقبل التركيب ليس من أجزاء هذا العالم ولا من توابعه، بل هو ذات مطلقة موجودة قبل العالم وقبل الخلق وكانت من ثمة موجودة لهما، وهذا مفهوم وحدانية الذات مع تكثرها؛ " فإذا لا بدّ من وجود الواحد وهو ليس في شيء من العالم البتّة. فهو إذا بالضرورة شيء غير العالم؛ فإنّ ذلك كذلك فبالضرورة التي لا محيد عنها فهو الواحد الأوّل الخالق للعالم؛ إذ ليس يوجد بالعقل البتّة شيء غير العالم إلاّ خالقه.

⁽¹⁾ ابن حزم الظاهري (أبو محمّد علي بن أحمد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق محمّد إبراهيم نصر وعبد الرّحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ص131.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

فهو الواحد الأول، الله- لا إله إلا هو- الذي لا يتكثر البتة أصلاً، لا بعدد ولا صفة ولا بوجه من الوجوه ولا واحد سواه البتة، ولا أول غيره أصلاً، ولا مخترع فاعلاً خالقاً إلا هو وحده لا شريك له... وهو يسمى في اللغة عندنا "واحداً" على المجاز⁽¹⁾ والوجدانية عند ابن عربي هي: نفي الإثنيّة عن ذات الله -عزّوجلّ- وإطلاق لفظ الواحد عليه لا يوجب وجود الثّاني؛ لأنّه أصل الأعداد، والكثرة ناتجة عنه. وإن لم يصحّ أن يطلق عليه الواحد لصحّ أن يطلق على آخر أوجده.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ في ذلك إشارة إلى وجود الواحد الذي لا يستقيم لعقل أن يكون له ثان، ومظاهر الوجود ذاتها دالة على وحدانيّته، " والواحد لم يثن بغيره أصلاً، وإنّما ظهر العدد والكثرة بتصرّفه في مراتب معقولة غير موجودة كلّ ما في الوجود واحد. ولو لم يصحّ أن تثبت الوجدانية عنده لله سبحانه، فإنّه ما أثبت لموجده إلاّ كما هو عليه كما قيل:

وفي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد(*)" (2)

وقد شرح ابن عربي المقصود بالآية من بيت بشار بن برد بقوله: " وهذه الآية التي في كلّ شيء؛ التي تدلّ على أن وحدانية الله هي وحدانية الشيء، لا أمر آخر. وما في الوجود شيء من جمال وغيره وعال وسافل إلاّ عارفاً بوجدانية خالقه فهو واحد " (3).

وقد بيّن ابن عربي الوجدانية لله على طريقة نفي التّركيب التي أوضحناها سالفاً عند ابن حزم الظّاهري، وزاد عليها نفي التّضعيف؛ فالواحد كمبدأ للعدد لا يتضاعف؛ " فإنّ

(1) ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد)، المرجع السابق، الصّفحة نفسها.

(*) البيت الشعري الذي أورده ابن عربي للشاعر العباسي بشار بن برد.

(2) ابن عربي (محي الدين)، رسائل ابن عربي كتاب اليقين وكتاب المعرفة وكتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ج4، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2004، ج5، ص215.

(3) المرجع نفسه، ص216.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي الأعداد تكون عن الواحد

الأعداد تكون عن الواحد ولا يكون الواحد عنها. فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها... فتفطن لهذا الواحد والتوحيد، واحذر من الاتحاد في هذا الموضوع فإنّ الاتحاد لا يصحّ فإنّ الذاتين لا تكون واحدة وإنّما هما واحدان؛ فهو الواحد في مرتبتين. ولهذا إذا ضربت الواحد في الواحد لا يتضعّف، ولم يتولّد منهما كثرة. فالوجدانية سارية فما تمّ غيرها فالتثنية في مثل الحال لا موجودة فإنّ الحقيقة تنفيها وتأبأها، ولا معدومة فإنّ الحقّ تعالى يثبتها فاعرف الواحد⁽¹⁾.

إذن، الوجدانية هي نفي الإثنيّة عن الذات العليا من كلّ وجوها؛ قال القشيري: "ومعنى كونه سبحانه واحدا على لسان العلم؛ قيل هو الذي لا يصحّ في وصفه الوضع والرفع بخلاف قولك إنسان واحد، لأنك تقول إنسان بلا يد ولا رجل فيصحّ رفع شيء منه... وقال بعض أهل التحقيق معنى أنّه واحد: نفي القسم لذاته ونفي التشبيه عن حقّه وصفاته، ونفي الشريك معه في أفعاله ومصنوعاته"⁽²⁾.

الوجدانية من خلال تعريف القشيري: هي التسليم بعدم قبول التقسيم والتّركيب في حقّ الذات العليا؛ وذلك ما نستنبطه من قوله: "لا يصحّ في حقّه الوضع والوصف". والقول بعدم الإثنيّة في قوله: "نفي الشريك معه". وكذا التنزيه في قوله: "نفي التشبيه". والاعتقاد الجازم بوحدة الأفعال في قوله: "نفي الشريك معه في أفعاله ومصنوعاته".

خامسا: دلائل الوجدانية عند المتصوّفة:

عرفت الوجدانية أيضا على أنّها: "تقرّد الذات العلوية عن غيرها في صفاتها وأفعالها والدليل على ذلك أنّ الله يخلق بينما الإنسان فلا. وأنّ الله قديم الوجود عن كلّ موجود وأنّه قادر وأنّه لا ينام ولا يموت، وأمّا الوحدة في الصّفة أي أنّه لا يساويه في صفاته

(1) ابن عربي (محي الدّين)، المرجع السابق، ص222.

(2) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التّصوّف، ص135.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

الثَّابِتة له موجود... وأمّا الوحدة في الوجود وفي الفعل -ونعني بها التفرّد بوجود الوجود وما يتبعه من إيجاد الممكنات- فهي ثابتة، لأنّه لو تعدّد واجب الوجود لكان لكلّ من الواجبين تعيّن يخالف تعيّن الآخر بالضرورة⁽¹⁾.

ونستنتج من القول السابق أنّ من دلائل وحدانيّته عزّ وجلّ:

1- أنّه لا يشبهه شيء في صفاته من المخلوقات، " لا ينام ولا يموت... "؛ فالوجدانية " نفي التشبيه في جميع صوره " (2).

قال الجيلي:

ما فيهم من ذاته وصفاته	إلاّ شميم روائح ما لا هي
هم يحسبون بأنهم	إيّاها حاشاه عن الأشباه
ليس الإله بعده كلا ولا	ناه بذات غير ذات تناهي
الذات واحدة وأوصاف العلا	الله والسفلى لعبد واهي (3)

يذهب الجيلي في أبياته إلى تنزيه الذات العليا عن التشبيه؛ فصفات البشريّة لا كصفاتها؛ فقدرة الله لا كقدرة الإنسان، ووجوده لا كوجوده وعلمه ليس كعلمه... وهو -عزّ وجلّ- سابق الوجود عن كلّ موجود؛ فالإنسان محدث الوجود بينما الله -عزّ وجلّ- قديم الوجود. ولكلّ موجود علة ومسبّب إلاّ هو؛ " فقد روى القشيري عن ذي النون أنّه سئل عن التوحيد. فأجاب: أن تعلم أنّ قدرة الله في الأشياء بلا مزاج وصنعه للأشياء

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص37.

(2) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل: التوحيد، ج2، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، ط1 د.ت. 1988، ص282.

(3) الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل، ج1، ص23.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

بلا علاج، وعلّة كل شيء صنعته ولا علّة (*) لصنعه. ومهما تصوّر في نفسك شيئا فالله -عزّ وجلّ- بخلافه (1).

والله قادر بإرادة للإيجاد والعدم؛ "القدرة صفة أزليّة قائمة بذاته تعالى، زائدة عليه، يتأتّى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه على وفق الإرادة" (2).

والله عليم بما تلهج به الألسنة وما تخفيه ستر القلوب، "وهي من أخصّ صفات البارئ تعالى؛ إذ لا يمكن لموجد العالم ومرتبّه أن يدبّره إلّا إذا كان عالما بما تقتضيه مصلحته. كما لا يمكن أن يكافئ المحسنين بإحسانهم ويجزي المسيئين بإساءتهم إلّا إذا كان خبيرا بتفاصيل ما يقع منهم من خير أو شرّ" (3).

قال أبو عبد الله محمد بن زرزور (*):

تهنّك السّتر عن ذي الغيّ والفند	وحصّص الحقّ بعد البغيّ واللّد
وأيقن المشرك الدّاعي له ولدا	بأنّ الله لم يولد ولم يلد
لا موت يدركه، لا شيء يشبهه	يبلي الآباد ولا يبلي على الأبد
ويح ابن آدم من عاص لخالقه	ومن مصرّ على الآثام معتقد (4)

(*) "يجب له تعالى الوجود، الصّفة النفسية الوحيدة. ومعنى هذا الوجوب أنّه لا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا. والدليل على وجوب الوجود له تعالى: افتقار العالم إليه؛ فهو واجب الوجود. ويتّصف هذا الوجود بالذّاتي؛ أي لا لعلّة أنثرت في وجوده بخلاف وجودنا فإنّه غير ذاتي؛ فهو بفعله تعالى". رجب بكري، توضيح هداية المريد في شرح جوهر التّوحيد ص29.

(1) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، المرجع السّابق، ص135.

(2) رجب بكري، المرجع نفسه، ص36.

(3) م. ن، ص38-39.

(*) "أبو عبد الله محمد بن زرزور: هذا العلم هو أحد طلبه سحنون. كان حافظا للغريب، بصيرا بالعربيّة وذا شعريّة متميّزة. وكاد يقصر شعره على توحيد الله سبحانه وتعالى، والرّدّ على الزّنادقة والملاحدة؛ فشعره ذو طابع ديني، سخره = في تمجيد الواحد المعبود وفي محاربة الانحلال الخلقي". محمد مرتاض، التّجربة الصّوفيّة عند شعراء المغرب العربي في الخمسيّة الهجريّة الثّانية، ديوان المطبوعات، الجزائر، د. ط، 2009، ص57.

(4) المرجع نفسه، ص58.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

وهنا أضاف الشاعر صفة لله تميّز بها عن خلقه وهي: صفة البقاء، إلى جانب صفات أخرى وهي: كونه تعالى معبودا، خالقا ومحيا ومميتا...

قال ابن عربي:

عجبت لوجود حوى كلّ صورة	من المأ الأعلى والجنّ والبشر
ومن عالم أدنى ومن عالم علا	ومن حيوان كان نبت أو حجر
وليست سواه لا، ولا هي عينه	وفي أيّ شيء شاء صورة حضره
ويبدو إلى الأبصار من حيث ذاته	ويخفى عن الأبواب ذاك ويستتره
فتجهله الأبواب من حكم فكرها	وتظهره الأوهام للسمع والبصر
هو الحيّ لكن لا حياة بذاته	تقوم كما قامت سائر الصّور
فمن هو خير في الذي قد ذكرته	بما وصفناه وترمي بها الفكر
فما هو مخفيّ وليس بغائب	وما هو منظور ويخفى عن النّظر
فيا ليت شعري هل سمعتم بمثله	ألا فاخبروني أنّ هذا هو العبر
وما يدري ما جننا به غير واحد	هو الله لا تدري به سائر الفطر
وما مثله إلّا شخيص وإنّني	عجبت له من كامل وهو مختصر ⁽²⁾

يعدّ ابن عربي بعض دلائل الوجدانية وهي:

1- أنّ الحقّ الوجود الذي ليس جزءا منه ولا هو منفصل عنه؛ أي نفي التّركيب في قوله: "وليست سواه ولا هي عينه".

2- أنّه حامل لصفات الكمال والجلال التي تنفي عن ذاته العليّة التّشبيه؛ في قوله: "هو الحيّ، فيا ليت شعري هل سمعتم بمثله، ألا فاخبروني أنّ هذا هو العبر، وما يدري ما

⁽²⁾ ابن عربي (محي الدّين)، رسائل ابن عربي، ج4، ص161.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

جننا به غير واحد، هو الله لا تدري به سائر الفطر، وإنني عجبت له من كامل وهو مختصر".

3- نفي الإثنيّة؛ في قوله: "وما يدري ما جننا به غير واحد".

وهاهو الحلاج يقول: "إن الله تبارك وتعالى وله الحمد؛ ذات واحد قائم بنفسه منفرد عن غيره بقدمه، متوحد عمّن سواه بربوبيّته، لا يمازجه شيء ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان، ولا تقدّر فكرة ولا تصوّر خاطرة، ولا تدركه نظرة ولا تعتريه فترة إنّه تعالى لا يظله فوق ولا يقلّه تحت، ولا يقابله حدّ ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل ولا يفيته بعد، ولا يجمعه كلّ ولا يوجدّه كان ولا يفقده ليس وصفه لصفة له، وفعله لا علّة له وكونه لا أمد له، تنزّه عن أحوال خلقه؛ ليس له من خلقه مزاج ولا في فعله علاج. باينهم تقدّمه كما باينوه بحدوثهم ومعرفته وتوحيده وتمييزه من خلقه. ما تصوّر في الأوهام فهو بخلافه؛ كيف يحلّ به ما منه بدأ؟. أو يؤول إليه ماهو أنشأه؟ لا تماثله العيون"⁽¹⁾.

يظهر الحلاج كيف أنّ الله واحد لقيامه بذاته في القدم، وهو لا يشبه عباده لأنهم خلق محدث، والعقل البشريّ العاجز لا يقدر على تخيّل لآته لا شبيه له في عالمنا؛ فنتصوّره الأذهان، ووجوده لا علّة له كفعله. وهو إن فعل شيئاً لا يمكن تغييره أو رده؛ فله مطلق الإرادة. وهذه الأوصاف باختصار تقود إلى التسليم بوجدانيّته تعالى طالما أنّه لا يشبهه شيء.

وإن آمن الحلاج بوجدانيّة خالقه إلّا أنّه يسلم بأنّ لا أحد يعرفه حقّ المعرفة، ومن ثمة يوحد التوحيد الذي يليق بذاته العليّة مهما عرف من صفاته وأنّ الواحد الذي هو الله ليس

⁽¹⁾الحلاج، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطّواسين، حاشية وتعليق محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص26.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

عددا؛ " منزّه من كلّ العلل برهانه قويّ، سلطانه عزيز، ذو الجلال، ذو المجد والكبرياء الواحد بلا عدّ لا واحد، لأنّ الواحد حدّ وعدّ وابتداء وانتهاء والطريق غير سالكة؛ بديع كونه منزّه عن الكون، لا يعرفه إلّا هو؛ ذو الجلال والإكرام خالق الأرواح والأجسام"(1).

4- أنّه الفاعل، لا يشترك معه أحد في الفعل؛ فهو الخالق وهو المحيي..." فالواحد يعني أنّه لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، ويستحيل أن يكون مركّبا في ذاته أو يكون معه في الوجود مؤثّر في الأفعال"(2).

قال الحلاج:

ظهرت لخلق والتبست لفتية	فتأهوا وضلّوا واحتجبت عن الخلق
فتظهر للألباب في الغرب تارة وطورا	عن الأبصار تغرب في الشرق
من رامه بالعقل مسترشدا	أسرّحه في حيرة يلهو
خصّني واحدي بتوحيد صدق	إليه من المسالك طرق
ليس من ساكن تحرّك	إلّا أنت حرّكته يا خفيّ المكان (3)

وهنا يذهب الحلاج إلى أنّ الله تعالى احتجب عن العيون ولم تدركه العقول، ولكنّه عرف وحدانيّته من الأفعال الصّادرة عنه -سبحانه وتعالى- فليس لمخلوق أن يفعل شيئا إلّا بفعله سبحانه ولا شريك له في أفعاله؛ قال عبد الغني النّابلسي:

ليس لله في الوجود شريك	لا اشتباه فيه ولا تشريك
والذي يدّعي الوجود مع الله	فدعواه هذه تشريك (4)

(1) الحلاج (الحسين بن منصور)، المرجع السّابق، ص 26.

(2) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثّورة، الإنسان الكامل (التّوحيد)، ج 2، ص 285-286.

(3) الحلاج (الحسين بن منصور)، المرجع نفسه، ص 65.

(4) النّابلسي (عبد الغني)، ديوان الحقائق، ج 2، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت، ص 16.

وبالتالي؛ إن نفي وجود الشريك مع الله -عز وجل- هو نفي لوجود فاعل آخر غيره. ولقد ساق أبو القاسم الجنيد^(*) دليلاً على لسان الحق، يثبت كونه الفاعل وحده لا شريك له؛ من باب أن خلقه للخلق يستدعي بالضرورة إنفراده بالحكم والفعل، " والدليل في ذلك قول الله -عز وجل-: " وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى " ⁽²⁾. 128

فالله هو الخالق للكون وهو المنفرد بالملك؛ وهو -من ثمة- الفاعل؛ لا شريك معه ينازعه الفعل. ويؤكد ابن عربي ما ذهب إليه الجنيد في قوله:

فهو الكون كله وهو الواحد الذي

قام كوني بكونه وبه نحن نحتذي

فبه منه إن نظرت بوجه تعوّذي ⁽³⁾

والجمال البديع للكون شاهد على وحدانية الخالق وأنه الفاعل وحده؛ لأن اجتماع الاثنين يؤدي إلى محاولة أحدهما مغالبة الآخر ومن ثمة إلى فساد الوجود؛ " فلو تعدد الواجبون، لتخالفت أفعالهم بتخالف علومهم وإراداتهم؛ وهو خلاف يستحيل معه الوفاق. وكل واحد بمقتضى وجوب وجوده وما يتبعه من الصفات، له السلطة على الإيجاد في عامة الممكنات فكان له التصرف في كل منها على حسب علمه وإرادته، ولا مرجح لنفاذ إحدى القدرتين دون الأخرى؛ فتضارب أفعالهم حسب التضارب في علومهم وإراداتهم

^(*) الجنيد (أبو القاسم): "هو الجنيد بن محمد بن الجنيد، أبو القاسم القواريري الخزاز، نهاوندي الأصل. نشأ في بغداد وتوفي بها سنة 297 هـ. أخذ التصوف عن خاله السري السقطي. يعدّ الجنيد أعمق صوفية القرن الثالث وأكثرهم قبولاً عند الناس وهو الملقب عند الصوفية: سيد الطائفة؛ وما ذاك إلا لجمعه بزعمهم بين الصوفية والشريعة الإسلامية أو أنه كان يصوغ مذهب الصوفية في عبارات توهم موافقتها الشريعة الإسلامية". أحمد بن عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، ص 120.

⁽²⁾ الجنيد (أبو القاسم)، رسائل الجنيد، ص 10.

⁽³⁾ ابن عربي (محي الدين)، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت، ص 53.

الفصل الثالث: الوحدةانية عند عبد الوهاب البيّاتي

يفسد نظام الكون، بل يستحيل أن يكون له نظام... فهو -جلّ شأنه- واحد في ذاته وصفاته ولا شريك له في وجوده ولا في أفعاله " (1).

(1) محمد عبده، رسالة التّوحيد، ص37.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

المبحث الثاني: الوجدانية في شعر عبد الوهاب البيّاتي

أولاً: نماذج محلّلة

إنّ الثّورة التي طغت على فكر البيّاتي، لا تمنع أنّ له رغبة في كشف حقيقة الخالق وسبر المطلق؛ قال محي الدين صبحي: " وإذا كانت مجموعات البيّاتي الشعريّة لا تنتهي فإنّنا نكتفي بهذا القدر من التّحليل، تاركين للقارئ العربيّ بعد ذلك الغوص في مجموعاته الباقية التي يلاحظ فيها تزاوج الأمكنة والأزمنة والملل والنّحل والمذاهب؛ بغية الوصول إلى الحقيقة، إلى الشّمول الكلّي إلى الأقدس الأقدس إلى التّكامل إلى... الله "(1).

ومن هذا المنظور انطلقنا في دراستنا لمفهوم الوجدانية في شعر البيّاتي لنعثر على منظومة شعريّة غنيّة بما حملته من رؤى، تربط بين الحقّ في قدس أقداسه وبين فكر البيّاتي المستطلع للمجهول الذي يرفع الثّورة الوليدة ويغذي الحسّ بالتمرد.

يقول ابن رشد: " إذا كانت الآلهة متّفقة اتّفاقاً تعاونيّاً يجعل كلّ واحد منها قادراً على جميع المقدورات، فإنّ الفرض بأنّ هناك إلهين اثنين بهذا الوصف، يلزم عنه أن يكون هناك عالمان اثنان. واللّازم -وهو وجود عالمين- باطل لأنّ هذا العالم واحد. وإذا بطل الملزوم وهو وجود إلهين؛ فيثبت وجود إله واحد "(2).

وانطلاقاً من ذلك فإنّ فكرة الوجدانية تقوم على:

1 - وحدة الأفعال لوحدة الخالق.

2 - وحدة المصنوع لوحدة الصّانع.

قال البيّاتي في قصيدته " مرثيّة إلى إخناتون " من مجموعته الشعريّة " قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع ":

(1) محي الدين صبحي، البحث عن ينباع الشعر والرّؤيا، ص 58.

(2) طه عبد الرّحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ط 2، د. ت، ص 201.

الفصل الثالث: الوحدةانية عند عبد الوهاب البيّاتي

يا أيّها المعبود^(*)

أنت الذي يعيش في الحقيقة

ممجّداً مباركاً قدّوس^(**)

تصعد في طفولة النهار

وموته الفاجع في الكهولة

من أفق الشّرق^(***) إلى الغرب، على عباب بحر النّور والبخور

متوجّاً بزهرة اللّوتس والتّعبان

حيّاً جميلاً^(****) خالداً معبوداً

وعاشقاً معشوقاً

شمس النّهار أنت، في جلالك^(*****) العظيم

وضعت نيلاً في السّماء وصنعت منه أمواجاً على الجبال

تسقط والحقول

إنّك في قلبي ترى مدائن الموت وأهراماتها والبحر والسّحاب

(*) **العبادة**: "هي غاية التذلل لله وهي للعمامة، والعبودية للخاصّة الذين صحّحوا النّسبة إلى الله بصدق القصد إليه. العبادة: لخاصّة الخاصّة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به، عبودة فهم يعبدونه به". القاشاني(عبد الرّزاق)، اصطلاحات الصّوفية، ص125-126.

(**) **القدّوس**: "قال وهب بن منبه: أي الطّاهر. وقال مجاهد وقتادة: أي المبارك. وقال ابن جريج: تقدّسه الملائكة الكرام". ابن كثير(إسماعيل بن عمر)، تفسير القرآن العظيم، ج4، دار الكتاب الحديث، مصر، ط1، 2010 ص 2085.

(***) **الجمال**: "هو بوجهه لذاته؛ فلجماله المطلق جلال؛ هو قاهرته للكلّ عند تجلّيه بوجهه فلم يبق أحد حتّى يراه. وهو علوّ الجمال، وله دنوّ يدنو به من ظهوره في الكلّ". القاشاني(عبد الرّزاق)، المرجع نفسه، ص66.

(****) **الأفق الأعلى**: "هو نهاية مقام الرّوح، وهي الحضرة الواحدة والحضرة الألوهية". المرجع نفسه، ص56.

(*****) **الجلال**: "وهو احتجاب الحقّ سبحانه عنّا بعزّه؛ أن نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته؛ فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلّا هو". م. ن، ص6.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

إنّك لا تموت ولا تنفى إلى الأبد

إنّك لا تعطش في سفينة الشّمس^(*) ولا تجوع

ولا يدبّ الشّيب في شعرك

أو تنفى إلى أصقاع موت النّور⁽¹⁾

يقول طه عبد الرّحمان: " العالم يدلّ باتّحاد أجزائه على وحدانيّة الصّانع " ⁽²⁾ وهذا ما ذهب إليه ابن رشد في قوله: " أنّ الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلّا مفعول واحد " ⁽³⁾.

إذن، فالبياتي يسلم بفكرة الوجدانية التي تقوم عنده على:

1- مبدأ إنفراد الذات العليّة بالصفّات: التي لا يشاركه فيها أحد كالبقاء في قوله:

حيّا جميلا خالدا معبود

إنّك لا تموت ولا تنفى إلى الأبد

إنّك لا تعطش في سفينة الموت ولا تجوع

ولا يدبّ الشّيب في شعرك أو تنفى إلى أصقاع موت النّور.

إذ من المسلمّ به أنّه لو كان هناك خالقان لتفوّق أحدهما على الآخر في شيء من هذه الصّفات، وكان الأحقّ بالعبادة، ولاختلف الخلق في أيّهما أحقّ بذلك طالما أنّ النّفوس الإنسانيّة متقلّبة؛ فمفهومها للجمال وتدوّقها له -مثلا- فيه اختلاف كبير.

^(*) الشّمس: " هي النّور؛ أي الحقّ سبحانه. والشّمس في اصطلاح السّالكين: كناية عن الرّوح، لأنّ الرّوح في البدن بمنزلة القمر. لذلك قالوا: إذا رأى السّالك نورا قبل شعاع القمر فإنّه يعلم أنّ هذا النّور هو الرّوح ". ابن عربي(محي الدين)، مصطلحات الصّوفيّة، إعداد وتقديم عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999 ص135.

⁽¹⁾ عبد الوهاب البياتي، قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع، ص85-86.

⁽²⁾ طه عبد الرّحمن، المرجع السّابق، ص160.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص225.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

وينبغي أن يكون الجمال الإلهي متّفقا عليه لا مرأى فيه، لأنّه إن حدث الانشقاق والاختلاف في ذلك؛ انجر عنه بالضرورة تعدّد المعبود، وليس ذلك بجائز لأنّه سيفرض منطق انقسام الكون وانفراد كلّ إله بقسم منه. ومن ثمة يكون لازما أن نسلم بمقاييس عقاب وحساب تختلف من إله إلى آخر، على اعتبار عابديه والمؤمنين بربوبيّته؛ وفي ذلك إجحاف وظلم في حقّ الإنسانيّة، والمعبود من صفاته العدل. وهذا المفهوم ذاته الذي نقف عليه عند المتصوّفة " اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها وواحديّتها بها مع تكثرها بالصفّات. والواحد من لا مثيل له يدانيه ولا شكل يلاقيه ولا قسم يجانسه ولا نديم يؤانسه، لا شريك يعارضه ولا معين يساعده ولا منازع يعانده... ديموميّ البقاء، أبديّ العزّ " (1).

2- مبدأ توحّد الفعل:

في قوله: " وعاشقا ومعشوق

وضعت نيلا في السّماء وصنعت منه أمواجا على الجبال

تسقط والحقول "

فالمفترض أن تسير الأمور بحكمة وتدبير، لا خلل فيه. والله الأعظم لن يرضى وقد سمّى نفسه الملك أن ينازعه الملك أحد، ولا وقد سمّى نفسه المهيمن أن يقاسمه الإرادة غيره.

وهذا ما يذهب إليه الجنيد في معرض حديثه عن توحيد العوالم والخواصّ في قوله: " الإقرار بالوجدانية بذهاب رؤية الأرباب والأضداد والأشكال والأشباه والسّكون إلى معارضات الرّغبة والرّهبة ممّن سواه فإنّه له حقيقة التّحقيق في الأفعال ببقاء الإقرار.

(1) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصّوفيّة، ص 995.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

وأما توحيد حقائق علم الظاهر؛ فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرياب والأنداد والأشكال والأشياء مع إقامة الأمر، والانتفاء عن التهي في الظاهر؛ مستخرجة منهم من عيون الرغبة والزهوة والأمل والطمع؛ فإقامة حقيقة التحقيق في الأفعال، حقيقة التصديق بالإقرار⁽¹⁾.

والمحبة من أساسات التوحيد وعليها يرتكز؛ فالموحد الحقيقي هو الذي يحب خالقه لأن المحبة تقود إلى معرفته بحقيقته؛ قال تعالى: "ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله"⁽²⁾.

ومن هذه الآية الكريمة؛ نتبين أن هناك فرقا جوهريا بين أحوال المشركين وأحوال المؤمنين. فالمشركون لجهلهم بالله وعدم معرفتهم به سبحانه وتعالى كانوا يعبدون معه أمثالا ويحبون وإياه نظراء... وهذا شرك في العبادة والحب، لأن الله -جل شأنه- لا مثل يناظره: "ليس كمثله شيء"، "لم يكن له كفوا أحد"، و "لا شريك معه"؛ "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من ولد وما كان معه من إله"؛ "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا".

أما المؤمنون، فلمعرفتهم التامة الكاملة بالله سبحانه وتعالى؛ لا يشركون به شيئا بل يعبدونه وحده ويحبونه وحده ويتوكلون عليه وحده⁽³⁾.

والى هذا الدليل من دلائل التوحيد، أشار القشيري في كتابه لطائف الإشارات؛ متحدثا عن الأصنام التي يتقرب بها لعبادة الله في قوله: "الكفار كانوا يعبدونها قبل ذلك في حال فقرهم فكانوا يتخذون من الفضة -عند غناهم- أصناما ويهجون ما كان من الحديد...

(1) الجنيد (أبو القاسم)، رسائل الجنيد، ص 61.

(2) سورة البقرة، الآية 165.

(3) صيري متولي الشرقاوي، الحب الإلهي عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين (رسالة ماجستير)، ص 23.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

وعلى هذا القياس. وأما المؤمنون فأشدّ حبّاً لله لأنّهم عبدوا إلها واحداً في السراء والضراء⁽¹⁾.

إذن، فالمحبّة لازم التّوحيد وشرط في صحّته وطريق للوصول إليه؛ إلّا أنّ ما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ العشق لا يجوز كوصف في ذات الحقّ تعالى؛ "العشق صفة المنع عن المحبوب، والعبد ممنوع عن الحقّ، والحقّ تعالى ليس ممنوعاً؛ فعشق العبد له جائز ولا يجوز منه للعبد"⁽²⁾.

ولأنّ العشق يقتضي رؤية المعشوق ومعاينته رؤية ووجوداً؛ فإنّه لا يصحّ إطلاقه على الذات الإلهية، ولكن يجوز في حقّه - سبحانه - المحبّة، لأنّها تقوم على الشعور الرّوحي المبنيّ على أساس التعلّق بالمحبوب بالفكر؛ "العشق لا يتأتّى إلّا بالمعاينة والمحبّة تجوز بالسمع. ولما كان العشق نظريّاً فإنّه لا يجوز على الحقّ لأنّ أحداً لا يراه في الدّنيا"⁽³⁾.

ولم يرد ذكر العشق في أيّ الذّكر الحكيم بين العبد وربّه، ولكن وردت المحبّة ونجدها في مثل قوله تعالى: "يا أيّها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلة على المؤمنين أعزّة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم"⁽⁴⁾.

قال عبد الوهاب البياتي في قصيدته "عين الشّمس أو تحولات محي الدّين بن عربي" من مجموعته الشعريّة "قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع":

توحّد الواحد في الكلّ

(1) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، لطائف الإشارات، ج1، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ط. د. ت، ص156-157.

(2) الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان)، كشف المحجوب، ج2، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، د. ط، 1975، ص553.

(3) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) سورة المائدة، الآية54.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

والظِّل (*) في الظِّل

وولد العالم من بعدي ومن قبلي (1)

إنَّ عبد الوهاب البياتي يشير في أبياته إلى وحدانية الخالق رغم تعدّد صور الموجودات في الوجود؛ إذ الموجودات متوحّدة به لأنّها صادرة عنه؛ فالظِّل هو صورة الأعيان المتكرّرة بالذّات الواحديّة، والدليل على صدق ما يذهب إليه أنّ الإنسان محدث الوجود؛ " وولد العالم من قبلي ومن بعدي". وأمّا الله تعالى فهو سابق الوجود عن كلّ موجود وموجد للوجود.

وفي هذا يلتقي مع قول ابن عربي: " الله إله واحد لا ثاني له في ألوهيّته، منزّه عن الصّاحبة والولد، مالك لا شريك له، ملك لا وزير له، صانع لا مدبّر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى من يوجده؛ بل كلّ موجود سواء يفتقر إليه في وجوده.

فالعالم كلّ موجود به وهو وحده موجود بنفسه، لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه؛ بل وجود مطلق غير مقيد، مستمر قائم بنفسه ليس بجوهر متحيّز، فيقدر له الجهة والتّلقاء

(*) الظِّل: "هو الوجود الإضافي الظّاهر بتعيّنات الأعيان الممكنة وأحكامها التي هي معدومات.

ظهرت باسمه النّور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب إليها؛ فيستر ظلمة عدميّتها النّور الظّاهر بصورها، صار ظلاً لظهور الظِّل بالنّور وعدميّته في نفسه، قال تعالى: << ألم تر إلى ربّك كيف مدّ الظِّل >> سورة الفرقان، الآية 45 أي بسط الوجود الإضافي على الممكنات؛ فالظلمة بإزاء هذا النّور هو: العدم وكلّ ظلمة: فهو عبارة عن عدم النّور، كما من شأنه أن يتنور، ولهذا سمّى الكفر ظلمة لعدم نور الإيمان عن قلب الإنسان، الذي من شأنه ليتنور به قال تعالى: << الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النّور >> سورة البقرة، الآية 257.

الظِّل الأوّل: هو العقل الأوّل، لأنّه أوّل عين ظهرت بنوره تعالى، وقبلت صورة الكثرة التي من شؤون الوحدة الذّاتيّة ظلّ الإله: هو الإنسان الكامل المتحقّق بالحضرة الواحديّة ". القاشاني(عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصّوفية ص184.

(1) عبد الوهاب البياتي، سفر الفقر والنّورة، ص23.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

مقدّس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب لا الأبصار " (1).

فالبياتي هنا يذهب إلى أنّ تعدّد الكثرة في عين الوحدة لا يتنافى مع القول بوجود الواحد المتكثّر بالخلق، وذلك دليل من دلائل الوحدانية.

قال عبد الوهاب البياتي في مجموعته الشعريّة " الذي يأتي ولا يأتي":

مولاي لا يبقى سوى الواحد القيوم (*)

وهذه النجوم

الكلّ باطل وقبض الريح (2)

يذهب البياتي إلى أنّ الفناء مصير جميع المخلوقات؛ لأنّ المتّصف بالبقاء هو الله الواحد. والوجود كلّ الوجود وهم وباطل؛ لأنّه منه نابع وبه موجود، فليس كمثله شيء. والدليل الذي ساقه البياتي للبرهنة على وحدانية الخالق هو: فناء الكلّ وبقاء الله - عزّ وعلا- متفرداً بوحدانيّته؛ قال تعالى: " كلّ من عليها فان (26) ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (27) " (3).

ولقد واجه البياتي بهذه الحقيقة، ملكاً من ملوك الأرض الذين تأخذهم العزّة بالإثم وينسون الموت الذي هو النّهاية الحتميّة للأحياء جميعاً؛ فلا ملك في الأرض كما لا يوجد

(1) ابن عربي (محي الدين)، الدرة البيضاء يليه عقيدة أهل الإسلام، تقديم وتحقيق وتعليق محمد زينهم ومحمد عزب مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1993، ص47.

(*) القيوم: وردت في قوله تعالى: >> الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، له ما في السمّوات وما في الأرض، من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه، إلاّ بما شاء وسع كرسيه السمّوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العليّ العظيم << سورة البقرة، الآية 255.

وقد فسّر ابن كثير قوله تعالى: " الحيّ القيوم " بقوله: " أي؛ الحيّ في نفسه الذي لا يموت أبداً، القيّم لغيره فجميع الموجودات مفتقرة إليه وهو غنيّ عنها ولا قوام لها دون أمره ". ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، تفسير القرآن العظيم، ج1 ص255.

(2) عبد الوهاب البياتي، الذي يأتي ولا يأتي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1968، ص40.

(3) سورة الرحمن، الآيتان 26 و27.

الفصل الثالث: الوحانية عند عبد الوهاب البياتي

في السماء، يمكن أن ينازعه الملك أو يستأثر دونه بالبقاء. ولعلّ هذا ما ورد في قوله تعالى: " يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (19) فسوس لهما الشيطان ليبيدي لهما ما ووري من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (20) وقاسمهما إني لكما من الناصحين (21) فدلّاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربّهما ألم أنهكما عن تلكم الشجرة وأقل لكما إنّ الشيطان لكما عدوّ مبين (22) " (1).

فالبشرية ستظلّ تتخبّط حتّى الميعاد الأعظم في الأرض بسبب رغبتها في الملك والبقاء اللذان هما صفة الواحد الملك الباقي.

قال عبد الوهاب البياتي في "مرثية إلى خليل حاوي" (*) من مجموعته الشعرية "بستان عائشة":

قلت لشمس الله أن تشرق في الميعاد

قلت لها: شرّدي في هذه الدّيار

(1) سورة الأعراف، من الآية 19 إلى الآية 22.

(*) خليل حاوي: " شاعر لبناني معاصر، ولد ببلدة شوبر بلبان. نال الشهادة الثانويّة من الكلية الوطنيّة بالشّويفات سنة 1947 ثم تابع دراسته في الجامعة الأميركية ببيروت فتخرّج بشهادة البكالوريوس في الأدب العربي والفلسفة سنة 1952 ثمّ الماجستير سنة 1955.

أوفدته الجامعة لمتابعة الدراسة فحصل عل الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج سنة 1959 وعمل بعدها أستاذًا بالجامعة الأميركية ببيروت، وما زال. ومثّل لبنان في مؤتمر الأدباء ببغداد عام 1965. واعتصر كثيرا من الثقافات الإنسانية وبخاصّة الفلسفيّة والتّاريخيّة. له ديوان نهر الرّمد، نظمه بين عامي (1953-1957) في لبنان، كمبردج والنّاي الجريح نظمه بين عامي (1956 1958) وبيادر الجوع نظمه بين عامي (1961-1964). جمعت هذه الدّواوين في مجلّد ديوان خليل حاوي 1972 وله ديوان الرّعد الجريح (1979). ومن دراساته: في مناهج النّقْد (1960). "عزّ الدّين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنيّة، ص 340.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

الله والقيثار لكتّها غابت

ولم تشرق على منازل الشّاعر في الميعاد⁽¹⁾

وهنا نلمس ذلكم العمق في توظيف الوجدانية؛ فالشّاعر يريد أن تكون له الإرادة في الفعل إلى جانب خالقه؛ فهو يرغب في حلول نور الله عليه والذي لا يعدو أن يكون إلاّ الخلاص من النّفي والتّشرد. والشّمس هنا لا تحلّ على الشّاعر في موعدها بل تخلفه لأنّها تنصاع لأمر الله وحده؛ فله مطلق الفعل ولا ساكن يتحرّك إلاّ بإرادته ولا شكوى منه إلاّ إليه، لأنّه لا فاعل غيره في هذا الوجود؛ "فعّال لما يريد فهو المريد (للكائنات) في عالم الأرض والسّماوات لم تتعلّق قدرته؛ "تعالى بإيجاد شيء حتّى أَراده، ما شاء كان وما يشأ (أن يكون) لم يكن، لو اجتمع الخلاق كلّهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يريده أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده، وأَراده عندما أراد منهم أن يريده، ما فعلوه ولا استطاعوا ذلك ولا أقدرهم عليه؛ كلّ ما سواه تحت سلطان قهره ومتصرّف عن إرادته وأمره"⁽²⁾.

قال في قصيدته (صورة على غلاف):

كان على سيفه البتّار

يمزّق الكفّار

وكانت القلاع

تنهار تحت ضربات العزّل الجياع

مولاي لا غالب إلاّ الله

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، ص 61.

⁽²⁾ ابن عربي (محي الدّين)، المرجع السّابق، ص 49-52.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

فلتغسل السحابة(*)

أدران هذه الأرض، هذي الغابة
ولينهض الموتى من القبور
ولتتحرق الصّاعقة الجور
والجنث المنفوخة البطون
فحول رأس القيصر النّسور
تحوم، والأمطار
تغسل جرحك الدّفين تغسل الأشجار
مولاي: لا غالب إلّا الله
فآه، ثم آه (1)

الفكر الثّوري شريك حياة البيّاتي وهمّه من وراء الوجود؛ بل هو -إلى جانب الحقّ- دينه وإيمانه، وهو يؤمن أنّ الغلبة لله الذي سينصر المستضعفين في الأرض ويغسل آثار خرابهم ودمارهم كما كان الله -عزّ وجلّ- إلى جانب المؤمنين، ونصرهم في وجه الكفّار إعلاء لكلمته وإثباتاً لوحْدانيّته، وهذا ما سيحلّ بالجبابرة الطّغاة الذين ظنّوا أنّهم قوّة على الأرض؛ فسيأتي اليوم الذي يبسط فيه الواحد القهار سلطان قوّته التي لا تغلب ويؤمّن مملكة المضطّهدين الخائفين ويحلّ السّلام البسيطة.

قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته "قصائد حبّ إلى عشتار(*)" من مجموعته الشعريّة "الكتابة على الطّين":

(*) وظّف البيّاتي رمز السحابة في شعره، وهي رمز لـ "لا مكان الرّحيل والانتقال والحركة والتّحليق غالباً. ويمكن أن ترمز للنّقاء والتّطهير". حسن عبد عودة حميدي الخاقاني، التّرميز في شعر عبد الوهاب البيّاتي (رسالة دكتوراه) ص 56.

(1) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج3، ص 7-8.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

من ترى: ذاق، فجاعت روحه حلو التّبيذ

ورواي القارّة الخضراء والمطاط والعاج، وطعم الزّنجبيل

وعبير الورد في نار الأصيل ورأى الله بعينه، ولم يملك على الرّؤيا دليل

فأنا في النّوم واليقظة من هذا وذاك

ذقت، لمّا هبطت عشتار في الأرض ملاك⁽¹⁾

عشتار رمز الحبّ والخصب والحياة، تأخذ عند البيّاتي بعداً آخر هو: الجمال الإلهي الذي يتجلّى على الأرض طالما أنّ عشتار أو أنا هي: " إله كوكب الزّهرة الذي لفت انتباه الإنسان منذ القدم بشدّة بريقه وجماله وديمومته في السّماء إلى الصّباح؛ لذلك تعني نجمة الصّباح "⁽²⁾.

(*) وحول فكرة نزول عشتار في الأرض: " كانت عازمة على إنقاذ عشيقها تمّوز؛ فتجمع كلّ ما تحتاجه من مراسيم مقدّسة وترتدي ثيابها الملكيّة وتتخلّى بالأحجار الكريمة وتتهيأ لدخول الأرض التي لارجعة منها؛ الأرض التي تحكمها أختها الكبيرة وعدوها اللّود " أرسخكال " آلهة الظّلام والكآبة والموت ". صموئيل نوح كريم، الأساطير السّومريّة دراسة في المنجزات الرّوحية والأدبيّة في الألف الثّالث قبل الميلاد، ترجمة يوسف داود عبد القادر، مطبعة المعارف بغداد، د. ط، 1971، ص133.

وقيل أنّها لمّا نزلت؛ " كانت مثلهمة على توفير المزيد من النّعمة والرّخاء في مدينتها لتجعلها مركزاً للحضارة السّومريّة. ولأجل ذلك؛ كانت صمّمت على الدّهاب إلى (أريدو) موطن الحضارة القديمة ومدينة (أنكي) سيّد الحكمة والمطّلع على ما في قلوب الآلهة ". سيّد محمود القمني، الأسطورة والتّراث، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1993، ص56-74 .
و" كان من نتائج هذه الزّيارة أن قدّم (أنكي) إلى (أنا) كثيراً من المراسيم المقدّسة التي ترفع من شأنها أمام الآلهة والنّاس ". المرجع نفسه، ص133.

(1) عبد الوهاب البيّاتي، الكتابة على الطّين، ص26.

(2) علي عبد المعطي البطل، الرّمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السّياب، شركة الرّبيعان للنشر، الكويت، ط1
1982 ، ص70.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

إلى جانب أنّ الترتيلة(*) التي قيلت عند أداء المراسيم المقدّسة(**) - عند نزولها إلى الأرض - تتعلّق بتتويجها ملكة على عرش الجمال في الوجود؛ فلا نكاد نعثر في هذه الترتيلة إلاّ على الجانب الحسيّ الجمالي.

والبيّاتي هنا يتحدّث عن ذات الحقّ وقد تجسّدت في جمال الوجود مكشوفة، عارية من كلّ حجاب؛ يقف دون الوصول إلى معرفة حقيقة وجوده.

ومن ثمّة خلقه للوجود البديع الجمال الذي يدلّ على وحدانيّته طالما أنّ الخلق المبدع يقتضي خالقا واحدا مبدعا، يتجلّى فيه بقدرته وينفرد فيه بسلطان جلاله وإرادته في الفعل فلا خالق لهذا الجمال إلاّ هو سبحانه.

كما أنّ المراسيم المقدّمة لعشتار، خصّتها وحدها بالألوهيّة والسّيادة وتاج الملك الأبديّ؛ فرويا الله من قبل السّاكر بخمرة الحبّ الإلهي تجتاح حواسّه وتلجمها عند مكاشفة الحقّ له؛ فيعود من سكره عاجزا عن إقامة دليل يثبت به رؤيته للواحد.

والبيّاتي الذي ذاق من هذا وذاك؛ أي سكره بالمحبّة الإلهية وغيابه عن الوجود وعودته للصّحو دون أن يملك دليلا على وحدانيّته - عزّ وجلّ - إلاّ برؤية تجلّيه في صور الوجود المبدعة؟ فهو الموجود بذاته - لا ريب - موجد هذا الوجود الجميل يقينا.

(*) ممّا قيل في الترتيلة: "حمدا لك يا أروع الآلهات وأشدّهن رهبة. ليقدّس الكلّ سيّدة الخلق وأعظم الآلهة... الآلهة التي ترتدي اللّذة والحبّ، المفعمة بالحيويّة والسّحر والشّهوة واللّذة، حلوة في شفّتها ويكمن سرّ الحياة في فمها. ذات مجد وسناء؛ تلفّ رأسها بالعصابة، رشيقة القدّ، جميلة العينين، مشرقتهما.

الآلهة الحكيمة التي تمسك بيدها الأقدار؛ تبعث العزم والمجد والحيور بمجرد من عينيها؛ إنّها الآلهة الحامية والروح الحارسة عشتار". طه باقر، مقدّمة في أدب العراق، جامعة بغداد، دار الحرّيّة للطباعة، بغداد، د. ط، 1976 ص 205.

(**) من المراسيم المقدّمة: "السّيادة والألوهيّة، التّاج العظيم الخالد، عرش الملوكيّة، الصّولجان العظيم، الموضع العظيم الرّعاية، الملوكيّة...". صموئيل نوح كريم، المرجع السّابق، ص 110.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البياتي

قال أبو الحسن الشاذلي: "الشَّراب: هو النُّور السَّاطع عن جمال المحبوب والكأس اللطيف الموصل إلى أفواه القلوب، والسَّاقِي هو المتولِّي الأكبر للمخصوصين من أوليائه والصَّالِحين من عبادِهِ، وهو سبحانه العالم بالمقادير ومصالح أحبَّائِهِ. فمن كشف له عن ذلك الجمال، وحظي بشيء منه نفساً أو نفيس ثم أرخى عليه الحجاب فهو الذَّائق المشتاق. ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو الشَّارب حقًّا. ومن توالى عليه الأمر ودام له الشَّرب حتَّى امتلأت عروقه ومفاصله من أنوار الله تعالى المخزونة فذاك هو الرِّيَّ."

وربَّما غاب عن المحسوس، فلا يدري ما يقال ولا ما يقول؛ فذلك هو السَّكر... فذاك وقت صحوهم واتَّساع نظرهم ومزيد علمهم؛ فهم بنجوم العلم يهتدون في ليلهم وبشموس المعارف يستضيئون في نهارهم ⁽¹⁾.

ونورد هنا أبياتاً شعريَّة تتعكس فيها رؤيَّة البيَّاتي، وهي أنَّ السَّكر بالمحبَّة الإلهية يجعل الجمال الإلهي يتجلَّى أكثر وضوحاً في الوجود، ومن ثَمَّة يعكس وحدانيَّته في الخلق والفعل. قال عبد الغني النَّابلسي ^(*):

⁽¹⁾ السَّكَنْدري (ابن عطاء الله)، لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الشعب، القاهرة، د. ط، 1406هـ، ص 68-69.

^(*) **عبد الغني النَّابلسي**: "هو عبد الغني بن إسماعيل الدَّمشقي الحنفي، المشهور - كآسلافه - بالنَّابلسي.

ولد سنة 1050هـ، في مدينة دمشق، ونشأ بها تحت كنف والده الذي كان صوفيًّا على طريقة ابن عربي.

ولمَّا بلغ مرتبة اليقين عند الصَّوفيَّة واستشعر وحدة الوجود، خرج من خلوته وقطع عزلته وقام برحلات إلى بلدان الشَّام ومصر لزيارة أضرحة المقدَّسين عند الصَّوفيَّة، وللاتِّصال بأقطاب الصَّوفيَّة الأحياء؛ ثم عاد إلى دمشق سنة 1119هـ. وفي دمشق كرَّس حياته للتَّدريس والتَّأليف ونشر التَّصوُّف؛ فقام بالتَّدريس في الجامع الأمويَّ وفي المدينة السَّليمانية. كما ولي إفتاء الحنفيَّة. توفي بدمشق سنة 1143هـ.

وللنَّابلسي مؤلَّفات كثيرة في التَّصوُّف ومنها: إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، جواهر التَّصوص في كلِّ كلمات الفصوص، الوجود الحقَّ. أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصَّوفيَّة: وحدة الوجود الخفيَّة، ص 171-172.

الفصل الثالث الوحدانية عند عبد الوهاب البياتي

ساقى يا ساقى اسقيني من خمرة الباقي واكشف لي عن قيد إطلاقي

يا ساقى آه يا ساقى

محبوبي ظاهر يتجلى بالوجه الباهر للعشاق في حكمه قاهر

أستاره راحت عن عيني والزهرة فاحت والسكرة بالأسرار باحت

يا ساقى آه يا ساقى

اكشف لي عنك في ذاتي وافتح لي دتك واجعلني يا حبي إنك

يا ساقى آه يا ساقى

في دور الكاسات قد غابت إخواني السادات والخمار محمود العادات

يا ساقى آه يا ساقى

من يشرب يسكر من خمري لما يتفكر والمغرور في علمه أنكر

يا ساقى آه يا ساقى⁽¹⁾

قال عبد الوهاب البياتي في: "قراءة في ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي"^(*):

المعشوق هو الكلّ الحيّ وأما العاشق/ فهو حجاب وهو الميت

برماد حريق أتغشى وبأسمال الفقراء/ أمسك كأس شرابي بيد

وبأخرى شعر حبيبي/ أرقص عبر الميدان/ في أحشائي نار

لا تخبو فلماذا لا تحرقني النار/ ها أنذا أضع الكفن الأبيض

(1) النابلسي (عبد الغني)، ديوان الحقائق، ج1، ص359.

(*) **جلال الدين الرومي**: "هو محمد بن الحسن البلخي القونوي الرومي، الملقب بمولانا جلال الدين، مؤسس الطريقة

المولوية. ولد في مدينة (بلخ) بفراس سنة604هـ، ورحل مع والده إلى عدة بلدان ثم استقر بقونية.

أخذ التصوف عن شمس الدين التبريزي، وله مؤلفات منها: فيه ما فيه، ديوان شمس تبريز، المثنوى؛ وهو منظومة صوفية باللغة الفارسية في خمسة وعشرين ألف وسبعمائة بيت، يسميه الفرس: قرآن بهلوي؛ أي: قرآن الفارسية. توفي

بقونية سنة672هـ". عبد المنعم خفاجي، الموسوعة الصوفية، ص183.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

والسيف أمامك، فلتضرب عنقي وأنا سكران⁽¹⁾

وظّف البيّاتي رموزا صوفيّة كثيرة في أبياته ومنها: " كأس، شراب، حجاب، أسمال الفقراء... "؛ مصوّر المولوي يرقص على أنغام الموسيقى؛ طلبا للغياب والفناء عن الوجود والموجود، لتزول الحجب بينه وبين خالقه، الكلّ، الحيّ، الباقي. فالحقّ واحد منفرد ببقائه عن خلقه؛ تهفو كلّ النفوس لالتهام به والعيش في ظلّ جلاله الأبديّ؛ ففي الفناء يزول إحساس الصّوفي بعالم الملكوت الزائل وينعم بقرب الذات العليا الباقية.

قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته: " أباريق مهشّمة " من مجموعته الشعريّة " أباريق مهشّمة ":

الله والأفق المنور والعبيد

يتحسّسون قيودهم

شيّد مدائنك الغداة بالقرب من بركان فيزوف، ولا تقنع

بما دون النجوم

وليضرم الحبّ العنيف

في قلبك النيران والفرح العميق

والبائعون نسورهم يتصوّرون

جوعا، وأشباه الرّجال

عور العيون

في مفرق الطّرق الجديدة حائرون

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، ص451-452.

الفصل الثالث الوحدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

" لا بدّ للخفاش

من ليل، وإن طلع الصّباح

والشّاة تنسى وجه راعيها العجوز

وعلى أبيه الابن، الخبز المبلل بالدموع

طعم الرّماد له، وعين من زجاج

في رأس قزم، تنكر الضّوء الطّليق"

وأرامل يتبعن أشباه الرّجال

تحت السّماء بلا غد ولا قبور

والله والأفق المنور والعبيد

يتحسّسون قيودهم

نbec جديد

نbec تفجّر في موات حياتنا

نbec جديد

فليدفن الأموات موتاهم

وتكتسح السيول

هذي الأباريق القبيحة والطّبول

ولنفتح الأبواب للشّمس الوضيئة والرّبيع⁽¹⁾

الله؛ " إشارة إلى القوّة العليا التي تنسب إليها عادة القدرة على تسيير الأمور على وجه

الأرض" ⁽²⁾؛ يتحدّث البيّاتي هنا عن ثورة العبيد والمستضعفين في الأرض الذين لطالما

⁽¹⁾سنير رؤوبين، ركعتان في العشق: دراسة في شعر عبد الوهاب البيّاتي، دار السّاقى، بيروت، لبنان، ط1، 2002

ص25-26.

⁽²⁾المرجع نفسه، ص28-29.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

حلموا بالغد الأفضل الذي تزول فيه كلّ الأكبال التي تصفّد إرادتهم على التّمرد وطلب التحرّر حتّى ينتشر الأمن، ويحدث التغيير المنشود، وتنتصر ثورة الخائفين الجياع الذين أرادوا المقاومة ورغبوا في التغيير، لما أراد الله -عزّ وعلا ذلك- وصارت لديهم قوّة لا تقهر في وجه الطّاغوت طالما أنّ إلى جانبهم الواحد الذي لا يقهر، الفعّال لما يريد. فازدادت ثقتهم بتحقيق النّصر. نلمس ذلك في تحدّي البيّاتي للطّغاة في ثقة؛ في قوله:

" شيدّ مدائنك الغداة

بالقرب من بركان فيزوف ولا تقنع

بما دون النّجوم "

فالفاعل الحقيقيّ، المنفرد بالفعل، المتصرّف في شؤون الخلق الذين يتحرّكون وفق مشيئته -الله-؛ " فما تتحرّك ذرّة إلّا إليه وعنه "(1).

والبيّاتي يرى؛ أن لا حافظ للمقهورين غيره، (خلق المتمكّن والمكان وقال: أنا الواحد (الحَيّ) الذي لا يؤوده حفظ المخلوقات، ولا ترجع إليه صفة لم يكن عليها من صنعة المصنوعات"(2).

وفي ذلك ربط بين صفات الذات الواحديّة وثورة الغضب؛ وليس ذلك بمستغرب من البيّاتي؛ لأنّه لطالما عاش باحثاً عن فجر خلاص لشعبه وشعوب العالم المقهورة من نير الظلم. ولم يكن هذا الخلاص سوى الذات العليّة الواحدة المتقرّدة بتسيير شؤون الكون والتي ستغلب إرادتها في حفظ المستضعفين، كلّ القوى الجبارة على وجه الأرض لأنّه لا جبار غيره.

(1) ابن عربي (محي الدين)، الدّرة البيضاء يليه عقيدة أهل الإسلام، ص 49.

(2) المرجع نفسه، ص 48.

الفصل الثالث الوحدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

وفي المعنى نفسه؛ قال البيّاتي في قصيدته " مرثية إلى خليل حاوي"، من مجموعته الشعريّة " بستان عائشة ":

وطني درع فولاذي

يحمي غرّة بغداد

كعبة حبّ يحرسها الله

كلّ غزاة التاريخ انهزموا

في بوابتها

صاروا في ذاكرة التاريخ رماد

يتبارى في قوس الشمس، دفاعا

عنها الأسلاف/ الأحفاد⁽¹⁾

الله هو الذات الغالبة، وهو الجبار القاهر الذي تخضع أمامه قوى الظلم والطغيان في العالم؛ هو قوة الضعفاء التي يستمدون منها الإرادة في التحرّر، واثقين من النصر لأنّ الله هو القويّ المهيمن على الأرض، تدين له كلّ الرقاب.

ولعلّ هذا سرّ تلك النبرة المعتزّة الواثقة التي تحدّث بها البيّاتي في قصيدته؛ فوطنه العراق درع عجزت كلّ قوى الاستعمار عن إخضاعه أو إذلاله، لأنّه محميّة الله وكعبته المقدّسة التي يتقهقر أمام سلطانها الطّغاة؛ فلا غالب إلّا الله المتفرد بصفاته عن الخلق، المسيطر على الوجود والموجود.

فالبيّاتي قد بحث، عدد سنين عمره عن خلاص لشعبه وكلّ الشعوب المضطّهدة فوجدها في ذات الله الواحدة دون غيره؛ فهو وحده الملجأ من قهر العبوديّة ومذلّة

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، ص 90.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

الاحتلال؛ قال البيّاتي في قصيدته: " سيرة ذاتية لحياة عمر الخيام الباطنية الذي عاش
منتظرا الذي يأتي ولا يأتي":

والعندليب قال لي، وقالت الرياح

الليل طال، طالت الحياه

فأين يا ربّاه

شمسك تحيي الحجر الرّميم

وتشعل الهشيم (1)

والبيّاتي -الذي يسلم بوجدانية الذات وتفردّها في تسيير الكون- يرى أنّ الشاعر
والفنان قد اشتركا في إلباس الأرض حلّتها الجميلة؛ فقال في قصيدته "بانوراما أصيلة" من
مجموعته الشعريّة "بستان عائشة":

إنّ الله تعالى

خلق الدنيا في ستّة أيّام

في اليوم الأوّل

خلق النّار / الأرض / الإنسان

في اليوم الثاني والثّالث

خلق الموسيقى

في اليوم الرّابع

خلق الشّعْر / الفن / وأعطى الفنان

في اليوم الخامس: قوس الألوان

في اليوم السّادس

(1) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج3، ص62.

الفصل الثالث: الوجدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

لبست ثوب العرس "أصيلة" (1)

وهذا الاشتراك ليس فيه مساس بوجدانيّته-عزّ وجل- فهو أعطى الشاعر والفنان - بإرادته- المقدرة على الفعل. والبيّاتي يقصد أنّ الشعر والفنّ قادران على رسم معالم الأرض وتغييرها لتصبح مكاناً أصحّ للعيش؛ فالشاعر والفنان رسولاً للإله في الأرض. وفي القصيدة اعتراف ظاهر بوجدانيّة الله طالما أنّه انفرد بالخلق؛ أي إيجاد الوجود والموجود، وهو إلى جانب ذلك إقرار له بالوجود منذ الأزل (القدم). وأنّ العالم محدث وهو موجدّه؛ "خلق المتمكّن والمكان وأنشأ الزمان" (2).

ثانياً- حوصلة: مفهوم الوجدانية و دلائلها عند البيّاتي

ومن ثمة؛ فإنّ الوجدانية عند البيّاتي -كما عند المتصوّفة- تقوم على دليلين هما:

1- وحدة الصفات.

2- ووحدة الأفعال.

3- ونفي الإثنيّة.

وإن كان المتصوّفة يرمون من وراء معرفتهم بالوجدانية: الوصول إلى حقيقة الذات العليّة قصد البقاء بها ومعها؛ فإنّ البيّاتي يهدف من وراء معرفته وإقراره بوجدانية الذات إلى الإحساس بالقوّة واستمداد الثقة والإرادة في التحرّر؛ فهي الخلاص الذي أعياه البحث عنه طويلاً.

ودلائل الوجدانية عند البيّاتي واضحة كوضوح حقيقة أنّه لا بدّ للوجود من خالق يسيّره ويحفظه حتّى الميعاد الأعظم؛ وإلاّ فما الحكمة من وراء إيجاده؟ وكيف يكون في الوجود جبابرة يظلمون الضّعفاء دون وازع؟ فلا يستقيم لعاقل ألاّ تكون هناك قوّة رادعة فوق

(1) عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، ص106.

(2) ابن عربي (محي الدين)، المرجع السابق، ص48.

الفصل الثالث: الوحدانية عند عبد الوهاب البيّاتي

الجميع؛ تحفظ للوجود نظامه وتنتصر للحقّ والعدل وتقف في وجه كلّ طغيان أو محاولة للمسّاس بقيم الحقّ والجمال.

وهذا هو مفهوم الوحدانية وذلكم هو سرّ وجود الذات الواحدة عند البيّاتي؛ فالوحدانية من منظوره: هي التسليم بوجود الواحد، المتقرّد بصفاته المثلى والذي له مطلق الإرادة في الفعل حتّى يكون وحده القوة التي لا تفوقها أخرى؛ تشيع السّلام وتنتصر الضّعيف وتضرب على يد كلّ جبار ظالم... والذي يحمل في ذاته العليّة الجمال والجلال الأبديّ فتصبح الأرض -من ثمّة- مكانا أليق للعيش؛ أي باختصار: قوّة تنتظم الوجود وتحكم بين المتغالبين فيه.

وهو -إذ يسلم بوحدانية الذات أو يقّر بها- يربطها بفكره الثوريّ التحرريّ؛ إذ يرى فيها خلاص شعوب العالم من مذلة الخضوع للحاكم الطاغية أو المستعمر المتجبر طالما أنّه لا ملك غيره، ولا قويّ ينازعه؛ نصير الضّعفاء الذي حتّى على الجهاد في سبيل رفع الظلم، وهو الذي حرّم الظلم على نفسه؛ فكيف يرتضيه من عباده؟ وهو الذي سمّى نفسه العادل؟ وكيف يسود الأرض اللّامن وقد سمّى نفسه السّلام؟.

فوحدانية الحقّ: ظاهرة لا يماري فيها إلّا كلّ جحد؛ قال عبد الرّحمان البرعي:

تجلّت لوحدانية الحقّ أنوار فدلّت على أنّ الجحود هو العار
وأغرقت بداعي الحقّ كلّ موحّد لمقعد صدق حبّذا الجار والدار⁽¹⁾

⁽¹⁾ علي الخطيب، اتّجاهات الأدب الصّوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، د. ط، 1404 هـ ص23.

الفصل الرابع

الوجود عند عبد الوهاب

البياتي

المبحث الأول: الوجود عند الصّوفيّة

أوّلاً: مفهوم الوجود

أ- لغة

ب- اصطلاحاً

ثانياً: مفهوم وحدة الوجود

ثالثاً: مفهوم الاتّحاد

أ- لغة

ب- اصطلاحاً

رابعاً: مفهوم الحلّول

أ- لغة

ب- اصطلاحاً

خامساً: مفهوم وحدة الشّهود

أ- لغة

ب- اصطلاحاً

سادساً: مفهوم الفناء والبقاء

أ- لغة

ب- اصطلاحاً

المبحث الثاني: الوجود عند البيّاتي من خلال نماذج محلّلة

أوّلاً: نماذج محلّلة

ثانياً: حوصلة: مفهوم الوجود عند البيّاتي

المبحث الأول: الوجود عند الصّوفيّة

أولاً: مفهوم الوجود:

يعدّ التّقيب في حقيقة الوجود، المبحث الأهمّ عند المتصوّفة الذين تطلّعوا لتفسير علاقاته القائمة والبحث في كifiّة نشوئه، وكثرت تأويلاتهم لطبيعته، ممّا أغنى التّصوف بمصطلحات جديدة كلّ الجّدّة، لم يعرفها الأدب عبر تاريخه الطويل؛ كالفيض ووحدة الوجود والحلول...الخ.

والوجود:

أ - لغة:

" الثّبوت والحصول، مصدر من وجد الشّيء. يطلق الوجود على: الظّفر بالضّالّة وإدراك المطلوب، ويطلق أيضاً على: الوصف الذي تشترك فيه الكائنات فيميّزها عن المعدومات"(1).

وعرّفه ابن منظور(*) بقوله: " وجد الشّيء من العدم فهو موجود "(2)

وفي المصباح المنير، " الوجود خلاف العدم "(3)

(1) الفيروزبادي(محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، ج1، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1403هـ، ص343.
(*) **ابن منظور**: " هو محمّد بن مكرم بن علي الأنصاري الرّؤفعي الإفريقي. لغوي وأديب، ولد سنة 630 هـ، وخدم في ديوان الإنشاء ثم ولي قضاء طرابلس.

كان مغرماً باختصار كتب الأدب، وله مؤلّفات منها: لسان العرب، مختصر تاريخ دمشق وأخبار أبي نواس.
توفي بمصر سنة 711هـ". الحنبلي(عبد الحيّ بن عماد)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج6، ص26.

(2) ابن منظور(محمد بن مكرم)، لسان العرب، ج3، بيروت، ط1، 1410هـ، ص446.

(3) الفيومي(أحمد بن محمود)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، ص648.

ب- اصطلاحاً:

للوجود عند الصوفيّة مفهومان؛ وردا في قول محمد الحفناوي^(*): "عامّ وهو: الأفراد الإضافيّة. وخاصّ: وهو حقيقة واحدة مطلقة، موجودة وجوداً حقيقياً، واجباً. وأمّا العامّ؛ فأمر اعتباريّ لا وجود له إلّا تخيلاً، وهو مظهر لحقيقة الوجود الحقّ الواحد واختلاف أفراد هذا الوجود العامّ بحسب استعدادها؛ فلا يوجب تغييراً ولا تكثرّاً في تلك الحقيقة"⁽¹⁾.

ومفاد ذلك أنّ الوجود قسمان:

أولهما: وهميّ لا وجود له؛ فهو كالظّلّ أو المرآة التي تتعكس عليها صورة الذات الحقّة التي تتكثرّ بالصّور، وهي العالم المخلوق بقدرته - جلّ وعلا - فوجود الخلق "غير ذاتي فهو بفعله تعالى"⁽²⁾.

وقال عبد الغني النابلسي: "كلّ ما سوى الله تعالى، صور قائمة بالوجود الحقّ - سبحانه وتعالى -"⁽³⁾.

ثانيهما: الوجود الحقّ؛ أي وجود الذات العلويّة التي منها صور الموجودات، وهي كائنة بذاتها؛ فوجودها واجب وذاتيّ، ومعنى واجب الوجود أنّه: "يجب له تعالى الوجود... ومعنى هذا الوجوب أنّه: لا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً. والدليل على وجوب الوجود له

^(*) **محمد بن خليل الحفناوي** الهجرسي الخلوتي الأزهري؛ شيخ الطريفة الخلوتيّة في زمنه. له مؤلّفات منها: الجوهر النقيس على صلوات ابن إدريس، اليسري للمحتاج للإسراء والمعراج والفتوحات المدنيّة. توفي سنة 1328هـ. خير الدّين الزّركلي، الأعلام، ج6، ص118.

⁽¹⁾ محمد بن خليل الحفناوي، الجوهر النقيس على صلوات ابن إدريس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ط 1987، ص26.

⁽²⁾ رجب بكري، توضيح هداية المريد شرح جوهر التّوحيد، ص29.

⁽³⁾ عبد القادر عطا، التّصوّف في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1407هـ، ص123.

تعالى: افتقار العالم إليه؛ فهو واجب الوجود، ويتّصف هذا الوجود بالذاتي؛ أي لا علّة أنثرت في وجوده ⁽¹⁾.

وهو وجود قديم؛ لكون وجوده قائما بذاته؛ فهو لا يفتقر إلى موجد يوجده؛ " فالقديم هو الذي لا أول له. ودليل ذلك أنّه: لو لم يكن قديما لكان حادثا، ولو كان حادثا لافتقر إلى محدث، ولافتقر محدثه إلى محدث، وهكذا إلى ما لا نهاية " ⁽²⁾.

ومنه، فالوجود: خلق وخالق، وهذا معروف بالبداهة ولا نقاش فيه؛ لكنّ الصّوفيّة اختلفوا في تأويلاتهم للموجود على الحقيقة. ومن هنا برزت نظريّات لتفسير الوجود لعلّها تلتقي في مجموعها عند القول بوحدة الوجود والفناء.

ثانيا: مفهوم وحدة الوجود:

قال القنوي (ت 672 هـ) ⁽³⁾: وحدة الوجود؛ في قوله: " الوجود الإلهي له اعتباران: أحدهما؛ من حيث كونه وجودا فحسب، وهو بهذا الاعتبار وجود مطلق عن الأسماء والصفات. ووجود باعتبار تعيّنه وظهوره، وذلك التّعين والتّشخيص يسمى: خلقا وسوى، وينضاف إليه -إذ ذاك- كلّ وصف، ويسمّى بكلّ اسم، ويقبل كلّ حكم ويتّقيّد بكلّ مقام وبكلّ رسم " ⁽⁴⁾.

وهو هنا يذهب إلى أنّ الوجود هو الله، من أيّ اعتبار نظرت إليه؛ فهو حسبه وجود مطلق: هو الذات الإلهية القائمة بذاتها.

ووجود السّوى (الخلق): وهو ظهور للذات العليا، وتجلّ أسمائي وصفاتي لها في صورة المخلوقات في الكون.

⁽¹⁾ رجب بكري، المرجع السابق، ص 29.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 30.

⁽³⁾ عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصّوفيّة، ص 332.

⁽⁴⁾ النّابلسي (عبد الغني)، الوجود الحقّ، تحقيق بكري علاء الدّين، المعهد الفرنسي للدراسات العربيّة، دمشق، د. ط

1995، ص 143-144.

ولا يطعن في صحّة هذا الكلام طاعن؛ فالوجود قائم به ومنه -عزّ وعلا- قائم به لأنّه الوجود المطلق، الموجود بذاته. وقائم منه، لأنّه الموجد للموجودات؛ فمنه منشؤها على شاكلة الصّور المتكرّرة التي نراها في الوجود؛ فهي تجلّ للذّات الإلهية.

لكنّ القنوي يشير هنا إلى الفيض، والذي هو " يفيد التّجليّ؛ فإنّ ذلك التّجليّ هيولاني الوصف. وإنّما يتعيّن ويتقيّد بحسب المتجليّ؛ فإن كان التّجليّ له عين ثابتة غير موجودة، يكون هذا التّجليّ -بالنسبة إليه تجلياً وجودياً- فيفيد الوجود.

وإن كان التّجليّ له موجوداً خارجياً كالصّورة المسوّاة، يكون التّجليّ بالنسبة إليه بالصفّات، ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحياة ونحوها " (1).

وهو هنا يذهب إلى أنّ الوجود الحقّ: هو وجود الله تعالى. وأمّا الموجودات فهي معدومة لأنّها تجلّ صفاتي للذّات العليا، وهو " يفيد صفة غير الوجود كصفة الحياة ونحوها ". وقال ابن عربي:

لست غيرا له، ولا هو لوحدي في الوجود ثاني (2)

فابن عربي -الذي هو من أكبر دعاة وحدة الوجود- يذهب هنا إلى أنّ الوجود الحقّ يقوم على الاعتقاد بوجود الله وحده، وأنّ الخلق متوحّد به؛ فليس في الوجود غيره.

وهو يرى أنّه: " لولا سريان الحقّ في الموجودات بالصّورة، ما كان للعالم وجود " (3)

وقد يذهب بنا الظنّ إلى الاعتقاد؛ إلى القول بالحلول. ولكنّ الصّوفية -وعلى رأسهم ابن عربي- ينكرون اعتقادهم بالحلول أو الاتّحاد أصلاً، وهذا ما سنبينه في مقام حديثنا عن الحلول والاتّحاد؛ فالسريان الذي يقصده هو السريان عن طريق الفيض.

(1) محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، ص 169.

(2) ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكيّة، ج 2، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1405 هجرية، ص 535.

(3) (القاشاني (عبد الرزاق)، شرح فصوص الحكم، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1386 هجرية، ص 243.

قال ابن سبعين (613هـ/669هـ) ⁽¹⁾: " إِنَّ المبادئ مرتبط بالأوّل الحقّ، وإنّ الجواهر الجسمانيّة والروحانيّة، والأغراض الماديّة وغير الماديّة، والحركة الكليّة للجرم الأقصى والجزئيّة لا وجود لهما إلّا بما يسري إليهما من الأوّل، الحقّ؛ سريان فيض وخير وإنعام " ⁽²⁾

وقال عبد الغني النابلسي:

إِنَّ الوجود الحقّ شيء واحد يا سعد من يجلى له فيشاهد ⁽³⁾
وقال: " كلّ ما سوى الله تعالى، صور قائمة بالوجود الحقّ - سبحانه وتعالى - لا غير " ⁽⁴⁾
وظاهر كلامه أنّه؛ يعتقد بالتّجليّ الإلهي في الوجود على أساس أنّه صادر من الذات العليّة. وهذا ممّا لا فصال فيه؛ فهو أمر مسلّم به. لكنّ مقصوده يتّضح في قوله:
والذي يدّعي الوجود مع الله فدعواه هذه تشريك ⁽⁵⁾.
فهو ينفي أن يكون مع الله غيره في الوجود على وجه الحقيقة؛ بل ويكفّر القائل بذلك.
وقال ابن سبعين: " الله لا وصف له سوى الثبوت وهو الوجود في كلّ موجود " ⁽⁶⁾.
وقال: " هو عين كلّ ظاهر، فحقّ له أن يتسمّى بالظّاهر " ⁽⁷⁾.
فهو ينطلق هنا من أنّ من صفاته -عزّ وجلّ- (الظّاهر)، وهذا يستدعي أن يكون من ثمة ظاهرا في صور الموجودات؛ بل هو عينها.

⁽¹⁾ أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصّوفيّة: وحدة الوجود الخفيّة، ص 160-161.

⁽²⁾ محمد العدلوني الإدريسي، مصطلحات التّصوّف الفلسفي، ص 171.

⁽³⁾ النابلسي (عبد الغني)، ديوان الحقائق، ج 1، ص 138.

⁽⁴⁾ عبد القادر عطا، التّصوف في عصر النابلسي، ص 123.

⁽⁵⁾ النابلسي (عبد الغني)، المرجع نفسه، ج 2، ص 16.

⁽⁶⁾ محمد ياسر شرف، حركة التّصوّف الإسلامي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 1986، ص 284.

⁽⁷⁾ ابن سبعين (عبد الحق)، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، الدّار المصريّة، مصر، د. ط، د. ت ص 190.

وقال: " الله في كلّ شيء؛ فعين ما ترى ذات لا ترى " (1)

والله حالّ في كلّ الموجودات، لا عن طريق الحلول -كما تمّ بيانه سابقا- بل عن طريق الفيض. والصّور على تكثرها لا تدلّ على كثرة في الوجود بل في الموجود؛ فالوجود واحد هو الذات الإلهية وإن تنوّعت صور الموجودات. وهذا ما يذهب إليه في قوله: " الوجود واحد هو القائم بجميع الصّور " (2).

ويقول محمد الحافظ التيجاني(*) : " وحدة الوجود -التي يقصدها الصّوفيّة في شعرهم ونثرهم- حقيقتها أنّ المنفرد بالوجود، الحقّ الغنيّ عمّا سواه، الذي يفتقر إليه كلّ ما عداه هو الله وحده - تبارك وتعالى - " (3).

وقال أحمد الفاروقي السرهندي(**): " التّوحيد الوجودي: أن يعلم السّالك ويعتقد الموجود واحدا. ويعتقد ويظنّ غيره معدوما. وأن يزعم أنّ الغير - مع اعتقاد عدميّته- مجالي ذلك الواحد ومظاهره " (4).

ومن ثمّة؛ فالوجود بناء على هذه النّظريّة قائم على:

أ - الاعتقاد بعدميّة المخلوقات .

ب- والتّسليم بأنّ المخلوقات هي الله -جلّ وعلا-.

(1) ابن سبعين (عبد الحق)، المرجع السّابق، ص 196.

(2) م. ن، ص 242.

(*) محمد الحافظ التيجاني: " هو محمد الحافظ عبد اللّطيف بن سالم؛ داعية التّيجانيّة بمصر. ولد سنة 1315 هجرية بإقليم المنوفيّة بمصر. له جهود علميّة وعملية في نشر الطّريقة التّيجانيّة. أسّس مجلة طريق الحقّ سنة 1379 هجرية وله مؤلّفات منها: أصفى المناهل في مشرب خاتم الأولياء، قصد السّبيل في الطّريقة التّيجانيّة، والحقّ في الحقّ والخلق. توفي سنة 1398 هجرية، ودفن في الزّاوية التّيجانيّة بالقاهرة". نزار أباضة ومحمد المالح، إتمام الأعلام، دار صادر، بيروت، ط1، 1999، ص 229.

(3) التّيجاني (محمد الحافظ)، أهل الحقّ العارفون بالله، ص 75.

(**) السّرهندي: "أحمد بن عبد الأحد الفاروقي السرهندي شيخ الطّريقة المجدديّة من النقشبندية. ولد سنة 971 هجرية وتوفي بسرهند سنة 1034 هجرية". عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصّوفية، ص 219.

(4) السّرهندي (أحمد الفاروقي)، المكتوبات، ج1، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ط، د. ت، ص 56.

ج - الاعتقاد بتجلي الله في صور المخلوقات.

أ - الاعتقاد بعدمية المخلوقات :

وبذهب الصوفيّة هنا إلى أنّه: لا موجود في الحقيقة إلاّ الله، وأنّ الكائنات معدومة أزلا وأبداً. ولا يستقيم الاعتقاد بوجود المخلوقات إلاّ عند المحبوبين؛ فالكائنات -من هذا المنظور- وهم وانعكاس لصورة الحقّ في الوجود؛ قال الجيلي:

" ليس الوجود سوى خيال عند من يدري الخيال بقدره المتعاضم "(1).

وقال ابن عربي: " الوجود خيال " (2)

وقال ابن سبعين: " الحقّ واحد وما عداه وهم " (3).

ب - الاعتقاد بأنّ الوجود الحقّ هو الله :

والمقصود؛ أنّ الكائنات هي الله -كما تمّ إيضاحه سابقاً- فهم لا ينكرون وجود الموجودات ولكنهم يرفضون التصديق بها خلقاً، لأنّهم يرون أنّه: لا موجود غير الحقّ تعالى.

يقول القاشاني(*) : " كلّ ما تراه العيون فهو عين الحقّ، ولكنّ الخيال المحبوب سمّاه خلقاً لكونه مستورا بصورة خلقية " (4)

(1) الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل، ج2، ص40.

(2) القاشاني(عبد الرزاق)، المرجع السابق، ص243.

(3) ابن سبعين،(عبد الحقّ) المرجع السابق، ص276.

(*) **القاشاني**: "هو عبد الرزاق1621 أحمد بن أبي الغنائم القاشاني أو الكاشاني، شارح كتب الصوفيّة وأحد مشايخ الطريفة السهروردية. نسبته إلى قاشان (مدينة قرب أصفهان). له مؤلفات منها: شرح منازل السائرين للهروي، وكشف الوجوه الغرّ في شرح تائيّة ابن الفارض واصطلاحاته الصوفيّة. توفي بشيراز سنة730 هجرية". عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفيّة، ص320.

(4) القاشاني(عبد الرزاق)، المرجع نفسه، ص152.

وقال النابلسي: " وما هما -أي الخالق والمخلوق- إثنان؛ بل عين واحدة "(1)

وقال ابن عربي عن الذات العلية: " فهو من حيث الوجود عين الموجودات "(2)

وقال الغزالي (450 هـ / 505 هـ) (3): " فالموجود وجهه فقط "(4)

" ليس في الوجود - تحقيقاً - إلا الله وأفعاله "(5).

قال ابن عجيبة(*) : " انفرد الحق بالوجود وليس مع الله موجود "(6).

ج- الاعتقاد بتجلي الله في صور الموجودات :

يذهب المتصوفة إلى القول بأن الله -عز وجل- يتجلى في صور جميع الموجودات؛ لا على سبيل الاتحاد والحلول -كما سيتم بيانه لاحقاً- بل على سبيل الوحدة.

فهم يرون -كما قال الجيلي-: " أن الله ما يتجلى إلا على نفسه. ولكن تسمى اللطيفة الإلهية عبداً؛ باعتبار أنها عوض عن العبد وإلا فلا عبد ولا رب(**)؛ إذ بانقضاء اسم

(1) النابلسي (عبد الغني)، حكم شطح الولي، ضمن كتاب شطحات الصوفية لعبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط 2، 1976، ص 196 .

(2) القاشاني (عبد الرزاق)، المرجع السابق، ص 77 .

(3) أحمد بن عبد العزيز القصير، المرجع السابق، ص 140 .

(4) الغزالي (أبو حامد محمد)، مشكاة الأنوار، تعليق رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، د. ط، 1407 هـ ص 71 .

(5) الغزالي (أبو حامد محمد)، إحياء علوم الدين، ج 2 ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د . ط، د . ت ص 280 .

(*) **ابن عجيبة** : "هو أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة الأنجري من مشايخ الطريقة الشاذلية اشتغل بالتدريس في تطوان له مؤلفات كثيرة منها : شرح المباحث الأصلية وإيقاظ الهمم في شرح الحكم مات بالطاعون قرب تطوان سنة 1224 هـ. المتوفي (محمود أبو الفيض)، جمهرة الأولياء، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ج 2، ط 1، 1387 هـ.

(6) ابن عجيبة (أبو العباس محمد)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 52 .

(**) **الرب** : اسم للحق عز اسمه باعتبار نسب الذات إلى " الموجودات العينية أرواحا كانت أو أجسادا، فإن نسب الذات إلى الأعيان الثابتة، هي منشأ الأسماء الإلهية كالقادر والمريد ونسبتها إلى الأكوان الخارجية وهي منشأ الأسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجود المربوب وتحققه والإله يقتضي ثبوت المألوه وتعيينه وكل =

المربوب انتفى اسم الرب؛ فما ثم إلا الله وحده " (1)

ويفسر أصحاب وحدة الوجود، ظهور الواحد في الصور الكثيرة للمخلوقات بأن: " الله كان وجوداً مطلقاً؛ ليس له اسم ولا صفة ثم أراد أن يرى نفسه في مرآة هذا الوجود وأن تظهر أسماؤه وصفاته؛ فظهر في صور الكائنات المعدومة العين، الثابتة في علمه تعالى " (2).

وفي هذا المفهوم قال الجيلي:

فأطلق عنان الحق في كل ما ترى تلك تجليات من هو صانع (3)

هذا عن مفهوم وحدة الوجود؛ وقد ذهب بعض المتصوفة إلى المغالاة في الاعتقاد بوحدة الوجود حتى لقد اعتبروا الكائنات التي دون مرتبة الإنسان هي: الله .

قال الششتري (610 هـ / 668 هـ) (4):

محبوبي قد عمّ الوجود وقد ظهر في بيض وسود

وفي النصارى مع اليهود وفي الخنازير مع القرود (5)

إن لفظة الظهور هنا تعني: تجليات الحق في الوجود؛ ولا سوء في ذلك لو لم نعلم أن الششتري من أنصار وحدة الوجود التي ترى بأن الله -عز وجل- هو الموجودات؛ فهو هنا يذهب إلى أن الله يجمع في ذاته العلية بين الرفعة والخسة.

= ما ظهرت (من) الأكوان فهو صورة اسم رباني يربّه الحق به يأخذ به يفعل ما يفعل وإليه يرجع فيما يحتاج إليه وهو المعطي إياه ما يطلب منه". القاشاني (عبد الرزاق)، اصطلاحات الصوفية، ص 164-165.

(1) الجيلي (عبد الكريم)، المرجع السابق، ج 1، ص 62 .

(2) الجيلي (عبد الكريم)، قصيدة النادرات العينية، ص 77.

(3) القاشاني (عبد الرزاق)، شرح فصوص الحكم، ص 11.

(4) الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج 4، ص 305.

(5) ابن عجيبة، (أبو العباس محمد)، المرجع السابق، ص 55.

الفصل الرابع الوجود عند عبد الوهاب البياتي

وأيدّه مصطفى العروسي (1213 هـ / 1293 هـ) ⁽¹⁾ في رأيه فقال: " الخبير، اللطيف الظاهر في كلّ المراتب؛ الخسيس منها والشريف " ⁽²⁾.

وقال ابن عربي: " العليّ بنفسه: هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع الأمور الوجوديّة والنسب العدميّة؛ بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا، وليس ذلك إلا لمسمّى (الله) خاصّة " ⁽³⁾.

وقال: " ألا ترى الحقّ يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذمّ " ⁽⁴⁾

وهنا يرى ابن عربي؛ أن الحقّ تعالى يظهر بصفات المحدثات -أي المخلوقات- سنيّة كانت أم دنيّة؛ أي وافقت الشريعة والأخلاق أم خالفتهما. وفي هذا الكلام من التلبّيس ما فيه.

وإنّما جاء غلط من غلطوا في قولهم؛ بوحدة الوجود، وفي أخذهم بفكرة توحّد الوجود بالروح. وأنّ ما يفرقه سوى اختلاف الأجساد والصّور وإلاّ فقد كانت البشريّة موحّدة فور خروجها إلى الوجود قبل أن تصوّر في أجساد؛ إذ جوهر الرّوح واحد في المبداء ومصدرها واحد.

وقد نسلمّ معهم بذلك؛ ولكنّا نتساءل عن الاختلاف الحاصل بين البشر في سلوكيّاتهم وطبائعهم وعن إقرار الله -عزّ وجلّ- للحساب. فإن كانت الأرواح كلّها متوحّدة بالله فعليّنا أن نسلمّ أيضا بفكرة دخول النّاس جميعا إلى الجنّة، ومن ثمّة نلغي فكرة وجود النّار

⁽¹⁾ الزركلي (خير الدّين)، المرجع السّابق، ج7، ص243.

⁽²⁾ العروسي (مصطفى)، حاشية العروسي على شرح زكريا الأنصاري للرسالة القشيريّة المسماة نتائج الأفكار القدسيّة ج2، نشر عبد الوكيل الدّروبي، دمشق، د. ط، د. ت، ص20.

⁽³⁾ القاشاني (عبد الرزاق)، المرجع السّابق، ص85.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص88.

والحساب، لأنّ الخالق لا يمكن أن يحمل في ذاته العليّة الشرّ والخير والعدل والظلم، وهو قد حرّم الظلم على عباده ونفاه عن نفسه.

ثالثاً: مفهوم الاتحاد:

يعرّف الاتحاد

أ - لغة:

أن " يصير المتعدّد واحداً، مصدر من اتّحد يتّحد؛ يقال: اتّحد الشّيئان أو الأشياء أي صارت شيئاً واحداً "(1).

ويطلق على: " صيرورة شيء - شيئاً آخر - بطريقة الاستحالة؛ أي التغيّر والانتقال دفعياً كان أو تدريجياً. ويطلق أيضاً بطريقة المجاز على صيرورة شيء - شيئاً آخر - بطريق التركيب؛ وهو أن ينضم شيء إلى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث " (2). والاتحاد " تصيير الذاتين واحدة " (3).

ب - اصطلاحاً:

الاتحاد؛ " في اصطلاح القوم هو: تصيير الذاتين ذاتاً واحدة، وهو حال الصّوفي الواصل. وقيل: هو شهود وجود واحد مطلق؛ من حيث أنّ جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة في أنفسها " (4).

وعلى الرّغم من ذلك التقارب في المفهوم بين الاتحاد ووحدة الوجود، إلّا أنّ بينهما بونا واسعا؛ فالأوّل -الاتحاد- وهو: " تصيير ذاتين واحدة، ولا يكون إلّا في العدد، وهو

(1) ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت، ط1، 1410هـ، ص446.

(2) العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، ص12.

(3) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصّوفية، ص9.

(4) القاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص49.

محال " (1).

الوجود تقوم على: " أن الله تعالى هو الذي له الوجود وحده أما الكائنات والمخلوقات فهي معدومة أزلا وأبدا " (2).

ومن ثمة؛ فإنّ الاتحاد الذي يذهب فيه إلى أنّ الوجود وجودان: وجود حقّ ووجود مخلوقات اتّحدا؛ لا يستقيم عند الصّوفيّة -أصحاب وحدة الوجود- إذ هم لا يؤمنون بالإثنينيّة من الأساس. فهم لا يرون أنّ للموجودات وجودا قائما بها؛ بل وجودها موهوم معدوم وهي عين ذات الحقّ.

وقد أكّد على ذلك العديد من المتصوّفة؛ إذ نجد ابن عربي يقول: " إذا سمعت بالاتّحاد الذي يكون بين الوجودين فإنّ مرادهم من الاتّحاد ليس إلّا شهود الوجود الحقّ الواحد المطلق الذي الكلّ به موجود فيتّحد به الكلّ من حيث كون كلّ شيء معدوما بنفسه لا من حيث إنّ له وجودا خاصّا اتّحد به فإنّه محال " (3)

ومن ثمة؛ فالاتّحاد - كمفهوم يقوم على الامتزاج بين وجودين إلهي وبشري - مرفوض لدى الصّوفيّة، غير مقبول. ولم يذهبوا إلى القول به لأنّه تسليم بالإثنينيّة، وهم لا يعتقدون بها أساسا؛ بل قد يطلقون لفظ الاتّحاد ويقصدون به الوحدة -وحدة الوجود- قال ابن عجيبة: " أنّ الصّوفيّة " قد يطلقون الاتّحاد على الوحدة " (4).

قال ابن الفارض:

وهامت بها روعي بحيث تمازجا اتّحادا ولا جرم تخلّله جرم (5)

(1) ابن عربي (محي الدّين)، مصطلحات الصّوفيّة، إعداد وتقديم عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة ط1 1999، ص19.

(2) أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصّوفيّة: وحدة الوجود الخفيّة، ص29.

(3) محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د. ت، ص319.

(4) ابن عجيبة (أبو العباس محمّد)، المرجع السّابق، ص58.

(5) ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص83.

وقد يتوهم قارئ البيت أن ابن الفارض يذهب إلى القول بأنه ذات مستقلة في وجودها عن ذات الله؛ ولكنه يرى نفسه وجودا معدوما، امتزج بالوجود الحق واتحد به، وليس أدلّ على ذلك من قول ابن تيمية: "وأما وجه تسميتهم اتحادية؛ ففيه طريقان: أحدهما لا يرضونه، لأنّ الاتحاد -على وزن الاقتران- يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر، وهم لا يقرّون بوجودين أبدا. والطريق الثاني: صحّة ذلك بناء على أنّ الكثرة صارت وحدة" (1). وقد أمّن على ما ذهب إليه محمود أبو الفيض المنوفي (1312هـ / ؟): "فمن من الصّوفيّة يا ترى يعتقد أنّ الذات الإلهي يتحد أو يحلّ بشيء من مخلوقاته؟ إلّا أن يكون جاهلا بالتصوّف" (2).

وخلاصة القول: أنّ الصّوفيّة لا يعتقدون بوجودين يستقلّ كلّ منهما عن الآخر -أي الإثنيّة بين الله والموجودات- بل يؤمنون بأنّ الوجود واحد مهما كثرت صورته؛ هو ذات الحقّ سبحانه، والموجودات معدومات من هذه الناحية. قال ابن عجيبة: "لا يثبت الحادث مع من له وصف القدم، فانتفى القول بالاتحاد؛ إذ معنى الاتحاد: هو اقتران القديم مع الحديث حتى يكونا شيئا واحدا وهو محال؛ إذ هو دليل على وجود السّوى ولا سوى" (3).

رابعا: مفهوم الحلول:

يعرّف الحلول:

أ - لغة:

(1) ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، حقيقة مذهب الاتحاديين، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، ضياء السنّة إدارة الترجمة والتأليف فيصل آباد، باكستان، د. ط، د. ت، ص 5.

(2) المنوفي (محمود أبو الفيض)، معالم الطريق إلى الله، دار العالم الإسلامي، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 296.

(3) ابن عجيبة (أبو العباس محمد)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 58.

أنه: " النزول؛ مصدر حلّ، يحلّ: إذا نزل بالمكان، ومنه قوله تعالى: " أو تحلّ قريباً من دارهم. سورة الرعد، الآية 31 ". وأصل الحلول من: حلّ عقد الحبال عند إنزال الأحمال؛ أي فتحها ونقضها "(1).

وهو: " أن يكون الشّيء حاصلًا في الشّيء ومختصاً به؛ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر "(2).

ب - اصطلاحاً:

هو: " اتّحاد؛ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر. كحلول ماء الورد في الورد؛ فيسمى السّاري حالاً، والمسريّ فيه محلاً "(3).

و" أشهر من قال بالحلول بالمعنى سابق الذكر: الحسين بن الحلاج "(4).

" وتدعى نظريّة الحلاج الحلويّة بنظريّة (الهو هو)؛ وهي تقوم على فكرة أنّ الله يتجلّى في الإنسان وأنّ الإنسان صورة للتّجليّ الإلهي، ولذلك يمكنه أن يكتشف تلك الصّورة في نفسه بنفسه عن طريق المجاهدة "(5).

قال الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا (6)

وقال:

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثّاقب (7)

(1) الفيروزبادي (محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، ج3، دار الفكر العربي، بيروت، د. ط، 1403 هجرية، ص59.

(2) العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، ص88.

(3) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصّوفيّة، ص82.

(4) العدلوني الإدريسي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(5) م. ن، ص. ن.

(6) الحلاج (الحسين بن منصور)، ديوان الحلاج، ص47.

(7) المرجع نفسه، ص14.

وقد يعتقد قارئ البيتين؛ أنّ الحلاج يعتقد بالإثنيّة بين الله والإنسان لحلول الله في الإنسان. وهذا الفهم لا يستقيم لأنّه قد سبق وأن أظهرنا أنّ عقيدة الصوفيّة تتنافى والقول بالإثنيّة الوجوديّة؛ ولكنّ ذات الله قد حلّت في الحلاج هنا، كونه موجودا وجودا عديمًا والله موجود ضمنا في صور الموجودات جميعا، وحالّ فيها؛ لا من حيث أنّ لها وجودا مستقلاً عن وجوده؛ بل من زاوية أنّها عين وجوده؛ " فالحلول أبعد ما يكون عن مفهوم الصوفي" (1).

وقال الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا (2)

وقد يلتبس معنى البيتين على قارئهما؛ فيذهب إلى القول بالإثنيّة، لولا أن يتأمّل قول الحلاج:

أنا الحقّ والحقّ للحقّ حقّ لابس ذاته فما ثمّ فرق
قد تجلّت طوابع زاهرات ينتشعشعن في لوامع برق (3)

فهو لا يرى بوجود فرق بينه وبين الحقّ؛ فهو عينه (أنا الحقّ)؛ الحلاج إذا نطق بعبارته المشهورة (أنا الحقّ) فإنّه يقصد بها أنّها صورة الحقّ (4).

قال محمد بن المعطي الكتّاني (*): " لا تظنّ بالقوم سوءا من أجل هذه العبارة الموهمة

(1) نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفيّة، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1414 هجرية، ص140.

(2) صبري متولي الشّرقاوي، الحبّ الإلهي عند صوفيّة القرنين الثّالث والرّابع الهجريين، ص169.

(3) الحلاج (الحسين بن منصور)، المرجع السّابق، ص75.

(4) المتوفّي (محمود أبو الفيض)، مدخل إلى التّصوّف الإسلامي، الدّار القوميّة للطباعة، مصر، د. ط، د. ت ص152.

(*) الكتّاني: " هو محمد بن عبد المعطي السّرعيني الكتّاني؛ من صوفيّة المغرب، ومن مشايخ الطّريقة الكتّانيّة. =

كالقول بالحلول والاتحاد؛ فكلّ ذلك لم يخطر ببالهم، كيف وهم لا يثبتون مع الله سواء⁽¹⁾.

وقال ابن تيمية: " اعلم أنّ حقيقة قول هؤلاء؛ أنّ وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره؛ ولا شيء سواه البتّة. ولهذا من سمّاهم حلوليّة أو قال: هم القائلون بالحلول؛ رأوه محجوبا عن معرفة قولهم، خارجا عن الدّخول إلى باطن أمرهم لأنّ من قال بأنّ الله يحلّ في المخلوقات فقد قال بأنّ المحلّ غير الحالّ، وهذه إثنين عندهم وإثبات لموجودين أحدهما وجود الحالّ، والثاني وجود المحلّ، وهم لا يقرّون بإثبات وجودين البتّة "⁽²⁾.

وقال العروسي - نافيا أن يكون في عقيدة الصّوفيّة من الأساس ما يشير إلى الحلول أوالاتحاد الذان يقولان بالإثنينيّة -: " التّشريك في صفة الوجود مع الحقّ تعالى ذنب لا يقاس به ذنب "⁽³⁾.

وقد أمّن الحلاج ذاته على ما ذهب إليه العروسي فقال:

والشّرك إثبات غير والشّرك لا شكّ جدد⁽⁴⁾

خامسا: مفهوم وحدة الشّهود :

يعرّف الشّهود

= أخذ النّصوّف عن محمّد بن عبد الكبير الكتّاني، وله مؤلّفات منها: حلّ الطّلاس من صلاة القاسم، روض الجنّات في مناقب شيخه محمّد بن عبد الكبير الكتّاني، والمنحة العطوفية في جواز الرّقص للصّوفية. توفي بمراكش سنة 1329 هـ. " الزّركلي (خير الدّين)، الأعلام، ج7، ص77.

⁽¹⁾الكتّاني(محمّد بن عبد المعطي)، حلّ الطّلاس من صلاة القاسم، المطبعة العامّة الشّرقية، القاهرة، ط1، 1321 هـ ص13.

⁽²⁾ابن تيمية(محمد بن مكرم)، حقيقة مذهب الاتحاديين، ص4- 5.

⁽³⁾العروسي(مصطفى)، حاشية العروسي على شرح زكريا الأنصاري للرسالة القشيرية المسماة نتائج الأفكار القدسيّة ج2، ص52.

⁽⁴⁾الحلاج(الحسين بن منصور)، المرجع السابق ، ص23.

أ- لغة:

"المشاهدة لغة المعاينة" (1).

و "شهدت الشيء: اطلعت عليه وعايينته" (2)

والشاهد: "هو العالم الذي يبين ما علمه" (3)

وهي أيضا: "حضور الشيء وإدراكه؛ إما بالبصر وإما بالبصيرة. وهو مصدر من شهد يشهد قال تعالى: << وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين >> سورة النور، الآية 2" (4).

ب - اصطلاحا:

تطلق (وحدة الشهود) على: "الحالة النفسية أو الشعورية التي يقع فيها بعض العباد نتيجة لاستغراقهم في ذكر الله أو لشدة خوفهم منه أو لامتلاء قلوبهم بمحبته حتى يوقعهم ذلك في الذهول عن الأكوان وعدم الشعور بها، ولا حتى بأنفسهم دون أن يجزهم ذلك إلى اعتقاد عدمها أو اعتقاد أن وجود العالم هو الله" (5).

قال الشبلي:

ذكرتك لا أني نسيك لمحة وأيسر ما في الذكر ذكر لساني
وكدت بلا وجد أموت من الهوى وهام على القلب بالخفقان
فلما رأني الوجد (*) أنك حاضري شهدتك موجودا بكل مكان

(1) القاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 347.

(2) الفيومي (أحمد بن محمود)، المصباح المنير، ج 2، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص 324.

(3) الفيروزيادي (محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، ج 1، ص 305.

(4) أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفية، ص 56.

(5) أبو العلا عفيفي، التصوف النور الروحية في الإسلام، ص 173.

(*) الوجد: "شعلة متأججة من نار؛ يستفيق لها الروح بلمع نور أزلي، وشهود دفعي". القاشاني (عبد الرزاق)، المرجع نفسه، ص 317.

فخاطبت موجودا بغير تكلم ولاحظت معلوما بغير عيان⁽¹⁾
هنا؛ الشبلي في حال شهود للذات بعد أن غاب عن الوجود والموجود لاستيلاء
سلطان المحبة عليه فلم يعد يشاهد لغير الحق وجودا؛ فهو يراه في كل موجود.
قال ابن القيم (691 هـ / 751 هـ)⁽²⁾: "ولا ريب في إمكان وقوعه؛ فإن القلب إذا امتلأ
بشيء، لم يبق فيه متسع لغيره. وأنت ترى الرجل يشاهد المخوف الذي امتلأ قلبه بخوفه
فتراه دهشا عن شعوره بحبه أو خوفه لاستيلاء سلطان المحبوب أو المخوف على قلبه
وعدم اتساعه لشهود غيره البتة"⁽³⁾.

قالت رابعة العدوية^(*):

حيثما كنت أشاهد حسنه فهو محرابي إليه قبلتي⁽⁴⁾
رابعة العدوية قد شربت من كاسات المحبة الإلهية؛ فلم تعد ترى للسوى وجودا فأينما كانت
لا تشاهد إلا الخالق متجليا في كل الموجودات بجماله. وهذا ما يطلق عليه عند
الصوفية: الفناء عن شهود السوى.

وقال ابن تيمية: "الفناء عن شهود السوى، يحصل للكثير من السالكين؛ فإنهم لفرط
انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته وضعف قلوبهم؛ أن تشهد غير ما تعبد
وترى غير ما تقصد؛ لا يخطر ببالهم غير الله... فإذا قوي على صاحب الفناء هذا، فإنه

(1) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 182.

(2) ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، ج 14، ص 234.

(3) ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج 1، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، د. ت، ص 169.

(*) رابعة العدوية: "رابعة بنت إسماعيل العدوية الصوفية، المشهورة بمولاة آل عتيك؛ من أهل البصرة. لها أخبار في الزهد والتسك، ولها شعر صوفي، ونسبت لها خوارق كثيرة. توفيت ببيت المقدس سنة 105 هجرية، وقيل 135 هجرية".

ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، المرجع نفسه، ج 10، ص 186.

(4) الحريفيش، الرّوض الفائق في المواعظ والزّقائق، مكتبة الجمهوريّة، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 184.

يغيب بموجده عن شهوده، ويمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته حتى يفنى من لم يكن - وهي المخلوقات المعبّدة - ممّن سواه، ويبقى من لم يزل وهو الرّبّ تعالى. والمراد فناؤها في شهود العبد وذكره وفناؤه عن أن يدركها أو يشهدها ⁽¹⁾.

إلا أنّ الفناء عن شهود السّوى، ليس الغاية التي يتطلّع إليها الصّوفيّة؛ فهم لا يرون للسّوى وجودا مستقلاً بذاتها؛ ولكنهم يتطلّعون إلى الفناء عن شهود وجود السّوى، وذلك هو حال الفناء الذي يعقبه البقاء بالله ومع الله.

" ولكنّ الصّوفيّة قد استخدموا مصطلح (وحدة الشّهود) في الدّلالة على معتقدهم في الوجود؛ فحيثما ورد هذا المصطلح في كلام القوم؛ فإنّما يعنون به استشعار الصّوفي وحدة الوجود، وشهوده الدّائم للوجود الإلهي في مظاهر الكون، وشهود وحدة الوجود ⁽²⁾. وقال ابن البنا السّرقسطي ^(*):

ثم امتحى ^(**) في غاية الشّهود فأطلق القول أنا معبودي ⁽³⁾

وذلك المعنى نجده في قول أبي يزيد البسطامي (ت 261 هـ) ⁽⁴⁾:

أشار سرّي إليك حتّى فنيّت عني ودمت أنت

⁽¹⁾ ابن تيمية (محمد بن مكرم)، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 10، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم وابنه محمد، الرّئاسة العامّة لشؤون الحرمين، مكّة، د. ط، د. ت، ص 215.

⁽²⁾ النّابلسي (عبد الغني)، الوجود الحقّ، ص 57.

^(*) السّرقسطي: "أحمد بن محمّد بن يوسف التّحبيسي السّرقسطي؛ المشهور بابن البنا. أصله من سرقسطة بالأندلس سكن فاس بالمغرب، ولم يكن مشهورا بالعلم؛ ولكنّ منظومته (المباحث الأصليّة) هي المؤلّف الوحيد المعروف له. توفي بفاس في نهاية القرن 8 هجرية". ابن عجيبة (أبو العباس محمّد)، الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصليّة، تحقيق عبد الرّحمان حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 2.

^(**) امتحى: "محو عين العبد؛ هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان". القاشاني (عبد الرزاق)، اصطلاحات الصّوفيّة ص 99.

⁽³⁾ ابن عجيبة (أبو العباس محمّد)، المرجع نفسه، ص 258.

⁽⁴⁾ السّلمي (أبو عبد الرحمان)، طبقات الصّوفيّة، تحقيق نور الدّين شريبة، مكتبة الخانكي، القاهرة، ط 3، 1406 هجرية ص 67.

محوت اسمي ورسم جسمي سألت عني فقلت أنت (1)

فقد وصلت المحبة الإلهية بالبسطامي إلى الفناء في ذات الله، والبقاء به حتى أصبحا واحدا؛ لا على أساس أن البسطامي ذات لها وجود إلى جانب الذات العليا؛ فهذا - وكما سبق وأن بينا - ما لا يقول به الصوفية بل كونه معدوما.

وقال علي الوفا: ومن قتل نفسه الرديّة بالتجرّد عنها؛ أبدل مكانها نفسا زكيّة؛ فإن قتل نفسه الزكيّة بتجريدتها عن الدعوى؛ " أي عن دعوى الوجود؛ بل عن شهود النبوّة في الأمر مع الله فإذا تجرّد عن ذلك فقد تقرب العبد حينئذ إلى الله بناقلته؛ فأحبّه فكان له بروحه مكان أنيته التي تجرّد عنها بشهود وحدة هويّته، وتلك الروح خير من تلك النفس الزكيّة زكاة، وأقرب رحما؛ فافهم (2).

وقال محمد أمين الكردي: " المشاهدة؛ أن يكشف للعبد أن أنوار وجود وحدة الذات الإلهية محيطة بجميع الأشياء، وأنه - تعالى - متجلّ بصفاته وأسمائه، وأنه - تعالى - ظاهر في كلّ صورة (3).

والفرق بين وحدة الشهود والوجود؛ أن وحدة الشهود: رؤية تجلّيات الله في كلّ الموجودات بعد أن تذهل النفس عن الوجود، وتغيب عن مشاهدته مع الاعتقاد بوجود الموجودات. بينما وحدة الوجود؛ فهي رؤية الموجودات عين الله مع عدميّتها؛ " إذا قال الصوفي: لا أرى شيئا، إلّا وأرى الله فيه؛ فهو في حال وحدة شهود. وإذا قال: لا أرى

(1) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ط، 1962، ص109.

(2) الشّعراي (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى المسمّاة لوائح الأنوار في طبقات الأخيار، ج2، دار الجبل، بيروت، د. ط د. ت، ص55.

(3) الكردي (محمد أمين)، المواهب السرمديّة في مناقب النقشبندية، مطبعة السعادة، د. ط، 1329 هجرية، ص317.

شيئا إلا الله؛ فهو في حال وحدة وجود... وحدة الشهود: هي حال البقاء والفناء متلازمان وكذلك وحدة الشهود ووحدة الوجود⁽¹⁾.

ولكن وحدة الشهود ذاتها قد تكون طريقا للوصول إلى القول بوحدة الوجود، إذا وصلت الحال بالصوفي إلى الفناء المطلق في الذات العلية، وهي أولا وأخيرا غاية كل صوفي؛ لأن المتصوفة لا يرون بوجود السوى من الأساس؛ لكن ذلك لا يتحقق إلا للصوفي العارف الذي وصل إلى الفناء المطلق؛ قال النوري^(*): " لا يصح للعبد المشاهدة وقد بقي له عرق قائم، إذا طلع الصبح استغني عن المصباح"⁽²⁾.

سادسا: مفهوم الفناء والبقاء:

الفناء:

أ - لغة:

هو: " نقيض البقاء؛ وفني ويفنى فناء: هرم وأشرف على الموت هرما"⁽³⁾.
ولفظ الفناء جاء " في التنزيل الحكيم؛ بمعنى الموت والتلاشي والزوال مقابل البقاء، والدوام والاستمرار. كما في قوله تعالى: >> كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام << سورة الرحمن، الآية 26"⁽⁴⁾.

ب - اصطلاحا:

(1) نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص5.
(*) النوري: "أبو الحسين أحمد بن محمد؛ بغدادي المولد والمنشأ. صاحب السري السقطي وابن أبي الحواري، وكان من أقران الجنيد -رحمه الله- مات سنة خمس وتسعين ومائتين. وكان كبير الشأن، حسن المعاملة واللسان". القشيري(أبو القاسم عبد الكريم)، المرجع السابق، ص20.
(2) القشيري(أبو القاسم عبد الكريم)، المرجع نفسه، ص160.
(3) القاشاني(عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، ص365.
(4) العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ص166.

تتعدّد تعريفات الصّوفيّة للفناء؛ بناء على نوع الفناء الذي يقصدون إليه. فهناك الفناء عن إرادة السّوى، والفناء عن وجود السّوى، والفناء عن شهود، والفناء عن الصّفات الذاتيّة، فهو كما أورد الطّوسي في كتابه اللّمع: " فناء صفة النّفس " (1). ويقصد بها الطّوسي: أن يفنى الصّوفي عن صفاته الذاتيّة ويبقى بصفات الحقّ. والفناء -عند الصّوفي- أيضا: " هو أن يفنى عن الحظوظ " (2)؛ أي ألا يكون له في شيء من الدّنيا حظّ أو ميل.

وفي هذا المعنى؛ قال الرّونباري (ت 369 هـ) (3):

من لم يكن بك فانيا عن حبّه وعن الهوى والأنس بالأحباب
أو تيمّته صباية جمعت له ما كان متفرّقا من الأسباب
فكأنّه بين المراتب واقف لمنال حظّ أو لحسن مآب (4)

ويقول الدّكتور أبو الوفا غنيمي: " يمكن القول بلغة علم النّفس الحديث؛ أنّ حالة الفناء هي:

وإنّ الحالة الوجدانيّة التي يفقد فيها الشّخص -مؤقّتاً- شعوره بالأنّا " (5). ويؤمن عبد الكريم الجيلي على قوله؛ إذ ذهب إلى أنّ الفناء هو: "عدم شعور الشّخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها " (6).

(1) الطّوسي (أبوسراج)، اللّمع في علم التّصوف، تحقيق هبّيد الحليم محمود، دار الكتب العلميّة، ص 417.
(2) الكلاباذي (أبو بكر محمد)، التّعريف إلى مذهب أهل التّصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، د. ط ، 1960، ص 123.
(3) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، المرجع السّابق، ص 30.
(4) الطّوسي (أبو سراج)، المرجع نفسه، ص 435.
(5) التّقّازاني (أبو الوفا غنيمي)، مدخل إلى التّصوّف الإسلامي، دار النّقاغة الحديثيّة، القاهرة، ط 2، 1976 ص 131.
(6) الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل، ج 1، ص 49.

ولعلّ هذا المعنى الأخير هو الأقرب إلى الفناء الذي أراد الصّوفيّة الوصول إليه. والذي يعيننا من المفاهيم السابقة: ما خصّ موضوعنا؛ أي الوجود، وهما: نوعا الفناء اللذان حدّدهما ابن قيم الجوزيّة في قوله:

- الفناء عن وجود السّوى:

وهو فناء الملاحظة؛ القائلين بوحدة الوجود، وأنّه ما ثمّ غير الله، وأنّ غاية العارفين والسّالّكين الفناء، في الوحدة المطلقة ونفي التّعّدّد، والتّكثّر عن الوجود بكلّ اعتبار: فلا يشهدون غيرا -أصلا- بل يشهدون وجود العبد؛ عين وجود الرّبّ. وفناء هذه الطّائفة في شهود الوجود كلّ واحد وليس عندهم فرق بين الله والعالم.

- الفناء عن شهود السّوى:

وهو الذي يشير إليه أكثر الصّوفيّة المتأخّرين ويعدّونه غاية، وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج؛ بل فناؤه عن شهوده وحسّهم. فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده؛ بل غيبته -أيضا- عن شهوده ونفسه؛ لأنّه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره وبموجده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبّه، وبمشهوده عن شهوده... وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه، ومذكوره حتّى يغيب المحبّ به، ويظنّ أنّه اتّحد به وامتزج؛ بل يظنّ أنّه نفسه " (1).

ويقصد ابن القيم بالفناء عن وجود السّوى؛ وصول الصّوفيّ إلى حال البقاء وفنائه بالكلّية عن الإحساس بالوجود والموجود؛ فلا يحسّ إلاّ للحقّ وجودا، وهو الوجود الواحد ويستشعر عدمه وعدم الموجودات.

قال ابن عربي عن هذا الفناء: " رؤية العبد قيام الحقّ على كلّ شيء " (2).

(1) عبد الرّحمن بدوي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص 189-190.

(2) ابن عربي (محي الدّين)، مصطلحات الصّوفية، ص 289.

وقال القاشاني: " البقاء: بقاء من لم يزل حقًا بشهود فناء، ما لم يكن شيئًا حتى يقبل محققًا " (1).

أما النوع الثاني من الفناء؛ فهو فناء المتصوّف عن رؤية أفعاله لقيام الحقّ على ذلك. فليس له من عبادته، ولا ذكره لله شيء؛ لذهوله عن وجوده بوجود الحقّ؛ لجلاله وهيبته.

فهو لا ينفك يرى بعين الحقّ ويتحرّك به. قال ابن عربي: " رؤية العبد لفعله لقيام الله على ذلك " (2).

وكما سبق وأن قلنا؛ فإنّ الفناء الذي يقصد إليه الصّوفيّة، ويعتبرونه الغاية المأمولة: هو الفناء عن وجود السّوى. وهو لا يتحقّق إلا لمن وصل إلى الفناء المطلق قال ابن عجيبة: " إذا قال الفقير-أي الصّوفي-: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، قبل تحقّق فنائه، فما أبعد عن الصّواب. وإذا تحقّق فنائه؛ فلا يقوله إلاّ مع من يصدّقه في حاله وإلاّ تعرّض لقتله " (3).

الفناء عن رؤية الوجود والموجود، والبقاء بالوجود الحقّ الواحد: هي الرّؤية الأصوب للوجود؛ فلا موجود على الحقيقة إلاّ هو الواحد الأحد.

قال الغزالي: " ومن هنا يترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانيّة؛ أن ليس في الوجود إلاّ الله، وأنّ كلّ شيء هالك إلّا وجهه؛ لا أنّه يصير هالكا في وقت من الأوقات؛ بل هو هالك أزلا وأبدا؛ إذ لا يتصوّر إلاّ كذلك، فيكون الموجود وجه الله فقط " (4).

(1) القاشاني (عبد الرزاق)، المرجع السابق، ص 367.

(2) ابن عربي (محي الدين)، المرجع السابق، ص 288.

(3) ابن عجيبة (أبو العباس محمد)، الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية، ص 367.

(4) الغزالي (محمد أبو حامد)، مشكاة الأنوار، ص 69.

وسواء؛ أذهب المتصوفة إلى القول بوحدة الوجود والشهود أو الحلول أو الاتحاد. فإن رؤيتهم للوجود لا تخرج عن القول بأن الوجود الحق: هو الله لا غير. وهذه حال الصوفي العارف الذي وصل واتصل؛ قال ابن عربي¹⁷⁵: " العارف من يرى الحق في كل شيء؛ بل يراه عين كل شيء " (1).

ومن ثمة، مهما كثرت تعريفات الصوفية للوجود، وتعددت نظرياتهم وسبل الوصول إليها؛ فهي لا تخرج عن كون الله -عزّ وعلا- هو الوجود الحق. وهذه الرؤية نابعة من الأحوال التي تعتر بهم فتغيّبهم عن الوجود والموجود، ولا يبقى ثمة في زعمهم وجود لغير الله وحده.

ومن المصطلحات التي كثرت في نثرهم وشعرهم؛ ليعبروا بها عن نظرتهم إلى الوجود:

- الفردانية:

" وهي انفراد الحق بالوجود، بانطباق بحر الأحديّة على الكل؛ بحيث لم يبق وجود لغيره " (2).

- المشاهدة:

" رؤية الحق في الأشياء " (3).

- الشهود:

" وهو رؤية الحق بالخلق " (4).

(1) القيصري (داود بن محمود)، شرح فصوص الحكم المسمّى مطلع فصوص الكلم، ج2، أنوار الهدى، ط1 1416 هجرية، ص385.

(2) ابن عجيبة (أبو العباس محمد)، معراج الشّوف إلى حقائق التّصوّف، ص29.

(3) ابن عربي (محي الدين)، مصطلحات الصّوفيّة، ص64.

(4) المرجع نفسه، ص171.

الفناء:

"محو الرّسوم والأشكال بشهود الكبير المتعال" (1).

- الحقيقة:

"شهود الحقّ في تجلّيات المظاهر" (2).

- التحقيق:

"شهود الحقّ في صور أسمائه التي هي الأكوان" (3).

- الإحسان:

"شهود الله تعالى والحضور معه في كلّ شيء ومشاهدة تجلّيه في كلّ شيء" (4).

(1) ابن عجيبة (أبو العباس محمد)، المرجع السّابق، ص30.

(2) المرجع نفسه، ص30.

(3) ابن عربي (محي الدّين)، المرجع السّابق، ص59.

(4) القاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص66.

المبحث الثاني : الوجود عند البيّاتي

أولاً : نماذج محلّلة

قد تطمس الرّغبة الملحة في التّعبير عن الحرقّة من واقع مرير، يفرض ديدنه على النّفس والهروب نحو صياغة بدائل لوجود مثاليّ؛ ترتاح له الإنسانّيّة جمعاء، ويتحرّر فيه الضّعفاء من زمن أسهم في ضياع حسّهم؛ بالتمرّد.

لدى شاعر في مرتبة البيّاتي: رؤيته المتفرّدة للوجود وحقائقه. ولعلّه السّبب الذي جعل قلّة من الدّارسين ينظرون إليه، من هذه النّاحية -أعني على اعتباره صاحب نظرة ثاقبة تغوص وراء الباطن الخفيّ من الوجود وتستنتقه- " بينما كان الشعراء من حولنا يقولون الشّعْر وينظمونه. كان عبد الوهّاب يعتبره كفيّة وجوده؛ فهذه الكلمات والجمل القليلة التي تتألّف منها كلّ قصيدة من قصائده، لم تكن أدوات وعلامات تشير إلى معان بعيدة عنها بل كانت أشياء سحرية، تمخّضت عنها تجاربه العاطفيّة والشّعوريّة؛ بحيث تشرّدت جميع عواطفه وأفكاره، وتمزّقاته الرّوحيّة، وصار لها وجود مستقلّ عنه. كالأشياء الطّبيعيّة سواء بسواء "(1).

قال البيّاتي في قصيدته " الينابيع"، من مجموعته الشّعريّة " بستان عائشة":

ذهبي ينابيع الحياة

وثروتي قلق الوجود (2)

ولقد جسّد البيّاتي في أشعاره ما يثبت صحّة ما قاله؛ فالوجود والحياة الإنسانّيّة همّه وانشغاله، وكلّ ما امتلك في حياته.

فرسالة الشّعْر يرسم معالمها الله -جلّ وعلا- وتحدّد أبعادها الطّبيعة؛ " الفنّ والشّعْر أولاً حضارة والحضارة زمن، والزّمن سلسلة متّصلة حلقاتها، ولا يصحّ إطلاقاً تجزئتها كيلا تفقد

(1) مجموعة من الأدباء، عبد الوهّاب البيّاتي رائد الشّعْر الحديث، ص51.

(2) عبد الوهّاب البيّاتي، بستان عائشة، ص15.

اتّساعيتها، وبالتالي جهاز تحكّمها؛ كالأرض التي لم تستقرّ وتتنظّم دون مرورها بمراحل لا تحصى من التحوّلات، وكسنبلة لم تتموضع في هذا النسق البديع إلاّ بعد أن مرّت بمراحلها هي الأخرى؛ زرعاً وقلبا؛ ثمّ انتشا. وبعد ذلك لله والطبيعة: التّوقيع والتّصديق⁽¹⁾. بل إنّ الشّعْر ذاته: علويّ المادة إلهيّ الخاق قادر على إبداع الوجود وفيه تختفي أسرارهِ لأنّه المطلق والحقيقة.

قال البيّاتي معرّفاً الشّعْر: هو " الكلّيّ المحسوس أو المطلق العينيّ أو الشّمول المتعيّن أو النّمودج الأمثل حين يتجلّى في شكل أو حلول اللاهوت في النّاسوت "⁽²⁾. قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته " الشّهيد"، من مجموعته الشّعريّة " بستان عائشة":

يتوهّج في نور المشكاة

متّحداً في ذات الله

لا يفنى / مثل شعوب الأرض

يتحدّى في ثورته الموت⁽³⁾

الثّورة طريق للخلود والبقاء؛ يحيا بها الشّهيد في موته، وينكشف الحجاب بينه وبين خالقه، وقد أضاء الدّنيا بثورته -التي هي طريق المجاهدة- التي أوصلته إلى الألوهيّة فهو لا يفنى كالخلق.

والبيّاتي يشبّه الثّورة هنا بالمجاهدة^(*) التي يقاتل فيها الصّوفي شهواته وذاته للوصول إلى البقاء بالله ومع الله؛ فما أشبه حاله بحال المجاهد في سبيل تحرّر وطنه؛ بل إنّ

(1) محي الدّين صبحي، البحث عن ينباع الشّعْر والرّؤيا، ص26.

(2) المرجع نفسه، ص27.

(3) عبد الوهاب البيّاتي، المرجع السّابق، ص31.

(*) **المجاهدة**: " فطم النّفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات. =

جهاده أعظم من جهاد الصوفي، لأنه يسعى نحو العدل ونشر الحق وإعلاء كلمته. فالله هو العدل، وهو السلام والشهيد يسعى إلى كليهما؛ أخبرنا أبو الحسين علي بن أحمد الأهوازي؛ قال أخبرنا أحمد بن عبيد الصغار؛ قال أخبرنا العباس بن فضل الإسقاطي قال أخبرنا ابن كاسب؛ قال أخبرنا ابن عيينة عن علي بن زيد؛ عن أبي نصر؛ عن أبي سعيد الخدري قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم - عن أفضل الجهاد؛ فقال: كلمة عدل عند سلطان جائر⁽¹⁾.

والشهيد يتّصف بصفات الحق؛ قال تعالى: >> الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم <<⁽²⁾.

وفي ذلك إشارة إلى الفناء عن الصفات الذاتية التي أشار إليها المتصوفة؛ قال أبو القاسم الجنيد^(*) عن المحبة: " دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب " ⁽³⁾. فيكون من ثمة، " فانيا عن أوصافه باقيا بصفات الحق " ⁽⁴⁾.

= وللتفكير صفتان مانعتان لها من الخير: انهماك في الشهوات وامتناع عن الطاعات. فإذا جمعت عند ركوب الهوى وجب كبجها بلجام التقوى. وإذا حُرنت عند القيام بالموافقات؛ يجب سوقها على خلاف الهوى. وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها؛ فما من منزلة أحسن عاقبة من غضب، يكسر سلطانه بخلق حسن، وتخدم نيرانه برفق إذا استحلّت شراب الرعونة". القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 49.

⁽¹⁾ سورة النور، الآية 35.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 47.

^(*) الجنيد (أبو القاسم): " أصله من نهاوند، ومنشؤه ومولده بالعراق. أبوه كان يبيع الزجاج؛ فلذلك يقال له القواريري.

كان فقيها، وكان يفتي بحضرته وهو ابن عشرين سنة. صحب خاله السري والحارث المحاسبي ومحمد بن علي القصّاب. مات سنة سبع وتسعين ومائتين". القشيري، المرجع السابق، ص 18.

⁽³⁾ القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، المرجع نفسه، ص 615.

⁽⁴⁾ الكلاباذي (أبو بكر بن محمد)، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 124.

الفصل الرابع الوجود عند عبد الوهاب البيّاتي

فالثّورة -من هذا المنطلق- طريق موصلة إلى الله، والشّهاد صوفيّ؛ يصل إلى الخالق ليبقى به؛ قال البيّاتي في قصيدته "قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع"، من مجموعته الشعريّة "قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع":

كان الفراق الموت

يأتي مع الفجر ليستخرج من صندوق هذا الجسد الجواهر

والأمل المسافر

وشعلة الحياة

وقاهر الطّبيعة الإنسان

فلتحملني أمّاه

نعشي على فراشة^(**) البرق إلى الحقول والغابات

ولتنتثريني في الضّحى رماد

في مدن الجوع وفي أزمنة العذاب والثّورات

أولد من خلال هذا العالم الواعد بالطّوفان من جديد

مع الملايين التي عذبها انتظارها الطّويل

من أجل أن تنهض فوق هذه المدينة الشّهيدة

كومونة جديدة⁽¹⁾

وهنا البيّاتي لا يؤمن بالجسد، ولا يرى له قيمة؛ لأنّه فان. ويراه حجابا يقف بين الإنسان والوصول إلى الطّهارة، والتّهويم في عالم المطلق. فالمتصوّفة لم يصلوا إلى سبر حقائق الوجود إلّا بعد أن تخلوا عن أثقال الجسد؛ قال البيّاتي: "والمتصوّفة الذين لم

^(**) **الفراشة:** قال عبد الوهاب البيّاتي: " ترمز إلى روح الميت في معتقدات القدماء ". عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، ص6.

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع، ص79-80.

يبلغوا هذا السّموات وهذا السّبحوت، لو لم تطحنهم معتركات المادّة وتتركهم كعصف مأكول⁽¹⁾.

وهو يراه صندوقا يخبئ جوهرة الرّوح التي تحمل سرّ الوجود، ولا تظهر حقيقتها حتّى تتخلّى عن الجسد بشريّ الخلق؛ ففيها تتبع الآمال وتتفجّر ينباع الرّغبة في الحياة؛ لأنّها ليست وليدة هذا العالم ولا صنيعته؛ قال تعالى: >> وإذا قال ربّك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون (28) فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (29) فسجد الملائكة كلّهم أجمعون (30) <<⁽²⁾.

قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته " رسائل إلى الإمام الشافعي " من مجموعته الشعريّة " بستان عائشة ":

لكنّي عرفت أسماء النّجوم ورحيل البحر في قوارب الصّيد
وأبجديّة الضّياع

ولغة المطر

وأبعاد النّار والرّماد

وصرخة العاشق في وحدته مستجدا بقوة الأشياء

قهّرت -في شبابه- الجسد

لكنّه كان كنهه هائج مأسور

حطّم في اندفاعه السّدود والجسور⁽³⁾

فالبيّاتي يرى الجسد الإنسانيّ؛ حاجزا بين الإنسان وتطهّره رغم مجاهدته له بأنواع

الرّياضات الصّوفية، وهذا حال الصّوفيّ. هنا نلمس ذلك في قوله: " قهّرت - في بابه -

⁽¹⁾ محي الدّين صبحي، المرجع السّابق، ص 27.

⁽²⁾ سورة الحجر، الآيات: 28، 29، 30.

⁽³⁾ عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، ص 40-41.

الجسد "؛ لكنّ أمانيه وتعلّقه بالدنيا وحظوظها غلب على روحه؛ فاندفع جسده إلى الملذّات في شغف.

ولعلّ الصّوفيّة أشاروا إلى هذا المعنى، وأكثروا؛ وهو الفناء عن الحظوظ لأنّها من متعلّقات الجسد ومستلزماته. كما في قول ذي النّون المصري:

رجال أطاعوا الله في السرّ والجهر فما باشروا اللذات حيناً من الدهر
أناس عليهم رحمة الله أنزلت فظلّوا سكونا في الكهوف وفي القفر⁽¹⁾

وفي الأبيات الأولى؛ يذهب البيّاتي إلى أنّ الإنسان: هو القاهر الوحيد للوجود، القادر على تغيير نظامه؛ لأنّه بعد الموت يبعث من قبره، قوة روحية خالصة بعد أن يتخلّص من قيد الجسد. فالبيّاتي يرى الرّوح رمادا يؤجّج نيران الثّورة، وينتظر العالم الجديد الذي ترسم معالمه؛ أرواح عانقت المطلق، والتحمت به في عالم مليء بالجوع والعذابات منتظرة فجر الخلاص. فإن طال الفناء الوجود والموجودات، فإنّ الثّوري - كالصّوفي - لا يفنيان لأنّهما عانقا المطلق واستمداً منه خلودهما على الأبد. والوجود عاجز على خلق نفسه وتجديدها. وهنالك تتجسّد قدرة الثّوريّ على الخلق، وهنا يتفوّق على الطّبيعة؛ قال البيّاتي: " على أنّها - الطّبيعة - لا تستطيع أن تنتقل عبر لحظات التّجدّد إلى ذات أكثر اكتمالا لأنّه سرعان ما يدبّ الهرم والشّيوخوخة إلى عمليّة التّجدد نفسها؛ لأنّ الطّبيعة تأكل نفسها بنفسها، ولأنّ القوانين التي تقيدها: قوانين ميكانيكيّة صرفة.

والكائنات المتناهية تحمل جرثومة موتها معها، وهي أضعف من الطّبيعة؛ لأنّها وحدات مجزأة. لذلك فإنّ مدارها ينتهي بانتهاء دورة حياتها على الأرض، تاركة وراءها الفنان - الثّوري - وريثها وابنها المنتصر لها على الموت - الذي تصنعه من عرقها ودمها وشقائها، وحلمها بالعدالة.

⁽¹⁾ الأصفهاني (أبونعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 1967، ص386.

ولكنّ الطّبيعة التي تنهي دورة حياة الكائن المتناهي؛ تقف صاغرة منهوكة القوى أمام الفنان والثّوري؛ لما يحملانه من الخصائص المركّبة للكائن المتناهي واللامتناهي. فالفنّ والثّورة؛ إذن، انتصار على الطّبيعة والحياة واستئثار بهما⁽¹⁾.

إنّما قصد البيّاتي بقوله: أنّ الوجود ينقسم إلى:

وجود متناه؛ وذلكم هو الإنسان.

ووجود فان مقيد قابل للتجدد؛ هو الطّبيعة، وهو أقوى وأرسخ من الوجود المتناهي -أي البشر- وهو قابل للولادة والبعث عبر الأزمنة.

ووجود يجمع بين المتناهي واللامتناهي؛ فهو مطلق خالد. وذلك هو وجود الشّاعر والثّوريّ الذي ينتقل عبر الأزمنة دون أن يطاله الفناء. وهو قاهر الطّبيعة ومغيّرها؛ بل راسم خريطتها. فهو من هذا المنظور خالق ومبدع؛ لأنّه متّحد بالذّات الإلهي، وهو لا يمتلك هذه المقدرة على الخلق إلّا بعد فئاته عن الوجود -عن ذاته البشريّة المتناهية العاجزة -وبقائه بذات الباقي الذي لا يفنى،" وهنا يلتقي الكائن المتناهي واللامتناهي في شخصيّة الشّاعر والثّوريّ. وعن طريق التّضاد بين هذين الكائنين تتدلع الشّرة الإنسانيّة التي يتفوّق بها الإنسان المبدع الخالق على الطّبيعة المقيدة بقوانينها⁽²⁾.

وهذا النّوع الأخير من الوجود أقرب في معناه من وحدة الوجود؛ فالوجود اللامتناهي هو الذّات العليّة، والوجود المتناهي هو ذات الشّاعر والثّوريّ، وباتّحادهما تشكّل هذا الوجود الوسطيّ بين المتناهي واللامتناهي. وبما أنّ هذا الوجود لا يتحقّق لجميع البشر فحال الشّاعر والثّوريّ أشبه بحال الصّوفيّ الواصل إلى الفناء المطلق والذي حقّق الاتّحاد بالذّات العليّة. ومن ثمة، نستنتج أنّ هناك وجودا **لامتناه مطلق** هو الذّات العليّة.

(1) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، ص46-47 .

(2) المرجع نفسه، ص46

قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته "عين الشّمس أو تحولات محي الدّين بن عربي في ترجمان الأشواق"، من مجموعته الشعريّة "قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع":
عدت إلى دمشق بعد الموت

أحمل قاسيون

أعيده إليها

مقبلاً يديها

فهذه الأرض التي تحدّها السّماء والصّحراء

والبحر والسّماء

طاردني أمواتها وأغلقوا عليّ باب القبر...

أحمل قاسيون

تفاحة أقضمها

وصورة أضّمها

تحت قميص الصّوف

من يوقف النّزيف

وكلّ ما نحبه يرحل أو يموت

يا سفن الصّمت ويا دفاتر الماء وقبض الرّيح

موعدنا: ولادة أخرى وعصر قادم جديد⁽¹⁾

(البيّاتي/ ابن عربي) يرغب في أن يقوم على يديه عصر جديد بعد موته؛ يعيد فيه المحبّة والجمال إلى دمشق- متمثلاً في (جبل قاسيون)- أين دفن ابن عربي الصّوفي المحبّ؛ وقد حاصره البشر الفانون الذين وجودهم متناه وأغلقوا عليه أبواب القبر -أي

(1) عبد الوهاب البيّاتي، قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع، ص14-15.

الفناء- ليعث بروحه التي اتّحدت بالوجود الإلهي اللامتناهي، وأصبح لها وجود جديد جمع بين المنتاهي واللامتناهي. فأصبح صاحب رسالة يبيّث روح التّغيير في الوجود ويعمل على نشر المحبة وتغيير خارطة الأشياء. وليس ذلك ببعيد على من اكتست روحه صفة القداسة وتحلّت بالإلهية والولادة في كلّ العصور.

وفي ذلك المعنى قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته "مرثية إلى خليل حاوي"، في مجموعته الشعريّة "بستان عائشة":

حين ارتحل الشاعر

رسمت خارطة الأشياء خطاه

حين انتحر الشاعر

بدأت رحلته الكبرى واشتعلت في البحر رؤاه

وحين اخترقت صيخته ملكوت المنفى

طفق الشعب القادم من صحراء الحبّ

يحطّم آلهة الطّين

ويبني مملكة الله (1)

الشاعر-حين يموت- يرسم الوجود، وحين ينتحر يأسا يخلف وراءه ثورة في القلوب لأنّ انتحار الشاعر حسب البيّاتي احتجاج فرديّ على قوى الشرّ؛ " إنّ إهلاك النفس احتجاج فرديّ صامت من الشاعر على قوى الظلام والبربريّة والشرّ والدّلّ الكوني"(2). وهناك، تبدأ الشعوب رحلة البحث عن مملكة الله التي لا بدّ وأنّ تسود الأرض بعدلها وتحطّم كلّ ملك جبّار، ساد الوجود الإنسانيّ وظنّ في نفسه الألوهيّة. فالشاعر هو نبيّ

(1) عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، ص9.

(2) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، ص85.

الأرض وقوة التغيير الفاعلة فيه؛ إنّه حلقة الوصل بين الوجود النهائي واللامتناهي؛ أي بين الحق والخلق.

فبالشعر والثورة والموت تتغير خارطة الوجود؛ " التّواصل في التّراث والانقطاع عنه هو مفهومي الديالكتيكي للحدث. وقد ثبتت صحته من خلال المزج بين الصّوفيّة والسرياليّة في شعري؛ فقد استخدمت أداة المتصوّف في الاستشراق والرّؤيا لأنّها أدوات صالحة للاستبصار كما كان للسريالية - في أوج تفتحها وصدقها قبل أن تتحوّل إلى حركة تقليدية رجعيّة - ثلاثة أقاليم تشترك فيها مع الصّوفيّة هي الحبّ والموت والثّورة ⁽¹⁾.

والشاعر هو حامل رسالة الحبّ الأرضيّة إلى عالم الماورائيات، وهو الخالق الذي يبني ويهدم ليؤسّس لوجود جديد، تحيا فيه الملايين المشرّدة متمرّدة، تتطلّع إلى أفق التّحرّر. ومن ثمّة، يخلف وراءه الإنسان الكامل الذي " يتألّه بالنّصوّف " ⁽²⁾، والذي أعطاه البيّاتي صفات الخلق والعشق اللامحدود الذي يتعانق مع المستحيل والمطلق؛ " أعطيته تجربة الحبّ الأرضي والماورائي، وعبرت عنها بمعاناة - الشّاعر - العاشق - الإرهابي - الخالق - الذي يهدم ويبني ويقاوم " ⁽³⁾

قال عبد الوهاب البيّاتي: في قصيدته "يوميات العشاق الفقراء"، من مجموعته الشعريّة "بستان عائشة":

نغتصب العالم بالشّعر والثّورة والوعيد

والموت والرّحيل

نسقط إعياء على أرصفة التّاريخ

نذب في مناجم الفحم وفي أقبية الجليد

⁽¹⁾ محي الدّين صبحي، البحث عن ينابيع الشّعر والرّؤيا، ص 78-79.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 70.

⁽³⁾ م. ن، ص 72.

نموت واقفين

نموت في غربتنا، لكننا نولد من جديد

من رحم الليل ومن لحم جبال الأرض

متوجّين بعذاب الرّفص وحاملين صولجان الشّمس (1)

" الشّعْر، الموت، الرّحيل، الثّورة، الوعيد" أدوات تغيير خارطة الأشياء وبناء الوجود
المأمول الذي لطالما انتظره فقراء الأرض ومضطهدوها. فالموت على شرفات التّاريخ لا
يوقف عجلة التّغيير؛ والشّاعر يعود مع الشّعب ويولد مع إرادته من جديد ليحقّق آمال
البشر الفانين في مملكة العدل والمحبة بعد الموت؛ قال عبد الوهاب البيّاتي في القصيدة
ذاتها:

نبحر ميّتين لمدن المستقبل البعيد

نرفع فيها راية العصيان

نموت في سجونها أحياء

نصنع للتّاريخ كبرياء

جراحنا كفت عن الصّراخ

مدينة صارت ونهرا باحثا في رحلة الموت عن الضّفاف

حجرا أسود في مملكة الخرائب

تغسله الأمطار

وأملا يقبع في ضفاف يأس البشر الفانين (2)

(1) عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، ص29.

(2) المرجع نفسه، ص30.

كما لا يفنى الصّوفي المتّحد بذات الله، لا تفنى الشّعوب التي توحّدت مع إرادة التمرّد والثّورة؛ وقد تطلّعت إلى مملكة الله باحثة عن خلاصها من الأسر في مملكة البشر، لتبتني مملكتها في مدن المستقبل قاهرة الموت. فهي مسيرة كبرى جعل الشعراء منها رسالة آلا على أنفسهم آداءها تجاه شعوبهم وقال عبد الوهاب البيّاتي في القصيدة ذاتها:

نستأنف المسيرة الكبرى من الموت إلى الميلاد

نظلّ في كلّ عصور البؤس والضياء

معلّقين بخيوط الأمل السّوداء

منتظرين النّار والطّوفان

يا فقراء العالم المنهوب

اتّحدوا

يا فقراء العالم المنهوب⁽¹⁾

صياغة بدائل لواقع وجودي مفروض؛ همّ الشّاعر والغاية المثلى من وراء فنائه حبّا في شعبه ووطنه. والاتّحاد الحقّ هو التقاف المستضعفين حول راية الثّورة والتّحرّر؛ بل إنّ الحلاج ما قصد إلى الفناء في الذات المطلقة إلّا لنقوم مملكة الله المنشودة على الأرض وتتجلّى قدرته في وطن المعجزات الذي ينتصر على طغيان الظّلمة، ويتحدّ همّه مع هموم الشّعوب المقهورة؛ وذلك هو التّجلّي المقدّس الذي رامه من وراء اتّحاده بالذّات العليّة؛ فتهدأ نفسه ويفنى مرتاحا وقد حقّق التّجلّي وانكشفت أمامه الحجب؛ قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته " التّجلّي المقدّس^(*) "، من مجموعته الشعريّة "بستان عائشة":

(1) عبد الوهاب البيّاتي، المرجع السّابق، ص35.

(*) التّجلي: "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب". العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، ص59.

للوطن المدهوش في زوينة الأوراق

للوطن المسكون بالعشاق

للوطن الضارب بالجنور في الأعماق

لشاعر تحوم حول وجهه المضاء

فراشة بيضاء

لكتب الأسفار

والليل والنهار

تطلّع الحلاج مفترشا (دجلة) في الخريف والقباب والأبراج

وخبأ الرأس الذي أحرق بعد الصّلب في الأمواج⁽¹⁾

قدّم الحلاج نفسه للموت، واستسلم إليه في طمأنينة لأنّه فجر خلاص للبشريّة، وبعث لوطن الثورة والبطولات الذي تتهار على أعتابه الجبابرة، ولعلّ الجانب الثوريّ - كما سبق بيانه - هو الجانب الذي اكتست فيه شخصيّة الحلاج ذلك البعد الإنسانيّ الخالد لدى البيّاتي؛ كونه رمزا لكلّ ثوريّ لا يموت ولا يطاله الفناء، لأنّه شهيد المحبة الإلهية، المتحد بالذات العليّة والذي لا ينفك يبعث في كلّ العصور؛ قال عبد الوهاب البيّاتي: " في لحظة من لحظات هذه المعاناة الميتافيزيقية، تمّ التّطابق بيني وبين الحلاج في شكل خطير جدّا⁽²⁾ .

"والتّجَلّي المقصود في القصيدة هو: تجلّي الواحد الحقّ في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي. وهذا ناشئ عن الرّحمة؛ إذ بالرّحمة الإلهية منح الوجود لكلّ موجود، حيث أعطي كلّ موجود شيئته سواء أكان جوهرًا أو عرضًا بسيطًا أو مركّبًا". العدلوني الإدريسي، المرجع السابق، ص 61.

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، المرجع السابق، ص 54.

⁽²⁾ محي الدّين صبحي، المرجع السابق، ص 66 - 67.

والحلاج من هذا الجانب يحمل في ذاته روح الصوفي المنتظر لحبّ إلهي؛ يعصف بالكيان، يتراءى في مرآة أحلامه بوطن الخلود الذي تحقّق فيه الأمان، يطلبه في عزلة صوفيّة ينتظر فيها موته الذي ما هو - في الحقيقة - إلاّ ولادة جديدة تتعانق فيها ذاته مع المجهول وتعبر إلى بوابة الخلود، وتصبح من هذا الباب قادرة على التغيّر من معاناة الإنسان على الأرض، بل معاناة الإنسان العربيّ بصورة خاصّة؛ أين يستعيد مملكته الضائعة في حياة أخرى؛ فيتحريّ البيّاتي ميلاد "المدينة الفاضلة وعصر ذهبيّ مضى وسيعود في عصر قادم مجهول؛ تنبت فيه بذور الحضارة العربيّة التي نمت في التاريخ وسوف تنمو وراء التاريخ بفضل نماذج بدئيّة أسسها العرب في الحياة، وهم يلهمون أخلافهم من مكانهم هناك في الحياة بعد الحياة" (1).

وهذه المدينة الفاضلة؛ لا يستطيع معاناة حمل ثقل تأسيسها إلاّ الصوفيّ والشاعر والثوري؛ لأنّ الفناء عند هؤلاء الثلاثة: ولادة وبقاء على الأبد؛ " هذه المعاناة لا يتحمّلها إلاّ ثلاثة: الكاهن الذي يقوم بفعل المعرفة، والثائر الذي يهدم العالم الفاسد ليبني المدينة الفاضلة والشاعر الذي يقوم بفعل الخلق" (2).

ومن ثمّة، فإنّ البيّاتي والحلاج قد سارا في الاتجاه نفسه؛ وهو السعي وراء فناء دنيا العقم والضلال، وميلاد أرض الوعد والرّشاد، أرض الفقراء المضطّهدين؛ " في أحواض الزّهر وفي غابات طفولة حبّي، كان الحلاج رفيقي في كلّ الأسفار، وكنا نقتسم الخبز ونكتب أشعارا عن رؤيا الفقراء المنبوذين جياعا في ملكوت البناء الأعظم، عن سرّ تمرّد هذا الإنسان المتحرّق شوقا للنّور، المحني الرّأس إلى السّلطان الجائر" (3).

(1) محي الدين صبحي، المرجع السابق، ص 72.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

(3) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج 2، ص 434 - 435.

والفقراء يتوحدون مع المطلق؛ يطلبون العدل وينشدون الأمان الذي لطالما انتظروه في
أرض الميعاد التي حجبها الغيب؛ قال البيّاتي:
كلّ الفقراء اجتمعوا حول الحلاج وحول النار
في هذا الليل المسكون بحمّى شيء ما قد
يأتي أو لا يأتي من خلف الأسوار⁽¹⁾

وهذا الاتجاه العميق نحو الاتحاد بالمطلق والفناء فيه في سبيل الوطن: هو وليد شعور
البيّاتي بالنّفي المستمرّ عن وطنه الحبيب العراق، وتعطّشه الدائم للحبّ الذي يفنّده العالم
المعاصر حتّى ينتشر فيه العدل والسّعادة والسّلام؛ " فتصوّف البيّاتي، إحساس باستمرار
النّفي وظماً إلى الحبّ وارتياح إلى عالم الأشباح لأنّ الكفاح لم يؤت بثمره مرجوة "
⁽²⁾ والمدينة الفاضلة الآمنة التي تأتي بعد فناء المدينة الأرضيّة هي مدينة الحبّ والنّسامي
التي تختبئ وراء الغيب المحجوب عن المتمسّكين بالحياة الدّنيا.

قال البيّاتي في قصيدته " بستان عائشة " من مجموعته الشعريّة " بستان عائشة ":

يتطلّعون إلى قلاع حصونها
ويواصلون البحث عن أبوابها
ويقدّمون ضحيّة للنّهر في فصل الرّبيع
لعلّ أبواب المدينة
تستجيب لهم
فتفتح/ كلّما داروا
اختفى البستان
فالموت عزّاف المدينة

⁽¹⁾ عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج3، ص436.

⁽²⁾ إحسان عبّاس، اتّجاهات الشعر العربي المعاصر، ص161.

هادم اللذات

يعرف وحده

أين اختفى بستان عائشة

وفي أيّ العصور (1)

عائشة رمز الحبّ المطلق الأزليّ والروح المتجدّد في فناء العصور؛ قال البيّاتي:
"عائشة هذه: ما هي إلّا روح العالم المتجدّد من خلال الموت؛ من أجل الثّورة والحبّ" (2)
مطلب شعوب الأرض المتعطّشة للبقاء والحبّ، وكلّما قدّموا قربانا فتحت أبوابها. ولكنّها
سرعان ما تعود لإغلاق أبوابها في وجوههم لأنّ الموت وحده يعرف المدينة، ويدرك في
أيّ العصور ستظهر، " وإذا كانت الثّورة هي عبور من خلال الموت فالإنسان إذن يموت
بقدر ما يولد ويولد بقدر ما يموت " (3).

ومعنى هذا أنّ التّجدّد في العالم؛ يستمدّ وجوده من عطش الموت الذي يقود إلى البقاء
والاستمرار والتّوجّه بالكون إلى الاكتمال والمثاليّة التي لطالما ناشدتهما البشريّة؛ " فالتّجدّد
لا يقهره الموت، إنّّه يقهر الحياة ذات الامتداد الزّمني. ولكنّها لا تقهر التّجدّد بل تمده
بوسائل البقاء، مادام ذلك التّجدّد اكتمالا وتجدّدا في الطّريق الأكثر استقامة، وذلك يعني:
أنّ الثّورة والموت من أجل الثّورة، ليسا في الواقع سوى مدّ إيجابيّ لتحقيق التّجدّد.
فالانتقال عبر لحظات التّجدّد الثّوريّ إلى ذات أكثر اكتمالا في الفنّ والحبّ من خلال
الموت هو الذي منح الإنسانيّة عشبها ونارها " (4).

(1) عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، ص46.

(2) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، ص46.

(3) المرجع نفسه، ص31.

(4) م. ن، م. ن، ص43.

قال البيّاتي في قصيدته "عين الشمس أو تحولات محي الدين بن عربي " من مجموعته الشعريّة " قصائد حبّ على بوابات العالم السبع " :
أَيَّتْهَا الْأَرْضُ الَّتِي تَعَفَّنَتْ فِيهَا لِحُومِ الْخَيْلِ وَالنِّسَاءِ
وَجِثَّتِ الْأَفْكَارُ

أَيَّتْهَا السَّنَابِلُ الْعَجْفَاءُ

هذا أَوَانُ الْمَوْتِ وَالْحَصَادِ (1)

الأرض تقنى؛ لتتبعث عبر لحظات التجدّد إلى أرض تتطهّر من الآثام؛ فحالها حال الصّوفي الفاني عن صفاته الذميمة، الباقي بصفات الحقّ. قال القشيري عن الفناء: "سقوط الأوصاف المذمومة" (2).

قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته " الأميرة والغجري ":

عبر الهرم الكبير أنام ميتاً وجسدي

مصر وشعري النّيل - محموماً أنام وأنا

أحلم في تدمير هذا العالم القديم - في

إحراق هذا الوثن الصّامت - في الفرار والرّحيل

من جحيم هذا الأسر نحو مدن الله - وفي

الحلول في الثّورة - في نسف جسور الموت

- في الرّقص على الانقراض - في إغراق

هذا المركب المليء بالجرذان - في العودة

للظهور بعد الموت - في الحضور في العالم (3)

(1) عبد الوهاب البيّاتي، قصائد حبّ على بوابات العالم السبع، ص13.

(2) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم النّصوف، ص260.

(3) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج3، ص180 - 181.

الأهرامات رمز البقاء والخلود-على الأزل- عند المصريين؛ تصير عند البيّاتي ضريحا يجمع أشلاءه لنتهض بعد الموت، وتتبعث متّحدة بذات الله، وتحلّ في ثورة الغضب لتعيد تخطيط خارطة الوجود، وتتسف عالما قديما لتبني على أنقاضه عالما جديدا، وتمتلك من ثمة، قدرة البقاء-على الأزل- في روح الثّورة المتجدّدة.

ولعلّنا نجد هذا المعنى ماثلا في قول البيّاتي نفسه: " أمّا قدماء المصريين فقد كانوا يؤمنون بالبعث في العالم الآخر؛ لذلك اهتمّوا كثيرا بتحنيط الموتى وبناء الأهرامات وجعل المدن أشبه بالمقابر، أو المقابر أشبه بالمدن التي تنتظر أن يعود إليها ساكنوها في العالم الآخر.

وأعتقد أنّ مردّ هذا الاعتقاد؛ يعود إلى العقيدة الدّينية التي كانت مرتبطة كليّا بالطّبيعة وإلى محاولة التّمرد على هذا الارتباط أو الالتحام به⁽¹⁾.

ثانيا : حوصلة: مفهوم الوجود عند البيّاتي

ومن ثمة:

1- إذا كان المتصوّف يرى فناء الكون- خيره وشرّه- فإنّ البيّاتي يرى فناء الكون الذي أفسده الإنسان وأحاله عن فطرته التي أوجده الله عليها.

2- وإذا كان الصّوفي يراه تامّ التّكوين قبل وجود الإنسان على سطحه؛ فإنّ البيّاتي يرى نفسه وغيره، من يعمرّونه وبينونه وفق إرادتهم ومنطقهم. فهم من يصنعون الوجود وكيف ما أرادوه يكون؛ وهي رسالتهم التي أوجدتهم الله -عزّ وجلّ- لها. وهذا يخالف بطبيعة الحال قول الصّوفيّة بالفناء عن إرادة السّوى؛ قال ذو النّون المصري: " من أعلام الحبّ لله: بذل الشيء لصفاء الودّ وتعطيل الإرادة لإرادة الله "⁽²⁾.

(1) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، ص58.

(2) الأصفهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء، ج9، ص393.

3- وإذا كان الصّوفي يرضى بالوجود كيفما كان؛ فالبيّاتي يبحث عن بدائل لما كان غير جيّد فيه ويعيد بناءه وتغييره، بل إنّه يؤمن بأنّ الإنسان هو من يخلق إنسانيّته وكيانه. وهذا الفارق القائم بين رؤية البيّاتي والمتصوّفة للوجود: كامن وراء فكره الثوري. وقد سبق أن تحدثنا عن رأي الأستاذ إبراهيم محمّد منصور؛ من أنّ البيّاتي قد أدخل إلى الأدب العربيّ ما يسمّى بالصّوفيّة الثوريّة.

وليست رؤية البيّاتي السابقة تمرّدًا ضدّ إرادة الخالق؛ بل هي تسير وفق إرادته، لأنّ الله العادل الرّحيم لن يرتضي الظلم والعذاب لشعوب الأرض. فهو لذلك يصطفي الشّعراء ويتوحّد بهم للسّير في طريق الثّورة التي يحلّون فيها ليتجدّد كفاحهم عبر العصور، ويبقون بالله وفي الله للانتصار لله في نشر العدالة، وإيجاد المدينة الفاضلة على الأرض. ولعلّ البيّاتي قد عاب على المتصوّفة رضاهم بكلّ قدر وجدوا فيه أو فناءهم عن إرادة السّوى؛ حيث قال: " كان التّصوّف أحياناً ردّ فعل سلبيّ للظلم الكوني والاجتماعي، وأداة كابحة للتمرد والثّورة وهذا ما استغلّه الحكّام المسلمون وشجّعوه " (1).

ووافقهم على الاتّحاد مع المطلق وطلب البقاء بالذّات العليّة بعد الفناء عن الصّفات الذّاتيّة، والتّحلّي بصفات الحقّ؛ ليصبح الوجود والموجود متّحدين في غايتهما التي هي الانتصار لمملكة الله التي ستقوم على الأرض يوماً. وذلك لأنّ البيّاتي يدرك أنّ الصّفات المحمودة قادرة على الخلق وإعادة التأسيس للوجود المأمول.

إذن، فالله والوجود وحدة لكن في وجه الظلم وقوى الطّغيان، والله يحلّ في خلقه المختارين لفرض إرادته في الوجود وتغييره إلى الأصلح. ومن هنا يستمدون الخلود والبقاء

(1) محي الدين صبحي، البحث عن ينباع الشّعر والرّؤيا، ص 92.

الفصل الرابع الوجود عند عبد الوهاب البيّاتي

على الأزل ويصبح الوجود قابلا للتجديد ويرثونه؛ قال تعالى: >> ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصّالحون <<(1).

قال عبد الوهاب البيّاتي في قصيدته " الموت والقنديل":

وطني المنفى

منفائي الكلمات

صار وجودي شكلا

والشكل وجودا في اللّغة العذراء(2)

قال محي الدين صبحي- شارحا معنى الأبيات-: " هاهنا وصف دقيق للإلهام والتّجلي؛ فالإلهام ليس سوى حدس بالشّكل. والشّاعر يتماهى مع هذا الحدس فيتشكّل وجوده بشكل القصيدة، وتتشكّل عبر صلصالها الذي هو اللّغة العذراء. فإذا ما تشكّلت تجلّت في نفوس القراء نورا يهدي إلى الله. "(3)

إنّ لغة البيّاتي حسب- محي الدين صبحي- تتشاكل مع الوجود وترتبط به لتقود إلى الله. وهذا ما أكّد عليه البيّاتي- نفسه- في قوله من القصيدة ذاتها:

لغتي صارت قنديلا في باب الله، حياتي

فرّت من بين يدي صارت شكلا والشّكل

وجودا

فخذوا تاج الشوك وسيفي

وخذوا راحلتي

قطرات المطر العالق في شعري

(1) عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج3، ص448-449.

(2) محي الدين صبحي، المرجع السابق، ص39.

(3) سورة الأنبياء، الآيتان 105، 106.

زهرة عبّاد الشمس الواضعة الخدّ على خدي

تذكرات طفولة حبي

كتبي، موتي

فسيقي صوتي

قنديلا في باب الله (1)

لقد صرّح البيّاتي أنّه وهب لغته وحياته لله - عزّ وجلّ - ولن يعدل عن ذلك أبدا

في قوله: " فسيقي صوتي

قنديلا في باب الله " .

(1) عبد الوهاب البيّاتي، المرجع السابق، ص452.

الخاتمة

الخاتمة

الأدب درجات؛ وأعلاه درجة ما حلق في عالم المجهول وسبح في أبحر الفلسفة وكتب لنفسه الخلود لغوصه في عوالم المطلق المسحورة المستترة بحجب الغيب، المتسمة باللاتحديد. ومن زعم أنّ البحث في خبايا الوجود مخصوص بالمتصوّفة دون غيرهم؟ إذ وقفنا في بحثنا هذا على حقيقة اتّساع الأدب لحمل أفكار الخيال الإنسانيّ بما رحبت فالشاعر الثوري قد أقبل على التّصوّف يعبّ منه دون شبع ولا اكتفاء لأنّه متمرّد بطبعه. وأوّل شكل من أشكال تمرّده على واقعه لجوؤه إلى توظيف رموز المتصوّفة واتّخاذهم أقنعة في سبيل مناشدة وطن عادل؛ تتنافى فيه الفوارق الاجتماعية ويرحم الحكّام شعوبهم. ومن أبرز الشعراء الثوريين الذين نزعوا نحو التّصوّف: الشاعر العراقيّ عبد الوهاب البيّاتي الذي حمل إلى الأدب العربي صوفيّة جديدة هي "الصّوفيّة الثّوريّة" التي تمجّد الإنسان وتلتزم قضايا المجتمع وتقوم على الاعتقاد بأنّ الشعوب في تضحياتها من أجل الحرية تتجدّد في توحدها مع الذات العليا أبداً ولا يطالها الفناء، وأنّ العالم يستمدّ وجوده من عطش الموت الذي يقود إلى البقاء والاستمرار والتّوجّه بالكون إلى الاكتمال والمثاليّة اللتان لطالما ناشدتهما البشريّة.

وقد وظّف البيّاتي التّراث الصّوفيّ في خدمة فكره الثّوريّ؛ مستلهما رموزه وشخصيّاته كأقنعة بعد أن قرأ كتب الصّوفيّة والتقى مع أفكارهم التي وافقت رؤيته للشعر، والتي تقوم على محاولة الشاعر الحلول في الآخر قصد استشراف خبايا نفسه.

إلى جانب اعتناقه المذهب السريالي؛ إذ أنّ كلاً من التّصوّف والسرياليّة يهدفان إلى استشراف المجهول والتّطلّع إلى المستقبل وخباياه إلى جانب المحيط الاجتماعيّ بكلّ ما حمله من مظاهر الموت والنّفي والفقر، ممّا جعل البيّاتي يسير نحو استشراف المجهول وتمزيق حجب الغيب ليتطلّع إلى مدينة فاضلة تنتفي فيها الفوارق الاجتماعيّة ويتحقّق فيها العدل.

الخاتمة

ومن أهم الرموز الصوفية التي وظفها البياتي: "رمز الشمس"، "الببل"، "الوردة" و"الخمرة" و"المرأة"، وقد عبّر بها عن النهائي واللانهائي في هذا الكون الواسع الذي ما هو في النهاية سوى مرآة للعالم المطلق.

ونرى كيف أنه انزاح بها عن دلالتها الأولى وهي: التعبير عن الحقيقة والذات الإلهية في جلالها وجمالها؛ لتدلّ على الحرية المسلوبة والوطن المنشود؛ فهم البياتي هو استيلاء وجود مواز للوجود المفروض القائم وقضايا الإنسانية انشغاله ورسالة شعره العظيمة.

1- فالخمرة رمز للمحبة الأزلية وهي الحرية المسلوبة والتي كأسها الثورة وشرابها الإرادة في التحرر.

2- المرأة: رمز للحب المطلق الذي يغيّر الأوضاع ويحفظ الثورات وبيت في النفوس الروح الثوري. وقد اصطنع البياتي رمزه الخاص وهو: "عائشة".

3- رمز الببل والوردة: رمز العشق الإلهي الذي يروي النفوس وينتظم الوجود. أما الأقنعة الصوفية فقد استغلّ منها جانب رفض الواقع وعدم الانسجام مع المحيط الاجتماعي؛ ليعبر من خلالها عن رفضه للواقع الاجتماعي والسياسي السائد في عصره. كما تطّلع البياتي إلى الذات العلية وبحث في وحدانيّتها وطرحها ببساطة تنمّ عن فهم عميق وتقوم-حسبه- على أساس:

1 - نفي الإثنيّة.

2 - وحدة الأفعال.

3 - نفي التشبيه.

الخاتمة

وإذا كان المتصوّفة يرمون من وراء معرفتهم بالوحدانية: الوصول إلى حقيقة الذات العلية قصد البقاء بها ومعها. فإنّ البيّاتي يهدف من وراء معرفته وإقراره بوحداية الخالق إلى الإحساس بالقوّة، واستمداد الثقة والإرادة في التحرّر؛ فهي الخلاص الذي أعياه البحث عنه طويلا من نير الظلم وقمع إرادة الشّعوب. لأنّها قوّة لا تفوقها أخرى؛ تشيع السّلام وتتصر الضّعيف وتضرب على يد كلّ جبار ظالم وباختصار؛ غاية الوحدةانية هي: الارتياح لفكرة وجود قوّة تنتظم الوجود وتحكم بين المتغالبين فيه.

والبيّاتي قد أسّس بحق منظومة فكرية مكتملة المعالم لحقيقة الوجود التي اختصرها في الفناء في ذات الحقّ، وعن الحظوظ الدنيوية الزائلة التي لا تجسّد حقيقة الوجود وتحول دون البحث في أسرارها التي يمكن أن تفتح نوافذ التّعلم من الموجودات للدلالة على باطنه المحجوب واستقراء منطق توحّده؛ لا على أساس الاتحاد أو الحلول؛ ولكن على اعتبار التّوحد الماهوي للخلق.

فالبشرية متوحّدة مع الذات المطلقة بالروح؛ لا بالصّور لأنّه منبعها الأوّل ومنشؤها وهو وجود متجدّد تحكمه الرّغبة في الإصلاح والثّورة على كلّ محاولة لخنق إرادة البشرية في البقاء؛ فالشّعوب المكافحة العظيمة لا تقف إلى الأبد لأنّها كالصّوفي الفاني عن نفسه المتوحد بالله؛ لا تموت.

والله حالّ في الشّاعر والنّوري ممّا يكتب لهما الخلود الأبديّ؛ فالوجود من هذا الباب إله توحّد مع الشّعوب الضّعيفة وحلّ في النّوري لينتصر لمملكته على الأرض.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى تلكم الروح الشعريّة الفريدة من نوعها لدى شاعر العراق، والتأثير الذي خلفه في نفوس قارئيه؛ إذ قلّ أن تعثر على دراسة لهذه الشخصية الفدّة دون أن تكون اللّغة التي كتبت بها شعريّة في حدّ ذاتها؛ نظرا لسطوة

شعر البيّاتي وسحر كلماته التي سيظلّ تاريخ الأدب يذكرها، ويجدد قراءتها واستقراء ما وراءها. إذ لا يمكن أن تزعم الدّراسات حول أدبه - مهما بلغت - استنزاف جميع ما جاء فيه من إلغاز وأسرار؛ فلا يزال أدب البيّاتي معينا لا ينضب ومحيطا زاخرا لا يمكن أن تقف له على شاطئ أو تصل فيه إلى نهاية.

الحلقة

Résumé

Le soufisme est considéré par les "soufis" en tant que "comportement auquel ils doivent se conformer et "une religion" à adopter. Tandis que le soufisme ne représente pour la majorité des poètes modernes surtout Abdelwahab Albayati qu'une source d'inspiration dont il profite et le met au service des questions de sa nation et du changement des conditions actuelles.

Ils lient d'une façon assez rare entre le "soufisme" et "l'engagement".
de
ce fait le soufisme est mis au service des questions de l'homme moderne sans
pour autant s'éloigner de sa conception religieuse. IL devient donc un langage unique qui rassemble la nation arabe sous le drapeau de l'unité dans la voie de libération.

Cette recherche vise, en effet, de soulever profondément la problématique suivante: à quel degré le poète Abdelwahab Albayati a réussi dans la concrétisation de l'expérience soufi dans ses poèmes ? et quels sont les différents aspects de rencontre et de divergence dans la littérature de notre poète Albayati dans ses représentation de "l'unification" et de "l'existence" par rapport à ses prédécesseurs ? quel en est le lien entre son esprit révolutionnaire et le soufisme en sachant que notre poète est en premier lieu un poète révolutionniste?

Notre recherche s'est construite donc autour des questionnements suivants:

Premièrement: Quel effets le soufisme a induit sur la poésie moderne surtout celle d'Albayati ? et quelle sont les motifs qui ont poussé les poètes à s'en servir?

Deuxièmement : Quels sont les principaux ressources culturelles, intellectuelles et religieuses ayant contribué à former la vision du monde d'Albayati et ont forgé ses choix dans ses écritures et sa conception de l'âme suprême et l'existence?

Troisièmement: Comment Albayati a envisagé l'âme suprême et son "unification"
?ou réside la différence entre sa conception et celle des "soufis" et qu'apporte sa vision à la vérité divine?

Quatrièmement : Sur quelle base le poète irakien a construit sa vision de "l'existence"? Y-a-il une différence entre sa vision et celle de ses prédécesseurs

?si oui comment ?

D'abord: les motifs du recours au soufisme chez le poète arabe moderne

Les questionnements posés:

Est –il un essai de rébellion et de défi contre les politiciens oppresseurs et

les occupants envahisseurs? Ne s'agit-il autrement un cri contre l'implicite qui

veut affranchir son ambigüité ?

S'agit-il de l'impuissance de la langue arabe à transmettre les chagrins intérieurs des poètes et un soulagement pour leurs souffrances personnelles et avec l'autre?

Les résultats obtenus:

La première raison qui se dresse derrière le recours des poètes arabes moderne au soufisme est le croisement entre le soufisme et la poésie dans la tendance vers le puritanisme et l'amour et la vie dans une sphère spirituelle. Ainsi, le matérialisme se périt et les âmes s'unissent dans la religion de la véracité et du beau.

La deuxième raison consiste dans la quête du soufisme et de la poésie d'un monde inconnu espérant de croiser un monde différent caché derrière l'invisible, de telle façon de vivre dans l'éternité où le poète dépasse ce qu'il voit vers la conception de ce qu'il ne voit pas.

La troisième raison est le soif inépuisable de se rendre compte de la réalité de la divinité et de l'existence. En effet, le poète assume la responsabilité d'accéder à la vérité de l'existence et ses subtilités car son monde n'est pas ce monde terrestre qui lui cache son vrai royaume dissipé dans le monde des esprits.

La quatrième raison : le poète a trouvé dans le soufisme un abri des problèmes politiques, économiques et sociaux qui bouleversent son pays, un monde spirituel plus lucide que son monde. Un monde où les conflits et le matérialisme se trouvent anéantis, qui prend contact avec l'absolu afin d'accéder à la ville idéaliste où règnent l'équité et la justice.

Cette vision croise celle des soufis qui fuient la condition humaine submergée par les insuffisances et l'injustice vers le royaume suprême régi par le perfectionnisme absolu et la justice

La cinquième raison : la richesse de la langue soufie par ses termes équivoques qui appelle de nouvelles significations que ceux attribuées par la langue, ce qui confère au poète un espace d'expression plus large pour exprimer ses idées de l'existence et l'existant.

On ne doit pas perdre aussi de notre vision que la langue soufi est une langue qui véhicule des significations assez profonde, cette langue répond parfaitement aux besoins psychiques du poète contemporain et un fouet qui fouette les paresseux qui n'ont pas sauvé leurs pays. Ainsi les termes soufis demeurent une reformulation de la langue révolutionnaire et unificatrice contre l'occident.

Deuxièmement : Répercussions de la tendance soufie dans la poésie arabe moderne

Les questions posées

Certes, Les poètes modernes ont été éblouis par la littérature soufie mais de quelle manière ils ont pu concrétiser ce patrimoine de leurs poèmes? Est-ce qu'ils ont dépassé leurs significations?

Les résultats obtenus

1 Le symbole

-La langue soufie a permis au poète moderne d'exprimer les états d'âmes profondes qu'il ne peut exprimer avec la langue ordinaire. Par conséquent, le symbole devient un outil efficace entre ses mains servant de dépasser les limites de la langue et la logique. Le symbole permet, donc, de saisir des idées

parfois contradictoires, de les concilier, de les forger comme il entend loin de ses formes préétablis.

-Le poète moderne exprime des états émotionnelles différentes de celles connues par l'être humain. De ce fait, La langue doit véhiculer des allusions pas

des significations explicites et l'ambiguïté non la lucidité.

Le poète a, donc, besoin du symbole soufi puisque les formules traditionnelles

préétablies demeure impuissantes devant la génération d'un espace

d'expression vaste qui confèrent ainsi au poète la possibilité de former ses significations avec souplesse au service de ses objectifs les plus loin.

- Le symbole du vin a servi aux poètes modernes comme un alibi pour la révolution et de changement

Le vin qui représente pour les soufis l'existence et leur breuvage est l'étonnement et l'intrigant devant les contradictions de la réalité.

-Les poètes modernes ont façonné le chemin soufi comme le corps d'une femme qui fait appel à la patience face aux difficultés et la quête de l'unification absolue vers l'amour sublime celui de la divinité.

2 le masque

-Cette notion a été initiée par les poètes de la modernité. Le premier poète qui

l'a évoqué explicitement était Abdelwahab Albayati.

-le poète a trouvé, dans le masque, soufi un moyen pour juger son époque et attirer l'attention sur ses défaillances. Un moyen plus efficace de s'exprimer directement.

- Le poète s'est trouvé devant des personnalités soufies qui partagent avec lui

les mêmes idées et tendances. il s'en sert donc comme un moyen efficace pour

exprimer ses préoccupations et ses souffrances. Parfois, le poète se fond complètement dans la personnalité soufie et s'unit avec ses repères à cause de

sa ressemblance avec le poète.

-Le masque, celui de "Elhaladj" est le plus présent dans la poésie arabe contemporaine à cause de son défi au pouvoir et au régime politique tyrannique. il a été adopté par les poètes arabes pour exprimer leurs attitudes face aux gouverneurs et aux conditions répandues dans leurs pays.

Le poète(contemporain n'a pas dépassé la personnalité forgée par le masque

et ses caractères spécifiques mais il s'est appuyé sur cette dernière pour exprimer ses idées et ses opinions.

Troisièmement : les raisons qui ont emmené Albayati au soufisme

Questions posées

Quelles est la relation entre Albayati, en tant que poète engagé et le soufisme? Comment a-t-il lié le sens révolutionnaire et le soufisme? Quelles étaient les véritables motifs qui se cachent derrière sa tendance soufie?

Les résultats obtenus

La relation entre les idées révolutionnaires et le soufisme

-le docteur Ibrahim Mohammed Mansour trouve que notre poète Albayati a introduit dans la littérature arabe un autre genre de soufisme: **le soufisme révolutionnaire.**

-la poésie révolutionnaire croisent le soufisme positif qui vient de la réalité et

coexistent avec elle.

-la poésie révolutionnaire et le soufisme positif représentent, tous les deux, une rébellion contre la réalité et un refus farouche à ses contradictions et une

tendance vers le meilleur.

-la poésie chez Albayati est Une solution dans l'autre pour se rendre compte des aspects cachés de son âme. Il s'incarne dans toutes les formes d'existence

en quête de sa vérité et devient de ce fait l'existence elle-même.

Plusieurs facteurs ont dirigé Albayati vers le soufisme

-Le soufisme révolutionnaire glorifie l'homme et les questions de la société à l'instar de notre poète qui croient à la révolution et glorifie l'humanité.

-Ses lectures des livres soufis qui ont croisé sa vision de la poésie.

-Son adoption du courant surréaliste qui partage avec soufisme le désir de prédiction de l'avenir et la quête de l'inconnu. Aussi les deux tendances partagent les thématiques de la révolution de l'amour et de la mort.

-L'environnement social avec tout ce qu'il a apporté de mort d'exil et de pauvreté a poussé le poète Albayati à la prédiction de l'inconnu et de l'avenir vers la ville idéale où règne la justice et disparaissent les différences sociales.

Quatrièmement les répercussions de la tendance soufie dans la poésie

Les questions posées

Quels sont les principaux symboles soufis investis par Albayati dans sa poésie ? Est-ce qu'il a dépassé ses significations traditionnelles connues chez les

soufis ? Quels sont les masques soufis que le poète a investis dans sa poésie ?

Les résultats obtenus

1. Le symbole

1.1. Le symbole du vin

Le symbole du vin a été investi dans la poésie d'Albayati dans sa dimension soufi comme étant sa bien-aimée éternelle autrement dit la liberté volée et sa coupe est la révolution.

2.2. Le symbole de la femme

Albayati a opté pour le symbole de Aïcha le symbole de l'amour éternel et unique apte de sauvegarder les révolutions et changer les réalités. la seule chose pouvant changer les repères du monde et y semer la révolution c'est certainement (Aïcha / l'amour) .C'est avec l'amour divine naît le monde.

2.3. Le symbole du soleil

Albayati a investi le symbole du soleil pour désigner la liberté lointaine.

Puisque

le soleil représente pour le poète les clés d'une nation. Albayati connaît parfaitement cette vérité par conséquent (le soleil /l'âme divine) prend chez lui

un une connotation révolutionnaire celle de la liberté attendue.

3.4. Le symbole du boulebul et la fleur

Avec ce symbole Albayati veut attirer l'attention sur le fait que l'amour divine

si elle demeure dans l'âme du soufi, il le déploie sur toute l'existence.

L'amour

divin de ce côté est un abreuvement pour toutes les âmes.

2. le masque

Albayati a choisi des masques pour des figures soufis surtout celle « **d'Ibn Arabi** » et « **Alhaladj** » pour deux raisons :

La **première raison** consiste à exprimer l'esprit révolutionnaire en croyant que

les peuples qui sacrifient pour la liberté se renouvellent constamment en s'unissant avec l'âme suprême.

La **deuxième raison** c'est exprimer son point de vue sur l'existence et l'existant

et la vérité de l'âme divine.

Sixièmement : l'unification entre Albayati et les soufis

Les questions posées

Comment Albayati a envisagé l'âme suprême ? Comment il a conçu son unification ? Qu'avait distingué sa propre conception de l'unification par rapport aux autres soufis ?

Les réponses obtenues :

L'unification chez les soufis est fondée sur :

-La suprématie.

-Unité des actes.

- Reniement du doublement de l'âme divin

Le poète Albayati s'est mis d'accord avec les preuves avancées par les soufis attestant de l'unification de l'âme divine mais il s'est différencié avec eux dans sa finalité.

Si les soufis veulent par l'unification rester avec l'âme suprême et subsister avec elle, notre poète, au contraire, vise par sa connaissance de l'unification se sentir la force, la confiance et la volonté de se libérer .c'est le salut qu'il a tant cherché.

-Albayati, s'il reconnaît l'unification, il la relie avec ses pensées révolutionnaires et libératrices. Il voit en elle le salut des peuples du monde de la résignation à un gouverneur tyrannique ou l'occupant oppresseur tant qu'il se croit l'unique roi sans rival.

Les preuves de l'unification sont claires chez Albayati au même titre que la nécessité de l'existence d'un créateur qui gère l'existence et la sauvegarde jusqu'au jour prédéterminé sinon quelle doit être la sagesse de sa création.

-Comment se fait –il la possibilité de l'existence des tyranniques qui persécutent les faibles sans contournement. Certainement ,il existe une force régulatrice qui prévaut sur tout le monde et sauvegarde la discipline dans l'existence. Une force qui défend la vérité et la justice face à la tyrannie et contre toute atteinte aux valeurs de la vérité et du beau.

- l'unification ,selon lui, est donc se rendre compte de l'existence de l'Unique, se distinguant avec ses qualités idéales .celui qui a la pleine volonté dans l'univers. Il est certainement, celui qui protège les faibles et leur garant pour la fondation de la ville de la justice et de la beauté tant attendue.

Septièmement: l'existence entre Albayati et les soufis

Quelle est la vision de notre poète Albayati envers l'existence?Quels sont les points de croisements avec la vision soufie ? ou Albayati a dépassé leur vision?

Les réponses obtenues

Quels que soit les sous- bassements, la vision soufie de l'existence est basée sur points suivants:

- La croyance de l'inexistence des créatures.
- La croyance que la vraie existence est celle de Dieu.
- La croyance de La solution de Dieu dans ses créatures.

Tandis que l'existence, chez Albayati, se subdivise en :

- Une existence infini:** celle de l'âme suprême
- Une existence finie:** celle de l'homme

Les deux formes d'existence sont connues chez les soufis ,mais Albayati a ajouté une troisième existence

-Une existence finie limité renouvelable: c'est la nature

-Une existence qui unit le fini et l'infini: c'est l'existence inventée par l'imagination d'Albayati,c'est l'existence résultant de l'union de deux existence:

l'existence du réel et les élus parmi les créatures à savoir les révolutionnaires et les poètes puisque leurs âmes s'est unies avec l'existence divine illimitée.

Ils

ont acquis donc une nouvelle existence mariant entre le fini et l'infini et demeurent donc responsables d'apporter le changement et répandre l'amour dans l'existence et rectifier ainsi la carte de toutes choses .certainement il ne sera pas difficile pour ceux dont les esprits ont acquis la sainteté et sont habillées par une sorte de divinité et la genèse dans toute époque.

Le soufi qui s'est uni avec l'âme divine ne périt pas, c'est ainsi que les peuples s'est unis avec la volonté de la rébellion et la révolution ne périra pas.

Ceux qui n ont envisagé le royaume divin en quête du salut de l'emprisonnement du royaume humain afin d'ériger sa propre royaume dans les villes de l'avenir.

-Le poète et le révolutionnaire sont des personnes soufis puisqu'ils apportent le message de l'amour terrestre au monde de l'absolu.après leur union avec le créateur, ils vont détruire et construire l'existence actuelle pour fonder une nouvelle existence, qui incarnent les des millions de vagabonds-rebelles-qui guette l'horizon de la libération.

-Les pauvres ressemblent aux soufis: ils s'unissent avec l'absolu ,ils réclament la justice et espèrent trouver la sérénité tant attendue et caché dans l'au-delà.

-L'existence demeure incapable de s'auto-crée et de se renouveler.la capacité du révolutionnaire à la création se concrétise et de ce fait il vainc la nature.

-Le renouvellement de l'existence prend origine dans la soif de la mort qui mène vers la subsistance et la continuité, et se tendre vers la perfection et l'idéalisme tant désirés par l'humanité.et ceci ressemble au solution totale du soufi dans l'âme divine pour s'accrocher à la vérité.

Le poète Albayati s'est mis d'accord avec les soufis dans les points suivants:

-l'union avec l'absolu et demeurer avec l'âme suprême e, après avoir renié les qualités personnelles et embrassé les qualités du réel pour que le créateur et l'existence soient unis dans leurs objectifs, ceux de défendre le royaume de Dieu qui va se concrétiser sur la terre un jour.

-Dieu et l'existence sont une unité face à l'oppression et les forces de tyrannie.

-Dieu se concrétise dans ses créatures élues pour imposer sa volonté dans l'existence et l'apporter vers le meilleur. De ce fait ils deviennent éternels.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

- 01- القرآن الكريم (برواية ورش)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د. ط 2009 م.
- 02 - عبد الوهاب البيّاتي، سفر الفقر والثّورة، دار الآداب، بيروت، ط2، 1969م.
- 03 - عبد الوهاب البيّاتي، تجربتي الشعريّة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت ط3، 1993م.
- 04 - عبد الوهاب البيّاتي، الذي يأتي ولا يأتي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2 1968م.
- 05 - عبد الوهاب البيّاتي، الكتابة على الطّين، دار العودة، بيروت، ط3، 1985م.
- 06 - عبد الوهاب البيّاتي، قصائد حبّ على بوابات العالم السّبع، دار الشّروق، القاهرة ط3، 1985م.
- 07- عبد الوهاب البيّاتي، الأعمال الشعريّة الكاملة، ج1، دار الحرّيّة للطباعة والنّشر بغداد، ط2، د. ت .
- 08 - عبد الوهاب البيّاتي، بستان عائشة، دار الشّروق، القاهرة، ط1، 1989م .
- 09 - عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج1، دار العودة، بيروت د. ط، 1972م.
- 10 - عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، ج2، دار العودة، بيروت د.ط، 1972م.
- 11 - عبد الوهاب البيّاتي، ديوان عبد الوهاب البيّاتي، مج 3، دار العودة، بيروت د. ط، د. ت.
- 12 - عبد الوهاب البيّاتي، سفر الفقر والثّورة، دار الآداب، بيروت، ط2، 1993م.

- 14 - ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، حقيقة مذهب الاتحاديين، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، ضياء السنة، إدارة الترجمة والتأليف فيصل آباد، باكستان، د. ط، د. ت.
- 15 - ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، فتاوى ابن تيمية، ج10، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، مكة، د. ط د. ت.
- 16 - ابن رشيقي القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، مطبعة أمين، مصر د. ط، 1925م.
- 17 - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.
- 18 - ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، ج13، مكتبة المعارف، بيروت ط6، 1406هـ.
- 19 - ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، تفسير القرآن العظيم، ج3، دار القلم، بيروت، ط1 د. ت.
- 20 - ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، تفسير القرآن العظيم، ج4، دار الكتاب الحديث ط1، 2010م .
- 21 - ابن سبعين (عبد الحق)، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية، مصر، د. ط، د. ت.
- 22 - ابن عربي (محيي الدين)، رسائل ابن عربي، كتاب اليقين وكتاب المعرفة وكتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ج4، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح مؤسسه الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

- 23 - ابن عربي (محي الدين)، الدرة البيضاء يليه عقيدة أهل الإسلام، تقديم وتعليق محمد زينهم ومحمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1993م.
- 24 - ابن عربي (محي الدين)، ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، 1981م.
- 25 - ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د. ت.
- 26 - ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج1، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت.
- 27 - ابن عجيبة (أبو العباس أحمد)، الفتوحات الإلهية، شرح المباحث الأصلية، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، د. ط، د. ت.
- 28 - التفتازاني (أبو الوفا غنيمي)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة الحديثة القاهرة، ط2، 1976م.
- 29 - الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ج1، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- 30 - الجنيد (أبو القاسم)، رسائل الجنيد، تحقيق علي حسين عبد القادر، مراجعة أحمد سلطان، القاهرة، د. ط، 1988 م.
- 31 - الحلاج (الحسين بن منصور)، ديوان الحلاج، دار الجيل، بيروت، ط1، 1998م.
- 32 - الحلاج (الحسين بن منصور)، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين حاشية وتعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
- 33 - الحلاج (الحسين بن منصور)، الطواسين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ط د. ت.

- 34- الحفناوي (محمّد بن خليل)، الجوهر النّفيس على صلوات ابن إدريس، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، د. ط، 1987م.
- 35 - أدونيس (علي أحمد سعيد)، تنبأ أيّها الأعمى، دار السّاقى، لبنان، ط2 2005م.
- 36 - أدونيس (علي أحمد سعيد)، الأعمال الشعريّة الكاملة، ج1، دار العودة، بيروت ط4، 1985م.
- 37 - أدونيس (علي أحمد سعيد)، الأعمال الشعريّة الكاملة، ج 2، دار العودة، بيروت ط4، 1985م .
- 38 - الزّبداني (عبد المجيد عزيز)، كتاب التّوحيد، ج1، مطبعة دحلب، الجزائر، د. ط د. ت.
- 39 - السّلمي (أبو عبد الرّحمان)، طبقات الصّوفيّة، تحقيق نور الدّين شريبة، مكتبة الخانكي، القاهرة، ط3، 1406هـ.
- 40 - السّرهندي (أحمد الفاروقي)، المكتوبات، ج1، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ط د. ت.
- 41 - السّكندري (ابن عطاء الله)، لطائف المنن في مناقب أبي العبّاس المرسي وشيخه أبي الحسن الشّاذلي، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الشعب، القاهرة، د. ط، 1406هـ.
- 42 - أسعد علي، عاصفة (شعر)، المكتبة العصريّة، بيروت، د. ط، 1976م.
- 43 - الشّوكاني (محمّد بن علي)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدّراية من علم التّفسير، ج3، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1401هـ.
- 44 - الشّنقيطي (محمّد الأمين)، أضواء البيان، ج3، عالم الكتب، بيروت، د. ط د. ت.
- 45 - الشّعراي (عبد الوهاب)، الطّبقات الكبرى: لوائح الأنوار في طبقات الأخيار، ج1 مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د. ط، 1374هـ.

- 46 - الشّوكاني (محمّد بن علي)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدّراية من علم التّفسير، ج3، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1401هـ.
- 47 - الأصفهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، دار الكتاب العربي بيروت، د. ط، 1967م.
- 48 - الطّوسي (أبو نصر السّراج)، اللّمع في التّصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر، د. ط، 1960م .
- 49 - الغزالي (أبو حامد محمّد)، إحياء علوم الدّين، ج2، دار إحياء التّراث العربيّ بيروت، د. ط، د. ت.
- 50 - الغزالي (أبو حامد محمّد)، مشكاة الأنوار، تعليق رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، د. ط، 1407هـ.
- 51 - القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرّسالة القشيريّة، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمّد بن الشّريف، دار الكتب العلميّة، مصر، د. ط، د. ت
- 52 - القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، شرح زكريا الأنصاري، الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
- 53 - القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، لطائف الإشارات، ج1، تحقيق إبراهيم بسيوني دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- 54 - الكتّاني (محمّد بن عبد المعطي)، حلّ الطّلاسم من صلاة القاسم، المطبعة الشّرقية القاهرة، ط1، 1312هـ.
- 55 - الكلاباذي (أبو بكر محمّد)، التّعرّف إلى مذهب أهل التّصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العلميّة، القاهرة، د. ط، 1960م.
- 56 - الكردي (محمد أمين)، المواهب السّرمديّة في مناقب النّقشبنديّة، مطبعة السّعادة د. ط، 1329هـ.

- 57 - المنوفي (محمود أبو الفيض)، معالم الطّريق إلى الله، دار العالم الإسلامي القاهرة، د. ط، د. ت.
- 58 - أنطوان القوّال، المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران الشّعريّة، دار الجيل بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م.
- 59 - النّابلسي (عبد الغني)، ديوان الحقائق، ج2، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت.
- 60 - النّابلسي (عبد الغني)، الوجود الحقّ، تحقيق بكرى علاء الدّين، المعهد الفرنسي للدراسات العربيّة، دمشق، د. ط ، 1995م.
- 61 - النّابلسي (عبد الغني)، حكم شطح الوليّ: ضمن كتاب شطحات الصّوفيّة لعبد الرّحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م.
- 62 - الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان)، كشف المحجوب، ج2، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، د. ط، 1975م.
- 63 - جبران خليل جبران، دمعة وابتنسامة، المطبعة التجاريّة الحديثة، مصر، د. ط 1914م.
- 64 - زكي مبارك، التّصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د. ط د. ت.
- 65 - صلاح عبد الصّبور، ديوان صلاح عبد الصّبور، ج1، دار العودة، بيروت، د. ط 1972م.
- 66 - صلاح عبد الصّبور، الأعمال الشّعريّة الكاملة، ج 2، دار العودة، بيروت، د. ط 2006م .
- 67 - صلاح عبد الصّبور، تأملات في زمن جريح، دار الشّروق، القاهرة، ط4 1986م.

- 68 - صلاح عبد الصبور، مأساة الحلاج (مسرحية شعرية)، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د. ط، 1996م.
- 69 - عصام أحمد البشير، الإمام البنا ونظرة موضوعية حول التصوف، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، د. ت.
- 70 - عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة ط4، د. ت.
- 71 - عبد الوهاب إبراهيم الآشي، شوق وشوق، مطابع الفرزدق التجارية، الجمعية العربية للثقافة والفنون، د. ط، د. ت.
- 72 - عثمان لوصيف، براءة (شعر)، دار هومة للطباعة، الجزائر، د. ط، د. ت.
- 73 - عبد الباسط الصوفي، آثار عبد الباسط الصوفي الشعرية والنثرية، مطبعة المفيد الجديدة، دمشق، د. ط، د. ت.
- 74 - عبد الرحمان بدوي، شطحات الصوفية، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة د. ط، 1962م.
- 75 - عبد الله حمادي، البرزخ والسكّين، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، د. ط 2000 م.
- 76 - عضد الدين الإيجي، المواقف، ج1، المطبعة العامرة، القاهرة، د. ط، 1292هـ
- 77 - محمد الفيتوري، الثورة والبطل والمشقة، دار العودة، بيروت، د. ط، د. ت.
- 78 - محمد الفيتوري، الديوان، ج1، دار العودة، بيروت، د. ط، 1972م.
- 79 - محمد الفيتوري، الديوان، ج2، دار العودة، بيروت، 1979م.
- 80 - محمد عبده، رسالة التوحيد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، د. ت.
- 81 - مصطفى صادق الرافعي، رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب، مطبعة الهلال، القاهرة، د. ط، 1924هـ.

82 - محمود حسن إسماعيل، الأعمال الشعريّة الكاملة، ج1 وج4، دار سعاد الصّباح
القاهرة، د. ط، 1993م.

83 - ياسين بن عبيد، أهديك أحزاني، المطبوعات الجميلة، الجزائر، ط1، 1998م.

ثانيا : المراجع:

01- أبو القاسم محمّد كرو، عبد الوهاب البيّاتي بين الذّكريات والوثائق، دار المعارف
للطباعة والنّشر، تونس، د. ط، 2000م.

02 - أبو العلاء عفيفي، التّصوّف الثّورة الرّوحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت
د. ط، د. ت.

03 - إبراهيم محمّد منصور، الشعر والتّصوّف الأثر الصّوفي في الشعر العربي
المعاصر (1945م - 1995م)، د. ط، د. ت.

04 - ابن عجيبة (أبو العباس أحمد)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الكتب العلميّة
بيروت، د. ط، 2008م.

05 - أحمد يوسف، يتم النّص، منشورات الاختلاف، الجزائر، د. ط، 2002م.

06 - الحريفيش، الرّوض الفائق في المواعظ والرفائق، مكتبة الجمهوريّة، القاهرة، د. ط
د. ت.

07 - إحسان عباس، عبد الوهاب البيّاتي والشعر العراقي الحديث دراسة تحليليّة، دار
بيروت للطباعة والنّشر، بيروت، د. ط، د. ت.

08 - إحسان عباس، اتّجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، د. ط
1978م.

09 - إحسان عباس، اتّجاهات الشعر العربي المعاصر، دار الشّروق، القاهرة، ط2
1992م.

- 10 - أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصّوفيّة: وحدة الوجود الخفيّة، مكتبة الرّشد الرّياض، ط1، 2003م.
- 11- أدونيس(علي أحمد سعيد)، سياسة الشّعْر دراسات في الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985م.
- 12 - أدونيس(علي أحمد سعيد)، الصّوفيّة والسّرياليّة، دار السّاقى، بيروت، ط3 2006 م .
- 13 - آسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرّحمان بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، د. ط، 1979م.
- 14 - إسماعيل منيف، محمّد الفيتوري شاعر الحسّ والوطنية والحبّ، دار الفكر العربيّ بيروت، ط1، 2001م.
- 15 - الصّادق النّيهوم، الذي يأتي ولا يأتي، تالة للطّباعة والنّشر، ليبيا، ط2001، 2م.
- 16 - إلياس خوري، دراسات في نقد الشّعْر، دار ابن رشد للطّباعة والنّشر، بيروت د. ط، 1979م .
- 17 - أميّة حمدان، الرّمزيّة والرّومانتيكيّة في الشّعْر اللّبناني، دار الرّشيد، بغداد، د. ط 1981م.
- 18 - العروسي(مصطفى)، حاشية العروسي على شرح زكريا الأنصاري للرّسالة القشيريّة المسمّاة نتائج الأفكار القدسيّة، ج2، نشر عبد الوكيل الدّروبي، دمشق، د. ط، د. ت.
- 19 - إيمان يوسف بقاعي، محمّد الفيتوري الضّائع الذي وجد نفسه، دار الكتب العلميّة بيروت، ط1، 1419هـ - 1994م.
- 20 - ثريّا عبد الفتاح ملّحس، القيم الرّوحيّة في الشّعْر العربيّ قديمه وحديثه (حتّى منتصف القرن العشرين)، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللّبناني للطّباعة والنّشر، بيروت د. ط، د. ت.

- 21 - جابر عصفور، الصّورة الفنّية في التّراث النّقدي والبلاغي العربيّ، المغرب، ط3 1993م.
- 22 - جون ماكويين، التّرميز، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مطابع، دار الحرّية، بغداد د. ط، 1998م.
- 23 - جان لوسيف، النّزاعات الصّوفيّة عند جبران خليل جبران، تعريب شعبان بركات المكتبة العصريّة للطّباعة والنّشر، صيدا، لبنان، د. ط، د. ت.
- 24 - جبرا إبراهيم جبرا، الرّحلة الثّامنة، المكتبة العصريّة، بيروت، د. ط، 1967م.
- 25 - جاسم عزيز السيّد، الالتزام والتّصوّف في شعر عبد الوهاب البيّاتي، دائرة الشّؤون النّقافية العامّة، د. ط، د. ت.
- 26 - جاسم عزيز السيّد، الالتزام والتّصوّف في شعر عبد الوهاب البيّاتي، دائرة الشّؤون النّقافية العامّة، د. ط، د. ت.
- 27 - جابر عصفور، الصّورة الفنّية في التّراث النّقدي والبلاغي العربيّ، المغرب، ط3 1993م.
- 28 - جون ماكويين، التّرميز، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مطابع، دار الحرّية، بغداد د. ط 1998م.
- 29 - جان لوسيف، النّزاعات الصّوفيّة عند جبران خليل جبران، تعريب شعبان بركات المكتبة العصريّة للطّباعة والنّشر، صيدا، لبنان، د. ط، د. ت.
- 30 - جبرا إبراهيم جبرا، الرّحلة الثّامنة، المكتبة العصريّة، بيروت، د. ط، 1967م.
- 31 - حيدر توفيق بيضون، عبد الوهاب البيّاتي، أسطورة التّيّه بين المخاض والولادة دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
- 32 - حيدر توفيق بيضون، عبد الوهاب البيّاتي، أسطورة التّيّه بين المخاض والولادة دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

- 33 - حيدر توفيق بيضون، صلاح عبد الصبور قصيدة مصر الحديثة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م.
- 34- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، الإنسان الكامل (التوحيد)، دار التّوير للطباعة والنّشر، ط1، 1988م.
- 35 - حسين واد، جمالية الأنا في شعر الأعشى الأكبر، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م.
- 36 - حيدر توفيق بيضون، صلاح عبد الصبور قصيدة مصر الحديثة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م.
- 37 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، الإنسان الكامل (التوحيد)، دار التّوير للطباعة والنّشر، ط1، 1988م.
- 38 - حسين واد، جمالية الأنا في شعر الأعشى الأكبر، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م.
- 39 - خالدة سعيد، حركة الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة بيروت، ط1، 1973م.
- 40 - درويش الجندي، الرّمزيّة في الأدب العربيّ، مكتبة النهضة، مصر، د. ط 1958م.
- 41 - رؤوبين سنير، ركعتان في العشق دراسة في شعر عبد الوهاب البيّاتي، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2002م.
- 42 - رجب بكري، كتاب توضيح هداية المريد إلى شرح جوهرة التّوحيد، تحقيق علاء الدّين الحموي وندي صباغ، دار العصماء، سوريا، دمشق، ط1، 2002م.
- 43 - زكي أحمد كمال، الأساطير دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979م.

- 44 - سيّد قطب، مهمّة الشّاعر في الحياة، دار الشّروق، بيروت، د. ط، د. ت.
- 45 - ستانلي هايمان، النّقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عبّاس ومحمّد نجم مؤسّسة فرانكلين المساهمة للطّباعة والنّشر، دار الثّقافة، بيروت، د. ط، 1960م.
- 46 - سامح الرّواشدة، القناع في الشّعر العربي الحديث (دراسة في النّظرية والتّطبيق) مطبعة كنعان، الأردن، ط1، 1995م.
- 47 - سالم مرشان، مباحث في علم التّوحيد، ج1، الجامعة المفتوحة، ليبيا، د. ط 1998م.
- 48 - شوقي خميس، المنفى والملوك في شعر عبد الوهاب البياتي، دار العودة بيروت، ط1، 1970م.
- 49 - شكري محمّد عياد، تجارب في الأدب والنّقد، دار الكتاب العربي للطّباعة والنّشر القاهرة، د. ط، 1967م.
- 50 - صلاح فضل، نظرية البنائيّة في النّقد الأدبي، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، مطابع دار الشّؤون، بغداد، ط 3، 1987م.
- 51 - صموئيل نوح كريم، الأساطير السّومريّة: دراسة في المنجزات الرّوحية والأدبيّة في الألف الثّالث قبل الميلاد، ترجمة يونس داود عبد القادر، جمعيّة المترجمين العراقيين مطبعة المعارف، بغداد، د. ط، 1971م.
- 52 - طه سرور، محي الدّين بن عربي، مكتبة الأنجلو، مصر، ط 2، 1955 م.
- 53 - طه عبد الرّحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ط 2، د . ت.
- 54 - طراد الكبيسي، مقدّمات في الشّعر السّومري الإفريقي والصّوفي، مطبعة الجمهوريّة بغداد، د. ط، 1971م.

- 55 - طه باقر، مقدّمة في أدب العراق، جامعة بغداد، دار الحرية للطباعة، العراق د. ط، 1976م.
- 56 - علي نجيب العطوي، ابن الفارض شاعر الغزل في الحبّ الإلهي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1994م.
- 57 - عبد العزيز بومسهولي، الشّعر والتّأويل قراءة في شعر أدونيس، أفريقيا الشرق المغرب، د. ط، 1998م.
- 58 - عبد الرّحمان بدوي، الأدب الألماني في نصف قرن، المجلس الوطني للفنون والثّقافة والآداب، الكويت، د. ط، 1994م.
- 59 - علي عبد المعطي البطل، الرّمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السيّاب، شركة الرّيعان للنشر، الكويت، ط1، 1982م.
- 60 - علي القاسمي، الحبّ والإبداع والجنون، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، ط1 2006م.
- 61 - عادل ضاهر، الشّعر والوجود (دراسة فلسفيّة في شعر أدونيس)، دار الهدى للثقافة والنّشر، دمشق، ط1، 2000م.
- 62 - عبد الحميد هيمة، الخطاب الصّوفي وآليات التّأويل (قراءة في الشّعر المغاربي المعاصر)، رابطة أهل القلم، سطيف، 2008م.
- 63 - عادل فاخوري، علم الدّلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السّيمياء الحديثة، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 1985م.
- 64 - عبد القادر فيدوح، الرّؤية والتّأويل، دار الوصال، الجزائر، د. ط، 1994م.
- 65 - عبد الهادي عبد الرّحمان، سحر الرّمز مختارات في الرّمزية والأسطورة، دار الحوار، سوريا، ط1، 1994م.

- 66 - علي جعفر العلاّق، في حداثّة النّص الشعري، دراسات نقدية، مطابع الشّؤون للثقافة العامّة، بغداد، د.ط، 1990م.
- 67 - علي الخطيب، اتّجاهات الأدب الصّوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف القاهرة، د. ط، 1404هـ.
- 68 - عبد اللّطيف أرناؤوط، عبد الوهاب البيّاتي، رحلة الشّعر والحياة، مؤسّسة المنارة بيروت، 1986م.
- 69 - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربيّ إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت د. ط، 1966م.
- 70 - عزّة حصريّة، شروح رسالة الشّيخ أرسلان في علوم التّوحيد والتّصوّف، خمره الحان ورثّة الألحان، شرح رسالة الشّيخ أرسلان للشّيخ عبد الغني النّابلسي، مطبعة العلم دمشق، د. ط، 1969م.
- 71 - عزّ الدّين إسماعيل، الشّعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنيّة والمعنويّة دار العودة، بيروت، ط3، 1972م.
- 72 - عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصّوفيّة، دار الأندلس، مصر، ط3 1983م.
- 73 - عبد الرّحمان بسيسو، قصيدة القناع في الشّعر العربي المعاصر، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1991م.
- 71 - عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصّوفيّة ومدارسها، مكتبة مدبولي القاهرة ط2، 1999م.
- 72 - علي القاسمي، الحبّ والإبداع والجنون، دار الثقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ط1 2006م.

- 73 - فؤاد صرّوف نبيه و أمين فارس، الفكر العربي في مائة عام (بحوث مؤتمر هيئة الدّراسات العربيّة المنعقد في تشرين الثاني 1966 في الجامعة الأميركيّة في بيروت) د. ط، 1967م.
- 74 - كامل فرحان صالح، فاعليّة الرّمز الدّيني المقدّس في الشّعَر العربي، دار الحداثة لبنان، بيروت، ط2، 2006م.
- 75 - لويس ماسينيون، شخصيّات قلقة في الإسلام، ترجمة عبد الرّحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978م.
- 76 - مصطفى بدوي، مختارات من الشّعَر العربي الحديث، دار النّهار للنّشر، بيروت د. ط، 1969م.
- 77 - محمّد بنعمارة، الأثر الصّوفي في الشّعَر العربي المعاصر، الدّار البيضاء المغرب، ط1، 2001م.
- 78 - محمّد بنعمارة، الصّوفيّة في الشّعَر المغربي المعاصر (المفاهيم والتّجليات والمدارس) الدّار البيضاء، المغرب، د. ط، 2000 م.
- 79 - محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التّراث الصّوفي، مكتبة غريب، القاهرة د. ط، د. ت.
- 80 - محمود البستاني، البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامي، دار الفقه للطّباعة والنّشر، إيران، ط1، 1424هـ.
- 81 - محي الدّين صبحي، عبد الوهاب البيّاتي البحث عن ينباع الشّعَر والرّؤيا، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1992م.
- 82 - مالكم براد بري وجيمس ماكفارلين، الحداثة، ترجمة مؤيّد حسن فوزي، مطبعة الحرّيّة، بغداد، د. ط، 1987 م.

- 83 - **محمد مصطفى حلمي**، ابن الفارض، سلطان العاشقين، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، د. ط، 1963 م.
- 84 - **محي الدين صبحي**، الرؤيا الإبداعية في شعر عبد الوهاب البياتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م.
- 85 - **مجموعة من الأدباء**، عبد الوهاب البياتي رائد الشعر الحديث، مطبعة جريدة العلم، دمشق، د. ط، د. ت .
- 86 - **محمد فتوح أحمد**، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر د. ط، 1977م.
- 87 - **محمد الحافظ التيجاني**، أهل الحق العارفون بالله، الزاوية التيجانية الكبرى، د. ط 1980 م.
- 88 - **محسن اطميش**، دير الملاك، دراسة نقدية للظواهر الفنية للشعر العراقي المعاصر، دار الرشيد، بغداد، د. ط، 1982م.
- 89 - **محمود البستاني**، البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامي، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، ط1، 1424هـ.
- 90 - **محمد مرتاض**، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسة الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، 2009م.
- 91 - **محمد علي الكندي**، الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث (السياب ونازك والبياتي)، دار الكتاب الجديد المتحدة، القاهرة، ط1، 2003م.
- 92 - **محمد شرف**، حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة د. ط، 1986م.
- 93 - **نعيمه مراد محمد**، المسرح الشعري عند صلاح عبد الصبور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د. ط، 1991م.

- 94 - نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفيّة، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1414هـ.
- 95 - نسيب نشاوي، المدارس الأدبيّة في الشعر العربيّ المعاصر الاتّباعيّة الرومنسيّة - الواقعيّة - الرّمزيّة ، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، الجزائر، د. ط 1984م.
- 96 - يوسف زيدان، الفكر الصّوفي عند الجيلي، دار النّهضة العربيّة، بيروت، د. ط 1408هـ.

ثالثاً: المعاجم

- 01 - ابن خلّكان (أحمد بن محمد)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، ج1، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.
- 02 - ابن عربي (محي الدين)، مصطلحات الصّوفيّة، إعداد وتقديم عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999م.
- 03 - ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت، ط1 1410هـ.
- 04 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج6، تحقيق عبد السّلام هارون، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2 ، د. ت.
- 05 - أنور فؤاد أبو خزام، معجم مصطلحات الصّوفيّة، مراجعة جورج متري عبد المسيح مكتبة لبنان، لبنان، ط1، 1993م.
- 06 - الجرجاني(أبو الحسن علي بن أحمد)، التّعريفات، دار الشّؤون الثقافيّة، بغداد د. ط، 1986م.
- 07 - الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحيّ بن عماد)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج6، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1979م.

08 - الفيروزبادي (محمّد بن يعقوب)، ج1، القاموس المحيط، دار الفكر العربي بيروت، د. ط، 1403هـ.

09- الفيومي (أحمد بن محمود)، المصباح المنير، ج2، المكتبة العلميّة، بيروت، د. ط د. ت.

10 - القاشاني(عبد الرزاق)، معجم مصطلحات الصّوفيّة، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1413هـ - 1992م.

11 - المنوفي(محمود أبو الفيض)، جمهرة الأولياء، مؤسّسة الحلبي، القاهرة، ط1 1387هـ.

12 - سعود البابطين، معجم البابطين للشّعراء العرب المعاصرين، مج3، جمع وترتيب هيئة المعجم، مؤسّسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، الكويت، ط1 1995م.

13 - عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصّوفيّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2003م.

14 - عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، ج11، دار إحياء الثّراث العربي، بيروت د. ط د. ت.

15 -عبد الرّوضان، الشّعراء العرب في القرن العشرين حياتهم، شعرهم، آثارهم الأهلّيّة للنّشر والتّوزيع، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، عمان، ط1، 2005م.

16 - محمّد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التّصوّف الفلسفي، دار الثقافة للنّشر والتّوزيع، مصر، ط1، 2002م.

17 - ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.

رابعاً: المجالات :

01 - أحمد طعمة حلبي: التّناص الصّوفي في شعر عبد الوهاب البيّاتي، مجلّة الموقف الأدبي، دمشق، ع393، 2004م.

- 02 - أسعد علي: قصيدة زنجية من بلاد السويد، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، ع67، 1976م.
- 03 - جابر عصفور: أفنعة الشعر المعاصر، مجلة فصول، القاهرة، مج 1، ع4، يوليو 1981م.
- 04 - خالدة سعيد: الملامح الفكرية للحدث، مجلة فصول، القاهرة، مج4، ع3، 1984م.
- 05 - فاروق البقيلي: بيروت رغيف من نار، مجلة الديار، بيروت، ع141، كانون الثاني، 1976م.
- 06 - عدنان الذهبي: في تعريف الرمزية، مجلة الأديب، لبنان، مج6، ع9، 1947م.
- 07 - عبد العزيز مصطفى: البياتي والفكر الثوري، مجلة الأعلام، إصدار وزارة الإعلام بغداد، ع4، كانون الثاني، 1976م.
- 08 - عبد القادر عميش: اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص مجلة حوليات التراث جامعة مستغانم، الجزائر، ع2، 2004م.
- خامسا: الرسائل الجامعية:
- 01 - العايب لعربي، جماليات المكونات الشعرية في شعر ياسين ابن عبيد(رسالة ماجستير)، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2008م - 2009م.
- 02 - حسن عبد عودة الخاقاني، الترميز في شعر عبد الوهاب البياتي(رسالة دكتوراه) جامعة الكوفة، العراق، 2006م.
- 03 - دليلة مكسح، المرجعيات الفكرية والفنية في شعر ابن عبيد(رسالة ماجستير) جامعة بسكرة، الجزائر، 1906م - 1907م.
- 04 - هدي فاطمة الزهراء، جمالية الرمز في الشعر الصوفي(محي الدين بن عربي) نموذجاً (رسالة ماجستير)، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2006م.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة..... ص أ إلى ص و

الفصل الأول: النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر..... ص 9 إلى ص

63

المبحث الأول: دواعي توظيف التصوف في الشعر المعاصر..... ص 9 إلى ص 34

أولاً: التّعطّش لدنيا الحبّ والجمال..... ص 9 إلى ص

16

ثانياً: التّشوّف إلى المجهول..... ص 16 إلى ص 20

ثالثاً: البحث عن الحقيقة..... ص 20 إلى ص 23

رابعاً: الثّورة على الواقع والبحث عن المدينة الفاضلة..... ص 23 إلى ص 29

خامساً: البحث عن بدائل لغوية أقدر على التعبير والإيحاء..... ص 29 إلى ص 34

المبحث الثاني: النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر من خلال نماذج

محلّة..... ص 34 إلى ص 63

أولاً: الرّمز..... ص 34 إلى ص 55

1 - وظيفة الرمز في عملية الإبداع..... ص 35 إلى ص 37

2 - وظيفة الرمز في الشعر الصوفي ص 38 إلى ص 41

3 - وظيفة الرمز في الشعر المعاصر..... ص 41 إلى ص 44

4 - الرّمز الصوفي في الشعر المعاصر من خلال نماذج محلّة ... ص 44 إلى ص 55

أ - رمز الخمرة..... ص 44 إلى ص

ب- رمز المرأة..... ص 48 إلى ص 52

ج- رمز الطّبيعة..... ص 52 إلى ص 55

ثانياً: القناع ص 56 إلى ص 59

1 - مفهوم القناع..... ص 56 إلى ص 57

2 - وظيفة القناع..... ص 57 إلى ص 59

3 - الأقنعة في الشعر العربي المعاصر من خلال نماذج محلّلة.... ص 59 إلى ص 63

الفصل الثاني: النزعة الصوفيّة في شعر عبد الوهاب البيّاتي.. ص 66 إلى ص 107

المبحث الأول: ترجمة حياته وبواعث النزعة الصوفيّة في شعره.. ص 66 إلى ص 85

أولاً: ترجمة حياة عبد الوهاب البيّاتي..... ص 66 إلى ص 77

1 - مولده ونشأته..... ص 66 إلى ص 70

2 - تكوينه الثقافي..... ص 70 إلى ص 75

3 - مكانته الأدبيّة..... ص 75 إلى ص 76

4 - مؤلفاته..... ص 77

ثانياً: دواعي نزوع عبد الوهاب البيّاتي نحو التصوف..... ص 77 إلى ص 85

1- بيئته الاجتماعية..... ص 80

2- مطالعته في الكتب الصوفية، والتقاؤه مع أفكارهم..... ص 81 إلى ص 82

3- الفكر الثوري..... ص 82 إلى ص 83

4- اعتناقه للمذهب السريالي..... ص 83 إلى ص 85

المبحث الثاني: تجليات النزعة الصوفيّة في شعر عبد الوهاب

البيّاتي..... ص 86 إلى ص 107

أولاً: الرّمز ص 86 إلى ص 109

1 - رمز الخمرة..... ص 86 إلى ص 90

2 - رمز المرأة..... ص 90 إلى ص 94

3 - رمز الشّمس..... ص 94 إلى ص 97

4 - رمز البلبل والوردة ص 97 إلى ص 100

ثانياً: القناع..... ص 100 إلى ص 109

1 - قناع الحلاج ص 100 إلى ص 103

2 - قناع ابن عربي..... ص 104 إلى ص 107

الفصل الثالث: الوجدانيّة عند عبد الوهاب البيّاتي ص 110 إلى ص 152

المبحث الأول: الوجدانيّة عند المتصوّفة..... ص 110 إلى ص 132

أولاً: تعريف التّوحيد..... ص 110 إلى ص 113

1- لغة..... ص 110

2- اصطلاحاً..... ص 110 إلى ص 113

ثانياً: فائدة التّوحيد..... ص 113

ثالثاً: أدلّة الوجدانيّة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.. ص 113 إلى ص 117

رابعاً: تعريف الوجدانيّة ص 118 إلى ص 123

1- لغة..... ص 118

2- اصطلاحاً..... ص 118 إلى ص 123

خامسا: دلائل الوجدانية عند المتصوفة..... ص 123 إلى ص 130

المبحث الثاني: الوجدانية في شعر عبد الوهاب البيّاتي.....ص 131 إلى ص 152

أولا: نماذج محلّلة..... ص 131 إلى ص 151

ثانيا: حوصلة: مفهوم الوجدانية و دلائلها عند البيّاتي.....ص 151 إلى ص 152

الفصل الرابع : الوجود عند عبد الوهاب البيّاتي.....ص 155 إلى ص 201

المبحث الأول : الوجود عند الصوفية..... ص 155 إلى ص 180

أولا: مفهوم الوجود..... ص 155 إلى ص 157

1- لغة..... ص 155

2- اصطلاحا..... ص 156 إلى ص 157

ثانيا: مفهوم وحدة الوجود..... ص 157 إلى ص 165

ثالثا: مفهوم الاتحاد..... ص 165 إلى ص 167

1- لغة..... ص 165

2- اصطلاحا..... ص 165 إلى ص 167

رابعا: مفهوم الحلول..... ص 167 إلى ص 170

1- لغة..... ص 167

2- اصطلاحا..... ص 167 إلى ص 170

خامسا: مفهوم وحدة الشهود..... ص 170 إلى ص 175

1- لغة	ص 171
2- اصطلاحا.....	ص 171 إلى ص 175
<u>سادسا: مفهوم الفناء والبقاء.....</u>	ص 175 إلى ص 180
1- لغة.....	ص 175
2- اصطلاحا.....	ص 176 إلى ص 180
<u>المبحث الثاني : الوجود عند عبد الوهاب البيّاتي.....</u>	ص 181 إلى ص 201
<u>أولاً: نماذج محللة.....</u>	ص 181 إلى ص 198
<u>ثانياً: حوصلة: مفهوم الوجود عند البيّاتي.....</u>	ص 198 إلى ص 201
<u>الخاتمة.....</u>	ص 203 إلى ص 206
<u>ملخص باللغة الفرنسيّة.....</u>	ص 208 إلى ص 215
<u>المصادر والمراجع.....</u>	ص 217 إلى ص 235
<u>فهرس الموضوعات.....</u>	ص 237 إلى ص 241
الملحق	

الملك

ابن الفارض:

هو أبو حفص عمر بن أبي الحسن، الحمويّ أصلاً المصريّ مولداً وداراً، وذلك عام ستّ وسبعين وخمسائة للهجرة الموافق لواحد وثمانين ومائة وألف للميلاد. وابن الفارض كنية غلبت عليه؛ وذلك من جهة أبيه الذي كان يكتب فروض النساء على الرجال.

وقد شبّ في بيت ورع وعلم؛ فاجتمع له من شرف البيئّة والدار ما جعله يخطو أولى خطواته في الطّريق الصّوفي. إلّا أنّه لم يستقرّ في مصر طويلاً فارتحل إلى الحجاز وبالضّبط في مكّة أين انفتحت نفسه أكثر للمعرفة الإلهيّة؛ فاختنطّ في سيره نحو معرفة الذات المطلقة أسلوبياً يرتكز إلى المحبّة ويضعها في أعلى مقامات الطّريق لكونها السّبيل نحو الفناء عن كلّ الموجود والاستغراق في المحبوب.

وقد انطبعت الرّؤية ذاتها على شعره. توفي بالقرافة من سفح جبل المقطم، فأطلق على المكان نسبة إليه قرافة ابن الفارض، وذلك سنة إثنان وثلاثون وستمائة للهجرة الموافق للرّابع والثلاثين ومائتين وألفاً للميلاد. (علي نجيب عطوي، ابن الفارض شاعر الحبّ الإلهي، ص 167-168).

ابن قيم الجوزيّة:

محمّد بن أبي بكر بن أيّوب الزّرعي ثمّ الدّمشقي-المعروف بابن قيم الجوزيّة نسبة إلى مدرسة الجوزيّة التي كان والده قيماً عليها- ولد سنة 691هـ، ونشأ بدمشق وأقبل على العلم منذ صغره.

برع في كثير من العلوم كالنّفسير والحديث والفقه والتّوحيد والنّحو، وله نحو مائة كتاب منها: الصّواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، الحكمة والتّعليل وإغاثة اللّهفان من مصائد الشّيطان، ومدارج السّالّكين. توفي سنة 751 هـ (ابن كثير) (إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، ج 14، ص 234).

ابن سبعين:

هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين الرّقوطي المرسّي الأندلسي. ولد في بلدة رقوطة في مرسية بالأندلس سنة 613هـ أو 614هـ، وأقام في مكة من سنة 652هـ حتى وفاته؛ وكان خلال هذه الفترة موضع تقدير وتشجيع وحماية من حاكم مكة؛ فقام فيها بنشاط ملحوظ في الدعوة إلى مذهبه.

وقد أجمع المؤرخون أنه مات بمكة منتحرا؛ بأن قطع شرايين يده حتى تصفى دمه وكان ذلك سنة 669هـ وله عدة مؤلفات: بدّ العارف، المسائل الصقلية، الإحاطة، الألواح التوجه، الرسالة النورية. (أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية : وحدة الوجود الخفية، ص160-161).

الجيلي (عبد الكريم):

هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي أو الجيلاني - نسبة إلى جيلان وهي منطقة في بلاد فارس - وهو بغدادى الأصل ولد سنة 767 هـ، وتقلّ في بلدان كثيرة كالهند وفارس ومصر وفلسطين والحجاز.

ثم اتجه سنة 796 هـ إلى مدينة زبيد في اليمن فأقام فيها حتى وفاته سنة 826 هـ وللجيلي نحو ثلاثين مؤلفا؛ عامتها في تقرير العقيدة الصوفية منها: الإنسان الكامل المناظر الإلهية، القاموس المحيط، شرح مشكلات الفتوحات، الوجود المطلق ومراتب الوجود.

أدونيس (علي أحمد سعيد):

ولد في قرية قريبة من اللاذقية، وتلقّى علومه في جامعة دمشق حيث تخرّج في 1954م مجازا في الفلسفة. أقام في بيروت منذ 1956م وحصل على الجنسية اللبنانية. ساهم مع يوسف الخال في إصدار مجلة (شعر) يعمل الآن محررا أدبيا في جريدة (لسان

(الحال)، ورئيساً لتحرير مجلة (مواقف) التي أنشأها حديثاً.

شعره الرّمزي الذي يَتميّز بكثير العذوبة وبمنتهى الصّفاء أحياناً؛ يعرب في وقت معا عن اهتماماته السياسيّة والاجتماعيّة، فضلاً عن الفلسفة والصّوفيّة. وهو أيضاً ناقد أدبيّ موهوب مع أنّ كتاباته النّقدية - كشعره - ليست سهلة القراءة؛ لكنّه يعتبر اليوم، دون ما شكّ أحد كبار الشّعراء المبدعين في الوقت الحاضر.

من مؤلّفاته الشّعريّة المنشورة: قالت الأرض (1945م)، قصائد أولى (1957م) أوراق في الرّيح (1957م)، أغاني مهيار الدّمشقي (1962م)، كتاب التّحوّلات، والهجرة في أقاليم اللّيل والنّهار (1965م)، المسرح والمرايا (1968م).

ويعمل على إصدار مختارات من الشعر العربيّ منذ الجاهليّة، صدر منها حتّى الآن ثلاثة مجلّدات. (مصطفى بدوي، مختارات في الشعر العربي، ص 261-262).

الخرّاز (أبو سعيد):

أحمد بن عيسى أبو سعيد الخرّاز؛ نسبته إلى خرز الجلود بغدادي الأصل. أخذ النّصوّف عن ذي التّون المصري والسّريّ السّقطي. هرب إلى مصر في أيام محنة الصّوفيّة ببغداد، وتوفي سنة 277 هـ - وقيل 286 هـ - قال أبو عبد الرّحمان السّلمي عنه: "قيل إنّّه أوّل من تكلم في علم الفناء والبقاء". ويرى أبو إسماعيل الهروي أنّ "الخرّاز سيّد عارفي الصّوفية"، و"قال: لا أعرف أحداً من المشايخ فاق الخرّاز في علوم التّوحيد". (أحمد بن عبد العزيز القصير، المرجع السّابق، ص 116).

أسعد علي :

(1937م -...م)؛ أديب سوري ولد في قرن حلية. درس الحقوق في جامعة دمشق فتخرّج بشهادتها عام 1962م، ثمّ درس الأدب والفلسفة والتّربيّة في (الجامعة اللّبنانية)

ببيروت.

تابع تحصيله العلمي الأكاديمي؛ فرحل إلى إيران ودرس في جامعة طهران وتخرّج منها متوجّاً بشهادة الدكتوراه في الأدب العربي العام 1966م، ثمّ عاد إلى بيروت فدرس الفلسفة في جامعة القديس يوسف التابعة لجامعة ليون الفرنسيّة، وتخرّج بشهادة الدكتوراه 1972م. عمل أستاذاً للآداب والعلوم اللّغويّة والنّحويّة في عدّة جامعات؛ فدرّس الأدب العربي العبّاسي وعلوم العربيّة في جامعة بيروت العربيّة، وصناعة الكتابة وعلوم البلاغة في الجامعة اللبنانيّة. ثمّ صار أستاذاً للدراسات العليا في معهد الآداب الشرقيّة ببيروت فأشرف على طلاب شهادتي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة والآداب.

وقد أشرف على هذه الدّراسة وعاد بعد غياب طويل دام خمسة عشر عاماً إلى الوطن في 1975/12/27م عقب اندلاع الحرب الأهليّة اللبنانيّة (1975م-1977م) فدرّس في (جامعة دمشق): علوم اللّغة وفنّ الكتابة إلى العام 1980م .

أحدثت آراؤه الأدبيّة والنّقديّة تغيّرات جذريّة على مناهج الدّراسات الأدبيّة والنّقديّة وحاول في جميع أعماله صناعة الإنسان المتفوّق، ومثّلت كتبه هذا الاتّجاه. تفرّغ للعلم ونشر كتباً كثيرة في اللّغة والأدب والنّقد والتّاريخ والفلسفة والتّربيّة والإسلام، تزيد عن خمسين كتاباً، وكتب في المجلّات والصّحف الدّوريّة مقالات متنوّعة وأحاديث إذاعيّة قيّمة أسبوعيّة ويوميّة.

له شعر غزير نشر منه ديوان: عاصفة (1967م)، روح الفدائي (1968م)، لأنّك حبيبتني (1974م)، قصائد مطوّلة، زنجيّة في بلاد السّويد (1976م)، حمّلي النّبغ، رسالة الحبّ المخصّب (1977م)، حنان الماء على الغبار (1977م).

من أبرز كتبه: النّزعة الشّعوبيّة في شعر مهيار الديلمي (1967م) رسالة ماجستير تهذيب المقدّمة اللّغويّة للعلايلي (1968م)، الإنسان والتّاريخ في شعر أبي تمام (1972م) والإسلام كما بدأ (1972م)، وصناعة الكتابة (1973م) بالاشتراك مع الدّكتور فيكتور

الكك، وجذور العربية فروع الحياة (1973م) بالاشتراك مع الدكتور الكك، والمرأة في القواعد (1975م)، فنّ الحياة فنّ الكتابة (1977م)، مسرح الجمال والحبّ والفنّ، كتاب المعلمين (1976م)، البداوة المنقذة (1978)، تفسير القرآن المرتب منهج لليسر التربوي (1979م)، تفسير الحديث في دروس عصرية (1979م)، أساسيات النحو العربي (1980م)، الشعر الحديث جدّا في الوطن العربي والمهجر (1980م).

وقد دعي مؤخرًا للتدريس في الجامعات الأوربية. (نسيب نشاوي، المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر الاتباعية - الرومنسية - الواقعية - الرمزية، ص 543- 544)

الششتري:

علي بن عبد الله الششتري النّميري الأندلسي؛ شيخ الطريقة الششتريّة السبعينية وصاحب الموشحات الصوفيّة المشهورة. ولد سنة 610 هـ في ششتر - قرية بالأندلس - توفي بمصر - قرب دمياط - سنة 668 هـ. (الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج4 ص305).

الشبلي (دلف بن جحدر):

هو دلف بن جحدر أبو بكر الشبلي، المتوفى سنة 334 هـ، خراساني الأصل بغدادي المولد والمنشأ، أخذ التصوّف عن الجنيد ومن في عصره من مشايخ الصوفيّة حتّى صار عند الصوفيّة : أوجد وقته حالا وعلماء؛ وما هذا العلم وذاك الحال اللذان يقصدهما الصوفيّة إلّا العلم بوحدة الوجود واستشعارها واعتقادها. وهكذا كان الشبلي؛ فقد صدرت عنه أقوال تدلّ على إيمانه بوحدة الوجود. قال الشبلي: "أنا والحلاج شيء واحد".

وقال: " كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلّا أنّه أظهر وكتمت". ومن أقواله:

" الصّوفي منقطع عن الخلق، متّصل بالحقّ".

وقال: " التَّصَوُّف: العصمة عن رؤية الكون". (أحمد بن عبد العزيز القصير، المرجع السابق، ص132).

الغزالي (محمد أبو حامد):

أبو حامد الغزالي الطوسي؛ ولد سنة 450 هـ في طوس - إحدى مدن خراسان - دخل بغداد سنة 484 هـ وفيها ظهر علمه وعلا صيته.

وفي آخر عمره؛ أقبل على طلب الحديث ومجالسة أهله حتّى كان عدد من كبار العلماء يحضرون دروسه، توفي سنة 505 هـ (المرجع نفسه، ص140).

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم):

هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، كنيته أبو القاسم ومن ألقابه النّيسابوري، القشيري، الشّافعي؛ ولكن الكنية التي غلبت عليه هي: القشيري. ولد في شهر ربيع الأوّل 376 هـ ببلدة استوا، تزوّج من ابنة شيخه وأنجب منها ستة أبناء وبنتا واحدة. توفي القشيري بنيسابور؛ صبيحة الأحد: 16 ربيع الثّاني 465 هـ. ودفن إلى جوار شيخه أبي علي الدّقاق. (القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشّريف، ص6-7).

القونوي:

هو محمد بن إسحاق بن محمد القونوي، أكبر تلامذة ابن عربي. ولد في قونية بتركيا. تزوّج ابن عربي بأمّه، وتولّى تربيته على طريقة الصّوفيّة؛ حيث ذكر ابن تيميّة أنّ القونوي كان أعلم من شيخه بالفلسفة؛ ولكنّه أكفر وأقلّ علما وإيمانا. توفي بقونية سنة 672 هـ. (عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصّوفيّة، ص332).

المتوفي (محمود أبو الفيض):

شيخ الطريقة الفيضية الشاذلية. ولد بمدينة متوف بمصر سنة 1132هـ. كرّس حياته لنشر التّصوّف؛ فأسس الكلية الصّوفيّة وأصدر مجلّات لترويج التّصوّف وهي: لواء الإسلامي، البهلول، والعالم الإسلامي، وله مؤلّفات منها: الوجود، الوجوديّة الكونيّة ووحدة الدّين بين الفلسفة والعلم والوادي المقدّس. (المتوفي(محمود أبو الفيض)، جمهرة الأولياء ج2، مؤسّسة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1387 هـ، ص269).

النّقري (محمّد بن عبد الجبار بن الحسن):

من أئمة الصّوفيّة في القرن الرّابع الهجري، نسبة إلى بلدة نقر - بين الكوفة والبصرة - له مؤلّفات منها: المواقف والمخاطبات. توفي سنة 354 هـ. (عبد الوهاب الشّعراني الطّبقات الكبرى، لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ص201)

بشر الحافي:

أبونصر، بشر بن الحارث من أصحاب الطريقة المتورّعين، أصاب مرّة ورقة في الطّريق كتب عليها اسم الله تعالى؛ فأخذها وطيّها بطيب ووضعها بشق؛ فرأى في المنام هاتفا يقول: يا بشر طيّبت اسمي لأطيين اسمك في الدّنيا والآخرة. ثمّ استيقظ فعكف على عبادة متواصلة، ويقال إنّّه أقسم ألاّ ينتعل نعلًا بعد أن عيّره اسكافي بكثرة كلفته على النّاس، حين طلب منه شسع نعل. ولد سنة 150هـ، وتوفي العام 227هـ. (ابن خلكان وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، ص274 - 276).

جبران خليل جبران: (883 م - 1931م):

ولد جبران خليل جبران في السّادس من كانون الأوّل 1883 م في بشري، وهاجرت عائلته إلى أمريكا. كما كانت تهاجر كثير من العائلات اللّبنانيّة آنذاك عام 1895م.

وكان عمر جبران إثنى عشر عاما فلم يلبث أن عاد بعد زمن قصير إلى بيروت لتلقي العلم في بيئة مارونية- في كلية الحكمة- حيث تتف بثقافة عربية متينة.

وقد تمكّن من متابعة دراسته في باريس في مدرسة الفنون الجميلة من سنة 1908م- 1911م ثم عاد إلى أمريكا فاستقرّ في نيويورك حيث عاش. إلى أن فاجأه الموت في العاشر من آذار 1931م؛ إثر إرهاب شديد.

كانت هذه الحياة- التي لم تضطرب فيها الحوادث بكثرة بالرغم ممّا خيم عليها من أحزان ومصائب- مليئة حتّى نهايتها المبكرة بضربين أو ثلاث من النشاط الذي قلّ مثيله حيث كان مجتمع نيويورك يرى في جبران: الرّسام الماهر لبعض الشخصيات العالمية بينما اشتهر في العالم العربيّ بحكاياته وقصصه وأشعاره النثرية- حسب قول مجلة جرجي زيدان عنه-

ثم أخذ نفس هذا المجتمع يتعرّف على جبران المؤلّف (1) مع توالي صدور مؤلّقاته: الأجنحة المتكسّرة (1912م)، دمة وابتسامة (1914م)، المجنون (بالإنكليزية) (1912م)، المواكب (1919م)، العواصف (1920م)، السابق (بالإنكليزية) (1920م) البدائع والطرائف (1921م)، النّبّي (بالإنكليزية) (1923م)، -وهو أهمّ أثر لجبران-، رمل وزبد (بالإنكليزية) (1926م)، يسوع ابن الإنسان (بالإنكليزية) (1928م)، آلهة الأرض (بالإنكليزية) (1931م). وقد صدر بعد وفاة جبران بأيّام.

وبعد وفاته صدر الثّائ (1932م)؛ ثمّ حديقة النّبّي (بالإنكليزية) (1933م)، ولا يزال الكثير من آثاره ومخطوطاته ينتظر الجمع والصّدور.

- (1) جان لوسيف، النزاعات الصّوفيّة في شعر جبران خليل جبران، ص15- 17.
- (2) أنطوان القوّال، المجموعة الكاملة لمؤلّقات جبران خليل جبران الشّعريّة، دار الجيل بيروت، ط1، 1419هـ/1999م، ص15- 16).

صلاح عبد الصبور :

كتب الشعر منذ عام 1953م. بدأه تقليدياً يحاكي المتنبي وأبا العلاء؛ ثم جنح إلى الشعر الحديث على خطى: إبراهيم ناجي ومحمود حسن إسماعيل؛ ثم اطلع على الشعر الغربي الحديث فقرأ لإيليوت وغيره. كما قرأ كتب الفلسفة والتاريخ والأساطير وعلم النفس وعلم الأجناس، بالإضافة إلى قراءة القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر الجاهلي؛ فكان بذلك بوتقة امتزج فيها الدين بالفلسفة. واتجه نحو الصوفيّة المجردة وهو طفل في الثالثة عشرة من عمره.

وقد صدر له - شعرا-: الناس في بلادي، أحلام الفارس القديم، شجر الليل، أقول لكم، الإبحار في الذاكرة، مأساة الحلاج، الأميرة تنتظر، ليلي والمجنون. (ينظر عبده الروضان، الشعراء العرب في القرن العشرين: حياتهم، شعرهم، آثارهم، الأهلّة للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ط1، 2005م، ص281).

عثمان لوصيف :

ولد عام 1951م في طولقة- ولاية بسكرة- تلقى تعليمه الابتدائي وحفظ القرآن في الكتاتيب؛ ثم التحق بالمعهد الإسلامي ببسكرة وترك المعهد بعد أربع سنوات؛ وواصل دراسته معتمدا على نفسه.

وبعد حصوله على شهادة البكالوريا؛ التحق بمعهد الآداب واللغة العربيّة بجامعة باتنة وتخرّج سنة(1984م)، وانخرط في سلك التعليم منذ وقت مبكر ويعمل الآن أستاذا للأدب العربي بالمدارس الثانوية.

أحبّ منذ طفولته: الموسيقى والرسم، وبدأ نظم الشعر في سنّ مبكرة؛ حيث قرأ الأدب العربي - قديمه وحديثه - كما قرأ الآداب العالميّة وله دواوين شعريّة منها: الكتابة

على النّار (1982م)، شبق الياسمين (1986م) ، أعراس الملح (1988م). وقد حصل على الجائزة الوطنيّة الأولى في الشّعـر (1990م).

ومن الذين كتبوا عنه، نجد: إبراهيم رمّاني في كتابه: أوراق في النّقد الأدبي (1985م) وميلود خيزار - في مجلّة المجاهد - (1988م). (سعود البابطين، معجم البابطين للشّعراء العرب المعاصرين، مج2، ص443).

عبد الباسط الصّوفي: (1931م / 1961م)

أديب سوري؛ ولد بحمص. ودخل المدرسة الابتدائيّة وتخرّج بشهادتها (1943م) وحصل على الشّهادة المتوسّطة (1946م) ثمّ الثّانويّة (1950م).

عيّن معلّماً ثمّ مدرّساً للغة العربيّة وانتسب عام (1952م) إلى المعهد العالي للمعلّمين فتخرّج فيه بشهادة الآداب (1956م)، وتنقّل في حياته التّعليميّة بين دير الزّور وحمص حتّى عام (1960م)؛ إذ أوفد في بعثة إلى غينيا لتدريس العربيّة.

توفّي في كوناكري بعد خمسة أشهر من وصوله؛ حيث مات منتحراً في المشفى الذي نقل إليه إثر إصابته بانهايار عصبيّ شديد، سبقته عدّة محاولات انتحاريّة مؤثّرة. ونقل جثمانه إلى حمص بعد شهرين؛ فدفن فيها.

له شعر عاطفي وأقاصيص متعدّدة، ورواية لم يتمّها ومقالات أدبيّة حول الشّعـر والقصة. ونضج بين يديه فنّ الرّسائل؛ إذ كتب سبع رسائل إلى محبوبته خلال شهرين: آب وأيلول (1954م) واثنان إلى أبيه عام (1960م).

وقد جمعت وزارة الثقافة السّوريّة آثاره كاملة بعد وفاته تحت عنوان: آثار عبد الباسط الصّوفي الشّعريّة والنّثريّة. (نسيب نشاوي، المرجع السّابق، ص299).

عبد الله حمادي:

ولد عام 1947م في مدينة قسنطينة بالجزائر. حاصل على شهادة دكتوراه الدولة من جامعة مدريد. عمل باحثا ومترجما، كما شغل منصب أستاذ كرسي بجامعة قسنطينة ورئيس وحدة بحث ورئيس دائرة اللغة الإسبانية. وهو عضو في المجلس العلمي وفي أمانة اتحاد الكتاب الجزائريين.

وشارك في العديد من الملتقيات الوطنية والدولية. نشر شعره ودراساته في الصحافة الوطنية والعربية وكذلك في الإذاعة.

من دواوينه الشعرية: الهجرة إلى مدن الجنوب (1981م)، تحزب العشق يا ليلي (1982م)، قصائد غجرية (1983)، رباعيات آخر الليل (1991م)، إلى جانب ديوان شعر باللغة الإسبانية.

ومن مؤلفاته: غابرييل غارسيا ماركيز، مدخل إلى الشعر الإسباني المعاصر، دراسات في الأدب المغربي، المورسكيون ومحاكم التفتيش في الأندلس (بالاشتراك)، إقتربات من شاعر الشيلي الأكبر: بابلو نيرودا.

وممن كتبوا عن شعره : محمد صوّاف (يومية الشعب 1972م)، عاطف يونس (يومية المجاهد 1973م)، محمد زتيلي (يومية الشعب: 1981م)، حسّان الجيلالي (يومية النصر 1981م) والأخضر عكبوس (يومية النصر 1982م) وبوجرة سلطاني (يومية النصر 1983م). واختيرت دواوينه موضوعا لكثير من أبحاث التخرج لطلبة الليسانس بمعهد الآداب بجامعة قسنطينة. (سعود البابطين، المرجع السابق، ص 384).

مصطفى الغماري:

شاعر وباحث جامعي، يشغل منصب رئيس قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة غرداية. أصدر مجموعات شعرية كثيرة منها: أسرار الغربة (1977م)، نقش على ذاكرة

الزّمن (1978م)، أغنيات الورد والنّار (1980م)، بوح في زمن الأسرار (1985م)، وله ثلاثة عشر عملاً إبداعياً للأطفال. (العايب بلعربي، جماليات المكوّنات الشعريّة في شعر ياسين بن عبيد، ص156).

محمود حسن إسماعيل:

انتمى محمود حسن إسماعيل (1910م/1977م) إلى المرحلة الرومنتيكيّة- بحكم الواقع-، وكان يؤمن بقيمة الموهبة الفرديّة. كما آمن بها الرومنتيكيّون وآمن معهم بأنّ الشّاعر إله أونصف إله؛ ولكنّ محمود حسن إسماعيل كان شاعراً فذاً بين هؤلاء الرومنتيكيين- من جماعة أبولو والديّوان- فقد أدخل في شعره رموزاً واستعارات غريبة على الأسماع حينئذ.

وإذن فقد استفاد محمود حسن إسماعيل من الرّمزية والسّرياليّة، وجمع إلى ذلك شعر المدح وشعر المناسبات. ثمّ اتّجه في آخر رحلته الشعريّة نحو ذاته مرة أخرى. وهذه المرحلة الأخيرة هي التي يمكن أن تصنّف على أنّها: مرحلة صوفيّة. من دواوينه: قاب قوسين، أغاني الكوخ، موسيقى من السّر. (إبراهيم محمد منصور، الشعر والتّصوّف: الأثر الصّوفي في الشعر العربي المعاصر (1945م-1995م) ص103-104).

محمّد الفيتوري:

ولد محمّد الفيتوري في بلدة الجنيّة؛ عاصمة دار مساليت، الواقعة على حدود السّودان الغربيّة. والمساليت من القبائل السّودانيّة الكبيرة، وتشتهر بالفروسيّة. والظّريف في الأمر أنّ شاعرنا يجهل تاريخ ميلاده وإنّ أجمع الباحثون على أنّه كان عام(1930م).

ومنذ طفولته المبكرة كانت ترتعد في آذانه أصوات طبول ودفوف، وترتعث أمام عينيّه أجساد بشرية ترقص رقصات متوقّزة؛ فقد كان والده من رجال الطّرق الصّوفيّة لا يملّ القيام بموالدها.

تابع دراسته بالمعهد الابتدائي حتّى عام 1947م؛ ثمّ التحق بالمعهد الصّينيّ التّابع للأزهر حتّى عام 1949م، في رأس التّين، ثمّ الأزهر الشّريف حتّى عام 1953م. وفي عام 1953م-1954م؛ انتقل إلى كلّية دار العلوم بالجامعة القاهريّة- فرع الآداب والدرّاسات الإسلاميّة- حيث قضى سنتين؛ ثم تركها دون أن ينال شهادتها؛ منصرفاً إلى دنيا القلم والصّحافة (1).

لقد أعطى الفيتوري - منذ صدور ديوانه الأوّل عام 1955م- نتاجاً شعريّاً لا بأس به، وكلّه يتناول الإنسان في كفاحه ونضاله وفي مصيره وحرّيته وكرامته، وفي حبه وثورته. وهذا النّتاج بؤصاحبه مركزاً مرموقاً بين شعراء العالم العربيّ المعاصرين؛ ويضمّ نتاجه الشّعري، الدّواوين الآتية: أغاني من أفريقيا، عاشق من أفريقيا، اذكريني يا أفريقيا سقوط دبشليم، معزوفة لدرويش متجوّل، سولارا، الثّورة والبطل والمشنقة، أقوال شاهد إثبات وثورة عمر المختار.

(1) إيمان يوسف بقاعي، محمّد الفيتوري: الصّانّع الذي وجد نفسه، دار الكتب العلميّة بيروت، ط1، 1414هـ/1994م، ص6-10.

(2) موسى منيف، محمّد الفيتوري شاعر الحسّ والوطنية والحبّ، ص56-57.

مصطفى العروسي:

مصطفى بن محمّد بن أحمد العروسي المصري الشّافعي؛ شيخ الجامع الأزهر في وقته ومن مشايخ الطّريق الأحمدية. ولد سنة (1213هـ)، وله مؤلّفات منها: نتائج الأفكار القدسيّة، حاشية على شرح زكريا الأنصاري للرّسالة القشيريّة، وكشف الغمّة في تقييد

معاني أدعية سيّد الأُمّة والعقود الفرائد في بيان معاني العقائد. توفي سنة 1293هـ.
(الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ج7، ص243).

ياسين بن عبيد:

من مواليد 7 جويلية 1958م، بماوكلان - بوقاعة - إحدى دوائر مدينة برج
بوعريريج. واصل تعليمه الإكمالي والثانوي بمدينة البرج. ثمّ انقطع إلى الأخذ عن
الصّوفي الجليل: عمر بن أبي حفص الزّموري - رحمة الله عليه -

امتنه التّدريس مدّة ثمّ التحق بجامعة سطيف؛ ليتخرّج فيها بشهادة الليسانس في
الأدب العربي وانتقل إلى جامعة السّربون (باريس)؛ ليعود منها بشهادة الدّراسات المعمّقة
dea سنة 2003 م. وعاد إلى جامعة سطيف؛ فنال شهادة الماجستير، ووظّف بالجامعة
نفسها وهو مسجّل للدّكتوراه في النّقد المعاصر، بمعهد اللّغات والحضارات الشّرقية
بباريس.

صدر له الوهج العذريّ (1995م)، أهديك أحزاني (2000م)، معلّقات على أستار
الرّوح (2003م)، غنائيّة آخرالنيّه (2007م)، وهناك التقينا ضبابا وشمسا (2007م).
(العايب بلعربي، المرجع السّابق، ص153).