المحاضرة 08 شعر الزهد والتصوف

أولا: الزهد:

تمهيد:

يميل بعض الدارسين للأدب الجاهلي وتاريخه، وقضاياه أن الزهد قضية دينية قديمة، كان ينادي به المتدينون أو بعض معتنقي الديانات النصرانية. حيث نجد أن فؤاد أفرام البستاني يذهب إلى القول بهذا الرأي، في دراسته للزهد في الشعر الجاهلي: "وإذا اجتزنا ذكر الفناء إلى نوع الزهد في الدنيا، نرى أمية بن أبي الصلت يرفع لواءه، فيستكُّ بالأصنام، ويحرم الخمر، ويلبس المسوح، وينادي بالحنيفية وهي دين قوم من العرب يزعمون أنه دين إبراهيم الخليل"[1].

وهذا الزعم من فؤاد أفرام البستاني لا يمكن أن يقابل بالرفض، فهناك آثار أدبية من أشعار الجاهليين تدعمه، وتؤيده، فقد روي عن أمية بن أبي الصلت أبيات تحمل معاني الزهد في الدنيا وعدم الركون إليها، لأنها فانية، ومن أقواله الشعرية:[2]

كُلُّ ديـــــن يـــــوم القيامـــــة عنـــــد الـــــ ـــــلّهِ إلاَّ ديـــــــــــن الحنيفـــــــــــة زور

وقال في فناء البشر:[3]

وكُلُّ مُعَمِّـــــــــــرٍ لابـــــــــد يومـــــــــا وذي دنيـــــــــــا يصـــــــــــير إلى زوال
ويفـــــــنى بعـــــــد جِدَّتِـــــــهِ ويَـــــــبْلَى ســـــــوى البـــــاقي المقـــــدَّس ذي الجـــــلال

والحق أن نزعة الزهد بدأت مع صدر الإسلام، يقول شوقي ضيف: تتردد في القرآن الكريم دائما الدعوة إلى الزهد في الحياة الدنيا ومتاعها الزائل، وهي دعوة تحمل في تضاعيفها الحث على التقوى والعمل الصالح، فالمسلم الحق من عاش للآخرة، ورفض عرض الدنيا. فلم يأخذ منه إلى بحظ محدود، حظ يقيم أوده، ويعده للكفاح في سبيل الله"[4].والقرآن الكريم يميل إلى ذم الدنيا وزينتها، ويقلل من شأنها، لأنها زائلة، فانية،فهي ليست دار بقاء يطمئن إليها المؤمن، بل هي مجرد معبر إلى الدار الآخرة، التي وصفها الله بأنها دار المقام والخلود، ومن ثم فنحن إزاء ثنائية ضدية هي الدين والدنيا.

وقد لقيت هذه الدعوى صدى كبيرا في نفوس المسلمين، "فلقد أضاءت هذه الدعوة والمواعظ القرآنية بنورها قلوب المسمين الأوائل، وملأت صدورهم وضمائرهم بمثالية روحية سامية، تمثلت بالعبادة والتبتل ومجاهدة النفس ورياضتها في الصوم والصلاة؟، فمال كثير من الصحابة الذين رافقوا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الزهد والتقشف،

---

[1]- فؤاد أفرام البستاني: الشعر الجاهلي، نشأته- فنونه- صفاته، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1927، ص26.
[2]- أبو فرج الأصفهاني: الأغاني، تح. احسان عباس، وآخرون، (ط1)، دار صادر بيروت، لبنان، 2002، المجلد الرابع، ص97.
[3]- أمية بن أبي الصلت: ديوان أمية بن أبي الصلت، سجيع جميل الجبيلي، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1998، ص101.
[4]- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، (ط6)، دار المعارف، بمصر، القاهرة، 1973، ص369.

معرضين عن مغريات الحياة الدنيا وحطامها الزائل، داعين إلى الجهاد والعمل المثمر، مقتدين بزاهد الأمة الأول"[1].وقد ضرب الصحابة الكرام أروع الأمثلة في الزهد والورع، وذم الدنيا، ورأينا الكثير منهم لا يلقي لها بالا ولا يجتهد في تحصيل ما فيها من لذة ومتاع، ذلك أنهم تأثروا بعمق بالآيات القرآنية التي تدعوا إلى الزهد في الدنيا، والتعلق بالآخرة، والعمل لنيلها فهي دار الخلود.

بدايات الزهد في العصر العباسي:

إذا كان الدكتور شوقي ضيف يرجع تاريخ الزهد في الشعر العربي إلى العصر الأموي، فإن الدكتور محمد مصطفى هدّارة يرى أن ما قيل من أشعار في غرض الزهد، على لسان شعراء العصر الأموي، ما هو إلا إرهاصات أو مقدّمات ليس إلا، يقول: "ونحن وإن كنا نتفق مع شوقي ضيف في أكثر من موضع في حديثه عن نشأة الزهد وظهوره في الشعر الأموي، إلا أننا نرى أن مثل هذه الأشعار التي ظهرت في القرن الأول ليست هي الشعر الزهدي الذي ظهر في القرن الثاني، وأنها تختلف عنه اختلافا جوهريا لا يمكن التغاضي عنه، بحيث يمكننا أن نعتبر هذا الشعر الذي توجد فيه عناصر من الزهد والتقوى والإيمان والذي ظهر في القرن الأول، إرهاصا للشعر الزهدي الذي برز في القرن الثاني وكان اتجاها جديدا من اتجاهات الشعر العربي"[2].وقد بنى الدكتور مصطفى هدارة هذا الرأي على أساس الخصائص التي تفرق بين العصرين؛ الأموي والعباسي من حيث الثقافة والانتماء إلى الإسلام نفسه. وأن العصر العباسي هو عصر عرف ثورة فكرية وأدبية وسياسية، عملت على بروز الجديد في كل نواحي الحياة، وكان شعر الزهد أحدها، وبهذا يرى أن الظهور الحقيقي لغرض الزهد كان في العصر العباسي، يقول: "وأول حقيقة ينبغي التنبه إليها أن الزهد في القرن الثاني إنما هو مذهب له خصائص معينة وله أصول وعناصر يرتكز عليها، وليس مجرد ميل فطري إلى الزهادة وتقوى الله، أو حالة من حالات الإيمان يصورها الشاعر، كما يصور أي شعور ينتابه أو يعرض له"[3]، وبهذا يميز الدكتور مصطفى هدارة بين الزهد الذي هو فطري، والزهد كموضوع شعري مستقل.

وعن سبب نشأة الزهد تقول الدكتورةزينب سيد نور: "يمكن القول بأن الزهد في العصر العباسي كان بسبب أمرين ظاهرين: الأول أنه ردة فعل مباشرة على ما كان يشيع في المجتمع من مجون وفسق، فقد كان المجتمع آنذاك فيه عدة جوانب اجتماعية: مجتمع مسجد، وفيه حلقات الوعظ والارشاد، ومجتمع قصر الخلافة، وفيه خلط بين الوعظ والارشاد حينا، ومجتمع السمر واللهو، ومجتمع الحانات ودور القيان، وما فيها من مجون وفسق وانحلال"[4].

وهذا الأمر طبيعي في المجتمع العباسي الذي تتصارع فيه الثقافات، والعادات والتقاليد المتنوعة، بتنوع الأجناس البشرية، فهو عصر امتزاج الثقافات والتوجهات، فإذا كان لتيار اللذة والمتعة مناصروه، فإن لتيار الزهد مناصرون أيضا. وهما دون شك متناقضان.أما الأمر الثاني، "فهو تسرب فكري متعمد من قبل زعماء التيارات الفكرية الفاسدة مثل المانوية، وكذلك هو تأثر بالعقائد المجاورة اجتماعيا مثل النصرانية حيث يوجد لهم اختلاط مع المسلمين، ولابد من أثر

---

[1]- عبد الهادي الفكيكي: الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر العربي، (ط1)، دار التميز للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1996، ص16.

[2]- محمد مصطفى هدارة: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1963، ص284.

[3]- المرجع نفسه، ص 284.

[4]- زينب سيد نور: شعراء الزهد في العصر العباسي الأول، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2016، ص21.

لهذا الاختلاط"[1].فالتأثر بعقائد الأمم التي سيطرت عليها الدولة الاسلامية في العصرين الأموي والعباسي واضح في هذا العصر على وجه التحديد. ويرى شوقي ضيف أن تأثر الزهد الاسلامي بالزهد المسيحي موجود، لا يمكن إنكاره، إلا أنه يفرق بينهما، من جهة التوجه الذي يقوم عليه كل منهما، يقول في هذا: "ونحن لا نمنع التأثر العام، ولكن ينبغي أن يستقر في نفوسنا أن الزهد الاسلامي يختلف عن الزهد المسيحي في جوهره، إذ الزهد عند المسيحيين ورهبانهم يقوم على أساس من فكرة الخطيئة، والاسلام لا يقر هذه الفكرة وما تؤدي إليه من تعذيب الجسد، فإن لبدن المسلم عليه حقا، ومن أجل ذلك نهى الإسلام عن العزوبة، بينما دعت إليه المسيحية"[2].

وبناء على هذا، فإن الزهد موجود في كل الديانات، باعتباره نزعة روحية، يتركز في المقومات الدينية والتعاليم التي تقوم عليها، وبهذا ترى الدكتورة زينب سيد نور أن للزهد ثلاثة أوجه، هي[3]:

أولا: زهد ديني صحيح، يخلص فيه المرء دينه لله.

ثانيا: زهد مال إليه نفر من الناس بسبب الحرمان.

ثالثا: زهد مانوي مارق، وهذا الذي يمكن ربطه بالبوذية.

أما الأستاذ عبد الهادي الفكيكي، فينكر هذا الرأي، ويرى أن الزهد كان أثرا من آثار القرآن في اللغة العربية وآدابها عامة، فيقول: "إن الزهد في الشعر العربي شاع في الصدر الأول من عصر الرسالة فكان أثرا من آثار القرآن (...) أما قول بعض الأدباء الدارسين: إن أبا العتاهية هو الذي نهج الشعراء منهاج الزهد والعظات فاقتفوا أثره فيها، وما عرضه بعضهم بما يوحي للقارئ أنه وليد العصر العباسي، مما أفرزته الأوضاع السياسية والاجتماعية التي تردت منذ عهد "المهدي" خاصة، فليس دقيقاً، بل هو رأي غير صحيح"[4]. ويمكن أن يكون هذا الرأي قريبا من الحقيقة إذا اعتبرنا أن هؤلاء الزهاد يعيشون خارج إطار الظروف الاجتماعية والسياسية التي عرفها العصر العباسي.ومهما يكن من أمر نشأة الزهد وأسبابه، فإن بين أيدينا تراثا شعريا في موضوع الزهد يمكن دراسته وفق المناهج النقدية المعاصرة، وهي وحدها التي يمكنها أن تميط اللثام عن قضايا الزهد.

موضوعات الزهد في الشعر العباسي

تمهيد:

تعددت موضوعات شعر الزهد في العصر العباسي، تعددا ينم عن الثقافة الواسعة التي يتمتع بها شعراء الزهد، كما ينم عن تأثرهم الكبير بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، باعتبارهما أهم المصادر الدينية التي أسهمت بشكل واضح في بلورة التجربة الشعرية لدى الزهاد مما سهل عليهم الخوض في موضوعات كثيرة، لا تخرج في جملتها عن دائرة الوعظ والتزهيد في الدنيا وفيما يلي بعض الموضوعات الزهدية، وهي كالآتي:

---

[1]- زينب سيد نور: شعراء الزهد في العصر العباسي، ص21.

[2]- شوقي ضيف: العصر العباسي الأول، (ط8)، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1966، ص86.

[3]- زينب سيد نور: المرجع السابق، ص22.

[4]- عبد الهادي الفكيكي: الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر العربي، ص 18-19.

أ- الموت: يعد الموت من أكثر الموضوعات شيوعا في شعر الزهد زمن العصر العباسي، فقد "أكثر الشعراء من ذكر الموت والوعظ به، واعتبروه النهاية المحتومة التي لا مهرب منها، ولا يمكن جحدها، ولا يملك أحد ردّها ولها وقت معلوم لا تستقدم عنه ولا تستأخر"[1]. ومن نماذج الحديث عن الموت ما جاء في شعر الصنوبري:[2]

ما ولدت نفس أرضعت ... ما نوهت نفس ولا متعت
ما قدرت أرزاق أيامنا ... فضيقت في القدر أو وسعت
إلا لتدعى عن ميقاتها ... حتى إذا ما دعيت أسرعت

وقوله أيضا:[3]

أذكر الموت واعتبر ... واصدق النفس وازدجر
من سيمضي إلى القبو ... ر غدا مثل من قبر

ويقول في ذكر الموت الذي لا مفر منه:[4]

كم اختطف الردى من فوق حصن ... كم انتزع الردى من فوق سور
وكم ممن غدا فوق الحشايا ... وبات مغيبا تحت الصخور
وكم لك من أخ قد سار أو من ... أخ سيسير عنك على سرير

في هذا السياق يؤكد أبو العتاهية على حتمية الموت الذي لا يقف في طريقه حرس أو إنس أو جن، فيقول:[5]

ما يدفع الموت أرصاد ولا حرسُ ... ما يغلب الموت جنّ ولا أنس
ما إن دعا الموت أملاكا ولا سوقا ... إلا ثناهم إليه الصرع والخلس
للموت ما تلد الأقوام كلهم ... وللبلى ما بنوا، وما غرسوا
هلاّ أبادر هذا الموت في مهل ... هلا أبادره ما دام لي نفس
يا خائف الموت! لو أمسيت خائفه ... كانت دعوتك طوال الدهر تنبجس

وقد أكثر الشاعر أبو العتاهية من ذكر الموت في شعره الزهدي باختصاصه في الزهد، وفاق فيه كل شعراء العصر العباسي الذي عاش فيه.

---

[1]- نزار عبد الله الضمور: الزّهد في الشعر العباسي، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2012، ص58.
[2]- الصنوبري: ديوان الصنوبري، تح. احسان عباس، ط1، ر صادر، بيروت، لبنان، 1998، ص292.
[3]- المصدر نفسه، ص 84.
[4]- المصدر نفسه، ص 85.
[5]- أبو العتاهية: يوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1986، ص 224.

2- **التنفير من الدنيا:**ارتبط ذم الدنيا والتنفير منها بشعر الزهد، فكان الشعراء يزهدون الناس فيها وبخاصة أولئك الذين غلبت عليهم النزعة الزهدية في أواخر حياتهم، ومنهم أبو العتاهية الذي كان يذم الدنيا ويزهد في نعيمها، ويعيب على من يغره رونقها، ويطغيه زبرجها"[1]، يقول أبو العتاهية:[2]

لعمـــرك، مـــا الدنيـــا بـــدار بقـــاء ... كفـــاك بـــدار المـــوت دار فنـــاء
فـــلا تعشـــق الدنيـــا أُخيَّ فإنمـــا ... يـــرى عاشـــق الدنيـــا بجهـــد بـــلاء
حلاوتهـــا ممزوجـــة بمـــرارة ... وراحتهـــا ممزوجـــة بعنـــاء
فـــلا تمـــش يومـــا في ثيـــاب مخـــيلة ... فإنـــك مـــن طـــين خلقـــت ومـــاء

ولأبي جعفر القرشي كلام جميل، يذم فيه الدنيا، يقول فيه:[3]

يا عاشـــق الدنيـــا ولـــد ... نيـــا ســـمادير وســـكر
اسمـــع لموعظـــة الزمـــا ... ن فمـــا بســـمعك وقـــر
كم قـــد مضى مـــلك له ... نظـــر إلى الجلســـاء شزر
وله مباهـــاة بمـــا ... لم يبـــق فيـــه له فخـــر

3- **القناعة:**القناعة هي الرضا بالقليل من أمور الدنيا، الحلال الذي يعز صاحبه خير من الكثير الحرام، وقد حث الإسلام على القناعة ورغب فيها، وقد تأثر الشاعر العباسي بتعاليم الدين، وأصبح يحث الناس عليها؛ فهذا "أبو العتاهية يفضل الرضا بالقليل، مع الكرامة على الكثير مع الهوان والذل، فرغيف خبز وكوب ماء، وغرفة ضيقة، ومسجد معزول تكعف فيه، خير من الكثير، إنها القناعة بما قسم الله له"[4]. ومن النماذج الشعرية الزهدية، التي تناولت هذا الموضوع قول أبي العتاهية:[5]

رغيـــف خـــبر يابـــس ... تأكلـــه في زاويـــة
وكـــوب مـــاء بارد ... تشربـــه مـــن صـــافية
وغرفـــة ضـــيقة ... نفســـك فيهـــا خاليـــة
أو مســـجد بمعـــزل ... عـــن الـــورى في ناحيـــة
تـــدرس فيـــه دفـــترا ... مســـتندا بســـارية
معتـــبرا بمـــن مضى ... مـــن القـــرون الخاليـــة

---

[1]- محمود مصطفى: الأدب العربي وتاريخه في العصر العباسي، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1937، ج2، ص 452.

[2]- أبو العتاهية: ديوان أبو العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1986، ص12.

[3]- ابن أبي الدنيا: "موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا"، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1993، ج2، ص 75-76.

[4]- حسن فالح البكور: دراسات في الشعر العباسي الرؤيا والتشكيل، دار الخليج، للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص30.

[5]- عبد العزيز المحمد السلمان: مجموعة القصائد الزهديات، (ط1)، مطابع الخالد للأوفيست، الرياض، المملكة العربية السعودية، ج2، ص 315.

ومن الشعر الذي يحث على القناعة، قول الشاعر العباسي محمود الوراق:[1]

إن القناعـــــة مـــــا علمـــــت غـــــنى والحـــــرص يـــــورث ذا الغـــــنى فقـــــرا

ومن أقوال أبي العتاهية في القناعة أيضا:[2]

وسربلـــــت أخـــــلاقي قنوعـــــا وعفـــــة فعنـــدي بـــأخلاقي كنـــوز مـــن الذهـــب
فـــــلم أر حظّـــــا كالقنـــــوع لأهـــــله وأن يجمـــل الانســـان مـــا عـــاش في الطلـــب
وتمـــــــرّ أزمنـــــــة بنـــــــا يمـــــضي بهـــــا شـــــهر وشـــــهر
وتمـــــــر فينـــــــا الحـــــــادثا ت لهـــــــا نبـــــــاطي ونـــــــشر
ويكـــــون مـــــن يبـــــني القصـــــو ر يضـــــمه مـــــن بعـــــد قـــــبر
والدهـــــــر فيـــــــه عجائـــــــب مـــــن وصـــــفه شـــــفع ووتـــــر
وعـــــوابر الدنيـــــا تمـــــر عـــــ ليـــــك وأنـــــت لهـــــن جـــــسر
ولـــــربّ حـــــال بـــــين صـــــا حبهـــــا وبـــــين المـــــوت فقـــــر
ومـــــن يفـــــك لعاشـــــق الدّ نيـــــا مـــــن الشـــــهوات أسر

ومن ذم الدنيا قول أبي العتاهية:[3]

طلبتـــك يا دنيـــا فأعـــذرت في الطلـــب فمـــا نلـــت إلا الهـــمّ والغـــمّ والنّصـــب
فلـــما بـــدا لي أنـــني لســـت واصـــلا إلى لذة إلا بأضـــــــعافها تعـــــــب
وأسرعـــت في ديـــني، ولم أقـــض بغيـــتي هربـــت بـــديني منـــك، إن نفـــع الهـــرب
تخليـــت ممـــا فيـــك جهـــدي وطـــاقتي كـــما يـــتخلى القـــوم مـــن عـــرة الجـــرب
فمـــا تم لي يومـــا إلى الليـــل منظـــر أسرّ بـــــه، إلا أتى دونـــــه شـــــغب

من خلال هذه النماذج لشعرية نجد أن شعر الزهد كام منصبا في بعض موضوعاته على ذم الدنيا الفانية، وعلى التحذير منها، فهي لم تصف لأحد من الناس، فلا يثق فيها إلا مغرور جاهل، قد فتن بزا. ولم يخل يوان شعري لشعراء العصر العباسي من قصائد تحط من قيمة الدنيا وتزهد في نعيمها.

4- التوبة والإنابة:التوبة من أهم الموضوعات أو القضايا التي كثر الحديث عنها في شعر الزهد العباسي، ومعناها: "الرجوع إلى الله بحل عقدة الاصرار عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب"[4]، وهي أيضا تعني العبد على ذنوب ن قد ارتكبها ولإقلاعه عنها، ومن المعلوم ن الله يرغب المؤمنين به إلى التوبة وبهذا هما "من الأخلاق الاسلامية دعا إليها ديننا الاسلامي الحنيف وعموده القرآن الكريم، فلقد ارتبطت التوبة بصفات المسلمين العائدين إلى رحاب الرحمة الإلهية أخطاء

---

[1] محمود الوراق: ديوان الزهد والحكمة، شعر محمود الوراق، جمع وتحقيق، أيمن السيد علي الصياد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص 67.

[2]- أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، ص49.

[3]–المرجع نفسه، ص49.

[4]- زينب سيد نور: شعراء الزهد في العصر العباسي الأول، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص65.

أو ذنوب ارتكبوها لحظات من الضعف أو النسيان أو اللهو أو السهو"[1]؛ والنفس أمارة بالسوء قد تغلب المؤمن، هو ضعيف وخطاء بطبعه، لكن المؤمن سرعان ما يعود إلى ربه تائبا مستغفرا قبل أن يدركه أجله وقد عبر أبو العتاهية عن موضوع التوبة في شعره الزهدي، مرغبا فيها، حيث يقول:[2]

خانـــــك الطـــــرف الطمـــــوح أيهـــــا القلـــــب الجمـــــوح
لدواعـــــي الخـــــير والـــــشّر دنـــــو ونـــــزوح
هـــــل لمطلـــــوب بـــــذنب توبـــــة منـــــه نصـــــوح
لتمـــــوتنّ وإن عمـــــرت مـــــا عمّـــــر نـــــوح

وما دام أبو العتاهية يتكلم على التوبة النصوح، فإنه يتخذ من القرآن الكريم مصدرا يقتبس منه المعاني والألفاظ، من قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفّر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجري منتحتها الأنهار يوم لا يخزي الله النبيَّ والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبإيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير" (سورة التحريم، الآية: 08).

ومن شعر التوبة الذي يدعو الشاعر فيه نفسه إلى التوبة من ذنوب اقترفها، ويستغفر ربه ويتوب إليه ما روي من أبي القاسم بن يوسف، في قوله:[3]

إلى الله مـــــن عـــــودتي تـــــوبتي أتـــــوب إليـــــه واســـــتغفره
وأثـــــني عليـــــه بآلائـــــه ثنـــــاء الشـــــكور ولا أكفـــــره
وأخلـــــع مـــــن دونـــــه مـــــن دعـــــا إلهـــــا ســـــواه ومـــــن يفجـــــره
واســـــتغفر الله ممـــــا جنيـــــت ومـــــا قـــــد نســـــيت ومـــــا أذكـــــره
ومـــــا أحـــــاط بـــــه علمـــــه وأتقنـــــه كاتـــــب يســـــطره
لألقـــــى الاله ولا ذنـــــب لي أســـــائل عنـــــه ولا أحـــــذره
إذا كان يـــــأتي الذي لا يريـــــب ويـــــترك منـــــه الذي يفجـــــره
كـــــذاك روينـــــا عـــــن المصـــــطفى وأصحابـــــه في الذي ناثـــــره

المتأمل في هذه الأبيات يجد أن معانيها مأخوذة من القرآن الكريم، في قول الله عز وجل: "إلّا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما" (سورة الفرقان، الآية: 71).مما نلاحظ حول موضوع التوبة في شعر الزهاد أن معجمه اللغوي والشعري يعتمد على القرآن الكريم في استلهام الألفاظ والمعاني المتعلقة بالاستغفار من الذنب والعودة إلى الله قبل فوات الأوان.

---

[1]- زينب سيد نور: شعراء الزهد في العصر العباسي الأول، ص65.

[2]- مؤلف مجهول: أبو العتاهية أشعاره وأخباره، تح. د. شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، 1965، ص 97-99.

[3]- أبو بكر الصولي: كتاب الأوراق، قسم أخبار الشعراء، تح. "ج. هيورث د ن"، ط1، مطبعة الصاوي، مصر، 1934، ص149.

5- الوعظ والنصح:النصح والارشاد من أهم موضوعات شعر الزهد في العصر العباسي، حيث يستلهم الشاعر ألفاظه ومعانيه من التراث الإسلامي، في مصدريه: القرآن والحديث والسنة النبويةوالوعظ في أصله من أعمال الوعاظ والخطباء الذين ساهموا في توفير المعاني للشعراء، كما يرى شوقي ضيف حيث يقول: "وممن يكثر من إنشاد الشعر في مواعظه سفيان بن عيينة وسفيان الثوري، وكأن الوعاظ بذلك قدموا مادة واسعة لمعاصريهم من الشعراء كي يصوغوا على نمطها مواعظ تذكر الزهد والعمل الصالح في نفوس الناس"[1]؛ فهذا الموضوع الشعري يعتمد على منجزات الوعاظ من العلماء والزهاد، الذين تحقق فيهم الزهد قولا وعملا[2].وللوعظ أساليب يستخدم فيها ذكر الموت وحوادث الزمان، والحث على الصبر، والجهاد في عمل الخير إلى غير ذلك من المعاني، ومن القصائد الوعظية ما جاء في كتاب "التبصرة في الوعظ"، حيث يقول أحد الشعراء:[3]

اصبر لمرّ حوادث الدهر ... فلتحمدن مغبّة الصّبر
واجهد لنفسك قبل ميتتها ... واذخر ليوم تفاضل الذخر
فكأنّ أهلك قد دعوك فلم ... تسمع وأنت محشرج الصّدر
وكأنهم قد قلبوك على ... ظهر السرير وأنت لا تدري
وكأنهم قد زودوك بما ... يتزود الهلكى من العطر
يا ليت شعري كيف أنت على ... نبش الضريح وظلمة القبر
ويا ليت شعري كيف أنت إذا ... غسّلت بالكافور وبالسّدر
يا ليت شعري ما أقول إذا ... وضع الكتاب صبيحة الحشر
ما حجتي فيما أتيت على ... علم ومعرفة وما عذّري
يا سوأتا مما اكتسبت ويا ... أسفي على ما فات من عمري
ألّا أكون عقلت شأني فاستقبلت ... ما استدبرت من أمري

ومن شعر الوعظ، قول أبي العتاهية:[4]

قد سمعنا الوعظ لو ينفعنا ... وقرأنا جلّ آيات الكتب
كلّ نفس ستوفّى سعيها ... ولها ميقات يوم قد وجب
جفت الأقلام من قبل بما ... ختم الله علينا وكتب
كم رأينا من ملوك سادة ... رجع الدّهر عليهم فانقلب
وعبيد خوّلوا ساداتهم ... فاستقر الملك فيهم ورسب
لا تقولن لشيء قد مضى ... ليته لم يك بالأمس ذهب

---

(1)- شوقي ضيف: العصر العباسي الأول، ط8، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص400.

(2)- ينظر، مازن طلال الناصر: المنظومات التعليمية في الشعر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص137.

(3)- عبد الرحمان بن الجوزي: التبصرة، تح. مصطفى عبد الواحد، ط1، دار السلام، القاهرة، مصر، 2012، ج1، ص38.

(4)- مؤلف مجهول: أبو العتاهية أشعاره وأخباره، تح. شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق، 1965، ص 29-30.

ويقول أبو العلاء المعري:[1]

وعظ الزمان فما فهمت عظاته	وكأنه في صمته يتكلم
لو حاورتك الضأن قال حصيفها	الذئب يظلم وابن آدم أظلم
صبرا على دنياك ينقض حينها	فكأنها حلم بنوم يحلم
ولربما قضت الأناة مآربا	من نازح ولكل عال سلّم
كل تسير به الحياة وما له	علم على أي المنازل يقدم
ومن العجائب أننا بجهالة	نبني وكل بناء قوم يهدم
وأضيع أوقاتي بغير ندامة	ويفوتني الشيء اليسير فأندم

يعتمد الوعظ في شعر الزهد العباسي على أصول الدين الإسلامي ومفاهيمه، وأول هذه الأصول هو القرآن الكريم، حيث يوفر للشاعر معجما لغويا ثريا بالألفاظ الدالة على حقل الزهد، والمعاني التي تحمل كل الدلالات المرتبطة به، حيث "تتردد المعاني التي تدعو إلى الزهد في الحياة الدنيا ومتاعها الزائل، وهي دعوة تحمل في تضاعيفها الحث على التقوى والعمل الصالح"[2]. وقد وردت في الشواهد الشعرية السابقة مجموعة من المعاني الوعظية، نجملها فيما يأتي:

- الصبر على حوادث الدهر وصروفه.
- التذكير بالموت والقبر وحياة البرزخ.
- التخويف من لحظة خروج الروح من الجسد.
- التذكير بيوم البعث والحساب على الأعمال.
- بيان حقيقة الدنيا وزوالها وانقلابها على أهلها.

6- الشيب: الشيب من الموضوعات التي أخذت حيزا لا بأس به في الشعر العربي القديم، وفي شعر الزهد بشكل خاص، ومن المعلوم أن للشيب أثرا كبيرا في نفس الشاعر الذي يبدي قلقا وتخوفا. أمام الشيب كونه علامة على ذهاب الشباب ودخول الشاعر في الشيخوخة واقترابه من الموت، وهذا ما يعترف به الدكتور أحمد علي الفلاحي، بقوله: "لذلك نرى أن ظهور الشيب في رأسه جعل هاجس الخوف من الموت ملازما له فكان يكثر من تصوير الشيب الذي يعني له بداية النهاية أو الاقتراب من الموت"[3]؛ وهذه الفكرة يندرج تحتها ما قيل من شعر سواء أكان في موضوع الزهد أم في غيره من

---

[1]- أبو العلاء المعرّي: ديوان اللزوميات، تح. د. عمر الهباع، دار الأرقم ابن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج1، ص288-289.

[2]- يونس اللهيبي: أدب زهاد التابعين موضوعاته وفنونه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص209.

[3]- أحمد علي الفلاحي: الصورة في الشعر العربي، (ط1)، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص86.

الموضوعات، مع اختلاف في الطرح والتعبير والتصوير- ومن نماذج موضوع الشيب في شعر الزهد، قول أبي العتاهية وهو يشكو ألم الشيب، ويبكي على شبابه:[1]

بكيت على الشباب بدمع عيني ... فلم يغن البكاء ولا النحيب
فيا أسفا أسفت على شباب ... نعاه الشيب والرأس الخضيب
عريت من الشباب وكأن غصنا ... كما يعرى من الورق القضيب
فيا ليت الشباب يعود يوما ... فأخبره بما فعل المشيب

ويقول أيضا:[2]

رأيت الشيب يعروكا ... بأن الموت ينحوكا
فخذ حذرك يا هذا ... فإني لست آلوكا

ويقول أيضا:[3]

كبرنا أيها الأتراب حتى ... كأنّا لم نكن حينا شبابا
وكنا كالغصون إذا تثنت ... من الريحان مونعة رطابا
إلى كم طول صبوتنا بدار ... رأيت لها اغتصابا واستلابا
ألا ما للكهول وللتصابي ... إذا ما اغترّ مكتهل تصابا
فزعت إلى خضاب الشيب مني ... وإن نصوله فضح الخضابا
مضى عنّي الشباب بغير ردّ ... فعند الله احتسب الشبابا
وما من غاية إلّا المنايا ... لمن خلقت شبيبته وشابا

تشكل ثنائية الشباب والشيب في شعر الزهد بصفة عامة، وفي شعر أبي العتاهية بصفة خاصة، ثنائية الحياة والموت؛ فالشباب عنده يعني الحياة وأما الشيب فيعني الموت والفناء، والتعلق بالشباب في الواقع تعلق بالحياة وتشبث بها، والفزع من المشيب خوف من الموت، وأبو العتاهية دائما لا يرى في الشيب سوى الناعي الذي ينذر بدنو الأجل، ويدفع الإنسان إلى حتفه في صراع عجيب بين اندفاع إلى هاوية الموت ملح شديد وبين تشبث بالحياة يائس"[4].وقد كان الصراع بين الشباب والشيب منذ الأزل، وكانت الغلبة في النهاية للشيب، لهذا كان أبو العتاهية يقف من الشيب موقفا يدل على حيرته وخوفه منه لأنه يعني له قرب النهاية، فهو نذير الموت.

7- الحكمة:تعد الحكمة من أهم القضايا والموضوعات في الشعر العربي بصفة عامة، وفي شعر الزهد بشكل خاص، ويعرفها الدكتور محمد التونجي بأنها: "تجربة وقع بها الناس فعرضها الحكماء نثرا والشعراء نظما، ولقد استنتجوا من خلال تجاربهم

---

[1]- أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، ص46.
[2]– أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، ص46.
[3]- المرجع نفسه، ص32.
[4]- أحمد محمد عليان: أبو العتاهية حياته وأغراضه الشعرية، ص158.

واصطدامهم بأحداث الواقع حكما ترجموها كلاما بلاغيا، وألبسوها أسلوبا فنيا، وصبوها في أشعارهم بإيجاز وتماسك"[1].
وقد تركمت الحكمة في الشعر العربي بتوالي العصور من الجاهلية إلى صدر الإسلام والعصر الأموي.ولما جاء العصر العباسي عرفت الحكمة –كموضوع شعري- تطورا ملحوظا حيث أصبح بعض الشعراء يخصون الحكمة بقصائد كاملة، وتأتي مستقلة عن بقية موضوعات الشعر الأخرى، كما توسعت الموضوعات التي طرقتها الحكمة فمست كل جوانب الحياة المتعلقة بالدنيا في نواحيها الاجتماعية والسياسية والدينية. ومن شعر الحكمة المرتبط بالزهد قول أبي العتاهية:[2]

أَذَلَّ الحِـــرْصُ والطَّمَـــعُ الرِّقـــابَا ... وقَـــد يَعفـــو الكَـــريمُ، إذا اســـتَرَابَا
إذا اتَّضَـــحَ الصَّـــوابُ فـــلا تَدْعُـــهُ ... فإنّـــكَ كلّـــما ذُقـــتَ الصّـــوابَا
وَجَـــدْتَ لَهُ عـــلى اللّهَـــواتِ بَـــرْداً ... كَـــبَرْدِ المـــاءِ حِـــينَ صَـــفَا وطَـــابَا
ولَـــيسَ بحـــاكِمٍ مَـــنْ لا يُبَـــالي ... أَأَخْطـــأَ فِي الحُكومَـــةِ أمْ أَصَـــابَا
وإن لـــكل تلخـــيص لوجهـــا ... وإن لـــكل مســـألة جـــوابا
وإنّ لـــكُلّ حادِثَـــةٍ لوَقْتـــاً ... وإنّ لـــكُلّ ذي عَمَـــلٍ حِسَـــابَا
وإنّ لـــكُلّ مُطّلَـــعٍ لَحَـــدّاً ... وإنّ لـــكُلّ ذي أجَـــلٍ كِتـــابَا
وكل سَـــلامَةٍ تَعِـــدُ المَنَـــايَا ... وكلُّ عِـــمارَةٍ تَعِـــدُ الخَـــرابَا
وكُلُّ مُمَـــلَّكٍ سَيَصِـــيرُ يَوْمـــاً ... ومـــا مَلَكَـــتْ يَـــداهُ مَعـــاً تُـــرابَا
أبَـــتْ طَرَفـــاتُ كُلّ قَريـــرِ عَـــينٍ ... بِهَـــا إلاَّ اضـــطِراباً وانقِـــلاَبا
كأنَّ محَاسِـــنَ الدُّنيـــا سَرَابٌ ... وأيُّ يَـــدٍ تَناوَلَـــتِ الـــسّرابَا
وإنْ يـــكُ منيَـــةٌ عجِلَـــتْ بـــشيءٍ ... تُـــسَرُّ بـــهِ فـــإنَّ لَهَـــا ذَهَـــابَا
فَيـــا عَجَبَـــا تَمـــوتُ، وأنـــتَ تَبـــني ... وتتَّخِـــذُ المَصَـــانِعَ والقِبَـــابَا
أرَاكَ، وكُلَّـــما فَتَّحْـــتَ بَاباً ... مِـــنَ الدُّنيَـــا فَتَّحَـــتَ عليْـــكَ نَابَا
أَلَـــمْ تـــرَ أنَّ غُـــدوَةَ كُلِّ يـــومٍ ... تزِيـــدُكَ مِـــنْ منيَّتِـــكَ اقـــترابَا
وحُـــقَّ لمـــوقِنٍ بالمـــوْتِ ألاَ ... يُسَـــوّغَهُ الطّعـــامَ، ولا الـــشّرَابَا
يـــدبِّرُ مَـــا تَـــرَى مَـــلْكٌ عَزِيـــزٌ ... بِـــهِ شَـــهِدَتْ حَوَادِثُـــهُ وغَـــابَا
أَلَـــيسَ اللّهُ مـــن كُلِّ قَريبـــاً؟ ... بـــلى مـــن حَيـــثُ مـــا نُـــودي أجـــابَا
ولَـــمْ تَـــرَ ســـائلاً للهِ أكْـــدَى ... ولَمْ تَـــرَ رَاجيـــاً للهِ خَـــابَا
رأَيْـــتَ الـــرُّوحَ جَـــذْبَ العَـــيْشِ لَمّـــا ... عرَفـــتَ العـــيشَ مخضـــاً، واحـــتِلابَا
ولَسْـــتَ بغالِـــبِ الشَّـــهَواتِ حَـــتَّى ... تَعِـــدَّ لَهُـــنَّ صَـــبْراً واحْتِسَـــابَا
فَـــكُلُّ مُصِـــيبةٍ عَظُمَـــتْ وجَلَّـــت ... تَخِـــفُّ إذَا رَجَـــوْتَ لَهَـــا ثَـــوَابَا

[1]- محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999، ج1، ص376.
[2]- أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، ص 30 وما بعدها.

فقد حاول أبو العتاهية أن يغطي جوانب عدة من حياة الناس، بهذه القصيدة؛ حيث يقدم فيها مجموعة كبيرة من الحكم في قالب شعري يتسم بالإيجاز والوضوح، وقوة الفكرة، من خلال اعتماده على مجموعة من الحقائق والبديهيات التي لا يختلف حولها الناس؛ إذ هي من واقع حياتهم الدينية والاجتماعية، مستغلا التراث الديني؛ من قرآن وحديث نبوي شريف، معتمدا في كل هذا على فكرة الفناء والموت التي تبرز من حين لآخر في ثنايا الأبيات.

الخصائص الفنية لشعر الزهد:

حظي شعر الزهد بعناية النقاد والدارسيّ، فقد حدّدوا موضوعاته، وقضاياه، واستنبطوا خصائصه الفنية التي يتميز بها والتي تجعله ذو مكانة مرموقة عند جميع المتلقين؛ فقد تناول الدكتور نزار عبد الله الضمور بعض من هذه الخصائص في الزهد في الشعر العباسي، بقوله: "تميزت المقطوعات الزهدية المنفصلة لهذا الغرض وحده، أو من خلال الأبيات المبعثرة بين القصائد الطويلة في الموضوعات المختلفة، بعدد من المظاهر المشتركة"[1].ويفصل هذه الخصائص بقوله أيضا: "يمكن دراستها من خلال بساطة اللغة والألفاظ ووضوحها، واستخدام أساليب النداء والاستفهام والتعجب والتكرار، وفي ألوان البديع من جناس وطباق وحسن تقسيم، أو في الصورة الشعرية بألوانها المتعددة"[2]؛ ولا شك أن هذه الأساليب تشكل مجموعة من الأسس البلاغية أو المعايير اللغوية التي لا ينهض الشعر إلا بها، ولا تقوم بشعريته إلى على أساسها.

وفيما يلي نماذج شعرية من موضوع الزهد توضح خصائصه الفنية وتبرز جماليته البلاغية.:

1- بساطة اللغة والألفاظ:بساطة اللغة سمة من سمات الشعر الموجه إلى فئة كبيرة من المجتمع المتلقي ويصفها الدكتور نزار عبد الله المور بأنها: "فئة تلازم شعر الزهد منذ نشأته ذلك أن هذا اللون من الشعر تتطلب طبيعته هذه السهولة والبساطة، فهو ليس لفئة خاصة من الناس كالأمراء والأدباء والشعراء، وإنما هو شعر يريد الوصول إلى الناس جميعا، وحتى يفهمه الناس على اختلاف بيئاتهم وأفكارهم وطبقاتهم، كان لابد من استخدام الألفاظ السهلة المأنوسة، والتراكيب الواضحة"[3].إن البساطة بهذا المفهوم تعتمد على تحديد المتلقي ورتبته الاجتماعية والثقافية، وعلى الاستخدام اللغوي في حاليته: الافراد والتركيب، وطبعها بطابع السهولة والوضوح.

ومن نماذج الوعظ بذكر الموت، قول المتنبي:[4]

أَرَقٌّ عَـــــلى أَرَقٍ وَمِـــــثلِيَ يَـــــأرَقُ ... وَجَـــــوىً يَزيـــــدُ وَعَـــــبرَةٌ تَترَقـــــرَقُ
أَبَـــــني أَبينـــــا نَحـــــنُ أَهـــــلُ مَنـــــازِلٍ ... أَبَـــــداً غُـــــرابُ البَـــــينِ فيهـــــا يَنعَـــــقُ
نَـــــبكي عَـــــلى الدُنيـــــا وَمـــــا مِـــــن مَـــــعشَرٍ ... جَمَعَـــــتهُمُ الدُنيـــــا فَـــــلَم يَتَفَرَّقـــــوا
أَيـــــنَ الأَكاسِرَةُ الجَبـــــابِرَةُ الأُلى ... كَـــــنَزوا الكُنـــــوزَ فَـــــما بَقـــــينَ وَلا بَقـــــوا
مِـــــن كُلِّ مَـــــن ضـــــاقَ الفَضـــــاءُ بِجَيشِـــــهِ ... حَـــــتّى ثَـــــوى فَحَـــــواهُ لَحـــــدٌ ضَـــــيِّقُ

---

[1]- نزار عبد الله الضمور: الزهد في الشعر العباسي، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2012، ص186.
[2]- المرجع نفسه، ص 186.
[3]- نزار عبد الله الضمور: الزهد في الشعر العباسي، ص186.
[4]- المتنبي: ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983، ص28-29.

خُـــرسٌ إذا نـــودوا كَأَن لَـــم يَعلَمـــوا أَنَّ الـــكَلامَ لَهُـــم حَـــلالٌ مُطلَـــقُ
وَالمَـــوتُ آتٍ وَالنُفـــوسُ نَفـــائِسٌ وَالمُســـتَغِرُّ بِـــما لَدَيـــهِ الأَحمَـــقُ
وَالمَـــرءُ يَأمُـــلُ وَالحَيـــاةُ شَـــهِيَّةٌ وَالشَـــيبُ أَوقَـــرُ وَالشـــَبيبَةُ أَنـــزَقُ
وَلَقَـــد بَكَيـــتُ عَـــلى الشـــَبابِ وَلِمَّـــتي مُســـوَدَّةٌ وَلِـــماءِ وَجهِـــيَ رَونَـــقُ
حَـــذَراً عَلَيـــهِ قَبـــلَ يَـــومِ فِراقِـــهِ حَـــتّى لَكِـــدتُ بِـــماءِ جَفـــنِيَ أَشرَقُ

نلاحظ أن المتنبي يختار لقصيدته ألفاظا مألوفة ليس فيها صعوبة ولا غرابة ينفر منها المتلقي، فهي كما يصفها الدكتور نزار الضمور: "تجري على نحو من البساطة والسهولة دون تكلف أو تصنع، ويطوف بنا مع الدنيا، والموت، وذهاب السابقين، ونهايتهم جميعا إلى القبر، ثم يقارن بين الشيب والشباب، فنلاحظ جمال الألفاظ التي اختارها، مع حسن السبك في تركيب عباراتها دون غموض أو تعقيد"[1]؛ فهذا هو الطابع الفني الذي يتصف به شعر الزهد عند المتنبي، وعند معاصريه من شعراء الزهد في العصر العباسي. فلا يحتاج إلى شروح لفهمه في ألفاظه ومعانيه.

2- استخدام الأساليب الإنشائية: يكثر شعراء الزهد من الأساليب الانشائية ذات الواقع الخطابي، ويعدها الدكتور نزار عبد الله الضمور: "من الظواهر التي تلازم شعر الزهد، ذلك أن الشاعر يقترب من الناس ويخاطب قلوبهم، ويبحث عن أساليب التأثير المباشر في نفوسهم وعقولهم، فيستخدم أساليب النداء والاستفهام والتعجب"[2]، وتسمى هذه الأساليب الانشائية الأساليب الانفعالية، لأنها تجعل المتلقي ينفعل مع المخاطب أو الشاعر. وفيما يلي بعض الأساليب المميزة لشعر الزهد، وهي:

أ- النداء: ومنه قول الشاعر أبي فراس الحمداني في مقطوعة يرثي فيها نفسه وينادي ابنته، فيقول:[3]

أبنيـــــــــــتي لا تحـــــــــــزني كل الأنام إلى ذهـــــــــــاب
أبنيـــــــــتي صـــــــبرا جميـــــــــــ ـــــــلا للجليـــــل مـــــن المصـــــاب

ومن النداء، قول الشاعر الزاهد ابن المبارك:[4]

يا جاعـــــــــل الديـــــــــن له بازيا يصـــــــطاد أمـــــــوال المســـــــاكين
احتلـــــــت للدنيـــــــا ولذّاتهـــــــا بحـــــــيلة تـــــــذهب الديـــــــن
وصرت مجنـــــــونا بهـــــــا بعـــــــدما كنـــــــت دواء للمجـــــــانين

ومنه النداء في قول أبي العتاهية:[5]

أيهـــــا ذا النـــــاس مـــــا حـــــل بـــــكم عجبـــــا مـــــن ســـــهوكم كل العجـــــب

---

[1]- نزار عبد الله الضمور: الزهد في الشعر العباسي، ص187.
[2]–المرجع نفسه، ص 191.
[3]- أبو فراس الحمداني: ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الدويهي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1994، ص59.
[4]- شمس الدين السخاوي: الجواهر والدّرر في ترجمة شيخ الاسلام ابن حجر، تح. إبراهيم ياجس عبد المجيد، (ط1)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1999، ج2، ص ص621-622.
[5]- مؤلف مجهول: أبو العتاهية أشعاره وأخباره، ص23.

أســـــــــــقام ثم مـــــــــــــوت نازل ثم قـــــــــبر ونشـــــــــور وجلـــــــــب

تأتي أساليب النداء على حسب حالات المنادى، قربا وبعدا، وهذا ما يدل عليه اختلاف أدوات النداء في الأبيات الشعرية المذكورة، فعندما كان المنادى هي ابنة الشاعر استعمل الهمزة (أبنيتي)، وعندما كان المنادى معينا وظف ابن المبارك الياء: (يا جاعل الدين)، وعندما كان المنادى غير معين وعلى العموم استخدم أبو العتاهية الصيغة: (أيُّهذا – أيها ذا)، وهي تختلف في درجة وقعها على المنادى قوة وضعفا، لكن دورها في الغالب هو التنبيه على أمر عظيم، يفسره الكلام الذي بعده.

ب- الاستفهام:الاستفهام من الأساليب الإنشائية التي يوظفها الشعراء العباسيون في شعر الزهد. وقد يأتي مع الأساليب الأخرى كالنداء والتعجب وغيرها[1]. وللاستفهام أثر كبير في نفوس المتلقين، فيبلغ الشاعر أغراضه التواصلية في الوعظ والنصح. ومن الاستفهام قول الصنوبري:[2]

وإلا فـــــــأين الأنبيـــــــــاء محمـــــــــد وعيسى ـــ ومـــوسى قـــبله وأخـــو مـــوسى
وأيـــن ســـليمان بـــن داوود وأيـــن مـــن حـــوت عـــرش بلقـــيس يـــداه وبلقيســـا
أصـــابت ســـهام المـــوت هـــودا وصـــالحا ولوطـــا ونوحـــا قـــد أصـــابت وإدريســـا

ومن الاستفهام قول أبي العتاهية:[3]

لدوا للمـــــــوت وأبنـــــوا للخـــــراب فكلـــــــكم يصـــــــير إلى ذهـــــاب
لمـــــن نبـــــني ونحـــــن إلى تـــــراب؟ نصـــير كـــما خلقنـــا مـــن تـــراب

تسيطر على أبي العتاهية فكرة الموت والخراب والفناء، وهي "رؤية شمولية من خلال استخدامه لواو الجماعة: ولفظة (كل) الدالة على العموم فضلا عن دلالة اللام في قوله (للموت) على العاقبة، لأن الموت عاقبة الجميع، ثم يتساءل: (لمن نبني؟). وليس هناك مسؤول يتوجه إليه الشاعر بالاستفهام، ولا سائل إذ الشاعر غائب وراء تعبيره. ولا يسمح الاستفهام هنا بجواب"[4]؛ فالمقصود من الاستفهام في هذا البيت هو ما يديه من أغراض بلاغية تستفاد من سياق الكلام توحي بالتعجب والحيرة التي أصابت الشاعر بعد طول تأمل فيما يخلفه الموت على حياة الناس وعلى منازلهم.

جـ- التعجب:التعجب من الأساليب الانشائية التي يوظفها شعراء الزهد في قصائدهم الوعظية، شأنه شأن الأساليب الأخرى، ولهذا يعد ظاهرة فنية تميز شعر الزهاد في القصائد والمقطوعات[5]. ويؤدي التعجب أغراضا بلاغية كثيرة، فضلا عن أثره في تعميق معاني الزهد في نفوس المتلقين له. ومنه قول أبي العتاهية:[6]

مـــا أقـــرب المـــوت مـــن أهـــل الحيـــاة ومـــا أعجـــى اللبيـــب بحـــس القـــول والعمـــل

---

[1]- ينظر، نزار عبد الله الضمور: الزهد في الشعر العباسي، ص191.
[2]- الصنوبري: ديوان الصنوبري، تح. إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1998، ص 169.
[3]- مؤلف مجهول: أبو العتاهية أشعاره وأخباره، ص33.
[4]- سعدية أحمد مصطفى: البقاء والفناء في شعر أبي العتاهية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ص65.
[5]- ينظر، نزار عبد الله الضمور: الزهد في الشعر العباسي، ص191.
[6]- أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986، ص336.

والمـــــوت مدرجـــــة للنـــــاس كلهـــــم قصـــــدا إليـــــه بكـــــره مجمـــــع الســـــبل
مـــــا أحســـــن الديـــــن والدنيـــــا إذا اجتمعـــــا وأقـــــبح الكفـــــر والافـــــلاس بالرجـــــل

حيث يستعمل صيغة التعجب أربع مرات، (ما أقرب الموت!)، (ما أحجى!)، (ما أحسن!)، (ما أقبح!). وقد جاءت كلها على صيغة: ما التعجبية والفعل الماضي المبني على الفتح، ولهذه الصيغ دورها في إثارة الانتباه[1].

ويقول أيضا:[2]

مـــــا للجديـــــدين لا يـــــبلى اخـــــتلافهما وكل غـــــــض جديـــــــد فيهـــــــا بال

و هذا الأسلوب التعجبي من حال "الليل والنهار" اللذان لا يبليان على رغم طول تعاقبهما: (ما للجديدين لا يبلى اختلافهما) وكل ما سواهما يبلي ويزول، هو في الحقيقة ما يزيد من زهد الشاعر في هذه الدنيا، لا شك أن التعجب في شعر **الزهد** عنصر أساسي من عناصر الأسلوب وسمة أساسية من سماته، وأداة من أدواته التي يوظفها في مخاطبة الناس ووعظهم.

د- التكرار: تكثر ظاهرة التكرار في شعر الزهد، وتتعدد أشكال التكرار بشكل يجعل منه سمة مميزة للأساليب البلاغية، وبخاصة الخبرية والانشائية، ويعد التكرار من أساليب التأثير المباشر في نفوس وعقول المتلقين[3]. وحرصا من الشاعر على إقرار المواعظ وتثبيتها في القلوب يوظف التكرار، "لأنه يوفر له خاصية مهمة من خصائص الخطابة الوعظية بحيث نراه وكأنه يريد أن يقرع الأذن بتكرار لفظة بعينها من أجل تنبيه السامع أو زجره أو إبعاده عن الصدوف أو الملال"[4].
ومن نماذج التكرار في شعر الزهد، قول أبي العتاهية:

أي يـــــوم يـــــوم الســـــباق وإذ أنـــــ ـــــت تنـــــادي فمـــــا تجيـــــب المنـــــادي
أي يـــــوم يـــــوم الفـــــراق وإذ نفـــــ ـــــسك تـــــرقى عـــــن الحشـــــا والفـــــؤا
أي يـــــوم يـــــوم الفـــــراق وإذ أنـــــ ـــــت مـــــن الـــــنّزع في أشـــــد الجهـــــاد
أي يـــــوم يـــــوم الصرـــــاخ وإذ يلطمـــــ ـــــن حـــــرَّ الوجـــــوه والأســـــاد
أي يـــــوم نســـــيت يـــــوم الـــــتلاقي نســـــيت يـــــوم المعـــــاد
أي يـــــوم يـــــوم الوقـــــوف إلى اللّـــــ ـــــه ويـــــوم الحســـــاب والإشـــــهاد
أي يـــــوم يـــــوم الخـــــلاص مـــــن النّـــــ ـــــار وهـــــول العـــــذاب والأصـــــفاد
كم وكم في القبـــــور مـــــن أهـــــل مـــــلك كم وكم في القبـــــور مـــــن قـــــوّاد
كم وكم في القبـــــور مـــــن أهـــــل الدنيـــــا كم وكم في القبـــــور مـــــن زهـــــاد
لـــــو بـــــذلت النصـــــح الصـــــحيح لنـــــفسي لم تـــــذق مقلتـــــاي طعـــــم الرقـــــاد
لـــــو بـــــذلت النصـــــح الصـــــحيح لنـــــفسي همـــــت أخـــــرى الزمـــــان في كل واد

---

[1]- ينظر، أحمد محمد عليان: أبو العتاهية حياته وأغراضه الشعرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 202.
[2]- أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، ص 328.
[3]- نزار عبد الله الضمور: الزهد في الشعر العباسي، ص 191.
[4]- أحمد محمد عليان: أبو العتاهية حياته وأغراضه الشعرية، ص199.

القارئ لهذه القصية يلاحظ طغيان التكرار للأساليب الانشائية مثل الاستفهام:

- أي يوم يوم السباق؟

- أي يوم يوم الفراق؟

- أي يوم يوم الفراق؟

- أي يوم ... يوم الخلاص؟

- أي يوم ... يوم التلاقي؟

- أي يوم يوم الوقوف؟

- أي يوم ... يوم المعاد؟

هذا التكرار للاستفهام يدفع السأم ويوقظ ذهن المتلقي لسماع الوعظ. والتركيز على وصف مشاهد متتابعة لمحطات غيبية تزيد من قوة الوعظ والنصح، ويكرر قوله:

- كم وكم في القبور؟

- كم وكم في القبور؟

- كم وكم في القبور؟

حيث تشكل ظاهرة أسلوبية لخطيب بأسلوب شعري: "ويصوره لنا واقفا مخطب في الناس يعظهم ويزجرهم ويذكرهم بالموت والقبور وما بعد الموت والقبور"[1] . وبهذه الكيفية يمضي الشاعر في تكرار الأساليب المختلفة. ويصبح سمة فنية تميز شعر الزهد العباسي، وبخاصة في شعر أبي العتاهية.

3- الخيال: الخيال عنصر من عناصر التشكيل الفني في النص الأدبي، سواء أكان شعريا أو نثريا، وهو لا يقل أهمية عن اللغة والأسلوب. ويعد التصوير الفني أو الخيال سمة غالبة على الشعر، ومقوما من مقوماته، وخصيصة من خصائصه، وفي شعر الزهد يعتمد الشاعر على الخيال من أجل تشكيل الصورة في ذهن المتلقي. ومن نماذج الخيال في شعر الزهد العباسي، قول أبي العتاهية:[2]

بـــكى شجـــوه الاســـلام مـــن علمائـــه ... فمـــا اكتثـــوا لمـــا رأوا مـــن بكائـــه
فـــأكثرهم مســـتقبح لصـــواب مـــن ... خالفـــه مستحســـن لخطائـــه
فـــأيهم المرجـــوّ فينـــا لدينـــه ... وأيهـــم الموثـــوق فينـــا برأيـــه

[1]- أحمد محمد عليان: أبو العتاهية حياته وأغراضه، ص 200-201.

[2]- أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية، ص15.

المتأمل لهذه الأبيات الشعرية يلاحظ أن ألفاظها فيها استعارات تشخيصية، حيث "يجعل أبو العتاهية من الاسلام شخصا يبكي على علماء الاسلام ومفكريه الذين تنكبوا جادة المنهج والسبيل القويم ولكن هؤلاء صمّوا آذانهم عن الاستماع هذا النداء"[1]. ويجسم الموت، فيقول:[2]

المنـــــايا تجـــــوس كل الـــــبلاد والمانيـــــا تبيـــــد كل العبـــــاد
لتنـــــالن مـــــن قـــــرون أراهـــــا مثـــل مـــا نلـــن مـــن ثمـــود وعـــاد
هـــن أفنـــين مـــن مـــضى مـــن نـــزار هـــن أفنـــين مـــن مـــضى مـــن إياد
هـــل تـــذكرت مـــن خـــلال مـــن بـــنى الأصـــفر أهـــــل القبـــــاب والأطـــــواد

ويشخص الهوى، فيقول:[3]

قاتـــــل الهـــــوى إذا دعـــــاك لفتنـــــة قاتـــــل هـــــواك هنـــــاك كل قتـــــال
وإذا عقلـــــت هـــــواك عـــــن هفواتـــــه أصـــــلقته مـــــن شـــــين كل عقـــــال

ففي هذين البيتين "يجسد أبو العتاهية الهوى بصورة إنسان، يتميز بالشر، وينبغي محاربته والفتك به، لأنه يدفع إلى الفتنة والأخطاء، وحينما تفعل ذلك تكون قد ضبطته وعقلته وقيدت حركاته المشينة"[4]. ويجسد التقوى في هيئة الماء العذب، فيقول:[5]

وإذا ظمئـــــت إلى التقـــــى أســـــقيته مـــــن مـــــشرب عـــــذب المـــــذاق زلال

ويجسد الهدى في صورة إنسان وقور، من أطاعه سلم وغنم ولبس حلة الأعمال الصالحة، يقول أبو العتاهية:[6]

وإذا ســـــكنت إلى الهـــــدى وأطعتـــــه ألبســـــت حـــــلة صـــــالح الأعـــــمال

ويخاطب قبر زائدة بن معن الشيباني كأنه إنسان، فيقول:[7]

ألا يا قـــــبر زائـــــدة بـــــن معـــــن دعوتـــــك كي تجيـــــب فـــــلم تجبـــــني

هذه بعض ملامح الخيال في شعر الزهد في العصر العباسي، وهي كثيرة متنوعة؛ فيها المجاز وفيها التشخيص عن طريق الاستعارة، وغيرها من الأشكال البلاغية التي تحرك الخيال، فتجعل من الأمور المعنوية وكأنها شخوصا تتكلم وتتحرك.

---

(1)- حسن البكور: دراسات في الشعر العباسي، الرؤيا والتشكيل، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص35.
(2)- أبو العتاهية: أبي العتاهية، ص 131.
(3)- عبد العزيز السلمان: مجموعة القصائد الزهديات، ط1، مطابع الخالد، الرياض، 2008، ج2، ص 276.
(4)- حسن البكور: دراسات في الشعر العباسي، ص36.
(5)-
(6)-
(7)-

ثانيا: التصوف:

تعريف التصوف:

حظي مصطلح التصوف بتعريفات كثيرة، ومختلفة تدل على اختلاف مذاهب التصوف، واتجاهاته، مما يجعل الوقوف على مفهوم موحد أمرا بالغ الصعوبة، ويؤكد هذا الدكتور إحسان الهي ظهير بقوله: "لا يقل اختلاف الصوفية في اختلاف عريف التصوف عن اختلافهم في أصله واشتقاقه، بل ازدادوا تعارضا وتناقضا فيه كثيرا"[1]، ويشير الدكتور ابراهيم محمد منصور إلى هذا بقوله: "فإذا بحثنا عن تعريف للتصوف في المعاجم والمصادر المختلفة فلن يكون أمامنا تعريف واحد أو تعريفان، بل تعريفات كثيرة متباينة"[2]. وهذه الكثرة هي انعكاس طبيعي للتراث الكبير الذي خلفه الصوفية على مدار القرون الماضية. وللدكتور ابراهيم محمد منصور مبرر منطقي لهذا الاختلاف في ماهية ومفهوم التصوف في المؤلفات التي تناولته بالنقل والدراسة، حيث يقول: "فالتصوف نشاط ثلاثي الأبعاد؛ إذ له جانب سيكولوجي، وجانب فلسفي، وجانب ديني. وهذه الجوانب الثلاثة مرتبط بعضها ببعض"[3]؛ ولا يمكن الفصل بينها إلا ن جهة التصنيف والدراسة فقط. فقط. ومن هنا ينشأ الاختلاف في المفاهيم التي تعرضت لهذا المصطلح عبر القرون، ومنذ نشأته إلى اليوم.

لهذه الأسباب ولغيرها سأقتصر على مجموعة من التعريفات:

أ- تعريف التصوف عند الصوفية:للصوفية أقوال كثيرة في تحديد معنى التصوف، نذكر منها أشهرها؛ فقد سئل ابراهيم بن أدهم عن التصوف، فقال: "التصوف علو الهمم عما تنافست فيه الأمم، مخافة أن تزل القدم، والزهد فيما أحل الله تعالى لا فيما حرّم"[4]؛ فربط معنى التصوف بالزهد في متاع الحياة الدنيا مما أحل الله، فما بالك بما حرّم. ويعرفه سري السقطي، بقوله: "الصوفي هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن من العلم، ينقضه عليه ظاهر العلم، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار المحارم"[5]؛ وهذا التعريف يختلف عن التعريف السابق لإبراهيم بن أدهم، حيث يورد مصطلحات ذات دلالات غير واضحة، تنتمي إلى عالم الفلسفة الروحية أو الفكرية، "نور المعرفة"، "نور الورع"، "باطن العلم"، "ظاهر العلم"، "الكرامات"، "أستار المحارم".

وللجنيد الصوفي مجموعة أقوال في معنى التصوف، جاء فيها:[6]

قال الجنيد التصوف ترك الاختيار.

وقال أيضا: التصوف عنوة لا صلح فيها.

وقال أيضا: المتصوفة هم القائمون مع الله تعالى من حيث يعلمه إلا الله.

---

[1]- إحسان الهي ظهير: تصوف المنشأ والمصادر، ط1، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1986، ص36.

[2]- ابراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف، دار الأمين للنشر والتوزيع، طنطا، مصر، د.ت، ص21.

[3]- المرجع نفسه، ص21.

[4]- عبد الملك الخركوشي: تهذيب الأسرار في أصول التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص11.

[5]- المصدر نفسه، ص11.

[6]- المصدر نفسه، ص13.

وقال أيضا: أهل التصوف أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم.

وقال أيضا: التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع.

وهذه التعريفات التي نقلت عن الجنيد –بدورها- تحمل معاني كثيرة ومختلفة.

ولإمام التصوف أبي يزيد البسطامي تعريفات، هو الآخر أهمها[1]: عن أبي يزيد البسطامي قال: إن الحق اصطفى الصوفية بصفاته عن صفاتهم فصافاهم فسمّوا صوفية.

وقال أيضا: التصوف هو طرح النفس في العبودية وتعليق القلب بالربوبية، واستعمال الأخلاق السنية، والنظر إلى الله سبحانه بالكلية.

وقال أيضا: التصوف قلة العداء، والسكون إلى رب السماء واللجوء إلى الحق بسكون القلب مع الحق، والهرب من الخلق. وهذه التعريفات بدورها مختلفة في معانيها مثلها مثل التعريفات السابقة؛ يدخل فيها أبو يزيد البسطامي مورا أخرى مثل "الاصطفاء"، "المصافاة"، "طرح النفس في العبودية"، "الربوبية"، "الأخلاق السنية"، "قلة العداء"، "السكون إلى رب السماء"، ... ولو تتبعنا أقوال الصوفية الأعلام في المصادر الكبرى التي تناولت تراثهم لعثرنا على مئات التعريفات تدور كلها في فلك التصوف دون أن تستقر على تعريف جامع مانع.

ب- تعريف التصوف عند الدارسين:تعرض الدارسون للتصوف قديما وحديثا، وتم تعريفه وفقا لنظرة كل منهم، فمنهم من نظر إليه على أنه ظاهرة دينية، كالحكيم الترمذي حيث يقول: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهي طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور، من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالفة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[2]. فقد جعل الحكيم الترمذي التصوف علما من جملة العلوم الشرعية المستخدمة في الإسلام، فأصله يرجع إلى سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ويرى أن أصله أيضا طريقة الحق والهداية التي تعتمد على العكوف على العبادة وترك الدنيا. ولما جاء القرن الثاني الهجري زاد انقطاع الصوفية عن الدنيا. هذا فيما يخص القدماء ونظرتهم إلى التصوف.

أما في العصر الحديث، فيعرفه الأستاذ عبده أحمد عيسى، بقوله: "إن فن التصوف من الفنون والعلوم التي انتشرت في البلاد الإسلامية، وهو علم له أسس وقواعد بني عليها"[3]؛ فقد جعل التصوف من الفنون والعلوم، التي عرفت انتشارا في بلاد الإلام، وما دام علما فهذا يعني أنه له أسسا وقواعد، تنظم فكره وعقيدته.

---

[1]- عبد الملك الخركوشي: تهذيب الأسرار في أصول التصوف ، ص 4.

[2]- الحكيم الترمذي: رياضة النفس، تقديم إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، ص17.

[3]- عبده أحمد عيسى: مفهوم التصوف، ط، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992، ص09.

نستنتج مما سبق أن هذه التعريفات ما هي إلا محاولات عبر فيها أصحابها عن تصوراتهم لماهية التصوف وحقيقته، وعلاقته بالشريعة الاسلامية. كما نستنتج أيضا أن التصوف عبارة عن حركة أو مجموعة حركات ذات صبغة دينية، انتشرت في العالم الإسلامي في شكل نزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة كرد فعل على موجة الترف الدنيوي.

الشعر والتصوف: يحتل الشعر الصوفي حيزا لا بأس في الشعر العباسي، بالنظر إلى المصادر التي أرخت للشعر الصوفي. وبالتالي أوجد الصوفي علاقة مع الشاعر ويرى الدكتور عدنان حسين المواصي أن للشاعر وظيفة وللصوفي وظيفة في الحياة، وبينها علاقة وطيدة، حيث يقول: "الشاعر كالصوفي يسعى لإنهاء نقص العالم، وعلى هذا فإن الصلة بين التصوف والشعر تنبثق من سعي كل منهما إلى تصور عالم أكثر كمالا من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الاحساس بفظاعة الواقع وشدة وطأته على النفس، وصبوة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذب كياننا"[1]؛ فوظيفة كل من الشاعر والصوفي هو إدراك الكمال الأعلى الذي يسمو على هذا الواقع، بدافع من الاحساس بالنقص وضراوة الواقع.

وعن طبيعة هذه العلاقة يمكن إدراكها من خلال بعض الحالات الروحية التي تنتاب الشاعر كما تنتاب المتصوف، "كالإلهام"، و"التجلي"، أو "الكشف"، وعن هذه الحالة يقول الدكتور عدنان المواصي: "إن هذه الحالة هي التي تسمى الإلهام عند الشعراء، والتجلي أو الكشف عند الصوفية، وهي حالة تختلف في قوتها وشدة نفادها بين فرد وآخر تبعا لشدة تركيز الملكات التصورية للذهن، وفيها يكون الشاعر والصوفي في حالة استغراق أو حلم تبلغ أقصى مداها عند الصوفي ببلوغ حال الفناء التام والامتزاج بعالم الحقيقة حيث النقاء والنور"[2]. والشاعر أيضا مثل الصوفي في محاولته الامتزاج بعالم الحقيقة "وكلما استطاع الشاعر أو يوغل في امتزاجه بالعالم قارب السمو الصوفي اللامتناهي"[3]؛ وبهذا التقارب يكاد يكون الشاعر صوفيا بحتا.

ومن نشاط التقارب بين الشاعر والصوفي مسألة الصراع، كما يرى الدكتور عدنان المواصي في قوله: "إن كلا تجربة الشاعر والصوفي تعتمد على الصراع في بدء المسار، بيد أن هذا الصراع –على ما فيه من تفاوت- يلازم الشاعر في أغلب تجاربه، ولا يتخلص منه إلا في حالات عالية من الصفاء والتركز والاستغراق، وهو حينذاك يقترب من الرؤيا الصوفية التي ذكرناها على حين لابد للصوفي أن يتخلص من هذا الصراع في نهاية التجربة"[4].

فالصراع نقطة مشتركة بين الشاعر في تجربته الشعرية، وبين الصوفي في تجربته الروحية (الصوفية)، غير أن الشاعر يلازمه هذا الصراع وأما الصوفي فلا يلازمه بل ينتهي.

وفيما يخص الرؤيا الصوفية والرؤيا الشعرية فهما مختلفتان، يميز بينهما كون الصوفي يدخل في تجربته الأحوال الصوفية، بينما الشاعر لا أحوال تميز رؤيته الشعرية، ويوضح الدكتور عدنان المواصي هذه المسألة بقوله: "إن الفرق بين الرؤيا الصوفية والرؤيا الشعرية هو في درجة تسامي كل منهما، فيما يفترض في التجربة الصوفية بلوغ حال الفناء في العالم والامتزاج فيه، بحيث تتوحد كل تناقضاته، ويغدو شيئا شفافا خاليا من الاحتكار والصراع، قد لا يفترض في التجربة

---

[1]- عدنان حسين المواصي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص29.

[2]- المرجع نفسه، ص30.

[3] المرجع نفسه، ص 30.

[4]- المرجع نفسه، ص 30.

الشعرية بلوغ هذا المدى في جميع الأحيان إلا عند القليل من الشعراء"[1]؛ فالرؤية الصوفية روحية في جوهرها طلب التخلص من الصراع وتحاول بلوغ حال الفناء، في حين نجد الرؤية الشعرية عند الشاعر لا تقوم على هذه الأسس والعوالم، بل يبقى الصراع هو الدافع والمحرك للشاعر. أما في حال بلوغ الشاعر درجة الصفاء والشفافية، فإن الرؤية الشعرية تقترب من الرؤيا الصوفية. كما أن السمو والتركيز يقترب بين الرؤى الصوفية والشعرية ، "فتجيء أشعارهم كشطحات الصوفية ، جانحة إلى الايماء والرمز والغموض واللامعقول"[2]؛ وهذا ما تحدده اللغة التي يوظفها كل منهما.

ويذهب الدكتور عدنان حسين المواصي إلى اللغة تختلف وظيفيا عند كل من الشاعر والصوفي حسب طبيعة الرؤيا، يقول: "إن وظيفة اللغة تختلف عند كل من الشاعر والصوفي تبعا للتباين في رؤياهما، ففي حال من اللاوعي تفقد الأشياء خصائصها السابقة في ذهن الصوفي وتكتسب مدلولات جديدة. بحيث يبدو العالم –تبعا لذلك شيئا جديدا"[3]. وبهذا المنطق تصبح اللغة عاجزة عن تحقيق الرؤيا الصوفية غير المحددة بمعالم واضحة، وقد عبر النفّري عن هذه الحال بقوله: "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"[4]؛ فللصوفية أحوال ومواجيد ومشاهدات تعجز اللغة عن التعبير عنها، كما يريدون. ولهذا تبقى ثنائية اللغة والرؤيا لا تحقق طموح الصوفية في كثير من الأحيان. وهذا ما يجعل التجربة الصوفية تتسم بالجمود والسلبية.

أولا: تطور الزهد إلى التصوف:من المعلوم أن الدولة الإسلامية قد عرفت توسعا جغرافيا إبان الفتوح الاسلامية التي امتدت شرقا وغربا. وبحلول العصر العباسي امتزجت عناصر بشرية دخلت في الإسلام من الأمم المفتوحة كالفرس والهند واليونان، وكان من الطبيعي أن تنقل معها أفكارها وأديانها وعقائدها؛ وفي هذا يقول على أحمد الطهطاوي: "لما جنح بعض المسلمين من الأمم بعد الفتوح الاسلامية انتقلت الفلسفات والعقائد غير الإسلامية إليهم وامتزجت أفكار الزهاد المسلمين بأفكارهم، وتحول الزهد إلى تصوف وأقام الصوفيون من المزيج الجديد نهجهم في الحياة، وبدأوا يعبدون الله على طريقة خاصة تبعا لشيخهم"[5].

وقد اتسمت حياة هؤلاء بالإيغال في الروحانيات التي ألفوها في دياناتهم التي كانوا عليها. ويعد الحسن البصري حلقة أساسية في تحول الزهد إلى نزعة صوفية أو تصوف؛ يقول أحمد فريد المزيدي في هذا: "وسرعان ما تحول الزهد إلى التصوف، فإن الحسن البصري –وهو أشهر ممثلي حركة الزهد يعد في نظر الصوفية واحدا منهم، وهم محقون في ذلك؛ لأن الحسن البصري كان ينزع إلى حياة روحية خالصة في عبادته"[6]؛ ولعل أقوال الحسن البصري المأثورة عنه أكبر دليل على هذا التحول الذي عرفه في ممارسته الدينية، والمتأمل فيما يروى عنه يجد ملامح هذا التحول بارزة، حتى أصبح الحسن البصري يشكل مدرسة أساسها زهدي، وبناؤها الظاهر تصوف خالص. فالزهد كان تمهيدا للتصوف وأساس له وشعر الزهد كان هو الآخر مقدمة لشعر التصوف الذي لا تخلوا منه ملامح الزهد، مما يؤكد على الارتباط الفكري والموضوعي بينهما.

---

[1]- عدنان حسين المواصي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، ص30 – 31.

[2]- المرجع نفسه، ص30.

[3]- المرجع نفسه، ص 31.

[4]- محمد عبد الجبار النفري: كتاب المواقف والمخاطبات، تح. أرثر يوحنا أوبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ص51.

[5]- على أحمد الطهطاوي: بدع الصوفية والكرامات والموالد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص21.

[6]- أحمد فريد الميزدي: الحسن البصري إمام الزاهدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص148.

ثانيا: أصول التصوف ومنابعه:إن الباحث في أصول التصوف يجد كما كبيرا من المصادر والمراجع التي تطرقت إلى هذا الموضوع، إلى حد التفصيل في كل دقائقه وجزئياته، ذلك في ظل التراكم الكثيف للتراث المعرفي المرتبط بالتصوف والقضايا المتعلقة به. وقد أجمع الدارسون على أن للتصوف منابع وأصولا أساسية هي: المصدر اليهودي والمسيحي، والهندي واليوناني، والإسلامي.وإذا تكلمنا عن هذه الأصول فنحن بصدد الحديث عن أديان سماوية وعقائد شرقية أو غربية كانت تدين بها الأمم التي اتصلت بالإسلام في العصر العباسي، ويمكن ذكر هذه المصادر على النحو الآتي:

أ- المصدر اليهودي والنصراني:تعدد الديانة اليهودية والنصرانية من بين المصادر التي أثرت في التصوف الإسلامي، يقول الشهرستاني عن تأثر المسلمين باليهود إنهم: "وجدوا التوراة ملئت بالمتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا والنزول من طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقرارا وجواز الرؤية فوقا"[1]؛ وقد كان اليهود على دراية بهذه المسائل قبل المسلمين نظرا لأنهم أهل كتاب مقدس، أنزل فيه أشياء وقصص وشرائع وأخبار عن الدنيا والآخرة، فكان من الطبيعي أن ينشأ لديهم علم بالتصوف.وفي تأثر أعلام الصوفية المسلمون بالتصوف اليهودي، يقول الدكتور بشير جلطي: "كما أن قصة موسى وخلع النعلين، والنار والمقدسة والشجرة المقدسة وتكليم الله ومقام لن تراني، وقصة موسى مع الخضر وأسرار نظرية العلم اللدني، كل هذا كان له امتداد وأثر على ثقافة التصوف التي قاد لواءها كل من الحلاج وابن عربي والبسطامي"[2].

وقد اتصل الصوفية المسلمون بالمسيحية، ونهلوا منها العديد من المفاهيم والأحوال، وهذا ما يؤكده الدكتور فاروق عبد المعطي في حديثه عن الروحانية التي تنهل من النبع المسيحي، بقوله: "إن الإسلام باتصاله بالديانات الأخرى وخصوصا المسيحية كامن من الصلابة وازداد مرونة في اتجاه الروحانية فقام الصوفية ونسبوا إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم آراء موغلة في الروحانية العالية مستمدة من الرهبانية المسيحية وعبادات ومجاهدات في التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلي"[3]؛ ومن هنا دخل في لزهد العربي والتصوف عناصر فكرية وروحانية ليست منه، وأصبحت بالنسبة إلى البعض من الصوفية معالم، وعلامات على قرب الصوفي من ربه، وقالوا مقولات ليست من الإسلام: "ففي المسيحية أن المسيح إله وإنسان في وقت واحد، وفيه يتحقق الاتحاد الأقنومي (الشخص) وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسان والألوهية"[4]؛ ويقدم الدكتور فاروق عبد المعطي نموذجا من الصوفية الذين تجسدت لديهم هذه العلاقة المزعومة، وهو الحلاج الذي: "خطا هذه الخطوة الجديدة في التقريب بين الإسلام والمسيحية فعبارته "أنا الحق" تتحقق تماما في المسيح وتتحقق صوفيا لدى أولئك الذين يقتدون به في حياته القائمة على المحبة والفداء، وكما في شخص المسيح يتحد اللاهوت بالناسوت دون أن يختلطا فكذلك عند الحلاج الاتحاد أو الحلول"[5]؛ فالمعنى واحد في كليهما ولكن الاختلاف في الألفاظ والمصطلحات التي توظفها المسيحية والتي يوظفها الإسلام أو التصوف الإسلامي.

---

[1]- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تصحيح، أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج1، ص 232-233.

[2]- بشير جلطي: حقيقة التصوف بين التأصيل والتأثير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص66.

[3]- فاروق عبد المعطي: محي الدين ابن عربي حياته، مذهبه، وهده، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص164.

[4]- المرجع نفسه، ص164.

[5]- المرجع نفسه، ص 164.

ب- المصدر الهندي: اتصل المسلمون بالبلاد الهندية في العصر العباسي اتصالا كبيرا نتج عنه تبادل فكري وعقائدي، ويؤكد هذا التأثر المستشرق اجناس جولد تسيهر بقوله: "عند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوف لا يمكن أن نتجاهل هذه المؤثرات بصفتها عوامل ذات أثر نافذ، وأقصد بها المؤثرات الهندية التي بدت بصورة محسوسة منذ العصر الذي انتشر فيه الإسلام شرقا حتى حدود الصين، فتخطت أفقه تدريجيا تلك الآراء الهندية التي ظهر بعضها في الآثار الأدبية والبعض الآخر في الفكر الديني الإسلامي"[1]؛ ومن المعروف عن أمة الهند أن لديهم عبادات قديمة مرتبطة بالبوذية، تقوم على أسس فكرية وروحية في تصورها لعقيدتها.

ويذكر الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي بعض الصوفية المسلمين ممن وجد فيهم ملامح التصوف الهندي، من أمثال "الحارث المحاسبي وذي النون المصري، وأبي يزيد البسطامي، والجنيد"[2]. ويتفق الصوفية المسلمون مع التصوف الهندي في "طرائق الزهد، والعبادة والتفكر، والذكر، والمعرفة، والفناء، ووحدة الوجود"[3]؛ ويذهب المستشرقون إلى أن فكرة وحدة الوجود هندية الأصل، ويرون أنها ترجع إليه فكرة المحاسبة والمراقبة التي حلت في التصوف محل الزهد في العصر القديم"[4]؛ وبهذا فإن التصوف الهندي قد كان رافدا من الروافد الاعتقادية التي أثرت في فكر الصوفية المسلمون في العصر العباسي.

ج- المصدر اليوناني: يذهب المستشرقون إلى تبني نظرية المصدر اليوناني للتصوف العربي الإسلامي، ومن القائلين بهذه النظرية ماكس مركس (Max Merx) وديلاس أوليري (Dilas Oliri). وقد "حاول أوليري أن يثبت أخذ الصوفية من المصدر اليوناني منذ القرن الثالث الهجري وما بعده، وللبرهنة على ذلك رأى أن الأثر المباشر الذي تسرب إلى الإسلام عن نقل الفلسفة اليونانية كان قد سبقه أثر يوناني غير مباشر عند اللغتين السريانية والفارسية"[5]. وهذا الأثر للفكر اليوناني مع الفكر العربي في العصر العباسي كان بفعل ترجمة المؤلفات اليونانية؛ مثل مؤلفات أفلاطون، وأرسطو وغيرها من المصادر التي تكلم فيها أصحابها عن قضايا متعلقة بالعقائد والوجود والدين.

وقد قارن (وين فايلد) بمقارنة بين "ما جاء في الأفلاطونية من أوصاف للواحد وما ذكره الصوفية من صفات الله تعالى كما قارن الإلهام الصوفي والإشراف الباطني عند الأفلاطونية المحدثة ورأي ما بينهما من تشابه أو تماثل وأسس على ذلك أن الصوفية قد استمدوا ذلك من تلك الأفلاطونية الجديدة"[6]، وقد توصل البحث الاستشراقي في هذا إلى أن هذه العلاقة ترجع إلى سنة 200هـ. ومن أمثلة الصوفية الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية الصوفي معروف الكرخي، والسري السقطي، وذو النون المصري[7].

---

[1]- إجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرون، ط2، دار الكتب الحديثة بمصر، القاهرة، مصر، ص158.

[2]- محمد عبد الله الشرقاوي: المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، دار البشير للثقافة والعلوم، عمان، الأردن، ص 27-28.

[3]- المرجع نفسه، ص 28.

[4]- المرجع نفسه، ص28.

[5]- محمد عبد الله الشرقاوي: المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، ص 49.

[6]- المرجع نفسه، ص 50.

[7]- ينظر، المرجع نفسه، ص51.

وبهذا فإن التصوف الإسلامي قد نهل من المصدر اليوناني الذي كان يقوم على عقائد نشرتها الأديرة المسيحية، والمدارس الأخرى كمدرسة الصابئة في بغداد، ولا يمكن أن نتصور حجم الثقافة اليونانية في الفكر العربي على مدار القرون العباسية.

د- المصدر الإسلامي: يعد الدين الإسلامي مصدرا من المصادر الأساسية للتصوف الإسلامي، وإذا أردنا الحديث عن معنى المصدر الإسلامي، فإننا نعني به القرآن الكريم الحديث النبوي الشريف. لكن الخوض في هذه القضية له محظوراته في الفقه الإسلامي، ولذلك يعترف الشيخ كامل محمد محمد عويضة بهذه الصعوبة فيقول: "إننا قبل أن نخوض في بيان أثر هذه المصادر في نشأة التصوف الإسلامي نشير إلى صعوبة بالغة لفتت أنظار الكثير من الباحثين ألا وهي أن الإسلام نفسه قد أتى بالنصوص الواضحة التي توضح بما لا يدع مجالا للشك بالتوحيد الإلاهي في صورة منزهة محددة"[1]؛ وكانت النصوص القرآنية توضح معالم العقيدة الإسلامية للمسلمين سواء أكانوا زهادا أم صوفية.

ويتساءل الشيخ كامل عويضة عن كيفية انتشار فكر الصوفية في الإسلام، في قوله: "كيف احتملت الديانة الإسلامية الآراء الصوفية التي يختلف معظمها في فهمه لله، كيف انتشر التصوف داخل البيئة الإسلامية مع وضوح النصوص القرآنية والأحاديث النبوية في هذا الصدد"[2]؛ وهذا التساؤل مشروع بالنظر إلى كل قضية من قضايا التصوف، وإلى حكم النصوص الشرعية في القرآن والسنة النبوية الشريفة.

فإذا أخذنا قضية الاتحاد والحلول التي تعد عمدة المقامات الصوفية لم تكن موجودة في القرآن بل تم إدخالها عبر التاريخ، يقول كامل محمد عويضة في هذه القضية: "إن النص القرآني والسنة النبوية أوضحا أن الله منزّه عن كل المخلوقات ومن ثم فإن النظريات الصوفية التي ظهرت في الإسلام لا تستند إلى الدين الإسلامي، وعلى ذلك فإن أي محاولة تسعى إلى التوفيق بين آراء الصوفية والعقيدة القائلة بإله واحد منزّه عمّا عداه لا بد أن يكون مصيرها الفشل ومن ثم يكون التصوف الإسلامي وليد عوامل أجنبية ولا ذنب للدين الإسلامي فيه"[3].

ويقدم كامل محمد عويضة الدليل على أن التصوف نزعة دخيلة على الإسلام بشواهد من التاريخ، فيقول: "ويؤكد هذا الاتجاه أكثر وأكثر إذا نظرنا إلى تاريخ الصوفية وما عانوه من مرارة العيش واضطهاد الفرق الإسلامية لهم، سواء كان هذا الاضطهاد على المستوى السياسي للدولة أو على المستوى الشعبي إن صح التعبير فلقد استشهد السهروردي الحلاج وغيرهما وفضّلوا الموت على الرجوع عما اعتقدوه"[4].

فتاريخ الصوفية معروف مع العلماء والفقهاء؛ حيث تصدى فقهاء الدولة العباسية لفكر الصوفية، ورفضوا سلوكاتهم وآراءهم؛ "ومن المعلوم أن الفقهاء والمتكلمين قد حاربا الصوفية حربا ضارية. ذلك أن موضوع بحثهم هو كما نعلم الدين إلا أن المنهج الذي سلكه الصوفي يختلف عن المنهج الذي يسلكه الفقيه أو المتكلم لأن غاية الصوفي باطن الإنسان فحسب

---

[1]- كامل محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص79.

[2]- كامل محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق ، ص79.

[3]- المرجع نفسه، ص 79.

[4]- المرجع نفسه ، ص79.

تاركا الجدل والمناقشة. أما الفقيه فيرى أن المظهر كل شيء وأن الشريعة الإسلامية تحاسب المرء على فعله لا على نيته"[1]؛ ومن هنا فالفارق واضح بين اتجاه الفقهاء واتجاه الصوفية في فهم القرآن والسنة والعمل بهما.

إن الصوفية يبتعدون عن تعاليم الشريعة في العقيدة والحياة، حتى ينحصر عندهم الدين في معاني الألوهية، مستغلين الشريعة الإسلامية في تبرير ما يسلكونه في حياتهم الروحية. وفي هذا يقول كامل محمد عويضة: "استطاع الصوفية أن يفسروا رياضاتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم وأحوالهم على ضوئها –يعني الشريعة- وهم بهذا إنما أرادوا أو يوضحوا للأعداء والأصدقاء أن حركتهم شرعية وأنها تستند إلى الفهم الصحيح للقرآن والسنة وأن القرآن علم وعمل ولا يصح علم بلا عمل ولا يصح عمل بلا علم، وعلى المرء أن يهتم بالباطن أولا فإذا أصلحت السريرة صلح الفرد"[2]؛ فالإسلام في نظر الصوفية يعتمد على إصلاح الباطن قبل الاهتمام بإصلاح الظاهر.

وقد كان المستشرقون يذهبون إلى أن أصل التصوف هو الإسلام بعقائده المتعلقة بأمور الغيب والآخرة، وفي هذا يقول كامل محمد عويضة: "فإن الإسلام نفسه قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو أن الدين الإسلامي كما يرى نيكلسوف دين من أهم أركانه الإيمان بالحياة الآخرة وبالعذاب لمن طغى وعصى وتكبر وبالنعيم لمن آمن واهتدى"[3]؛ وقد ذهب الصوفية مذاهب شتى في تصور أمور الغيب وتفسيرها. وفي تصور الآخرة والجنة والنار. ومن هنا نشأت أفكار وتصورات.وقد حاول الصوفية تجسيد هذه التصورات في سلوكات ومقامات وأحوال من منطلق فهمهم للحياة الآخرة؛ "وهذا الإيمان المتعلق بالحياة الآخرة من شأنه أن يفرض على الإنسان سلوكا معينا أقل ما يقال فيه عدم الاهتمام بشؤون الدنيا والاهتمام بما يتعلق بالحياة الأخرى"[4]؛ ومن هنا فإن الغيبيات الواردة في القرآن والسنة كانت سببا في نشأة الحياة الروحية عند الصوفية.

ومن الباحثين من يرى أن الصوفية يأتون بأفكار من خارج الشريعة الإسلامية ثم يطلبون لها دليلا من القرآن والسنة، وفي هذا يقول صابر طعيمة: "والملاحظ أن كثيرا من الأفكار والعقائد لدى المتصوفة، وبالأخص فلاسفتهم، لم يستقوها من مصادر إسلامية ابتداء، وإنما استمدوها من مصادر أجنبية، أو ابتدعوها، ثم ذهبوا يلتمسون لها دليلا من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم"[5]؛ ولا أحد ينكر قدرتهم العجيبة على تأويل بعض النصوص الشرعية وإنزالها على أحوالهم ومقاماتهم.

وكخلاصة لكل ما سبق، فإن التصوف في التراث الإسلامي يستند إلى جملة كثيرة من المصادر التي يستقي منها أفكاره ونظرياته وعقائده لينتج منها أحوالا ومقامات ظل الصوفية يتعبدون وفقها طوال قرون عديدة. ويمكن إيجاز وتحديد هذه المنابع كما يأتي:

- المصدر اليهودي.
- المصدر الهندي.
- المصدر اليوناني.
- المصدر الإسلامي.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 79-80.

[2]- المرجع نفسه، ص 80-81.

[3]- المرجع نفسه، ص81.

[4]- كامل محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف ، ص81.

[5]- صابر طعيمة: التصوف والتفلسف الوسائل والغايات، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2008، ص125.

المقامات والأحوال

أولا: المقامات:

من المصطلحات الشائعة في أدب الصوفية، ما يعرف بالمقامات والأحوال، وقد حظيت بتعريفات متعددة في كتب النقاد والدارسين، وفي المصادر والمراجع التي عنيت بأدب الصوفية، وفيما يخص مفهوم المقام فهو عند القاشاني: "عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام، ولهذا صار من شروطهم أنه لا يصح للسالك ارتقاء من مقام إلى مقام فوقه، ما لم يشوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح منه أن يكون متوكلا، ومن لا توكل له لا يصح له مقام التسليم، وهكذا، فيمن لا توبة له، فإنه لا يصح أن يكون من أهل الإنابة، ومن لا تورُّع له لا يصح منه الزهد"[1]؛ ومعنى هذا أن المقامات لا تحصل إلا ببذل المجهود والتمكن من المقام قبل الانتقال إلى مقام آخر، وبهذا يحصل استيفاء حقوق المراسم على التمام، بإدراك أحكامها جميعا. فالقناعة أولا ثم التوكل، ثم التسليم هكذا، التوبة أولا ثم الإنابة.

وفي سبب تسمية هذه الدرجات بالمقامات، يقول عبد الرزاق القاشاني: "وسميت هذه وما سواها بالمقامات لإقامة النفس في كل واحد منها لتحقيق ما هو تحت حيطتها"[2]. هذا فيما يتعلق بمفهوم المقامات، وهي كالآتي:

1- مقام التوبة: يتفق جميع الصوفية سواء أكانوا شعراء أم سالكين في الطريق، على أن مقام التوبة هو المفتاح الأول للتصوف أو المريد، فبدونها لا يحصل على مراده، ولهذا كانت التوبة ولا تزال في المقام الأول، وبها يقاس كل أمره، وعليها تتأس طريق السالك، ويعرفها الشيرازي، بقوله: "التوبة الرجوع عن متابعة النفس وأصلها وقوع بريد الحق في القلب، ومراعاة الروح فات عنها من عبودية الخالق"[3]، وقال الله تعالى: "توبوا إلى الله توبة نصوحا" (سورة التحريم، الآية 08)، وشروط التوبة معلومة وأركانها: الإقلاع والندم، والعزم على عدم ارتكاب الذنب مرة أخرى.

ويؤكد الدكتور عدنان حسين المواصي أن التوبة وليدة المصادفة عند الصوفية، يوقل: "ومبعث التوبة لدى متصوفة الزهاد، مصادفة واعظة توقظ في النفس الرغبة عن الدنيا وتدفعها إلى التجرد كلية إلى الله"[4]. ومن ذلك ما قيل عن قصة اللص الذي دخل بيت رابعة العدوية ينوي سرقة ما فيه، فلم يجد إلا إبريقا، فأراد أن يخرج "فقالت له رابعة: يا هذا إن كنت من الشطار فلا تخرج بغير شيء، فقال: إني لم أجد شيئا فقال: يا مسكين! توضأ بهذا الإبريق وادخل في هذا المخدع، وصلّ ركعتين، فإنك ما تخرج إلا بشيء. ففعل ما أمرته. فلما قام يصلي رفعت رابعة طرفها إلى السماء وقالت: سيدي ومولاي! هذا قد أتى بابي ولم يجد شيئا عندي، وقد أوقفته بباك فلا تحرمه من فضلك وثوابك!"[5].

---

[1]- القاشاني عبد الرزاق: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تح. أحمد عبد الرحيم السايح وآخرون، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2005، ج2، ص 660.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص661.

[3]- أبو محمد الشيرازي: مشرب الأرواح، تح. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص26.

[4]عدنان حسين المواصي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، ص165.

[5]- عبد الرحمان بدوي: شهيدة العشق الإلاهي رابعة العدوية، ط2، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، 1962، ص167.

فصلى ركعتين. فلذت له العبادة، وبات قائما يصلي طوال الليل، فلما كان وقت السحر دخلت إليه رابعة العدوية فوجدته ساجدا وهو يقول في سجوده معاتبا نفسه، بهذه الأبيات الشعرية:[1]

إذا مـــــــــا قـــــــــال لي ربي ... أمـــــــا اســـــــتحييت تعصـــــــيني
خفـــــي الذنـــــب مـــــن خلقـــــي ... وبالعصـــــــــيان تـــــــــأتيني
فمـــــــا قـــــــولي له لمـــــــا ... يعـــــــــاتبني ويقصـــــــــيني

ومما قيل في مقام التوبة:[2]

مـــــا مجـــــرم أجـــــرم جرمـــــا فـــــاعترف ... وحـــــاول التوبـــــة ممـــــا قـــــد قـــــرف
مثـــــل الذي لجّ فـــــلم يبـــــد الأســـــف ... عـــــلى اجـــــترام منـــــه يومـــــا إذا ســـــلف

فالمجرم التائب الذي يعترف بذنوب اقترفها في ما سلف من حياته أفضل من المجرم الذي يوغل في جرائمه ولا يندم عليها، لا يعترف ولا يتوب منها. أن التوبة من أهم المقامات لأنها مرتبطة بعقيدة رسخها الله تعالى في محكم تنزيله، وجعلها نقطة فاصلة بين مرحلتين؛ مرحلة الغفلة ومرحلة الوعي والترك للذنوب.

وللحلاج شعر جميل في التوبة، يقول فيه:[3]

إلى كم أنـــــت في بحـــــر الخطـــــايا ... تبـــــارز مـــــن يـــــراك ولا تـــــراه
وسمتـــــك سمـــــت ذي ورع وديـــــن ... وفعـــــلك فعـــــل متبـــــع هـــــواه
فيـــــا مـــــن بات يخلـــــو بالمعـــــاصي ... وعـــــين الله شـــــاهدة تـــــراه
أتطمـــــع أن تنـــــال العفـــــو ممـــــن ... عصـــــيت وأنـــــت لم تطلـــــب رضـــــاه
أتفـــــرح بالذنـــــوب وبالخطـــــايا ... وتنســـــاه ولا أحـــــد ســـــواه
فتـــــب قبـــــل المـــــاة وقبـــــل يـــــوم ... يـــــلاقي العبـــــد مـــــا كســـــبت يـــــداه

فقد تناول الحلاّج التوبة موجها خطابه إلى نفسه أولا، وإلى غيره ثانيا، في معرض استفهام لمن هو غارق في بحر الخطايا، يبارز خالقه بالمعاصي في خلواته، والله يراه، ويطمع أن ينال العفو دون أن يطلبه من الله، وهو مسرور بالذنوب والخطايا. وفي الأخير يدعوه إلى التوبة قبل الموت.

2- مقام الفقر: يعد مقام الفقر من المقامات التي حظيت بعناية الصوفية، حيث يطلبونه كما يطلب الهواء، ويصنف الدارسون هذا المقام بعد مقام الزهد، يقول الدكتور زكي مبارك عن مقام الفقر، الذي "يأتي بعد مقام الزهد مقام الفقر"[4] هو عند الصوفية: "مقام شريف، يؤيدهم فيه قول الرسول صلى الله عليه وسل: الفقر أزين بالعبد المؤمن من العذار الجيد على خد الفرس. وقد وصفه الخواص، فقال: الفقر رداء الشرف، لباس المرسلين، وجلباب الصالحين، وتاج

---

[1]- عبد الرحمان بدوي: شهيدة العشق الإلاهي رابعة العدوية ، ص 167-168.
[2]- أبو سعد عبد الملك النيسابوري: تهذيب الأسرار في أصول التصوف، ص78.
[3]- أبو الثناء الصفاقسي: نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار ومناقب السادة الأطهار، تح محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج2، ص294.
[4]- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، 508.

المتقين، وزين المؤمنين، وغنيمة العارفين، ومنية المريدين، وحصن المطيعين، وسجن المذنبين"[1]؛ وبهذا فالفقر مجموعة من الصفات يحسن بالصوفي أن يتحلى بها حتى يرتقي في مدارج السالكين. ولعل اتصاف الأنبياء بالفقر هو الذي أغرى الصوفية بالتحلي بالفقر.

وقد ورد الفقر في شعر الصوفية بشكل يوحي بارتباطه بمقام الصبر، وبارتباطه أيضا بحياة الزهد والتقشف.

يقول الحسن النوري في الفقر:[2]

قالوا غدا العيد ماذا أنت لابسه؟ فقلت: خلعة ساق عبده جرعا
فقر وصبر هما ثوباي تحتهما قلب يرى ربه الأعياد والجمعا
أحرى الملابس أن تلقى الحبيب بها يوم التزاور في الثوب الذي خلعا
الدهر لي مأتم إن غبت يا أملي والعبد ما دمت لي مرأى ومستمعا

ويسأل الصوفي عن "اللباس الجديد" أو عما يلبس في يوم العيد فيرد أنه يلبس (خلعة ساق عبده جرعا)، ويعني بهذه العبارة أن الله يخلع على عبده أي يلبسه لباس الفقر والصبر، فهما ثوباه، والأجدر بالصوفي أن يلقى حبيبه (الله) يوم التزاور في الثوب الذي ألبسه لعيده.

4- مقام الصبر:عني المتصوفة بمقام الصبر عناية كبيرة، و"عناية الصوفية تمثل جانبا هاما من تصورهم لكرائم الخلال، فالصبر في جوهره من عناصر الشجاعة في مقاومة الشدائد، والشدائد قد تكون حسية وقد تكون عقلية، والصبر عنصر أصيل في الحياة الخلقية. ويظهر فضله في كل باب من أبواب العيش: فيكون في العبادات، وفي طلب العلم، وفي الصناعات، وفي معاملة الناس، ويكون في الصحة وفي المرض، وفي الحب وفي البغض، وفي النعيم وفي البؤس"[3].

وفي الشعر العباسي حديث عن الصبر باعتباره مقاما عظيم الشأن لا يمكن للصوفي أن يخلو منه، إذ هو الطاقة الروحية التي يتغذى منها السالك لهذا الطريق.

وفيه يقول الشبلي:[4]

عبرات خططن في الخدّ سطرا قد قراها من ليس يحسن يقرا
إن صوت المحب من ألم الشو ق وخوف الفراق يورث ضرّا
صابر الصّبر فاستغاث به الصبـ ر فصاح بالصبر صبرا

حيث يجعل من دموع العين صفحة على وجهه تخط خطوطا، كالكتابة يقرؤها حتى من لا يعرف القراءة والكتابة. وصوت المحب الذي خطت وجهه دموعه يتألم من فراق الشوق، وخوف الفراق يورثه مرضا وسقما. وقد تنافس ع الصبر حتى أصبح الصبر يستغيث به. فقال المحب للصبر: اصبر.

---

[1]- السراج الطوسي: اللمع، ص74.
[2]- محمد بن اسحاق البخاري الكلاباذي: كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ص67.
[3]- زكي مبارك: التصوف الإسلامي ففي الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012، ص501.
[4]- السراج الطوسي: اللمع، تح. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، د.ط، دار الكتب الحديثة بمصر، 1960، ص77.

5- مقام الزهد:هو أحد المقامات التي حظيت باهتمام السادة الصوفية، ويجعله الدكتور عدنان حسين المواصي تمهيدا لبقية مقامات الصوفية، ويقول في ذلك: "وفي طليعة الموضوعات التي عرض لها الشعر الصوفي في بدايته هو الإعراض عن الدنيا والزهد فيها. باعتبار أن ذلك هو الخطوة الأولى في طريق التصوف"[1]؛ وقد عبر شعراء التصوف عن زهدهم في الدنيا، ونصحوا غيرهم بالزهد فيها أيضا. وقد نصحت امرأة فيه الزاهد محمد بن المبارك، فقالت:[2]

دنيـــــــاك غـــــــرارة فـــــــدعها ... فإنهـــــــا مركـــــــب جمـــــــوح
دون بلـــــــوغ الجهـــــــول منهـــــــا ... منيتـــــــه، نفســـــــه تطـــــــيح
لا تركـــــــب الـــــــشر واجتنبـــــــه ... فإنـــــــه فـــــــاحش قبـــــــيح
والخـــــــير فأقـــــــدم عليـــــــه ترشـــــــد ... فإنـــــــه واســـــــع فســـــــيح

ومنه أيضا قول بشر بن الحارث (ت 277هـ):[3]

قطـــــع الليـــــالي مـــــع الأيام في خلـــــق ... والنـــــوم تحـــــت رواق الهـــــم والقلـــــق
أحـــــرى وأعـــــذر بي مـــــن أن يقـــــال غـــــدا ... إني التمســـــت الغـــــنى مـــــن كفـــــف ذي ملـــــق
قـــــالوا: رضـــــيت بـــــذا فقلـــــت: القنـــــوع غـــــنى ... لـــــيس الغـــــنى كـــــثرة الأمـــــوال والـــــورق
رضـــــيت بالله في عـــــسري في يـــــسري ... فلســـــت أســـــلك إلا واضح الطـــــرق

حيث نظر إلى أحد الناس وهو حسن المسوحي، وهو يرتعد من شدة البرد. وفيها يفضل الثوب الخلق القديم، والنوم في هم وقلق، على التماس المال من يد رجل متملق، فقيل له: رضيت بهذا، فرد قائلا: القنوع غنى وليس الغنى كثرة المال والفضة، وهذا هو الرضا عن الله في حال العسر كما في حال اليسر، فالشاعر يعرف طريقه جيدا.

إن الإعراض عن ملذات الدنيا وما ففيها نقطة يلتقي فيها الزهد مع التصوف غير أن الصوفية يتحول عندهم الزهد إلى حياة روحية ففيها العزلة والتأمل والخلوة، وهذا ما يؤكده الدكتور عدنان حسين المواصي بقوله: "إن نزعة الاعراض عن الدنيا والزهد فيها، والإخلاد إلى حياة القناعة والفقر والرضا بفضل الله والصبر على نوازله وشكران نعمه والتوكل عليه في السراء والضراء، قد أفضت بالضرورة إلى أن يحيا الصوفية حياة تقشف واعتكاف ونزوع إلى الخلوة والسياحة للانفراد والتأمل"[4]؛ فالزهاد لا يدفعهم الاعراض عن الدنيا إلى سلوك طريق التأمل والوحدة الذي يسلكه الصوفية في زهدهم.

6- مقام الرضا:لقام الرضا تعريفات كثيرة وردت في المصادر والمراجع التي تعرضت للمقامات، وفيما يخص مقام الرضا، فقد جاء في معجم ألفاظ الصوفية أن: "الرضا من المقامات الرفيعة للأولياء الذين يسقطون التدبير مع الله، ويسترسلون لحكمه ومشيئته فالرضا علامة من علامات الصلاح والتقوى، بل درجة من درجات الولاية الكبرى، فالنفس الإنسانية كما يراها

---

[1]- عدنان حسين المواصي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغدادص159.

[2]- حمد بن عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996، ج9، ص299.

[3]- ابن خميس الموصلي: مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار في طبقات الصوفية، تحقيق عيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص132.

[4]- عدنان حسين المواصي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، ص160.

الصوفية عندما تترقى عن طريق التوبة والطاعة والإخلاص تحظى بالمنن والعطايا لفتوحات الإلاهية، فتصل من حال النفس الأمرة إلى مقام النفس اللّوامة، ثم إلى مقام النفس الملهمة، ثم تصل إلى مقام المطمئنة، ثم الراضية، ثم المرضية، ثم الكاملة"[1]؛ وهذا التعريف يضع الرضا في أعلى المراتب المتعلقة بالنفس البشرية، لأن السالك الصوفي يجتهد حتى يبلغ هذا المقام، ويجعل منه "آخر مقام ومنتهى غاية السالكين"[2].

يقول محمد حازم في الرضا:[3]

للنـــاس مـــال ولي مـــالان مـــا لهـــما ... إذا تحـــارس أهـــل المـــال حـــرَّاس
مـــالي الرضـــا بالذي أصـــبحت أملكـــه ... ومـــالي اليـــأس ممـــا يمـــلك النـــاس

وقال أحدهم:[4]

إن الرضـــا لمـــرارات مجرّعهـــا ... عـــن القنـــوع إذا مـــا اســـتعذب الكـــدر
عواقـــب أشـــهدت بعـــض الحضـــور فمـــا ... يرعـــى التكـــثر إلا ناقـــة نـــزر

ومن الأشعار التي تناول فيها الصوفية مقام الرضا قول أحدهم:[5]

لك لحمـــد طوعـــا لك الحمـــد فرضـــا ... وثيقـــا عميقـــا ســـماء وأرضـــا
لك الحمـــد صمتـــا لك الحمـــد فرضـــا ... لك الحمـــد خفقـــا حثيثـــا ونبضـــا
لك الحمـــد مـــلء خـــلايا جنـــاني ... وكل كيـــاني رنـــوّا وغمضـــا
إلهـــي وجـــاهي إليـــك اتجـــاهي ... وطيـــدا مديـــدا لـــترضى فـــأرضى
فأنـــت قـــوامي وأنـــت انســـجامي ... مـــع الكـــون والأمـــر لـــولاك فـــوضى

يعد الرضا عند الصوفية سببا في تحصيل الراحة النفسية، والاطمئنان في طريقهم إلى الله. وهو الوسيلة إلى تمتين العلاقة بينه وبين خالقه، وما من شك في ذلك، فهذه النماذج الشعرية تدل دلالة صريحة أن الرضا أفضل من المال، والرضا هو الغنى الحقيقي للصوفي عندما يستغني الناس بالمال.

5- مقام التوكل: التوكل من المقامات ذات الأهمية الكبيرة في حياة الصوفية وهذا لكونه من الأمور الخفية بين العبد وربه، وله مجموعة من التعريفات الاصطلاحية نذكر منها أن التوكل: "الانخلاع من الحول والقوة"[6]، وعرفه ابن مسروق بقوله: "التوكل الاستسلام لجريان القضاء في الأحكام"[7]، وعرفه الجنيد بقوله: "حقيقة التوكل أن يكون لله تعالى كما لم يكن فيكون الله له كما لم يزل"[8]؛ هذه التعريفات كلها تركز على أن الله هو المحور الأساس في حركة الصوفي في حياته،

---

(1)- حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987، ص153.
(2)- المرجع نفسه، ص153.
(3)- أبو سعد عبد الملك النيسابوري: تهذيب الأسرار ففي أصول التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص111.
(4)- محمد ابن اسحاق الكلاباذي: كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ص73.
(5)- سيد بن حسين العفافي: لآلئ البيان في محبة الرحمان، 1، مكتبة معاذ بن جبل، القاهرة، مصر، 2004، ص156.
(6)- محمد ابن اسحاق الكلاباذي: كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ص71.
(7)- المصدر نفسه، ص72.
(8)- محمد ابن اسحاق الكلاباذي: كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ص72.

حيث يطرح قوته ويعتمد على حول الله وقوته، ويستسلم لقضاء الله، وأن يخلص الصوفي لله وحده، ولم يخرج مفهوم التوكل في كل هذه التعريفات عمّا ورد في القرآن والسنة؛ فقد أمر الله بالتوكل، فقال تعالى: (وعلى الله فليتوكل المتوكلون) –سورة إبراهيم الآية 13- ويقول أيضا: (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) –سورة المائدة الآية: 11.

ومن شعر التوكل ما جاء عن ذي النون:[1]

مـــــــــن لان بالله نجـــــــــا بالله ... وسرّه مـــــــــرُّ قضـــــــــاء الله
إن لم تكـــــن نـــــفسي بكـــــف الله ... فكيـــــف أنقـــــاد لحـــــكم الله
لله أنفـــــــاس جـــــــرت لله ... لاحـــــول لي فيهـــــا بغـــــير الله

ولذي النون شعر في التوكل يقول فيه:[2]

إذا ارتحـــــل الكـــــرام إليـــــك يومـــــا ... ليلتمســـــوك حـــــالا بعـــــد حـــــال
فـــــإن رحالنـــــا حطـــــت رضـــــاء ... بحكمـــــك عـــــن حلـــــول وارتحـــــال
أنخنـــــا في فنائـــــك يا إلهـــــي ... إليـــــك مفوضـــــين بـــــلا اعـــــتلال
فَنُســـــنا كيـــــف شـــــئت ولا تكلنـــــا ... إلى تـــــــــدبيرنا يا ذا المعـــــــــالي

وفي هذه الأبيات يبدو الشاعر متوكلا على الله مفوضا أمره إليه، تاركا له سياسة نفسه، وفق إرادته ومشيئته تعالى، داعيا بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تكلنا إلى تدبيرنا". فهو يعلم أن من توكل على خالقه لا يخيب أبدا.

مفهوم الأحوال: يعد الحال من المصطلحات التي تتردد بشكل لافت في المصادر والمراجع الأدبية منها والدينية، فقد جاء ففي كتاب "لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام"، أن الحال هو: "ما يرد على القلب من غير تأمل، ولا اجتلاب، ولا اكتساب من طرب، أو حزن، أو غم، أو فرح، أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو ذوق، أو انزعاج، أو هيبة، أو أنس، أو غير ذلك. وذلك بخلاف المقام. فلهذا قيل: الأحوال مواهب والمقامات مكاسب"[3]؛ ومعنى هذا يمكن أن نقول أن الحال تختلف عن المقام إذ لا جهد فيها فهي تأتي من غير تأمل، ومن غير معاناة، كما هو الأمر بالنسبة للمقام، فالحال قد يكون موهبة تعطى للسالك في هذا الطريق وأعني به طريق التصوف.وقد أحصى الدارسون مجموعة من الأحوال أهمها:

1- حال المحبة: تعدد مفهوم المحبة عند الدارسين، غير أن المفاهيم لم تخرج عن الميل القلبي إلى الخالق، يقول الجنيد في تعريفها: "المحبة ميل القلوب. معناه أن يميل قلبه إلى الله وإلى ما لله من غير تكلف"[4]. وجاء عند غيره أن المحبة هي: "الموافقة، معناه الطاعة له فيما أمر، والانتهاء عما زجر، والرضا بما حكم وقدر"[5]. وعرفها أيضا محمد بن علي الكتاني بقوله:

---

[1]- السراج الطوسي: اللُّمع، ص318.
[2]–المصدر نفسه، ص318.
[3]- القاشاني عبد الرزاق: لطائف الإعلام في إشارات أهل الالهام، ج2، ص332.
[4]- علاء الدين القونوي: شرح التعرف لمذهب أهل التصوف، تح. السيد يوسف أحمد، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، د. ت، ج1، ص166.
[5]- علاء الدين القونوي: شرح التعرف لمذهب أهل التصوف، ج1، ص166.

"المحبة الايثار للمحبوب"[1]. وأما عبد الله النباجي، فيعرفها بقوله: "المحبة لذة في المخلوق"[2]. ومن خلال هذه التعريفات يمكن أن يتحدد مفهوم المحبة في مجموعة ألفاظ متعلقة بعمل القلب، وهي: الميل، والموافقة، والطاعة، والرضا، والايثار، واللذة وكلها ففي القلب، ومن شعر الصوفية ففي هذه الحال، قول رابعة العدوية:[3]

أحبّك حُبَّين حبَّ الهوى ... وحبّا لأنّك أهل لذاكا
فأمّا الذي هو حبُّ الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له ... فلست أرى الكون حتى أراكا
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد اعتمدت رابعة في هذه الحال على قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم) (سورة: المائدة الآية: 54).

ومن المحبة قول الحلاج[4]:

العشق من أزل الآزال من ... فيه به منه يبدو فيه إبداء
العشق لا حدث إذ كان هو صفة ... من الصفات لمن قتلاه أحياء
صفاته منه فيه غير محدثة ... ومحدث الشيء ما مبداه أشياء
لما بدا البدء أبدى عشقه صفة ... فيما بدا فتلألأ فيه لألاء

في هذه الأبيات يحاول الحلاج أن يركز على الحب الإلاهي، ويجعل منه عقيدة أو دينا جديدا، يتقرب به إلى الله، بدلا من الخوف والطمع، كما يرى الدكتور كامل مصطفى الشيبي، في قوله معلقا على هذه الأبيات: "وبهذا يبدو أن الحلاج يبشر بدين "العشق" بديلا عن دين الخوف والطمع لعدم جدوى الأخير بشهادة التجارب الطويلة التي مرّت بها الأديان"[5]. ويبدو أن الحلاج قد أخذ هذا المعنى، (الحال)، من قوله تعالى في سورة المائدة (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) سورة المائدة الآية 54.

إن السالك في طريق الصوفية يرى في التواصل بينه وبين خالقه دينا، أو عقيدة لا مناص منها لأهل التصوف. وقد ظهر الحب الإلاهي في الشعر العباسي بشكل لافت منذ القرن الثاني، في بغداد، والتي تعد مدرسة تخرج منها العديد من الصوفية، كالحلاج، ورابعة العدوية.

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص166.
[2]- المصدر نفسه، ج1، ص166.
[3]- محمد بن عبد الواحد السوسي: الدرّة الخريدة –شرح الياقوتة الفريدة، تح. عبد اللطيف عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ج1، ص244.
[4]- كمال مصطفى الشيبي: شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 1983، ص ص157-158.
[5]- المرجع نفسه، ص158.

2- حال الرجاء:الرجاء منزلة عظيمة تربط الصوفي بخالقه ربطا قلبيا خالص. يعرفه أبو بكر الوراق بقوله: "الرجاء ترويح من الله تعالى لقلوب الخائفين، ولولا ذلك لتلفت نفوسهم وذهلت عقولهم"[1] وينقسم الرجاء إلى أقسام ثلاثة هي:[2]

1- رجاء في الله.

2- رجاء في سعة رحمة الله.

3- رجاء في ثواب الله

وفي القرآن الكريم حديث عن الرجاء، قال تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر) (سورة الأحزاب، الآية: 21)، وقال صلى الله عليه وسلم: (لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا)[3]؛ وعليه فأصل الرجاء هو القرآن الكريم والسنة، وهذا هو المصدر الأساسي الذي يستقي منه الصوفية كل المعاني التي ترتبط بهذا المقام العظيم.

وللصوفية شعر يذكرون فيه الرجاء ويقرنونه بالخوف، فيقول أحدهم في قصيدة نونية[4]:

هي الساعات تخترم الأماني ... وتدني في تسرّبها الأوانا
وتستدعي من الواعي بدارا ... وإعدادا ليستبق الزمانا
فما لي لا أبالي والليالي ... تنبّهني بأن الوعد حانا
وأن الله وقّت لي قدومي ... ويطوي خطوتي آنا فآنا
غدا قد ألطم الخدين حزنا ... وما الجدوى وما قد كان كانا
أيا ربّا برحمته تولّى ... خلائق ملكه ورعى وصانا
عبيدك لا يني يدعو ويرجو ... وما خاب العبيد بك استعانا
هو الخطاء والنزعات شتّى ... يغالبها وتوسعه حرانا
لقد غلب الرّجاء عليه لمّا ... رآى آلاءك الجلّى عيانا
وها قد جاء معترفا مقرا ... يعوذ يلوذ فامنحه الأمانا

يستشعر الصوفي دنو أجله وقرب رحيله من هذه الدنيا، وهو لا يزال غارقا يتخبط في غفلته، ولم يحضر نفسه لهذا الرحيل. ويخاف أن يلطم خدّيه حزنا يوم لا ينفعه الندم. لذلك يبادر بالدعاء وإظهار الرجاء، فيقول:

عبيدك لا يني يدعو ويرجو ... وما خاب العبيد بك استعانا
لقد غلب الرجاء عليه لمّا ... رآى آلاءك الجلّى عيانا

---

[1]- السراج الطوسي: اللمع، ص91.
[2]- المصدر نفسه، ص91.
[3]- المصدر نفسه، ص91.
[4]- سيد بن حسين العفّاني: لآلئ البيان في محبة الرحمان، ص458.

يعد الرجاء مقاما سلكه الأنبياء والمرسلون وأتباعهم، وهو عند الصوفية قوة تحيي قلوبهم من الغفلة. فهم لا يتوقفون عن الرجاء في الله لأنه يمنحهم الأمان.

3- حال الشوق:تنتاب الصوفية عواطف قلبية كثيرة، كما رأينا في الأحوال السابقة، ويعد الشوق من الأحوال ذات المكانة العالية عندهم. وقد حظي حال الشوق بتعريفات كثيرة، نذكر منها ما جاء في كتاب: "نثر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية"؛ حيث يعرفه عبد الله بن أسعد اليافعي بقوله: "الشوق احتراق الأحشاء وتلهب القلوب وتقطع الأكباد"[(1)]، هذا في طبيعته الجسدية التي يحس بها كل من تصيبه عاطفة الشوق، وأما في اصطلاح الصوفية فيعرفه السري السقطي بقوله: "الشوق أجل مقام للعارف إذا تحقق فيه، وإذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عما يشتاق إليه"[(2)]؛ حيث يرفع الشوق بهذا المفهوم من كونه حالا إلى درجة مقام، إذا تحقق فيه والتحقق يعني الإقامة. "ويبرر ذلك بقوله: لها –يعني المقام- عن كل شيء يشغله عمن يشتاق إليه. والمعنى يتضمن الشوق إلى الله تعالى، واللهو عن كل ما يشغل عنه سبحانه"[(3)]. وفي شعر الحلاج حديث عن شوقه إلى محبوبه، جاء فيه:[(4)]

وخضـــــت في لجّ بحـــــر ففكـــــري	**أمـــــر فيـــــه كمـــــرّ ســـــهم**
وطـــــار قلـــــبي بـــــريش شـــــوق	**مركّـــــب في جنـــــاح عـــــزمي**
إلى الذي إن ســـــــــئلت عنـــــــه	**رمـــــــزت رمـــــــزا ولم أسمّـــــــي**
حـــــتى إذا جـــــزت كلّ حـــــدٍّ	**في فلـــــوات الدّنـــــو أهمـــــي**
نظـــــــرت أذ ذاك في سجـــــــال	**ففـــــما تجـــــاوزت حـــــدّ رسمـــــي**
فجئـــــت مستســـــلما إليـــــه	**حـــــدّ قيـــــادي بكـــــف ســـــلمى**
وقـــــد وسم منـــــه الحـــــب قلـــــبي	**بميســـــــم الشـــــــوق أيّ وسم**
وغـــــاب عـــــني شـــــهود ذاتي	**بالقـــــرب حـــــتى نســـــيت اسمـــــي**

يعبر الحلاج في هذه القصيدة عن شوقه العظيم إلى حبيبه وخالقه، "وقد طار قلبه بريش شوق"، في استعارة تشخيصية لمعنى الشوق يتخيل فيه المتلقي صورة طائر يطير بقلب الشاعر (الحلاج): (مركب ففي جناح عزم) إلى حبيبه الذي لا يستطيع أن يبوح باسمه، ولكنه يرمز إليه رمزا.وقد جاوز الحد في شوقه حتى أصبح هائما في صحراء الوجد، وقاده إلى الاستسلام لربه. وقد وسم الشوق قلبه بوسمه حتى ذهل عن ذاته ونسي نفسه.

4- حال الخوف:الخوف من الأحوال التي تنتاب الصوفي السالك إلى الله، وللصوفية أقوال كثيرة في حال الخوف يرتبط بعضها بالعلاقة بين العبد وربه، وقد جعله بعضهم علامة على السعادة، ففقد كان أبو الحسين الضرير يقول: "علامة

---

(1)- عبد الله بن أسعد اليافعي: نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، تح. خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999، ص190.

(2)- ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تصحيح: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج3، ص41.

(3)- وجدي أمين الجردي: خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ص215.

(4)- سرور طه عبد الباقي: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، دار الكتب المصرية، مصر، ص170.

السعادة خوف الشقاوة؛ لأن الخوف ذمامٌ بين الله وبين عبده، فإذا انقطع ذمامه هلك مع الهالكين"[1]؛ وتفسير هذا أن الخوف يمنع العبد من ارتكاب المعاصي المهلكة له. وأما ذو النون فقد ربط الخوف بالمحبة التي يهبها الخالق لعبده، ولن ينالها حتى يتحقق ففيه حال الخوف. يقول ذو النون في هذا: "إن المحب لله تعالى لا يسقى كأس المحبة، إلا من بعد أن ينضج الخوف قلبه. فإنما خوف النار عند خوف الفراق بمنزلة قطرة قطرت في بحر لجّي، ولا أعلم شيئا أحمد للقلب من خوف الفراق"[2]. وبهذا المفهوم يصبح حال الخوف من المكانة بحيث لا يمكن للمتصوف أن يرتقي بدونها في منازل السالكين. وبدون الخوف لا تتحقق في حياته الهداية ولا القرب من الخالق.

وقد عبر شعراء الصوفية عن حال الخوف في أشعارهم، ومن ذلك قول محمد بن أحمد الشيرازي:[3]

إليك قصدي لا للبيت والأثر ... ولا طوافي بأركان ولا حجر
صفاء دمعي الصفا لي حين أعبره ... وزمزمي دمعة تجري من النّظر
وفيك سعيي وتعميري ومزدلفي ... والهديُ جسمي الذي يُغني عن الجزر
عرفانه عرفاني إذا منًى منّ ... ووقفتي وقفة في الخوف والحذر
وجمر قلبي جمارٌ تبدها شرري ... والحرم تحريمي الدنيا عن الفكر
ومسجد الخيف خوفي من تباعدكم ... ومشعري ومقامي دونكم خطري
زادي رجائي له والشوق راحلتي ... والماء من عبراتي والهوى سفري

وقد عبّر الجنيد عن حال الخوف، فقال:[4]

جسم يطوف وقلب ليس بالطائف ... ذات تصدو ذات ما لها صارف
هيهات هيهات ما اسم الزور يعجبني ... قلبي له من خفايا فكره خائف

وقال بعضهم:[5]

أما والله لو علم الأنام ... لما خلقوا لما غفلوا ناموا
لقد خلقوا لما لو أبصرته ... عيون قلوبهم ساحوا وهاموا
ممات ثم قبر ثم حشرٌ ... وتوبيخ وأهوال عظام
ليوم الحشر قد عملت رجال ... فصلّوا من مخافته وصاموا
ونحن إذا أمرنا أو نهينا ... كأهل الكهف أيقاظ نيام

---

[1]- عبد الملك النيسابوري: تهذيب الأسرار في أصول التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص124.
[2]- عبد الملك النيسابوري: تهذيب الأسرار في أصول التصوف، ص124.
[3]- محي الدين بن عربي: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، تح، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج1، ص183.
[4]- المصدر نفسه، 1، ص183.
[5]- عبد الله بن أسعد اليافعي: نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، تح. خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999، ص164.

وكان الخوف من الموت، ومن توقع العقوبة بدفع الصوفية إلى العمل والاجتهاد في الطاعة وتحصيل الدرجات، والخوف عندهم مراتب: فمنه الخوف، والخشية والهيبة. والخوف شرط الإيمان، قال الله تعالى: (وخافون إن كنتم مؤمنين) (آل عمران: الآية: 75). وللخوف أثر كبير في القلب فإذا حل به أحرق كل الشهوات الموجودة ففيه، وطرد الدنيا منه. وعند الصوفية يرفع الخوف صاحبه إذا كان يخاف الله إجلالا له وليس لنفسه.

5- حال السكر:مصطلح السكر عند الصوفية من أهم الرموز التي يتناقلوها بينهم، ولا يفصحون عن دلالتها في أغلب الأحيان. وقد أصبح هذا المصطلح حالا من أحوال الصوفية. كما حظي باهتمام النقاد والدارسين لقضايا الصوفية. ويعرفه الدكتور بشير جلطي بقوله: "السّكر من أشهر المصطلحات الصوفية تداولا، ويعني دهشة تلحق بسرّ المحب عن مشاهدة الجمال"[(1)]؛ وهذه الدهشة تحرك عالمه النفسي. ويقترب معنى السكر الصوفي في هذا التعريف من المفهوم الذي أورده الدكتور عدنان حسين المواصي في قوله: "نعني بالسكر الصوفي تلك النشوة العارمة التي تفيض بها نفس الصوفي، وقد امتلأت بحب الله حتى غدت قريبة منه كل القرب"[(2)]؛ فليس بينهما فرق كبير، إن الدهشة والنشوة كلاهما من أحوال النفس عند الصوفي في المحب لخالقه المعجب بجماله وجلاله.

ومن الشعر الصوفي الذي وردت فيه حال السكر قول الشبلي:[(3)]

إن المحبـــــة للـــــرحمان تســـــكرني ... وهـــل رأيـــت محبّـــا غـــير ســـكران

وقال أبو يزيد:[(4)]

عجبـــت لمـــن يقـــول: ذكـــرت ربّي ... وهـــل أنسى فـــأذكر مـــا نســـيت
أمـــوت إذا ذكرتـــك ثم أحيـــا ... ولـــولا حســـن ظـــنّي مـــا حييـــت
فأحيـــا بالمـــنى وأمـــوت شـــوقا ... فـــكم أحيـــا عليـــك وكم أمـــوت؟
شربـــت الحـــب كأســـا بعـــد كأس ... فمـــا نفـــد الشرـــاب ومـــا رويـــت

ويقول ذو النون:[(5)]

شربنـــا عـــلى ذكـــر الحبيـــب مدامـــة ... ســـكرنا بهـــا مـــن قبـــل أن يخلـــق الكـــرم
لهـــا البـــدر كأس، وهي شمـــس يـــديرها ... هـــلال وكم يبـــدو إذا مزجـــت نجـــم
ولـــولا شـــذاها مـــا اهتـــديت لحالهـــا ... ولـــولا ســـناها مـــا تصـــورها الـــوهم

---

(1)- بشير جلطي: حقيقة التصوف بين التأصيل والتأثير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص141.
(2)- عدنان حسين المواصي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، ص199.
(3)- أبو بكر الشبلي: ديوان أبي بكر الشبلي، جمع وتحقيق، د.كامل مصطفى الشيبي، ط1، مطابع دار التضامن، بغداد، العراق، 1967، ص129
(4)- شمس الدين الديلمي: شرح الأنفاس الروحانية، تح. الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص207.
(5)- البقلي الشيرازي: مشرب الأرواح، تح. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص130.

ولم يبــــق منهـــا الدّهـــر غـــير حشاشـــة ... أن خفاهـــــا في صـــــدور النهـــــى كـــــتم
فـــإن ذكـــرت في الحـــيّ أصـــبح أهـــله ... نشـــــاوى، ولا عـــــار علـــــيهم ولا إثم
ومـــــن بـــــين أحشـــــاء الدّنان تصـــــاعدت ... ولم يبـــــق منهـــــا، في الحقيقـــــة إلا اسم
وإن خطـــرت يومـــا عـــلى خـــاطر امـــرئ ... أقامـــت بـــه الأفـــراح، وارتحـــل الهـــم
ولـــو نظـــر النـــدمان خـــتم إنائهـــا ... لأســـكرهم مـــن دونهـــا ذلك الخـــتم
ولـــو نضـــحوا منهـــا ثـــرى قـــبر ميـــت ... لعـــادت إليـــه الـــروح وانـــتعش الجســـم
ولـــو طرحـــوا في فيء حـــائط كرمهـــا ... علـــيلا وقـــد أشـــفى لفارقـــه السّـــقم
ولـــو قرّبـــوا مـــن حانهـــا مقعـــدا مـــشى ... وتنطـــق مـــن ذكـــري مـــذاقتها الـــبكم
ولـــو عبقـــت في الـــشرق أنفـــاس طيبهـــا ... والغـــرب مزكـــوم لعـــاد له الشّـــم

وهي قصيدة طويلة يتحدث فيها لشاعر الصوفي ابن الفارض عن الخمرة وعن صفاتها، وهي "مبنية على اصطلاح الصوفية، يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها، ويريدون ما أفاض الله على ألبابهم من المعرفة أو من الشوق والمحبة له تعالى. ويريدون بالحبيب ذات الخالق جل وعلا، لأنه تعالى أحبّ أن يعرف فخلق، والخلق منه ناشئ عن المحبة، فهو الحبيب والمحبوب"[1] . وقد أصبح مصطلح السكر عند الصوفية مقرونا بمحبة الخالق والاغتراف من بحر هذه المحبة كما يقول الصوفي ذو النون المصري عن الصوفية أنهم: "وردت قلوبهم على بحر المحبة فاغترفت منه ريّا من الشراب، فشربت منه بمخاطرة القلوب فسهل عليهم كل عارض عرض لهم دون لقاء المحبوب"[2]؛ فالمحبة الإلاهية التي تفيض على الصوفية تجعلهم في حال من السكر، تذهل معها أرواحهم عما سوى الله، وقد عبر شعراء الصوفية عن سكرهم بمحبة الله، مستعيرين أوصاف الخمر الحقيقية.

6- حال الغيبة:الغيبة حال من أحوال الصوفية، ويعرفها الجرجاني في كتاب التعريفات بأنها: "غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق بل من أحوال نفسه بما يرى عليه من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه وعن الخلق"[3].

وللقاشاني كلام يشرح فيه هذا التعريف الذي يدور في أغلبه حول القلب –أي قلب الصوفي، وغيبته، جاء فيه أن حال الغيبة هي: "غيبة القلب المتنقل في مراتب الخلع والتجريد عن علم ما يجري من أحوال الخلق وأوضاعهم، وذلك بشغل الحس، أي الإدراكات الباطنة، والظاهرة، بما ورد عليه من التجليات الإلهية"[4]؛ إذ يرتكز هذا التوضيح لمصطلح الغيبة عند الصوفية على ثلاثة عناصر أساسية هي القلب والخلق والتجليات الإلهية (الوجود).ويقسم القاشاني الغيبة الصوفية إلى أقسام ثلاثة، هي[5]:

---

[1]- ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص140.
[2]- السراج الطوسي: اللّمع، ص449.
[3]- محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح، بيروت، لبنان، 1985، ص170.
[4]- عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تعليق، د. عاصم ابراهيم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص213.
[5]- المصدر نفسه، ص213.

1- غيبة السالك: وهي الغيبة بالحق عن الخلق

2- غيبة العارفين: وهي غيبة بالحق عن الحق فإنهم في سيرهم في الله يتحولون من تجلّ إلى تجلّ.

3- غيبة العالم بالله: وهي من خلق إلى خلق في الحق فإنه ينتقل في شهوده الحق من مظهر دائم الشهود، ما يجمع بين الظاهر والمظهر بلا مزاحمة.

وفي شعر الصوفية تعبير عن حالهم في غيبتهم عن الخلق، وفي غيبتهم عن أنفسهم وذواتهم، وفيه يتجلى لهم الحق والخالق في أسمى تجلياته ويصل بهم إلى مسالك ودرجات أسمى في سيرهم إلى الله.

ومن شعر الصوفية في حال الغيبة قول أبي سعد الخرّاز الصّوفي:[1]

أيا من يرى الأسباب أعلى وجوده ... ويفرح بالتّيه الدّني وبالأنس
فلو كنت من أهل الدّنو لغبت عن ... مباشرة الأملاك والعرش والكرسي
وكنت بلا حال مع الله واقفا ... تصان عن التذكار للجنّ والإنس
فاسمع صفاتي في الوجود فإنني ... إذا غبت عن نفسي كغيبوبة الشمس
وقامت صفاتي للمليك بأسرها ... وغابت صفاتي حين غبت عن الحس
وغاب الذي من أجله كان غيبتي ... فذاك فنائي فافهموا يا بني جنسي
فهذا وجودي في المغيب بحاله ... أقر به حتى يواري الثّرى رمسي
ولست أبالي بعد موتي بصرعتي ... ولو صبر المحبوب دار الشقا حبسي
إذا كان ودّي ففي ضميري ثابتا ... وكان يراني في العذاب فهو عرسي

وكانت هذه القصيدة ردّا على هاتف نادى أبا سعيد الخرّاز وقد أكثر من التردّد بين مكة والمدينة يريد الحج، فقال له: "يا أبا سعيد قدو الله رحمتك من كثرة ترادك في هذا الموضع، وقد حضرني فيك أبيات فاسمع وأنشأ يقول:[2]

أتيه فلا أدري من التّيه من أنا ... سوى ما يقول النّاس فيّ وفي جنسي
أتيه على جنّ البلاد وإنسها ... وإن لم أجد خلقا أتيه على نفسي

ويقول أن أسباب الوصول من الهيبة والأنس لا تعلى من وجوده، كما يدّعي، فعليه أن يسمع صفات الشاعر إزاء وجود الخالق، وهي:

- غياب الصوفي عن نفسه.

- قيام صفاته عند غيبته عن الحس.

---

[1]- ابن عساكر علي بن الحسن الشافعي: تاريخ مدينة دمشق، تح. محب الدين العمروي، دار الفكر للطباع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1995، ج5، ص140.

[2]- المصدر نفسه، ج5، ص140.

- غياب الخالق الذي غاب الشاعر من أجله.

وبهذه الشروط يتحقق فناء الصوفي في وجود خالقه، وغيابه عن الخلق، وهذه غيبة الشاعر، وهي حال تصيبه عند لقائه بخالقه، وذهوله عما سواه. فإذا حضر محبوبه غاب هو ولم يعد يبالي بعد موته بصرعته التي غاب فيها عن عالم الحس والشهادة، وحتى لم سجنه خالقه فهو يرى العذاب ففي سبيله عرسا.

7- حال الأنس:الأنس حال من أحوال الصوفية يزعمون فيه أنهم يأنسون الله في خلواتهم وهو عندهم متعدد المعاني. فهم "يعبرون به عن روح القرب، وتارة عن أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب. وهو جمال الجلال، ويبشرون أيضا بالأنس إلى حصول الصحو بالحق، ولهذا قالوا: كل مستأنس صاح"[1]؛ فالوقوف على مفهوم الأنس يقتضي من الباحث تتبع الحالة النفسية أو مجموعة الحالات النفسية التي يكون فيها بخلاف الواقع. ويوضح القاشاني هذا بقوله: "ثم يتباينون حسب تباينهم ففي الشرب. وقالوا: أدنى محل الأنس أنه لو طرح في لظى لم يتكدر عليه أنسه. وحتى لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر به"[2].

وفي الأنس يقول الحلاج:[3]

غبت وما غبت عن ضميري ... فمازجت تحرحتي سروري
واتصل الوصول بافتراق ... فصار ففي غيبتي حضوري
فأنت في سرّ غيب همّي ... أخفى من الهم في ضميري
تؤنسني بالنّهار حقا ... وأنت عند الدّجى سميري

وتقول رابعة العدوية:[4]

يا مؤنس الأبرار في خلواتهم ... يا خير من حلّت بن النّزّال
من ذاق حبك لا يزال متيما ... قرح الفؤاد يعوده بلبال
من ذاق حبك لا يُرى متبسما ... من طول حزن في الحشا يغتال

وتقول أيضا:[5]

لقد جعلتك ففي الفؤاد محدّثي ... وأبحث جسمي من أراد جلوسي
فالجسم منّي للجليس مؤانس ... وحبيب قلبي في الفؤاد أنيس

---

[1]- القاشاني: لطائف الإعلام، ج2، ص208.
[2]- المصدر نفسه، ج2، ص ص208-209.
[3]- كامل مصطفى الشيبي: شرح ديوان الحلاج، منشورات الحمل، د. ت، ص261.
[4]- أبو محمد السرج البغدادي: مصارع العشاق، تح، محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص289.
[5]- أبو سعد النيسابوري: تهذيب الأسرار في أصول التصوف، تح. إمام سيد محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص62.

مما قيل في الأنس:[1]

الأنـــــس بالخـــــالق نـــــور ســـــاطع والأنـــــس بالمخلـــــوقين همٌ واقـــــع

في حال الأنس يجعل الصوفي خالقه مؤنسا له في كل حياته، ويرفض الأنس بالمخلوقين، فهم يلحقون به الهم والغم. وقد كانت رابعة العدوية تعبر عن هذه الحال جاعلة من فؤادها لله وحده، ومن جسمها لمن يجلس بجانبها. فهي تذهل عن كل أنيس من البشر، ولا تأنس إلا بالله وحده.

8- حال القرب:القرب من الأحوال التي يعيشها الصوفية، ويقول عنه السراج الطوسي: "وحال القرب لعبد شاهد بقلبه قرب الله منه فتقرب إلى الله تعالى بطاعته، وجميع همّه بين يدي الله تعالى بدوام ذكره في علانيته وسره"[2]. ويبدو أن الصوفية قد أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى: (وإذا سألك عبادي عنّي فإني قريب) (سورة البقرة، الآية: 186)، ومن قوله أيضا: (ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون) (سورة الواقعة، الآية: 85)، وقد ذكر السراج الطوسي أن القرب على ثلاثة أحوال؛ هي: القرب إلى الله بالطاعة والقرب بالتحقق، وقرب قلوب عباده منه[3]. ولقد عبر شعراء الصوفية عن أحوالهم مع القرب.

ومنه قول الحلاج:[4]

وتحققتـــــك في الـــــسّر فناجـــــاك لســـــاني فاجتمعنـــــا لمعـــــان وافترقنـــــا لمعـــــاني

إن يكـــن غيّبـــك التعظـــيم عـــن لحـــظ عيـــاني فلقـــد صـــيرك الوجـــد مـــن الأحشـــاء داني

ويعد الحلاج نفسه على درجة كبيرة من القرب إلى الله، فقد طلب القرب منه في السّر، فنطق لسانه بمناجاته، كما أنه يصرح باجتماعه مع خالقه لمعان. غير أنه لم يصرح بهذه المعاني. ويعترف أنه لم يبصره بلحظه لعظمته وجلاله. إلا أن الوجد جعله قريبا من أحشائه أي قلبه وصدره.

هذه أهم الأحوال التي تيسر إعدادها، وهي كثيرة يتجاوز عددها العشرات، بل المئات تراكمت على مر العصور التي نشأ ففيها التصوف.

---

[1]- المصدر نفسه، ص62.

[2]- السراج الطوسي: اللُّمع، ص84.

[3]- المصدر نفسه، ص84.

[4]- المصدر نفسه، ص84.

الخصائص الفنية لشعر الصوفية:

للشعر الصوفي خصائص فنية كثيرة تميزه عن غيره من الشعر العربي في العصر العباسي، يمكن حصرها في مسمى اللغة الشعرية الذي يضم في طياته ميع مستويات اللغة أو النص الشعري الصوفي؛ من لغة وخيال وموسيقى وغيرها من جماليات النص الشعري.

ولا شك أن اللغة مجموعة من الرموز يعبر بها الصوفي عما في نفسه من مكنونات، وهي "تصبح أكثر حساسية كلما تعلقت بشعور جوهري لدى الإنسان"[1]؛ وهذا ما يعبر عنه في التجربة الشعرية الصوفية باللغة الشعرية. وقد حدد الدكتور خناثة بن هاشم تطور انفعالات الصوفية وعلاقتها ببلاغة اللغة الشعرية في ثلاثة مستويات هي:[2]

أ- اللغة ففي طور الحب والحلم والتمني

ب- اللغة في طور الحب والجمع والتجلي.

ج- اللغة بين جدلية الصحو والسكر.

وفي هذا الإطار، فإن علاقة وطيدة تنشأ بين عاطفة الحب وبين اللغة كأداة تواصل، يقيم من خلالها علاقات متبادلة، وهذا ما يؤكده الأستاذ خناثة بن هاشم، بقوله: "والشاعر الصوفي إذ تهيمن عاطفة الحب على مجال الرؤية لديه فإن حساسية اللغة تتكاثف بشكل ملحوظ فيقيم علاقة متبادلة بين مشاعره وبين ما ينتمي إلى لغة الحب وانفعالاته"[3]؛ فاللغة هي ترجمان العواطف في الشعر الصوفي، فهو يوظف معجم متعلق بألفاظ الحب والغزل والخمرة والطبيعة، لا لشيء سوى لتحقيق التوازن بين متطلبات الروح ومتطلبات البدن.

وفي بيان هذا التوازن يقول الأستاذ خناثة بن هاشم عن الشاعر الصوفي: "فهو يستعمل لغة الحب والغزل والخمر والطبيعة، ويحاول بذلك أن يصنع معادلة التوازن بين التطلع للقيم الروحية بين طاقات المتصوف ونزواته الأرضية"[4]. ولتوضيح اللغة الشعرية عند الصوفية وعلاقتها بالجانب العاطفي لابد من الاستعانة بمجموعة من النماذج الشعريةفي الشعر الصوفي.

أ- الخيال والصور الفنية:يمكن القول إن الخيال من أهم عناصر التشكيل الفني في النص الشعري وإليه يرجع الفضل في نقل الأفكار والمعاني من عالم الروح والفكر إلى عالم الحس والمشاهدة. وبها يحصل التمثيل الخيالي. وفي هذا يقول ابن الفارض:[5]

فيـــا مهجـــتي ذوبي جـــوًى وصـــبابة ... ويا لـــوعتي كـــوني كـــذاك مـــذيبتي
ويا نار أحشـــائي أقيمـــي مـــن الجـــوى ... حنـــايا ضـــلوعي فهـــي غـــير قويمـــة

---

[1]- خناثة بن هاشم: الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ص30.
[2]- المرجع نفسه، ص30.
[3]- خناثة بن هاشم: الشعر الصوفي الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص30.
[4]–المرجع نفسه، ص30.
[5]- ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت، ص78.

ويا حســـن صـــبري في رضـــا مـــن أحبّهـــا تجمّـــل وكـــن للدّهـــر بي غـــير مشّـــمت
ويا جـــلدي في جنـــب طاعـــة حبهـــا تحمّـــل عـــداك الـــكلّ كلّ عظيمـــة

إلى قوله:

تجمعـــت الأهـــواء فيهـــا فمـــا تـــرى بهـــا غـــير صـــبّ، لا يـــرى غـــير صـــبوة
إذا ســـفرت في يـــوم عيـــد تزاحمـــت عـــلى حســـنها أبصـــار كلّ قبـــيلة
فـــأرواحهم تصـــبو لمعـــنى جمالهـــا وأحـــداقهم مـــن حســـنها في حديقـــة
وعنـــدي عيـــد كل يـــوم أرى بـــه جـــمال محياهـــا بعـــين قريـــرة
وكل الليـــالي لـــيلة القـــدر إن دنـــت كـــما كل أيام اللقـــا يـــوم جمعـــة

إلى قوله:

ولا ســـعت الأيام في شـــت شملنـــا ولا حكمـــت فينـــا الليـــالي بجفـــوة
ولا شـــنّع الـــواشي بصـــد وهجـــرة ولا أرجـــف الـــلّاحي ببـــين وســـلوة
ولا اســـتيقظت عـــين الرقيـــب ولم تـــزل عـــليّ لهـــا في الحـــب عيـــني رقيبـــتي

فالمتأمل في هذه الأبيات الشعرية يجد أن ابن الفارض يمتع بلغة شعرية ذات طابع غنائي غزلي المشرب وجداني الروح، يحاول من خلاله أن يعبر عن حبه الإلهي باستخدام الصور الخيالية ذات البعد الحسي، ويوضح هذا الأستاذ خناثة بن هاشم: "فنحن نظفر بشعر صوفي تزدحم خلاله الصور الحسية. لكن المتعة الحسية التي تحققها لنا هذه الحسية في الصورة لا تعدو أن تكون مطيّة فنية متميزة، توصلنا إلى بؤرة التجربة الخيالية في صميمها، كأن يصف حبه الإلهي في لغة غزلية رقيقة مهيبا بمكونات التلويح الصوفي إلى المرأة"[1]؛ فشعرية الصورة تتأتّى ليس من كونها حسية مشخصة، وإنما تأتي من كونها عبارة عن تمثيل خيالي. ويوضح خناثة بن هاشم هذا التمثيل بقوله: "يلجأ الشاعر هنا إلى الطابع الغنائي يلوح من خلاله إلى طبيعة انفعالاته التي ترتفع على العادي المألوف، ويمارس لغته على لغة الغزل، والحب، يفتّت بناها يخترق نمطيتها ويحيلها بلاغة خاصة، صالحة لقول ما لا يقال أو ما يصعب قوله من تمثلات خيالية على مستوى التجربة، ما هو أمسّ بالذاتي، والنفسي الباطني في تفاعلها خيالية على مستوى التجربة، ما هو أمسّ بالذاتي والنفسي الباطني في تفاعلها مع الآخر الظاهر والاجتماعي والثقافي" [2]. فلغة الشعر الصوفي تتخذ من لغة الحب والغزل ما يسمح له بتخطي التجربة العاطفية الإنسانية إلى بلوغ تجربة العشق الالهي. ومن هنا تتحول اللغة العادية إلى لغة رمزية إشارية.

ب- الرمز: كثر الحديث عن الرمز في شعر الصوفية، وتعددت الدراسات الأدبية منها والنقدية التي تناولت هذا الموضوع الذي يعد قديما قدم الابداع الشعري نفسه، فقد أصبح استخدام الرمز من الخصائص الفنية التي تميز شعر التصوف في العصر العباسي وما تلاه من العصور.

وقد تعددت تعريفات الرمز عند مختلف الحقول المعرفية، بحيث أصبح الوقوف على مفهوم محدد للرمز من الأمور العسيرة، لهذا السبب نكتفي بإيراد مفهوم الرمز لغة اصطلاحا بشيء من الإيجاز؛ ففي اللغة تتفق المعاجم العربية على أن

---

[1]- خناثة بن هاشم: الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص33.

[2]- المرجع نفسه، ص34.

مادة "رمز" تعني "لغة الإشارة والايماء"[1]؛ وقد عدد اللغويون وسائل الاشارة والايماء، وهي مختلفة ومتعددة الأشكال. أما في اصطلاح النقاد والدارسين، فيعرف محمد غنيمي هلال الرمز بأنه: "الإيحاء، أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة، التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية، والرمز هو الصلة بين الذّات والأشياء، بحيث تتولد المشاعر عن طريق الاثارة النفسية، لا عن طريق التسمية والتصريح"[2]؛ فالرمز بهذا المعنى يقف بين المباشرة وغير المباشرة في التعبير الشعري، في حال عجزت اللغة عن التعبير عن المعاني المكنونة في النفس.

أما الدكتور وجدي أمين الجردي، فيعرفه بقوله: "اتسع مفهوم الرمز في عصرنا الحاضر حتى أصبح يتناول كل ما ورثناه من حكايات وأساطير أو ثقافة إنسانية جامعة أو ما أنشأناه من تراثنا الفكري والخيالي على حد سواء"[3]؛ وبهذا المفهوم فإن من العسير أن نعثر على مفهوم واحد محدد لماهية الرمز.ولم يخل لشعر الصوفية في العصر العباسي من رموز كثيرة الغرض منها أن تؤدي وظائف فنية ومضمونية، في التعبير عن المعاني المجهولة والكشف عنها، وفي تناول أشياء غيبية أو غائبة في الماضي أو في الحاضر، ومن وظائف الرمز التذكير والتوقع والتعرف وغير ذلك مما يريد الشاعر الصوفي أن يعبر عنه.

ومن الرموز التي تداولها الصوفية في أشعارهم ما يلي:

1- رمز المرأة: تشكل المرأة رمزا في شعر الصوفية له قيمته الفنية من خلال توظيفه كشكل أنثوي مشرب بأبعاد إلهية، ويوضح الدكتور عاطف جودة نصر هذا بقوله: "تظهرنا دراسة ما خلق الصوفية من تراث شعري وتأملات ثيوصوفية، وما حفلت به بعض مذاهب الشيعة من اتجاهات عرفانية على تصور المرأة بوصفها رمزا لجوهر أنثوي أشرب طبيعة طبيعية إلهية مبدعة"[4].

ومنه قول ابن الفارض:[5]

وأبثثها ما بي ولم يك حاضري ... رقيب بقا حظ بخلوة جلوة
وقلت وحالي بالصبابة شاهدي ... ووجدي بها ماحِيّ والفقد مثبتي
هبي قبل يفني الحبّ منّي بقية ... أراك بها لي نظرة المتلفّت

إلى قوله:

فلو قيل من تهوى؟ وصرحت باسمها ... لقيل: كنى، أو مسّه طيف جنّة

ويعلق الدكتور ابراهيم محمد منصور على هذه الرمزية، بقوله: "أما ابن الفارض فقد استخدم رمز المرأة بطريقة بعيدة عن الحسية، فللمعشوقة، وهي الذات الإلهية، صفات بشرية وصفات أخرى روحية، وغالبا ما يشار إليها بضمير الغائبة أو بضمير المخاطبة، فصورة المحبوبة في هذه القصيدة صورة رمزية سامية، بعيدة عن الحسية، وهي أجلّ من أن يسميها لأنه

---

[1]- ابن منظور المصري: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت، ج5، ص356.
[2]- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، د، ط، دار العودة، بيروت، لبنان، 1987، ص398.
[3]- وجدي أمين الجردي: خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، د. ت، ص398.
[4]- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1978، ص124.
[5]- ابن الفراض: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت، ص 46-47.

لو سمّاها، إما يصدقه أحد أو أن يتهم بالجنون"[1]؛ وبهذا عدت المرأة معادلا موضوعيا عند شعراء الصوفية، ورمزا يعبرون به عن حبهم الإلهي.

2- رمز الخمرة:للخمرة حضور رمزي في الشعر الصوفي له دوره الفني والتّعبيري غير أن الصوفية لم يكن يهمهم الجانب الحسي والشهواني فيه، "ولكنهم كانوا كمن ينشئ رمزه الخاص برغم استخدامهم لنفس الصور والتشبيهات والمعاني والألفاظ، فشعر أبي نواس وغيره من شعراء الخمر كان ينشد للتعبير عن المواجيد والهيام"[2]، وهذا يشبه كثيرا قول القشيري: "فإذا كوشف العبد بنعت الجمال، حصل السكر، وطاب لروح، وهام القلب"[3]، وقد أنشدوا:[4]

فصحوك من لفظي وهو الوصل كله ... وسكرك من لحظي يبيح لك الشربا
فما حلّ ساقيها وما ملّ شارب ... عقار لحاظ كأسه يسكر اللّبا

ومنه أيضا:[5]

لي سكرتان وللندمان واحدة ... شيء خصصت به من بينهم وحدي
فكلّ شخص بدا لي أنه قدحي ... وكلّ لحظ أراه فهو لي ساقي

وبهذا الطرح الرمزي فإن الخمر الصوفية مجازية عن السكر العادي، الذي نعرفه، ولكنها سكر من خمر المحبة الإلهية، حتى حصول النشوة الرحبة التي لا يدركها إلا الصوفية.

3- رمز الطبيعة:كانت الطبيعة مصدر إلهام للشعراء منذ القدم، يستلهمون منها مادة التشكيل الشعري بكل أبعاده الفنية، غير أن الصوفية اتخذوا منها رمزا للتعبير عن أحوالهم، يقول الدكتور ابراهيم محمد منصور في هذا: "رمز آخر عُني به الصوفية هو رمز الطبيعة، فقد نظروا إلى المخلوقات جميعا على أنها مجلى من مجالى الحق، والجمال الإلهي، ولابد أن يكون الشجر والأنهار والورد وكل مظاهر الجمال في الطبيعة مصدرا من مصادر الاعجاب، ورمزا من رموز الصوفية الشعرية الجميلة"[6]؛ فالطبيعة لدى الصوفية ليست كالطبيعة التي يتصورها غيرهم من الشعراء، فهي المهرب الذي يلجأون يلجأون إليه من متاعب الدنيا، وهي حلمهم الأكبر في الآخرة، وهي بالنسبة لهم تشكل تجلي من تجليات الجمال الإلهي.

ويذهب ثروت عكاشة إلى القول في معرض حديثه عن الرمز الطبيعي في الشعر الصوفي: "أو لم ير جلال الدين الرومي أن كل ما في الحدائق من زهور ومياه وينابيع وأشجار هي تجلي الجمال الإلهي والنموذج الأمثل للجنة العليا، وتنسّم المتصوفة ففي كل وردة نفحة من عطر الجنة، وتسمّع الصوفية في حفيف الورود إلى تسبيحها لله ..."وإن من شيء إلا

---

[1]- ابراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف، دار الأمين للنشر والتوزيع، دمياط، مصر، 1996، ص ص57-58.
[2]- ابراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف، ص59.
[3]- عبد الله بن أسعد اليافعي: "نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية"، تح، خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص201.
[4]- المصدر نفسه، ص202.
[5]- سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج1، ص152.
[6]- ابراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف، ص68.

يسبّح بحمده"، وكان ذو النون المصري يعلم مريديه أسرار هذا التسبيح الذي تشارك ففيه الخليقة كلها قبل القديس ففرنسيس الأسيزي بأربعة قرون"[1]. وقد خلّف الصوفية تراثا شعبيا غنيا بالرموز الطبيعية.

ومن هذه الرموز قول ابن الفارض:[2]

تـــــراه إن غـــــاب عـــــنّي كلّ جارحـــــة ... في كل معـــــنى لطيـــــف رائـــــقٍ بهـــــيج
في نغمـــــة العـــــود والنّـــــاي الـــــرخيم إذا ... تألفـــــا بـــــين ألحـــــان مـــــن الهـــــزج
في مســـــــارح غـــــزلان الخمائـــــل في ... بـــــرد الأصـــــائل والأصـــــباح في الـــــبلج
وفي مســـــاقط أنـــــداء الغـــــمام عـــــلى ... بســـــاط نـــــور مـــــن الأزهـــــار منتســـــج
وفي مســـــــاحب أذيال النســـــــيم إذا ... أهـــــدي إلي سحـــــيرا أطيـــــب الأرج
وفي التشـــــامي ثغـــــرا كأس مرتشـــــفا ... ريـــــق المدامـــــة في مســـــتنزه ففـــــرج

والمتأمل في هذه الأبيات يجد أن العشق الإلهي يمتزج مع عناصر الطبيعة الحيوانية منها والطبيعة الساكنة، "والعشق الإلهي مرتبط بجمال الذات الإلهية، ولهذا كان ارتباط العاشق والمحب الصوفي بالطبيعة هو ارتباط بجمال الحق، وقد صور ابن الفارض حبه الإلهي ممتزجا بتمجيده للطبيعة ومجالي الجمال فيها، تصويرا جميلا ففيه تمجيد لمظاهر القدرة الإلهية، وصور الجمال التي هي صورة الحق، باعتبار كل ما في الوجود إنما هو مجلى من محالى جمال الذات المقدسة"[3]. والطبيعة تشتمل على أنغام وألحان، وغزلان، وخمائل، ونسيم وأنداء وغمام وهي مظاهر طبيعية تعد انعكاسا لجمال الذات الإلهية المقدسة، تؤثر في نفس الشاعر وتثير فيه النشوة والرضا والسكينة والمحبة، ويشعر كأنه في حضرة الخالق عز وجل.

هذا فيما يخص الرمز الشعري في شعر الصوفية، والذي يشكل أهم الخصائص الفنية التي تميز بها، من حيث طرائق التوظيف، وتنوع المصادر، حيث نجد ففيه الرمز الأنثوي الذي يوظف المرأة، والرمز الطبيعي الذي يعتمد على مواد الطبيعة وعناصرها المختلفة، وكذلك رمز الخمرة الذي يستبدل به الشاعر الصوفي الخمر العادية بخمر أخرى روحية تعتمد على المحبة الإلهية التي يسكر بها الصوفي سكرا غير عادي، هذا وتتداخل الصورة والخيال مع الرمز بكل أنواعه. ومن السمات المميزة لشعر الصوفية ما يلي:

- اتخاذ الصوفية من الحبّ موضوعا أساسيا ففي قصائدهم.

- تركيزهم على الروح والنفس في أحوالهم ومقاماتهم، واهتمامهم بتزكية النفس.

- عدم اهتمام الصوفية بالشكل اللغوي من جزالة الألفاظ وفخامتها وترك العناية بالمحسنات اللفظية، إلا ما ورد عفوا دون تكلف.

---

[1]- جبران خليل جبران: حديثة النبي، ترجمة، ثروت عكاشة، ط9، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2002، ص 16-17.

[2]- ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص ص146-147.

[3]- ابراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف، ص69.

خلاصة:

ليس من السهولة بمكان على الباحثين في قضايا التصوف تحديد العوالم التي يعيشها الصوفية بشكل دقيق. كونها تنتمي إلى عالم النفس والروح، وقد حاول علاء الدين القونوي أن يحدد عالم الصوفية بقوله: "للصوفية عالم خاص بهم إذ ربما يرى الصوفيون أشياء لا يراها غيرهم ولغتهم التي يعبرون بها هي لغة الرمز والإشارة، إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة وعالمه الروحي وأطلقوا عليه سلوك المعراج وقسموها إلى مراحل أو منازل سموها المقامات وكما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية بالأحوال"[1]؛ وبهذا المفهوم فإن عالم الصوفية عالم روحي يبني على الغموض، والرمز والإشارة، والاستقلال الروحي، حيث يتقلب الصوفية بين مقامات وأحوال في سلوكهم هذا الطريق إلى الله.

[1]- علاء الدين القنوي: شرح التعرف لمذهب أهل التصوف، تح. السيد يوسف أحمد، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، د. ت)، ج1، ص05.