

# الفصل الأول:

## جماليات النبوة المعجمية

أولاً: معجم الأعلام

- خصائصه

ثانياً: معجم الحجاب

- خصائصه

ثالثاً: معجم الخمر

- خصائصه

رابعاً: معجم الكون والموجودات

- خصائصه

يتأسس الخطاب الصّوفي كغيره من أنواع الخطابات الأخرى من بنى مختلفة صوتية وتركيبية ودلالية ومعجمية، وعلى هذا فالدراسة المعجمية تعدّ عنصراً فاعلاً لمطاردة دلالات النص ومحاولة القبض على أهم النقاط المركزية التي يدور حولها.

« فالمعنى المعجمي هو كل كلمة لها جذر في المعجم، لها بالضرورة معنى يكمله ذلك الجذر، لأن المعجم مرجعيته منتظمة في المعاني»<sup>(1)</sup>.

فالمعجم إذن، يشكل أحد عنصري الجملة النحوية مضافاً إلى التركيب النحوي، إذ « يخضع المعجم اللغوي عند التركيب إلى عملية الانتقاء والاختيار، ويتم ذلك على أساس العلاقة الدلالية بين محمول اللفظ المختار، والحقل الدلالي الذي اختير له، ليشغل وظيفة فيه، بوصفه أصغر وحدة بنيوية في تشكيل الحدث الكلامي في ذلك الحقل الدلالي أو الموضوعي»<sup>(2)</sup>.

وبناءً على ذلك فإن حقلًا دلاليًا معينًا يستدعي بالضرورة معجمًا لغويًا مناسبًا، تتردد كلماته بنسب مختلفة أثناء الحدث الكلامي، « فيكون ذلك المعجم من الحقل الدلالي بمثابة الهوية، ويكون الحقل الدلالي منه بمثابة الإطار الجامع»<sup>(3)</sup>.

ليصبح بذلك لكل حقل دلالي أو خطاب معجمه الخاص به، فلموضوع التصوف معجمه وللغزل والمديح كذلك، والواضح أن اللغة في التجربة الصوفية تتخذ "منحى ازدواجيا حيث تجسد الدلالات المحسنة شكولا ذات بعد إشاري تجاه ما تومئ إليه مما يكاد يشكل تفسيراً جديداً إلى حيث لم تعد اللفظة أو الكلمة لها نفس الدلالة التي تعرفها، بل تصطبغ دلالات أخرى خلف الألفاظ مما يكاد يكون تفرغاً لمعنى الكلمة وصب معنى آخر بها حيث تزوج الدلالة بما يتجاوز الحد الوضعي لها"<sup>(4)</sup>.

وبهذا يكون المعجم مفتاحاً للتمييز بين أنواع الخطاب من جهة، ووسيلةً لتحديد دلالة الخطاب الجزئية من جهة ثانية.

(1) حسن خميس الملوخ: التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ص110.  
(2) محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص57.  
(3) م ن، ص58.  
(4) رجاء عيد: لغة الشعر (قراءة في الشعر العربي المعاصر)، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003، ص279.

وبتسليط الضوء على الخطاب الشعري الصوفي، نجد معاجمه الشعرية متقاربة في مجملها، ليس بين قصيدة وأخرى عند شاعر معين بل بين أغلب الشعراء المتصوفة. ذلك لأن الحقل الدلالي عندما يكون نمطيا فإنه يستدعي بالضرورة معجما شعريا نمطيا أو موحدا، تتكرر فيه الوحدات الافرادية ذاتها أو مفرداتها، ولا تتباين دلالاتها تباينا ملحوظا، حتى وهي عاملة في النص، فالحقل الدلالي المشترك خلاصته التصوف العملي أو التجربة الصوفية العملية القائمة عند جميع الصوفية السالكين.

وقد سلكنا في دراسة المعجم الشعري في قصيدة الششتري على سبيل الدرس الأسلوبية، وهي التي تقوم على إحصاء المفردات المتواترة والمتكررة في النص ثم تجميع المتشاكل منها دلاليا في مجموعات، تختلف الواحدة عن الأخرى باختلاف الحقل الدلالي، فتكون حصيلة الإحصاء والتجميع ملاحظات ونقد.

ويدخل في تلك المعاجم كل الأسماء والأفعال التي لها صلة دلالية جزئية بالدلالة الجامعة الكلية، أو ما جاء منها في حكم ذلك، لتحديد دلالة النص الكلية بعد ذلك.

#### أولا : معجم الأعلام :

- 40/1\*- وحسبك من سقراط أسكنه الدنا... (سقراط) (1)
- 41/2- وأبدأ أفلاطون في أمثل الحسنى... (أفلاطون) (2)
- 42/3- وهام أرسطو حتى مشى من هيامه... (أرسطو) (3)
- 43/4- وكان لذي القرنين عونا على الذي... (ذي القرنين) (1)

\* يفيد الرقم الأول الترتيب، والثاني رقم البيت في القصيدة.

(1) سقراط: عاش بين سنتي 469 ق.م و 399 ق.م، فيلسوف ومفكر يوناني، وكان العصر الذي عاش فيه من أزهى عصور أثينا وأكثرها خصبا، غير أن سقراط لم يترك أثرا مكتوبا؛ إنما كانت هناك أربعة مصادر تناولته هي: أرسطوفان واكزينوفون وأفلاطون وأرسطو. [محمد عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الموسوعة الفلسفية الشاملة، عويدات للنشر والطباعة، د.ط، بيروت، لبنان، 2000، مج1، ص93-94].

(2) فيلسوف يوناني، ولد بأثينا سنة 428 ق.م وتوفي سنة 348 ق.م تتلمذ على يد سقراط، وهو مؤلف حوالي ثلاثين محاورا أهمها: "المأدبة"، "فيدون"، "الجمهورية"، "فادر"، "بارمينيد"، "السفسطائي". وقد أسس سنة 387 ق.م مدرسة في أثينا عرفت بـ"الأكاديمية" [سليم بابا عمر وباني عميري: اللسانيات العامة الميسرة، دار أنوار، د.ط، الجزائر، 1990، ص139.140].

(3) فيلسوف يوناني، ولد بـ"استاجيرا" بمقدونية سنة 384 ق.م، وتوفي سنة 322 ق.م وقد تتلمذ في الأكاديمية على يد أفلاطون. كان متبحرا في جميع مجالات المعرفة الموجودة آنذاك، تعاطى البحث والتدريس في شتى الفنون من ميثافيزيقا وأدب ولغة، ومسرح وسياسة وتاريخ... أشهر مؤلفاته: "البلاغة" "الشعر". وقد نقل هذه المؤلفات إلى العربية فلاسفة مشهورون، من بينهم الغزالي " [سليم بابا عمر وباني عميري: اللسانيات العامة، ص139].

- 45/5- وذوق للحلاج طعم اتحاده... (الحلاج) (2)
- 47/6- وانطلق للشبلي بالوحدة التي... (الشبلي) (3)
- 48/7- وكان لذات النفري مولها... (النفري) (4)
- 50/8- وأصمت للجني تجريد خلقه... (ابن الجني) (5)
- 51/9- تثنى قضيب البان من شرب خمره... (قضيب البان) (6)
- 52/10- وقد شذ بالشوذى عن نوعه فلم... (الشوذى) (7)
- 53/11- وأصبح فيه السهروردي حائرا... (السهروردي) (8)

(1) هو الاسكندر اليوناني، ملك الشرق والغرب، فسمي ذا القرنين، وكان ملكا مؤمنا عادلا مكن له الله في الأرض فعدل في حكمه وأصلح. عاش في الفترة بين عيسى عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم. وقيل أن الذين ملكوا الأرض أربعة: مؤمنان (سليمان وذو القرنين) وكافران (النمرود و بختنصر) [ينظر: ابن كثير القرشي: تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس للطباعة والنشر، طر، بيروت، 1966، ج4/ص418، ومحمد علي الصابوني؛ صفوة التفاسير، دار الضياء، قصر الكتاب، طر، الجزائر، 1990، ج2/ص204].

(2) هو الحسين بن منصور الحلاج، ولد في البيضاء بفارس سنة 244هـ. ونشأ في "واسط" بالعراق. وقيل في اسمه (الحلاج) أن أباه كان يعمل في صناعة الحلج. وقال أتباعه إنما سمي كذلك لأنه كان يكشفهم بما في قلوبهم فأطلقوا عليه اسم (حلاج الأسرار)، اتصل بكثير من الصوفية، وتلمذ على الجنيدي، تنقل كثيرا في البلاد المختلفة ليتصل بالصوفية، وحج إلى مكة ثلاثي مرات. وفي سنة 268هـ القي عليه القبض، وسجن، لكنه فر، وأعيد إليه سنة 301هـ وظل به ثماني سنوات حتى عام 309هـ. حتى حكم عليه بالإعدام لمقاتلته الجريئة الشهيرة (أنا الحق) التي يعلن بها مذهبه بالحلول له آثار كثيرة منها: "الأحرف المحدثه و الأزلية"، "الأسماء الكلية"، "الأصول و الفرع"، "سر العالم المبعوث"، "العدل والتوحيد"، "علم البقاء و الفناء"، "مدح النبي"، "الطواسين"... [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 164].

(3) هو أبو بكر دلف بن جحدر، أو بن جعفر، أو انه جحدر بن دلف، فاسمه الحقيقي مختلف فيه، وشهرته بكنيته، ولد سنة 248هـ ب(سرمنراى) وينسب لقريه شبلة من خراسان، وبلغ الشبلي في المناصب العامة إلى الحجابة ثم الولاية على (دنباود) من نواحي (رستاق الري) وكتب الحديث الكثير ورواه، وتفقه على مذهب الإمام مالك، إلى أن التقى بالصوفي "خير النساج" وحضر مجالسه، وفتن به فانصرف عن الدنيا وطلب من أهل الولاية التي هو عليها أن يعفوه من أمرهم. وبدأ المجاهدة والتصوف، فصحب الجنيدي شيخ الصوفية، له شعر صوفي جميل وسليقة شعرية فيأضة تضمنها كتابه (ديوان ابي بكر الشبلي). توفي في سنة 334هـ. [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 333].

(4) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النفري، من (نفر) بين الكوفة والبصرة. ويلقب السكندري والمصري لأنه عاش في مصر. اشتهر بكتابه "المواقف" و"المخاطبات". وكان من العلماء البارعين في كل العلوم. مات سنة 354 هـ. [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 576-577].

(5) أبو الفتح الموصلية المتوفى سنة 393هـ. وجني أبوه مملوك لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي. وكان المتنبي يقول " ابن جني أعرف بشعري مني". لأنه كان عالما نحوي فذا. [من كتاب البلغة في تاريخ أئمة اللغة: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. راجعه بركات يوسف هيود، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، طر، 2001، ص115].

(6) هو رجل من أهل الشام من أرباب الأحوال، كانت تظهر عليه عجائب وغرائب، وهو ممن اختلف فيه بالقبول والرد، وكان خرب ظاهره، فكان يجلس بالمزابيل، وربما تجرد من الثياب، فبقي عريانا وكان يتطور في صور متعددة. ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص128.

(7) هو شيخ ابن سبعين، كان قاضيا باشبيلية، ثم رحل إلى تلمسان. [ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر، 1986، ص 68].

(8) هو شهاب الدين ينسب لسهرود التي ولد بها، واسمه الحقيقي أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك. ويلقب بالمقتول وليس الشهيد لأنه اتهم بالكفر والخروج على السنة. وتتباين الأخبار حول طريقة قتله. فقد قيل أنه مات مخنوقا، وقيل قتل بالسيف،

- 54/12- ولا بن قسي خلع نعل وجوده... (ابن قسي) (1)
- 55/13- أقام على ساق المسرة نجليها... (ابن المسرة) (2)
- 56/14- لنجل بن سينا الذي ظن ما ظنا... (ابن سينا) (3)
- 57/15- وقد خلد الطوسي ما قد ذكرته... (الطوسي) (4)
- 58/16- ولا بن طفيل وابن رشد تيقظ... (ابن طفيل، ابن رشد) (5)
- 59/17- كسا لشعيب ثوب جمع لذاته... (شعيب) (6)
- 60/18- وعنه طوى الطائي بسط كيانه... (الطائي) (7)

وقيل إنه امتنع بنفسه عن كل طعام حتى وافته المنية. ومصدر ذلك كله "الشيعة الإسماعيلية" فهؤلاء ينسبون السهروردي لهم ويشنعون بقتله على المسلمين من السنة. وكان عمره وقت وفاته سنة 587هـ بين السادسة والثامنة والثلاثين. وهو يقول عن نفسه إنه من الفلاسفة المتألهين أي المتصوفين. له نحو 49 كتابا، معظمها في الصوفية. منها: "رسالة أصوات أجنحة جبريل"، "كلمة التصوف"، "مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم"، "الغربة الغربية"، "مؤنس العشاق"، "الواردات الإلهية"... [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 307].

(1) هو أبو القاسم أحمد بن الحسين، كان روميا من بادية شلب من بني قسي كان خليعا أحاط نفسه - كما يقول - بأصحاب السوء إلا أنه برحمة من الله تعالى تاب وأناب، وسلك مسلك الصوفية، وكان له رباط يجمع فيه المريدين، فيحدثهم في التصوف والفلسفة. تآمر عليه مريدوه وقتلوه سنة 546هـ لأسباب سياسية. له كتاب "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين" وهو مختصر في التصوف. ترتبط شهرته في هذا الكتاب، وباقتران اسمه بالتصوف السياسي. [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 475، 476].

(2) هو أبو عبد الله بن عبد الله بن مسرة، عاش بين سنتي (269هـ و 319هـ)، أندلسي، صاحب طريقة وتعاليم في التصوف أساسها وحدة الوجود، وقيل أنه إسماعيلي أو إشرافي، وللمستشرق الإسباني "أسين بلاثيوس" دراسة في فلسفة التصوف عند ابن مسرة. له كتاب يسمى (توحيد الموقنين) قيل أنه يتكلم فيه عن الصفات الإلهية ووحدتها وتناهيها. [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 532].

(3) هو أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا، أصله من (بلخ)، هاجر أبوه إلى (بخارة) وفيها نشأ وتعلم، ويقول في سيرته الذاتية أنه انتهى من العلوم كلها في الثامنة عشر من عمره، له كتب في الفلسفة والطب والمنطق. وصيته ذائع بين الأوربيين لاستيعابه الكامل لأرسطو وفضله في ترجمته إليهم، من مؤلفاته: كتاب الشفاء، كتاب النجاة، عيون الحكمة، رسالة في ماهية العشق وأسباب حدوث الحروف ورسالة حي بن يقظان، وله أيضا كتاب "الإشارات والتنبيهات" يتضمن بحثا في التصوف وأحوال العارفين ومقاماتهم. عاش متصوفا زاهدا أواخر عمره حتى مات سنة 428هـ وهو ابن ثمان وخمسين عاما. [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 312].

(4) هو الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، عاش في الفترة ما بين (450هـ-505هـ)، كانت نشأته في (غزاة) من قرى (طوس)، ولعله لذلك سمي بـ "الغزالي" أو "الطوسي". ترعرع في جو صوفي منذ طفولته. له مواقف الخاصة في الفلسفة والتصوف. كتبه نحو المائتين. منها "إحياء علوم الدين"، "تهافت الفلاسفة" و"فضائح الباطنية"... [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 443].

(5) هو الوليد بن محمد بن أحمد بن رشد، فيلسوف مسلم عاش بين 551 و 595 ولد بقرطبة من بيت عريق في المجد، أصيل في القضاء، عاش بين إشبيلية ومراكش، له كتب منها: المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تهافت التهافت، الكليات في الطب، فلسفة أرسطو. [تاريخ الأدب العربي: الزيات ص 287/286].

(6) هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن طفيل القيسي الأندلسي والقرطبي والإشبيلي أيضا. فيلسوف، عرف عند الفرنجة باسم (أبو باسر Abubacer) تحريف لأبي بكر. صاحب قصة حي بن يقظان أشهر ما دججه يراع عن التصوف وطريق الصوفية. وقد ترجمت هذه القصة إلى مختلف اللغات. [عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 369].

(7) هو شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني عاش بين (520هـ-594هـ) ولد في إشبيلية، وبدأ راعيا، لم يكن يعرف الصلاة ولا يحفظ القرآن. ويرى النساك في البرية يتعبدون ويصلون، فقويت عزمته على القرار ليتعلم القرآن والصلاة إلى أن أصبح غوثا وشيخا وقطبًا. وكان محي الدين بن عربي يعده من ثمانية عشر نفسا ظاهرين بأمر الله من أمر الله لا يرون

62/19- به عمر بن الفارض الناظم الذي... (عمر بن الفارض) (1)

63/20- وباح بها نجل الحرالي عندما... (الحرالي) (2)

65/21- وأظهر منه الغافقي لما خفي... (الغافقي)

### خصائص معجم الأعلام :

\* أول خصيصة نلاحظها في هذا المعجم تخصيص كل بيت من القصيدة بداية من البيت (40) بشخصية محددة، فيقدم بذلك خلال بيت واحد، فكرة ملخصة ومركزة جدا عن العلم. وفي هذا جهد باد، والتزام ملحوظ، وقد شذ من هذا الاستخدام شخصيتان: نو القرنين والحلاج حين عرض لهما بيتين لكل شخصية، فيقول عن ذي القرنين (3):

وَكَانَ لِذِي الْقَرْنَيْنِ عَوْنًا عَلَى الَّذِي تَبَدَّى لَهُ وَهُوَ الَّذِي طَلَبَ الْعَيْنَا (4)

وَيَبْحَثُ عَنْ أَسْبَابِ مَا قَدْ سَمِعْتُمْ وَبِالْبَحْثِ عَطَّى الْعَيْنَ إِذْ رَدَّهُ عَيْنَا (5)

ولعل تفسير انتقال الشاعر من الشخصيات اليونانية إلى شخصية ذي القرنين

مباشرة، يعود إلى أن أرسطو كان وزيرا لذي القرنين، يستعين به في أمور الحكمة وتدبير

سوى الله في الأكوان. له تصانيف منها "أس التوحيد" و "مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب"، وقيل انه قد تخرج على يديه أكثر من ألف تلميذ [الغبريني: عنوان الدراية، ص 56، 55].

(1) محي الدين بن عربي (بغير الألف واللام) كما اصطلاح أهل المشرق على ذكره، تميزا له من القاضي أبي بكر العربي، لقبه الكامل المشهور: الشيخ الأكبر ذو المحاسن التي تبهر سيدي محي الدين "ولقبه الآخر النادر" ابن أفلاطون"، ولد ابن عربي في مرسية (جنوب شرقي الأندلس) في 560هـ. ونشأ في أسرة غنية كثيرة التدين وهكذا عاش ابن عربي منذ نشأته الأولى عيشة صوفية، درس الفقه و الحديث و سائر العلوم الدينية. طاف الكثير من مدن العالم الإسلامي، وكثر ترده على مدن إفريقيا. له نحو أربع مائة كتاب. أشهرها موسوعته الكبرى في التصوف "الفتوحات المكية". توفي سنة 638هـ. [عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 163-164].

(2) هو أبو حفص عمر أبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي من أصل حموي، لكنه ولد و توفي في مصر. وعرف بابن الفارض لأن أباه كان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام. يختلف المؤرخون في سنة ولادته عام 576هـ أو 577هـ. مال منذ أول أمر إلى معايشة الصوفيين لكن هذا لم يمنعه من أن يتزوج وأن يرزق صبيا وبنثا على الأقل. مكث في مكة خمسة عشر عاما انقطع في أثنائها إلى العبادة ونظم الشعر. لقب بسلطان العاشقين لأن ديوانه حفل بأناشيد الحب الإلهي، ولقد استوعب الديوان حياة الشاعر الروحية كلها. أشهر قصائده التائية والخمرية. توفي ابن الفارض بالقاهرة سنة 632هـ. [عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 135. وقمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، ص 129. وعبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 453].

(3) الديوان، ص 75.

(4) العين: مصطلح صوفي وهو إشارة إلى ذات الشيء التي تبدو منه الأشياء وعين البحث والطلب عند الصوفية هو الله تعالى وليس سواه. ينظر: الموسوعة الصوفية، ص 886.

(5) الغين: حجاب رقيق يزول بالتصفية ونور التجلي ببقاء الإيمان معه. ينظر: المصدر نفسه، ص 894. منه حديث الرسول (p): { وإنه ليغان على قلبي وأني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة } . أبو الحسن مسلم ابن الحجاج بن مسلم القشيري النيسوري: صحيح مسلم، المسمى الجامع الصحيح، راجعه: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، بيروت 2004، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الاستغفار والإستكثار منه، رقم (6858)، ص 1011.

المملكة<sup>(1)</sup>. وهذا معنى قوله (وكان لذي القرنين عوناً على الذي تبدى له)، أي كان عوناً له على ما ظهر له من الملك، فكان يستعين به في عالم الحكمة، وإن كان على غير دينه، وقوله: وهو الذي طلب العين، يحتمل أن يكون أرسطو هو الذي طلب عين الحياة<sup>(2)</sup>، ويحتمل أن يكون ذو القرنين هو المقصود بالضمير (هو)، فقد كان عين الحياة هو الخضر عليه السلام فعثر عليها الخضر وحرّمها ذو القرنين، أي ردّ بحثه عنها غيناً. بل وهو الذي كان يبحث عن أسباب ما قد سمعتم في القرآن الكريم<sup>(3)</sup> من جولانه في الأرض شرقاً وغرباً، ويبحث أيضاً عن عين الحياة، وبحثه عنها وحرصه عليها حرّمها وتغطت عنه<sup>(4)</sup>، وهذا معنى قوله غطى العين إذ ردّه غيناً، أي ردّ بحثه عنها غطاءً وستراً دونها. ثم يتوجه الشاعر إلى رجال اهدتوا بعقولهم إلى الحق من الملة المحمدية، فيقول:

وَذَوَّقَ لِلْحَلَّاجِ طَعْمَ اتِّحَادِهِ      فَقَالَ أَنَا مَنْ لَا يُحِيطُ بِهِ مَعْنَى  
فَقِيلَ لَهُ أَرْجِعْ عَنْ مَقَالِكَ قَالَ لَا      شَرِبْتُ مُدَامًا كُلُّ مَنْ ذَاقَهَا غَنَّى<sup>(5)</sup>  
فعقل الحلاج حين تنور ذوق له طعم اتحاده بالذات الإلهية، إذ الاتحاد يطلق على معنيين: أحدهما اختلاط ذاتين حتى تصير ذاتاً واحدة- وهذا محال في حقه تعالى-، والثاني يطلق على الوحدة الحقيقية، يقال: اتحد شيء إذا صار واحداً، وهو الذي يعبر عنه الصوفية ويذكرونه في أشعارهم<sup>(6)</sup>. فقال الحلاج حين غاب عن وجوده في شهود محبوبه: (أنا من لا يحيط به معنى)، أي أنا الله الذي لا يحصره معنى ولا يحيط به وهم ولا فكر<sup>(7)</sup>، لذلك قيل

(1) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص123.

(2) عين الحياة هو مظهر الحقيقة الثابتة من هذا الوجود، وباطن الاسم (الحي) الذي من تحقق به شرب من عين الحياة.

ينظر: الموسوعة الصوفية، ص887.

(3) وردت قصة كل من سيدنا الخضر وذو القرنين، في سورة الكهف.

(4) ينظر: ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص123.

(5) الديوان، ص75.

(6) ينظر: ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص124.

(7) من جملة الكلام الذي قتل بسببه الحلاج:

أنا أنت بلا شك      فسبحانك سبحانك  
وتوحيدك توحيدي      وعصيانك عصياني  
وإسقاطك إسقاطي      وغفرانك غفراني. ديوان الحلاج، ص163.  
يجبل العنبر بالمسك الفتق  
فإذا مسك شيء مسني      فإذا أنت أنا لا نفترق. ديوان الحلاج، ص147.

له ارجع عن هذا القول وإلا قتلك سيف الشريعة، فقال: لا شربت مداما، أي خمرة قوية، كل من ذاقها غنى لاسيما إذا شرب وسكر. (1)  
وعن النفري يقول (2):

وَكَانَ لِذَاتِ النَّفْرِيِّ مَوْلَهَا      يُخَاطَبُ بِالتَّوْحِيدِ صَبْرَهُ خِذْنَا (3)  
وَكَانَ خَطِيبًا بَيْنَ ذَاتَيْنِ مَنْ يَكُنْ      فَفَقِيرًا يَرِ الْبَحْرَ الَّذِي فِيهِ قَدْ غَصْنَا  
فقوله (كان لذات النفري مولها)، أي كان العقل لذات النفري مغيبا عما سوى الحق، وهذا ما يدل على أنه كان مستغرقا في التوحيد حتى توله من أجل ذلك، بحيث كان لا يُخَاطَبُ وَيُخَاطَبُ إلا به فصار له كالخليل الملازم وهو الخدن، وكان النفري خطيبا بين ذاتين، أي بين عالم الأرواح وعالم الأشباح، وهذا بفضل تمكنه من مقام البقاء (4)، ولا يستوعب كلام هذا الخطيب الفذ ويذوقه إلا من كان فقيرا (5)، فيرى البحر الذي غصنا فيه ويفهم الأسرار التي اشرنا إليها في القصيدة (6).

وعلى العكس من هذا كله، فقد قرن الشاعر ابن رشد وابن طفيل مع بعضهما في بيت واحد حين قال (7):

وَلِابْنِ طُفَيْلٍ وَابْنِ رُشْدٍ تَيَقُّظٌ      رِسَالَةٌ يَفْظَانِ أَفْضَى فَتَحُّهُ الْحَيْنَا (8)  
ولعل ما ردّ هذا الاقتران الذي شدّ في القصيدة هو اتهام كل من ابن طفيل وابن رشد بالاعتزال والميل لمذاهب الفلاسفة (9)، ولم ينسب لهما الشاعر إلا التيقظ في أمور العقل فقط، غير أن هذا العقل قد أدى بهما إلى الهلاك (1).

(1) وفي هذا يقول الحلاج: سقوني وقالوا: لا تغن ولو سقوا جبال حنين ما سقيت لغنت. ديوان الحلاج، ص174.

(2) الديوان، ص75.

(3) الوله: يله الرجل فهو واله إذا ذهب عقله بفقد حبيبه. محمد أحمد رنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص17. والخدن، أي الخدين، وهو الصديق والجمع أخدانا، فهو يخادتك أي يكون معك في كل أمر، والمخادنة المصاحبة. ابن منظور: لسان العرب، 230/1.

(4) مقام البقاء هو رؤية العبد قيام الله على كل شيء، والباقي هو العبد الذي تصير الأشياء كلها له شيء واحدا، وتكون حركاته في موافقات الحق دون مخالفته، فيكون فانيا عن المخالفات وباقيا في الموافقات. الموسوعة الصوفية، ص670.

(5) البحر عند الصوفية تعبير عن الحال الذي خصه الله تعالى بالعبد مكن التعظيم لله وخالص الذكر له والانقطاع إليه، بحيث لا نهاية لها ولا انقطاع، والشيء إذا لم تكن نهاية ولا غاية فلا يعبر عنه أكثر من ذلك. ينظر: الموسوعة الصوفية، ص665.

ويقول تعالى: [قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا]. الكهف: 109/18. فلم يجعل الله تعالى لكلماته نهاية لأن المتكلم بها ليست له نهاية.

(6) الفقر عند الصوفية هو نفض اليد من الدنيا وصيانة القلب من إظهار الشكوى، ونعت الفقير الصادق ثلاثة أشياء: صيانة

فقره، وحفظ سره، وإقامة دينه. ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص45.

(7) الديوان، ص76.

(8) الحين: بالفتح وهو الهلاك. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، 1997، ج2، مادة (حين).

(9) ينظر: ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص132.

أما ابن طفيل فقد ارتبط اسمه بقصته الشهيرة "حي بن يقظان"<sup>(2)</sup> والتي ترجمت إلى عدة لغات لأهميتها وأفكارها البارزة في الفلسفة والتصوف، فابن طفيل في هذه القصة صوفي، والنهاية أو الدرس الذي نستخلصه هو درس صوفي خالص على الرغم من الطريق الذي اتبعه في تعليمه هو طريق الفلسفة.

إن ابن طفيل يقول بقدرة العقل على الوصول- متحرر من كل سلطة- إلى المعرفة التي تنتهي له بالشرعية، فالدين يعالج ما تعالجه الفلسفة بالإضافة إلى متطلبات الروح، غير أن رجل الدين تعلقه بالظاهر والصوفي تعلقه بالباطن، لذلك فإن مرتبته أعلى المراتب في الإنسانية<sup>(3)</sup>.

ويخلص ابن طفيل إلى أن الإنسان يستطيع بنفسه أن يعرف كل شيء في هذا الوجود من أدنى دركات الأجسام المادية إلى أرقى الصور الروحانية، ولقد استطاع ابن طفيل على لسان حي بن يقظان<sup>(4)</sup> أن يدل على هذا كله من طريق العقل حتى طلب معرفة الله، ولقد

(1) ملخص فكرة ابن رشد حول العقل تمضي بنا إلى كتابه (تهافت التهافت) الذي ردّ به على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)، فإن كان الغزالي ما ظنه تناقضات وقع فيها الفلاسفة، فقد أراد ابن رشد بدوره ما ظنه تناقضات وقع فيها الغزالي في نقده للفلاسفة، فالعقل عند ابن رشد ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل. ينظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص343-344. ومذهب ابن رشد وأشياعه أقرب إلى مذهب الماديين والقائلين بالحلول، فيزعمون أن المادة أزلية، وأن الخلق حركة اضطرابية في هذه المادة، والخالق هو تلك الحركة والمحرك، ويرون أن المخلوقات تشارك المادة في أزليتها لكونها منها، فإذا تجرد الإنسان العاقل لتحصيل العلم توصل بالندرج إلى الاستغراق في الله، وأما العقول واحدة في البشر ترجع جميعها على العقل الأول (العقل الفاعل)، وهذا العقل هو وحدة متصلة بالله دون العقول الفردية، ويترتب على هذه الفلسفة أن النفوس تموت مع أجسادها ولا خلود إلى المادة، فلا ثواب ولا عقاب، وأن الخالق لا يعلم إلا كليات الحوادث دون جزئياتها- تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا- لهذا فقد حاربه الغزالي وفند آراءه في كتابه "تهافت الفلاسفة". الزيات: تاريخ الأدب العربي، ص287.

(2) ملخص القصة: حي بن يقظان إنسان في جزيرة متوحشة، ووجوده فيها على الفطرة، ومنذ البداية له فرضان: فإما أنه بحسب القصة ابن أميرة شديدة الحسن لها أخ منعها من الزواج لأنه لم يجد لها كفؤ، وكان لها قريب يقال له يقظان تزوجها سرا فحملت منه وولدت، وخافت أن يفتضح أمرها، فوضعت طفلها في تابوت وقذفت به إلى اليم الذي دفعه إلى جزيرة، تكسر خشب التابوت على ساحلها وبكى الطفل فوقع بكائه على أذن ظبية فقدت ولدها فأقبلت عليه وأرضعته كولدها وتعهده. وهذا افتراض من يقولون أن ولادة الإنسان لا بد فيها من أبوين. وإما بحسب الافتراض الثاني أن التولد من الممكن أن يحدث من تخمرات الطين، فتحل فيه الروح الذي من أمر الله فإنه تعالى فياض دائما على جميع الموجودات... تربي الطفل ونما وتغذى بلبن تلك الظبية وتدرج في المشي، وكان يتبعها فترفق به، وتعلم الأشياء من حوله وصفاتها خصائصها.. وعرف معنى الموت والأنواع والأجناس والفوارق بين الجماد والنبات والحيوان والإنسان، وأن للموجودات جسمية ومعنى آخر عن الجسمية.. وأدرك في الحيوان النفس الحيوانية وفي النبات النفس النباتية وفي الجماد المادة والصورة. ونظر في ارتباط الموجودات فلمع أن كل حادث لا بد له من محدث فارتسم في نفسه فاعل للصورة ارتساما على العموم، وتتبع الصور فرأى أنها كلها حادثة ولا بد لها من فاعل، وتبين أن الفعال الصادر عنها ليست بالحقيقة لها وإنما لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها فلما لاح له من أمر هذا الفاعل على الإجماع، حدث له شوق حفيف إلى معرفته على التفصيل. ينظر: الموسوعة الصوفية، ص371.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص370.

(4) وتجدر الإشارة إلى أن عنوان القصة نفسها أي (حي بن يقظان) ليست من ابتكار الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل، وإنما هذا الاسم أوجده ابن سينا، بل إن ابن طفيل يذكر في صدر رسالته أن كل من (أيسال و سلامان) قد سماهما، أي ذكرهما ابن سينا، غير أن فحوى القصة وهدفها يختلف كل الاختلاف عند كل من الفيلسوفين. فخلاصة القصة عند ابن سينا أن جماعة خرجوا

أعياء ذلك من طريق العقل فانقلب متصوفا وعرف الله من طريق الكشف والمشاهدة بإشراق نور الله على القلب<sup>(1)</sup>. وهذا ما أراده الششتري حين قال (أقضى فتحه الحينا)؛ أي أن الفيلسوف عندما اعتمد على العقل اعتمادا كلياً في الوصول إلى المعرفة، فقد هلك دون شك.

\* ثاني خصيصة تتمثل في ابتداء الشاعر بذكر الفلاسفة اليونان (سقراط، أفلاطون، أرسطو) بقوله<sup>(2)</sup>:

وَتَيْمَّ أَلْبَابَ الْهَرَامِسِ كُلَّهُمْ      وَحَسْبُكَ مِنْ سُقْرَاطَ أَسْكَنَهُ الدَّنَا<sup>(3)</sup>  
وَجَرَّدَ أَمْثَالَ الْعَوَالِمِ كُلِّهَا      وَأَبْدَأَ أَفْلَاطُونَ فِي أَمْثَلِ الْحُسْنَى<sup>(4)</sup>  
وَهَامَ أَرِسْطُو حَتَّى مَشَى مِنْ هِيَامِهِ      بَثَّ الَّذِي أَلْقَى وَمَا ضَنَّا<sup>(5)</sup>

ثم أعقب ذلك بفلاسفة وصوفية الإسلام، مراعيًا في ذلك التسلسل التاريخي. وفي هذا إهتمام واضح من الششتري بضرورة التتابع المتسلسل للتاريخ، وهو منهج علمي قبل أن يكون فنياً، وبالتالي فهو دليل وعي وعلم الشاعر. من ناحية، وهو تأصيل لفكرة أخذ

يتنزهون فصادفوا شيخاً بهي الطلعة حسن الهيئة مهيباً، سألوه عن حاله ومهنته فأجابهم أن اسمه حي بن يقظان ومهنته رحالة، ويرمز حي بن يقظان عند ابن سبنا إلى العقل الذي اكتسب التجارب من خلال السنين والرحلات والأسفار، وأما الرفقة – هنا- فليست هي الأخرى أشخاصاً وإنما هي الغرائز وسائر الملكات الإنسانية وأما المجادلة بين الرفقة والحديث إلى حي بن يقظان فعبارة عن الجدالات التي تحدث بين شهوات الإنسان وغرائزه وبين ضميره وعقله، والقصة كلها رموز فلسفية، ولقد أثبت أحمد أمين الرسالة وشرحها وفسرها وأوضح تأويلاتها. ينظر: مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه، ص 699-700.

(1) عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 80-81.

(2) الديوان، ص 74-75.

(3) التتيم: هو التعبد، وتيمه الحب أي عبده فهو متيم. محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 17.

الهرامس: هي شخصيات وهمية عرفت في الكتب العربية- نقلاً عن مصدر يوناني- وأثرت هذه الشخصيات وكتبها في الفلسفة الإسلامية عامة، والتصوف الإسلامي خاصة، وقد أثبت البحث الحديث أن المجموعات الهرمسية إنما هي من وضع (أمنيوس ساكاس) أستاذ "أفلوطين". ينظر: ديوان الششتري، ص 70.

الدين: هي الأنية الكبيرة التي تغرس في الأرض، أسفلها ضيق وأعلىها واسع، ويقال لها (الراقود). ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 122. سقراط: ورد في شرح ابن عجيبة (بقراط). ينظر: م ن، ص 122.

(4) أبدأ: ورد في شرح ابن عجيبة أبدأ، وفي هذا يقول المؤلف: وأبرأ أي أنشأ العقل أفلاطون في أمثل الحسنى أي جعله ناشئاً فيها وملازماً لها إذ كان موافقاً للحق باعتقاده على ما ذكره بعض من عرف به. ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 123.

(5) الهيام: نوع من القلق في طرب، فكان مشي أرسطو وهيامه طرباً من ما حصل وطالبا لما لم يحصل. ومعنى (بث الذي ألقى وما ضن) أي أن أرسطو بث ما ألقى إليه عقله من العلم والحكمة، فعلمها للناس وما ضن، أي ما بخل بشيء منها. ينظر: م ن، ص 123.

التصوف والفلسفة الإسلاميين من الفكر اليوناني<sup>(1)</sup>. لذلك نجد الشاعر قد وفق في ابتداء ذكر الشخصيات باليونانية لهذين السببين: القدم الزماني، والإيمان بفكرة تأثر الفكر الصوفي والفلسفي معاً بالفكر اليوناني.<sup>(2)</sup>

\* ثالثاً خصيصة تتعلق بالأهمية البالغة في ذكر هؤلاء العلماء والفلاسفة خاصة وهو يكشف عن تاريخ التصوف في الأندلس<sup>(3)</sup> والمغرب، وهي مدرسة لها الجذور اليونانية

(1) لقد استقى الصوفية من أفكار أفلاطون حول النفس التي كانت قبل اتصالها بالجسد في عالم الصور المطلقة (في الملأ الأعلى) ثم إنها هبطت إلى هذا العالم وإنها تعرف الأمور الموجودة هنا عن طريق تذكرها في الملأ الأعلى. وبالرجوع إلى أرسطو نجد يعتقد أن الله سبحانه وتعالى هو السبب الغائي الذي يجذب إليه العالم بالضرورة. وأن جميع ما في العالم من حياة: من نبات أو بهيم أو إنسان تنوق إلى تحقيق ذاتها لسببه، وكل شيء ممكن الوجود متحقق فيه. إنه كل ما يتوق الفيلسوف أن يكون، وهذا ما يود الصوفي أن يكون خليقاً به، وبالجدب الذي يمكنه من تحقيق ذاته في الله- من الاتصال به- ينظر: التصوف في الإسلام، ص34.

(2) لقد لاحظت نقاط اشتراك بين فكري الششتري وأفلاطون على اعتبار أن الفكر اليوناني السابق على عهد أفلاطون " كان يسير في تيارين رئيسيين، أحدهما يؤدي إلى الفلسفة في طابع صوفي انفعالي والآخر - على كثرة تشعباته- ينطوي على أول بذور التفكير العلمي والنزعة التجريبية (...). وأقوى المؤثرات الفلسفية في تفكير أفلاطون هو ذلك التيار الصوفي الانفعالي مقررنا بالاتجاه الذي يدافع عن فكرة الثبات في مقابل التغيير، والتوحد في مقابل الكثرة أو التعدد" فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص12-13. ثم على اعتبار تأثر الأدب أو الفكر الصوفي الإسلامي عموماً بمنابع الفكر اليوناني لأن الثقافة اليونانية هي المسيطرة على النفوس والعقول في الشرق، ولما أخذ المسلمون ينقلون حضارات الأمم الأخرى تأثروا أكثر ما تأثروا باليونانية وآراء أفلاطون، ويجب أن نلاحظ أن الاصطلاحات الصوفية في الفكر وحقيقة الحقائق والعلة والمعلول والفيض وغير ذلك كلها مستمدة من أفلاطون وأرسطو، فلا مناص إذن من الاعتراف بما في التصوف الإسلامي من امتزاج بالفكر اليوناني.

(3) لعل أهم كتابين أرخا للتصوف فيس الأندلس هما:

**1-** كتاب المستشرق الإسباني (أسين بلاثيوس) وعنوانه "ابن مسرة ومدرسته" ( Miguel Asin Palacios, Obras Escogidas I, Ibn Masarra, Ysu Escuela, escuela de Estudios Arabes- Madrid, 1946). وهي محاولة جادة لإقامة تاريخ شامل للتصوف الأندلسي منذ بدايته حتى نهايته- حسب ظن الباحث صاحب الكتاب- حيث كانت البداية في القرن الثاني للهجرة مع الزهاد المنهمكين في تعذيب البدن والجهاد في الثغور، لنصل إلى القرن الثالث فتبدأ دراسة الشريعة والزهد حيث شهد هاذ القرن صدى الاعتزال والباطنية والفلسفية والإغريقية وانتشار حياة الزهد بين كثير من الرجال وتطور هذه الحياة تطوراً شبيهاً برهبة المسيحيين في المشرق الذين توجد لهم صورة في الأندلس تتمثل في حياة الأديرة وكل ما يملكه هذا العصر سينصهر في شخص واحد هو ابن مسرة، هذا الفيلسوف المعتزلي ليجعل منه المؤلف شيخاً للتصوف في الأندلس وتمتد تعاليم هذا الرجل حتى عصر (ابن عربي) الذي اكتملت- في وجهة نظر بلاثيوس- على يديه صورة التصوف الأندلسي حيث يتأثر بهذه التعاليم في مسائل جوهرية. وما سبق ينطبق على القرن الرابع في حين تمتد أفكار (ابن مسرة) خلال هذا القرن في شكل جماعات متفرقة محدودة حتى يظهر (أبو العباس ابن العريف). وفي القرن السادس ظهر ما يسمى بـ"المردين" بقيادة (أحمد بن قسي) الذي روى عنه (ابن عربي) كتابه "خلع النعلين" وتعود إسبانيا لرد العطاء للعلم المشرقي أين تنتشر تعاليم (ابن مسرة) المطورة على يد (ابن عربي) ومعاصريه إلى أن ينشأ تياراً رفيقاً لتيار (ابن مسرة) مؤسسه (ابن سينا) في المشرق يناظره (ابن رشد) في الأندلس، أما القرن السابع فقد شهد طرد المسيحيين من إسبانيا ليتوجهوا إلى تونس ومراكش حاملين معهم مخطوطات تدل على إلمامهم بالتصوف الإسلامي في الأندلس. ينظر: سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص9-10.

**2-** الكتاب الثاني الذي يحقق فائدة كبيرة في تاريخ التصوف الإسلامي ما قام به (لسان الدين بن الخطيب) في كتابه "روضة التعريف بالحب الشريف"، فهو يقدم لنا كتاباً في الحب الإلهي رامزاً لهذا الحب بشجرة يعنينا منها أحد أغصانها الجسام وهو غصن المحبين، والغصن يشتمل على مقدمة بيان وستة أفنان، تشرح المقدمة مفهوم الحب عنده وبناتهاء المقدمة تبدأ الأفنان: الفن الأول: في رأي القدماء من الفلاسفة ويعني بهم فلاسفة الإغريق ومن سلك سلوكهم من الأمم الأخرى سعياً وراء العلة الأولى، الفن الثاني: في رأي أهل الأنوار من الأقدمين ويعني بهم الإشرافيين وأصولهم من الهرامس والفرس، الفن الثالث: في رأي الحكماء من الإسلاميين ويقصد بهم المشتغلين بالفلسفة من المسلمين ويخص بالذكر ابن سينا والفرايبي وابن رشد وابن طفيل، وهؤلاء تأثروا بأصحاب الفن الأول والثاني، والفن الرابع: هم المكملون

والمشرقية والمغربية والأندلسية، نضجت عند الغافقي (ابن سبعين) وتلميذه الشاعر (الششتري). وإني أعني بالنضوج ما أملاه رأي الشاعر حين قال<sup>(1)</sup>:

وَأَظْهَرَ مِنْهُ الْغَافِقِيُّ لَمَّا خَفِيَ      وَكَشَّفَ عَنْ أَطْوَارِهِ الْغَيْمَ وَالْدَجْنَأَ<sup>(2)</sup>  
 وَبَيَّنَّ أَسْرَارَ الْعُبُودِيَّةِ الَّتِي      عَنْ إِعْرَابِهَا لَمْ يَرْفَعُوا اللَّبْسَ وَاللَّجْنَأَ<sup>(3)</sup>  
 لقد أظهر ابن سبعين من أمور العقل ما خفي عن الناس من حقائقه وفوائده، وبين أسرار العبودية وذلك من خلال كتابه "البد" <sup>(4)</sup> الذي تكلم فيه بلسان المتكلم والفيلسوف والفيقه والحكيم والمحقق، وأعطى كل مسألة حقها من كلامهم وكشّف (بشد الشين) عن إطار العقل مات يشوبه من أحجبة وظلمات، والتي لم يستطع الناس والحكماء أن يبينوها ويرفعوا عنها الاشتباه والاختلاط، فهذا اعتراف جلي بريادة ابن سبعين لمذهب المعرفة حسب ما يراه الشاعر، ونتأكد من هذا حين يضيف الشاعر نفسه لأستاذه فيقول:

كَشَفْنَا غِطَاءً عَنْ تَدَاخُلِ سِرِّهَا      فَأَصْبَحَ ظَهْرًا مَا رَأَيْتُمْ لَهُ بَطْنًا<sup>(5)</sup>  
 فقد كشف هو وأستاذه غطاءً كان حاصلًا من تداخل سر العبودية مع الحقيقة، فبين محل العبودية « الذي هو الظاهر ومحل الحقيقة الذي هو شهود الربوبية (الباطن)، وذلك أن الحق تعالى تجلّى بين الضدين ليتحقق اسمه الظاهر واسمه الباطن»<sup>(6)</sup>.

أمثال ابن الفارض ومحي الدين الحاتمي (ابن عربي) وأبي الحسن ابن قسي، والفن الخامس: في رأي أهل الوحدة المطلقة من المتوغلين وهؤلاء جزء من المدرسة الأندلسية (مدرسة ابن مسرة)، والفن السادس: وهو ما يمكن أن نعددهم امتدادًا سلوكيًا أصحاب رسول الله (ﷺ) وتابعيهم وتابعي تابعيهم، ويورد ضمنهم أبا مدين شعيب وأبا الحسن الشاذلي. ونخرج من تقديم هذه الأفتان جميعًا إلى أن ابن الخطيب يجعلوا الطريق إلى الله تعالى بالمحبة يتم عن طريق الفلسفة، كما رأينا في الفن الأول والثاني والثالث، أو عن طريق مزج الفلسفة بالسلوك العملي في الفن الرابع والخامس، أو عن طريق المجاهدات السنوية كما يعرض الفن السادس.

(1) الديوان، ص76.

(2) الغيم: السحاب. ابن منظور: لسان العرب، ج5، مادة (غيم).

الدجن: ظل الغيم في اليوم المطير، والدجن إلباس الغيم الأرض، والدجنة هي الظلمة ودمعها دجن. م ن ، ج2،

مادة (دجن).

(3) اللبس: هو اختلاط الأمر، التيس عليه الأمر اختلط واشتبه، والتلبس كالتدليس والتخليط. ابن منظور: لسان العرب،

471/5. اللجن: لجن الورق يلجنه لجنًا فهو ملجون ولجين، خبطه وخلطه بدقيق وشعير، وتلجن الشيء تلزج، وتلجن

رأسه اتسخ. م ن، ج5، مادة (لجن).

(4) اسم الكتاب "بدّ العارفين" وهو أهم مصنفات ابن سبعين في الفلسفة والتصوف، وهو ينصح من يريد أن يطالع مذهبه

أن يقصد هذا الكتاب. والبدّ في اللغة هو المعبود، وبد العارفين هو الله سبحانه وتعالى. ينظر: الموسوعة الصوفية،

ص272.

(5) الديوان، ص76.

(6) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص139.

\* رابع خصيصة ختم الشاعر أساتذته بابن سبعين، ولعل هذا له التفسير الجلي في كونه يعد هذا الرجل أبرز الرجال، وفكره أعظم وأعلى ما يمكن أن يصل إليه فكر أي صوفي في زمنه، وكأن هذه الأبيات حينئذ تتحول وثيقة صوفية تثبت نسب الشاعر الصوفي<sup>(1)</sup>، أين ينهي هذا النسب الصوفي والفلسفي إلى أبيه الأقرب أستاذه ابن سبعين<sup>(2)</sup>.

\* خامس خصيصة تتمثل فيما إذا أردنا أن نعرض صورة سريعة للأيديولوجيات التي حركت فنه، معبرا عن عاطفة مبالغ فيها نحو الرجال أصحاب تلك المذاهب<sup>(3)</sup>، وهذا مهم في دراسة الشعر الصوفي. فالشيخ علاقته بالمرید دائما علاقة استيعاب وشمول يدعُ هذا المرید يفنى فيها.

غير أن الرجل الذي حول الحب الإلهي في الشعر الصوفي إلى حب يصل إلى العشق والغزل بين المرید وشيخه هو الششتري العاشق لشيوخه، كرموز مجسمة للصورة الإلهية وصفاتها، وبهذا حول هذا الشعر في هذا المجرى الجديد، يتغنى الصوفي بأشياخه علنا، ويهيم فيهم وبهم طالبا الوصل كرمز للمدد.

### ثانيا : معجم الحجاب:

4/1- ولم نلف كنه الكون إلا توهما... (توهما)

7/2- حجبت بها اسمع وارعوى مثل ما أبنا... (حجبت)

8/3- تقيدت بالأوهام لما تداخلت... (تقيدت، الأوهام)

(1) إن هذا الاعتراف بالشيخ ابن سبعين كان بعد لقائه، إذ كانت له طريقته التي تشعبت عن السبعينية (حاصل هذه الطريقة أن الباربي جل وعلى هو مجموع ما ظهر وبطن، وأنه لا شيء خلاف ذلك، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة والأنية الجامعة التي هي عين كل أنية والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام من المكان والزمان. ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص425)، إلا أنه تبرأ من مذهب الحلول والاتحاد في آخر حياته وأصبحت له طريقته الششترية، التي كانت طريقة متميزة عن طريقة أستاذه على الأقل في اعتمادها عن السماع والموشحات التي كان يؤلفها الششتري، حتى أن (ابن الرندي) دعى إلى جمع تراث الششتري الشعري الإنشادي وهاجم ابن سبعين لغموضه، غير أن الششتري في حياته كان يدافع عن أستاذه بقوله (إنهم يفعلون ذلك لقصورهم عن فهم حقيقة الشيخ). ينظر: الموسوعة الصوفية، ص340.

(2) إن الششتري سبعيني المذهب- وهو أمر ثابت تاريخيا- وفي أكثر من موضع في شعره بين ذلك، فهو القائل:

(أنا غلام عبد ابن سبعين مادامت السبع في العدد). الديوان، ص231.

(3) يمكن تتبع انتماءات الششتري المذهبية من خلال هذه القصيدة وبشكل جلي في الديوان إلى مراحل ثلاثة، المرحلة الأولى في الأندلس، وكان فيها مدينيا ومن إتباع ابن عربي، والمرحلة الثانية في المغرب والمشرق وكان فيها سبعينيا (وهو ما تنتهي إليه القصيدة النونية هذه)، وأما المرحلة الأخيرة فكان في مصر يتغنى بالشاذلية، وهو في المراحل الثلاثة يبحث عن الحقيقة وعن ثوب فني للتعبير عن معاناته وكشوفه في هذا البحث الديوان، ص231.

- 8/4- عليك ونور العقل أورتك السجنا... (السجن)
- 10/5- وقد تحجب الأنوار للعبد مثل ما... (تحجب)
- 10/6- تقيد من إظلام نفس حوت ضغنا... (تقيد ، إظلام)
- 15/7- إنه حجاب فجد السير واستتجد العونا... (حجاب)
- 20/8- بأوهامه قد أهلك الجن والبنا... (بأوهامه، الجن)
- 33/9- لتطويره العلوي أسرينا... (الوهم)
- 34/10- ويجعل سفليها ويوهم أنه... (يوهم)
- 38/11- صنعنا بدفع الحصر سجنا لنا منا... (سجن)
- 44/12- وبالبحت غطى العين إذ رده غينا... (غين)
- 55/13- لما رمز الأسرار واستمطر المزنا... (الأسرار)
- 63/14- رأى كتبه ضعفا وتلوّحه غينا... (كتم ، غين)
- 65/15- وكشف عن أطواره الغيم والدجنا... (الغيم ، الدجن)
- 65/16- وأظهر منه الغافقي لما خفي... (خفي)
- 66/17- وبين أسرار العبودية التي... (أسرار)
- 66/18- عن أعرابها لم يرفعوا اللبس واللجنا... (اللبس ، اللجن)
- 67/19- كشفنا غطاء عن تداخل سرها... (غطاء، سرها)
- 67/20- فأصبح ظهرا ما رأيتم له بطنا... (بطنا).

### خصائص معجم الحجاب :

\* لم يكتب الشاعر أثناء رسم صورة الحجاب بتوظيف هذا اللفظ تحديد فقط، بل توجه إلى الحقل الشامل لهذه الكلمة (الحجاب) ليستهدف بذلك عدة مفردات يمكن أن تحمل معنى الغطاء والستر: (كالوهم، السرّ، خفي، اللبس...) مثل ما سبق تحديده في المعجم؛ وإن ذلك ليعد ميزة باتساع لغة الشاعر، وتمطيطها إلى حيث ينوع في لغته المفرداتية.

ومن وراء هذا التنوع اللغوي يهدف الشاعر إلى إيصال ما يلي :

1- إن كنه الكون عند الصوفي لما تنكشف ظلمة الحس توهم أو عدم محض، فقد سار في وهم الناس أنه شيء ثابت مع الله، إلا أنه كالهباء في الهواء، إن فتشته لم تجده شيئاً خارجاً عن أنوار الألوهية. وإنما الوجود له وحده. كان الله ولا شيء معه. وهو الآن على ما عليه « فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكررة بصفات وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث هي ذاتها قلنا هي الحق، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها وأسمائها، أي من حيث ظهورها في المخلوقات، قلنا هي الخلق والعالم. فهي الحق والخلق»<sup>(1)</sup>.

2- إذا كانت تلك هي حقيقة الوجود، فإن ثمة حقيقة أخرى تتمخض عنها، وهي حقيقة الفناء الذي يعبر عن « محو الرسوم والأشكال بشهود الكبير المتعال أو استهلاك الحس في ظهور المعنى»<sup>(2)</sup>.

وهكذا فالعبد لا يحقق الفناء حتى يغيب عن وجوده، ووجود الكون بأسره في شهود وجود المكون المحبوب. فيقول:

وَيُبْصِرُ عَبْدًا عِنْدَ طَوْرِ بَقَائِهِ وَيُزْجِعُ مَوْلَى بِالْفَنَاءِ وَهُوَ لَا يَفْقَى<sup>(3)</sup>

فيعني أن العقل يتطور أيضا باعتبار الرأي في مقام البقاء والفناء والسلوك وال جذب، « فإن كان صاحبه في مقام البقاء الأول وهو مقام الحجاب أبصر العقل ورأى عبداً، لأن صاحبه عبد ما برح عن مقام العبودية وهو السلوك الأول، وحقيقة رؤية خلق بلا حق وإن

(1) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص438.

(2) أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 2004، ص59.

(3) الديوان، ص73.

كان صاحبه في مقام الفناء وهو شهود حق بلا خلق عند غيبوبته ويسمى مقام الجذب وهو اختطاف العقل من شهود الكون إلى شهود المكون أو من شهود الخلق إلى شهود الحق، فالعقل لا يفنى بفناء صاحبه وإنما يتغذى نوره بنور شمس العرفان»<sup>(1)</sup>.

3- إن معرفة الصوفي تتم عن طريق الذوق<sup>(2)</sup> لا من طريق العلم، والفرق بين المعرفة الذوقية والمعرفة العلمية أن « الأولى (الذوقية) غير قابلة للخطأ، وهي تمتاز بقوة حضورها في النفس، ومثل ذلك بأنه فرق بين من يشاهد النار، وبين من يحترق بالنار؛ إذ إن قوة إدراك النار من خلال الاحتراق بها ليست كقوة إدراك النار من خلال مشاهدتها»<sup>(3)</sup>. ولقد اعتمد الشاعر مفهوم الذوق وأنه السبيل الوحيد للمعرفة حين يقول<sup>(4)</sup>:

مَحَجَّتْنَا قَطْعُ الْحِجَا وَهُوَ حَجَبًا      وَحَجَّتْنَا تَلُوهُ بَاءٌ بِهَا تَهْنَأُ<sup>(5)</sup>  
 فطريق الشاعر التي يسلكها إلى ربه هي قطع الحجا أي العقل والغيبية عنه بالاشتغال بذكر الله، والفناء فيه حتى تفيض أنوار المواجهة والشهود فنغيب عن الشاهد في المشهود، فليست الطريقة طريقة الاستدلال لفهم الطريق ونحن لا نحتاج إلى هذا العقل إنما هي طريقة أذواق ووجدان، حيث يغيب الدليل في المدلول. فما دام السالك يفترق إلى الاستدلال فهو في الطريق الصحيح، فإذا استغنى عن الدليل بشهود المدلول عليه ورؤيته فقد تحقق وصوله.<sup>(6)</sup>

وإذا كان هذا هو تفسيرهم النظري، فإن ما يوصل إلى الله تعالى بصورة عملية- في رأي المدرسة العرفانية - هو « هذه المعرفة الشهودية وبمقدار ما تكون تلك المعرفة حاضرة أكثر في النفس، بمقدار ما تدفع أكثر للعمل بها، وبمقدار مل تكون هذه المعرفة أقل حضوراً وأقل رسوخاً في النفس بمقدار ما تكون أبعد عن العمل أو الأخذ بها»<sup>(7)</sup>.

(1) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص105.

(2) الذوق هو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره. الموسوعة الصوفية، ص756.

(3) محمد شقير: فلسفة العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2004، ص49.

(4) الديوان، ص73.

(5) المحجة: هي الطريق، الحجا: هو العقل والفتنة، الحج: القصد، الحجة: البرهان. ابن منظور: لسان العرب، ج2، مادة(حجا).

باء: مصطلح صوفي يراد به أول الموجودات الممكنة، والمرتبة الثانية من الوجود. الموسوعة الصوفية، ص363.

(6) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص103.

(7) محمد شقير: فلسفة العرفان، ص50.

4- قد يعوق المرید، وهو يحاول إدراك هذه المعرفة، وذلك «لأنه قد يرقى من مقام إلى آخر، وقد بقيت عليه بقية مما قبله فيكملها فيه»<sup>(1)</sup>، ثم إن ادعاء الوصول إلى الله تعالى مع وجود النفس دعوى وكذب، واعتقاد الوصول بالعمل علة وشرك، ذاك أن الذي يقف مع الاستدلال العقلي ويقنع بمقام الإيمان، يحجب عن المقامات الأخرى. «وكما أن الوقوف مع نور العقل يورث السجن، وهو البقاء مع دائرة الأكوان، لأن العقل غاية مدركة، يدرك أن الصنعة تحتاج إلى صانع، ولا ينفد نوره إلى ترق الكائنات حتى يفضي إلى أسرار المعاني»<sup>(2)</sup>.

وهذا ما عبّر عنه بقوله:

تَقَيَّدَتْ بِالْأَوْهَامِ لَمَّا تَدَاخَلَتْ      عَلَيْكَ وَنُورُ الْعَقْلِ أَوْرَثَكَ السَّجْنَآ<sup>(3)</sup>

فلما تداخلت الأوهام والشكوك والخواطر تقيد بها العبد وحجب بذلك عن مقام الإمامة، والمراد بالأوهام : وهم وجود الكون واستقلاله ومشاهدة الأثر فوق العبد مع ظلمة حسه ولم يشهد الحق قبله ولا بعده، فأعوزه وجود الأنوار وحجبت عنه شمس المعارف فتداخلت قلوب أهل الحجاب فبقوا من وراء الباب، وتداخل الأوهام هو ترددها وترابطها على القلب حتى انحصرت فكرته فيها وتقيد قلبه معها فإذا رجعت الروح وغلب عليها ذكر الله فتحت لها ميادين الغيوب وخرجت فكرتها عن دائرة الأكوان إلى فضاء شهود المكون، وهذا الأمر لا يفهمه إلا أهل الأذواق وإلا فحسبه بالله والتصديق بوجوده.

وكما أن القلوب قد تحجب بالأنوار ، فقد تحجب كذلك بالأغيار (ما سوى الله)، وإلى ذلك أشار بقوله<sup>(4)</sup>:

وَهَمَّتْ بِأَنْوَارٍ فَهَمَّتْ أَصُولَهَا      وَمَنْبَعَهَا مِنْ أَيْنَ كَانَ فَمَا هَمَّتْ  
وَقَدْ تَحْجُبُ الْأَنْوَارُ لِلْعَبْدِ مِثْلَ مَا      تَقَيَّدَ مِنْ إِظْلَامِ نَفْسٍ حَوَتْ ضِغْنَآ<sup>(5)</sup>

(1) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المطبعة الجمالية بحارة الروم، ط2، مصر، 1913، 53/1.

(2) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص86.

(3) الديوان، ص72.

(4) الديوان، ص72.

(5) ضغنا: الضغن هو الحقد والعداوة والبغضاء. ابن منظور: لسان العرب، ج4/ مادة(ضغن).

فيهيم العبد المحجوب عن الله بمعنى يتيه ويتلفت عن السير إلى حضرة الحق وشهوده بأنور قد فهم الشاعر الصوفي أصولها، ولا يخرج العبد من ذلك إلا إذا تبع العارفين من مشايخ التربية، وتحقيق الأدلة العقلية والنقلية في معرفة الحق عن طريق الاستدلال هو من أقبح الحجاب، فمن وقف مع شيء من هذه العلوم لم تنفذ بصيرته إلى شهود ذات الحق، فهو محجوب إذن عن رؤية النور الأصلي.

5- إن هذا التهكم على العقل نرصد من خلاله موقفين للمدرسة العرفانية من العقل، يلخص فيما يلي:

أ- « يتمثل الموقف الأول في الذين يأخذون موقفاً متشدداً من العقل، وربما يفهم من بعض نصوصهم أنهم لا يرون أي دور للعقل فيما يرتبط بالمعرفة، لكن مع التدقيق في نصوصهم قد نصل إلى هذه النتيجة، أنه في تحقيرهم للعقل إنما يريدون إعلاء شأن الكشف على العقل ولا يريدون نفي أي دور للعقل»<sup>(1)</sup>.

فيقول الششتري فيمن وقف مع عقله، وأثر ذلك فيقول<sup>(2)</sup>:

أَبَادَ الْوَرَى بِالْمُشْكَلَاتِ وَقَبْلَهُمْ بِأَوْهَامِهِ قَدْ أَهْلَكَ الْحِنَّ وَالْبِنَا<sup>(3)</sup>  
 إن الشاعر هنا يذم العقل ومن وقف معه، وحكمه في أمور عقائده، فأهلكه بالمشكلات النظرية، رداً أو قبولا إذا لم يتأيد العقل بأنوار الشريعة. وهذا سبب هلاك المعتزلة والقدرية، وغيرهم من الطوائف الضالة، ومن قبلهم الفلاسفة<sup>(4)</sup>.

ثم أن العقل قاصر عن معرفة تفاصيل الأزمنة وكيفياتها وما يقع فيها، فهي من شأن الروبوية، فيقول:

يَمْدُ خُطُوطَ الدَّهْرِ عِنْدَ التَّفَاتِهِ إِحَاطَتُهُ الْفُصُؤَى الَّتِي فِيهَا أَظْهَرْنَا<sup>(5)</sup>

(1) محمد شقير: فلسفة العرفان، ص66.

(2) الديوان، ص73.

(3) ورد في شرح ابن عجيبة الحن والبن، وهما قبيلتان من الجن عمرتا الأرض قبل آدم، أو سفلة الجن وضعفائها، والحن (بالكسر) حي من الجن، منهم الكلاب السود أو خلق بين الجن والإنس. وأما البن فهي الريح الطيبة أو موضع بكائن أو بلدة ببغداد أو حصن بالأندلس. ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص100.

(4) يقول تعالى في هذا الشأن: [فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ]. غافر: 83/40. أي وتهاون بغيره حين اعتقدوا أن عندهم ما يستغنون به عن علم الأنبياء عليهم السلام.

(5) الديوان، ص73.

فإذا اتصل نور العقل بالعقل الأكبر يمد هذا الأخير خطوط الدهر فيجلى فيه الماضي والآتي والحال، فكأن الأزمنة قد كتبت وسطرت في مرآته من مدد نوره عند التفاته إليها، فيرى الأول عين الآخر، والماضي عين الحال. إذ المتجلي في الأزمنة واحد، وهذه إحاطته القصوى وغاية إدراكه وهي سدرة منتهى العقل، لذلك يقول: (1)

أَقَامَ دُوَيْنَ الدَّهْرِ سِدْرَةَ ذَاتِهِ وَنَحْنُ وَوَصَفُ الكُلِّ فِي وَصْفِهِ جِرْتًا (2)  
فمن شأن العقل الأصغر أن يقيم سدره ذاته ومنتهى علمه، دون إحاطة الدهر ومرور أفلاكه فلا يعرف ما ورائها من الأسرار اللطيفة التي لا نهاية لها ولا حد. فالعقل مسجون بمحيطاته محصور في هيكل ذات صاحبه، فلا يرى إلا حس الكائنات المحيطة به، ومع كون العقل عاجز إلى النفوذ إلى ما وراء الدهر، فقد حار الناس في أفلاكه، فلم يستطع الوقوف على كل حقيقته.

ويزيد الشاعر في تبیین مزالق العقل فيقول:

يُفَرِّقُ مَجْمُوعَ القَضِيَّةِ ظَاهِرًا وَتُجَمِّعُ فَرَقًا مِنْ تَدَاخُلِ هُجْرَتِنَا (3)  
فالعقل يفرق ما أصله مجموع في قضية الخمرة الأزلية، ففي الحقيقة- عند أصحاب الوحدة- الوجود كله مجموع ذات واحدة وبحر واحد متصل أوله بآخره، وظاهره بباطنه، وإنما جاء تفريقه في الظاهر من ناحية العقل لقصر إدراكه، وإنما أدرك الفروقات الكونية الحسية وفاتته المعاني المتصلة. ومن أجل تداخل فرقتها في جمعها وجمعها في فرقتها، فاز الشاعر الصوفي بالمعرفة الكاملة.

وإذا وقف العقل مع هذا الالتباس فإنه سيعتقد كذلك التعدد والكثرة، على حد قول

الشاعر:

وَعَدَدَ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ غَيْرَ وَاحِدٍ بِأَلْفَاظِ أَسْمَاءٍ بِهَا شَتَّتَ المَعْنَى (4)  
ومع أن الكون واحد في الأزل، فإن العقل- بسبب قصوره- قد تعدد في نظره هذا الواحد بسبب ظهور ألفاظ الأسماء بمسميات متعددة، كالسما والأرض والعرش والكرسي،

(1) م ن، ص 74.

(2) دوين: هو تصغير لـ"دون"، وهو ظرف لأقام. ينظر: ابن عجيبة، اللطائف الإيمانية، ص 107.

(3) الديوان، ص 74.

(4) الديوان، ص 74.

وأسماء أنواع الحيوانات والجماد... رغم أنها مجرد تجليات ومظاهر لحقيقة واحدة وفروع لأصل واحد، الشيء الذي يجعله (العقل) ينزل من سماء الحقوق إلى أرض الحظوظ. فيقول الشاعر في هذا:

وَيَجْعَلُ سُفْلِيَّهَا وَيُوهِمُ أَنَّهٗ لِسُفْلِيَّهِ الْمَجْعُولِ بِالدَّاتِ أَهْبِطْنَا (1)  
 إن هذا النزول يكون للقيام بأداب العبودية (أي يحصل الفرق بين العابد والمعبود، وهذا ما يناقض فكرة الوحدة عندهم)، ويوهم إذا نزل إلى السفليات (الحظوظ) أنه حقيقة، بمعنى إيهامنا بأننا قد أهبطنا من عش الحضرة العلية إلى أرض الحظوظ السفلية مع أننا لم يقع لنا الوقوع فعلا.

ثم إن العقل قد يقدر الوصول إلى الحضرة الإلهية بعد انفصال كان بينه وبينها، فيقول الشاعر في ذلك (2):

يُقَدِّرُ وَصلاً بَعْدَ فَصْلِ لِدَاتِهِ وَفَرَضَ مَسَافَاتٍ يَجُذُّ لَهَا الدَّهْنًا (3)  
 وهذا من جملة وهمه، إذ لا انفصال بين العبد وربّه (4)، وإنما جهله (العقل) هو الذي بعده في حال قربه، وفصله في حال وصله. فالعقل لضعفه يقدر الوصل بعد الفصل، ويفرض مسافات وحواجز تفصله عن الحق، فيقطع لأجله الفلوات والمفاوز من الأرض، وهي كناية عن قطع مألوفات النفس وعوائدها، وهو خروج عن الطبع البشري الذي يحجب عن شهود الحق والنفوذ من شهود حس الكائنات إلى مسافة المعاني.

ولم يقتصر الشاعر على إلحاق الوهم بالعقل، بل أضاف له الشك فقال: (5)

يُجَلِّي لَنَا طَوْرَ المَعِيَّةِ شَكُّهُ وَإِنْ لَمَعَتْ مِنْهُ فَأَتْلَحَقُ المَيْنَا (6)  
 يُلْحِقُهَا بِالشَّرْكِ مِنْ مَثْوِيَّةِ يُلُوحُ بِهَا وَهُوَ المُلُوحُ وَالمُثْنَا (1)

(1) م ن ، ص ن.

(2) م ن، ص ن.

(3) يجذ: الجذ هو كسر الشيء الصلب، جذذت الشيء كسرتة وقطعته، والجذ هو القطع المستأصل، والإنجاذ هو الانقطاع. ابن منظور: لسان العرب، ج 1، مادة (جذذ).

الدهن: الدهناء هي الفلاة، موضع كله رمل، وقيل الدهناء موضع من بلاد تميم مسيرة ثلاثة أيام لا ماء فيه. م ن، ج 2، مادة (دهن).

(4) وفي هذا السياق يقول تعالى: [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ]. ق: 16/50. ولعل هذه الآية من جمل الآيات التي استدلت بها الصوفي بحضرة الذات الإلهية ورفض أي انفصال وهو استدلال صوفي محض.

(5) الديوان، ص 74.

(6) المين: هو الكذب، مان يمين مينا، كذب، فهو مائن أي كاذب. ابن منظور: لسان العرب، ج 6/ مادة (مين).

ذلك أن نور العقل يظهر لنا طور المعية، أي وجودها وثباتها من خلال إثبات نفسه مع الله، فاستلزم هذه المعية والإثنية، والثابت عند الصوفية «ما حببك عن الله وجود موجود معه إذ لا موجود معه، إذ لا شيء معه، وإنما حببك توهم موجود معه».(2)

وحاصل ذلك أن المعية بذات الله ولذاته ومن ذاته، ويلحق العقل هذه المعية- التي أثبتتها بوهمه- بالشرك(3) الجلي عند أهل الفناء وبالشرك الخفي عند أهل الظاهر، أما في الحقيقة فهو (الله تعالى) الملوح، أي المظهر للإثنية، وهو أيضا المثني الذي صار شفعا باعتبار أثره، وهو وتر.

ب- ويتمثل القسم الثاني في الذين يقولون بدور ما للعقل سوى أن دور الكشف في مجاله، ودور العقل في مجاله، وهكذا بقية الأدوات المعرفية، فهذه الفئة لا تريد أن تقول إن ما سوى الكشف لا ينتج معرفة بالمعنى العام، سوى أن كل أداة من الأدوات المعرفية إنما تنتج معرفة في مجالها وفي حدودها. لكن القضية الأساسية التي تشدد عليها المدرسة العرفانية أن الوصول إلى الحقيقة الوجودية، والوصول إلى التوحيد الحقيقي، وإلى الله تعالى لا يتسنى إلا من خلال الكشف والبصيرة»(4).

ومع هذا الموقف تتجلى لنا رؤية الشاعر في قوله(5):

يُقَيِّدُ بِالْأَزْمَانِ لِلدَّهْرِ مِثْلَ مَا يُكَيِّفُ لِلْأَجْسَامِ مِنْ ذَاتِهِ الْإِيَّانَا(1)

(1) مثنوية: ثنى الشيء ثنيا: ردّ بعضه على بعض، وقد تثنى واثنى وأثناؤه ومثانيه: قواه وطاقاته. المثني: اثنين اثنين، ومثنى معدول من اثنين اثنين. م ن، ج1، مادة(ثني).

(2) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص117. ويفسر الصوفية قوله تعالى: [وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ]. الحديد: 4/57، بأن الخطاب وارد من عالم القدرة على عالم الحكمة(محل التشريع) وعالم الحكمة هو عالم الأشباح، ويسمى عالم الفرق وعالم الحس وعالم الملك، أثبتته تعالى بحكمته لتظهر فيه آثار صفاته وأسمائه، وتظهر فيه آداب العبودية للربوبية، إذ الملك بلا رعية ناقص، فأثبتها فرقا ومحاهها بأحدية ذاته جمعا، فأهل الحقائق ينظرون لعالم القدرة فلا ينظرون إلا الله، وأهل الشرائع ينظرون لأهل الحكمة فيثبتون الأثر والمؤثر(الكون والمكون). المصدر نفسه، ص117.

(3) الشرك عند الصوفية أنواع: فـشرك الاستقلال هو إثبات إلهين مستقلين، كشرك الثنوية، وشرك التبويض هو الاعتقاد في مجموعة آلهة مرة واحدة بعضهم من بعض كشرك النصارى الذين قالوا بالأب والابن وروح القدس، أو بالثالوث. وشرك التقريب هو عبادة غير الله ليقرب على الله زلفى، وشرك التقليد وهو عبادة غير الله تبعا للغير، وشرك الأسباب وهو إسناد التأثير للأسباب. وشرك الأغراض وهو العمل لغير الله، والذين قالوا من الصوفية بالاتحاد والحلول أشركوا كشرك النصارى اللذين قالوا المسيح ابن الله. وأما الذين قالوا بوحدة الوجود فهؤلاء أشركوا شرك الطبيعيين الذين قالوا أن الله هو موجودات كشرك اليهود اللذين جعلوا من شعب إسرائيل شريكا لله في ملكه. ينظر: الموسوعة الصوفية، ص807.

(4) محمد شفيق: فلسفة العرفان، ص66.

(5) الديوان، ص74.

فلولا العقل لاستوت الأزمنة لأنه يقيدنا بالماضي والحال والمستقبل، فالحركة التي انقضى من الفلك زمانها ماض، والآتية زمانها مستقبل، والحاضرة زمانها حال. إذ نرى أن غير العاقل لا شعور له بهذه الأزمنة، ومن ذات العقل أيضا أن يكيف للأجسام الأماكن والهيئات ويميز بين الأشخاص والذوات. وإن للعقل أن يدرك بعض العوالم العلوية كما يقول الشاعر:

وَعَرَشًا وَكُرْسِيًّا وَبِرْجًا وَكوكبًا وَحَشَوًا لِجِسْمِ الكَلِّ فِي بحره عُمًّا<sup>(2)</sup>  
فإن العرش والكرسي بعض من تلك العوالم العلوية الغيبية التي يدركها العقل عن طريق السمع (القرآن الكريم)، والبرج والكوكب والمنازل التي يدركها عن طريق البصر، كما يدرك الحشو بينهما» وهو الفضاء الذي بين العرش والكرسي وبين كل سماء وسماء وبين السماء والأرض وهو الهواء الذي نحن فيه أي الذي يشغل المسافة بين العوالم السفلية والعوالم العلوية»<sup>(3)</sup>.

وإن كل الخلق سابحون في بحر الكل أو الوحدة وإن كانوا لا يشعرون بذلك إلا من اتسعت معرفته في إدراك هذه الحقيقة الصوفية، إن العقل بعد إدراك كل تلك العوالم والأفلاك هو مؤهل كذلك لإدراك محاسنها وخواصها من منافعها ومضارها بقدره الحكيم العليم. يقول الشاعر في هذا:

وَفَتَّقَ لِأَفلاكِ جَواهرِ الدِّيِّ يُشكَلُهُ سِرُّ الحُرُوفِ بِحرفينَا<sup>(4)</sup>  
لقد شق العقل الأفلاك الدائرة بكرة الأرض وأبان جواهرها، فقد جعل سبحانه وتعالى بقدرته وحكمته لكل فلك خاصية يقع بها التصرف في هذا العالم السفلي، وفي الحقيقة إنما التصرف لله الواحد القهار، وهذه الجواهر أو الخواص التي فتقها العقل تشكل بسر الحروف<sup>(5)</sup>، أو بشكل أدق بحرفين فقط، ولعله بذلك يشير على حرف الألف والباء،

(1) الأين: أراد به ما يعم الذوات والأماكن والصفات وسائر العوارض الجسمانية. ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 109.

(2) الديوان، ص 74.

(3) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 109.

(4) الديوان، ص 74.

(5) الحروف في الاصطلاح الصوفي هي الحقائق البسيطة من الأعيان، والحروف العاليات هي الشؤون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب، وعلم الحروف عندهم موضوعه حروف الألفاظ والأرقام، ويقولون إن الحروف حية ناطقة تلقي بأسرارها مكاشفة ولها خواص بانفرادها ولها خواص بتركيبها، الموسوعة الصوفية، ص 771.

« فإن جل أسرار الحروف راجعة في المعنى إليهما لأن الألف يشير على وحدة الذات والباء تشير على وحدة الصفات والأفعال». (1)

ثم يحاول الشاعر أن يقف موقفا موضوعيا إزاء العقل وما يفيد من نقص وكمال باعتبار صاحبه فيجمعه في هذا البيت (2):

فكم واقف أزدى وكم سائر هدى وكم حكمة أبدى وكم مُمليّ أغنى (3)  
لقد ظهرت على الخلق من العقل آثار مختلفة، فمنها ما هو خسران ومنها ما هو ربح، فكم واقف معه ولم ينفذ إلى ما وراءه من الأسرار الخارجة عن مدارك العقول، فأهلكه حيث وقف معه وحكمه على نفسه ولم يقبل من العقائد والأحكام إلا ما أدركه عقله (4)، وكم سالك هداه الله إلى طريق الوصول حيث ميز بين ما يضره وما ينفعه، فترك ما يضره وهو كل ما يشغله عن ربه، واشتغل بما ينفعه وهو كل ما يقربه منه تعالى، وكم حكمة أبدى لصاحبه حيث نوره بطاعة الله ومخالفة هواه، فإن العقل إنما عقل صاحبه عن الهوى ونطق بينابيع الحكمة (5)، وكم مملق أي فقير قد صيره غنيا وذلك حيث دله على صحبة العارفين ووصله الله إليهم، فإنهم يغنونه بالنظر. فالعقل الذي يجزّ صاحبه للدخول مع العارفين بالله هو العقل المغني.

6- إن المقصود والمطلوب في النهاية هو الوصال وشهود عظمة ذات الحق عيانا ومعرفة دوا ما واتصالا، فالإنسان مثل دودة القز:

فَنَحْنُ كَدُودِ الْقَرِّ يَحْصِرُنَا الَّذِي صَنَعْنَا بِدَفْعِ الْحَصْرِ سَجْنًا لَنَا مِنَّا (6)  
ما يلبث تنسج على نفسها من حريرها، «كذلك الأرواح الإنسانية تبرز لهذا العالم على الفطرة الأصلية لا حجاب عليها... ثم ما تلبث أن تتيه في حظوظها وشهواتها، فكلما زادت

(1) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 111.

(2) الديوان، ص 74.

(3) أزدى: من الردى، وهو الهلاك. ابن منظور: لسان العرب، ج 6، مادة (ردي).

مملق: الذي لا شيء له. م ن، ج 6، مادة (ملق)

(4) كما فعلت المعتزلة وظلوا وأظلوا حين قدموا العقل على صحيح النقل من الكتاب والسنة، فردّوا الأحاديث الصحيحة وأول الآيات الصريحة لما خالفت إدراك وقواعد عقولهم. ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 120.

(5) ويقال أن الحكمة نزل على ثلاثة أعضاء في الجسد: على قلوب اليونان (فقد أعطوا الأنظار في العقلية واستخراج البراهين المنطقية) وعلى ألسنة العرب (فقد أعطوا الحكمة في أشعارهم وخطبهم)، وعلى أيدي أهل الصين (فقد أعطوا الصنائع البديعة في البنيان والنقش والأواني الرفيعة). ينظر: ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 121.

(6) الديوان، ص 74.

في تيهانها تراكم حجابها من ظلمة المعاصي والمساوئ للعوام، وكذلك الوقوف مع حلاوة الطاعات وظهور الكرامات، وتحقيق المقامات كما هو شأن العباد والزهاد، وهو حجاب عظيم»<sup>(1)</sup>.

7- إن العالم الوحيد في نظر الششتري هو الذي عرف الحقيقة، وأظهر مزالق العقل وحقائقها، وهو شيخه ابن سبعين الغافقي، إذ كشف الغيم عن إطار العقل ومراتبه، وبين أسرار العبودية، إذ « هي شرف الإنسان التي لم يستطع الناس والحكماء بيانها ورفع اللبس عنها»<sup>(2)</sup>.

وما يلبث الشاعر أن يضيف ضميره (ضمير المتكلم) فيلحق نفسه بشيخه بقوله:

كَشَفْنَا غِطَاءً عَنْ تَدَاخُلِ سِرِّهَا فَاصْبَحَ ظَهْرًا مَا رَأَيْتُمْ لَهُ بَطْنًا<sup>(3)</sup>  
فهم الذين بينوا وكشفوا ووضحوا أسرار العبودية ومحلها (الظواهر) من محل الحقيقة (الباطن أو شهود الربوبية).

إن مجمل ما يمكن أن يقال في معجم الحجاب أنه كان يقصد به كل ما يحول ويعيق المريد للوصول إلى شهود الحضرة، جاء العقل ليشكل أول أنماط الأجابة بتوقفه عند المحسوسات واستدلالاته المنطقية التي تنفي أي نوع من الفناء.

وكان الوقوف مع المقامات واستحلاء العبادات (الاكتفاء بها) حجابا من نوع آخر، وفي ذلك صد وإحجام وحجاب لإدراك غاية كل صوفي، وهو المقصود والمطلوب من وراء القصيدة ككل، ألا وهو رؤيته عز وجل، والوقوف في حضرته.

**ثالثا: معجم الخمر: (صيغته)**

45/1- وذوق للحلاج طعم اتحاده... (ذوق ، طعم)

46/2- شربت مداما كل من ذاقها غنى... (شربت، مداما، ذاقها، غنى)

51/3- تثنى قضيب البان من شرب خمره... (شرب، خمره)

(1) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص118.

(2) الديوان، ص138.

(3) م ن، ص76.

60/4- به سكرة الخلاع إذ أذهب الوهنا... (1) (سكرة ، الخلاع)

#### خصائصه:

\* إن أول ما يمكن التقاطه في هذا المعجم، وبمنطق شكلي، هو محدودية هذا المعجم في القصيدة على المستوى الكمي، غير أن المتمعن في هذا الحقل الدلالي لا بد يحس بالوزن الدلالي لهذا الاستخدام رغم قلته، من حيث إن الخمر ومفرداته يعد أحد المعاني الرئيسية والحاضرة بشكل لافت في الكتابة الصوفية جميعها...

\* بدت المعاني الخمرية مترسخة عند الصّوفية قبل الششتري، ودليل ذلك ما قاله على لسان الحلاج "شربت مدامًا"، « فللحلاج في استخدام هذا المعجم الخمري ودلالاته جسارة البداية، فقد سبق إلى إيضاح معالمة وتوسيع دلالاته من معانيه الأرضية، إلى أبعادها الصوفية، وبذلك فتح مجرى جديدًا للدلالة الصوفية وللغة الصوفية، وهياً لمن بعده هذه المفاتيح لتتوسع وتنضج وتأخذ تشكيلها المكتمل» (2).

إن ما يلفت الانتباه هو اقتران ألفاظ (الذوق، طعم، شرب، مدام) بالحلاج، وفي هذا نسبة واعتراف ضمنيين من الششتري بتعلق الخمر ومعانيه الصوفية بهذا الشاعر الروحي الفذ، فهو القائل:

كفَاكَ بِأَنَّ السُّكْرَ أَوْجَدَ أَنْتَنِي      فكيف بحال السكر والسكر أجدر  
فَحَالَاكَ لِي حَالَانَ: صَحُوْ وَسُكْرَةٌ      فلأزلت في حالي أصحو وأسكر (3)  
وقوله في موضع آخر :

مُزَجَّتْ رُوْحَكَ فِي رُوْحِي كَمَا      تُمَزَجُ الْخَمْرَةُ فِي الْمَاءِ الزُّلَالِ (4)

(1) الخلاع: كالخبل والجنون يصيب الإنسان، وقيل هو فزع يبقى في الفؤاد يكاد يعتري منه الوسواس وقيل الضعف والفزع. ابن منظور: لسان العرب، ج2، مادة (خلع).

والوهن: الضعف في العمل والأمر. م ن، ج6، مادة (وهن).  
(2) أماني سليمان داوود: الأسلوبية والصوفية، دراسة في شعر الحلاج، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2002، ص173.

(3) ديوان الحلاج: وضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2002، ص132.

(4) م ن، ص 152.

فيعبر عن المزج هنا باختلاط المحب بالمحبوب عندما يسيطر عليه ذكره، وعندما يتصل به لينفصل عن كل ما عداه، إذ عادة ما ترد صورة المزج في سياق يدل على العذوبة والصفاء.

وبذلك قد مثل الحلاج بداية « دور جديد لصب التصوف في قلبه، ونعني به بداية تعقد التصوف، وامتزاجه بأفكار الحلول ووحدة الشهود اللتين أدتا فيما بعد إلى وحدة الوجود» (1).

\* من خلال توظيف ألفاظ الخمر، وباكتشاف دلالاتها نجد الشاعر قد أتى بمعظم مراتب التجلي، ولعل الشيء اللافت أيضاً، هو الاستخدام المرتب لمدارج الخمر الصوفي في القصيدة، ف جاء بالذوق في البيت (45) فالشرب في البيت (46) ثم السكر في البيت (60). فالذوق عند الصوفية « يكون بعد العلم بالحقيقة، وهو عبارة عن بروق أنوار الذات القديمة على العقل. فإذا لمع غاب عن حسه، وإذا خفي رجع إلى حسه، فإذا دام له ذلك النور ساعة أو ساعتين فهو شراب، وإن اتصل ودام فهو السكر» (2).

وهذا ما يدل دلالة عميقة على مدى استيعاب الشاعر لهذه المراحل، لهذه الخمر الصوفية التي هي « من جملة ما يجري في كلامهم (الصوفية)، ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشف، وبوادر الواردات، وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الري، فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري» (3).

فهم يعولون على استعارة شرب الماء أو الخمر في ترتيب مدارج الذوق، والأمر عندهم ذو مستويات ثلاث: المعاملات: ويختص بمخالطة الناس، وشرطه الصفاء، أي التخلي عن الدنيا، والخلو من أدرانها والتخلي بالمعاني الشريفة، والتدرب على ذوقها. المنازل: ويختص بمخالطة المعاني الشريفة فتعلو النفس في المقامات والأحوال، وتنزل منازل عالية شرطها الوفاء للذوق. والمداومة على المجاهدة والتواصل مع الحضرة الشريفة.

(1) كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، ط2، مصر، دت، ص356.

(2) ابن عجيبة: معارج التشوق إلى حقائق التصوف، ص65-66.

(3) القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، مكتبة صبيح، 1972، ص65.

\* نلمح من خلال استعمال لفظ الغناء أن الصوفي لا يفرق بين الشعر والغناء، وكثيرا ما تشملهما كلمة السّماع<sup>(1)</sup>، وتشملهما كذلك كلمة الذوق، لأن الذوق كونه ليس بحاسة تعرف فحسب فهو فوق ذلك لأنه تلق عميق للمؤثرات، كلما قوي قوة الآثار، وعمقت، فلم تكشف بحالات عابرة من الحزن أو الطرب، ولكنها تصل عمقا إلى الوجد والغشي بل إلى الجنون والموت، وإنها مراتب الذوق التي تبلغ حد الفناء والتلاشي.

\* توصل قضيب البان إلى المرحلة الثانية من المعرفة وهي الشرب وعن نفسه يقول:

سَقَانِي الْحَبِّ مِنْ حَمْرِ الْعَيَانِ      قُنْهْتُ بِسَكْرَتِي بَيْنَ الْعَيَانِ  
شَرِبْتُ لِحُبِّهِ حَمْرًا سَقَانِي      كَصُحْبَتِي فَأَنْتَشَى مِنْهَا جِنَانِي  
شَطَحْتُ بِشُرْبِهَا بَيْنَ النَّدَامَى      وَرُشْدِي قَدْ ضَاعَ مِمَّا قَدْ دَهَانِي<sup>(2)</sup>

ويوضح حالة الشرب عند هؤلاء القوم ما يرونه من أن «الشرب حضور القلب أو استعمال الفكر والنظرة حتى تغيب عن وجودك في وجوده، وهو السكر. فالشرب والسكر متصلان في زمن واحد في هذه الخمر بخلاف خمرة الدنيا»<sup>(3)</sup>.

غير أن الثابت عند الصوفية، أن الشارب هو أحد الصالحين وأصحاب الولاية، كان شربهم كثرة من ثمرات جهادهم ورياضتهم، ولكن هذا الشارب لا يمكن أن يرتوي، بل يطلب المزيد كلما شرب وهذا فرق آخر بينهما وبين خمر الدنيا.

\* تظل المحبة الإلهية هي موضوع الاسكار، من حيث هي مبعث على حالة السكر التي ينتشي فيها الصوفي، وهي البديل الخمري الذي يسبب النشوة والفرح الروحيين، «فمن غاب بوارد قوي سمي سكرانا، وذلك أن العبد إذا كوشف بنعت الجمال حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب»<sup>(4)</sup>. فالصوفي يسكر حين يتجلى الحق له، فيغمر بفيض من اللذة الروحية تضي على كل كيانه، وهو ما حصل لابن عربي (الطائي) حيث قال:<sup>(5)</sup>

(1) تناول الغازالي موضوع السماع بشكل مطرد في كتابه: إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط1،

2002. ج5، ص162 إلى 177.

(2) الموسوعة الصوفية، ص482.

(3) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص77.

(4) القاشاني: لطائف الإعلام، ص253.

(5) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص136.

أَنَا الْقُرْآنُ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي وَرُوحُ الرُّوحِ لَا رُوحُ الْأَوَانِي (1)  
 فَوَادِي عِنْدَ مَعْلُومِهِ مُقِيمٌ نُنَاجِيهِ وَعِنْدَكُمْ لِسَانِي  
 وتأويله أنه غاب عن وجوده عند محسوسه، فشاهد العين بالعين فصار عين العين،

فقال أنا منزل القرآن، وأنا روح الروح والذي هو السر المكنون.

إن نور التجلي هو الذي يظهر تلك العريضة في الجوارح والأفكار تفرغاً لتلك الحركة  
 الانتشائية الباطنية، إذ كثيراً ما تربط حال السكر بالشطح والغياب عن الحضور العيني،  
 والذي يتجاوز فيه الصوفي الضوابط المرسومة، فتختلط عليه اللغة، ويذهب وعيه،

غير أن الثابت في السكر شدة التعلق بالمحبوب وتقلص المسافة بينهما، فيصبح  
 السكر بهذا الوصف « دهشاً يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأن  
 روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل، لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل  
 عن النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألمّ بالباطن فرح ونشاط وهزة انبساط لتباعده عن  
 عالم التفرقة والتمييز» (2).

إن الاستخدام المركز والمكثف في الآن ذاته لألفاظ الخمر لم يعق عملية مطاردة هذه  
 المفاهيم الصوفية إلى حيث تجميع الشاعر لهذا المعجم لثلاث شخصيات فقط: الحلاج،  
 قضيب البان، وابن عربي. وهو ما يمكن أن يؤول بافتتان هؤلاء الثلاثة بهذا الخمر، بل  
 واعتماده في كتاباتهم أكثر من غيرهم في كتاباتهم الصوفية، وهو باب للبحث مفتوح في  
 غير هذا الموضوع، لاتساع الموضوع وضيق المقام؛ فباب الخمر إذن قد اقتلعنا من « وحل  
 الأشياء العادية ويقذف بنا فيما وراءها، وتعلمنا أن المرئي وجه اللامرئي، وأن الملموس  
 تفتح لغير الملموس، فما نراه ونحسه ليس إلا عتبة لما لا نراه ولا نحسه، وتجتاز بنا هذه  
 العتبة حيث تزول الفواصل ويصبح الظاهر والباطن واحداً» (3).

فالخمر خمر المعرفة، يشربها العارفون فتحدث فيهم أثراً عجبياً وهو السكر، وهي  
 بذلك تمثل « عالم الرواء والحياة والاستجابة وشاربها يرى في اللحظة الحاضرة، هي لحظة

(1) الأواني: لعله جمع (إنية) بمعنى التعيين والهوية.

(2) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 1998، ص344.

(3) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1992، ص243.

النشوة والغبطة الأبدية، والنشوة تختصر الزمن كله في ذاتها»<sup>(1)</sup>، فتغدو لغة الصوفي -هنا- من خلال لغة الخمر لغة خاصة لعالم خاص، مألوف عند الصّوفيين غريب عنا، بالكاد يعني شيئاً ما لنا فيما يمثل كل شئ عندهم، فالقصديّة لا تتعلق بالمستوى الظاهري للغة الصوفية، وإنما تتصل بالمستوى الباطني الخفي العميق.

رابعاً : معجم الكون والموجودات (الزمكانية) :

1/1- بفكر رمى سهما فعدى به عدنا... (عدنا)

2/2- وطالبنا مطلوبنا من وجودنا... (وجودنا)

3/3- مع المقصد الأقصى إلى المطلب الأسنى... (المقصد)

4/4- ولم نلف كنه الكون إلا توهما... (الكون)

5/6- ولكنه كيف السبيل لرفضه... (السبيل)

6/7- فيا قائلاً بالوصل والوقفه التي... (الوقفه)

7/13- وكم مهمه<sup>(2)</sup> من قبل ذلك قد جينا... (مهمه، جينا)

8/14- فلا تلتقت في السير غيرا وكل ما... (السير)

9/15- وكل مقام لا تقم فيه إنه... (مقام، تقم)

10/25- ولوحا إذا لاحت سطور كياننا... (كياننا)

11/26- يكد خطوط الدهر عند إنفاته... (الدهر)

12/28- يقيد بالأزمان للدهر مثل ما... (الأزمان)

13/29- وعرشا وكرسيا وبرجا وكوكبا... (عرشا، كرسيا، برجا، كوكبا)

14/29- وحشوا لجسم الكل في بحره عمنا... (بحره)

(1) نور الدين السّد: الشعرية العربية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1995، ص276.  
(2) المهمه: هو الفلاة بعينها لا ماء بها ولا أنيس، والمهمه البلدة المقفرة. ابن منظور: لسان العرب، ج6، مادة(مهمه).

- 30/15- وفتق لأفلاك جواهره الذي... (أفلاك)
- 33/16- ويعرج المعراج منه لذاته... (يعرج، المعراج)
- 33/17- لتطويره العلوى بالوهم أسرينا... (أسرينا)
- 34/18- ويجعل سفليها ويوهم أنه... (سفليها)
- 35/19- وفرض مسافات يجذلها الدهنا... (مسافات)
- 47/20- أشار بها لما محا عنده الكونا... (الكون)
- 52/21- فلم يمل نحو أخذان ولا ساكن مدنا... (مدنا)
- 53/22- يصيح فما يلقي الوجود له أذنا... (الوجود)
- 62/23 تجرد لأسفار قد سهل الحزنا... (أسفار)

### خصائص هذا المعجم:

- \* انقسم هذا المعجم إلى أقسام تربط بينها جميعا دلالة الكون والموجودات، فكانت كما يلي:
- 1- **عوالم مكانية** : تضم هذه العوالم الأطر المكانية الحيزية كالمدن، البحر، مهمه، ويدخل ضمن هذه العوالم ما علاقته بالسير والتنقل: مثل : جبنا، السبيل، الوقفة، يعرج، المعراج، أسفار، ولعل العلاقة بين هذين المكانين هي أن التنقل أو حركة السير لا بد تتحقق من مكان إلى آخر. وبالتالي فالتكامل برره ذلك الترابط الحيزي المكاني.
- 2- **عوالم زمانية** : حققتها مفردات مثل: أزمان، الدهر.
- 3- **عوالم مطلقة لا يمكن حصرها**: الكون، عدن، وجود، كيان، عرش، كرسي، كوكب ومثيلاتها.

\* إن هذا التقسيم ليسهل عملية استنباط دلالات كل عالم على حدى، لتفرز في الأخير الدلالة العامة لهذا المعجم، لذلك نقول إن العوالم المكانية المقيدة الأولى مع ما تحويه من دلالات مادية حسية - كونها مقيدة بأطر محددة- فهي ذات دلالات روحية؛ أي إن ما ينسجه الشاعر في قصيدته من مفردات ينتزعها من العالم الحرفي الحسي، تقوم برسم صورة

فكرية للتجربة الصوفية، فيقوم الشاعر عندئذ بتحويل دلالات تلك الأطر المكانية المقيدة إلى السياق الصوفي، وينزلها منزلة الرمز والمجاز، وتظل وظيفتها في السياق الذي هي حقيقة فيه، هي نفسها وظيفتها في السياق الذي هي مجاز فيه.

فالسفر مثلا قد يكون حسيا كما قد يكون روحيا، والفارق هو الظن والحسبان الذي يضيق مع الحسي ويتسع مع الروحي؛ بمعنى آخر قد يكون سفرا حقيقيا وهذا ما عرف عن الصوفيين، بحيث لا يستقرون في مكان معين، بل هم في رحلات مستمرة ضمن سلوك المجاهدات الشاقة. وقد يؤول هذا السفر ليكون: « عبارة عن توجه القلب إلى الله تعالى»<sup>(1)</sup>.  
\* في حين تشكل العوالم الزمانية منطلقات خاصة يبتدأ منها الصوفي رحلته، رافضا بذلك أن يكون الوجود زمانيا، فهم يرفضون قيود الزمن بما يسمى الماضي والحاضر والمستقبل، بل إن كل الأزمنة هي زمن اللحظة فقط. والدهر عندهم هو « الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد»<sup>(2)</sup>.

\* أما العوالم المطلقة، ففي توظيفها بث لبعض ذلك الحنين إلى العالم الأقدس والأسنى، إضافة إلى دلالة تجسيد الأمن والطمأنينة والدفء الروحي: كالعرش، الكرسي، عدن. وبالتالي هي محاولة من نوع آخر للتشبيث بالمعطيات المطلقة التي يمكن أن يستمد منها الصوفي مؤانسة وعزاء يعوضه عن فقدانه الروحي في حال عدم وصوله.

\* إن المكونات الحركية الزمنية: كالسير، والعروج والأسفار، تتخذ في زمنين هما: الأول في الهبوط من الفضاء المطلق إلى الفضاء المقيد (لسفليته المجمعول بالذات أهبطنا)، وهي حركة لكافة الخلق، والثاني في الحركة الصوفية الاختيارية التي تتم بالمجاهدات المخصوصة، والتي لا يرقى إليها أي كان، وتتم قبل العودة الاضطرارية التي هي قدر محتوم على كافة الخليقة. (ويعرج والمعراج منه لذاته).

وبذلك يصبح هذا المعجم في إجماله ذا وجهين : ظاهر برسومه المكانية المقيدة، وباطن في مراميه الروحانية، إذ تتحول الدلالة من ظاهرية إلى باطنية أو إيحائية رمزية، فيصبح

(1) الموسوعة الصوفية، ص794.

(2) القاشاني: الموسوعة الصوفية، ص750.

الوجود مجرد أوهام يتوهمها العقل بمنطقه الحسي، واستدلالاته التي لا يعترف بها الذوق الصوفي، فالوجود الواحد هو وجود الله تعالى، ولا موجود غيره حين يقول:  
(فلم نلف كنه الكون إلا توهمًا)، فهذا الخلق والموجودات هباء لا أصل له في الحقيقة، وبهذا تنحل دلالات ألفاظ هذا المعجم إلى إشارات ورموز، قد يختلف تأويلها من قارئ إلى آخر، ولكنها تتفق دلالاتها في النهاية، على أنها إشارات إلى عالم روحاني وعلى رحيل صوفي، يهرب فيه الساري والمسافر والمعرج والراحل من عالمه المقيد الفاني إلى عالم مطلق خالد، حيث كانت الذات قبل أن تكون.

ومن كل ذلك نخلص إلى أن المعجم الدلالي، بطبيعته الاصطلاحية هو الذي ينبه القارئ، ويأذن له بوضع النص المقروء في السياق الصوفي، فيقوم بعملية تفرغ وشحن لمفردات المعاجم السابقة (الخمير، الحجاب والكون)، مجاريا في ذلك مقاصد الصوفية التي غالبا ما تكون نمطية لنمطية التجربة الصوفية، وهي المفردات التي يحاول الصوفي إنزالها منزلة حسية، وهو يشير بها إلى دلالات روحية، وفي معرفة الشبه الكبير بين الداليتين، تسهيل لفهم النص الصوفي بفضل فرز الإمكانيات الدلالية الحقيقية من المجازية.