

الجامعة الأردنية
كلية الدراسات العليا

٨
١٥
١٥

المقامات والأحوال في الشعر الصوفي في العصر العباسي

عقيد كلية الدراسات العليا

إعداد

أمين يوسف عودة عودة

إشراف

الأستاذ الدكتور

نصرت عبد الرحمن

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات نيل درجة الدكتوراة في اللغة العربية

وآدابها من كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية

كانون أول / ١٩٩٦ م

عنوان الرسالة :
المقاييس والأحوال في الشعر
الصوري في العصر العباسي

اسم الطالب : امينة يوسف كوده كوده

الرقم الجامعي : ١١ - ٩٩٣

التخصص : دكتوراه اللغة العربية

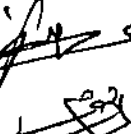
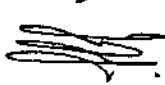
اسم المشرف : د. نورت عبد الرحمن

المشرف المشارك : —

التوقيع : حـ

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ١٩٩٦/١٢/٣٠م وأُجيزت

لجنة المناقشة:

- ١- الأستاذ الدكتور نصرت عبد الرحمن (مشرفاً) 
- ٢- الأستاذ الدكتور عبد الكريم خليفة (عضواً) 
- ٣- الأستاذ الدكتور عبد الجليل عبد المهدي (عضواً) 
- ٤- الأستاذ الدكتور سلمسان البدور (عضواً) 

الإهداء

إلى الرؤوف الرحيم، واسطة الحق إلى الخلق،
واسطة الخلق إلى الحق سيدنا ومولانا
محمد صلى الله تعالى عليك كما يُصَلِّي،
وسلّم عليك كما يُسلّم، وعلى آلك الأظهر
الطيبين مثل ذلك. عسى أن تمنّ على هذه
الروح الآبقة بعين الرأفة والرحمة فتزجّها
في عالم النور وسعادة الأبد.

الفهرست

قرار لجنة المناقشة.....	ب
الإهداء.....	ج
الفهرست.....	د
ملخص.....	ك
المقدمة.....	١
التمهيد: الأسس الفكرية للمقامات والأحوال.....	٧
١- مفاهيم تأسيسية للمقامات والأحوال:.....	٨
أ- الطريقة الصوفية.....	٨
ب- تأسيس مفهوم المقام:.....	١١
ج- تأسيس مفهوم الحال:.....	١٤
د- علاقة المقام بالحال.....	٢٠
٢- نُظُم المقامات والأحوال عند الصوفية:.....	٢٤
أ- المقامات والأحوال من البداية حتى القرن الثالث.....	٢٤
ب- المقامات والأحوال في القرنين الرابع والخامس:.....	٣٠
ج- المقامات والأحوال في القرن السادس.....	٣٤
د- أصول المقامات والأحوال عند ابن عربي ونظامها الأنطولوجي:.....	٣٨
الباب الأول: المقامات في الشعر الصوفي.....	٥٠
- مدخل:.....	٥١
الفصل الأول: الشعر الديني وأثره في شعر المقامات والأحوال.....	٥٦
١- الإسلام والزهد:.....	٥٧
٢- من شعر الزهد والفقر:.....	٥٨

٥٩	٣- من شعر التوكل:
٦٧	٤- من شعر الصبر والرضا والشكر والورع:
٧٠	٥- تمهيدات متفرقة لشعر الأحوال:
٧٦	الفصل الثاني: مقامات التأسيس في الشعر الصوفي:
٧٧	١- مقام التوبة في الشعر:
٧٧	أ- توبة عموم:
٨١	ب- توبة إنابة:
٨٣	ج- التوبة من التوبة:
٩٢	٢- مقام الورع في الشعر:
٩٢	أ- ورع خصوص:
٩٣	ب- ورع وإسكار:
٩٤	ج- حقيقة الورع:
٩٧	٣- مقام الزهد في الشعر:
٩٧	أ- مراتب الزهد، توطئة:
٩٩	ب- الزهد قناعة وغنى:
١٠٠	ج- الزهد في الدنيا:
١٠٠	د- الزهد فيما سوى الله:
١٠٣	هـ- الزهد وارتفاع الحجاب:
١٠٦	الفصل الثالث: مقامات الوصول في الشعر الصوفي:
١٠٧	١- مقام الفقر في الشعر:
١٠٧	أ- الفقر والمقامات الأخرى:
١٠٩	ب- غنى الفقر:
١١٣	ج- الفقر أعمّ المقامات حكماً:

١١٥	٢- مقام الصبر في الشعر:
١١٥	أ- محاكاة الصبر للمقامات:
١١٨	ب- بين المتصبر والصابر والصبار والمصابر:
١٢٠	ج- صبر المحبين:
١٢٥	د- حقيقة الصبر، وحقيقة تركه:
١٢٨	٣- مقام التوكل في الشعر:
١٢٨	أ- التوكل ومراتبه:
١٣١	ب- توكل خصوص الخصوص وثمراته:
١٣٣	ج- حقيقة التوكل تقارب التنزيل:
١٣٥	د- ترك التوكل:
١٣٧	٤- مقام الرضا في الشعر:
١٣٧	أ- الرضا بين المقام والحال:
١٣٩	ب- في الرضا محبة وصبر:
١٤١	ج- اقع على البساط وإياك والانبساط:
١٤٣	د- الرضا قبول باليسير:
١٤٦	هـ- الرضا «عن» لا الرضا «من»:
١٤٨	٥- مقام الشكر في الشعر:
١٤٨	أ- وجوه الشكر ودرجاته:
١٥١	ب- شكر المحبين:
١٥٢	ج- الشاكر والشكور:
١٥٣	د- ترك الشكر:
١٥٦	الباب الثاني: الأخوال في الشعر الصوفي:
١٥٨	توطئة في الإطار الوجداني لشعر الأخوال:
١٦٠	الفصل الأول: المحبة في الشعر الصوفي:

- ز -

١٦١	١- التصوف وعبودية الحب والشوق:
١٦٦	٢- المحبة والقرب:
١٦٧	٣- من علم المحبة وصفات المحبين:
١٧٠	٤- بين المحبة العامة والمحبة الخاصة:
١٧٣	٥- من علامات المحبة الخاصة في الشعر:
٤٧٣	أ- السكر والشطخ:
١٧٧	ب- الإدلال:
١٧٩	ج- نزعة التقدم والعلو:
١٨٢	د- الادعاء بالتخصيص:
١٨٤	٦- المحبة سبب إيجاد العالم:
١٩٢	الفصل الثاني: مراتب المحبة في الشعر:
١٩٣	١- في العلاقة بين مراتب المحبة والمعرفة:
١٩٥	٢- مراتب المحبة:
١٩٥	أ- العلاقة والإرادة:
١٩٦	ب- الصبابة:
١٩٨	ج- الغرام:
٢٠٠	د- الوداد:
٢٠٢	هـ- الشغف:
٢٠٣	و- العشق:
٢١٠	ز- التتيم:
٢١٥	ح- التعبد:
٢١٩	ط- الخلّة:
٢٢٢	الفصل الثالث: أحوال حضور:
٢٢٣	توضيح:

١- حال الشوق في الشعر..... ٢٢٤

توطئة:..... ٢٢٤

أ- بين الشوق والاشتياق:..... ٢٢٤

ب- قلق الشوق:..... ٢٢٧

ج- الشوق وذلّ المحبّ:..... ٢٣٠

د- الاشتياق والفناء:..... ٢٣٢

٢- حال القرب والبعد في الشعر..... ٢٣٤

توطئة:..... ٢٣٤

أ- جدل القرب والبعد:..... ٢٣٥

ج- البعد افتراق في الصورة:..... ٢٤٠

د- القرب عين البعد:..... ٢٤١

هـ- التصوير الوجداني للقرب والبعد:..... ٢٤٣

٣- حال القبض والبسط:..... ٢٤٦

توطئة:..... ٢٤٦

أ- الخوف والرجاء من معاني القبض والبسط:..... ٢٤٧

ب- أحوال المحبّين في القبض والبسط:..... ٢٥٤٩

ج- المستوى الوجداني للقبض والبسط:..... ٢٥٢

٤- حال الأنس في الشعر..... ٢٥٧

توطئة:..... ٢٥٧

أ- علامات الأنسين بالله:..... ٢٦٠

ب- الوصال غاية الأنس..... ٢٦٤

الفصل الرابع: أحوال غيبة:..... ٢٦٨

١- السكر والصحو في الشعر:..... ٢٦٩

توطئة:	٢٦٩
أ-سكر شراب المحبة ودرجاته:	٢٧٣
ب-أقطاب السكر:	٢٧٧
٢- الفناء والبقاء في الشعر:	٢٨٠
توطئة:	٢٨٠
أ-غموض معنى الفناء:	٢٨١
ب-الفناء بقاء في إرادة الخالق:	٢٨٣
ج-الفناء عن الفناء:	٢٨٦
د-تحليل الفناء والبقاء باعتبار العلم:	٢٨٧
هـ-الفناء في صفات الحق وتماهي الحواس:	٢٩٣
الباب الثالث: قضايا فنية في شعر المقامات والأحوال	٢٩٥
الفصل الأول: فلسفة الخيال والرمز عند الصوفية	٢٩٦
توطئة:	٢٩٧
١- فلسفة الخيال والرمز عند الغزالي:	٣٩٩
٢- فلسفة الخيال والرمز عند ابن عربي:	٣٠٥
الفصل الثاني: رموز وصور في شعر المقامات والأحوال	٣١٢
توطئة:	٣١٣
١- الرمز الشعري عند ابن عربي المرأة نموذجاً:	٣١٥
٢- صورة المرأة ورمزها المطلق:	٣٢٣
توطئة:	٣٢٣
أ-غياب عناصر الصورة الحسية في شعر التصوف المبكر:	٣٢٤
ب-تشخيص العنصر الأنثوي بالاسم:	٣٢٧
ج-انكشاف صورة المرأة حسياً ومعنوياً:	٣٣٣
د-رمز المرأة المطلق:	٣٣٦

هـ-جديد صورة المرأة الرمز:	٣٤٠
٤-صورة الخمرة ورموزها	٣٤٤
أ-التمهيد الرمزي للصورة الخمرية:	٣٤٤
ب-عناصر الصورة الخمرية عند الجيلاني ورموزها:	٣٤٦
ج-اكتمال الصورة الخمرية ورمزها المطلق:	٣٤٩
الفصل الثالث: ظواهر أسلوبية في شعر المقامات والأحوال	٣٥٥
١- شعر المقامات والأحوال بين أسلوبيّ الإنشاء والخبر	٣٥٦
٢- لغة خاصة بشعر الأحوال	٣٦٠
٣- الطباق والجناس وتجليات الوحدة	٣٦٦
الخاتمة	٣٧٥
ثبت المصادر والمراجع	٣٧٨
الملحق	٣٩٦
الملخص باللغة الإنجليزية	٤١٤

الملخص

المقامات والأحوال في الشعر الصوفي في العصر العباسي

إعداد: أمين يوسف عودة عودة

إشراف: الأستاذ الدكتور نصرت عبد الرحمن

لم يتح لفن الشعر الصوفي أن يستقل بنفسه شكلاً ومضموناً، إلا بعد أن أدرك الصوفية أن حقيقة العبودية لله تنطلق من مفهوم الحب الخالص له تعالى. وكان هذا المفهوم قد تسرّب إلى حياة الزهاد البكائين من قبل مشوباً بالخوف من النار والطمع بالجنة، إلى أن تحرر منهما على يدي رابعة العدوية.

ومنذ ذلك الحين، بدأ التصوف يشق طريقه الخاصة به. فأخذ يؤسس لنظام حياة روحية من ناحية علمية وعملية. وبادر إلى وضع تصوّرات مبدئية لما يسمى بالمقامات والأحوال. وكانت البداية مع الرائدَيْن، الحارث المحاسبي، وذي النون المصري اللذين وضعاً أهم عناصرهما. ثم تعاقبت بعدهما نظم المقامات والأحوال مجمّلة ومفصلة.

وقد استطاع شعراء الصوفية أن يتمثّلوا المقامات والأحوال لا باعتبارهما نظاماً جامداً، وإنما باعتبارهما تجربة روحية تُعاش، وتُجنى ثمارها العلمية والعملية. وأخذوا يترجمون ذلك شعراً منساقين وراء التعبير الوجداني الذي هو من طبيعة الشعر، فكانت الأحوال مرتعاً خصيباً لذلك فلم يملّوا من الاستزادة منه، على عكس المقامات التي بدا حضورها في الشعر باهتاً.

وتبيّن أن شعر المقامات والأحوال قد استوعب أغلب طبقات المعاني للمقام الواحد أو الحال الواحد. كما عكست أساليب الشعر أيضاً تفاوت الشعراء في اختبارهم للمقامات والأحوال.

وقد اتخذ الشعراء من أساليب الشعر العربي وسيلة رمزية يعبرون من خلالها إلى المعاني العرفانية. وبرز في هذا السياق التغزل بالمرأة، والتغني بالخمرة باعتبارهما رمزين يؤولان إلى معنى عرفاني هو الحقيقة المحمدية. كما تميّز شعر المقامات والأحوال من ناحية أسلوبية بظهور الطباق والجناس مكونين بنيويين يعكسان استشعار الصوفي للوحدة السارية في الكون عبر الأضداد والكثرة.

وتكوّنت الرسالة من تمهيد وأبواب ثلاثة. نوقشت في التمهيد الأسس الفكرية للمقامات والأحوال وانطوى الباب الأول على دراسة المقامات في الشعر الصوفي في ثلاثة فصول. وفي الباب الثاني تمّت دراسة الأحوال بدءاً بالمحبة ومراتبها، وانتهاءً بما يتفرع عنها من أحوال كالشوق، والقرب والبعد، والقبض والبسط، والأنس، والسكر والصحو، والفناء والبقاء، وذلك في أربعة فصول. وانتهى الباب الثالث إلى مناقشة القضايا الفنية التي برزت في شعر المقامات والأحوال.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين وآله الأطهار الطيبين.

فلقد قيض الله تعالى لي أسباب البحث في موضوع الشعر الصوفي في دراستي العليا مرتين، الأولى في دراستي لنيل درجة الماجستير التي تناولت فيها موضوع تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية كما بدا عند ابن عربي خاصة. والمرّة الأخرى في دراستي هذه للدكتوراة التي تناولت فيها موضوع المقامات والأحوال في الشعر الصوفي في العصر العباسي. ولقد كان اختياري لهذا الموضوع بإشارة من أستاذي المشرف الدكتور نصرت عبد الرحمن، في الوقت الذي كنت فيه مزماً على الكتابة في موضوع تائيّات الشعر الصوفي، ولكن ما أن قرع الموضوع سمعي حتى وجدت نفسي أطوي أوراق مشروعات التائيّات، منصتاً إلى كلام أستاذي، متديراً إياه. ولم تنته الجلسة حتى شرح الله تعالى صدري لقبوله، وبثّ شديد الحماس له. والحق أنّني لم أدرك للوهلة الأولى سرّ حماسي هذا، ولكنني بعد أن مضيت أُللم أطراف الموضوع، وأتحرّى مادته، سرعان ما انكشف لي سرّه، وتوضّحت أسبابه الموضوعية التي يمكن حصرها في اثنين: الأول، أنه موضوع لم يتح لدراسات الشعر الصوفي أن تتوفر على استجلاء مكوّناته، وتنسيقها عبر سياق زمني يزيد على خمسة قرون من الزمن لدراساتها من ناحية موضوعية وفنية، فضلاً عن رسم منحناها التطوري. الأمر الذي يجعل من موضوع هذه الدراسة على جانب بالغ الأهمية فيما أحسب. والسبب الآخر، أنّه يتيح لي فرصة الإلمام بالشعر الصوفي المترامي الأطراف بعد أن كنت قد حاولت سبر غور الفكر الصوفي من خلال شعر ابن عربي سبراً عمودياً أكثر منه أفقياً. وبذلك أكون قد بذلت جهدي في دراسة موضوع الشعر الصوفي في أزهى قرونه وعبر امتداد زمني هو عمر الدولة العباسية مفيداً من دراستي السابقة في استبطان أعماق الفكر الصوفي المحمولة في الشعر.

غني عن القول أنّ المقامات والأحوال يمثلان ركيزة أساسية من أصل ثلاث ركائز لا تصوف بدونها؛ هي الشريعة، والطريقة، والحقيقة. وإنّ ركيزة الطريقة، حلقة الوصل بين الشريعة والحقيقة، هي المنطوية على موضوع هذا البحث، أعني المقامات والأحوال. وللوهلة الأولى بدا لي أن الإحاطة بشعر المقامات والأحوال لن

يكون عائقاً من عوائق الدراسة، إلا أن حدسي هذا تبين فيما بعد أنه لم يكن حقاً كله، وفي الوقت نفسه لم يكن باطلاً كله، فقد ظهر أن أغلب مادة الشعر الصوفي قوامها المقامات والأحوال. وما عداها فهو فرع عليهما أو من نتائجهما، من مثل شعر وحدة الوجود، وشعر الحقيقة المحمدية، وشعر حقيقة الأديان، مما يعني أنني سأواجه كمّاً كبيراً من الشعر. وإذا وجدت الأمر كذلك، استجمعت كل طاقتي ووجهتها إلى تفحص كل ما وقع بين يدي من مصادر صوفية وتاريخية تعنى بأخبار رجال التصوف وأثارهم، فضلاً عن دواوين الشعراء أو المجاميع الشعرية في محاولة لحصر المادة الشعرية موضوع الدراسة. وإنني على يقين، مع ما بذلت من جهد، أن ما فاتني الاطلاع عليه ليس بالقليل، ولكن، ولكي لا أغمط نفسي حقها، أزعّم أن المادة الشعرية المدروسة، قد غطت أغلب المقامات والأحوال في الشعر الصوفي منذ بداياته وخلال مراحل تطوره وحتى أقصى درجات ازدهاره الممثلة في عصر ابن الفارض وابن عربي. وقد أسعفني في الإمام بهذا الامتداد الأفقي أن ركزت بحثي على الأشعار ذات الصلة المباشرة بموضوع الدراسة. ولربما كان تحقيق الخطوة الأولى هذه من أعسر مراحل البحث، وأكثرها سفحاً للزمن.

ولقد طمعت نفسي، بعد أن فرغت من خطوة الجمع والتصنيف الأولي، أن تمضي الدراسة هيئة ليئة، ولكن، وما إن فرغت من التمهيدات، وبدأت أشرع في معالجة الفصول الخاصة بالمقامات والأحوال في الشعر، حتى أدركت خطأ ظني، الذي بدا في تلك الأثناء سراياً بقيعة. فالمادة التي ينبغي دراستها مترامية الأطراف كثرة بالرغم من كل شيء، وتحتاج إلى تنظيم موضوعي وفني أكثر دقة وعملية. ولكي أتغلب على ذلك ارتأيت أولاً أن أحصر مادتي في قسمين كبيرين، القسم الأول يُعنى بالمقامات والأحوال في الشعر عناية تستهدف قراءة معانيهما ومضامينهما العرفانية قراءة تعول على منهج النقد التفسيري في المقام الأول والنقد التحليلي في المقام الثاني، ذلك أن الشعر الصوفي إن لم تُستبطن طبقات معانيه العرفانية فلن يكون ثمة جدوى من أي دراسة له. ثم وجدت أن أجعل المادة الشعرية للمقام أو الحال خاضعة لنموها الطبيعي قدر ما تسمح به الخطّة، فحاولت عرض القديم أولاً فالجديد فالأجد، وهكذا، وذلك بغية إظهار مراحل التطور التي تعاقبت على شعر المقامات والأحوال. وهكذا ارتأيت أن أفعل في القسم الآخر من الرسالة، أعني القسم

الفني، وهو أن أمضي فيه مثلما مضيت في قسميه الأول من ناحية خضوعه لخطّة تظهر تطور فن الشعر الصوفي الخاص بالمقامات والأحوال. ولقد تأسس اختيار المادة الشعرية حسب هذين القسمين على أساس من عدم تكرار الشعر إن أمكن ذلك، وإلا فتكرار بعض الشواهد كان يأتي لإضفاء فائدة جديدة في الأغلب الأعم.

ولقد أفادت هذه الدراسة مما سبقها من دراسات تخصصت بالشعر الصوفي، وإن كانت إفادة جزئية اقتصرّت على ما عالجتّه من أشعار خاصة بالمقامات والأحوال، إذ غالباً ما كانت هذه الدراسات تتناول جزئيات محدّدة موضوعاً للسبر. فعلى سبيل المثال، تناول الدكتور محمد مصطفى حلمي موضوع المحبّة الإلهية عند ابن الفارض في كتابه القيم «ابن الفارض والحب الإلهي» وفي ثناياه عرض لبعض الأحوال التي لا يُستغنى عنها في فهم حال المحبّة عند الصوفية. وكذلك فعل الدكتور عدنان حسين العوّادي الذي درس بعض الأحوال في الشعر الصوفي في كتابه «الشعر الصوفي حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي» وأما غير هاتين الدراستين، في حدود معرفة الدارس، فأغلبها إن أشار إلى المقامات والأحوال بإشارات عابرة، وذلك يبدو بسبب انشغال الدارسين غالباً برموز الشعر الصوفي. وأياً كان الأمر، فقد أفدت من مجمل دراسات الشعر الصوفي بعمامة، ولكنّ الإفادة العظمى التي ما نضرب معينها في أي مرحلة من مراحل البحث، كانت في متون التراث الصوفي نفسه، وكانت في شروح الشّراح الصوفية على الدواوين الشعرية. وقد وجدت أنه ليس شيء أسلم للباحث، لكي يهتدي إلى فهم الشعر الصوفي في موضوع المقامات والأحوال، من فهم التصوف نفسه، ذلك أن العلاقة بين الشعر والفكر في هذا المجال علاقة تلاحم وتماه. فالشعر الصوفي في جانبيه، الظاهر والباطن، فكر وفن وجداني خالصان، وهو الغناء الشعري، ربما الوحيد، الذي يبدو أكثر إخلاصاً لموضوعه وأصدق تعبيراً عن مذاقات أصحابه الوجدانية، حيث كان متحرراً من رقّ الأكوام مهما كان نوعها وحجمها.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن تتوزع مادته على ثلاثة أبواب رئيسية، خلا المقدمة والتهنيد والخاتمة والملحق. أمّا التمهيد، فقد أسس للمقامات والأحوال من ناحية فكرية، فبيّن كيف استطاع الصوفية أن يؤسسوا لأنفسهم نظاماً تعبيرياً روحياً تنطلق عناصره الإجرائية من جوهر الدين الإسلامي باعتباره معطى

موضوعياً، ومن صلب التجربة الصوفية باعتبارها معطى ذاتياً. وكان من الضروري لهذا لتمهيد أن يشتمل، في الوقت نفسه، على رصد لمراحل التطور التي تعاقبت على هذا النظام على طول الفترة الزمنية المدروسة.

وخصّص الباب الأول لدراسة المقامات في الشعر الصوفي، فكان مبناه على ثلاثة فصول. عُنِيَ الأول منها بإبراز حلقات الوصل التي تربط بين نشأة الشعر الصوفي، وبخاصة شعر المقامات والأحوال، وشعر الأخلاق الدينية ولا سيما الزهد منه. فجاء هذا الفصل بمثابة المدخل الذي لا بد من تقدّمه على ما سيليه من فصول.

وفي الفصل الثاني، عرضت الدراسة للمقامات الواردة في الشعر الصوفي مرتبة وفق ما جاء عند أغلب الصوفية. وتناول بالدراسة، المقامات الثلاثة الأولى، وهي: التوبة، والورع، والزهد. وقد أُفردت في فصل وحدها لاعتقاد الدارس أنها مقامات تأسيس للمقامات الأخرى التي ستهدى إليها سبلها. ولذلك كان الفصل الثالث هو المعني بدراسة هذه المقامات، وهي: الفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، والشكر. وبذلك تكتمل دائرة المقامات الأصول في الشعر الصوفي.

أما الباب الثاني، ولعلّه أوسع الأبواب، فقد نهد لدراسة الأحوال في الشعر بادئاً بالحال المركزي لبقية الأحوال، وهو حال المحبة، عنوان الفصل الأول، فعرض لتجليات آثارها العامة والخاصة في الشعر، وأشار إلى خصوصية كل شاعر في مذاقه لها، وانتهى بمحاولة لتفهّم الإطار الفلسفي للمحبة عند ابن عربي.

ولسعة حال المحبة عند الصوفية فكراً وفلسفة وعاطفة، فقد تفتّنوا في تغنيها شعراً، وعملوا على تصنيفها في مراتب يكون اللاحق منها أعلى مرتبة من السابق. فجاء الشعر مستوعباً لها خير استيعاب. فكان لا بد من أفراد فصل ينهض بقراءة هذه المراتب في الشعر، ويبين معانيها وخصائصها. وبالانتهاء من حال المحبة تنتقل الدراسة لتناقش أحوال التصوف الأخرى في الفصلين الثالث والرابع. فبينما سار الفصل الثالث إلى بيان الأحوال الخاصة بالحضور، أعني حالة الوعي بالمحيط، كالشوق، والقرب والبعد، والقبض والبسط، والأنس، سار الفصل الرابع إلى بيان الأحوال الخاصة بالغيبية، أعني غياب الوعي بالمحيط، كالسكر والصحو، والفناء والبقاء. والحقيقة إن جعل هذه الأحوال في فصلين منفصلين، جاء لضرورة

شكلية ترجع إلى محاولة خلق توازن كمّي قدر الإمكان بين فصول الرسالة، وليس لضرورة موضوعية ملحة، وإن كان المسوّغ الموضوعي متوافراً لصنع مثل هذا الفصل بينها.

وينتهي متن الدراسة بالباب الثالث الذي عني بإبراز أهم الخصائص الفنية لشعر المقامات والأحوال. ولأجل إيفاء هذه الناحية بعض حقّها، قُسم الباب إلى ثلاثة فصول. ذهب الأول منها إلى محاولة استقراء فلسفة الرمز الشعري عند الصوفية بربطها بتصورين أساسيين هما: ثنائية الظاهر والباطن، والخيال. ولم يكن الدارس ليُعنَى بإثبات هذا الفصل النظري لولا ضرورته لتفهم الرموز الشعرية التي عولجت فيما بعد.

ويأتي الفصل الثاني ليتتبّع أهم صورتين رمزيتين أنتجتهما شعر الأحوال خاصة، هما: صورة المرأة وأبعادها الرمزية المقيّدة كما ظهرت عند ابن عربي، ثم رمزها المطلق كما ظهرت عند غيره. وصورة الخمرة، وأبعادها الرمزية المقيّدة، ثم رمزها المطلق. كما عرض لتطوّر هاتين الصورتين من الناحية الفنية، وأشار إلى أثار شعر الغزل والخمرة في التراث العربي عليهما، مع الوقوف عند العناصر الصوفية التي مهّرت هاتين الصورتين بعلامات خاصة ربما لم تؤثر في الشعر العربي من قبل.

وأخيراً يأتي الفصل الثالث ليستقرئ أهم الخصائص الأسلوبية لشعر المقامات والأحوال، فإلتفت إلى مدى شيوع أساليب الخبر والإنشاء في النمطين، وينظر إلى مدى الابتكار الذي حقّقه الصوفية في لغة الشعر، ويتوقف عند ظاهرتين بديعيتين ظهرتَا مكونين بنيويّين على صعيدي الشكل والمضمون، هما ظاهرة الطباق التي تمثّل جدل الأضداد في الفكر الصوفي. هذا الجدل الذي ينتهي إلى إلغاء الضدية من الكون كما ألغاه أسلوبياً في الشعر. وظاهرة الجناس التي تشير إلى الوحدة، ولكن عبر التنوّع والكثرة.

ولم يكن لهذه الدراسة أن تستوي على سوقها، لولا أنها حظيت بمشرف عالم بطرائق العلم، بصير بثغرات المبتدئين أمثالي، كريم بالنصح والإرشاد والتوجيه، أستاذي الدكتور نصرت عبد الرحمن الذي فتح لي صدره قبل بيته، وعالج هنات

هذه الرسالة خطوة خطوة بئنا وصبر لا يعهدان إلا من أمثاله من العلماء. وأزعم أنني استفرغت جهدي في هذه الرسالة، فإن وافقت صواباً، فالحمد لله وحده، والشكر والامتنان العميقان لأستاذي المشرف، وإن ظهر فيها بعض عوار أو كثيره، فمرده إلى جهلي أو إلى تقصيري في العمل بنصيحة أو تسديد. على أنه من وفرة الحظ السعيد، أن تحظى هذه الرسالة بمناقشة أساتذة علماء أجلاء، الأستاذ الدكتور عبد الكريم خليفة، والأستاذ الدكتور عبد الجليل عبد المهدي، والأستاذ الدكتور سلمان البدور، فلهم مني جزيل الشكر وعظيم الشناء على أن عنوا أنفسهم قراءتها لتقويمها وتقييمها.

وأسأل الله عز وجل أن يجعل جهدي هذا خالصاً لوجهه الكريم. والحمد لله رب العالمين.

مفاهيم تأسيسية للمقامات والأحوال

١- الطريقة الصوفية

عندما بدأ التصوف يسعى لتسجيل تجربته الدينية في فقه القلوب أو فقه الباطن، استكمالاً لفقه الجوارح أو فقه الظاهر، راعى قضية مهمة في منظومته الفقهية. وهي النظرة التكاملية الشمولية التي تحكم بناءها، وذلك من خلال تقييد التجربة الروحية بقوانين الشريعة الصارمة والصادرة عن الوحي الإلهي، لضمان سير التجربة على نحو لا يؤدي إلى الخلل أو الانحراف. والشريعة في هذا السياق تعدّ ضابطاً، وفي الوقت نفسه، موضوع الممارسة أو التجربة التي ستتيح للممارس لها وفق ما حدّه الشارع، أن يصبح صوفياً، ويغدو قادراً على اختبار عناصر الشريعة (الأوامر والنواهي...) اختباراً ذوقياً نابعاً من تواصل عمليّ دائم، وحضور ذهني مكثّف بموضوع العنصر الممارس، كأن يكون الذكر مثلاً أو الصلاة أو الورع أو غير ذلك. وهذا النوع من الممارسة ينتج ما يسمى بالمعرفة الذوقية أو علم الباطن في مقابل علم الظاهر، وهو في حقيقة الأمر لا يخرج عن كونه عين المعرفة بالشريعة نفسها، ولكن بالممارسة لا بالعلم فقط، لأن الشريعة وجدت أصلاً لكي تتحوّل إلى فعل، والفعل ينتج معرفة.

على أن منظومة فقه القلوب تبقى غير مكتملة في ضوء التصوّر السابق، وذلك بسبب غياب العنصر الإجرائي الذي ينظم خطوات التجربة نفسها، أو بمعنى آخر، وضع نظام معين لطبيعة العلاقة بين الذات الممارسة وموضوعها، فلا يعقل أن تقوم الذات بآداء ركن من أركان الشريعة، وليكن الورع مثلاً، دون إتمام ركن التوبة، أو تحصل على الرضا عن الله تعالى دون المرور بركن التوكل، إلى غير ذلك من أركان لا بد أن تمارس في ضوء نهج محدد، تقتضيه طبيعة التجربة الصوفية نفسها. ولقد أطلقت منظومة فقه القلوب على هذا النوع من النهج المحدد مصطلح الطريقة أو السلوك أو السير أو الخروج أو السفر، وهي مصطلحات ذات دلالة حركية وانتقالية؛ بمعنى أن هناك نقطة بداية، ونقطة يفترض أن تكون نهاية. وبذلك يمكن تحديد منظومة فقه القلوب عند الصوفية بأركان ثلاثة: الركن الأول: الشريعة. وقد

وصفت بأنها: «الالتزام بالتزام العبودية»^(١). والركن الثاني: الطريقة. وقد وصفت بأنها: «السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات»^(٢). والركن الثالث: الحقيقة: وقد عرفت بأنها: «فناء العبد في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً، لا علماً فقط»^(٣) وقد تطلق بإزاء حق اليقين. وهذه الأركان الثلاثة تقابل «الإسلام: وهو محل تطهير الجوارح الظاهرة من الذنوب وتحليتها بطاعة علام الغيوب، والإيمان: وهو محل تطهير القلوب من المساوي والعيوب، وتحليتها بمقامات اليقين، لتهيئة لحمل معرفة رب العالمين، والإحسان: وهو محل الشهود والعيان»^(٤) والعلاقة بين الأركان الثلاثة هي علاقة السبب بالمسبب، فلا طريقة دون شريعة، لا حقيقة دون طريقة، ومن ثمّ فالحقيقة منطوية في الشريعة انطواء الشجرة في البذرة، أي كامنّة فيها بالقوة، فإذا ما أريد لها الظهور بالفعل، فلا بد من استعمال الطريقة بوصفها عملية إجرائية؛ وبذلك يظهر لنا أن الطريقة أو السلوك هي عين العمل بالشريعة، أو هي مجموعة الأعمال التي ينبغي على السالك القيام بها لاختبار ما يسمى بالأحوال والمقامات التي محلّها القلب، وهي بمثابة المعراج أو السلم الذي يرتقيه السالك للوصول إلى الحضرة الإلهية، غايته السامية. والوصول -هنا- لفظة مشتبهة، ولكن الصوفية قيّدوها بمفهوم محدد لرد الاشتباه. كتب الغزالي (ت ٥٠٥) قائلاً: «معنى الوصول هو الرؤية والمشاهدة بسرّ القلب في الدنيا، وبعين الرأس في الآخرة، فليس معنى الوصول اتصال الذات بالذات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»^(٥). ويزيد ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٧) الأمر وضوحاً، فيقول: «وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن

٤٧٩٣٠٣

-
- (١) الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ١٢٧.
 - (٢) نفسه، ص ١٤١.
 - (٣) نفسه، ص ٩٠. وانظر: ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص ١١.
 - (٤) ابن عجيبة الحسني، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، ص ٦٢.
 - (٥) روضة الطالبين، ص ٢٦.

يتصل به شيء، أو يتصل هو بشيء»^(١).

ولقد كان التصوف حريصاً على تقنين الطريقة، ورسم معالمها الإجمالية والتفصيلية. فكان من معالمها الإجمالية وضع ركنين أساسيين بُنيت عليهما الطريقة، وهما: المقامات والأحوال. وكان من معالمها التفصيلية تحديد أسماء المقامات، ومعانيها، وأعدادها، وترتيبها، وكيفية تحصيلها، والانتقال من مقام إلى آخر. وكذلك الأحوال وعلاقتها بالمقامات.

(١) ابن عباد النفزي الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، ١٠٠/٢. وقال الجنيد: «لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد، حتى يعبر الأحوال والمقامات». الطوسي، اللمع، ص ٤٣٦. وأما ابن خلدون فيقول: «ولا يزال المرید يرقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة». المقدمة، ص ٤٥. وهي أقوال توضح معنى الوصول عند الصوفية.

ب- تأسيس مفهوم المقام:

قام يقوم قوماً وقياماً وقومة وقامة. وقام: أي ثبت ولم يبرح. ومنه قولهم: أقام بالمكان، هو بمعنى الثبات. ويقال: قام الماء، إذا ثبت متحيراً لا يجد منفذاً، وإذا جمد. أيضاً. والمقام والمقامة: الموضع الذي تقيم فيه. والمقامة بالضم: الإقامة. وأما المقام والمقام فقد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة، وقد يكون بمعنى موضع القيام. وقوله تعالى «لا مقام لكم»^(١)، أي لا موضع لكم، وقرئ: لا مقام لكم بالضم، أي لا إقامة لكم. وقيل: المقام: هو المنزلة الحسنة. وأقام الشيء: أدامه. وقام الشيء واستقام: اعتدل واستوى.^(٢) فيظهر من جذر «قوم» اشتماله على اشتقاقات ذات معان تفيد الدوام والثبات، والإقامة في المكان، والمنزلة الحسنة، الاعتدال والاستواء. فإذا ما انتقلنا لرصد مفهوم المقام عند الصوفية، وجدناه ينطوي على هذه المعاني مع شيء من التطور المجازي فيما يتعلق بالمكان خاصة، فالمعنى اللغوي يتبنى المكان بوصفه المادي، في حين أن المفهوم الصوفي للمكان، مفهوم مجازي بمعنى الإقامة في حالة من حالات السلوك وترويض النفس، كأن تكون تدريب النفس على الزهد أو التوكل أو الورع وغيرها، وتبقى المعاني الأخرى اللغوية، كالثبات والدوام والمنزلة الحسنة والاعتدال... منطوية بالمعنى الاصطلاحي دون تغيير يذكر، وكما سيبيديها تعريف الصوفية للمقام. قال القشيري (ت ٤٦٥) فيه «هو ما يتحقق به العبد بمنزلاته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب ومقاساة تكلف. فمقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشغول بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له، لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له، لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد. والمقام هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال، والمخرج بمعنى الإخراج، ولا يصح لأحد منازل مقام

(١) الأحزاب: ١٣.

(٢) لسان العرب: مادة «قوم»، ١٢/٤٩٧-٤٩٨، ٥٠٦.

إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المكان، ليصح أمره على قاعدة صحيحة»^(١) فالصفة الأولى للمقام: أنه لا يتأتى للسالك إلا بنوع مجاهدة ورياضة على المستوى الروحي والجسدي، وهذا متضمن في الاستواء والاعتدال من المعنى اللغوي، إذ لا تستوي الأمور ولا تعتدل إلا بعد بذل الجهد والوقت. والصفة الثانية: الدوام، من أقام الشيء؛ أي أدامه، فلا تحقق للمقام إلا بدوامه واستمرار بقائه محايثاً للسالك. والصفة الثالثة: اعتبار المقام منزلة أو مرتبة يرتقيها السالك. والمقامات بهذا الاعتبار مرتبطة مع بعضها ارتباطاً ترتيبياً كما أشار القشيري في التعريف.

وثمة صفات إضافية للمقام تستخلص من معناه الاصطلاحي، وهي:

أولاً: إن شرط الانتقال من مقام إلى آخر لا يتم إلا بإحكام شروط المقام السابق.

ثانياً: لا يصح لأحد ولوج مقام جديد ما لم تحصل له الإشارة أو الإذن الإلهي بالولوج، ليكون عن علم وشهود.

ثالثاً: فإن استيفاء أحكام المقام والانتقال إلى آخر لا يعني ترك الأول. قال ابن عربي «فإن النقلة في المقامات ما هي بأن تترك المقام، وإنما هو بأن تحصل ما هو أعلى منه، من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه، فهو انتقال إلى كذا، لا من كذا، بل مع كذا»^(٢).

(١) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٦-٥٧. وانظر تعريفات مشابهة في: الطوسي، اللمع، ص ٦٥، ٤١١. الهجويري، كشف المحجوب، ص ٤٠٨. وقد ورد لفظ مقام في القرآن بمعنيين. الأول يشير إلى موضع مكاني (مجلس)، وذلك في مثل قوله تعالى: «واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى» (البقرة: ١٢٥) و «أنا أتيك به قبل أن تقوم من مقامك» (النمل: ٢٩) الثاني: مرتبة معينة معلومة، صفاتية لا مكانية. وذلك في قوله تعالى: «وما منا إلا له مقام معلوم» (الصفات: ١٦٤) و «عسى أن يبيعك ربك مقاماً محموداً» (الإسراء: ٧٩). انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٩٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/٢٢٥. وسنرمز لطبعة دار صادر بـ «فتوحات» من الآن فصاعداً.

رابعاً: يضيف ابن عربي صفة مهمة، سنعدّها أساسية في التفريق بين الحال والمقام، وهي أن المقام هو: «كل مأمور به فهو مقام يكتسب»^(١) فالله تعالى أمرنا بالتوبة والصبر والزهد والورع والتوكل... وكل هذه مقامات، وهي بعكس الأحوال التي تأتي من عين الجود والمنّة، فلا تخضع للأمر أو النهي. وفي وصف المقام يقول ابن عربي^(٢):

إن المقام من الأعمال يكتسبُ	له التعمّل في التحصيل والطلبُ
به يكون كمالُ العارفين وما	يردُّهم عنه لا سترٌ ولا حجبُ
له الدوامُ وما في الغيب من عجبٍ	الحكم فيه له والفصل والندبُ
هو النهايةُ والأحوالُ تابعسةُ	وما يجليّه إلا الكدُّ والتعبُ
إن الرسول لأجل الشكر قد ورمت	أقدامه وعلاه الجهد والتعبُ

(١) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ١٥٧/٢.

(٢) نفسه، ٣٨٥/٢.

ج- تأسيس لمفهوم الحال:

جاء في اللغة: حال الشيء حوْلاً، وحُوْلاً. وأحال، بمعنى تحوّل. وحال الشخص، يحول إذا تحوّل. وكذلك كل متحوّل عن حاله. والتحوّل: التنقّل من موضع إلى موضع... وتحوّل بالنصيحة والوصيّة والموعظة: توخّى الحال التي ينشط فيها لقبول ذلك منه، كما روي في الحديث: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحوّلنا بالموعظة. والحال: الوقت الذي أنت فيه^(١). وتحوّل عنه: زال إلى غيره^(٢). ومنه «لا يبغون عنها حوْلاً»^(٣) فدلالة الحال تشير إلى: التغيّر والزوال؛ أي عدم الثبات، ومن وجه آخر تشير إلى وضع نفسي له علاقة بنشاط النفس أو عدمه، ومن وجه ثالث تشير إلى البعد الزمني والمكاني. وباجتماع هذه الإشارات الدلالية الثلاث، صبح اختيار التصوف لمفردة الحال واستثمارها للدلالة على معنى معين، يعكس الدلالات المعجمية الأنفة الذكر، ولكن في حقل تداولي آخر غير الحقل اللغوي المحض، حيث تتم عملية تقييد المعنى بإزاحته عن وضعيته السابقة إلى وضعية جديدة تعرف بالمعنى الاصطلاحي. ولقد حدد الصوفية المعنى الاصطلاحي للحال بقول الجنيد: «الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك فيصفو له في الوقت في حاله ووقته ويزول»^(٤). وقالوا: الأحوال كاسمها، يعني أنها كما تحلّ بالقلب تزول. وأنشدوا^(٥):

لو لم تحلّ ما سمّيت حالا وكل ما حال فـ قد زال
انظر إلى الفيء إذا ما انتهى يأخذ في النقص إذا طالا

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة «حول»، ١٩٠/١١.

(٢) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ٣/٢٧٥ وقد يكون الحال مأخوذاً من مادة حلل، بمعنى نزول القوم لحطة. حلّ يحلّ حلولا: أي نزل. لسان العرب، مادة «حلل»، ٦٥٧/١٠.

(٣) الكهف: ١٠٨.

(٤) اللع، ص ٤٣٦.

(٥) الرسالة القشيرية، ص ٥٧.

ونستطيع أن نلمس بوضوح انعكاس الدلالات المعجمية للحال في المعنى الاصطلاحي له، كالبعد الزمني والمكاني، والتحول أو الزوال، والصفة النفسية كالرضا والتفويض، ومن ثمّ، نستطيع، ونحن مطمئنون إثبات تعريف الجنيد على أنه القاعدة الأساسية لمفهوم الحال. وأما غير ذلك من معان لاحقة عليه، فهي من قبيل المواصفات الإضافية المكتسبة من الحقل الروحي الجديد. فقد وصفت الأحوال بأنها «مواهب»، فلا تأتي عن طريق المجاهدة والكسب. قال القشيري (ت ٤٦٥): «الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمّد ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج فالأحوال مواهب....»^(١) وهي توصف غالباً باقترانها بالمقامات ذات الصفة الثابتة والكسبية، وتصح المقابلة بينهما باعتبارهما أضداداً من جهة الوهب والكسب والزوال والثبات. إلا أن هناك صفة أخرى للأحوال تضاف إلى صفة الوهب، وهي القول بدوام الحال، على عكس ما مرّ معنا بالتعريف. والقول بهذه الصفة قد يوقعنا في مغبة الخلط بين الحال والمقام؛ لأن الصفة الأساسية للمقام هي الدوام والثبات. وممن أجاز دوام الحال، الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣). يقول: «إن المحبة والشوق والقبض والبسط كلها أحوال، فإذا كان دوامها غير جائز فلا المحب محب، ولا المشتاق مشتاق. ومالم يصر هذا الحال صفة للعبد فلا يقع عليه اسمه، ولذا فهو يقول إن الرضا من جملة الأحوال. والإشارة إلى ذلك ما قاله أبو عثمان الحيري (ت ٢٩٨) : منذ أربعين سنة ما أقامني الحق على حال فكرهته»^(٢) ورأي المحاسبي هذا يقف على النقيض من رأي أغلب الصوفية وعلى رأسهم الجنيد الذي يصف الحال بأنه «نازلة تنزل بالقلب فلا تدوم»^(٣). وقيل: «الأحوال كالبروق، فإن بقيت فحديث نفس»^(٤) فكيف

(١) الرسالة القشيرية، ص ٥٧.

(٢) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٩، ٤٠-٤١. وقال القشيري: «أختلف العراقيون والخراسانيون في الرضا، هل هو من الأحوال أو المقامات؟ قال الخراسانيون: الرضا من جملة المقامات، وهو نهاية التوكل. ومعناه أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه. وقال العراقيون: إنه من جملة الأحوال وليس ذلك كسباً للعبد، بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال». ويعمل القشيري على حل التعارض بجعله بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من المقامات، ونهايته من جملة الأحوال وليس بمكتسبة. انظر: الرسالة القشيرية، ص ١٩٣.

(٣) اللمع، ص ٦٦.

نوفق بين قمتين من قمم التصوف؛ المحاسبي والجنيد؟ وكلاهما يحتج بقوله في هذا العلم. وقد يمكن حلّ هذا التعارض بالرجوع إلى علمين آخرين، وهما السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) وابن عربي (ت ٦٣٨) والاستثناس بتعليقاتهما في هذا المجال. فالسهروردي يرى أن مقولة الأحوال كالبروق فإن بقيت فحديث نفسي « لا تكاد تستقيم أبداً؛ لأن الأحوال قد تكون في بعض الأحيان كذا لك؛ أي خاطفة كالبروق، أما على الإطلاق فلا. والحال عنده قد يتحول إلى مقام، مثال ذلك أن تنقذ في باطن العبد بارقة محاسبة لنفسه، ثم تزول بسرعة لدفع النفس لها، ثم تعود مرة أخرى وتزول.. وهكذا، فلا يزال العبد في صراع بين حال المحاسبة، ودفع النفس له حتى يغلب الحال وتنضبط النفس تحت حكم المحاسبة التي أصبحت الآن راسخة ومستقرة في باطن العبد، ولذلك يصح أن تكون مقاماً له. وهكذا أيضاً في حال المراقبة الذي يتحول بدوره إلى مقام، وكذلك المشاهدة^(١). وما يستخلص من تحليل السهروردي أن الحال يمكن تصنيفه في نوعين، الأول: المؤقت، سريع الزوال. والآخر: طويل الأمد، بحيث يرسخ ويتحول إلى مقام. وإن شئت قلت: إن الحال في بدايته يكون مؤقتاً، يظهر ويختفي، ثم يظهر بنوع من الاستمرار والتواصل، فيمتد على مسافة زمنية طويلة إلى أن يثبت ويصير مقاماً. إلا أن هذه الظاهرة لا يمكن تعميمها على بقية الأحوال، فحال البسط لا يمكن تصنيفه مقاماً مهما طال زمن البسط، وكذلك القبض أو الغيبة أو السكر... وغير ذلك من أحوال؛ وعليه، فيمكن الخروج بنتيجة مفادها أن بعض الأحوال قد تتحول إلى مقامات، لا كل الأحوال، وفي ضوء ذلك يقال في الخلاف على مقام الرضا: إن بدايته موهبة أي حال، ونهايته مكتسبة؛ أي مقام، على عكس ما ذهب إليه القشيري.

أما ابن عربي فإنه ينظر إلى مسألة الأحوال والمقامات نظرة تحليلية ذات صفة شمولية، سنأتي على تفاصيلها في نهاية هذا التمهيد، فهو أولاً يتبع آراء سلفه في أن الحال مؤقت وموهبة، ويزيد على ذلك بكشفه عن الخلاف الحاصل عند الطائفة في دوامه أو عدمه، وذلك عن طريق الكيفية التي يصف بها الحال من حيث تعلّقه

(٤) الرسالة القشيرية، ص ٥٧. السهروردي البغدادي، عوارف المعارف، ص ٢٠١.

(١) عوارف المعارف، ص ٢٠٠.

بالزمن، فابن عربي يرى أن الحال شرطه الزوال؛ أي عدم الثبات وعدم الدوام، وهذا أصل في الحال، ولا يختلف عليه أحد من جهة أصليته، إلا أن هذا الأصل قد اخترم بدوام بعض الأحوال كما تقدّم؛ أي بانتفاء صفة الزوال عنه، ولعل الأمر الملبس في هذا السياق هو فهم السلف لكلمة «دوام»، أو ما يرادفها على أنها تعني استمرار الحال الذي يرد على السالك، دون تمييز بأنه مجموعة من الأحوال المتشابهة التي تقاصرت بينها المسافة الزمنية، بحيث أصبحت يردف بعضها بعضاً في الورد فاتصلت وصارت كالخيوط الواحد الممتد، وهي في حقيقة الأمر مجموعة من الأحوال المتماثلة لا حال واحد، فيأتي الأول ثم يزول، ويعقبه الثاني فيزول... وهكذا. وإذارجعنا إلى تعريف ابن عربي للحال وجدناه يقول: «الحال هو ما يرد على القلب من غير عمل ولا اجتلاب، ومن شرطه الزوال، ويعقبه المثل بعد المثل إلى أن يصفو، وقد لا يعقبه المثل، ومن هنا نشأ الخلاف بين الطائفة في دوام الأحوال، فمن رأى تعاقب الأمثال ولم يعلم أنها أمثال، قال بدوامه، واشتقه {الحال} من الحلول، ومن لم يعقبه مثل، قال بعدم دوامه واشتقه من حال يحول إذا زال»^(١) وقول ابن عربي بتعاقب الأمثال يحلّ لنا مشكلة التعارض من أصلها، مع مراعاة مسألة مهمة يمكن استنتاجها، وهي أن ابن عربي يحافظ على استعمال كلمة «حال» في كلا النوعين؛ أي أن تعاقب أمثال الحال الواحد، وخروجه عن صفة الزوال في الظاهر، لصالح صفة الثبوت، لا تعطيه حق التسمية بالمقام، لما يلزم المقام من شروط أخرى غير شرط الدوام والثبوت، ولذلك فالتسمية باقية على أصلها، وهذه النتيجة تخالف ما توصل إليه السهرودي (ت ٦٣٢) من أن الحال إذا استمر يصبح مقاماً. والنتيجة الأخرى المستفادة من نظرة ابن عربي للحال باعتبار توالي الأمثال أو عدمها، أن الحال مشتق من جذر «حول» لا من جذر «حلل» لأن حال يحول تفيد التغير والزوال وعدم الثبات، بعكس حلّ التي تفيد الحلول والإقامة. وقد عُرِف أن الحال عنده من التغير والزوال، وهما لا يتعارضان مع الدوام بمعنى استمرار ورود أمثال الحال وزوالها على التتابع دون انقطاع. وجدير بالذكر التنويه بدقّة ابن عربي في استعمال كلمة «المثل» أي الشبيه، ليسترعي الانتباه إلى أن الحال الأول يختلف عن

الثاني، والثاني يختلف عن الثالث... وهكذا دواليك، وإن كانت جميعها تُردّ إلى أصل واحد^(١).

نخلص مما تقدم إلى النتائج الآتية في مفهوم الحال وخصائصه:

أولاً: الحال مشتقة من جذر (حول) بمعنى تحوّل وزال،

ثانياً: الحال نعت وجداني شعوري نفسي،

ثالثاً: الحال هبة من الله للعبد ولا تعمل له في اجتلابها،

رابعاً: الحال يقسم إلى قسمين، حال مؤقت^(٢)، وحال دائم^(٣)، ويمكن أن ينتج عنهما فعل خارق للعادة. وقد قال ابن عربي في وصف الحال: ^(٤)

الحال ما يهب الرحمن من منحه عناية منه لا كسب ولا طلب

تغيّر الوصف برهان عليه فكن على ثبات فإن الحال تنقلب

ولا تقولن إن الحال دائمة فإن قوماً إلى ما قلته ذهبوا

وعليّنا بطبيعة الحال، أن نفهم صدر البيت الثالث على أنه دوام من قبيل حلّ محلّ بالمكان، لا من حال يحول، وقد عرفنا أن المقصود بدوام الحال عند الشيخ توالي

(١) يرى ابن عربي في الحال -عدا عن كونه وصفاً نفسياً أو نشاطاً روحياً داخلياً- أنه قوة خاصة يكتسبها الصوفي نتيجة مقامه، ويربط معنى كلمة الحال بظواهر يبدّيها الولي، كالكرامات، أو خرق العادة والتحكم والتصرف والتكوين والفعل بالهمة. يقول: «...وفي أول حال من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات هي علامات وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل. وهي: طي الأرض، والمشي على الماء، واختراق الهواء، والأكل من الكون». الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، ص ١٥. وانظر: فتوحات، ٢/٢٨٥. وانظر أيضاً: William, c. chittick, The sufi path of Knowledge, ibn Al Arabis metaphysics of Imagination, p, 265.

(٢) وقد أطلق بعض الصوفية على هذا النوع من الحال مصطلحات من مثل: لوائح وطوالع وبواده، انظر: الرسالة القشيرية، ص ٥٧. وعوارف المعارف، ص ٣٠١.

(٣) دوام الحال وارد عند المشايخ من قبل ابن عربي، ولكن دون التفاصيل المذكورة عنده. انظر: الرسالة القشيرية، ص ٥٧-٥٨. واللمع، ص ٤٢٥.

(٤) فتوحات، ٢/٣٨٤.

الأمثال، فكانه استعمل كلمة دائم استعمالاً مشتركاً. وأخيراً، فإن القرآن يشير في بعض آياته إلى مفهوم الحال عندما يَصوِّر بعض المواقف والأحداث، ففي قوله تعالى «الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله»^(١)

فأقشعرار الجلود انعكاس حسيّ ظاهري للحالة الشعورية الباطنية للمتصل بمثاني القرآن، وليس كل من اتصل بها حصلت له حالة الاقشعرار، ثم ينتقل إلى الوصف الآخر، وهو اللين الذي يعكس حالة الارتخاء والراحة والطمأنينة، فكان هذه الآية قد جمعت بين حالي القبض والبسط كما تفهم تجلياتهما عند الصوفية.

د- علاقة المقام بالحال

إن الحديث عن المقام والحال لا يكون بعزل أحدهما عن الآخر؛ لارتباطهما مع بعضهما بعلاقات ذات طبيعة جدلية، فالمقامات وإن كانت تختلف عن الأحوال، إلا أن العلاقة بينهما موجودة، وذلك عن طريقين، الأول: أن هناك أحوالاً مؤقتة على شكل لوامع وبوارق، تتقدم مقامات من جنسها، فهي أحوال ممهدة، والآخر: أن المقامات بدورها تنتج أحوالاً. وبناءً على تحليل السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) للعلاقة بين الحال والمقام، فإن أشهر المقامات المتعارف عليها عند الصوفية تدخل في الطريق الأول، وهو الأحوال الممهدة. بل يشترط سبق الحال للمقام. يقول: «فلا مقام إلا بعد سابقة حال ولا تفرد للمقامات دون سابقة الأحوال»^(١) فمقام التوبة يبدأ بحال من أحوال التنبه واليقظة وزجر النفس، وهذه كلها هبات من الله عز وجل، يلقيها في طريق العبد عناية منه به، فلا يزال العبد يتجاذبه طرفا اليقظة وهوى النفس، حتى تغلب عليه اليقظة فيرجع ويتوب، وإذا ثبت على التوبة، واستقر أمره فيها صارت له مقاماً... وهكذا في بقية المقامات كالزهد والتوكل والرضا^(٢) وقد تبين هذا الرأي فيما بعد ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١) في شرحه على منازل السائرين للهروي الأنصاري (ت ٤٨١)، فقال «إن الواردات والمنازلات لها أسماء باعتبار أحوالها، فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند أول ظهورها وبدوها، كما يلمح البرق ويلوح من بعد، فإذا نازلته وباشرها فهي أحوال، فإذا تمكنت منه وثبتت له من غير انتقال فهي مقامات، وهي لوامع ولوائح في أولها، وأحوال في أوسطها، ومقامات في نهاياتها»^(٣) وباستقرار المقامات وثباتها تبدأ عملية عكسية، وهي استقبال ما يهبه الله عز وجل من أحوال جديدة، إذ «لكل مقام بدء ونهاية، وبينهما أحوال متفاوتة»^(٤) وبما أن الأحوال تغيرات وجدانية ذات تأثير بالغ في النفس، فإنها تقوم بدور المحرّض الذي يدفع السالك نحو الترقّي والعروج صعوداً في سلم المقامات، هذا فضلاً

(١) عوارف المعارف، ص ٢٠٢.

(٢) نفسه، ص ٣٠١.

(٣) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ١٥٥/١-١٥٦.

(٤) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٠٦.

عن دورها المعرفي الذوقي الذي تؤديه جنباً إلى جنب مع المقامات. فالأصل في السلوك الصوفي أنه اختبار عملي بين طرفين؛ الطرف الأول فيه هو الإنسان، أو المرسل إليه. والطرف الآخر الأوامر والنواهي، أو المرسل، وباجتماع هذين الطرفين تتولد المعرفة بالمرسل، الله عز وجل. وهذا التصور ينطبق تماماً على فهم الصوفية لحقيقة المُرسلَة (= الأوامر والنواهي) بترجمتها من واقعها اللفظي إلى واقع عملي محلّه السلوك الإنساني، فتثمر هذه العملية، على حد تشبيه الغزالي، شجرة معارف، يقول: «وجميع مقامات الدين إنما تنتظم من ثلاثة أمور، معارف وأحوال وأعمال، فالمعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال. فالمعارف كالأشجار، والأحوال كالأغصان، والأعمال كالثمار، وهذا مطرد في جميع منازل السالكين إلى الله تعالى»^(١) ويؤكد الغزالي العلاقة القائمة بين المقامات والأحوال باعتبار الثانية من ثمرات الأولى، إذ لكل مقام ثمراته الخاصة به التي تنسجم مع جوهره. يقول الغزالي: «وفي كل مقام ملحقات وإضافات تعدّ من ثمرات ذلك المقام، فالتوبة يضاف إليها الفرار والإنابة والإخبات؛ لأنهن من ثمراتها، ومقام الصبر يضاف إليه الرياضة والتهديب؛ لأنهما من ثمراته، والخوف يضاف إليه الحزن والقبض والإشفاق والخشوع؛ لأنهن من أنواعه وكذلك الورع؛ لأنه من ثمراته، والرجاء يضاف إليه الرغبة، لأنها من أنواعه وكذلك البسط لأنه من ثمراته....»^(٢) وهكذا يمضي في تعداد ثمرات المقامات التي هي أحوال إلى أن ينتهي بالرضا.

والسالك لا بد له من إشارة إلهية مشعرة باستحقاقه للتّرقّي في المقام التالي للمقام الذي هو فيه، وهذه الإشارة لا تعدو كونها حالاً، وهنا تظهر ميزة نعت الحال بأنه موهبة من الله، ويظن في استكنائه هذه الإشارة أو هذا الحال، أنه استشعار داخلي، تملّيه حساسية الروح التّوّاقة إلى العلو، بعد أن استكملت اختبار المقام المراد الانتقال منه وبه، فتبدأ الروح بالنّبيض استعداداً لاستقبال إشارات الغيب، التي تنتقل بدورها إلى وعي الصوفي، فيفهم المراد منها، وتطمئن نفسه إلى منازل المقام الجديد. وإلى هذا النوع من الأحوال يشير السهروردي البغدادي (ت

(١) إحياء علوم الدين، ٦٥/٤.

(٢) قواعد العقائد في التوحيد، ص. ١١-١١١.

(٦٣٢) في سياق توجيهه لكلام بعض الصوفية بقوله: «وقال بعضهم: لا يكمل المقام الذي هو فيه إلا بعد ترقية إلى مقام فوقه، فينظر من مقامه العالي إلى ما دونه من المقام فيحكم أمر مقامه، والأولى أن يقال، والله أعلم، الشخص في مقامه يعطى حالاً من مقامه الأعلى الذي سوف يرتقي إليه، فبوجدان ذلك الحال يستقيم أمر مقامه الذي هو فيه»^(١) ويضيف قائلاً في وظيفة الأحوال المرقية: «فإن العبد بالأحوال يرتقي إلى المقامات، والأحوال مواهب ترقّي إلى المقامات....»^(٢)

وثمة تصور آخر يُطرح في سياق بحث العلاقة بين الأحوال والمقامات، يقوم على بنية المثاني الضدية للأحوال^(٣)، كما أخبر عنها أبو علي الروذباري (ت ٣٢٢) لدى حديثه عن الخوف والرجاء، ذلك أن طبيعة العلاقة الجدلية القائمة بين هذين الحالين تنتج بالضرورة عنصراً ثالثاً، هو ما يمكن تسميته بالطاقة النفسية المحركة التي تدفع السالك باتجاه الأمام، وهي باقية معه بتناوب الحالين. وقد عبّر أبو علي الروذباري عن ذلك بتشبيهه المصيب في قوله: «الخوف والرجاء كجناحي طائر، إذا استويا استوى الطير وتمّ طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع في النقص، وإذا ذهب صار الطائر في حدّ الموت»^(٤) وتنطبق هذه المقولة أيضاً على بقية الأحوال كالقبض والبسط، والهيبة والأنس، والصحو السكر، والفناء والبقاء، والقرب والبعد، والاتصال والانفصال، والوجد والفقد... ومن المعلوم أن الوجود الثنائي للأضداد بعامة، مرتبط بإمكانية المعرفة نفسها، أي بقابلية الحقائق لأن تُدرك، فالشيء يعرف بنقيضه، ويجدل النقيضين تنمو المعرفة. وهذا الوصف يدل على اشتغال نظام الأحوال والمقامات على نسق معرفي موضوعي وليس ذاتياً فحسب. ولقد أفاد من هذه المثاني الضدية فيما بعد، الصوفي الكبير نجم الدين الكبري (ت ٦١٨) فأسس

(١) عوارف المعارف، ص ٣٠١.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) انظر بحث د. أديب نايف ذياب، جدل الأضداد في الأحوال والمقامات الصوفية، دراسات، الجامعة الأردنية، مج ١٣، ع ٤، نيسان ١٩٨٦، ص ١٩٥-٢١٤.

(٤) مدارج السالكين، ٢/٢٧. ويذكر أن المحاسبي من قبل، نوّه بمثل هذا الترابط بين الثنائيات. فوجود الخوف، مثلاً، يقتضي وجود الرجاء. انظر: رسالة المسترشدين، ص ٢٢٢ وانظر أيضاً: قوت القلوب، ١/٢١٦.

نظام الأحوال والمقامات بوحى من فكرة المثاني، وذهب إلى القول بأن «الحال بمنزلة الجناحين للطير، والمقام بمنزلة الوكر له. ولا بد للسيّارين من قوتين مختلفتين في حالة واحدة، سواء كان السيار مبتدئاً أو متوسطاً أو منتهياً، والمبتدئ طفل الطريق، والمتوسط كهل الطريق، والمنتهى شيخ الطريق.. فجناحا الطفل الخوف والرجاء، وجناحا الكهل القبض والبسط، وجناحا الشيخ الأنس والهيبة، ومنها يترقى إلى جناحي المعرفة والمحبة، والفناء والبقاء، والوصل والفصل، والصحو والسكر، والمحو والإثبات»^(١) وتأسيس النظام على هذا النحو، يبدي فهماً عميقاً للعلاقة بين الأحوال والمقامات، والدور المحرض الذي تؤديه الأحوال في أثناء السير، فضلاً عما تقوم به من خلق توازن شعوري بين حالتي السلب والإيجاب النفسيتين، بحيث يظل السالك يتردد بينهما دون الوقوع تحت تأثير إحداهما، فيؤدي به إلى النكوص.

بقي أن يشار إلى فكرة أصيلة، ذكرها ابن عربي (ت ٦٣٨) في علاقة الأحوال بالمقامات، وهي -بالإضافة إلى كونها علاقة- تكشف عن حقيقة أن الهدف من الطريق هو المقامات لا الأحوال. يقول «إن الكامل كلما علا في المقام نقص في الحال، أعني في الدنيا... كذلك المقام يذهب بالأحوال؛ لأن الثبوت مقابل الزوال»^(٢) فالعلاقة كما تبدو عكسية، والمطلوب هو ما يثبت لا ما يزول، فكأن المقامات جواهر، والأحوال أعراض. وإن دلّ هذا الاستقرار للسلوك الصوفي على شيء، فإنما يدلّ على استبصار دقيق لحقيقة الشريعة بوصفها تكليفاً، وقد قال ابن عربي فيما تقدّم، إن المقام كلّ مأمور به، فهو مكتسب، وبذلك تبرز قيمة ملحوظته للعلاقة العكسية بين الأحوال والمقامات، وهي أن الطريق الصوفي ما هو إلا إقامة صورة الشريعة في أوامرها ونواهيها (=كل مأمور به =المقامات) ظاهراً وباطناً، وإن شئت قلت، التحقق بمقامات التصوف على أكمل وجه ممكن.

(١) نجم الدين الكبري، فوائج الجمال وفوائج الجلال، ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) فتوحات، ٣١٩/٢.

نُظُم المقامات والأحوال عند الصوفية

١- المقامات والأحوال من البداية حتى القرن الثالث.

على الرغم من أن محاولة تحديد أول من تحدث عن الأحوال والمقامات بالمفهوم الصوفي قد تبدو عسيرة المنال، إلا أن ذلك لا يسوِّغ لنا القفز عن هذا الأمر أو إهماله، فقد التفت إليه القدماء أنفسهم، وأدلى بعضهم برأي فيه، وتابعهم المحدثون على ذلك. ولعل الاهتمام به من كلا الطرفين نابع من محاولة تنصيلية لنزعة التصوف الإسلامي، وبخاصة في ركنيها الأساسيين، الأحوال والمقامات.

ومنذ أن كتب نيكلسون أن ذا النون المصري (ت ٢٤٥) هو المؤسس الحقيقي للتصوف الإسلامي اعتماداً على ما أورده ابن تغري بردي (ت ٨٧٤) من أنه «أول من تكلم ببلده في ترتيب الأحوال والمقامات»^(١) صار من المسلّم به أن ذا النون هو رائد هذا المجال، وتابعه على ذلك جمهور المحدثين^(٢) ممن تناول تاريخ التصوف. بل إن القدماء أيضاً -قبل ابن تغري بردي- كان بعضهم قد أشار إلى ذلك^(٣) مع أن هناك شخصيتين مهمتين تكلّمتا في الأحوال والمقامات بالمعنى الصوفي قبل ذي النون، وقد أغفلهما المحدثون، ربما عن غير قصد، أو بتأثير من مقولة نيكلسون. وأغفل

(١) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ٢/٢٨٣. وانظر: أسين بالاثيوس ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ص ١٩١. و د. شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، مصر، ص ٦٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: د. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ١٥١-١٥٢. ود. يوسف زيدان، الطريق الصوفي، ص ٧٨. وفيه يقول: إن هناك شبه إجماع من مؤرخي التصوف على أن أول من تكلم في الأحوال والمقامات بالمفهوم الصوفي هو ذو النون المصري. وانظر أيضاً:

Lewis, B.V.L. Menage, Ch, Pellat and J. Schacht, eds. The Encyclopedia of Islam. p, 38.

(٣) انظر مثلاً: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص ١٥١.

القدماء واحداً منهما، وذكروا الآخر في مجال الريادة والأولسيّة. وأول هاتين الشخصيتين هو شقيق البلخي (ت ١٩٤ هـ). يقول عنه السلمي (ت ٤١٢): «وأظنه أول من تكلم في علوم الأحوال بكورخراسان»^(١) ويدلي بهذه الإشارة أغلب من ترجم لشقيق البلخي، مما يؤيد ظن السلمي، وعليه يكون ذو النون المصري مسبوقاً بشقيق، المتوفي قبله بإحدى وخمسين سنة على الأقل في مجال الحديث عن الأحوال. أما الشخصية الأخرى التي أغفلت تماماً، قديماً وحديثاً، في أولية الكلام في الأحوال والمقامات لا التصوف بعامة، فهو الحارث المحاسبي المتوفي سنة (٢٤٢) أي قبل ذي النون بسنتين. وبناءً على استقراء عام لتراث المحاسبي المطبوع، ولا سيما «رسالة المسترشدين» تبين أنه صنّف في نظام الأحوال والمقامات بما لم يسبق بمثله في حدود ما نعرف، وفي ضوء المصادر المتوفرة. وما يدفع الدارس إلى تأكيد هذا الزعم، أن المحاسبي رتب الأحوال والمقامات ترتيباً خاصاً يعتمد السّبر والتقسيم، والتنظيم والتّقييد، لا مجرد إشارات عابرة، أو غير منظّمة. وما جاء في رسالته خير دليل على ذلك. يقول: «واعلم رحمك الله أن الصدق والإخلاص، أصل كل حال، فمن الصدق يتشعب الصبر، والقناعة، والزهد، والرضا، والأنس. وعن الإخلاص يتشعب: اليقين، والخوف، والمحبة، والإجلال، والحياء، والتعظيم. ولكل مؤمن في هذه المقامات موطن يعبره، ويُعرف به حاله، فيقال له: خائف وفيه الرجاء، وراج وفيه الخوف، وصابر وفيه الرضا، ومحب وفيه الحياء. وقوة كل حال وضعفه بسبب إيمان العبد ومعرفته، ولكل أصل من هذه الأحوال ثلاث علامات يعرف بها الحال»^(٢) ثم يأخذ في الكلام على علامات كل مقام وحال. ومثال عليه نأخذ مقام الزهد «والزهد في ثلاثة أشياء - لا يسمى الزاهد زاهداً إلا بها - خلع الأيدي من الأملاك، ونزاهة النفس عن الحلال، والسهو عن الدنيا بكثرة الأوقات. أما المتزهد، وهو غير الزاهد، فيُعرف بثلاثة أشياء، حمية النفس عن ترامي الإيرادات، والهرب من مواطن الغنى،

(١) طبقات الصوفية، ص ٦١. وانظر: عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار، ٧٦/٨. وعبد الرحمن الجامي الفارسي، كتاب الربيع (بهارستان)، ص ٢٤٨.

(٢) الحارث المحاسبي، رسالة المسترشدين، ص ٢٢٢.

وأخذ المعلوم عند الحاجة إليه^(١) وهكذا يفعل في بقية المقامات والأحوال مشيراً إلى معانيها وعلاماتها من خلال منظومة خاصة بهما، وبذلك يحوز المحاسبي على قصب السبق. فإن كان ولا بد من الإشارة إلى ريادة ذي النون (ت ٢٤٥) - ولا سيما أنهما متعاصران - فالأولى تقديم المحاسبي. فيقال: إن المحاسبي وذا النون هما أول من تكلم في ترتيب الأحوال والمقامات. وعلى الدارس - بدوره - ألا يغفل التنويه ببعض الشخصيات الصوفية التي اشتهر عنها أنها أول من تحدث في حال أو مقام بعينه، أو في منطقة دون أخرى، وذلك من مثل: السري السقطي (ت ٢٥١)، وهو أول من تحدث في حقائق الحال ببغداد على ما يرى السلمي (ت ٤١٢)^(٢). وأول من تحدث في علم الفناء والبقاء هو أبو سعيد الخراز^(٣) (ت ٢٧٧ أو ٢٧٩). أما أول من تكلم في المحبة والشوق والقرب والأنس على رؤوس الناس، فهو أبو حمزة البغدادي (ت ٢٨٩)، وهو أستاذ جميع البغداديين^(٤).

ولقد نهض منظرو التصوف على مدار أربعة قرون ونصف، أي منذ نهاية القرن الثاني حتى منتصف القرن السابع، بصياغات متنوعة لمنظومة الأحوال والمقامات، كل حسب تجربته وذوقه، مع الأخذ بالظروف المحيطة بصاحب التجربة، والاستعداد النفسي له، ومدى نضج التجربة الروحية نفسها، ثم مدى تحقق المنظر من سبر معطياتها وإعطاء المسميات أسماءها المناسبة لها. فلا شك أن لهذه الظروف تأثيراً على صياغة المنظومة. وقد مرّ فيما سبق من أن المحاسبي هو أول من وضع تصوراً موضوعياً وتحليلياً لنظام الأحوال والمقامات، فلا بد إذن من تقييد هذا النظام في ملخص يوضح أبعاده باعتباره ممثلاً لمرحلة الريادة. وبعد ذلك تتم عملية توصيف نظم الأحوال والمقامات الأخرى عبر علاماتها الكبرى، وصولاً إلى عصر ابن عربي.

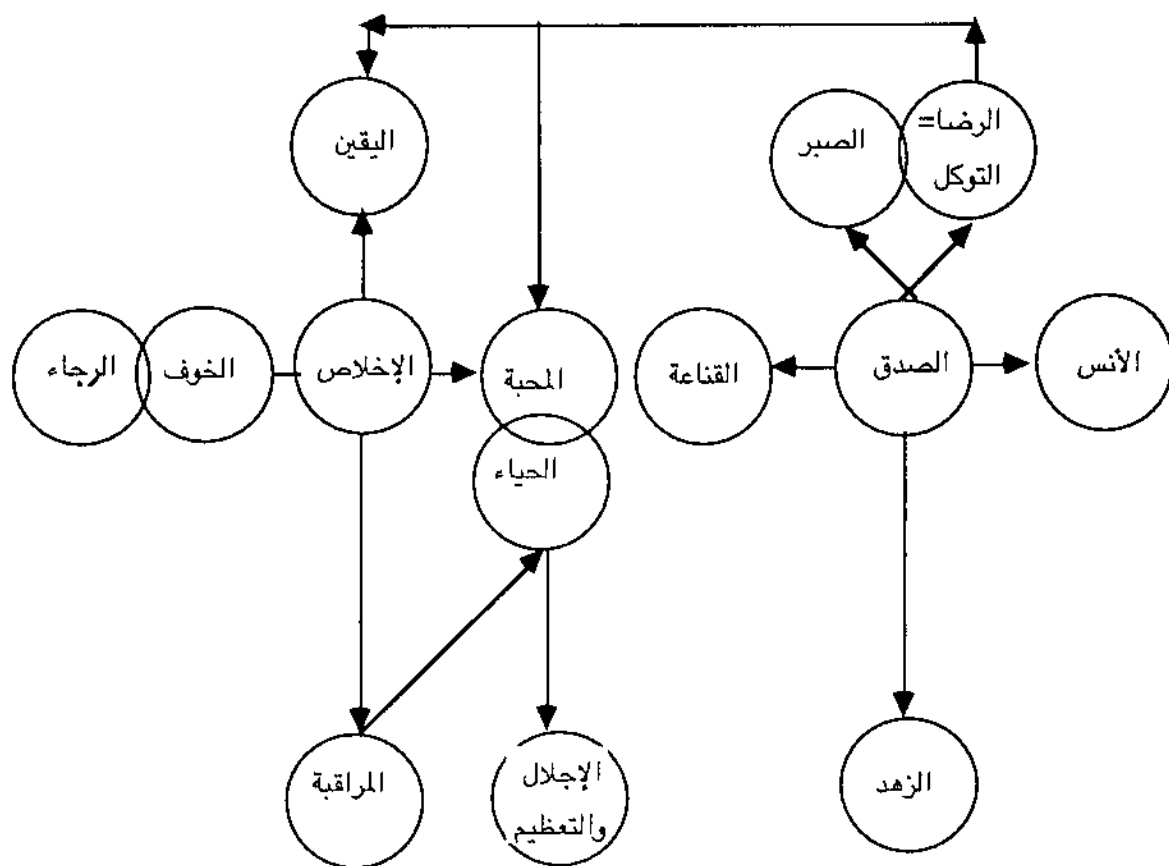
(١) رسالة المسترشدين، ص ٢٢٤.

(٢) طبقات الصوفية، ص ٤٨.

(٣) نفسه، ص ٢٨٨.

(٤) ابن الملّ، طبقات الأولياء، ص ١٥١.

وفيما يلي خطاطة تبين منظومة أحوال المحاسبي ومقاماته، مع إيضاح العلاقة بينهما^(١)



(١) رسالة المسترشدين، ص ٢٣٣-٢٤٧.

ملحوظات توضيحية:

- ١- يستخدم المحاسبي مفردة المقام مرادفة للحال. يقول: «واعلم رحمك الله، أن الصدق والإخلاص أصل كل حال... ولكل مؤمن في هذه المقامات موطن يعبره...»^(١)
- ٢- هناك تلازم بين كلٍّ من: الخوف والرجاء، الصبر والرضا، المحبة والحياء.
- ٣- تصنيف الأحوال والمقامات دون فصل بينها، وعلى كل حال، فهذا النوع من التصنيف يتفق مع رأي المحاسبي في الأحوال -وقد تقدّم ذكره- بأنها يجب أن تدوم، وإلا فلا المشتاق مشتاق، ولا المحب محب.
- ٤- شرح الخطاطة باختصار:

في هذه الخطاطة محوران رئيسان تتفرغ عنهما الأحوال والمقامات: الصدق والإخلاص. فأما الصدق فيتشعب عنه: الصبر، والقناعة، والزهد، والرضا، والأنس. وأما الإخلاص، فيتشعب عنه اليقين، والخوف، والمحبة، والإجلال، والحياء، والتعظيم. والعلاقة بين الصبر والرضا أن مقام الصبر لا يتحقق إلا بوجود الرضا فيه. كما أن الرضا يفضي إلى اليقين والمحبة. أما الخوف فلا بد من ملازمة الرجاء له. وأما الحياء فناتج عن المراقبة والمحبة في أن، وهو بدوره يعطي الإجلال والتعظيم.

ويأتي الصوفية من بعد المحاسبي على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، ليدلوا بدلائلهم في ترتيب الأحوال والمقامات كمّاً ونوعاً، فيضع كل واحد منهم تصوراً يختلف عن الآخر، مع ملاحظة أنهم لم يراعوا الفروق بين الحال والمقام، وكانوا في أغلب الأحيان يستعملونهما على الترادف. ولعل السبب في ذلك يعود لبكورة التجربة الصوفية، وغضاضة المفاهيم الاصطلاحية، كونها في طور التشكل والصياغة. وعلى أية حال، فهذه سمة غالباً ما تحاith مرحلة الريادة، وبخاصة في المجالات الإنسانية.

(١) رسالة المسترشدين، ص ٢٢٢.

وإن ما يستحق الإشارة إليه في هذه المرحلة، أن تصنيف الأحوال والمقامات من الناحية العددية إما أن يكون مجملًا أو مفصلاً، وفي كلا الحالين لا يتجاوز العدد في الغالب، السبعة عشر مقاماً كما هي عند معاصر المحاسبي وصنوه في الريادة، ذي النون، حيث يعدّ سبعة عشر مقاماً، يبدؤها بالخوف وينتهيها بالتسليم^(١). وفي موضع آخر يُذكر عنه أنه قال: «المقامات سبع عشرة مقامة، أداها الإجابة*، وأعلها صدق التوكل»^(٢). ثم يأتي السري السقطي (ت ٢٥١) ليُجعل المقامات عشرة، أولها التحبيب إلى الله بالنافلة، وآخرها القناعة بالضمول، ويذكر أن للخائف عشرة مقامات، أولها الحزن، وآخرها مراقبة الكمد^(٣) وما يبدو واضحاً هنا أنه يطلق مصطلح المقام على الحال، فالحزن ومراقبة الكمد من الأحوال... وهذا يؤكد ما أومأنا إليه سابقاً من ترادف المصطلحين في بدايات التصوف.

ويرى أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٧ أو ٢٧٩) أن المقامات عشرة، تبدأ بالتوبة وتنتهي بمقام المقربين، وأن لكل مقام عشرة شرائط^(٤). ويأتي الحكيم الترمذي (ت ٢٨٥) ليصنف المقامات في سبعة، ويطلق عليها تسمية منازل أو درجات، ويفتحها بمنزلة التوبة، ويختتمها بالمنزلة السابعة وهي منزلة تجلّي العظمة الإلهية^(٥). وينتهي القرن الثالث برئيس الطائفة الجنيّد البغدادي (ت ٢٩٨) الذي يصنّف المقامات تصنيفاً مجملًا، فيجعلها أربعة: توبة تحلّ الإصرار، وخوف يزيل الغرة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات، ومراقبة الله في خواطر القلوب^(٦). ويختتم القرن الثالث برئيس الطائفة، ونظام الأحوال والمقامات أخذ في طور التشكل والبناء من

(١) حلية الأولياء، ٣٦١/٩.

(٢) نفسه، ١٠٤/٨ * الظاهر أنها الإنابة بدلاً من الإجابة، ولعله حدث فيها تصحيف، فقد أجمع الصوفية على أن أول مقام هو التوبة، والإنابة من مستلزماتها.

(٣) نفسه، ١١٧-١١٨. يروي صاحب الحلية عن السري السقطي أنه يقول إن المقامات عشرة، وعندما يعدها يذكر تسعة، فلعل الناسخ أسقط العاشر سهواً.

(٤) أبو سعيد الخراز، الطريق إلى الله (كتاب الصدق) دراسة وتحقيق د. عبد الحليم محمود، ص ٨. وانظر: حلية الأولياء، ٢٤٨/٨.

(٥) عبد الحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم الترمذي، ص ٢٦-٢٦١.

(٦) حلية الأولياء، ٢٦٩/٨.

الناحية النظرية، أما الناحية العملية، فالهدف واحد ومشترك بين الجميع، وهو تصفية النفس من شوائبها وفق ما تسمح به الشريعة ابتغاء مرضاة الله ومعرفته. وقد نلمس في هذه المرحلة، وبخاصة في نهاية القرن الثالث، استقراراً نسبياً لبعض مفاهيم المصطلحات النظرية، منها الحال والمقام، على الرغم من تداخل مسمياتهما عند الأكثرية، حال التصنيف والتعداد.

ب- المقامات والأحوال في القرنين الرابع والخامس:

بحلول المنتصف الثاني من القرن الرابع، تبدأ عملية التنظير الحقيقية للتصوف، فلئن كان أعلام الصوفية في القرن الثالث قد عرفوا التصوف تعريفاً يفتقر إلى التنظيم والشمول، ويغلب عليه طابع المقولات المتفرقة، فقد حفلت القرون التالية بتدوين منظم ومدرّس لعلم التصوف، وغدا له فقهاء، إن صحّت هذه التسمية، فها هو ذا السراج الطوسي (ت ٣٧٨) المنعوت بطاووس الفقراء، ينبري لوضع كتاب «اللمع في التصوف» ليعلق فيه أصوله ومبادئه ومصطلحاته، وكلّ ما يتنبغي للمنظر أن يقوم به حيال موضوعه. وينهض معاصره الكلاباذي (ت ٣٨٠) ليرمي عن القوس نفهسا فيضع كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف». ويتوسع معاصرهما الثالث، أبو طالب المكي (ت ٣٨٦) فيصنّف موسوعته «قوت القلب في معاملة المحبوب». وأما القرن الخامس، فيُفتتح بالسلمي (ت ٤١٢) صاحب الطبقات، ورسائل عديدة في أصول التصوف والزهد^(١). وفي المنتصف الثاني من القرن الخامس، يبزغ نجم القشيري (ت ٤٦٥) من خلال رسالته الذائعة الصيت. ويضع الهروي الأنصاري (ت ٤٨١) رسالته الخاصة بالأحوال والمقامات، ويسمّيها «منازل السائرين» ويختتم هذا القرن بالغزالي (ت ٥٠٥) متوجاً بموسوعته «إحياء علوم الدين» وغيرها من الكتب والرسائل الصوفية.

(١) جمع الدكتور سليمان إبراهيم آتش تسعاً منها، وحققها وضمّها إلى بعضها في كتاب: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد».

وإن ما يعنينا من هذا العرض الوجيز في هذين القرنين، هو استكشاف نظم الأحوال والمقامات عند منظري التصوف، بعد استقرار علومه واستواء فنونه. ففي هذه المرحلة، تمت عملة الفصل -تصنيفياً- بين الأحوال والمقامات، تأسيساً على مفهوميهما الموضوعين من قبل. وربما كانت الريادة في هذا المجال للطوسي، إذ يعدُّ كتابه «اللمع» أقدم مؤلف صوفي تقعيدي، وفيه يجعل المقامات في سبعة. وهي: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا. ويجعل الأحوال في عشرة، وهي: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، الاطمئنان، والمشاهدة^(١). والملاحظة المهمة التي ينبغي إثباتها هنا، أن مقامات الطوسي وأحواله، نوعاً وكمّاً، ستكون هي اللبنات الأساسية التي لا يُستغنى عنها في حدّ الطريق الصوفي، أو عند من يعرض للأحوال والمقامات، مهما تقلّص العدد أو ارتفع حسب وجهة النظر التي يتأسس عليها التصنيف. كما أن بعض ما ورد عنده من أحوال، سيُعدّ من جملة المقامات عند بعض الصوفية، وذلك لاعتبارات الثبات أو الزوال بالنسبة إلى الحال، وقد تقدّم القول في ذلك.

ويلي الطوسي الكلاباذي، فيجعل المقامات اثني عشر مقاماً، تبدأ بالتوبة، وتنتهي باليقين، ويجعل الأحوال أيضاً اثني عشر حالاً، يبدؤها بالأنس وينتهيها بالفناء^(٢). وهي عند أبي طالب المكي تسعة مقامات: التوبة والصبر، والشكر،

(١) اللمع، ص ٦٥-١٠٥.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١١-١٥٧.

والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والمحبة^(١)، وليس للأحوال تصنيف عنده. ولعل كل من لم يذكر تصنيفاً للأحوال، اعتمد في ذلك على أن أصل الطريق مبني على الأمر والنهي؛ أي على المقامات، فكل مأمور به أو منهي عنه مقام، كما سلف ذكره عند ابن عربي.

فإذا ماتجاوزنا القرن الخامس، وجدنا السلمي (ت ٤١٢) يتحدث عن المقامات والأحوال حديثاً يبين معانيهما، ويستجلي أقوال السلف فيها دون أن يعنى بتصنيفها، على أنها بشكل عام لا تخرج عما أثر عند سابقيه^(٢). وكذلك فعل القشيري (ت ٤٦٥) في رسالته، ولعله أقتفى آثار أستاذه السلمي فلم يعمل على الفصل بين الأحوال والمقامات بقدر ما عمل على شرحها وتوضيح أبعادها^(٣). وفي

(١) قوت القلوب: ١٧٨/١. يجعل المكّي الخوف والزجاء والمحبة مقامات، في حين يجعلهما نظيره الطوسي من جملة الأحوال. وتفسير ذلك، حسب ما نوقش في مفهومي الحال والمقام، أن بعض الأحوال قد تستقر وتصبح مقامات. والظاهر أن من جملتها الخوف والرجاء والمحبة، وقد يلحقها الرضا واليقين والمراقبة. فلعل من غلب عليه حال الخوف أو الرجاء سمّاه مقاماً، ومن لم يغلب عليه سمّاه حالاً. على أن أغلب الصوفية قد جعلوا ما تقدّم ذكره من جملة الأحوال. أما فيما يخص التوبة والزهد والورع والصبر والفقر والشكر والتوكل، فالإجماع عليها أنها مقامات. انظر على سبيل المثال من المتأخرين، النياضي (ت ٧٦٨) في كتابه «نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية» ص ٨٨. ويعول على ذكر المقامات الرئيسية، وهي «التوبة، والزهد، والورع، والصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والتوكل، والرضا» ومع ذلك، يشير إلى أن «بعضهم عدّ منها سبعين مقاماً، وبعضهم قال: هي ألف مقام» ص ٨٨. والقول الأخير ربما نقله عن الهروي الأنصاري. في مقدمة كتابه «منازل السائرين» وفيه ينسب قولاً لأبي بكر الكتاني (ت ٣٢٢) من أن بين الحق والعبد ألف مقام من النور والظلمة، ص ٣.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي، تسعة كتب في أصول التصوف والزهد. الكتاب الثاني بعنوان «درجات المعاملات»، ص ١٦٥-١٨٣. والكتاب السابع بعنوان «سلوك العارفين» ص ٣٩١-٤١١. وقد تفيد الإشارة إلى كتاب «المقامات الأربعون» لمعاصر السلمي، أبي سعيد بن أبي الخير (ت ٤٤٠) وفيه عدّ أربعين مقاماً، بدايتها النية ونهايتها مقام التصوف، انظر: د. سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ص ٩٢-٩٧. وكذا يُشار أيضاً إلى المقامات السبعة عند فريد الدين العطار (ت ٦٠٧ أو ٦٢٧) في كتابه «عطار: نامة أو كتاب منطق الطير» من ترجمة د. أحمد ناجي القيسي. ويسمّيها العطار الأودية السبعة. تبدأ بوادي الطلب، وتنتهي بوادي الفقر والفناء. ص ٨٢٣-٨٤٨.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٩١-٣٥.

النصف الثاني من هذا القرن، يقوم الفقيه الحنبلي الصوفي، شيخ الإسلام، عبدالله الأنصاري الهروي (ت ٤٨١) بنقلة نوعية في تصنيف الأحوال والمقامات وتنظيمها، فيجعلها في مائة منزلة أو مقام، موزعة على عشرة أقسام، هي على التوالي: قسم البدايات، وقسم الأبواب، وقسم المعاملات، وقسم الأخلاق، وقسم الأصول، وقسم الأدوية، وقسم الأحوال، وقسم الولايات، وقسم الحقائق، وقسم النهايات^(١)، وفي كل قسم يذكر من المقامات والأحوال ما يناسب موضوع تسميته، بصرف النظر عن كونه حالاً أو مقاماً، فلو أخذنا قسم البدايات مثلاً، نجد أنه يفتحه باليقظة وهي حال، ثم ينتقل منها إلى التوبة وهي مقام وينتهي بالسماع. كذلك في قسم الأبواب، يبدو به حال الحزن ويعطف عليه بالخوف ويختتمه بالرغبة. فإذا انتقلنا إلى قسم الأحوال وجدنا من تسميته يشتمل على الأحوال، فيبدأ بالمحبة وهي حال، وينتهي بالذوق وهكذا. وقد اعتمد في تصنيفه المفصل هذا على قاعدة ذكرها في المقدمة وهي ترتيب المنازل «ترتيباً يشير إلى تواليها، ويدل على الفروع التي تليها»^(٢) أي بناءً تصاعدياً، اللاحق فيه يعتمد على السابق، جامعاً بين الأصول والفروع. إلا أن ما يبدو جلياً من أقسامه وعنواناتها، أنه اعتمد على وحدة الموضوع لكل قسم، مما يسوغ ورود الأحوال إلى جانب المقامات في القسم الواحد. والواقع أن الهروي، قبل أن يأتي على تفصيل الأحوال والمقامات بحيث يوصل عددها إلى المائة، يذكر أصولاً ثلاثة انبثقت منها، وهي: أخذ القاصد في السير، ودخوله في الغربة، وحصوله على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد في طريق الفناء^(٣)، وعليه، فيمكن إطلاق لفظ المجل على الأصول الثلاثة، ولفظ المفصل على منازل السائرين المائة. أما كيف تمكّن من تشقيق الأحوال والمقامات حتى عدّ منها مائة، فمرجعه إلى إظهار معاني المقام الواحد وملحقاته، ومثاله: مقام التوكل والتفويض والثقة والتسليم على التوالي كما جاءت في قسم المعاملات، فالمقامات الثلاثة الأخيرة يمكن ردها إلى دائرة التوكل، لأنها من جنسه، بمعنى أنها منطوية فيه ومن مستلزماته، وبذا يختصر العدد من أربعة إلى واحد.

(١) عبدالله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ص ٦.

(٢) نفسه، ص ٣.

(٣) نفسه، ص ٤.

وينتهي القرن الخامس بحجة الإسلام الغزالي (ت ٥٠٥) متبعاً سنة أسلافه، لا سيما الأنصاري الهروي، فيصنف على الإجمال والتفصيل. فأما الإجمال فيقول فيه «اعلم أن مباني طريق الصوفية على أربعة أشياء، هي: اجتهاد، وسلوك، وسير، وطير. فالاجتهاد: التحقق بحقائق الإسلام، والسلوك: التحقق بحقائق الإيمان، والسير: التحقق بحقائق الإحسان، والطير: الجذبة بطريق الجود والإحسان إلى المعرفة»^(١). وأما التفصيل، فيعتمد فيه على المقامات العشرة الأساسية، وهي التوبة، والصبر، والخوف، والرجاء، والفقر، والزهد، والشكر، والتوكل، والصدق والرضا، ثم يضيف لكل مقام ملحقات وإضافات وثمرات، وهي بعينها التي صنفها الهروي من قبل على أنها مقامات مستقلة، وإن ما فعله الغزالي هنا، أنه قام بإرجاع كل فرع إلى أصله باعتباره من ملحقات المقام الأصل، أو من ثمراته وأحواله. فعندما يتحدث عن مقام التوبة يضيف إليه: الفرار والإنابة والإخبات... كذلك مقام الخوف، يضاف إليه: الحزن والقبض والإشفاق والخشوع لأنها من أنواعه، والورع لأنه من ثمراته.... وكذا مقام التوكل. ولواحقه: التفويض والتسليم والثقة والرضى لأنها من آدابه^(٢). وعلى هذا النحو يمضي في إرجاع أغلب ما ذكره الهروي من فروع إلى دوائر المقامات العشرة الأصلية.

المقامات والأحوال في القرن السادس

ج- المقامات والأحوال في القرن السادس

وبانتقالنا إلى القرن السادس، ينعطف التصوف انعطافة من حيث الشكل مع المحافظة على المضمون. فقد بدأت الطرق الصوفية بالظهور بوصفها مؤسسات تربوية وروحية، يرأسها شيخ متمكن من الشريعة والحقيقة، ولديه أحوال سنّية ومقامات عالية، وإمكانات شخصية مؤثرة قادرة على ردّ الأبقين والمنحرفين إلى الصراط القويم، وعلى الأخذ بيد المريدين وزجّهم إلى عالم الصفاء والنقاء والطهر. وتواضع الصوفية في ما بينهم على مراسم معينة للدخول في الطريق والانتساب إلى شيخها، وإقامة الأوراد في أوقات مخصوصة فضلاً عن قراءة الأحزاب

(١) روضة الطالبين وعدة السالكين، ص ٢٦.

(٢) نفسه، ص ١٠٢-١٠٩.

والأدعية، إلى غير ذلك من فنون الذكر والتقرب إلى الله تعالى. وقد أبدى مشايخ الطرق اهتماماً خاصاً بتربية المريدين التربوية العملية دون كبير عناية بوضع مصنفات تنظر للأحوال والمقامات، نظير من تقدمت الإشارة إليهم، فقد أنصبت عنايتهم على الجانب العملي من التصوف، على أن هذا لا يعني عدم التفاتهم للأحوال والمقامات. فقد لمعت شخصيتان في هذا القرن، هما على التوالي، عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ) وأحمد الرفاعي (ت ٥٧٨هـ) وقد أشارا في ثنايا دورسهم الوعظية والتربوية إلى الأحوال والمقامات، فلم يخرجاً عموماً عما سبق إليه أسلافهم من قبل^(١). غير أن الجيلاني يدخل تعديلاً طفيفاً على علاقة المقامات بعضها ببعض، وهي عنده سبعة: المجاهدة، والتوكل، وحسن الخلق، والشكر، والصبر، والرضا، الصدق. ويرى أن أحكام المقامات ينبغي اجتيازها جملة، لا أن تتم بالتوالي في مراتب تصاعدية، فمقام التوكل يقتضي الصبر، ولا يتم إلا به، فالتوكل يجب أن يكون صابراً، وكذلك مقام الشكر، فعلى طالبه أن يشرك فيه مقام الصبر عند التعرض للابتلاء، وهكذا^(٢). وفكرة تداخل المقامات على هذا السمت سوف يستلهمها السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢هـ) في كتابه «عوارف المعارف»، ويصنف المقامات العشرة المعروفة، وهي: التوبة، والورع، والزهد، والصبر، والفقر، والشكر، والخوف، والرجاء، والتوكل، والرضا، والأحوال أيضاً، وهي: المحبة، والشوق، والأنس، والقرب، والحياء، والاتصال، والقبض، والفناء، والبقاء^(٣)، ويبين أصولها وكيفية تداخلها فيقول: «اعتبرت المقامات والأحوال وثمرتها فرأيتها يجمعها ثلاثة أشياء بعد صحة الإيمان وعقوده وشروطه، فصارت مع الإيمان أربعة.. ومن تحقق بحقائق هذه الأربع.. يحظى بجميع الأحوال والمقامات،... فأخذ الثلاث بعد الإيمان: التوبة النصوح، والثاني: الزهد في الدنيا، والثالث: تحقيق مقام العبودية بدوام العمل لله

(١) انظر: د. يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص ٨١. ود. محمد درنيقة، الشيخ عبد القادر الجيلاني وأعلام القادرية، ص ٤٢-١١٢. ود. عبد الرزاق الكيلاني، الشيخ عبد القادر الجيلاني، الإمام الزاهد القدوة، ص ٢٤٥. وأحمد الرفاعي الحسيني، حالة أهل الحقيقة مع الله، ص ٤٨.

(٢) الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص ٧٩.

(٣) عوارف المعارف، ص ٣٠٩-٣٢٩.

تعالى ظاهراً وباطناً من الأعمال القلبية والقلبية من غير فتور وقصور»^(١) فمقام التوبة الذي هو بمثابة الأساس لجميع المقامات، لا يستقيم إلا بصدق الجاهدة، ولا يصدق العبد في الجاهدة إلا بوجود الصبر، ومن ثم، فالجاهدة والصبر مقامان داخلان في التوبة. فإذا أردنا تحليل مقام الصبر من ناحية نفسية، وجدنا أن الصابر لا يكون محققاً لمعنى الصبر إلا إذا كانت نفسه راضية ومطمئنة، بحيث يسكن الرضا في القلب، كما يظهر على الجوارح، وبذا يتحقق الصابر من مقام الرضا عن طريق إتمام مقام الصبر، فيلزم إلحاق الرضا بالتوبة. ومثله إذا وقع التأمل في الخوف والرجاء، فهما «كائنان في صلب التوبة النصوح، لأن خوفه حمله على التوبة، ولولا خوفه ما تاب، ولولا رجاءه ما خاف، فالرجاء والخوف يتلازمان في قلب المؤمن، ويعتدل الخوف والرجاء للتائب المستقيم في التوبة... ثم إن التائب حيث قيد الجوارح عن المكاره، واستعان بنعم الله على طاعة الله، فقد شكر نعم الله؛ لأن كل جارحة من الجوارح نعمة، وشكرها قيدها عن المعصية واستعمالها في الطاعة، وأي شكر للنعمة أكبر من التائب المستقيم. فإذا، جمع مقام التوبة هذه المقامات كلها، فقد جمع حال الزجر، وحال الانتباه، وحال التيقظ، ومخالفة النفس، والتقوى، والجاهدة، ورؤية عيوب الأفعال، والإنابة، والصبر، والرضا، والمحاسبة، والمراقبة، والرعاية، والشكر، والخوف، والرجاء»^(٢) وهكذا يتسع مقام التوبة ليستوعب فيضاً من الأحوال والمقامات، تزيد عن تلك التي تحدث عنها الغزالي أو الجيلاني.

(١) عوارف المعارف ص ٣٠٢.

(٢) اللمع، ص ٣٠٦-٣٠٧. والطريف في سياق تحليل العلاقة بين المقامات، باعتبار الإجمال والتفصيل أن ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١) يطور هذا الاعتبار؛ ليجعل كل المقامات والأحوال داخلة في التوبة، ويرى أن الدين كله داخل في مسمى «التوبة» ولذلك استحق التائب أن يكون حبيب الله، فإن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين. ولا يخفى أن تحصيل المحبة بالغناء بالحبوب، هو أسمى غايات الصوفية، فلا غرابة إذن من اختزال ابن القيم للمقامات والأحوال جميعاً في التوبة حيث يقول «ولولا أن التوبة اسم جامع لشرائع الإسلام، وحقائق الإيمان، لم يكن الرب تعالى يفرح بتوبة عبده ذلك الفرح العظيم، فجميع ما يتكلم فيه الناس من المقامات والأحوال، هو تفاصيل «التوبة» وأثارها. انظر: مدارج السالكين، ٣١٤/١.

وعلى أية حال، فالنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا العرض الوجيز، تلخص بما يأتي: تنوعت مقامات التصوف وأحواله وتعددت، بناءً على تنوع الاعتبار التي تحتملها عملية التصنيف، ومنها:

- * تصنيف باعتبار مفهوم الحال والمقام. ومنه دخل التنازع على بعض المسميات، هل هي من المقامات أم من الأحوال؟
- * تصنيف باعتبار العدد من وجه الإجمال والتفصيل، ومن وجه العلاقة بين المقامات، أو بين المقامات والأحوال. ومنه دخل الاختلاف في العدد.
- * تصنيف باعتبار الأصل في الطريق. ومنه كان إثبات المقامات دون الأحوال.
- * تصنيف باعتبار المقامات والأحوال الرئيسية. ومنه جاء الاتفاق -غالباً- في العدد والترتيب والنوع.

وهناك اعتبار أخير ذكره ابن خلدون، وتابعه عليه أكثر المحدثين، وهو «أن الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق، وإن كان واحداً في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما {لا} يليق بغيره، والواردات والمواهب والعلوم والإلقاءات والعوارض في السلوك، تختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمواجد والبدايات والنهايات والقوة والضعف، وسبيل سلوكهم غير متفق»^(١) فالتجربة الصوفية نفسها هي التي تحكم سير خط الأحوال والمقامات تصنيفياً، فلكل سالك استعداد يختلف عن غيره، وما يعاينه في الطريق ليس شرطاً أن يكون مطابقاً للآخر. وخلاصة القول، إن معاناة الصوفي في تجربته معاناة فردية ذاتية، فإذا وصفها، وصف ذوقه هو، لا ذوق غيره، ومن ثم، قد يجيء التنوع والاختلاف في الظاهر ولكن مع وحدة الباطن.

(١) شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص ٦٧. وانظر: د. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، ص ١٠١. و د. محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، ص ١١٦. ود. إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، ص ١٢٠. ود. عرفان عبد الحيد، التصوف، صفاء ومشاهدة، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع ١٥، سنة ١٩٧٢، ص ٤٤٥.

د- أصول المقامات والأحوال عند ابن عربي ونظامها الأنطولوجي:

قبل منتصف القرن السابع بقليل، نقف عند خاتمة المحققين كما يُنعت، الشيخ محي الدين بن عربي، وقد كان مجلياً في كل شيء، فاستوعب آراء السلف، وامتدت آراؤه لتفرض هيمنتها على تفكير خلفه من الصوفية، فكان بحق، علامة تحول بارزة، قلّ نظيرها في مسار الفكر الصوفي. وكانت الأحوال والمقامات من ضمن الأبواب التي فتق رتقها، وفصل مجملها، ووطد أركان مفاهيمها على نحو مبتكر، وإن أفاد من سابقه وثقافة عصره، ولكن الشيء الذي يضمحل في عباب فكره وأصاله رأيه. وقد عمل الشيخ على تحرير الأحوال والمقامات من أسر أفقها التقليدي المحدود، ونقلها إلى أفق واسع رحيب، بحيث تفسر تفسيراً أنطولوجياً موصولاً بالوجود الإلهي نفسه، مما يتعسر على الباحث، بل يكاد يستحيل، حصر الأحوال والمقامات في عدد معين^(١) نظراً لهذا الربط. كتب ابن عربي في قوله تعالى حكاية عن الملائكة: «وما منا إلا له مقام معلوم»^(٢) «وهكذا كل موجود ما عدا الثقلين، وإن كان الثقلان أيضاً مخلوقين في مقامهما، غير أن الثقلين لهما في علم الله مقامات معينة مقدرة عنده، غُيبَت عنهما، إليها ينتهي كل شخص منهما بانتهاء أنفاسه، فأخر نفس هو مقامه المعلوم الذي يموت عليه»^(٣). وقبل الاسترسال في تفاصيل رؤية ابن عربي الأنطولوجية لنظام الأحوال والمقامات، يجدر التنبيه إلى أنه يوافق السلف آراءهم، وهو في أغلب الأحيان يعرضها أولاً، وقد يعقب باستدراك معين أو يوضح مبهماً، ثم ينتقل إلى معانيه الخاصة، ويبسطها في ضوء فلسفته. يقول ولشيوخنا في هذا المقام حدود، أذكر منها ما تيسر، وأبين عن مقاصدهم فيها بما يقتضيه الطريق، وهكذا أفعل إن شاء الله في كل مقام إذا وجدنا لهم فيه كلاماً، على أنهم إذا سئلوا عن ماهية الشيء لم يجيبوا بالحد الذاتي، لكن يجيبون بما ينتج عن ذلك المقام فيمن اتصف به، فعين جوابهم يدل على أن المقام

(١) يرى أحد الباحثين المعاصرين أن المقامات والأحوال عند الشيخ بلغت ستين ألفاً. انظر: طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي، ص ٢٨. ويذكر هذه المعلومة دون إحالة.

(٢) الصافات: ١٤٦.

(٣) فتوحات، ٢٥٨/١-٢٥٩.

حاصل لهم ذوقاً وحالاً»^(١) وقوله «إذا سئلوا عن ماهية الشيء لم يجيبوا بالحد الذاتي» يدل على أن ابن عربي كان معنياً باستخراج أحكام المقامات من خلال حدودها، وبما هي عليه، لا بما تعطيه الحالة الذوقية بالنظر إلى صاحب المقام فقط، لأنها بهذا الاعتبار الأخير لا تدل بالضرورة على الحد الذاتي للمقام نفسه، وهذا يدعونا -على هامش هذا الكلام- إلى إعادة النظر في تباین أقوال المشايخ على المقام الواحد، إذ كل واحد منهم يحد المقام حداً ذوقياً ناقصاً، وعليه فإن ابن عربي عندما يستخرج الحد الذاتي للمقام (=الموضوعي) فإنما تكون حالته الذوقية له قد وصلت إلى أقصى درجات الذروة من الفناء فيه، مما يكسبه أهلية الوصف بالحد الذاتي على حدّ تعبيره، أما في ما يتعلق برؤيته الأنطولوجية للأحوال والمقامات، فيمكن حصرها في أصليين، الأول: يبنيه على الآية: «كلّ يوم هو في شأن»^(٢) وبيانه في قوله: «اعلم أن الحال نعت إلهي من حيث أفعاله وتوجهاته على كائناته... قال تعالى عن نفسه «كلّ يوم هو في شأن»... فهو فيه [اليوم] في شؤون على عدد ما في الوجود من أجزاء العالم.. وتلك الشؤون أحوال المخلوقين لوجودها فيهم.. والأحوال أعراض تعرض للكائنات من الله، يخلقها فيهم، عبّر عنها بالشأن الذي هو فيه دنيا وأخرة. هذا أصل الأحوال الذي يرجع إليه في الإلهيات»^(٣) وبناءً على هذا الأصل يتضح معنى قوله: «وإن كانت الواردات الإلهية لا تتناهى، فالمقامات بلا شك تتناهى»^(٤) والواردات الإلهية هي الأحوال عينها؛ لأنها مواهب وليست مكاسب، فلا يمكن إذن حصرها بعدد؛ لأنها دائمة التجدد بتجدد أنفاس الوجود. ولكن هل هذا يوجب على ابن عربي عدم تسمية أحوال بعينها بحيث تكون محصورة العدد؟ الواقع أنه لم يتقيد بهذا الوجوب، فذكر أعداداً منها، ولا سيما المتداولة في كتب القوم، وشرحها. وهذا، بطبيعة الحال، لا يستنتج منه القول بالحصر بقدر ما هو للتمثيل بناءً على ما تقدم من كلامه. وقد علّق ما يقارب الأربعين حالاً، منها: حال الوصل، وحال الفصل، وحال الرياضة، وحال التجلّي، وحال العلة، وحال الانزعاج، وحال المشاهدة، وحال

(١) فتوحات، ١٤٢/٢.

(٢) الرحمن: ٢٩.

(٣) فتوحات، ٢٨٤/٢-٢٨٥.

(٤) ترجمان الأشواق، ص ٢١.

المكاشفة وحال اللوائح، وحال التلوين، وحال الغيرة، وحال الحرية، وحال القبيض، وحال البسط، وحال الفناء، وحال البقاء، وحال الجمع، وحال التفرقة، وحال الهمة، وحال المكر، وحال الإصطلام، وحال الرغبة، وحال الرهبة، وحال التواجد، وحال الوجود، وحال الأنس، وحال الغيبة، وحال الحضور، وحال الصحو، وحال السكر، وحال المحو، وحال القرب، وحال البعد.^(١) أما الأصل الثاني فهو للمقامات، ويشيّد على الآية «وعلم آدم الأسماء كلّها»^(٢) والآية «إني جاعل في الأرض خليفة»^(٣) وقد استحق الإنسان خلافة الله تعالى في الأرض، بكمون الأسماء والصفات الإلهية فيه كموناً اعتبارياً، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً على صورة الرحمن، فإذا عمل الإنسان على استخراج الأسماء والصفات من بطونها فيه، وتحقق بها، فقد حصل على مرتبة الخلافة بالفعل، وإلا فهو خليفة بالقوة (= بالاسم). «فالخليفة لا بد أن يظهر فيما استخلف عليه بصورة مستخلفه وإلا فليس بخليفة له...»^(٤) و «إن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم وإنه الخليفة حقاً، وإنه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق العالم كله...»^(٥) ويحدد ابن عربي العلاقة بين المقامات والأسماء الإلهية بقوله: «فالأسماء الإلهية كلها هي تظهر المقامات»^(٦) فيظهر عنده أن ما يكتسبه الإنسان من النعوت الإلهية بطريق النيابة، يسمى مقاماً في حقه، ولكنه باعتبار أصله، أي باعتبار إضافته لله لا للإنسان، لا يسمى اكتساباً، وهو على غير المعنى المنسوب للخلق، وكل نعت إلهي بهذه المثابة، فإذا نُسب للخلق فهو مكتسب، ويقبل صفات المقام^(٧) وبذلك يصبح هدف التّرقّي في المقامات، هو التّخلق بالأسماء الإلهية، الذي يؤدي إلى تحقيق معنى الاستخلاف في الأرض، والحقيقة إن هذا ينسجم تماماً مع رؤية ابن عربي للتصوف، كما في قوله: «فالتخلّق بأخلاق الله هو

(١) فتوحات، ٢/٤٨٠-٥٦١.

(٢) البقرة: ٣١.

(٣) البقرة: ٣٠.

(٤) فتوحات، ١/٢٦٢.

(٥) نفسه، ١/١٢٥.

(٦) نفسه، ٤/٢٩.

(٧) نفسه، ٢/٢١٢.

التصوف»^(١) وقد بات من المعلوم لدينا، أن التصوف ركناه الأساسيان قائمان على الأحوال والمقامات. وفي سياق حديثه عن التخلق بأخلاق الله، ينوّه إلى كثرة الأسماء الإلهية، وبالتالي كثرة المقامات. يقول «وقد بيّن العلماء التخلق بأسماء الله الحسنی، وبيّنوا مواضعها، وكيف تنسب إلى الخلق، ولا تحصى كثرة»^(٢) إلا أنها -كما صرح أنفأ- تتناهى، بعكس الأحوال التي لا تتناهى. وقد ذكر من المقامات أصنافاً كثيرة، سواء بالاسم أو بالعدد، وهو أحياناً يستعمل مصطلح (منزل) للدلالة على مفهوم المقام فيما نحسب، فلا يكاد يوجد فرق بينهما عنده، لا سيما أنهما يتبادلان الأدوار في الإحالة على مفهوم المقام، فمرة تشتمل المنازل على المقامات، ومرة تشتمل المقامات على المنازل، فالمقام الواحد أو المنزل عنده يحتوي على مراتب يمكن أن تسمى هي الأخرى مقامات. وقد يعذر الدارس في جرأته على اجترار مصطلح مركب للتعبير عن هذا المعنى وهو «مقامات المقام» أو «منازل المقامات» وما يحملنا على اعتبارهما كذلك، كلام الشيخ نفسه في سياق تفريقه بين المنازل والمنازلات. يقول «... وذلك أن المنزل عبارة عن المقام الذي ينزل الحق فيه إليك أو تنزل أنت فيه عليه»^(٣). وقد أوردنا ما يثبت الترادف بين المصطلحين، لأننا بصدد الإشارة إلى الأرقام المُصرّح بها عند ابن عربي في إحصاء بعض المقامات والمنازل. يقول مثلاً في «منزل التجلي الصمداني الوتري وما يتضمنه من الحضرات الإلهية والتجليات والأسرار والأنوار ومقامات الأبرار وغير ذلك» إن

(١) فتوحات، ٢/٢٦٧.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) فتوحات، ٢/٥٧٧. كما يُستدل على الترادف بين المقام والمنزل، بقول ابن عربي في تعريفه لمصطلح المكان. جاء فيه «عبارة عن منزل في البساط، لا يكون إلا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال، وجاوزوها إلى المقام الذي فوق الجلال والجمال، فلاصفة لهم ولا نعت ولا مقام» فتوحات، ٢/٢٨٦. قال: «منزل في البساط» ثم أُرِدَفَ قائلاً «إلى المقام الذي فوق الجلال والجمال» إشارة إلى منزل في البساط، فسماه مقاماً هنا، ومنزل هناك. وانظر التعريف نفسه في: من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، رسالة اصطلاحات الصوفية، تحقيق ومراجعة الشيخ عبد الرحمن حسن، ص ١١. ويقول أيضاً: «... فأنما منازل الأقطاب المعصدين الذين هم الرسل صلوات الله عليهم أجمعين فلا سبيل لنا إلى الكلام على منازلهم، فإن كلامنا عن ذوق ولا ذوق لنا في مقامات الرسل عليهم السلام» فتوحات ٤/٧٥. فمرة يسميها منازل وأخرى مقامات.

لهذا التجلي ثلاثة وثمانين مقاماً وثلاث مقام، فأما قوله ثلاث مقام، فلأنه لا يُنال منه إلا بهذا القدر^(١). وفي جوابه عن السؤال الأول من سؤالات الحكيم الترمذي: كم عدد منازل الأولياء؟ قال: إن منازل الأولياء على نوعين، حسية ومعنوية.. وأما المنازل المعنوية في المعارف، فهي مائتا ألف منزل وثمانية وأربعون ألف منزل محققة لم ينلها أحد من الأمم قبل هذه الأمة، وهي من خصائصها.. وهذا العدد منحصراً في أربعة مقامات، مقام العلم اللدني، وعلم النور، وعلم الجمع والتفرقة، وعلم الكتابة الإلهية، ثم بين هذه المقامات، مقامات من جنسها تنتهي إلى بضع ومائة، كلها منازل الأولياء^(٢). وعند شروعه في بيان التوبة عند من يراها ملكوتيه يقول «إنها تعطي أربع مائة مقام وثلاثة عشر مقاماً»، وأما عند من لم ير أنها ملكوتية، فتعطي صاحبها «ثمانمائة مقام وثمانية مقامات»^(٣). وفي معرفة «منزل يجمع بين الأولياء والأعداء من الحضرة الحكيمة ومقارعة عالم الغيب بعضهم مع بعض» يرى أنه يتضمن ألف مقام محمدي^(٤). ويتحدث عن نعوت الأقطاب الاثني عشر، الذين يدور عليهم أمر زمانهم، فيكشف عن ستمائة مفتاح مقام في يد القطب الرابع، في كل مقام من العلوم ما شاء الله^(٥). أما منزل التوحيد والجمع، فينطوي على خمسة آلاف مقام رفرفي، وهو من الحضرة المحمدية^(٦). ويرى أن الراسخين في العلم الذين يقومون باستنباط معاني الغيب إلى عالم الشهادة؛ أي من البطون إلى الظهور، تشتمل عملية استنباطهم على تسعة آلاف مقام، موزعة على ثلاثة طوائف، الأولى خاصة ولها ألف مقام، والثانية لها ثلاثة آلاف مقام، والثالثة لها خمسة آلاف مقام. والطائفة الأولى هي الأرفع مقاماً، ثم تليها الثانية فالثالثة، إلا أن أعلى الطوائف على الإطلاق من لا مقام لهم، وتعليقه أن المقامات حاكمة على من كان فيها، وهؤلاء

(١) ابن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) فتوحات، ٤٠/٢. وانظر: عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في معرفة عقائد الأكابر، ٧٨/٢.

(٣) فتوحات، ١٤٢/٢.

(٤) نفسه، ٤٧٥/٣.

(٥) نفسه، ٨٢/٤.

(٦) نفسه، ٥٠٥/٣.

أقل رتبة من الذين يخرجون من أسر المقام، لأن الخارج عن المقام هو الحاكم عليه، لا العكس، وهذا من خواص الأمة الحمديدية^(١). وعلى هذا النسق، يمضي ابن عربي في الإعراب عن الحدود الذاتية للمقامات والمنازل، ذاكرًا تفاصيل عديدة تتفاوت في القلّة والكثرة، مما يعني بأن المقامات من الناحية العددية، قد يتجاوز عددها عشرات الألوف، بل مئات الألوف عنده. ولنا أن نتساءل، من أين انبثقت هذه الأعداد الهائلة للمقامات، وعلى أي قاعدة تأسست؟ وإن الإجابة عن هذا التساؤل، تكمن في شقين أساسيين، الأول: مفهوم خلافة الإنسان لله عز وجل عن طريق التخلّق بالأسماء الإلهية، والآخر: الموازنة بين الإنسان والعالم. وباجتماع هذين الشقين، تتوفر لدى ابن عربي رؤية أنطولوجية للمقامات، تسعفه في عد مئات الآلاف منها، بل لنقل إن العالم بأسره يتحول إلى منظومة مقامية.

إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي حاز الأسماء الإلهية مجتمعة، وبه اكتملت عملية خلق العالم، وهو الغاية من عملية الخلق بأسرها «إن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم، وإنه الخليفة حقاً، وإنّه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق العالم كلّ»^(٢). فإذا كانت الأسماء الإلهية مبطونة في الإنسان (= العالم الصغير) فهي المتفرقة في الكون (= العالم الكبير) والمُظهرة له، فالكون بمثابة مسرح لظهور الأسماء الإلهية، ليؤدي كل اسم دوره المنوط به «ولله الأسماء الحسنی، وللعالم الظهور بالتخلّق»^(٣) أي بالتخلّق بها. وبظهور الأسماء الإلهية في هذين المحلّين، صحّت الموازنة بينهما. وبما أن الأسماء الإلهية كلها هي التي تظهر المقامات -كما تقدّم- وهي لا تحصى كثرة؛ فإنّه يترتّب على ذلك أمران، الأول: كون العالم الصغير والعالم الكبير، كلاهما مؤسس على وجود ذي بنية مقامية. والأمر

(١) فتوحات، ٥٠٦/٣.

(٢) فتوحات، ١٢٥/١. ويقول أيضاً: «... وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً، جمع فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء» ابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٥٤. وانظر تفاصيل أخرى في الموازنة بين الإنسان والعالم: فتوحات، ١٢٠/١-١٢١/٢، ٧٠/٢، ٤٦٦-٤٤٧. وإنشاء الدوائر، ص ٣٢. التدبيرات الإلهية، ص ١٠٨-١٠٩، ٢١٠ وما بعدها.

(٣) فتوحات، ٤٣٨/٢.

الآخر: أن إمكانية الموازنة بين مقامات العالم الصغير، ومقامات العالم الكبير حاصلة، ولكن مع مراعاة فرق دقيق بينهما، وهو أن الإنسان يتمكن من مقاماته بالجهد والتعب، لتناسبة التكليف، في حين أنها موجودة في غيره من مظاهر الوجود، وجوداً طبيعياً لا يُحتاج معه إلى جهد أو كسب. وتأسيساً على هذه النتائج، أمكنت المضاهاة بين مقامات العالمين، وهذا بالتحديد ما قام به ابن عربي، عندما شرع في الحديث عن مقامات الحروف بوصفها نموذجاً من العالم الأكبر، سواء كانت الحروف حروف أبجد، أو حروف الضمائر، أو حروف العلة.. أو غيرها. ويُستخلص مقام الحرف باستقراء لخصائصه الصوتية، و الوظيفية، و الشكلية... ومضاهاتها بما يماثلها من خصائص أحد مقامات العارفين، فحروف الضمائر مثلاً، باعتبارها معطى من العالم الكبير لها مقام الأبدال. كذلك الألف لها مقام القطب وهو مقام الجمع^(١). ويفسر ابن عربي حيازة حروف الضمائر مقام الأبدال، اعتماداً على المماثلة بين دور كل من البدل وحروف الضمائر، فالبديل واحد من الأولياء إذا وصل إلى مقام البدلية، يغدو في مقدوره ترك صورة مجسدة له عندما ينتقل أو يسافر من مكان إلى آخر بحيث لا يعرف أحد أنه فقد^(٢). وهذه الصورة تماثل في أدائها وظيفتها، أداء حروف الضمائر عندما تقوم مقام الاسم في الصورة والمعنى، فلا يُحسّ بغياب الاسم، وبذلك استحققت مقام الأبدال. كتب ابن عربي «والأبدال سبعة، الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاءه وسر النسبة بيننا وبينهم في مرتبة الأبدال... أن التاء إذا غابت من «قمت» تركت بدلها، فقال المتكلم: قام زيد، فنابت بنفسها مناب الحروف {زيد}... فلهذا استحققت هي وأخواتها مقام الأبدال»^(٣). كذلك ينظر إلى الألف، ويدرس خصائصها الصوتية والشكلية، فيخرج بنتيجة مفادها أن الألف لها مقام الجمع، مثل القطب من الأولياء. والجمع «إشارة إلى حق بلا خلق»^(٤). وعليه يُردّ جمع الجمع وهو «الاستهلاك بالكلية في الله»^(٥).

(١) فتوحات، ٦٥/١.

(٢) القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١٨.

(٣) فتوحات، ٨٧/١.

(٤) ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية (ضمن رسائل ابن العربي)، ص ٦. فتوحات، ١٢٣/٢.

(٥) كتاب اصطلاحات الصوفية، ص ٦.

ومنهما نفهم أن مقام الجمع، وجمع الجمع، يتلاشى فيهما وجود الخلق؛ أي كل ما هو حادث، وتنكشف حقيقة واحدة أزلية وهي أن الوجود الحق هو لله لا غير، وبعبارة أخرى تقريبية، أن الحوادث عند النظر إليها من هذا الموقع، تتجلى حقيقتها العدمية التي هي لها بالأصالة، فيظهر الكل مستهلكاً في الوجود الحق. كذلك مقام الجمع، وجمع الجمع، المستهلك لجميع المقامات، فإذا ما قاربنا هذه المعاني بالمعاني المستخلصة من خصائص الألف الصوتية والشكلية، انتهينا إلى المعاني نفسها. فالألف أول الحروف، وهي من ناحية صوتية لا تتعرض لتغير من جهاز النطق، بخلاف بقية الحروف، وهي الحرف الوحيد القائم والباقي مائل، والأهم من كل هذا، أن بقية الحروف إذا دققنا في حقيقة حدوثها، وجدناها صادرة عن الألف، فالباء، مثلاً، هي صوت الألف، ولكن بإطباق الشفتين، الذي هو مخرج الباء، تعيّن صورة الباء.. وهكذا في بقية الحروف^(١)، فظهر من هذا التحليل أن جميع الحروف مستهلكة في الألف، كما أن جميع المقامات مستهلكة في مقام الجمع، وبذلك حقّ للألف أن تتبوأ مقام الجمع. يقول ابن عربي في الألف: (٢)

ألف الذات تنزّهت فهل لك في الأكوان عينٌ ومسحَل؟
قال لا، غير التفاتي فأنّا حرفٌ تابدُّ تضمّنُ الأزل
فأنّا العبدُ الضعيفُ المجتبى وأنا من عزّ سلطانٍ وجلّ

وإلى جانب التفاصيل الرقمية التي يذكرها ابن عربي للمقامات، نجده أحياناً يعرب عن بعض أسمائها، وهي عنده إما مضافة إلى أشياء محسوسة أو معنوية، أو مضافة إلى الإنسان ومستلزماته. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي: مقام العلوم، ومقام الإسلام، ومقام الحركات (=حركات الإعراب)، والمقام الأعظم، ومقام الأفراد، ومقام التحوّل في الصُّور، ومقام ختم الأولياء، ومقام الخضر، والمقام الذي هو فوق طور العقل، والمقام الضيق، ومقام عيسى، ومقام عيسى في محمد صلى الله عليه وسلم، ومقام الحيرة، ومقام الذّلة والصُّغار، ومقام أهل الجنّة، ومقام

(١) ابن عربي، كتاب الألف (ضمن رسائل ابن العربي) ص ١٢-١٣. وانظر: فتوحات، ٨/٨٧.

(٢) فتوحات، ٦٥/١.

الاستواء، ومقام الاعتدال، ومقام الانحطاط، ومقام الآخرة، ومقام الأرواح، ومقام أصحاب الأدلة، ومقام الأنوثة، ومقام السؤال، والمقام المهلك، ومقام الأخفياء الأبرياء، والمقام الأرفع، والمقام البرزخي، ومقام الحكمة الجامعة، ومقام الوجوب، والمقام الإبراهيمي، والمقام الأعلى، ومقام النوم، ومقام التقلب في كل نفس، ومقام جبريل، ومقام رجال الحنان، ومقام سجود القلب، ومقام ميقات موسى^(١)... وغيرها. ويرى الشيخ أن جميع المقامات ترجع إلى مقام واحد هو المقام المحمود^(٢) الذي وعد به محمد صلى الله عليه وسلم.

وفضلاً عن كل هذا، ثمة مقامات من نوع آخر خاصة بالأقطاب، تُستمدُّ من آيات القرآن الكريم، فيكون لكل قطب هجيرته الخاص من القرآن، وقد يكون القرآن كاملاً لأحدهم^(٣)، أو سورة منه، أو مجموعة آيات، أو آية، أو ذكرٌ معين يدور على لسانه في كل وقت. وعلى عدد آيات السور تكون المقامات والمنازل. ويخصص الشيخ سوراً بعينها للأقطاب الاثني عشر الذين يدور عليهم عالم زمانهم، وهي على الترتيب: سورة ياسين، والإخلاص، والنصر، والكافرون، والزلزلة، والبقرة، المجادلة، وآل عمران، والكهف، والأنعام، وطه، وتبارك الملك^(٤). ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعيين أحوال الأقطاب الذين هم دون الاثني عشر، مخصصاً لكل واحد منهم آية، هي هجيرته ومنزله^(٥).

ولكن، ما يقول الشيخ في المقامات الماثورة عند السلف؟ وقد عرضنا الآن لأجمل نظريته في الأحوال والمقامات. الواقع أنه يخصّص فصلين مستقلّين للماثور من الأحوال والمقامات مع زيادات عليهما، وهما الفصل الثاني من الفتوحات تحت عنوان «المعاملات» والفصل الثالث بعنوان «الأحوال». ويعالج مضمون هذين

(١) بخصوص هذه المقامات، يُنظر الجزء الأول، خاصة، من الفتوحات في مواطن متفرقة منه. كذلك في بقية الأجزاء.

(٢) فتوحات، ٨٧/٢.

(٣) كاتبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١) كان له القرآن كله، ومات حتى استظهره. فتوحات، ٨٨/٤.

(٤) فتوحات، ٧٨/٤.

(٥) نفسه، ٧٤-١٩٥/٤.

الفصلين معالجة ذات شقين، الأول: التعريف بكل مقام من أقوال السلف: «ولشيؤخنا في هذا المقام حدود، أذكر منها ما تيسر، وأبين عن مقاصدهم فيها بما يقتضيه الطريق، وهكذا أفعل إن شاء الله في كل مقام إذا وجدنا لهم فيه كلاماً...»^(١). أما الشق الآخر، فيعطف فيه على فكره الخاص، مسبغاً على الأحوال والمقامات روحاً جديدة، تتلاءم مع رؤيته الأنطولوجية. ومن ذلك على سبيل المثال، قوله بمصطلح «ترك المقام»^(٢). فمقام التوبة مثلاً، حينما يعرض معناه وينتهي منه، يردفه بمقام ترك التوبة. والترك معناه عنده، الخروج عن حكم المقام، وهو أعلى من البقاء فيه؛ لأن البقاء فيه مشوب برؤية النفس للجهد المبذول في تحصيله، فإذا رأى العبد أن حقيقة الفعل لله وحده، تبرأ من حوله وقوته، عندئذ لا يصح له ادعاء المقام، فيقيل نفسه منه ويتركه، وهذا من باب ردّ الحقوق على أصحابها، فينصف نفسه، وينصف ربه بالتَّرك. وهذا التعليل له وجه إلى نظرية وحدة الوجود عند الشيخ، إذ ما في الوجود الحق إلا ذاته المنزهة متجلية عبر الأسماء والصفات والأفعال، ومن شهد الموجود بهذه المثابة علماً وكشفاً، قال بترك المقام، وإلا لزم

(١) فتوحات، ١٤٣/٢.

(٢) يبدو أن ابن عربي قد اطلع على كتاب «محاسن المجالس» لابن العريف (ت ٥٣٦) وقيس منه فكرة ما أسماه بترك المقام. فابن العريف يرى أن التعلّق بالمقام والاعتماد عليه يُعدّ من الالتفات إلى الأسباب، ولكنها لدقّة خفائها لا يفتن لها الأولياء، بل يذهب إلى القول بأن المقامات المعروفة هي للعامة، أما الخاصة، فيتخلصون منها لرؤية موجدتها، والمنعم بها. يقول في التوكل: «وحقيقة التوكل في تخليص القلب من علّة التوكل». محاسن المجالس، ص ٣٢. والجدير بالذكر أن ابن عربي يشير في فتوحاته إلى ابن العريف غير مرّة.

مقامه^(١). كتب الشيخ: «والمقام ليس إلا للتمييز، وما ثم إلا واحد، فعمّن يتمييز، فلا مقام بل هوية أحدية فيها صور مختلفة»^(٢) إلى أن ينتهي به الأمر إلى القول بمقام اللامقام، وهو من خصائص الإنسان الكامل الذي تحقق بجميع المقامات إيجاباً وسلباً، فلا مقام له يحكم عليه. وقد عرف الشيخ الكمال بقوله: «التنزه عن الصفات وآثارها»^(٣) مشيراً بذلك إلى عدم التقيّد بنعت مقام أو حال، ولعل هذا الوصف هو الذي يؤهل صاحبه للظفر بالعبودية المحضة لله تعالى، التي تحرّره من حكم كل ما سوى الله.

ويذكر ابن عربي ما يقارب الستين مقاماً في باب المعاملات، منها ثلاثون مقاماً بترك، وهي التوبة وترك التوبة، والمجاهدة وترك المجاهدة، والورع وترك الورع، والزهد وترك الزهد، والخوف وترك الخوف، والرجاء وترك الرجاء والحزن وترك الحزن، والخشوع وترك الخشوع، والتوكل وترك التوكل، والشكر وترك الشكر، واليقين وترك اليقين، والصبر وترك الصبر، والمراقبة وترك المراقبة، والرضى وترك الرضى، والعبودية وترك العبودية... إلى أن ينتهي إلى الكرامات وتركها^(٤). وإن ما يعنينا في هذا العرض الأخير، الإشارة إلى أن ابن عربي قد استطاع الوصول بالمقامات والأحوال إلى الذروة من ناحية التكوين والمعنى، ناظراً

(١) يمكن استخلاص مجمل هذه النتيجة بالعودة إلى ترك المقامات. على سبيل المثال، ترك مقام التوبة، فتوحات، ١٤٣/٢. ترك مقام الورع، فتوحات، ١٧٦/٢. وغيرهما. وقد يتبادر إلى الذهن أن ترك المقام قد يعني ترك التكليف، وهذا المعنى يحذر منه ابن عربي بشدة، وينبّه عليه بقوله في مقام ترك الورع، بأن الورع يرى وجه الحق في كل شيء «فاطلع فما وقعت عينه على الأشياء، وإنما وقعت عينه على وجه الحق فيها الذي ارتبطت في وجودها به، والذي ظهرت عنه، فاقترض حاله ترك الورع؛ لأنه لا ينبغي أن يجتنب رؤية وجه الحق في الأشياء وما هو من حكم ما لا ينبغي، فإن العبد لا يقدر أن يدفع عن نفسه التجلي إذا كان حقيقة، فهو محكوم عليه به، ولست أعني بقولي ترك الورع أن صاحبه يتناول الحرام، أو الشبهة بعد علمه بذلك، هذا لا يقول به أحد، وإنما صاحب هذا المقام يتناول الأشياء بحسب ما خاطبه به الشرع، فلا ياكل إلا حلالاً، ولا يتصرف إلا حلالاً...». فتوحات، ١٧٧/٢.

(٢) فتوحات، ٢٨/٤٠.

(٣) نفسه، ١٢٩/٢. وانظر:

The Sofi Path of Knowledge, P, 375.

(٤) فتوحات، ١٣٩/٢-٢٧٥.

إليهما نظرة شمول وإحاطة، ورابطاً إياهما برؤيته للوجود الواحد، الظاهر في المراتب والصور اللامتناهية، دون أن يمس وحدته أدنى خدش. ولقد استمرت نظرتة هذه مُعتمَدة عند كبار الصوفية من بعده، دون إضافات تذكر، اللهم إلا بالشرح والتوضيح. وحرى بالتنويه أنه في بداية شرحه لكل مقام أو حال، يفتتحه بأبيات شعرية يكتفٍ فيها فكرة المقام أو الحال المراد شرحه. وأشعاره التي من هذا النوع، تغلب عليها سمة النظم والجفاف، وإن لم تخل، أحياناً، من مسحة جمال ورشاقة، ونحن بطبيعة الحال معنيون بالاستشهاد بشيء من هذه الأبيات والمقطعات في الفصول القادمة كلما لزم الأمر.

الباب الأول
المقام في الشعر الصوفي

- مدخل:

شغل الصوفية، منذ بدو شأنهم، في حصر مقامات الطريق الموصلة إلى الحضرة الإلهية ببذل جهد تأصيلي، بردها- لفظاً ومعنى- إلى منبعي الدين الإسلامي، الكتاب والسنة؛ من أجل إحكام مبنى الطريق، وبيان صفتها الشرعية أمام هجوم الفقهاء ذوي النزعة الظاهرية في التعامل مع النصوص والمعاملات الدينية، الأمر الذي أدّى إلى طغيان النثر على الشعر. بيد أن ذلك لم يحبس الوجدان الصوفي من التعبير عما تكنه القلوب المكتوبة بنار المحبة الإلهية، سواء بالاستعارة من تراث الشعر العربي في أسمى موضوعاته ذات النفحة الوجدانية، أو بالنظم الذاتي من قبل الصوفية أنفسهم أصحاب الموهبة الشعرية.

ولقد كان للمقامات نصيب مما فاضت به قريحة هؤلاء الشعراء، ولكنه، على ما يبدو، نصيب المقل نسبياً، إذ قد لا يوازي حجمه حجم شعر الأحوال، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن طبيعة المقامات بما تتطلبه من جهد، واكتساب، ومشقة، قد لا تثير وجدان الشاعر وحماسه للتغني بإيقاعات الشعر، وصوره، وأخيلته، بقدر ما تثيره طبيعة الأحوال نفسها ذات الصلة المباشرة بمشاعر الصوفي وأذواقه، إثر انثيالها على صفحات نفسه، بله غيابه التام أحياناً في لجج الأحوال المتلاطمة جلالاً وجمالاً. ومن المقولات النقدية القديمة في تعلق النفس بالغناء الوجداني، والعاطفي المشبوب، ولا سيما الحب، قول ابن قتيبة (ت ٢٧٦) في تفسيره لظاهرة المقدمة الغزلية في الشعر الجاهلي، حيث يرى أن الغزل بما فيه من شدة الوجد، وألم الفراق، وفرط الصبابة، والشوق، قريب من النفس لائط بالقلوب، ولا يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب^(١)، ولذلك نجد الشعر في أرقى صورته وأكثرها إثراء للمعنى، ذلك الصادر عن تجربة حقيقية نابغة من ذوق صادق، وعاطفة مشبوبة. وهذا ما سنقع عليه في شعر الأحوال بخاصة، ولسوف نستشف أثراً منه في شعر المقامات، ولا سيما تلك التي لها ميسر بالوجدان.

(١) الشعر والشعراء، ص ٢٧-٢٨.

وقد لا نعثر عند الصوفية على شعر يغطي جميع المقامات التي مرت معنا ولذلك ستركز العناية على الأشعار التي انطوت على المقامات الرئيسية، انطواءً مباشراً صريحاً، أو غير مباشر، وبصرف النظر عن التقيّد بعدد محدد كما هو في تقسيمات الصوفية، إذ إن غاية البحث، هنا، تنعقد حول الأشعار بالدرجة الأولى.

ثمة فقرات شعرية تحتل أسماء غير مقام واحد في سياق بيان أحوال الصوفية، وتقلباتهم الروحية والعملية، ومن ذلك قول يحيى بن معاذ (ت ٢٨٥هـ)^(١):

ومن الدلائل أن تراه مشمراً	في خرقتين على شطوط الساحل
ومن الدلائل حزنه ونحيبه	جوف الظلام فما له من عادل
ومن الدلائل أن تراه مسافراً	نحو الجهاد وكلّ فعل فاضل
ومن الدلائل زهده فيما يرى	من دار ذلّ والنعيم الزائل
ومن الدلائل أن تراه باكياً	أن قد رآه على قبس فاعل
ومن الدلائل أن تراه مسلماً	كلّ الأمور إلى المليك العادل
ومن الدلائل أن تراه راضياً	بملكه في كلّ حكم نازل
ومن الدلائل ضحكه بين الوري	والقلب محزون كقلب الثاكل

فالأبيات تحتل من المقامات، مقام المجاهدة، والسياسة، والزهد، والتوكل، والرضا، والخوف، والرجاء. ومن الأحوال الحزن، والقبض، وظاهر من هذه الأبيات المقاربة للنشر أنها عنيت بإبراز الفكرة أو المعنى من خلال رصد الدلائل الملزمة للصوفي في حله وترحاله، دون كبير عناية بالجانب الفني، والتصويري للشعر، خلا الاستعارة التقليدية في «جوف الظلام» و «دار ذل النعيم الزائل» والتشبيه التقليدي أيضاً في «القلب محزون كقلب الثاكل». ويسجل الحلاج (ت ٣٠٩)، شيئاً من هذا القبيل، ولكن بتركيز أشد على منظومة الأحوال، ولا عجب في ذلك، فقد كان مثال الصوفي المنسور بأحوال السكر، والوجد، والفناء؛ ولذلك تراه يحشد أسماءها

يتلوا بعضها بعضاً بحرف العطف «ثم»، كأنما ينبئ بهذا التتابع المجرد، عن إيقاع نفسي لاهث لا أمل فيه لراحة أو سكينة. إنها متواليّة «حالية» تقفز به من النقيض إلى النقيض. يقول^(١):

سكوتٌ ثم صمتٌ ثم خرسٌ	وعلمٌ ثم وجــــدٌ ثم رمسٌ
وسكرٌ ثم صحوٌ ثم شوقٌ	وقــــربٌ ثم وصلٌ ثم أنسٌ
وقبضٌ ثم بسطٌ ثم محوٌ	وفرقٌ ثم جمــــعٌ ثم طمسٌ
عباراتٌ لأقوامٍ تساوت	لديهم هذه الدنــــيا وفلسٌ

كذلك يفعل سلطان العاشقين، ابن الفارض (ت ٦٣٢) في تائيته الكبرى، حينما يقف على منعرجات الطريق وعقباته، واصفاً حال نفسه متنقلة بين الأحوال والمقامات، وذاكراً جملة منها بالاسم والصورة. على أن التائية الكبرى بأبياتها التي تربو عن السبعمائة وخمسين بيتاً، هي في واقع الأمر وصف لأحوال الطريق ومقاماته، ولما تنطوي عليه من دقائق المعرفة الذوقية بشيء من الإسهاب والتفصيل، إلا أن ما يعنينا هنا، هو تقييد الأبيات المتواليّة، والمشتملة على عدد أكبر من الأحوال والمقامات.

يقول ابن الفارض^(٢):

رجعتُ لأعمالِ العبادَةِ، عادةً	وأعددتُ أحوالَ الإرادةِ عِدَّتِي
وعدتُ بنُسْكي، بعد هتْكي، وعدتُ من	خلاعةِ بسْطي، لانقباضِ بعْفَةِ
وصُمتُ نهارِي، رغبةً في مثوبةٍ	وأحييتُ ليلي، رهبةً من عقوبةٍ
وعمُرتُ أوقاتي بورْدِ لوارِدِ	وصمتُ لسمتِ واعتكافِ لحرمةِ
وبنتُ عن الأوطانِ هجرانَ قاطِعِ	مواصلةِ الإخوانِ، واخترتُ عزَلتي

(١) ديوان الحلاج، ص ٥٧.

(٢) الديوان، ص ٧٢.

ودققتُ فكري في الحلالِ تورعاً وراعت في إصلاحِ قوتي قوتي
وأنفقتُ من يُسرِ القناعةِ راضياً من العيش، في الدنيا، بأيسرِ بلغةٍ
وهذبتُ نفسي بالرياضةِ ذاهباً إلى كشفِ ما، حُجبُ العوائدِ غطتِ
وجردتُ في التجريدِ، عزمي، تزهّداً وأثرتُ في نسكي، استجابةً دعوتي

ذاكراً في الأبيات من المقامات، مقام التوبة، معبراً عنه بالرجوع، ومقام
المجاهدة، معبراً عنه بالصوم، والذكر، والقيام، والعزلة، ومقام الورع، ومقام الرضا،
ومقام الزهد. ومن الأحوال البسط والقبض. وبطبيعة الحال، فابن الفارض يأتي على
ذكر غير قليل من المقامات في تائيته، ولكن على نحو متفرق ومتباعد لا كما هي
مجموعة في هذه الأبيات.

وعلى الرغم من أن المقامات ترتبط مع بعضها بعضاً ارتباطاً عضوياً، إلا أنها
في الوقت نفسه، قابلة للتصنيف في مجموعتين؛ مجموعة يغلب عليها طابع
التخلي عن عادات أثيرة لدى النفس الإنسانية التي تميل بطبيعتها إلى النفور من كل
ما يُضاد رغباتها، والسكون إلى كل ما يشبع نزواتها. ومجموعة أخرى يغلب عليها
طابع التحلي؛ أي اكتساب عادات جديدة تُهذب من رعونة النفس، بغية السمو بها
إلى أفاق المقامات الرفيعة.

فأول مقام عند الصوفية هو التوبة. وهو سلوك ميني أصله على ترك المعصية؛
أي تخلي النفس عما اعتادته في الجانب السلبي في الحياة. وكذلك الورع، المقام
الثاني، يمنع صاحبه من تناول الشبهة، فهو ترك. ثم يأتي مقام الزهد. وفيه يتخلى
الزاهد عن فضول الملك، ويكتفي بما يبلغه مأمنه في الآخرة. ومع أن هذه المقامات
الثلاثة مندرجة في سلم مقامات التصوف، إلا أنها وحدها لا تقيم معنى التصوف؛
لذلك أثرنا فصلها عن بقية المقامات في مجموعة مستقلة، تصلح لأن تكون أركان
تأسيس لتصوف، موضوع الفصل الثاني من هذا الباب.

وأما المجموعة الأخرى، فتبدأ بمقام الفقر، الذي يُعد قنطرة عبور يجتازها
الزاهد ليغدو صوفياً. ثم يتوالى اجتيازه لبقية المقامات إلى أن ينتهي بالشكر.
وهكذا يتكوّن لدينا مجموعة أخرى من المقامات، يصلح أن نسميها مقامات الوصول،
التي ستكون موضوع الفصل الثالث من هذا الباب.

ولم يكن الشعر الصوفي لينبع من فراغ، فقد سبقه الشعر الديني بمضامينه المتنوعة، ولا سيما شعر الزهد الذي كان له كبير الأثر في التمهيد للشعر الصوفي بعامة، الأمر الذي يستدعي ضرورة الإلمام بالمنابع الشعرية التي أسهمت في التأسيس لشعر الأحوال والمقامات، قبل الانتقال إلى معالجة الفصلين الرئيسين لهذا الباب.

الإسلام والزهد

حينما أخذ الناس يدخلون في دين الله أفواجا، وبدأ الإسلام ينتشر في شبه جزيرة العرب، كان جمهور العقلاء قد وقفوا أمام هذا التيار الجديد الجارف، وقفة متأنية ومتأمل ومستوعبة..... وقفة تمكّنهم من التخلّي برفق عن إرث الجاهلية العصيب، وتمكّنهم، أيضاً، من تفهّم لهذا الدين، واستيعابه على نحو سليم. إنها مرحلة انقطاع معرفي نسبي، مع جوانب الماضي السلبيّة المشوّهة، وفي الوقت نفسه، مرحلة امتداد بجوانبه الإيجابية ذات الطابع الأخلاقي التي لا تتعارض مع قيم الدين الجديد. وقد أدّى هذا الوضع إلى تغيير نوعي كبير في بناء التصورات الدينية والاجتماعية والثقافية. وما يعنينا في هذا الانقلاب، أثاره التحويلية التي عصفت بوجودان بعض الشعراء ممن احتملوا هذا الدين، إلى حد أن بعضهم توقف عن قول الشعر. بل ربما قال البيت أو البيتين فقط مثل لبيد بن ربيعة الذي قال: «ما كنت لأقول شعراً بعد أن علمني الله سورة البقرة»^(١) وكان عمر بن الخطاب قد طلب إليه بعض شعره. وعلى عكس لبيد، تصدى بعض الشعراء للدفاع عن الإسلام ورسوله، وإبراز مزاياهما، ونهلوا من عطايا القرآن الكريم، وصاحب جوامع الكلم، عليه الصلاة والسلام، صوراً ومواقف وأخلاقية، يؤسسون عليها أشعارهم الجديدة. ولعل الصحابي حسان بن ثابت يأتي في مقدمة هؤلاء الشعراء الذين قاموا بدور المنافع الإعلامي عن الإسلام. وقد أيد الرسول صلى الله عليه وسلم حسان في هجائه للكفار، وقال له: «أهجهم وروح القدس معك»^(٢) وبذلك تحوّل جزء لا بأس به من الشعر عن مساره في الجاهلية؛ ليتخذ مساراً جديداً متبعاً للإسلام، تتحدد مقاييس الجودة فيه أو عدمها، بمقدار قربه من روح الدين أو بعده عنها.

(١) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٦٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب.

وكان مما جاء به الإسلام، الدعوة إلى التمسك بمكارم الأخلاق، والحث على الزهد في الدنيا، وتعظيم شأن الآخرة. ونجد القرآن والسنة النبوية يدعوان للصبر والورع والحشية والتوكل والإنابة والمراقبة والتوبة، إلى غير ذلك من أوامر ونواهٍ تنظمان حياة الفرد المسلم والجماعة. وكان الصدر الأول من الإسلام، قد تشرب هذه المعاني علماً وعملاً، حتى نطق ببعضها الشعراء. وهكذا سارت حياة المسلمين. قلوبهم مستنيرة بنور الإسلام، وجوارحهم منتصبة لطاعة الحق، لم تشغلهم زينة الحياة الدنيا عن الإقبال على الآخرة. وظل هذا الإيقاع ماضياً، حتى أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه، الحقبة التي أفلتت فيها زمام الأمور من يد الخليفة، وظهرت بوادر الفتن، وانتهت بمقتله. وتولّى علي، كرم الله وجهه، الخلافة ولم تتوقف الفتن، وتوالى ظهورها سراعاً، فكانت وقعة الجمل والنهروان وصفين، وكل ذلك لم يفت من عضد الإمام في محاولاته المضنية لإعادة المياه إلى مجاريها، بيد أن يد عبد الرحمن بن ملجم الأثمة تمتد لتقتل الإمام، وتنشطر الخلافة بين سبط الرسول الأكبر ومعاوية في الشام، والفتن لا تزال تترى، والصراع على الاستئثار بالخلافة من جانب البيت الأموي على أشده، إلى أن تنازل الحسن لمعاوية حقناً لدماء المسلمين، ثم قتل بعد ذلك السبط الأصغر الحسين، وبذلك استأثر بنو أمية بالحكم، وأخذوا يوطدون لدولة عربية إسلامية واسعة.

إن ما يدعو إلى إيراد هذه اللوحات السريعة لجزء من التاريخ الإسلامي، هو إبراز الآثار السلبية التي انعكست على حياة المسلمين في مناحيها المختلفة، وبخاصة الدينية منها. وقد استمر الصراع على السلطة يظهر بأشكال متباينة، الأمر الذي آل بالدولة الأموية إلى السقوط في الشرق، وظهور بني العباس، وكل ذلك من بين أسنة الحراب والسيوف على أرض دموية. هذا فضلاً عن أن امتداد الدولة الإسلامية شرقاً وغرباً، وانتصاراتها المتلاحقة في الخارج، جعل من غالبية المجتمع ينفتح على حضارات جديدة ذات طابع مترف، فامتدت الأيدي لتغرف من غنائم الانتصارات، بعد أن اعتادت خشونة الحياة وشظف العيش. هكذا بدا وجه الحياة الإسلامية في جزء منه بعد ظهور الفتن. وعلى الرغم من غضاضة الإرث الديني، ووضوحه فيما يتعلق بأمر الدعوة إلى التقليل من الدنيا، والاكتفاء بضروريات الحياة، والهروب بالدين من وجه الفتن، نقول، على الرغم من كل هذا،

فلم يستجب إلى نداء هذا الإرث، سوى قلّة، عكفت على إصلاح نفسها، ومداومة اللحوق بالسلف الصالح، والزهد في الدنيا الذي من شأنه أن يقمع كل فتنة وهوى، وربما يكون على رأس هؤلاء من الشخصيات التاريخية البارزة، الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١) والتابعي الزاهد الواعظ، الحسن البصري (ت ١١٠). ثم يليهما أيوب السختياني (ت ١٣١) وفرقد السبخي (ت ١٣١) ومالك بن دينار (ت ١٣١ تقريباً) وسفيان الثوري (ت ١٦١) وإبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢) وعبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧) وعبد الله بن المبارك (ت ١٨١) ورابعة العدوية (ت ١٨٥ على الأغلب) وغيرهم. وأغلب هذه الشخصيات، كانت تنشد الأشعار الدينية التي ترغّب الإنسان في الإقبال على الله وتزهد في الدنيا، وتحثّ على الاستمسك بحميد الأخلاق. ومن أئمة الدين والزهد، ممن لهم باع طويلة في الشعر، الإمام الشافعي (ت ٢٠٤). ومن الشعراء البارزين، أبو العتاهية (ت ٢١١) الشاعر العباسي الذي يدور أغلب شعره في فلك الزهد والوعظ الديني. ولقد أسهم هؤلاء جميعاً وأمثالهم في صياغة ملامح الشعر الديني فنياً وموضوعياً، ربّما رغبة منهم في لفت أنظار الناس إلى ما هم فيه من إدبار عن الآخرة، وإقبال محموم على الدنيا.

من شعر الزهد والفقر:

ولقد كان لتيار الشعر الديني، والزهدي منه بخاصة، فضل كبير في التمهيد لظهور الشعر الصوفي، ولا سيما في القرنين الثاني والثالث الهجريين «فالزهد أساس التصوف... وأدب الزهد - بخاصة الشعر منه - كان مقدمة حسنة سبقت ظهور الشعر الصوفي ثم لازمته بعد ظهوره على صور مختلفة»^(١) ولسوف نجد أن أوصاف الزهاد في شعر الزهد لا تكاد تختلف عن أوصاف الصوفية فيما بعد، من حيث المظهر والسلوك، كتواضع الهيئة، واعتزال الناس، والاكتفاء بما يسد الرمق، والإقبال على الله. ويطلعنا أبو العتاهية على هذه النعوت بقوله:^(٢)

رغيفٌ خبزٍ يابسٍ	تأكلُهُ في زاوية
وكوزٌ ماءٍ باردٍ	تشربُهُ من صافية
وغرفةٌ ضيقةٌ	نفسك فيها خالية
أو مسجِدٌ بمعزلٍ	عن الوري في ناحية
تدرسُ فيه دفترًا	مستنداً بسارية
معتبراً بمن مضى	من القرون الخالية
خيرٌ من الساعات في	فيء القصص العالِية
تعقبها عقوبةٌ	تصلي بنارٍ حامِية
فهذه وصيَّتي	مُخبرةٌ بحالِية
طوبى لمن يسمعها	تلك لعمري كافِية
فاسمع لنصحٍ مُشفقٍ	يُدعى أبا العتاهية

(١) د. عبد الستار السيد متولي، أدب الزهد في العصر العباسي، نشأته وتطوره وأشهر رجاله ص ٢٠٤. وانظر: د. شوقي ضيف العصر العباسي الثاني، ص ١٤٤. عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، ص ١٥٩.

(٢) ديوان أبي العتاهية، ص ٤٨٨.

وفي استجابة الصوفية لروح هذه المعاني الزهدية، وإشراقها في نفوسهم، نقرأ لدى السري السقطي (ت ٢٥١) خال الجنيد وأستاذة، كلمات تلخص أبيات أبي العتاهية. يقول: «كل الدنيا فضول، إلا خمس خصال: خبز يشبعه، وماء يرويه، وثوب يستره، وبيت يكتّه، وعلم يستعلمه»^(١) وكذلك ابن الرومي (ت ٢٨٤) كأنه يستشرف أبيات سلفه السابق أبي العتاهية، ولكن من منظور داخلي، يلتقط حالات الزهاد الوجدانية، المتقلبة بين الخوف والرجاء والتأوه والبكاء والتضرع إلى الله، فيقول^(٢):

تتجافى جنوبهم	عن وطئ المضاجع
كلهم بين خائف	مستجير وطامع
تركوا لذة الكرى	للعيون الهواجع
ورعوا أنجم الدجى	طالعاً بعد طالع
لو تراههم إذا هم	خطروا بالأصابع
وإذا هم تأوهوا	عند مرّ القوارع
وإذا باشروا الثرى	بالخدود الضواريع
واستهلت عيونهم	فنائضات المدامع

يُستنتج من ذلك أن الزهاد قد اتخذوا لأنفسهم نمطاً معيناً في الحياة، نتعرف على ملامحه من خلال وصل صورته بنعوت الصورة الأنموذج التي شكلها القرآن للفرد المؤمن الذي لا يريد علواً في الحياة الدنيا، وقد وجد هذا الأنموذج صورة مثلى له في الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي كل من تابعه على خطاه. وما يمكن أن يلحظ في أبيات أبي العتاهية من ناحية فنية، أنه غلب على صورته وصف مظاهر الزهد وعلاماته الخارجية، على عكس أبيات ابن الرومي التي تظهر نوازع النفوس

(١) طبقات الصوفية، ص ٥٠.

(٢) ديوان ابن الرومي، ٤/١٤٨٢-١٤٨٣.

الباطنة، وترسم حالات شعورية مهيمنة، تبدو إماراتها على الجوارح، ربما لغلبة الحالة، وشدة تأثيرها على النفس. وهذا اللون من التصوير الشعري، يفضي بنا إلى محاولة ربطه بالأحوال والمقامات في الشعر الصوفي إذ استوى عوده. ولقد قدم هذا النموذج مثلاً، لأجل ما يحمله من إشارات عامة، تكشف عن أحوال النفس الإنسانية التي يتنازعها الخوف والرجاء. هذه النوازع التي سيحفر عليها الصوفي، ويستخرج كنوزها، ويقوم بتنضيدها فيما أسماه بالأحوال.

لقد تناول الشعر الديني الإنسان في تنوع حالاته الإيمانية، بين الضعف والقوة، والإقبال والإدبار، أخذاً في تصويره بما ينسجم مع القرآن والسنة لفظاً ومعنى، فتارة يحذره وتارة أخرى يرغبه ويذكره بمصيره النهائي، وسنجد بأن تطرق الشعر الديني لهذه المضامين، قد أسهم بصورة واضحة في التمهيد للمقامات والأحوال، كالخوف والرجاء والتوكل والزهد والتوبة والإنابة واليقظة وغيرها. وها هو ذا خليفة المسلمين، عمر بن عبد العزيز يخوض غمار الحياة، ويكشف عن زيفها، فينشد أبياتاً وعظية، يقرّع فيها الغافل عن ربه بدنياء، واللاهي بسرابها عن آخرته. ويذكر كلمة اليقظة، التي ستلعب دوراً في سلّم الأحوال عند الصوفية، باعتبارها من مقدمات مقام التوبة يقول^(١):

أيقظان أنت اليوم أم أنت نائم	وكيف يطيق النوم حيران هائم
فلو كنت يقظان الغداة لخرقت	مدامع عينيك الدموع السّوام
بل أصبحت في النوم الطويل وقد دنت	إليك أمور مسفطعات عظام
نهارك يا مغرور سهو وغفلة	وليلك نوم والسردى لك لازم
يغرك ما يفنى وتُشغل بالمنى	كما غرّ بالذات في النوم حالم
وتشغل فيما سوف تكره غيبه	كذلك في الدنيا تعيش البهائم

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ٧٢/٢.

وفي تصوير الزهد ومعانقة الفقر، اللذين سيغدوان مقامين كبيرين عند الصوفية، بمعانٍ أشمل وأعمق، يقول عروة بن أذينة (ت ١٣٠):^(١)

لا خير في طمعٍ يُدني لنقصه وغبر من كفافِ العيش يكفيني
لا أركبُ الأمرُ تزري بي عواقبه ولا يعابُ به عرضي ولا ديني
كم من فقيرٍ غني النفس تعرفه ومن غنيٍ فقيرٍ النفس مسكين

وفي مثله، نجد موعظة لبهلول المجنون، يوجهها لهارون الرشيد (ت ١٩٣) يحثه فيها على الزهد في الدنيا والتخلي عن الحرص، والتأكيد على أن الغنى غنى النفس بالقناعة^(٢):

دع الحرصَ على الدنيا وفي العيش فلا تطمعُ
ولا تجمعَ من المال فما تدري لمن تجمعُ
فإن الرزقَ مقسومٌ وسوءُ الظنِّ لا ينفعُ
فقيرٌ كلُّ ذي حرصٍ غنيٌ كلُّ من يقنعُ

وكان سفيان الثوري (ت ١٦١) يتمثل بهذا البيت^(٣):

باعوا جديداً جميلاً باقياً أبداً بدارسٍ خلقٍ يابئس ما اتَّجروا
وفي الزهد المقرون بمخافة الله يقول عبدالله بن المبارك (ت ١٨١)^(٤)
بغضُ الحياة وخوفُ الله أخرجني وبيعُ نفسي بما ليست له ثمننا
إنني وزنت الذي يبقى ليعدله مالم يسبقني فلا والله ما اتزنا

(١) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١٠٦/٢١، عجز البيت الأول من الهزج، والباقي من البسيط.

(٢) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، ٦٨/٨.

(٣) حلية الأولياء، ٥/٧.

(٤) البغدادي، تاريخ بغداد، ١٦٦/١٠.

ويقول الشافعي (ت ٢٠٤) في ترك الدنيا^(١):

إن لله عباداً فطنا تركوا الدنيا وخافوا الفتنا
نظروا فيها فلمّا علموا أنها ليست لحيّ وطننا
جعلوها لجّة واتخذوا صالح الأعمال فيها سفنا

فالدعوة إلى الزهد إذن، تصاعد الحثّ عليها، لما لهذه الخصلة من معانٍ جامعة لاستقبال الخير، واستدبار الشر، بالنظر إلى حقيقة الدين والدنيا. ولئن كانت دائرة الزهد المدعو إليها هنا، تتخذ طابع الزجر أو الترغيب، بسبب انهماك الناس بفضول الدنيا على حساب الآخرة، فلسوف نجد أن دائرة الزهد بوصفها واحدة من مقامات السلوك الصوفي، تجنح جنوحاً مغايراً، يتجاوز معنى التقرّيع أو التنبيه أو الترغيب إلى معانٍ أخرى نبحثها في حينها، عند تناول مقام الزهد.

(١) الديوان، ص ١١٩.

من شعر التوكل:

كذلك مهد الشعر الديني والأخلاقي لمقام التوكل، فقد تناول الشعراء معنى التوكل واطمئنان القلب لرزق السماء. ولم يكن هذا المعنى ليبرز في الشعر لو أن واقع الحياة على عكس ما كان بعد منتصف القرن الأول، ولكن لوثة الجمع والادخار والحرص، تقوِّض النفوس الضعيفة، وتستعبد قليلي الثقة بالله، ولذلك راح الأتقياء من الشعراء ومن غير الشعراء، يلفتون أنظار الناس إلى هذا الأصل القرآني لعلمهم يرجعون. قال أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩) في التوكل على الله، والركون إليه في طلب الحاجات بعد إحسان العمل^(١):

وإذا طلبتَ من الحوائج حاجةً	فادعُ الإلهَ وأحسن الأعمالا
فليعطيتك ما أراد بقدره	فهو اللطيف لما أراد فعلا
إن العباد وشأنهم وأمورهم	بيد الإله يقَلبُ الأحوال
فدع العبادَ ولا تكن بطلابهم	لهجاً تضعضعُ للعبادِ سؤالا

وقال سفيان الثوري (ت ١٦١) في الثقة بما عند الله من رزق^(٢):

إن كنت ترجوا الله فاقنع به	فعنده الفضلُ الكثيرُ البشير
من ذا الذي تلزمه فاقسةٌ	وذخره الله العليُّ الكبير

(١) الأغاني، ١١/١، ١٠٢.

(٢) حلية الأولياء، ٦/٢٧٣.

وقال الشافعي (ت ٢٠٤) في التوكل على الله، واليقين بوصول الرزق^(١):

توكلتُ في رزقي على الله خالقي	وأيقنتُ أن الله لا شك رازقي
وما يكُ من رزقي فليس يفوتني	ولو كان في قاع البحار الغوامق
سيأتي به الله العظيمُ بفضله	ولو لم يكن مني اللسانُ بناطق
ففي أي شيء تذهب النفسُ حسرةً	وقد قسم الرحمنُ رزقَ الخلائق

وفي اقتران التوكل بالقضاء والقدر، بما يحيل على الحديث النبوي «واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك»^(٢)

وفي تحذير الإنسان من مغبة الركون إلى الأسباب دون المسبب، يقول أبو العتاهية (ت ٢١١)^(٣):

لَعَمْرُ أبي لو أُنْني أَتَفَكَّرُ	رضيتُ بما يُقضى عليّ ويُقدَرُ
توكل على الرحمن في كل حاجةٍ	أردت فإن الله يقضي ويقدرُ
متى ما يُرد ذو العرش أمراً بعبده	يصبه وما للعبد ما يتخيرُ
وقد يهلك الإنسان من وجهٍ آمنه	ويرجوا لعمر الله من حيث يحذرُ

(١) الديوان، ص ٩٩.

(٢) أخرجه الترمذي في حفة القيامة، وقال حديث حسن صحيح.

(٣) الديوان، ص ١٠٢.

من شعر الصبر والرضا والشكر والورع:

ومن المعاني القرآنية التي عني بها شعر الزهد والوعظ الديني، الصبر على مرّ القضاء، وتحمل كدر العيش، وقد مدح الله تعالى الصابرين في القرآن ووفاهم أجرهم بغير حساب. وبذلك يكون قد مهّد لهذا الأصل بما يؤهله لأن يتخذ موقعه من سلّم المقامات عند الصوفية. كتب عبيد الله بن عبد الله بن عتبة إلى عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١) فقال^(١):

باسم الذي أنزلت منه السّورُ والحمد لله أمّا بعدُ يا عمُرُ
إن كنت تعلم ما تأتي وما تذرُ فكُن على حذرٍ قد ينفعُ الحذرُ
واصبر على القدرِ المحتومِ وارضَ به وإن أتاكَ بما لا تشتهي القدرُ
فما صفا لأمرئٍ عيشٌ يُسرُّ به إلا سيَتبعُ يوماً صفوه الكدرُ

وقد اقترن الصبر هنا بالرضا. والرضا مقام آخر من مقامات السلوك عند الصوفية. والصابر الراضي خير من الصابر المتأفف، ذلك أن الصبر على وقوع المقدّر فيما لا يرضي النفس ثقل عليها، فإذا صادف الصبرُ الرضا وعدم الشكوى، فقد تحقق معناه.

وأحياناً، قد نلمس في بعض الأبيات، اقتراباً من المعنى الصوفي للمقام، فلئن كان الحديث عن الصبر يغلب عليه طابع المعنى العام، فقد يحدث أن ينفّج هذا المعنى على جزئية خاصة تنتمي إلى المعنى الصوفي الذي تبلور فيما بعد، وهذا النمط من الشعر له أهمية خاصة في رصد مراحل التطور الدلالي للأحوال والمقامات. ومن ذلك مفهوم الارتياض المعمول به في مقام الصبر، بمعنى اتخاذ

(١) حلية الأولياء، ١٨٨/٢-١٨٩.

الصبر نوعاً من الرياضة الروحية لكبح جماح النفس، والتحكم في شهواتها بنوع من الإرادة الواعية. تقول ريحانة -إحدى العابدات- وقد لقيها إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٠) في هذا المعنى^(١):

صبرتُ عن اللذاتِ حتى تَوَلَّيتُ والزمْتُ نفسي صبرَها فاستمرَّتِ
وما النفسُ إلا حيث يجعلها الفتى فإن أُطْمِعتُ تاقَتْ وإلا تسَلَّتِ
ومن المقامات التي مهَّد لها، مقام الشكر. وفي معناه يقول أبو العتاهية (ت ٢١١)^(٢):

سبحان من أعطاك من سَعَةٍ سبحان من أعطاك ما أعطى
فلئن عَقِلْتَ لتَشْكُرَنَّ وإن تشكرُ فقد أغنى وقد أقنى

كذلك تناول الشعر الديني أصولاً أخرى للمقامات، كالورع، والرضا، والمحبة. وكل هذه الأصول تطرح بمعانيها الإجمالية دون التفاصيل العميقة التي سنقرؤها عند الصوفية، والمقصود بالمعنى الإجمالي، هو ما ارتبطت دلالتة بالإطار العام لما يفهمه العامة من القرآن والسنة. وأما ذكر الورع، فقد سئل سفيان الثوري (ت ١٦١) مرة عن التقوى، فأنشد^(٣):

إني وجدت فلا تظنُّوا غيرهُ هذا التَّوَرُّعُ عند ذاك الدرهم
فإذا قدرتَ عليه ثم تركتهُ فسا علم بأن هناك تقوى المسلم
وقال عبدالله بن المبارك (ت ١٨١)^(٤):

يا طالبَ العلمِ بادر الورعاً وهاجر النومَ وهاجر الشَّبَعَا

(١) د. عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، ص ١١٢-١١٤.

(٢) الديوان، ص ٦.

(٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٣٦/١.

(٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ١٩٢/١.

ويقول الشافعي (ت ٢٠٤) أيضاً في الورع^(١):

المرءُ إن كان عاقلاً ورعاً أشغله عن عيوبٍ غير ورعه

أما الرضا، فقد مر معنا اقتترانه بالصبر، وفيه يقول الشافعي^(٢):

وما كنتُ أَرْضَى من زمانٍ بما ترى ولكنني راضٍ بما حكم الدهرُ

فإن كانت الأيامُ خانتُ عهدنا فإني بها راضٍ ولكنّها قهرُ

(١) الديوان، ص ٩٠.

(٢) نفسه، ص ٨١.

تمهيدات متفرقة لشعر الأحوال

ينقلنا الشافعي إلى المحبة، ليشير إلى أصل كبير من أصول المقامات، وعليه معول الصوفي في عبادته لله وتقربه منه. وكان لرابعة العدوية (ت ١٨٥) بما ينسب إليها من شعر في المحبة الإلهية، فضل السبق في هذا المجال، وسنؤجل إيراد شعرها للباب القادم كونها صوفية، بخلاف الشافعي كونه فقيهاً أولاً، وكونه أشار إلى أسلوب الرمز في الحب الإلهي، ولعله يكون أول من مهد لهذا الأسلوب، حيث رمز للحق بسعاد. يقول^(١):

كيف الوصولُ إلى سعادٍ ودونها قللُ الجبالِ ودونهنَّ حتوفُ
والرجلُ حافيةٌ ولا لي مركبُ والكفَّ صفرُ والطريق مخوفُ
وله، أيضاً، في المحبة بالأسلوب المباشر^(٢):

تعصي الإله وأنت تُظهِرُ حُبَّه هذا محالٌ في القياسِ بديعُ
لو كان حُبُّك صادقاً لأطعته إن المحبَّ لمن يحبُّ مطيعُ
في كلِّ يومٍ يبتديك بنعمةٍ منه وأنت لشكرٍ ذاك مُضيعُ

ولم يقتصر الشعر الديني على تبني أصول المقامات والإشارة إلى معانيها العامة، بل تبني أيضاً التمهيد لأصول الأحوال، كالخوف والرجاء والشوق والأنس والقبض والبسط... وهي بدورها معان مستقاة من القرآن والسنة. وكما تقدّم القول في ذكر أسماء المقامات ومعانيها ذات الصبغة الإجمالية لا التفصيلية، كذلك الأمر

(١) الديوان ص ٩٥.

(٢) نفسه، ص ٩١. وتنسب هذه الأبيات لمحمود الوراق (ت ٢٤٠) باختلاف يسير في البيت الثالث حيث ورد «يبتليك» بدلاً من «يبتديك» ولعله تصحيف. انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢١٥/٣.

بالنسبة إلى الأحوال، فقد تحدث الشعراء عن الخوف والرجاء وغيرهما بما يحيل على المعنى العام والقريب لكل حالة؛ ذلك أن التجربة الصوفية لم تكن مستوفاة بعد في هذه المرحلة، وكانت حالة الزهد هي الغالبة، بمعنى أن العلاقة بين الذات العابدة والذات المعبودة كانت تصدر غالباً من قاعدة الثواب والعقاب، وهذا النوع من العبادة ورد ذكره في القرآن في قوله تعالى: «يدعون ربهم خوفاً وطمعاً»^(١) ولكن الصوفية، مع أخذهم لهذا الأصل، إلا أنهم ارتقوا بأنفسهم إلى نوع أسمى من العبادة، أو الأخرى أن يقال: إنهم اكتشفوا حقيقة العبودية لله، بأنه إله يستحق العبادة لذاته. وأصل هذه الحقيقة نجده في القرآن في قوله تعالى: «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه»^(٢). وأياً كان الأمر، فلنا في ما يلي شواهد على ذكر الأحوال في الشعر الديني، بوصفها مقدمات عامة لما سيستقر عند الصوفية بمعان خاصة. ففي معنى الرجاء، يقول سفيان الثوري (ت ١٦١)^(٣):

إن كنتَ ترجو اللهَ فاقنعْ به فعنده الفضلُ الكثيرُ البشيرُ

وعندما يستشعر الإنسان القساوة في قلبه، والضيق في صدره، يلجأ إلى الرجاء الممزوج بالخوف أملاً في مغفرة الله وعفوه، وفي ذلك يقول الشافعي (ت ٢٠٤)^(٤):

ولما قسا قلبي وضاقَت مَذاهبي جعلتُ الرجاَ منِّي لعفوكَ سلماً

وفي القصيدة نفسها يقول أيضاً:^(٥)

فللهُ درُّ العارفِ النَّدْبِ إنَّه تفيضُ لفرطِ الوجدِ أجفانهُ دماً

يقيمُ إذا ما الليلُ مدَّ ظلامه على نفسه مِن شدةِ الخوفِ ماتماً

(١) السجدة: ١٦.

(٢) الكهف: ٢٨.

(٣) حلية الأولياء، ٢٧٢/٦.

(٤) الديوان، ص ١١٤.

(٥) نفسه والصفحة.

أما أبو العتاهية (ت ٢١١) فإنه يصور الرجاء المرتبط بالذنوب والتقصير، ويحذر صاحبه من مغبة الاعتماد عليه، وهو مقيم في المعصية. يقول^(١):

أراك أمراً ترجو من الله عفوهُ وأنت على ما لا يحبُّ مقيمُ
تدلُّ على التقوى وأنت مقصّرُ أيا من يداوي النَّاسَ وهو سقيمُ

وفي ذكر مصطلحي القبض والبسط، وهما من الأحوال عند الصوفية، يقول الشافعي في معناهما العام^(٢):

إذا لم تجودوا والأمورُ بكم تمضي وقد ملكتُ أيديكم البسطُ والقبضُ

والحقيقة، إن شعر الشافعي في غير قليل منه، يمثل مرحلة انتقالية من حالة الزهد إلى حالة التصوف. وقد مر -في ما تقدم- أنه اجترح أسلوب الرمز في التعبير عن محبة الله، وهو هنا أيضاً، يضع يده على بعض حالات النفس الوجدانية المستخلصة من علاقة العبد بربه، هذه العلاقة القائمة على المحبة والذكر والأنس والشوق. بل إن الشافعي لا يجد حرجاً من ذكر شراب الأنس، هذا المصطلح الذي سيمهد لظهور الخمرة بوصفها رمزاً من رموز الشعر الصوفي. يقول الشافعي^(٣):

أذقنا شرابَ الأنسِ يا من إذا سقى محبباً شراباً لا يضام ولا يظما
ويقول في الحب والشوق والأنس^(٤):

وفي القلبِ إشراقُ الحبِّ بوصلهِ إذا قاربَ البشريَّ وجازَ إلى الحمى
حوالي إيناسُ من الله وحده يطالعني في ظلمةِ القبرِ أنجما
أصون ودادي أن يدنسَهُ الهوى وأحفظُ عهدَ الحبِّ أن يتثلماً
ففي يقظتي شوقٌ وفي غفوتي منى تلاحقه خطوي نشوةٌ وترثماً

(١) الديوان، ص ٢٩٢.

(٢) نفسه، ص ٨٩.

(٣) نفسه، ص ١١٤.

(٤) نفسه، ص ١١٥.

ويقول أيضا في الأنس والذكر والمعرفة، بما لا يكاد يختلف عن قول الصوفية أنفسهم^(١):

قلبي برحمتك اللهم ذو أنس في السر والجهر والإصباح والغسل
وما تقلبت من نومي وفي سنتي إلا وذكرك بين النفس والنفس
لقد مننت على قلبي بمعرفة بآئك الله ذو الآلاء والقُدس

ولو جمع بين البيت الثاني وأحد الأبيات التي قالها سمنون الحب (ت ٢٩٧) وهو أحد الصوفية الكبار، سيظهر مدى الأثر الذي تركه شعر الشافعي وما يجري مجراه في أشعار الصوفية، على صعيدي المعنى والصورة. وفي معنى ما قاله الشافعي، يقول سمنون^(٢):

وما تطابقت الأحداق من سنة إلا وجدتك بين الجفن والحدق
وأما الحديث عن الشوق، وهو من أحوال الصوفية، فيرى داود الطائي (ت ١٦٥) أنه يبوء صاحب المنزلة العليا المحمود، يقول^(٣):

ما نال عبد من الرحمن منزلة أعلى من الشوق إن الشوق محمود
وفي المراقبة، الحال المأخوذ من الحديث النبوي «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»^(٤) كان الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) ينشد في معناه^(٥):

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل خلوت ولكن قل علي رقيب
ولا تحسبن الله يغفل ساعة ولا أن ما تخفي عليه يغيب

(١) ديوان الشافعي، ص ٨٥.

(٢) د. يوسف زيدان، شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٥.

(٣) حلية الأولياء، ٣٦/٧.

(٤) رواه البخاري في كتاب الرقائق.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣٢١/٤.

ويشير عبدالله بن المبارك (ت ١٨١) إلى معنى الخوف، وهو قسيم حال الرجاء عند الصوفية، إذ بالخوف والرجاء تتوازن حال المؤمن في سلوكه نحو الله تعالى، وهما كجناحي الطائر، فيقول في وصف الخائفين^(١):

إذا ما الليل أظلم كابدوه فيسفر عنهم وهم ركوع
أطار الخوف نومهم فقاموا وأهل الأمن في الدنيا هجوع

هكذا إذن، تتجلى بؤادر الأحوال والمقامات في الشعر الديني والزهدي، بدءاً باللفظ وانتهاءً بالمعنى العام لما يلائم عامة المسلمين الذين أخلدوا إلى الأرض، فترى الخطاب الشعري الموجه لهم يتخذ من قاعدة الثواب والعقاب، أو الترهيب والترغيب وسيلة لتذكيرهم بالله في غمرة نسيانهم له، وانشغالهم بالدنيا وبأنفسهم. وما تجدر الإشارة إليه أيضاً، أن هذا النوع من الخطاب الموجه لفئة الغافلين، يتخذ من أسلوب التهديد والوعيد المباشرين، أداة لإيقاظ الغافل من غفلته، وردع المسرف عن سرفه؛ ولذلك تنوعت صور النهي والأمر والنداء، وبرزت الألفاظ المؤثرة على الوجدان والإرادة بنوعيتها، الترهيبية والترغيبية، من مثل: مفردات الخوف وصوره، والرجاء، والورع، والصبر، والتوكل، والشكر، والرضا. على أن هناك نوعاً آخر من الشعر الديني، وفيه يتجه الخطاب إما إلى الذات، وإما إلى الخالق عز وجل، وفي هذين النوعين، ولا سيما الثاني، تميل المفردات إلى الانعتاق من أسر الخوف لتحلق في فضاء الرجاء الذي يبعث في النفس معاني الأتس والمحبة والشوق ونشوة القرب، كما لمسنا ذلك عند الشافعي. وكل هذا يشير إلى أن طبيعة التجربة الدينية تقود الذات المجربة إلى اختبار المعاني الأنفة الذكر عملياً، فإذا ما أريد لها أن تتقمص حالة الكلام أو الشعر، تبين مدى عمق التجربة أو ضحالتها، فيتبين مدى اتساع المعنى الخاص بحالة الخوف مثلاً، أو الرجاء، أو التوكل... ولذلك، قلنا في ما تقدم إن المفردات التي استخدمت في الشعر الديني والزهدي والتي عرفت بالأحوال والمقامات عند الصوفية، كانت في هذه المرحلة، منسجمة مع طبيعة التجربة الزهدية التي تهدف إلى إنقاذ النفس من التردّي فيما لا يوافق أوامر الله

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/٤٢٢.

ونواهيته، فبقيت معانيها في مستوى لا يبعد كثيراً عن المعنى المتداول والقريب من مفهوم العامة، ذلك أن الخطاب موجّه لهم بالدرجة الأولى، يستثنى من ذلك بعض إشارات الشافعي في شعره، التي تمثل نقلة نوعية تكشف عن مسار التطور في تجربة الزهد نحو التصوف، فالشافعي لم يكن معنياً بوعظ الآخرين بقدر ما كان معنياً بالتعبير عن إحساسه بتجربته التعبدية التي أفضت به إلى تذوق طبقات المعاني التحتية الكامنة في أغوار التجربة نفسها. الأمر الذي جعله يتغنى بما ذاقته نفسه من حلاوة الأنس بالله، والشوق إلى لقاءه، ومحبته، في مقابل الطرف الآخر من التجربة، المنطوي على إحساس عميق بالرهبة والخوف من الله. وشعور أعمق بالتقصير تجاهه.

مقام التوبة في الشعر

١- توبة عموم

خاض شعراء الصوفية، المقلّون منهم والمكثرون، برهة التعبير شعراً عن أحاسيسهم بمعاناة خوض الطريق، ومنازلة المقامات والأحوال. واتفقوا على أن مفتاح الطريق بما فيه من منازل، ودرجات، وكشوف، يكمن في التوبة، ولا يتأتى للمريد شيء أصلاً دونها؛ ولذلك كان مقامها أول المقامات، وعلى شرط إحكامه تناسس الطريق. فالتوبة «أصل كل مقام، وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي أول المقامات، وهي بمثابة الأرض للبناء. ومن لا توبة له، لا حال له ولا مقام»^(١). وقد تناول الصوفية التوبة في أشعارهم، بما يحيل على معناها العام الموصول بالإقلاع عن المعصية، والندم، وعدم العودة إلى اقترافها، ووجَّهوا خطابهم بصيغة العموم إلى المخاطب اللاهني، الغارق في بحر الخطايا، الغافل عن رؤية ربّه له، مذكّرين أيّاه بمسارعة التوبة، والتزامها قبل فوت الوقت. يقول الحلاج (ت ٢٠٩) في هذا المعنى^(٢)

إلى كم أنت في بحر الخطايا	تبارز من يراك ولا تراه
وسميتك سمت ذي ورع ودين	وفعلك فعل مستبمع هواه
فيا من بات يخلو بالمعاصي	وعين الله شاهدة تراه
أطمع أن تنال العفو ممّن	عصيت وأنت لم تطلب رضاه
أففرح بالذنوب وبالخطايا	وتنسأه ولا أحد سواه
فتب قبل الممات وقبل يوم	يلاقي العبد ما كسبت يده

(١) عوارف المعارف، ص ٢٠٢.

(٢) الديوان، ص ٢٥.

فالحث على التوبة، هنا، نوع من التذكير جرى على لسان الحلاج، وقد يكون تذكيراً عابراً ويمضي أدراج الرياح دون أن يجد أذنًا صاغية، وقد يحدث العكس، بأن تلتقطه أذن واعية، وقلب يهفو لسماع كلمة تحمله على تغيير مجرى حياته غير القويمة، فيتحول خطاب الحلاج في شأنه إلى داع محرك، يثير نوعاً من القلق والاضطراب فاليقظة، فإذا تغلب هذا الداعي على نوازع النفس، ورعوناتها، تحققت الخطوة الأولى، وهي ولوج مقام التوبة، وإن كانت الغلبة للنفس مع تأثرها العابر بالخطاب، فمعنى ذلك التمتع الأحوال، وبداية ورودها التي غالباً ماتسبق المقامات؛ لتمهّد لها من ناحية نفسية، وكان السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) من قبل، قد أشار إلى ذلك حينما كتب «فلا مقام إلا بعد سابقة حال، ولا تفرد للمقامات دون سابقة الأحوال»^(١). وفي أغلب الأحيان، يتخذ النزاع بين واردات الأحوال والنفس شكلاً صراعياً مريراً.

وقد خلّد الغزالي مثل هذه البرهة الصراعية في هائيته، مصوراً لوبانه النفسي بين جذبات الهوى، ونداءات الخلاص بالرجوع إلى الله تعالى. إنها هجمة الأحوال المزعجة والقابلة لنقل النفس من طور النفس الأمّارة بالسوء، إلى طور النفس اللوامة تمهيداً لزوجها في مقام التوبة. وكان الغزالي، في هائيته هذه، يعيد علينا ترجمة اعترافاته كما سجلها في كتابه «المنقذ من الضلال» ولكنّه في هذه المرة، يصوغها عبر تشخيص الصراع الدائر بين النفس والهوى، فتارة له، وتارة عليه. واعترافه بالضعف أمام هوى النفس ينطوي على إحساس عميق بصدق المعاناة، وبرغبة الخلاص من سجن النفس ومن الخضوع لها. يقول في شطرها الأخير:^(٢)

(١) عواف المعارف، ص ٣٠٢.

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، وتليها القصيدة الهائية والثانية للمؤلف، ص ١٩٣-١٩٤.

إن أنا حاولت طاعةً فَنَرْتُ وأظهرت وحشةً وإكراها
صرتُ مع النفسِ في محاربةٍ تأمرُني بالهوى وأنهاسها
نحن كقرنين في معاركةٍ أدرعُ الصبرَ عند لُقياسها
وهي بجند الهوى مَبَارِزُتي وأيُّ صبرٍ يطيقُ هيجاسها
إن جَبُنْتُ بالقتالِ شَجَعُها أو ضَعُفْتُ في اللقا قوَاهَا
أصرعُها تارةً وتصنرعني لكن لها السبقُ حين ألقاها
إلى أن يقول في ابتهاج عارمٍ لاستمطار التوبة:

ياربِّ عَجَلْ لَهَا بِتَوْبَتِهَا واغسل بماءِ التُّقَى خطاياها
إن تكُ يا سيدي مَقْذِبَها من ذا الذي يُرتجى لرحمها
فَالطُّفْ بها واغترف خطيئَتِها إِنَّكَ خَلَقَها ومولاهَا

وإلى جانب هذا الصراع، الذي يمكن تسميته بصراع ما قبل التوبة، هناك صراع من نوع آخر، قد يؤدي إلى الارتداد و النكوص، فقد يحدث أن يخفق أحدهم في توبته، فبعد أن يلج باب التوبة، وتلوح له بارقة الاستقامة، ربما تنتهي نفسه، وتأخذ بالتفَلُّت، ويتأبى عليه انقيادها، فتتخلع من سابق عهدا غير ملوية، وتقع فيما انزجرت عنه، وفي هذه الحالة، لا تصح تسمية المقام لها، لعدم تحقق دوام الإقامة فيه، والأنسب لذلك تسمية الحال نظراً لطروء التغيُّر والتبدُّل.

وقد سجَّل القشيري (ت ٤٦٥) مثل هذه الحالة شعراً في مخاطبة العموم بقوله^(١)

أناسٌ عصوا دهرأ فعادوا بخجلةٍ فقلنا لهم أهلاً وسهلاً ومرحباً
فلما أزلنا عنهم العتبَ ظاهراً أعادوا لإحياء الخطيئة مذهباً
أفيقوا بذا الحق الذي كان بيننا من العتبِ باقي الحكم ما هبَّت الصبَا

(١) أربع رسائل في التصوف، كتاب التوبة، تحقيق د. قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٧، سنة ١٩٦٩، ص ٢٨٢.

ومع ذلك، وعلى الرغم من نقض العهد، والرجوع عن التوبة إلى المخالفة، فإن فرصة الإمهال للعودة، ما زالت قائمة، وباب التوبة مازال مفتوحاً، فتجد القشيري يُعاود التوبة تلو الأخرى، مما يشي بأنه لم يتمكن بعد من إحكام مقامها على الوجه الأكمل. يقول: (١)

يا مُكرمي في رَجـوعِي ومُهملي في انصرافي
جُد بالقسبِـسول وعَوْدُأ على فسـتـى غـيـسـرِ وافِ
إن توله منك عـفـواً عزلت عنه يد الخـلافِ (٢)

ولما كانت الأحوال المتقدمة على التوبة بمثابة بروق تلمع في سماء النفس المعتمة، وسهام تخترق حجب الغفلة، فقد يحدث أن يستجيب لها العبد الأبق من مولاه، ويدرك وقتئذٍ تفويته للوقت فيما لا تحمد عقباه، فينثني منكفئاً على نفسه، مشتملاً بحسرتة على ما فرط في جنب الله، فإذا أزمع الإقامة في مقام التوبة، وعزم على تحقيق شروطه، فقد وجبت عليه مقولة سهل بن عبدالله (ت ٢٨٢) عندما سئل عن التوبة فأجاب قائلاً: «أن لا تنسى ذنبك» (٣) وهذا أدعى لبقاء النفس تحت طائلة اللوم من أجل دوام اليقظة. وفي المعنى الذي أجاب عنه سهل، قال القشيري (٤) (ت ٤٦٥):

مكتئبٌ يندبُ أشجانهُ يذكرُ في الخلوة عصيانهُ
يُخفي لهيباً بين أحشائه يطلبُ من مولاه رضوانه
قد كتب الدمعُ على خدّه تبارك اللهُ سبـحـانـهُ

(١) أربع رسائل في التصوف، كتاب التوبة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٧، ص ٢٨٢.

(٢) عجز البيت مكسور.

(٣) اللمع، ص ٦٨، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١. الرسالة القشيرية، ص ٩٦٥. في حين سئل الجنيد عن التوبة فأجاب بقوله: «أن تنسى ذنبك» على عكس ما قال سهل. وقد وفق الطوسي بينهما بقوله إن سهلاً قد أشار إلى توبة المريدين والمعتسرين والطالبيين والقاصدين، وهم الذين تارة لهم وتارة عليهم. أما الجنيد، فقد أشار إلى توبة المحققين الذين لا يذكرون ذنوبهم؛ لما غلب على قلوبهم من عظمة الله تعالى ودوام ذكره. انظر: اللمع، ص ٦٨. الرسالة القشيرية، ص ٩٥.

(٤) أربع رسائل في التصوف، كتاب التوبة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٧، ص ٢٧٩.

وقال أيضاً: (١)

دعوه يشفي سُقم أحشائه بعبرة تخبره عن دائه
أفكر في كثرة عصيانه فانخلع القلب بأعضائه

ويتوسع القشيري في نعت صاحب هذا المقام من التوبة، بمقطوعة نثرية ربما كانت أكثر شعرية من أبياته، بإيقاعها المتناسق، وعمق استشراف معانيها للمشاعر النفسية المتلعة. يقول: «التائب مشفق من عصيانه، مطرق بين إخوانه، مستدام لربه، مستهام قلبه، ظاهر خشوعه، متبادر دموعه، ضئيل كلامه، قليل منامه، يسير أكله، وحيد أهله. لا ينتقض عقده، ولا يرفض عهده. يعرف انتقاصه، ويطلب خلاصه. إن طلبته وجدته في فكرته، وإن ساءلته خاطبك بعبرفته. لا تسكن حرقة، ولا تزول دمعته. من رآه انتبه من غفلته، ومن جالسه تاب من زلته، فهو حقير عند نفسه، غريب في أبناء جنسه، كريم على ربه، مستوجب من الله صادق حبه. صحيح تحسبه سقيماً، وغريب تظنه مقيماً...» (٢)

ب- توبة إنابة:

من ناحية أخرى. قد يقيم التائب في توبته، ويستقيم له المقام بدوام الإقامة فيه، ولكن، بين حين وآخر، يعاوده الاستغفار من أمور يعدّها ذنباً في حقه، بينما لا يراها العامة بهذه المثابة. وما يُنسب إلى الحلاج (ت ٣٠٩) في تعليق هذا المعنى قوله (٣):

ياربّ إنّي إليك ممّا جنيستُهُ تائبٌ منيبٌ
استغفرُ الله مستقيلاً والعبدُ ممّا جنى يتوبُ
أرجوكَ بل قد وثقتُ أنّي من رحمةِ الله لا أخيبُ
وليس لي شافعٌ سواها إذا أضسّرت بي الذنوبُ

(١) أربع رسائل في التصوف، كتاب التوبة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٧، ص ٢٧٩.

(٢) نفسه والصفحة،

(٣) الديوان، ص ١٠٢.

فالخطاب هنا يتوجّه صعوداً إلى الله تعالى في مناجاة ضارعه من الأنا التائبية أصلاً؛ أي من دائرة المقام نفسه، ولكن من منزل آخر غير منزل البداية، والقريضة الدّالة على ذلك لفظ «منيب» في البيت الأول. والإنابة درجة من درجات التوبة، وقد مر معنا أن المقام له بداية ووسط ونهاية. قال أبو عثمان المغربي (ت ٣٧٣): «وإذا صحّت التوبة صحّت الإنابة»^(١) وقال إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢): «إذا صدق العبد في توبته صار منيباً؛ لأن الإنابة ثاني درجة التوبة»^(٢) ومع هذه المرحلة، يبدأ المعنى الصوفي الأعمق لمقام التوبة بالانكشاف، فليس الجناية هنا أو الذنوب من صنف خطيئات العامة بمخالفة النهي أو الأمر؛ أي خطيئات السلب إن سلمت لنا هذه التسمية، ولكنها من قبيل خطيئات الإيجاب، بمعنى أن الصوفي في طور الإنابة يرقى إلى مراقبة أفعال الطاعة عنده، راصداً ما يطرأ عليها من خلل أو عيب، فيقوم على إصلاحه، وتسديده لتصفو له الإنابة «ورؤية عيوب الأفعال من ضرورة صحة الإنابة، وهو في تحقيق مقام التوبة»^(٣) ومن هذا الموقع قد يجوز القول: شتان ما بين توبة العوام، وتوبة الخواص. وقد قال ذو النون (ت ٢٤٥): «توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلة»^(٤) فالأولى مرهونة بالرجوع عن الذنوب وفعل القبائح، والثانية موقوفة على الرجوع عن رؤية الحسنات والطاعات، لأن رؤيتهما تفضي إلى تعظيم النفس، والاتكال عليها في أداء الفعل، حيث تقع الزلّة، ويضرب الحجاب، ومن ثمّ فلا بد من تدارك الأمر بالتوبة والاستغفار. إنها توبة داخل توبة، وهي أخص من الأولى، وأكثر دقّة في محاسبة النفس لدى تعرضها لفعل يُستبشعر منه أنه غير موافق لمعنى التوبة المُخلّص من الشوب والحبوب. وفي إطار هذه الحساسية الجديدة تجاه فعل الطاعة أو النية، يكتشف صاحب توبة الإنابة، أن أفعاله أو نواياه السابقة التي كان ينظر إليهما بعين الرضا والقبول، لم تكن سوى نتف

(١) عوارف المعارف، ص ٣٠٥.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) نفسه والصفحة، ص ٣٠٥.

(٤) اللع، ص ٦٨. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١١. طبقات الأولياء، ص ٢٢٠.

قاصرة يعتريها النقص والخلل، بل تغدو في نظره سيئات بالنظر إلى فهمه الأعمق لمعنى التوبة. ولعل ذا النون عندما قال: «ذنوب المقربين، حسنات الأبرار»^(١) كان يشير إلى توبة الإنابة ضمن ما يشير إليه.

ج- التوبة من التوبة:

إن توبة الإنابة في رأي بعض الصوفية، قد يذهب معناها إلى ما هو أعمق مما طرح آنفاً، وهذا الانتقال من مستوى عميق إلى مستوى أعمق، يصرف الذاكرة إلى استدعاء مقولة عامة متفق عليها بين الصوفية، وهي أن كل واحد منهم إذا أشار إلى معنى يخص مقاماً أو حالاً، فإنما يشير إلى ذوقه له، والمعنى الذوقي هنا، كفيل بالكشف عن منزلة صاحبه من هذا المقام، أو من ذاك الحال. وعليه يكون التفاضل بين الصوفية في التحقق بالمقامات، مع مراعاة أن بعضهم قد يجيب عن المقام بما يلئم حاجة السائل وحاله، وهذا ما يفسر اختلاف أقوالهم بين الحين والآخر. وأياً كان الأمر، فقد نُقل عن أبي الحسين النوري (ت ٢٩٥) أنه قال في مطلق التوبة: «أن تتوب عن كل شيء سوى الله عز وجل»^(٢). وقيل في التوبة على شرط الإنابة «المنيب: الراجع عن كل شيء يشغله عن الله إلى الله»^(٣). ومنهم من يذهب إلى تفصيل أدق وأشمل في معنى الرجوع، فيقول: «الإنابة: الرجوع منه إليه لا من شيء غيره، فمن رجع من غيره إليه ضيَع طرفي الإنابة. والمنيب على الحقيقة: من لم يكن له مرجع سواه، فيرجع إليه من رجوعه، ثم يرجع من رجوع رجوعه، فيبقى شبحاً لا وصف له، قائماً بين يدي الحق مستغرقاً في عين الجمع....»^(٤) ففي هذه المنزلة من مقام التوبة يكون العبد فانياً عن نفسه، فبالأحرى أن يكون فانياً عن توبته، وقد قال الهروي الأنصاري (ت ٤٨١) أيضاً: «ولا يتم مقام التوبة إلا بالانتها»

(١) اللمع، ص ٦٨.

(٢) اللمع، ص ٦٨. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١١. والرسالة والقشيرية. ص ٩٥. عوارف المعارف. ص ٢٠٩.

(٣) عوارف المعارف، ص ٢٠٥.

(٤) نفسه والصفحة.

إلى التوبة مما دون الحق، ثم رؤية علة تلك التوبة، ثم التوبة عن رؤية تلك العلة»^(١) وبذلك يصفو مقام التوبة من كل شائبة، قريبة أو بعيدة. وإليه الإشارة في قول القشيري:^(٢)

قد قلتُ للتوبة لما صفت عن رهج التبديد والشوب
ظننتُ أنني بك أنجو غداً يا توبتي توبي عن التوب
ويتجلى معنى التوبة المطلق، بأوضح مما سبق بالاستهلاك في عين الجمع كما في قول ابن عربي (ت ٦٣٨):^(٣)

لا ينبغي الفؤاد إلا إذا ما لم يشاهد بذكره ما سواه.
وفي قوله أيضاً:^(٤)

ما فاز بالتوبة إلا الذي قد تاب منها والورى نؤم
ولعل ابن عربي من أوسع الصوفية تفصيلاً، وأدقهم تعبيراً عن حقيقة مقام التوبة المشار إليه أخيراً؛ نظراً لرؤيته «الأنطولوجية» لها بما ينسجم وتصوراته للوجود الإلهي، وعلاقته بالموجودات، وبإنسان خاصة، وتتجلى هذه الفكرة بأنصع ما يمكن، لدى كلامه على مقام ترك التوبة. أمّا كلامه على مقام التوبة، ففيه رؤى جديدة مستخلصة من فهمه الخاص لآيات التوبة، ومما يمت إليها بصلة من آيات أخر. ويجمل أهم رؤاه في قوله شعراً:^(٥)

الإعترافُ متابُ كلِّ محققٍ وبه الإلهُ الحقُّ يشترجُ صدره
رضي الإلهُ عن المخالفِ مثل ما رضي الإلهُ عن الموافقِ أمـره

(١) مدارج السالكين ٢٨٠/١.

(٢) أربع رسائل في التصوف، كتاب التوبة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٧، ص ٢٨٢.

(٣) ابن عربي، الديوان الكبير، ص ٢٢.

(٤) نفسه والصفحة.

(٥) فتوحات، ١٣٩/٢.

ماذا كثير أن يُنال مناله لا سيما إن كنت تعرف سره
من عين منته ينال مخالفاً ما ناله إن كنت تجهل أمره

على الرغم من أن الشيخ يدرج في حديثه عن التوبة شروط الفقهاء المعروفة^(١)، ويدخل في تفصيل جزئيات ترك الزلة، والندم على ما فات، إلا أنه يعدّ الأصل الجوهرى للتوبة هو الاعتراف كما يظهر في صدر البيت الأول من أبياته، مخالفاً الفقهاء في اعتدادهم بالشروط الثالث، وهو العزم على عدم العودة لارتكاب الزلة المتروكة مرة أخرى، بل يذهب إلى القول بأن العزم فيه سوء أدب مع الله تعالى بكل وجه، معتمداً في استنباط فكرته هذه، على قراءته لقوله تعالى حكاية على لسان آدم عليه السلام: «ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين». ^(٢) وقوله تعالى: «ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدي» ^(٣) قاله عز وجل هو التائب على الحقيقة لا آدم، وما كان من آدم إلا مجرد الاعتراف، يشهد على ذلك أن الكلمات التي تلقاها لا ذكر للتوبة فيها^(٤)، وكذلك العارفون يفهمون مقام التوبة من هذا الوجه، فهم يسألون ربهم أن يتوب عليهم، وحظ من التوبة الاعتراف والسؤال لا غير ذلك. هذا معنى قوله تعالى: «وتوبوا إلى الله جميعاً...» ^(٥) أي ارجعوا إلى الاعتراف والدعاء كما فعل أبوكم آدم، فإن الرجوع إلى الله بطريق العهد وهو لا يعلم ما في علم الله، فيه خطر عظيم، فإنه إن كان قد بقي عليه شيء من مخالفة، فلا بد من نقض ذلك العهد، فينتظم في قوله تعالى: «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه» ^(٦) فلم يرَ أكمل معرفة من آدم عليه السلام، حيث اعترف ودعا، وما عهد مع الله توبة عزم فيها أنه لا يعود، كما يشترطه علماء الرسوم في حدّ التوبة، فالناصح

(١) شروطها ثلاثة: ترك المعصية، الندم، العزم على عدم العودة إلى المعصية. انظر: الرسالة القشيرية، ص ٩٢.

(٢) الأعراف: ٢٣.

(٣) طه: ١٢٢.

(٤) فتوحات، ١٤١/٢.

(٥) النور: ٣١.

(٦) البقرة: ٢٧.

نفسه من سلك طريقة آدم»^(١) فمقام التوبة على هذا الأصل، لا يتعدى الاعتراف بالذنب وسؤال المغفرة دون عزم على عدم العودة إليه. أما الأبيات الثلاثة الأخيرة، فتعالج أمراً آخر هو من خصائص مقام التوبة، وفيه يرقى المخالف ليحتل مكانه إلى جانب الموافق والمرضي عنه، وكلاهما يتلقى نوال ربّه من عين المنّة والجود، فالموافق لولا هداية الله له لما وفق إلى مرضاة الله، والمخالف لولا عناية الله به، وتوبته عليه أولاً، لما تاب. كما في قوله تعالى: «ثم تاب عليهم ليتوبوا»^(٢) فالمنّة واحدة، لكن اختلفت الطريق. والتائب يصل إلى ما وصل إليه بتبديل الله سيئاته حسنات. قال تعالى: «فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات»^(٣) بل إن منهم يوم القيامة من يداخله الندم على ما فاتته من فعل الكبائر في وقت المخالفة، لمشاهدته تبديل كل سيئة، بما يوازئها من حسنات كما يقول ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)^(٤)، هذا فضلاً عن أن الحسنات المنقلبة عن سيئة، تفوق في حسناتها حسنة الطاعة؛ لأنها ترفع صاحبها إلى مكانة لم يكن ليصلها بحسنة الطاعة، وإلى ذلك أشار ابن عربي على لسان آدم^(٥):

فيا طاعتي لو كُنْتُ، كُنْتُ بحسرةٍ ومعصيتي لولاك ما كنتُ مجتبي

قال تعالى: «ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى»^(٦) فمكانة آدم عليه السلام ظهرت بالاجتباء وبالتوبة بعد المخالفة، وبانت رفعة إثر هبوطه من الجنة؛ لأنه هبوط ولاية واستخلاف، لا هبوط طرد كما هو حال إبليس الملعون، فهبوط آدم هبوط مكان لا هبوط رتبة. قال الشيخ:^(٧)

(١) فتوحات، ١٤٢/٢.

(٢) التوبة: ١١٨.

(٣) الفرقان: ٧٠.

(٤) فتوحات، ١٤٠/٢.

(٥) نفسه، ١٤١/٢.

(٦) طه: ١٢٢.

(٧) فتوحات، ١٤١/٢.

هَبْوَطُ مَكَانٍ لَا هَبْوَطُ مَكَانَةٍ لِنَلْقَى بِهِ فَوْزاً وَمُلْكاً مَخْلُداً
كَمَا قَالَ مَنْ أَغْوَاهُ صِدْقاً لِكُونِهِ رَأَهُ كَلَاماً مِنْ إِلَهٍ مُسَدِّداً

ويسترسل ابن عربي في تقصّي أبعاد مقام التوبة، سواء من جانب الشريعة، أو الحقيقة، واصلًا بينهما في ضوء تحليل عقلي وذوقي، بما لا يتعارض مع النقل. وههنا لا بد من الوقوف على مسألة تعدّد كَلِيَّة من كليات الشيخ، ولا يتأتى لنا القفز عنها نظراً لارتباط مرامي الشيخ بها من جانب، وتعلق الفرعيات بها، وانبثاقها عنها من جانب آخر. وتتلخص هذه الكَلِيَّة بنظر ابن عربي إلى أفعال الله عز وجل من وجهين، وجه الحقيقة، وفيه ينظر إلى الأفعال الكونية بنسبتها إلى الله عز وجل. ووجه الشريعة، وفيه ينظر إلى الأفعال نفسها بنسبتها إلى الخلق، فينشأ عن ذلك ثنائية معقولة يتعلّقها العقل بهذه المثابة، وهي في حقيقة الأمر ذات طبيعة واحدة لكونها صادرة أولاً وأخيراً عن الله تعالى. وعليه يمكن القول: إن من شهد الأفعال صادرة من الحق، لم يثبت لنفسه فعلاً، وردّ كل شيء إلى مكانه، ولم ينظر إلى نفسه إلا بوصفه مظهراً للفعل الإلهي، ومن كان هذا وصفه، كان عابداً لله على الحقيقة والمشاهدة، ويكون مدركاً لمعنى المعية الإلهية السارية في الكون من قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم»^(١). و«فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم»^(٢) وغيرهما من آيات. وهذا على عكس من يرى أن الفعل صادر منه لا من الله، وأنه هو الفاعل لا الله، فهو مضطر في ضوء رؤيته هذه أن يتوجّه من نفسه إلى الله، باعتباره الفاعل، والتوجه بهذا المعنى هو عين الحجاب عند الصوفية؛ لاحتجاب العابد في هذه الحالة برؤية فعله عن رؤية معية الفعل الإلهي السارية في الكون، وبذلك يكون خارج دائرة الحديث «أعوذ بك منك»^(٣) حيث التّوجه هنا ليس من شيء خارج عنه، وإنما هو منه إليه، إذ لا موجود سواه، ولا فعل في الوجود إلا فعله، فكيف يقال أنا الفاعل؟ وينبغي -ونحن في سياق هذا الحديث المُلبس- إدراك حقيقة هامة، وهي أن هذا الكلام في كلية الشيخ، كلام على مستوى العلم والاعتقاد، لا على مستوى السلوك

(١) الحديد: ٤.

(٢) الأنفال: ١٧.

(٣) أخرجه مسلم في باب الصلاة.

والممارسة بمعنى أن العابد الحقيقي والعابد المجازي -إذا جازت لنا هذه التسمية- يشتركان في أداء الشرائع من حيث الظاهر، ويفترقان من حيث الباطن، أي من حيث رؤية كل واحد منهما للفعل الذي يقوم به، فالأول يرى الفعل صادراً من الله لا منه، فلا يحمد نفسه في الطاعة، ويذم نفسه في المخالفة، لأنه مأمور بذلك. والآخر يرى الفعل صادراً من نفسه إلى الله، فيثني عليها في الطاعة، ويلومها في المخالفة. كذلك يقال: إن الأول يصدر في علمه بهذه الكلية من موقع الفناء، أو عين الجمع، أو الحقيقة. وأما الآخر، فلا يزال بعيداً عن هذا الموقع، ولم يشم رائحة منه. فإذا ما بدأنا بمعالجة مقام التوبة عند الشيخ في ضوء فهمنا لهذه الكلية، سهل علينا إدراك أبعاد ما يرمي إليه في أبياته الشعرية، أو في أبيات غيره. ولنبدأ أولاً بقول ابن العريف (ت ٥٣٦)^(١)

قد تاب أقوامٌ كثيرٌ وما تاب من التوبة إلا أنا

وكان رويم البغدادي (ت ٢٠٣) من قبل، قد سئل عن التوبة بأجاب: «التوبة من التوبة»^(٢) وأما ابن عربي فيقول في مقام ترك التوبة:^(٣)

متى خالفته حتى تتوب	فترك التوب يؤذن بالشهود
فقل للتائبين لقد حجبتم	عن ادراك الحقائق بالورود
فممن أو إلى من قد رجعتُم	وليس سوى المسود والمسود
فمن عين الذي قد جئت منه	إليه به ومن عين العبيد؟
وأسماء الإله هي التي لم	تزل موصوفة بسنا الوجود

(١) فتوحات، ١٤٣/٢.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) نفسه والصفحة.

فرويم، وابن العريف، وابن عربي، يرون أن مقام التوبة لا يستوي معناه الحقيقي إلا بترك التوبة، فإذا لم تنف التوبة عن نفسك فما تبت على الحقيقة، وعليه، فلا ثبوت للمقام إلا بنفيه. فما معنى هذا الكلام الذي يبدو شديد اللبس والغموض؟ بل قد يبدو انحرافاً عن جادة الصواب، وانزلاقاً في هذه الزندقة والإباحة! يرى ابن عربي أن العارف عند وقوفه على الزلة، وتوبته منها؛ أي تركه لها، يرى أن من مقتضيات هذا الترك نسبة الزلة إلى نفسه أدباً مع الله، والأدب مع الله هو عين الاستجابة لحكمه فيها أنها زلة بالنسبة إلى مقترفها، على الرغم من أن نسبة هذا الفعل إلى الله تعالى لا يسمى زلة، والحكم فيه بكونه معصية وزلة حكمه، ومع هذا فالتزام الأدب يوجب على العارف نسبتها إلى نفسه؛ لتعلق لسان الذم بها، وفي هذا قيام بالشرعية على حد ما أوجب الشارع. بيد أن هناك حقيقة شهودية أخرى توجب على العارف أن فهم «ترك الزلة» هو أن لا يشهد أنها زلة أصلاً، باعتبارها فعلاً من أفعال الله، وكل أفعاله في غاية الحسن والجمال^(١). ومن زاوية الرؤية هذه، نقف على تحليل جديد لمفهوم الزلة عند الشيخ، لا يخلو من طرافة. يقول: «وإنما سميت زلة، من زل إذا زلق أي زلت من نسبة كونها من أفعال الله إلى حكم الله فيها بالذم، فحكم الله فيها بالزلل عن هذه المرتبة، فاعلم»^(٢) ومن ثم، ف رؤية الأفعال الإلهية باعتبار الزلل؛ أي باعتبار انزلاقها من كونها فعلاً إلهياً إلى كونها مذمومة أو محمودة، يفضي إلى القول بأن جميع الأفعال المنسوبة إلى المحدثات، كلها زلل من هذا الوجه -والزلل هنا بطبيعة الحال لا يحتمل معنى القبح، وإنما هو مجرد انتقال بنسبة الفعل الإلهي من كذا إلى كذا، وعين الفعل هي هي - والعارف عندما يشهد هذه الحقيقة كشفاً، لا يرى إلا عين الفعل الإلهي سارياً في المظاهر، والكل من هذه المرتبة لا يقال فيه طائع ولا مخالف؛ لافتقاره للفعل. ومن هنا قال الشيخ فيما تقدم من أبيات:

متى خالفته حتى تتوبَ فترك التوبَ يؤذن بالشهودِ

(١) فتوحات، ١٤٠/٢.

(٢) نفسه والصفحة.

فإذا كان الفعل نفسه منتفياً أصلاً - بشرط الشهود - فمن أين تأتي التوبة، وهل خالف حتى يتوب؟ ومن هذه المرتبة، مرتبة الشهود، أو عين الجمع، أو إدراك الحقائق كما نعتها ابن عربي، يوجه سؤاله للتائبين، من أي شيء رجعتم إلى الله، هل من شيء خارج عن كونه فعلاً لله؟ الإجابة ستكون بالنفي قطعاً، مصداقاً لقوله صلى الله عليه وسلم: «أعوذ بك منك». كذلك التوبة باعتبارها فعلاً إلهياً، لا يجوز نسبتها إلى النفس من هذا الوجه، فالتائب هو الله لا أنت. يقول ابن عربي في حق العارفين في هذا المقام: «فلما حصلت لهم المعرفة هنا بهذا القدر، لم تصح منهم توبة عندهم أنهم تائبون، فتأب عليهم، فكان هو التائب على الحقيقة، والعبد محل ظهور الصفة؛ ولذلك قال: «ليتوبوا»^(١) ثم قال: «إن الله هو التواب...»^(٢) وهو لفظ المبالغة، إذ كانت له التوبة الأولى من قوله «ثم تاب عليهم» والثانية من قوله «ليتوبوا» فالتوبتان له من كل عبد، فهو التواب لا هم «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»^(٣) وهذا حكم سار في جميع أفعال العباد*، فما تاب من تاب ولكن الله تاب؛ ولهذا قالت الجماعة: ترك التوبة، والتوبة من التوبة، فنفيها إثباتها، وإثباتها نفيها، فترك التوبة حال التبري من الدعوى... والتوبة من التوبة هي الرجوع منه إليه به، فالتوبة من التوبة لها الكشف وما لها الحجاب»^(٤). ولا بد من بيان أمر في غاية الأهمية يتعلق بفهمنا لمقام التوبة عنده، يُستخلص من تعليقه الأخير: «فالتوبة من التوبة لها الكشف وما لها الحجاب» ومدار الفهم ينبع من استخدامه لمصطلحين ضدين هما «الكشف والحجاب» إذ إن إثبات أحدهما هو نفي للآخر، فمن كان في حالة كشف لا يرى توبة، بل لا يرى له فعلاً أصلاً، وهي حالة مؤقتة الغاية منها إدراك الحقائق على ما هي عليه، أو إدراكها معرفة عن النسب والاعتبارات، فإذا ما انتهت وقع الحجاب وعاد الحكم على الحقائق مرتبطاً بالنسب والاعتبارات على

(١) التوبة: ١١٨.

(٢) التوبة: ١١٨.

(٣) الأنفال: ١٧.

* قوله: وهذا حكم سار في جميع أفعال العباد، يوضح ما قصدناه بقولنا: كلية من كليات الشيخ كما تقدم في المتن.

(٤) فتوحات، ١٤٤/٢.

ما حدّه الشارع، ومن ثمّ، يُقال: إنّ الحجاب هو عدم الكشف، وهو -الحجاب- بهذا المعنى لا يحمل أي دلالة سلبية، بل كلّه إيجاب؛ لأنّ الحكمة الإلهية اقتضت العمل بالأحكام والشرائع في عالم الملك [= عالم الحجاب] لتتمّ معرفة الإنسان برّبّه معرفة أكمل من غيره من المخلوقات ذات الطبيعة الأحادية أو غير العاقلة، ولهذا السبب، تعلّقت أحكام الله تعالى بأفعاله من جهة كونها منسوبة إلى الإنسان، فقال في هذا الفعل إنّّه مذموم، وفي غيره إنّّه محمود، وهذا الأمر -بطبيعة الحال- يسلمنا إلى القول ببدهية التكليف في عالم الملك والحجاب، وعليه يكون أداء التكليف من قبل العارف مع علمه بما سبق أرفع وأكثر إخلاصاً من غيره؛ لأنّه يؤدّيه على وفق ما وضع له، لا على وفق تصوّره أو اعتقاده، على فرض فقدانه لهذه المعرفة، حيث لا يخلو الاعتقاد عادة من شوائب أو نقائص ما دام مبنيّاً على عدم معاينة الأشياء على ما هي عليه. وقد كتب ابن عربي فيما يخصّ التكليف بالتوبة قائلاً: «واعلم أنّ مقام التوبة من المقامات المستصحية إلى حين الموت ما دام مخاطباً بالتكليف؛ أعني التوبة المشروعة، وأما توبة المحققين فلا ترتفع دنيا ولا آخرة»^(١).

مقام الورع في الشعر

مقام الورع يلي مقام التوبة نتيجة تلقائية لمن أراد أن يرقى في عروجه. فمقام التوبة من قبل، قام بإنهاء العلاقة مع المحرمات. والسالك الآن بصدد العروج إلى ما هو أبعد من الوقوف عند الامتناع عن المحرمات وحسب، وهو معرفة الشبهات. ومن هنا يتبين اختلاف محتويات كل من المقامين في إطارهما العام، أعني التوبة والورع. فبينما يُعنى الأول بالتَّخْلِي عن المحرمات، يعنى الثاني بالتَّخْلِي عن الشبهات، وتظهر علاقة التَّرقِي بينهما، سواء على الصعيد النفسي أو السلوكي، على نحو يستكمل الثاني فيه الأول، متدرجاً من أسفل إلى أعلى بانسجام تلقائي لا عنت فيه ولا مشقة.

وقد وصف الصوفية مقام الورع، كل حسب منزلته منه، أو حسبما يقتضيه حال السائل. وليتهم فعلوا ذلك شعراً؛ ذلك أن الأبيات التي تمّ العثور عليها قليلة. ولعل السبب في قلّتها، كما أسلفنا، نابع من جهد التكليف ومشقته، ولكون المقامات سلوكيات عملية وموضوعية تكتسب اكتساباً، ولا تترك أثراً بالغاً على الوجدان الإنساني الذي يميل بطبعه إلى التأثر بالأمور العاطفية ذات الصلة المباشرة بالقلب والمشاعر الذاتية.

١- ورع خصوص:

صنف الصوفية الورع في مراتب^(١). منها ورع الخصوص، وهو التورّع عما يقف عنده القلب، ويحيك في الصدر عند النظر إلى الشبهة، وهذا لا يعرفه إلا أرباب القلوب، والمتحققون، وهومن باب «الإثم ما حاك في صدرك» و«استفت قلبك وإن أفثاك المفتون». وقد روي عن بشر الحافي (ت ٢٧٧) أنه حُمِلَ إلى دعوة،

(١) المرتبة الأولى منه، ورع العوام، وهو التورّع عن الشبهات التي تقع بين الحلال البين والحرام البين، وهو ما لا يسمى بالحلال المطلق، ولا بالحرام المطلق. انظر: اللمع، ص ٧٠.

فوضع بين يديه طعام، فلم يستطع أن يمد يده إليه فقال ممن كان يعرفه: «إن يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة، ما كان أغنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته»^(١). ويبدو أن ابن الفارض (ت ٦٣٢) قد اختبر هذا النوع من الورع بقوله من التائية الكبرى:^(٢)

ودققتُ فِكْري في الحلال تورُّعاً وراعى في إصلاح قوتي قوتي

فعلى الرغم من أنه يتعامل مع الحلال، وهو المباح شرعاً، إلا أنه يدقق النظر فيه من باب النية بحيث يكون تناوله له خالصاً لوجه الله تعالى، لا من أجل شهوة نفسية، وهذا عند الصوفية من باب تحويل العادات إلى عبادات، ويعدّه الغزالي أيضاً ورع خصوص «وهو ورع عن كل ما للنفس والهوى فيه شهوة؛ أي أن صاحبها يؤدبها ويعكس طلبات نفسه الشيطانية والشهوانية»^(٣). بيد أن التورّع في الحلال هنا، قد يكون لمعنى آخر، وهو الخوف من الوقوع في الشبهة، إذ الأصل عدم التورع في الحلال. وقد ورد عن بعض الصحابة قولهم: «كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن نقع في باب من الحرام»^(٤). فابن الفارض هنا، حريص على تصحيح الورع ليس في الشبهات وحسب، وإنما في الحلال أيضاً؛ لأجل استثماره في تحقيق أقصى درجات الورع.

ب- ورع وإسكار:

وهو ورع المرتبة الثالثة ويسميه الصوفية ورع خصوص الخصوص، وهو ورع العارفين الواجدين، وكما قال أبو سليمان الداراني (ت ٢١٥): «كل ما شغلك عن الله فهو مشؤوم عليك»^(٥) وكما قال أبو بكر الشبلي (ت ٣٢٤) أيضاً: «أن تتورّع ألا

(١) اللمع، ص ٧٠.

(٢) الديوان، ص ٧٢.

(٣) د. حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص ٢٨٤.

(٤) مدارج السالكين، ٢/ ٢٥.

(٥) اللمع، ص ٧١.

يتشئت قلبك عن الله عز وجل طرفة عين»^(١). وهو أقصى درجات الورع العملي. ويتجلى معناه فيما يرويه ذو النون (ت ٢٤٥) عن شاب لقيه في طريقه إلى مكة. قال:^(٢)

من عامل الله بتقواه وكان في الخلوة يرعاه
سقاء كاساً من صفا حبه تسلبه لذة دنياه
فأبعد الخلق وأقصاهم وانفرد العبد بمولاه

فالورع في هذه الأبيات، وإن لم يرد بلفظه، فقد ورد بمعناه الذي عناه الشبلي، وهو معاملة الله في السر بالتقوى؛ أي اتقاء ما يخطر في القلب من خطرات قد تشئت جمعية السالك عن ربه مهما كان نوعها؛ لأنها في مثل هذا الموقف تعدّ شبهة نظراً لما قد تحدثه من بلبلة، وتعكير للصفاء المتولد عن الاستغراق في التأمل والضور، ونمط هذه الحالة لا يتخلص للسالك، إلا بالابتعاد عن الخلق والانفراد بالحق، ونتيجتها كما يقول، أن يتجلى الحق عليه بمحبة مُسكرة تنسيه لذة الدنيا بأسرها. ولللفظ التقوى المذكور صلة قوية بالورع. فقد قال الحارث المحاسبى: «أصل الورع التقوى»^(٣) فكان لفظ التقوى هنا، سدّ مسدّ الورع بمعناه.

ج- حقيقة الورع:

لابن عربي في هذا المقام رؤية خاصة في تفسير الورع بالحدّ الذاتي، كما أعلن عن ذلك فيما سلف، هذا فضلاً عن قوله بمقام ترك الورع. يقول في معرفة مقام الورع وأسراره:^(٤)

ورع الطريقة في اجتناب محارم مهما أتنك وما له وجهان
فإذا أتك مخلصاً لجلاله وتركته ورعاً، فمن نقصان
لما جهلت الأمر قلت بعكسه وتبين النقصان في الإيمان

(١) اللمع، ص ٧١. وانظر: مدارج السالكين، ٢/٢٤.

(٢) حلية الأولياء، ١٠/٧٦. صفة الصفوة، ٤/٢٨٤.

(٣) حلية الأولياء، ١٠/٧٦.

(٤) فتوحات، ٢/١٧٥-١٧٦.

يذهب ابن عربي إلى تقييد مفهوم الورع في اجتناب الحرام خاصة، ولا يرى اجتناب الحلال من الورع، وإنما يراه من الزهد؛ لأن معنى الزهد ترك الفضول من الحلال، ويعول في تقييده لهذا المعنى على الحديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وهو الشبهة. وحقيقتها عنده، أنها تنطوي على وجهين، الأول يؤدي إلى الحرام، والآخر يؤدي إلى الحلال، من غير تغليب أحدهما على الآخر، فتناول الشبهة ليس بأولى من تركها، والعكس صحيح، ويظهر معنى الورع هنا عند تغليب الوجه الذي إلى الحرام على الحلال من قبل المتورع، وبذلك تصح مقولته في البيت الأول من أن الورع داخل في اجتناب الحرام خاصة، ثم هو يوافق سلفه في وجوب الورع في كل شيء ظاهراً وباطناً، بمعنى تصحيح النية في تناول الشيء، بحيث يكون خالصاً لوجه الله تعالى ولا حظاً فيه للنفس^(١). أما مقام ترك الورع فيقول فيه: (٢)

شفعية الإنسان تؤذن بالورع والوتر فيها موجب ترك الورع
العين واحدة إذا حَقَّقَتْهَا مضت المطالعُ فانتفى حكم الطمع
ما تطلبُ الأعمالُ عينَ وجودها إلا للضعفِ في البصائرِ أو صدعُ

في هذا المستوى من مقام الورع، يميّط الشيخ اللثام عن حد الورع الذاتي، ويصح أن نقول: يجرّد مقام الورع، وذلك من خلال إجراء مقابلة بين شفعية الإنسان ووتريته، والشفعية -حسب فهم الدارس لها- تعني إثبات الأنا مقابل الأنت، أو إثبات الأضداد الذي يؤذن بروية الكثرة، وروية الكثرة محلّها الحجاب، أو عالم الفرق، حيث التعامل مع الأشياء على مقتضى حكم الشارع فيها؛ ولذلك تجده يقول: شفعية الإنسان تؤذن بالورع؛ لأن الشفعية محل التكليف، ومعنى الورع هنا اجتناب المحارم ظاهراً وباطناً، والاجتناب حاصل لورود الأمر به لا لشيء آخر، إذ الحرمة تابعة لحكم الله تعالى في الشيء لا للشيء نفسه، إلا أن مقابل هذه الشفعية توجد الوترية، والوترية -أيضاً حسب فهم الدارس لها- تعني أن حقيقة الكثرة (=الشفعية) تُردّ إلى وحدة الوجود الإلهي ووحدة أفعاله، وهذا عين معنى الوتر. وقد

(١) فتوحات، ١٧٥/٢.

(٢) نفسه، ١٧٥/٢-١٧٦.

جاء في الحديث «إن الله وتر يحب الوتر»^(١) وههنا ندخل في مجال الكلام على الحقيقة، أو العين الجامعة، أو العين الواحدة كما هي مذكورة في البيت الثاني، مستذكرين كَلِيَّةَ الشيخ^(٢) التي يصدر عنها لدى حديثه عن مقام الترك خاصة. ورؤية الوحدة السارية في الكون نفي للشفعية، فلا وجود للأنا مقابل الأنت، بل وجود «أنا» واحدة هي ذات الحق سبحانه لا غير، وإن شئت قلت وجود الحق لا غير، ومن هذا الموقع يقول الشيخ في معنى ترك الورع، إن صاحبه يرى «وجه الحق في كل شيء»^(٣) فمن أين تأتي الشبهة؟ وهل قتل الخضر عليه السلام الغلام إلا لرؤيته وجه الحق في ذلك! على أن الخضر كان مصرحاً له في هذا العمل، كما تقتضيه عين الجمع، أو قل وتريته -في سياق كلامنا- على خلاف موسى عليه السلام الذي كان يعمل بموجب شفيعيته التي طالبت بالاعتراض على الخضر، وكلاهما محق؛ لاختلاف عين كل منهما في الحكم على الفعل نفسه. وينبغي -في ضوء هذا التحليل- فهم مقولة الشيخ: أن رؤية وجه الحق في كل شيء توجب ترك الورع، ينبغي فهمها على أنها صادرة عن وترية الإنسان لا عن شفيعيته، أو بمعنى آخر، عن «جمعه» لا عن «فرقه». وبما أن الشريعة ترى العلم والإقرار بما تقتضيه التورية [= عين الجمع] ولا ترى العمل به، وترى العمل بما تقتضيه الشفعية [= الفرق] مع العلم والإقرار بما تقتضيه التورية، فقد ظهر الإنصاف بنسبة كل أمر إلى موطنه. قال الشيخ في حق تارك الورع، بما يوضح معناه عنده: «فما وقعت عينه على الأشياء، وإنما وقعت عينه على وجه الحق فيها الذي ارتبطت في وجودها به، والذي ظهرت عنه، فافتضى حاله ترك الورع؛ لأنه لا ينبغي أن يجتنب رؤية وجه الحق في الأشياء، وما هو من حكم ما لا ينبغي، فإن العبد لا يقدر أن يدفع عن نفسه التجلي إذا كان حقيقة، فهو محكوم عليه به، ولست أعني بقولي ترك الورع أن صاحبه يتناول الحرام أو الشبهة بعد علمه بدينك، هذا لا يقول به أحد، وإنما صاحب هذا المقام يتناول الأشياء بحسب ما خاطبه به الشرع، فلا يأكل إلا حلالاً، ولا يتصرف إلا حلالاً»^(٤) والورع يقتضي مقام الزهد.

(١) أخرجه البخاري في باب الدعوات، ومسلم في باب الذكر.

(٢) تراجع مقام التوبة من هذا المبحث، ص ٨٧.

(٣) فتوحات، ١٧٧/٢.

(٤) نفسه والصفحة.

مقام الزهد في الشعر

١- مراتب الزهد، توطئة:

إن مقام الورع السابق يفضي إلى الزهد، كما أفضى مقام التوبة إلى الورع. ولقد كان للزهد دور كبير في التأسيس لحركة التصوف منذ البداية، وها هو ذا الآن يتخذ موقعه بين مقامات الطريق. وهو من بينها يُعدُّ علامة كبرى في التمهيد لظهور التصوف، وله الفضل في صوغ جانب من جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية ودمغها بطابع التقوى والقناعة، وذم التكالب على الدنيا الذي يؤدي إلى نسيان الآخرة. وقد أنجز الشعراء من قبل الصوفية - وظلَّ عطاؤهم مستمراً في أثناء نشوء التصوف - كمأ كبيراً من القصائد والمقطعات، على خلاف الصوفية الذين كانوا فيه من الزاهدين، ولعل السبب الرئيس في ذلك يرجع إلى وفرة عند غيرهم من الشعراء غير الصوفية، بدليل استعارتهم له في سياق الحديث عن الزهد كلما احتيج إليه، ومع ذلك فقد تجد لهم هنا وهناك متفرقات في شعر الزهد لا يكاد يفترق عن نظيره السائد صورة ومعنى في الأغلب الأعم، يُستثنى من ذلك ما نظمه ابن عربي، وهو خاص بالمعنى، نظراً للجانب المبتكر فيه.

وقد عني الصوفية بهذا المقام عناية خاصة، باعتباره نهاية لمرحلة، وبداية لأخرى ذات طابع تأهيلي يستعد فيه السالك لولوج باب التصوف، والانصبغ بمذاقاته الأولى. ولعل الطوسي (ت ٣٧٨) عني هذا الأمر عندما وصف مقام الزهد بقوله: «والزهد مقام شريف، وهو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله، والراضين عن الله، والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده»^(١). وأهمية هذا المقام تحديداً، نابعة من كونه يُعنى بالامتناع عن فضول الحلال، لا كما هو الحال في مقام التوبة أو الورع اللذين يُنظر إليهما من خلال الامتناع عن الحرام والشبهة، وتبعاً لذلك،

فالإرادة في الزهد أسمى من مثلها في المقامين السابقين؛ لاشتغالهما على التخلص من مرتبة السلب وهي الحرام، على خلاف الزهد الذي يشتمل على السمو في مرتبة الإيجاب نفسها لا غير، وذلك بالتقلل من الحلال، وهذه الميزة بالذات، هي التي تجعل من مقام الزهد مقاماً مفصلياً ما بين السابق واللاحق، وإن شئت قلت: ما بين المؤمن غير الصوفي، والمؤمن الذي بدأ يتلمس خطواته في التصوف، الأمر الذي يؤكد -على هامش الحديث- أبوة الزهد الشرعية للتصوف.

ولهذا المقام عند الصوفية معانٍ متفاوتة على قدر تفاوتهم في التحقق فيه. وهم على ثلاث مراتب: فمنهم المبتدئون، والإشارة إليهم في قول الجنيد (ت ٢٩٧) حين سئل عن الزهد فأجاب: «تخلّي الأيدي عن الأملاك، وتخلّي القلوب عن الطمع». كذلك في قول السري السقطي (ت ٢٥١): «أن يخلو قلبه مما خلت منه يده»^(١)، وهذا القدر من الزهد محدود بما يخرج الزاهد من يده وقلبه من حطام الدنيا. ومنهم المتحققون في الزهد، والإشارة إليهم في قول رويم البغدادي (ت ٢٠٣) عندما سئل عن الزهد فأجاب: «ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا»^(٢) وهو أرفع من الأول لسعة المتروك المادي والمعنوي، وهما الدنيا، وحظوظ النفس المترتبة على هذا الترك، كالتطلع إلى حب الثناء والمحمدة والجاه عند الناس. ومنهم العالمون المتيقنون في الزهد، وهؤلاء الأرفع. والإشارة إليهم في قول الشلبي (ت ٣٣٤): «الزهد غفلة؛ لأن الدنيا لا شيء، والزهد في لا شيء غفلة»^(٣) وهذه الرتبة تصح لمن شهد الدنيا على حقيقتها حينما وزنت بجناح بعوضة، وقد قال الشلبي في ذلك: «ويلكم، أي مقدار لأقل من جناح بعوضة حتى يزهد فيها»^(٤) فهؤلاء زهدوا في زهدهم، وتابوا منه؛ لأنهم أدركوا أنهم زهدوا في شيء لا قيمة له في واقع الأمر.

(١) اللمع، ص ٧٢. وانظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١٢. الرسالة القشيرية، ص ١١٦.

(٢) اللمع، ص ٧٣.

(٣) اللمع، ص ٧٣. وانظر: الرسالة القشيرية، ص ١١٩. مدارج السالكين، ٢/ ١٩٠١٢.

(٤) التعرف، ص ١١٢.

ب- الزهد قناعة وغنى:

عبّر الصوفية عن مقام الزهد في بعض الأبيات والمقطعات، مصورين جملة هذه المعاني تصويراً إجمالياً لا تفصيلياً، وبما يصلح غالباً أن يكون امتداداً لشعر الزهد السائد عند غير الصوفية. وها هو ذا بشر الحافي (ت ٢٢٧) يختار حياة الفاقة والفقر والعنت، ويرضى بما قسم الله له، زاهداً بكثرة الأموال، ومستغنياً بالكنز الحقيقي، وهما القناعة، وغنى النفس. يقول: (١)

قطع الليالي مع الأيام في خلقٍ والنوم تحت رواقٍ الهم والقلق
أحرى وأعذرُ بي من أن يُقال غداً إنّي التمسْتُ الغنى من كفٍّ مختلقٍ
قالوا رضيتَ بذاك قلتُ: القنوعُ غنىٌ ليس الغنى كثرةُ الأموال والورق
رضيتُ بالله في عُسري وفي سُري فليستُ أسئلكُ إلا واضحَ الطَّرُقِ

مشيراً في هذه الأبيات إلى رتبة المبتدئين في الزهد الذين يختارون إخراج الأموال من أيديهم وقلوبهم. وقد يُترجم عن فراغ القلب من الأملاك باليأس ممّا في أيدي الناس، بل من الناس أنفسهم. قالوا: (٢)

اضرع إلى الله لا تضرع إلى الناس واقنع بيأسٍ فإنَّ العِزَّ في اليأسِ
واستغنٍ عن كلِّ ذي قُرْبى وذي رَحِمٍ إنَّ الغنيَّ من استغنى عن الناسِ

وللمبتدئين في مقام الزهد، ثمرات جمّة تُجنى، أهمها الغنى بالله عن الناس، فإذا كان أغنياء الدنيا يتيهون على غيرهم بأموالهم الطائلة، فإن الزاهد يتيه على الغني باستغنائه عنه وعن تراثه بالله؛ لأنه خرج عن رغبة التملك خروجاً إرادياً، فهو غني بفقره، وذاك فقير في غناه. قال ذو النون (ت ٢٤٥): (٣)

لبستُ بالعِفَّةِ ثوبَ الغنى فصرتُ أمشي شامخَ الرأسِ
إذا رأيتُ التَّيَّةَ من ذي الغنى تهتُ على التَّائِه باليأسِ

(١) طبقات الصوفية، ص ٤٤.

(٢) إحياء علوم الدين، ٢١٣/٤.

(٣) حلية الأولياء، ٣٧٢/٩.

ج- الزهد في الدنيا:

أما زهد المحققين، وهو المرتبة الثانية من مقام الزهد، فيبدو، أيضاً، بمعناه الإجمالي منذ فترة مبكرة لدى يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٨٥) في قوله: ^(١)

سَلِّمْ عَلَى الْخَلْقِ وَارْحَلْ نَحْوَ مَوْلَاكَ وَاهْجُرْ عَلَى الصَّدَقِ وَالْإِخْلَاصِ دُنْيَاكَ

فلم يعد الزهد هنا خروجاً جزئياً عما تملكه اليد من مال أو متاع... بل تجاوز ذلك كله إلى ترك الدنيا وعمّارها، والتّوجّه إلى الله عز وجل وحده. وهو كما أنشد بعضهم: ^(٢)

طَلَّقَ الدُّنْيَا ثَلَاثًا وَالتَّمَسَّ زَوْجًا سِوَاهَا

إِنَّهَا زَوْجَةٌ سَوْءٌ لَا تَبْرَأُ إِلَيَّ مِنْ أَتَاهَا

تُبُّ إِلَى رَبِّكَ مِنْهَا وَاحْتَرَسَ قَبْلَ أَذْهَا

ويبدو أن قائل هذه الأبيات قد نظر إلى قول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، عندما عبّر عن موقفه من الدنيا فقال من كلام له: «... يادنيا يادنيا إليك عني... لا حاجة لي فيك، قد طلقتك ثلاثاً لا رجعة فيها، فعيشك قصير وخطرك يسير، وأملك حقير...» ^(٣)

د- الزهد فيما سوى الله:

مرتبة الزهد الأخيرة، وهي من نصيب العالمين المتيقنين، وتستشف مما يرويه ذو النون شعراً نقلأ عن امرأة سائحة لقيها ببعض سواحل الشام. قال: فأنشأت تقول: ^(٤)

(١) حلية الأولياء، ١٠/٦٣.

(٢) ابن عربي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ٨/١٥٠.

(٣) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص ٦٩٥.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٣٥.

قومٌ همومهمُ باللهِ قد علقتُ فمالهمُ هممٌ تسمو إلى أحدٍ
 فمطلبُ القومِ مولاهمُ وسيدهمُ يا حُسن مطلبهم للواحدِ الأحدِ
 ما إن تنازعهم دنيا ولا شرفُ من المطاعمِ واللذاتِ والولدِ
 ولا للبسِ ثيابِ فائقٍ أنقِ ولا لروحٍ سرورٍ حلٌ في بلدِ

فقد تخلصت نفوسهم من علائق الدنيا مادياً ومعنوياً، ثم ارتقوا من هذا التخلُّص إلى توحيد همومهم بهمَّ واحد، ومطالبهم بمطلب واحد، هو الله تعالى سيدهم ومولاهم، فلا يلتفتون إلى شيء سواه. وتكرار المعنى في البيتين الأولين يؤكد استغراقهم في التوجُّه إلى الله تعالى، ومن كانت هذه صفته فلا تنازعه الدنيا أصلاً، ففي أي شيء يزهد!

ويكون التعبير عن هذه المرتبة، بالزهد في الآخرة فضلاً عن الدنيا، فلا يزهد في الدنيا من أجل عوض الجنة، وإنما يجرد زهده عن الاثنتين جملة واحدة قصداً في تخليص زهده من أية شائبة، وبغية طرح كل ما يعكّر صفو التوحيد. يقول المكزون السنجاري (ت ٦٣٨):^(١)

تجرّد وجدي فيك عن كلّ صورةٍ وعَدْتُ بها الزُّهادَ في جنّةِ الخُلدِ
 فأصبحتُ في قصدي إليك موحداً لحُسْنِكَ لما كان في غيره زُهدي
 وما تجدر الإشارة إليه، أن أغلب المقامات عند الصوفية، يُلَمَس فيها هذا التدرج الصاعد من الأدنى إلى الأعلى عبر مستويات ثلاثة، هي على التوالي:

(١) د. أسعد علي، شعر المكزون، ضمن كتابه: معرفة الله والمكزون السبخاري ٧٤/٢.

مستوى العامة، ثم الخاصة، ثم خاصة الخاصة^(١) مما يعني أن لكل مجتهد نصيباً يوازي اجتهاده، مع وجود إمكانية الترقّي على وفق نظام نفسي تصاعدي يتلاءم مع قدرة الشخص واستعداده على المجاهدة إلى أن يصل إلى سقف المقام وغايته. وبالنسبة إلى الزهد، فقد تقرر عند الشبلي (ت ٣٢٤)، أن غايته تكشف عن أن الزاهد لم يكن إلا في غفلة من أمره، لظنه بأنه زهد في شيء يستحق الزهد، والدنيا في حقيقة الأمر لا شيء، ففي أي شيء زهدت كي تسمى زاهداً؟ والمكاشفة بهذا المعنى توجب على الزاهد الانتباه من غفلته بعدم رؤية أنه زاهد، وبذلك يتخلص من علة المقام، فلا يبقى عليه شيء من تبعاته الخفية القادحة في تمامه، وعلى الرغم من سهولة إدراك هذا المعنى فيما يبدو، إلا أن التأمل فيه باستغراق يُسلمنا إلى معنى أعمق بكثير مما كنا نظن، وهو ما سيشير إليه ابن عربي في إثر قوله في المستوى الثالث من مقام الزهد، وهو زهد الإحسان: «وهنا يرتفع الحجاب عن الطائفة»^(٢)، فعن أي شيء سيرتفع الحجاب؟

(١) تتوازي هذه التقسيمات بمجمل معانيها مع تقسيمات ابن عربي لمقام الزهد التي تعتمد على النظر إلى المقام من مستويات ثلاثة هي: الإسلام، والإيمان، والإحسان. يقول: «فأما في الملك [= عالم الملك] من كونه «مسلماً» فالزهد في الأكوان، وهو الحجاب الأبعد الأقصى. وأما في الجبروت [= عالم الجبروت] من كونه مؤمناً، فالزهد في نفسه، وهو الحجاب الأدنى الأقرب. وأما في الملكوت [= عالم الملكوت] من كونه محسناً، فالزهد في كل ما سوى الله، وهنا يرتفع الحجاب عن الطائفة». فتوحات، ١٧٨/٢. ويرتب الصوفية بعامة، وابن عربي بخاصة، العوالم على النحو الآتي: عالم الملك، وعالم الملكوت، وعالم الجبروت بما يوازي الإسلام والإيمان والإحسان. إلا أن ابن عربي هنا نجده يقدم عالم الجبروت على عالم الملكوت وهذا على غير المألوف به في بقية المواطن التي تعرض لهذه العوالم، فلعل خلل الترتيب هنا يكون من سهو ناسخ أو طابع. وقد لفت انتباهي إلى هذه الملحوظة شيخ الشاذلية في دمشق، الشيخ عبد الرحمن الشافوري، بارك الله في عمره.

(٢) فتوحات، ١٧٨/٢.

هـ- الزهد وارتفاع الحجاب:

يقول الشيخ: (١)

الزهد تركٌ مُحَلَّلٌ ومُحَلَّلٌ ومَحَلَّلٌ، فازهد فزهدك أزهدُ
والتركُ شيءٌ لا وجودَ لعينهِ وله لسانٌ في الشريعةِ يُحمدُ
في الزهدِ تعظيمُ الأمورِ، وماله عند المُحقِّقِ قيمةٌ، لا تجددُ

يقر ابن عربي أولاً -متبعاً قول السلف- ان الزهد لا يكون إلا في الحلال، ثم يجعله في ثلاثة مستويات -ولكن من موقع جديد- والإشارة إليها في البيت الأول، بترك المحللات الثلاثة، وهي على التوالي: ترك الملك، وترك النفس، وترك ما سوى الله، انطلاقاً من موقع الإسلام في الترك الأول، ومن موقع الإيمان في الترك الثاني، ومن موقع الإحسان في الترك الثالث. مسمى كل هذا بالزهد. ثم قال: فازهد؛ أي فازهد في هذه المحللات الثلاثة، إن كنت تطلب مقام الزهد، إلا أنه يردف ذلك بقوله: فزهدك أزهد؛ أي فزهدك أقل من أن يزهد فيه، وهو ما يسميه بمقام «ترك الزهد»، وقد تصلح له تسمية «مقام تجريد الزهد» فيما يراه الدارس. ثم يفسر ابن عربي مفهوم الزهد بناءً على تحديده لمعنى «الترك»، والترك عنده فعل لا عين له في الوجود، وإنما هو شيءٌ مُتَوَهَّم، كونه نسبة واعتباراً، وذلك أن مسمى الزاهد (= التارك) لا يقع إلا على من ترك ملكه، فهل يملك «الحادث» شيئاً أصلاً، يتمكن بتركه إياه من تحقيق معنى الزهد؟ وبوصولنا إلى هذا المنعطف، نعود مرة أخرى إلى استذكار كلية الشيخ الممثلة في الانطلاق من «الحقيقة» أو «عين الجمع» التي يرى فيها أن مسمى الملك الحقيقي، لا يقع إلا على مالك الوجود، وهو الله تعالى بوصفه واجب الوجود، فامتلاكه للوجود الذاتي هو الامتلاك المطلق عينه، وله أن يتسمى بالمالك آنئذ، وأما ما سواه من ممكنات، فلا وجود لها من ذاتها، فمن أين لها أن تشتم رائحة الملك، فضلاً عن أن تزهد فيه؟! ولعل هذا المعنى يكون متضمناً في قوله تعالى: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد» (٢). وتتوضح

(١) فتوحات، ١٧٧/٢.

(٢) فاطر: ١٥.

المسألة أكثر بقولنا: إن صفة الممكن الذاتية هي الفقر، ولا انفكاك له عنها، وصفة واجب الوجود هي الغنى و الملك المطلق، وإن كل ما في الكون من مظاهر وموجودات لا بدّ داخله في دائرة الملك المطلق، فإين الزهد في العين الممكنة، وهي فقيرة في كل لحظة في وجودها إلى واجب الوجود، وأين ملكها الذي خرجت عنه؟ ولذلك قال في البيت الثالث، في حق من لم يكشف الغطاء عن عين قلبه، إنه مُعْظَمُ للزهد لتوهّمه بالترك، على عكس المُحَقِّق الذي يرى أن لا وجود لعين الترك. يقول ابن عربي: «وهو [الزهد] من المقامات المستصحب للعباد ما لم ينكشف له، فإذا كشف الغطاء عن عين قلبه لم يزهد، ولا ينبغي أن يزهد... لأنّه ما ليس لي لا اتصف بالزهد فيه، وما هو لي لا يمكنني الانفكاك عنه [= الفقر] فإين الزهد؟»^(١) ويقول في أبيات أخرى:^(٢)

الزَّهْدُ تَرْكُ، وَتَرْكُ التَّركِ معلومٌ بآنهُ مَسْكُ ما في الكفِّ مقبوضُ
الأرضُ قبضتُهُ وهو الغنيّ فأيد ن التَّركُ، فهو محالٌ فيك مفروض^(٣)
لا ينعمُ الحقُّ بالنعما، فأنت لها وقد زهدت فهذا اللفظُ تعريضُ
فالزَّهْدُ ليس له في العلم مرتبةٌ وتركه عند أهل الجمع مفروضُ

وهنا ينعطف انعطافة أخرى جديدة، مستكملاً حديثه عن مقام ترك الزهد، وموضحاً معناه، وناظراً إليه من زاوية غير الأولى، وذلك باعتبار أن المقامات ليست إلا تَخَلُّقاً بالأخلاق الإلهية لا غير، فعلى الرغم من أن الله تعالى غني عن خلقه، إلا أنّه أوجدهم وما زهد فيهم. قال: «لو رأيت الحق لم تزهد، فإن الله ما زهد في الخلق، وما ثمّ تَخَلُّقٌ إلا بالله، فبمن تتخلّق في الزهد، انظر إلى هذا المعنى فإنه دقيق جداً»^(٤) وهذا يبيّن معنى قوله في البيت الأول «ترك الترك» أي الإمساك، وهو عين رجوعك إلى ما زهدت فيه، على حد قول ابن عربي: لأن العلم الحق ردّك إليه، وههنا ينكشف المعنى الجوهرى الذي يسعى ابن عربي للوصول إليه، وهو أن

(١) فتوحات، ١٧٨/٢.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) لعلها «مفروض» ويبقى المعنى بها مستقيماً. لأن «مفروض» مكررة في البيت الرابع.

(٤) فتوحات، ١٧٨/٢.

مفهوم الزهد لا علاقة له بالترك، بقدر ما له علاقة بالإمساك في الأشياء، ولكنه إمساك من نوع نادر، إنه إمساك بالحق، لا بمعنى أنه يستحق ذلك الشيء أصالة، وإنما بمعنى رؤية وجه الحق في إمساكه له مجرداً عن رؤية أي حظ من حظوظ النفس فيه، وبذلك يقترب من تحقيق العبودية المحضة بمطابقة مراداته لمرادات الله عز وجل. ومن طريف ما يستشهد به ابن عربي في سياق شرحه لهذه المعاني استدعاؤه لمقولة أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١) فيقول: «قال أبو يزيد الأكبر، ليس الزهد عندي بمقام، إنني كنت زهدت ثلاثة أيام، أول يوم زهدت في الدنيا، واليوم الثاني زهدت في الآخرة، واليوم الثالث زهدت في كل ما سوى الله، فناداني الحق: ماذا تريد؟ فقلت: أريد أن لا أريد؛ لأنني المراد وأنت المريد»^(١).

مقام الفقر في الشعر

١- الفقر والمقامات الأخرى:

مقام الفقر نتيجة حتمية لمقام الزهد؛ لأن الزاهد بتخليه عن فضول الحلال قد اختار معاناة الفقر، ورضي من العيش ببلغة، وبما يقيم الأود رغبة فيما عند الله تعالى. وهو مقام يثمر الراحة والسكينة والطمأنينة، لعدم التفات القلب إلى ما يشغله عن الله عز وجل. وهو عند الصوفية من المقامات المفصلية، شأنه في ذلك شأن الزهد، بيد أن الوظيفة المنوطة به ترقى بصاحبه إلى مستوى رفيع، بحيث تمكنه من ولوج عالم التصوف، والتوحيد الصوفي، وبه يبدأ الاختبار العملي لمعنى كلمة التوحيد ذوقاً وحالاً. وقد قيل في سياق الإجابة عن اختيار الصوفية للفقر: «لأنه أول منزل من منازل التوحيد»^(١) فلا غرابة - إذن - من منازعة اسم «الفقر» في بدو شأن التصوف، لاسم «الصوفي». ومقام الفقر - كغيره من المقامات - وضعت فيه الحدود على وفق رتب الواصلين إليه، والمتحققين فيه^(٢) قيل: «من حكم الفقير أن لا يكون له رغبة، فإن كان لا بد، فلا تجاوز رغبته كفايته»^(٣). وقال الجنيد (ت ٢٩٧): «علامة الفقير الصادق أن لا يسأل ولا يعارض، وإن عورض سكت»^(٤). وقال إبراهيم الخواص (ت ٢٩١) في علامة الفقير الصادق أيضاً: «ترك الشكوى، وإخفاء

(١) اللمع، ص ٧٥.

(٢) من نادر مواقف الصوفية في أحاديثهم عن الأحوال والمقامات وبما يكشف عن صدق مقالتهم، وتحريمهم العلم الدقيق، ما يروى عن أبي عبد الله بن الجلاء (ت ٣٠٦)، فقد سئل عن الفقر، فسكت هنيهة، ثم ذهب ورجع عن قرب، ثم قال: كان عندي أربعة دوايق، فاستحييت من الله أن أتكلم في الفقر وهي عندي، فذهبت فأخرجتها. ثم قعد وتكلم فيه. طبقات الأولياء، ص ٨٢.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٢٧٨.

(٤) اللمع، ص ٧٥.

أثر البلوى»^(١) حيث يصدر كل واحد منهم عن مرتبة بعينها من نفس المقام، وهي هنا مراتب المبتدئين والمتوسطين. أما أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥)، فيقفز بتعريفه للفقير إلى مرتبة أعلى مما سبقه فيقول: «نعت الفقير السكون عند العدم، والبذل عند الجود»^(٢) حيث تستوجب مرتبة المقام إثارة الفقير غيره بما عنده على ميسر الحاجة إليه، ويأتي ذلك تحقيقاً فعلياً لقوله تعالى: «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة»^(٣). وإذا أمعنا التأمل في هذه المرتبة من مقام الفقر، أدركنا أمرين اثنين، أولهما: تعرّض الفقير لنفحات من مقام الصبر باعتباره التالي لمقام الفقر، فهو، إذن، يؤدي وظيفة التوطئة النفسية، والتهميد الذوقي. والأمر الآخر، وهو أيضاً توطئة نفسية، ولكنه في هذه المرة ينفّث على مقام التوكل، إذ إن من يخرج عن حاجته لغيره، فقد وثق بما في يد الله، وهو وثوق بالغيب، وله أصل في مسمى اليقين، ولذلك تجد بعض تداخل بين حدود مقام التوكل، وحدود مقام الفقر، ومنه قولهم: «الفقير: الذي لا يرى لنفسه حاجة إلى شيء من الأسباب»^(٤). وأما علاقة الفقر بالصبر واقتترانه به، فقد قال أبو بكر الشلبي (ت ٣٣٤):^(٥)

قالوا أتى العيد ماذا أنت لابسه فقلت خلعة ساق حبه جرعا
فقر وصبر هما ثوباي تحتها قلب يرى إلفه الأعياد والجُمعا

وقد قال بشر الحافي (ت ٢٢٧): «أفضل المقامات اعتقاداً الصبر على الفقر إلى القبر»^(٦). وأمر التداخل بين المقامات ناقشه السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) بإسهاب من قبل، وبيّن العلاقات العضوية التي تشد المقامات بعضها ببعض، بل إن الإشارة إلى عضوية العلاقة سابقة على السهروردي، حينما ذكر الطوسي (ت ٢٧٨) أن كل

(١) اللمع، ص ٧٥.

(٢) كشف الحجب، ١/ ٢٢٣.

(٣) الحشر: ٩.

(٤) الرسالة القشيرية، ص ٢٧٧.

(٥) الديوان، ص ١٠٩.

(٦) الرسالة القشيرية، ص ٢٧٤.

مقام متوقف على سابقه. ومن اليسير على المتأمل في هذه العلاقة استنتاج أنها ناشئة عن طبيعة النظام الداخلي المحمول في سلوك الطريقة، والمبني على معالجة النفس معالجة مرحلية، وتصاعدية أملاً في تخليصها من المألوفات والعادات.

ويأتي الشبلي (ت ٣٣٤) ذو العبارة العالية في حدّ المقامات، ليبلغ في حدّ مقام الفقر إلى الذروة، فيقول: «أن لا يستغنى بشيء دون الله عز وجل»^(١). وهو كعادته يجرد كل مقام من متعلقاته باستثناء تعلقه بالله عز وجل. وفي العموم، فإن مقام الفقر كغيره من المقامات السابقة يخضع لمستويات ثلاثة، أولها للمبتدئين، وهم الذين لا يملكون شيئاً، وإذا احتاج أحدهم انبسط إلى بعض إخوانه ممن يعلم أنه يفرح بانبساطه. وثانيها للصديقين، وهم لا يملكون شيئاً، ولا يسألون أحداً، ولا يطلبون، ولا يعرضون، وإن أعطوا شيئاً من غير مسألة أخذوه. وثالثها للمقربين، وهؤلاء لا يملكون شيئاً، ولا يطلبون بظاهرهم ولا بباطنهم من أحد شيئاً، ولا ينتظرون من أحد شيئاً، وإن أعطوا شيئاً لم يأخذوه^(٢). وكل هذه المعاني تصور مستويات الفقر في أبعاده المادية غالباً، دون النظر إلى أبعاده الوجودية.

ب- غنى الفقر:

تجلى مقام الفقر في الشعر الصوفي بصور مختلفة. ولعل بعض الأبيات المنسوبة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تعدّ من أقدم ما قيل في موضوع الفقر بالمعنى الصوفي، وإن لم يذكر اللفظ بعينه. قال في وصف الفقير بلفظ المسكين:^(٣)

يا من ترفع بالدنيا وزينتها	ليس الترفع رفع الطين بالطين
إذا أردت شريف الناس كلهم	فانظر إلى ملك في زي مسكين
ذاك الذي عظمت في الناس رأفته	وذاك يصلح للدنيا وللدين

(١) الرسالة القشيرية، ص ٢٧٦، كشف المحجوب، ١/ ٢٢٢.

(٢) اللمع، ص ٨٥.

(٣) نفسه، ص ١٧٢.

ناظراً في وصفه هذا إلى باطن المسكين الذي تحرر من عبودية المادة، فاستوى على نفسه ملكاً؛ لأن من تخلّى عن الدنيا برغبته أتته الدنيا راغمة. وقد يكون المعنى له صلة بالحديث «رب أشعث أغبر ذي طمرين تنبو عنه أعين الناس لو أقسم على الله لأبره»^(١). ويحتفظ الصوفية فيما بعد بهذا المعنى ليعيدوا صياغته في صورة مماثلة، هي صورة الفقير الغني، أو الذي اغتنى بفقره

ومن مرويات ذي النون التي تستلهم هذه الصورة، أنه قال: كنت في جبال بيت المقدس، وإذا برجل قد اتّزر بالخوف، واتشح بالرجاء، فتقدمت إليه وسلمت عليه، فردّ عليّ السلام فقلت: من أين أقبلت يرحمك الله؟ قال: من حظيرة الأنس. قلت: وإلى أين تريد؟ قال: إلى راحة النفس، ثم ولى وهو يقول: (٢)

هجر الخلق كلّهم وتخلّى فهو بالله طيّب الخُلواتِ
هل رأيتم مدلاً في عذابٍ وعروساً تواصل العبراتِ
ملكٌ جائعٌ غنيٌّ فقيرٌ مشرقٌ وجهه من الحسناتِ

ولذلك، كان سعي الصوفي حثيثاً لتحقيق مقام الفقر؛ نظراً لما فيه من غنى ورفعة. وعلى خلاف هذه الصورة، كان الصوفية كثيراً ما يعنون بإبراز أهم الخطوات العملية التي تسعف الفقير في التحقق بمقامه، وهذا الأمر يمثل الجانب العملي في كيفية ممارسة الفقر. يروي السري السقطي (ت ٢٥١) عن بهلول المجنون قوله: (٣)

تجوّع، فإنّ الجوع من عظم الثّقَى وإنّ طویل الجوع يوماً سيّشبعُ

(١) السيوطي في الجامع الصغير، ٨/٢. وقال: أخرجه الحاكم في مستدركه، وأبو نعيم في الحلية. ورمز له بالصحة.

(٢) اليافعي، روض الرياحين في حكايات الصالحين، ص ٢١٢.

(٣) نفسه، ص ٧١.

كما أنشد بعضهم: (١)

حذفتُ فضول النفس حتى رددتها إلى دون ما يرضى به المتعففُ
وأملتُ أن أجري خفيفاً إلى العلى فإن رمتُم أن تلحقوا بي فخففوا
لأبتذلن النفس حتى أصونها وغيري في قيد من الذل يرسفُ

ويعرض إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢) فقره على الله تعالى بورية يكتب فيها: (٢)

أنا حامدُ أن شاكر أنا ذاكر أنا جائع أنا قانع أنا عاري
هي ستّة وأنا الضمين بنصفها فكن الضمين لنصفها يا باري

فقد أوضحت هذه المقطعات أهم عناصر الفقر العملية، وهي: حذف الفضول، وابتذال النفس، بمعنى التضييق عليها، والجوع، والقناعة، والتخفف من الأملاك، الذي كُنّي عنه بالعري. والواقع أن احتمال حياة الفقر، والاكتفاء بأقل القليل مرهون بمعانقة المشقة والعنت، وهما ثقيلا الوطاء على النفس الإنسانية، إلا أن ذلك لا يلبيث أن يُستأنس، ويغدو محبباً إلى النفس مع المران ومرور الزمن، وحيث تتكشف التجربة العملية عن أن حياة الفقر تغني الإنسان عن مغبة التلوث بما هو في حقيقة الأمر فضول لا لزوم له، وكلما تخفف الإنسان من ذلك الفضول، تخلص من عبوديته للأشياء، وأحس بالحرية الهائلة الممكن تحقيقها بواسطة الفقر، ومن هنا ندرك سر تمسك الصوفية به، والفرح بالتحقق فيه. روى إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢) أنه أتاه رجل بعشرة آلاف درهم، فأبى أن يقبلها، وقال: تريد أن تمحو اسمي من ديوان الفقراء بعشرة آلاف درهم، لا أفعل! (٣). قال أحمد ابن عطاء (ت ٣٠٩ أو ٣١١): (٤)

إذا ما أتاني الذلّ من جانب الغنى سموتُ إلى العلياء من جانب الفقرِ

(١) روض الرياحين في حكايات الصالحين، ص ٢٩.

(٢) نفسه، ص ١٢٩.

(٣) نفسه، ص ٢٦٩.

(٤) طبقات الصوفية، ص ٢٦٩.

وقال أبو علي بن الكاتب (ت ٣٤٠):^(١)

ولست بنظّارٍ إلى جانب الغنى إذا كانت العلياء في جانب الفقر

والعلاقة بين الفقر والغنى علاقة تلازم واطراد، إذ كلما كُشف للفقير عن مقدار فقره إلى الله، ازداد لجوؤه إليه وتعويله عليه، فيزداد غناه عن الناس، بل عن الخلق أجمعين، ويرى أنهم هم الفقراء، لا بمعنى الافتقار إلى الله، والاغتناء به، وإنما بمعنى الافتقار إلى الأشياء والاغتناء بها. فهم عبيد لها دون خالقها وإن لم يشعروا بذلك، ولو اكتشفوا معنى الفقر الحقيقي لقالوا مع المكزون السنجاري (ت ٦٣٨):^(٢)

ياراغباً بغناه عن فقرائنا بالزهد فيك الفقر قد أغنانا
لو ذقت طعم طعامنا وشرابنا ما عشت عُمرَكَ جائعاً ظمناً
ولو استقممت على سواء سبيلنا لم تمش في تيه الفلاحيرانا
ولدرت بالدار التي دُرنا بها ولثّمت فيها الصور والولدانا

ولئن كانت فضيلة الفقر تتمثل في غنى النفس عن الخلق، فإن الغنى في حدّ ذاته قد يقف عائقاً أمام الصوفي إذا ما سرّ بانجازه واعتمد عليه، ذلك أن حقيقة السلوك في أعمق معانيه هو التخلّي عن علّة المقامات نفسها، وعلى السالك أن لا ينظر إلى فقره الذي اغتني به، ولا يركن إليه. وقد صور ابن الفارض (ت ٦٣٢) هذا المعنى العميق حينما ألقى بفقره وغناه معاً، لأن مطلبه ليس فيهما. قال:^(٣)

ويممّتها بالفقر، لكن بوصفه غنيت، فالقيت افتقاري وثروتي

وعن فتح بن سعيد الموصلي (ت ٢٢٠)، قيل إنه إذا كانت ليالي الشتاء، جمع عياله تحت كسائه وقال: «اللهم أفقرت عيالي، وجوعتني، وجوعت عيالي، وأعريتني، وأعريت عيالي، بأي وسيلة أتوسل إليك؟ وإنما تفعل هذا بأوليائك وأحبائك، فهل أنا منهم حتى أفرح»^(٤)

(١) حلية الأولياء، ٣٦٠/٨٠، طبقات الصوفية، ص ٣٨٧. روض الرياحين في حكايات الصالحين، ص ٣٠.

(٢) شعر المكزون، ٢٢٨/٢.

(٣) الديوان، ص ٩٢.

(٤) حلية الأولياء، ٢٩٢/٨. تاريخ بغداد، ٣٨٣/١٢، طبقات الأولياء، ص ٢٧٧.

يبدو جلياً مما سبق، أن الأشعار التي تناولت مقام الفقر قد اهتمت بإبراز جوانب الترك والتخلي عما يشكل عائقاً يحول دون استمرار السعي في الطريق الروحي. وإن التركيز على هذا الجانب جاء بهدف الحث والتشجيع، إذ قلّ من يرغب في حياة الفقر، وقلّ من يصبر على ما فيها من معاناة وإن كانت مؤقتة، على الرغم من أن الفقر المادي في نهاية الأمر ليس هدفاً لذاته بقدر ما هو وسيلة لاختبار معنى الفقر الحقيقي ذوقاً وحالاً.

ج- الفقر أعم المقامات حكماً:

في خطاب ابن عربي الأكثر عمقا تتجلى قيمة الفقر الجوهرية في قوله عن المقام: «فهو أعم المقامات حكماً»^(١) إذ به يتميز العبد عن الرب، وهو صفة ذاتية في الممكنات، كما أن الغنى صفة ذاتية لله تعالى. قال: (٢)

الفقرُ حُكْمٌ ولكن ليس يدركه	إلا الذي جلّ عن أهلٍ وعن ولدٍ
الفقرُ حكمٌ يعمُّ الكونَ أجمعه	ولا أحاشي من الأعيانِ من أحدٍ
لأنّها كلّها بالذات تطلّبه	والفقر يطلّبها بالذات في البلدِ

وقال أيضاً: (٣)

فالكلُّ مفتقرٌ ما الكلُّ مستغني	هذا هو الحقُّ قد قلناه لا نكُنّي
فإن زكّرت غنياً لا افتقار به	فقد علمت الذي بقولنا نعني
فالكلُّ بالكلِّ مربوطٌ فليس له	عنه انفصالٌ، خذوا ما قلته عني

(١) فتوحات، ٢/٢٦٤.

(٢) نفسه، ٢/٢٦٣.

(٣) مسمود محمود الغراب، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ص ٢٧.

ومراده بالفقر هنا هو افتقار الأعيان الثابتة [= ممكن الوجود] إلى الوجود في كل لحظة، وعلى أية حال كانت عليه العين الثابتة؛ أي سواء كانت موجودة بالقوة أم بالفعل، فهي في كلا الحالتين معدومة؛ لأن صفة العدم لها ذاتية وأصلية، ولا انفكاك لها عنها، وإنما قبلت الوجود لصفة الإمكان فيها. وظهورها الذي سميت به موجوداً هو في حقيقة الأمر وجود الحق عينه لا غير، فهي مفتقرة أزلاً وأبداً للوجود الحق في موجوديتها. قال الشيخ: «فما خلق الله العالم على قدم واحدة إلا في شيء واحد وهو الافتقار، فالفقر له ذاتي، والغنى له أمر عرضي»^(١). وقال أيضاً: «ما في الكون إلا فقير لما طلب. ويتميز الفقير عن سائر الصفات بأمر لا يكون لغيره، وهو أنه صفة للمعدوم والموجود، وكل صفة وجودية من شرطها أن تقوم بالموجود، ألا ترى الممكن في حال عدمه يفتقر إلى المرجح، فإذا وجد افتقر أيضاً إلى استمرار الوجود له وحفظه عليه، فلا يزال فقيراً ذا فقر في حال وجوده، وفي حال عدمه. فهو [الفقر] أعم المقامات حكماً»^(٢). فالفقر، عند الشيخ، يتحول من معطى سلوكي إلى معطي علمي وجودي، ومع ذلك، فالطريقة المثلى للوصول إلني إدراك هذا المعطى إدراكاً ذوقياً، هو التقدم له بالفقر السلوكي؛ أي بممارسة الفقر، وهو، كما قدمنا، ثقل الوطاء على النفس، كما لو أنه القنطرة الصعبة التي ينبغي لكل سالك خوض مشقتها للفوز بالعبودية المحضة. قال أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١): «قال لي الحق: تقرب إلى بما ليس لي، الذلة والافتقار»^(٣).

(١) فتوحات، ٢٧٣/٢.

(٢) نفسه، ٢٦٤/٢.

(٣) نفسه، ٢٦٣/٢.

مقام الصبر في الشعر

١- محايثة الصبر للمقامات:

وهو من المقامات العظيمة. ويأتي ترتيبه بعد الفقر، ولكنه في واقع الحال، يبدأ بدايته المضمرة مع مقام التوبة، ويستمر مضمراً في بقية المقامات ومحايثاً لها إلى أن يتجلّى حضوره بشكل كثيف وبخاصة مع نهايته. وعلة سريان هذا المقام في بقية المقامات تعود للتغيرات النفسية والروحية اللتين تحدثان للسالك منذ الوهلة الأولى لولوجه مقام التوبة، إذ تبدأ عملية قطع العلائق مع العادات التي تتعارض مع التوبة. والامتناع عن ممارسة عادة يؤدي في الغالب إلى فقدان التوازن النفسي الذي نشأ، وتشكل، واستوت أطرافه على وفق ممارسة تلك العادات، فيظهر هذا الفقدان في أنواع الألم والحزن والانقباض... وعلى السالك في هذه الحالة، إن أراد لتوبته الاستقامة والدوام، احتمال آلام قطع العلائق، وهي -على أية حال- آلام مؤقتة؛ لارتباطها بمرحلة انتقالية هي الأخرى مؤقتة، يكون السالك في أثنائها -واعياً أو غير واعٍ- يصوغ توازنه النفسي الجديد بالتأسيس على مقاطعة السابق، ومصالحة الآتي، واللاحق فيما بعد، كمقام الورع والزهد؛ لأنهما -أيضاً- مقامان تدور رحاهما على الترك؛ أي على القطيعة، ومع كل قطيعة تتلملح لها النفس، لا بد من التدرع لها بالصبر. فالصبر إذن ينمو بنمو المقامات نفسها، وبالوصول إلى مقام الفقر، تكون النفس قد ارتاضت مقام الصبر وساغت مرارته، بل يصير جزءاً منها، وحينئذٍ تصح له تسمية المقام.

وبالإضافة إلى علاقة مقام الصبر بالمقامات السابقة، فإنه يمتد ليسري فيما يليه من مقامات، كالرضا والشكر خاصة.

وقد توغل الصوفية في إضاءة أبعاد مقام الصبر، وكشف خباياه وأنواعه ودرجاته. ولعل من تعريفاته التي تكاد تكون جامعة، وتشير إلى بعض أنواعه قول ذي النون (ت ٢٤٥): «الصبر: التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرع غصص

البلية، وإظهار الغنى عند حلول الفقر بساحات المعيشة»^(١) وقد صور مجمل هذه المعاني إبراهيم الخواص (ت ٢٩١) في قوله:^(٢)

صبرتُ على بعض الأذى خوفَ كلِّهِ ودافعتُ عن نفسي لنفسي فعزَّتِ
وجرَّعتها المكروه حتى تدرَّبْتُ ولو جرَّعته جملةً لاشمأزَّتِ
ألا رُبَّ ذلٍّ ساقٍ للنفسِ عزَّةٌ ويا رُبَّ نفسٍ بالتسوُّزِ ذلَّتِ
إذا ما مددتُ الكفَّ ألتمسُ الغنى إلى غير من قال اسألوني فشُلَّتِ
سأصبر جهدي إن في الصَّبرِ عزَّةٌ وأرضى بدنيائي، وإن هي قلَّتِ
وقال أيضاً:^(٣)

تعوَّدْتُ مسَّ الضرِّ حتى ألفتُهُ وأسلمني حبُّ العراءِ إلى الصَّبرِ
وقطَّعتُ أيامي من الناسِ آيساً لعلمي بُصنعِ الله من حيثُ لا أدري

فبالإضافة إلى المعاني المتضمنة لتعريف ذي النون (ت ٢٤٥)، يشير إبراهيم الخواص (ت ٢٩١) إلى ضرورة تدريب النفس وتربيتها خطوة خطوة على تقبُّل الأذى والمكروه؛ لأنها لو حُمِلت المكروه من غير سابق عهد لها به فقد لا تقوى عليه. ولا شك أن ترويض النفس على الصبر تدريجياً يكشف عن وعي صوفي متميز في فهم النفس الإنسانية، وفي كيفية السيطرة عليها والتعامل معها حسبما يقتضيه الشرع. على أن الخواص لا يقف برياضة الصبر عند حد تجريح النفس بالمكروه بل يرقى برياضة الصبر إلى السيطرة على مشاعر الكراهية أو التذمُّر الداخلي الناشئين عن النفس النَّزَّاعة دوماً إلى عدم الرضا بالمكروه، ثم إن وجودهما قد يسوق الصابر إلى الاعتراض على ابتلاء الله له، فلا بد إذن من محاولة استجلاب الرضا، وهو عين قبول الابتلاء دون اعتراض. قال عمر بن عثمان (ت ٢٩١): «الصبر:

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٨٤.

(٢) للمع، ص ٣٢٠-٣٢١. وانظر: طبقات الأولياء، ص ١٩.

(٣) طبقات الأولياء، ص ٢٠.

هو الثبات مع الله تعالى وتلقّي بلاءه بالرحب والدّعة. وقيل: الصبر هو الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى^(١). وفي هذا السياق يفرقون بين الصبر والتّصبر، باعتبار الأول مقروناً بالرضا وعدم الشكوى، والآخر مقروناً بالإحساس بأثقال المحنة، فكانه نوع شكوى. قال أبو محمد أحمد الجريدي (ت ٣٠٤ أو ٣١١): «الصبر أن لا يفرق بين حال النعمة والمحنة مع سكون خاطر فيهما، والتّصبر، هو السكون مع البلاء مع وجدان أثقال المحنة»^(٢) مما يعني أن الصبر المنشود هو المقرون بالرضا وسكون خاطر، وهو أعلى درجة من التّصبر. أنشد أحمد ابن عطاء (ت ٣٠٩ أو ٣١١). في الصبر المقرون بالرضا:^(٣)

سأصبرُ كي ترضى وأتلفُ حسرةً وحسبي أن ترضى ويتلفني صبري

أما الشبلي (ت ٣٣٤) فيرغم نفسه على الصبر إرغاماً. فهو في هذين البيتين من المتصبرين لا من الصابرين، ولعلّه قالهما وهو في بدايات المقام. قال:^(٤)

سألبسُ للصبر ثوباً جميلاً وأدرجُ ليلى ليلاً طويلاً
وأصبرُ بالرغم لا بالرّضى أعللُ نفسي قليلاً قليلاً

ومن ضرورات إحكام مقام الصبر، وجود الشكر فضلاً عن الرضا، ذلك أن تحوّل البلاء في حق العارف إلى نعمة أمر يستوجب دوام الشكر، فيدخل مقام الشكر عن طريق الرضا، ويندعم كلاهما في مقام الصبر من زاوية النظر الإجمالية. وقد اجتمعت المقامات الثلاثة عند أبي عبد الله محمد بن الحسين بن عبدويه (ت ٥٢٥) وكان قد ابتلاه الله تعالى بالعمى في آخر حياته، فأحضر له الطبيب لمعالجته، فقال: لا حاجة لي بذلك. وكان يملي على ولده هذه الأبيات:

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٨٤.

(٢) نفسه، ص ١٨٥.

(٣) نفسه والصفحة.

(٤) الديوان، ص ١١٩.

وقالوا قد وهى عينيك سوءً فلو عالجته بالقِدْحِ زالا
 فقلتُ الرَّبُّ مختبري بهذا فإن أصبر أنل منه النّوالا
 وإن أجزع حُرِمْتُ الأجر منه وكانَ خَصِيصَتِي منه الوبالا
 وإنّي صابِرٌ راضٍ شكورٌ ولستُ مغيّرًا ما قد أنالا
 صنيعُ مليكنا حسنٌ جميلٌ وليس لصنعه شيءٌ مِثَالا
 وربّي غيرُ متّصفٍ بحيفٍ تعالى ربُّنا عن ذا تعالي
 فعندما بلغ إلى قوله: وإنّي صابر راضٍ شكور، رد الله عليه بصره^(١). ولا شك
 أن هذه الحادثة غير العادية -على هامش البحث- تلقي بعض ضوء على علاقة
 المقامات بالكرامات الخاصة بالصوفية.

ب- بين المتصبر والصابر والصَبَّار والمُصابِر

من أقوالهم في درجات الصبر، أنهم يفرّقون بين المتصبر والصابر والصَبَّار
 باعتبار تعلق الصبر بحروف الجر. فالمتصبر، من صبر في الله تعالى، فمرة يصبر
 علي المكاره ومرة يعجز. والصابر، من يصبر في الله ولله ولا يجزع، ويتوقع منه
 الشكوى. والصَبَّار، فذلك الذي صبره في الله ولله وبالله، فهذا لو وقع عليه جميع
 البلايا لا يعجز ولا يتغيّر من جهة الوجوب والحقيقية، لا من جهة الرسم والخلقة^(٢).
 وهو تقسيم -برغم ما فيه من فذلكة- خاضع لنفس بنية التقسيم التي ألفناها عند
 الطوسي (ت ٢٧٨). وقد يتحقق ظهور المعنيين الأولين في الشعر دون تعيين بصورة
 الطلب وحث السالك على التّجمل بالصبر. قال أحد عقلاء المجانين: ^(٣)

واصبر فبالصَّبَرِ تنالُ المنى وارضَ بما يجيـري من الرزقِ

(١) النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ١٨٦/١.

(٢) اللمع، ص ٧٧.

(٣) صفة الصفوة، ١٧٥/٤.

وقال عابد آخر: (١)

ألا صبراً على دنياك صبراً فكل أمورها فيها اغتراراً

ومما ينسب إلى سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣) في الصبر على المكاره قوله: (٢)

أتذكر ساعةً أُلقيتَ فيها وأنت وليدُها عسلاً وصبراً

لتعلم أن هذا الدهر يُمسي ويُصبحُ طعمه حلواً ومرّاً

فلا يملأك محبوبٌ سروراً وإن وافاك مكروهٌ فصبراً

وقد يُصور معنى الصبر، ولا سيما الثاني، تصويراً نفسياً يُطلّ على الصراع

الداخلي الدائر بين جذبات الحق، وجذبات الهوى اعتماداً على طاقة الصبر في

احتمال المكروه. أنشدوا: (٣)

إذا ما عسدت النفس عن الحق زجرناها

وإن مالت إلى الدنيا عن الأخـرى منعناها

تُخادعنا ونخدعُها وبالصبر غلبناها

لها خوفٌ من الفقر وفي الفقر أنخناها

ويبدو جلياً أن الخطاب في هذه الأبيات موجّه في أغلبه لأولئك الذين تتعثر

خطواتهم في طريق الصبر الشائكة ممن لا يزالون في بدايات المقام، أو في أواسطه،

وهو يحثّهم على المضي والاحتمال، إما بلسان الحال، أو بالخطاب المباشر، فهو خطاب

توجيهي وتسديد. ويرد المعنى الثالث، وهو للصبر الذي لا يتغيّر تحت أي حال من

الأحوال فلا يجزع، ولا تبدر منه شكوى يرد في قول أبي علي بن الكاتب (ت ٣٤٠): (٤)

وإنّي صبراً على ما ينوبني وحسبك أن الله أثنى على الصبر

(١) اللمع، ٢٦١/٤.

(٢) نفسه، ص ٢٢٣.

(٣) صفة الصفة، ٧٨/٤.

(٤) طبقات الصوفية، ص ٣٨٧.

ويقول المكزون (ت ٦٣٨) في هوان الخطوب على الصَّبَار: ^(١)

تدرِّعُ في لقاء الخطبِ صبراً فأنصعبه على الصَّبَار هينُ

ويثب الشبلي (ت ٢٣٤) بمقام الصبر إلى معنى أعمق مما سبق، واقفاً إزاءه وقفة مواجهة وتحذُّ، أيهما يستصرخ الآخر، وفي نهاية المطاف تكون الغلبة للشبلي، وتنعكس الآية، فيغدو الصبر نافذ الصبر، وقد أطلقوا على هذه الحالة المصابرة وهي: «الصبر على الصبر، حتى يستغرق الصبر في الصبر، فيعجز الصبر عن الصبر» ^(٢) وهي مقولة معقولة غير موجودة، إلا أن الشبلي -ربما من باب الشطح وغلبة الحال- أجازها فقال متمثلاً: ^(٣)

عبراتُ خططنُ في الخدَّ سطرًا قد قراها من ليس يحسنُ يقرأ
إنَّ صوتَ الحبِّ من ألمِ الشَّو قِ وخوفِ الفراقِ يورثُ ضرًا
صابر الصَّبَرِ فاستغاث به الصب رُ فصاح الحبُّ بالصَّبَرِ: صبرا

ج- صبر المحبين:

أما الذين تمكَّنوا من مقامهم، فلهم فيه لفتات خاصة، ومعان سامية، يتلون فيها الصبر بانفاس المحبة والشوق لا غير. وقد قال يحيى بن معاذ (ت ٢٥٨): «صبر المحبين أشدُّ من صبر الزاهدين، وأعجباً كيف يصبرون» ^(٤) ويروى عن الشبلي (ت ٢٣٤) أنه وقف عليه رجل فقال: «أي صبر أشد على الصابرين؟ فقال الشبلي: الصبر في الله تعالى. فقال الرجل: لا. قال الشبلي: الصبر لله. قال الرجل: لا. قال الشبلي: الصبر مع الله. قال الرجل: لا. فغضب الشبلي عند ذلك وقال: ويحك، فأيش؟ قال الرجل: الصبر عن الله عز وجل. فصرخ الشبلي صرخة كاد أن يتلف

(١) شعر المكزون، ٢/٢٢٥.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ١٨٦.

(٣) اللمع، ص ٧٧. الرسالة القشيرية، ص ١٨٦. عوارف المعارف، ص ٣١٢.

(٤) مدارج السالكين، ٢/١٥٧.

روحه»^(١) فمع أن الشبلي كان خبيراً بطرق الصبر، إلا أنه غاب عنه صبر المحبين، حتى قيض الله له من فتح عليه باباً فيه ليرقى إليه. وهنا يتغير موضوع الصبر، فلا صلة له بالصبر عن اقتراف المعاصي، أو بالصبر على الطاعات، أو احتمال الفقر أو غير ذلك، بل هو صبر العاشق المذنب والمعذب بحبه حبيبه الذي يبوح بالشكوى، ويصرح بلا أدنى موارد بأن لا طاقة له على الصبر. وقد أسهم هذا المعنى الجديد في إقامة ثنائية تقابلية تضفي مستوى من مستويات مقام الصبر. قال القشيري (ت ٤٦٥): «واعلم أن الصبر على ضربين: صبر العابدين، وصبر المحبين. فصبر العابدين أحسنه أن يكون محفوظاً، وصبر المحبين أحسنه أن يكون مرفوضاً»^(٢). وفي هذا المعنى أنشدوا: (٣)

تبينَ يومَ البين أنَ اعتزامه على الصبر من إحدى الظنونِ الكواذبِ

ومن الإلماعات النادرة في تأييدهم لهذا المعنى إشارة أبي علي الدقاق (ت ٤٠٥) لوروده في القرآن. قال: «أصبح يعقوب عليه السلام وقد وعد الصبر من نفسه، فقال: «فصبر جميل» أي فشأنني صبر جميل، ثم لم يمض حتى قال: (٤) «يا أسفا على يوسف»^(٥). بل عدوا جلد الحب وصبره عن حبيبه من دلائل الجفاء لذلك قال سمنون: (٦)

أمسى بخدي للدموعِ رؤسومُ أسفاً عليك، وفي الفؤادِ كلومُ
والصبرُ يحسنُ في المصائبِ كلها إلا عليك، فإنه مزمومُ

(١) اللمع، ص ١٦، الرسالة القشيرية، ص ١٨٥.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ١٨٨.

(٣) نفسه والصفحة.

(٤) يوسف: ٤٨.

(٥) الرسالة القشيرية، ص ٨٤.

(٦) طبقات الصوفية، ص ١٩٧. وفي بعض المصادر يرد البيت الثاني دون نسبة على النحو الآتي:

الصبر يجعل في المواطن كلها إلا عليك فإنه لا يجملُ
انظر الرسالة القشيرية، ص ١٨٤.

وقال غيره: (١)

والصبرُ عنك فمذمومٌ عواقبهُ والصبرُ في سائر الأشياء محمودٌ

وقال ابن الفارض (ت ٦٣٢): (٢)

ويحسنُ إظهار التجلُّد للعدي ويقبحُ غير العجز عند الأحبةِ

ويدرك ابن الفارض حساسية الفرق بين الصبر «على» والصبر «عن». فالصبر الأول لا ضير في احتماله من جهة الحب، بل احتماله واجب؛ لأن فيه قبول المحب لابتلاءات المحبوب وهو محك الصدق في ادعاء المحبة. أما مناط العجز، وعدم القدرة، فهو احتمال الصبر «عن» كما حدث مع الشبلي (ت ٣٢٤) حينما صرخ وخر مغشياً عليه إذ كشف له عن هذا النوع من الصبر. فالمحب الصادق لا طاقة له على تحمل احتجاب محبوبه عنه. قال ابن الفارض: (٣)

فصبري أراه، تحتَ قدرِي، عليكمُ مطاقاً، وعنكمُ، فاعذروا، فوق طاقتي

وقال أيضاً: (٤)

ويمنعني شكواي حسنُ تصبّري ولو أشكُ للأعداء مابي لأشكتِ

وعقبي أخطباري في هواك حميدة عليك، ولكن عنك غير حميدة

وكيف يصبر على الجفا من كان إحساسه بشدة قرب مولاه منه فكأنه بضعة منه. أنشدوا: (٥)

وكيف الصبرُ عمّن حلّ مني بمنزلة اليمين من الشّمسال

إذا لعب الرجالُ بكلّ شيء رأيتَ الحبَّ يلعبُ بالرجسال

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٨٦.

(٢) الديوان، ص ٥٠.

(٣) نفسه، ص ٣٨.

(٤) نفسه، ص ٥٠.

(٥) الرسالة القشيرية، ص ١٨٦.

وقد يجنح بعضهم إلى كتمان الهوى، ويحتمل مرارة الصبر المتولدة عنه، وتظل صبايته حشو فؤاده، وسراً بينه وبين ربه، فيكون على النقيض من حالات البوح السابقة المرغوب فيها، فهل تدرج حالته -عندئذٍ- فيمن يرُمى بالجفاء، كونه صبر وكنتم في موطن لا يحمد فيه كلاهما؟ الواقع أننا إذا أحسنّا الظن في قراءة مثل هذه الحالة، قد نستدل منها على ما ينفي أي بادرة جفاء. أنشد أحمد الجريري (ت ٣٠٤ أو ٣١١) لبعضهم^(١):

صبرتُ ولم أطلعُ هواك على صبري وأخفيتُ ما بي منك عن موضع الصدرِ
مخافةً أن يشكوا ضميري صبايتي إلى دمعتي سرّاً فتجري ولا أدري
فالمحب الصابر هنا، يجالد هواه ويكتمه حتى عن ضميره خشية من أن يفتضح أمره، وينكشف ستره لغير الله تعالى، فيتعرض لفتنة الرياء وتستهويه الإشارة بأنه محبٌ. فإذا حملنا المعنى الغائب على هذا المحمل، أخرجنا صبر المحب من دائرة الجفاء إلى دائرة الوفاء.

وينخرط المكزون السنجاري (ت ٦٣٨) في سلك هؤلاء المحبين فاقد الصبر، إلا أنه يتخذ لنفسه موقفاً وسطاً بين البوح والتّصبر، ذلك أن فقدانه للصبر من شدة وجده جعله صبوراً، وهنا موطن الكتم، بيد أن فيض الوجد والشوق، يفضيان به أحياناً إلى طرح التّصبر وإعلان التهتك. يقول: (٢)

يا من بصرفي إليه القصد بدّلني بالذلّ عزاً وبالإقلال إكثاراً
ومن بإعدام صبري عنه أوجدني وجداً عليه به أمسيّت صباراً
ويقول: (٣)

لائمي في تهتكّي جد على القلّ ب بصبرٍ أو فاقبل الأعداراً
قد تسليتُ لو وجدتُ سلواً وتصبرتُ لو ملكتُ اصطباراً

(١) الرسالة القشيرية ص ١٨٥، طبقات الأولياء، ص ٧٥.

(٢) شعر المكزون، ١٠٤/٢.

(٣) نفسه، ١٠٦/٢.

وفي سياق الحديث عن بوح الصابرين، قد تعرض للصوفي محنة يمحس فيها الحق محبة عبده له، ويستجلي صبره عليها. والصوفية في هذا المضمار يمتلكون قدرة عجيبة في تحويل المحن والابتلاءات إلى نصوص مقروءة مكتنزة بالمعاني الإشارية ذات الدلالات الإيجابية، بحيث تتحول المحنة في حقهم إلى منحة، وفي الوقت نفسه، تُتاح لهم فرصة التعبير عن إدلال الحق للمحبين في مقام الصبر، إذ يفقدون صبرهم عند مطالعة الحبيب. روي أن ذا النون (ت ٢٤٥) رُئي مسوقاً وفي يده الغُل، وفي رجليه القيد، والناس من حوله يبكون وهو يقول: هذا من مواهب الله وعطاياه، وكلُّ عذب حسن طيب. ثم أنشأ يقول: (١)

لك من قلبي المكان المصونُ كلُّ لومٍ عليّ فسيك يهـونُ
لك عزمٌ بأن أكون قتيلاً فسيك والصبرُ عنك مالا يكونُ

وأيا كان الأمر، فقد عدَّ الصوفية الصبر عن الله من أشدَّ أنواع الصبر وطأة على جنبات الروح، لكونها المعنوية بإدراك أنوار الجمال الإلهي في بعض أحوال التجلي والمشاهدة، وإذ تغيب هذه الحالة أو تنقطع، تسقط الروح في وهدة الانفصال، وتعاني أشدَّ العذاب، فأي صبر تطيقه عندئذ؟ وقد ذهب السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) في تحليل هذا التجلي إلى «أنَّ الصبر عن الله يكون في أخص مقامات المشاهدة [حيث] يرجع العبد من الله استحياء وإجلالاً وتنطبق بصيرته خجلاً وذوباناً، ويتغيب في مفاوز استكانته وتخفيه لإحساسه بعظيم أمر التجلي، وهذا من أشدَّ الصبر؛ لأنه يودَّ استدامة هذا الحال تأدية لحق الجلال، والروح تود أن تكتحل بصيرتها باستلحاق نور الجمال، وكما أن النفس منازعة لعموم حال الصبر، فالروح في هذا الصبر منازعة، فاشتدَّ الصبر عن الله تعالى لذلك». (٢)

(١) طبقات الأولياء، ص ٢٢٢ وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ١/٣١٦.

(٢) عوارف المعارف، ص ٣١٢.

وإذا كانت أبيات المحبين السابقة تشير إلى قلة صبرهم، وعدم قدرتهم على تحمل مرارة البعاد، فقد تجاوزهم ابن الفارض (ت ٦٣٢) بالتعبير عن هذه الحالة بموت الصبر عنده، وموته كناية عن المبالغة في فقدانه. يقول: ^(١)

كنت تجفو، وكان لي بعض صبرٍ أحسن الله في اصطباري عزاكا

جاء في شرحه «... وقوله أحسن الله في اصطباري عزاكا... تعزية الحبيب في صبر المحب فيدل على فقد الصبر بموته؛ لأن الصبر لو فقد من غير موت لكان يرجى رجوعه، لكنه لما كان مفقوداً بالموت زال رجاء رجوعه». ^(٢)

د- حقيقة الصبر، وحقيقة تركه:

يؤسس ابن عربي رؤيته لمقام الصبر على معنى «حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله» ^(٣). وعليه يكون مسمى الصبر -عنده- حاصلًا للعبد المبتلى، على الرغم من رفع الشكوى إلى الله تعالى. وهذا المعنى فيه تجاوز صريح لبعض الآراء السابقة التي تعدّ الصبر في درجاته العليا مبنياً على عدم الشكوى. ويعتمد ابن عربي في استخلاص رأيه هذا على الآية القرآنية الواردة في حق يعقوب عليه السلام، في قوله تعالى حكاية عنه «... مسني الضُر وأنت أرحم الراحمين» ^(٤) وأثنى الله عليه فقال مع هذا السؤال: «إنا وجدناه صابرا» ^(٥) فقد رفع أيوب عليه السلام سؤاله إلى الله تعالى برفع البلاء، ولم يقدح ذلك في صبره. يقول ابن عربي: «فليس الصبر حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع البلاء أو دفعه، وإنما الصبر حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله، والركون إلى ذلك الغير» ^(٦). وقد

(١) رشيد بن غالب، شرح ديوان ابن الفارض من شرحي الشيخ حسن البوريني، والشيخ عبد الغني النابلسي، ١/١٨١.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) فتوحات، ٢/٢٠٦.

(٤) الأنبياء: ٨٣.

(٥) ص: ٤٤.

(٦) فتوحات، ٢/٢٠٦.

تسمّى الله تعالى بالصبور؛ لصبره على أذى خلقه قال تعالى: «إن الذين يؤذون الله ورسوله...»^(١) وقد طلب من عباده عدم إذايته، أو رفع الأذى، ومع ذلك فلم يسقط عنه اسم الصبور برغم أنه قادر قدرة مطلقة على الأيخلق فيهم ما خلق من الأذى^(٢). وكما أنه تعالى بقي مستحقاً لاسم الصبور مع طلبه رفع الإذاية عنه، كذلك العبد في تخلّقه بهذه الصفة، يبقى مستحقاً للاسم، حتى مع طلبه من الله كف البلاء عنه. وبذلك يقترب وجود الصبر بوجود الأذى فإذا ما زال الأذى، زال تبعاً له - مسمى الصبر. فلا صبر في النعماء، فهو من المقامات التي تنقطع في الآخرة؛ لتنعّم المؤمنين بالجنة. قال الشيخ: (٣)

وليس يكون الصبر إلا على أذى وجوداً وتقديراً بأنواع الألام
وعُيِّنَ للحقّ الصّبور أذى أتى بمحكم آيات الكتاب لإعلام
فلا صبر في النعماء إن كنت عالماً بقول إمام صادق الحكم علام

ثم يجنح ابن عربي إلى تصنيف أنواع الصبر بربط لفظة الصبر بموضوعه عن طريق حروف الجر، شأنه في ذلك شأن سلفه السابقين فيأتي به الصبر في ، والصبر على، والصبر ب، والصبر مع، والصر عن، والصبر من. ويورد بعضها في قوله: (٤)

تنوَعَ شَرِبُ الصَّبْرِ في كلِّ مشربٍ بعن أو على أو في وبالباء واللام
مبيّناً معنى كلِّ شرب على حدة. «فالصبر في الله، إذا أُوذِيَ فيه. والصبر مع الله، رؤية المعذب في العذاب. والصبر على الله، حال فقدّه لربه بوجود نفسه غير مقتترنة بوجود ربه. والصبر بالله أن يكون الحق عين صبره كما هو سمعه وبصره. والصبر من الله، حال رفع الحول والقوّة منك»^(٥) مع ملاحظة أنه أدرج حروفاً في

(١) الأحزاب: ٥٧.

(٢) فتوحات، ٢/٢٠٦.

(٣) نفسه والصفحة.

(٤) نفسه والصفحة.

(٥) نفسه، ٢/٢٠٧.

بيت الشعر، ولم يتناولها في شرحه، مثل (اللام)، وأخرى تناولها بالشرح، ولم يوردها في البيت، مثل (مع) و (من). أما الصبر عن فهو أعظمها رتبة، ونسبته إلى صاحبه كنسبة الصبور إلى الله تعالى، وهو [= الصبر] مأخوذ عن الله كما تقول: أخذت هذا العلم عن فلان، فأنت فيه مثله^(١). الأمر الذي يفسر علو مرتبة هذا النوع من الصبر، بحيث يجعل واحداً مثل الشبلي (ت ٣٣٤)، يصيح ويغشى عليه لحظة سماعه كلام الرجل -فيما مر معنا- وهو يقول: إن أعظم الصبر هو الصبر عن الله.

أما عن ترك مقام الصبر، فيقول ابن عربي:^(٢)

وفي الصبر من سوء الصنعة أنه يقاوم قهر الحق في كل إقدام
فلا صبر عند العارفين فإنهم من الضعف في بحر على سيفه طام

يرى ابن عربي أن الصابر يكون مقاوماً للقهر الإلهي عندما يطلب من الله رفع البلاء دون اللجوء إلى الأسباب في رفعها، وهو بطلبه هذا يكون مستغنياً بالله عن الأسباب، وما علم أن الله، خالق الأسباب، يعمل عندها لا بها، بمعنى أن الأسباب ليست إلا حجباً على الفعل الإلهي، فهو كمن يريد الاستغناء بالله عن الله، وهذه مقولة محالة وخلف من القول ولا تصح. قال: « فإن الغناء بالله لا يصح عن الله »^(٣) ومن ثم، فالمطلوب من مسمى الصابر اللجوء إلى الأسباب لرفع البلاء، أو لدفع القهر الإلهي. وإثبات الأسباب وعدم تعطيلها إثبات للحكمة الإلهية، وإثبات لما أثبتته الله عز وجل، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم التعلق بها، وبقاء الخاطر معلقاً بالله. قال « ... فلنقر الأسباب العرضية أدباً مع الله، ولا نركن إليها، ونبقي الخاطر معلقاً بالله، ولا يصح أن يتعلق بالله لله، فإنه محال، وإنما يتعلق بالله للأسباب، فهذا حد المعرفة بها، فقد بان لك معنى ترك الصبر »^(٤)

(١) فتوحات، ٢/٢٠٧.

(٢) نفسه، ٢/٢٠٨.

(٣) نفسه والصفحة.

(٤) نفسه والصفحة.

مقام التوكل في الشعر

أ- التوكل ومراتبه:

وهو المقام السادس بعد الصبر، وثمرته. فالسالك في المراحل الأولى يكون قد قطع شوطاً طويلاً في المجاهدة التي يمكن نعتها بأنها مجاهدة سلب، أي أنها تعتمد على الترك والتخلي في كل مقام، والسالك -في هذه الأثناء مع كل مقام- يروض نفسه على الصبر بحيث تعتاده نفسه وتتشربه على نحو تراكمي إلى أن تتشبع به ويصير لها مقاماً، فيكون هو الغاية من المقامات السابقة، وفي الوقت نفسه، سبباً في الانفتاح على مقام التوكل وما بعده. والتوكل حريّ بزرع الثقة بالله في القلب زرعاً يقينياً مما يؤدي إلى طمأنينة النفس، واستقرارها.

وقد حدّ الصوفية التوكل من زوايا مختلفة انطلاقاً من مقام كل واحد منهم وحاله. قال السريّ السقطي (ت ٢٥١): «التوكل: الانخلاع من الحول والقوّة»^(١). وقال ابن مسروق (ت ٢٩٩): «التوكل: الاستسلام لجريان القضاء في الأحكام»^(٢). وقال سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣): «التوكل: الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد»^(٣) وكل هذه المعاني -وغيرها مما يجري على مجراها- تدور على محور واحد هو ثقة القلب بوعد الله لخلقه أنه كافيههم على النحو الذي فيه مصلحتهم، وهي تعريفات يُقصد منها حدّ التوكل بشكل عام.

ولمقام التوكل -كما لغيره- مراتب. والمتوكلون فيه على ثلاث طبقات:

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص. ١٢. عوارف المعارف، ص. ٣١٦.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص. ١٢.

(٣) اللمع، ص. ٧٨. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص. ١٢.

أولاً: توكل المؤمنين من قوله تعالى: «وعلى الله فليتوكل المؤمنون»^(١). وله ثلاثة شروط أشار إليها أبو تراب النخشي (ت ٢٤٥) بقوله: «التوكل: طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية. فإن أُعطي شكر، وإن مُنع صبر راضياً موافقاً للقدر»^(٢).

ثانياً: توكل أهل الخصوص من قوله تعالى: «وعلى الله فليتوكل المتوكلون»^(٣). قال فيه أحمد بن عطاء (ت ٣٠٩ أو ٣١١): «من توكل على الله لغير الله لم يتوكل عليه في توكله، حتى يتوكل على الله بالله ولله، ويكون متوكلاً على الله في توكله لا لسبب آخر». وقال فيه أبو يعقوب النهرجوري (ت ٣٣٠): «موت النفس عند ذهاب حظوظها من الدنيا والآخرة». وقال أبو بكر الواسطي (ت بعد ٢٢٠): «التوكل: الفاقة والافتقار، وأن لا يفارق التوكل في أمانيه، ولا يلتفت بسرّه إلى توكله لحظة في عمره». فهؤلاء أشاروا إلى حقيقة توكل المتوكلين^(٤).

ثالثاً: توكل خصوص الخصوص: ويستفاد من الآية: «ومن يتوكل على الله فهو حسبه»^(٥). قال فيه الشبلي (ت ٣٣٤): «أن تكون لله كما لم تكن، ويكون الله تعالى لك كما لم يزل»^(٦) وهو قول مختصر في تجريد التوكل.

ولعلّه من المفيد -على هامش الحديث- الإشارة إلى أن التوكل عند الصوفية لا يتعارض مع السعي والأخذ بالأسباب، ما دام القلب متعلقاً بالله ومطمئناً إلى كفالتة له. قال القشيري (ت ٤٦٥): «واعلم أن التوكل محلّه القلب، والحركة الظاهرية لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، وإن

(١) المائدة: ١١.

(٢) اللمع، ص ٧٨.

(٣) إبراهيم: ١٢.

(٤) اللمع، ص ٧٩.

(٥) الطلاق: ٣.

(٦) اللمع، ص ٧٩. في بعض المصادر ينسب هذا القول إلى الجنيد. انظر على سبيل المثال: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٠.

تعسّر شيء فببتقديره، وإن اتفق شيء فببتيسيره»^(١) وقال سهل بن عبدالله (ت ٢٨٣): «من طعن في الحركة فقد طعن في السنة، ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان»^(٢)

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٦٢.

(٢) نفسه، ص ١٦٦-١٦٧.

ب- توكل خصوص الخصوص وثمراته:

تناول الصوفية مقام التوكل في أشعارهم بصور متقاربة إلى حد ما، وأكثرهم تناول حقيقة التي تحيل على توكل خصوص الخصوص، فهذا ذو النون المصري، (ت ٢٤٥)، يستعير من القرآن الآية «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» ليعيد صياغتها شعراً في الوقت الذي ينوّه فيه إلى أهم فائدتين عاجليتين تكتنفان المتوكل، وهما: الغنى والعزّة. يقول: (١)

يجولُ الغنى والعزُّ في كلِّ موطنٍ ليستوطننا قبلَ امرئٍ إنْ توكَّلا
ومن يتوكلْ كان مولاه حسبه وكان له فيما يحاولُ معقلا
والتوكل عند المنتجب العاني (ت ٤٠٠ على الأرجح) عنصر نفسي فعّال في حياة الفرد، بله الجماعة، فهو مستقرّ الراحة والسكينة، وبلسم التعب. وهذه ثمرة ثالثة تضاف إلى ثمرتي ذي النون. يقول المنتجب: (٢)

وربُّك أدري بسرَّ العسلِاجِ فسلم إليسه وخلُّ التسعب
فتوكل إلى الله كلُّ الأمورِ فإنَّك تلقاهُ في المنقلب
وله عند المكزون (ت ٦٣٨)، ثمرة رابعة هي الحرز من الأعداء. يقول: (٣)
وعليكم حُسن اتكا لي صارَ من أعداي حِرْزي
أما حقيقة التوكل عنده فهي استسلام لله تعالى، ورضى باختياره له، فكان إرادته قد طابقت إرادة الله تعالى. فلا هم ولا نصب. يقول: (٤)

حسن اتكالي على حسن اختيارك لي لم يبق لي غير ما تختارُ مختاراً

(١) حلية الأولياء، ٣٧٢/٩.

(٢) د. أسعد أحمد علي، فن المنتجب العاني وعرفانه، ص ٥٧.

(٣) شعر المكزون، ١٣٩/٢.

(٤) نفسه، ١٠٤/٢.

ويذهب بعض الصوفية إلى القول بأن حقيقة العبودية لا تظهر على العبد إلا من خلال مقام التوكل، ولعل السر في ذلك يكمن في الافتقار الذي هو جوهر العبودية، والذي يؤدي إلى استسلام العبد في كل حال إلى الله تعالى، وسكون قلبه إليه دون غيره. قالوا: (١)

حقيقة العبد عندي في توكله سكون إحساسه عن كل مطلوب
وأن تراه لكل الخلق مطرحاً يصون أسراراً عن كل محبوب

ويدرك ذو النون المصري (ت ٢٤٥) ثمرة التوكل الكبرى، وهي الرضا بسياسة الرب للعبد، فلا سخط هناك وإنما قبول وإذعان. بل إن حقيقة التوكل منوطة بالرضا؛ لأن كليهما ينفتح على الآخر. وقد قال بشر الحافي (ت ٢٢٧): «يقول أحدهم: توكلت على الله. يكذب على الله، ولو توكل على الله، رضي بما يفعل الله» (٢). وسئل يحيى بن معاذ (ت ٢٨٥): «متى يكون الرجل متوكلاً؟ فقال: إذا رضي بالله وكيلاً» (٣). ويفضل ذو النون في هذه المرة تقديم مصطلح التفويض على التوكل المراد به خصوص الخصوص. وهما على كل حال، مصطلحان متوازنان من جهة المعنى والرتبة. فقد ذهب الأستاذ أبو علي الدقاق (ت ٤٠٥) إلى تحديد مصطلحات ثلاثة تبدو مترادفة، ولكنه باعتمادها في تقسيم مقام التوكل إلى ثلاث درجات، جعلها متباينة. أولها: التوكل، وهو صفة العوام. وثانيها: التسليم، وهو صفة الخواص. وثالثها: التفويض وهو صفة خاصة الخاصة (٤). وهي - كما لا يخفى - موازية لدرجات الطوسي (ت ٢٧٨) المذكورة من قبل. قال ذو النون (ت ٢٤٥): (٥)

(١) روض الرياحين، ص ٢١٧.

(٢) مدارج السالكين، ١١٥/٢.

(٣) نفسه والصفحة.

(٤) الرسالة القشيرية، ص ١٦٦. مدارج السالكين، ١١٧/٢-١١٨.

(٥) اللع، ص ٣١٨.

إذا ارتحل الكرامُ إليك يوماً ليلتمسوك حالاً بعد حالٍ
فإن رحالنا حطت رضاً بحُكْمك عن حلولٍ وارتحالٍ
أنخنا في فِنائك يا إلهي إليك مفوضين بلا اعتلالٍ
فسُسنا كيف شئت ولا تكلنا إلى تدبيرنا يا ذا المعالي

ومثل ذلك يلمس عند المكزون السنجاري (ت ٦٣٨) الذي يفوض كل أموره إلى الله تعالى، ولكن مع التعليل، على خلاف ذي النون الذي قال، وهو أبلغ في التوكل، «مفوضين بلا اعتلال». أما تعليل المكزون فهو تعليل يشمل الوجود بأسره، باعتباره عطية من عطايا الله، ولا مرء في أن عطاياه سبحانه وتعالى موصوفة بالكمال والحكمة، واختياره للعبد موصوف هو الآخر بهما؛ وعليه، فالتوكل على الله نتيجة منطقية. يقول: (١)

عليك اتكالي إله الورى وتفويض كل أموري إليك
وغير خفي بأن الوجود وأهل الوجود عطايا يديك
لذلك لم يبق في اختياراً لنفسي حسن اتكالي عليك

ج- حقيقة التوكل تُقارب التنزيل:

باقتربنا من نهاية التطواف في ميدان التوكل، نعرّج على عوالم ابن عربي (ت ٦٣٨) الفريدة، استكمالاً للتطواف، واستكناهاً للإضافات الجديدة إن وجدت.

يتفق ابن عربي في تصوّره الأساسي عن التوكل مع سلفه فيضع له تعريفاً واضحاً وشاملاً. قال: «التوكل اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفس أن تركز إليها، فإن اضطرب فليس بمتوكل، وهو من صفات المؤمنين». (٢) وقال: (٣)

(١) شعر المكزون: ١٧٩/٢.

(٢) فتوحات، ١٩٩/٢.

(٣) نفسه والصفحة.

من يتخذ ربَّ العبادِ وكيلاً سلك الصِّراطَ وكان أقومَ قليلاً
إنَّ الذي فِـيهِ يوَكِّلُ ربُّه عبسَدَ الإلهُ يقارنُ التَّنْزِيلَ
يا طالِباً ما ليس يعلمُ ماله لا تتَّخذُ غيرَ الإلهِ وكيلاً

وما يُلَمَسُ من جدَّة في موقف الشيخ من مقام التَّوَكُّل، نحاول استقراءه في البيت الثاني الذي يُنْعَتُ فيه المتوَكِّلُ بـ «عبد الإله يقارن التَّنْزِيلَ» أي أن قيام عبد الإله بتوَكُّل ربِّه عنه يعني قيامه بأمر الله تعالى في قرآنه. فكيف استحق المتوَكِّلُ رتبة العبودية لله وهو الاسم الجامع، لا لغيره من الأسماء، وكيف، من ثم، قارن التَّنْزِيلَ؟ يشرح ابن عربي فكرته في ذلك من وجهين، الأول: انطلاقاً من أن الأشياء التي خلقها الله تعالى للإنسان، وله فيها مصالح، قد خلقها من أجله، فطلبها الإنسان بذاته مُلْكاً له، ولكنه لما جهل موطن المصلحة، وفي أي اختيار تكون السعادة، خاف من سوء التصرف، فتوقف ملياً وقال: فلنوكِّل الله تعالى فهو العالم بما خلق وبالمصلحة. وهذا أمر يقتضيه النظر والعقل، فكيف به إذا كان وحياً. قال تعالى: «لا إله إلا هو فاتخذهُ وكيلاً»^(١) منبهاً بهذا الأمر إلى أنه لا تنبغي الوكالة إلا لمن هو إله، لأنه أعلم بالمصالح إذ هو خالقها، فما كان من المؤمن إلا أن سلَّم أموره إلى خالقه، كما هو في نفس الأمر، فما زاد شيئاً مما هو الأمر عليه، وبهذا الوجه، استحق المؤمن أن يكون عبد الله؛ أي عبداً للاسم الجامع الذي يحتمُّ عليه أن يكون عاملاً بما جاء في التَّنْزِيلَ على وفق ما سيق له. وهذا هو الوجه الأول لفكرة التَّوَكُّل عنده. أما الوجه الآخر فهو أن يقال: إن الله تعالى خلق الأشياء من أجل تسبيحه وتمجيده لا لأجل شيء آخر. والإنسان من جملة الأشياء المخلوقة، لكنه يمتاز عنها بكونه مخلوقاً على الصورة الإلهية، التي استأهل بها الخلافة والنيابة عن الله في الأشياء، فهو موَكَّلُ بها لا وكالة مطلقة، وإنما وكالة محدودة حدَّها الله تعالى فقال فيها: «وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه».^(٢) فهل يستوجب ذلك أن يعتمد الإنسان على نفسه مادامت شرعية الاستخلاف في يده؟ إن المؤمن العالم يدرك مدى خطورة هذا الأمر - على

(١) المزمِّل: ٩.

(٢) الحديد: ٧.

الرغم من توفر إمكانية القيام به -لأنه يعلم بحقيقة افتقاره ولزوم هذا الافتقار له حتى مع كونه مستخلفاً وموكلًا، فيطلب بافتقاره إلى الله، عبودية وامتنالاً للأمر الإلهي، أن يكون هو وكيله في تسخير الأشياء لمصلحته، فهو موكل في المصلحة لا في الأشياء، كون الأشياء مخلوقة لله لا له.^(١) فإذاً، اجتمع طرفا الوجهين -خلق الله الأشياء من أجل الإنسان، أو خلقها من أجل تسبيحه وتحميده -من ناحية التوكيل وتسليم الأمر لله تعالى من أجل اختيار الأصلح للموكل؛ لذلك قال ابن عربي في البيت الأخير:

يا طالباً ما ليس يعلم ماله لا تتخذ غير الإله وكَيْلاً
فكم يطلب الإنسان من خالقه وهو لا يعلم أن مصلحته قد تقتضي هذا الطلب
وقد لا تقتضيه.

د- ترك التوكل:

باستيفاء الحديث عن مقام التوكل ننتقل إلى معايينة تجريد التوكل أو باصطلاح ابن عربي ترك التوكل. قال:^(٢)

أنت الخليفة فيما أنت مالكة والحق ليس به نفع ولا ضرر
ترك التوكل حال ليس يعلمه غير الوكيل فلا روح ولا بشر
كيف التوكل والأعيان ليس سوى عين الموكل لا عين ولا أثر

يعالج ابن عربي تجريد التوكل بالعودة بالموجودات إلى مرتبة العدم [= قبل ظهورها بالفعل والتحاقها بالموجودات]، فهي، وهي في مرتبة العدم، توصف بالتوكل وصفاً حقيقياً نظراً لافتقارها افتقاراً كلياً. وبالنظر إلى عين الإنسان في مرتبة العدم، فهي أيضاً بهذه المثابة؛ أي مفترقة افتقاراً ذاتياً وكلياً للوجود، فلا تصرف لها، بل لا وجود لها. وعندما يكون الشيء كذلك فهو في مقام التوكل المطلق لعدم وصفه بالوجود، أو الفعل والتصرف، فإذا ما وقع أمر «كن» الإلهي على العين

(١) فتوحات، ٢٠٠/٢.

(٢) نفسه، ٢٠١/٢.

الثابتة في مرتبة عدمها، خرجت إلى الوجود وأصبحت توصف بأنها موجودة (= انتقلت من مرتبة إلى أخرى) وقد زوّدها الله تعالى بكل ما يلزمها للتصرف في الموجودات، فقد قال تعالى: «..... الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى»^(١) فكيف بالعين الإنسانية التي أُعطيَتْ رسم الخلافة والتصرف في الكون؟! إذن، فقد انتفى مقام التوكل المطلق عن العين الإنسانية، وبقي للإنسان التوكل المشروع، وهو التوكل المطلوب منه في حال تصرفه. فهو تارك للتوكل المطلق لا محالة من كونه موجوداً، لا من كونه معدوماً. قال: «والتوكل الحقيقي غير واقع من الكون في حال وجوده، فما هو إلا للمعدوم في حاله عدمه، وما ثم مقام يتصف به المعدوم ولا يصح في الموجود من جهة الحقيقة إلا التوكل، فلا يزال المعدوم موصوفاً بالتوكل حتى يوجد، فإذا وجد خرج عنه التوكل فذلك المعبر عنه بترك التوكل»^(٢) وتلخيص الفكرة عنده أن التوكل، من حيث ما هو مقام، حاصل للعين الثابتة باعتبار عدميتها، وبما أن عدم لها ذاتي، فالمقام، أيضاً لها، ذاتي ولا انفصال له عنها. أما من حيث كونها (= العين الثابتة) موجودة، فلا يصح لها مقام التوكل إلا عرضاً، والعارض ليس بمقام؛ لأن صفة المقام الثبوت. ولذلك قال الشيخ «فالتوكل يصح ولا يصح»^(٣) فإذا ما قيل: كيف تقول إن مقام التوكل ذاتي للعين الثابتة، ثم تنفيه عنها، فهل تنفك الصفة الذاتية عن الموصوف بها؟ وفي الإجابة عن ذلك نقول: إن المقام يكون في حالة بطون أو كمون لدى العين الثابتة حال كونها موجودة، فلا انفكاك له عنها. ويؤكد صحة هذه النتيجة ما ثبت عند الصوفية بقولهم، إن التوكل مقام قلبي؛ أي حالة شعورية باطنية إيمانية لا تتعارض مع الحركة والسعي في الأسباب.

(١) طه: ٥٠.

(٢) فتوحات، ٢٠١/٢.

(٣) نفسه والصفحة.

مقام الرضا في الشعر

١- الرضا بين المقام والحال:

مقام الرضا هو الغاية القصوى من السفر صعوداً في طريق المقامات، فهو آخرها. وهو ثمرتها العامة، مثلما أنه ثمرة التوكل الخاصة، لانبثاقه المباشر عنه، «فإنه إذا توكل حق التوكل، رضي بما يفعله وكيله»^(١). وهو أوسع المقامات وأعمها لاندراج ما قبله فيه بالفعل، كما أن التوبة، أول المقامات، اندرج فيها ما بعدها بالقوة؛ ولذلك قالوا في الرضا إنه روح المقامات وحياتها، وهو روح المحبة ودليل صدق المحب^(٢).

وقد اختلف في تصنيف مقام الرضا، هل هو من المقامات أم من الأحوال؟ قال صوفية خراسان: الرضا من جملة المقامات، وهو نهاية التوكل. ومعناه أنه يتحصل للسالك بالاكْتِسَاب. وقال صوفية العراق: إن الرضا من جملة الأحوال، ولا يتوصل إليه بالكسب، بل هو هبة من الله تنزل بالقلب كبقية الأحوال^(٣). وحسماً للخلاف يأتي القشيري (ت ٤٦٥) فيجمع بينهما بقوله إن بداية الرضا مكتسبة، وهي من المقامات، ونهايته من الأحوال وليست بمكتسبة^(٤). ولسوف تنتقل هذه الفكرة إلى ابن عربي، فيما سيأتي، وسيعمل على تحديد هوية هذا المقام تحديداً يجمع بين كونه مقاماً وحالاً من زاوية خاصة به.

وصاحب هذا المقام له سعة في الحياة وسرور، فبه تتم السيطرة على سخط النفس، وبه يعم السلام كيان الفرد، وبه أيضاً تتشرب الروح محبة كل شيء في الحياة فيه رضى لله تعالى وإن كان في ظاهره البلاء والمحنة. سنلت رابعة العدوية: «متى يكون العبد راضياً؟ فقالت: إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة»^(٥).

(١) مدارج السالكين، ١٢٢/٢.

(٢) نفسه، ٢١٠/٢.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ١٩٢. مدارج السالكين، ١٧٠/٢.

(٤) الرسالة القشيرية، ١٩٢.

(٥) نفسه، ص ١٩٥.

وكلام الصوفية في الرضا مقارب لكلامهم في التوكل، بل إن بعضهم فسّره به فقال: «التوكل، هو الرضا بالمقدور»^(١). إلا أن الرضا مقام مستقلّ، وهو، كما أسلفنا، ثمرة التوكل، وكلامهم فيه يفصح عن أذواق متفقة في المعنى مختلفة في اللفظ. قال الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣): «الرضا سكون القلب تحت مجاري الأحكام. وقال ذو النون (ت ٢٤٥): ثلاثة من أعلام الرضا: ترك الاختيار قبل القضاء، وفقدان المראה بعد القضاء، وهيجان الحب في حشو البلاء. وقال الجنيد (ت ٢٩٧): الرضا رفع الاختيار. وقال أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥): الرضا سرور القلب بمرّ القضاء»^(٢). أما مراتبه فهي ثلاثة حسب الطوسي (ت ٣٧٨):

- فمَنهم من عمل في إسقاط الجزع حتى يكون قلبه مستوياً لله عز وجل في المنع والعطاء.

- ومنهم من غاب عن رؤية رضائه عن الله عز وجل برؤية رضا الله عنه لقوله: «رضي الله عنهم ورضوا عنه»^(٣). فلا يرى لنفسه قدماً في الرضا وإن استوى عنده المنع والعطاء.

ومنهم من جاوز هذا وغاب عن رؤية رضا الله عنه، ورضاه عن الله لما سبق من الله تعالى لخلقه من الرضا.^(٤)

وللشيخ عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١) أبيات في مقام الرضا، تكشف عن بعض الجوانب التي تبين وجه الحال منه، كما تعكس ترقّيه فيه، وتحصيله رتبة العليا. وقد جاء ذلك على ثلاث مراحل. المرحلة الأولى مرحلة السؤال والضراعة إلى الله بنوال الرضا منه، يقول:^(٥)

(١) مدارج السالكين، ١١٥/٢.

(٢) انظر في جملة هذه الأقوال وغيرها: اللمع، ص ٨٠، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢١-١٢٢، الرسالة القشيرية، ص ١٩٥-١٩٦.

(٣) الأنفال: ١١٩.

(٤) اللمع، ص ٨٠-٨١.

(٥) الديوان، ص ١٣٨.

وقابل رجائي بالرضا منك واكفني صروفَ زمانٍ صرّت فيه محوّلًا

والمرحلة الثانية استجابته الله تعالى له بالرضا عنه مع محبته فضلاً وزيادة.
مما أهله لسيادة العبيد. قال: (١)

ملكوني بحبّهم ورضوا عن عبيد رِقٍّ، فسُدت بين الموالي.

أما المرحلة الثالثة فهي الرّتع في ميادين الرضا باختبار وجوهه، والتّرقّي في درجاته العليا. ولا يزال الجيلاني يصول ويجول حتى يبلغ المكانة العليا، وقد سمّاها بـ «مكانة لا توهب». يقول: (٢)

ما زلت أرتع في ميادين الرضا حستى بلغت مكانة لا توهبُ

مصرّحاً بأن منزلته في الرضا منزلة لا توهب لأحد، كناية عن علوّها. ويفسّر عبد الكريم الجيلاني (ت ٨٦٢) -وقد ذكر بيت عبد القادر في معرض تأويله لقوله تعالى: «فلهم أجر غير ممنون»^(٣)- معنى عدم التوهب بقوله: «يعني أنهم نالوا ما هو لهم، فليس ذلك بموهوب حتى يكون ممنوناً، بل ظفروا بما اقتضت حقائقهم التي خلقناهم عليها من أصل الفطرة، فكل ما نالوه إنما هو باستحقاق جعلناه لهم، ولو كان الكل من خزائن الجود، فإن التجلّيات الإلهية الذاتية لا تُسمى موهبة، بل هي أمور استحقاقية إلهية»^(٤) فكانه يشير إلى الحقيقة المقامية للرضا.

ب- في الرضا محبة وصبر:

تغنّى الصوفية بالرضا غناءً ممزوجاً، في الغالب، ببعض المقامات كالصبر والشكر. وقد مرّ معنا شيء من ذلك أثناء الحديث عن مقام الصبر، وها هو ذا الآن يعود ليقترن، في الشعر، بحال المحبة، فضلاً عن مقام الصبر. والعلاقة بين الرضا والمحبة وطيدة، فإن من أحب شيئاً فقد رضي به لا محالة، ورضي بما يصدر عنه في

(١) الديوان، ص ١٤٣.

(٢) نفسه، ص ٨٠.

(٣) التين، ٦.

(٤) الإنسان الكامل، ٢٤-٢٥.

حقه. وقد قالوا: «إن المحبة وإخلاص والإجابة لا تقوم إلا على ساق الرضا»^(١) فالمحب لا شك راضٍ. قال أبو تراب النخشي^(٢) (ت ٢٥٤):

لا تُخَدَعَنَّ فِلِلْحَبِيبِ دَلَالُ
ولديه من تحف الحبيب وسائلُ
منها تنعمَ بمرّ بلائِهِ
وسروره في كلّ ما هو فاعلُ
فالمنعُ منه عطيةٌ مقبولةٌ
والفقرُ إكرامٌ وبرٌّ عاجلُ
ومن الدلائل أن ترى من عزمِهِ
طوعَ الحبيبِ وإن ألح العاذلُ
ومن الدلائل أن يرى مُتَبَسِّمًا
والقلبُ فيه من الحبيبِ بلائِلُ

فالنخشي لا يذكر لفظ الرضا، ومع ذلك فإن الأبيات تعبق بمعناه. فالراضي كالمحب، يرضى بابتلاءات الله تعالى له، ويُسرّ بمجريات أقداره على ما يشاء. وقد مرّ معنا فيما تقدم أن الرضا سرور القلب بمرّ القضاء. فإن منع أو أفقر فهو عين العطاء والكرم. وهو راضٍ بحكمه في كل أمر ونهي رغم أنف العاذل واللائم.

وعلاقة الرضا بالمحبة يراها المكزون (ت ٦٣٨) في رضى المُحب بحكم الحبيب، وبكل ما يرضيه، يقول: (٣)

أرضى وإن سَخِطَ العذولُ عليّ من
حُكْمِ الحبيبِ بكلّ ما يُرضيه
فلذاك أبغضني العذولُ فزادني
حبّاً بحبّي بُغْضُهُ لي فيه

وأهمية الرضا عند المكزون تجعله يختار حرمان الحبيب وهجره ما دام ذلك يرضيه، وهو أحلى له من الوصل المشوب بالسخط. وهذا عين الرضا في المنع من باب «ربما أعطاك فمتنعك، وربما منعك فأعطاك»^(٤). يقول: (٥)

وفي الرضا عندي حرمانكم
أحلى من السّخطِ مع الوصلِ.

(١) مدارج السالكين، ٢١٧/٢.

(٢) إحياء علوم الدين، ٣٥٥/٤.

(٣) شعر المكزون، ٢٤٠/٢.

(٤) ابن عباد النفزي الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، ٢٣٤/٨.

(٥) شعر المكزون، ١٨٥/٢.

ج- اقعد على البساط وإياك والانبساط:

قال بعض الصوفية: «اقعد على البساط، وإياك والانبساط»^(١) يحذرون من الوقوع في زلة سوء الأدب مع الله تعالى في صولة البسط ونشوة الوصل. ولعلّ المعنيّ في هذا الخطاب هو السالك المبتدئ بالدرجة الأولى، لأنه في طور التربية واكتساب الخبرة. ولكن، كيف سيكون الأمر مع ذوي الخبرة، وأصحاب الاختصاص في الوله والاستغراق في محبة الله تعالى؟ لا مرأى في أن هذا الخطاب سيكون معناه في حقهم غير معناه في حق المبتدئين، فإنه من قبيل «حسنات الأبرار سيئات المقربين» ولا مرأى، أيضاً، في أن اختصاصيّي المحبة لهم إِدلال قد يجعلهم أحياناً يتجاوزون حدود أدب الخطاب في الحضرة الإلهية، لا بالمعنى السلبي للتجاوز، ولكنه التجاوز الذي تمليه حالة الهمان وشدة الوجد بالمحبوب، فكانه الماء الفائض عن حد الكأس. ومثل هؤلاء، كان لهم مع الرضا الصاعد مع أنفاس المحبة والشوق وقفة تدفعهم إلى ما لا يجرو غيرهم على طلبه، لأنهم أصلاً لا يضنون بأنفسهم على الله تعالى، فهم مستسلمون لمشيئة المحبوب فيهم، راضون بكل اختبار، بل يسعون إلى طلب الابتلاءات رغبة في إثبات صدق دعواهم بالرضى عن المحبوب في الشدة والرخاء، وهذا ما عنيناه بالتجاوز ولكن، هل يؤاخذ المحبُّ بضلاله. قال ابن الفارض: (٢)

تِه دلالاً فانتَ أهلٌ لذاكَا	وتحكّم، فالحسنُ قد أعطاكَا
ولك الأمرُ فاقضِ ما أنتَ قاضٍ	فعليّ الجمالُ قد ولّاكَا
وتلافي إن كان فيه ائتلافي	بك عجلٌ به، جُعلتُ فداكَا
وبما شئتُ في هواك اختبرني	فاختياري ما كان فيه رضاكَا

وشاهدنا من الأبيات البيت الرابع خاصة، ففيه طلب الاختبار، وهو مكتنف على المحبة والرضا معاً. جاء في شرحه: «أي اختبرني في هواك بالذي شئتَه

(١) غيث المواهب العلية، ٢٢٩/١.

(٢) الديوان، ص ١٥٦.

ورضيته في البعد والصد والجفا... أي مختاري ومطلوبي الأمر الذي فيه رضاك على أي صفة»^(١).

ولقد ذكرنا فيما سلف أن من كمال مقام الصبر وجود الرضى فيه، وأن حقيقة الصابر لا تظهر إلا في رضاه بما صبر عليه؛ ولذلك تجد بعض الصوفية لا ينظرون إلى الصبر إلا بشرط الرضا فيه، ومن هذه الزاوية ذهب بعضهم إلى التعبير عن مذاقات النفس القاسية أثناء تجرّعها لمرارة الصبر بغية تحويلها إلى عذوبة، ثم إلى قناعة ورضى. قال أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥):^(٢)

إِنَّ الرِّضَا لِمَرَارَاتٍ تُجْرَعُهَا عَنْ الْقُنُوعِ إِذَا مَا اسْتَعُذِبَ الْكَدَرُ
وقال المكزون (ت ٦٣٨):^(٣)

رُضِيَ النَّفْسُ بِالصَّبْرِ الْجَمِيلِ عَلَى الْأَذَى يُنَلِّكَ الرِّضَى قَاضٍ عَلَيْكَ بِهِ قَضَى
وأيا كان الأمر، فالخير الجامع الذي ترنو إليه كل نفس يراه الصوفي في الرضى بما اختاره الله تعالى لنا في قديم علمه، لا سيما ما قدره من أرزاق مادية أو معنوية. ومن جملة ما قيل في الرضى إنه: «نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد؛ لأنه يعلم أنه اختار له الأفضل، فيرضى به ويترك السخط»^(٤). وهذا جامع لراحة القلب وسكينة النفس. قال قائلهم:^(٥)

العَبْدُ ذُو ضَجَرٍ وَالرَّبُّ ذُو قَدَرٍ وَالذَّهْرُ ذُو دَوْلٍ وَالرِّزْقُ مَقْسُومٌ
وَالْخَيْرُ أَجْمَعُ فِيمَا اخْتَارَ خَالِقُنَا وَفِي اخْتِيَارِ سِوَاهُ اللُّومُ وَالشُّومُ

(١) شرح ديوان ابن الفارض، ١٧٤/٨.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٢.

(٣) شعر المكزون، ١٥٠/٢.

(٤) اللمع، ص ٨٠. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٢.

(٥) مدارج السالكين، ٢١٦/٢.

د- الرضا قبول باليسير:

يظل الشعور متحفّزاً لقبول المعاني التي شاعت بين الصوفية في الرضا، واتخذت صيغة قارّة لديهم، إلى أن يقف على عتبات ابن عربي (ت ٦٢٨) فيتسع تحفّزه استعداداً لقبول الأشمل والأعمق، متجاوزاً بذلك ما استقر عند السابقين. يقول في مقام الرضا: (١)

سألتُ ربّي عصمة	من كلّ سوءٍ وأذى
وأن أرى من أجله	كروحه مُنتَبِذا
مُختطفاً عن نفسه	مُسْتَهلكاً متسخّذا
حتى أقول صادقاً	من حالنا يا حبيبنا
رضيتُ منه بكذا	رضيتُ عنه لكذا
وهكذا نسيبُ	إليه حكماءُ هكذا
وهو دليلُ قسّاطعٍ	على يسيرٍ فإذا
أفسردته عن من وعن	وصففتُه بذا وذا
وكنتُ ذا معرفّةٍ	بحقّهِ وجهبذا

شاهدنا من هذه الأبيات الأبيات الخمسة الأخيرة. أما الأربعة الأولى، فهي مدخل يقدمه ابن عربي بين يديه، على صورة السؤال والضراعة إلى الله تعالى بأن يعصمه من سوء القول وزلة اللسان، وأن يبعده عن الخلق لينفرد بالحق، ولا يتأتى له ذلك إلا بماطلبة في البيت الثالث، وهو أن يفنى عن رؤية السوى والنفس معاً باستهلاك وجوده في وجود الحق، فيضمن بذلك ما أراده في البيت الرابع من صدق الحال والمقال، وهو أنه إذا نطق نطق عن الله وبالله فيكون الله تعالى سمعه وبصره وجوارحه على المعنى الذي جاء في الحديث المشهور، فإذا ما تحقق له ذلك تحققت له

العصمة كما أرادها في البيت الأول. وقد عادل طلبه بانفراده عن الخلق -موضوعياً- في البيت الثاني بصورة المسيح عليه السلام عندما انتبذت به مريم عليها السلام مكاناً قصياً من قوله تعالى: «فحملته فانتبذت به مكاناً قصياً»^(١). وتم استخلاص هذه الصورة من لفظتي «كروحه ومنتبذا» الواردتين في البيت الثاني المشعرتين، دلاليًا، بذلك، وما يؤكد صحة الاستخلاص ورود لفظة «متخذاً» في البيت الرابع التي تحيل على العزلة والانفراد بالحق تعالى تمهيداً لقبول ما يرد عنه، وذلك من قوله في مريم عليها السلام: «فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا»^(٢). إذ لما اعتزلت نزل الروح الأمين إليها.

على أن مقصدنا من الرضا، حسب الشيخ، يكمن في الأبيات الخمسة الأخيرة المعنوية بوصفه. يتوجه ابن عربي أولاً لحسم الخلاف القائم بين الصوفية على الرضا، أهو مقام أم حال؟ وذلك بجمعه بين الرأيين على طريقة سلفه القشيري (ت ٤٦٥)، ولكن من وجهة نظر مغايرة تبدو أدق وأشمل، وتصلح لأن تكون قاعدة، أو ما يشبه القانون في الحكم على الرضا وأمثاله من النعوت الإلهية. وقد تقرر عند ابن عربي أن الرضا من جملة النعوت الإلهية. وكل نعت إلهي إذا نُظر إليه من كونه منسوباً إلى الله قلنا إنه لا يقبل الوهب ولا الكسب، ولكن إذا نُظر إليه من كونه منسوباً إلى الخلق فقد خرج عن معناه الأول، وصار قابلاً للوهب والكسب، فإذا ثبت في حق المخلوق، كان مقاماً له، وإن زال كان حالاً. وبالنظر إلى الرضا فإنه يقبل الوصفين معاً، فهو مقام في حال ثبوته، وحال في حال زواله. وكل نعت إلهي بهذه المثابة عندما ينسب إلى الخلق.^(٣)

أما متعلق الرضا الأساسي عنده، كما في الأبيات الخمسة الأخيرة، فهو القبول باليسير، سواء من جهة العبد أو الرب، فمن جهة العبد فإنه يطيع الله تعالى قدر الاستطاعة، فيرضى منه -تعالى- بهذه الطاعة، ويرضى عنه بها أيضاً. ويحدد ابن عربي كمّ الطاعة المرضي بها وعنهما بمصطلح «قدر الاستطاعة». ومفهومه عنده

(١) مريم: ٢٢.

(٢) مريم: ١٧.

(٣) فتوحات، ٢/٢١٢.

مستخلص من قوله تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم»^(١). «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»^(٢) و «ولا يكلف الله نفساً إلا ما أتاها»^(٣) وقال: «إن حدها أول درجات الحرج، فإذا أحسن [العبد] به أو استشرف عليه قبل الإحساس به، فذلك حد الاستطاعة المأمور بها شرعاً، ليجمع بين قوله تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم»^(٤) وبين قوله: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٥) و «يريد الله بكم اليسر»^(٦). فيرضى الله تعالى من العبد وعنه بيسير الطاعة. ويرى ابن عربي أنه تعالى رضى بذلك اليسير لكي يرضى العبد هو الآخر باليسير من الله تعالى، ويرضى عنه به. وقد قدّم رضاه في الآية «رضي الله عنهم ورضوا عنه»^(٧) تفهيماً للعبد وتعليماً له، فكانه يقول: لقد رضيت منك وعذك بالقليل، فارضَ مني وعني بمثل ذلك؛ أي بالقليل. وقد عدّ ابن عربي العطاء الإلهي في الدنيا والآخرة على عظمه يسيراً، لأنه محدود، والمحدود مع المطلق [= فيما عند الله] يعدّ أقلّ القليل. قال: «رضي الله عنهم في يسير العمل، ورضوا عنه في يسير الثواب؛ لأنه لا يتمكن تحصيل ما لا يتناهى في الوجود؛ لأنه لا يتناهى؛ فلذلك قلنا: متعلق الرضا اليسير، وهو الرضا بالموجود فرضي به من الله، وعن الله فيه، وما قدّم الله رضاه عن عبده بما قبّله من اليسير من أعمالهم التي كلفهم إلا ليرضوا عنه في يسير الثواب، لما علموا أن عنده ما هو أكثر من الذي وصل إليهم، فهو يصل إليهم مع الآفات حالاً بعد حال، أبد الآباد من غير انقطاع...»^(٨)

(١) التغابن: ١٦.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) الطلاق: ٧.

(٤) التغابن: ١٦.

(٥) الحج: ٧٨.

(٦) البقرة: ١٨٥.

(٧) فتوحات، ٢/٢١٢.

(٨) المائدة: ١١٩.

(٩) فتوحات، ٢/٢١٢-٢١٣.

هـ- الرضا «عن» لا الرضا «من»:

يخلص الشيخ إلى ترك مقام الرضا فيقول: (١)

ترك الرضى عند أهل الرسم مثلبةً وعند أهل وجود الله آياتُ
على تحققهم بعين وجودهم من حيث ما هم به محو وإثباتُ
يرضى الإله عن النفس التي رُبِطت بحكمه ولهم فيها علاماتُ
والنفس راضية عنه وليس لها بالعين علم ولا بالوجد لذاتُ

تشير الأبيات على الإجمال إلى معنى ترك الرضا عند المتحققين بالمعرفة الإلهية، وهم الذين ينظرون إلى أنفسهم باعتبارين، اعتبار المحو، واعتبار الإثبات، فهم محوون [= معدومون] من جهة أعيانهم، مثبتون [= موجودون] من جهة إيجاد الله لهم. وصفة هؤلاء المحققين الرضا بحكم الله فيهم، لأن مراداتهم موافقة لمرادات الله، فكان أنفسهم، طواعية، مربوطة بحكمه كيفما توجه توجهت. والمعوّل في الرضا عندهم هو الرضا عن الله لا الرضا منه، ذلك أن متعلّق «الرضا عن» هو الذات المحض التي لا سبيل إلى معرفتها؛ ولذلك قال: «وليس لها [= النفس] بالعين [= الذات] علم» ثم أردف بقوله: «ولا بالوجد لذات» أي لاحظ للنفس من عطاء الله، فإنهم إذا طلبوا فإنما يطلبون تحقيقاً للعبودية لأنفسهم. وهذا المعنى على تقدير محذوف في «ولا بالوجد [لها= بالعين] لذات» على معنى: لا وجد لهم بالذات المحض؛ لأن متعلّق الوجد بالذات لا يكون إلا بتجلّيها في مرتبة الأسماء والصفات والأفعال.

ويبيّن ابن عربي مقصوده من ترك الرضا بقوله: «جناب الله أوسع من أن أَرْضَى منه باليسير، ولكن أَرْضَى عنه لا منه؛ لأن الرضى منه يقطع همم الرجال» (٢) فمهما عظم الطلب منه، فهو على إعطائه قادر. وقد خاطب الله رسوله صلى الله عليه وآله وسلم أمراً بإياه بقوله: «وقل رب زدني علماً» (٣) مع كونه قد حصل علم

(١) فتوحات، ٢/٢١٢.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) طه: ١١٤.

الأولين والآخرين، وأوتي جوامع الكلم، فאלله يأمر نبيّه بطلب المزيد، فكأنه يقول له: لا ترض بما عندك، بمعنى: لا تكتف به. وإذا كانت الممكنات، وهي حادثة، لا تتناهى فكيف الظنّ بالوسع الإلهي المطلق! نخلص من ذلك إلى أن عدم الرضى منه باليسر يكافئ في المعنى طلب المزيد، ومن ثمّ، فترك الرضى يصير معناه: طرح «الرضى من» وإثبات «الرضا عن». قال: «فإذا ترك العبد الرضى فعلى هذا الحد يتركه، فهو راض عنه لا راض منه، لأن الرضا منه جهل به ونقص...»^(١)

(١) فتوحات، ٢/٢١٢.

مقام الشكر في الشعر

١- وجوه الشكر ودرجاته:

ثامن المقامات، وأصل من أصولها. وما يُستغرب من الطوسي (ت ٣٧٨) أنه لم يلحقه بأصوله على الرغم من ضرورة ذلك نظراً لعلاقته الوطيدة بجميع المقامات، شأنه في ذلك شأن الرضى، وعلى كل حال، فهو مُستدرك عند بقية المصنفين، وعند أغلبهم على أنه نهاية الرضى، فهو خلاصته وثمرته. ومنزلته «أعلى المنازل وهي فوق الرضى وزيادة، فالرضى مندرج في الشكر، إذ يستحيل وجود الشكر بدونه»^(١) أما عن علاقته ببقية المقامات -من غير جانب الرضى- فهو كمقام الصبر من حيث محايثته للمقامات، ابتداءً بالتوبة إلى أن يستقل بنفسه مقاماً بعد الفقر. والفرق بينهما أن الصبر منوط بالبلاء لا بالنعمة، فهو مقام مشروط على خلاف الشكر الذي يعم في حال البلاء والنعمة معاً. وميزته هذه لا شك مُستمدة من مقام الرضا، باعتبار حصول الرضا عن الله في المنع والعطاء، «فإذا رضى العبد عن ربه في جميع الحالات، أوجب له ذلك شكره»^(٢) وبيان كيفية محايثته لبقية المقامات فيُلخص في شكر السالك لله عز وجل أن يسر له التوبة، والورع، والفقر، والزهد وهكذا، حتى ينتهي إلى شكره على تسديده لشكره؛ أي يشكر الله على أنه صيره من الشاكرين على أنعمه.

أفاض القوم في بيان وجوه الشكر، ودرجات الشاكرين، وتفننوا في نشر معانيه. ولهذا المقام طبيعة مباينة قليلاً للمقامات الأخرى، تجعله ينفرد بتصنيف زائد عما جرت عليه العادة في بقية المقامات، تأسيساً على تعلق الشكر بنوع الجارحة. قال السري السقطي (ت ٢٥١): «الشكر ثلاثة أوجه، للسان، وللبدن، وللقلب، فالثالث أن يعلم أن النعم كلها من الله، والثاني ألا يستعمل جوارحه إلا في

(١) مدارج السالكين، ٢/٣٢٢.

(٢) نفسه، ٢/٢٠٢.

طاعته بعد أن عافاه الله، والأول دوام الحمد عليه»^(١) أما تصنيفه التقليدي، فهو على ثلاث درجات. الدرجة الأولى: الشكر على النعم، وهو يقتضي الزيادة، ويشترك فيه العامة. والدرجة الثانية: الشكر على المكاره إظهاراً للرضى، وهذا ممن تستوي عنده حالة المكروه والمحبوب. والدرجة الثالثة: أن لا يشهد العبد إلا المنعم، وهو الفناء عن النعمة لشهود المنعم^(٢).

وحرى بالذكر، أن صفة العموم التي جعلت مقام الشكر مندرجاً في بقية المقامات، قد انعكست على الكيفية التي يؤدي بها، يشهد على ذلك ما مر معنا قبل قليل من شكر اللسان والبدن والقلب، حيث يتحول الشاكر إلى كيان ينبض بالشكر، سواء بالحال أو المقال. قال أبو علي الروذباري (ت ٣٢٢) في وصف هذه الحالة من باب الشكر على النعم: (٣)

لو كلُّ جارحةٍ مِنِّي لها لغةٌ تُثني عليك بما أوليت من حسنِ

لكان ما زان شكري إذ أشرتُ به إليك أجملَ في الإحسانِ والمِنَّ

وقال غيره في دوام الشكر على النعم حياة وموتاً: (٤)

أوليتني نعماً أبوح بشكرها وكفَيْتني كلَّ الأمورِ بأسرها

فلأشكرنَّك ما حييتُ وإن أمت فلتشكرنَّك أعظمي في قبرها

وإذا تمعنّا ملياً في مفهوم النعم عند الصوفي، لا عند العامة، فسوف نخرج بنتيجة تحيلنا على نعم العطاء ونعم المنع، وعليه فإن الشكر المنوط بالنعم غير المقيدة يستوعب الدرجة الأولى والثانية من مقام الشكر. وما يستحق التنويه في

(١) طبقات الأولياء، ص ١٦٠-١٦١. وانظر: الرسالة القشيرية، ص ١٧٤.

(٢) مدارج السالكين، ٢/٢٤٤.

(٣) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/٥١. ويرد البيت الثاني في بعض المصادر باختلاف طفيف. انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١٩. د. يوسف زيدان، شعراء الصوفية المجهولون، ص ٢٨.

(٤) عوارف المعارف، ص ٣١٤.

سياق الحديث عن هذه الأبيات وأمثالها، أن خطاب الصوفي لحضرة الحق فيها، ينطوي على أدب جم، واحتفاء عظيم بالمخاطب قلّ نظيره. ويسبر غور معرفتهم العميقة بالله، يستخلص ذلك كلّ من إطلاق مسمى «النعم، والإحسان، والمن» كما هي واردة في الأبيات دون تقييد، مع العلم أن النعم تحتل نعم العطاء ونعم المنع، أو العافية والبلاء. واختيار إطلاق النعم في مثل هذا الموطن من الخطاب دون قيد، يدلّ عل أدب وحشمة، ولو وردت مقيدة بقولهم مثلاً: شكرت ربي على نعم البلاء أو المنع، لكان فيه رائحة منّ وأذى، ولكن معرفتهم بالله أعطتهم أدب الخطاب، وحجبتهم عن مثل ذلك الأسلوب.

ومثلما استوعب الشعر الدرجة الأولى والثانية من مقام الشكر، فقد استوعب الثالثة على نمطين متباينين ولكن مع خلوصهما إلى نتيجة واحدة، وهي رؤية المنعم لا النعمة. قال الشبلي (ت ٣٢٤): «الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة»^(١). وقال بعض الكبراء: «الشكر هو الغيبة عن الشكر برؤية المنعم. قال يحيى بن معاذ (ت ٢٥٨) لست بشاكر مادمت تشكر، وغاية الشكر التحيّر، وذلك أن الشكر نعمة من الله يجب الشكر عليها، وهذا لا يتناهى»^(٢). وهي المنزلة التي تطيح بكل محاولة للتعبير عن كمال الشكر. وكيف يقوى المحدود على شكر المطلق! ولعل أصل هذه المنزلة يرجع إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما اثنيت على نفسك»^(٣). أما النمطان فهما: الأسلوب المباشر وغير المباشر في التعبير عن صورة العجز عن الشكر. قال أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥) في النمط غير المباشر:^(٤)

سأشكركُ لا أني أجازيك منعماً بشكري ولكن كي يُقال له الشكرُ
وأذكركُ أيامي لديك وحسنها وآخر ما يبقى على الشاكر الذكرُ

(١) الرسالة القشيرية، ١٧٥ ص.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١٩. عوارف المعارف، ص ٣١٤.

(٣) أخرجه مسلم في باب الصلاة.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٠. تاريخ بغداد، ٤/٤٢٢، طبقات الأولياء، ص ٧٢ باختلاف في عجز البيت الأول. يروى: «بشكر ولا كيما يقال له الشكر».

وهنا. تجد تنويهاً بقيمة الشكر العظيمة إذ قُرْن بالذكر. وقد قال الله تعالى: «ولذكر الله أكبر»^(١) مع ورودهما مقترنين أصلاً في قوله تعالى: «فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون»^(٢) وقال أحمد بن عطاء (ت ٢٠٩ أو ٣١١) في النمط المباشر:^(٣)

وكم يد لك عندي ما شكرتُ لها حَمَلْتُهَا أَنْتَ عَنِّي مع بواديكا
ضَعُفْتُ عَنْ حَمْلِهَا عَجْزاً لِتَحْمِلَهَا لكن إِيَادِيكَ تَحْمِلُهَا أَيَادِيكَ
وفي العجز عن الشكر بالصمت، وهو معدود عند صاحبه رزِيَّةً وتقصيراً،
أنشدوا:^(٤)

ومن الرَزِيَّةِ أَنْ شُكْرِي صَامَتْ عَمَّاسَا فَعَلْتَ وَأَنْ بَرُّكَ نَاطِقُ
وأرى الصَّنِيعَةَ مِنْكَ ثُمَّ أُسْرُهَا إِنِّي إِذَا لِبَيْسَدِ الْكَرِيمِ لَسَارِقُ
وقال المكزون (ت ٦٣٨) في شكره الصامت:^(٥)

تَرَى الشُّكْرَ لَهَا مَنِّي وَبِالصَّمْتِ عَنِ الشُّكْرِ
ب- شكر المحبين:

وزيادة على ما تقدم من ألوان الشكر، ذاك اللون الذي يرسمه المحبون الشاكرون إلى جانب أقرانهم في المقام، معترفين بشكر النعم، ولكنهم يفضلون غيرهم بتعطير شكرهم بأنفاس المحبة والوداد، إذ أنهم واجدون بمحبتهم، فهم يشكرونه على هبة المحبة والوجد، وصفاء الباطن بهما. قال أحمد بن عطاء:^(٦)

-
- (١) العنكوبت: ٤٥.
(٢) البقرة: ١٥٢.
(٣) اللمع، ص ٣٢٤.
(٤) الرسالة للقشيرية، ص ١٧٨. مدارج السالكين، ٢/ ٢٣٦. وفيه «لندي» بدلاً من «ليد» في عجز البيت الثاني.
(٥) شعر المكزون، ٢/ ١٠٧.
(٦) اللمع، ص ٣٢٤.

كَيْفَ شُكْرِي لِمَنْ بِهِ يَحْسُنُ الشُّكْرُ وَمِنْهُ شُكْرِي لَهُ فِي الْوُدَادِ

إِنَّمَا يَشْكُرُ الْحَبِيبُونَ وَجِدًّا وَصَفَاءً مِنْ خَاصَّةِ الْإِنْفِرَادِ

وقال يوسف بن الحسين الرازي (ت ٢٠٤) شاكرًا من قلبه المأسور بربه^(١):

وَأَشْكُرْكُمْ فِي السَّرِّ وَالْجَهْرِ دَائِبًا وَإِنْ كَانَ قَلْبِي فِي الْوِثَاقِ أُسِيرًا

وأما ابن الفارض (ت ٦٣٢) فَإِنْ هِيَامُهُ بِمَحْبُوبِهِ يَسْلِمُهُ إِلَى أَعْلَى دَرَجَاتِ الشُّكْرِ

الَّذِي يَتَحَوَّلُ فِيهِ أَذَى الْمَحْبُوبِ لِلْمَحَبِّ إِلَى فِعْلٍ يَسْتَوْجِبُ الشُّكْرَ، بَلْ إِنْ كُلَّ مَا يَصْدُرُ مِنَ الْمَحْبُوبِ مَنَّةٌ مَقْبُولَةٌ عِنْدَ الْمَحَبِّ، سَوَاءٌ كَانَتْ فِي ثَوْبٍ نَعْمَاءٍ أَوْ ضِرَّاءٍ، يَقُولُ: ^(٢)

وَكُلَّ أَذَى فِي الْحَبِّ مِنْكَ إِذَا بَدَأَ جَعَلْتُ لَهُ شُكْرِي مَكَانَ شَكَايَتِي

نَعَمْ وَتَبَارَيْحُ الصَّبَابَةِ إِنْ عُدَّتْ عَلَيَّ، مِنَ النِّعْمَاءِ فِي الْحَبِّ عُدَّتْ

وَمِنْكَ شَقَايَتِي، بَلْ بِلَاثِي مَنَّةٌ وَفِيكَ لِبَاسُ الْبُؤْسِ أُسْبَغُ نَعْمَةً

ج- الشَّاكِرُ وَالشُّكُورُ:

أخيراً نقف عند شيخ التجريد، وصاحب الرؤية الأعمق والأعم في استبطان

المقامات، ابن عربي الذي يقول في مقام الشكر: ^(٣)

الشُّكْرُ شُكْرَانِ شُكْرُ الْفَوْزِ وَالرَّفْدِ هَذَا مِنَ الرُّوحِ وَالثَّانِي مِنَ الْجَسَدِ

فَالشُّكْرُ لِلرَّفْدِ يُعْطِينِي زِيَادَتَهُ وَالشُّكْرُ لِلْفَوْزِ مِثْلُ السَّلْبِ لِلْأَحَدِ

وَالشُّكْرُ لِلْفَوْزِ مُحْصُورٌ بِغَايَتِهِ وَالشُّكْرُ لِلرَّفْدِ لَا يَجْرِي إِلَى أَمَدٍ

يعرّف ابن عربي الشكر بقوله: «هو الثناء على الله بما يكون منه خاصة، لصفة

هو عليها من حيث ما هو مشكور...» ^(٤)! ويجعل مقام الشكر مستويين، الأول

(١) حلية الأولياء، ٢٤١/١٠.

(٢) الديوان، ص ٥٠-٥١.

(٣) فتوحات، ٢٠٢/٢.

(٤) نفسه والصفحة.

يسميه شكر الفوز، والآخر شكر الرّفد. وهما يقابلان الشاكر والشكور المذكورين في القرآن. وحدهما عنده أن شكر الرّفد [= الشاكر] لا يصلح إلا على المسمى «نعمة» في المتعارف عليه بين الناس؛ ولذلك نسبته إلى الجسد كما في البيت الأول نظراً لصدوره منه، سواء كان باللسان أو ببقية الجوارح. وأما شكر الفوز [= الشكور] فهو لخاصة أهل الله الذين يرون كل ما يكون من الله نعمة في حقهم وحق العباد، سواء سرّهم ذلك أم لا^(١). وهؤلاء قلّة كما وصفهم القرآن: «وقليل من عبادي الشكور»^(٢) وفي ضوء هذا المعنى، ندرك لماذا قال صلى الله عليه وآله وسلم: «أفلا أكون عبداً شكوراً» ولم يقل شاكراً، ونسبته الشيخ إلى الروح لأنها محلّه، والروح عندما تتجرد من ملابسات المادة تكون أقدر على إدراك النعم المحمولة في مسميات المنع والبلاء... فلا يكون من الله تعالى إلا الخير، وعليه، فشكر الرّفد يعطي الزيادة، وهو ينتهي إلى غاية محدودة لارتباطه بحظ النفس وسرورها بالنعمة، على خلاف شكر الفوز الذي يتنزه عن الغاية النفسية، لأنه مجرد استجابة لما تتطلبه صفة الشكر الموصوفة بها الذات العلية كونها موصوفة بـ «الشاكر» و «الشكور». وقوله في عجز البيت الثاني: «والشكر للفوز مثل السلب للأحد» ينوّه بخصوصية هذا النوع من الشكر وتفردّه، مثله في ذلك مثل مرتبة السلب للذات، حيث لا تعلّق لها بصفة أو اسم أو فعل. ويطلق الصوفية على هذه المرتبة، مرتبة الأحدية؛ ولذلك قال: «مثل السلب للأحد» قاصداً من كل ذلك التفرد وعدم وجود النظير.

د- ترك الشكر:

قال في مقام ترك الشكر: (٣)

وكان الإله الحقُّ سمعك والبصر	إذا كان حالُ الشكرِ يُعطي زيادةً
كلامي تجدهُ عبرةً لمن اعتبر	فلا يقبلُ الحقُّ الزيادةَ فانتقد
بما قلتهُ، فالتَّركُ للشكرِ قد شكر	فقد زال حُكمُ الشكرِ من كلِّ عالم

(١) فتوحات، ٢/٢٠٢.

(٢) سبأ: ١٢.

(٣) فتوحات، ٢/٢٠٢.

من الثابت عند ابن عربي أن الشكر يكون على النعم خاصة، ولا بد أن يستدعي ذلك زيادتها كما هو مُصرَّح به في صدر البيت الأول. وهذا هو الأصل في الشكر من قوله تعالى: «لئن شكرتم لأزيدنكم»^(١) ويؤخذ بالاعتبار أن الشكر هنا مطلق لا مقيد، فإذا أخذه القيد بوجود شرط، فقد خرج عن كونه مرتبطاً بالنعم أو الزيادة. ومن هنا يبدأ مقصود الشيخ من معنى ترك الشكر بالظهور، حينما قيّد شكر النعم والزيادة بشرط كون الحق سمع الشاكر وبصره على معنى الحديث: «كنت سمعه وبصره...» وهي حالة فناء الشاكر في الشكر، بحيث يترتب عليها انتفاء مفهوم الشكر على النعمة المرتبط بالزيادة؛ لأن الشاكر هنا أصبح يرى نفسه في مرآة الاسم الإلهي الشكور من كون الحق سمعه وبصره (= العبد الشاكر) وبما أن الحق تعالى لا تجوز في حقه الزيادة؛ لغناه بذاته، فقد انتفى معنى الشكر الأنف، كونه (= الحق) سمع العبد وبصره. وهو تجريد لمعنى الشكر عن ملاسبات الحدوث، أو هو عودة به إلى موطن «كان الله ولا شيء معه»؛ أي أن الله تعالى موصوف بكونه شكوراً وشاكراً منذ الأزل، فمن كان الذي يشكره الحق منذ أن «كان الله ولا شيء معه»؟ أليس الشكر يتطلب شكوراً؟ إن النتيجة المنطقية المترتبة على هذا التصور، ستؤدي إلى القول بأن الله تعالى يشكر نفسه بنفسه، وهذا ينسجم تمام الانسجام مع فكر ابن عربي في وحدة الوجود، الأس الذي يبني عليه مجمل تصوراته لعلاقة المحدثات بالوجود الحق، حيث يُثبت وجوداً واحداً هو وجود الحق لا غير، وأما سواه فمجرد نسب واعتبارات، فهي كالأعراض، يعقلها الذهن دون أن يكون لها وجود حقيقي في الخارج. هذا هو حد فهم الدارس للأبيات في ضوء فكر ابن عربي فيما هو مقصود من ترك الشكر. على أن الشيخ نفسه، عندما يتناول معنى ترك الشكر، يتناوله من زاوية لا تمس الأبيات بشكل مباشر فيما يُظن، ويمكن تلخيص وجهة نظره في ذلك، بأن الشكر -على ما مرّ معنا- يكون على النعم خاصة، في الوقت الذي ينتج المزيد منها، وهذا الأمر خاص بالعبد. أما من كونه خاصاً بالله من جهة اسمه الشكور، فالأمر -حسبما يتطلبه الشكر من ارتباط بالنعم وزيادتها- يتطلب، أيضاً، إعطاء الاسم الإلهي الشكور حقّه من الزيادة؛ لأن

الله تعالى، من اسمه الشكور، شكر العابد على عبادته وطاعته له، فالعبادة والطاعة من العابد لله، بمثابة النعم من الله إلى العبد، وكأنه تعالى أطاع عبده بإنعامه عليه واستجابته له، وكلا الطاعتين تُستقبلان بالشكر من الطرفين، وإذن فكلاهما يستحق الزيادة من صنف العمل المشكور عليه {= الإنعام من الله تعالى بالنسبة إلى العبد، والطاعة من العبد بالنسبة إلى الله} وعليه، فالزيادة التي سيقدمها العبد من الآن فصاعداً، هي كثرة العبادة والطاعة، لا باعتبارهما شكراً على النعم التي تستدعي المزيد، وإنما باعتبارهما استحقاقاً للاسم الإلهي الشكور، الأمر الذي يؤدي إلى إزالة صفة الشكر عن هذا النوع من العبادة الزائدة، لزوال ارتباطها بالنعمة المستجلبة لزيادتها في حق العابد، وبذلك ينتفي اسم الشكر عن المسمى طاعة؛ لانتفاء ما يحملها على أن تكون شكراً. هذا ما يفهم من كلام الشيخ لدى تعقيبته على الأبيات. قال: «... فإذا شكر الإنسان ربه، ورأى الشكر والنعمة منه، فقد أتى صفة محمودة، وهو عبادة، فمن أدّاها من حيث ما هي عبادة خاصة، ولم يخطر له الشكر من أجل المزيد من جهة هذه العبادة، كما أنه أيضاً طلب المزيد من العلم عبادة مأمور بها، فهناك يكون طلب الزيادة عبادة، وأما في غير ذلك الموطن، فما هو عبادة مشروعة، فإذا أدى الإنسان شكر رب النعمة بفصولها من غير طلب الزيادة، فكأنه ترك ما يعطيه الشكر، وما يقتضيه طبع النفوس بذاتها من طلب زيادات النعم، ولا يمنع هنا كون الحق سمعه وبصره أن يكون تاركاً لطلب الزيادة إذا كان الحق لا ينقصه شيء، فإن الله قد اتصف بكونه شاكراً وشكوراً، وطلب الزيادة من أعمالنا من كونه شكوراً، فتعين علينا، بل وجب أن نعطي الشكر الإلهي حقه، وهو الزيادة منا فيما شكر منا، والزيادة عبادات، سواء كان ذلك تركاً أو عملاً، فترك الشكر برؤية العمل من الإنسان ترك صحيح لحق الشكر الذي يجب له، وهذا مقام العموم، فيصح ترك الشكر من العامة من أهل الله»^(١)

توطئة في الإطار الوجداني لشعر الأحوال:

لقد بات من الواضح أن الطريق الصوفي يقوم على ركيزتين اثنتين، إحداهما رئيسة وهي المقامات، وأخرهما فرعية وهي الأحوال. وإن المقامات هي أصل الطريق؛ نظراً لاعتمادها على مبدأ الكسب، على خلاف الأحوال التي هي بمثابة الثمار والنتائج، لا على طريقة ارتباط العلة بالمعلول، ولكن من طريق الوهب والمنّة والفضل. والمقامات واقع مشترك بين الجميع، وإمكانية تحقيقها متوافرة بتوافر الجهد. أما الأحوال فليست كذلك؛ لأنها خارجة عن دائرة تحصيلها بالجهد. فلا يُشترط في كل من تحقق بمقام أن تكون له أحوال، وهذا الأصل في الطريق. وعندما يُذكر أن المقامات تنتج أحوالاً فهو من قبيل النظر إلى عموم فضل الله تعالى وكرمه في قبوله جهد عبده الساعي إلى مرضاته، فيمنحه من الأحوال والأذواق ما شاء وكيف شاء.

والأحوال تُقتنص اقتناصاً لسرعة ورودها ومغادرتها في الأغلب الأعم. فهي بمثابة البروق واللمعات، ولها وطأة مؤثرة على مراكز الشعور والإدراك الوجدانية، سواء أكانت جمالية أم جلالية، أعنى الأحوال، حيث تترك أثراً بالغاً لا يُنسى. فهي سبيل لذوق المعاني المجردة، وألية لعبور الأسماء التي هي مجرد حروف وأصوات إلى مسمياتها؛ أي إلى حقائقها مشاهدة وذوقاً، إذ فرق بين أن نتحدث عن المحبة وأن نحب، وفرق بين أن نتحدث عن المرض أو أن نمرض، وإذن، أُوليست هذه السمة الخاصة بالأحوال كافية لتفسير ملحوظتنا السابقة التي تفيد بأن شعر الأحوال يتصدّر الشعر الصوفي كمأً ونوعاً؟ بل إن الشعر بعامة إذا ما نظرنا في حقيقة منابعه، وجدناه لا يتعدى الوجدان الصادق بتجارب الحياة موزعة بين اللذة والألم والفرح والحزن والنجاح والفشل والغنى والفقر... وغير ذلك من وقائع الحياة؛ ولذلك تجد الشعر الأكثر صموداً ضد عاديّات الزمن، والأكثر تمثلاً في الوجدان الإنساني على مر العصور هو ذاك النابع عن وجدان النفس بموضوعها وجداناً صادقاً بصرف النظر عن مضمونه أو طبيعته الالتحام به، المهم أن يُصوّر تصويراً شعرياً يكون مثيراً للتأمل، وقادراً على التأثير في العقل والوجدان معاً. وهكذا تبدو الأحوال باعتبارها من مكونات التجربة الصوفية العملية، ومحطات الوجدان الشعوري والمعرفي لمعانٍ من مثل: المحبة، والقرب، والشوق، والأنس، والبعد،

والبسطة، والقبض، والخوف، والرجاء، والسكر، والغيبة، والفناء، وغيرها. وهي معان، كما لا يخفى، تنتمي إلى حقل دلالي قوامه الإحساس والشعور والذوق، التي لا يحسنُ اختبارها بعمق إلا باندغام أنا السالك في موضوع الحال بحيث يصبح كلاهما وجهاً للآخر، فلا تكاد تفرّق بين المحبّ والمحبة، أو المبسوط والبسط، أو المقبوض والقبض... وهكذا دواليك. ومن هذا الارتكاز الشعوري بالذات، تبدو مقارنة اللغة بمذاق الحالة مقارنة متهافئة إن لم تكن مستحيلة. كتب الغزالي في الرد على أسئلة بعض مريديه قائلاً: «يا ولدي سألت أسئلة بعضها لا يُكَيَّفُ بالقول ولا بالكتابة، فلا تعلمه إلا إذا وصلت إليه، وما مثلك في ذلك إلا كمثل من جعل الحلاوة أو المرارة مثلاً، وأراد أن يكيّفه بمجرد القول والكتابة فلا يقدر البتة»^(١). ولكن، هل يعني ذلك الحكم على الصوفية بالصمت الأبدي حيال تجاربهم الشعورية بحجة عدم القدرة على تكييفها بالقول؟ الحقيقة تقول إن الواقع يدفع مثل هذا التصور، ليُحلّ مكانه أنماطاً تعبيرية مختلفة باختلاف التجربة والأشخاص، وباختلاف قدراتهم على تمثّل اللغة التصويرية المقاربة للحال شعراً أو نثراً. ومع أن اللغة هي الوسيلة التعبيرية المثلى للتعبير عن المعنويات والمحسوسات، إلا أن الأوساط الصوفية عادة ما تضيف إلى أنماط لغة الكلام أنماطاً تعبيرية أخرى، كالتعبير الحركي، أو التعبير بالصمت والدهش، أو حتى بالصراخ والأنين والضحك وما أشبه، وقد تجد مثل هذه التعابير منطوية في لغة الكلام نفسها، فيغدو الشعر تعبيراً داخل تعبير. أنشدوا في حال الشوق:^(٢)

يُرَنِّحُنِي إِلَيْكَ الشَّوْقُ حَتَّى أُمِيلَ مِنَ الْيَمِينِ إِلَى الشَّامَالِ
كَمَا مَالَ الْمُعَاقِرُ عَاوِدَتَهُ حُمِيًّا الْكَئْسَ حَالاً بَعْدَ حَالٍ
وَيَأْخُذُنِي لِذِكْرِكَ ارْتِسَاحٌ كَمَا نَشِطَ الْأَسِيرُ مِنَ الْعِقَالِ

ولئن كانت اللغة لا تكيّف المعاني الذوقية على ما هي عليه عند الذائق، إلا أنها قادرة على نقل المعرفة النظرية بها. وليس هذا وحسب، بل إن اللغة حينما تتوسل

(١) خلاصة التصانيف في التصوف، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» ص. ١٤.

(٢) روض الرياحين، ص. ٢٢٧.

بأخيلة الشعراء، وطاقة الشعر التصويرية، وحساسيتّة الموسيقى والإيقاعية بموضوع الحال، وما يناسبه من مفردات، فإنّها، أعني اللغة، تكتسب طاقة إيحائية عالية، تتمكّن بها من نقل عدوى الحالة النفسية، أو التجربة الصوفية، الأمر الذي يؤدي إلى خلق حالة وجدانية عند المتلقي ذات صلة بالحالة الشعرية، وإن لم تكن مطابقة لها بطبيعة الحال.

يدور إذن موضوع الأحوال على الذوق، والذوق حالة انفعالية موطئة للفن بعامة، والشعر بخاصة، فكيف الأمر إذا اجتمع الذوق والشعر عبر الوجد الصوفي! هذا الوجد الذي يتيح للذائق فرصة نادرة في التّماهي بموضوعه إلى أقصى درجة، بحيث يغدو المحب عين المحبوب وعين المحبة. لامراء في أن التعبير الشعري عن مثل هذه الحالة يحتاج إلى طاقة لغوية وشعرية كبيرتين لمقاربة الحالة الواقعية. وقد لا نجانب الصواب إذا ما زعمنا أن شعر الأحوال قد استطاع، كما ونوعاً، أن يردم، ولو جزئياً، الهوة السحيقة الفاصلة بين الذوق ولغة الذوق، أو بين الواقع ولغة الواقع، أو قل: بين حروف اللغة وأصواتها من جهة، والحياة بوصفها حالة تعاش من جهة أخرى.

الفصل الأول
الحجبة في الشعر الصوفي

التصوف وعبودية الحب والشوق.

احتفى الصوفية في أشعارهم بالأحوال أيما احتفاء. وكان للمحبة، خاصة، النصيب الأوفر في شعرهم، فهي الحال الأم لبقية الأحوال، كما أن مقام التوبة هو المقام الجامع لبقية المقامات. وهل يمكن تصوّر وجود الشوق دون المحبة؟ إن كل ما يتصل بالحب من أحوال الأنس، والقرب، والبسط، والفناء، والسكر، وأضدادها، كالهيبة، والبعد، والقبض، والبقاء، والصحو، ما هي إلا أبعاد المحبة وأثارها. كما أن المحبة وثيقة الصلة بمقام الرضا. ولعلّه من المفيد هنا، إعادة التذكير بهذه الصلة قبل الشروع في بسط مقدمات المحبة وتفاصيلها. قال أبو سليمان الداراني (ت ٢١٥): «قد نلت من كل مقام حالاً إلا الرضا، فما لاح لي منه إلا مشامّ الريح، فعلمت أنه للمحبوبين أهل السابقة، وعلى ذلك لو أدخل الخلائق كلهم الجنة، وأدخلني الله النار، كنت بذلك راضياً»^(١). فالمحبة أصل إلهي مغدق تتجلى ثماره اليانعة في أشكال التآلف والتراحم والتّوَادد بين الكائنات على مختلف أشكالها، وهو الطاقة المولّدة لرغبة الحياة في الأحياء، وسبب أصيل لاستمرار نموّها وبقائها وابتهاجها. والمحبة عند الصوفية هي الهدف الأسمى والأخير من مكابداتهم في الليل والنهار تقريباً إلى مليكهم ومحبوبهم. أما لماذا كانت المحبة هي غاية الصوفي، فالجواب ما تحمله الآية القرآنية التي يقول فيها تعالى: «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه...»^(٢) وما قال: خوفاً وطمعاً، كما جاء في بعض الآيات من قوله تعالى: «يدعون ربهم خوفاً وطمعاً»^(٣). فالدعاء من أجل إرادة الوجه لا تسوّغه إلا المحبة الخالصة، ولا يليق إلا بالمحبّين الذين تجلّت عليهم محبة الله في الأصل، فضلاً منه ومنّة، وإلا فمن أين لهم إدراك هذا الوجه من العبادة لولا أنه نفحه

(١) السيد محمود أبو الفيض المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، ٢٢٧/١.

(٢) الكهف: ٢٨.

(٣) السجدة: ١٦.

من نفحات الرحمن يصطفي لها من يشاء من عباده المخلصين. وقد كشفت هذه الفكرة عن نفسها بنصوع منذ أيام رابعة العدوية (ت ١٨٥ على الأرجح) حينما أجابت عن سؤال سفيان الثوري (ت ١٦١) لها. قال: «ما حقيقة إيمانك؟ فقالت: ما عبدت الله خوفاً من الله فأكون كالأمة السوء إن خافت عملت، ولا حباً للجنة فأكون كالأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حباً له وشوقاً إليه»^(١) وصاغت حبها لله تعالى في أبيات شعرية اشتهرت بنسبتها إليها. قالت: (٢)

أحبُّكَ حُبِّين: حبُّ الهوى	وحبُّاً لأنَّك أهلٌ لذاكا
فأما الذي هو حبُّ الهوى	فشغلي بذكرك عمَّن سواكا
وأما الذي أنتَ أهلٌ له	فكشْفُكَ للحُجُبِ حتَّى أراكا
فلا الحمدُ في ذا، ولا ذاك لي	ولكن لك الحمدُ في ذا وذاكا

(١) قوت القلوب، ٥٧/٢. إحياء علوم الدين، ٢١٠/٤.

(٢) قوت القلوب، ٥٧/٢. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٣١-١٣٢. وهي مذكورة بلاد نسبة. حلية الأولياء، ٢٤٨/٩. منسوبة لامرأة. إحياء علوم الدين، ٢١٠/٤. الفتوحات، ٢٥٩/٢. صفة الصفوة، ٢٦٢/٤ حيث وردت الأبيات باختلافات يسيرة: «الوداد» بدلاً من «الهوى». وفي عجز البيت الثاني: فحب شُغِلت به عن سواكا. وهي منسوبة لعابدة مجهولة. كذلك في: روض الرياحين، ص ٧٩. وقد أثرنا اختيار رواية أبي طالب للأبيات لأنها الأقدم من بين هذه المصادر.

ومما ينسب إليها أيضاً قولها: (١)

يا حبيبَ القلوبِ من لي سواكا ارحم اليومَ مذنباً قد أتاكا
يا حبيبي وصفوتي ورجائي كذبَ القلبُ إن أحبَّ سواكا
يا أنيسي ومُنَيَّتي ومُرادي طال شوقي متى يكونُ لقاكا؟

وعلى إثر رابعة مضي شعراء الصوفية يتغنون بالحب الإلهي كلُّ على قدر حاله وشاعريته، حتى إن بعضهم عمل على إعادة صياغة فكرتها شعراً كما هي، وذلك بعد نصف قرن تقريباً من وفاتها. فقد رُوي أن ذا النون المصري (ت ٢٤٥) كان يعظ الناس وهم من حوله يبكون، وفيهم شاب يضحك، فاسترعى انتباهه فسأله ذو النون: ما بك يا فتى؟ فقام الفتى وأنشد: (٢)

كُلُّهم يعبدون من خوفِ نارٍ ويرونَ النجاةَ حظاً جزيلاً
أو بأن يسكنوا الجنانَ فيضُحوا في رياضِ عُيونها سلسبيلاً
ليس في الخلدِ والجنانِ هوائي أنا لا ابتغي بحبي بديلاً

(١) أحمد الرفاعي الحسيني، حالة أهل الحقيقة مع الله، ص ١٩٠. وتنسب للعباس المجنون (معاصر لابن المبارك، ت ١٨١) باختلاف في البيت الثاني والثالث، وزيادة بيت رابع. قال العباس:

يا حبيب القلوبِ من لي سواكا ارحم اليومَ مذنباً قد أتاكا
أنت سؤلي وبُغيتي وسروري قد أبى القلبُ أن يُحبَّ سواكا
يا منائي وسيدي واعتمادي طال شوقي متى يكونُ لقاكا؟
ليس سؤلي من الجنانِ نعيمٌ غير أنسي أريدها لأراكا

انظر: حلية الأولياء، ١٤٥/١٠. وينسبها ابن عربي لجارية عتاب الكاتب. فتوحات، ٢٥٩/٢. وفي صفة الصفوة، ٢٤٧/٤. يورد ثلاثة أبيات من المقطعة نفسها منسوبة للعباس المجنون. وفي روض الرياحين، من إنشاد امرأة، باستبدال صدور مكان صدور، وأعجاز مكان أعجاز، فضلاً عن بعض الكلمات بأخرى. ص ١٠٩.

(٢) حالة أهل الحقيقة مع الله، ص ٥١. وانظر: صفة الصفوة، ٢٢٩/٤، حيث يورد بيتين من المقطعة الأولى باختلاف في صدر البيت الثاني. ورد: ليس لي في الجنان رأي. والأغلب أن تكون هذه المقطعة لرابعة لأنها من جنس قولها، ويعضد ذلك أنها رويت بلفظ: وأنشد.

فقليل له: فإن طردك فماذا تفعل؟ فأنشأ يقول:

فإذا لم أجِدْ من الحبِّ وصلًا رُمْتُ في النارِ منزلًا ومقيلا
ثمَّ أزعجتُ أهلها ببكائي بكرةً في ضرامِها وأصيلا
مَعشَرَ المشركين نوحوا علىَّ أنا عبدٌ أحببتُ مولىً جليلا
لم أكن في الذي ادَّعيتُ مُحققًا فجزاني به العذابُ الطويلا

ولم تكن لتصفو فكرة الحب الإلهي لرابعة العدوية، لولا أن وجدَ لها تمهيد حسن من قبل، فعلى الرغم من غلبة طابع الخوف والبكاء على الزهاد الأوائل، إلا أن بذور المحبة كانت تتبرعم على استحياء إلى جانب الشعور العام العارم بالخوف من يوم العرض على الله تعالى. يُلَمَس ذلك عند رأس التابعين عامر بن قيس (ت ١٠٢) وكان معاصراً لنفر من الصحابة رضوان الله عليهم. فقد أورد له صاحب صفوة الصفوة كلمة في المحبة، قوله: «أحببت الله عز وجل حباً سهلاً عليّ كل مصيبة، ورضائي في كل قضية...»^(١)

ويتسرب شعور المحبة، الأقرب إلى الخفاء منه إلى الظهور، بلفظ الشوق مشوباً بالخوف على لسان عبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧)، ومعاصره عتبة الغلام (ت ١٦٧)، وكلاهما من الزهاد البكائيين. فيقول الأول: «يا إخوتاه، ألا تبكون شوقاً إلى الله عز وجل! ألا إنه من بكى شوقاً إلى سيّده لم يحرمه النظر إليه. يا إخوتاه، ألا تبكون خوفاً من النار! ألا إنه من بكى خوفاً من النار أعاده الله منها...»^(٢). أما عتبة الغلام، فيذكر يوم العرض على الله تعالى فيقول: «قطع ذكر يوم العرض على الله أوصال المحبين... تراك مولاي تعذب محبّيك وأنت الحي الكريم!»^(٣). ويروى أنه التقى بجارية مجنونة في إحدى سياحاته، فكلّمها فلم تردّ عليه، وبينما هو مولٌّ عنها

(١) ابن الجوزي، ١٠٧/٣.

(٢) صفة الصفوة، ١٨٩/٣. وانظر: حلية الأولياء، ١٥٦/٦. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص ٢١١-٢١٢.

(٣) حلية الأولياء، ٢٣٥/٦. صفة الصفوة، ٢٢٠/٣.

سمعها تقول: (١)

زَهْدَ الزَّاهِدُونَ وَالْعَابِدُونَ	إِذْ لَمَوْا هُمْ أَجَاعُوا الْبُطُونَا
أَسْهَرُوا الْأَعْيْنَ الْقَرِيحَةَ فِيهِ	فَمَضَى لَيْلُهُمْ وَهُمْ سَاهِرُونَا
حَيَّرَتْهُمْ مَحَبَّةُ اللَّهِ حَتَّى	عَلِمَ النَّاسُ أَنَّ فِيهِمْ جُنُونَا
هُمْ الْبَاذُوو عَقُولٍ وَلَكِنْ	قَدْ شَجَاهُمْ جَمِيعُ مَا يَعْرِفُونَا

المحبة والقرب

والمحبة، وإن كانت مسبوقة بحال القرب، إلا أن جمعيتها لبقية الأحوال، تسوّغ لنا البدء بها مع عدم إغفال الإشارة إلى حال القرب الذي يتقدمها؛ لأنه يعدّ من المقتضيات الأساسية للمحبة. ولا شك أن تصدير الأحوال بالمحبة يتسق تمام الاتساق مع البناء الهرمي للمقامات الذي ينتهي بالرضا والشكر، وهما، كما تقدم القول، وثيقا الصلة، ولا سيما الرضا، باستمطار المحبة الإلهية.

كما أننا لم نعالج حال القرب منفرداً عن المحبة يتقدمها نظراً لحضوره الدائم فيما بعد مقترباً بحال البعد في الغالب، مشكلاً معه إحدى الثنائيات الضدية التي ينطوي عليها حال المحبة. إذن فالقرب سابق على المحبة. وهو ما يُسمى أحياناً بقرب النوافل المستفاد من الحديث القدسي «... وما يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه...» ويوقع محبة الرب على العبد، يغدو لحال القرب معنى زائد بحيث يُشفع بالبُعد. ولقد كان الطوسي (ت ٣٧٨) موفقاً حينما وضع حال القرب بين مقام الرضا وحال المحبة، نظراً لدوره الموطئ. وهو أمر ينسجم مع النسق الهرمي للطريق الصوفي، حيث يمهّد فيه الأدنى إلى الأعلى على وفق إيقاع نفسي متصاعد. هذا فضلاً عن التجانس الظاهر بين مقام الرضا وحال القرب والمحبة. قال ذو النون:^(١) (ت ٢٤٥)

فربّ قلوبٍ قُربت فتقربت لذي العرشِ ممّن زين الملك بالقربِ

رضاهُ فأرضاهُ فحازت مدى الرضا وحلّت من المحبوبِ بالمنزلِ الرَّحْبِ

على أن الطوسي لم يُعن بالجوانب الضدية للأحوال، كالبعد بالنسبة إلى القرب... وهو أمر برز في الشعر على نحو تلقائي من الشعراء. ولعل الطوسي لم يتلفت إليه لانشغاله في التنظير للتصوف بعامة، وفي رد قضاياها للدين الحنيف.

من عِلْمِ المحبة وصفات المحبين

فمنذ أن فتقت رابعة رتق المحبة أدرك الصوفية من بعدها مدى علو هذا الحال، وأن القلب فيه متصف بخلوص النية، وسلامتها من النظر إلى غير الله تعالى، سواء في الدنيا أو الآخرة. فما كان منهم إلا أن شمروا عن ساعد الجد، فتصبوا أقدامهم لله، وافترشوا جباههم بين يدي محبوبهم عسى أن يمن عليهم ببارقة محبة، فيحظوا بسعادة الأبد، ويجولوا في حظيرة القدس. وبدأت علائم المحبة وأخبار المحبين تسود أجواء التصوف، وراح الشعر يتحلّى بها فضلاً عن النثر. وها هو ذو النون المصري (ت ٢٤٥) يصف المحبين بقوله: «...يتلذذون بكلام الرحمن، ينوحون به على أنفسهم نوح الحمام. فرحين في خلواتهم، لا تفتقر لهم جارحة في الخلوات، ولا تستريح لهم قدم تحت ستور الظلمات، فيالها نفوس طاشت بهمها.. لما أملت من اتصال النظر إلى ربّها. فنظرت فأنست فأوصلت، وعرفت ما أراد بها فركبت البُخت، وفتقت الحجب حتى كشفت عن هممها الكرب، فنظرت إلى وجه الله الواحد القهار»^(١). وقال فيهم:^(٢)

توجع بأمراضٍ وخوفٍ مُطالبٍ	وإشفاقٍ محزونٍ وحزنٍ كئيبٍ
ولوعةٍ مشتتاقٍ وزفرةٍ والهـ	وسقطةٍ مسقامٍ بغيرٍ طبيبٍ
وفطنةٍ جوالٍ وبطأةٍ غائصٍ	ليأخذ من طيب الصفا بنصيبٍ
ألمتُ بقلبٍ حيّرتهُ طوارقُ	من الشوقِ حتى ذلُّ ذلٍّ غريبٍ
يكاظمُ لي وجداً ويخفي حميةً	ثوت فاستكنت في قرارٍ لبيبٍ
خلا فهمه عن فهمه لحضوره	فمن فهمه فهمٌ عليه رقيبٍ

(١) حلية الأولياء، ٣٨٦/٩.

(٢) نفسه، ٣٤٧/٩. روي الأبيات الثلاثة الأخيرة مضموم. فلعلها من قصيدة أخرى على البحر نفسه - الطويل - وألحقت هنا إلحاقاً.

يقول إذا ما شَفَّه الشوقُ والوَجْدُ بك العيشُ يا أنسَ المحبِ يطيبُ
فهذا لعمرى عبْدُ صِدْقٍ مهذَّبُ صفا فاصطفي فالرَّبُّ منه قريبُ

ويذهب أبو طالب المكي (ت ٢٨٦) إلى اجتراح علم يسمّيه علم المحبة. يقول فيه: «ومن علم المحبة سهر الليل بمناجاة الليل، والحنين إلى الغروب شوقاً إلى الخلوة بالمحبوب، ومناجاة سرائر الوجد، ومطالعة الغيوب...»^(١) ولعل يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨) كان الأقدر من بين أقرانه على وصف حالة المحبين ظاهرة وباطنة. فقد جمع معظم نعوتهم المتداولة في بيئة التصوف شعراً ونثراً. فالمحب حزين، ودائم الغصة، ودَنِف، وكَلِف، وهمّة في الله وذهابٌ عقله، وخميصٌ بطنه، وأصفرٌ وجهه، وأشعثُ رأسه. دائم التذكّار لمحبيه. يشكو بثه له. قارئٌ لكلامه وعارفٌ له، ويعبده لذاته لا لشيءٍ آخر. وقد طوى يحيى كل هذه الأوصاف في قصيدة له يقول فيها:^(٢)

كلُّ محبوبٍ سوى الله سرفُ	وهمومٌ وغمومٌ وأسفُ
كلُّ محبوبٍ فمِنه خلفُ	ما خلا الرحمنَ ما مِنه خلفُ
إنَّ للـحـبِّ دلالَتٍ إذا	ظهرت من صاحبِ الحبِّ عُرفُ
صاحبُ الحبِّ حزينٌ قلبه	دائمُ الغصةِ مهمومٌ دَنِفُ
همّة في الله لا في غيره	ذهابُ العقلِ وباللهِ كَلِفُ
أشعثُ الرأسِ خميصُ بطنه	أصفرُ الوجهِ له طرفُ ذرفُ
دائمُ التذكير من حبِّ الذي	حبّه غاية غاياتِ الشرفِ
فإذا أمعن في الحبِّ له	وعلاه شرفٌ من ذا كَسَفُ
باشِرُ المحرابِ يشكو بثه	وأمامَ الله مسـوـلاهُ وقفُ

(١) قوت القلوب، ٢/٦٠.

(٢) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، ص ٢٧٢-٢٧٣.

قائماً قدامه منتصباً	لهجاً يتلو بآياتِ الصحف
راكعاً طوراً وطوراً ساجداً	باكياً والدمعُ في الأرض يكف
أوردَ الحبُّ على القلبِ الذي	فيه حبُّ الله حقاً فغرف
ثم صارت كفه في شجرٍ	تنبتُ الحبُّ فُششَمَ واقتطف
إن ذا الحبِّ لمن يُعنى له	لا لدارٍ ذاتِ لهوٍ وطرف

بين المحبة العامة والمحبة الخاصة

من الصوفية من عدَّ المحبة أساساً للمقامات^(١)، فضلاً عن كونها الركن الأساسي للأحوال. والظاهر أنهم، بهذين الاعتبارين، نظروا إليها من زاويتين متباينتين. الأولى: من زاوية المحبة العامة ومنها قيل: إنها الركن الأساسي للأحوال. والأخرى: من زاوية المحبة الخاصة. ومنها قيل: إنها الركن الأساسي للأحوال والمقامات. فالمحبة العامة توصف بأنها امتثال لأوامر الله تعالى. ومن شرطها أن يكون الحب مطيعاً لمحبيه. وعموم المحبة هنا مأخوذ من قوله تعالى: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»^(٢). وقد صنّف بعض الصوفية هذا النوع من المحبة في المقامات لا الأحوال، لأنه قائم على الكسب بامتثال الأوامر، فهو ثمرة العمل والتحقق بالمقامات. وفي هذا النوع قال محمود الوراق (ت ٢٤٠):^(٣)

(١) وهو مذهب سمنون الحب من المتقدمين (ت ٢٩٧). يقول: «إن المحبة أصل طريق الحق تعالى وقاعدته. والأحوال والمقامات منازل». كشف الحجب، ص ٥٥٢. وقال أبو طالب المكي: «من أدرك مقام المحبة لله لم يضره فوت شيء من المقامات». قوت القلوب، ٦٨/٢. ويتخذ الغزالي موقفاً وسطاً بين محبة الكسب ومحبة الوهب، أو المحبة العامة والمحبة الخاصة. يقول: «فإن المحبة هي الغاية القصوى من المقامات... فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها. كالشوق والأنس والرضا وأخواتها. ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدّمة من مقدماتها. كالشوبة والصبر والزهد وغيرها». إحياء علوم الدين ٢١١/٤. وانظر أقوال مشابهة: الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن «مجموعة رسائل الغزالي» ص ٥١. لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، ٤٠٦/١. ابن الدباع، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، ص ١٩-٢٠.

(٢) آل عمران: ٣١.

(٣) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ٢١٥/٣. إحياء علوم الدين، ٢٤٩/٤. وفي البيتين اختلاف. ورد في عجز البيت الأول: هذا العمري في الفسعال بدیع.

وفي البيت الثاني:

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن الحب لمن يحب مطيع
وفي عوارف المعارف، ص ٢٢١: من إنشاد رابعة.

تعصي الإله وأنت تظهرُ حبه هذا محالٌ في القياسِ بديعُ
لو كنت تُضمِرُ حبه لأطعته إن المحبَّ لمن أحب مطيعُ

وقد قالوا في تعريفها: «موافقة القلوب لله، والتزام الموافقة واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم مع دوام الاستهتار بذكر الله تعالى ووجود حلاوة المناجاة لله عز وجل»^(١) بذل المجهود والحبيب يفعل ما يشاء» و«استهتار القلوب بالثناء على المحبوب، وإيثار طاعته والموافقه له» و«معانقة الطاعات ومباينة المخالفات» و«علامة المحبة، قيام المحب بأوامر المحبوب»^(٢) فهي ثمرة المجاهدة والكسب. ومن هذا المنطلق صنفها من صنفها في المقامات دون الأحوال، كما تقدم. وصاحبها يسمى بالمُحِبِّ أو المرید، وهو غير المحبوب أو المراد. والمحبة، باعتبارها مقاماً، منتجة للأحوال. ولذلك ذكرنا قبل قليل أنها الركن الأساسي للأحوال دون المقامات. فمحبة المحبِّ أو المرید محبة عامة، يشترك فيها المؤمنون قاطبة ممن لهم قدم في المجاهدة عبر المقامات. ومن شروطها التعب في محو الأغيار من القلب تمهيداً لزرع محبة الله فيه. أنشأت امرأة في حضرة ذي النون:^(٣)

لم أذق من طعمٍ وصالكِ حتَّى زال عني محبتي للأنام
ولا بد من التقوى ومراعاة الرقيب:^(٤)

من عاملَ الله بتقواه وكان في الخلوة يرمأه
سقاءه كنساً من صفا حبه تسلبه لذة دنياه
فأبعد الخلق وأقصاهم وانفرد العبد بمولاه

ومما لا بد منه أيضاً، الاشتغال بالذكر:^(٥)

-
- (١) انظر مجمل هذه الأقوال وغيرها: اللمع، ص ٧٨. الرسالة القشيرية، ص ٢٢١. إحياء علوم الدين، ٣٧٩/٤. مدارج السالكين، ١٢/٣-١٤.
- (٢) حلية الأولياء، ٢٧٥/٩.
- (٣) نفسه، ١٧٦/٨.
- (٤) القشيري، الرسائل القشيرية، ص ٥٨.

أنتَ أشغلْتَنِي بِذِكْرِكَ حَتَّى صرْتَ فِي الْقَلْبِ شَاهِدًا لَا يَغِيبُ
أنتَ سَقَمِي وَصَحَّتِي وَشِفَائِي وَبِكَ الْعَيْشُ مَا حَيِسْتُ يُطِيبُ

أما محبة المحبوب أو المراد فاعلى وأخص، وتوصف بانّها وهب لا كسب. فهي من الأحوال، يختص الله تعالى بها من يشاء من عباده بمحض الكرم والاجتباء. قال عز وجل: «يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ»^(١). وذكر صاحب قوت القلوب أن للمحبة مقامين،^(٢) مقام محب، وأعلى منه مقام محبوب، كما قالوا: مريد ومراد. ومثل المحبوب من الحب مثل مقام المصطفى صلى الله عليه وسلم من مقام موسى عليه السلام. قال الله تعالى على لسان موسى: «رب اشرح لي صدري»^(٣). وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم: «ألم نشرح لك صدرك». ^(٤) وما تمتاز به محبة الخاصة {= الوهب} عن محبة العامة {= الكسب} أنها تشتمل على الأحوال والمقامات جملة واحدة. ويشير السهروردي البغدادي (ت ٦٢٢) إلى حقيقة هذه المحبة بقوله: «وأما الحب الخاص، فهو حب الذات عن مطالعة الروح. وهو الحب الذي فيه السكرات، وهو الاصطناع من الله الكريم لعبده واصطفائه إياه. وهذا الحب يكون من الأحوال؛ لأنه محض موهبة ليس للكسب فيه مدخل... ومن أخذ في طريق المحبوبين وهو طريق خاص من طريق المحبة يتكامل فيه، ويجتمع له روح الحب الخاص مع قالب الحب العام.. وعند ذلك لا يتقلب في أطوار المقامات؛ لأن القلب في أطوار المقامات والترقي من شيء منها إلى شيء طريق المحبين.. فمن أخذ في طريق المحبوبين يطوي بساط أطوار المقامات، ويندرج فيه صفوها وخالصها بآتم وصفها. والمقامات لا تقيده ولا تحبسه وهو يقيدها ويحبسها بترقيه منها، وانتزاعه صفوها وخالصها»^(٥)

(١) الشورى: ١٣.

(٢) يستعمل أبو طالب المكي المقام مرادفاً للحال.

(٣) طه: ٢٥.

(٤) الشرح: ١.

(٥) أبو طالب المكي، ٦٢/٢، ٦٦.

(٦) عوارف المعارف، ص ٣٢. وانظر: كشف المحجوب، ص ٣٥٥.

من علامات المحبة الخاصة في الشعر

١- السكر والشطح:

لئن كانت الحدود النثرية تُبدي بعض الفروقات بين المحبة العامة والمحبة الخاصة، كاقتران الجهد في حدّ المحبة العامة، وغيابه في حدّ المحبة الخاصة، فإن مثل هذا الفرق قد يبدو متعذراً بدوّه في الشعر، اللهم إلا إذا تلمسنا بعض العلامات التي تعكس دلالات الاصطفاء والاجتباء والتخصيص، أو على الأقل ظلال هذه الدلالات في بعض القصائد، بحيث تشكل ظاهرة أو ظواهر مشتركة بين مجموعة من الشعراء تكفي لرجحان الحدس بأن محبتهم محبة خاصة. يضاف إلى ذلك ما نبّه عليه السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) فيما تقدّم من قوله في وصف المحبة الخاصة: «وهو الحب الذي فيه السكرات»^(١)، وأغلب الظن أنه ما سجّل هذه العلامة إلا بعد ملاحظته أن سمة السكر هي الغالبة على أهل المحبة الخاصة، وإن كانت تظهر في غيرهم ولكن ليس ظهور غلبة. ولا شك أن تاريخ التصوف قد أُلِفَ محبوبين من هذا النوع أمثال أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١)، وسمنون الحب (ت ٢٩٧)، والحلاج (ت ٣٠٩)، وأبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤) وعبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١)، وابن الفارض (ت ٦٣٢). ولسان هؤلاء لسان المحبوب لله، والآنس به، والمدلّل عنده. وكلامهم في المحبة بمختلف تجلياته، يُغلب القول باصطفائهم لهذا النوع من المحبة. كتب يحيى بن معاذ (ت ٢٥٨) إلى أبي يزيد البسطامي: «سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته، فكتب إليه أبو يزيد: لقد شرب غيرك بحور السموات والأرض وما روي بعد، ويقول: هل من مزيد؟»^(٢) فكما يدل هذا القول على محبة الاصطفاء والتخصيص، فإنه يدل أيضاً على أن المحبوبين منهم ليسوا على درجة واحدة من المحبة الخاصة.

(١) يُفهم من السكرات أنها أحوال السكر والغيبة والحو والفناء وأمثالها؛ لأنها يغلب عليها طابع فقدان الشعور بالمحيط وبوجود النفس.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ٧٢، ٣٢٥. حلية الأولياء، ٤٠/٨٠. طبقات الشعراء، ٧٧/١.

وقال أبو يزيد: (١)

غرسْتَ الحبَّ غرساً في فؤادي فلا أسلو إلى يومِ التنادي
عَدَمْتُ القلبَ منِّي باتصالٍ فشوقي زائدٌ والحبُّ بادي
سقاني شربةً أحيا فؤادي بكاسِ الحبِّ في بحرِ الودادِ
فلولا اللهُ يحفظُ عارفيهِ لهامِ العارفون بكلِّ وادي

وسئل الشبلي عن المحبة فقال: «كأنس لها وهج، إذا استقر في الحواس وسكن في النفوس تلاشت». (٢) وقيل: «المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه، ثم السكر الذي يحصل عند الشهود لا يوصف» (٣). أنشدوا: (٤)

فانسكر القومُ دورُ كأس وكان سكري من المدير

وأنشد قولاً بين يدي الشبلي شيئاً فصاح. ف قيل له مالك بين الجماعة تتواجد؟ فقال: (٥)

لي سكرتان وللندمان واحدة شيءٌ خُصصتُ به من بينهم وحدي

وقال خير النساج (ت ٣٢٢): «كنّا في المسجد، فجاء الشبلي، سكراناً، فنظر إلينا فلم يكلمنا، وهجم على الجنيد (ت ٢٩٧) في بيته وهو جالس مع زوجته وهي مكشوفة الرأس، فهمت أن تغطي رأسها فقال لها الجنيد: لا عليك، ليس هو هناك. فصفق على رأس الجنيد وأنشد يقول: (٦)

(١) طبقات الأولياء، ص ٤٠٢.

(٢) عوارف المعارف، ص ٣٢٢.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٣٦١-٣٦٢.

(٤) نفسه والصفحة.

(٥) طبقات الأولياء، ص ٢٠٦. والبيتان لأبي نواس. الديوان، ١٠٧/٣ وفيه «نشوتان» بدلاً من «سكرتان».

(٦) طبقات الأولياء، ٢١١.

عوَدُونِي الوصالَ، والوصلُ عَذْبُ ورموني بالصدِّ والصدُّ صَعْبُ
زعموا، حين أيقنوا، أن جرّمي فرطُ حبي لهم، وما ذاك ذنبُ
لا، وحسن الخضوع عند التلاقي ما جزا من يحبُّ إلا يحبُّ

كذلك الحلاج، مأسور سكرات المحبة والوجد بالمحبوب، الذي أورده سكره وشطحه موارد الموت وهو مسرور. فمن كلامه في المحبة قوله: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»^(١). وهذا يبدنه في المحبة، وهو أن يستعير المحب أوصاف محبوبه، كما جاء في الحديث القدسي «... فإذا أحببته كنت سمعه... وبصره...» الحديث فالمحبة عنده شرطها استعارة أحكام صفات المحبوب. قال الحلاج معبراً عن مثل هذا المعنى بأسلوبه السكري الشطحي:^(٢)

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحانٍ حللنا بدننا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

ولسوف نضطر إلى الميل عن مسار حديثنا السابق، لنتوقف قليلاً عند هذين البيتين المشتبّهين، محاولين قراءتهما قراءه تطمح لرفع الاشتباه، وتشير في الوقت نفسه إلى أن مثل هذا الأسلوب المشكل سيكون ميزة أسلوبية خاصة بشعر الحلاج، ينفرد بها عن أقرانه في التعبير عن ذوقه للمحبة الخاصة. وأياً كان الأمر، فإن قراءة بيتيه الأنفين واضرابهما في ضوء أبيات شعرية أخرى له، قد تسعفنا في تفهم حالته الشعورية التي عملت على صدورهما بهذه المثابة المشتبّهة، وإلا فإن الحلاج قد أقرّ في غير مرة من حالات صحوه إقراراً لا شبهة فيه؛ بإفراد القدم عن الحدوث، وعدم مماسّته للمحدثات. فقد أملى على بعض تلامذته قائلاً: «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

(١) الرسالة القشيرية، ص ٣٢٢.

(٢) الديوان، ص ٧٧-٨٧. وانظر أشعاراً أخرى له بالمعنى نفسه تقريباً، ص ٧٢، ٧٣، ٧٤. وانظر تعليق السهروردي البغدادي على البيتين في: عوارف المعارف، ص ٣٢١-٣٢٢.

زمان، ولا تُقدِّره فكرة، ولا تُصوِّره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتريه فترة»^(١). وقال: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء. وكيف يُتصوَّر الشبه بين القديم والمحدث...»^(٢). وأما الحالة الشعورية التي تهيم على وتستهلبه فإن لها شاهداً من شعره، صيغ في شكل تعبيرى يمكن الباحث من فهم محتواه فهماً واضحاً لا لبس فيه لوضوح فكرته أصلاً، وهو في الوقت نفسه يعبر عن حالة شعورية لها علاقة بشكل أو بآخر بالبيتين السابقين. يقول:^(٣)

عجبتُ منك ومنِّي يا مُنيَّةَ المُتَمَنِّي
أدنيتني منك حَتَّى ظننتُ أنَّك أنسي

وما يبدو واضحاً من هذين البيتين أن الحلاج يعبر عن إحساسه المفرط بقرب الله تعالى منه في حالة شعورية تقف به على تخوم الصحو والسكر، وهي إلى الصحو أقرب، وذلك من قوله «ظننت» الدالة على امتلاكه زمام وعيه الذي جعله يثبت الفرق بين إنية الحق، وإنية العبد، مما يدفعنا إلى أن نحمل المعاني المشعرة بالحلل والاتحاد عنده على محمل السكر والشطح. وإن صورة التعبير عن المحبة على هذا النحو الاتحادي، تحيل، دلاليًا، على معنى استغراق الحب في محبة محبوبه، حتى درجة التماهي بكينونته تماهياً شعورياً معنوياً بالانقطاع عن كل ما سواه. قال السري السقطي المتوفى قبل مقتل الحلاج بنصف قرن تقريباً: «لا تصح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا»^(٤). وإذا أردنا أن نذهب إلى أعماق من ذلك في محاولتنا رفع المعنى السلبي في استشعار الحلل والاتحاد، فإن لنا شاهداً آخر يؤكد ما ذهبنا إليه، وهو من غير بيئة التصوف، وسابق على الحلاج، فليست

(١) لويس ماسينيون وب. كراوس، أخبار الحلاج، ص ٢٩. وانظر أيضاً ص ٢١.

(٢) أخبار الحلاج، ص ٤٧.

(٣) الديوان، ص ٨٧.

(٤) الرسالة القشيرية، ص ٣٢٤. وانظر أيضاً: اللمع، ص ٤٦٣. روضة التعريف بالحب الشريف، ص ٣٥٦.

الصورة الشعرية التي اجترحها ابن الرومي (ت ٢١٢) ببعيدة عما نحن بصدده، عندما أراد أن يدلّل على حالة وله الحب الشديدة بالمحبوب فلم يجد لذلك تعبيراً أفضل من امتزاج الأرواح. قال: (١)

كأنّ فؤادي ليس يشفي غليله سوى أن يرى الروحين يمتزجان

وهذا بدوره يلقي بعض الضوء على المقصود من مثل صور الامتزاج والاتحاد التي تتكرر عند الحلاج. إذ ليس هو اتحاد عيينين أو ذاتين بقدر ما هو اتحاد حكمين لشدة المحبة والقرب، كقول الحب لحبيبه إذا ضرك شيء ضرّني أنا.. وهكذا يمكن فهم معنى الحديث في «...كنت سمعه وبصره...» فليس سمع الله هو عين سمع العبد أو ذاته، تعالى الله عن ذلك، وإنما الشراكة وقعت في الحكم لا غير، فكانما قال الله تعالى لمن أحبه، من أذاك فقد أذاني، ومن كلمك فقد كلمني، ومن أسمعك فقد أسمعني... وهذا من تجليات الله تعالى الخاصة بالمحبوبين. ومثاله في القرآن قوله تعالى: «ومن يطع الرسول فقد أطاع الله»، (٢) وقوله «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم» (٣) والمبايع هو الرسول صلى الله عليه وسلم، واليد يده.

ولو أبدينا مقارنة سريعة بين هذه النماذج وما تقدمها لوجدنا أن المحبة الخاصة بالمحبوبين، يغلب عليها السكر والشطح، وهي العلامة الفارقة التي لحظها السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) من قبل، إلا أنها وحدها قد لا تكون كافية للتفريق بين المحبتين. ولا مفر من محاولة البحث عن علامات فارقة أخرى تضاف إلى السكر ليكون التمييز بينهما أكد.

ب- الإدلال:

ما بدا ملحوظاً في هذا السياق بروز عنصر الإدلال في شعر بعض الصوفية دون غيرهم، وإن كانت درجة بروزه أقل بقليل عما عليه عنصر السكر. ومما لا نزاع فيه أن الإدلال من صفات المحبوبين. ولنبدأ في تلمس هذا الأمر مع سمنون المحب (ت

(١) الديوان، ٢٤٧٥/٨. وانظر تعليق د. كامل مصطفى الشيباني: ديوان أبي بكر الشلبي، ص ٥٢.

(٢) النساء: ٨٠.

(٣) الفتح: ٨٠.

(٢٩٧) الذي كان قلبه خالياً من محبة الله، ومنصرفاً إلى الله والاشتغال بالخلق. ولما دعاه داعي المحبة لبأه، وأقبل على الله تعالى بكل جوارحه مشرعاً قلبه لشراب الحب الذي أخذ يسري في عروقه، وينتشر في كيانه حتى غدت روحه لا يقر لها قرار إلا بوصول الحبيب. ثم إنه في بعض أحوال الوجد، يدفعه دلال المحبوبين إلى تجاوز أدب الخطاب مع الحق في ظاهر الكلام، مع أنه يريد به التعبير عن مدى عمق محبته لله التي منحها إياها. يقول: (١)

وقد كان قلبي خالياً قبل حبكم وكان بذكر الخلق يلهو ويمزح
فلما دعا قلبي هواك أجابه فلست أراه عن فئائك يبرح
رُميتُ ببين منك إن كنتُ كاذباً إذا غبتُ عن عيني بعيني يلمح
فإن شئتُ واصلني وإن شئتُ لا تصل فلست أرى قلبي لغيرك يصلح

وبيدو الإدلال واضحاً في البيت الأخير، وهو ما عنيناه بتجاوز أدب الخطاب مع الحق، فلا ينبغي خطابه تعالى بأسلوب إن شئت فافعل وإن شئت لا تفعل، وإنما هو التذلل والتملق بين يديه بطلب الوصال وحسب، وهو يفعل ما يريد، ولكن ما الحيلة مع هؤلاء المحبوبين وقد اصطفاهم الله لمحبتهم! ثم إنهم، فضلاً عن الإدلال، يميلون إلى تصوير محبتهم تصويراً يستغرق كل ذرة في كيانه، وقد يبالغون أحياناً في تصوير ذلك، ولكن مبالغة الصادق في مشاعره. يقول سمنون: (٢)

أفديك، بل قل أن يفديك ذو دنف هل في المذلة للمشتاق من عار
بي منك شوق لو أن الصخرَ يحمله تفطر الصخرُ عن مستوقد النار
وكيف بمن نفسه باتت تحيا بوجد محبوبها وتموت بفقده! يقول: (٣)

أنت الحبيب الذي لا شك في خلدي منه فإن فقدتكَ النَّفسُ لم تعش

(١) د. يوسف زيدان، شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٤.

(٢) نفسه، ص ١٢.

(٣) نفسه، ص ١٦.

أما أبو بكر اشبلي (ت ٣٣٤) فإنه يشارك سمنون الحب في طريقة إدلاله فيقول: (١)

ذَابَ مَمَّا فِي فِسْوَادِي بَدَنِي وَفِسْوَادِي ذَابَ مَمَّا فِي الْبَدَنِ
فَاقْطَعُوا حَبْلِي وَإِنْ شِئْتُمْ صَلُّوا كُلُّ شَيْءٍ مِنْكُمْ عِنْدِي حَسَنٌ
صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ غَيْرَ أَنْ لَمْ يَعْلَمُوا عَشْقِي لَمْ
وَإِذَا كَانَ سَمْنُونُ وَالشَّبْلِيُّ قَدْ صَوَّرَا إِدْلَالَهُمَا تَصْوِيرًا غَيْرَ مُبَاشِرٍ، فَإِنَّ عَبْدَ
الْقَدْرِ الْجِيلَانِي (ت ٥٦١) لَمْ يَتَوَانِ عَنْ ذِكْرِ ذَلِكَ بِصَرِيحِ اللَّفْظِ. قَالَ: (٢)

فَرَحُونِي بِصَرْفِ رَاحِ هَوَاهُمْ فَتَرَبَّيْتُ فِي حُجُورِ الدَّلَالِ
وَلابن عربي رأي خاص بأصحاب الإدلال. فهو يرى أن الإدلال لا يليق بموطن
التكليف الذي هو الدنيا؛ لأنه يستدعي الفخر والزهو، وإنما ذلك لا يكون إلا في
الدار الآخرة. ويقول بشأن الجيلاني: «ألا ترى عبد القادر الجيلي مع إدلاله لما حضرته
الوفاة وبقي عليه من أنفاسه في هذه الدار ذلك القدر الزماني، وضع خدّه على
الأرض واعترف بأن الذي هو فيه الآن هو الحق الذي ينبغي أن يكون العبد عليه في
هذه الدار، وسبب ذلك أنه كان صاحب إدلال لما كان الحق يعرفه به من حوادث
الأكوان». (٣)

ج- نزعة التقدّم والعلو:

ويضاف إلى علامتي السكر والإدلال نزوع المحبوب إلى رؤية نفسه متقدماً على
بقية أقرانه في كل حال ومقام، ولا سيما حال المحبة، فهو المختار الوحيد من بينهم
لتولّي هذا المنصب الروحي الرفيع. والأنموذج الأمثل الذي يعكس هذه النزعة هو
عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١). فقد حفل شعره بأغلب خصائص المحبوبين فضلاً عن
مقالاته الرمزية التي يكشف في إحداها عن وصف القطب فيقول: «...ولا مكرمة إلا

(١) اللمع، ص ٢٢٢.

(٢) الديوان، (المقالات الرمزية)، ص ١٤٢.

(٣) فتوحات (الهيئة المصرية)، ٤١٢/٣.

وهو إليها مخطوب، ولا مرتبة إلا وهو إليها مجذوب، ولا نفس إلا وهو فيه محبوب»^(١)، ويلحظ إصراره على استعمال صيغة اسم المفعول في الإخبار عن أوصاف القطب تأكيداً لمعنى الاصطفاء والاختصاص. وقد صرح الجيلاني غير مرة أنه القطب الغوث. ومن ثم، فهو كما قال: «... ولا نفس إلا وهو فيه محبوب». وأما علوه على بقية الأولياء والأقطاب، فسمه بارزة وصريحة في شعره، بل يظهرها بكل فخر واعتزاز. يقول من قصيدته الخمرية، أو الغوثية مخاطباً بقية الأقطاب:^(٢)

شربتُم فضلتِي من بعد سكري	ولا نلتُم علوي واتصالي
مقامكم العلا جمعاً ولكن	مقامي فوقكم مازال عالي
أنا في حضرة التقريب وحدي	يصرفني وحسبي ذو الجلال
أنا البيازي أشهب كل شيخ	ومن ذا في الملا أعطي مثالي
درست العلم حتى صرت قطباً	ونلت السعد من مولى الموالي
كساني خلعة بطراز عز	وتوجني بتيجان الكمال
وأطلعني على سر قديم	وقلّدي وأعطاني سوالي

ويقول أيضاً:^(٣)

رُفِعْتُ على من يدعي الحب في الوري	فقربني المولى ففزت بنظرة
------------------------------------	--------------------------

ويقول:^(٤)

وأجلسني في قاب قوسين سيدي	على منبر التخصيص في حضرة المجد
حضرت مع الأقطاب في حضرة اللقا	فغبت به عنهم وشاهدته وحدي

(١) الديوان (المقالات الرمزية)، ص ١٩٩.

(٢) الديوان، ص ١٤٧-١٤٩.

(٣) نفسه، ص ٨٦.

(٤) نفسه، ص ١٢١.

أما ابن الفارض، فيكفيها منه، استدلالاً على محبته الخاصة، أنه سار على خطا
الجيلاني في إمامته المحبين حتى لُقّب بسلطان العاشقين^(١). ويصرّح بهذه الإمامة
قائلاً: (٢)

وملكُ معالي العشقِ مُلكي وجُنديَ الـ معاني وكلّ العاشقين رعيّتي
ويقول: (٣)

نسختُ بحبِّي أيةَ العشقِ من قبلي فاهلُ الهوى جُندي وحكمي على الكلِّ
وكلُّ فتى يهوى فإنّي إمامه وإنّي بريءٌ من فتى سامعِ العذلِ
ولي في الهوى علمٌ تجلُّ صفاته ومن لم يفقهه الهوى^(٤) فهو في جهلٍ

(١) ترددت لفظة العشق بين القبول والرفض في الأوساط الصوفية كونها لم ترد في الشرع
مثلاً وردت لفظة المحبة. وقد استعملت لفظة العشق للدلالة على المحبة الإلهية منذ فترة
مبكرة مع عبد الواحد بن زيد (١٧٧). كما قبلها أبو الحسين النوري (ت ٢٥٩) ورأى أن
العشق ليس بأكثير من المحبة. ورفضها الأستاذ أبو علي الدقاق (ت ٤٠٥)، لأن العشق
مجاوزه الحد في المحبة، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد، فلا يوصف بالعشق. ولا
يقال أيضاً إن عبداً جاوز الحد في محبته لله تعالى. انظر: د. محمد مصطفى حلمي، ابن
الفارض والحب الإلهي، ص ١٤٢-١٤٣. إلا أن الأمر يبدو للدارس أيسر من ذلك، فحينما
يستعمل الحب كلمة العشق فلا ريب أنه يشير إلى حالة من حالات الغليان النفسي
الداخلي المتوكلدة عن سطوة المحبة على قلب المحب، وكلّما عظمت هذه السطوة عظمت
الحالة النفسية تبعاً لها، فأني خرج في استعمال كلمة العشق للتعبير عن مثل هذه
السطوة؟ كما أن معنى «مجاوزه الحد» في تعريف العشق لا يعني بأكثير من بلوغ المحبة
الدرجة القصوى، ولا شك أن المحبة تزيد وتنقص على حسب زيادة الإيمان ونقصانه.
والجدير بالذكر أن لسان الدين بن الخطيب قد استعمل كلمة العشق مرادفاً لكلمة المحبة.
انظر: روضة التعريف بالحب الشريف ٢٥٨/١، ٣٦٧. وانظر أيضاً تعليق ابن قيم الجوزية
على موضوع العشق في مدارج السالكين، ٣١/٣.

(٢) الديوان، ص ٧٤.

(٣) نفسه، ص ١٧٤.

(٤) قال معروف الكرخي (ت ٢٠٠): «ليس المحبة من تعليم الناس، المحبة من تعليم الحبيب»
قوت القلوب، ٦٨/٢.

د- الادعاء بالتخصيص:

وأخيراً، فإن ادعاء الصوفي بأن الله قد خصّه بالمحبة من عنده، يعدّ من أبرز علامات المحبوبين. وقد قيل في عموم ذلك: ^(١)

وله خصائصُ مصطفىين لحبِّهِ اختارهم في سالفِ الأزمانِ
اختارهم من قبل فطرة خلقهِ فهم ودائعُ حكميةٍ وبيانِ
ويتصدّرُ الحلاج لهذا الادعاء قائلاً بأن الحق تعالى هو الذي ولّاه به: يقول: ^(٢)

انت المولّه لي لا الذكرُ ولّهنّي حاشا لقلبي أن يعلو به ذكرِي
ويقول في اجتناء الله له وتقريبه منه: ^(٣)

لما اجتبانِي وأدناني وشرفني والكلُّ بالكلِّ أوصاني وعرفني
لم يُبقِ في القلب والأحشاءِ جارحةً إلا وأعرفهُ فيها ويعرفني
وفي الاصطفاء والتخصيص يقول: ^(٤)

قرّبني منه بعد بُعدٍ وخصّني الله واصطفاني
أجبتُ لما دُعيتُ طوعاً مُلبساً للذي دعاني
وخفتُ ممّا جنيتُ قدماً فوقع الحبُّ بالأمان

وتتجلى علامات الاصطفاء عند الحلاج في مقطوعه تنسب إليه، منطوية على لون تعبيري ذي قوام إيقاعي قصير ورشيق، عادل فيه محبة الاختصاص بنسمة لطيفة صدرت من جناب الله الأنزه، فخطفت روح الحلاج للمثول ببابه، والدنو منه ووصاله بلا تعب أو مشقة، وحيث يطيب له، من باب إدلال المحبوب، الانصات إلى

(١) حلية الأولياء، ٣٥٥/٩. روض الرباحين، ص ٤٨، ٥٣..

(٢) الديوان، ص ٥٠.

(٣) نفسه، ص ٦٥.

(٤) نفسه، ص ٨٥.

عتاب المحب المحبوب الذي هو بمثابة شراب الأرواح المسكر، يقول: (١)

نسمة من جنابه أو قففتني بببابه
جذبتني لوصله أبداً واقفتني رابه
واستراح الفؤاد من هجره واحستجابه
طاب لي ما سمعته في الدجى من عتابه
وعلى كل حاله سكرتي من شرابه

ننتهي مما تقدم إلى أن المحبة الخاصة يمكن تعيين علاماتها في شعر المحبة الإلهية العامة عبر أربع علامات هي: غلبة السكر والشطح، والإدلال، والرئاسة، وأخيراً ادعاؤها بلفظ من ألفاظ الاختصاص، كالاقتباء والاصطفاء والاختيار وما شابهها. وقد تجتمع كلها في شعر واحد من الصوفية كما هي عند الجيلاني، وقد يظهر أغلبها كما هي عند الحلاج، أو بعضها كما هي عند أبي يزيد البسطامي، وسمعون المحب، والشبلي، وابن الفارض. ولعل هذا التفاوت في ظهور العلامات يعود إلى تفاوت في الاختصاص نفسه.

وتجدر الإشارة إلى أن معظم الحدود التي أوردناها في تعريف المحبة، عامها وخاصها، لا تخص الحد الذاتي لها بقدر ما تخص آثارها. وقد تنبّه الصوفية أنفسهم لهذا الأمر. قال أبو طالب المكي (ت ٣٨٦): «وقال بعض العلماء، كل مقام أُعبر عنه إلا مقام المحبة، قيل: ولم؟ قال: لأن الشيء يُعبر عنه بالطف منه، ولا شيء الطف من المحبة... قال بعض العارفين: كل المقامات عن أنوار الأفعال والصفات إلا المحبة، فإنها عن نور حقيقة الذات؛ فلذا كُثر وصفها، وغرب علمها....» (٢)

(١) الديوان، ملحق الأشعار المنسوبة إليه، ص ١٠٢.

(٢) قوت القلوب، ٦٨/٢. وانظر أقوال موافقة: كشف المحجوب، ص ٥٥٢. روضة التعريف بالمحب الشريف، ٢٧٦-٢٧٧.

المحبة سبب إيجاد العالم

هي المقولة الرئيسة التي ينطلق منها ابن عربي في تشييد فلسفته في المحبة. مستنده في ذلك أثر نبوي لم يصح من طريق السند. ويُعدّ من الآثار الإسرائيلية التي لم تجد لها مكاناً في متون الصحاح المعتمدة عند أهل السنة. وهو قوله تعالى في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»^(١) فأصل الوجود عند الشيخ قائم على الحب. وهو مقام إلهي «فإنه وصف به نفسه وتسمّى بالودود وفي الخبر بالمحب...»^(٢) فلا أثر لشيء في الوجود إلا والمحبة سارية فيه من بداية نشأته إلى ما شاء الله. أما كيف تعيّنّت هذه المحبة الصادرة من الله تعالى، فلا بن عربي تصور خاص به، مبعثه الإيمان بوحدة وجود الخالق الذي يستحيل معه وجود آخر. فالاثنية الوجودية غير واردة في فلسفته إلا من وجهة اعتبارية لا حقيقية، إذ إن الوجود الحق هو نفسه وجود الخلق وليس أمراً زائداً. فالخلق قائمون بالوجود الحق. أما من حيث مظاهر الخلق وأعيانهم لا من حيث وجودهم، فمغايرون له تعالى مغايرة الممكن للواجب. فمن حيث هم ممكنات، لا يزالون على ثباتهم في العدم وإن وجدوا؛ لأن حقيقة الممكن الثبوت لا الوجود. والحقائق لا تتبدل. وإنما صحّ للمكنات قبول الوجود الحق، ومن ثمّ، الظهور لنفسها ولغيرها، وذلك عن طريق تجلي الوجود الحق تجلياً مرأياً. فما ظهر في المرآة إلا صورة الناظر فيها. فما في المرآة إلا هو من حيث الصورة. والفرق بين الصورة {المظهر} والأصل {الظاهر} كالفرق بين الممكن والواجب، يلتقيان في الصورة

(١) قال السخاوي في المقاصد الحسنة، ص ٢٢٧: ليس من كلام النبي. ولا يعرف له سند صحيح، ولا ضعيف. وقال العجلوني في كشف الخفاء، ١٣٢/٢: قال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» أي ليعرفون كما فسر ابن عباس رضي الله عنهما. وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم.

(٢) فتوحات، ٢٢٢/٢.

ويفترقان في الحقائق. والعلاقة بين الصورة والحقيقة كالعلاقة بين الدال والمدلول في اللغة. فالدال سواء أكان صورة صوتية أم كتابية، ذو محتوى دلالي ولا يمكن الفصل بينهما؛ لأنهما كوجهي قطعة قماش، لا يمكن تمزيق وجه دون الآخر. فهما من هذا الجانب لا فرق بينهما، ولكن، أي مناسبة بين مادة الدال التي هي مجرد حروف مرقومة أو أصوات مسموعة بمدلولها الذهني، وذاك الشيء الموجود في الواقع الموضوعي؟ واضح أن المناسبة غير موجودة بينهما، فحروف كلمة (طاولة) إما أن تكون مكونة من الحبر والصباغ أو ما يؤدي وظيفتهما في الرّقم، وإما أن تكون مكونة من أصوات. كذلك المدلول فهو صورة ذهنية أو ما ينوب مكانها من رسم أو غيره. وكل ذلك مخالف لماهية الطاولة الموجودة في الواقع الموضوعي، ومن ثمّ، يمكن القول إن الطاولة، باعتبار الواقع، قد تجلّت أو ظهرت في صورة صوتية أو كتابية. فالطاولة، رقماً أو صوتاً أو صورة، هي عين الطاولة الحقيقية باعتبارها مفهوماً ذهنياً، وهي غيرها باعتبار الماهية أو الحقيقة. هكذا، فيما أحسب، يمكن تفهم ظهور الحق في صورة الخلق، أو كيفية تجليه في العالم. وليس أدل على ذلك من قول الشيخ بما يناسب هذا المقام: «وليسست كلمات الله سوى أعيان الموجودات...»^(١) و«فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ، فإنها عن «كن» وكن كلمة الله»^(٢) و«فالموجود كلّ حروف وكلمات وسور وآيات، فهو القرآن الكبير»^(٣) فالموجودات دوال، ومدلولاتها في الذهن وفي الواقع الموضوعي لا بد أن تحيل على معلومات الوجود الحق. وعلمه ذاته، ولذلك، فالدوال كلّها صُورٌ ومظاهر للذات. ولكن كيف نربط كل هذا الكلام بعنصر المحبة الذي هو سبب ظهور الموجودات؟ لنترك أنفسنا جانباً، وندع الشيخ يحدد معالم الربط من كلامه يقول: «لما لم يكن علم الله تعالى بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لم يكن في الوجود إلا هو، فما ظهر في الكون إلا ما هو عليه في نفسه، فلا بد أن يكون العالم على صورته، وصورة العالم على قدر الحضرة الإلهية الأسماوية، فما في الحضرة الإلهية اسم إلهي إلا وهو على قدر أثره في نشء

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ١/١٤٢.

(٢) نفسه، ١/٢١١.

(٣) فتوحات، ٤/١٦٧.

العالم من غير زيادة ولا نقصان، فخلق الله العالم في غاية الإحكام... فطابق العالم الأسماء الإلهية، وكأنه تعالى كان باطناً فصار بالعالم ظاهراً، فعرف نفسه شهوداً بالظاهر بقوله: فأُحِبَّتْ أَنْ أُعْرَفَ: الحديث، ولَمَّا أَظْهَرَ الْعَالَمَ فِي عَيْنِهِ كَانَ مَجْلَاهُ، فَمَا رَأَى فِيهِ غَيْرَ جَمَالِهِ. فالعالم جمال الله، فهو تعالى الجميل المحب الجمال... فأوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال خلقاً وإبداعاً. فإنه تعالى يحب الجمال. وما ثم جميل إلا هو، فأحب نفسه ثم أحب أن يرى نفسه في غيره، فخلق العالم على صورة جماله ونظر إليه فأحبه حباً من قيده النظر فما خلق الله العالم إلا على صورته. فالعالم كله جميل، وهو سبحانه يحب الجمال^(١) لعل هذه التصورات في مجملها تلخص وجهة نظر ابن عربي في المحبة. فאלله تعالى أحب نفسه عبر جماله وقد كان ولا شيء معه، ولَمَّا خَلَقَ الْخَلْقَ ظَاهِراً فِي مَظَاهِرِهِمْ وَصُورِهِمْ، تَجَلَّتِ الْمَحَبَّةُ فِيهِمْ عَلَى صُورَةِ مَحَبَّتِهِ لِنَفْسِهِ، فَمَا مِنْ مَخْلُوقٍ إِلَّا وَيُحِبُّ نَفْسَهُ، وَلَكِنَّهُ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ، بِمَحَبَّتِهِ لِنَفْسِهِ، مَا أَحَبَّ إِلَّا إِلَهَهُ مِنْ اسْمِهِ الْجَمِيلِ الَّذِي لَوْلَا تَجَلِيهِ فِيهِ لَمَا أَحَبَّ نَفْسَهُ أَصْلاً، كَذَلِكَ يُقَالُ فِي مَحَبَّتِهِ لِغَيْرِهِ، فَمَا أَحَبَّ فِيهِ إِلَّا إِلَهَهُ تَعَالَى وَهُوَ لَا يَعْلَمُ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُهُ مِثْلُهُ، مَجْلَى لِلْإِسْمِ الْجَمِيلِ. وما يدفعنا إلى تقييد محبة الجمال المطلق هو الصورة، سواء أكانت الصورة هي أنفسنا أم غيرنا، فتحن محجوبون عن إدراك الجمال المطلق بجملته باحتجابنا بالصور التي يمكن تمثيلها بأنها رموز للجمال الإلهي، فحبنا لها إذن حب مقيد. وهذا هو الفرق بين الحب العادي والمحب العارف. فالأخير يطلق الجمال من أسر الصور والمظاهر بعدم تعلّقه بهما، ليقع على الجمال المطلق الذي هو جمال الوجود الباقي. ولعل الدليل على صحة هذا التصور هو أن نتساءل ترى أين يذهب الجمال بعد فناء الصور والمظاهر؟ ولذلك تجد الصوفي حريصاً على تجريد الجمال، فلا يقع بصره بعد ذلك إلا على معنى الجمال الباقي، وهو ما هو الأمر عليه. إذ كيف يتصف الله تعالى بالجمال ثم يتجلّى في خلقه، به، فيقال هذا جميل وهذا قبيح وليس في الوجود إلا هو وأسماءه وصفاته وأفعاله! فمن أين سيجيء القبح؟ ولذلك كان لا بد من القول بأن القبح لا وجود لعينه، وإنما هو أمر اعتباري. والأمور الاعتبارية تعقل وإن كانت بلا أعيان خارجية. قال الشيخ:

(١) محمود محمود الغراب، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ص ٢٣-٢٤.

«فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيلة...»^(١). وقال أيضاً: «.. فأحب العالم بفضله بعضاً حب تقييد من حقيقة حب مطلق. فقل فلان أحب فلانة، وفلان أحب أمراً ما وليس إلا ظهور حق في عين ما أحب ظهور حق في عين أخرى كان ما كان، فمحب الله لا ينكر على محب حب من أحب فإنه لا يرى محباً إلا الله في مظهر ما. ومن ليس له هذا الحب الإلهي فهو ينكر على من يحب...»^(٢). ولقد احتفل ابن الفارض (ت ٦٣٢) بمجمل هذه المعاني في تائيته فقال:^(٣)

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل	بتقييده، ميلاً لزخرف زينة
فكل مليح، حسنة من جمالها	معار له، بل حسن كل مليحة
بها قيس لبنى هام، بل كل عاشق	كمجنون ليلي، أو كثير عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها	بصورة حسن، لاح في حسن صورة
ومسا ذاك إلا أن بدت بمظاهرها	فظنوا سواها، وهي فيها تجلت
بدت باحتجاب، واختفت بمظاهرها	على صبغ التلوين في كل برزة
ففي النشأة الأولى تراءت لآدم	بمظهر حوا قبل حكم الأمومة
فهام بها، كيما يكون به أباً	ويظهر بالزوجين حكم البنوة
وكان ابتدا حب المظاهر بعضها	لبعض، ولا ضد يُصد ببغضة
وما برحت تبدو وتخفى، لعل	على حسب الأوقات في كل حقبة
ففي مرة لبني، وأخرى بثنية	وأونة تدعى بعزّة عسرت
ولسن سواها لا ولا كن غيرها	وما إن لها، في حسنها، من شريكة

(١) فتوحات، ١١٣/٢.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) الديوان، ص ٦٩-٧٠.

فالجمال المطلق تظهر صورته متجلية في حيّز وجودي بصرف النظر عن الأسماء. وأمر تقييد المطلق أمر كان لا بد من سريان حكمه في موطن النسب والاعتبارات الذي هو موطن الخلق وإلا تعدّرت معرفته، والعلاقة بين الإطلاق والتقييد، أثبتتها الشرع من خلال ازدواجية التنزيه والتشبيه. قال تعالى: «ليس كمثله شيء» وهو السميع البصير»^(١) جامعاً بين التنزيه والتشبيه. هذا فضلاً عن الأخبار النبوية المشيرة إلى التقييد من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»^(٢). والرأي عند الشيخ هو الجمع بين التنزيه والتشبيه فلا انفراد لأحدهما عن الآخر. قال: ^(٣)

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً	وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مُسَدِّداً	وكننت إماماً في المعارف سيّداً
فمن قال بالإشفاق كان مُشركاً	ومن قال بالإفراد كان موحّداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً	وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو، بل أنت هو، وتراه في	عيون * الأمور مُسرّحاً ومقيداً

وإن التأمّل في العلاقة الجدلية بين الإطلاق والتقييد، لتثير شيئاً من العجب، بل كل العجب بالنظر إلى العقل الإنساني. فالحق عز وجل منظور في مظاهر أعيان الممكنات، وجلي للعيان بما لا مزيد عليه. وهذا من حكم الاسم الظاهر. فلا أظهر منه. ومن ثمّ، فهو غير محتجب عنّا، وإنما نحن المحجوبون عنه بقيد الصور والمظاهر. ومن ههنا، يظهر حكم الاسم الباطن، فلا أبطن منه. فالحق تعالى بقدر ما يظهر للعيان بصور أعيان الممكنات، يحتجب عنّا بها في الوقت نفسه، فيبدو من حيث يختلفي. وهذه هي المسألة التي تتغلّت من قيد العقل، ويتراجع أمامها معلناً عجزه عن عقلها؛ لذلك نجد ابن عربي، بناء على هذا المشهد، يهيب بقدرة الخيال الذي يفوق

(١) الشورى: ١١.

(٢) العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ١/٣٤٨-٣٤٩. وفيه كلام مفصل على الحديث.

(٣) فصوص الحكم، ٧٠/١. في الأصل «عين» ويتحول الشطر إلى بحر الكامل. والأصل الطويل. د. عبد الكريم اليافي، دراسات فنية في الأدب العربي، حاشة رقم (١) ص ٤٠٦.

العقل بقدرته على الجمع بين الأضداد. قال: «فقد جمع الخيال بين الإطلاق العام الذي لا إطلاق يشبهه، فإن له التصرف العام في الواجب والمحال والجائز.. وهذا هو تصرف الحق في المعلومات بوساطة هذه القوة، كما أن له التقييد الخاص المحض، فلا يقدر أن يصور أمراً من الأمور إلا في صورة حسية قد أخذها من الحس...»^(١). فالخيال عنده يشكل مرتبة وجودية وسيطة لتجليات الحق عز وجل في صور أعيان الممكنات. قال: «فالصور [= صور العالم] بما هي صور هي المتخيلات، والعماة الظاهرة فيه هو الخيال...»^(٢). وقد يُقال في توضيح ذلك، إن الحق تعالى من حيث إطلاقه هو الظاهر؛ لأنه الوجود، ونحن لهذا الوجود الظاهر مظاهر أو صور. فقد تقيّد بنا. والظاهر أو الصورة هالكة في نفسها في كل آن، لأنها لا تتصف بالوجود وإنما بالثبوت. والثبوت معناه هنا ظهور العين الممكنة في مرتبة الخيال الذي من شأنه إمساك الصورة المنفصلة آنأ بعد أن بالحق الفاعل فيها على الدوام. فهو المطلق عن التقييد بوصفه ظاهراً، والمقيّد عن الإطلاق بوصفنا مظاهراً له. مع الأخذ بعين الاعتبار أن تقييد الصور له تقييد مجازي لا حقيقي، لأن الصور خيالية وليست حقيقية. وبذلك يجمع بين الضدين ببرزخية الخيال. فالخيال إذن كينونة إلهية عملت عمل الوسيط أو الوسيلة التي ظهر الحق فيها لنفسه ولغيره. أو لنقل إن الخيال هو آلية التجلي، أو الوسط المخلوق فيه باعتبار أن الخلق هو في حد ذاته تجلٍّ، وعليه فلا يمكن عدّ الخيال مجرد وهم؛ لأن له نسبة وجودية يُسمى بها الوجود موجوداً. ولأنه من وجه آخر، الوسيط الذي يتم به انكشاف الذات الإلهية لنفسها، ومن ثم، فكياننا الظاهر هو نفسه الخيال الإلهي^(٣). قال الشيخ محيي الدين^(٤):

(١) فتوحات، ٢/٤٧٠.

(٢) نفسه، ٢/٣١١.

(٣) Henry Corbin, Creative Imagination in the sulism of Ibn Arabi, Translated from the french by Ralph Monhem P,190.

(٤) فصوص الحكم، ١/١٥٩.

إِنَّمَا الْكَوْنُ خَيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ
وَالَّذِي يَفْهَمُ هَذَا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةِ
وَقَالَ: (١)

إِنَّ إِلَهَهُ لَهُ تَجَلٍّ فِي الصَّوَرِ عِنْدَ الشُّهُودِ لِمَنْ تَحَقَّقَ بِالنَّظَرِ
وَفِي سِيَاقِ هَذِهِ التَّصَوُّرَاتِ لِعَمَلِيَةِ الْخَلْقِ أَوْ التَّجَلِّيِّ، فَإِنَّ الْحَقَّ الْجَمِيلَ مَا أَحَبَّ
إِلَى نَفْسِهِ فِي نَفْسِهِ وَفِي خَلْقِهِ، فَأَحَبَّوهُ فِي مَحَبَّتِهِمْ لَأَنْفُسِهِمْ وَلِغَيْرِهِمْ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمُوا
ذَلِكَ. يَقُولُ ابْنُ عَرَبِيٍّ رَامِزاً لِهَذَا الْمَعْنَى: (٢)

وَإِذَا قُلْتُ هَوَيْتُ زَيْنِباً أَوْ نَظَاماً أَوْ عَنَاناً فَاحْكُمُوا
إِنَّهُ رَمَزٌ بِدِيْعٍ حَسَنٍ تَحْتَهُ ثَوْبٌ رَفِيعٌ مَعْلَمٌ
وَأَنَا الثَّوْبُ عَلَى لَابِسِهِ وَالَّذِي يَلْبَسُهُ مَا يَعْلَمُ
وَيَقُولُ فِي رُؤْيَا الْجَمَالِ أَوْ الْحَقِّ مِنْ مَرْتَبَةِ الْإِطْلَاقِ. وَلَا بَدَأَ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الرُّؤْيَا
مِنْ مَقَامِ الْجَمْعِ، يَقُولُ: (٣)

فِي كُلِّ وَصْفٍ تَرَاهُ عَيْنِي عَلَى الَّذِي وَخَّيْتُهِ أَرَانِي
مَا عَلِمَ اللَّهُ غَيْرُ عَبْدٍ أَضْحَى مِنَ السَّرَفِ فِي أَمَانِي
لَيْسَ لَنَا مَشْهُدٌ سِوَاهُ أَرَاهُ فَيُخَيِّلُهُ وَلَا أَرَانِي

أَمَّا ابْنُ الْفَارُضِ، فَإِنَّهُ بِشَاعَرِيَّتِهِ الْفَائِقَةِ، يَجْعَلُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مَسْرَحاً يَتَلَاوُحُ
فِيهِ الْجَمَالُ الْإِلَهِيُّ الْمَحْبُوبُ الْمَحْتَجِبُ خَلْفَ الْمَظَاهِرِ وَالْأَسْمَاءِ. وَتَتَقَدَّمُ الطَّبِيعَةُ عَلَى
رَأْسِ الْمَوْجُودَاتِ مَعْلَنَةً بِهَجَّتِهَا وَحُبُورِهَا بِاعْتِبَارِهَا صَوْرَةً لِهَذَا الْجَمَالِ. فَالْكُلُّ نَاطِقٌ
بِهِ مَعْبَرٌ عَنْهُ. بَلْ هُوَ الْمَعْبَرُ عَنْ نَفْسِهِ بِهَا. وَالْعَاشِقُ لَا يَلْذُ لَهُ إِلَّا أَحَدِيثَ مَعْشُوقِهِ، كَذَلِكَ

(١) الديوان الكبير، ص ٢٥٤.

(٢) فتوحات، ٢/٣٢٠.

(٣) الديوان الكبير، ص ٤٣١.

المعشوق يحب أن يسمع عاشقه. وقد صرّح ابن الفارض قبل هذا بإطلاق الجمال، وهو ههنا يعود ليرى الجمال المطلق سارياً في الكون بلا حدود، كما أن صور الجمال تتجدّد بلا حدود. فكانما بصره يرى تكثّر جمال المحبوب وتنوّعه، على حين يرى، بفنائها، وحدة جماله المطلقة المتعالية عن كلّ قيد. يقول: (١)

تراه، إن غابَ عني، كلُّ جارحةٍ	في كلّ معنَى لطيفٍ رائقٍ بهجٍ
في نغمةِ العودِ والنّاي الرّخيمِ إذا	تألّفا بين الحانٍ من الهزجِ
وفي مسارحِ غزلانِ الخمائلِ في	بردِ الأصائلِ والإصباحِ في البلجِ
وفي مساقطِ أنداءِ الغمامِ على	بساطِ نورٍ من الأزهارِ مُنتسجِ
وفي مساحبِ أذيالِ النّسيمِ إذا	أهدى إليّ سُحَيْراً أطيّبَ الأرجِ
وفي التّثامي ثغرَ الكأسِ مُرتشفاً	ريبقَ المدامةِ في مُستَنزَهٍ فرجِ

إن إخراج كنز الذات الإلهية بهذه المثابة من شأنه أن يجعل من العالم الذي هو كلمات الله، كتاباً قوام لغته الممكنات. واللغة من منظور لغوي حديث، نظام من العلاقات مؤسس على ما يسمى بالبدال والمدلول. ولئن كانت دوال اللغة البشرية واضحة المدلولات في النظام المعجمي بفضل العلاقة الاعتيادية بينهما، فإن دوال الكلم الإلهية قد لا تبدو مدلولاتها بهذا الوضوح لكلّ أحد، ومن ثمّ، فهي أقرب إلى النظام الرمزي منه إلى النظام العلاماتي، الأمر الذي يفضي إلى القول بضرورة العمل على اكتشاف أليات تأويل خاصة بمثل هذا النظام من أجل استبطان مفرداته الرمزية الكونية، أو إن شئت قلت، كلمات الله تعالى الحيّة، فضلاً عن كلماته المرقومة. وعسى أن نجد لهذا الأمر متسعاً في الباب الأخير من هذه الدراسة.

في العلاقة بين مراتب المحبة والمعرفة

من القضايا التي عرض له الصوفية العلاقة بين المعرفة والمحبة، وأيهما مقدّم على الآخر. وقد اتفق أغلبهم على تقديم المعرفة^(١). وهو أمر بدهي، ويبدو منسجماً مع طبيعة الأشياء والسنن المنطقية التي تحكم سيرها. فمن الضروري معرفة الموضوع قبل محبته أو حتى كراهته أو اتخاذ موقف محدد منه. وبالنظر إلى الله تعالى، فقد تعرّف إلى خلقه وعرفوه عبر آثار أفعاله وصفاته وأسمائه التي هي تجليات لذاته الغنيّة والمنزهة عن القيد والإطلاق. ومعرفة الخلق للمخالق تُطرح في القرآن بوصفها الهدف الأسمى من إيجاد الله تعالى للموجودات. فمن وجوه معنى الآية: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»؛ أي: إلا ليعرفون. وهذا البعد المعرفي من قبل المخلوق للمخالق يُطرح هنا باعتبارها قاعدة عامة تنطبق على عامة الخلق دون تمييز. وهي متاحة للولوج لكل فرد سواء بالدافع الفطري الذي هو نزوع داخلي مركوز في الذات الإنسانية لحب المعرفة بشكل عام، ومن ضمنها، المعرفة الأسمى وهي معرفة الخالق. وهذا النوع من المعرفة يغلب عليه الطابع الذاتي، ومناطه التجربة والتأمل، وأدواته الحواس والعقل والوجدان. أو معرفة الوحي التي يتعرف الله بها على خلقه عبر الأنبياء والرسل وبها يعرفونه، ومن ثمّ، فإن النظر إلى علاقة المعرفة بالمحبة من خلال هذين الإطارين المعرفيين، يفضي إلى وجوب تقديم المعرفة على المحبة. وبناءً على هذا التأسيس. فإن العارفين يتفاوتون في مقدار معرفتهم بالله عز وجل، كلّ على قدر سعته منها، وعليه، فهم متفاوتون، أيضاً، في

(١) بخصوص هذا الرأي الغالب انظر: قوت القلوب، ٥٠/٢، اللمع، ص ٨٧. الرسالة القشيرية، ص ٢٢٧، إحياء علوم الدين، ٢١٢/٤. روضة التعريف بالحب الشريف، ٢٨٢/١-٢٨٣. أما سمّنون المحب فيؤثر عنه أنه يقدّم المحبة على المعرفة. قال القشيري: «وكان سمّنون يقدّم المحبة على المعرفة، والأكثر يقدّمون المعرفة على المحبة» ص ٢٢٨. ولعل سمّنون، في هذا الرأي، قد نظر إلى المعرفة بمعنى خاص. ونعني به معرفة المحبوبين، أو المعرفة التي تنتج بعد ورود أحوال المحبة على المحبوبين المقربين. وهي بلا شك معرفة تختلف عن تلك التي تأتي قبل ورود الأحوال.

مقدار محبتهم لله عز وجل «فالمؤمنون متزايدون في الحب لله عز وجل عن تزايدهم في المعرفة»^(١). قال تعالى: «والذين آمنوا أشد حبا لله»^(٢) بإيراد صيغة المفاضلة «أشد» للدلالة على وجود التفاوت في المحبة. وكما ارتبطت مرتبة المحبة بمرتبة المعرفة، فكذا كلاهما مرتبط بمرتبة الإيمان. فالتفاوت في الإيمان، باعتبار الزيادة والنقصان، ينبني عليه التفاوت في المعرفة التي ينبني عليها التفاوت في المحبة، «فكل مؤمن بالله فهو محب لله، ولكن محبته على قدر إيمانه، وكشف مشاهدته، وتجلي المحبوب له على وصف من أوصافه»^(٣). وإن ما يعنينا من هذه المقارنات هو الخلوص إلى قول: «والمحبون لله على مراتب من المحبة بعضها أعلى من بعض...»^(٤) قال أبو على الروذباري (ت ٣٢٢) ذاكراً المراتب في سياق حديثه عن المحبة:^(٥)

من لم يكن بك فانياً عن حبه	وعن الهوى والأنس والأحباب
أو تيمته صباية جمعت له	ما كان مُفْتَرِقاً من الأسباب
فكائه بين المراتب واقف	لنال حظاً أو لحسن مآب

(١) قوت القلوب، ٥٠/٢.

(٢) البقرة: ١٦٥.

(٣) قوت القلوب، ٥٠/٢.

(٤) نفسه والصفحة.

(٥) اللمع، ص ٤٣٥.

مراتب المحبة

١- العلاقة والإرادة:

ذكر ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١) عشر مراتب للمحبة^(١) مصنفاً إياها في ترتيب تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى، ويصف المحبين منذ أن يبدأ حال المحبة يتولد في قلوبهم، ثم ينمو فيستوي على سوقه مورقاً مثمراً. وغني عن القول إن هذا الترتيب التصاعدي بدوره يعكس مقدار معرفة الحب بخالقه تعالى.

وأول المراتب العشر هي مرتبة العلاقة بكسر العين. وسميت كذلك لتعلق القلب بالمحبوب، ثم تليها الإرادة، وهي ميل القلب إلى محبوبه^(٢) وطلبه له. ويبدو أن هاتين المرتبتين لم تحظيا بنصيب وافر من الشعر كبقية المراتب.. وقد يرجع السبب في ذلك لكونهما مرتبتين بدائية، وعادة النفس أنها تنزع إلى التَّغْنِي بالمراتب الأعلى والأكمل. ومع ذلك فلا نعدم ورود شيء يشعر بمعناها من طريق الاستئناس لا اليقين. فقد قال أبو بكر محمد بن داود الأصفهاني (ت ٢٩٧) في الأهواء والمفرقة التي تتجمع وتصبح هوىً يتعلق بمحبة الخالق^(٣):

كانت لقلبي أهواءٌ مفرقةٌ فاستجمعتُ إذ رأيتُك النفسُ أهوائي
فصار يحسدُني من كنتُ أحسدهُ وصرتُ مولى الورى مذ صرتُ مولائي
تركْتُ للناسِ دنياهم ودينهمُ شغلاً بحسبك يا ديني ودنياي

(١) مدارج السالكين، ٢٩/٣-٣٢. في حين يجعلها ابن عربي في أربع درجات هي: الحب والود والعشق، والهوى. فتوحات، ٢٢٣/٢. وانظر: أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، ص ٢٣٩.

(٢) مدارج السالكين، ٢٩/٣

(٣) ديوان الحلاج، ملحق الأشعار المنسوبة إليه، ص. ١٠-١٠١. عوارف المعارف، ص ٣٢٤.

وقال ذو النون (ت ٢٤٥) فيما يُستأنس به للاستدلال على المرتبة الثانية من طلب المحبوب: (١)

اطلبوا لأنفسكم مسسثل ما وجدْتُ أنا
قد وجدْتُ لي سَكناً ليس في هواه عِناً

ويصرِّح ابن الكيزاني (ت ٥٦٠) بمثل طلب ذي النون داعياً إلى الوقوف بباب الحبيب، متوسلاً به إليه من أجل قبول التوبة. وقد مر معنا فيما سلف أن الله يحب التوابين. يقول: (٢)

قف على البابِ طالِباً ودعِ الدمعَ ساكِباً
وتوسَّل به إليَّ ه من الذنبِ تائباً
تلقَ من حسنِ فضله عند ذاك العجائباً

ب- الصِّبَاة:

وهي انصباب القلب إلى المحبوب بكلِّيته بحيث لا يملكه صاحبه، كانصباب الماء في الحدور (٣). وهي نتيجة طبيعية بعد العلوق والميل. وقد أفصح كل صِبٍّ عن صبابته على وفق ذوقه منها، وعلى حدِّ قدرته الإبداعية في التعبير عنها. فها هو ذو النون (ت ٢٤٥) تستغرقه الصبابة فتبقى شاهداً حياً على محبته إلى ما بعد الموت. يقول: (٤)

(١) حلية الأولياء، ٢٤٤/٩.

(٢) د. علي صافي حسين، ديوان ابن الكيزاني، ملحق بكتاب: ابن الكيزاني الشاعر الصوفي، حياته وشعره، ص ١٠٤.

(٣) مدارج السالكين، ٢٩/٣.

(٤) طبقات الصوفية، ص ٢٦. حلية الأولياء، ٢٩٠/٩. وفيها يُروى عجز البيت الأول: ولا رُويت من صدق حيك أوطاري. و «شكواي» بدلاً من «أما لي» في البيت الثالث. وفي اللمع يذكر بيتين فقط، ص ٤٤٥.

أَمُوتُ وَمَا مَاتَتْ إِلَيْكَ صَبَابَتِي وَلَا قَضِيَّتْ عَنْ وَرْدِ حَبِكَ أَوْطَارِي
 مُنَايَ الْمُنَى كُلُّ الْمُنَى أَنْتَ لِي مَنِي وَأَنْتَ الْغَنَى كُلُّ الْغَنَى عِنْدَ إِقْتَارِي
 وَأَنْتَ مَدَى سَوْلي وَغَايَةُ رَغْبَتِي وَمَوْضِعُ أَمَالِي وَمَكْنُونُ إِضْمَارِي
 والصَّبَابَةُ عِنْدَ الْحَلَاكِ (ت ٣٠٩) تَحِيلُ الْعَذَابَاتُ إِلَى عَذُوبَاتٍ، وَتَوْحَّدُ بَيْنَ صُورَةِ
 الْمَحَبِّ وَالْمَحْبُوبِ عَبْرَ تَوْحُّدِ الْمَرَادَاتِ. يَقُولُ: (١)

الصَّبُّ رَبُّ مَحَبُّ نَوَالُهُ مِنْكَ عَجَبُ
 عَذَابُهُ فَيَكُ عَذْبُ وَبِعَدَدِهِ عَنْكَ قَرُبُ
 وَأَنْتَ عِنْدِي كَرُوحِي بَلْ أَنْتَ مِنْهُمْ أَحَبُّ
 وَأَنْتَ لِلسَّعَوِينَ عَيْنُ وَأَنْتَ لِلْقُلُوبِ قَلْبُ
 حَسْبِي مِنَ الْحَبِّ أَنِّي لِمَسَا تَحِبُّ أَحَبُّ
 أَمَّا عَبْدُ الْقَدْرِ الْجِيلَانِي (ت ٥٦١)، فَيَحِيطُ بِمَنَاهِلِ الصَّبَابَةِ كُلِّهَا. وَلَهُ فِيهَا الْوَرْدُ
 الْأَلَذُّ الْأَطْيَبُ. وَهِيَ عِنْدَهُ مُسْتَعَذِبَةٌ لَا مُعَذِّبَةٌ: (٢)

مَا فِي الصَّبَابَةِ مِنْهُلٍ مُسْتَعَذِبُ إِلَّا وَلِي فَيَسُّهُ الْأَلَذُّ الْأَطْيَبُ.
 كَذَلِكَ ابْنُ الْفَارُضِ (ت ٦٣٢)، فَهُوَ يَلْتَذُّ بِالصَّبَابَةِ وَإِنْ كَانَ فِيهَا التَّلَفُ: (٣)
 إِنْ كَانَ فِي تَلْفِي، رِضَاكَ، صَبَابَةً وَلَكَ الْبَقَاءُ، وَجَدْتُ فِيهِ لَذَاذَا.
 وَيُظْهِرُ مَعْنَى التَّلَفِ هُنَا مَنْدَرَجاً بِمَعْنَى الْفَنَاءِ الصَّوْفِيِّ، لَوُرُودِ قَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ
 تَدُلُّ عَلَيْهِ وَهِيَ الْبَقَاءُ، قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْغَنِيِّ النَّابِلْسِيُّ (ت ١١٤٣) فِي شَرْحِ الْبَيْتِ:
 «... يَعْنِي إِذَا كَانَ رِضَاكَ فِي فَنَائِي وَاضْمَحَلَالِي حَتَّى تَنْفَرِدَ أَنْتَ بِالْوُجُودِ وَحْدَكَ كَمَا
 هُوَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ، وَلَكِنْ لَا يَصِلُ السَّالِكُ إِلَى التَّحَقُّقِ بِذَلِكَ إِلَّا مِنْ بَابِ الْمَحَبَّةِ،

(١) الديوان، ص ٣٠-٣١.

(٢) الديوان، ص ٧٧.

(٣) كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، القسم الأول ص ٢٤٦.

ولهذا قال: صباية؛ أي تلفي من جهة الصباية .. وقوله: وجدت، جواب الشرط...»^(١) وتضرم الصباية نارها عند ابن عربي (ت ٦٣٨). ويتحول كبده إلى شعلة يقبس منها من شاء من المحبين. وعندما تُصورُ الصباية على هذا النحو فإنما لتدل على بروز جانب الشوق منها المكنى عنه بالنار، فهو مُعَذَّبٌ فيه عذاب المحب. وبرز الصباية من جهة الشوق لا يعظمُ أثره إلا باحتجاب المحبوب بعد أن سفر عن أنوار وجهه وصلاً للمحب، فلا يجد المشوق متنفساً لזفراته عندئذ، سوى بالاستئناس بآثار المحبوب استذكراً لسابق عهد الوصال. قال: ^(٢)

هذي طلولهم وهذي الأدمعُ ولذِكْرهم أبدأ تذوبُ الأنفسُ
ناديتُ خلفَ ركابهم من حبهم يا من غناه الحُسنُ ها أنا مفلسُ
مرغْتُ خدي رقةً وصبايةً فبحقِ حقِّ هواكم لا تؤيسوا
من ظلّ في عبراته غرقاً وفي نارِ الأسى حريقاً ولا يتنفّسُ
يا مُوقدَ النارِ الرّويدا هذه نارُ الصبايةِ شأنكم فلتقبّسوا

جـ- الغرام:

وهو الحب اللازم للقلب ملازمة الغريم للغريم فلا يفارقه.^(٣) وفي الغرام نوع استقرار. فبعد أن كانت محبة الصباية تنصبّ انصباب الماء في الحدور، كناية عن صدق التوجّه وشدّته، غدت الآن ملازمة للقلب لا انفكاك له عنها. وإذا كان عذاب الصباية محتمل للعدوبة فإن الغرام لا يحتمل إلا العذاب، ومن هنا تحدّرت صفة اللزوم في الغرام؛ لاقتترانه بالعذاب. قال تعالى: «إن عذابها كان غراماً»^(٤). وقال المكزون السنجاري (ت ٦٣٨) في الغرام مشيراً إلى علاقته بالصباية:^(٥)

(١) كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، ص ٢٤٧.

(٢) ترجمان الأشواق، ص ٣٥-٣٦.

(٣) مدارج السالكين، ٢٩/٣.

(٤) الفرقان: ٦٥.

(٥) شعر المكزون، ٧٥/٢.

إن لم تقم على غرامي فيكمُ بمشهدي بين الوري شهودي
فلست بالصب ولا الواجد إن لم أفن في وجدي بكم وجودي
وقال أيضاً: (١)

متى ادعيت وصولاً بالغرام ولي في اختيار فإني عنه منقطع
وهل ينال مقام الواصلين به صب ولم يفن منه اليأس والطمع؟
ويقرن ابن الكيزاني (ت ٥٦٠) الغرام باللوعة والتأسف فيقول: (٢)

ليس حظي من الحبايب إلا لوعة أو تأسف أو غرام
وأما ابن الفارض فيقرنه بالقتل: (٣)

قال العوائد عندما أبصرته إن كان من قتل الغرام فهذا

قال الشيخ عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣) في شرحه: «والغرام: الولوع والعذاب في المحبة... وقتل الغرام له، أي العشق الملازم لقلبه، شوقاً إلى رؤية المحبوب الحقيقي...» (٤)

وأما الغرام عند ابن عربي (ت ٦٣٨) فيكون قاتلاً بشرط اقترانه مع الفراق. ويرى أنه باللقاء تخف حدة غلوائه ويطشه، لا أنهما تزولان. يقول: (٥)

إن الفراق مع الغرام لقاتلي صعب الغرام مع اللقاء يهون
ويشرح البيت بقوله: «إن للغرام في الحب سلطاناً عظيماً يقتلك فيه النحول

(١) شعر المكزون، ١٥٩/٢.

(٢) الديوان (ملحق)، ص ١٣٤.

(٣) كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، القسم الأول، ص ٢٧٧.

(٤) نفسه والصفحة.

(٥) ترجمان الأشواق، ص ٥٢.

والهيمنان والدموع والغليل والأنين والسقام وجميع الآلام التي يوجبها الغرام، ثم يجتمع مع ذلك الفراق وهو الغيبة عن مشاهدة المحبوب برجوعه إلى كونه مثل ما قال عليه السلام: ما ابتلي أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت به، يشير إلى حاله في الرؤية ثم رجوعه إلى خطاب أبي جهل وأبي لهب، فينضاف إلى آلام المحبة ألم البين، فلذا قال: إنه لقاتل. فلو كانت تكون آلام المحبة التي يعطيها الغرام مع اللقاء، وهو ضرب من الحضور الذي ليس فيه فناء، هان عليه ما يجده من حرقة الاشتياق مع اللقاء...»^(١)

ولقد أثرنا تقديم هؤلاء الشعراء على عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١)، لتفرده عنهم بذوقه الخاص للغرام. فما ظهر الغرام مع غيره إلا وهو حليف اللوعة والأسف والعذاب. وهو الأمر الطبيعي للغرام. ولكن أن يظهر للجيلاني بصفة اللطف، فهذا ما يخرج عن حدّه الطبيعي. يقول:^(٢)

عاملوني بلطفهم في غرامي فحلى في بصائر الناس حالي

فالجيلاني لا شك يدرك صفة التعذيب في الغرام، لكنه ههنا، ينقلب العذاب لطفاً في غرامه خاصة. والتفسير الذي يبدو وحيداً لهذا القلب هو أن الجيلاني قد أعطي من الإدلال ما لم يُعط غيره، وهذا الأمر يعزّز الرأي الذي سبق أن ألمنا به، وهو أنه قد حاز على أعلى مرتبة في محبة الاختصاص من كونه محبوباً.

د- الوداد:

وهو صفو المحبة وخالصها ولّبها^(٣). والوداد من تجليات الحق باسمه الودود الذي من معانيه الحبيب لعباده والمحّب لهم. وشرط الوداد أن لا يترك في قلب صاحبه مكاناً لغير الحبيب، إذ به تصفو الأوقات، ويكتنفها الأنس. قال ذو النون (ت ٢٤٥):^(٤)

(١) ترجمان الأشواق، ص ٥٣.

(٢) الديوان، ١٤٣.

(٣) مدارج السالكين، ٢٩/٣.

(٤) حلية الأولياء، ٣٧٧/٩.

مَنْ ذَاقَ طَعْمَ الْوُدَادِ قَلَى جَمِيعِ الْعَبَّادِ
مَنْ ذَاقَ طَعْمَ الْوُدَادِ سَلَى طَرِيقَ الْعَسْبَادِ
مَنْ ذَاقَ طَعْمَ الْوُدَادِ أَنْسَ رَبَّ الْعَبَّادِ

وقال رويم البغدادي (ت ٢٠٢):^(١)

شَغَلْتُ قَلْبِي بِمَا لَدَيْكَ فَلَا يَنْفَكُ طَوْلَ الْحَيَاةِ عَنْ فِكْرِ
أَنْسَتَنِي مِنْكَ بِالْوُدَادِ فَقَدْ أَوْحَشْتَنِي مِنْ جَمِيعِ ذَا الْبَشَرِ
ويقسم الحلاج (ت ٣٠٩) بحرمة الوداد والصفاء في سالف الوقت، بأنّ جوارحه نابضة بذكر محبوبه، ولن يضره بأس ما دام في سبيل من يحب. يقول:^(٢)

وَحَرَمَةَ الْوَدِّ الَّذِي لَمْ يَكُنْ يَطْمَعُ فِي إِفْسَادِهِ الدَّهْرُ
مَا نَالَنِي عِنْدَ هَجُومِ الْبِئْسَاءِ بِأَسْءَلٍ وَلَا مَسْنِي الضَّرُّ
وقال ابن الكيزاني (ت ٥٦٠) في التعبير عن الوداد بمعناه الذي هو صفو المحبة:^(٣)

قَدْ صَفَتْ لِي مُحَبَّةٌ لَمْ أَكْذَرْ هَا وَعَسْهَدُ مُقَدِّمٌ لَمْ أَخْنَهُ
وينعم ابن الفارض (ت ٦٣٢) بصفاء الود في وادي محسر في مكة، ويلتذ بطيب وصال المحبوب، ولكن أنّى له الإمساك بهذه اللحظات وتخليدها! فما أن يغادره الحال حتى تستوطن الحسرة والأسف نفسه. يقول:^(٤)

عَلَى فَائِتٍ مِنْ جَمْعٍ جَمْعٍ تَأْسَفِي وَوَدٌّ عَلَى وَادِي مُحَسَّرٍ حَسْرَتِي

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٧. عوارف المعارف، ص ٣٢٤.

(٢) الديوان، ص ٥١.

(٣) الديوان (ملحق)، ص ١٣٦.

(٤) الديوان، ص ٤٣.

وما يبدو جلياً في هذه الأبيات، أن مذاق مرتبة الود من المحبة مذاق يتعارض مع الصبابة والغرام، فبينما نجد هاتين المرتبتين تتميزان بالعذاب والألم والأنين، نجد الود يزهو بصفاء الوصال ونعيم القرب ولذة منادمة الحبيب لحبيبه. وربما لهذا السبب، اختار الحلاج، أنفاً، القسم بهذه المرتبة دون غيرها.

هـ- الشَّغَف:

وهو وصول الحب إلى شغاف القلب بحيث يستولي عليه ويحجبه عن غيره. وقد ورد في قوله تعالى: «قد شغفها حباً»^(١) أي حجب حبه قلبها حتى لا تعقل سواه.^(٢) فالشَّغَف استيلاء المحبة على القلب باطنًا وظاهرًا، مع احتجاب الحب عن أي أمر آخر غير المحبوب. ولطالما تغنى المحبون بهذه المرتبة. وعندهم أن القلوب منازل الأحبة، يسكنون فيها فلا يبرحونها ما دام فيهم رفق. أنشد بعضهم:^(٣)

قد استولى على قلبي هواك ومالي في فؤادي من سواك
فلو قطعني في الحب إرباً لما حن الفؤاد إلى سواك

وفي الشَّغَف لا بد من استشعار اتحاد المحبوب بقلب المحب، لينصرف الأخير عن الانشغال بالدنيا ولذتها، وإلا فلا يكون شغفاً. يقول سمنون الحب (ت ٢٩٧):^(٤)

شغلت قلبي عن الدنيا ولذتها فانت والقلب شيء غير مفترق

وتكاد مرتبة الشَّغَف تسم محبة الحلاج، فليس ديدنه إلا الحديث عن فكرة امتلاء القلب من المحبوب ووحشته من غيره. يقول:^(٥)

(١) يوسف: ٣٠.

(٢) مدارج السالكين، ٣/٣٠.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٩. وفي روض الرياحين منسوبة لإبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢) باختلاف في البيت الأول. ورد:
هجررت الخلق طراً في هواك وأيتمت العيال لكي أراك
وفي البيت الثاني ورد «سكن» بدلاً من «حن».

(٤) شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٥.

(٥) الديوان ص ٥٩.

أَقْلَبَ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَأَنْتَ بِهِ أَنْسِي

ويقول: (١)

مَكَانَكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ الْقَلْبُ كُلُّهُ فَلَيْسَ لَشَيْءٍ فِيهِ غَيْرُكَ مَوْضِعُ

وَحَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جُلْدِي وَأَعْظُمِي فَكَيْفَ تَرَانِي، إِنْ فَقَدْتُكَ، أَصْنَعُ

وَيَصَوِّرُ الْحَلَاஜَ حَدَّ الشَّغْفِ تَصْوِيرًا شَعْرِيًّا فَيَقُولُ: (٢)

أَنْتَ بَيْنَ الشَّغَافِ وَالْقَلْبِ تَجْرِي مِثْلَ جُرَيِّ الدَّمْعِ مِنْ أَجْفَانِي

وَيَتَجَلَّى الشَّغْفُ عِنْدَ الشُّبْلِيِّ (ت ٣٣٤) بِخَتَمِ الْفُؤَادِ عَلَى مَحَبَّةِ اللَّهِ تَعَالَى. رَوَى

أَنَّهُ وَقَفَ بِعَرَفَاتٍ، فَلَمْ يَنْطِقْ بِشَيْءٍ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَلَمَّا نَزَلَ وَجَاوَزَ الْعَلَمِينَ هَمَلَتْ عَيْنَاهُ بِالدَّمْعِ وَأَنْشَأَ يَقُولُ: (٣)

أَرْوَحُ وَقَدْ خَتَمْتُ عَلَى فُؤَادِي بِحَبْلِكَ أَنْ يَحُلَّ بِهِ سِيسَاوَاكَا

فَلَوْ أَشْيَ اسْتَطَعْتُ غَمَضْتُ طَرْفِي فَلَمْ أَنْظُرْ بِهِ حَسْبَتِي أَرَاكَا

و- العشق:

وهو الحب المفرط الذي يُخَافُ عَلَى صَاحِبِهِ مِنْهُ. وَلَا يُوصَفُ بِهِ الرَّبُّ تَعَالَى وَلَا الْعَبْدُ فِي مَحَبَّةِ رَبِّهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ. فَإِذَا أُطْلِقَ مَحَبُّ سَكْرَانٍ فَإِنَّ فِي مَحَبَّتِهِ غَائِبٌ عَنِ التَّمْيِيزِ، كَانَ فِي خَفَارَةِ صَدَقِهِ وَمَحَبَّتِهِ عَلَى رَأْيِ ابْنِ الْقَيْمِ. (١) وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ، فَالْعَشْقُ وَإِنْ كَانَ مَحَبَّةً تَجَاوَزُ الْحَدَّ، فَهُوَ لَا يَعْدُو كَوْنَهُ إِحْسَاسًا مَفْرَطًا فِي الْمَحَبَّةِ يَسْتَشْعِرُهُ الْمَحِبُّ تَجَاهَ مَحْبُوبِهِ، وَلَا نَرَى فِيهِ بَأْسًا بِالنَّظَرِ إِلَى الْعَبْدِ مَا دَمْنَا نَتَحَدَّثُ عَنْ مَرَاتِبِ الْمَحَبَّةِ. وَقَدْ سَبَقَ الْقَوْلُ بِأَنَّ مَقْدَارَ الْإِحْسَاسِ بِالْمَحَبَّةِ مَنْوُوطٌ بِعَمَقِ الْإِيمَانِ

(١) ديوان الحلاج، ص ٦٣.

(٢) نفسه، ص ٨٠.

(٣) روض الرياحين، ص ٩٤.

(٤) مدارج السالكين، ٣/٢١.

واتساع المعرفة بالله تعالى. وما جاءت هذه التسميات إلا لتمييز المحبين ومعرفة السابقين من اللاحقين. وإذا استوقفنا اللغة بحثاً عما يصلح للتعبير عن مثل هذه الحالة فلن نجد أصلح من كلمة العشق التي تفيد فرط المحبة عند العبد. وهل فرطها بعيد عن معنى العِظَم والشدة. وقد قال الله تعالى: «والذين آمنوا أشدَّ حباً لله»^(١) ولم يقل حبهم شديد إيماناً بالزيادة. أما وصف الله بالعشق فلانجد له مثلاً في الشعر عند الصوفية في حدود ما نعلم، وإن وجد، فيُحمل على أنه مرادف للمحبة دون معنى الإفراط كما استعمله لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦) في «روضة التعريف بالحب الشريف» مرادفاً للمحبة، أو يُحمل قائله على السكر. والعلامة التي تُميّز العشق أن صاحبه غالباً ما يُصاب بالذهول، وقد يفضي به إلى الجنون. روى ذو النون (ت ٢٤٥) عن شيخ لقيه في بعض سياحاته قوله:^(٢)

إِنْ ذَكَرَ الْحَبِيبَ هَيَّجَ شَوْقِي ثُمَّ حَبُّ الْحَبِيبِ أَذْهَلَ عِشْقِي
وَحَالُ الْعِشْقِ، لَا شَكَّ يَتَجَلَّى فِي وَجْدَانِ صَاحِبِهِ عَلَى قَدَرِ طَاقَتِهِ وَاحْتِمَالِهِ.
فَمِنْهُمْ مَنْ عَقَلَهُ يَطِيشُ بِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَتِمَكَّنُ مِنْ تَذَوُّقِهِ وَيَبْقَى مَا لَكَأُ عَقْلَهُ، وَمِنْهُمْ
بَيْنَ بَيْنٍ. وَهَذِهِ صِفَةُ الْأَحْوَالِ بِشَكْلِ عَامٍ. أَلَمْ يُصْعَقْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ تَجَلَّى
الرَّبِّ لِلْجَبَلِ، فِي حِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي حَقِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا زَاغَ
الْبَصَرُ وَمَا طَغَى»^(٣) وَكَانَتْ أَقْرَبِيَّتُهُ مِنْهُ أَدْنَى مِنْ قَابِ قَوْسَيْنِ وَقَدْ يَكُونُ مِنَ الْمَفِيدِ
هَذَا تَسْجِيلٌ مَلْحُوظَةٌ الْحَلَاजِ حَوْلَ أَحْوَالِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَالْفِرْقِ بَيْنَهُمَا، وَهِيَ
مَلْحُوظَةٌ تَبْدُو صَحِيحَةً فِي إِطَارِهَا الْعَامِ. قَالَ: «الْأَنْبِيَاءُ سُلْطُوا عَلَى الْأَحْوَالِ
فَمَلَكُوهَا فَهُمْ يَصْرَفُونَهَا لَا الْأَحْوَالُ تَصْرَفُهُمْ، وَغَيْرُهُمْ سُلْطَتْ عَلَيْهِمُ الْأَحْوَالُ.
فَالْأَحْوَالُ تَصْرَفُهُمْ لَاهُمْ يَصْرَفُونَ الْأَحْوَالِ»^(٤).

وقد عبّر أغلب الشعراء الصوفية عن إحساسهم بفرط المحبة لله. وهو أمر طبيعي ما داموا يزدادون منها ويرقون فيها بزيادة معرفتهم بالله التي لا تتوقف

(١) البقرة: ١٦٥.

(٢) روض الرياحين، ص ٧٤.

(٣) النجم: ١٧.

(٤) كتاب أخبار الحلاج، ص ١١٥.

عند حد. وقد يظهر التعبير عن فرط المحبة بصور مباشرة، وأخرى غير مباشرة. ولعلنا نلمس، على سبيل المثال، في تصوير سمنون الحب (ت ٢٩٧) لوجدانه الفائض بالمحبة التي تقوده لقبول فعل يتجاوز حد المعتاد، صورة غير مباشرة لهيمنة عشقية. وقد تراءت له الصورة المعبرة عن ذلك في استعدادة لاقتحام النار إرضاءً لمحبوبه. يقول: (١)

ولو قيل طأ في النار أعلم أنه رضى لك أو مدن لنا من وصالكا
لقدمت رجلي نحوها فوطئتها سروراً لأنني قد خطرتُ ببالكا

ويروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه رأى غلاماً كالشن البالي... فقال: ما به؟ قالوا: العشق. فجعل ابن عباس رضي الله عنهما عامة دعائه بعرفة الاستعاذة من العشق. (٢) ولا بد أن ما يروى عن الغلام هو عشق لمخلوق مثله، فكيف بالعاشقين للخالق! يُعرف من ذلك أن الضعف والهزال والمرض والذهول حتى الجنون، من أعراض العشق، وهي العلامات التي دلّ الحلاج (ت ٢٠٩) بها، بإيراد أغلبها، على حالته العشقية. يقول: (٣)

أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل ناديتُ إياك أم ناديتُ إيائي
يا من علقتُ به روعي، فقد تَلَفْتُ جداً فصرتُ رهيناً تحت أهوائي
أبكي على شجني من فرقتي وطني طوعاً ويُسعدني بالنوح أعدائي
فكيف أصنعُ في حبٍ كلفتُ به؟ مولاي، قد ملّ من سُقْمِي أطبائي
قالوا: تداو به منه فسقلتُ لهم: يا قوم، هل يتداوى الداءُ بالداءِ!
حبِّي لمولاي أضناني وأسقمني فكيف أشكو إلى مولاي مولائي!

(١) شعراء الصوفية الجاهلون، ص ١٥.

(٢) مدارج السالكين، ٣١/٢.

(٣) الديوان، ص ٢٩.

والعاشق عند الحلاج صريع عشقه ما دام منقطعاً عن محبوبه. فإذا ما نفخت فيه روح الوصال اهتز وانبعث إلى الحياة من جديد. يقول مورداً لفظ العشق: (١)

والله لو حلف العشاق أنهم موتى من الحب أو قتلى لما حنثوا
قوم إذا هجروا من بعدما وصلوا ماتوا، وإن عاد وصل بعده بعثوا
ترى المحبين صرعى في ديارهم كفتية الكهف: لا يدرون كم لبثوا

ويختبر الشبلي (ت ٢٢٤)، رفيق الحلاج، حالة العشق، فلا يستطيع هو الآخر إلا أن يستسلم للبوح. فليس العشق مما يسهل ستره. وما يكتمه القلب، تفضحه الجوارح. قال: (٢)

أنت سؤلي ومُنِيّتي دُلّني كيف حيلتي
قد تعشّقتُ وافترضتُ تواقامت قيسامتي
محنّتي فيك أنّني لا أبالي بمحنّتي
ياشفائي من السقا م وإن كنت علّتي
تعوّبي فسيك دائم فمستى وقت راحتي؟

ومن طريف ما ينسب إليه في معاناة العشق قوله: (٣)

نسيتُ اليومَ من عشقي صلاتي فلا أدري غداً من عشائي
فذكرك، سيدي، أكلي وشُرّبي ووجهك، إن رأيتُ، شفاء دائي

ويبدو أن صاحب مرتبة العشق إذا ما التمتع له بارقة وصل، يفضي به عشقه إلى السكر والفناء بالمحبوب. وحيث تنكشف أقرية المولى عز وجل على نحو تدركه الروح، ولا يكيّفه العقل، وإن أدرك شيئاً فقصاراه التلبيس. وهو الذي انتهى إليه

(١) الديوان، ص ٢٩

(٢) نفسه، ص ٩١.

(٣) نفسه، ص ١٧٥.

الحلاج فيما أوردنا له من قبل. وعلى ذكر فناء العاشق يقول الحلاج: (١)

أتَّحَدُ المعشوقُ بالعاشقِ ابتسم المومـوق للمواقِ
واشترك الشكـلانِ في حالةٍ فاستحقا في العالمِ الماحقِ

معبراً في هذه الصورة الملبسة عن استشعاره حال الوجود في كينونته الأحادية بغيبته عن النسب والإضافات. وبما أن «الأنا» و «الأنث» ينتميان إلى عالم النسب والإضافات، فإن انتفاءهما لا بد منه تصديقاً لحالة الفناء في العشق، وإلا كان الفناء مدخولاً. وأمام هذه الحالة، لنا أن نتساءل: ترى كيف السبيل إلى التعبير عنها؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل قد تحدّد في غير وجه. الأول: الصمت وهو الأسلم، والثاني: ونماذجه الشرعية كثيرة، لعل أقربها: كان الله ولا شيء معه. والثالث: لغة الانفعال الإنساني التي تحاول أن تقارب الحالة، وتتعمّل في تصويرها شتى الأساليب، فلا يستقيم لها الأمر على أي نحو من الأنحاء إلا بالانزلاق في وهدة ما يسمى بالشطح، الذي إن اكتفى بظاهره، قيل فيه حلول واتحاد. ولكن القراءة الموضوعية المتفهمة تأبى الوقوف عند السطح، لا بمجرد الزعم، وإنما بالالتكاء على مجموعة من القرائن اللفظية أو المعنوية التي تدعونا قسراً لاستكشاف ما وراء الألفاظ الظاهرة في محاولة لإضاءة أعماقها، وسبر أغوارها. وقد تقدم الحديث على شيء من ذلك. ونضيف إلى مجمل ما تقدّم، بيتين للحلاج يدل معناهما على حالة من حالات الهدوء والاسترخاء النسبي لروحه التي يغلب عليها طابع التوتر والانفعال السريع بالأحوال. وهما بيتان يصفان حالة الفناء وصفاً يظهر في غاية الوضوح والإحكام، بحيث يمكن أن يتخذ قاعدة، فضلاً عن غيره، يُنطلق منها في قراءة الأبيات المثيرة للجدل. يقول: (٢)

غبتُ عني فما أحسُّ بنفسي وتلاشت صفاتي الموصوفةُ
فأنا اليومُ غائبٌ عن جميع ليس إلا العبارةُ الملهوفةُ

(١) الديوان، ص ٧٢.

(٢) نفسه، ص ١٢١.

وكان الحلاج، في عجز البيت الثاني، يومئ إلى إشكالية لغة الشطح. فليس له من حس الغيبة والفناء إلا عبارة ملهوفة لاهثة، تحاول تقييد ما لا يقيد، ووصف ما لا يوصف.

وقريب من استشعار اتحاد المعشوق بالعاشق، قول عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١) في نشوة السكر والدلال: (١)

أنا العاشقُ المعشوقُ في كلِّ مُضْمَرٍ أنا السامعُ المسموعُ في كلِّ نغمةٍ

ويتيه على العاشق بصولة الدلال قائلًا: (٢)

فما شربَ العشاقُ إلا بقيتي وفضلة كاساتي بها شربوا بعدي

وتتخذ صورة العاشق المضنى أبعادها الأكثر عمقاً ومبالغة عند سلطان العاشقين. ولا غرو في ذلك، فهو حامل لواء العشق؛ ولذلك تجده لا يترك شاردة أو واردة دالة على العشق إلا وأطنب في ذكرها. ويتجاوز كل ذلك إلى تفريغ العشق من دلالاته المتداولة عند غيره ليعيد صياغتها على النحو الذي يلائم عمق ذوقه للعشق. فإذا كان العشق هو تجاوز الحد أو فرط المحبة، فهو يقول بتجاوز التجاوز مخترقاً بذلك حدود هذه المرتبة إلى فضاءات أوسع. ولعل ما يحمله على هذا النزوع أن مشربه الصوفي من ألفه إلى يائه مشرب محبة. وهو طريق خاص في التصوف وإن كانت المشارب كلها تصدر عن المحبة إلا أن صِبْغَ التلوين تختلف باختلاف طريق الشرب من معينها، فقد تتلون بالحمد والشكر، فتكون المحبة منطقية فيهما، فهي تابعة لا متبوعة. وقد تتلون بألوان الذلة والانكسار والفقر فتخفى فيها، قد تلبس ثوب العلم.. وهكذا. أما طريق ابن الفارض (ت ٦٣٢) فظاهره محبة وباطنه كذلك. يقول: (٣)

فتى الحبِّ، ها قد بنْتُ عنه بحكم من يراه حجاباً، فالهوى دون رتبتي

(١) الديوان، ص ٩٥.

(٢) نفسه، ص ١٢٢.

(٣) الديوان، ص ٧٤.

وجاوزتُ حدَّ العشقِ، فالحبُّ كالقلبي وعن شأوٍ معراجٍ اتحادي رحلتي
ويقول: (١)

يُحشِرُ العاشقونَ تحتَ لوائي وجميعُ الملاحِ تحتَ لواكا
وفي طلبِ المزيدِ من العشقِ. يقول: (٢)

زدني بفرطِ الحبِّ فيك تحيِّرا وارحمْ حشِيَّ بلظى هواك تسعِّرا

أما صورة العشق، فيحشد لها أغلب الألفاظ المتداولة في معجم العاشقين من مثل: التلف، والسقم، والموت، الذوبان، واللوعة، ونار الجوى، والضنى، وتفتت الأكباد، والعظام الرميمة... وهذا غيض من آثار الحالة العشقية عنده. وإن إلمامه الكثيف بمثل هذه المفردات وتكرارها، يُعدُّ مؤشراً على صدق إحساسه بالعشق، وبعد الغور في ذوقه له. يقول من التائية الكبرى: (٣)

فمنها أمانى من ضنى جسدي بها	أمانى أمالٍ سختٍ ثم شحتِ
وفيها تلافى الجسم بالسقم صحة	له، وتلافى النفس نفس الفتوة
وموتي بها، وجداً، حياةً هنيئة	وإن لم أمت في الحب عشتُ بغصة
فيا مهجتي ذوبي جوى وصباية	ويا لوعتي كوني، كذاك، مذيبيتي
ويا ناراً أحشائي أقيمي، من الجوى	حنايا ضلوعي، فهي غير قويمه
ويا جسدي المضنى تسلّ عن الشفا	ويا كبدي، من لي بأن تتفتتني
ويا سقمي لا تبقي لي رمقاً فقد	أبيت، لبقيا العزّ ذلّ البقية

(١) ديوان ابن الفارض، ص ١٥٩.

(٢) نفسه، ص ١٩٦.

(٣) الديوان، ص ٧٨-٧٩. وينظر مواضع أخرى من الديوان. على سبيل المثال لا الحصر، ص: ١٦٤، ١٦٣، ١٤٤، ٣٧، ٣١.

ويا صحتي، ما كان من صحبتي انقضى ووصلك في الأحشاء مَيْتاً كهجرة
وياكل ما أبقى الضنى مني ارتحل فمالك مأوى في عظام رميمة

ز- التَّتِيمُ:

وهو التعبد والتذلل. يُقال تَيْمَة الحب؛ أي ذلك وعبدّه. وبينه وبين التَّيْمِ تناسب في المعنى، وهو الانكسار والذلة والانفراد.^(١) وقد يلحقه الضلال والحيرة جراء استيلاء المحبة عليه، وانقياده لمحبهه بلا عقل ولا روية. قال يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨) في وصف العذال لجنون المحبة:^(٢)

يقولون يحيى جُنُّ من بعد صحةٍ ولا يعلم العذال ما في حشائيا
إذا كان داء المرء حباً مليكه فمن غيرهُ يرجو طبيباً مداويا

وحكايات العقلاء المجانين أكثر من أن تحصى في كتب التراث ولا سيما الصوفي منه. وجنون هؤلاء متأت في أغلبه من جذبات المحبة في مراتبها العليا وبخاصة التَّيْمِ الذي يحيل العبد إلى كيان إنساني منكسر الفؤاد، هائم على غير هدى، يترامى على أعتاب محبوه بذلة. ولا يُظن أن الحب يرى في حالته هذه ما يسيء نفسه، أو أنه يتمنى زوال ما به من نعوت قد يستعيز منها الأصحاء الذين لا ذوق لهم بما تعنيه محبة التَّيْمِ. إنه على العكس من ذلك، يتمسك بها تمسك الغريق بركن شديد، ويأنس إليها. أليس وجودها بسبب المحبوب؟ وأليس من يدعي المحبة يتوجب عليه القيام بشروط دعواه حتى يتأهل لمحبة محبوه ويغدو محباً ومحبوياً؟ قال ابن عربي (ت ١٣٨): «المحبوب لا يُخاصم ولا يُعارض، والمحِب لا يكون محبوياً إلا بالقيام بشروط دعواه»^(٣). فأحوال الذل والمسكنة واختلاط العقل، قناطر لا بد من اجتيازها في مرتبة التَّيْمِ لمن طلب المحبوب. وزيادة على ذلك، فالمُتَيِّم بحالته التي يرشئ لها بالنسبة إلى

(١) مدارج السالكين، ٣/٣١.

(٢) اللمع، ص ٣٢٤.

(٣) العبادلة، ص ٤٩.

غيره، قد يأنفه الناس، وينبذونه. وهو بدوره سيكون مستوحشاً منهم، وبذلك تتاح له فرصة التعايش النفسي الداخلي مع خيال محبوبه، فيأنس بذكره، ويحظى بمناجاته وإن كان بعيداً. فكان آثار التتيم قد قامت بآداء وظيفة مزدوجة؛ اختبار الحب وتمحيص محبته، وتهئية الأجواء المناسبة للانفراد بمناجاة الحبيب. وعطفاً على البيتين السابقين ليحيى بن معاذ، يستكمل ما قاله للاستدلال على ما ذكر. يقول: ^(١)

دروني وشساني لا تزيدون كربتي وخلّوا عناني نحو مولى المواليا
ألا فاهجروني وارغبوا في قطيعتي ولا تكشفوا عَمَّا يَجُنُّ فسؤاديا
كلوني إلى المولى، وكفّوا ملامتي لأنس بالمولى على كلِّ ما بيسا

وقد قيل في وصف هذا النوع من المحبين: «...وقد زاد على كثير منهم حتى نسبوا إلى الجنون وهم المعروفون في الكتب بعقلاء المجانين، وكثير منهم قيّدوا وحُبِسوا... يحسب الناس أنهم مجانين وهم العقلاء والأولياء، ولكن محبة الله ومعرفته وعظيم ما شاهدوا من عظمته وجلاله وكماله حيّرهم وهيمهم وشجاهم وتيمّمهم» ^(٢). قالت إحدى العابدات: ^(٣)

معشر الناس ما جُنّنتُ ولكن أنا سكرانةٌ وقلبي صراح
أنا مفتونة بحب حبيب لست أبغي عن بابيه من براح

وكان للصوفية في التتيم مثال بارز في تراث الحب العربي، يحتذونه في أحوالهم وأشعارهم، ويقدمونه على العشاق المتيمين، هو مجنون ليلي، ^(٤) الذي تحققت فيه رؤية الصوفية لتجليات أحوال المحبة فتراهم يتعقبون أخباره وأشعاره

(١) اللمع، ص ٣٢٤.

(٢) روض الرياحين، ص ٣٣٦.

(٣) نفسه والصفحة.

(٤) انظر في تفصيل الكلام على علاقة مجنون ليلي بالمحبة عند الصوفية كتاب: د. محمد غنيمي هلال، الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية.

ليؤنسوا بها من يُبدي تحرجاً أو تحفظاً على أحوال المحبين من الصوفية. وكأنهم يقولون هذا مجنون بني عامر قد جنّ بليلي، مخلوقة مثله، فكيف بمن أحب خالقه؟ لا شك أنه أولى من المجنون بالجنون. وقد كان الشبلي (ت ٢٣٤) كثيراً ما يطرق سيرة المجنون لشدة إعجابه به. والطيور على أشكالها تقع. فقد نقل عنه أنه كان يقول: «يا قوم، هذا مجنون بني عامر كان إذا سئل عن ليلي، فكان يقول: أنا ليلي، فكان يغيب بليلي عن ليلي حتى يبقى بمشهد ليلي... فكيف من يدعي محبته، وهو صحيح مميّز يرجع إلى معلوماته ومآلوفاته وحظوظه»^(١) ولسنا ندري إن كان هذا النقل صحيحاً عن الشبلي أم أن يد الرواة قد وضعت على لسانه. على أنه من المعروف أن اسم ليلي فضلاً عن أسماء محبوبات العرب الأخريات، قد تحول إلى رموز شبه أيقونية فيما بعد عند الصوفية. أما الشبلي فلا يجد أدنى حرج في قبول لقب مجنون ليلي. قال: «والله ما أعطيت فيه الرشوة قط، ولا رضيت بسواه. ولقد تاه عقلي فيه... غلبت ثمانياً وعشرين مرة حتى قيل لي: مجنون ليلي، فرضيت»^(٢) وأنشد: ^(٣)

قالوا جُنِنْتُ على ليلي فقلتُ لهم الحبُّ أيسسرُهُ ما بالمجانينِ

وليس ابن الكيزاني (ت ٥٦٠) ببعيد عن مرتبة التتيم، فهو يعبر عنها باستسلامه المطلق لمشيشة المحبوب، ورضاه عنه في كل حال، باسماً ذلّه بين يديه طلباً للرحمة والوصال. بل يمعن في تتيمه حدّ التّعبد، وهي المرتبة التي تلي مرتبة التتيم فيما سيأتي. يقول: ^(٤)

أيُّ صَبْرٍ تركتُم لَيْسِي لَأَرْحَلْتُمُ
لي فؤادٌ مستتيمٌ سائرُ حيث سِسرْتُمُ
أنا في كل حالٍ عبادُكم إن رضيتُمُ

(١) اللمع، ص ٤٢٧.

(٢) حلية الأولياء ٨٠/٣٧٢.

(٣) الديوان، ص ١٧.

(٤) الديوان (ملحق) ص ١٣٥.

ثَابِتٌ تَحْتَ حَكْمِكُمْ جَرْتُمْ أَوْ عَسَسَدَلْتُمْ

فَبِحَقِّ الْهَوَى الْمُبِرِّ رَحِ إِمًّا رَحْمَتُمْ

ولئن كانت غلبة صفات الذلّ والمسكنة والجنون تميّز مرتبة التّتيّم، فإن ابن الفارض (ت ٦٣٢) يضيف عليها صفة أخرى هي الضلال. ويبدو أنه قد انتزعها من خطاب إخوة يوسف عليه السلام لأبيهم عليه السلام في قوله تعالى: «تالله إنك لفي ضلالك القديم»^(١). وقد فسّر الضلال بالشقاء، أي إنك لفي شقائك القديم بما تكابده من الأحزان على يوسف. وقيل: إنك في حبك القديم له، لا تنساه ولا تذهل عنه. وقيل: إنما خاطبوه بذلك لاعتقادهم أن يوسف قد مات وقد كان يعقوب عليه السلام في ولعه بذكره ذاهباً عن الرشد والصواب^(٢) على أن المتأمل لضلال يعقوب عليه السلام، على حدّ تعبير أبنائه، يكشف عن أنه لم يكن في ضلاله إلا مهتدياً، بمعنى أن لوعته على يوسف لم يكن لها حدّ تقف عنده، استشعاراً منه بحسّه النبوي أن ولده ما زال على قيد الحياة، ولكن عدم معرفته بأخباره جعله مولعاً بذكره ومتشوقاً للقاءه، وإذ لو أيقن بموته لحزن عليه وقتاً ثم ينتهي الأمر على نحو من الأنحاء. فما وصف أنه ضلال، كان في واقع الأمر عين الهداية. إن هذا المعنى الذي يبدو جامعاً لنقيضين، يأخذه ابن الفارض ليضيفه على حالة المتّيّم الذي توّهه الحب، وسلبه رشده، فضل عن صراط العقل. وقد قيل «لا خير في حب يدبّره عقل» فكانت ضلالته في حبه محبوبه عين هدايته إليه. وذلك من حيث أن المعرفة بالله محيرة. ولو ظل محتكماً إلى عقله في طريق محبة التّتيّم لما وصل إلى معرفة الحيرة التي تُعدّ من أعلى مراتب المعرفة بالله، بل إن غاية المعرفة بالله الحيرة. يقول ابن الفارض:^(٣)

مَا بَيْنَ ضَالِّ الْمُنْحَنِ وَظِلَالِهِ ضَلُّ الْمَتَّيِّمِ وَاهْتَدَى بِضَلَالِهِ

(١) يوسف: ٩٥.

(٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ١٦٦/١٨.

(٣) ديوان ابن الفارض، ص ١٢٦.

ويتأكد هذا المعنى مرة أخرى في قوله: (١)

وفي حبّها بعثُ السعادة بالشقا ضلّالاً وعقلي من هُدائي به عقلُ

وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ المتّيمين موسومون بالذلّ والخضوع والوقوف على أعتاب المحبوب، وكلّما أمعنوا في ذلك ازدادوا عزّة ورفعة في المحبة، فكان المفاهيم انقلبت رأساً على عقب في هذا الموطن. يقول ابن الفارض: (٢)

وكفاني عزّاً بحبّك ذلّي وخضوعي ولستُ من أكفاكا

ويرى ابن الفارض أن الحب تمرّ عليه أحوال في المحبة يكون فيها عزيزاً إذا خطر عند محبوبه، وغالباً ما يترافق ذلك مع صفاء المودة وحالات الأنس والوصال، فإذا ما أراد المحبوب أن يختبر معدن الحب، ويدفعه، في الوقت نفسه، إلى التّرقّي صعوداً في مراتب المحبة العليا، أسدل عليه حجاب البعد والصدود، وبدّل الوصل بالهجر، وكلام الودّ بالرّجر. فإذا ثبت الحب على دعواه، وكان صادقاً، تمسح بأعتابه، وتذلّ على أبوابه، وتملّق له، وبذلك يبرهن لمولاه صدق دعواه، وفي الوقت نفسه، يتحقّق بمرتبة التّتيّم، فيعلو شأنه عند محبوبه، وتربو معرفته بعلم المحبة درجة أخرى. يحدثنا ابن الفارض عن هذا الأمر بقوله: (٣)

ذلتُ لها في الحيّ حتّى وجدّني	وأدنى منالٍ عندهم فوق همّتي
وأهملني وهناً خضوعي لهم، فلم	يروني هواناً بي محلاً لخدمة
ومن درجاتِ العزِّ أمسيّتُ مخلداً	إلى دركاتِ الذلِّ من بعد نخوتي
فلا بابَ لي يغشى ولا جاهَ يُرتجى	ولا جارَ لي يحمي لفقدِ حميّي
كان لم أكن فيهم خطيراً ولم أزل	لديهم حقيراً في رخاءٍ وشدةٍ
فلو قيل من تهوى، وصرحتُ باسمها	لقيل كنى أو مسّسه طيفُ جنّة

(١) ديوان ابن الفارض، ص ١٣٧.

(٢) نفسه، ص ١٥٦.

(٣) نفسه، ص ٥٨.

ولو عزّ فيها الذلُّ ما لذّ لي الهوى ولم تك لولا الحبُّ في الذلِّ عزّتي
فحالي بها حالٍ بعقلٍ مدلهٍ وصحةٍ مجهودٍ وعزٍّ مذلةٍ
وأخيراً، يطلعنا ابن عربي على فريدة تتيمّه من بين الدعاء والوجد والنصيب
قائلاً: (١)

من الذي لم يزل ينادي إلى الذي لم يزل مجيباً
أسهرت عيني أطلت بيني أورثتني الوجد والنصيب
صيرتني في الهوى فريداً مستيماً هائماً غريباً

ح- التَّعَبُّدُ:

فوق مرتبة التَّيَمُّ. والعبد لا يملك من نفسه شيئاً، فهو مملوك للمحبوب في ظاهره وباطنه. والعبودية من أكمل المراتب. وهي لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: «سبحان الذي أسرى بعبده...» (٢) مخاطباً إياه في أعلى مقاماته. وحقيقة العبودية تتمثل في الحب التام مع الذل الكامل والخضوع الصرف للمحبوب. وكان محبة التعبد لا تترك لصاحبها أي فرصة لاقتناص الحظوظ النفسية، لأن العبد لا يملك لنفسه شيئاً. يروي ذو النون (ت ٢٤٥) عن رجل لقيه في إحدى سياحاته قوله: (٣)

قد كان لي دمعٌ فأفنيتهُ وكان لي جفنٌ فأدميتهُ
وكان لي جسمٌ فأبليتُهُ وكان لي قلبٌ فأضنيتهُ
وكان لي يا سيدي ناظرٌ أرى به الحقَّ فأعميتهُ
عبدك أضحى سيدي مدنفاً لو شئت قبل اليوم داوياً

(١) كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى، أو كتاب العراج، ص ١٢٨.

(٢) الإسراء: ١.

(٣) حلية الأولياء، ٢٢٨/١٠.

إن السمة التي تبدو غالبية على هذا الرجل هي أنه يختبر مرحلة التخلي عن حظوظ النفس، يدل على ذلك نضوب الدمع وتقرّح الجفن، وفناء الجسم، وضنى القلب، وعمى العين. وضعف الحواس يتبعه ضعف مطالب النفس وإن كانت حقاً لها، ولكنها مرحلة الترويض التي تُنبّه النفس على ألا تُصير المحبة وقفاً على نيل الحظ النفسي، بل تتعمّل في جعلها محبة عبودية، فإن التذت التذت عن أمر الله، وليست العبودية إلا الإطراق وانتظار أوامر الحبيب. فإن صح هذا التحليل، فمعناه أن الرجل كان يخطو خطواته الأولى في مدرج التعبد.

ويقول الجنيّد (ت ٢٩٧) في تعبدّه للمحبوب: (١)

هل من سبيلٍ إلى حبيبٍ أوقفني موقفَ العبيدِ
والله والله لو بداني بكلّ ضربٍ من الصّدودِ
ما كان لي من هواه بدٌ ولو تقطّعتُ بالوجودِ

ولن يملك العبد المحب سوى أن يكون كما صوّره الجنيّد، متمسكاً أشدّ التمسك بمليكه. بل الأحرى أن يُقال إنه لا يملك حتى قرار تمسكه؛ لأنه ممسوك أصلاً. وليس التعبد إلا شكلاً من أشكال المسك. ولكن، كيف سيبدو الأمر مع من اختصهم الله بمحبته بالاجتباء؟ لا شك أنه ستكون لهم علامة فارقة ما، تضيء هذا الجانب فيهم ولعل عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١) على ما عودنا منه، هو الأكثر تمثلاً لهذه المحبة، وهو في مرتبة التعبد تراه يجيد الإفصاح عن عبوديته للمحبوب فيؤكددها بغير وجه، ولكن نزعة الإدلال التي تؤدي إلى الشعور بالتفرد والخصوصية تأبى إلا الظهور. وهي هنا تجد لها تحويلاً نفسياً يسقطه على من دونه من أولياء المحبة فهو وإن كان مملوكاً من وجه، فهو سيد من وجه آخر. يقول: (٢)

ملكوني بحبّهم ورضوا عن عبدي رقّ، فسُدّتُ بين الموالي

(١) حلية الأولياء، ٢٦٩/١٠.

(٢) الديوان، ص ١٤٣.

أما ابن الفارض، فعلى الرغم من أنه من المحبوبين المصطفين، إلا أن غالب شعره موقوف على الشكوى والأنين والتوجع. وهذا بدوره لا يتناقض مع حالة الجيلاني المدلل. إذ ما يصلح له قد لا يصلح لابن الفارض وإن كانا مصطفين. ولنا في كلام ابن عربي على مرتبة العبودية، ما يبيّن هذا الأمر. فهو يرى أن مرتبة العبودية تقتضي الإدلال؛ من أجل مقام من هو عبده، ويضرب لذلك مثلاً بعتبة الغلام (ت ١٦٧) الذي زها يوماً وافتخر. فقليل له: «ما هذا الزهو الذي نراه في شمائلك مما لم يكن يُعرف قبل ذلك منك؟ فقال: «وكيف لا أزهو وقد أصبح لي مولى وأصبحت له عبداً» فالعبيد يتحاشون الإدلال الذي تقتضيه العبودية، وذلك لا يكون إلا في الدار الآخرة^(١). يتضح من ذلك أن الجيلاني كان لا يتحاشى الإدلال، وهذا على غير ما يُقرأ عند ابن الفارض الذي ظل، إلى حدّ ما، أسير عبوديته يئن تحت وطأتها ذلاً ومسكنة. يشهد على ذلك ما يفيض به ديوانه من توسّلات المحبين الدالة على تعبه لمحبيه من غير إظهار الدلال. أما قوله المباشر في التعبد، فيؤكد ما ذهبنا إليه. يقول: ^(٢)

عبدُ رقي، مارقٌ يوماً لعتقٍ لو تخلّيت عنه ما خلاكا

فالفرق ناصع الوضوح بين رق العبودية عند ابن الفارض الذي لا يشوبه أيّ عارض سيادة، ورق العبودية عند نظيره الجيلاني المشوب بقوله: فسدت بين الموالي.

ويبدو ابن الفارض في شعره حذراً عند المساس بمرتبة العبودية. فهو يتنصل من أي دعوى قد تؤدي إلى القدح في عبوديته. يقول: ^(٣)

وادعُني غير دعي، عبدها نعم ما أسمو به هذا السُّمي
إن تكن عبداً لها، حقاً تعد خسر حُرّاً، لم يُشبّ دعواه لي

(١) فتوحات (الهيئة المصرية)، ٤١١/٣-٤١٢.

(٢) الديوان، ص ١٥٦.

(٣) نفسه، ص ١٧.

ويقول أيضاً في تقديم مهجته فدية لله، محدّراً في هذه المرة من أي معنى قد يشوب فديته بالمن: (١)

وأظنّه لم يدرِ ذلّ صبابتي إذ ظلّ ملتھياً بعزّ جماله
تفديه مهجتيّ التي تلفت، ولا منّ عليه، لأنّ هامن ماله
أترى درى أنّي أحنّ لهجره إذ كنتُ مشتاقاً له كوصاله

وقريب من هذا التملّك، قول ابن الكيزاني (ت ٥٦٠): (٢)

ومهجتي مملوكه يا حبيب المملّك

وتبرز عبودية المكزون السنجاري (ت ٦٣٨) في محبته لمولاه على نحو سافر حينما تتوالى ألفاظه الشعرية مؤكدة عمق إحساسه بهذه المرتبة. فمن التعبد إلى وثاق القياد إلى شراء القلب إلى الامتلاك. منصوبة حوله كالسياج. يقول: (٣)

أيا من قد تعسّب دني هواه وأوثق في محبّته قيادي
بصدق الودّ كنت شريت قلبي فحين ملكت ملّت عن الوداد

ومثلما استعمل ابن الفارض لفظ الضلالة في سياق محبة التتيم، فإن ابن عربي يوظف اللفظ نفسه في محبة التعبد بما يُحيل على معنى الحيرة المنبثقة عن المعرفة بالله تعالى من جانب المحبة. ويكشف هذا الارتباط بين الضلالة [= الحيرة] ومرتبة التعبد عن لذّة ما، لا ندري ما نوعها، مبطونة في هذه الحيرة. يقول: (٤)

(١) ديوان ابن الفارض، ص ١٢٦.

(٢) الديوان (ملحق) ص ١٢٧.

(٣) شعر المكزون، ٨٤/٢.

(٤) الديوان الكبير، ص ٤٠٦.

ألقى الهوى في القلب ما ألقى فلا تسل عن كنه ما ألقى
لقيت منه الجهد في لذة لأنني عسبد له حقا
أضلنا الله على علمنا به فما أعذب ما نلقى
يعسبد القلب هواه فما ينفك قلبي للهوى رقا
رقيت للحب إلى راحة ملذوذة غيري بها يشقى
لما درى بأنني عسبد قضى بضربي الغرب والشرقا

ط- الخلّة:

آخر المراتب وأعلاها. وهي المحبة التي توحدت وتخللت روح المحب وقلبه حتى لم يبق فيه موضع لغير المحبوب. وهي رتبة لا تقبل المنازعة. وقد اختص بها الخليلان، إبراهيم عليه السلام، ومحمد صلى الله عليه وسلم.^(١) وأغلب الظن أنها مرتبة تخصيص في العبودية. وكونها كذلك فإن الأولياء المصطفين لها إنما يرثونها وراثة عن سيد الخلق صلى الله تعالى عليه وسلم. فليست مرتبتهم في الخلّة من جنس مرتبته، وذلك لاختلاف أحوال الأنبياء ومقاماتهم عن أحوال الأولياء ومقاماتهم. فالأصل للأنبياء الرسل. وللأولياء ما يفيض عن هذا الأصل. وفي حدّ الخلّة قال أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤):^(٢)

قد تخللت مسلك الروح منّي ولذا سُمّي الخليل خليلا

ولئن كانت بعض المراتب العليا من المحبة توصف بامتلاء القلب من محبة المحبوب، فضلاً عن الجوارح، فإن الخلّة محبة استغرقت كل ذرة في كيان المحب جسداً وروحاً. فالمحب والمحبوب في مرتبة الخلّة، يبدوان كوجهي ورقة واحدة لا يمكن تمزيق الواحد دون الآخر. ولا يتأتى ذلك إلا بتوحد المحبة بمعنى خلوصها من أي شائبة يمكن أن تخل في جمعيّة الحب على محبوبه، مهما قل شأنها. ولعل الحلاج (ت ٢٠٩) قد

(١) مدراج السالكين، ٢/٢٣. روضة المحبين، ص ٤٧.

(٢) الديوان، ص ٥١.

أدرك ذوق مثل هذا المعنى عندما قال: (١)

ما قَدْ لِي عَضْوٌ وَلَا مَفْصَلٌ إِلَّا وَفِيهِ لَكُمْ ذِكْرٌ

ويتضح معنى توحد المحبة، وعدم قبولها للمنازعة في قوله أيضاً: (٢)

شغلت جوارحي عن كل شغلٍ فكُلِّي فيك مشغولٌ بكُلِّي

أما سمنون الحب (ت ٢٩٧) فإنه يُحيل في التعبير عن ذوقه لمعنى الخلّة، إلى إبداء بعض التفاصيل التي من شأنها أن تظهر سريان المحبة في أعضاء الجسد والأنفاس والخواطر. وهو بذلك يختلف قليلاً عن الحلاج الذي بدا متوحداً على صعيد المبنى والمعنى شعرياً. فكان سمنون، بقوله الآتي، كان يعيش لحظات تشكل مذاق الخلّة وهي في طريقها إلى الشكل الأكمل. يقول: (٣)

قد دبَّ حبُّك في الأعضاء من جسدي دبيبَ لفظي من روعي وإضماري

ولا تنفّستُ إلا كنتَ مع نفسي وكلُّ جارحةٍ من خاطري جاري

ويختار ابن الفارض لفظ «وحد» نفسه للتعبير عن توحد حبه لمحوبه. وإن التفاتة صغيرة منه كافية لخرم هذه الوحدة. يقول: (٤)

وحد القلبُ حبّه، فالتفاتي لك شريكٌ، ولا أرى الإشراكا

ويقول عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٢) في شرح البيت: «قوله وحد القلب حبه... أي اعتقد قلبي حبه واحداً ليس له ثانٍ وليس عن ذلك الاعتقاد من صارف ولا ثان. قوله فالتفاتي.. فإذا كان قلبي معتقداً توحيد حبّه فالتفاتي إليك بالمحبة أيها الحسن الذي تجلّى يكون حينئذٍ شركاً...» (٥)

(١) الديوان، ص ٥١. ويتمثل ابن عربي بهذا البيت لدى حديثه عن مرتبة الخلّة. ويسمّيها مقاماً. انظر: فتوحات ٢/٣٦٢.

(٢) الديوان، ص ٧٤.

(٣) شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٣.

(٤) الديوان، ص ١٦.

(٥) شرح ديوان ابن الفارض، ١/١٩١.

ويفضل المكزون (ت ٦٣٨) استعمال أسلوب الرمز في الحديث عن خلّته، فيكنّي عن محبوبه بخيلتي. ويأتي سياق المعنى في حال لا يحمد عليه، لكونه حال صد. يقول: (١)

ولولم ترَ الإخلالَ منّي بحقّها لما منعْتني الوصلَ وهي خليلتي

إن المراتب التي حاولنا بسط تجليها في شعر حال المحبة، كما تبدو، قد لا توصف بأنها محكمة الدلالة على ما تحمله من خصائص، يُمكن بها من تمييز المرتبة عن الأخرى. فمرتبة العشق مثلاً قد لا تختلف صورتها الشعرية كثيراً عن مرتبة التتيم أو الغرام، بالنظر إلى آثار كل واحدة منها على الحب، كذلك يقال في التعبّد. على أن مرتبة المودة مثلاً، يمكن عزلها عن بقية المراتب نظراً لوضوح خصائصها المبنية على مواصلة الحبيب؛ وما يترتب عليه من لذة وسرور وصفاء، على العكس من أغلب المراتب التي يغلب عليها عنصر المعاناة. وبالإضافة إلى ذلك فالشعر في أخيلته ومجازاته قد يميل إلى استعمال المفردة الواحدة الدالة على مرتبة من مراتب المحبة على سبيل الترادف، كأن يُعبّر بالصباغة عن العشق، أو بالعشق عن التتيم، أو تستعمل لفظة المحبة للدلالة على مرتبة منها، ولا ضير في ذلك ما دامت خصائص بعض المراتب متشابهة. وعلى كل حال، فإن تحديد الأبيات الشعرية الدالة على مرتبة بعينها، لم يكن بأكثر من اجتهاد محكوم بفهم الدارس للأبيات، اعتماداً على تفهّم دلالات الصورة الشعرية، ومفرداتها، بحيث يترجّح لديه أن محمول الأبيات هو هذه المرتبة وليست تلك.

توضيح:

إن مجموعة الأحوال التي سنتناولها فيما سيأتي منبثقة عن حال المحبة، ويمكن لها أن تنضوي كلها تحت فصل واحد. ولكن، ثمة اعتبارات أخرى تجعلنا نميل إلى تصنيفها في مجموعتين دون أن يختل ترتيبها المعمول به عند أغلب الصوفية. من هذه الاعتبارات أن هناك أحوالاً يغلب عليها طابع الحضور؛ أي حضور الوعي. من مثل أحوال: الشوق، والقرب والبعد، والقبض والبسط، والأنس. وأخرى يغلب عليها طابع الغيبة أو غياب الوعي مثل حالي السكر والفناء. وثمة اعتبار آخر فني، يتمثل في محاولة الحفاظ على التوازن الكمي بين فصول الرسالة عموماً.

وقد يكون من المفيد، بالنسبة إلى مجموعتي الأحوال المذكورتين آنفاً، أن نتخذ بشأنهما إجراءً تأصيلياً موجزاً يظهر مدى أصالة الأحوال فيما يتعلق بمصادرها الإسلامية. ولم نكن بحاجة إلى عمل مثل هذا الإجراء التأصيلي للمقامات وحال المحبة خاصة، لكون أصالتها بادية للظهور. ولكون مادتها موضوعية لاذاتية كالأحوال.

حال الشوق في الشعر

توطئة:

لم يرد لفظه في القرآن، وإن ورد ما يُستأنس به في الإفضاء إلى معناه في قوله تعالى: «من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت»^(١) وكان هذه الآية تعزية للمشتاقين للقاءه، وتسلية لهم؛ لأن من كان يرجو لقاء الله فهو مشتاق إليه ولا بد.^(٢) قيل في هذا المعنى: (٣)

لولا التعلُّل بالرجاء لقطعتُ نفسُ المحبِّ صيباً وتشوقاً
ولقد يكادُ يذوبُ منه قلبُسه ممّا يقاسي حسرةً وتحرقاً
حتى إذ روجُ الرجاءِ أصابه سكنَ الحسريقُ إذا تعلَّل باللقا

وورد بصريح لفظة ومعناه في السنة في قوله صلى الله عليه وسلم من حديث طويل: «أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك»^(٤).

أ- بين الشوق والاشتياق:

مرّ فِيمَا تَقَدَّمَ أن أول من تحدّث في المحبة والشوق والقرب والأنس على رؤوس الناس هو أبو حمزة البغدادي (ت ٢٨٩). وهو أستاذ جميع البغداديين^(٥). والشوق من مقتضيات المحبة وأثر لازب من آثارها. وقد يتضح معناه على أفضل وجه وأعمّه

(١) العنكبوت، ٥.

(٢) مدارج السالكين، ٥٢/٣ روضة المحبين، ص ٣٠-٣١.

(٣) مدارج السالكين، ٥٢/٣.

(٤) رواه النسائي في «السهو» باب «نوع آخر من الدعاء». وصحّحه الحاكم وأقرّه الذهبي. مدارج السالكين ٢١٤/٢ حاشية رقم (١).

(٥) طبقات الأولياء، ص ١٥٨.

في قول القشيري في تعريفه: «الشوق اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب»^(١) ومع الشوق يُذكر الاشتياق. فرّق بينهما الأستاذ أبو على الدقاق (ت ٤٠٥) فجعل الشوق يسكن باللقاء، أما الاشتياق فلا يزول. قالوا في هذا المعنى:^(٢)

ما يرجع الطرفُ عنه عند رؤيته حتى يعود إليه الطرفُ مشتاقا

ويرى إبراهيم النصرآبازي (ت ٣٦٩) أن الشوق حال لعموم الخلق وليس لهم الاشتياق، والداخل في الاشتياق يهيم حتى لا يرى له أثر ولا قرار^(٣)، فهو حال خاص لمخصوصين. وهذا المعنى الأخير نجده مشمولاً في النوع الثالث من أحوال الشوق عند الطوسي (ت ٣٧٨) الذي يرى أن أحواله تصنف في ثلاثة أنواع على حسب غاية كل محب من محبته وتمكنه منها، فمنهم من اشتاق إلى ثواب الله تعالى وفضله ورضوانه، ومنهم من اشتاق إلى محبوبه لا غير، وهو متبرّم ببقائه في الدنيا لشدة شوقه. ومنهم من يشتاق على المشاهدة؛ لأنهم مشاهدون قرب حبيبهم، فقد قيل: إنما يشتاق إلى غائب، وهو حاضر لا يغيب، فهؤلاء فنوا في شوقهم عن شوقهم.^(٤) ولا شك أن الأصل في الشوق أن يكون لغائب، فإذا تمّ القرب فاللقاء، انتفى الشوق. أما وجود الشوق في حال الرؤية واللقاء فلم يسلم به جميع المشايخ، واختلفوا فيه، فمنهم من ذهب إلى عدم وجوده وقال: وإذا كان الغالب على القلب مشاهدة المحبوب لم يطرقه الشوق، ومنهم من قال: بل يزيد الشوق بالقرب والوصول، ولا يزول لأنه كان قبل ذلك محمولاً على الخبر والعلم، ثم صار محمولاً على المشاهدة، ولهذا قيل:^(٥)

وأبرحُ ما يكونُ الشَّوقُ يوماً إذا دنت الخيامُ من الخيام

-
- (١) الرسالة القشيرية، ص ٣٢٩.
 (٢) نفسه والصفحة. عوارف المعارف، ص ٢٢٣. مدارج السالكين، ٥٥/٣.
 (٣) الرسالة القشيرية، ص ٣٠٠، عوارف المعارف، ص ٢٢٣.
 (٤) اللمع، ص ٩٥.
 (٥) الرسالة القشيرية، ص ٢٢٢. مدارج السالكين، ٥٥/٣. روضة المحبين، ص ٣٢.

وإليه الإشارة أيضاً في قول الشبلي^(١) (ت ٣٣٤):

هذه دارهم وأنت مـحب ما بقاء الدموع في الأماق؟

ويحلل الغزالي الشوق الذي يزداد باللقاء [=الاشتياق] انطلاقاً من معرفة العبد بعدم تناهي جمال الله تعالى وجلاله على ما هو الأمر عليه. ومعرفة العبد هنا، سواء أكانت من طريق الخبر أو المشاهدة، يستحيل أن تقف عند حد؛ لعدم تناهي موضوع المعرفة، فلا يزال العبد في شوق دائم لمعرفة ما لم يتضح له، فهو «تشوّق إلى استكمال الوصال مع حصول أصل الوصال. فهو يجد لذلك شوقاً لذيذاً لا يظهر فيه ألم».^(٢) ومنه يُستنتج أن الشوق الذي يسكن باللقاء يختلف عن الآخر بوجود آثار التعب والقلق والانزعاج والحزن والمرارة.... وصاحبه كثير الشكوى، دائم الحنين للقاء المحبوب ووصاله. يروى عن إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢) أنه قال: «قلت ذات يوم يا رب إن كنت أعطيت أحداً من المحبين لك ما تُسكن به قلوبهم قبل لقائك فأعطني ذلك، فقد أضرب بي القلق. قال: فرأيت في المنام أنه أوقفني بين يديه فقال: يا إبراهيم أما استحييت مني أن تسألني ما يسكن به قلبك قبل لقائي؟ وهل يسكن المشتاق قبل لقاء حبيبته أم هل يستروح الحب إلى غير شوقه؟ قال: قلت: يا رب، تهت في حبك فلم أدر ما أقول، فاغفر لي، وعلمني كيف أقول. فقال: قل: اللهم رضني بقضائك، وصبرني على بلائك، وأوزعني شكر نعمائك»^(٣)

(١) الديوان، ص ١١٢.

(٢) إحياء علوم الدين، ٢٤١/٤-٢٤٢، ويوافقه على هذا الرأي السهروردي البغدادي. انظر: عوارف المعارف، ص ٣٢٣.

(٣) قوت القلوب، ٦١/٢. إحياء علوم الدين، ٢٤١/٤.

ب- قلق الشوق:

إن النوع الأول من الشوق هو الذي تظهر سيادته في شعر حال الشوق دون الآخر. وهو أمر طبيعي ما دام الحب المشتاق لم يسكن بعد إلى محبوبه. فكانه كلما تغنى بشوقه المتقد زفر معه شيئاً من حرارته الباطنة: أملأ في تخفيف حدتها، وطمعاً في تبريد أحشائه. وقد قالوا في ذوق هذا الشوق: «هو احتراق الحشاء وتلهب القلوب وتقطع الأكباد من البُعْدِ بَعْدَ القرب»^(١). وهو: «نار الله تعالى أشعلها في قلوب أوليائه حتى يحرق بها ما في قلوبهم من الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات»^(٢). وهو: «لهب ينشأ بين أثناء الحشى، يسنح عن الفرقة، فإذا وقع اللقاء طُفيء»^(٣). فالشوق المبرح تثور ثائرته، ويكون على أشده بعد مفارقة الحبيب واحتجابه، ولعله، من هذه البرهة، كانت أغلب صور المشتاقين في الشعر، قال ذو النون (ت ٢٤٥)^(٤)

ذوقتني طيب الوصالِ فزِدْتَنِي شوقاً إليك مخامرَ الحسراتِ

وتجلّى ثائرة الشوق عند السّري السّقطي (ت ٢٥١) بمناجاة ضارعة إلى الله تعالى أن يمنّ عليه بالفرج. وليس من المستبعد أن يكون المراد من الفرج هو الموت؛ لأنه الباب الذي يولجُ منه إلى لقاء الحبيب، ودوام الإقامة عنده، وربما يؤكد هذا الاستنتاج تعميمه لباب الفرج باستعماله لفظة شيء، وهي أنكر النكرات، والموت من الأشياء. هذا فضلاً عن أن الصوفية جعلوا من التبرّم بالحياة وحب الموت شوقاً إلى لقاء الله تعالى من شروط المحبة الصادقة. قال السّري:^(٥)

القلبُ محترقٌ والدّمعُ مستبِقُ والكربُ مجتمِعُ والصبرُ مفترِقُ
كيف القرار على من لا قرارَ له مما جناه الهوى والشوقُ والقلقُ
يا ربّ إن كان شيءٌ فيه لي فرجٌ فامننْ عليّ به ما دام لي رمقُ

(١) الرسالة القشيرية، ص ٣٣٠. عوارف المعارف، ص ٣٢٢.

(٢) النعم، ص ٩٤. إحياء علوم الدين، ٤/٣٨٠.

(٣) مدارج السالكين، ٣/٥٢.

(٤) حلية الأولياء، ٩/٣٧٥.

(٥) نفسه، ١٠/٢٧٣. روض الرياحين ص ٢٦٤.

ويذوق أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥) مرارة الشوق كما ذاقها سلفه السري، ولكنه لم يصل بضراسته وشوقه إلى طلب ما طلبه السري. قال: (١)

إلى الله اشكو طول شوقي وحيرتي ووجدي بما طالت عليّ مطالبُة
ومن قد برى جسمي وكدر عيشتي ويمنعني الماء الذي أنا شاربُة
فيا ليت شعري ما الذي فيه راحتي وما أخرج الأمر الذي أنا طالبُة

وعلى الرغم من أن هذه الأبيات قيلت في سياق التعبير عن الشوق، إلا أن البيت الأخير، ولا سيما عجزه، يخفي قلقاً داخلياً يشبه الخوف. مما يجعلنا نحس بطغيان حال الخوف على النوري، على خلاف السري الذي غلب عليه حال الرجاء، وذلك حينما طلب الخلاص بأي شكل.

ذكرنا قبل قليل، أن البوح والتغني بالشعر قد يخفف على المشوق عنت الشوق، ولكن يبدو أن هذا القول لا يسيغ لسمنون الحب (ت ٢٩٧) فحال الشوق عنده طغى بحيث لم يعد للذكر أو حتى للدموع دور في التقليل من حدة الشوق. يقول: (٢)

بكيتُ ودمعُ العينِ للنفسِ راحةً ولكن دمع الشوقِ يُنكي به القلبُ
وذكرني لما ألقاه ليس بنافعي ولكنه شئٌ يهيجُ به الكربُ
فلو قيلَ ما أنت لقلتُ معذبٌ بنارٍ مواجيدٍ يضرُّها العتبُ

وقد يغدو هذا الإحساس المبالغ فيه عن الشوق طبيعياً إذا ما عرفنا أن سمنون قد اختبر حال الوصال، وذاق طعم القرب والأنس، ثم أفضى به الحال إلى الهجر. فمهما كان حجم صورة المبالغة في هذه الحالة كبيراً، فإنها تظل قاصرة عن وصف الحالة الذوقية للشوق قصور اللغة نفسها، ومع ذلك تبقى الصورة الشعرية هي الدال الأكثر جدوى في التعبير عن حالة الذوق. ولن تكون المبالغة هنا نمطاً تعبيرياً سلبياً، وإنما ستكون شكلاً تعبيرياً مخترعاً يحاول أن يلمس المعنى في مستواه

(١) طبقات الأولياء، ص ٦٣.

(٢) شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٢-١٣.

الأعمق. ولن يسلم لنا هذا التحليل إلا إذا استشعرنا الصدق الواقعي في كلمات الشاعر فضلاً عن صوره في موضوع الشوق. ويبدو أن سمنون قد حقق هذا المعيار، فليس الصدق ببعيد عن ادعائه الشوق إذ ينتقي من المفردات ما يرتبط معناه بذائقة الطعم رغبة منه في التدليل على صدق دعواه. فلا يدرك حقيقة العطش إلا من عرف الرُّي. يقول: (١)

يا مُعطشي بوصالٍ أنت واهبهُ هل فيك لي راحةٌ إن صِحتُ؛ واعطشي؟
وقريب منه قول ابن الفارض (ت ٦٣٢): (٢)

صادياً شوقاً لصدأ طيفكم جدُّ ملتجأٍ إلى رؤيا وري
وكُلِّما تجاذب سمنون طرفاً البعد والقرب، والاتصال والانفصال، نما شوقه باطراد. يقول: (٣)

أحنُّ بأطرافِ النهارِ صباةً وبالليلِ يدعوني الهوى فأنجيبُ
وأيامنا تفننى وشوقي زائدُ كأنَّ زمانَ الشوقِ ليس يغيبُ

(١) شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٦.

(٢) الديوان، ص ٩.

(٣) شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٦.

ج- الشوق وذلّ المحب:

لقد بات من نافل القول إن المحبة في غير قليل من أحوالها تدفع الحب إلى الذلّ والمسكنة، إلا أنه لم يتمّ التطرق إلى تحديد الشعور الذي يجعل من الحبّ يتردى في أودية الذلّ، اللهم باستثناء ما كان له علاقة بإرضاء المحبوب حيث يكون اتجاه حركة الشعور من الحب إلى محبوبه. فبالإضافة إلى ذلّ الإرضاء، يبرز ذلّ آخر ناتج عن رغبة المحب في تلبية نداء الشوق المنبعث من داخله لينعم بوصال الحبيب، فهو يذلّ هذه المرّة لنفسه، فكانما اتجاه الشعور صادر منه إليه. وهو وإن أعطى فله الحق أن يأخذ. وقد أشار الحلاج إلى ذلك بقوله: (١)

ذَلُّوا بِغَيْرِ اقْتِدَارٍ عِنْدَمَا وَلَّهَوا إِنَّ الْأَعْزَا إِذَا اشْتَاقُوا أَذَلُّوا
كما أشار إليه الشبلي (ت ٢٣٤) فيما يُنسب إليه في قوله: (٢)

قَدْ ذَلَّلَ الشَّوْقُ قَلْبِي فَهُوَ مُعْتَرِفٌ أَنَّ التَّسْذُلَّ فِي حُكْمِ الْهَوَى شَرَفٌ

وربّ قائل يقول: إن الحلاج قد عبّر عن المحبة بالشوق. وهو قول صحيح، ذلك أن المحبة لا يعبر عنها إلا بأثارها، والشوق كذلك. وهذا لا يقدر فيما سقناه أنفاً؛ لأن الشوق من دواعي المحبة ومستلزماتها، فإذا قيل ما سبب ذلّ المحب، أجيب: إرضاء المحبوب والرغبة في وصاله. وهذه الأخيرة هي الشوق عينه. وعلى أطراف هذا المعنى يقول الحلاج معلناً تذللّه بالسؤال: (٣)

أَتَلَفْتُ فِيهِ مَهْجَتِي وَصَارَ شَوْقِي دَيْدَنًا

يَا وَاهِبِي السُّؤَالَ أَمَّا تَرَوْنِ شَوْقِي مُغْلِنًا

وإن أغلب ما ذكر من ألوان المعاناة، كالقلق والحزن والشكوى والبكاء، هو من علامات الشوق، ولا سيما ذاك الذي يكون من بعد وصال قريب. قال الشبلي: (٤)

(١) الديوان، ص ٢٧.

(٢) الديوان، ص ١١١-١١٢، هامش ٣٩.

(٣) الديوان، ص ٨٧.

(٤) الديوان، ص ١٠٤.

عبراتُ خطْطُنَ في الخدِّ سَطَرا قد قراها من ليس يُحسنُ يقرأ
إن موتَ الحبِّ من ألمِ الشو قِ وخوفِ الفراقِ يورثُ عُذرا
وأنشدوا: (١)

فلما رأيتُ الشوقَ والجذبَ قاتلي هجرتُ طعامي والشرابَ ولم أنمُ
وفي الشكوى من السهرِ ومعاناةِ الشوقِ يقول ابن الكيزاني (ت ٥٦٠): (٢)

قل لمن وكّلني بالسُّهُدِ إنَّ من أسهَرْتَه لم يرقُـدِ
بنتَ والشوقُ مقيمٌ في الحشا يتمادى حرُّه في الكبدِ

وربما كان ابن الفارض (ت ٦٣٢) أكثر المحبّين شكاية من الشوق، ممّا يدل على أن أيام الهجر عنده غالبية على أيام الوصال. فهو تارة يصف نفسه بالشبح من شدة الضمور، وتارة ثانية يصبح الضّر له صفة ذاتية، وتارة ثالثة يسح دماً بدلاً من الدمع. وكلّ هذه النعوت، وإن كانت متداولة عند الأكثرية، إلا أنه بحضورها المكثف مع ابن الفارض تشكل علامة فارقة في شعره، ولعلها تدل على صدق معاناته مشوقاً. يقول: (٣)

قل تركتُ الصبُّ فيكم شبحاً مساله ممّا براه الشوقُ قَيَّ
خافياً عن عائدٍ لاح كما لاح في بُردَيْهِ بعد النشرِ طَيَّ
صار وصفُ الضّر ذاتياً له عن عناءٍ والكلامُ الصيَّ لَيَّ
ويقول: (٤)

قد برى أعظمُ شوقي أعظمي وفنّى جسمي حاشا أصغري

(١) روض الرياحين، ص ٣٣٦.

(٢) الديوان، ص ١١٠-١١١.

(٣) الديوان، ص ٧.

(٤) نفسه، ص ١٩.

وقوله: (١)

وقالوا: جرتُ حمراً دموعك، قلت: عن أمورٍ جرت، في كثرةِ الشوق، قلتُ

د- الاشتياق والفناء:

يهيب ابن الفارض بالاشتياق إلى جانب الشوق. وهو يذكره في سياق خاص ينفث على حال الفناء. والفناء باب المشاهدة، وانكشاف القرب. وفيه نوع اتصال يُمكن المحب من التَّعَمُّ بمحبوبه بحيث يتلاشى الشوق ليحلَّ الاشتياق محلَّه رغبةً في الاستزادة من النعيم. وكلَّما كشف المحبوب عن وجه من وجوه جماله عظم اشتياق المحب، وعظم نعيمه معه. يقول: (٢)

وما بين شوقٍ واشتياقٍ فنيْتُ في تولُّ بحظركِ، أو تجلُّ بحضرةِ

ويذهب عبد الرزاق القاشاني (ت ٧٣٠) في شرح البيت إلى القول: «... أي صرت فانياً في حالة هي بين الشوق حال تولُّك عني بالمتع عن حضرتك، وبين اشتياق حال تجليك لي بحضرة منك...» (٣). وهما، الشوق والاشتياق، كذلك عند ابن عربي. فالشوق يسكن باللقاء، لأنه هبوب القلب إلى غائب، فإذا ورد سكن. أما الاشتياق فهو حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحاً به ولا يشبع منه. قال: (٤)

شوقٌ بتحصيلِ الوصالِ يزولُ والاشتياقُ مع الوصالِ يكون

وللشيخ محيي الدين ذوقٌ خاص به لكليهما، سواء في الغيبة أو الحضور. ويقلب صورة الاشتياق المتضمن لشكل من أشكال الراحة عند غيره، فيبلغ بقلبه إلى أن يتردَّ شوقاً مهلكاً. يقول: (٥)

(١) الديوان، ص ٣٨.

(٢) نفسه، ص ٤٩.

(٣) كشف الوجوه الغرَّ لمعاني نظم الدرر، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، ٦٩/١.

(٤) فتوحات، ٣٦٤/٢.

(٥) ترجمان الأشواق، ص ١٨٦.

أَغِيبُ فَيُفْنِي الشَّوْقُ نَفْسِي، فَالْتَقِي فَلَا أَشْتَفِي، فَالشَّوْقُ غَيْباً وَمَحْضِراً
وَيُحْدِثُ لِي لَقِيَاهُ مَا لَمْ أَظُنَّهُ فَكَانَ الشُّفَا دَاءُ مَنْ الْوَجْدُ آخِراً

ويقول في شرح البيتين: «في الغيبة يهلكه الشوق، وفي اللقاء يهلكه الاشتياق، فلا يزال معذباً، فهو في آلام الغيبة يرجو الشفاء باللقاء، فإذا التقى يزيد وجده، وذلك أن التجليات لا تتكرر، وأنه ينتقل من عالٍ إلى أعلى. فيكون الثاني أعلى من الأول عند الرائي، فلا بد أن يكون له فيه أثر يحدث عنده مزيد تعلق ومحبة به، فيه ضاعف حبه، فيتضاعف شوقه فيزيد ألمه»^(١). فتراه هنا منسجماً مع فلسفته في الأحوال التي تعم الوجود بنسره وحيث لا يشبه تجلّ تجلياً آخر.

(١) ذخائر الأملق شرح ترجمان الأشواق، ص ١٨٦.

حال القرب والبعد في الشعر

توطئة:

ورداً بلفظيهما في القرآن الكريم. الأول، من مثل قوله تعالى: «والسابقون السابقون أولئك المقربون»^(١) والقرب نعت إلهي. قال تعالى: «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب»^(٢) وهذا قرب رب. وقال تعالى: «أولئك الذي يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب...»^(٣) وهذا قرب عبد. وجُمع بينهما في الحديث: «مَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شَبْرًا تَقَرَّبَتْ مِنْهُ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبَتْ مِنْهُ بَاعًا، وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتَهُ هَرْوَلَةً»^(٤)، وأما الثاني، فقد ورد ملابساً للكافرين وأهل النار والظالمين في أغلب الأحيان، ولم يرد منه شيء ملابس للمؤمنين^(٥). قال تعالى: «.. وقيل بعداً للقوم الظالمين»^(٦). وكان من حق حال القرب أن يكون متقدماً على حال المحبة كونه ممهداً لها. وأسبقيته وإرادة في السنة من قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: «.. ما يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه...»^(٧) ولكن الأمر الذي دفعنا إلى تأخيرها تالياً للمحبة هو غلبة اقترانه مع حال البعد، ولا يكادان ينفكان عن بعضهما، ولا تزال صورتها كذلك في الشعر. وإن غلبة التلازم

(١) الواقعة: ٨١.

(٢) البقرة: ١٨٦.

(٣) الإسراء: ٥٧.

(٤) رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب فضل الذكر والدعاء والتقرب إلى الله تعالى.

(٥) باستثناء ما جاء منفياً أو بمعنى إيجابي كقوله تعالى: «وأزلفت الجنة للمتقين غير بعيد» (ق: ٣١) بمعنى قريب. و «إن الذين سبقوا لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون» (الأنبياء: ٢١) أي مبعدون عن جهنم.

(٦) هود: ٤٤.

(٧) تقدم الحديث.

بينهما تجعلنا نميل إلى تأكيد أمرين اثنين بخصوص حال البعد. الأول: أنه انزاح عن دلالة القرآنية الواضح فيها معنى الطرد من الرحمة العامة، وهو لأهل النار، ليستقر على معنى صد المحبوب لمُحِبِّه، وهجرانه له على نحو غير دائم. ولعل أنسب مدلول له يكون الفراق المؤقت. والأمر الآخر أن ورود القرب إلى جانب البعد بالمعنى المشار إليه، يفيد وقوع المحبة أصلاً، والمقصود من القرب في هذه الحالة، غالباً، هو قرب ما بعد المحبة المستفاد من قوله: «.. كنت سمعه وبصره..» وهو كما لا يخفى قرب خاص.

١- جدل القرب والبعد:

القرب والبعد ضدان. وهذا أمر يعيد إلى أذهاننا ما كنا قد أشرنا إليه سابقاً فيما يتعلق بالأحوال ذات الطبيعة الثنائية. بل إن الأحوال عموماً لا تكاد تخلو من هذا التركيب الثنائي أو بما يربطها بشكل أو بآخر به، كالشوق والأنس مثلاً، فهما وإن عولج كل واحد منهما على حدة، إلا أنهما يظهران نتيجة لتعاقب القرب والبعد. فبالقرب يكون حال الأنس، وبالبعد يكون حال الشوق. فهما بهذه المثابة يعكسان تضاد القرب والبعد. ومن المعروف في حقول الانتاج المعرفي أن سمة التضاد والتغاير شرط في إخراج المعرفة من البطون إلى الظهور، وإن شئت قلت: من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل. والسالك يمضي قدماً يتردد بين القرب والبعد في اختبار موضوع المحبة، وكلما اقترب وابتعد، تعمقت معرفته بها إلى ما شاء الله.

ولقد نظر الصوفية إلى القرب باعتبارين، هما: قرب العبد، وقرب الرب. والرابط بينهما علاقة جدلية. قال الجنيد: «إن الله يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه»^(١). وأما قرب العبد من ربه، فقرب طاعة، وقرب إيمان وتصديق، ثم قرب إحسان وتحقيق. وأما قرب الرب فبالعلم والقدرة، وهو للعموم، وباللطف والنصرة، وهو خاص بالمؤمنين، ثم قرب تأنيس، وهو خاص بالأولياء.^(٢) وإنه ليلحظ التقابل واضحاً بين القربين. فقرب العبد بالطاعة يقابله

(١) اللمع، ص ٨٥. عوارف المعارف، ص ٣٢٥.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ٨٠-٨١.

قرب الرب بالعلم والقدرة، وقرب العبد بالإيمان والتصديق يقابله قرب الرب باللطف والنعمة للمؤمنين، وقرب الأولياء بالإحسان والتحقيق يقابله قرب الرب بالتأنيس، وعليه يمكن تصنيف الأقربية من الطرفين بأنها أقربية عموم، وأقربية خصوص، وأقربية خصوص الخصوص^(١).

إن قارئ الشعر الذي ترد فيه بعض أحوال القرب ليقف شبه عاجز عن إدراك مفهوم القرب في ضوء هذه المعاني، فإذا طمع في الاستعانة بأقوال بعض المشايخ المتفرقة في القرب، حال إيجازها وغموضها دون تحقيق الأرب. فعلى سبيل المثال، يُذكر أن أبا الحسين النوري (ت ٢٩٥) قال لرجل دخل عليه: من أين أنت؟ قال: من بغداد. فقال له: من صحبت بها؟ قال: أبا حمزة. قال: إذا رجعت إلى بغداد فقل لأبي حمزة: قرب القرب في معنى ما نحن نشير إليه: بعد البعد^(٢). كذلك قولهم: «ما دام العبد يكون بالقرب لم يكن قرباً حتى يغيب عن القرب بالقرب. فإذا ذهب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب. [قال الطوسي] يعني عن رؤية قربه من الله عز وجل بقرب الله منه»^(٣) والظاهر أن الغموض وعدم ذكر تفاصيل ناتجان عن صعوبة تكييف حال القرب باعتباره من المتشابه. ومتى وُصف بوحى من مذاق الصوفي له، وقع التلبيس. كما قال الحلاج (ت ٣٠٩):^(٤)

وقســــــــــــد دلّ دليلُ الحبِّ حبُّ أنْ القســــــــربَ تلبــــــــيسُ

وتجربة الحلاج في هذا الصدد، تعد من أبكر التجارب رؤيةً وتعبيراً. ولن نكون قادرين على فض مغاليق شعره وشعر غيره ما لم نتفهم حال القرب أو نتقرب من تفهمه في أضعف الأحوال. وقد يكون الأنسب لذلك العودة إلى رؤية ابن عربي (ت ٦٣٨) الأنطولوجية للقرب باعتبارها الأوسع والأشمل من غيرها بغية استكناه ملابسات هذا الحال. يقول الشيخ: «ولولا الأسماء الإلهية وحكمها في الأكوان ما ظهر

(١) قارن هذه الدرجات بالتقسيم الثلاثي للقرب عند الطوسي. انظر: اللمع، ص ٨٥.

(٢) اللمع، ص ٨٥. الرسالة القشيرية، ص ٨٢.

(٣) اللمع، ص ٨٥. وانظر: روضة الطالبين، ص ٦١. عوارف المعارف، ص ٣٢٥.

(٤) الديوان، ص ٥٩.

حكم القرب والبعد في العالم»^(١) والقرب عنده يقسم إلى قسمين على وفق المراتب. الأول، القرب العام. وهو القيام بالطاعات، وهذا القرب من سعادة العبد، وبه ينجو من الشقاوة. والآخر، قرب العارفين، وهو مطلبنا. ويرى فيه ابن عربي أن الحق دائم التجلي في صور الأكوان والعباد «فيكون العبد معه حيث تجلّى دائماً، كما لا يخلو العبد عن أيّنية دائماً، والله معه أينما كان دائماً. فأينية الحق صورة ما تجلّى فيها. فالعارفون لا يزالون في شهود القرب دائمين، لأنهم لا يزالون في شهادة الصور في نفوسهم وفي غير نفوسهم وليس إلا تجلّي الحق»^(٢). وهذا القرب هو الذي تحدث عنه شعراء الصوفية في الأغلب الأعم حديثاً لا يخلو من غموض أو شطح باستثناء ما كان يتكئ على معاني القرب الإنسانية المتداولة على ألسنة شعراء الحب من غير الصوفية، وهو الأسلم على كل حال؛ فقد رأينا كيف وقع الحلاج في شرك اللغة فانزلق لسانه إلى متاهات الشطح عندما أراد تصوير مذاق حال القرب. وقد يكون الأحرى أن يقال إن الأمر كان يلتبس عليه، مما جعله لا يفرّق بين إنيته وإنية الحق تعالى. ومما قاله في هذا الشأن:^(٣)

أنا أنت بلا شك فسُبْحانَكَ سُبْحاني
وتوحيدُكَ توحسدي وعصيانُكَ عصياني
وإسْخاطُكَ إسْخاطي وغُفْرانُكَ غُفْراني

ولتوجيه مثل هذا الشعر نحو المعنى المراد منه على ما نظن، لا بد من التوسع قليلاً في مفهوم القرب الذي ينتجه قول ابن عربي الآنف، والذي يشير إلى أن الحق تعالى دائم التجلي في الصور. والصور في حد ذاتها معدومة دائمة الهلاك وإنما توجد بظهور الحق فيها، فهو الظاهر فيها وهي الصورة أو المظهر لظهوره. قال:

(١) فتوحات، ٥٥٨/٢.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) الديوان، ص ٨١-٨٢.

«الحق هو الوجود. والأشياء صور الوجود»^(١). والإنسان قبل الاتصاف بالنعوت الإلهية يكون كالمرأة في قبولها لإظهار صورة الرائي فيها. فإذا قورن بين الرائي (= الأصل) والمرئي (= الصورة) وُجد أنهما يشتركان في الصورة ويفترقان في حقيقة كل واحد منهما. ولو قُدِّر للصورة أن تعقل نفسها وتنطق لكان لها في نطقها حالان رئيسان من وجهين. الأول أنها إذا نظرت إلى نفسها باعتبار ظهور الصفات فيها ظهوراً صورياً، قالت أنا هو، لا فرق؛ وذلك لوقوع الاشتراك الصوري، فهي صادقة من هذا الوجه، ولكنها غير صادقة من وجه آخر، وهو عدم تحقق الاشتراك الحقيقي بين صفاتها، باعتبارها انعكاساً أو صورة، وصفات الرائي الذي هو الأصل. وهذا هو الوجه الآخر، فإن جمعنا بين الوجهين قلنا في الأول إنه قرب واتصال وفي الآخر إنه بُعد وانفصال. ولعله بناء على هذه المقاربة بين الصورة والأصل/ الحادث والقديم لن يكون هناك مجال لتداول مصطلحات من مثل الطول والاتحاد. فهل نستطيع مقاربة أبيات الحلاج وسواها في ضوء هذه التصورات؟ هي محاولة على كل حال. فقلوله أنا أنت. قول نابع من جهة الاشتراك الصوري بين صفات الحق وصفات العبد، وهذه الجهة جهة جمع لا تفريق. والاشتراك أو الجمع هو عين القرب. ولنلاحظ هنا أن القرب لم يعد له علاقة بالمسافة، إذ يجلّ الحق أن يكون قربه قرب مسافة أو أن يكون بعده بعد مسافة.^(٢) وشبيهه بأبياته السابقة قوله أيضاً:^(٣)

فإذا مسسك شيء مسني فإذا أنت أنا لا نفترق

وهذا ديدنه عندما ينظر إلى علاقة الخلق بالحق من زاوية القرب أو الاتصال. والأغلب أنه قال مثل هذه الأبيات تحت تأثير حال القرب. أو لنقل تحت تأثير

(١) فتوحات، ١٠٠/٤.

(٢) يذكرنا هذا الأمر بقول محمد بن عبد الجبار النُفَرِي (ت ٣٥٤) في قرب الرب من العبد، وبعده عنه حيث يقول على لسان الحق: «وقال لي: القرب الذي تعرفه مسافة، والبعد الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب البعيد بلا مسافة». المواقف والمخاطبات، ص ٢.

(٣) الديوان، ص ٦٧.

انكشاف حقيقة القرب. والحال يُصرّف صاحبه لا العكس. وهو إنما قال ما قال بلسان

الحال دون تمييز بين الصورة والأصل، فإذا ما غادره الحال وردَّ إلى نفسه قال: (١)

قد تحقّقْتُكَ في سرٍّ ري فـناجـاك لـسـانـي
فاجتمعنا لمعانٍ وافترقنا لمعانٍ
ويقول أيضاً: (٢)

حاضرٌ غائبٌ قريبٌ بعيدٌ وهو لم تحوهِ رسومُ الصفاتِ
هو أدنى من الضميرِ إلى الوهـ م وأخفى من لائح الخطراتِ

مميّزاً بين الخلق والحق، ومعتزلاً بوجود الوصل والفصل، أو الاجتماع والافتراق. وليس قصده باجتماع المعاني إلا الاجتماع بالصورة، وبافتراق المعاني إلا الافتراق بالحقائق. وهو القائل: «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به» (٣). وقد لا نجد توضيحاً للبيتين السابقين أبين من قول الشيخ محيي الدين في حقيقة القرب والبعد. قال: «.. وذلك أن القرب اجتماع والبعد افتراق، وما يقع به الاجتماع غير ما يقع به الافتراق. فالبعد غير القرب، فإذا اجتمع أمران في شيء ما، فذلك غاية القرب؛ لأن عين كل واحد منهما عين الآخر فيما وقع فيه الاجتماع، فإذا تميّز كل واحد من العينين عن صاحبه بنعت لا يكون عليه الآخر فقد تميّز عنه، وإذا تميّز عنه فذلك البعد؛ لأنه ليس عينه من حيث ما هو عليه مما وقع له به الافتراق» (٤).

وقد نجد العلاج يقف على حال من أحوال القرب التي تتوسط بين الوصل والفصل. يقول: (٥)

أدنيـتـني منـك حـتّى ظنـنـتـ أنـك أنـي

(١) الديوان، ص ٨٢.

(٢) نفسه، ص ٣٧.

(٣) أخبار العلاج، ص ١١٧.

(٤) فتوحات، ٥٦١/٢.

(٥) الديوان، ص ٧٨.

فقد أشرف على الوصل ولكن دون غيبة فيه، لذلك قال: ظننت.

ويجتمع حالا الحلاج، الأخير وما قبله، عند أبي عبدالله القرشي في قوله: (١)

وأنت خليطُ النَّفسِ في كلِّ شأنها ولكنَّ نفسَ الذاتِ منك مُباينةٌ
تخامرُها حتَّى كأنَّكَ أنَّها وتفنني قواها فالقوى بك فانيةٌ

كذلك أبو الحسين النوري (ت ٢٩٠) الذي شهد القرب بنفسه لا بالله، يشير إلى حالة البينية التي هي بين الاتصال والانفصال. فهو قريب ولكن هيهات يستطيع الإمساك بقربه. وإذا ما أراد أن يتخلص من هذا الحال، رُدَّ إليه مرةً أخرى بما هو أعجب منه. يقول: (٢)

يا من أشاهدهُ عني فأحسبُه مني قريباً وقد عزتْ مطالبُه
إذا سُمْتُ نفسي سلوةً عنه ردَّتي إليه شهودٌ ليس تفنى عجائبُه

جـ- البعد افتراق في الصورة:

ولئن كانت المشاركة في الصورة تعطي معنى القرب، فإن عدمها من جهة الحقائق يعطي معنى البعد. والبعد هنا لا يحتمل معنى السلب الذي أشرنا إليه بأنه بُعد طردٍ للكافرين، وإنما يأتي على المعنى الضدِّي من حقيقة القرب كما قال الحلاج: «وافترقنا لمعاني» فالبعد يُقصد به المغايرة التامة بين واجب الوجود بنفسه، وممكن الوجود بغيره. وبقدر ما يكون الأول غنياً بذاته يكون الآخر فقيراً بذاته. والمعلوم أن الأول له الغنى المطلق، مما يعني أن الآخر له الفقر المطلق، ولا سبيل إلى اجتماعهما من هذه الناحية البتة، وهو عين البعد. والبعد إن حَقَّقته غربة ما بعدها غربة؛ لذلك كانت أحواله مفرعة بالنسبة إلى الذين ذاقوا لذاذة القرب، حيث تتجلى صفات الحق في مزايا قلوبهم، فيسمعون بالحق لا بسمعهم ويبصرون به.. الخ. وإن العودة إلى الحالة الطبيعية للعبد هي عودة لشهود البعد، ومعاينة

(١) اللمع، ص ٢٢٥. ولم أعثر على سنة وفاة القرشي.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٩.

الفقر الذاتي. الأمر الذي يحتم على العبد التسربل بالذل والخضوع والمسكنة. وأليست هذه صفات العبد ثم أليس جذر «عبد» من تقليبات «بعد»؟ أو إن شئت قلت العكس.

ومذاق الاحتجاب عن شهود القرب مذاق موجه. يقول ذو النون (ت ٢٤٥):^(١)
 رَوَعَتْ قَلْبِي بِالْفِرَاقِ فَلَمْ أَجِدْ شَيْئاً أَمَرٌ مِنَ الْفِرَاقِ وَأَوْجَعَا
 حَسْبُ الْفِرَاقِ بَأْنُ يَفْرُقُ بَيْنَنَا وَلَطَالَمَا قَدْ كُنْتُ مِنْهُ مُودِعَا
 وقال الحلاج (ت ٣٠٩) في تصوير حال البعد، وفي السعي إلى تجاوزه من أجل الفوز بالوصلة:^(٢)

إذا دهمتكَ خيولُ البعد	ونادى الإياسُ بقطعِ الرجا
فخذُ في شمالكِ تُرْسَ الخضوعِ	وشُدَّ اليمينُ بسيفِ البكا
ونفسك، نفسك، كن خائفاً	على حذرٍ من كمينِ الجفا
فإن جاءك الهجرُ في ظلمةٍ	فسِر في مشاعلِ نورِ الصفا
وقل للحبيب: ترى ذلتي	فسجد لي بعفوك قبل اللقاء
فو الحبِّ لا تنتثني راجعاً	عن الحبِّ إلا بعسوفِ المنى

وقال الشبلي (ت ٣٣٤) مختصراً في البعد والقرب:^(٣)

على بُعدك لا يصيب	ر من عاداته القُربُ
ولا يقوى على هجر	ك من تيسر منه الحبُّ

(١) حلية الأولياء، ٢٧٥/٩.

(٢) الديوان، ص ٢٦.

(٣) الديوان، ص ٨٧.

د- القرب عين البعد:

مع كل هذه المحاولات في تفهّم حال القرب والبعد التي من شأنها أن تضيء بعض ما اشتمل عليه الشعر من غموض، إلا أنها تظل غير كافية لإضاءة بعض حالات أخرى وردت في أبيات من مثل قول الحلاج: ^(١)

الصبُّ، ربُّ، مـحبُّ نواله منك عـجبُ
عذابه فـيك عـذبُ وبُعدهُ عنك قـربُ

وفي قول الشبلي: ^(٢)

قـربكم مـثل بـعدكم فـمـتى وقـت راحـتى
وقوله أيضاً: ^(٣)

بـعدك مني هو قـرباك أفـنـي تـنـي عـني بـمعناك

وأمثالها مما جرى على السنة الشعراء بعد ذلك، فمتى يكون القرب هو عين البعد؟ لقد مر معنا أن القرب هو البرزخ الجامع بين العبد والرب، وهو المقصود من عبارة التخلّق بالأسماء والصفات الإلهية تخلقاً صورياً من قبيل العبد ليصبح مضاهياً للحق مضاهاة اعتبارية. وأن البعد هو حقيقة العبودية في العبد، ومن لوازم الفقر. وهو مناط الافتراق بين الحق والعبد. وإذا ما طُرح السؤال الآتي: ما السبيل إلى التخلّق بالأسماء والصفات الإلهية للفوز بالقرب؟ جاء الجواب على لسان أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١) الذي يروي ابن عربي قائلاً: «... قال الله [تعالى] لأبي يزيد البسطامي لما حار في القرب، وما عرف بماذا يتقرب إليه. فقال له الحق في سرّه: يا أبا يزيد تقرب إليّ بما ليس لي؛ الذلّة والافتقار. فنفى سبحانه عن نفسه هاتين الصفتين، الذلّة والافتقار، وما نفاه عنه فإنه صفة بُعد منه، فمن قامت به تلك الصفة التي تقتضي البعد فهو بحيث هي، وهي تقتضي البعد». ^(٤)

(١) الديوان، ص ٢٠.

(٢) الديوان، ص ٩١.

(٣) نفسه، ص ١١٨.

(٤) فتوحات، ٥٦١/٢.

فلئن كانت الذلة والافتقار صفتي بعد، وعلامتين فاصلتين بين العبد والرب، وليس للعبد غيرهما بالأصالة، لأن ما عداهما مُعار والمعار لا يصلح لأن يُتقرب به من السيد، فإن العبد في هذه الحالة لا يمتلك إلا ذلّه وافتقاره ليتقرب بهما من سيده، وكلّما أمعن في ذلّه وافتقاره، تميّزاً لنفسه عن سيده، وتحقيقاً لمعنى السيادة في السيد، زاد قبول السيد له، وعندئذ تكون النتيجة بأن يخلع الحق عليه خلعة: «كنت سمعه وبصره ويده ورجله...». فيتبيّن من ذلك أن الوسيلة الأجدي في طلب القرب هي البعد، كما خاطب أبو يزيد في سرّه بذلك. ومنه يتبيّن أيضاً أن القرب منطوّر في البعد. فالبعد ظاهر والقرب باطن.^(١)

هـ- التصوير الوجداني للقرب والبعد:

أياً كان الأمر، فمهما حاولنا بسط مفاهيم المصطلحات وتجلياتها في الشعر فلن نخلّف من اللغة إلا بالجانب الجاف منها الذي يخيّل على برودة المنطق وتحفظ العقل في التعامل مع الظواهر الوجدانية، وهذا ما يباه الشعر الذي ينزع إلى التصوير الجمالي، والتحليق في أفق أرحب وأوسع من الاكتفاء بمفردتي القرب والبعد، أو بمفهوميهما كما بيّناه؛ ولذلك تجد الصوفية يقاربون أحوالهم بما هو شائع في التجربة الإنسانية لغة وموقفاً، فأكثروا من الاتكاء على مفردات الوصل والأنس^(٢) والصد والهجر والوحشة، وامتطوا لغة المشاعر الإنسانية في التعبير عن معاني الذوق والوجدان. ولسوف يجمع ابن الفارض بين لغة التصوف المجردة ولغة

(١) يمكن مقارنة هذه الحالة بما ضرب به الله عز وجل من أمثال في خلقه، وإن كانت من حقول أخرى غير القرب والبعد، إلا أنها تشتمل على بنية القرب والبعد الضدية. يلمس ذلك في قصة موسى عليه السلام عندما وضعت أمه في صندوق وألقته في اليم. وهو فعل يدلّ في ظاهره على الهلاك، ولكنه في حقيقة الأمر كان مبطوناً بنجاة موسى عليه السلام. كذلك ما فعله الخضر بالسفينة حينما خرّقها، فكان فعله ظاهره الخسارة، وباطنه الربح. ولنا أن نتساءل هل يمكن أن يحدث العكس؟ أي يبطن البعد في القرب؟ لعل حالة إبليس الرجيم على ما جاء في القرآن تكشف عن ذلك، فهو عندما لم يسجد لأدم عليه السلام استكياراً، نازع الحق تعالى بصفة الكبرياء، فوقعته المشاركة فقارب الحق على غير رضى منه، فوقع الطرد والبعد، فهنا بطن البعد في القرب.

(٢) مصطلح الأنس سوف يناقش على حدة باعتباره حالاً مستقلاً، والجدير بالذكر أنه من مقتضيات القرب. فهو حال قرب خاص. وقد يقترن أحياناً مع الهيبة.

الوجدان في قوله: (١)

لَكَ قَرَبٌ مَنِّي بِبَعْدِكَ عَنِّي وَحُنُوءٌ وَجَدْتُهُ فِي جَفَاكَ

فالحنو يماثل القرب، والجفا يماثل البعد. وإن توظيف اللغة الإنسانية في التعبير عن المعاني الإلهية جدير بصرف معاني الشطح وما تولده اللغة المجردة من معانٍ متشابهة قد لا تحمد عقباها. قال ابن الكيزاني (ت ٥٦٠) يذكر نشوة القرب، ومتعة الوصال: (٢)

اشْرَبْ عَلَى مَنْظَرِ الْحَبِيبِ فَنَفِي بِهِ جَنَّتْهُ نَائِبٌ عَنِ الْبَدْرِ

وَمَسَّتْ الطَّرْفَ مِنْ لَوَاحِظِهِ تَفَنَّ بِهَا عَنْ سَلَافَةِ الْخَمْرِ

قَدْ سَمَحَ الدَّهْرُ بِالْوَصَالِ فَكُنْ فِي دَعَاةٍ مِنْ بَوَادِرِ الْهَجْرِ

ولكن أتى لدولة القرب والوصال من دوام. يقول: (٣)

لَا حَظَّ لِي مِنْهُ سِوَى صَدِّهِ أَمَّا لَيْلُ الصَّدِّ مِنْ فَجْرِ

قَتَلِي بِالسَّيْفِ وَإِنْ لَمْ يَجُزْ أَهْوَنُ مِنْ قَتَلِي بِالْهَجْرِ

ويسنح لابن الفارض (ت ٦٣٢) حال اقتراب من محبوبه متجلياً له في الجمال والجلال، فتعتريه الدهشة ويُغَوِّزُهُ الكلام أمام حسن صورة المتجلي. يقول: (٤)

وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الْحَبِيبِ وَبَيْنَنَا سِرٌّ أَرْقُ مِنَ النَّسِيمِ إِذَا سَرَى

وَأَبَاحَ طَرْفِي نَظْرَةً أَمَلْتُهَا فَعَدَوْتُ مَعْرُوفاً وَكُنْتُ مَنْكَرًا

فَدَهَشْتُ بَيْنَ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ وَغَدَا لِسَانُ الْحَالِ عَنِّي مَخْبِرًا

فَأَدْرَ لِحَاظَكَ فِي مُحَاسِنِ وَجْهِهِ تَلْقَى جَمِيعَ الْحُسْنِ فِيهِ مَصُورًا

لَوْ أَنَّ كُلَّ الْحُسْنِ يَكْمَلُ صُورَةً وَرَأَاهُ كَانَ مَهْلَلاً وَمَكْبُورًا

(١) الديوان، ص ١٥٩.

(٢) الديوان، ص ١١٥.

(٣) نفسه.

(٤) الديوان، ص ١٦٩-١٧٠.

ولكن، وكما هو الحال مع سابقه ابن الكيزاني (ت ٥٦٠)، هيهات لانكشاف القرب من دوام، فما أن تبرق بارقته حتى يسارع باسدال حجاب البعد، لا ضناً بالعطاء، وإنما رحمة بالمحب خشية من استلاب العقل، وذهاب النفس في غياهب الوله فلا تعود. ومع ذلك فليس بُعد البعد إلا الحسرات، والتملق للحبيب. يقول: (١)

أترى من أفتاك بالصدّ عني	ولغيري، بالودّ، من أفتاكا
بانكساري بذلتي بخضوعي	بافتقاري بفاقتي بغناكا
لا تكلني إلى قوى جلدٍ خا	ن، فإني أصبحتُ من ضعفكا
كنت تجفو، وكان لي بعضُ صبرٍ	أحسن الله، في اصطباري عزاك
كم صدوداً، عساك، ترحمُ شكوا	ي ولو باستماعِ قولي: عساكا

وهكذا، يبقى المحب يتقلب بين قطبي القرب والبعد، مجذوباً إلى هذا مرة وإلى ذاك أخرى. والتقلب بينهما معراج روحي كأنما لا نهاية له، به يختبر الإنسان الباحث عن حقيقة القرب مذاقه الإلهي؛ لأنه مطلوب الله تعالى ومطلوب الإنسان.

حال القبض والبسط

توطئة:

هما نعتان إلهيان. فقد تسمّى الله تعالى بالقباض والبسط. والأسماء أخص من الصفات؛ لذلك آثرنا تقديم القبض والبسط على الخوف والرجاء في العنوان، ثم إن الأخيرين داخلان في حوزة القبض والبسط. قال الله تعالى: «والله يقبض ويبسط»^(١) أي يضيق على قوم ويوسع على قوم.^(٢) وهما المعنيان المقصودان من القبض والبسط عند الصوفية في الإطار العام على اختلاف في دواعي القبض والبسط. وكونهما من الأحوال فليس بوسع الفرد أن يدفع هجوم أحدهما عليه. وتنحصر غالبية دواعيهما في داعيين هما: حالة الحجاب للأول، وحالة الكشف للآخر. قال الهجويري (ت ٤٥٦ على الأرجح): «فالقبض عبارة عن قبض القلوب في حالة الحجاب. والبسط عبارة عن بسط القلوب في حالة الكشف».^(٣) وتتفرع عن هاتين الحالتين الواردات الموجبة للقبض، والواردات الموجبة للبسط. ومن أدنى موجبات القبض أن يرد على القلب وارد فيه إشارة إلى عتاب أو رمز فيه نوع تأديب. فيحدث للقلب قبض، ويكون علامة على إدراك الوارد. وفي مقابله قد يرد وارد فيه إشارة إلى تقريب أو إقبال فيه لطف وترحيب فيحصل للقلب بسط.^(٤) وقد يحدث أن يعرض للقلب قبض أو بسط مجهول السبب، وفي هذه الحالة يوصي الصوفية بالسكون تحت جريانهما حتى يتلاشيا وحدهما مثلما أتيا دون تعمل؛ لأن التّعمَل في دفعهما يُعدُّ سوء أدب وقد يفضي إلى خسارة، لا سيما حال البسط؛ لأنه حال حركة وانتشاء، بعكس القبض الذي يغلب عليه السكون. واحتمال وقوع الزلّة

(١) البقرة: ٢٤٥.

(٢) اللسان، مادة «قبض»، ٢١٣/٧.

(٣) كشف المحجوب، ص ٦١٩.

(٤) الرسالة القشيرية، ص ٥٩.

في حال الحركة والنشوة أكبر منه في حال السكون. قال بعضهم: «فتح عليّ باب البسط فزللت زلة فحُجِبْتُ عن مقامي. ولهذا قالوا: قف على البساط وإياك والانبساط».^(١) وقال ابن الفارض (ت ٦٣٢) في الحذر من هذه الحالة:^(٢)

وَيُطْرَفُ طَرْفِي إِنْ هَمَمْتُ بِنَظَرَةٍ وَإِنْ بَسِطْتُ كَفِّي إِلَى الْبَسْطِ كُفِّتِ

١- الخوف والرجاء من معاني القبض والبسط:

قد يتداخل معنى القبض والبسط بمعنى الخوف والرجاء. قال الجنيد (ت ٢٩٧) في معنى القبض والبسط: «يعني الخوف والرجاء. فالرجاء يبسط إلى الطاعة، والخوف يقبض عن المعصية».^(٣) وأورد ابن عربي في بعض معانيهما: «فإن قلت وما البسط... قيل هو حال الرجاء... فإن قلت وما القبض قلنا حال الخوف في الوقت...».^(٤) وقال المكزون (ت ٦٣٨) مشيراً إلى معنى التداخل:^(٥)

لَقَدْ قَبِضَ الْيَأْسَ بَسْطَ الرَّجَا بِشَمْسِ الضُّحَى فِي هَلَالِ الدَّجَى

وقد يُنظر إلى الخوف والرجاء على غير وجه التداخل ولكن دون أن يخرجهما ذلك عن وقوعهما في دائرتي القبض والبسط. ولهذا النظر وجهان. الأول: يُعنى بتحليل متعلقات الخوف والرجاء في مقابل متعلقات القبض والبسط في ضوء آثارهما النفسية على كلٍّ من الخائف والراجي، والمقبوض والمبسوط. قال القشيري (ت ٤٦٥): «ومن الفصل بين القبض والخوف، والبسط والرجاء، أن الخوف إنما يكون من شيء في المستقبل، فإمّا أن يخاف من زوال محبوب، أو قدوم محذور، وكذلك الرجاء، إنما يكون بالأمل في محبوب في المستقبل أو بتطلع زوال محذور، وكفاية مكروه في المستأنف، وأما القبض فالمعنى حاصل في الوقت، وكذلك البسط».^(٦) أما

(١) الرسالة القشيرية، ص ٥٩. طبقات الأولياء ص ٧٤.

(٢) الديوان، ص ٥٩.

(٣) اللمع، ص ٤٢. مدارج السالكين، ٢/٢٧٥.

(٤) فتوحات، ٢/١٢٣.

(٥) شعر المكزون، ٢/٦٤.

(٦) الرسالة القشيرية، ص ٥٨.

الوجه الآخر، فمبناه على التمييز في المرتبة لا في النوع. فالقبض حال العارفين، ويقابله الخوف عند المريدين. والبسط والرجاء كذلك.^(١) وللسهروردي البغدادي (ت ٦٣٢) تحليل نفسي عميق لأحوال القبض والبسط، والخوف والرجاء باعتبار المراتب. فهو يرى أن القبض والبسط من خصائص المحبة الخاصة. ويظهران بالتناوب في أوائلها. أما المحبة العامة فلها الخوف والرجاء لا غير؛ لأن صاحب المحبة العامة لا يزال تحت تأثير النفس الأمارة، وكل ما يصدر عنها من مذاقات شعورية تشبه القبض والبسط. فهي على غير المعنى المراد، وتندرج في حالي الخوف والرجاء. فإذا ما سنع الوقت لصاحب المحبة العامة وارتقى إلى أوائل المحبة الخاصة انتقلت معه نفسه من كونها أماراة لتصبح لوامة، وبها يغدو لديه حضور قلبي مؤثر، فتقابل النفس اللوامة القلب تقابلاً صراعياً، فإذا ظهرت صفة النفس وغلبت أعطت القبض. وإذا ظهرت صفة القلب وغلبت أعطت البسط. وهكذا دواليك ما دام السالك تحت حكمي النفس اللوامة والقلب، فإذا رقي في أحواله وخرج عن حكمهما فلا بسط حينئذ ولا قبض. وهذا الأمر الأخير لا يكون إلا بالتسامي على النفس لكونها حجاباً ظلمانياً، وكذلك بالتسامي على القلب لكونه حجاباً نورانياً. وهو المقصود بالخروج عن الحكم. ويتم ذلك بالتحقق بحالي الفناء والبقاء، فإذا رجع من الفناء والبقاء إلى الوجود عاد للقبض والبسط.^(٢) وتلخص مراحل هذين الحالين عند السهروردي البغدادي بالخوف والرجاء أولاً، ثم القبض والبسط ثانياً، ثم لا قبض ولا بسط ثالثاً، ثم قبض وبسط أخيراً. ويستطرد السهروردي في استكمال الكشف عن ملايسات هذين الحالين بقوله إن القبض قد يكون عقوبة الإفراط في البسط، وذلك أن القلب قد يستقبل وارداً إلهياً فيمتلئ بالبشر والسرور، وهو البسط، ولكن ما قد يحدث أن النفس تميل إلى الأخذ بحظها من وارد البسط هذا. والنفس بطبعها ميالة إلى الرعونة، فإذا تبادت في نشوة البسط وطغت فيه قوبلت بالقبض عقوبة لها، وإلا لوحظت أدبها ولم تطغ لما قبضت. ولعله من هذا الموقع قيل، قف على البسائط وإياك والانبساط. وأما إذا كان وارد البسط موقوفاً على القلب والروح دون النفس، فإن صاحبه لا يستوجب القبض.^(٣)

(١) الرسالة القشيرية، ص ٥٨. كشف المحجوب، ص ٦١٩. الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ١٧١.

(٢) عوارف المعارف، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٣) نفسه، ص ٣٢٨.

ب- أحوال المحبّين في القبض والبسط:

تناول الصوفية حالي القبض والبسط في أشعارهم تارة بلفظيهما منفردين، وتارة ثانية بلفظيهما متداخلين مع الخوف والرجاء، وتارة ثالثة بغير لفظيهما ولكن بدلالات تتضمن معانيهما. وغني عن القول إنهم قد تفاوتوا في ذوقهم لهذين الحالين كلّ على قدر حاله ومقامه منهما، دون أن يكون لأحد منهم قدرة على دفع هجومهما كما قال المكزون (ت ٦٣٨):^(١)

لك الأملُ — رُ لك النّهْيُ لك القبضُ لك البسطُ

وأسباب القبض والبسط تتعدد بتعدد نفوس المقبوضين والمبسطين، لأنها وجدانات ذاتية أصلاً، وإن كانت موضوعية باعتبار مصدرها الجلالي والجمالي. وقد مرّ معنا فيما سلف أن القبض قد يكون نتيجة وارد عتاب، ولكن هل كلّ وارد عتاب يكون بهذه المثابة؟ إن واقع التجربة الصوفية ينفي ذلك. فقد يكون هذا الوارد في حق «البعض» موجباً للقبض، وفي حق «البعض الآخر» موجباً للبسط. وهو على حسب ما هيته بالنظر إلى المرسل إليه، فعتاب المحبوب لا شك يختلف عن عتاب المحب. قال سمنون الحب (ت ٢٩٧):^(٢)

يُعَاتِبُنِي فَيَنْبَسِطُ انْقِبَاضِي وَتَسْكُنُ رَوْعَتِي عِنْدَ الْعِتَابِ

أما الحلاج، فيطلعنا على ذوق خاص للبسط والقبض، لا بانفراد الواحد عن الآخر، ولكن باندغامهما معاً في الآن نفسه. وهو حال غريب. فمن حيث هو مبسوط من جهة الخلق، تجده مقبوضاً من جهة الحق. فالبسط ظاهر والقبض باطن. وللبيتين الذين سنثبتهما مناسبة يرويها أحد أصحاب الحلاج، يُعرف من خلالها شدة القبض التي كان يعاني منها في باطنه، على الرغم من مباسطة الحق له من جهة الخلق. قال: «دخلت على الحلاج وهو في مسجد، وحوله جماعة وهو يتكلم، فأول ما اتصل بي من كلامه أنه قال: لو ألقى مما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت، وإنني لو كنت يوم القيامة في النار لأحرقت النار، ولو دخلت الجنة لانهدم بنيانها».^(٣) ثم أنشأ يقول^(٤)

(١) شعر المكزون، ١٥٣/٢.

(٢) طبقات الصوفية، ص ١٩٨. طبقات الأولياء، ص ١٦٩.

(٣) أخبار الحلاج، ص ٢٨.

(٤) الديوان، ص ٦١. أخبار الحلاج، ص ٢٨.

عجبتُ لكّلي كيف يحملُهُ بعضي ومن ثَقُلَ بعضي ليس تحملُنّي أُرضي

لئن كان في بسطٍ من الأرض مضجِعٌ فقلبي على بسطٍ من الخلقِ في قبضٍ

وهذا النوع من القبض والبسط يُعدُّ من أحوال العارفين الخاصة على ما يرى ابن عربي حيث يقول: «... وهذا مقام لا يكون إلا للعارفين، فهم مقبوضون في حال بسطهم، ولا يصح لعارف قط أن يكون مقبوضاً في غير بسط، ولا مبسوطاً في غير قبض، وما سوى العارف إذا كان في حال قبض لا يكون له حال بسط وإذا كان في حال بسط لا يكون له حال قبض. فالعارف لا يُعرف إلا بجمعه بين الضدين...»^(١) ويسمي عبد الرزاق القاشاني هذا النوع من الحال بـ «البسط في مقام الخفي» وهو أن يبسط الله العبد مع الخلق ظاهراً، ويقبضه الله إليه باطناً رحمة للخلق...»^(٢)

ويذهب أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤) مذهباً آخر في التعبير عن قبضه، يستلهم صورته من العيد. فبينما الناس يصبحون فيه على استبشار وفرح، يستقبله هو بالنوح والترج. ولا شك أن قبضاً ما قد دهمه فاستوجب حزنه يقول:^(٣)

وأصبح الكلُّ مسروراً بعيدهمُ ورُحْتُ فسيكم إلى نوحٍ وتعيدٍ

أصبحتُ في ترحٍ والناسُ في فرحٍ شتّانَ بيني وبين الناسِ في العيدِ

وقد يميل إلى امتطاء الرجاء على أمل أن يحظى من الحبيب بنظرة لطف وعطف. والرجاء نافذة من نوافذ البسط كما سبق، وكما يؤكد القشيري (ت ٤٦٥) في قوله: «الرجاء: سرور الفؤاد بحسن الميعاد.. والرجاء ترويح القلب لضمان الغيب»^(٤). يقول الشبلي:^(٥)

(١) فتوحات، ٥١٢/٢.

(٢) اصطلاحات الصوفية، ص ١٩.

(٣) الديوان، ص ٩٨.

(٤) كتاب منشور الخطاب في مشهور الأبواب، ضمن «أربع رسائل في التصوف، تحقيق د. قاسم السامرائي مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٨، ١٩٦٩، ص ٢٧٧.

(٥) الديوان ص ١٦١.

إنّي، وإن كنت قد أسأت بي اليو م، لراج للعطف منك غسدا

أستدفع الوقت بالرجاء وإن لم أر منك مــــا أرتجي أبدا

وشبيه بحالة الترح عند الشبلي صبيحة يوم العيد، ما يروى عن الجنيد (ت ٢٩٧) أنه بات ليلة العيد في الموضع الذي كان يعتاده في البرية، وحينما دنا وقت السحر رأى شاباً ملتفاً بعباءة يبكي ويقول: (١)

بحرمة تربتي كم ذا الصدود؟ ألا تعطف عليّ ألا تجسود؟!

سرور العيد قد عمّ النواحي وحسزني في ازدياد لا يبسد

فإن كنت اقترفت خلال سوء فعذري في الهوى أفلا تعود!

فالظاهر أن هذا الشاب العابد كان مبسوطاً بوارد لطف وتأنيس، ولعل نفسه احتلمت شيئاً منه على حين غفلة من قلبه، فانتشت وزهت، فاستوجبت الردع والتأنيب باحتجاب وارد اللطف عنه الذي هو عين الصد الموجب للقبض. وقد قال القشيري في واحد من تعريفاته للقبض والبسط: «القبض صدود منه، والبسط شهود له». (٢)

ويقف المكزون السنجاري (ت ٦٣٨) على حالي القبض والبسط وقوفاً يعلّقهما بالخوف والرجاء من جهة، وبالوحشة والأنس من جهة أخرى. ولعله أراد بهذا التعليق الإيماء إلى تجليات القبض والبسط في المراتب المختلفة فتراه يبدأ بالخوف والرجاء. وقد تقدّم أنهما لأصحاب المحبة العامة، ثم يعطف عليهما بالقبض والبسط وهما لأصحاب مرتبة المحبة الخاصة، ثم ينتهي بوحشة الحياء وهي حقيقة الهيبة والأنس. وهما، الهيبة والأنس، لخاصة أهل المحبة الخاصة. يقول: (٣)

(١) طبقات الأولياء، ص ١٣٣.

(٢) كتاب منشور الخطاب في مشهور الأبواب، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٨، ص ٢٨٢.

(٣) شعر المكزون، ١٤٣/٢.

أراقبه في حالة الخوف والرجا وأصبح بين الحالتين كما أمسي
إذا قبضتني دونه وحشة الحيا دعاني إليه الشوق في بسطة الأنس
وأصبح قلبي مستقراً يقينه بمشهده القدسي في كوني الحسي

وحالا القبض والبسط يتعاقبان على الصوفي تعاقب الليل والنهار ما دام خارج حال الفناء. وقد أشار ابن الفارض إلى مثل هذا التعاقب. فبعد أن يمحو بسط التداني قبض التنائي، ويهتأ عيش الروح لوقت، تعود الكرة للقبض كأنما الهناء لم تكن. يقول من التائية الكبرى: (١)

وبسط طوى قبض التنائي بساطه لنا بطوى ولّى بأرغد عيشة
أبيت بجفن، للسهاد، معانق تصافح صدري راحتني طول ليلتي

ثم ينتقل إلى تعميم معنى البسط بحيث يعم العالم بأسره. فما من أحد ينفتح له باب رجاء إلا ويكون مصدره الحقيقي دائرة الرحمة الإلهية الموجبة للبسط. وكذلك الأمر في انفتاح باب الخوف والهيبة النابع من دائرة الرهبة الإلهية الموجبة للقبض. يقول: (٢)

وفي رحموت البسط كلّي رغبة بها انبسطت آمال أهل البسيطة
وفي رهبوت القبض كلّي هيبة ففهما أجلت العين منّي أجلت

ج- المستوى الوجودي للقبض والبسط:

على أن أمر القبض والبسط عند ابن الفارض ينعطف في مفهومه انعطافة حادة، تشي بانتقاله من مستوى ذاتي إلى مستوى وجودي. يتكهن ذلك من قوله: (٣)

ولا تقربوا مال اليتيم، إشارة لكفّ يد صُدّت له، إذ تصدّت

(١) الديوان، ص ٤٣-٤٤.

(٢) نفسه، ص ١٠٧.

(٣) نفسه، ص ٧٤.

وما نال شيئاً منه غيري سوى فتى على قَدَمي في القبض والبسط ما فتى

إذ ما علاقة القبض والبسط من النيل من مال اليتيم؟ ثم إن استعماله لفظ «إشارة» لا بد أن يسترعي الانتباه إلى أن تحت كلامه هذا معنى إشارياً قد يُستخلص من «مال اليتيم» وهو كأنما يدعونا إلى محاولة استخلاصه، إلا أن الإشكال الذي سيواجهنا في ذلك هو عدم وجود علاقة تواطؤ بين المعنى الإشاري المُستنبط باعتباره مدلولاً، واللفظ المشار إليه باعتباره دالاً. وعادة الصوفية في استنباط المعاني الإشارية المقصودة، أو المراد لها أن تكون مقصودة، أنهم يقومون غالباً بإلغاء جزئي أو كلي للعلاقة بين الدال والمدلول في التواطؤ، واستبدالها بعلاقات مغايرة تحددها إمكانات أخرى في الدال مستمدة من حقول أخرى لها صلة به، وعادة ما تكون علاقات الاستبدال هذه قائمة على علاقة تماثل بين الدال والمعنى الإشاري، أو علاقة صوتية، أو غير ذلك. فقول ابن الفارض: ولا تقربوا ما اليتيم، وهي الجملة المعنوية في قوله إشارة، جملة قرآنية ذات مدلول شرعي واضح، وهو عدم التصرف بمال اليتيم إلا بحقه. ولكن هذا المدلول الشرعي لا يلبث أن يتراجع تراجعاً شبه كامل عندما يعلن ابن الفارض أنه تصرف به بالنوال منه، وشرك معه في النيل كل من سار على نهجه في القبض والبسط. وهنا نقع على القرينة اللفظية وهي «النيل» من مال اليتيم، التي ستؤدي بنا إلى تنحية المدلول الشرعي وتدفعنا إلى البحث عن بديل له. ولقد وجد البديل المُبتَغى عند عبيد الرزاق القاشاني (ت ٧٣٠) في تعليقه على هذين البيتين في سياق ورودهما مع البيت السابق لهما وهو: (١)

ودونك بحراً خضتُه وقف الألى بساحله صوناً لموضع حُرمتي

قائلاً إن ابن الفارض يأمر المسترشد بالأخذ من مشربه الخاص الذي خاض فيه وحده دون غيره من الأولياء، هؤلاء الذين وقفوا بساحله ولم يخوضوا لجأته صيانة لحرمته؛ لكونه وهباً واختصاصاً له. وابن الفارض هنا يتحدث عن نفسه لا بلسانه، وإنما بلسان المقام المحمدي أو الحقيقة المحمدية، باعتباره وارثاً لها؛ باتباعه لسيد

الأنبياء صلى الله عليه وسلم، فهو يتحدث عن هذا المقام بالنيابة لا بالأصالة. ثم ينتقل إلى البيت الذي يليه فيشير إلى أن السابقين على محمد صلى الله عليه وسلم من الأنبياء والرسل منعوا من المقام المحمدي، وهو المقصود من النهي في «ولا تقربوا مال اليتيم» واليتيم محمد صلى الله عليه وسلم، والمال مقامه، أو البحر المذكور في البيت الآنف، ويذهب القاشاني إلى القول بأنه «الرؤية» التي طلبها موسى عليه السلام، ومنعها بقوله تعالى: «لن تراني» لأنها من الأمور التي اختص بها محمد صلى الله عليه وسلم، وأفراد من أتباعه الوارثين له. ثم نصل إلى بيت القصيد الوارد فيه لفظا القبض والبسط، وفيه يقول ما نال من هذا البحر أحد سوى من قُدِّر له السير على ما سِرَّتْ عليه من طريق المتابعة، سالكاً بين القبض من ظل الوجود، والبسط بنشور الشهود.^(١) وهذا هو الصيد الذي نبحت عنه، أعني القبض والبسط بالاعتبار الأنطولوجي. وهكذا نعود إلى الاستقاء من نبع الشيخ الأكبر في محاولة لفهم ما أورده القاشاني من تفسير. ينظر ابن عربي إلى قوله تعالى: «ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً»^(٢) نظرةً تخرج معنى كلٍّ من «مدّ الظل وقبضه» من الضيق إلى السعة. فمفهوم الظل عنده هو كل ما سوى الله تعالى من إمكانات ظهرت ببسط الوجود الإضافي عليها. فالعالم ظلّ الله تعالى وصورته التي ظهر بها. والموجودات ذو تعدد لا نهائي. فالظل له الكثرة على خلاف الأصل، الذي بسببه قام الظل، المتّصف بالوحدة، فكيف إذن نسوّغ بروز الكثرة من الوحدة؟ يرى ابن عربي أن تعدد الظلال شبيهه بظهور الصّور المتعددة في المرايا المختلفة، والرأي باق على وحدته لم يتعدد. كما أن المرايا يمكن تشكيل سطوحها بالتقعر والتّحدّب والتّموج... وبأحجام متباينة لا تتناهى، فهي بمثابة الأعيان الممكنة {الظلال} التي يظهر الوجود الحق بها كاشفاً عن كنوزه. فالظل أو مجموع الظلال هو الحق متجلياً أو ظاهراً. وهو عينه الذي لم يزل باقياً على وحدته وغناه مفارقاً للظل، أي باطناً، فهو الظاهر الباطن على السواء. من ثمّ، فامتداد الظل = بسط

(١) كشف الوجوه الغرّ المعاني نظم الدرر، شرح تائيه ابن الفارض، ١٩٠/١-١٩١.

(٢) الفرقان: ٤٥-٤٦.

الوجود الإضافي على الممكنات = انكشاف الألوهية. ومن شهد الموجودات بهذه المثابة، فقد شهد الحق ولكن باعتبار بطون الوحدة في الكثرة، وهو ما عبّر عنه القاشاني بـ «البسط بنشور الشهود». وعلى عكسه قبض الظل = رؤية الممكنات على حالها الأصلي، وهو الثبوت في العدم = بطون الإلهية. ومن شهد الموجودات بهذه المثابة فقد شهد الحق ولكن باعتبار بطون الكثرة في الوحدة، وهو ما عبّر عنه القاشاني بـ «القبض من ظل الوجود» وقد جرت عادة ابن عربي في توضيح هذا الأمر بما ورد في الآية من قوله تعالى: «.. ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً...» فوجود الظل دليل على وجود الشمس. وإذا كانت الشمس مائلة ظهر الظل، وهو المعبر عنه بالامتداد، أمّا إذا استوت فلن يكون هناك أثر لامتداد الظل، وهو المعبر عنه بالقبض. والامتداد هو ظهور الممكنات أو بسطها بالوجود الإضافي (= البسط) وقبض الظل هو انعدام الممكنات، أي ظهور حقيقتها العدمية (= القبض)^(١). وهكذا سيبدو الأمر معقولاً عندما يتحدث ابن الفارض عن وراثته للمقام المحمدي المقصود به الرؤية؛ أي رؤية الوجود بالمثابة التي بسطانها. وقد كانت محفوظة بكمالاتها لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم ولأفراد من أمته من بعده تمييزاً لها عن باقي الأمم.

وللشيخ محيي الدين أبيات يلخص فيها دلالات القبض والبسط، سواء تلك التي ذكرها سلفه أو ما يراه بالنظر إلى معنأهما الوجودي. يقول في القبض:^(٢)

للقبض أسباب ولكنّها تُعلم أوقاتاً وقد تُجهلُ
فكلُّ ما تعلمُ أسبابه فحكمه السبب الأولُ
وكلُّ ما تجهلُ أسبابه فلا تقل أدنى ولا أفضلُ

(١) انظر في مجمل هذه التصورات: فتوحات (الهيئة المصرية)، ٥٣/٧-٥٨. فتوحات، ٤٦/٣-٤٧، ٢٦٩. فتوحات، ٢٢٨/٤. محمود محمود الغراب، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر، ص ١٣٢-١٣٥. محيي الدين الطعمي، فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم ص ١١٤-١٢٠.

(٢) فتوحات، ٥٠٩/٢.

فأفضلُ القبضِ إليه الذي يعرفُ الأمثلُ فالأمثلُ
كقبضِهِ الظلُّ إليه وذا
ويقول في البسط: (١)

البسطُ حالٌ ولكن ليس يدرية
له التَّحَكُّمُ في الأكوانِ أجمعِها
وإلا الإلهُ الذي أقامنا فيه
به الوجودُ الذي تبدو معانيه
وهو الذي عن عيونِ الخلقِ يُخفيه
وليس يحجبُهُ عنا سوى قدرٍ

حال الأنس في الشعر

توطئة:

كان حقّه أن يُذكر مقرونا بالهيبة. فيقال الأنس والهيبة. ولكن غلبته على الهيبة في الشعر، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم أثروه بأقوالهم على الهيبة جعله ظاهراً عليها، وهي باطنة فيه. لم يرد لفظ الأنس في القرآن بمعنى الأنس بالله. وإن كان معناه متضمناً في لفظ المحبة بشكل عام، وفي لفظ القرب بشكل خاص. على أننا قد لا نجانب الصواب إذا ما استأنسنا بورود لفظة الأنس بالله في قوله تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام: «فلما قضى موسى الأجل أنس من جانب الطور ناراً قال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعلّي أتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون»^(١). والآية التي بعدها مباشرة تفيد مخاطبة الله إياه. فلا شك أن استعمال فعل «أنس» في هذا السياق دون غيره له دلالة يمكن حملها على النتيجة التي آل إليها موسى عليه السلام إذ أنس بخطاب الرب، وإن كان ظاهر الآية يدلّ دلالة واضحة على أن موسى أراد بالاستئناس ما يعينه وأهله على ما هم فيه من حاجة بسبب إقفار الطريق ووحشته، فأذاه استئناسه بالنار إلى استئناس أعظم وهو تلقي الخطاب الإلهي. والأنس من مقتضيات المحبة، ويترتب على حال القرب، ولكن بطريقة مخصوصة؛ إذ ليس كل قرب فيه تأنيس، فقد يشتمل القرب على هيبة. ومدار ذلك على نوع الوارد. فإذا كان القرب قرب جمال كان الوارد فيه وارد بسط وتأنيس، وإلا كان قرب جلال، وفيه القبض والهيبة. «فالأنس حال من القرب عن مكاشفة الحضور بلطائف القدرة. ففي هذا المقام السرور والاستبشار... ويكون التملق والمناجاة ومعه تكون المحادثة والمجالسة ومعنى من البسط، ولا يحب الله تعالى هذا النوع من الإدلال إلا ممن أقامه مقام الأنس ولا يحسن ذلك إلا منهم»^(٢) وهو قريب مما ذكره الغزالي (ت ٥٠٥) في حقيقة الأنس بأنه «استبشار القلب وفرحه لما انكشف له من قرب الله تعالى وجماله وكماله...»^(٣) وفيه ثلاث مراتب. الأولى: الأنس بذكره وطاعته والاستيحاش من الغفلة والذنب. والثانية: الأنس بالله

(١) القصص: ٢٨.

(٢) قوت القلوب، ٦٤/٢.

(٣) روضة الطالبين، ص ٥٢. وانظر: إحياء علوم الدين، ٣٥٨/٤.

والاستيحاش مما سواه من العوارض والخواطر المشغلة. والثالثة: الغيبة عن رؤية الأنس بوجود الهيبة والقرب والتعظيم مع الأنس^(١). ويجتمع أنس المرتبة الأولى والثانية في قول رويم البغدادي (ت ٣٠٣): «الأنس أن تستوحش مما سوى محبوبك»^(٢). وفي الثالثة يقول الجنيد (ت ٢٧٩) عن الأنس: «ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة»^(٣). ويذهب الشيخ محيي الدين إلى عدم التسليم بمجمل هذه التعريفات التي تفيد بمباشرة الحق للعبد، بل يُلغَط سلفه من الصوفية في تصوّراتهم هذه ويشير إلى عدم دقّتهم في تحديد معنى الأنس وإن عرفوه بأذواقهم: «لأن لهم أغاليط في العبارة؛ لعدم التمييز بين الحقائق، فما كلُّ أهل الله رزقوا التمييز والفرقان مع الشهود الصحيح، ولكن الشأن في معرفة ما هو هذا الذي وقع عليه الشهود... فلا بدّ مع التّجَلّي من تعريف إلهي، إما بصفاء الإلهام، وإما بما شاءه الحق من أنواع التعريف. وللأنس بالله علامة عند صاحبه، فإنّه موضع يغلط فيه كثير من أهل الطريق فيجدون أنساً في حال ما يكون عليه، فيتخيّل أن ذلك {هو} الأنس بالله فإذا فقد ذلك الحال فقد الأنس بالله. فعندنا وعند الجماعة أن أنسه كان بذلك الحال لا بالله؛ لأن الأنس بالله إذا وقع لم يزل موجوداً عنده في كل حال...»^(٤) فالأنس الذي أشار إليه الصوفية من قبل أنس عارض، يعرض لصاحبه في أحوال معينة، وبزوالها يزول. فهو أنس بالحالة أو الظرف نفسه الذي يكون فيه العبد، كأن يكون في خلوة مثلاً، وبانتهاؤها ينتهي أنسه. فهو أنس معلول، ولو كان أنساً بالله لدام، لأن الله عز وجل أخبر أنه معنا، وما نحن معه. ومع أن الشيخ يذكر كلمة «الأنس بالله» إلا أن حقيقة معناها عنده ليست كما تبدو في ظاهرها. يقول: «واعلم أنه لا يصح الأنس بالله عند المحققين، وإنما يكون الأنس باسم إلهي خاص معيّن لا بالاسم «الله». وهكذا جميع ما يكون من الله لعباده لا يصح أن يكون من حكم الاسم «الله»؛ لأنه الاسم الجامع لحقائق الأسماء الإلهية، فلا يقع أمر لشخص معيّن في الكون إلا من اسم معيّن، بل ولا يظهر في الكون كلّ، أعني في كل ما سوى الله شيء يعمّه إلا من

(١) اللمع، ص ٩٦-٩٧.

(٢) طبقات الصوفية، ص ١٨٤.

(٣) اللمع، ص ٩٧. تعرّف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٦. عوارف المعارف، ص ٢٢٢.

(٤) فتوحات، ٢/ ٥٤٠-٥٤١.

اسم خاص معين...»^(١) ونذكر هنا، على هامش الفكرة الأساسية، بالبناء الأنطولوجي للأحوال والمقامات العام للموجودات بأسرها كما بين في التمهيد، وكيف يتجلى في منظومة الشيخ الفكرية عند معالجته للجزئيات. وعندما يقال: الأنس بالله، فإنما يعنى ذلك الأنس باسم من أسمائه عز وجل. والسبب في عدم إمكانية الأنس بالاسم «الله»، هو عدم وجود المناسبة بينه وبين الإنسان؛ لأنه خاص بمرتبة الألوهية، أما بقية الأسماء والصفات فليست كذلك، لأن عكوسها موجودة في الإنسان، فيقال فيه سميع وبصير ومريد، ولكن لا يقال فيه إله. ويرى ابن عربي أن «العالم كله ذو أنس بالله (= من حيث الأسماء الأخرى) ولكن لا يشعر أن الأنس الذي هو عليه هو بالله»^(٢). ومن أنس بالذكر أو الطاعة أو الخلوة^(٣)، لم يكن أنسه إلا بالله علم ذلك أم جهله. وهنا نتوقف قليلاً لاستدراك ما قد يتبادر إلى الأذهان أن الشيخ قد بدأ مغلطاً لسلفه، ثم عاد ليردد ما قالوه. والأمر، بطبيعة الحال، يختلف عن هذا المتبادر إلى الأذهان للوهلة الأولى، وبيانته يتضح بمقارنة الأنس بالوحشة، فاستشعار الأنس بالله على طريقة السلف يسمى أنساً؛ لأنهم استوحشوا من غيره، كالخلق مثلاً. ونظرتهم هذه إلى الأنس هي التي جعلت ابن عربي يغلطهم بها قائلاً: إنهم ما أنسوا إلا بالحالة التي جمعوا أنفسهم عليها، لا بالله على الحقيقة، وإلا فلو أنسوا به لما استوحشوا من الخلق. فإن قيل لماذا؟ قيل: لأن الكون بأسره ما هو إلا مجال للحق يتجلى فيه بصور موجوداته عبر أسمائه وصفاته وأفعاله. فمن أنس على طريقة السلف لم يأنس إلا بصورة حاله، لا بالمتجلي فيها، ولو كان أنسه بالمتجلي فيها لما فرق بين الخلوة والجلوة؛ لأن الله متجل على الدوام. وقد قال الشيخ قبل قليل إن: «الأنس بالله إذا وقع لم يزل موجوداً عنده في كل حال» كذلك

(١) فتوحات، ٥٤١/٢. تمثل على ذلك من أقوال الشيخ نفسه. قال: «فأثروا [رجال من أصحاب الورع] العزلة... فنفس الله عنهم من اسمه «الرحمن» بوجه مختلف من الأنس». فتوحات، ٢٧٢/١. «ومنهم من نفس الرحمن عنه بمجالسة الملائكة، ومنهم من ينفس الرحمن عنه بأنس بالله في باطنه وتجليات دائمة معنويات، فلا يزال في كل نفس صاحب علم بحال جديد بالله وأنس جديد...» فتوحات، ٢٧٤/١.

(٢) فتوحات، ٥٤١/٢.

(٣) من أقوال السلف في الأنس مما لم يذكر في المتن، قول يحيى بن معاذ الرازي: «إذا أحب القلب الخلوة أوصله حب الخلوة إلى الأنس بالله. ومن أنس بالله استوحش من غيره». طبقات الأولياء، ص ٢٢٣. وقول علي بن سهل الأصبهاني (معاصر للجنيد): «الأنس بالله أن تستوحش من الخلق، إلا من أهل ولاية الله». طبقات الصوفية، ص ٢٣٥. وكلها معانٍ في الأنس على غير مراد ابن عربي.

الاستيحاش، فإنه لا يكون إلا من الله. ومن ظن أنه استوحش من الخلق أو من الأكوان فاستيحاشه مدخول كأنسه؛ لأنه لو أدرك التجلي الإلهي في الخلق والأكوان لما استوحش منها، بل لأنس بها باعتبار المتجلي فيها. وقد يسأل سائل. فمتى يكون الاستيحاش من الله تعالى إذن؟ يقال في الإجابة عنه، إن الاستيحاش من الله يُدّاق في تجلياته الجلالية المحمّولة في القهر والعزة والكبرياء، سواء على المستوى الكوني أو الذاتي. وبما أن أمر الوجود متقلب بين جمال وجلال فقد صحت مقولة الشيخ إنّه: «ما فقد أحد الأنس بالله، ولا استوحش أحد إلا من الله»^(١). وصح أيضاً تعريفه للأنس الذي يشتمل على كلا الوجهين، الجمال والجلال في قوله: «أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال»^(٢).

أ. علامات الأنسين بالله:

على أيّ حال، فهما دقق الشيخ في حدود المصطلحات، ومهما أمعن في كشف حجب المعاني، فإننا على شبه يقين من أن أشعار الآسين، ستلحد عن مثل هذه المعاني ذات الطابع الفلسفي الجاف، وإن كانت حقاً في نفسها على ما نحسب، وتنغمس في نفوس الآسين بمحبوبهم، لتنهل من لغة الوجدان الإنساني، ومن مذاقات شهد الأنس، وعذوبات القرب من حضرة الرب ما لذ وطاب، وقد قالوا في نعت من يستحق الجلوس على بساط الأنس والوصال:^(٣)

الأنسُ بالله لا يحويه بطالٌ وليس يدركه بالحوّل مُحْتالٌ
والآنسونَ رجالٌ كلُّهم نُجُبٌ وكلُّهم صفوة لله عُمَالٌ

ولعل رابعة العدوية (ت ١٨٥ على الأرجح) كانت من أول المبادرين إلى التّغني بالأنس شعراً. فبينما كان باطنها ينعم بمحادثة المحبوب، ويأنس به، كان ظاهرها للناس يخاطبونها وتخاطبهم. فهي دائمة الأنس به وإن بدت في ظاهرها منشغلة بأمر دنيوي. تقول:^(٤)

(١) فتوحات، ٥٤١/٢.

(٢) كتاب اصطلاح الصوفية (ضمن رسائل ابن العربي)، ص ٥.

(٣) قوت القلوب، ٦٤/٢. روضة الطالبين، ص ٥٢. إحياء علوم الدين، ٣٥٩/٤.

(٤) عوارف المعارف، ص ١٤١.

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحثُ جسمي من أرادَ جلوسي
فالجسمُ مني للجليسِ مؤانسُ وحبیبُ قلبي في الفؤادِ أنيسي

وسئل ذو النون (ت ٢٤٥): «متى يأنس العبد بربه؟ قال: إذا خافه أنس به»^(١)
ذلك أن الأشياء تتميز بأضدادها. فالأصل هو الأنس، وقد اقتضت الحكمة الإلهية
وجود ضده لمعرفة، وهو الوحشة المعبّر عنها هنا بالخوف. والوحشة ليست أصلاً
وإنما عرض. وإن عبارة ذي النون، على بعدها زمنياً من الشيخ محيي الدين، تشي
بما ذهب إليه في تعريفه الذي أشار فيه إلى علاقة الأنس بجمال الجلال. وأيا كان
الأمر، فالأنسون بالله لهم علامات تكرر ورودها في الشعر والنثر على السواء. فهم
الفرّارون على الدوام من الخلق، والمؤثرون للانفراد طلباً للأنس برب العباد. وإن
رُدُّوا إلى الخلق رُدُّوا بأبدانهم لا بقلوبهم، فهي مشغولة بذكر المحبوب، ومطالعة أنوار
الغيوب. وقد ورد وصفهم منذ عهد بعيد على لسان علي عليه السلام. قال: «...
وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة بالمحل
الأعلى. أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه. أه أه شوقاً إلى رؤيتهم...»^(٢)
وقد جمع ذو النون صفاتهم في قوله:^(٣)

رجالُ أطاعوا الله في السرِّ والجهرِ فما باشروا اللذاتِ حيناً من الدهرِ
أناسٌ عليهم رحمةُ الله أنزلتْ فظلّوا سكوناً في الكهوفِ وفي القفرِ
يراعون نجم الليلِ ما يرقُدونه فباتوا بإدمانِ التَّهَجُّدِ والصبرِ
فداخلُهم القومُ للخلقِ وحشةٌ فصاح بهم أنسُ الجليلِ إلى الذكرِ
فأجسادهم في الأرضِ هوناً مقيمةً وأرواحهم تسري إلى معدنِ الفخرِ
فهذا نعيمُ القومِ إن كنتَ تبتغي وتعقلُ عن مولاكِ آدابِ ذي القدرِ

(١) حلية الأولياء، ٣٨٦/٩.

(٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص ٧١٤. وقارن بما ورد في حلية الأولياء ٨٠/١.

(٣) حلية الأولياء، ٣٨٦/٩.

وإن الخلوة بالله لتبدو ضرورية لذوق حال الأنس، وقلما يذكر بدونها. يروي ذو النون عن إحدى العابدات قولها: ^(١)

يا مؤنس الأبرار في خلواتهم يا خير من حطت به التزأل
من نال حبك لا ينال تفجعا القلب يعلم أن ما يفنى محال
وقال أبو العباس البغدادي: ^(٢)

أنست بالوحدة من بعد ما كنت من الوحدة مستوحشا
فصرت بالوحدة مستأنسا وصارت الوحدة لي مجلسا

وقال أبو بكر بن مسلم، وهو أستاذ للجنيد، يحث على طلب الأنس بالله، والإعراض عما يشغل المرید عنه حتى لا يأنس بغيره، وعلى ذلك ينبغي أن تكون حالة المرید الصادق: ^(٣)

يا من يُريدُ بزعمِهِ الإخلا إن كان حقاً فاستعدّ خلا
دع التذاكر والجالس كلُّها واجعل خروجك للصلاة خيالا
بل كن بها حياً كأنك ميّت لا ترتجى عند القريب وصالا
وأنس برّبك واعلمنْ بأنّه عونُ المرید يُسدّدُ العمّالا
من ذا يريد مع الحبيب مؤانسا من ذا يريد بغيره أشغالا
لا تأنسْ مع الحياة بغيره وابذل قواك وقطع الأوصالا

(١) حلية الأولياء، ٣٥٥/٩.

(٢) تاريخ بغداد، ٤٢٠/١٤. أبو العباس البغدادي، معاصر لبشر بن الحارث المتوفى سنة (٢٢٧).

(٣) حلية الأولياء، ٣٠٩/١٠.

وكما اقتترن الأنس بالخلوة، فقد اقتترن بالذكر. قال الله تعالى في الحديث القدسي «أنا مع عبدي إذا ذكرني وتحركت بي شفتاه»^(١) والذكر يصفو للذاكر في الخلوة على وجه أتم، فينبت في القلب حلاوة المناجاة واستشعار معية الله تعالى فيتم الأنس، ولكن على نحو يليق بأن يكون أنس ودا كماً سمّاه رويم البغدادي (ت ٢٩٧) يقول:^(٢)

أنسنتني منك بالودادِ وقد أوحشتني من جميع ذا البشرِ
ذكرُك لي مؤنسُ يعارضني يوعدني عنك منك بالظفرِ
وحيثُ ما كنتُ يا مدى هممي فأننتُ مني بموضعِ النظَرِ
ويستأنس الحلاج بمحبوبه ليل نهار، وهو لا يكتفي بإيراد لفظة الأنس، فيستعمل إلى جانبها «السَّмир» وقد خصّها لأنس الليل. يقول:^(٣)

تؤنسني بالنَّهار حقّاً وأنت عند الدُّجى سَمِيرِي
وهو مستوحش مما سوى الله تعالى، ويرى نفسه حبيسة الحياة. ولولا أنس قلبه بربه لما استطاع صبرا. وإن الموت له أفضل من الحياة بلا أنس. يقول:^(٤)

أقلِّبُ قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتي منه وأنت به أنسي
فها أنا في حبسِ الحياة مُمنعٌ من الأنسِ فاقبضني إليك من الحبسِ

(١) رواه ابن ماجة في كتاب الأدب، وابن حبان في صحيحه، والإمام أحمد في مسنده والحاكم كما في فيض القدير، ٣٠٩/٢.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢٧. عوارف المعارف، ص ٣٢٤. وفي تاريخ بغداد، البيتان الأخيران، من إنشاد أبي العباس بن عطاء. وفي البيت الثاني منهما: «كيف أنساك» بدلاً من: «حيث ما كنت»، ٢٩/٥.

(٣) الديوان، ص ٥٢.

(٤) نفسه، ص ٥٩.

ب- الوصال غاية الأنس:

قد لا يكتفى بلفظة الأنس للتعبير عن مشاعر القرب الجمالية من الله تعالى، وبخاصة عند من له دالة على ربّه، حيث يكون قربه لا كقرب الآخرين، ومؤانسته لا كمؤانسته غيره. ومثل هذا قد لا يجد في محتوى لفظة الأنس ما يرقى إلى التعبير عن مذاق ما الروح تغتذي به جراء ذلك النوع من التقريب والمواصلة أو تلك المؤانسة، فيجنىح إلى البحث عن مفردة تستوفي المعنى المراد، أو تكون أقرب إلى استيفائه. وقد تكون الألفاظ الأشيع في شعر الأحوال هي الوصال والوصل والمواصلة وما يواطئها. وقد لوحظ من قبل، أن المصطفين المحبوبين لهم علائم خاصة يمتازون بها عن غيرهم، وإن كان الكل محبوباً عند الله في الإطار العام^(١). فتجد هؤلاء المصطفين يميلون إلى اختيار لفظة الوصل للتعبير عن المؤانسة الخاصة بهم. وقد تقدّم القول إن الأنس قد يُعبّر عنه بالوصل. وإن أغلب من أشاروا إلى الأنس في الأبيات السابقة، خلا الحلاج، يجعلون، من ناحية تعبيرية، بينهم وبين الله تعالى وسيط لفظي يعبرون به إلى التعبير عن الأنس بالله، كالخلوة، والوحدة، والذكر، والوداد، أما الحلاج فيقفز مباشرة إلى الضمير «أنت» للإفصاح عن أنسه. مما يدفعنا إلى الظن بأن حاله في ذوق الأنس أكثر عمقاً وتفاعلاً من حال غيره. وفي سياق الحديث عن أنس المحبوبين ووصالهم واندفاعهم الجريء في تخطي آداب خطاب الحضرة الإلهية. قال سمنون الحب (ت ٢٩٧):^(٢)

فإن شئت وأصلني وإن شئت لا تصلُ فلست أرى قلبي لغيرك يصلحُ
وقد أوقعه دلاله فيما لا تحمد عقباه، حتى سمى نفسه بسمنون الكذاب. إذ ادعى أمراً هو دونه، ومن عواقب الادعاء البلوى. قال:^(٣)

وليس لي في سـواك حظٌ فكيفما شئت فامتحنني

(١) من المفيد التذكير بأن ما ورد من فروق بين المريد والمراد أو الحب والمحبوب هي فروق نسبية، لا أن الحدود بينهما ممتعة التداخل. فقد يحظى المريد بنفحة من نفحات المراد، فيكون حاله في ذلك حال المحبوب، إلا أن الإطار العام الذي يبقى خاضعاً لمراسيمه هو إطار المريد.

(٢) شعراء الصوفية المجهولون، ص ١٤.

(٣) حلية الأولياء، ٣١٠/٨٠. تاريخ بغداد، ٢٣٥/٩.

وعندما أنشد هذين البيتين، ابتلاه الله باحتباس البول، على ما تروي الرواية، فصار يتلوى من الألم، وأخذ يدور على الصبيان في الكتاتيب ويقول لهم: ادعوا لعمكم الكذاب. فإن صحت هذه الحادثة، أمكن حملها على أن سمنون قد تلقى هذا الحال من عطاء محب لا عطاء محبوب، على الرغم من أن سياق شعره يغلب عليه دلال المحبوبين.

والأنس بالله تعالى مُواصل، أي مُواصل بنعوت اللطف والوداد والمحبة. قال السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢): «... ومنهم من يوقف في مقام الهيبة والأنس بما يكشف قلبه به من مطالعة الجمال والجلال. وهذا تجلي طريق الصفات، وهو رتبة في الوصال»^(١) ثم يشير إلى رتبتين أخريين في «الوصول» فوق هذه الرتبة، ويخلص إلى القول بعدم تناهي الوصول. «فإذا تحققت الحقائق يعلم العبد مع هذه الأحوال الشريفة أنه بعد في أول المنزل، فأن الوصول؟ هيئات، طريق الوصول لا تقطع أبد الأبد في عمر الآخرة الأبدي، فكيف في العمر القصير الدنيوي»^(٢). وإن أغلب ما جرى ذكره في الشعر من وصول واتصال ومواصل هو بالمعنى الذي ذكره السهروردي قبل قليل، ولكن من جانب جمال الجلال المفضي إلى الأنس لا الهيبة. مع الأخذ بعين الاعتبار أن الوصول وإن أمكن التعبير به عن الأنس، إلا أنه يُعدّ، من غير وجه الترادف، غاية الأنس.

ولقد أثار عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١) لفظة الوصال على الأنس في شعره، فلم ترد الأخيرة قط، وإن وردت في بعض مقولاته الرمزية حيث يقول: «وأطيب نسيم هبّ على مشامّ القلوب، نسيم الأنس بالله عز وجل»^(٣). أما الشعر، فقد حقق فيه أقصى درجات الوصال. قال: (٤)

(١) عوارف المعارف، ص ٣٢٧.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) الديوان (المقالات الرمزية)، ص ٢٥٢.

(٤) الديوان، ص ٧٧.

أو في الوصال مكانة مخصوصة إلا ومنزلتي أعز وأقرب

ويندر أن يلحقه الصدود. فهو موصل في أغلب أحواله. يقول: (١)

إن أرادوا الصدودَ يَفْنُ وجودي رحموني وأنعموا بالوصال

وفي وصال المحبة يقول: (٢)

سقاني الحب كاسات الوصال فقلت لخمرتي نصوي تعالي

ولئن كان الجيلاني موفور الوصل، قليل عذابات الصد، فإن نظيره ابن الفارض (ت ٦٣٢)، غلبت عليه شقوة المحبين، وإن كانت موجات الوصل والأنس تغشاه بين حين وآخر. بل لعل كثرة شكواه وأنيته من الصدود. تدل على كثرة صولات الأنس عنده. وهو يستعمل الأنس والوصل على حد سواء. قال في وصف حاله الموحشة بعد أنسه: (٣)

بئس حال، بدلت من أنسها وحشة أو من صلاح العيش غي

وأما حال الوصال، فإذا يبدو طالعها عنده، ويطيب وقته بها تتجلى لذاتها في كل شيء حوله من مسموعات ومبصرات ومشمومات وملموسات، فإذا الكل يعيره الجمال ويؤانس بالدلال. يقول في تصوير هذه الحالة: (٤)

يُشَاهِدُ مِنِّي حُسْنَهَا كُلُّ ذَرَّةٍ بِهَا كُلُّ طَرَفٍ جَالٍ فِي كُلِّ طَرَفَةٍ

وَيُثْنِي عَلَيْهَا فِي كُلِّ لَطِيفَةٍ بِكُلِّ لِسَانٍ، طَالُ فِي كُلِّ لَفْظَةٍ

وَأَنْشَقُ رِيَاها بِكُلِّ دَقِيقَةٍ بِهَا كُلُّ أَنْفٍ نَاشِقٌ كُلُّ هَبَّةٍ

وَيَسْمَعُ مِنِّي لَفْظَهَا كُلُّ بَضْعَةٍ بِهَا كُلُّ سَمْعٍ سَامِعٌ مُتَنَصِّتٌ

(١) الديوان، ص ١٤٤.

(٢) نفسه، ص ١٤٧.

(٣) نفسه، ص ١٦.

(٤) نفسه، ص ٨٢.

ويلتئم مني كل جزءٍ لشامها بكل فمٍ، في لثمٍه كل قُبلةٍ
فلو بسطتُ جسمي رأيتُ كلَّ جوهرٍ به كلُّ قلبٍ فيه كلُّ محبةٍ

والظاهر الحسي الذي يطغى على هذه الأبيات ليس مقصوداً لذاته، وإنما المقصود هو ما يوازي معانيها الوجدانية المُحسَّنة بالروح، فكأن المحسوسات تتنزل بمنزلة المعادل الموضوعي لأذواق الروح. ويلتئم هذه الأبيات وأمثالها ما قيل في الأنس بأنه: «سرور القلب بشهود جمال الحبيب... وهذه الحال توجب انتعاش الحب وفرحه بطيب عيشه وصفاء وقته، فإنه بما فيه من البهجة والطرب الروحاني، يُخيّل له أن جميع الكائنات تشاركه في صفاء وقته وطيب حاله، فهو يشاهد حالته تلك في تفتح كمام النّوار، وتبلّج ثغور الأزهار، وتوريد خدود النعمان، وانعطاف قدود البان، ولطافة مرّ النسيم، وطلاقة مرأى الوجه الوسيم»^(١)

(١) ابن الدّبّاغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، ص. ٧.

السكر والصحو في الشعر

توطئة

منصطلحان لحالين متلازمين. ورد لفظ السكر في القرآن على غير المعنى المتداول عند الصوفية، عدا ما جاء في قوله تعالى: «وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد»^(١). المحتملة للمعنى الصوفي من جهة السبب المؤدي للسكر، وهو مشاهدة أهوال يوم القيامة. وإن مجموع أحوال الدهش والذهول وعدم القدرة على التمييز هي التي تؤدي إلى حال السكر يوم القيامة نتيجة لهذه المشاهدة. والمشاهدة هنا ليست بصرية فقط وإنما حالة تعاش بجميع أبعادها الجسدية والروحية والنفسية. فالسكر إذن ناتج عن مشاهدة. كذلك السكر الصوفي، فهو الآخر ناتج عن مشاهدة. والفارق الوحيد بينهما أن الأول سكر مشاهدة الجلال، والآخر سكر مشاهدة الجمال.

وكما أن الفرح بذوق الجمال الإلهي على حين غرة يذهل العقل، فإنه، أيضاً، يثير حركة داخلية وثوراناً باطنياً، ولا بد لهما من متنفس، فتترى صاحب السكر يعبر عن ذلك بحركات جسدية، كالرقص أو القفز أو الدوران. وقد يصرخ أو يفوه بكلام غير خاضع لمنطق العقل أو الشرع، وهو ما وصف عند الصوفية بالشطح. والمهم في هذا الأمر أن حال هذا الشخص تشبه في ظاهرها وباطنها حال سكران الخمر الذي يهذر الكلام عن غير وعي، مع اختلاف السبب المسكر. أما الصحو، فلم يرد لفظه في القرآن الكريم وإن ورد ما يشبه معناه على مراد الصوفية، وذلك فيما أشار إليه الهروي الأنصاري (ت ٤٨١) من قوله تعالى: «حتى إذا فُزِعَ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير»^(٢) ووجه الاستدلال أن الله تعالى إذا تكلم بالوحي صعقت الملائكة، وغشي عليها، فإذا كُشِفَ عن قلوبهم أفاقوا، وقال وقال

(١) الحج: ٢.

(٢) سبأ: ٢٢.

بعضهم لبعض: ماذا قال ربكم؟ حتى يقول لهم جبريل: قال الحق وهو العلي الكبير.^(١) وإذا توخينا الدقة في توجيه هذا الاستدلال، فإنه سيجانبها؛ لأن هذه الآية تدل على معنى الصحو الذي يتبع الغيبة لا السكر. ومصطلح الغيبة وإن كان منتزحاً إلى نفس الدائرة التي ينتمي إليها مصطلح السكر، إلا أنه غير متبوع بحركة أو شطح، على خلاف السكر، مما يعني أن وارد الغيبة يختلف عن وارد السكر لا في النوع، وإنما في الدرجة كما سيأتي بيانه. ولو أن الهروي تمثل بصواب يوسف عليه السلام إذ ظهر عليهن وفوجئن بجماله، فأخذتهن دهشة وغيبة عن الحس؛ لاستيلاء سلطان الجمال على عقولهن، فلم يعلمن وهن في سكرات تذوق الجمال أنهن أخذن يقطعن في أيديهن ولا يشعرن بذلك، لكان أقرب إلى تمثيل المعنى المراد من السكر الصوفي. والسكر هنا بسبب رؤية الجمال، فهو موضوع الوارد الذي علق حالة السكر. وتقطيع الأيدي نوع من الشطح. وإلى هنا صور القرآن المشهد، ولم يفصح عما حدث بعد ذلك. ولنا أن نتخيل ما انتهى إليه المشهد وهو الصحو الذي لا بد منه، فإما أن يكون يوسف عليه السلام قد مرّ بهن مروراً ولم يطل، فغبن بجماله وسكرن به في الوقت، ثم لما توارى عنهن، أخذن في الإفاقة، والعودة إلى عالم الحس الأول. ولو أن هذا المشهد تكرر حدوثه لجرى من النسوة ما جرى في المرة الأولى، ولكن على درجة أقل، وسيكون مدار الأمر بين السكر والصحو إلى أن يعتدن رؤيته، ويأنسن بجماله، ويتخذ كل إحساس وإدراك دوره الطبيعي بعد أن كان مستلباً بالجمال، ويظهر التمييز بين الأشياء مع حضور الجمال. وإما أن يكون يوسف عليه السلام قد دخل إليهن وأطال مكثه، فحدثت حالة السكر وتقطيع الأيدي، ثم لاستمرار معاينة الجمال، بدأت تخف وطأة السكر إلى أن أفقن وعدن إلى إحساسهن الطبيعي مع بقاء مشاهدتهن للجمال. فالصحو، إذن، ليس إلا الإفاقة من حال السكر، ولكن مع اكتساب أمر جديد «ولا بد أن يأتي بعلم محقق استفاده في غيبة سكره».^(٢) وقد ورد عند الصوفية مصطلحات قريبة من السكر والصحو، منها الغيبة، كما تقدّم، ومعناها: «غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته

(١) مدارج السالكين، ٢/٢٩٥.

(٢) فتوحات، ٢/٥٤٦.

للحق بلا تغيير ظاهر العبد»^(١) ويقابلها الحضور. وهو: «حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين»^(٢) وقد يُقال في الغيبة والحضور معاً: «غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يرد عليه من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة. فهو حاضر بالحق، غائب عن نفسه وعن الخلق»^(٣) قال أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥):^(٤)

إذا تغَيَّبْتُ بَدَأَ وإن بَدَأَ غَيَّبْتُ بَنِي

يُفهم من ذلك أن العلاقة بين الغيبة والحضور، هي كالعلاقة بين الجسد والروح، أو الظاهر والباطن. فإذا كان الحضور المكثف هو للجسد، انحجبت الروح به؛ أي غابت. وهذا ليس من الأحوال في شيء، لأنه الوضع الطبيعي للإنسان. أما إذا كان الحضور المكثف هو للروح، فسوف ينحجب الجسد بها؛ أي يغيب، أو بمعنى آخر يتعطل حكمه مؤقتاً. وهو الحال المطلوب المُعبَّر عنه بالغيبة والحضور. فالغيبة منطقية في الحضور، والحضور منطق في الغيبة، لا انفكاك لأحدهما عن الآخر. «وكذلك الصحو والسكر، معناهما قريب من معنى الغيبة والحضور، غير أن الصحو والسكر، أقوى وأتم وأقهر من الغيبة والحضور»^(٥) و«السكر غيبة بوارد قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ»^(٦) قال الحلاج في تناوب السكر والصحو:^(٧)

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | اللمع، ص ٤١٦. |
| (٢) | نفسه والصحفة. |
| (٣) | كتاب التعريفات، ص ١٦٣. |
| (٤) | اللمع، ص ٤١٦، ٤٤٦. |
| (٥) | اللمع، ص ٤١٦. وانظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٣٩-١٤٠. الرسالة القشيرية، ص ٧٠. |
| (٦) | كتاب التعريفات، ص ١٢٠. |
| (٧) | الديوان، ص ٥٥. |

كفأك بأن الصحو^(١) أوجد كُربتي فكيف بحال السكر والسكر أجدُر
فحالأك لي حالان: صحوً وسكرة فلا زلت في حالي أصحو وأسكرُ

وقد يتداول مصطلحا المحو والإثبات في سياق الحديث عن الصحو والسكر أو الحضور والغيبة. وما كنّا لنثبتهما هنا لولا أن الشريف الجرجاني قد أورد في معنى المحو ما يشبه معنى السكر. قال: «المحو: رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر»^(٢) ولعل الجرجاني أراد به مرادفاً للسكر، لا بمدلوله الحقيقي. إذ إن أغلب الصوفية متفقون على أن المحو هو كما جاء عند الطوسي (ت ٣٧٨) في تفسيره لقول أبي الحسين النوري (ت ٢٩٥) بشأن المحو. قال: «جذبهم الحق ومحاهم عن نفوسهم في حركاتهم وأثبتهم عند نفسه»^(٣). قال الله تعالى: «يمحو الله ما يشاء ويثبت»^(٤). قال الطوسي: «معنى قوله: جذبهم الحق: يعنى جمعهم بين يديه. ومحاهم عن نفوسهم: يعنى عن رؤية نفوسهم في حركاتهم. وأثبتهم عند نفسه: [يعنى] بنظرهم إلى قيام الله لهم في أفعالهم وحركاتهم»^(٥). وهذا المعنى أدخل إلى دائرة الفناء والبقاء منه إلى دائرة السكر والصحو، بل هو، بالمعنى العام، عين الفناء والبقاء كما سيأتي في حينه.

-
- (١) في الديوان «السكر». وقد اخترنا رواية أبي نصر السراج الطوسي للبيت في اللمع، ص ٤١٦. ورواية الكلاباذي في التعرف، ص ١٤. وقد أثبتنا «الصحو» مكان «السكر». وهو الأقرب للمعنى لاتفاقه مع عجز البيت. أما بقية الألفاظ، فهي كما وردت في الديوان.
- (٢) كتاب التعريفات، ص ٢٠٥.
- (٣) اللمع، ص ٤٣١.
- (٤) الرعد: ٢٩.
- (٥) اللمع، ص ٤٣١. وانظر: الرسالة القشيرية، ص ٧٣. كشف المحجوب، ص ٦٢٣. فتوحات، ٢/ ١٢٣. اصطلاحات الصوفية، ص ٩.

١- سكر شراب المحبة ودرجاته:

للهجويري (ت ٤٦٥ على الأرجح) مزيد تفصيل وبيان لحالي السكر والصحو. فهو يقسم السكر إلى قسمين، أحدهما سكر بشراب المودة، والآخر سكر بشراب المحبة. وسكر المودة عنده معلول؛ لأنه يتولد عن رؤية النعمة. وسكر المحبة غير معلول؛ لأنه يتولد عن رؤية المنعم. فالأول يرى فيه نفسه، وأما الآخر فلا يرى فيه نفسه، والآخر، مهما كان سكراناً فإن السكر في حقه صحو. كذلك الصحو، فهو على قسمين: صحو الغفلة، وصحو المحبة. فالأول له الحجاب، والآخر له الكشف. والصحو المقرون بالغفلة سكر، والصحو المقرون بالمحبة صحو وإن كان سكرًا. وعندما يكون الأصل محكمًا، يكون الصحو كالسكر، والسكر كالصحو، وحين يكونان على غير أصل فكلاهما بلا جدوى^(١). وقوله صحو الغفلة له الحجاب، يعني أن من كان غافلاً عن ذكر ربه، ثم استدرك نفسه وصحا من غفلته بالرجوع إلى ذكره مكتفياً بذلك، فقد حجب نفسه عن الصحو الحقيقي المطلوب عند الصوفية، فهو محجوب من حيث يظن أنه صاح، أي غائب عن حقيقة الصحو، والغيبة من السكر، فهو سكران في صحوه، وهذا معنى قول الهجويري: «فالصحو المقرون بالغفلة سكر». وأما قوله «والصحو المقرون بالمحبة صحو وإن كان سكرًا» فابن من الأول؛ لأن المحب يكون حاضراً مع الله تعالى، أي أنه ليس بغافل وحينما يعرض له حال سكر، يغيب عن شهود نفسه، وينفتح على شهود وارد الحق عز وجل بعين قلبه. وما دامت عين قلبه في معاينة الوارد، فهو في حالة صحو ويقظة، فهو صاح في سكره كما قال. وما يكاد يقع الإجماع عليه أن السكر والصحو المتداولين عند الصوفية، لا سيما في الشعر، هما سكر شراب المحبة وصحوها. إلا أنه لا يمتنع ورود القسمين الأدنى. وهذا الشبلي (ت ٣٢٤) يقف ليعلن رأيه في سكر المحبة، مبدئياً تحيِّزه الكلِّي بوجوبه عند المحبين. قال:

(٢)

إن المحبة للرحمن تسكرني وهل رأيت محباً غير سكران؟

(١) كشف المحجوب، ص ٤٧١.

(٢) الديوان، ص ١٢٩.

وكان الجنيد (ت ٢٩٧) يقول: «الشبلي رحمه الله سكران، ولو أفاق من سكره لجاء منه إمام يُنتفع به».^(١) ومن المعروف أن الجنيد كان يقدم الصحو على السكر، على خلاف الشبلي وأبي يزيد والحلاج وأمثالهم.^(٢) وفي بيان علاقة السكر بالصحو على ما تقدم، يقول أبو عثمان المزيّن:^(٣)

فسُكْرُ الوجدِ في معناه صحوٌ وصحوُ الوجدِ سكرٌ في الوصالِ

ويرى القشيري (ت ٤٦٥) أن السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجهيد، فإذا كوشف العبد بصفة الجمال، حصل السكر، وطربت الروح، وهام القلب. وفي السكر الناشئ عن كشف جمال الحبيب عبر السماع والرؤية قالوا:^(٤)

فصحوك من لفظي وهو الوصلُ كلُّهُ وسُكْرُكَ من لحظي يَبِيحُ لك الشُّربا

فما ملّ ساقبيها وما ملّ شاربُ عُقارٍ لحاظٍ كئسه يُسْكِرُ اللبا

وقد يتراءى لبعضهم أنه أعلى من غيره في سكره، وأن وارده أخص، فيتضاعف السكر عنده فيقول:^(٥)

سُكرانٍ: سكرٌ هوى وسكرٌ مدامةٌ فمتى يفيق فتى به سُكرانٍ

ولكن ابن عربي لا يسلم لهذا القائل بصحة سكره، ويرى أن قائله صاحب قياس لا صاحب ذوق. يقول: «وإنما السكران من أهل الله يرتقي في سكره من سكر إلى سكر، لا يجمع بينهما مثل ما قال هذا الشاعر. وما استشهد فيه في الطريق إلا صاحب قياس لا صاحب ذوق».^(٦)

(١) اللمع، ص ٢٨٢.

(٢) انظر تفصيل ذلك في كشف المحجوب، ص ٤١٢-٤١٨.

(٣) اللمع، ص ٢٨٢. لم أعثر على سنة وفاته، وهو معاصر للجنيد المتوفى سنة (ت ٢٩٧).

(٤) الرسالة القشيرية، ص ٧.

(٥) نفسه، ص ٧١. البيت لديك الجن المعصي، ديوانه، ص ١٩٤.

(٦) فتوحات، ٥٤٥/٢.

ودرجات السكر ، تعتمد على درجة وارد المحبة الربّاني. وقد يكون من المفيد أن نتوقف قليلاً هنا للتأمل في كلمة وارد. فهي على الأغلب مأخوذة من الورد، أي الماء الذي يورّد. ولفظ الشراب من لوازم الماء وما جانسه مما يُشرب. والصوفية استعاروا هذه اللفظة ليستعملوها في معنى الشرب المعنوي الذي تتمثل مادته في الإحساس الناشئ عن قرب الحب من محبوبه، ومطالعة جماله. وأدوات الذوق هنا هي القلب والروح، لا الجوارح الكثيفة. وعليه، فكل الأرواح والقلوب، تستقبل وارداتها السكرية على قدرها. ومن الصوفية من له قدر يسير فيقال عنه متساكر، ومنهم صاحب شرب، ويقال عنه سكران، ومنهم صاحب ارتواء، ويقال عنه صاح، وهذا الأخير مهما دام شربه لا يسكر، فهو فان عن نفسه باق بالله^(١). أنشدوا: (٢)

إنما الكأسُ رُضاً غ بيننا فإذا مالم نذقها لم نعيش
وأنشدوا: (٣)

شربتُ الحبَّ كأساً بعد كأسٍ فما نَفِدَ الشرابُ ولا رَويتُ
ومقارنة هؤلاء مع واحد مثل القشيري (ت ٤٦٥). على عِظَم شأنه في علم التصوف، ستكشف عن الفرق الكبير بينه وبينهم في ذوق حال السكر، يقول القشيري متساكراً وقد طيشته مصّة: (٤)

وإذا سُقيتُ من المحبّةِ مصّةً ألقيتُ من فرطِ الخُمارِ، خماري.
ولعل الجنيد كان من أولئك الذي ينطبق عليهم حال الارتواء، لا اعتباره الصحو دون السكر، ويؤكد هذا قوله في حلقة تواجد فيها بعض أصحابه، وحين سألوه: يا سيدي أليس لك في السماع شيء؟ فقال الجنيد: (٥) «وترى الجبال تحسبها جامدة

(١) الرسالة القشيرية، ص ٧٢-٧٣.

(٢) نفسه، ص ٧٣.

(٣) نفسه والصفحة. إحياء علوم الدين، ٣٧٩/٤.

(٤) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٦١/٤.

(٥) الرسالة القشيرية، ص ٦٢.

وهي تمرّ مرّ السحاب»^(١) إشارة إلى عدم تأثّر ظاهره بالسكر. فهو «وإن ظهر عليه السكون، فقد خفي طيران قلبه في شؤون الفنون، وهيمان لبه فيما لا تحيط به الظنون»^(٢). بيد أن دوام الحال من الحال. فلئن كان الجنيد صاحب رى صافٍ وصحو مستديم، فقد يعتكر الصفاء، ويتكدرّ الشراب لسنة طارئة، أو غفلة شاردة، حينئذٍ يقول الجنيد:^(٣)

قد كان لي مشربٌ يصفو برويتكمُ فكدرتهُ يدُ الأيام حينَ صفا

أوماننا فيما تقدّم أن الغيبة والحضور يختلفان عن السكر والصحو بعدم قوة الوارد كما في نظيريهما، وقد كان العلاج النموذج الأمثل لمثل هذه المواجهات التي يغلب عليها السكر والغيبة والشطح. وإن أغلب أشعاره لتنوء معانيها وصورها تحت وطأة سكره وعربدته وإن لم تشتمل على مفردات الغيبة والسكر وما يماثلهما غالباً. وأبياته المشعرة بالحلول والاتحاد والممازجة والماسّة كلّها معانٍ سكرية فاضت عن معدن الشطح تحت وطأة الحال. وإلى جانب ذلك فقد استعمل مفردات الأحوال نفسها يقول في الغيبة والحضور:^(٤)

قد كنتُ أطربُ للوجدِ مروّعاً طوراً يغيّبني وطوراً أحضرُ

ولعله في هذا البيت يعني بالغيبة والحضور، السكر والصحو، يُستدل على ذلك من لفظة «أطرب» وهو من الوجد اللاحق، ولا بد، بالسكر. ويمكن أن يقال أيضاً إن استعداد العلاج النفسي والروحي الذي يبدو عليه النزق، ويبدو غير قابل لارتهاق هزة الوجد، ومحاصرته، جعلاً منه كريشة تتحرك أو تطير عند هبة رياح يسيرة. ولئن كان الوارد وارد غيبة سكر، ولئن كان وارد سكر تجده قد طاش وعربد. ولسنا نتجنّى عليه وهو القائل:^(٥)

من أطلعوه على سرّ فنمّ به فذاك مثلي بين الناسٍ قد طاشا

(١) النمل: ٨٨.

(٢) زكريا الأنصاري، شرح الرسالة القشيرية، ٧٣/٢.

(٣) طبقات الصوفية، ص ١٦٣.

(٤) الديوان، ص ٥٤.

(٥) نفسه، ص ٦٠.

وقد طبع السكر شخصية الحلاج بطابعه إلى حد جعل من ابن عربي لا يعول على بعض أقواله حينما تتعارض مع أقوال أقرانه الذين اشتهروا هم الآخرون بالسكر، ولكن سكرهم توازن بالصحو ولم يغلب عليه. وهو حينما يقارن بين رأي الحلاج والشبلي في مسألة واحدة يقدم رأي الشبلي. قال: «... فإذا صحا كتم ما ينبغي أن يكتم، وأذاع ما ينبغي أن يذاع. وقوله في حال صحوه مقبول؛ لأنه شاهد عدل، وقول السكران وإن كان شاهد عدل فإنه لا يقبل إذا ناقض قول الصاحي وإن كان حقا، ولكن إذا قيل الحق في غير موطنه لم يقبل. وربما عاد وباله على قائله مع كونه حقا. إذ كل قول حق لا يكون محموداً عند الله، وهذا معلوم مقرر في شرع الله في العموم والخصوص كالشبلي والحلاج. فقال الشبلي شربت أنا والحلاج من كأس واحد، فصحوت، وسكر فعربد، فحبس حتى قتل، والحلاج في الخشبة مقطوع الأطراف قبل أن يموت. فبلغه قول الشبلي، فقال: هكذا يزعم الشبلي، لو شرب ما شربت لحل به مثل ما حل بي، أو قال مثل قولي. فقبلنا قول الشبلي ورجحناه على قول الحلاج لصحوه وسكر الحلاج. فالصحو بالله والسكر بالله لا بد فيه من علم بالله، وما لا يعطي علماً فليس بصحو الطريق ولا سكره»^(١).

ب- اقطاب السكر:

قد يتعاضم سكر شراب المحبة حتى يصل بصاحبه إلى حد المحو والإثبات. وهما أعلى درجة من السكر والصحو. وصحو المحو، المعبر عنه بالإثبات، أبعد غوراً وأدوم، وله مدخل إلى البقاء بعد الفناء الذي هو: «رؤية العبد قيام الله على كل شيء من عين الفرق»^(٢). وهي الصورة السكرية التي يرى الغزالي (ت ٥٠٥) نفسه فيها حينما يقول:^(٣)

وأسقيتني من خمر حبك شربة خماري بها باقٍ إلى يوم بعثتي
محاني بها سُكّري وأثبتتني معاً فأعجبُ شيءٍ أنْ ماحيَ مُثبّتي

(١) فتوحات ٥٤٦/٢.

(٢) نفسه، ١٢٢/٢.

(٣) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، وتليها القصيدة الهائية والقصيدة الثنائية له، ص ١٩٨.

ويتعاضم سكر الفقيه الصوفي أكثر من ذي قبل، حتى يغدو مدار الكأس وقطب الشاربين، وغيره من حوله يتساكرون على ما تبقى من فضلة كأسه. فإين سكره من سكرهم! يقول: (١)

فمن فضل كاسي شرباً غيري ولم يكن يُقاسُ بسكري سكرُ شاربٍ فضلتني
ومثل هذه الصورة تتكرر عادة عند أرباب المقامات الأحوال. ونعني بالأرباب هنا الأقطاب وهم على أنواع ودرجات، كل على حسب الدائرة التي هو قطبها. فالغزالي هنا يترجم فيما يبدو عن قطبيته لحال السكر، إذ هو على رأس السكارى الممد لهم. وصورة شارب الكأس وشارب فضلته سوف تتكرر بعد ذلك عند الصوفية، ولا سيما الأقطاب منهم، وعلى نطاق واسع باتساع التعبير عن القطبية نفسها. ولننظر كيف تملك الجيلاني (ت ٥٦١) دنان خمر المحبة جميعها، الأمر الذي دفعه إلى إضافة صورة الحان ودوران الكأس والرعية، لكي يصح له ادعاء الملك والتحكم، بل هو ملك ملوك سكر المحبة. يقول: (٢)

وحكمني جمع الدنان بما حوى وكل ملوك العالمين رعيّتي
وفي حاننا فادخل تر الكأس دائراً وما شرب العشاق إلا بقيتي
ويؤكد هذه الصورة غير مرة (٣)، ويجليها بأشكال مختلفة، منها قوله: (٤)

بحياتي عليكم يا سُقّاتي روقسوا الكأس إن حبي مسلاي
وأديروا الكؤوس بين الندامي فجميع الأنام سكرى بحالي
قد رأينا تفرق أحوال الغيبة والسكر، فضلاً عن المحو، فيما أثبت من شعر، ولم يجد الدراسات في حدود ما يعلم، من جمعها مع بعضها في سلك واحد مرتبة ترتيباً

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، وتليها القصيدة الهائية والقصيدة التائية له، ص ٢٠٠.

(٢) الديوان، ص ٨٦.

(٣) انظر الديوان، ص ٩٠، ١١٣، ١٢٢، ١٤٧، ١٧٣.

(٤) الديوان، ص ١٤٤.

تصاعدياً، بدءاً بالغيبة العادية، ثم غيبة السكر فغيبة المحو في أبيات متتالية، خلا ابن الفارض، كما لو أنه يصدر في ترتيبه هذا عن معرفة نظرية لاذوقية. ولسنا نؤكد ذلك بطبيعة الحال، إذ قد يكون بالفعل قد اختبر مذاقات هذه الأحوال على النحو الذي ينبغي لها أن تكون عليه من جهة الترتيب. يقول: (١)

يفرّقني لبّي، التزاماً، بمحضري ويجمعني سلمي اصطلاماً بغيبتني
أخال حضيضي الصحو والسكر معرجي إليها، ومحوي منتهى قاب سدرتي
كما أن ابن الفارض يكشف في سكره وصحوه عن علاقة لم نلمسها عند سلفه
من أقطاب هذين الحالين في الشعر، وهي علاقة السكر بحال البسط، والصحو بحال
القبض، وذلك في سياق قوله: (٢)

ففي حان سكري، حان شكري لفتية بهم تمّ لي كتمّ الهوى مع شهرتي
ولما انقضى صحوي، تقاضيت وصلها ولم يغشني في بسطها، قبض خشيتي
يقول القاشاني (ت ٧٣٠) شارح التائية: «ولما كان البسط من لوازم السكر،
والقبض من لوازم الصحو المنقضي بوجود السكر. قال عقيب ذكره: ولما انقضى
صحوي تقاضيت وصلها... والبسط نتيجة السكر وغلبة الرجاء، والقبض نتيجة
الصحو وغلبة الخشية. المعنى: لما نفذ صحوي بغلبة حال السكر. طلبت وصل
المحوبة، ولم يصبني في هذه المبسطة معها إمساك لأجل خشية، إذ لا تغشى الخشية
إلا الصاحي؛ لأنه يميّز بين حقارته وعظمة المحبوب، فيخشاه أن يطلب وصله...» (٣)

يكاد يجمع الصوفية قبل ابن عربي، على أن السكر سمّي كذلك لأنه غيبة بوارد
قوي. إلا أن الشيخ يخالفهم في ذلك، ولا يعتقد بقوة الوارد أو عدمها، ويحدد السكر
بقوله: «فما هو غيبة إلا عن كل ما يناقض السرور والطرب والفرح وتجلي
الأمانى...» (٤) ويضيف قائلاً: «وكل حال لا يورث طرباً وبسطاً وإدلالاً وإفشاء أسرار

(١) الديوان، ص ٦٩.

(٢) نفسه، ص ٤٦.

(٣) كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرر، ٥٢/١.

(٤) فتوحات، ٥٤٤/٢.

إلهية فليس بسكر، وإنما هو غيبة أو فناء أو محق^(١) فالسكر عنده منوط بالطرب والبسط وهتك الأستار. وما يؤكد صحة استنتاج الشيخ أن شعر حال السكر لا يكاد يعكس إلا مثل هذه المعاني، فلا تجد سكران حال إلا ويتفلسف من نفسه تفلسف العصفور من القفص، فإذا ما احتوته سعة الفضاء، غنى وطرب وتموج وعربد. وملحوظة الشيخ بدورها تحيلنا على ملحوظة أخرى تبدو في غاية الأهمية، وهي أن شعر الأحوال باعتباره النمط التعبيري الوجداني عن ذوق الحال نفسه، سيبدو أصدق بكثير من أي حدّ نثري يحاول أن يكشف عن معنى هذا الحال أو ذاك.

- ٢ -

الفناء والبقاء في الشعر

توطئة:

ورد لفظاهما في القرآن. الأول بمعنى الزوال والهلاك والانتها. والآخر بمعنى الدوام. قال تعالى: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»^(٢). فالواحد ضد الآخر. ولعل القصد من ورودهما في آيتين متتاليتين، هو إبراز التقابل الضدي بين المحدث والقديم. ومعناهما هنا على غير مراد الصوفية منهما وإن كان الإفناء بمعنى الإعدام له نسبة إلى المعنى الاصطلاحي عند الصوفية، وكذلك البقاء بمعنى الإثبات، هو الآخر له نسبة. ولهذين الحالين وجهان آخران باعتبار العلم، هما الجمع والفرق. ومن نافل القول إن الفناء من مقتضيات المحبة، بل قد يكون الهدف الأسمى منها. قال ابن الفارض (ت ٦٣٢):^(٣)

فلم تهوئي مالم تكن في فانيها ولم تفن مالا تجتلي فيك صورتي

وقال المكزون (ت ٦٣٨):^(٤)

(١) فتوحات، ٥٤٥/٢.

(٢) الرحمن: ٢٦-٢٧.

(٣) الديوان، ص ٥٥.

(٤) شعر المكزون، ٧٥/٢.

فلستُ بالصَّبِّ ولا الواجِدِ إنْ لم أُنْ في وجدي بكمْ وجودي

وذهب أغلب المتقدمين من الصوفية إلى النظر إلى الفناء والبقاء باعتبار التقييد لا الإطلاق؛ أي بإضافة الفناء إلى الأمر المفني عنه، والبقاء كذلك. ومعظم الأمور المضاف إليها أمور أخلاقية. قال الطوسي (ت ٣٧٨) يذكر أوليات الفناء: «ومعنى الفناء والبقاء في أوائله: فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة، وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم»^(١) وقال الكلاباذي (ت ٣٨٠) في الفناء: «هو أن يُفني عنه الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظ... والباقي هو أن تصير الأشياء كلها له شيئاً واحداً، فتكون كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانياً عن المخالفات باقياً في الموافقات»^(٢) وكذلك عند القشيري (ت ٤٦٥)^(٣). وهذا كله يحيل على وضعية أخلاقية.

١- غموض معنى الفناء:

يعود القشيري فيلملم أطراف الفناء ليجملها في ثلاثة. الأول: فناء عن النفس وصفاتها والبقاء بصفات الحق. والثاني: الفناء عن صفات الحق بشهوده الحق. والثالث: الفناء عن شهود الفناء بالاستهلاك في وجود الحق^(٤). قيل في ذلك:^(٥)

فقومُ تاه في أرضٍ بقفرٍ وقومُ تاه في ميدانٍ حُبَّة
فأنفَنُوا ثم أنفَنُوا ثم أنفَنُوا وأبقوا بالبقسا من قربِ ربِّه

(١) اللمع، ص ٢٨٤.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٤٧-١٤٨.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٦٧-٦٨.

(٤) نفسه، ص ٦٩.

(٥) نفسه، ص ٦٨-٦٩.

من الواضح إن القشيري يقفز في الفناء الثاني والثالث إلى معنى آخر يتجاوز فيه العنصر الأخلاقي ولكن دون تفاصيل تذكر. وهو ليس بدعاً بين الصوفية في القول بالاستهلاك في وجود الحق، إذ إن غير قليل منهم قد أفصحوا عن مثل هذه الإشارة، ولكن بما هو أغمض وأبهم. فمثلاً يقول الجنيد (ت ٢٩٧) في الفناء: «استعجام كلِّك عن أوصافك، واستعمال الكل منك بكلِّيتك»^(١) كأنما يشير إلى الفناء عن الصفات البشرية والبقاء بصفات الحق. وقال رويم البغدادي (ت ٣٠٣): «أول الفناء هو النزول في حقائق البقاء، وهو الأثر لله تعالى على جميع ما دونه، وتفقد كلِّ حال معه حتى يكون هو الحظ، وسقوط ما سواه حتى تفنى عبادتهم لله تعالى بأنفسهم ببقاء عبادتهم لله بالله. وما بعد ذلك لا يدركه المعقول بالعقول، ولا تنطق به الألسن»^(٢). وإشارته الأخيرة، التي تسترعي النظر، لا شك أنها تحمل دلالات تشي بنوع آخر من الفناء ربما من الصعب تكييفه بالكلام، أو أن لجام ظاهر الشريعة أبقاها حبيس الصدور، فلم تظهر منه إلا عبارات شاردة وجمل قاصرة.

ولو أردنا استنطاق الشعر في محاولة للعثور على بصيص نور يلقي الضوء على هذا النوع من الفناء لما أسعفنا الحظ. إذ ما دام الغموض والتكتم يحيطان به في حدوده النثرية، فالأولى أن يكون ذلك في الشعر أغمض. وقد قيل في معناه على نحو يكثف حضور الكينونة الإلهية وغياب الكينونة البشرية:^(٣)

ظَهَرْتُ لِمَنْ أَفْنَيْتَ بَعْدَ بَقَائِهِ فَصَارَ بَلَا كَوْنٍ لَأَنَّكَ كُنْتَ
وقيل:^(٤)

أَفْنَاهُ عَنْ حَظِّهِ فِيمَا أَلَمَ بِهِ فَظَلَّ يُبْقِيهِ فِي رَسْمٍ لِيُبْدِيهِ
لِيَأْخُذَ الرَّسْمَ عَنْ رَسْمٍ يَكْشِفُهُ وَالسَّرُّ يُطْفِئُ عَنْ حَقِّ يُرَاعِيهِ

(١) اللصع، ص ٢٨٥.

(٢) نفسه، ص ٢٨٥.

(٣) قوت القلوب، ٧٣/٢.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٤٩.

فلئن كان البيت الأول يشير إلى الفناء عن الحظوظ البشرية، وهو من نوع الفناء الأول، فإنه في البيت الثاني يريح نفسه معلّقاً معنى الفناء بكلمة السر.

أما الفناء عن الصفات البشرية فيبدو معناه واضحاً لورود مثال صورته في القرآن الكريم. مثلاً بصواحب يوسف عليه السلام. وفيه قيل: (١)

غابت صفات القاطعات أكفها في شاهد هو في البرية أبدع
ففنين عن أوصافهن فلم يكن من نعتهن تلذذ وتوجع

وما يبدو بيناً، أن المعنى الأعمق للفناء لم يكن متيسراً في مراحل التصوف الأولى لدواع مختلفة لعل أظهرها الخشية من الرمي بالحلل أو الاتحاد، إلا أن هذا لم يمنع من تفلّت بعض المقولات الصادرة عن حال الفناء، المكتنزة في ظاهرها بمعاني الاتحاد والحلل، سواء في الشعر أو النثر، كبعض أقوال أبي يزيد البسطامي، والحلاج، والشبلي وأضرابهم، الأمر الذي دفع منظري التصوف للوقوف على مثل هذه الحالات الشطحية، لمعالجتها ولتخريجها تخريجاً حسناً يفارق المعاني الفاسدة المحمولة في ظاهرها. (٢)

ب- الفناء بقاء في إرادة الخالق:

لم يتحدّد لدينا حتى الآن تصور واضح عن مفهوم الفناء عدا ما كان مشغولاً بالأخلاق. ولعل الهجويري (ت ٤٦٥ على الأرجح) بتحليله الثاقب لطبيعة الفناء يأخذ بأيدينا لتلمّس جانب مهم في الكشف عن بعض التفاصيل التي انطوت عليها تلميحات سلفه ذات البعد الإجمالي. ومنها قد نستشف بعض محمولات الأبيات السابقة. فالهجويري يرى أن الفناء بالمعنى الأخلاقي وإن كان مطلوباً إلا أنه ليس المقصود من كلمة الفناء «... ويكون هذا إسقاطاً للأوصاف المذمومة بقيام الأوصاف

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٥١.

(٢) انظر على سبيل المثال: اللمع، كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم، ص ٤٥٢-٥١٥. وظل أمر تفسير الشطح سارياً حتى بعد عصر ابن عربي من وجهات نظر متفاوتة.

المحمودة، ولكن ليس مقصود خواص أهل هذه الطريقة بهذه العبارة ما ذكرنا»^(١). ويذهب إلى القول بأن معنى الفناء مرتبط بالإرادة. فإذا صعد السالك بهمة إلى القدر الذي تغدو فيه مراداته هي مرادات الحق تعالى، يقال، حينئذٍ، إنه فإن عن مراداته، باق بمرادات الحق.^(٢) يقول عن أهل هذا الحال: «... وخرجوا عن قيد المقامات وتغيّر الأحوال، ووصلوا إلى إدراك الطلب... وأدركوا كل المدركات بالسر، ورأوا في إدراكها آفة إدراكها وأعرضوا عنها جملة، وفني القصد في المراد، وبلغوا الطريق، فسقطت الدعوى، وانقطعت عن المعنى، وصارت الكرامات حجاباً، والمقامات غاشية، ولبست الأحوال لباس الآفة، وبقوا في عين المراد {منهم} بلا مراد {لهم} من المراد {الحق} وسقط المشرب عن الكل، وصار الأنس بالمستأنسات هذرا»^(٣). ويلخص هذا كله في بيت يقول فيه:^(٤)

فناء فنائي بفقد هوائي فصار هوائي في الامر هواكا

ومن دلائل هذا الفناء عنده عدم وجود القرب أو البعد، أو الوحشة أو الأنس، ولا يكون فيه صحو أو سكر ولا فراق أو وصال... ولا أسماء وأعلام ولا سمات وأرقام. إنه نفي للأضداد والكثرة وفي ذلك قال أحد المشايخ:^(٥)

وطاح مقامي والرُسومُ كلاهما فلست أرى في الوقتِ قريباً ولا بعدا
فنيْتُ به عني فبان لي الهدى فهذا ظهور الحق عند الفنا قصدا

(١) كشف المحجوب، ص ٤٨١. وكذلك يرى السهروردي البغدادي. انظر: عوارف المعارف، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٢) سبق أن أشار أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١) إلى معنى مطابق، ولكن غير مفصل كما يذهب إليه الهجويري في معنى الفناء، وذلك لما خوطب في سره: «ما تريد، فقال: أريد أن لا أريد». فتوحات (الهيئة المصرية) ٣٥٥/١١.

(٣) كشف المحجوب، ص ٤٨١-٤٨٢.

(٤) نفسه، ص ٤٨٢.

(٥) نفسه، ص ٤٨٢.

يتحدّد الفناء إذن عند الهجويري بفناء إرادة المخلوق، والبقاء بإدارة الخالق تعالى. وبهذا المعنى يمكن فهم بعض ما استغلّق من الأبيات التي أثبتت في البداية بتقدير محذوف مضاف إلى الفناء وهو مرادات الحق، باستثناء ما ورد فيه قرينة تدل على مستوى من مستويات الفناء، كالفناء عن الأخلاق الذميمة. ويبقى أمر آخر يحتاج إلى مزيد بيان وهو فناء كينونة الخلق في كينونة الحق في عجز البيت الآنف الذي يقول: فصار بلا كون لأنك كنته. ولتوضيح ذلك نستعين بالمثال المضروب عند الهجويري في سياق حديثه عما يشبه هذا الجانب من الفناء. يقول: «ومثال هذا أن كل ما يقع في سلطان النار يصير على صفاتها بقهرها، وكما أن سلطان النار يبذل وصف الشيء في الشيء، فسلطان إرادة الحق أولى من سلطان إرادة النار، ولكن تصرف النار هذا في وصف الحديد، والعين هي هي، فلا يصير الحديد ناراً أبداً...»^(١) فالحديدة استعارت حكم النار، وهي بهذا الحكم يقال عنها محرقة كالنار. والنار الأصلية بقيت على ما هي عليه مفارقة للحديدة. فمن وجه الإحراق المشترك تقع الشراكة بين الكينونتين، مع بقاء المفارقة موجودة بين حقيقة كلٍّ من الحديد والنار. وقد تصلح هذه المقاربة لفهم الحديث القدسي الذي مرّ معنا مراراً من قول الحق تعالى: «... كنت سمعه وبصره... ويده...» فلا يسمع العبد إلا بمراد سمع الحق، ولا يبصر إلا بمراد بصر الحق، وهكذا، فلا يسمع أو يبصر بمراد نفسه، ويصبح الفناء في حق العبد على مثال المرآة المجلوة العاكسة للصفات المذكورة في الحديث. فهي بالصورة صفات الحق عز وجل، وبالحقيقة مفارقة لها مفارقة الحدوث للقدم. فإذا سلمت لنا هذه المقاربة أمكن تفسير عجز البيت في ضوءها.

...

ج- الفناء عن الفناء:

يقول الحلاج: (١)

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي	فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ
فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ	وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ
وَلَيْسَ لِلْوَهْمِ مِنْكَ وَهْمٌ	فَلَيْسَ لَوَهْمٍ أَيْنٌ أَنْتَ
فَفِي فَنَائِي فَنَا فَنَائِي	وَفِي فَنَائِي وَجُودِي أَنْتَ
فِي مَحْوِ إِسْمِي وَرِسْمِ جِسْمِي	سَمَّيْتُ عَنِّي فَقُلْتُ: أَنْتَ
أَشَارَ سِرِّي إِلَيْكَ حَتَّى	فَنَيْسْتُ عَنِّي وَدُمْتُ أَنْتَ

والحلاج في هذه القطعة لا يتوقف عند الفناء، وإنما يتجاوزه إلى القول بالفناء عن الفناء، وهي درجة أعلى من الفناء. وقد صنّفها القشيري (ت ٤٦٥) فيما بعد في الدرجة الثالثة كما تقدّم دون تفاصيل تذكر.

أما الغزالي (ت ٥٠٥) فيحاول الخوض في تحليل هذا الحال ملقياً الضوء على ما يترتب عليه من شطح بقوله: «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق... وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة... فلم يبق عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم: أنا الحق. وقال الآخر: سبحانه ما أعظم شأنني. وقال الآخر: ما في الجبة إلا الله... فلما خفّ عنهم سكرهم، وردّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرض العشق:

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رَوْحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا

وهذه الحالة إذا غلبت، سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء؛

لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً، ولسان الحقيقة توحيداً، ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار لا يجوز الخوض فيها»^(١). وإذا قد ضن الغزالي علينا ببعض أسرارها، فما علينا إلا محاولة الاجتهاد فيما سيأتي بغية الكشف عما يتيسر لنا منها.

د- تحليل الفناء والبقاء باعتبار العلم:

حال الفناء مثله مثل أي حال آخر، ينتج علماً. فالفناء من حيث العلم يقال له جمع والبقاء كذلك، ويقال له الفرق. وقد عرّف قدماء الصوفية الجمع بقولهم: «لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق قبيل، ولا كون كان، إذ الكون والخلق مكوّنان، لا قوام لهما بنفسهما؛ لأنهما وجود بين طرفي عدم. والتفرقة {أو الفرق} أيضاً لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الكون والخلق. وهما أصلان لا يستغني أحدهما عن الآخر، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع، فقد جحد الباري. ومن أشار إلى جمع بلا تفرقة، فقد أنكر قدرة القادر، فإذا جمع، بينهما فقد وحد»^(٢). فإثبات الخلق نعت تفرقة. وإثبات الحق نعت جمع، ولا بد منهما معاً؛ فإن من لا تفرقة له، لا عبودية له ومن لا جمع له لا معرفة له. فقوله تعالى: «إياك نعبد» إشارة إلى الفرق. وقوله «إياك نستعين» إشارة إلى الجمع^(٣). وقد يقارب الفناء بالجمع. قيل: «الجمع عين الفناء بالله، والتفرقة العبودية، متصل بعضها ببعض»^(٤). وقد يشار إلى الفناء بأنه جمع الجمع، وهو أن يقال: «ومجموع الإشارات ينبئ أن الكون يفرّق، والمكوّن يجمع، فمن أفرد المكوّن جمع، ومن نظر إلى الكون فرّق. فالتفرقة عبودية، والجمع توحيد؛ فإذا أثبت نظراً إلى كسبه فرّق، وإذا أثبتها بالله

(١) مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص ١٨-١٩.

(٢) اللمع، ص ٢١٦.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٦٤-٦٥.

(٤) عوارف المعارف، ص ٣٣١.

جمع، وإذا تحقق بالفناء فهو جمع الجمع»^(١) على أننا نميل إلى القول بأن مصطلحي الجمع والفرق خلاصتان معرفيتان يوصلُ إليهما عبر الفناء والبقاء.

ولئن كانت حالة الفناء تبعث الراحة واليقين في قلب من ذاقها، فإن تجربة العلاج (ت ٣٠٩) فيها قد أذاقته مرارة العذاب من حيث أراد السكينة واليقين. وهو يبدو كالمعلق بين الفناء والبقاء. فلا يخلص إلى هذا ولا إلى ذاك. وهو الذي كان يصيح في سوق بغداد: «يا أهل الإسلام أغيثوني. فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأنستريح منها...»^(٢) ثم تجده يقول:^(٣)

لا كنتُ إن كنتُ أدري كيف السبيلُ إليكا
أفنيستني عن جميعي فصصرتُ أبكي عليكَا

وليس من شك في أن حالة الفناء تُعدّ من التجارب الروحية المتعالية، حيث ينعدم الإحساس بالزمن التراكمي، بل يتجرد الإحساس من كلّ شيء له علاقة بالمكان والزمان. إنها حالة من حالات العودة إلى استشعار الكينونة الوجودية الأولى للذات قبل ظهورها على مسرح الموجودات الخاضعة لقوانين النسب والإضافات والكثرة. وبالفناء تتجرد الذات من كلّ خلع الوجود الإضافي، لتسبح في الوجود السرمدي وتصبح كلاً. قال الشبلي (ت ٣٣٤):^(٤)

تسرمدٌ وقتي فيك فهو مُسرمدٌ وأفنيستني عني فصرتُ مُجرداً
وكلي بكلّ الكلِّ وصلُ مُحققٌ حقائِقُ حقّ في دوامٍ تخلّدا

(١) عوارف المعارف، ص ٣٢١. وانظر: كشف المحجوب، ص ٤٩٣-٥٠٠، وفيه تفصيل لمعاني الجمع والفرق من مواقع مختلفة.

(٢) أخبار العلاج، ص ٥٧.

(٣) الديوان، ص ٩٥.

(٤) البيت الأول من اللمع، ص ٤٤٢. والثاني من الديوان، ص ٩٤. وقد نسب د. علي صافي حسين هذين البيتين لابن الصبّاح القوسي (ت ٦١٢) اعتماداً على نور الدين الشطنوفى في كتابه «بهجة الأسرار ومعدن الأنوار». انظر: الأدب الصوفي في مصر، ابن الصبّاح القوسي، ص ٢٣٩. والأرجح أنهما للشبلي؛ لأن السراج الطوسي أورد البيت الأول منسوباً له.

ويشارك الغزالي (ت ٥٠٥) غيره في اختبار حالة الفناء، وهو الذي عمل على تشخيصها من قبل، مما يشير إلى تمكنه منها، وإدراكه لأبعادها الموهمة بما يخالف تجريد التوحيد. وفي تائيته يتخذ لنفسه أسلوباً تفصيلياً للتعبير عن حالة الفناء لم نعهده من قبل، بل لم تظهر معالمه الواضحة إلا في فترة لاحقة قد تزيد على قرن من الزمان من وفاة الغزالي نفسه، وإن بدت ملامحها تتكشف قبل ذلك، ولكن ليس في الفترة التي عاشها الغزالي على نحو شبه أكيد. الأمر الذي يدفعنا إلى التوقف قليلاً عند هذه الظاهرة، وإبداء التحفظ على نسبة التائية للغزالي، أو على الأقل في أجزاء منها، كما هو الحال في الأبيات التي يتبدى فيها حال الفناء على نحو فكري وتعبيري جديدين، يذكران بما كتبه ابن الفارض لاحقاً في الموضوع نفسه. يقول: (١)

ملأتُ جهاتي الستُ منك فانت لي	محيطٌ وأيضاً أنت مركزُ نقطةٍ
فصرتُ إذا وجهتُ وجهي مصلياً	فرايض أوقاتي فنفسي كعبتي
فصار صيامي لي ونسكي وطاعتي	ونحري وتعريفي وحجي وعمرتي
وحولي طوافي واجبٌ وخلاله اسد	تلامي لركني من مناسك حجتي
وذكري وتسبحي وحمدي وقربتي	لنفسي، وتقديسي وصفو سريرتي
ولو هم مني خاطرٌ بالتفاساة	لما كان لي إلا إلي تلفُستي
ولو لم أؤدِ الفرض مني إلي لم	يصح بوجه لي ولم تبرِ ذمتي

إن مجموع هذه المواصفات لحقائق العبادات لم تصدر إلا عما يعطيه حال الفناء من علم بماهية الإنسان، وبما يحيط به من تكاليف شرعية، أي من حال الفناء بوصفه العلمي، وهو الجمع كما تقدم ذكره. وقد سبق القول بما معناه. أن الجمع بلا تفرقة زندقية. وأي زندقية أبلغ مما جاء في هذه الأبيات التي غدت فيها نفس الغزالي كعبته يتوجه إليها بالصلاة والطواف والحج والعمرة؟ بل إن كل التكاليف الشرعية صارت خاضعة له. هكذا يضعنا الغزالي في مأزق علم الجمع ولغته اللذين لن يكونا إلا بهذه المنزلة. ولكن هل نسلم بهذه النتيجة التي تبدو على غاية من السذاجة

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، القصيدة التائية، ص ٢٠٨-٢٠٩.

والسطحية؟ إننا أمام اعتراف الصوفية أنفسهم بأن الجمع بلا تفرقة زندقية، سنحاول الوقوف حيال هذه الأبيات وأمثالها، وقفة نحاول بها قراءة "الجمع" من داخله، بغية الكشف عن الملابس التي جعلت منه دائرة زندقية. لا ريب أن حال الفناء ما هو إلا حالة إدراكية قصوى لموضوع الوجود، وهي كذلك؛ لأن المسافة الوهمية بين الذات وموضوع قد انحسرت، ولم يعد هناك مجال لتوهم وجودين، الواحد منهما مفارق للآخر باعتبار الحدوث والقدم، الأمر الذي يتيح مجالاً للفاني لأن يكون عين كل شيء في الوجود؛ لأنه الآن متماه به، ومن ثم، سيكون مضاهياً للحق بالصورة. وقولنا بالصورة يعني أنه لن يكون عين الحق بالحقيقة أبداً؛ لاستحالة تبدل الحقائق، فمن المستحيل أن يصير الممكن واجباً. وبالتماهي والمضاهاة، يحدث الجمع، وبه يحتجب الفاني عن عبوديته لظهور سلطان صورة الحق فيه، فإذا أراد التسبيح قال سبحانه، وإذا قال أنا: قال أنا الحق، وكل ذلك بلسان الجمع. وقد نُقِلَتْ مثل هذه الكلمات عن أبي يزيد البسطامي والحلاج. وعلة هذا الحال، الاحتجاب عن العبودية. وكذلك الأمر عند الغزالي في أبياته السابقة. فإذا كان سلفه قد أجملوا في التعبير عن الجمع في حال الفناء، فهو قد امتاز عنهم بالتفصيل، إذ لا فرق بين القائل أنا الحق، والقائل أنه أصبح كعبية نفسه، وهو المصلي لها، الطائف بها، الصائم لها والمسبح لها... الخ. وكل ذلك على لسان الجمع، فإذا رُدَّ إلى عالم التمييز الذي هو الفرق، عاد إلى العبودية، وإلى أصله وهو الفقر، فيأخذ بهما لأنهما له بالأصالة، ورَدَّ ما ليس له على صاحبه لكي يمتاز القديم عن المحدث، فلا ينبغي أحدهما على الآخر. ومصطلح الفرق قد يطلق عليه الفرق الثاني تمييزاً له عن الفرق الأول؛ المقصود به فرق ما قبل الجمع، وهو الحال الطبيعي للخلق.

ومن بعد الغزالي، على فرض صحة نسبة التائية إليه، يتكرر هذا المشهد بعينه عند ابن الفارض مع اختلافات أسلوبية يسيرة، أبرزها ذكره لمفردة الجمع. يقول: (١)

(١) الديوان، ص ٦٠-٦١.

وكلُّ الجهاتِ الستِ نحوي توجَّهت بما تمَّ من نُسكٍ، وحجٍّ وعمرةٍ
لها صلواتي، بالمقام، أقيمها وأشهدُ فيها أنها لي صلَّت
كلانا مُصلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى حقيقتةٍ بالجمع، في كلِّ سجدةٍ
وما كان لي صلَّى سواي، ولم تكن صلاتي لغيري، في أدا كلِّ ركعةٍ

فلا يكاد مضمون هذه الأبيات يفترق بشيء عما ورد عند الغزالي. ويعقب شارح التائية على الجمع بقوله: «ولصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كل أثر ظهر في الوجود، وكل فعل وصفة واسم لانحصار الكل عنده في ذات واحدة...»^(١) وقوله: «لانحصار الكل عنده في ذات واحدة»، يفهم على النحو الذي أشرنا إليه سابقاً من أن هذه الذات الواحدة تتجلَّى فيه تجلياً مثالياً، أو إن شئت قلت: مرأوياً، وعليه تكون مظاهر العبادة المتوجَّهة إلى الذات العليَّة، منعكسة في مرآة الجمع محلَّ فناء الفاني، فهو بمنزلة النائب، فإذا وصف أمراً، فلن يصفه إلا بما هو الأمر عليه، ولن يكون لسانه إلا لسان حال الذات التي إن وصفت نفسها فلن تصفها إلا بما اشتملت عليه الأبيات، وهو أن كلَّ العبادات متوجَّهة إليها. بقي أمر واحد نحاول استدراكه هنا، سواء في أبيات الغزالي أو ابن الفارض، لا يستجيب للتحليل الذي ذكرناه، وهو أننا إذا سلَّمنا بأن عبادة العابدين متوجَّهة للذات العلية المتحدِّث عنها بالنيابة، فكيف نفسِّر توجه الذات لنفسها بالعبادة، كمثال قول ابن الفارض: «وما كان لي صلَّى سواي...»؟ ولن نتوضَّح هذه الجزئية إلا بالعودة إلى رؤية الفناء من زاوية محددة هي الفناء عن رؤية الأفعال البشرية، والبقاء برؤية الأفعال الإلهية.^(٢) حيث يكون الحق هو المتصرِّف والفاعل ليس أمراً آخر. وهذا النوع من الفناء مندرج في سابقه بطبيعة الحال، وبه يمكن تفسير قوله: «وما كان لي صلَّى سواي...» لأنه لما فني عن أفعاله وصفاته وذاته وبقي بالله، ولم يرَ في الوجود إلا الحق، من هذا الموقع، كان ينبغي له أن يقول: ما ثمَّ عابد ولا معبود، وما ثمَّ إلا الحق، لأنه، من موقع

(١) كشف الوجوه الغرِّ لمعاني نظم الدَّر، ٤٣/١.

(٢) انظر فيما يتعلق بالفناء عن الأفعال: فتوحات، ٥١٣/٢. عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية ص ١٠٤-١٠٥.

الجمع، لا يتصف الحق بكونه معبوداً؛ ولذلك قلنا إن ابن الفارض ما أشار إلى أن المصلّي والمصلّى له واحد إلا من حال فناء الأفعال. وأفعال العباد ما هي إلا تجليات لأفعال الحق، فهو المطيع لنفسه من هذا المشهد. وكل أفعال العباد من هذا المشهد لا يُنظر إليها باعتبار قول الشرع فيها؛ هذا حلال وهذا حرام، أو هذه طاعة وهذه معصية، بل ينظر إليها على أنها فعل محض لا غير، أي دون أن يكون لها تعلّق بالنسب والاعتبارات الموجبتين للتكليف، لأنه، كما تقدم، لا وجود للنسب والاعتبارات من موقع الجمع.

ولابن الفارض صور أخرى في التعبير عن الفناء والبقاء، أو الجمع والفرق يغلب عليها الأسلوب التجريدي. يقول: (١)

ومِنْ فاقتي، سكرأ، غنيتُ إفاقةً لدى فرقي الثاني، فجمعي كوحدي
وفارقُ ضلالَ الفرقِ، فالجمعُ منتجُ هدى فرقةً، بالاتحادِ تحدّتِ

ويقول: (٢)

وكلُّ الوريّ أبناءُ آدمَ، غيسر أن نني حُزْتُ صحوَ الجمعِ من بينِ إخوتي

وهي أبيات تشير إلى تحقّق ابن الفارض بحال الفناء المنتج للجمع، داعياً إلى مفارقة ما أسماه بـ «ضلال الفرق» وهو كون الإنسان يشهد الأشياء باعتبار الكثرة، فهو محجوب بها عن مشاهدة حقيقة الوحدة السارية فيها. ويدعو إلى اختبار حال الفناء الذي يردّ كلّ هذه الكثرة الوهمية إلى حقيقة واحدة هي وجود الحق تعالى. ثم يشير إلى تحقّقه بالفرق الثاني الذي يقابل البقاء، وقد يُسمى بجمع الجمع. وبذلك يعود من رحلة الفناء إلى البقاء محقّقاً عبوديته تحقيق مشاهدة وذوق، لا تحقيق اتباع ونظر فحسب، فيشهد الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة دون أن يطفئ أحدهما على الآخر.

(١) الديوان، ص ٦٩.

(٢) نفسه، ص ٧٦.

هـ- الفناء في صفات الحق وتماهي الحواس:

يحدثنا ابن عربي عن أنواع ثمانية من الفناءات،^(١) يعيننا منها النوع الثالث في سياق قراءتنا لشعر ابن الفارض، وهو الفناء عن صفات المخلوقين والبقاء بصفات الحق. وما يمتاز به هذا الفناء عن غيره أن صاحبه لا يفرّق بين صفة وأخرى في عملية إدراكه للأشياء، فيسمع بما به يرى وبما به يتكلم ويعلم ويشم ويطعم ويحس، دون أن يختلف عليه الإدراك، لاختلاف حكم الصفة؛ لانصهار الكل في عين واحدة^(٢). وتوحّد الحواس هذا يذكرنا بنظرية تراسل الحواس^(٣) عند الشعراء الرمزيين في العصر الحديث، ولا سيما بودليير (١٨٢١-١٨٦٧) ومالرمي (١٨٤٢-١٨٩٨) وهي نابعة من محاولات الشعراء الرمزيين استبطان مظاهر الوجود بمجاوزة قشورها الخادعة المشهودة بالكثرة والأضداد، وذلك عبر حالات تأملية مستغرقة في موضوع التجربة الشعرية من أجل اقتناص الحقيقة الداخلية الكامنة خلف التنوع والكثرة الزائفين، وهو الأمر الذي أدى إلى انفتاح الحواس على بعضها تخلصاً من حجب الكثرة، وتلمساً لحقيقة الوحدة. ولقد اختبر ابن الفارض هذا النوع من الفناء فجاء شعره مصدقاً لهذه الظاهرة التأملية التي اكتشفها العصر الحديث بعد مئات السنين. يقول ابن الفارض:^(٤)

وكلّي لسان ناظر، مُسمع، يدُ	لنطق، وإدراك، وسمع، وبطشة
فعيني ناجت، واللسان مشاهدُ	وينطق منّي السمع، واليدُ أصغت
وسمعي عين تجتلي كلّ ما بدا	وعيني سمع إن شدا القوم تُنصت
ومنّي، عن أيدي لساني يدُ، كما	يدي لي لسان في خطابي، وخطبتي
كذاك يدي عين ترى كلّ ما بدا	وعيني يد مبسوطة عند بسطتي

(١) انظر: فتوحات، ٥١٢/٢-٥١٥.

(٢) فتوحات، ٥١٣/٢. وانظر: عبد الوهاب الشعراني، لطائف المنن والأخلاق، ٢/٢.

(٣) انظر: د. عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث من بودليير إلى العصر الحاضر، ٧٩/١.

(٤) الديوان، ص ٨٠٨.

وسمعي لسان في مخاطبتي، كذا
وللشم أحكام أطراد القياس في ات
وما في عضو خص من دون غيره
لساني في إصغائه، سمع منصت
تحاد صفاتي، أو بعكس القضية
بتعيين وصف مثل عين البصيرة

توطئة:

ارتبط الخيال بالفن منذ قديم العصور. وليس أدلّ على ذلك من تلك الرسوم التي خلّفها الإنسان البدائي على جدران الكهوف والحجارة. وعملية الرسم تحتاج إلى طاقة ذهنيّة تُستعاد بها أجزاء الصورة الواقعية بمنظومة علاقاتها لنقلها مرة أخرى عبر الخطوط والألوان. ولربما كان مثل هذا الأداء الفني من أيسر العمليات التي تقوم بها هذه الطاقة الذهنية؛ لأنها في المقابل، قادرة على صوغ تشكيلات فنيّة، أعقد بكثير من مجرد محاكاة الواقع على ما هو عليه.

ولقد حظيت هذه الطاقة الذهنية، أو لنقل الخيال، على مزيد اهتمام من قبل الثقافات الفلسفية العريقة. فهذه الفلسفة الإغريقية تعلّق مفهومها للخيال بالمعتقدات الدينيّة السائدة، فتري أن الشعراء متبوعون بأرواح معيّنة قد تكون شريرة أو خيرة. ويذهب سقراط (+٣٩٩ق.م) إلى القول بأنه نوع من الجنون العلوي. وانتقل هذا الاعتقاد في الخيال إلى أفلاطون (+٣٤٨ق.م) الذي كان يؤمن بأن الإلهام نوع من الجنون الذي تولّده ربّات الشعر أو ألّهته في نفس الشاعر. وبمجيء أرسطو (+٣٢٢ق.م) تنزّلت الفكرة من العلوّ لتحايت الواقع الإنساني فيما أسماه بملكة الخيال، ورفع من شأنها، وأثنى على القدرة في المجاز.^(١)

والظاهر أن فكرة الإلهام من مصدر علوي أو غيبي، كانت سائدة في الثقافات القديمة التي وقفت عاجزة أمام تفسير بعض المظاهر الفنيّة كالشعر، بل إن الفكر الأسطوري، بعامّة، كانت عناصره الدينيّة المؤلّفة لصوره، خاضعة لمثل هذه التصورات غير الدقيقة التي كانت تحلّ محلّ العقل حينما يعجز عن تفسير ظاهرة ما أو تحليلها. ولقد تجلّت فكرة الإلهام الغيبي عند الجاهليين ممثلة بالشياطين، فلكل شاعر شيطان ينفث إيقاعات الشعر وأخيلته على لسان الشاعر،^(٢) وكأن الإنسان بقدراته الذاتية، لا يستطيع قرض هذا النوع من الخطاب غير العادي، وغير المتيسّر لكل أحد. وإن هذا التفسير، وإن كان خاطئاً، ليدلّ على إدراك الجاهليين وغيرهم،

(١) إحسان عباس، فن الشعر، ص. ١٢. د. محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ص. ٤٦. د. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص. ٣٠-٣١.

(٢) النقد الأدبي الحديث، ص. ٣٦٥.

ممن نظروا بهذه النظرة، لخصوصية الشعر، وعلوه على باقي أنواع الخطاب.

وإذا كان الجاهليون قد علّقوا الشعر بالإلهام الشيطاني، فلقد غاب الحديث عن الخيال والإلهام غياباً شبيه تام عند النقاد والشعراء العرب فيما قبل القرن الرابع الهجري تقريباً، على الرغم من تأثرهم بالفلسفة اليونانية المترجمة، ولا سيما آراء أرسطو في الشعر، ولم يكن يعكس تأثرهم هذا فهماً صحيحاً لمصطلحات من مثل المحاكاة، والتخييل، بقدر ما كان يعكس نمط التفكير المنطقي الأرسطي القائم على الاستدلال، والقياس، والسبر، والتقسيم، الأمر الذي ألّ بالبلاغة العربية عموماً، ونقد الشعر خصوصاً، إلى نوع من القواعد والنظم والتقسيمات العقلانية.^(١) فإذا ما انتقلنا إلى بيئة الفلسفة الإسلامية، فإن الحال سيكون أفضل بقليل، فقد استطاع الفلاسفة أن يتمثلوا مفهوم المحاكاة الأرسطية بما يحيل على مفهوم الخيال. فالفارابي (ت ٣٩٩) فسّر المحاكاة الأرسطية بالتخيّل، ومهد، بإقامته نظرية المحاكاة على أساس سيكولوجي، الطريق لمن تلاه من الفلاسفة، وأوضح لهم الصلة بين الشعر والتخيّل، وأخذت كلمة تخييل ومشتقاتها تدخل دائرة المصطلح النقدي والبلاغي، وتقترب منه على استحياء في النصف الثاني من القرن الرابع، ثم يتدعم وجودها مع إضافات ابن سينا (ت ٤٢٨) وابن رشد (ت ٥٩٥) حتى تصل إلى أقصى درجات القوة والوضوح عند حازم القرطاجني^(٢) (ت ٦٨٤). وإن ما يعيننا من الخيال المتداول في البيئة الفلسفية، الإشارة إلى أنّه ترك بعض الآثار الجانبية في فلسفة الخيال عند المتصوّفة، لا سيما ابن عربي.

(١) د. عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص ١٦٣.

(٢) نفسه، ص ١٤٨.

فلسفة الخيال والرمز عند الغزالي

لم يكن ابن عربي ليبتدع نظرية شبه متكاملة في الخيال الصوفي لولا أنه كان مسبقاً ببعض التصورات الفلسفية الصوفية في هذا المجال. ولكن ما يميز عمله أنه جاء في كليّاته وجزئياته بابتكارات لم تتيسر لمن سبقوه. ولقد كان البحث في فلسفة الخيال في بيئة المتصوفة من قبل الغزالي (ت ٥٠٥). يكاد يكون معدوماً، إن لم يكن كذلك، اللهم إلا إذا اعتبرنا أن المعارج الصوفية، وهي خيالية أو مثالية، ضرب من البحث السلوكي لا النظري الذي ينطوي عليه مبحث الخيال في معناه المتسع عند الصوفية. على أن القصد من انعدام البحث في الخيال متوجّه إلى مسألة التنظير فيه، وتكوين تصورات محدّدة ينساق إليها الفكر المعني، وتتجلّى فيه على نطاق شمولي. ويبدو أن الغزالي كان من الأوائل الذين أخذوا على عاتقهم فتح رتق هذا المجال البكر بوحى من تصوّفه الذي استوعب، دون شك، غير قليل من الفلسفات التي كانت رائجة في عصره، ولا سيما المثالية منها. ولقد تميّزت رسالة «مشكاة الأنوار» من بين غيرها بتأسيس هيكل ارتكازي لرسم معالم واضحة للخيال الصوفي عند ابن عربي فيما بعد، يضاف إليها بعض أفكار الغزالي التي نثرها في كتابية «جواهر القرآن ودرره» وكتاب «شرح عجائب القلب».

ولم يكن الغزالي معنياً بتأسيس فلسفة محدّدة في الخيال بقدر ما كان معنياً بتأسيس ثنائية وجودية، استناداً على ما يُسمى بالظاهر والباطن، وبإنشاء علاقة بينهما تسوّغ افتراض وجود معنى مبطون في ظاهر مُحسّن. ولم يكن ليتحقق له ذلك لولا أن بعض النصوص الدينية أصلاً، كانت مشحونة بتصوّرات ثنائية للوجود، ولكن بغياب علاقة استقرائية بين طرفيها، هذه العلاقة التي سيضع الغزالي لبناتها الأساسية في ضوء الإطار السنّي، وتستوفي بناءها الكلّي على يدي ابن عربي فيما بعد.

يطرح الفكر الإسلامي ثنائية الظاهر والباطن عبر مصطلحي الشهادة والغيب. وعالم الشهادة، هو كل ما يقع تحت الحس، وعلى عكسه عالم الغيب الذي يتعالى على الحس. وقد يُعبّر عنهما بعالم الملك، وعالم الملكوت. ويظهر التناسب بين زوجي الظاهر والباطن من جهة، والشهادة والغيب من جهة أخرى، انطلاقاً من أن الله تعالى تسمّى بالظاهر والباطن. ولو تأملنا بعالمي الشهادة والغيب من حيث كونهما مخلوقات لله عز وجل، لانتبهنا إلى نتيجة مفادها أنهما ينطويان تحت حِيطَة هذين الاسمين، ويمكن أن يُقال إنهما من تجلياتهما. فعالم الشهادة مرآة من مرآتي الاسم الظاهر، كما أن عالم الغيب مرآة من مرآتي الاسم الباطن. ويمتاز عالم الشهادة بالكثافة، وعالم الغيب باللطافة، يبقى أن يقال إن العلاقة بين الاسمين الظاهر والباطن تبدو علاقة تقابل مرآوي؛ أي أن الله تعالى ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر، فهي علاقة تقابل وتماثل في آن واحد. وقد سمحت تصوّرات الغزالي هذه بأن يشرع في البحث عن علاقة بين عالمي الشهادة والغيب تقوم على نوع من المشابهة والمماثلة والموازاة. يقول الغزالي: «لما كان عالم الشهادة مرقى إلى عالم الملكوت، كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقّي. وقد يُعبّر عنه بالدين، وبمنازل الهدى، فلو لم يكن بينهما مناسبة واتصال لما تصوّر الترقّي من أحدهما إلى الآخر. فجعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت. فما من شيء في هذا العالم إلا هو مثال لشيء من ذلك العالم. وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة، وإنما يكون مثلاً إذا ماثله نوعاً من المماثلة، وطابقه نوعاً من المطابقة. وإحصاء تلك الأمثلة يستدعي

استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، ولن تفي به القوة البشرية...»^(١) وقد يمكن أن نتفهم رغبة الغزالي في تبني فكرة التوازي والتماثل بين العالمين، إذا تركنا لأنفسنا العنان في تأمل مفهومي الظهور والبطون، ومحاولة تلمس علاقة تماثل بينهما. فالظهور انكشاف، والبطون استتار وخفاء، بصرف النظر عن الكيفية. وإن كل ما في الوجود من إمكانات، ما هو إلا انكشاف دائم للعلم الإلهي الأزلي الذي كان في حالة بطون، ثم لما خلق الله تعالى الخلق أخرجه على وفق علمه به. ولناخذ من الممكنات الشجرة. فهي كسائر الأشياء معلومة لله تعالى كانت على هيئة عين ثابتة في علمه الأزلي، فهي في هذا المستوى الوجودي بطون. بل بطون عمائي إن صحّت هذه التسمية، ولما أراد الله تعالى أن يخرجها من هذا المستوى الوجودي شاءت إرادته أن تكون على الصورة التي نعرفها عليها. فالشجرة الظاهرة تجسّد للمعلومة الإلهية بأقصى درجات الكثافة. ولقد قلنا ذلك؛ لأن القرآن والسنة، يطرحان ميزات خاصة بأشجار الجنة، التي هي مستوى من مستويات الغيب، أقل كثافة، ومع هذا، فلولا الشجرة الأرضية لما عرفت الشجرة السماوية. ومن هنا يتضح معنى كون الشجرة شيفرة إلهية. والشيفرة، أي كانت، لا تستحق هذه التسمية بجدارة إلا إذا اختزلت المعنى المراد منها فيها بأكبر قدر ممكن، وبأقل حيّز ممكن. وقد اختزلت الشجرة الوجودية بالشجرة اللفظية التي هي «الشين والجيم والراء والتاء المربوطة»، وغدت شيفرة حرفية بعد أن كانت شيفرة وجودية، وكلاهما صورتان وجوديتان لحقيقة معنوية أزلية. ولنتنبّه، على هامش هذا الكلام، أن الشجرة السماوية بدورها ستحل محل الشجرة الأرضية في أداء وظيفة

(١) مشكاة الأنوار، ضمن رسائل الغزالي، ص ٢٦-٢٧. وانظر أيضاً: جواهر القرآن ودرره، ص ٢٨. وشرح عجائب القلب، ص ١٠١.

ولقد وجد الغزالي أن العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، تتخذ طابع السلوك الديني معثلاً في الترقّي والنزوع إلى العلوّ. وكلّما علا الشيء أصبح أقلّ ثقلاً وأقرب إلى اللطافة، ولولا وجود نوع من المشاكلة بين الترقّي منه والتّرقّي إليه لما صبح التّرقّي أصلاً. وهي فكرة مشحونة بمعاني التجاوز والاختراق من مرتبة دنيا إلى مرتبة عالية فأعلى، وهكذا دواليك. وقد كشف هذا الأمر عن نفسه بوضوح في نظام الأحوال والمقامات. ولسنا نشك في أن الغزالي ما أراد بالتّرقّي أو الدين إلا العروج في سلم الأحوال والمقامات بغية الوصول معرفياً إلى فك شيفرة عالم الشهادة الجزئية وصولاً إلى المعرفة بحقيقة الحقائق وهي الحق تعالى.

الشفيرة، ولكن من مستوى آخر أقل كثافة يتناسب مع شكل تجلّي المعرفة الإلهية لأهل الجنّة، وتتأسس هذه الملحوظة على أن المعرفة بالله لا تتناهى سواء في عالم الشهادة أو في عالم الغيب. فالعروج لا يتناهى. وباجتماع هذه التصوّرات الصوفية عن ثنائىة الظاهر والباطن، يغدو من السهل علينا الدخول في عوالم الرموز الصوفية، فيما يستقبل من حديث.

وأما الوسيلة التي يلجأ إليها الغزالي في استبطان الظاهر، فيعتمد في تأصيلها على أمرين اثنين بعد أن مهّد لهما بفكرة المماثلة والموازنة، الأول يستلهمه من القرآن الكريم وتفسيره فيقول: «ولا يستبعد أن يكون في القرآن إشارات من هذا الجنس، وإن كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط ما لم تسند التفسير إلى الصحابة، فإن كان التقليد غالباً عليك، فانظر إلى تفسير قوله تعالى كما قاله المفسرون. قال تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله»^(١)

وأنه كيف مثل العلم بالماء، والقلوب بالأودية والينابيع، والضلال بالزبد، ثم نبّهك على آخرها فقال كذلك يضرب الله الأمثال»^(٢) فوضوح المماثلة والمشاكلة بين ظاهر المعنى وباطنه هنا، لا يحتاج إلى مزيد بيان. أما الأمر الآخر فيستلهمه الغزالي من وقائع تأويل الرؤيا، وفيه يقول: «علم التعبير يعرفك مقدار ضرب المثال؛ لأن الرؤيا جزء من النبوة. أما ترى أن الشمس في الرؤيا تعبيرها السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة في معنى روحاني، وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان الآثار والأنوار على الجميع، والقمر تعبيره الوزير؛ لإفاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها، كما يفيض السلطان أثره بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان...»^(٣) ولو أخضعنا ما ورد في الآية السابقة من تفسير لآلية تعبير الرؤيا لما اختلف عنها بشيء. وكان الغزالي يلوح بطريقة غير

(١) الرعد: ١٧.

(٢) جواهر القرآن ودرره، ص ٢٠، مشكاة الأنوار، ص ٢١. وانظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ٢٢٢/٤. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٢٨/١٠-٢٩.

(٣) مشكاة الأنوار، ص ٢٨.

مباشرة إلى أن عالم الشهادة شبيه بعالم الرؤيا ومماثل له نوعاً من المماثلة. وسوف يبدو هذا التلويح أكثر مباشرة عندما يقول: «فافهم من هذا أنك نائم في هذه الحياة الدنيا، وإنما يقظتك بعد الموت. وعند ذلك تصير أهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاحاً، وقبل ذلك لا تحتل الحقائق إلا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية»^(١). وكذلك عندما يطلق تسمية «المجاز» على عالم الشهادة. والمجاز ضد الحقيقة وإن كان هو الصورة التي يدخل منها إلى الحقيقة.

وفي سياق حديثه عن معراج الصوفي، وسعية إلى تحقيق القرب من الله تعالى والفناء فيه، يشير الغزالي إلى فكرة يسميها بـ «حقيقة الحقائق» ويشرح معناها بقوله: «... ومن ههنا، يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة. واستكملوا معراجهم، فراوا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، [لا أنه] يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، إذ لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتُبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق، رُئي موجوداً لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي مُوجده، فيكون الموجود وجه الله فقط. ولكل شيء وجهان، وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه، فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله وجود، فإذا لا موجود إلا الله ووجهه، فإذا كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً...»^(٢) إن قراءة هذا النص، في إطار مجموع ما سقناه آنفاً، يفجر فكرة «الخيال»، أو الكون القائم في «الخيال». هذه الكلمة التي لم نجرؤ على استعمالها قبل عرض فكر الغزالي، وتنظيم عناصره في بنية يتشابه فيها الخيال بالرمز. وإن مقاربة عالم الشهادة بعالم الرؤيا، والقول بالظاهر والباطن = الرمز والمرموز إليه، والنظر إلى العروج باعتباره ولوجاً من المجازي إلى الحقيقي، وأخيراً قوله إن الأشياء في الوجود دائمة الهلاك بالنظر إلى وجهها لا وجه الحق فيها، أقول، إن محصلة كل هذا تصب في نتيجة مفادها أن الغزالي ينظر إلى عالم الشهادة نظرة هي أدخل إلى الخيال منه إلى الحقيقة، ذلك أن الحقيقة الوحيدة لديه أن لا موجود إلا

(١) جواهر القرآن ودرره، ص ٣٢.

(٢) مشكاة الأنوار، ص ٨٨.

الله. وتفسيره للهلاك على النحو الذي قرأناه، يقتضي القول بخيالية هذا العالم، لأن الهلاك هنا، واقع على صور الأشياء في كل آن، لا على حقائقها. والصورة لكي تبقى غارقة في الوجود، لا بد لها من تجدد ما دامت في هلاك دائم، فاللحظة التي تهلك فيها الصورة تُردف بواحدة أخرى جديدة تحل محلها، وهكذا دواليك، وهو الخيال بعينه. ولو أنعشنا الذاكرة قليلاً وعدنا إلى الفصول السابقة، لوجدنا قولاً صوفياً مكثفاً يشير إلى معنى الهلاك هذا من قبل الغزالي، فقد نقل الطوسي (ت ٣٧٨) عن بعض أهل المعرفة قولهم إن العالم وجود بين طرفي عدم^(١) فالماضي عدم والمستقبل عدم، واللحظة الحاضرة سيرورة بينهما.

والآن، فقد يكون من السهل البحث عن الصيغة الرمزية المخبوءة في هذه المنظومة، وقد بدا الوجود مركزاً في وجهين؛ ظاهر وباطن. ولا يتم العبور من الأول إلى الثاني إلا بالتأويل، أو لنقل، بتلمس صفات الظاهر وخصائصه، وموازنتها بحقائق معنوية غيبية، أي البحث عن معناها الباطني. والظاهر بقدر ما يحيل على نفسه يحيل على غيره، وهو من باب إحالته على غيره يتحول إلى رمز، وتتجلى علاقة الرمز بالخيال [= عالم الشهاد] في دعوة الغزالي إلى محاولة اختراق هذا العالم المجازي، والترفع عنه لا بتركه كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكن بالغوص في أعماقه؛ لمعينة حقائقه، أو لنقل: مدلولاته الرمزية. ويمكن أن يقال أيضاً: اقتناص ما هو دائم عبر ما هو مفارق. وما دام الخيال هو عين التغير والتبدل والاستحالة، فإن الاكتفاء بالوقوف عنده يُعدُّ خسارة وأي خسارة.

فلسفة الخيال والرمز عند ابن عربي

لا نستطيع الادعاء أن الغزالي قد قام بتأسيس نظرية في فلسفة الخيال والرمز، ولكن نستطيع الادعاء أنه كان يوطئ لنظرية فيها. ولم تكن لتبلغ شأوها إلا على يدي ابن عربي (ت ٦٣٨)، الذي استطاع باطلاعه الواسع، وتجربته الصوفية الخلاقة، وبراعته التعبيرية، أن يؤلف نظرية متكاملة في فلسفة الخيال على صعيد أنطولوجي، بحيث يؤول إلى اعتبار كل ما يتشكل من الموجودات ضرباً من الإشارات، والرموز السابحة في الكون.

ويظل ابن عربي وفيّاً لطروحاته الفكرية، فما من مسألة، كلية كانت أو جزئية، تندّ عن الخطاطة الأنطولوجية التي وضعها لنفسه. ولعل الخيال يكون من أبرز هذه الفلسفات التي استطاع بها أن يحلّ مشكلة المشكلات وهي وحدة الوجود، على نحو تبقى فيه الذات العلية كما وُصفت في القرآن غنيّة عن العالمين، ومفارقة للخلق، وغيباً مطلقاً، وفي الوقت نفسه، منكشفة وحاضرة مع كل صغيرة وكبيرة في الكون، وذات ظهور لا أظهر منه. ولسنا بطبيعة الحال معنيّين الآن بالحديث عن وحدة الوجود بقدر ما نحن معنيّون بالفكرة التي حلّت مشكلة الكثرة الصادرة عن الوحدة، ومشكلة الجمع بين الضدين في صعيد واحد؛ لأن هاتين الفكرتين سوف تتجلّيان علامتين أسلوبيتين بارزتين في شعر الأحوال خاصة.

بداية، لا بد من الإشارة إلى البنية الفكرية الأساسية في فلسفة ابن عربي التي ترى أن الموجودات من العرش إلى الفرش، ليست إلا تجليات الذات العلية عبر أسمائها وصفاتها وأفعالها،^(١) وأن كلّ موجود له نسبة ووجه إلى المتجلّي فيه. ومما ورد في القرآن قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»^(٢) مدلاً بهذه الآية على أن مرتبة الألوهية تتصف بجمعها بين الضدين في نفس الأمر. وقد نجد

(١) انظر: شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ص ٢٠-٢٧.

(٢) الحديد: ٣.

تجلياً عملياً لهذا الوصف في قوله تعالى واصفاً رمية محمد صلى الله عليه وسلم: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»^(١). فصورة الرمي التي قام بها محمد صلى الله عليه وسلم آلت إلى مظهر جامع بين نقيضين هما إثبات الرمي ونفيه. فيمكن أن نعد صورة الرمي على هذا النحو، تجلياً مكثفاً ومصغراً لصفة الجمع بين الضدين القائمة في مرتبة الألوهية، وهي تظهر في القرآن، على زعم الدارس، بمنزلة أنموذج شيفري محرّض على التأمل في الوجود بأسره ليقرأ بهذه المثابة. ويبدو أن هذا ما فعله ابن عربي تحديداً عندما قال بفكرة الخيال وجوداً مُتَصِفاً بجمعه بين الضدين، وفي الوقت نفسه حائلاً أو برزخاً، كما يحب أن يسميه الشيخ، يفصل بين القديم والحديث، أو الحق والخلق لحفظ التمايز بين المراتب، وعليه، يكون الخيال مجلي أو مرآة أو نسبة وجودية عامة، تتجلى فيها صفة الجمع بين الضدين القائمة أصلاً في مرتبة الألوهية.

وقد سعى ابن عربي جاهداً إلى إثبات هذه المرتبة الخيالية لأمر أهمها: المحافظة على كينونة وجودية حقيقية واحدة أزلية، وهي وجود الحق، ومن هنا جاءت نسبته إلى القول بوحدة الوجود. والأمر الثاني، إثبات أن ما سوى الحق قائم بهذه الكينونة الوجودية من مرتبة الخيال. والأمر الثالث المهم هو التمكن من الجمع بين عالم المعاني المجردة، وعالم المحسوسات،^(٢) وهو صيغة من صيغ الجمع بين الضدين، وسيكون له تأثير بيّن على طبيعة العلاقة بين الرمز الشعري والمرموز إليه، بالإضافة إلى تأثير آخر يخص بعض المظاهر الأسلوبية. مع العلم أن الأمور الثلاثة الأنفة، مترابطة مع بعضها ترابطاً بنيوياً، فلا يعمل الواحد دون الآخرين.

ويذهب ابن عربي إلى القول بأن العالم متولد من حضرتين «فالحضرة الواحدة حضرة غيب، ولها عالم يقال له عالم الغيب أو عالم الملكوت، وهو عالم المعاني والغيب، وهو عالم العقل. والحضرة الثانية حضرة الحس والشهادة، ويقال لعالمها عالم الملك أو عالم الحرف، وهو عالم الحس والظهور، ومُدرك هذا العالم بالبصر،

(١) الأنفال: ١٧.

(٢) انظر في استخلاص مجمل هذه النتائج: فتوحات، ٢/٣٠٩-٣١٢. فصوص الحكم، ١/١٠٢-١٠٤.

ومُدرك عالم الغيب بالبصيرة، والتَّوَلَّد من اجتماعهما حضرة وعالم، فالحضرة الخيال أو البرزخ، والعالم عالم الخيال... وهو الذي بين عالم الملك والملكوت^(١) محدداً بذلك مرتبة الوجود الخيالي، مرتبةً وسيطة بين حضرة الغيب وحضرة الحس، لا بكونها مرتبة مستقلة، ولكن بكونها متولدة عنهما وجامعة لهما في الوقت نفسه؛ لأنها بطبيعتها تقبل الجمع بين الضدين من كونها خيالاً. والسبب في ضرورة وجود هذه المرتبة، هو أن عالم الملكوت عالم معانٍ مجردة، ولا يمكن إدراكه معرّياً عن النسب؛ لذلك كان لا بد من وجود وسيط يقبل الجمع بين المعنى المجرد وصورته، وهما ضدان من ناحية لطافة الأول وكثافة الآخر، والوسيط الجامع هنا، كما يطرحه ابن عربي، هو الخيال؛ لأنه «أكمل العالم، فلا أكمل منه، هو أصل مصدر العالم، له الوجود الحقيقي، والتَّحَكُّم في الأمور كلّها، يجسّد المعاني ويرد ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه، وما لا صورة له يجعل له صورة، ويرد المُحال ممكناً، ويتصرّف في الأمور كيف يشاء»^(٢) وقال: ^(٣)

إِنَّ الْخَيَالَ لَهُ حَكْمٌ وَسُلْطَنَةٌ عَلَى الْوُجُودَيْنِ مِنْ مَعْنَى وَمِنْ صُورٍ

وإن مفهوم عالم الغيب خاصة، عند ابن عربي، قد يختلف عما هو مطروح عند الغزالي في ضوء فهمنا للخيال؛ لأنه يتجاوز عالم الغيب المُخبر عنه بالوحي، لينفتح على غيب هوية الحق المطلقة، ونحن مضطرون لقول هذا الكلام بناءً على فهمنا لمضمون الخيال عند ابن عربي، ولما أورده في سياق تعليقه على الآية «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»^(٤) حيث يقول: «أبان الله لنا فيما ذكره في هذه الآية أن الذي كنّا نظنّه حقيقة محسوسة إنما هي متخيّلة يراها رأي العين، والأمر في نفسه على خلاف ما تشهد به العين، فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة، وهو خيال حائل وظلّ زائل، فالعالم ما ظهر إلا في

(١) محمود محمود الغراب. الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ محيي الدين بن العربي، ص ١٢.

(٢) فتوحات، ١٨٣/٢، وانظر أيضاً: فتوحات ٣/٣٧٧، ٥٠٨.

(٣) فتوحات، ١٨٣/٢.

(٤) الأنفال: ١٧.

خيال، فهو مُتَخَيَّلٌ لنفسه، وهو كُلُّه في صور مُثَلٍ منصوبة، فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال، والوجود المحدث خيال منصوب، ثُمَّ تَقَسَّمَ ما تراه من الصور إلى محسوس ومُتَخَيَّل، والكُلُّ مُتَخَيَّل، وهذا لا قائل به إلا من أُشْهِدَ هذا المشهد^(١). وبما أن كُلَّ ما سوى الحق ظاهر في مرتبة الخيال، فمعنى ذلك أن الخيال يَعُمُّ كُلَّ المراتب الوجودية سواء في ذلك ما سمَّاه الشارع بعالم الغيب، كالعرش والكرسي والجنة والنار... أو عالم الشهادة الذي هو عالما، فالكل سواء في عالم الخيال. ولسوف تؤول بنا هذه النتيجة إلى أن كُلَّ المراتب الوجودية هي عوالم شهادة بالنظر لمن فيها من مخلوقات، ويصبح عالم الشهادة الأكبر، هو كل ما سوى الحق عز وجل، وكل ما سوى الخلق، هو عالم الغيب الأكبر، الذي هو ذات الحق العلية. ولقد أن لنا أن نتساءل، ترى أين موقع الرمز من بين كل هذا الركام؟

عندما يشيّد ابن عربي فلسفته في الخيال، فإنه يأخذ بعين الاعتبار كُلَّ ما ينبثق عنه من إجراءات معرفية تقتضيها طبيعته، أي أن التعامل المعرفي مع الحقيقة معرّاة، يختلف عنه مع الحقيقة نفسها وهي مجسّدة بالصورة الخيالية، لسبب واضح، وهو أن عالم الحقائق لا يحتاج إلى تأويل، لأنه يعلن عن نفسه بلا أقنعة، فهو هو، مُتَوَحِّدٌ مع نفسه شكلاً ومضموناً، وهو أحادي الجانب وساذج على خلاف عالم الخيال الذي تلجأ فيه الحقائق إلى التلبّس بالأقنعة والصور والأشكال، مما يؤدي إلى وجوب اتخاذ وسيلة إجرائية نتمكن بها من نزع الأقنعة والصور، للظفر بالحقيقة الكامنة خلفهما. وتتجلّى هذه الحقيقة الخيالية بوضوح في الاستعمال المجازي للغة، وأعني بالمجاز هنا جميع ضروب البيان من مجاز عقلي ولغوي واستعارة وكناية وتشبيه... والمجاز تركيبية خيالية، مهما كانت درجة قربها من الحقيقة أو بُعدها عنها؛ لأن الأصل فيه هو الانحراف عن الحقيقة، ولمجرد حدوث هذا الانحراف، فإن المتولّد عنه يغدو ذا طبيعة رمزية أو شبه رمزية، لأنه الآن ما عاد يحيل على نفسه، وإنما على أمر آخر مفارق بدرجة معينة للحقيقة، والنتيجة التي ننتهي إليها، أن التعامل مع المجاز باعتباره تركيبية خيالية وشبه رمزية على المستوى اللغوي، شبيهة بالتعامل مع المجاز الكوني الذي هو تركيبية خيالية، وذلك

(١) فتوحات، ٥٢٥/٣. شرح فصوص الحكم، ص ١٢٧.

لخروجه عن حالة التجريد التي كان عليها أصلاً، متلبساً بالمادة. وهو الانحراف بعينه الذي يكون قد أدى بدوره وظيفة إنتاج الصورة المجازية أو الخيالية وإن شئت قلت الرمزية.

لم يلجأ ابن عربي إلى مثل هذه المقاربة بغية تأصيل الرمز، أو بغية القول بأن كل ما يسبح في هذا الوجود الخيالي هو رمز على نحو ما، وإنما لجأ إلى مثال وجودي آخر مماثل لعالم الخيال وهو عالم الرؤى والأحلام. فإذا اعتبرنا أن عالم الخيال هو الخيال الأكبر، فإن عالم الرؤى والأحلام هو الخيال الأصغر. والمماثلة بين هذين العالمين جزء من منظومة الشيخ الفلسفية التي تقول بالموازاة والمماثلة بين الإنسان، عالماً صغيراً، والكون، عالماً كبيراً. وفي عالم الرؤى لا بد من تجسّد المعاني، وظهورها بشكل رمزي، تتحدّد أبعاده بالمعنى المراد منه؛ أي بالرموز إليه، كالعلم في صورة اللب، والثبات في صورة القيد، والإسلام في صورة العمدة، والنجاة في صورة السفينة وهكذا.^(١) فالصورة الظاهرية في خيال الرائي، تظهر باعتبارها رمزاً، وهي تحتاج إلى عبور وحلّ، وذلك بإرجاعها إلى أصلها المعنوي أو المجرد عن طريق آلية المماثلة والمشابهة؛ لأنّ المُعبّر ينظر «بقوّة التشبيه»^(٢) ولأنّ «اللسان العربي يعطي التّفهّم بأدنى شيء من متعلّقات التشبيه»^(٣). وتظهر الموازاة جلية بين عالم الرؤى وعالم الخيال في قول ابن عربي: «فإنه ما يظهر في العالم من صورة من أحد من خلق الله بأي سبب ظهرت من أشكال وغيرها، إلا وتلك العين الحادثة في الحس، روح يصحب تلك الصورة والشكل الذي ظهر... من ملك، أو جنّ، أو إنس، أو نبات، أو جماد... فلمّا علمنا أن الله قد ربط بكل صورة حسيّة روحاً معنويّاً بتوجّه إلهي عن حكم اسم ربّاني؛ لهذا اعتبرنا خطاب الشارع على حكم ما هو في الظاهر قدماً بقدم؛ لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه «الاعتبار في الباطن» من «عبرت الوادي» إذا جزته. وهو

(١) انظر فيما يتعلق بعالم الرؤى والنوم والخيال: فتوحات، ٢/٢٩٥-٢٩٧، ٣٥٧-٣٨٠. رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص ٢. فصوص الحكم، ١/٩٩-١٠٦، ١٥٩ و ١٠٥، ٧٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٦.

(٣) ديوان ترجمان الأشواق، ص ١٠٥.

قوله تعالى: «إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار»^(١). وقال: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»^(٢) أي جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم، فتدركونها ببصائركم. فأمر وحث على «الاعتبار»^(٣). وإن النتيجة التي تهدينا إليها هذه الموازنة، ستفضي إلى اعتبار أن كل المخلوقات في الوجود الخيالي الأكبر، رموز للمقاصد الروحانية وإشارات إليها.^(٤) يقول ابن عربي في خيالية الكون:^(٥)

إنَّما الكونُ خيالٌ وهو حقٌّ في الحقيقة
والذي يفهمهم هذا حسان أسرار الطريقة

إن فلسفة ابن عربي في الخيال، تؤذن بتحويل مظاهر الوجود بأسرها إلى منظومة رمزية تشبه منظومة اللغة. فالوجود بمثابة الرق المنشور، ومظاهره أو لنقل المخلوقات، كلمات الله تعالى التي لا تنفذ، تخطها كلمة كن في كل لحظة. وإننا لنجد أن مظاهر الكون تخضع لنظم معينة، تُحدّد نسق العلاقات القائمة بينها، أو بكلمة أخرى، تخضع لنظام بنيوي، كاللغة تماماً. فأفراد المظاهر كأفراد الحروف، إذا اجتمعا في سياق معيّن أعطيا معنى لم يكن موجوداً في أفرادهما. ولئن كان علم اللغة يعالج الحروف باعتبارها أصواتاً مجردة عن المعاني، فلقد اعتبر العرفان الصوفي أن الحروف رموز ذات دلالات، مثلها في ذلك مثل بقيّة مظاهر الوجود. وأمر آخر تؤذن به فلسفة الخيال من ناحية أنطولوجية، وهو المحافظة على وحدة الوجود الإلهي وتعاليه المطلق، وذلك بعدم الاعتراف بوجود آخر تقوم به الممكنات من غير أن يكون هو عينة الوجود الحق.

(١) النور: ٤٤.

(٢) الحشر: ٢.

(٣) فتوحات (الهيئة المصرية)، ٢١١/٨، ٢١٢.

(٤) عبد الكريم اليافعي، دراسات فنية في الأدب العربي، ص ٨٠٤.

(٥) فصوص الحكم، ١٥٩/١.

لقد أوماننا فيما تقدم إلى أداة الإجراء التأويلي التي يتخذها الصوفي بغية استخلاص المعنى الباطني من الأمر الظاهر، وهي الاتكاء على المشابهة المركوزة في كليهما، على أن هذا الإجراء، للوهلة الأولى، قد يؤول إلى عبور سكوني ذي طبيعة آلية تنتهي إلى جمود العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، ولكن الأمر يلوح خلاف ذلك لسبب جوهري محايث لبنية الأحوال والمقامات، وهو الحركة إلى أعلى، أو العروج. فكلما رُقّي الصوفي في الأحوال والمقامات، رُقّي في المعرفة، وتكشّفت له طبقات المعاني المبطونة في الصور. إن الحركة إلى أعلى تؤذن باتساع معرفي. وما دام الصوفي يعلو في مراتب الوجود الخيالي، أو لنقل في مراتب التجليات الإلهية، يظل بحاجة إلى الإجراء التأويلي، بحيث يضيف به في كل مرة معنى جديداً إلى المعنى السابق، حتى يصل إلى الفناء التام، والكشف الخالص، الأمر الذي يعني أنه تحرر من أسر الخيال، وغدا الباطن في حقه ظاهراً. إنها مسألة أشبه بقلب الشيء بطناً لظهور. وهنا تنتفي الثنائية ببطون الكثرة التي مردّها الخيال، وبظهور الوحدة التي كانت مبطونة سابقاً في الكثرة، وحيث يُقال عندئذٍ، ما في الوجود إلا الله، أو بالتعبير الشرعي، كان الله ولا شيء معه.

وإلى هنا، تبقى فلسفة الخيال والرمز الصوفي، نظرية في الوجود، تعكس الكيفية التي ظهر بها الحق تعالى من مرتبة البطون والغيب، إلى مرتبة الظهور والشهادة، وتدلّ على أن كل الموجودات، بكثرتها اللامتناهية، وصورها المتحوّلة أبداً، إنما تعكس حقائق معنوية غيبية تؤول في نهاية الأمر إلى وحدة متعالية وثبات أزلي. ولم يتحدّد بعد تجلّي هذه الفلسفة في الشعر الصوفي نفسه، وكيف تمثّل الصوفية معاني الشعر، بل معاني القصيدة الكبرى التي هي الكون، بوحى من هذه الفلسفة. ولئن كانت اللغة الإنسانية تستمد معانيها من الموجودات، فإن الموجودات، لغة إلهية، تستمدّ معانيها من عالم الغيب سواء أكانت غيباً إنسانياً أم كونياً. ولعلّ ابن عربي، هو أول من قام بتنفيذ عملي لهذه الفلسفة في ديوانه ترجمان الأشواق، ولا غرو في ذلك، فهو الذي أصل أصولها، وشيّد بنيانها. ومع ذلك فلو رجعنا إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، نتلمّس ملامح تدلّ على كمون هذه الفلسفة، لعثّرنا على ما ينبئ عن هذا الكمون متجلياً في مواقف صوفية متنوعة، لغوية كانت أو سلوكية.

توطئة:

أثر الرعيل الأول من الصوفية اقتراض أبيات شعر ناجزة، يُراعى في اختيارها قدرتها الدلالية على استيعاب النمط الموازي لها شعورياً من قبَل المختار، وفي أغلب الأحيان كان «القول» يقوم بإنشادها في حلقات الذكر والسماع، وعلى القوم أن يستخلصوا منها معاني قلبية، تساعد على تفريغ الروح مما علق بها من أدران الحس، وثقل الشهوات، بغية الظفر بحال من أحوال الصفاء والوجد. ولطالما حذر الصوفية من خطورة هذا النوع من السماع. وبخاصة على المريدين المبتدئين؛ لأن السماع قد يكون بالطبع، والحال، والحق.^(١) ومتى كان بالطبع فهو مدخول، إذ حقيقة السماع المطلوبة، أُنْثُها الروح، لا النفس، وإلا فليُكْفَ هذا المريد عن السماع حتى يتأهل روحياً له. سئل رويم البغدادي (ت ٣٠٢) عن وجد الصوفية عند السماع فقال: ينبّهون للمعاني التي تغرب عن غيرهم، فيشير إليهم، إليّ، إليّ، فيتغنمون بذلك من الفرح، ويقع الحجاب للوقت فيعود ذلك الفرح بكاءً، فمنهم من يمزق ثيابه، ومنهم من يبكي، ومنهم من يصيح.^(٢) وقال الشبلي (ت ٢٣٤) عن السماع: «ظاهره فتنة، وباطنه عبادة. فمن عرف الإشارة حلّ له استماع العبادة، وإلا فقد استدعى الفتنة، وتعرّض للبلية».^(٣) والأقوال كثيرة في السماع، وأغلبها تشير إلى وجوب تثوير معانٍ باطنية توازي منطوق الخطاب الشعري، لكي يتسم السماع بالنجاح. يُروى أن ذا النون (ت ٢٤٥) دخل بغداد فاجتمع إليه قوم من الصوفية، ومعهم قول، فاستأذنوه في أن يقول شيئاً، فأذن له في ذلك فقال:

صغيرُ هواك عذبني فكيف به إذا احسنتنكا
وأنتَ جمعتَ في قلبي هوى قد كان مُشتركا
أما ترثي لمكتسبٍ إذا ضحك الخلي بكى؟

(١) اللمع، ص ٣٤٩. الرسالة القشيرية، ص ٣٤٢.

(٢) عوارف المعارف، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) اللمع، ص ٣٤٢.

فقام ذو النون متواجداً ، وسقط على وجهه . ثم قام رجل آخر ، فقال ذو النون : «الذي يراك حين تقوم»^(١) فجلس ذلك الرجل^(٢) . ويعلق الطوسي (ت ٣٧٨) على هذه الحادثة بقوله : «والمعنى في قوله : الذي يراك حين تقوم ، أشار إلى قيامه ومزاحمته لغيره بالتكلف.... ولو كان الرجل صادقاً في قيامه لم يجلس ، وذلك أن المشايخ منهم مشرفون على أحوال من هو دونهم بفضل معرفتهم ، ولا يجوز لهم أن يسامحواهم إذا جاوزوا حدودهم ، وادعوا حال غيرهم»^(٣) . إن الحركات اللاإرادية أو الصراخ أو البكاء عبر التواجد ، يفضح الإشارة أو المعنى الباطني المتولد لدى سماع الصوفي للشعر . وما الحركة إلا شكل من أشكال تفلّت هذا المعنى الإشاري أو الرمزي الحبيس . فالحركة أو الصراخ أو البكاء أو حتى الصمت ، أشكال تاويلية غير لغوية لمنطوق الخطاب الشعري المسموع^(٤) .

وفي سياق آخر غير سياق التواجد ، يتبدى حضور المعنى الرمزي المقصود حضوراً واعياً ، وغير متأت في لحظة من لحظات الوجد . يُنسب إلى الشبلي (ت ٣٣٤) أنه قال :

وعينان قال الله: كونا فكانتا فعولان بالألْبَابِ ما تفعل الخمرُ

ثم قال: لست أعني العيون النَجَل ولكن أعني عيون القلوب ذوات الصدور .
فطوبى لمن كان له عين في قلبه»^(٥)

(١) الشعراء: ٢١٨ .

(٢) اللمع، ص ٣٦٢ . الرسالة القشيرية، ص ٢٤٤ .

(٣) اللمع، ص ٣٦٣ .

(٤) انظر للدارس: تاويل الشعر وفلسفته عند الصوفية (ابن عربي)، ص ٨٨-٨٩ .

(٥) اللمع، ص ٨٧ .

الرمز الشعري عند ابن عربي

المرأة نموذجاً

لم يُتَح للنظام الرمزي في الشعر الصوفي أن ينتظم في تركيبة متكاملة، بالنظر إلى المرموز إليه، إلا مع ابن عربي. فقد كانت الرموز من قبله تتركز حول الرمز الأنثوي والرمز الخمري وما يدور في فلكيهما، وغالباً في سياق الإنشاد والسماع، حيث كانت المعاني الرمزية تتخذ طابع الحركة والتواجد. أما ابن عربي فإنه يقوم بتأويل رمزي كامل لديوانه ترجمان الأشواق، تنبثق آليات التأويل فيه مما سبق إجماله في فلسفة الخيال والرمز الصوفي.

في الشرح، تبدو مفردات الديوان اللغوية عناصر حلمية تسبح في فضاءات الوجود الخيالي، متقنعة بما لا يتناهى من المظاهر والصور والأشكال التي ستلعب دور الوسيط بين كونها رمزاً ظاهراً، وفي الوقت نفسه معنى مرموزاً إليه من جهة كونه حقيقة أزلية مبطونة. ثلاثة وجوه في وجه واحد، كالأضلاع الثلاثة للمثلث، فالوجه الواحد يتجلى أولاً باعتباره وسيطاً خيالياً لتجسد المعاني المجردة، ثم يتجلى ثانية باعتباره رمزاً، وذلك من خلال مواصفاته ودوره الذي يقوم به في الوجود، ثم يتجلى ثالثة باعتباره مرموزاً إليه، وذلك بعد تجريده من المواصفات التي اكتسبها باعتبار الوجهين الأولين. إنها رحلة رموز، تبدأ أولاً من عالم المعاني

المجرّدة^(١) (= الغيب) إلى عالم التّشكّل والحس (= الشهادة)، ثم عودة إلى عالم المعاني المجرّدة (= الغيب) مرّة أخرى، مع مراعاة ملحوظة في غاية الأهمية، وهي أن رحلة العودة رحلة تكميلية، وليست عودة على الطريق نفسه التي سار عليها المعنى المجرّد في تنزّله، ويمكن أن يقال: إن خط سير الرحلة من بدايتها إلى نهايتها خط دائري. فإذا كان نصف المحيط الأيمن للدائرة يمثل شكل سير المعنى المجرّد من نقطة الصفر نزولاً في مراتب الوجود الخيالي، حتى يصل إلى مرتبة عالم الشهادة، أقصى تجسّد له، وهو نهاية نصف المحيط، فإن بداية نصف المحيط الأيسر يمثل بداية سير المعنى المجرّد نفسه متلبساً بأقصى تجسّد له ليصعد إلى أعلى مُتخفّفاً من الصور حتى يصل إلى النقطة التي انطلق منها. وهذا الصعود لا يتمّ إلا بفعل الإنسان لا غير، فهو الوحيد القادر على استكمال نصف الدائرة، لأنه يُعدّ النّظير الاعتباري للحق تعالى، فهو الخليفة المكلف. كما أن الرحلة بهذه الطريقة، تشير إلى أن انكشاف الألوهية ما تم عبر هذا النوع الإنساني إلا بغية التعريف بها.

لن نروغ أكثر من ذلك. وما علينا إلا الارتحال عبر ترجمان الأشواق، الذي يقدّم فيه ابن عربي فلسفته في الرمز الشعري التطبيقي على متن الديوان كلّهُ، وقبل ذلك يلخصها في قصيدة يفتتح بها الديوان قائلاً:^(٢)

(١) تتجلّى الذات الإلهية عند ابن عربي في خمس مراتب، هي على التوالي:

المرتبة الأولى: صور الأعيان الثابتة وهي عالم المعاني.

المرتبة الثانية: الأرواح المجرّدة.

المرتبة الثالثة: عالم النفوس الناطقة.

المرتبة الرابعة: عالم المثال أو عالم الخيال.

المرتبة الخامسة: عالم الأجسام المادية أو عالم الحس.

انظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مادة «وجد»: مأخوذة عن رسالة بعنوان «هتك الأسرار في علم الأسرار» لم يذكر اسم مؤلفها. وجاء في مقدمتها: من مصنّفات الشيخ محيي الملّة والدين ابن العربي قدس الله سرّه وغيرها من كتب المحقّقين، ٦٧٤/١. وانظر: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص ٧٧-٧٨.

(٢) ترجمان الأشواق، ص ١-١١.

كل ما أنكره من طللٍ أو ربوع أو مغانٍ كلما
 وكذا إن قلتُها أو قلتُ يا وألا، إن جاء فيه أو أما
 وكذا إن قلتُ هي أو قلتُ هو أو هموا أو هنَّ جمعاً أو همما
 وكذا السُّحبُ إذا قلتُ بكتُ وكذا الزَّهرُ إذا ما ابتَسَمَا
 أو أنادي بحُداةٍ يَمَمُوا بائة الحاجر أو ورقِ الحمى
 أو بدورٍ في خـدورٍ أَفَلَّتْ أو شـموسُ أو نباتُ أنجَمَا
 أو طريقُ أو رعودُ أو صبا أو رياحُ أو جنوبُ أو سـمما
 أو طريقُ أو عقيقُ أو نقا أو جبالُ أو تلالُ أو رِما^(١)
 أو خليلُ أو رحيلُ أو ربي أو رياضُ أو غياضُ أو جـمى
 أو نساءُ كاعباتُ تُهْدُ طالعـاتُ كـشموسٍ أو دُمى
 كل ما أنكره ممّا جرى ذكره أو مثله أن تفهـما
 منه أسرارُ وأنوارُ جَلَّتْ أو علَّتْ جاء بها ربُّ السـمما
 لفؤادي أو فؤاد من له مِثْلُ مالي من شروط العـلما
 صفةٌ قُدسيّةٌ علويّةٌ أعلمت أن لـصدقي قـدما
 فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب البسـاطن حتّى تـعلما

مشيراً بهذه القصيدة الافتتاحية إلى أن كل ما في الديوان من صور، ومشاهد،
 وكلمات، وضمائر ما هي إلا إشارات رمزية تؤول إلى حقائق إلهية، وتنزلات
 ربانية.

(١) الأصل رمال. حُذِفَت اللام للضرورة الشعرية.

وقد يكون من الأجدي متابعة رمز واحد عبر الديوان كله، هو رمز المرأة؛^(١) لأنها المكوّن الأساسي لقصائد الديوان، والبؤرة المركزية التي تستقطب كل ما سواها. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن عنصري الأنوثة والجمال في المرأة، جعلها تتبوأ مكانة رمزية عالية في الشعر الصوفي بعامة، الأمر الذي سيدفعنا إلى معالجة صورتها في القصيدة الصوفية. وأبعادها الرمزية، باعتبارها الموضوع الرمزي لحال المحبة. هذا فضلاً عن صورة الخمرة باعتبارها موضوع حال السكر، ورمزها الذي يُعدّ موازياً لرمز المرأة.

(١) سبق للدراس أن صنع قوائم خاصة لكل الرموز التي عالجها ابن عربي في شرحه على ديوان ترجمان الأشواق، استغرقت إحدى وعشرين قائمة، وذلك في دراسته لتأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية لنيل درجة الماجستير. وسوف نستعين بهذه الجداول في استخراج المدلولات الرمزية للمرأة. انظر: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص ١٠٨-١٢٠.

وفيما يلي قائمة تشتمل على المعاني الرمزية للمرأة أينما ذكرت في الديوان باسمها مباشرة أو بوصف من أوصافها:

الرمز الظاهر	الرموز إليه/ الباطن	علاقة المشابهة	الصفحة
فاتكة الألباظ	حكمة إلهية	الجمال والصفاء والالتذاذ	١٥
الدُّمى + سلمى	نكتة إلهية سليمانة	الجمال والاتصال والالتذاذ	٨٢، ٢٥
دعد، الرباب، زينب، هند،			
سلمى، لبنى	حقائق إلهية	الجمال والاتصال والالتذاذ	٢٣
الضمير في غادروني	الروحانيات الملكية	اللفظ والجمال	٥٧
«يعود على النساء»			
الخُرْد	الحكمة الإلهية	الجمال والطاقة	٧٥
الطَّلَّة للعبوب	حكمة علوية إلهية	تخصيص الجمال	٨٠ - ٧٩
	أو قدسية	والطاقة	
الحسان	حكم من مقام المشاهدة	اشتقاقى، ديني	
	والرؤية	(حديث)	
		(الإحسان أن تعبد)	
		الله كأنك تراه)	٩١
الأحبة	الاسماء الإلهية	الميل والتَّوجَّه	١١٤

١٢٣	الميل والتَّوجَّه رهافة اللمس	النعوت الإلهية اكتساب العلوم	المائلات عواطفاً الناعمات مجرداً
١٢٤		من حاسة اللمس في	
١٣٠	النفور وعدم الألفة العُجْمَة	حضرة المثل والتَّخِيل معارف لم تألفها النفوس	الظَّباء بنية فارسية
١٥٠		حكمة عجمية موسوية وعيسوية وإبراهيمية	
	العجمة، ديني (قرآن)	معرفة محمدية وإن كان أصلها أعجمياً، فإن الله يقول لما ذكر الأنبياء في القرآن: «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده»	بنت فارسية
١٦٠			
١٦٨	الجمال واللطافة	حكمة علوية	لمياء
١٩٢	جمالية مكانية	مرتبة محمدية	لطيفة ظبي
٦٦	الحسن والجمال	الصورة الذاتية	الفتاة الحسناء

إن رمز المرأة في الشعر الصوفي بعامة، تنتهي محصلته الدلالية في آخر الأمر إلى مثال خيالي يتجلّى فيه الحقّ تعالى، على نحو أمثل وأكمل من أي مجلى

آخر، وهي نتيجة متداولة في الدراسات الصوفية القديمة والحديثة^(١). ولكن ابن عربي هنا يستبعد هذه الدلالة الرمزية، ويستبدلها بمجموعة من الدلالات التي تغلب عليها معاني الجمال، واللطافة، والحكمة، والأسرار العلوية المجردة، أو المتلبسة بالطف عناصر الحس، كالملائكة المشكّلة من النور، الأمر الذي يجعلنا نبحث عن هذه المعاني الغيبية في مراتب التجلي التي تسبق مرتبة عالم الشهادة آخر المراتب، وأكثرها كثافة، ولو دققنا النظر في هذه المعاني الرموزة، لوجدنا أن الأوانس، باعتبارها رمزاً أو تجسداً خيالياً مثالياً للأرواح الحافة من حول العرش، يرتد أصلها إلى المرتبة الثانية، وهي عالم الأرواح المجردة، يشاركها في ذلك الضمير في غادروني العائد على النسوة، والمؤول بالأرواح الملكية، في حين نجد رمزاً آخر يرتد أصله المعنوي إلى المرتبة الرابعة، وهي عالم المثال أو عالم الخيال، وهو رمز الناعمات مجرداً المؤول باكتساب العلوم من حاسة اللمس في حضرة المثال والتخيّل. أما بقية المعاني الرموزة، فأغلبها معانٍ غير مرتبطة بقرائن معينة تحدّد مرتبتها، مما يشي بانتمائها إلى المرتبة الأولى، وهي صور الأعيان الثابتة أو عالم المعاني.

لن يعنينا إطلاق حكم قيمي على منظومة ابن عربي الفلسفية، بقدر ما يعنينا تلمّس انسجام قراءته التطبيقية معها على الشعر، وقد بدا من الواضح أنه قد أخضع نصوصه الشعرية، باعتبارها تركيبة لغوية موازية لعالم الشهادة، لمنظومته الفلسفية التي تعالج كيفية انكشاف الألوهة عبر وسيط خيالي، إذا ما نظرنا إليه نظرة إجمالية قلنا: هو كل ما عدا الحق، وإذا ما نظرنا إليه نظرة تفصيلية قلنا: إنّه مقسّم إلى مراتب وعوالم. وإن من شأن هذا الوسيط أن يحتفظ بتعالى الألوهة، وغناها المطلق عن العالمين، وفي الوقت نفسه، من شأنه أن يجعلها محايثة لكل ذرة من ذرات الوجود. هكذا يكون الجمع بين الضدين. كما يروى عن أبي سعيد الخراساني

(١) انظر: قوت القلوب، ٦١/٢ ابن عربي، الوصايا، ص ٢٨. فصوص الحكم، ٢١٧/١. فتوحات، ٢/ ١٩٠. نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٩٢. د. عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ١٨٦. د. سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص ١١١.

(ت ٢٧٧ أو ٢٧٩) حينما سئل: كيف عرفت الله؟ فاجاب: بجمعه بين الضدين^(١). وهكذا الخيال، مرآة الحق الكبرى، والأكسير كما ينعت ابن عربي، الجامع بين الأضداد. فالخيال وإن كان خيالاً إلا أنه حق. وهكذا أيضاً تنفرز ثنائية الظاهر والباطن، وهما وإن كانا متغايرين فيما يبدو، إلا أنهما في الحقيقة أمر واحد، ولكنهما متغايران تغايراً اعتبارياً تقتضيه طبيعة المعرفة بالله، وإلا فكيف السبيل إلى معرفته وهو تعالى في البطون المحض؟ ألا تسلمنا هذه الفلسفة إلى تبني القول بالرمز؟ وذلك تأسيساً على أن كلمات الله تعالى هي كنز اللامتناهي الذي يتوالى ظهوره في الوجود ظهوراً مفارقاً، فلو قلنا إن الموجودات هي عين كنزه وحسب، نكون قد ألغينا عنصر المفارقة، ووقعنا في وحدة وجود مادية صرفة، لا تفرق بين الكون والمكون؛ ولذلك كان اللجوء إلى إضفاء سمة الرمز على الموجودات، بغية الهرب من الوقوع في مثل هذا المأزق؛ لأن الرمز وإن كان محمولاً بالرموز إليه إلا أنه يظل مفارقاً له.

ولقد أشار ابن عربي بطبيعة الحال إلى رموز أخرى غير المرأة، بل إن كل مفردات الديوان تحولت إلى رموز، وهذا أمر تقتضيه فلسفته التي ارتضاها لنفسه، وقد اكتفينا بالإشارة إلى رمز المرأة لأهميته، كما تقدم، ولأنه يمثل أنموذجاً يُحتذى في قراءة الرموز الأخرى.

(١) ترجمان الأشواق، ص ١٥٣.

صورة المرأة ورمزها المطلق

توطئة:

حظيت المرأة في الشعر العربي على مرّ العصور، بحضور ملحوظ، صاغه الشعراء على وفق تصوّرات إنسانية واجتماعية ودينية، انصبغت بفيض من قيم تلك العصور الجمالية المتعارف عليها، حسّية كانت أو معنوية. ولعل إلحاح الشاعر على استحضر المرأة في شعره، ينمّ عن رغبة إنسانية، واعية أو غير واعية، في اللجوء إلى ركن أرضي ملموس، يجدد حياته بالحب والخصب والنمو والاستمرار. ولطالما صوّر الشعراء المرأة في غير ثوبها الأرضي، وذلك بتصعيد صورتها إلى أنموذج متعال نسبياً، قلّ أن تجد له نظيراً في الواقع، الأمر الذي أدى بغير قليل من القراءات المعاصرة إلى استبطان هذا الأنموذج، وقراءته قراءة رمزية تؤول به إلى معنى أسطوري ذي أبعاد دينية،^(١) أو إلى معانٍ رمزية أخرى. تختلف باختلاف منهج القراءة، وقدرة القارئ على استكشاف علامات النص البارزة، والغوص في استبطانها بغية استنطاقها من الداخل.^(٢)

ولقد ارتكزت صورة المرأة، على اختلاف أنماطها، على تضافر عناصر مستمدة من واقع حسّي ومعنوي، يتعيّن حضورهما كمّاً وكيفاً، في ضوء الشروط التاريخية والحضارية، إطاراً عاماً. وما قد يبدو جلياً في هذا السياق، أن صورة المرأة في الشعر العربي حتى العصر الأموي، قد تعرّضت لتغيّرات منها ما هو جذري، ومنها ما هو ثانوي، إلى أن بدأت تظهر في نمطين رئيسيين شاعا إلى جانب غيرهما في

(١) انظر دراسة الدكتور نصرت عبد الرحمن: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، في ضوء النقد الحديث، ص ١٤٦، وما بعدها. د. علي البطل، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها، ص ٥٥-١٢٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، ص ١٢٦-١٤٧. أحمد خليل، ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي، ص ١١٨-١٤٠، ٢١٥-٢٢٧.

العصر الأموي من خلال شعر الغزل، وهما الغزل الحسّي المكشوف، والغزل العذري الذي غلبت عليه العفة. وما يهمنا من هذين النمطين، هو النمط الأخير الذي بدت فيه صورة المرأة غالباً، حاضرة بصفتها المعنوية في عاطفة محبة وعشق، يغلب عليها التوتر الناتج عن وجود عوامل غير قليلة تحول دون إطفاء غلة هذه العاطفة، ولذلك كثرت المعاناة والشكوى والحنين في الشعر العذري. وفيه نجد أن الهدف الأساسي هو التعبير عن هذه العواطف.... لا التعبير عن المرأة بشكل مباشر. فشعرهم يهتم بالروح أكثر مما يهتم بالصورة الجسدية؛ لذلك لا تظهر المرأة فيه كثيراً. فمدار التعبير فيه على تباريح العشق وآلامه.^(١)

إلا أننا لا نستطيع الادعاء بأن صورة المرأة بوصفها الحسّي، كان غائبة على الدوام من الشعر. كما أن العفة هنا ليست بالمعنى المثالي لها، فعاطفة العشق قد تدفع العشاق إلى تبادل اللقاءات السريّة، ما دام المجتمع يفرض عليها سياج المنع. وتحت مظلة هذه اللقاءات، قد يُمارس الوصف الفيزيائي حضوره، رغبةً في إطفاء حرارة الشوق، ولهيب العشق. على أن الجانب الذي يعنينا من هذا كله، هو فكرة حضور المعنوي والروحي على حساب الحسّي والمُشّخص في العلاقة التي تجلّت في جانب من جوانب هذا النمط الغزلي بين المحبين والعشاق. هذه الفكرة التي سيتبناها الشعر الصوفي في سياق تشكّله الأولي، مستحضراً صورة امرأه رمزية علوية، من الصعب تحديد ملامحها الفيزيائية، ثم سيسيطر على الصورة فيما بعد تحولات شكلية، مستقاة من مجموع ما استقر عليه الشعر العربي بعامة من صور حسية ومعنوية خاصة بالمرأة، وإن كان الاهتمام بالمعنويات أكثر.

١- غياب عناصر الصورة الحسّية في شعر التّصوّف المبكر:

إن أول ما يسترعي الانتباه في الصياغات الأولى لصورة المرأة، غيابها الفيزيائي شبه التام من الأشعار الصوفية المؤلفة، أو تلك التي تمّ اختيارها من الشعر العربي، ولا سيّما العذري منه؛ وتعليل ذلك قد يبدو في رغبة الصوفي في إحلال الأثر العاطفي بديلاً عن المظهر الخارجي لعلاقة المحبة الإنسانية، وهو وإن كان

(١) الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري. ص ١٠٧.

إلهياً في حبه، إلا أنه لا يستطيع أن ينخلع من عواطفه البشرية، الأكثر صفاءً وتعالياً، التي تُشكّل وسيطاً بين مذاق المحبة البشرية، ومذاق المحبة الإلهية، أو لنقل إن العاطفة الصوفية عبر بشرية الصوفي، تتبدى حلقة وصل بين ما هو نازل من السماء، وما هو صاعد من الأرض. فضلاً عن ذلك، فلعل من عادة الصياغات الأولى أن لا تهجم على موضوعها البكر هجوماً، وإنما تتحسّسه على استحياء ووجل وحذر، إذ ليس من اليسير على الصوفي في محيط مأسور بنصوص دينية محكمة، وعادات متوارثة، أن يلجأ منذ الوهلة الأولى إلى نصب العنصر الأنثوي معادلاً رمزياً اعتبارياً للحق أو للمحبة الإلهية، وهذا أمر يبدو في غاية الوضوح فيما قبل الصياغات الأولى لصورة المرأة الرمزية، بداية مع رابعة العدوية (ت ١٨٥ على الأرجح) التي وجهت خطابها الحبي للحق تعالى مباشرة، ثم ذو النون (ت ٢٤٥) وأقرانه الذين تابعوها على ذلك. وبقي هذا الأسلوب البوحي متداولاً فيما بعد إلى جانب الأسلوب الرمزي، إلى أن غلب الأسلوب الأخير، واستقرت ملامحه في نهاية القرن السادس الهجري، وصار بعد ذلك تقليداً.

إن اختيار السري السقطي (ت ٢٥١) أبياتاً يرى فيها أنها لسان حاله في المحبة الإلهية، وإرسالها إلى تلميذه الجنيد (ت ٢٩٧) قائلاً: هذه لك خير من سبع مائة قصة، ليؤكد صحة الزعم الأنف:^(١)

ولما ادعيتُ الحبُّ قالت كذبْتَنِي	فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا؟
فما الحبُّ حتى يلصق بالحشا	وتذبل حستى لا تُجيبُ المنايا
وتنحلُّ حتى لا يُبقي لك الهوى	سوى مُقْلَةٍ تبكي بها أو تناجيا

فالقائل في هذه الأبيات يظهر صوته من وراء حجاب، ونعرف أنه مؤنث. ولو قمنا بتذكير صيغة المتكلم فيها، واعتبرناها مخاطبة من مخاطبات الحق على لسان الحال، لما أحسسنا بعمق المعنى المراد، ذلك أن الموطن الأرضي المحكوم بقوانين المادة، بما في ذلك صورة التعبير اللغوي، لا بد أن يتخذ منه الصوفي قاعدةً ينطلق منها

(١) الرسالة القشيرية، ص ٢٢٤. اليافعي، مرآة الجنان، ١٥٩/٢ وفي البيت الثاني: «الظهر» بدلاً من «القلب».

إلى أفاق الموطن الروحي العلوي، بالنظر إلى التجربة الصوفية. وهذا الانطلاق في حد ذاته مؤقت، لا يلبث أن يعود إلى الأرض الموقع الأصل. فإذا صح هذا الفرض فإن تجربة المحبة الإنسانية، باعتبارها أصلاً في الموطن الأرضي، تقوم بأداء دور البديل الذي يحمل أذواق المحبة الإلهية. على أن السؤال الذي يبدو حرياً بالإثارة هنا، هو: لماذا، إذن، يكون اختيار الصوفي للنمط العذري من الشعر، أو لنقل النمط الأسامي عاطفياً ووجدانياً؟ أو ليست الأنماط الأخرى أرضية، وينبغي بناءً على ما تقدّم أن تماثل النمط العذري؟ صحيح أنها كذلك، ولكن ما يجب استدراكه هنا، هو أن التجربة الصوفية لا شك تؤذن بانكشاف روعي يطغى على الحضور المادي للأشياء، بل يلغي آثارها، وهو كما قلنا، انكشاف مؤقت. ولدى عودة الصوفي إلى حضوره المادي فإنه يعود مُحَمَّلًا بمعرفة جديدة، معرفة من طبيعتها أن تخفّف من حدة جذب المادة وثقلها. إذن، وليس اختيار الصوفي للنمط الشعري الأكثر سموً، يعكس تأثره بالمعرفة الجديدة التي خلّفتها تجربته الروحية؟ وإلى هذا النمط أيضاً، ينتمي ما أنشده أبو محمد الجريري (ت ٣١١) في سياق فقدان الحال أو الاحتجاب عن المقام. قال: (١)

قِف بالديار، فهذه آثارُهُم تبكي الأحبة حسرةً وتشوُّقاً
كم قد وقفتُ بها أسائل مخبراً عن أهلها أو صادقاً أو مشفقاً
فأجابني داعي الهوى في رسمِها فارقت من تهوى فعزّ الملتقى

وكما كانت أبيات السّري السّقطي، تعادل رمزياً حال المحبة الإلهية الصادقة، فإن أبيات الجريري تتعادل رمزياً هي الأخرى، ولكن مع حال من أحوال الهجران، وفقدان الأنس مع الحبيب.

وإن الحضور الفيزيائي للمرأة حتى الآن، لا يُمدّنا بآية صيغة شكلية يمكن أن تسعفنا في تحديد ملمح واحد لها، يكون نقطة بدء لتشكيل صورتها. فهي غائبة حتى الآن. وغيابها مُستبدل، كما تقدّم، بالآثار العاطفية الوجدانية التي تتركها المحبة في كيان المُحب الجوّاني فضلاً عن البرّاني.

(١) طبقات الصوفية، ص ٢٦٤. حلية الأولياء، ٣٤٨/١٠. تاريخ بغداد، ٤٣٢/٤.

وقريب من مشهد الهجر، وفقدان حال الوصال مع الحبيب، مشهد الحنين لحالة من حالات الوجد التي تتأبى على الحضور، إذ ليس الوجد مما يُستحضر بضرب تكلف، فهو محض وهب وعطاء. حكى عن أبي الحسين النوري (ت ٢٩٥) أنه اجتمع جماعة من المشايخ من أقرانه في مجلس سماع، فتواجد القوم، وسكن النوري، فقليل له في ذلك، فقال: الرمز إليه بالإشارة دون الإيضاح، وبالكناية دون الإفصاح. وأنشد على إثره: (١)

رُبُّ ورَقاءٍ هَتَفَ بالضَّحَى	ذاتِ شَجْوٍ صرَّختُ في فَنَنِ
ذَكَرتُ إلفاً ودهراً صالحاً	فبَكَتْ حُزناً فهاجَتْ حَزَنِي
فبَكَاني ربِّما أرقَّها	وبَكَها ربِّمَسَّ أرقَّني
ولقد أَشكو فما أفهمُها	ولقد تشكو فما تُفهمُني
غيرَ أنِّي بالجوى أعرفُها	وهي أيضاً بالجوى تعرفُني

فتواجد الكلّ من كلامه، وصاحوا وسلّموا له حاله التي خُصَّ بها. وإنّ أبا الحسين النوري ليدرك أن انفعاله الداخلي المُشبع بالحنين والحزن معاً، جراء فقدانه لحالة الوجد، يشبه الإحساس النفسي الذي تولّده هذه الأبيات؛ لأنّ قائلها أسقط حالته الانفعالية المكتوية بالحنين على الورقاء التي فقدت إلفها، فهي تحنّ إليه. وأبو الحسين النوري، كهذه الورقاء، يعيش الآن حالة من حالات الفقد. وفي مثل هذا المشهد، تختفي صورة المرأة اختفاءً كلياً، ليحلّ محلّها مشهد وجداني صرف، صورته مستمدة من الطبيعة التي أثر العذريون تحمّلها بعض أشواقهم وأحزانهم.

ب- تشخيص العنصر الأنثوي بالاسم

قد يبدو أول نموّ طراً على صورة المرأة الرمزية في الشعر الصوفي ممثلاً في ذكر أسماء المحبوبات اللواتي اشتهر أمرهن في تاريخ الشعر العربي. فقد بدأ الصوفية يميلون إلى اختيار الأشعار المشتعلة على أسماء المحبوبات بأقل التفاصيل، فكان العنصر الأنثوي بدأ يتشخّص ملموماً بالاسم المُثقل بتراث الحب

(١) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، ص ٢٧٥-٢٧٦.

العذري، ولكنه الآن يُساق نحو وجهة أخرى، صاعداً نحو السماء باثقال محبة من نوع إلهي. وقد بدت وساطة الشعر العذري عبر العنصر الأنثوي اسماً، من وجهة نظر الصوفي، كما لو أنها المرأة الأرضية التي تتمرأى فيها المحبة السماوية. وتظل صورة المرأة مطوية الأبعاد، خلافاً ما تستدعيه الذاكرة التراثية من مجرد ذكر الاسم. وربما كان أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩) من أوائل الذين أشربوا العنصر الأنثوي دلالة صوفية رمزية،^(١) يعبر من خلالها إلى المحبة الإلهية. وقد مر معنا أن الحق عز وجل أوقف أبا سعيد الخراز بين يديه وعاتبه لأنه كان يكنّي عنه بليلي وسعدى.^(٢) وها هو ذا يقول:^(٣)

أسألكم عنها فهل من مُخْبِرٍ فما لي بنعم مذ نأت دارها علمُ
فلو كنت أدري أين خيم أهلها وأي بلاد الله إذا ظعنوا أمّوا
إذا لسلكنا مسلك الريح خلفها ولو أصبحت نعلم من دونها النجم

ولقد أثر عن الشبلي أنه كان مفتوناً بشخصية مجنون بني عامر وليلاه، وتبدت حالة الحب هذه للشبلي، معادلاً رمزياً لمحبه الإلهية، وكثيراً ما كان يستشهد بأشعار تنسب للعذريين. قال:^(٤)

قالوا: جُنِنْتَ على ليلي، فقلت لهم الحب أيسره ما بالمجانين
وقال أيضاً:^(٥)

لقد فضلت ليلي على الناس كالتي على ألف شهر فضلت ليلة القدر
فيا حبها زدني جوى كل ليلة ويا سلوة الأيام موعدك الحشر

(١) سبق وأن أشرنا في الفصل الأول من الباب الأول أن الشافعي (ت ٢٠٤) ربما كان الأسبق

من غيره إلى استعمال هذا الأسلوب الرمزي. انظر: الفصل الأول، ص ٧٠.

(٢) قوت القلوب، ٦١/٢.

(٣) طبقات الصوفية، ص ٢٣٢. حلية الأولياء، ٢٤٨/١٠.

(٤) الديوان (الملحق)، ص ١٧٠.

(٥) الديوان (الملحق) ص ١٦٢. في البيت إقواء.

وقوله: (١)

فمن كان في طول الهوى ذاق سلوةً فإني من ليلى لها غير ذائقٍ
وأكثر شيءٍ نلته من وصالها أمانى لم تصدق كلمحةً بارقٍ

وقوله: (٢)

لو يسمعون كما سمعتُ كلامها خروا العزة رُكعاً وسجوداً
وسمع الشبلي قائلاً يقول: (٣)

أسألك عن سلمى فهل من مُخبرٍ يكون له علمٌ بها أين تنزل؟

فزعم الشبلي وقال: لا والله ما في الدارين عنه مخبر.

وعلى كل حال، فلانكاد نعثر على ما يُشفي الغليل في رسم صورة محسوسة للمرأة الرمز في هذه المرحلة، إلا بمثل ما تقدمت الإشارة إليه. حتى مع عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١)، القريب من عصر ابن عربي (ت ٦٣٨)، لا نجد إلا النموذج الأنف. وهو مُقلّ جداً في الغزل الإلهي الرمزي، فلا يرد في ديوانه إلا بيت واحد يقول فيه: (٤)

رجالُ خيّموا في حَيّ ليلى ونالوا في الهوى أقصى منالٍ

وقد يكون عبدالله بن قاسم الشهرزوري (ت ٥١١) قد وطأً لانعطافه مهمة في رسم معالم القصيدة الصوفية ذات البناء الرمزي المتكامل. ومع ذلك بقيت صورة المرأة الرمز، تطلّ من وراء قناع ليلى العصيّة على المنال. والوصف الفيزيائي الوحيد الذي يتناهى من مصدر مكاني يغشاها الغموض، هو صوت هذه الليلى،

(١) الديوان (الملحق)، ص ١٦٦. وفي الرسالة القشيرية من إنشاد أبي القاسم النصر أباضي (ت ٣٣٦ أو ٣٦٧)، ص ٣٢٣.

(٢) الديوان (الملحق)، ص ١٦. البيت لكثير عزة. الديوان، ص ٤٤٢.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٣٢٤.

(٤) الديوان، ص ١٥٢.

مُحَذَّرَةٌ عَشَّاقُهَا مِنْ خَطُورَةِ الْعَشْقِ، وَمِنْ الطَّرِيقِ الَّتِي يَنْبَغِي لِلْعَاشِقِ خَوْضَ وَعُورَتِهَا، وَتَخْطِي عَتَبَاتِهَا مِنْ أَجْلِ الْفَوْزِ بِنَظَرَةِ قَبُولِ أَوْ رِضَا. وَتَرَاءَتْ لَيْلَى فِي الْقَصِيدَةِ مَحُوراً لَشَدِّ الرِّحَالِ، وَقَطْعِ الْفِيَّافِي، كَمَا كَانَ يَفْعَلُ الشَّاعِرُ الْجَاهِلِيُّ، إِذْ يَنْتَضِي نَاقَتَهُ الضَّامِرَةَ، وَيَسْعَى نَحْوَ مَمْدُوحِهِ عَبْرَ رَحْلَةٍ يَكْتَنِفُهَا الْخَطَرُ، وَتَحْفَاقُهَا الْمَشَقَّةُ أَمْلًا بِالْفَوْزِ بِعَامُولِهِ. وَلَقَدْ تَحَوَّلَتْ رَحْلَةُ الشَّهْرَزُورِيِّ الْخَيَالِيَّةِ، وَالْمُسْتَوْحَاةُ مِنْ شَعْرِ الْجَاهِلِيِّ، فَضْلاً عَنْ الْعَذْرَى، إِلَى مُعَادِلِ رَمْزِي لِرَحْلَةِ الصُّوفِيِّ إِلَى الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ، مَصُوراً فِيهَا بِدَايَتِهَا الَّتِي تَمَثِّلُ التَّمَاعَ الْأَحْوَالَ، وَتَوَلَّدَ الرِّغْبَةُ الدَّاخِلِيَّةُ فِي طَلَبِ اللَّهِ تَعَالَى، مَكْنِياً عَنْ ذَلِكَ بِالتَّمَاعِ النَّارِ مِنْ بَعِيدٍ كَمَا لَوْ أَنَّهَا تُشِيرُ إِلَى نَدَاءٍ خَفِيٍّ، قَادِمٍ مِنْ غَيْبٍ مَجْهُولٍ، يَدْعُو الرَّائِي لِلِاسْتِطْلَاعِ، ثُمَّ يَأْتِي رُكُوبَ الطَّرِيقِ، وَالسَّيْرِ إِلَى طَلَبِ هَذِهِ النَّارِ كُنَايَةً عَنْ قَطْعِ الْمَقَامَاتِ، ثُمَّ الدَّخُولِ مِنَ الْمَطْلُوبِ الَّذِي يَتَكشَّفُ عَنْ كَثْرَةِ الْعَشَّاقِ الْوَاصِلِينَ مِنْ قَبْلُ، وَهُمْ مَا بَيْنَ مُوَاصِلِ وَسُكْرَانٍ، وَمَهْجُورِ صَرِيحٍ هَجَرَهُ. وَذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى أَحْوَالِ الْمَحَبَّةِ. ثُمَّ يَعْرِجُ لِيشِيرَ إِلَى نَارِ مُوسَى الَّتِي كَانَتْ مَجْلَى لِكَلَامِ الرَّبِّ، وَهِيَ ذِي لَيْلَى تَتَرَاءَى فِي النَّارِ نَفْسَهَا، وَيَنْتَهِي فِي قَصِيدَتِهِ إِلَى الْإِعْتَصَامِ بِالتَّوْبَةِ، وَالتَّعَلُّلِ بِالرَّجَاءِ رَغْبَةً فِي الْإِسْتِزَادَةِ مِنْ مَعْرِفَةِ لَيْلَى وَمَحَبَّتِهَا. يَقُولُ الشَّهْرَزُورِيُّ:^(١)

لُومِلُ الْوَاحِدِي وَحَارَ الدَّلِيلُ	لَمَعَتْ نَارُهُمْ وَقَدْ عَسَّعَ الْبَلِيدُ
نِزْلُ عَلِيلُ وَلِحْظُ عَسِينِي كَلِيلُ	فَتَمَلَّتْهَا وَفَكَرِي مِنَ الْبِيدِ
وَعَرَامِي ذَاكَ الْغَرَامُ الدَّخِيلُ	وَفَوَّادِي ذَاكَ الْفَوَّادُ الْمَعْنَى
هَذِهِ النَّارُ نَارُ لَيْلَى فَمِيلُوا	ثُمَّ قَابَلَتْهَا وَقَلَّتْ لُصْحَبِي
تَفْعَادَاتُ خَوَاسِنُأُ وَهِيَ حَوْلُ	فَرَمُوا نَحْوَهَا لِحَاطَافُ صَحِيحَا
خُتْبُ مَا رَأَيْتَ أَمْ تَخْيِيلُ	ثُمَّ مَالُوا إِلَى الْمَلَامِ وَقَالُوا
وَالْهَوَى مَرَكَبِي وَشَوْقِي الزَّمِيلُ	فَتَجَنَّبَتْهُمْ وَمَلَتْ إِلَيْهَا
ثَارَ وَالْحُبُّ شَرْطُهُ التَّطْفِيلُ	وَمَعِي صَاحِبٌ أَتَى يَقْتَتِفِي الْآ

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤٩/٣.

حجزت دونها طولُ مُحولُ
 زفـراتُ من دونها وغـليلُ
 وأسـيرُ مُكـبـلُ وقـتـيلُ
 جاء يبـغي القـرى فـأين النـزولُ
 ها فما عندنا لـضيـفٍ رحـيلُ
 قلتُ: من لي بها وأين السـبـيلُ؟
 صرعتهم قبل المذاق الشمولُ
 فهو رسمُ والقومُ فيه حلولُ
 وى ولا للدموع فيه مـقـيلُ
 وهو عنها مـبـسـراً مـعـزولُ
 دُتبـسـقى عليه منه القـلـيلُ
 شرحه في الكتاب مـمـا يطولُ
 لي فؤادُ عنكم بكم مشغولُ
 ع حـثـيشاً إلى لقاكم سـيـولُ
 ني إليكم والحادثاتُ تحـولُ
 لـم عـذري في ترك عـذري قـبـولُ
 ركم هذه الغداة سـبـبـيلُ
 كل حـدٍ من دونها مـفـلـولُ
 ت فـمـن دونها ربـى ودُحـولُ
 ها وراموا أمراً فعزَّ الوـصـولُ
 لاح للوصل غـرّة وحـجـولُ

وهي تعلو ونحن ندنو إلى أن
 فـدـنونا من الطلول فيحـالـت
 قلت: من بالديار؟ قالوا: جـريـحُ
 ما الذي جئت تبـتـغي؟ قلتُ: ضـيـفُ
 فأشارت بالرَّحـبِ دونك فاعـقـر
 من أـتـانا ألقى عصا السـيـرِ عنه
 فحـطـطنا إلى منازل قومِ
 درس الوجدُ منهم كلَّ رسمِ
 منهم من عفا ولم يبق للشـكِ
 ليس إلا الأنفاسُ تخـبـسـر عنه
 ومن القوم من يشير إلى وجـ
 ولكل رأيتُ منهم مـقـامـاً
 قلت أهل الهوى سلامٌ عليـكم
 وجفونُ قد أقرَحَها من الدـمِ
 لم يزل حافزُ من الشوقِ يحدو
 واعتذاري ذنبُ فهل عند من يعـ
 جئت كي أصـطـلي فهل لي إلى نا
 فـأـجـابت شواهدُ الحالِ عنـهم
 لا تروقنك الرياضُ الأنـيـقـا
 كم أتاها قومٌ على غـرـبـةٍ مـنـد
 وقفوا شاخصين حتى إذا ما

وبدت راية الوفا بيد الوجد د ونادى أهل الحقائق جولوا
 أين من كان يدعينا فهذا الـ يوم فيه صَبَغُ الدعاوى يحولُ
 حملوا حملة الفحول ولا يُصن رُعُ يوم اللقواءِ إلا الفحولُ
 بذلوا أنفُساً سَخَتْ حين شَحَّتْ بوصالٍ واستُصغِرَ المبدولُ
 ثم غابوا من بعد ما اقتحموها بين أمواجها وجاءت سيولُ
 قذفتهم إلى الرسوم فكلُّ دمه في طلولها مطلولُ
 نارُنا هذه تضيء لمن يسُ ري بليلٍ لكنهـا لا تنيلُ
 منتهى الحظ ما تزودَ منها الـ لحظ والمدركون ذاك قليلُ
 جاءها من عرفتَ يبغي اقتباساً وله البسطُ والمنى والسؤلُ
 فتعالت عن المنال وعزَّت عن دُئوٍ إليه وهو رسؤلُ
 فوقفنا كما عهدتَ حيارى كلُّ عزمٍ من دونها مخذولُ
 ندفع الوقتَ بالرجاء وناهيـ ك بقلبٍ غداؤه التـعليلُ
 كلما ذاقَ كأسَ يأسٍ مـريرٍ جاء كأسُ من الرجا معسولُ
 فإذا سَوَّلتَ له النفسُ أمراً حيد عنه وقيل: صبرٌ جميلُ
 هذه حالنا وما وصل العـ م إليه، وكلُّ حالٍ تحـولُ

وكان صورة ليلى في القصيدة تعكس العلاقة بين الحق في خفاء هويته، وبينه متجلباً في أفعاله الظاهرة في الوجود. فصورة ليلى الرمز تغيب بنوعيتها الحسية، وتحضر بأفعالها المؤثرة على أرواح العاشقين، وأجسادهم الذابلة، أولئك الذين ارتضوا بما يرضيهم من أجل اجتياز امتحان العشق.

واضح إذن كيف أثر الصوفية، في اختياراتهم الشعرية، أو فيما نظموا، عدم تجسيم الرمز، واكتفوا بالاسم أو بما ينوب، دلاليًا، عن العنصر الأنثوي. مصعدين رمزهم بهذا الأسلوب إلى مستوى دلالي يفوق المرأة نفسها، ويتعالى حتى عن

عنصر الأنوثة المقيّد بها، باعتبارها محلاً منفعلاً، لتصبح أقرب إلى كونها محلاً فاعلاً؛ لأن كلّ من حولها واقع صريع عشقه لها، فهم المنفعلون بها وهي الفاعلة فيهم. والأمر الذي يبدو مهماً في تفسير عدم اللجوء إلى التجسيم والوصف البرّاني، هو الإيمان بالتنزيه المطلق للحق عزّ وجل، فكأنهم أرادوا بصياغتهم الرمزية لليلى أن تبقى مستكنّة خلف غلالة شفيفة من الغموض، إشارة منهم إلى تعاليها وعدم مخالطتها لغيرها.

ج- انكشاف صورة المرأة حسياً ومعنوياً:

ولم يُقدّر لهذه الصيغة الرمزية أن تبقى أحادية الجانب من حيث محايلتها للعلوّ. فقد أراد لها ابن عربي أن تمارس حضوراً فيزيائياً مكثّفاً بأقصى درجات الكثافة، وفي الوقت نفسه تبقى متعالية ومفارقة. فتحوّلت الصورة على يديه إلى صيغة ذات طبيعة ثنائية، تجمع بين وجهين ضدين هما التنزيه والتشبيه. فذات الحق تعالى غنية غناء مطلقاً، ومتعالية تعالياً مطلقاً، وهو تعالى في غيبه لا يدرك. وهذا يعكس وجه التنزيه. أما جه التشبيه، فالحق تعالى لا يزال متجلّياً عبر أسمائه وصفاته وأفعاله. وتجلّيه، كذلك، ظهور. ولولا هذا الظهور لما عُرف. ولقد رأينا فيما تقدّم كيف تبنّى ابن عربي فلسفة الوجود الخيالي الذي هو حق في نفسه؛ من أجل الحفاظ على تنزيه الحق وتشبيهه في آن.

وقد بدت النتيجة التي ألت إليها صورة المرأة الرمز عند ابن عربي طبيعية، لما أخذت ملامحها الشكلية تتداعى معلنة عن جماليات الظاهر التي تضافرت مع بعضها؛ لتؤلف صورة فيزيائية لامرأة لا نستطيع الزعم أنها صورة واقعية تماماً؛ لأن سماتها الجمالية لم تتشكل إلا من جماع ما تمثّله الشعر الجاهلي من قيم جمالية للمرأة المثال^(١)، يُضاف إليها تلك القيم الجمالية ذات الطابع العذري. وبذلك تكون صورة المرأة الرمز قد انفصلت مرحلياً عن الصورة المتداولة في شعر الغزل الحسي

(١) انظر: د. عبد الإله الصائغ، الصورة الفنية معياراً نقدياً، ص ١٨٦-١٨٧. د. أحمد الحوفي، الغزل في العصر الجاهلي، ص ٤١، ٤٢-٦٤. وانظر أيضاً الحديث عن خصائص الغزل العذري في العصر الجاهلي، المرجع نفسه، ص ٢١٢-٢٤٢.

والمعنوي، لتعود مرة أخرى مرتدة إليه لابسة ثوبها المشكّل من تطريزات جمالية تقليدية ومثالية، مع إضافات جديدة لفظية ومعنوية أدت دور قرائن تهدي إلى المعاني الصوفية المحمولة في هذه الصورة الرمز.

ولقد تبدّت صورة المرأة الحسية عند ابن عربي في الألفاظ الفاتكة،^(١) والغادة {= البيضاء المائلة} والجيد الأغيد،^(٢) والشعر الأسود، والغدائر الأفعوانية،^(٣) والثنايا البراقة والبيضاء والغر،^(٤) والأوانس البيض^(٥) المعطّرات بالنّد والمسك،^(٦) وحمرة الخجل في الوجنات،^(٧) والدمى البذور،^(٨) والعين^(٩) {= الواسعات العيون}. وهي خريدة وهيفاء ورعبوبة وكاعب وطفلة ولعوب وخمّصانة^(١٠). هذه هي مجمل الصفات الحسيّة التي تتكرر في وصف صورة المرأة الرمز عند ابن عربي. نضيف إليها بعض الأبيات التي تبدو أبلغ من غيرها في إثارة الصورة الحسية. يقول:^(١١)

تعطو برخص كالدمقس منعم بالنّد والمسك الفتيق مقرّم
ترنو، إذا لحظت بمقلة شادن يعزى لمقلتها سواد الإثم
بالغنّج والسحر القتل مكلّ بالتّيّ والحسن البديع مقلّد

(١) ترجمان الأشواق، ص ١٥، ٥٠، ٩٠، ٩١، ١٤٠، ١٤٥.

(٢) نفسه، ص ٩٠، ٩١، ٩٨.

(٣) نفسه، ص ٣٤، ٣٣، ١٢٢.

(٤) نفسه، ص ٢٤، ٢٦، ١٢٥.

(٥) ترجمان الأشواق، ص ٢٨، ٩٠.

(٦) نفسه، ص ٩٢.

(٧) نفسه، ص ٥٨.

(٨) نفسه، ص ٢٥، ٦٢.

(٩) نفسه، ص ٣٨.

(١٠) نفسه، ص ٧٥، ٧٩، ٩٠، ٩٣، ١٢٧، ١٤٠.

(١١) نفسه، ص ٩٢.

يقول: (١)

بيضاء غيداء بهتانة تُضوُّعُ نشرأ كمسكٍ فتيق
تمايلُ سكرى، كمثل الغصون ثنتها الرياحُ كمثل الشَّقِيقِ
بردفٍ مهولٍ كدعصِ النقا ترجرجَ مثل سنامِ الفنيقي

ويقول أيضاً: (٢)

المونقات مضاحكاً ومباسماً الطيبات مُقبلاً ومراشفا
الناعمات مجرّداً والكاعبات مُنهداً والمهديات طرائفا

وإلى جانب هذه المظاهر الحسية لصورة المرأة الرمز، ظلت العناية قائمة بالمظاهر العذرية المفعمة بالطهر والنقاء والتعالي التي يترجمها الوجدان الداخلي عبر صور الشوق، والمعاناة، والحرمان، وتمني اللقاء والوصال، والشكوى الدائمة من الهجر... والأمر نفسه ينسحب على ابن الفارض في مجمل قصائد الديوان بخصوص صورة المرأة الرمز. وبذلك تكون الصورة قد استعادت ملامحها الحسية مستعينة بما خلفه شعر الغزل، بعد أن اكتفت، لوقت، بالاحتجاب وراء أسماء المحبوبات. وليست هذه الاستعادة مجرد محاكاة أو استكمال شكلي للصورة فحسب، وإنما هي استجابة طبيعية لفلسفة المحبة عند ابن عربي التي بُنيت على أن الحق تعالى مُحِبٌّ لنفسه بنفسه، ثم لما أراد أن يرى نفسه عبر وسيط خلق الكون، فكان بمثابة المرأة له، وتكون محبة الله لنفسه قد تجلّت في هذه المرأة، فأُحبّت المخلوقات بعضها بعضاً وهي لا تعلم أنها في محبتها هذه قد أُحبت الحق تعالى المتجلي لها في صور ما أُحبته. (٣) والصورة حضور فيزيائي. والحق لا يتجلّى إلا فيما تدركه المدارك والحواس. والتجلي في الصور جزء مهم من فلسفة ابن عربي، إذ لا يمكن أن نعرف الحق بدونها. وبذلك نكون قد اصطدنا بالواقع الحسي الذي هو اختيار الحق

(١) ترجمان الأشواق، ص ٨٩-٩٩.

(٢) نفسه، ص ١٢٤.

(٣) فتوحات، ٢/٣٢٦.

تعالى؛ لكي نتعرف به عليه. ومحبتنا للأشياء نابعة من محبتنا لأنفسنا التي هي انعكاس لمحبة الله لنفسه أولاً، ومحبته لنا من أجلنا ثانياً. فإذا نحن سرنا على الخطة الأولى، وأحببنا الأشياء أو الصور من محبتنا لأنفسنا وحسب، فقد حكمنا على أنفسنا بالوقوف عند الحب الطبيعي، أي نكون قد أحببنا الصور باعتبارها صوراً فقط لا باعتبارها تجلياً إلهياً، أما إذا أحببناها باعتبارها تجلياً إلهياً، أي من أجل المتجلي فيها، أو الظاهر بمظهرها، فقد أحببناها لا لأنفسنا وإنما لمعناها الإلهي، فإذا ما جمعنا بين المحبتين، كنّا في محبتنا صورة مضاهية لمحبة الحق الذي أحب نفسه فينا، وأحبنا لنا. والمحبة، كما يرى «هنري كوربن»، تقوم على التضاييف بين الفيزيائي والروحي أو الصورة والمعنى،^(١) فليس الواحد منهما بأولى من الآخر. وقد قال ابن عربي إن المحبين الحقيقيين هم الذي يحبون الله تعالى لنفسه وأنفسهم.^(٢) وعندما يكشف ابن عربي الحجاب عن محاسن المرأة الحسية، ويضيفها إلى المعنى الروحي المحمول فيها، ويشكل منهما صورة مثالية، فإنما ينطلق من مثل هذه الاعتبارات.

د- رمز المرأة المطلق:

بقي أن نببحث في البعد الرمزي المطلق لهذه الصورة. والسؤال الذي يبدو حرياً بالإثارة هنا هو: لماذا اختيرت المرأة لتكون وسيطاً للتعبير عن المحبة الإلهية في الشعر، ولتكون رمزاً اعتبارياً للحق يتداوله الصوفية في شعرهم منذ فترة مبكرة؟ كما لمسنا ذلك في معاتبة الحق لأبي سعيد الخراز، في الرؤيا، لكونه كنّى عنه بليلي وسلمى. ومنذ ذلك الحين والرمز الأنثوي يؤول إلى هذه النتيجة، باستثناء ما قرأناه عند ابن عربي في الدلالات الرمزية المقيدة، لا المطلقة للنساء، في شرحه على ديوانه الترجمان. ولقد كان ابن عربي، بالإضافة إلى عنايته بالدلالات الرمزية المقيدة، معنياً بالدلالة المطلقة للمرأة الرمزية عندما قام بتحليل بنيتها الأنثوية، وإرجاعها إلى أصل علوي يُعدُّ التجلي الأول، أو التَّعَيَّن الأول^(٣)

Creative Imagination of Ibn Arabi, p,150.

(١)

فتوحات، ٢/٢٢٩.

(٢)

كتاب التعريفات، ص ٩٠. اصطلاحات الصوفية، ص ٢٧.

(٣)

للحق تعالى الذي من شأنه قبول الكثرة والتعینات. وهو المظهر للممكنات. ويسمى أيضاً بالحقيقة الحمديدية، وهي التي فاض عنها كل ما في الوجود،^(١) فهي تشبه الخيال الوجودي الوسيط للتجلّيات الإلهية، ولكن باعتبار الحقائق القائمة فيه أو المعلومات الإلهية، وهي الحجاب الأعظم للحق، تحجبه في تعاليه، وتظهره في تدنيّه. والسمة الأساسية لهذه الحضرة، قبولها للانفعال أي قبول الأمر الإلهي «كن» لإخراج الأشياء من عدمها الثبوتي، إلى عدمها الوجودي. فهي بمثابة الرحم الذي يلد كل ما في الكون. والكون من الناحية الجمالية مرآة كبيرة للجمال الإلهي المفصل الذي يتجلّى مرة أخرى في مسمى الإنسان مجملاً. وبالإضافة إلى امتياز حضرة الإمكان بالانفعال، فهي فاعلة في الوقت نفسه. فيقال: منفعة بالأمر الإلهي، وفاعلة بإخراج الموجودات، يقول ابن عربي، إن شهود الرجل «للحق في المرأة أتمّ وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة. فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين. وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم شهود وأكملة».^(٢)

فالمرأة تؤول إلى تشخص رمزي لحضرة الإمكان هذه، أو الحقيقة الحمديدية التي هي أول تعيّن للحق تعالى في صور أعيان الممكنات. فالحق تعالى لا يدركُ معرئاً عن الصورة؛ لذلك كانت صورة الحقيقة الحمديدية هي أول إمكان كلي قابل للإدراك «وهذه الحقيقة، هي التي يعبرون عنها بالتعین الأول، وهي غاية ما يصل إليه الواصلون من كُمل الرجال. وجميع ما تسمعه من تغزلاتهم وتشبيبههم ونسيبهم، إنما هو فيها. ويسمونها ليلي وسلمى وسعدى والراح والخمر وغير ذلك»^(٣) لذلك يجب التنبّه إلى أن رمز المرأة المطلق أينما ذكر في الشعر الصوفي، إنما يقصد به الحق تعالى لا في

(١) انظر: فتوحات، ١/١٣٥، ١٤٣. ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ص ٢٨، ٤١-٤٤، ٤٤-٤٥. وله أيضاً: عقلة المستوفز، ص ٥١-٥٢.

(٢) فصوص الحكم، ١/٢١٧. وانظر: فتوحات، ٢/١٩٠. ابن عربي، الوصايا، ص ٢٨. عبد القادر الجازي كتاب المواقف في الوعظ والإرشاد، ١/٢٥٧-٢٥٨.

(٣) أحمد بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري، نشر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، ص ٩.

مرتبة الإطلاق، وإنما في مرتبة من مراتب التقييد، وهي الحقيقة المحمدية. ولسوف تتأكد هذه الدعوى بالشعر نفسه الذي برزت فيه بعض القرائن الدالة على هذا الموقع الرمزي. قال ابن الفارض: (١)

وأني بلاد الله حلت بها، فما	أراها، وفي عيني حلت، غير مكة
وأني مكان ضمها حرم، كذا	أرى كل دار أوطنت دار هجرة
وما سكنته فهو بيت مقدس	بقرة عيني فيه، أحشاي قرأت
ومسجدي الأقصى مساحب بردها	وطيبي ثرى أرض، عليها تمشت
مواطن أفراحي، ومربي مآربي	وأطوار أوطاري، ومامن خيفتي
مغان، بها لم يدخل الدهر بيننا	ولا كادنا صرف الزمان بفرقة
ولا سعت الأيام في شت شملنا	ولا حكمت فينا الليالي بجفوة
ولا صبحتنا النائبات بنبوة	ولا حدثتنا الحادثات بنكبة
ولا شنع الواشي بصد وهجرة	ولا أرجف اللاحي ببين وسلوة
ولا استيقظت عين الرقيب ولم تزل	علي لها، في الحب، عيني رقيبتي
ولا اختص وقت دون وقت بطيبة	بها كل أوقساتي مواسم لذة
نهاري أصيل كله، إن تنسمت	أوائله منها برد تحييتي
وليلي فيها كله، سحر، إذا	سرى لي منها فيه عرف نسيمه
وإن طرقت ليلاً فشهرى كله	بها ليلة القدر ابتهاجاً بزوره
وإن قربت داري، فعامي كله	ربيع اعتدال، في رياض أريضة
وإن رضيت عني، فعُمري كله	زمان الصبا، طيباً، وعصر الشبابة

غني عن القول، أن الحقيقة المحمدية مرتبطة بشخص محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم في الفكر الصوفي. فيه بُدئ الأمر باعتبار هذه الحقيقة، وبه خُتمَ باعتبار الشريعة. وإن استدعاء مكة والمسجد الأقصى وبيت المقدس، في سياق غزلي مؤنث، ينطوي على إشارة ذات دلالة مزدوجة، طرفها الأول يستدعي إسراء محمد صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المسجد الأقصى في بيت المقدس. ولعل مجرد الإهابة بهذه الأماكن، يُقصد منه استدعاء شخص الرسول صلى الله عليه وسلم. أما الطرف الآخر، فيتمثل في صيغة التانيث الرمزية التي أضفت على السياق الشعري تركيباً صورياً يتمركز حول المرأة، بكل ما يرتبط بها من رغبات القرب، وأفراح اللقاء، ولذا ذات الوصال بعيداً عن صروف الدهر ونوائبه، وبمعزل عن الرقباء والوشاة. والسبيل الذي يبدو وحيداً للجمع بين طرفي هذه الإشارة هو أن هذه الأنثى، لا بد وأن ترمز إلى الحق المشهود كنزه في الحقيقة المحمدية.

وليس المكزون السنجاري (ت ٦٣٨) ببعيد عن استعمال مثل هذه القرائن. فهو الآخر يصور المرأة، في سياق ذكر طيفها، مقترنة بالمسجد الأقصى والمسجد الأدنى. يقول: (١)

سرى طيفها وهناً فلله ما أهنا	كرى فيه فزنا باللبانة من لبنى
ويا حبذا ذاك الخيال الذي سرى	إلى المسجد الأقصى من المسجد الأدنى
فأشهدنا بالغيب فيه حضوره	وغيبنا في حال مشهده عنا
وأبدى لنا من لطف ليلاء صورة	شهدنا بها من حسنها ذلك المعنى

ويقول أيضاً: (٢)

ولو لم يعدني طيف ليلاء في القلى	وألطافها عند المحبين لا تحصى
لما هُدِيت نفسي إليها ولاسرت	من المسجد الأدنى إلى المسجد الأقصى

(١) شعر المكزون، ٢/٢٢٨.

(٢) نفسه، ٢/١٤٧. وانظر أيضاً: ٢/٢٧.

وما يدعونا إلى تأكيد هذه النتيجة، أن أذواق المحبة التي يدركها الصوفية إدراكاً قلبياً أو روحياً، لا بد لها من صور يتعلّق الإدراك بها مهما كانت كثيفة أو لطيفة، وإلا فإن إدراك الحق دون تعلّق بالصّور، غير وارد؛ لذلك كان من الضروري إدخال هذا التعديل على التصورات الشائعة عن رمز المرأة في الشعر الصوفي الذي تؤول دلالاته الرمزية إلى التّغزّل بالذات الإلهية. صحيح أن الذات هي المقصودة، ولكن عبر إدراكنا لها، أي عبر تجلّيها في المُدرك. وأوّل مُدرك يحيل عليها، هو الحقيقة المحمدية. فنحن في واقع الأمر ما أدركنا كنه الذات على ما هي عليه؛ لأنها احتجبت بهذه الحقيقة، عندئذٍ يصحّ لنا الزعم بأن مطلق رمز المرأة في شعر المحبة الصوفي هو الحقيقة المحمدية.

هـ- جديد صورة المرأة الرّمز:

لئن كان شعراء الحب الصوفي قد أهابوا بعناصر تراثية تقليدية في رسم صورة المرأة، فلقد استطاعوا أن يجترحوا لأنفسهم مساراً فنياً خاصاً في رسم الصورة نفسها، اعتمداً على خيال إبداعي مُشرب بفلسفتهم لمفهوم الأنوثة الذي نظرناه آنفاً. ولقد أدى ذلك إلى تشكيل صورة امرأة من تضافر عناصر صوفية إشارية تكشف عن معناها الرمزي. ويتم ذلك عبر تحولات بنيوية تطرأ على عملية نسج الصورة نفسها في القصيدة. يلمس ذلك، في القصائد الغزلية الطويلة غالباً، حيث تُفتتح القصيدة بصورة تقليدية للمرأة المحبوبة، وهي، كما تتراءى عند المكزون السنجاري، تمنُّ على المُحبّ بتحيةٍ عاجلة، وتمنّيه بالوصال عند الوصول، ثم تغادره مكسوف البال مسلوب الفؤاد، ينبض قلبه باليأس تارة، وتارة أخرى بالرجاء. ثم يرسم صورة تقليدية لِعِزّة المحبوب، وذلّة المُحب. ويبادر إلى حشد مفردات متداولة في هذا الحقل من مثل: علق القلب، والإعراض، وامتناع الوصل، وليل الجفا، ونار الجوى، ونار الهجر، وتصعيد الزّفرات، والأسى، وضنى الجسم، ومعاتبة الطيف، وسلوان الحب، والغرام، والسرور بالوعد الجميلة، ولوعة البين.^(١) ثم تأخذ الصورة بالتحول الرمزي ناقلة معها المرأة من تكوينها البشري إلى تكوين

(١) شعر المكزون، ٤٩/٢-٥١. وعدة القصيدة مائة وعشرون بيتاً. وسنثبت من أبياتها ما يكفي للتدليل على ما ذهبنا إليه دون إخلال بسياق المعنى العام للأبيات المجتزأة.

علوي، تتسع آفاقه الرمزية، وتتكشف في الآن نفسه عن تمام بمستوى ألوهي متسام، ويتجلى ذلك كلما أوغلنا في القصيدة، إلى أن نصل إلى نقطة نخال فيها أنفسنا مغمورين بفيض من التجليات الإلهية، وقد نسينا لوهلة موضوع المرأة. ثم لا يلبث أن يعدل عن علوه هذا، لينزل بالمرأة إلى الأرض، المكان الذي انطلقت منه، فتعود صورة المرأة التقليدية لتطالعنا مرة أخرى. وهكذا تمضي القصيدة بصورة المرأة، تراوح بين العلو والسفل، الرمزي والطبيعي. وإذا كان لهذا الأمر دلالة، فدلالته تتبدى بوضوح في انعكاس المقولة الصوفية التي ترى أن الحقائق الإلهية، لا بد لها من وسيط مادي حتى يظهرها قابلة للإدراك، وهذا ما تمثله صورة المرأة بحضورها التقليدي في القصيدة، ولا سيما بدايتها. وإذا يتم اختبار هذا الجانب الأرضي من الصورة ومعرفته، تأتي المرحلة الثانية، وهي محاولة عبور هذا الوسيط المادي من أفقه الأرضي الضيق، إلى أفق آخر أوسع محمول فيه. وبمجرد اتخاذ هذا الإجراء، فإن الوسيط المادي، الذي هو المرأة هنا، يتحول تحولاً تلقائياً إلى رمز، ويتم التعامل معه بهذه المثابة. وتغدو صورة المرأة على نحو قادم من العلو المفارق، بعد أن كانت صاعدة من السفلى الحايث. وتصبح معنى مجرداً عن الشخص. تحير أبصار الناس وقلوبهم. وهي ذات رافة ورحمة على من يستحق العقوبة، ولها في «الطور» نعت تجلّ خاص، كناية عن نار موسى عليه السلام.. وهكذا يتلاشى وصف المرأة التقليدي/ الحسي/ الأرضي. ويظهر بدلاً منه وصف ألوهي، لا علاقة له بوصف المرأة السابق، باستثناء أنهما يشتركان في صيغة التانيث.

يقول المكزون (ت ٦٢٨) في صورة المرأة التقليدية من مقدمة القصيدة: (١)

سَرْتُ مَوْهِنًا نَحْوِي فَأَبَدْتُ مَسْرَتِي	وَحَيَّتْ فَأَحْيَتْنِي بِحُسْنِ التَّحِيَّةِ
وَمَنْتَ فَمَنْتَ فِي مَأْبِي إِلَى الْحَمَى	فَوَادِي بِوَصْلِ الْوَصْلِ بَعْدَ الْقَطِيعَةِ
فَأَيْسَنِي بَعْدُ الْمَسَافَةِ بَيْنَنَا	وَتَقْصِيرُ نَضْوِ السَّعْيِ مِنْ قَرَبِ أَوْبَتِي
وَأُطْمَعْنِي فِي وَصْلِهَا بَعْدَ هَجَرِهَا	تَفْضُلُهَا الْمَحْبُوبُ عَنْ عَيْنِ مُنِيَّتِي

وإن حملتني ناقتي نحو دارها وصلت وإلا مت في دار غربتي
عزيزة وصل عزني الصبر بعدها فقابلت عز الوصل منها بذلتي
علقت هواها في الظلال فعلقته أمساني إعراضاً بمنيتي
وما أعرضت عني وحق وصلها لغير اجترامي في الهوى وخطيئتي
إلى أن يقول في البيت الحادي والعشرين:^(١)

ولولا اعتلاقي في الهوى بوعودها لما سلمت من لوعة البين مهجتي
وفي البيت الثاني والعشرين، تبدأ الصورة بانزياح مفاجئ لتنفتح على العلو،
مشيرة إلى بداية التحول الرمزي. يقول:^(٢)

دنت في علاها من حضيض مقامي الـ لذي هبطت نفسي به بعد رفعتي
وأبدا عتابي لطفها بي على الرضى بوعر الفلا من بعد ظل الأظلة
ولاحت بمعناها لعيني صورة وما اقترنت عند الظهور بصورة
وما انتقلت عن كون تجريد ذاتها وإن شوهدت في حلية مثل حليتي
ثقلب أبصار الورى وقلوبهم إذا استترت بعد الظهور بغيبة
ليعرفها في البدو من كان عارفاً وينكرها ذو الجهل أول مرة
وتظهر في حال المكافاة فضلها على عدلها في مستحق العقوبة
حكاني على طور التجلي صفاؤها فكانت لعيني في جلا العين جلوتي
فما شهدته العين منها فذاتها ومن هيئة فهي المثال لهيئتي
حميت حمى سمعي بها عن عواذلي بصدق موالاتي لها وحميتي

(١) شعر المكزون، ٥١/٢.

(٢) نفسه، ٥١/٢.

إلى أن يقول: (١)

جعلتُ صَلَاتِي فِي الْغَرَامِ بِذِكْرِهَا	إلى وصلها بعد القطيعة وُصَلَّتِي
وَطَهَّرْتُ أَعْضَائِي بِعَرَفَانٍ مَنْ عَلَى	مراتبهم في عالم العشق دُلَّتِ
وَوَجَّهْتُ وَجْهِي فِي اتِّجَاهِي لِوَجْهِهَا	فِمِنْ حَيْثُ مَا اسْتَقْبَلْتُهَا فَهِيَ قَبْلَتِي
إِلَيْهَا أَصْلِي قَانَتْ أَلْفِ بَيْضِهَا	بِأَسْمَائِهَا الْحَسَنَى بِحَسَنِ التَّثْبُتِ
وَحِينَ رَأَى عَشَاقُ سَلَمَى تَسْنُنِي	بِسُنَّتِهَا صَارُوا كَمَا شئتُ شِيعَتِي

صورة الخمرة ورموزها

١- التمهيد الرمزي للصورة الخمرية:

أهَاب الشعر الصوفي، منذ فترة مبكرة، بالعنصر الخمري بديلاً أرضياً موازياً لموضوع السكر الصوفي الذي قد تعدد أسبابه، بحسب أنواع الواردات. ولقد بدت الخمرة بديلاً رمزياً مناسباً؛ بسبب تشابه كل من آثارها وآثار السكر الصوفي التي يمكن أن نتبينها في غياب التوازن، وانحسار رقابة العقل، وحضور الرعونة والتهتك والشطح.

ولقد تمثلت الصوفية صورة الخمرة منذ بداية تعلّقهم بأنموذجها، عبر استيحائها من شعر الخمرة العربي، الذي أتقن صياغته، بلا منازع، أبو نواس وإن كان مسبقاً ببعض الشعراء الذين تغنّوا بها من قبله، غير أنه كان أكثرهم اتساعاً وإتقاناً، وعلى يديه تكاملت القصيدة الخمرية شكلاً ومضموناً.^(١)

ويبدو أن العناصر الخمرية الأولى التي أخذت تشيع في الشعر الصوفي، تعبيراً عن حال السكر، تجلّت في ذكر الشراب مفرداً، أو مضافاً إلى مفردة الحب، وفي ذكر الصَّبوح، وعقار اللحظ، والسكر مفرداً أو مضافاً إلى الوجد، والساقى، والكأس. كما ذكروا المزج، مع إبداء ميل لربط مفردة السكر بالصحو، انطلاقاً من غلبته البنية الثنائية على الأحوال. وما يسترعي النظر في هذه العناصر الأولية، ندرة استعمال مفردة الخمرة حتى منتصف القرن الخامس تقريباً. وربما لا نجد تعليلاً أقرب من القول بأن لفظ الخمرة، على ما يبدو، كان أشدّ الألفاظ استدعاءً للحرمة الدينية، وأكثرها نبوّاً في الأسماع؛ لذلك وجدنا التسميات البديلة للخمرة مرتبطة في أغلب الأحيان بقرائن تدل على أن هذا الشراب المسكر، ليس إلا شراباً معنوياً، ينبثق عن حالة وجدانية إثر تلقّيها وارداً إلهياً قوياً من طبيعته أن يثير

(١) د. شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ٢٢٤.

النشوة والطرب والالتذاذ. وقد أشار الحلاج في بعض سكريّاته إلى المعنى المراد من السكر الصوفي، وهي النشوة المتولّدة عن جذبات المحبة الإلهية القويّة. وصاحب هذا السكر عنده، إذا لم يتأدّب في حاله يُحدّ بالصلب. يقول: (١)

سكرتُ من المعنى الذي هو طيّبٌ ولكنّ سكريّ بالمحبّة أعجبُ
ومما كلُّ سكرانٍ يُحدُّ بواجبٍ ففي الحبّ سكرانٌ ولا يتأدّبُ
تقومُ السُّكاري عن ثمانين جلدةً صحاةً، وسكرانُ المحبّة يُصلّبُ

وهذا التمهيد للصورة السكرية يشي بأن صورة الخمرة ورمزها كانا في طور البناء من الناحية الشكلية والرمزية حيث أُشربت معنى روحياً ذا صلة بالمحبّة «فهم يتكلمون عن الحب، على أنّه شراب إلهي يسبب لهم سكرأ روحياً يصطلمهم عن نفوسهم» (٢). من ذلك قولهم: (٣)

شربتُ الحبّ كأساً بعد كأس فما نفذ الشرابُ وما رويتُ
وقال الشبلي: (٤)

إنّ المحبّة للرحمن تُسكرني وهل رأيتُ مُحبباً غير سكرانٍ!

فالمحبة الإلهية هي موضوع الإسكار، وهي البديل الخمري الذي يسبب النشوة والفرح الروحيين. والصوفي، في حالة وجدّه بالمحبة، أو في حال تجلّي الحق عليه بالمحبة، يغمره فيض من اللذة الروحية، تطفئ على كل كيانه، ويستثير الانتشاء بها، حركةً في الباطن لا يتمكن من مدافعتها، فتظهر العريضة على الجوارح، تفرغاً لهذه الحركة الانتشائية الباطنية. ثمّ لما تزول عنه مُنازلة الحال، تعود جوارحه إلى السكون مصحوبة بالاسترخاء والهدوء.

(١) الديوان، ص ١٠١.

(٢) عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي، ص ٣٢٢.

(٣) الرسالة القشيرية، ص ٧٣. إحياء علوم الدين، ٣٧٩/٤.

(٤) الديوان، ص ١٢٩.

ولم تكن عناصر الصورة الخمرية، تُجاوز ما ذكرناه آنفاً. وكذلك رمزها، فلم تُجاوز دلالاته حد الانتشاء بالمحبة الإلهية. وعلينا أن نبدأ منذ الآن، بملاحظة الصلة التي تربط بين الدلالة الرمزية للخمرة، والدلالة الرمزية للمرأة، فهما معا يشكلان موضوع المحبة الإلهية على صعيد الشعر.

ب- عناصر الصورة الخمرية عند الجيلاني ورموزها:

ولقد قُدِّرَ لصورة الخمرة الصوفية أن تتسع آفاقها اتساعاً ملحوظاً على يدي كل من المنتجب العاني^(١) (ت ٤٠٠ على الأرجح)^(٢) والشيخ عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦٠) الذي تُطلعنا قصائده الخمرية، على إلمام واسع بالتراث الخمري السابق عليه، أساليب وصوراً فنية. ومما لا شك فيه أن اشتغال الصوفية من قبل الجيلاني على تفريغ لفظ الخمرة من دلالتها الأرضية المحرمة، والعمل على حقنها بمعاني المحبة الإلهية، جعله ينفث على التراث الخمري انفتاحاً واسعاً، ويستعير منه ما يناسبه من عناصر خمرية، يصوغ بها صورة الخمرة الصوفية.

وتستعين عناصر الصورة عند الجيلاني، بكؤوس الشراب المسكرة، والدنان، والحن، ودوران الكأس، وكاسات الغرام، والسلافة، وانتعاش الروح، والساقى والمدير،^(٣) ومدامة الحب، والمنادمة والخمار، وشراب الحب، والخمرة^(٤) وفضلة الكاس، والمدام، وصرف الراح، وترويق الكاس،^(٥) وكأسات الوصال، والطواف

(١) سنسوق الحديث عن خمريات العاني في سياق التعليق على خمريات ابن الغرض، وذلك لسببين: الأول: التشابه الذي يجمع بينهما، وبخاصة في المضامين التي ما استقرت على ما هي عليه إلا في العصر العباسي المتأخر. وقد يظل من الصعب الجزم بأن مثل هذه المضامين قد تبلورت في القرن الرابع، وهو القرن الذي عاش فيه المنتجب على ما يرى بروكلمان والدكتور أسعد علي.

(٢) ورد أنه ولد سنة ٥٩٥ و ٤٢٩. بينما يذهب بروكلمان إلى أنه توفي في حدود سنة (٤٠٠). وكذلك يرى د. أسعد علي. انظر: فن المنتجب العاني وعرفاته، ص ١٦-٢١.

(٣) الديوان، ص ٨٦-٩٠.

(٤) نفسه، ص ١١٢، ١١٤.

(٥) نفسه، ص ١٢٢، ١٤٤.

بالحان^(١) وخمرة التوحيد^(٢) وتكاد هذه المفردات، تغطي أغلب العناصر الرئيسية التي أسهمت في تشكيل الصورة الخمرية من قبل في تراث الشعر الخمري عموماً. وإن غرام الجيلاني بالخمرة الإلهية على النحو الكثيف، في مقابل غياب صورة المحبة الإلهية عبر المرأة الرمز، غياباً شبه تام، يدفعنا إلى التكهن بحدوث عملية تحويل رمزي، تمّ خلالها استبدال الرمز الأنثوي بالرمز الخمري، وخصوصاً أن الدلالات الرمزية المستصحبة للخمرة عنده، اتخذت أشكالاً متنوعة. وهو تارة يذكرها على نحو مفتوح دون تقييد، وتارة أخرى يقيدها. يقول في ذكر الشراب غير المقيّد: (٣)

سقاني إلهي من كؤوس شرابه فأسكرني حقاً فهمتُ بسكرتي

فالشراب هنا يحتمل كل واردات السكر دون استثناء. فقد يكون وارد محبة، حينئذ يُسمى شراب الحب. وقد يكون وارد مشاهدة جمالية، أو وارداً معرفياً، أو وارد سماع، أو وارد بسط وتأنيس... وهكذا ما دام قد ذكر كؤوس الشراب على إطلاقها. ويتقيد معناها الرمزي في سياق آخر بذكر قرينة لفظية تُضاف إلى الشراب أو الكاسات. وهي هنا تشير إلى تذوق المحبة الإلهية، عبر مرتبة من مراتبها، وهي الغرام. يقول: (٤)

شربتُ بكاسات الغرام سلافَةً بها انتعشت روعي وجسمي ومهجتني

وقد يرأوح بين معنيين في أن واحد. فهو إذ يسكر في بعض أحواله، يخبرنا أنه سكر من مدامة الحب، ومن رؤيته للساقى نفسه، جامعاً بين إسكار المحبة الإلهية، وإسكار شهود الجمال. يقول: (٥)

سقاني بكأس من مدامة حبه فكان من الساقى خُماري وسكرتي

(١) ديوان الجيلاني، ص ١٥٩، ١٤٧.

(٢) نفسه، ص ١٧٣.

(٣) نفسه، ص ٨٦.

(٤) نفسه، ص ٨٩.

(٥) نفسه، ص ١٠٥.

وإيراد خُماري وسكرتي في عجز البيت، يؤكد صدورهما عن واردين مختلفين. ويستبعد هاتين الداليتين الخمريتين في القصيدة نفسها حينما يقول: ^(١)

تجلّى لي الساقى وقال إليّ قم فهذا شرابُ الحبِّ في حانِ حضرتي
تقدّم ولا تخشى بكشفِ حجابنا. تملّ بجاني والشرابِ ورؤيتي

وينفتح الرمز الخمري تارة أخرى، على مشهد السماع الأول للبشرية، ليستعيد خطاب الحق لها وهي في عالم الذرّ، حينما خاطبها الحق تعالى بقوله: «ألسنت بربكم» ^(٢) وهو شهود للخطاب الإلهي بالتوحيد، كفاحاً. وقد بدت استعادته انغماراً بلذّة النغم الإلهي المُسكر، فهو إسكار سماع. وقد رمز الجيلاني لذلك بـ «خمرة التوحيد». يقول: ^(٣)

وقد كشفَ الأستارَ عن نورِ وجهه من خمرةِ التوحيدِ بالكاسِ أسقاني

والجيلاني نفسه يحدثنا عن خمرة السماع أو التوحيد بقوله: «نادى منادي الطلب للأرواح الكامنة في القوالب. أثار ساكنَ عزمها إلى العلى. طارت بأجنحة الغرام في فضاء المحبة. وقعت بعد التعب على أغصان الشوق، وتناغت في السحر بلابلها بمطربات ألحان الحنين إلى جمال «وأشهدهم» ^(٤) أن عجبها هبوب نسيم الغرام إلى إعادة لذّة «ألسنت بربكم» ^(٥)».

والخمرة التي يصوّرُها الجيلاني في قصائده، تخلو من بعض المشاهد التي تداولها شعراء الخمرة السابقون عليه من غير الصوفية. فلم يتناول وصف الآثار السكرية على الشاربين كالنشوة، والرعدة، وتعثّر الحركات، والجمجمة في

(١) ديوان الجيلاني، ص ١١٣.

(٢) الأعراف: ١٧٢.

(٣) الديوان، ص ١٧٣.

(٤) من قوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى شهدنا...» الأعراف: ١٧٢.

(٥) الأعراف: ١٧٢.

(٦) الديوان، المقالات الرمزية، ص ٢٣٥.

الكلام، والاستحمام بها، ونضحها على الجسد، ووصف طعمها ورائحتها.^(١) واكتفى منها بالعناصر الكبرى التي لا بد من توافرها لرسم الصورة الخمرية ذات الطبيعة الإلهية؛ والمناسبة لأجوائها. أما إضافاته فتكاد تنحصر في إضافة السكر، أو الكأس، أو الشراب، أو الخمرة إلى المعنى الإلهي المراد إبرازه.

ج- اكتمال الصورة الخمرية ورمزها المطلق:

يتجلى اكتمال الصورة الخمرية، برموزها العرفانية الأكثر اتساعاً، على يدي ابن الفارض، الذي ما وصل إلى هذا الكمال إلا بعد إلمام واسع بخمريات الشعر العربي عموماً، وخمريات الشعر الصوفي خصوصاً. وبدأت لديه الصورة مستحوذة على مجموع عناصر صورة الخمرة التراثية، من خلال تذويبها في منظومة دلالية عرفانية، تتبدى فيها الخمرة بوصف متعالٍ لا يدانى، الأمر الذي من شأنه أن يجعلنا نتأني في تعيين المدلول الرمزي لخمرفته. ولقد كان ابن الفارض مسبوقاً بمثل هذا الاستحواذ العرفاني المتعالي، بخمريات المنتجب العاني، على فرض صحة وفاته قبل ابن الفارض بما يزيد على قرن ونصف من الزمان، ولا شك أنه أفاد منه، كما سيتبين في حينه.

وأول ما تفيض به الصورة الخمرية عند ابن الفارض أنها نابعة من قدم سرمدي، فوجودها غير محدد بزمان، أو هي قبل الزمان. والقرينة الدالة على هذا التقادم، أن وجودها متعين قبل وجود الكرم نفسه، المصدر التقليدي للخمرة الأرضية. ثم إن هذه الخمرة، يشع فيضها ليتجلى في الأكوان من خلال تشبيهها بالشمس، وتشبيه كأسها بالقمر، ومديرها بالهلال. ونحن إذا راعينا المناسبة بين أطراف التشبيه، دون اعتبار للمرجعية العرفانية الرمزية، ستبدو الصورة في غاية الغرابة والسقم. ولكن اختياره للشمس والبدر خاصة، له ما يسوغه على الصعيد العرفاني والرمزي. إذ كثيراً ما كانت تُضرب الشمس مثلاً اعتبارياً على الحق تعالى الذي يتجلى بنوره في الوجود، كما تتجلى الشمس بنورها في القمر. وكلاهما مفارق للآخر، فلا الشمس حلت في القمر، ولا القمر حل فيهما. ومن وجه

(١) انظر: طه حسين، حديث الأربعاء، ٨٤/٢-٨٥. شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٢٣٤. مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ص ١٩٨.

آخر، فإن النظر المباشر للشمس يبهر العين فلا تقوى على رؤيتها. وهو كناية عن عدم إمكانية التوفّر على رؤية الذات المحض، بخلاف القمر الذي هو مجلى الذات ومظهرها، يُرى بنوره في غاية الصفاء والجلاء، وهو متعة للناظرين. فهل نستطيع مقارنة الشمس بالحق تعالى، والقمر بالتعيّن الأول له، الذي هو الحقيقة المحمدية؟ ربما يكون لهذه المقاربة وجه ما. وعلينا ألا نفعل عن ملاحظة التحوّلات الرمزية للمدام التي لبست مظهر الشمس أولاً، ثم تنزّلت في القمر ثانياً، الذي كان سبباً في ظهور النجوم. وهي تحوّلات خاضعة لبنية التجلّي نفسها التي تفيد بأن الحق تعالى يتجلّى في مراتب الوجود. يقول ابن الفارض:^(١)

شربنا على ذكر الحبيب مُدَامَةً	سكرنا بها من قبل أن يُخلَقَ الكرمُ
لها البدرُ كاسٌ وهي شمسٌ يُديرها	هلالٌ، وكم يبدو إذا مُزجت نجمُ
ولولا شذاها ما اهتديتُ لحانها	ولولا سناها ما تصوّرها الوهمُ
ولم يُبقِ منها الدهرُ غير حُشاشةٍ	كانَ خفاها في صدور النُهي كتمُ
فإن ذُكرت في الحيّ أصبح أهلهُ	نشاوى، ولا عارٌ عليهم ولا إثمُ
وإن خطرت يوماً على خاطر امرئٍ	أقامت به الأفراحُ وارتحل الهُمُ

وتُبدي الصورة في بعض عناصرها، تراوحاً بين اللطافة والكثافة. فالشذا والسنا والحُشاشة والوجود الاسميّ للخمرة، مفردات تُلطّف من كثافة هذه الخمرة المنسوبة إلى الحان والدنان، مما يجعلنا نشيح بتفكيرنا عن الدلالة المعجمية للحان، حفاظاً على سلامة التركيب الرمزي للصورة، وحيث يمكن أن نصرف دلالة الرمزية إلى الكون ككل، باعتباره مجلى لهذه الخمرة. ومن المؤكّد أن ابن الفارض، قد أتقن رسم هذه الصورة الأولية للخمرة الصوفية، بعد أن كان المنتجب العاني قد رسم غير قليل من أجزائها من قبل. يقول:^(٢)

(١) الديوان، ص ١٤٠.

(٢) فن المنتجب العاني وعرفانه، ص ١٦٤.

كانت وأدم في الظلال نخيـرة
 راح تـريح أخا التقي وتزيد ذا الت
 وكما يقول أيضاً: (١)

قـديـمة كـانـت ولا أوـل
 كان ساقـيها وقد أقـبلت
 بدراً دجى يحمل شمس الضحى
 وكذلك يراها السهروردي المقتول (٥٨٧)، فهي قديمة لم تدسها أقدام الفلاحين،
 مشيراً إلى أحد معانيها الرمزية، وهو محبة الحق القديمة لخلق. يقول: (٢)

قـم يا نـديـم إلى المدام فـهاتـها
 من كـرم إـكرام بـذن ديانـة
 هي خـمره الحب القديم ومنتهى
 ويمضي ابن الفارض في استكمال وجوه الصورة، فيعدد خصائص هذه الخمرة
 على صعيد أثارها الفعلية، فهي تحيي الموتى، وتبرئ الأسقام، وعبقها يعم المشرقين
 والمغربين، وهي نور هادٍ في كف من يلمسها، واسمها يكفي لإسكار جيش بكامله إذا
 ما كُتب على رايته... وتعميم هذه الخصائص، يأتي في سياق إنتاج دلالة العلو
 للخمرة. فهي الفاعلة في الوجود عبر مظاهرها. يقول: (٣)

ولو نضحوا منها ثرى قبر مـيت
 ولو طرحوا في فيء حائط كرمها
 لعادت إليه الروح، وانتعش الجسم
 عليلاً، وقد أشفى، لفارق السقم

(١) فن المنتجب العاني وعرفانه، ص ١٧٤.

(٢) ديوان الإمام شهاب الدين السهروردي، ص ٤٩.

(٣) الديوان، ص ١٤١. وانظر ما يشبه هذه الصورة عند المكزون السنجاري. شعر المكزون، ٢/ ١٠٦.

ولو قرَّبوا من حانها مقعداً مشى وتنطق من ذكرى مذاقتها البكمُ
ولو عبقت في الشرق أنفاسُ طيبها وفي الغرب مزكومٌ، لعادَ له الشمُ
ولو خُصِّبتُ من كاسها كفٌ لامسٍ لما ضلَّ في ليلٍ وفي يده النجمُ
ولو جُلِّيت سرّاً على أكمه غدا بصيراً، ومن راووقها تسمع الصمُ
ولو أن ركباً يمموا ترب أرضها وفي الركب مسلوعٌ لما ضره السمُ
ولو رسم الرأقي حروف اسمها على جبين مصابِ جنٍّ، أبرأه الرسمُ
وفوق لواء الجيش لو رُقِمَ اسمها لأسكر مَنْ تحت اللوا ذلك الرقْمُ
تُهذب أخلاق الندامى، فيهتدي بها، لطريق العزم من لا له عزمُ

وهذا التفصيل الذي يقدمه ابن الفارض لآثار الخمرة في الوجود، نجد له إشارة عند المنتجب العاني الذي يقول: ^(١)

مسكينة الأنفاسِ عانيّةٌ لو لامسوا شيباً بها شبّوا

ويتابع ابن الفارض نسج الصورة، محاولاً في هذه المرة أن يعيد بناء تعاليها من خلال استخلاص لطافتها غير المرئية، من عناصر كونية تتسم هي الأخرى باللطافة أصلاً، فيأخذ الصفاء لها من الماء، واللف من الهواء، والنور من النار، والروح من الجسد، مصعداً إياها بهذه النوعات، إلى معنى مجرد، أو حقيقة معنوية. ثم يعيد ذكر قدمها ليعبر منه إلى القول بأن كل ما في الوجود قائم بها، رغم خفائها في نفسها، مشيراً بذلك إلى جدلية الظهور والخفاء التي هي من صفات الحق تعالى. إذ هو الظاهر والباطن على حد سواء. وستكون إشارته إلى قيام الوجود بهذه الخمرة، علامة مهمة، إلى جانب غيرها، في الكشف عن ملابسات الدلالة الرمزية لها. كما أن ورود التمازج والاتحاد بالمعنى الصوفي لا المادي، سيُعدّ علامة أخرى تضاف إلى الأولى. يقول: ^(٢)

(١) فن المنتجب العاني وعرفانه، ص ١٧٤.

(٢) الديوان، ص ١٤٢.

يقولون لي: صفها، فأنت بوصفها خبير، أجل، عندي بأوصافها علمُ
صفاء ولا ماء، ولطف ولا هوا ونور ولا نار، وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها قديماً، ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم
وهامت بها روعي، بحيث تمازجأت تحاداً، ولا جرم تخلله جرم

ولم يكن من العسير علينا أن نربط هذه الخمرة، منذ الوهلة الأولى، بدلالاتها الرمزية الإلهية، والقول بأنها تشير إلى الحق تعالى، أو إلى المحبة الإلهية، أو المعارف الإلهية. وكلها دلالات محتملة. ولكننا أردنا تمثل الدلالة من سياق القصيدة الرمزي، ومن كيفية انتساج الصورة الخمرية، بما يؤهلها لاحتلال هذه المكانة المتعالية، من جهة كونها دالاً رمزياً، يجب أن يؤول إلى مدلول محدد. ولقد مر معنا غير مرة، الحديث عن بطون الذات، ثم تجليها في المراتب المختلفة، مع بقائها على ما هي عليه. وكان أول تجلٍ لها في مسمى الحقيقة المحمدية، وهي المرتبة التي تؤذن بوجود الكثرة، أي بانبثاق كل ما في الوجود عنها؛^(١) لذلك أشرنا آنفاً، أن قيام الوجود بهذه الخمرة، علامة رمزية واضحة الدلالة على معنى الحقيقة المحمدية. كما أن مصطلح الاتحاد الذي أشرنا إليه أيضاً، ليس إلا تعبيراً عن الفناء في هذه الحقيقة السارية في الوجود سريان الروح في الجسد، وهو أقصى ما يمكن أن يصل إليه الصوفي معرفة وذوقاً، ليس فيما بعد ذلك مطمع، لأنه هوية الذات المحض في تعاليها المطلق وغناها عن العالمين. وهذا مما لا سبيل إلى إدراك كنهه. وقد كنا ذكرنا فيما سلف، أن تشبيه ابن الفارض الخمرة بالشمس الدارة بالكأس القمر، له علاقة بتشبيه مماثل، يبرز توازياً اعتبارياً بين الشمس مثلاً على الحق، والقمر مثلاً على الحقيقة المحمدية. وباجتماع هذه العلامات الثلاث الكبرى، تتضح الدلالة الرمزية للخمرة الفارضية، ويؤول معناها متماهياً في هذه الحقيقة، التي هي أم الحقائق المعنوية والمادية، وهي الوجود قبل أي كون آخر. وإن الخلوص إلى هذه النتيجة يفضي، لا محالة، إلى القول بوجود اشتراك بين مدلولي الرمز الخمري، والرمز

(١) ابن عربي، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، ص ٢٧، ٤١، ٤٦.

الأنثوي، ما دام كلاهما ينتهي إلى الحقيقة المحمدية ولنا أن نتساءل، ترى لماذا لجأ الشعر الصوفي إلى تبني هذين الرمزين، ماداماً يؤولان في النهاية إلى مدلول واحد؟ لا شك أن الشاعر الصوفي، عندما لجأ إلى استعمال هذين الرمزين، كان يدرك صفة الاشتراك الدلالي الجامعة بينهما، ولكنه في الآن نفسه، كان يهدف من خلقه لصورة المرأة وصورة محبتها، التعبير عن مذاق روحي يختلف بالتأكيد عن المذاق الروحي الذي عبّر عنه إثر خلقه لصورة الخمرة. ويمكن تبين هذا الاختلاف من طبيعة الصورة نفسها، فحينما تختفي الحقيقة المحمدية خلف قناع المرأة، فمعنى ذلك أن الصوفي الآن غير موصول، أي أنه في حالة من حالات السعي والطلب من أجل الوصول لهذه الحقيقة المحتجبة عنه، تماماً كاحتجاب المحبوبة عن عشاقها، فلا يتجلى لهم منها إلا بوارق من أحوال التقريب والتأنيس، من أجل إذكاء نار الشوق في قلوبهم، وحثهم على المواصلة وقطع المقامات. فإذا ما وصل، وفني بحقيقة هذا الرمز، الذي هو الحقيقة المحمدية، حصلت له أحوال السكر، الشبيهة بسكر الخمرة الأرضية. فهو الآن يعاين المعشوقة بل يتماهى فيها. ومن هذه البرهة الفنائية، يذوب الرمز الأنثوي في الرمز الخمري، ليعمنا الصوفي الفاني نشوة السكر، وسعادة الأبد.

شعر المقامات والأحوال بين أسلوبَي الإنشاء والخبر

عندما بدأ الصوفية يتلمّسون أذواقهم عبر اللغة، بدا لهم الشعر أنسب قوس يرمون عنه، وبخاصة أن بنية القصيدة الفنية كانت قد قدمت نفسها بنضج منذ أيام العصر الجاهلي. وتنوّعت أساليب عطائها في العصور التالية. وقد رأينا كيف أهاب الصوفية بأساليب الغزل في شقيه الحسي والعذري، مازجين بينهما في قصائدهم على نحو يعكس مضامين فلسفاتهم الروحية، التي يرون أنها تنزلت في إهاب حسي، هو جزء ضروري منها، ووسيط معرفي لها.

ولا بد من الاعتراف بأن نسبة كبيرة من شعر الأحوال والمقامات، في لغته، وصوره، وأساليبه، ومضامينه الظاهرة، كان يترسّم الشعر العربي، لا سيما موضوعات الغزل، والرحلة، والحنين إلى المنازل والديار، والخمرة، هذا بالنسبة إلى شعر الأحوال خاصة. وأما شعر المقامات، فقد كان يغلب عليه اتباع شعر الزهد والأخلاق الدينية في الغالب. وكان يتّصف بالأساليب الوعظية المباشرة، ويكاد يخلو من الصور الفنية ذات الطبيعة المركبة، مكتفياً باستعارات أو تشبيهات أو كنايات مسطّحة، ولا تتّسم بعمق الخيال الخلاق. وهي، على أية حال، سمة فنية قد تبدو مناسبة لهذا النمط الشعري؛ لأن المقصود الأول منه، هو الترغيب والترهيب أو النصيح والإرشاد، فلا بد للفكرة فيه أن تنهض على حساب الصياغة الفنية ذات الخيال المركّب. في هذا السياق، يقول بشر بن الحارث (ت ٢٢٧) بما يحيل على مقامات الورع والزهد والفقر:^(١)

أَقْسَمُ بِاللَّهِ لِرُضْخِ النُّوَى وَشَرِبُ مَاءِ الْقَلْبِ الْمَالِحَةِ
أَعَزُّ لِلْإِنْسَانِ مِنْ حَرْصِهِ وَمِنْ سَوْأِ الْأَوْجُهِ الْكَالِحَةِ

(١) حلية الأولياء، ٢٤٦/٨. ويمكن الرجوع إلى شعر المقامات الذي أثبتناه في الباب الأول، لتأكيد شيوع ما ذكر من ملامح فنية تخصّ شعر المقامات.

فاستغن باليأس تكن ذاغنى مفتبطاً بالصفقة الرابعة
اليأس عزٌ والتقى سُوددُ ورغبة النفس لها فاضحة
من كسنت الدنيا به برّة فإنها يوماً له ذابحة
ولسوف تبقى الأساليب المباشرة والوعظيّة، هي الأشيع في شعر المقامات،
حتى في المراحل المتأخرة، وقد يقترب أحياناً من اللغة النثرية العادية. يقول
المكزون السنجاري في مقام الزهد: (١)

ليس زهدُ الفتى بتحرّيم حلٍّ من نكاحٍ ومطعمٍ وشـرابٍ
وارتباطٍ بالرُّبطِ أو باعتزالٍ في جبالٍ ولا برقعٍ ثيابٍ
بل بقصدٍ فيما أحلّ وزهدٍ في حرامٍ ورغبةٍ في ثوابٍ
وقال في الفقر: (٢)

غِنَاكَ عَنِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْغِنَى وَأَمَّا بِهِ فَهُوَ فَقْرٌ إِلَيْهِ
كذلك ابن الفارض، عندما يعرض في شعره لبعض المقامات، فإنه يتناولها
بأسلوب يكاد يخلو من التصوير الشعري الفائق الخيال، الذي تبرز معالاه في شعر
الأحوال، لا سيما المنبثق عن موضوع المحبة. وتأتي اللغة في شعر المقامات مقاربة
للغة النثرية، باستثناء أنها اتخذت طابع الرمز عبر الخطاب الأنثوي. يقول في
مقام الرضا: (٣)

وقم في رضاها، واسع غير محاولٍ نشاطاً، ولا تُخلدُ لعجزٍ مُفوّتٍ

(١) شعر المكزون، ٣٥/٢.

(٢) نفسه، ص ٢٤٠/٢.

(٣) الديوان، ص ٦٣.

ويقول في مقام التوبة: (١)

وسدّد وقارب واعتصم واستقم لها مجيباً إليها عن إنابة مُخْبِتِ
وفي مقام التوكل: (٢)

فخلّ لها، خلّي، مُرادك، مُعطياً قيادك من نفسٍ بها مُطمئنة
وفي مقام الفقر: (٣)

وسرّ زمناً، وانهض كسيراً، فحظك الـ بطالة ما أخرت عزمأ لصحة
وأقبل إليها، وانحها مفلساً فقد وصيت لنُصحي إن قبلت نصيحتي

والظاهرة الأسلوبية الأكثر وضوحاً من غيرها في شعر المقامات، هي سيادة الأسلوب الإنشائي من خلال صيغة الأمر والطلب خاصة. وسيادته ربما يعكس إدراك الصوفية لمضمون المقامات المؤسس على الأوامر الإلهية.. ذلك أن كل سلوك شرعي مأمور به، يدخل في دائرة المقامات، كالأمر بالتوبة والورع والزهد، والمطالبة بالصبر والشكر والرضا... الأمر الذي يؤكد صيغة التلاحم بين الشكل والمضمون، أو أثر المضمون نفسه، في تشكيل الصيغة التي يتجلى بها.

أما شعر الأحوال، فقد بدأ الخيال فيه خلافاً، يجوب المناطق الوجدانية الداخلية، ويحاول رسم اهتزازاتها وحركاتها النفسية باللغة. وعلى الرغم من أن شعراء الصوفية قد استعاروا أغلب أساليب الغزل العذري والشعر الخمري، إلا أنهم طاولوا هذا المستعار، إن لم يكن قد جاوزوه. وأما الأساليب المستعارة فلسنا بحاجة إلى بسط الحديث فيها؛ لأنها لم تخرج عن لغة العذريين، غالباً، في تصوير عواطفهم الداخلية، ووصف مواجيدهم المبرحة، والإكثار من مفردات الشكوى والحنين، وذكر الأماكن المرتبطة بالحبيب، وزورات طيفه في المنام، ومثول خياله في الصحو... والملاحظة الحريّة بالتسجيل في هذا السياق، أن الأسلوب الخبري في شعر الأحوال

(١) الديوان، ص ٦٣.

(٢) نفسه والصفحة.

(٣) نفسه، ص ٦٤.

أشيع من الأسلوب الإنشائي؛ أي على عكس ما لمسناه في شعر المقامات، وهي نتيجة تأتي منسجمة مع طبيعة مضامين الأحوال التي توصف بأنها توهب وهباً، فلا علاقة لها بأوامر أو تكاليف. ويعيش الصوفي تفاصيلها الشعورية بوجدان يذوب عاطفة ورقّة واحتداماً. والطريقة المثلى لاستبطان هذه المذاقات الوهبيّة باللغة، هو الوصف والإخبار عنها. حتى الأساليب الإنشائية الواردة، وإن تعلّقت من ناحية تركيبية بالتساؤل والتّمني والطلب والنداء وغيرها، إلا أنّ مدلولاتها الأعمق تؤوّل إلى تأكيد المعاني الخيرية.

لغة خاصة بشعر الأحوال

يظل شعر الأحوال، على خلاف شعر المقامات، هو المجال الأكثر استجابة لعملية الإبداع الشعري، لا في أساليبه المستعارة فحسب، وإنما في أساليبه المبتكرة التي تخلقت تلقائياً مع الفكر الصوفي، وتطوره، وبوحي من مضامينه المعرفية، وحيث انصبغ شعر الأحوال عموماً بعلامات أسلوبية فارقة، امتاز بها عن غيره، وغدت في الوقت نفسه، انعكاساً بنيوياً دالاً على طبيعة الفكر الصوفي المحمول فيها.

ويكفي، فيما يتعلق بالمفردات بداية، أن نحيل على الأشعار المذكورة في باب الأحوال السابق، لكي يتبين لدينا جديد لغتها، حيث حاول الصوفية استخلاص لغة خاصة بالتعبير عن التجارب الروحية، وعما تثيره من مواجيد وأذواق. ولقد أخذت تتفتح هذه اللغة منذ فترة مبكرة. فهذا أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٧) يصف محبّي الله بقول: (١)

حنينُ قلوبِ العارفين إلى الذكر وتذكّارُهم وقت المناجاة للسرِّ
أديرَت كؤوسُ للمنايا عليهمُ فأنغفوا عن الدنيا كأغفاء ذي السكرِ
همومُهمُ جِوَالَةٌ بمعسكرِ به أهل ودّ الله كالأنجم الزهرِ
فأنجسامُهم في الأرض قتلى بحبِّه وأرواحهم في الحُجب نحو العلى تسري
فلما عرّسوا إلا بقرب حبيبهم وما عرّجوا من مسّ بؤسٍ ولا ضرِّ

فنقرأ مفردات صوفية من مثل: قلوب العارفين، ومناجاة السرّ، والسكر، وأهل الله، والحجب، والعلى. وقد وُظِّفت هذه المفردات في سياقات تصويرية، تُظهر الحبين في برهة حنينهم الجارف إلى مناجاة الحبيب، ومساررتهم إياه في أنكارهم، كأنهم يستشعرون حضوره معهم معانية. وتُظهر استعارة كؤوس المنايا باقترانها

(١) الرسالة القشيرية، ص ٣٠٤-٣٠٥.

مع الفعل الماضي المبني للمجهول، استسلامهم التام لموت اختياري، هو هنا كناية عن رفض الدنيا ونسيانها. ولقد أتاح استعارة الكؤوس للموت، استكمال الصورة باللمحة السكرية الدالة على التذاذ هؤلاء المحبين بمحبتهم لله وسكرهم بها. وفي الوقت نفسه، قامت بأداء دور وسيط معنوي على مستوى الصورة، للانتقال بهؤلاء السكارى من أجواء الواقع الأرضي والجسدي، إلى عالم سماوي، تُحلّق فيه الروح نشوانة، بالقرب من المحبوب. ويقول الحلاج في العاشقين من حال المحبة: (١)

قلوبُ العاشقين لها عيونُ	تري ما لا يراه الناظرون
والسنة بأسرارٍ تُناجي	تغيبُ عن الكرام الكاتبين
وأجنحةً تطيرُ بغير ريشٍ	إلى ملكوت رب العالمين
وترتفعُ في رياض القدس طوراً	وتشربُ من بحار العارفين
فأورثها الشرابُ علوم غيبٍ	تشفُّ على علوم الأقدمين
شواهدُها عليها ناطقاتُ	تُبطلُ كلَّ دعوى المدّعين
عبادُ أخلصوا في السرِّ حتى	دنوا منه وصاروا وأصلين

إن الصورة الجزئية التي يصوغ منها الحلاج صورة كلية لعوالم العاشقين الخفية، تتوسل بمفردات لغوية تضافرت مع بعضها لتؤلف تشكيلات استعارية ذات دلالات تنتمي إلى عالم صوفي يتصف بالروحانية والخفاء. والمفردة المحورية التي ارتكز عليها الامتداد الاستعاري هي «قلوب»، والقلب عند الصوفية، هو تلك المضغة التي إذا صلحت، صلح سائر الجسد بها، وإذا فسدت، فسد الجسد كله. والقلب، في حال صلاحه وصفائه، سيكون منبع المعرفة العرفانية، والمرآة التي تتسع لتجلي الحق فيها؛ لذلك تجد الحلاج يخلق صورة شعرية فريدة لهذا القلب، فيجعل له عيوناً والسنة وأجنحة، إلا أنها غير مرئية، وذلك لكي تتسق مع موضوع معرفتها الذي يتسم هو الآخر بالدقة والخفاء والاستسرار. ولئن كانت بعض المفردات التي استعملها الحلاج، لا تحيل في نفسها على معانٍ صوفية، فلقد غدت دالة على مثل هذه المعاني بالإسناد الاستعاري.

وإلى جانب هذه اللغة التصويرية، شاعت لغة أخرى ذات أبعاد اصطلاحية، أضفت غير قليل من الجفاف على بلاغة الشعر التصويرية. وربما كانت نبرة الإيقاع الغنائي المصاحبة أحياناً لهذا النمط الشعري عبر الجناس والطباق والتكرار، تخفف من حدة الأثر الجاف الذي تتركه اللغة الاصطلاحية بطبيعتها. يُذكر منها على سبيل المثال، الوجد، والوجود، والفقد، وهمّة القلب، والفناء، والحضور، والشهود، والمواجد، والجمع، والفرق، والمحو، والتلوين، والغيبة... وهي مفردات تُذكر عادة في سياق الحديث عن الأحوال في الشعر عموماً. قال الجنيد: (١)

الوجدُ يُطربُ مَنْ في الوجد راحتهُ والوجدُ عند حضور الحقِّ مفقودُ
قد كان يُطربني وجدي فاشغلني عن رؤية الوجد ما في الوجد موجودُ
ويقول الحلّاج: (٢)

الجمعُ أفقدهمُ من حيثُ همُ قديماً والفرقُ أوجدهمُ حيناً بلا أثرٍ
فاتت نفوسُهُمُ والفوتُ عندهمُ في شاهدٍ جُمِعوا فيه عن البشرِ
وجمعُهُم عن نعوتِ الرّسم محوهمُ عمّا يؤثّرهُ التّلوينُ في الغيرِ
والعينُ حالُ تلاشت في قديمهمُ عن شاهدٍ الجمعِ إضمّاراً بلا صورِ
حتى توافى لهمُ في الفرقِ ما عطفت عليهمُ من علومِ الوقتِ في الحضرِ
فالجمعُ غيبَتُهُمُ والفرقُ حضرَتُهُمُ والوجدُ والفقدُ في هذين بالنظرِ
ويقول الشبلي: (٣)

الوجدُ عندي جـحـودُ ما لم يكن عن شـهـودِ
وشـاهـدُ الحقِّ عندي يُفني شـهـودَ الوجدِ

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١١-١١٢.

(٢) الديوان، ص ٥٤.

(٣) الديوان، ص ١٠٠.

وحشد المفردات الصوفية الاصطلاحية، على هذا النحو، أدى إلى اجترار نمط شعري خالص الجدة، يتميز بالإغراق في تجريد المعنى، ويميل إلى نبذ التصوير البلاغي، مما يؤدي إلى استغلاقه وصعوبة فهمه. وقد كنّا أثبتنا شيئاً منه فيما تقدّم من حديث عن المقامات والأحوال، مما وجدناه عند ابن عربي. بيد أنه في العصور المتأخرة، أخذ شعر الأحوال يميل إلى المزج بين هذين النمطين اللغويين، أعنى اللغة التصويرية، واللغة التجريدية أو الاصطلاحية. وكان ابن الفارض هو الباعث لهذا المزج على نحو فني فريد. ولعل أبرز نموذج يُشار إليه في هذا الصدد، هو التائية الكبرى، أطول قصائد الديوان، حيث راوح فيها بين اللغة التصويرية والتجريدية، بما يجعلها شاهداً بارزاً على تسنّم الشعر الصوفي أرقى مدارج التطور والاكتمال. يقول في سياق ذكر المحبة والوصول: (١)

وأسألني رفعي الحجاب بكشفي الذ نقاب، وبني كانت إليّ وسيلتي
وأنظرُ في مرآة حُسنِي كي أرى جمال وجودي، في شهودي طلعتي
فإن فُهِتُ باسمي أصغ نحوِي، تشوقاً إلى مُسمعي ذكرِي بنُطقي، وأنصتِ
وألصِقُ بالأحشاء كفي عساي أن أعانقها في وضعها، عند ضمّتي
وأهفسو لأنفاسي لعلّي واجدي بها مُستجيزاً أنّها بي مرّت
إلى أن بدا منّي، لعيّني، بارق وبان سني فجري، وبانت دُجنتي
هناك، إلى ما أحجم العقلُ دونه وصلت، وبني منّي اتصالي ووصلتي
إلى أن يقول: (٢)

رفعتُ حجاب النفس عنها بكشفي الذ نقاب، فكانت عن سؤالي مُجيبتي
وكنّتُ جلا مرآة ذاتي من صدا صفاتي، ومنّي أحْدِقتُ بأنشعة
وأشهدتني إيّاي، إذ لا سِواي، في شهودي، موجود، فيقضي بزحمه

(١) الديوان، ص ٩٥.

(٢) نفسه والصفحة.

ويتسع نطاق اللغة الشعرية عند ابن الفارض، ليطول مفردات قرآنية، يحرص على توظيفها بمدلولاتها الأصلية، في سياق غزلي رقيق يُجَلِّي رمز المحبوبة، إذ تغدو قبلة الخُبِّ، وفرضه، ونفله. وتتضافر اللغة مستعيدة صوراً قرآنية، أثقلت بظلال المعاني الصوفية، تلك هي نار الكليم، واندكاك الجبل، ودُنُو الميقات، وانصعاق موسى، عليه السلام، من تجلّي الرب. ولكنها في هذه المرة ليست لموسى عليه السلام، وإنما لابن الفارض الذي ورثها بالتبعية لا بالأصالة. فلم يجد بداً من اللجوء إلى لغة القرآن وصوره، ليستعير منهما ما يواطئ ذوقه. يقول: (١)

أَنْتُمْ فَرُوضِي وَنَفْلِي	أَنْتُمْ حَسْدِيثِي وَشُسْفَلِي
يَا قَبْلَتِي فِي صَلَاتِي	إِذَا وَقَفْتُ أُصَلِّي
جَمَالَكُمْ نُصَبُ عَيْنِي	إِلَيْهِهِ وَجَّهْتُ كُلِّي
وَسِرُّكُمْ فِي ضَمِيرِي	وَالْقَلْبُ طُورُ التَّجَلِّي
أَنْسَيْتُ فِي الْحَيِّ نَاراً	لِيَلْأَفْبَشَّ شَرْتُ الْأَهْلِي
قُلْتُ أَمْكُثُوا فَلَمَلِي	أَجْدَدُ هَدَايَ لِعَلِّي
دَنُوتُ مِنْهُمَا فَكَانَتْ	نَارَ الْمَكْلَمِ قَسْبَلِي
نُودِيَتْ مِنْهَا جَهَاراً	رَدُّوا إِلَيَّ وَصَلِي
حَتَّى إِذَا مَا تَدَانَى الـ	مِيقَاتُ فِي جَمْعِ شَمْلِي
صَارَتْ جِسْبَالِي دَكَّأً	مِنْ هَيْبَةِ الْمُتَجَلِّي
وَلَا حَاسِرٌ خَفِيٌّ	يَدْرِيهِ مَنْ كَانَ مَسْثَلِي
فَالْمَوْتُ فِيهِ حَيَاتِي	وَفِي حَسْبَاتِي قَتْلِي

وإنه بالإضافة إلى لغة الشعر الصوفي، المكوّن الأسلوبية الرئيس في تكوين مذاق خاص به، برزت بعض السمات الأسلوبية التي يُنظر إليها في الحقل البلاغي

(١) نفسه، ص ١٧٥-١٧٦.

القديم، باعتبارها من المحسنات البديعية، التي تضيف مزيداً من الجماليات الشكلية والإيقاعية التقابلية أو التجانسية على الشعر، وقد لوحظ تداول مثل هذه المحسنات في شعر الأحوال في البدايات على نحو يسير، ثم تزايد كمُّه فيما بعد، ليبلغ أوجه عند ابن الفارض خاصة، الذي تأثر بثقافة عصره الجمالية «وعناية هذا العصر بالبديع والمحسنات اللفظية والمعنوية... التي راجت لعهد»^(١) وقد ظهر الطباق والجناس على غيرهما في البداية، وبقي ظهورهما غالباً فيما بعد، مع وجود محسنات بديعية أخرى. ولم نكن لنتوقف عند هاتين الظاهرتين البديعيتين، لولا أنهما ظهرتتا بوصفهما مكوّنين أسولبيين دالّين، لا بوصفهما من المحسنات اللفظية وحسب.

(١) عبد الكريم اليافي، التعبير الصوفي ومشكلته، ص ٨٤.

الطباق والجناس وتجليات الوحدة

لم يكن الشعر الصوفي في بدو أمره معنياً بالشكل المزخرف، بقدر ما كان معنياً بالتعبير عن التجربة الصوفية نفسها، الممثلة بالمقامات والأحوال. ولعل ميل الصوفية، لا سيما الشعراء منهم، للاستعارة من الغزل العذري، يقوم دليلاً على رغبتهم الأكيدة في استبطان وجداناتهم الداخلية، حيث وجدوا غايتهم المنشودة في الأنموذج العذري، الذي يميل إلى السمو بالعاطفة، وتغليب الروحي على الجسدي، ويهدف إلى تصوير المشاعر النبيلة، دون أن يُعنى بالزخارف الشكلية المقصودة. وظلّ ديدنهم كذلك حتى مع بدايات شيوع المحسنات البديعية في الشعر العربي، إلى أن أخذ الفكر الصوفي يستقر، وتتحدد نظرياته الفلسفية، وباتت القصيدة الصوفية واضحة المعالم في رموزها، وفي بنائها شكلاً ومضموناً، مما جعلها تنفتح على جماليات عصرها، وتتأثر بها من غير أن يطرأ تغيير على بنيتها العامة.

ومن الركائز المؤسسة للفكر الصوفي منذ البداية، مصطلحا الجمع والفرق، المقابلان العلميان لحالي الفناء والبقاء. ولقد مرّ معنا أن الجمع يؤول إلى شهود الوحدة، وأن الفرق يؤول إلى شهود الكثرة. قال الحلاج: ^(١)

الجمعُ أفقدهم من حيثُ همُ قديماً والفرقُ أوجدتهم حيناً بلا أثرٍ
وقال الشبلي: ^(٢)

إذا تغفَّيْتُ بَدَأْتُ وإن بَدَأْتُ غَفَّيْتُ

فالجمع يطيح بالكثرة، كما يمكن أن يُقال إنه يطيح بالخلق؛ لشهود القديم، وهو الحق. وعلى عكسه الفرق، الذي يحجب الوحدة بشهود الكثرة، كما يمكن أن يُقال إنه يخفي الحق لشهود صفة الخلق. وبذلك تظهر ثنائية الوحدة/ الكثرة في مُسمّى

(١) الديوان، ص ٥٤.

(٢) الديوان، ص ١٢٨.

ثنائية حق/خلق. وهذه الثنائية، هي البنية الأساسية التي بني عليها الوجود، من أجل ضمان الإمكان المعرفي، واستمراره إلى ما لا نهاية؛ وذلك بفضل العلاقة الجدلية القائمة بين طرفي الثنائية. وكل ثنائية في الوجود لا بد أن تكون فرعاً على هذا الأصل. والطباق في اللغة تجلُّ ثنائي، ينبثق عن افتراق الواحد عن الآخر افتراقاً ضدياً. ولكن تجربة الفناء الصوفية التي تؤدي إلى الجمع، تُفضي إلى زوال هذا الافتراق الذي هو نسبة وليس حقيقة، فتتلاشى الضدية، ويفنى التمايز بين الأشياء. قال ابن الفارض معبراً عن تلاشي الأضداد: ^(١)

ولا ضدّ في الكونين، والخلق ما ترى بهم للتساوي من تفاوتٍ خلقتي
وقال أيضاً: ^(٢)

تجمعت الأضدادُ فيها لحكمةٍ فاشكالها تبدو على كلِّ هيئةٍ

واللغة شيء. عندئذٍ نتساءل: ترى كيف يمكن للشاعر أن يُقيم أثره الفني، بغية التعبير عن الوحدة، بأداة بنيته أصلاً مركّبة على التخالّف والتضاد، لا على مستوى المفردة فقط، وإنما على مستوى التركيب؟ لا شك أنه سيبحث عن حيلة باللغة نفسها، يحاول من خلالها أن يتجاوز، قدر الإمكان، صفة التضاد الوجودي الممثلة، لغةً، في الطباق، سعياً للإيحاء بالوحدة التي يستشعرها بالفناء. وسيُضطر إلى اللجوء إلى صيغٍ إسنادية تتصف بأنها خاطئة منطقياً، ولكنها صحيحة وجدانياً. ويمكن أن يُقال أيضاً، إنها خاطئة في عالم الفرق، وصحيحة في عالم الجمع. فالبعد والقرب لا يجتمعان في آن واحد، ولا تقوم بينهما علاقة إسناد خبري مثبت، ولكن الصوفية أوجدوا مثل هذه العلاقة، وغدت الصيغ اللغوية من مثل: البعد قرب أو العكس، صحيحة دلاليّاً في المنطق الصوفي. وإذا نظرنا إلى مفردتي البعد والقرب، نظرة بلاغية، قلنا بوجود الطباق وهو من البديع الذي لم يكن ليخطر ببال الشاعر الصوفي، أن يبحث عنه ليزيّن به شعره، بقدر ما كان يبحث عن حيلة لغوية يستطيع بها أن يلغي أي أمر يجعل من الأضداد أضداداً. ومن الطريف أنه ألغى العلاقة الضدية بالأضداد نفسها. يقول الحلاج: ^(٣)

(١) الديوان، ص ٩٠.

(٢) نفسه، ص ١١.

(٣) الديوان، ص ٤٢.

والبُعْدُ لي منك قُربُ والقُربُ لي منك بُعْدُ
ويقول في الاتصال والافتراق، والغيبة والحضور: ^(١)

واتصل الوصلُ بافستراقٍ فصار في غيبتني حضوري
ويقول أيضاً في الفناء والبقاء: ^(٢)

ففي بقائي ولا بقائي وفي فنائي ووجدت أنتَ
وقريب منه قول ابن الصبَّاح القوسي (ت ٦١٢): ^(٣)

بقائي فناء في بقائي من الهوى فبما ويح قلب في فناء بقاؤه
ويقول الغزالي متعجباً من التماهي بين الأضداد: ^(٤)

إذا غبتُ عنِّي كنتُ عندك حاضراً ومن عجبٍ أنْ غيبتني فيك حضرَتي

فلم يعد هنالك من سبيل لغوي آخر، سوى امتطاء هذا النوع من التراكيب الضدية التي يؤدي إثباتها إلى عين نفيها، بغية العبور إلى الوحدة السارية في كل مظاهر الكون، «والرؤيا الصوفية، عندما تنفذ إلى جوهر الكون، وتخترق مظاهره، لا يبقى أمامها سوى الحقيقة الجامعة التي تنصهر فيها الأضداد، وتصبح الأسماء والأوصاف المتباينة، مجرد تعبيرات تحيل إلى مسمى واحد. فالمسافة بينهما لا توجد إلا من حيث المظهر، أما من حيث المخبر، فلا مسافة ولا اختلاف، نظراً لوحدة المشار إليه» ^(٥)

(١) ديوان الحلاج، ص ٥١.

(٢) نفسه، ص ٢٨.

(٣) د. علي صافي حسين، الأدب الصوفي في مصر، ابن الصبَّاح القوسي شيخ التصوف المصري في القرن السابع، ص ٢٣١.

(٤) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٢٠٨.

(٥) وفيق سليطين، الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والاتحاد، فصول، مج ١٤، ع ٢٤، صيف ١٩٩٥. ص ١٦٨.

وتتطور هذه السّمة الأسلوبية في الشعر الصوفي فيما بعد، مفيدة من شيوع المحسنات البديعية في عصر ابن الفارض، مع محافظتها على الإطار الدلالي المقصود من حشد كمّ لا بأس به من محسنات الطباق. ولقد كان للنضج الفني الذي امتاز به الشعر الصوفي آنذاك، دور في تنضيد الطباق، على نحو تظهر فيه صفة التقسيم والتقابل والتوازي بوضوح. يقول ابن الفارض: (١)

أروحُ بفقدٍ بالشُّهود مؤلّفي وأعدو بوجدٍ بالوجودِ مُشتّتي
يُفرّقني لُبِّي التزاماً بمحضري ويجمعُني سُلبي اصطلاماً بغيبتي
وقول: (٢)

فوصلني قطعي، واقترابي تباعدي وودّي صَدّي، وانتهائي بداءتي
ولعل أقصى توظيف لهذه الظاهرة الأسلوبية، نقرأه عند المكزون، كما لو أنها غدت نوعاً من التقليد الشعري الخاص بالأحوال. وقد تبدّت عنده محمولة في صور كونية متنوعة تتلاحق بتكرار إيقاعي رتيب. يقول: (٣)

الحقُ في الخلقِ خلقُ والخلقُ في الحقِّ حقُ
والفستقُ في الرّتقِ رتقُ والرّتقُ في الفستقِ فستقُ
والششرقُ في الغربِ غربُ والغربُ في الششرقِ شرقُ
والنطقُ في الصمتِ صمتُ والصمتُ في النطقِ نطقُ
والبرقُ في الغيمِ غيمُ والغيمُ في البرقِ برقُ
والفسرقُ للجمعِ جمعُ والجمعُ للفسرقِ فـرقُ

(١) الديوان، ص ٦٨.

(٢) نفسه، ص ٧٧.

(٣) شعر المكزون، ١٧٧/٢.

فلم تعد التسميات سوى نسب واعتبارات، وإدراكها، بهذه المثابة، نابع من لا نهائية الكنز الإلهي المضمّر في الذات العلية، بوصفه الأحادي الذي لا تعدد فيه ولا كثرة. ولما لم يكن قابلاً للإدراك وهو على هذه الصفة، كان لا بد من وسيط يُظهر هذا الكنز، فكان التجلي عند الصوفية هو الفعل الإلهي الخلاق، والكفيل بإظهاره. أما العوامل التي جعلت من الكنز ذي الجوهر الأحادي يتجلّى في منظومة أضداد وكثرة، فترجع إلى الأسماء الإلهية التي هي نسب وإضافات تدل «على حقائق معقولة غير وجودية، فالذات غير متكثّرة بها، لأن الشيء لا يتكثّر إلا بالأعيان الوجودية، لا بالأحكام والإضافات والنسب»^(١)

ولما كان إدراك الصوفي للأضداد والكثرة على أنها نسب وإضافات، أي أمور عدمية،^(٢) سعى، بالفناء، إلى مغادرة هذا الخيال المحسوس والكثير، من أجل تلمّس الحقيقة الوحيدة وهي الحق. ولما رجع مرّة أخرى من رحلته هذه أخذ يغزل لغته الشعرية، باستيحائها من تخوم الفناء، مولجاً البعيد في القريب والكثير في الواحد... وعلى النسق الشعري السابق، يتابع المكزون غزله الشعري قائلاً:^(٣)

أنا في فقدي وجودي	ومغيب في شهودي
وانتبهاهي في منامي	واعترافي في جحودي
وحياتي في مماتي	وقصصوري في لحودي
وقسيودي في سراجي	وسراجي في قسيودي
وصعودي في هبوطي	وهبوطي في صعودي
ونعيمي في جحيمي	نضجت فسيه جلودي

(١) فتوحات، ٢٩٤/٤.

(٢) فصوص الحكم، ٧٦/١.

(٣) شعر المكزون، ٨٢/٢.

ويقول أيضاً: ^(١)

عـِـرِفْتُ الخلقَ والأَمـِـرَ ومـِـعْنَى الكُلِّ في الكُلِّ
فـِـجـَمَّـعْتُ بـِـلَا وِصـِـلٍ وفـِـرَّقْتُ بـِـلَا فـِـصـِـلٍ
وَيَقُولُ فِي مَعَايِنَةِ مَشْهَدِ جَمَالِي: ^(٢)
يَا حَـسَّـنَا ظَاهِرُهُ بَاطِنُ مَعْنَى الحُسْنِ
وَجـِدَانُ قَلْبِي لَكَ قـَدِّ أَوْجِبُ فـِـقـِـسـِـدِي مَنِّي
يَا مُشْهَدِي مِنْ حُسْنِهِ مَا غَابَتْ فَيَسْهُ عَنِّي
حَاشَاكَ أَنْ يَخْشِبَ فِي حُسْنِكَ حُسْنُ ظَنِّي

ويمتد تأثير الظاهرة، ليعمل في صياغة الصورة الغزلية الرمزية، يقول المكزون في سفور المحبوبة الذي يصبح عين خفائها: ^(٣)

إِنَّ التِي بَاخْتَفَائِهَا ظَهَرَتْ وَكَانَ عَنَّا السَّفُورُ يَخْفِيهَا
مَمْنُوعَةٌ بِالصُّفَاءِ رُؤَيْتَهَا لِلْعَيْنِ إِلَّا بِوَصْفِ رَائِيهَا

وفي غزلية أخرى يقول: ^(٤)

بِسْكَرِي صَحْوِي فِي هَوَى مِنْ أَحْبَبُهُ حَبِيبُ أَرَانِي عَنْهُ بُعْدِي قَرْبُهُ

ولم تكن ظاهرة شيوع الجنس، التي برزت هي الأخرى علامة أسلوبية فارقة، ببعيدة عن نظيرتها ظاهرة الطباق. ولو تأملنا فيما يُسمى بالجناس بلاغياً، ولا سيما جناس الاشتقاق، لوجدنا أن المفردات التي بينها تجانس، قد فاضت عن جذر أصلي، بزيادات حروف مختلفة، حسب المعنى المراد اشتقاقه. فالأصل

(١) شعر المكزون، ١٨٨/٢-١٨٩.

(٢) نفسه، ٢٢٧/٢.

(٣) نفسه، ٢٤٠/٢.

(٤) نفسه، ٣١/٢.

واحد، والزيادات متنوعة، والحقل الدلالي العام واحد، ولكن حقول المعاني الخاصة متباينة. أفلا تُغرينا هذه الظاهرة البديعية، بمقاربتها بالكثرة التي هي تجليات للوحدة، أو الواحد الكثير كما في بعض التعبيرات الصوفية، باعتبار أن الواحد هو الجذر اللغوي، والكثير هو المفردات المشتقة منه المجانسة له؟ لندع الشعر يؤكد لنا هذه المقاربة. يقول الحلاج في الوصال: ^(١)

مُواصِلِي بِالْوِصَالِ صِلْنِي	وَصِلْ وَصَالاً بِلَا تَجْنِي
زَعَمْتُ أَنِّي فَنَيْتُ عَنِّي	فَكَيْفَ لِي بِالدَّنْوِ مَنِّي
إِذَا دَنَا مِنْكَ لِي فَوَادِي	فَلَا تَسْلُنِي وَسْلُهُ عَنِّي
مُواصِلِي بِالصَّدُودِ لِمَا	بِحَقِّ حَقِّ الصَّدُودِ صِلْنِي
وَلَا تُمَسِّتْنِي بِكَرْبٍ صَدٌّ	فَبَعْضُ ضَرْبِ الصَّدُودِ يُضْنِي

ويقول أيضاً: ^(٢)

فَمُواصِلُوا الْوِصَالَ لَهُ بِهِ جَسْرُ هَجَرِ الْقُرْنَا

إن الارتكاز في البيت الأول على جذر «وصل» واشتقاقاته المتنوعة، وإيرادها على هذا النحو من التكرار، ينم عن رغبة أكيدة بالتوحد مع حال الوصال، أو لنقل بالفناء في الوصال. فهو يحاول عبر الجنس أن يبقى محافظاً على إيراد الأصل الذي يُمثِّل الوحدة. إنه نوع من التعبير الذي يحاول فيه الحلاج أن يماهي بين الشكل والمضمون بالإصرار على الوحدة عبر التنوع. وتؤكد هذه المحاولة في بقية الأبيات من جانب المضمون، حينما يهيب بالفناء والدنو، ويؤكد طلب المواصلة بالقسم، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن مضمون البيت الأول شديد التلاحم بشكله، في حين أن المضمون نفسه في بقية الأبيات يبدو أقل تلاحماً. ونجد هذه الظاهرة تتكرر عند الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١) في حديثه عن مقام الشكر.

(١) الديوان، ص ٨٥-٨٦.

(٢) نفسه، ص ٨٧.

يقول: (١)

أنا الذاكِرُ المذكورُ نِكراً لذاكرِ أنا الشاكرُ المشكورُ شُكراً لشاكرِ

وفيه تظهر الوحدة، أي الفناء في الشكر، متجلية في الشكل عبر جناس الاشتقاق على نحو أبلغ مما سبق، وربما اجتمعت الظاهرتان الأسلوبيتان، أعني الطباق والجناس في بيت واحد، تؤول محصلته الدالية إلى التّوحد في القرب، كقول الحلاج: (٢)

فما لي بُعد بعد بُعدك بعدما تيقنت أن القرب والبعد واحد

ولقد أوما أحد الباحثين المعاصرين إلى شيوع ظاهرتي الجناس والطباق في سياق دراسته لتصوف ابن الفارض وشعره قائلاً: «كثيراً ما أُخذ على ابن الفارض أنه مولع بالجناس والطباق، وهو مأخذ صحيح لا يجوز لأحد أن يرفضه، ولكن هذا الولع بالجناس والطباق له دلالة بنيوية في شعر الرجل، فهو مندغم تماماً في موضوعته الكبرى. وخلاصة هذه الموضوعة هي الهوية والفرق، والوصال والفصال، القرب والبعد. والجناس والطباق هما، بكل وضوح، سلالة هذا المبدأ نفسه، أو قل إنهما من فصيلته وجنسه، فالجناس هوية وجمع ووصال. والطباق تمايز وفرق وفصال. وبالجناس يحضر الاتحاد الصوفي حضوراً دقيقاً، وبالطباق تنداح المسافة، وينفصل العاشق عن المعشوق، ويتبدى التناقض على أشده» (٣) وهو وإن كان قد لاحظ هذه الدلالة البنيوية، التي يدل التقاطها على عمق استبصار، إلا أنه أصاب نصفها وأخطأ الآخر! ذلك أن الطباق كان يتجلّى في الشعر تركيبياً ودالياً، بما يجعله يؤول إلى إلغاء المسافة بين عنصري الطباق وصولاً بهما إلى الاتحاد، فهو والجناس، وجهان لدلالة واحدة وليساً ضدّين كما يرى هذا الباحث، وإن التفسير الذي أبداه، ليدل على أنه نظر إلى الطباق والجناس بمعزل عن ورودهما في السياق

(١) الديوان، ص ٩٤.

(٢) الديوان، ص ٤١.

(٣) يوسف سامي اليوسف، ابن الفارض شاعر الحب الإلهي، دراسة في شعره وتصوفه، ص ١٠١.

الشعري، أي بصفتهما البلاغيتين المحايدتين، الأولى التي تدل على الاشتراك اللفظي، والأخرى التي تدل على التضاد والتقابل.

الخاتمة

لقد بدأ من الضروري لهذه الدراسة أن تقف على تأسيس تمهيدي ينهض بدراسة الأسس الفكرية للمقامات والأحوال قبل الخوض في الشعر الصوفي المعني بهما. وقد أظهرت الدراسة أن المقامات ما هي إلا مجموعة عناصر موضوعية يتم اختبارها عملياً من قبل الذات بغية التحقق بها وإنتاج ما يسمى بالأحوال. وبتحقيق هذين الشرطين تكتمل دائرة التجربة الصوفية. كما بيّن التمهيد، شكل النظم التي خضعت لها المقامات والأحوال منذ بدايتها مع الحارث المحاسبي وذي النون المصري وحتى وصولها مع ابن عربي إلى درجة غدت فيها نظاماً يعم الوجود بأسره.

ولم يتح لفن الشعر الصوفي أن يشرع في شق طريق خاص به إلا بعد أن أخذ مفهوم الزهد يتحرر من ارتباطه بقيود الخوف والطمع. وغدا الإقبال على الحق تعالى نابعاً من فهم أعمق للعلاقة بين العبد والرب. تلك العلاقة التي انفتحت على التّعبد لله من أجل ذاته، لا من أجل شيء آخر. ولقد كان الحب هو المقوم الأساسي لهذا النمط التّعبدية، كما ترجمته رابعة العدوية في الأبيات المشهورة المنسوبة إليها. ومنذ ذلك الحين بدأ شعر الأحوال، خاصة، يتشكّل، ويتّجه الخطاب فيه اتجاهها مباشراً إلى الحق تعالى مُحَمَّلاً بالحبّة والشوق والأنس. وتجدر الإشارة إلى أن الإمام الشافعي كان يمثل حلقة وصل حيوية رفدت شعر الأحوال بما قدّمه من مناجيات شعرية، يظهر فيها التّفنّي بشراب المحبة، والأنس بالله والشوق إليه.

وبعد التأسيس التمهيدي، عرضت الدراسة لشعر المقامات، فبيّنت أولاً أن شعر الزهد والأخلاق الدينية كانا كبيرين التأثير في شعر المقامات في مراحل التصوف الأولى، وظل هذا التأثير باقياً إلى أن أخذت مفاهيم المقامات تتعمّق، وتشتمل على معانٍ خاصة تُدرك حقائقها بالتجربة العملية. وقد عملت الدراسة على استبطان مثل هذه المعاني من خلال القرائن اللفظية المحمولة في الشعر نفسه. وكذلك يقال في شعر الأحوال الذي تفوّق كمّاً ونوعاً على شعر المقامات، وحيث بدت فيه المحبة بؤرة مركزية لفيض الشعر الصوفي بعامّة، فهي الدافع الذي يجعل الصوفي يتحمّل مشقة الرحلة عبر المقامات طلباً في معرفة الحق تعالى، ورغبة في التحرّر

من محبته للأشياء، أو الأخرى أن يُقال، عبوديته للأشياء، ليُسَلِّمَ كيانه كلّه خالصاً مخلصاً لله تعالى. ولقد تبين أن شعر المحبة هذا، قد استوعب أغلب المعاني الصوفية لها، فضلاً عن مرابتها، كما أظهرت الدراسة أن المحبة الإنسانية في كل مظاهرها ليست إلا مرآة تتجلى فيها محبته تعالى لنفسه وخلقه في أن. ومضت الدراسة بعد ذلك لتحديد معالم بقية الأحوال المنبثقة عن حال المحبة المركزي، ولتبين أصالتها الإسلامية، ومعانيها الذوقية، ولتكشف عن أنها خاضعة لبناء ثنائي ضدي، هو من ضرورات النمو المعرفي. وقد ثبت أن هذه البنية أسهمت في صياغة الشكل الفني لشعر الأحوال.

وخُتِمت الرسالة بدراسة لبعض القضايا الفنية البارزة في شعر المقامات والأحوال، فتناولت بالتحليل الرمز الشعري عند الصوفية، وبيّنت كيف استمد مفهومه وإجراءاته من فلسفة الخيال التي ترى أن كلّ ما سوى الله قائم في وجود من نوع خيالي يتجدّد حضوره في كلّ آن؛ ولهذا السبب لم يتحرّج الصوفية في شعر الأحوال خاصة، أن يجسّدوا معانيهم الصوفية عبر ما هو فيزيائي ما دام خيالاً ولا وجود له من نفسه. وتوفّرت الدراسة على مناقشة صورتين رمزيتين محوريتين، هما صورة المرأة ورموزها، وصورة الخمرة ورموزها. وانتهت الدراسة إلى استنتاج أنهما تراوحتا بين الاتباع والابتداع أعني اتباع الشعر الصوفي لأساليب الشعر العربي في تصويرهما، ولا سيما شعر الغزل العذري، وشعر الخمرة وفي الوقت نفسه ابتداعه عناصر تصوير جديدة ترقى بالمرأة إلى تعيّن وجودي مفارق. وكذلك الشأن في الخمرة. أما رموز هاتين الصورتين، فقد توصلت الدراسة إلى أنهما تؤولان في خاتمة المطاف إلى الاستئثار بالحقيقة الحمديّة، من حيث كونها التّعيّن الأول للحق تعالى، ولكن باعتبارين متغايرين، الأول صادر عن كون المرأة رمزاً للحقيقة الحمديّة، وفي هذه الحالة يكون الصوفي في طور طلب هذه الحقيقة والسعي إليها، أو أنه يستعيد ذكراها. والآخر صادر عن كون الخمرة رمزاً للحقيقة الحمديّة، وفي هذه الحالة يكون الصوفي قد فنّي في هذه الحقيقة، فهو يعبر عن نشوته بها، أو أنه يستعيد ذكرى النشوة.

ومضت الدراسة أخيراً في تلمّس بعض الظواهر الأسلوبية لشعر المقامات والأحوال، فخلصت إلى أن شعر المقامات بقي متأثراً بالأساليب الوعظية المباشرة، في الأغلب الأعم، التي جرى تداولها في شعر الزهد والأخلاق الدينية عموماً، باستثناء ذلك النمط التجريدي الذي وجدناه عند ابن عربي والذي يخلو من كثير من العناصر الشعرية. وقد بدا الأسلوب الإنشائي هو المسيطر على شعر المقامات ممثلاً في الأمر والطلب والنداء وغير ذلك من أساليب إنشائية. أما شعر الأحوال، فقد كان أكثر إماماً بعناصر التجديد على مستوى المفردات اللغوية والتصوير والأساليب، فاللغة مشحونة بالمعاني الصوفية، والصورة تبدت تجسيداً أرضياً لمذاقات سماوية، وانطوت الأساليب على ثلاث علامات بارزة تمثلت الأولى في غلبة الأسلوب الخبري على الإنشائي، والثانية في ظهور الطباق لا بوصفه مُحسناً بديعاً وحسب، وإنما بوصف بنيوي سعى إلى حلّ التضاد وصولاً إلى الوحدة. والثالثة في ظهور محسن بديعي آخر هو الجنس الذي يسري عليه ما يسري على الطباق في كونه يسعى إلى تحقيق الوحدة، ولكن عبر التنوع والكثرة، لا عبر التضاد.

المصادر:-

- القرآن الكريم.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني. دار الفكر، بيروت، د.ت.
- أملي، سيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، د.ت.
- الأنصاري، زكريا، شرح الرسالة القشيرية مع حاشية العروسي، الناشر: عبد الوكيل الدروبي وياسين عرفة، دمشق، د.ت.
- الأنصاري الهروي، أبو إسماعيل عبدالله بن محمد، منازل السائرين إلى الحق عزّ شأنه، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٩٦.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، د. مصطفى دين البغا، ط ٥، دار ابن كثير، اليمامة للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٩٣.
- البوريني، حسن وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣١٠هـ.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار الحديث، القاهرة، د.ت.
- ابن تغري برّدي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط ١، قدم له وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
- الجزائري، عبد القادر، كتاب المواقف في الوعظ والإرشاد، مطبعة الشباب، مصر، د.ت.

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير، ط ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، صفة الصفوة، ط ٢، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢.
- الجيلاني، عبد القادر، ديوان عبد القادر الجيلاني، القصائد الصوفية - المقالات الرمزية، دراسة وتحقيق: د. محمد يوسف زيدان، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، د.ت.
- الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر الأوائل، ط ٣، دار الفكر، ١٩٧٥.
- الجيلي، عبد الكريم، المناظر الإلهية، دراسة وتحقيق: د. نجاح محمود الغنيمي، ط ١، دار المنار، القاهرة، ١٩٨٧.
- الحسني الجزائري، أحمد بن محي الدين بن مصطفى، نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٢٤هـ.
- الحلاج، الحسين بن منصور، ديوان الحلاج، صنعة وأصلحه: د. كامل مصطفى الشيبني، ط ٢، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤.
- الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣.
- الخراز، أبو سعيد، الطريق إلى الله «كتاب الصدق»، د. عبد الحليم محمود، ط ٦، دار المعارف، مصر، د.ت.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد ابن تاووت الطنجي، اسطنبول، ١٩٥٧.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، ط ١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨.
- ابن الدبّاغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق: هـ. ريتز، دار صادر، بيروت، د.ت.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- الرفاعي، أحمد، البرهان المؤيد، حققه وعلق عليه: عبد الغني نكه مي، ط ١، دار الكتاب النفيس، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- الرفاعي، أحمد، حالة أهل الحقيقة مع الله، حققه وعلق عليه: عبد الغني نكه مي، ط ١، الناشر المحقق، دمشق، ١٤٠٨هـ.
- ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس جريج، ديوان ابن الرومي، تحقيق: د. حسين نصار، مطبعة دار الكتب، مصر، ١٩٧٧.
- السبكي، تاج الدين أبو حفص عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمود الطناجي، عبد الفتاح محمد الطو، ط ١، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ١٩٦٥.
- السخاوي، أبوالخير محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، صححه وعلق حواشيه: عبدالله محمد الصديق، مكتبة الخانجي مصر، د.ت.

- السِّلْمَانِي، لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، عارضه بأصوله، وعلق حواشيه: وقدم له: محمد الكتاني، ط ١، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٠.
- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، تسعة كتب في التصوف والزهد، تحقيق: د. سليمان إبراهيم آتش، ط ١، دار الناشر، بيروت، ١٩٩٣.
- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، ط ٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦.
- السهروردي البغدادي، عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف، ملحق بنهاية الجزء الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش، ديوان الإمام السهروردي، حققه وقدم له: أحمد مصطفى الحسين، دار يعقوب للطباعة والنشر، د.ت.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
- الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الشافعي، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، ط ٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٥.
- الشبلي، أبو بكر بن جحدر، ديوان أبي بكر الشبلي، جمعه وحققه وعلق حواشيه وقدم له: د. كامل مصطفى الشيبلي، ساعد المجمع العلمي العراقي على طبعه، بغداد، ١٩٦٧.
- الشعراني، عبد الوهاب، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ط ١، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤.
- الشعراني، عبد الوهاب، لطائف المنن والأخلاق، منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت، ١٩٨٥.

- الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط٢، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- أبو طالب المكي، محمد بن علي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع، حققه وقدم له وخرّج أحاديثه: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن عباد، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٧٠.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد، العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٢.
- أبو العتاهية، إسماعيل بن القاسم، ديوان أبي العتاهية، تحقيق وشرح: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠.
- العجلوني الجراحي، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه: أحمد القلاش، ط٤، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.
- ابن عجيبة، أحمد بن محمد، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٨٨.
- ابن عجيبة، أحمد بن محمد، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، راجعه وحققه وقدم له: عبد الرحمن محمود، عالم الفكر، القاهرة، د.ت.

- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الإسراء إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: د. سعاد الحكيم، ط١، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، إنشاء الدوائر، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، ١٢٣٦ هـ.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار، تقديم: عبد الرحمن حسن محمود، ط١، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ١٩٨٦.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، ١٢٣٦ هـ.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، تنبيهات على علو الحقيقة الحمديّة العليّة، راجعها وعلق عليها: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، د.ت.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، ديوان ابن عربي الكبير، مكتبة المثني، بغداد، د.ت.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، رسائل ابن العربي. دار إحياء التراث العربي، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى لدائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٢٦١ هـ.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، العبادة، تحقيق وتعليق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، ط١، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٩٦٩.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، عقلة المستوفز، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، ١٢٣٦ هـ.

- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء شمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٥٤.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكيّة، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مذكور، ط ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، فصوص الحكم، تعليق: د. أبو العلا عفيفي، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق ومراجعة: عبد الرحمن حسن، عالم الفكر، القاهرة، ١٩٧٧.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الوصايا، مكتبة المعارف، بغداد، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، جواهر القرآن ودرره، ط ٦، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٠.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.

- خلاصة التصانيف في التصوف.
- روضة الطالبين.
- قواعد العقائد في التوحيد.
- مشكاة الأنوار.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، شرح عجائب القلب، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، دمشق، ١٩٩٢.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج النفس وتليها القصيدة الهائية والقصيدة الثانية. المكتبة العالمية، بغداد، د.ت.
- ابن الفارض، عمر، ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، د.ت.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، ضبطه وعلق عليه: موفق فوزي جبر، ط١، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥.
- القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، كشف الوجوه الغر في معاني نظم الدرر، على هامش شرح ديوان ابن الفارض للبوريني والناقليسي، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣١٠هـ.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسائل القشيرية، حققها وعلق عليها وترجمها: د. فير محمد حسن، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- كبرى، نجم الدين أحمد بن عمر، فوائح الجمال وفوائح الجلال، دراسة وتحقيق: د. يوسف زيدان، ط١، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٣.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ط١، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتعليق: محمود أمين النوري، ط٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠.
- المحاسبى، أبو عبد الله الحارث بن أسد، رسالة المسترشدين، تحقيق وتعليق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٨، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٩٥.
- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريعة، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦.
- المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الحديث، القاهرة، د.ت.
- ابن منظور، جمال الدين محمد مكرم، لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٠.
- النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل، كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
- النبهاني، يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ط٤، المكتبة الشعبية، بيروت، ١٩٨٣.

- النسائي، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، امتنى به ورقمه وصنع فهارسه: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، ١٩٩٤.
- أبو نعيم، أحمد بن عبدالله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠.
- النقري، محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تصحيح: أثر يوحنا أربري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.
- أبو نواس، الحسن بن هانئ، ديوان أبي نواس، تحقيق: إيفالد فاغنر، طبع على نفقة الجمعية الألمانية للبحث العلمي، مطبع دار صادر، بيروت، ١٩٨٨.
- الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠.
- اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد، روض الرياحين في حكايات الصالحين، تقديم: د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، ط١، دار الأنبار، بغداد، ١٩٨٩.
- اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣.

المراجع العربية:

- بدوي، د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.
- بدوي، د. عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٢.
- بسيوني، د. إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر، د.ت.
- البطل، د. علي، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها، ط٢، دار الأندلس، ١٩٨١.
- حسّان، عبد الحكيم، التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.
- حسين، طه، حديث الأربعاء، ط١٢، دار المعارف، د.ت.
- حسين، د. علي صافي، الأدب الصوفي في مصر، ابن الصباغ القوصي، دار المعارف، مصر، د.ت.
- حسين، د. علي صافي ابن الكيزاني، حياته وشعره، دار المعارف، مصر، د.ت.
- الحسيني، عبد الحسن، المعرفة عند الحكيم الترمذي، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.
- الحكيم، د. سعاد، المعجم الصوفي، ط١، ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١.
- حلمي، د. محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- الحوفي، د. أحمد محمد، الغزل في العصر الجاهلي، دار القلم، بيروت، د.ت.
- زيدان، د. يوسف، شعراء الصوفية المجهولون، (كتاب اليوم)، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٩١.

- زيدان، د. يوسف، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ط ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.
- سرور، طه عبد الباقي، محيي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي، مصر، د.ت.
- الشكعة، د. مصطفى، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط ٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠.
- الشيببي، د. كامل مصطفى، شرح ديوان الحلاج، ط ١، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، ١٩٧٤.
- الصائغ، د. عبد الإله، الصورة الفنية معياراً نقدياً، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧.
- ضيف، د. شوقي، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- ضيف، د. شوقي، عصر الدول والإمارات، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- ضيف، د. شوقي، العصر العباسي الأول، ط ٢، دار المعارف، مصر، د.ت.
- ضيف، د. شوقي، العصر العباسي الثاني، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- عباس، د. إحسان، فن الشعر، ط ٤، دار الشروق، عمان، ١٩٨٧.
- عبد الرحمن، د. نصرت، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٧٦.
- العشماوي، د. محمد زكي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية، دمشق، ١٩٨٤.
- العطار، د. سليمان، الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- علي، د. أسعد، شعر المكزون السنجاري ضمن كتاب معرفة الله والمكزون السنجاري، ط ١، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٣.

- علي، د. أسعد، فن المنتخب العاني وعرفانه، ط١، دار النعمان، لبنان، ١٩٦٨.
- العوادى، عدنان حسين، الشعر الصوفي حتى أقول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.
- عودة، أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، (ابن عربي)، ط١، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، ١٩٩٥.
- عون، د. فيصل بدير، التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٣.
- الغراب، محمود محمود، الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، الناشر: المؤلف، دمشق، ١٩٨٤.
- الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، الناشر: المؤلف، دمشق، ١٩٨٥.
- فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣.
- القيسي، أحمد ناجي، عطار نامة أو كتاب فريد الدين العطار وكتابه منطق الطير مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٧٨.
- ماسينيون، لويس، و ب. كراوس، كتاب أخبار الحلاج، مطبعة القلم ومكتبة لاروز، باريس، ١٩٣٦.
- متولي، د. عبد الستار سيد، أدب الزهد في العصر العباسي، نشأته وتطوره وأشهر رجاله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
- مكايي، د. عبد الغفار، ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٢.

- المنوفي، السيد محمود أبو الفيض، جمهرة الأولياء، وأعلام التصوف، ط١، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٧٦.
- نصر، د. عاطف جودت، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
- نصر، د. عاطف جودت، الرمز الشعري عند الصوفية، ط١، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، ١٩٧٨.
- هلال، د. محمد غنيمي، الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، ط٢، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٦.
- هلال، د. محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
- وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧١.
- اليافي، د. عبد الكريم، التعبير الصوفي ومشكلته، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٨٢.
- اليافي، د. عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، ط١، دمشق، ١٩٦٣.
- اليوسف، يوسف، ابن الفارض شاعر الحب الإلهي، دراسة في شعره وتصوفه، ط١، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٤.

المراجع المترجمة للعربية:-

- بلاثيوس، أسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت، ١٩٧٩.
- نصر، د. سيد حسين، الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة: د. كمال خليل اليازجي، ط١، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥.
- نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥٦.

المراجع الأجنبية باللغة الإنجليزية:

- Chittick, William. The Sufi path of knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagintion. State of New York Press, 1989.
- Corbin, Henry. Creative Imagination in the sufism of Ibn Arabi. Translated from the French by Ralph Manhem. Princeton University Press, 1969.
- Ibn Al-Arif. Mahasin Al-Majalis. Translated from the Arabic by Adnan K. Abdulla and William Elliott. Avebury, England, 1980.
- Lewis, B. V.L. Menage, Ch, Pellat and J. Schacht, eds. The Encyclopedia of Islam. Leiden, E.J. Brill, 1986.

الدوريات

- سليطين، وفيق، الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والاتحاد، فصول، مج ١٤، ع ٢٤، صيف ١٩٩٥.
- فتاح، د. عرفان عبد الحميد، التصوف صفاء ومشاهدة، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٧٢.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، أربع رسائل في التصوف، تحقيق: د. قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١٧، ١٨، سنة ١٩٦٩.
- نصر الله، د. حسن عباس، أصول الزهد والتصوف في نهج البلاغة، الثقافة الإسلامية، ع ٢٤، رمضان، شوال، ١٩٨٩.

ملحق بأهم المصطلحات الصوفية والفلسفية

المعاجم المستعملة في استخراج هذا الملحق هي:

- ١- اصطلاح الصوفية لابن عربي (ضمن رسائله). مصورة عن الطبعة الأولى. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت. ورمزت له بـ (اصطلاح).
- ٢- كتاب التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠. ورمزت له بـ (تعريفات).
- ٣- معجم الألفاظ الصوفية، د. حسن شرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧. ورمزت له بـ (شرقاوي).
- ٤- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢. ورمزت له بـ (صليبا).
- ٥- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، بيروت، ١٩٨٣. ورمزت له بـ (مجمع).
- ٦- المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة، ط ٣، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩. ورمزت له بـ (وهبة).
- ٧- معجم مصطلحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، ط ١، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥. ورمزت له بـ (قاشاني).
- ٨- معجم مصطلحات الصوفية، د. عبد المنعم الحفني، ط ١، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠. ورمزت له بـ (الحفني).
- ٩- النصوص في مصطلحات التصوف، محمد غازي عرابي، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٥. ورمزت له بـ (عرابي).

الملحق

اتصال:

أن يرى العبد ذاته متصلة بالموجود الأحدي، وألا يتقيد بوجود نفسه، وأن يرى السالك اتصال المدد والجود من غير انقطاع حتى يبقى الموجود باقياً بالله. وقال بعضهم الاتصال وصول السر إلى مقام الذهول. وقال بعضهم الاتصال أن لا يشهد العبد غير خالقه، ولا يتصل بسرّه خاطر لغير صانعه. وقال أبو الحسن النوري: الاتصال مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار. (الحفني، ص ١٠).

أحدية:

مجلى ذاتي ليس للأسماء ولا لصفات ولا لشيء من مؤثراته فيها ظهور.. والأحدية أول ظهور ذاتي، وامتنع الاتصاف بها للمخلوق، لأنها صرافة الذات المجردة عن الحقيقة والمخلوقية. (الحفني، ص ١٠-١١). جوهر الوجود، وحدقه كل شيء. لها المحيط الذي لا يخرج عنه شيء. إن قلت هي حد أقصى فهي كذلك، وإن قلت نقطة في مركز فهي كذلك. (عربي، ص ١٢).

استنباط

استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن، وقوة القريحة. (تعريفات، ص ٢٢). فالاستنباط للصوفية، وتعريفه إخراج الحكم من التشابه والتفريق بين الإرادة الكونية والإرادة الدينية عوناً للخواص على فهم حقيقة التوحيد. (عربي، ص ٣١٢).

اسم:

الحاكم على حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية. (اصطلاح: ص ١٢) وتنقسم الأسماء الإلهية باعتبار الذات والصفات والأفعال إلى الذاتية كالله، والصفاتية كالعليم والأفعالية كالخالق. وتنحصر باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف، والجلالية كالقهار. (الحفني، ص ١٦). ظل الله وإشعاع مرآته. إن قلت كيف؟ قلنا كما يصدر الغمام من بخار الماء ثم يهطل غيثاً، فبين الحق وأسمائه صلة ديمومة مستمرة، ولهذا كانت الأسماء أزلية مثله. والأسماء تقرأ من خلال عملية تجريد للمعقولات. فأنتم تمر بالفعل، ومن الفعل تستنتج الصفة، ومن الصفة يحدد الاسم الإلهي الذي هو الخيط الذي حرك الفعل

وأثاره. (عربي، ص١٧).

إشراق

نسبة إلى الإشراقي الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها. يقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرح حكمة الإشراق «إن الإشراقيين لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية». ومعنى هذا النص أن المعرفة الإشراقية تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية وتسمى بالعلم الحضورى، أي حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه. (وهبة: ٣٢). وحكمة الإشراق هي الحكمة البنائية على الإشراق الذي هو الكشف، وهي عين حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس. (صليباً، ٩٤/١).

إضافة:

هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة. (تعريفات، ص٢٨). وأما الإضافة فإضافة الممكن إلى الواجب، والعدم إلى الوجود، والصفة إلى الذات. (عربي، ص٣٣).

الانزعاج:

تحرك القلب إلى الله بتأثير الوعظ والسماع فيه. (قاشاني، ص١٦).

أنطولوجيا:

Ontology في الفلسفة المعاصرة موضوع الأنطولوجيا الأشياء بالذات، أو بعبارة أخرى «علم الوجود من حيث هو موجود». (وهبة، ص٥٧). وهو يبحث في الوجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره. والأنطولوجي هو المنسوب إلى الأنطولوجيا، وهو التعلق بحقيقة الوجود، لا بظواهر الوجود. (صليباً، ٥٦٠/٢-٥٦١).

إنية:

تحقيق الوجود العيني من حيث رتبة الذاتية. (قاشاني، ص١٦).

برزخ:

العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجسام. (اصطلاح، ١٦). هي مرتبة الجامع الفاصل بين عالمين أو حالين أو مرتبتين أو صفتين. هما في الواقع متناقضتان، وهذا البرزخ الجامع الفاصل، استفاد ابن عربي صفته «الفاصلة» من المعنى اللغوي للكلمة، وأضاف صفته «الجامعة» الإيجابية التي انفرد بها. فالبرزخ عنده يقابل الطرفين المتناقضين بذاته، يجمع في ذاته حقيقتهما ويقابلهما بوجهيه دون أن ينقسم بل يبقى في وحدته. (سعاد الحكيم، ص ١٩٣). عالم المعقولات أو المعاني. وجد مع وجود العالم الحسي.. وهو الجسر الممدود بين نور الله المحض وكثافة العالم الحسي. (عرايبي، ص ٤٢).

البصيرة

قوة القلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء، وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء، وظواهرها وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية. (تعريفات، ص ٤٦).

بواده:

ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة إما موجب فرح وإما موجب ترح. (اصطلاح، ص ١٠).

تجريد

إمالة السوى والكون من القلب والسر. (اصطلاح، ص ٨). إذ لا حجاب سوى الصور الكونية والأغيار المنطبعة في ذات القلب والسرّ فيهما كالنُّتُو والتشعيرات في سطح المراة القاذحة في استوائه المزيلة لصفائه. (التعريفات، ص ٥٢).

تجلي:

ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. (اصطلاح، ص ٩). إنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فإن لكل اسم إلهي بحسب محيطه ووجوده تجليات متنوعة. والتجلي الذاتي، ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء، والصفات إذ لا يتجلي الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب

الأسمائية. والتجلي الصفاتي، ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيينها وامتيانها عن الذات. (تعريفات، ص ٥١-٥٢).

التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف. (اصطلاح، ص ١٢).

عالم العظمة، يريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية؛ وعند الأكثرين: عالم الأوسط وهو البرزخ. (تعريفات، ص ١٧٣).

عبارة عن جذب الله تعالى عبداً إلى حضرته، وجذب الأرواح عبارة عن التوفيق والعناية، من أمثال سَمَوِ القلوب، مشاهدة الأسرار، والمناجاة، والمخاطبة، وما يشاكل ذلك مما يبدو على القلوب من أنوار الهداية بما يدل على مقدار قرب العبد، وبعده وصدقه وصفائه في وجده، (الحفني، ص ٦٢).

ما يتعلّق بالقهر والغضب (تعريفات، ص ٧٧). وأما على التفصيل فإنّ الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء. وكل جمال له فإنّ شدة ظهوره يسمى جلالاً، (الحفني، ص ٦٣).

نعت الرحمة والألطف من الحضرة الإلهية (اصطلاح، ص ٦). الجمال الحقيقي صفة أزلية لله تعالى مشاهدة في ذاته أولاً مشاهدة علمية، فأراد أن يراه في صنعه مشاهدة عينية، فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عياناً.. والجمال ينقسم من حيث الجملة إلى ظاهر وباطن، فالظاهر منه ما يتعلق بالأجسام فلا يدرك إلا معها، والباطن ما لا علاقة له معها، وهو الجمال الفعلي المجرد.. والجمال الباطن هو ما تفيدته الأنوار القدسية الإلهية إذا اشرقت على العقول الزكية من الاتصاف بأنواع العلوم الدينية وأسرار المعارف الربانية المؤدية إلى المحبة الحقيقية وسائر الكمالات والفضائل، (الحفني، ص ٦٥).

ما هية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهو منحصر

ترقي:

جبروت:

جذب:

جلال:

جمال:

جوهر:

في خمسة: هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل. لأنه إما أن يكون مجرداً أو غير مجرد، فالأول يتعلق بالبدن تعلّق التدبير والتصرف وهو العقل، أو لا يتعلق وهو النفس. والثاني وهو غير المجرد إما أن يكون مركّباً وهو الجسم، أو لا فيكون حالاً وهو الصورة، أو محلاً وهو الهيولي، وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني، والهيولي الكلية، وما يتعين منها وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهية، (تعريفات، ص ٧٩).

حجاب:

كل ما ستر مطلوبك عن عينك، (اصطلاح، ص ١٣). انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحقائق (قاشاني، ص ٢٦).

حضرة:

الحضرات الخمس الإلهية: حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك. وحضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، أعني عالم العقول والنفوس المجردة، وإلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة، وعالمه عالم المثال ويسمى بعالم الملكوت. والخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها عالم الإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو عالم المثال المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت أي عالم المجردات، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية، وهي مظهر الحضرة الأحدية، (تعريفات، ص ٨٨-٨٩).

حق:

ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه، (اصطلاح، ص ١٥). إن الحق في كلام ابن عربي هو الله لا من حيث ذاته المجردة عن كل وصف ونسبة، بل من حيث ألوهيته للخلق. فالحق هو الله متجلياً في صور الأشياء مشهوداً في أعين الخلق، (سعاد الحكيم، ص ٣٣٨).

حقيقة:

سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت، (اصطلاح، ص٧). يقصد ابن عربي بالحقيقة ما يشير إليه الفلاسفة بكلمة «ماهية» و «ذات» والحقائق لا تنقلب ولا تتبدل ولا تتفاضل فيما بينها، وهي أصل ومبدأ التمييز. إنها واقع الوجود الذي يراه ابن عربي في وحدته، والوصول إلى الحقيقة هو الشهود لتلك الوحدة الوجودية. إذن الحقيقة هي: الوصول إلى وحدة الوجود (سعاد الحكيم، ص٣٥٤). والحقيقة اسم الصفات، ذلك لأن المرید إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى، ودخل في عالم الإحسان، يقولون دخل في عالم الحقيقة. وقد يريدون بالحقيقة كل ما عدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت. وقيل الحقيقة هي التوحيد، وقيل هي مشاهدة الربوبية، (الحفني، ص٧٩).

حيرة:

بديهية ترد على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم تحجبهم عن التأمل والفكرة، (الحفني، ص٨٤). الحيرة نبعت من أن الأمر يجمع بين الأضداد. وهذا يشبه إلى حد بعيد جواب الخراز حين سئل بم عرفت ربك؟ قال بجمعه بين الضدين. فاجتماع الأضداد يؤدي إلى الحيرة، ولكنها حيرة عين العلم. والحيرة: الفرق في بحار العلم بالله، مع دوام النظر إلى توالي تجلياته ومعرفته في كل تجلٍ، وهي الغاية التي إليها ينتهي النظر العقلي والشرعي وكل سلوك في طريق المعرفة بالله، (سعاد الحكيم، ص٣٥٩).

خاطر:

ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانياً كان أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً من غير إقامة، وقد يكون لكل وارد لا تعمل لك فيه، (اصطلاح، ص٧).

ذات:

مطلق الذات هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها، فكل اسم أو صفة استند إلى شيء فذلك الشيء هو الذات، سواء كان معدوماً كالعنقاء أو موجوداً. والموجود نوعان: نوع موجود مخض وهو ذات الباري سبحانه، ونوع موجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات. وذات الله سبحانه عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لأنه قائم بنفسه، وهو الشيء الذي استحق الأسماء والصفات بهويته. وذات الله تعالى غيب الأحدية، لا تُدرى بمفهوم عبارة ولا تُفهم بمعلوم إشارة، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد، (الحفني، ص ١٠٣).

ذوق:

أول مبادئ التجليات الإلهية، (اصطلاح، ص ٦). والذوق في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره، (تعريفات، ص ١٠٧).

رتق:

إجمال المادة الوجدانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السموات والأرض، والمفتوق بعد تعيينها بالخلق. وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار ظهورها وعلى كل بطون وغيبة كالحقائق المكنونة في الذات الأحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة في النواة، (قاشاني، ص ٣٦).

رمز:

معنى باطني مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله. قال بعضهم: من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فليُنظر في مكاتباتهم ومراسلاتهم، فإن رموزهم فيها لا في مصنفاتهم، (الحفني، ص ١١٤).

روح:

يطلق بازاء الملقى إلى القلب، علم الغيب على وجه مخصوص، (اصطلاح، ٨). والروح الإنساني: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني، نازل من عالم الأمر، تعجز

العقول عن إدراك كنهه وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبعة في البدن، (تعريفات، ص ١١٢).

هو الغير، (اصطلاح، ص ١٤). وهو الأعيان من حيث تعييناتها، (تعريفات، ص ١٢٣). الأغيار وهم غير الله، وكل ما في الكون غير الله، (عرابي، ص ١١٦).

أوسط التجليات، (اصطلاح، ص ٦). تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة لما يرد عليها من الكرامات، وتنعمها بذلك، (الحفني، ص ١٤٠).

عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن توجد من المحققين، (اصطلاح، ص ٣). فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف عن غير إذن إلهي، (تعريفات، ص ١٢٧). كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستتباً ومحفوظاً، (الحفني، ص ١٤٠).

ما طلب المعنى كالعالم، (اصطلاح، ص ١٧). هي الإمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يُعرف بها. والصفات الذاتية، هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضمها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها. والصفات الفعلية، هي ما يجوز أن يوصف الله بضمه كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها. والصفات الجمالية، ما يتعلق باللفظ والرحمة والصفات الجلالية، هي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة، (تعريفات، ص ١٣٣).

كل ما سوى الحق هو صورة له، وتتفاضل الصور نظراً لاستعداد المحل المنظور به من حيث أن كل موجود يظهر بصورة الحق التي تقتضيها عينه الثابتة، إذن «الصور» هي مبدأ الكثرة والتفاضل في الوحدة الوجودية. فالوجود المطلق (الحق) يتجلى فيما لا يتناهي عدده من الصور، التي لا تقوم بذاتها بل تفتقر في وجودها إلى الحق مع الأتفاس، (سعاد الحكيم، ص ٧٠٦).

سوى:

شرب:

شطح:

صفة:

صورة:

ظاهر وباطن:

كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن: الحق، الكون، الإنسان، المعاني، الأفعال. يقول ابن عربي: «إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة، لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا». ويقول: «إن الكون ينقسم إلى ظاهر وباطن، وقد سمي الله سبحانه الباطن بالأمر والظاهر بالخلق». إن الاسم الظاهر هو مبدأ الصور وأصلها في العالم، في مقابل الاسم الباطن مبدأ المعاني وأصلها، (سعاد الحكيم، ص ٧٥٣).

ظل:

وجود الراحة خلف الحجاب، (اصطلاح، ص ١٤). وفي اصطلاح المشايخ: هو الوجود الإضافي الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة وأحكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب إليها، فبستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها، صار ظلاً لظهور الظل بالنور وعدميته في نفسه، قال الله تعالى: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»، أي بسط الوجود الإضافي على الممكنات، (تعريفات، ص ١٤٤).

عارف ومعرفة:

من أشهده الرب نفسه وظهرت عليه الأحوال والمعرفة حاله. (اصطلاح، ص ١٥). وقيل العارفون على ثلاثة أصناف: صنف منهم ليس لهم من الحق نفس، وصنف منهم يحثهم الوجد إلى الحال الذي يتولاهم الحق بالحفظ فيه، وصنف منهم غاب عنهم العرف والعادة، واستوى عندهم النطق والصمت وغير ذلك بعناية الحق لهم، فإن سكتوا فله يسكتون، وإن نطقوا فعن الله ينطقون، (الحفني، ص ١٧٩). والمعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وأفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه، فإذا تحققت له من ذلك خواطر ودامت مناجاته في السر مع الله، وصار محدثاً من قبل الحق بتعريف أسرارهِ فيما يجريهِ من تصاريِف أقداره، يسمى عند ذلك عارفاً، (الحفني، ص ٢٤٦).

عدم مطلق: **العدم المطلق هو المحال، هو الشر المحض والظلمة المحضة، وهو الباطل في مقابل الوجود (الخير المحصن- النور المحض- الحق) (سعاد الحكيم، ص٧٨٣).**

عرفان: **العرفان، هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين، أو لأهل الظاهر من رجال الدين، والعرفاني، هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية بل يغوص على باطنها لمعرفة أسرارها (صليبا، ٧٢/٢).**

عروج (=سفر): **وهو السير إلى الله من منازل النفس بإزالة التشغلق من المظاهر والأغيار، إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب (تعريفات، ص١١٩).**

علة: **عبارة عن بقاء حظ العبد في عمل أو حال أو مقام أو بقاء رسم له أو صفة (قاشاني، ص٧١) هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه (تعريفات، ص١٥٤).**

عين ثابتة: **هي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى (تعريفات، ص١٦٠). يقصد ابن عربي بالعين: الحقيقة والذات والماهية، ويقصد «بالثبوت» هنا: الوجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، في مقابل «الوجود» الذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي، وعندما يتكلم ابن عربي على «الأعيان الثابتة» إنما يقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات. وتشكل الأعيان الثابتة مرتبة بين الحق في غيبه المطلق وبين العالم المحسوس، فهي من ناحية أول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه، إنها «الفيض الأقدس» الذي يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور الأعيان الثابتة، وهي من**

ناحية ثانية «المثال» الثابت في علم الله المعدوم في العالم الخارجي الذي له الأثر في كل موجود بل هو اصل الموجودات، والأعيان الثابتة رغم ظهورها في الوجود الخارجي لم تفارق إمكانها، فهي رغم كونها أزلية من حيث ثبوتها في علم الله ما شمت رائحة الوجود. (سعاد الحكيم، ص ٨٣١-٨٣٢).

عين ومعاينة: العين: إشارة إلى ذات الشيء الذي تبدو منه الأشياء (الحقني: ١٩٠)، والمعانية من العيني، وهو الشخص في مقابل المجرّد، أو الخارجي في مقابل الذهني، فهو ما قام بنفسه أو ما يدرك بأحدى الحواس ولذلك نسب إلى العين (مجمع، ص ١٣).

غيب: كل ما ستره الحق عنك منك لامنّه (اصطلاح، ص ١٥) والغيب المكنون والغيب المصون: هو السر الذاتي وكنهه الذي لا يعرفه إلا هو، ولهذا كان مصوناً عن الأغيار ومكنوناً عن العقول والأبصار وغيب الهوية وغيب المطلق: هو ذات الحق باعتبار اللاتعيين (تعريفات، ص ١٦٣).

فتق: ما يقابل الرتق من تفصيل المادة المطلقة، يصورها النوعية، أو ظهور كل ما بطن في الحضرة الواحدية من النسب الأسمائية، وبروز كل ما كمن في الذات الأحدية من الشؤون الذاتية كالحقائق الكونية بعد تعيينها في الخارج (القاشاني، ص ٧٦).

قشر: كل علم يصون فساد عين المحقّق لما يتجلّى له (اصطلاح، ص ١٥).

قطب: وقد يسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف اليه وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان اعطاه الطلسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات الغير المجعلولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل... والقطبية الكبرى، هي مرتبة قطب الأقطاب وهو باطن نبوة

محمد عليه السلام، فلا يكون إلا لورثته لاختصاصه عليه بالأكمالية، فلا يكون خاتم الولاية وقطب الأقطاب الا على باطن خاتم النبوة (تعريفات، ص ١٧٧-١٧٨).

قلب:

جوهر نوراني مجرد، يتوسط بين الروح والنفس، وهو الذي تتحقق به الإنسانية (قاشاني، ص ٨١). لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تعلّق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان، ويسمّيها الحكيم النفس الناطقة. والروح باطنة، والنفس الحيوانية مركبه، وهي المدرك والعالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والمعاتب (تعريفات، ص ١٧٨).

كثرة وحدة:

توجد الكثرة في مرتبتين: الأولى: مرتبة الوجود المعقول، وهي هنا كثرة معقولة (= كثرة الاسماء الالهية)، والثانية: مرتبة الوجود الظاهر الحسي، وهي هنا كثرة مشهودة (= كثرة صور الموجودات = كثرة المظاهر). إذن الكثرة معقولة ومشهودة، ولكنها ليست موجودة، وكل من قال بالكثرة، فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية: من حيث ظهورها في العالم، وهي كثرة في الاعيان، ومن حيث تجليها في الاسماء الإلهية، وهي أيضاً كثرة معقولة وأما من قال بالوحدة، فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية، من حيث ذاتها التي لا كثرة فيها، بوجه من الوجوه، فهي تتعالى، حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية، التي هي كثرة الاتصاف بالأسماء، فهي غنية حتى عن الأوصاف (سعاد الحكيم، ص ٩٥٦-٩٥٧).

كون:

كل أمر وجودي (اصطلاح، ص ١٦). اسم لما حدث دفعة، وقيل: الكون حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وعند أهل التحقيق الكون عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث أنه حق وإن كان مرادفاً للوجود المطلق العام عند أهل النظر (تعريفات، ص ١٨٨).

- لب: ما صين من العلوم عن القلوب المتعلقة بالكون (اصطلاح، ص١٥)
هو العقل المنور بنور القدس الصافي عن قشور الأوهام
والتخيلات (تعريفات، ص١٩١).
- لوائح: وهي ما تلوح للأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال
وعندنا ما تلوح للبصر إذا لم يتقيد بالجراحة من الأنوار الذاتية لا
من جهة السلب. (اصطلاح، ص١٠).
- متعال: ما سما على الواقع فلا يستمد من تجربة ولا يختلط بالعالم.
(الحسي) فيقال فكرة متعالية. (مجمع، ص١٦٩).
- مجاهدة: حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال
(اصطلاح، ص٨).
- مَجَلَى: إن العالم بأسره بكل جزئياته، وجد وبقي على وجوده بالتجلي
الإلهي، فهو مجلى للحق أو منصة؛ أي مظهر للأسماء والصفات -
وأتمّ «مجلّى» أو «مظهر» هو الإنسان الكامل وهو محمد صلى الله
عليه وسلم من حيث أنه ظاهر بكل الكمالات الإلهية، وأنه جمع في
ذاته كل الحقائق المتجلية في العالم بأسره (سعاد الحكيم، ص٢٦٧).
- مرآة: تقابل صورة تمثيلية، وهي تفسر سبب الخلق وكيفية نشوء الكثر
عن الوحدة... فقد شاء الحق أن يرى عين أسمائه وصفاته فأوجد
العالم: مرآة، يضع ابن عربي وجهي الحقيقة الواحدة (حق-خلق)
في تقابل ترائي: الحق= مرآة الخلق، والخلق= مرآة الحق (سعاد
الحكيم، ص٥٠٠-٥٠١).
- مرتبة: المرتبة الأحادية هي ما إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط أن لا يكون
معها شيء فهي المرتبة المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها،
ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً، والمرتبة
الإلهية: ما إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط شيء، فإما أن يؤخذ
بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كليتها وجزئيتها، المسماة
بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسماة بالواحدية، ومقام

الجمع، وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية... وإذا أخذت بشرط أن تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية، فهي مرتبة الاسم القابل، رب الهيولى الكلية المشار إليها بالكتاب المسطور والرق المنشور، وإذا أخذت بشرط الصور الحسية العينية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد، وإذا أخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة لاسم الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك (تعريفات، ص ٢٠٩-٢١٠).

مشاهدة:

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك (اصطلاح، ص ٩). وشهود المجل في الفصل، رؤية الأودية في الكثرة، وشهود الفصل في المجل، رؤية الكثرة في الذات الأودية (الصفني، ص ١٤٢).

مظهر:

انظر صورة، وظاهر وباطن.

معاني:

هي الصورة الذهنية من حيث أنه وضع بازائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث أنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً، ومن حيث أنه مقول في جواب ما هو سميت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار سميت هوية (تعريفات، ص ٢٢٠).

معدوم:

انظر عين ثابتة.

مكاشفة:

تطلق بإزاء تحقيق الابانة بالقهر وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة (اصطلاح، ص ٩) هي حضور لا ينعت بالبيان (تعريفات، ص ٢٢٧)، والكشف: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً (تعريفات، ص ١٨٤).

مَلَك: عالم الشهادة. (اصطلاح، ص١٦) من المحسوسات الطبيعية كالعرش والكرسي وكل جسم يتميز بتصرف الخيال المنفصل من مجموع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التنزيهية والعنصرية وهي كل جسم يتركب من الاسطقسات (تعريفات، ص٢٢٨).

ملكوت: عالم الغيب (اصطلاح، ص١٦) المختص بالأرواح والنفوس (تعريفات، ص٢٢٨). بطنان العرش الذي وسع السموات والأرض. وللبطنان باطن هو الله، فالله عين الملكوت، والملكوت جامع كل شيء... والملكوت هو الملك، مع إضافة الواو للشمول والتاء للحضرة. فهو الشمول لكل ما هو ظاهري، والملكوت ساكن متحرك ثابت متغير، جرى القلم من قبله فعينه. وهو من عالم الأسرار (عرابي، ص٣٢٠).

ممكّن: انظر عين ثابتة.

نسبة: إيقاع التعلّق بين الشيئين (تعريفات، ص٢٤١)، المقيد بغيره المرتبط به، وبوجه خاص، ما ينسب إلى غيره ولا يتعيّن إلا مقروناً به، ومنه الحكم النسبي (مجمع، ص٢٠٠)، النسبة، صلة الخلق بالحق، وهي صلة معنوية لا حسية.... وتقسم النسبة إلى ظاهرة وباطنة فالظاهرة خلق وهو الفعل، والباطنة هي المعنى والجوهر من الخلق، وهو مجال الحق سبحانه في أن يفعل بعبد ما يشاء (عرابي، ص٣٢٠).

نفس: روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفئ شررها (اصطلاح، ص٧) وصاحب الأنفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال، فكان صاحب الوقت مبتدئاً، وصاحب الأنفاس منتهياً، وصاحب الأحوال بينهما (الحنفي، ص٢٥٧).

نفس ناطق: هي الجوهر المجرد عن المادة في ذواتها، مقارنة لها في أفعالها وكذا النفوس الفلكية، فإذا سكنت النفس تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت مطمئنة، وإذا لم يتم سكونها

ولكنها صارت موافقة للنفس الشهوانية ومتعرضة لها سميت لؤامة لأنها تلوم صاحبها عن تقصيرها في عبادة مولاه، وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات وداعي الشيطان، سميت أمارة (تعريفات، ص ٢٤٤).

نور

كل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب (اصطلاح، ص ١٤)، هو الحق، ويسمى نور الأنوار: لأن جميع الأنوار منه، والنور المحيط لاحاطته جميعها وكمال إشراقه ونفوذه فيها للطفة والنور القيوم: القيام الجميع به، والنور المقدس: أي المنزه عن جميع صفات النقص، والنور الأعظم الأعلى: إذا لا أعظم ولا أعلى منه (الحفني، ص ٢٥٨).

همة:

تطلق بإزاء تجريد القلب للمنى وتطلق بإزاء أول صدق المرید وتطلق بإزاء جمع الهم بصفاء الإلهام (اصطلاح، ص ١١).

وارد:

ما يرد على القلوب من الخواطر المحموده من غير تعمل ويطلق بإزاء كل ما يرد من كل اسم على القلب (اصطلاح، ص ٧).

واجب الوجود:

هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً (تعريفات، ص ٢٤٩).

وجد:

ما يصادف القلب، ويرد عليه بلا تكلف وتصنع، وقيل هو بروق تلمع ثم تخمد سريعاً (تعريفات، ص ٢٥٠).

وجود:

وجودان الحق ذاته، ولهذا تسمى حضرة الجمع حضرة الوجود (قاشاني، ص ١٠٩).

وصل:

إدراك الغائب (اصطلاح، ص ١٢) مرادف للوصل والاتصال، قالوا هو الانقطاع عما سوى الحق، وليس المراد به اتصال الذات بالذات لأن ذلك إنما يكون بين جسمين، وهذا التوهم في حقه تعالى كفر، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق، وقال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل، أي من لم ينفصل عن الكونين لم يتصل بمكون الكونين، وأدنى الوصال مشاهد لعبد ربّه تعالى بعين القلب، فإذا رفع الحجاب عن قلب السالك وتجلّى له يقال إن السالك الآن واصل (الحفني، ص ٢٦٧).

Abstract

The Spiritual States and Stations in the Sufi Poetry of the Abbasid Period

by:

Amin Yousef Odeh Odeh

Supervisor: Professor Nasrat Abdel Rahman

Sufi, or Islamic mystical poetry took on its own independent form and content only when the Sufis themselves came to realize that the true essence of worship of God inheres in the concept of pure love for the Divine. This concept had already made its way into the lives of the Sufis known as the 'weeping ascetics', albeit tainted with the fear of hellfire and the desire to attain Paradise. Eventually, however, the concept was freed from such motivations in the example set by the famous woman Muslim mystic, Rabi'a Al-Adawiyya.

٤٧٩٣.٢

From this time onward, Islamic mysticism began to forge ahead on its own unique path, laying the foundations of a spiritual life based on both knowledge and action, and establishing the basic concepts of what would come to be called the "spiritual states and stations" (*al-ahwal wal-maqamat*). This

development began with the two pioneers Al-Harith Al-Muhasibi and Dhu Al-Nun Al-Misri, who expounded the most basic components of the spiritual states and stations, after which further systematizations were elaborated, offering both comprehensiveness and detail.

The Sufi poets were able to conceptualize and give expression to the spiritual states and stations, not as static, rigid systems but rather as living spiritual experiences whose fruits could be reaped in terms of both good works and knowledge and understanding. Moreover, they began translating such experiences into verse, carried forward by the type of emotive expression which is of the essence of poetry. The spiritual states in particular provided fertile ground for such poetic expression, whereas the spiritual stations, by contrast, appear far less vividly in Sufi verse.

The poetry in which the spiritual states and stations figure may be seen to encompass nearly all levels of meaning to be found in each of the states and stations. At the same time, the varying poetic styles represented within this genre reflect the disparity to be found among the poets in the degrees to which the states and stations had actually been experienced by the writers. The Sufi poets have thus adopted the styles of Arabic poetry as vehicles by which to arrive at intuitive meanings and insights. This may be seen, for example, in the poetic celebration of women and wine both of which have been seen as symbols capable of leading to the intuitive knowledge sometimes known as "the Muhammadan Reality". Similarly, poetry dealing with the spiritual states and stations is characterized by the use of

antithesis and paronomasia, stylistic features which reflect the Sufis' sense of the unity which permeates the cosmos via opposites and multiplicity.

The present work consists of an introduction and three parts. The Introduction treats the conceptual foundations of the spiritual states and stations. Part One, consisting of three chapters, contains a study of the spiritual stations as they appear in Sufi poetry. The four chapters ~~which~~ comprise Part Two take up a discussion of the spiritual states, beginning with love and the various levels thereof, and ending with the other spiritual states which grow out of love, such as longing, nearness and distance, constriction and expansion, inebriation and sobriety, annihilation and survival. As for Part Three, it concludes the thesis with a treatment of the artistic and technical matters highlighted by the poetry of spiritual states and stations.