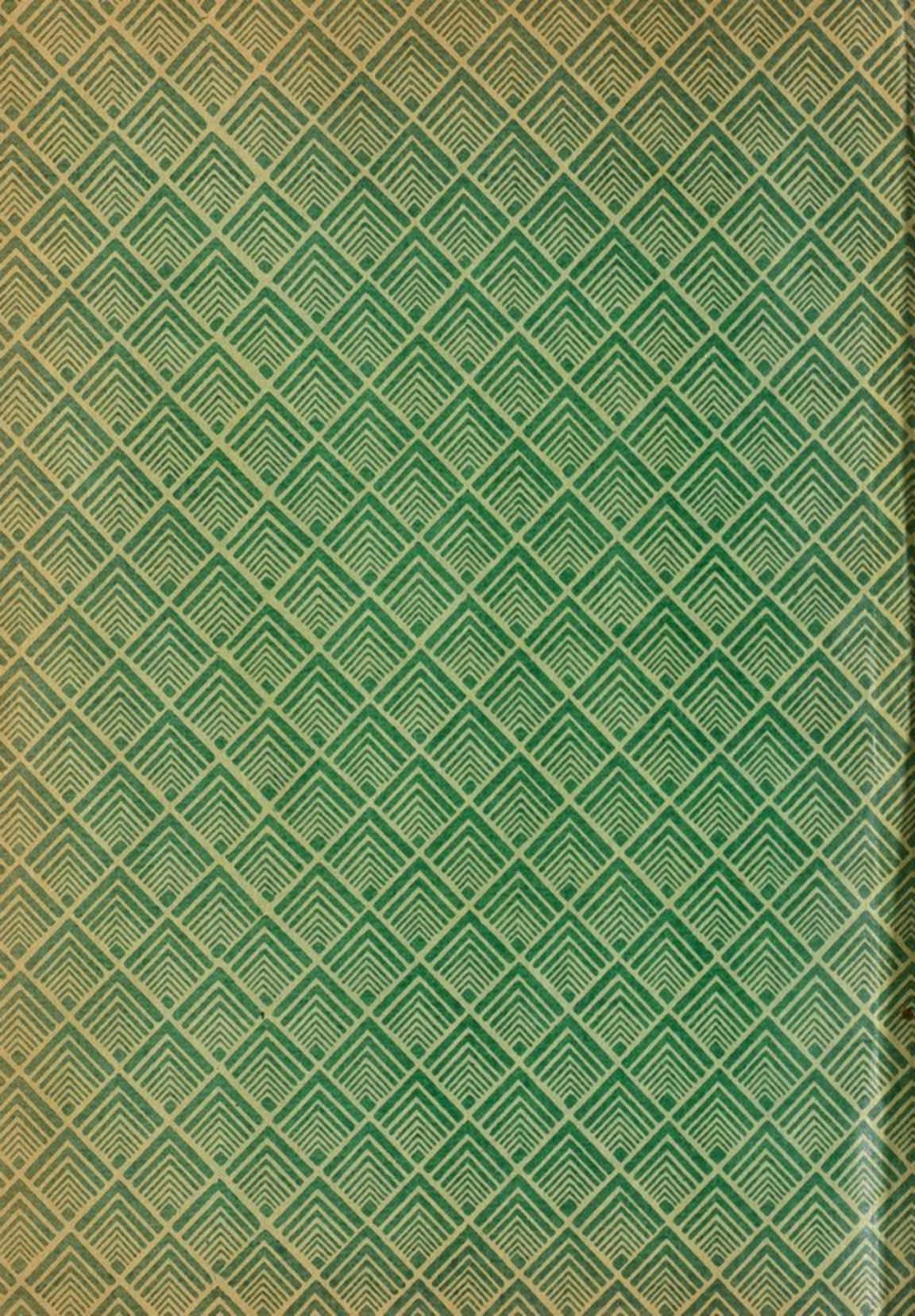




Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES





عبد الحكيم حسنين

كلية دارالعلوم - جامعة القاهرة

النصوص في الشعر العربي

نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري

١٩٥٤

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (مما زال الزين سابقا)

292.891

H275

مَطْبَعَةُ الرَّسَّالَةِ
شماره محمد الفاروق ۳ مارچ ۱۹۶۶

593056

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

بقلم الأستاذ عمر الدسوقي

أستاذ الأدب بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة

لا يزال الأدب العربي القديم في حاجة ماسة إلى من ينفذ عنه غبار القرون ،
ويعرضه في معرض جذاب يستهوي أفئدة شبابنا الذين فتنهم الاستعمار الغربي
ببلاؤه الخداع ، وصرفهم عن مراجعة تراث آبائهم وأجدادهم ، والاهتمام بمقومات
شخصيتهم ، والاعتزاز بأدابهم حتى عرف كثير منهم من أدب الغرب أضعاف
ما عرفوا من أدب العرب . وعلى الرغم من مرور السنين العديدة على نهضتنا
العتيدة ، وعلى الرغم من الجهود الشاقة التي بذلت في هذا الميدان ، منذ أواخر
القرن التاسع عشر حتى اليوم ، فلا يزال تراثنا الفكري القديم في حاجة إلى مزيد
عناية ورعاية وجهد متصل ، ولا يزال كثير من كنوزه الثينة تدعو شبابنا الباحثين
وعلماءنا البرزين للوقوف عليها والاهتمام بها ، وعرض مفااتها للعالمين .

واقدم كانت الأبحاث الجامعية فرصة فريدة لتوجيه قوى الشباب والإفادة
من جدهم وعلمهم لتتقى آثار السلف وتسلط الأضواء القوية عليها ، وعرضها
عرضاً جامعياً يمتاز بالدقة والتقصي وتبيان مختلف وجهات النظر ، والتعليق عليها
تعليقاً يتميز بالحياد والإنصاف وروح العلم الخالص والمعرفة المجردة من الهوى .
ولقد ظهرت في عالم الفكر العربي بعامه ، وفي عالم الأدب بخاصة منذ أن أنشئت
الجامعة حتى اليوم بضلع رسائل تعد مفخرة من مفاخر عصرنا في بناء
حضارتنا الجديدة .

ولما ضمت دار العلوم للجامعة في سنة ١٩٤٦ لم تتخلف في هذا المضمار ، بل

أخذ طلبتها وأساتذتها بأساليب البحث العلمى الحديث . وكان لهم من ثقافتهم العربية والإسلامية العميقة خير معوان على التبريز فى هذا الميدان ، وامتازت أبحاثهم بالجد والدأب وسعة المعرفة وحسن العرض وجمال الديباجة مع الحرص الشديد على الروح العلمى الخالص حتى لا يهتموا بالتقصير أو الهوى وهم مبتدئون فى هذا السبيل .

وإنه ليسرنى أن أقدم للقارىء العربى الكريم أحد هذه الأبحاث القوية المتسمة بالعمق والجد والإحاطة والدقة ممثلاً فى هذا البحث (التصوف فى الشعر العربى) ، وسيجد القارىء مقدار ما بذله فيه كاتبه من عناء وجهد لتتبع الشعر العربى المتعلق بالتصوف فى مختلف الكتب والمخطوطات ثم جمعه وتنسيقه وعرضه منذ عصر الجاهلية حتى القرن الثالث الهجرى ، وتتبع فكرة التصوف وتطورها فى تلك العصور .

والتصوف ظاهرة من الطواهر النفسية التى كان لها أثر كبير فى الشعر العربى ولا سيما بعد أن اشتد اختلاطنا بالأمة المفتوحة إبان العصر العباسى ، وكان فى أول أمره إشعاعاً نفسياً خالصاً يصدر عن نفوس طاهرة غلبها الوجد وتملكها الشوق للتخلص من ربة المادة والتقرب إلى الله موجد هذا الكون سبحانه ؛ ولذلك كان غنياً بالعاطفة القوية بغض بالمعاني العميقة ، والصور البديعة ، والرؤى الفاتنة ، وسيجد فيه القارىء لذة ومتمعة لن يجدها فى كثير من ألوان الشعر الأخرى .

ولا يسعنى قبل أن أختم هذه السكلمة إلا أن أدعو للسيد (عبد الحكيم حسان) بالتوفيق فى خدمة العلم ، وأن يكون هذا البحث طليعة أبحاث عدة ، يبذل فيها من الجهد مثلاً بذل هنا تحقيقاً للرسالة السامية التى تعهدت دار العلوم بأدائها فى سبيل العروبة والإسلام ، والله هو الموفق للصواب .

عمر الرسوفى

القاهرة فى ١٩ ربيع الثانى سنة ١٣٧٤
١٥ ديسمبر سنة ١٩٥٤

مقدمة

موضوع هذا البحث النزعات الروحية في الشعر العربي منذ بدت في صورة الأبيات المفردة والمقطعات الصغيرة التي تأتي عرضاً في قصيدة تعالج موضوعاً آخر إلى أن عولجت في فن شعري خاص بها كان له استقلال عن الشعر العربي العام من حيث الشكل والموضوع على السواء في أواخر القرن الثالث للهجرة .

والحياة الروحية في الإسلام وما عبر عنها من آداب في اللغة العربية لم تلق من عناية الباحثين والدارسين ما هي جديرة به ، وقد تكون الصورة التي انتهت إليها الحياة الروحية في العالم الإسلامي من انحراف عن الجادة ، وقصد إلى التواكل ، واصطناع للمخرقة والتمويه مسئولة إلى حد كبير عن تلك الصورة المشينة التي انطبعت عن الحياة الروحية الإسلامية بعامة في أذهان المثقفين . والحق أن الحياة الروحية في الإسلام لم تكن ذات طابع واحد في كل مراحل تاريخها ؛ فقد تلونت بألوان مختلفة ، وتعرضت لمؤثرات متباينة ، واستجابت لبعض ما يحيط بها ، ولم تستجب لبعض ، فليس من الصواب أن يصدر حكم عام يقضى على كل مراحل هذه الحياة وأطوارها بالحسن أو القبح .

وكما كان كثير من جوانب هذه الحياة استجابة لمؤثرات جدت على المجتمعات الإسلامية فقد كان لهذه الحياة أيضاً آثار بالغة الخطورة في حياة المسلمين لا تزال بقاياها في حياتنا حتى اليوم ، وقد تطورت هذه الحياة الروحية في المجتمعات الإسلامية كما يتطور الكائن الحي ، من الطفولة إلى الصبا فالشباب ثم إلى الكهولة فالشيخوخة ؛ فكانت في أول أمرها تدبناً ، ثم تطورت إلى زهد ، وتطور الزهد إلى التصوف ، وأخذ التصوف يتطور مع الزمن ؛ وبعد أن كان ذوقاً صرفاً شابه شيء من النظر الفلسفي أخذ يزداد حتى أصبح له نظريات تشبه نظريات الفلاسفة ، وحين وقفت عجلة التقدم بركب الحضارة الإسلامية أصاب التصوف ما أصاب غيره من جوانب هذه الحضارة ؛ فاستحال إلى مظاهر ورسوم ، وانخرط في طريقه

الجهال والمشبذون . والحق أن عناية محدودة قد وجهت إلى دراسة التصوف الإسلامي في السنوات الأخيرة ؛ فظهرت فيه بحوث لا تنقصها الجودة ، ولا يعوزها الأسلوب العلمي الصحيح . وقد كان التصوف في الفترة الأخيرة أسعد حظاً من آدابه ، ففي الوقت الذي ظهرت فيه هذه البحوث العلمية في التصوف لم يظهر شيء من ذلك في الأدب الصوفي شعره أو نثره ، ولا تزال دراسة الأدب الصوفي تسير بنفس الأسلوب الذي ألفته طويلاً ، وهي أن تكون مجرد إشارات عابرة لا غناء فيها في كتب تاريخ الأدب تحت عنوان الحكم والمواعظ .

وكأن دراسة التصوف الإسلامي على أساس المنهج العلمي الصحيح ضرورة لاستكمال الصورة عن الماضي الذي يعتبر أساساً هاماً لبناء المستقبل وضمان السير بخطا ثابتة آمنة من العثار فيه فإن دراسة الأدب الصوفي لا تقل أهمية في هذا الباب عن التصوف نفسه ، كما لا يمكن أن يدعى أحد استكمال الدراسة في جوانب الأدب العربي وفروعه مع إغفال هذا الجانب الهام منها .

ومادة الأدب الصوفي يجدها طالبوها في بطون كتب التصوف ، كما يتناثر كثير منها في كتب الأدب ، فهي مادة بكر لم تمتد إليها يد بتنظيم أو تصنيف ، على ما تمتاز به من قيمة أدبية نادرة متصلة بأدب النفوس ومراقبة أحوالها .

وقارىء الأدب الصوفي يتجلى له بوضوح مدى تفوق الصوفية في عالم البيان ، فإن لهم فيه من الآيات ما تقصر دونه أيدي القادة في هذا الميدان ، فقد ابتدع الصوفية فنوناً في الأدب العربي لم يشاركهم فيها غيرهم من رجاله ، فالمدائح النبوية ، والمناجاة ، والاستغاثات ، والأوراد ، والأحزاب ، ألوان أدبية تأخذ بمجامع القلوب ، وتهز الوجدان .

والأدب الصوفي لا يقوم على الرغبة أو الرهبة ، بل قصده الصوفية لذاته تلبية لزرعة حب التعبير عن خلجات النفس ، فلم يقصدوا به عظيماً ، ولم يتزلفوا به إلى كبير ، وهو لذلك أدب يقوم على دعامة متينة من الإخلاص والصدق ، وفي الوقت الذي كان أدباء الصوفية ينشئون فيه البدائع من فهم الروحي الخالص كان كبار

الأدباء من غير الصوفية يقيمون دعائم ما ينشئون من أدب على الملحق ، والمدح الكاذب ، والاستجداء على أبواب الملوك والأمراء والوزراء .

وقراءة الأدب الصوفي بروح الحيدة وعدم التحيز جدرة بأن تنفي ذلك الخطأ الذى ساد الأذهان زماناً عن الحياة الروحية فى الإسلام وأدبها ، ومما يساعد على ذلك كثيراً عرض هذا الأدب عرضاً جديداً يبين منزلته بين فنون الأدب العربى ، مع اصطناع المنهج العلمى الصحيح فى هذا العرض . وتوافر أبناء اللغة العربية على هذه الناحية من الدراسة يمكن أن يقوم بناؤها شاحناً متى أتحدت الجهود وصدقت العزائم ، وبإقامة هذا البناء يستكمل جانب هام من جوانب الدراسة فى الأدب العربى . وقد أردت بهذا المجهود المتواضع أن أساهم بوضع لبنة فى هذا البناء ، وهى إن لم ترتفع به شيئاً ما فلا أقل من أن تتساند مع لبنات أخرى فى سبيل الارتفاع به .

وقد آثرت — تحديداً للموضوع — قصر هذا البحث على الشعر دون النثر ، وجعل آخر القرن الثالث للهجرة أو بعده بقليل نهاية للفترة التى يتناول فيها هذا البحث تطور الشعر الصوفى .

وقد بنى هذا البحث على تمهيد وبايين وخاتمة :

أما التمهيد فعرض لأهم مسائل التصوف ومذاهبه فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وفيه فقرات أربع رئيسية : الفقرة الأولى فى التصوف الذوق وأحواله النفسية التى تعرض للصوفية أثناء سلوكهم الطريق ، والثانية فى التصوف العملى وهو مجاهدات الصوفية ورياضاتهم وآدابهم وأخلاقهم ، والفقرة الثالثة فى بيان أوجه الصلة بين التصوف والفن ، والرابعة فقرة مختصرة فى دراسة الشعر الصوفى وهذه كلها موضوعات يتوقف فهم الشعر الصوفى عليها ، ومن ثم كان لا بد من التمهيد بها لدراسته .

ولم تحمل الحياة الروحية فى الإسلام اسم التصوف بما يرادف كلمة Mysticism أى بمعنى محاولة الاتصال بالطلق اتصالاً مباشراً عن طريق الذوق إلا فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث ، ومن ثم لم يطلق الباحثون على الشعر الذى يقوم على التعبير

عن الحياة الروحية في الإسلام اسم الشعر الصوفي إلا منذ ذلك التاريخ ، لأنهم ينسبونه إلى التصوف بمعناه المتقدم . وقد انقسم البحث - لذلك - إلى باين في كل منهما فصول ثلاثة :

يقوم الباب الأول منهما على تتبع النزعات الروحية في الشعر العربي قبل القرن الثالث للهجرة وفيه فصول ثلاثة :

موضوع الفصل الأول النزعات الروحية في الشعر الجاهلي ، وقد بدت في ألوان ثلاثة هي الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة في شعر الجاهليين ، ثم الروحانية الدينية في الشعر الجاهلي ، ثم شعر التحنن .

وموضوع الفصل الثاني هو « شعر التدين » الذي ظهر فناً له استقلاله الموضوعي في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة ، وبيان تطور هذا الفن وخصائصه .

أما الفصل الثالث فموضوعه شعر الزهد الذي تطور عن شعر التدين ، وتعاونت طوائف مختلفة في القرن الهجري الثاني على النهوض به ، وكان أبو العتاهية أشهر من تخصصوا للقول فيه ، ثم انتهى في أواخر القرن إلى أن صار فناً يعبر عن حاجة اجتماعية ، فتناوله شعراء صانعون لم يصدروا في شعرهم عن زهد عملي .

أما الباب الثاني فيقوم على دراسة الشعر الصوفي في القرن الثالث للهجرة وفيه فصول ثلاثة :

الفصل الأول يتناول الجانب العملي من التصوف في الشعر ، وفيه فقرات ثلاث : الأولى في تطور الشعر الزهدي أثناء القرن الثالث ، لأن الزهد يعتبر أساساً للتصوف ، كما أن مقطوعات الزهد قد أدت مهمة جلييلة في التصوف العملي ، والفقرة الثانية في الشعر الخلقى عند صوفية القرن الثالث وخصائصه ، والثالثة في فن المناجاة الذي نشأ في الخلوات الصوفية .

والفصل الثاني في شعر الحب الإلهي ، والحب الإلهي كان طابع التصوف في القرن الثالث الهجري ، وفي الفصل فقرتان الأولى منهما في شرح حقيقة الحب

الإلهي وبيان ماهيته ، وثانيتها في غزل الصوفية وخصائصه وأساليبهم فيه أثناء القرن الثالث للهجرة .

أما الفصل الثالث فقد قام على دراسة ما أنشئ حول المذاهب الصوفية المترتبة على الحب الإلهي من شعر ممثلة في أشهر شخصيات القرن الثالث وهو الحلاج الذي يعتبر أول من تكلم في كثير من هذه المذاهب ، كما تناول ما سبق إلى الكلام فيه منها بالشرح والتفصيل بالشعر تارة وبالنثر تارة أخرى . وقد قام هذا الفصل على فقرات ثلاث الأولى منها ترجمة سريعة للحلاج كانت بمثابة التفسير أو التوضيح لآرائه الصوفية ، والثانية دراسة لشعره من حيث الموضوع ثم من حيث الشكل ، والثالثة بيان لما أضاف الحلاج إلى الشعر الصوفي في القرن الثالث من جديد .

وخاتمة البحث بيان للدوار التي مر بها تطور الشعر الصوفي منذ نشأته إلى أن صار فناً مستقلاً له خصائصه الموضوعية والشكلية في أواخر القرن الثالث للهجرة مستنتجة مما تقدم في البابين السابقين من دراسة .

ويجدر بي هنا أن أحدد مدلول كلمة ترد كثيراً في صفحات هذا البحث وهي كلمة (الروحانية) ، وروحانية كل شيء حظه من صلته بما وراء الطبيعة ، ومما يقوى هذه الروحانية بالنسبة للأفراد قيامها على الجهود الشخصية لا على التعاليم المعلومة والحدود المرسومة ، وأرجو أن أكون بهذا التحديد قد وفرت تشعباً في الرأي كان من المحتمل وقوعه .

وقد كانت مصادر في هذا البحث كتب الأدب والتصوف والطبقات عامة ففي هذه الكتب تناثرت المقطعات الشعرية الصوفية ، ووزعت توزيعاً يختلف بين كل لون من هذه المصادر واللون الآخر . فقد عرضت كتب الأدب لهذه النصوص في أبواب خاصة بها تحت عنوانات : « كلام الزهاد والنسك » أو « مقامات الزهاد بين يدي الملوك » أو « ما قيل في ذم الدنيا » وأمثالها . أما في كتب التصوف فقد وردت هذه المقطعات الشعرية استشهاده على مسائل صوفية أو تفسيراً لها ، وتأتي هذه المقطعات في كتب الطبقات ضمن الترجمة لأصحابها أو المستشهدين بها .

أما المراجع فقد كانت مما كتب الأساتذة المحدثون عن التصوف سواء أ كانوا مصريين أم أجنب ، وقد كانت هذه المراجع مفاتيح لما أغلق من مسائل صوفية معقدة وردت في كتب التصوف القديمة ، وقد أخذت من هذه الأخيرة مراجع كثيرة لوضوعات البحث كذلك .

أما تقسيم البحث فقد مر بمراحل قد تزيد على الخمس ، وقد كان الانتقال من مرحلة إلى تاليها محكوما بعاملين : أحدهما ما كانت تضيفه المصادر والمراجع من جديد إلى مادة البحث ، وثانيهما : رأى أستاذي المشرف الذي كان ينظر فيما إذا كان هذا الجديد الذي أضافته المراجع جديرا بأن يغير من أجله التقسيم السابق للبحث أو غير جدير بذلك ، ولا يفوتني بهذه المناسبة أن أذكر له فضل إشرافه وتوجيهه بما يستحق من ثناء وتقدير .

ومن الله التوفيق أولاً وآخرآماً

فهرس

٤	—	٣	تصدير
١٠	—	٥	مقدمة
١٦	—	١١	فهرس

تمهيد

في التصوف الإسلامي

١ — التصوف الذوقى ١٩ — ٥٨

التصوف ١٩ — التجربة الصوفية وخصائصها ١٩ — التصوف ظاهرة عامة ٢١ — التصوف الدينى والتصوف المطلق ٢٢ — الزهد والتصوف ٢٤ — ديانات العرب فى جاهليتهم ٢٥ — التحنف ٢٩ — الروحية الإسلامية ٣٠ — أهل الصفة ٣٤ — أثر الأحداث الإسلامية الكبرى فى الروحية الإسلامية ٣٥ — ظاهرة القصص والتذكير ٣٧ — الحسن البصرى ٣٨ — المؤثرات الأجنبية فى القرن الأول ٤٠ — الزهد فى القرن الثانى ٤٢ — التوكل والرضا ٤٣ — المؤثرات الأجنبية فى القرن الثانى ٤٤ — التصوف فى القرن الثالث ٤٦ — الحب الإلهى ٤٦ — الفناء ٤٧ — الكشف ٤٨ — الانحداد ٥٠ — النور المحمدي ٥١ — وحدة الأديان ٥١ — خصوصية التصوف فى القرن الثالث ٥١ — المؤثرات الأجنبية فى القرن الثالث ٥٢ — نشأة كلنى « تصوف » و « صوفى » واشتقاقهما ٥٥

٢ — التصوف العملى ٥٨ — ٦٧

جانبا التصوف ٥٨ — اعتماد الجانب العملى منه على تعاليم الدين ٥٩ — نشأة الجماعة الصوفية وتاريخها ٦٠ — الطريق الصوفى ودرجاته ٦١ — الأحوال والمقامات ٦٣ — الأخلاق عند الصوفية ٦٤

٣ — صلة التصوف بالفن ٦٧ — ٨٦

الفناء الصوفى وخصائصه ٦٧ — الإلهام فى الفن ومميزاته ٧١ — اشتراك الظاهرتين فى خواص معينة ٧٣ — هيام الصوفية بالجمال ٧٤ — الدين والفن ٧٦ — الإسلام والفن ٧٧ — القرآن والفن ٧٨ — الحياة الإسلامية والفن ٨٠ — مظاهر الفن عند الصوفية ٨٠ — السماع ٨٠

الوجد ٨٢ — الرقص ٨٣ — الوجد الصوفي والشعر ٨٣ — الصوفية
والشعر الحسي ٨٥

٤ — شعر التصوف ٨٦ — ٨٨

أهمية دراسة شعر التصوف ٨٦ — الاستعداد لهذه الدراسة ٨٦
أسلوب الصوفية في التعبير ٨٧ — الرمز ودواعيه عند الصوفية ٨٨

الباب الأول

النزعات الروحية في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني

تقديم ٩١ — ٩٢

الفصل الأول : النزعات الروحية في الشعر الجاهلي ٩٣ — ١٢٤

١ — الحكمة الجاهلية وصلتها بما وراء الطبيعة

طبيعة بلاد العرب ٩٣ — أثر البيئة في الإنتاج العقلي ٩٣ — أسس
الحكمة الجاهلية ٩٥ — حكمة الشيوخ وحكمة الشبان ٩٦
عنزة ٩٦ — طرفة ٩٧ — امرؤ القيس ٩٨ — سطحية الحكمة
الجاهلية ٩٩ — النشاط الروحي في أخريات العصر ١٠١
ليبيد ١٠١

٢ — الروحانية الدينية في الشعر الجاهلي

أديان العرب في جاهليتهم ١٠٤ — الشعر العربي وأدب الجاهلية ١٠٤
المسيحية في الشعر الجاهلي ١٠٦ — عدى بن زيد ١٠٧ — عدى
والتعمان ١٠٧ — الشعر النبوي عند عدى ١٠٨

٣ — الشعراء المتخفون

ظاهرة التخف ١١١ — حياة المتخفين ١١٢ — زيد بن عمرو ١١٣
ورقه بن نوفل ١١٤ — أبو القيس الراهب ١١٥ — أمية بن
أبي الصلت ١١٦ — شعر أمية ١١٧ — أثر الاطلاع في شعر
أمية ١١٧ — موضوعات شعره ١١٨ — تأثره بالقرآن الكريم ١٢٢

تعميق ١٢٥ — ١٢٦

الفصل الثاني : شعر التدين في القرن الأول الهجري ١٢٧ — ١٦٦

الشعر عند ظهور الإسلام ١٢٧ — الإسلام والشعر ١٢٨
المفهوم الإسلامي للشعر ١٢٩ — خطأ في فهم موقف الإسلام من

الشعر ١٣١ — عوامل ركود ربح الشعر في صدر الإسلام ١٣٢
موضوعات الشعر في صدر الإسلام ١٣٤ — المدائح النبوية في صدر
الإسلام ١٣٥ — اختلاف نزعات الشعراء في هذه المدائح ١٣٧
الشعر في ظل الحكم الأموي ١٤٣ — عوامل النهضة في هذه
الفترة ١٤٤ — عودة المفهوم الجاهلي إلى الظهور ١٤٤ — شعر
التدين في هذه الفترة ١٤٦ — موضوعاته ١٤٧ — الوعظ
والتذكير ١٥٠ — أبو الأسود الدؤلي ١٥٠ — الحجاج التيمي ١٥١
النسابة الشيباني ١٥١ — النزعة الشخصية في شعر التدين ١٥٢
مقطعات الفرزدق ١٥٣ — مجالس عمر بن عبد العزيز وأثرها
في شعر التدين ١٥٥ — الحكمة الدينية في هذا الشعر ١٥٨
الأخلاق ١٦٠ — مشاركة الرجز شعر التدين في موضوعاته ١٦٢
خصائص شعر التدين ١٦٥

تعميق ١٦٧-١٦٨

الفصل الثالث : الشعر الزهدي في القرن الثاني الهجري ١٦٩ - ٢٣٤

١ - تطور شعر التدين في القرن الثاني

تطور الحياة الروحية في القرن الثاني ١٦٩ — تطور شعر التدين
مع الحياة الروحية إلى شعر زهدي ١٧٠ — أغراض الشعر الزهدي ١٧٣
تخصص بعض الشعراء للقول في الزهد ١٧٦ — شعر الفقهاء والمحدثين
وَالزهاد ١٧٦ — المجانين وشعرهم في هذا القرن ١٨٣

٢ - التائبون من مجان الشعراء

التقدم في السن وأثره في سلوك الإنسان ١٨٧ — التوبة والندم ١٨٩
آدم بن عبد العزيز ١٨٩ — الرياشي ١٩٠ — أبو نواس ١٩١
صدق أبي نواس في مجونه وزهده ١٩٢ — زهديات أبي نواس
ومعانيه فيها ١٩٣

٣ - أبو العتاهية وشعره الزهدي

أصل أبي العتاهية ونشأته ١٩٨ — اتصاله بالحنفاء ١٩٩ — آراء
الناس فيه ٢٠١ — اضطرابه ٢٠٣ — شعره ٢٠٦ — الدنيا
في شعره ٢٠٧ — الموت ٢٠٩ — معان أخرى ٢١٢ — الأخلاق ٢١٣
مصادر شعره ٢١٦ — القرآن ٢١٦ — السنة ٢١٧ — المأثور ٢١٨
شخصيته في شعره ٢١٩ — أبو العتاهية وأثره في الشعر الزهدي ٢٢٠
سهولة شعره استجابة لضرورة اجتماعية ٢٢٢ — منزلة أبي العتاهية
في الشعر الزهدي ٢٢٢ — المعاني الصوفية في شعر أبي العتاهية ٢٢٤
ما يخالف النعالم الصوفية في شعره ٢٢٦ — أبو العتاهية يجعل من
قرض الشعر في الزهد صناعة ٢٢٨

٤ — التجاوب بين الشعر الزهدي والحياة العامة
سيرورة الشعر الزهدي في القرن الثاني واتصاله بالحياة العامة ٢٢٩
أبو حنيفة وحماد مجرد ٢٣٠ — بشار ومالك بن دينار ٢٣٠ — ابن
مناذر وسفيان بن عيينة ٢٣١ — الشعراء غير الزهاد يقرضون شعراً
في الزهد ٢٣١

تعميق ٢٣٥—٢٣٦

الباب الثاني

النزعات الصوفية في الشعر العربي أثناء القرن الثالث

تقديم ٢٣٩—٢٤٠

الفصل الأول: التصوف العملي في الشعر خلال القرن الثالث ٢٤١—٢٨٤

١ — الشعر الزهدي في القرن الثالث

عرض لتطور الشعر الزهدي ٢٤١ — شعر الزهد وشعر التصوف
في القرن الثالث وميدان كل منهما ٢٤٢ — خصائص الشعر الزهدي
في القرن الثالث ٢٤٤ — كلثوم بن عمرو والعتابي ٢٤٥ — محمد بن حازم
الباهلي ٢٤٧ — نزعة الرضا في شعره ٢٤٩ — محمود الوراق ٢٥٢
تمثله خصائص الشعر الزهدي في القرن الثالث ٢٥٢ — عدم الجودة
في المعاني ٢٥٣ — النزعة المطلقة ٢٥٤ — التعليل ٢٥٥
الصنعة ٢٥٥ — الصبغة التعليمية ٢٥٦

٢ — الأخلاق في الشعر الصوفي أثناء القرن الثالث

أهمية الأخلاق في التصوف ٢٥٨ — منهج الصوفية في الأخلاق ٢٦٠
الحمل على النفس ٢٦٠ — الجانب الخلق في الفناء الصوفي ٢٦١
مقامات الصوفية وصلتها بالأخلاق ٢٦٢ — مصادر الساطة الخلقية
عند الصوفية ٢٦٢ — الأخلاق والشعر الصوفي ٢٦٤ — التنفير من
الدنيا في الشعر الصوفي ٢٦٥ — التجرد والقناعة ٢٦٥ — الصبر ٢٦٩
الوحدة والصحة ٢٦٩ — التوكل ٢٧١

٣ — شعر المناجاة في الخلوة الصوفية

تطور الخلوة في الحياة الروحية الإسلامية ٢٧٥ — أثر الخلوة
في النفس ٢٧٧ — خلوة العابد وخلوة المحب ٢٧٩ — المناجاة
ومعانيها عند المتعبدين ٢٧٩ — مناجاة المحبين ٢٨٠ — معانيها ٢٨٢
خصائص مقطوعات المناجاة ٢٨٤

تعميق ٢٨٦-٢٨٥

الفصل الثاني : أذواق الصوفية من شعرهم خلال القرن الثالث

تمهيد ٢٨٩-٢٨٧

١- الحب الإلهي

تطور كلمة « حب » في الحياة الروحية الإسلامية ٢٩٠ - معناها في القرن الثالث ٢٩٢ - عناية الصوفية بالحب في هذا القرن ٢٩٢
الحب الإلهي من الأحوال الصوفية ٢٩٣ - تعريف الصوفية للحب ٢٩٤
سكر الحب ٢٩٥ - الحب الإلهي والحب الإنساني ٢٩٦ - آراء أفلاطون في الحب ٢٩٧ - استعانة الصوفية بالمعاني الحسية في شرح حبه ٢٩٨ - أحوال الحب عند الصوفية ٢٩٩ - استعانة الصوفية بأساليب الغزل الحسي ٣٠١ - الرمز في الغزل الصوفي ٣٠٢ ...

٢- غزل الصوفية

(١) شعر الحب الإلهي في القرن الثالث ٣٠٤ - غزل الصوفية بين الإنشاء والإنشاد ٣٠٥ - أسلوب الغزل الإلهي وأقسامه ٣٠٥
الأسلوب الصريح في شعريحي بن معاذ ٣٠٦ - ذون النون يسبق يحيى إلى الغزل بالأسلوب الصريح ٣٠٧ - الزمن وتأثيره على صراحة الأسلوب ٣٠٩ - غزل المجانين ٣١١ - مجهولو الأسماء ٣١٣
الأسلوب المحايد في الغزل الإلهي ٣١٤ - سمنون وصدقه في حبه ٣١٤
السرى السقطى وآثار الحب ٣١٦ - الجنيد وأحوال الحب ٣١٧
الأسلوب الرمزي في الغزل الإلهي ٣١٨ - القرينة في الأسلوب الرمزي ٣١٩ - الرمز بمعاني الغزل الحسي ٣٢٢ - الرمز بالمعاني الخيرية ٣٢٣ - الرمز والسمع ٣٢٤
(ب) الفناء غاية الحب عند الصوفية ٣٢٦ - الوجود ٣٢٧
الكشف ٣٢٨ - المشاهدة ٣٢٩ - المعرفة ٣٣٠ - الاتحاد ودرجاته ٣٣١ - الشطح ٣٣٢
تعميق

الفصل الثالث : الحلاج ومكانته في التصوف وشعره ...

(١) الحلاج

أصله ونشأته ٣٣٨ - بدء تصوفه ٣٣٩ - اتصاله بالجنيد ٣٣٩
حجته الأولى ٣٣٩ - رجوعه إلى بغداد ٣٤٠ - رحلته الأولى ٣٤٠
حجته الثانية ٣٤١ - رحلته الثانية ٣٤٢ - الطعن على الحلاج ٣٤٢

القبض عليه ومحاكته ٣٤٣ — زهده ٣٤٤ — حبه الإلهي ٣٤٥
الاتحاد عند الحلاج ٣٤٥ — النور المحمدي ٣٤٦ — وحدة
الأديان ٣٤٦ — الجبر ٣٤٧ — ثقافة الحلاج ٣٤٨ — مشاركته
في الحياة العامة لعصره ٣٥٠ — غرابة شخصيته ٣٥٠ — آراء
الناس فيه ٣٥١

(ب) شعر الحلاج

ديوان الحلاج وأقسامه ٣٥٤ — موضوعات شعر الحلاج ٣٥٥
الزهد في شعره ٣٥٦ — الخلوة ٣٥٧ — المقاساة ٣٥٩ — الحب
الإلهي ٣٦٠ — أسلوب الحلاج في غزله الإلهي ٣٦٠ — ظهور
شخصيته في غزله ٣٨٥ — المعرفة ٣٦٦ — الفناء ٣٦٨
الإتحاد ٣٦٨ — الشطح ٣٦٩ — الحلول ٣٧٠ — التأثير المسيحي
في حلول الحلاج ٣٧١ — النور المحمدي ٣٧٢ — أثر هذه النظرية
في المدائح النبوية ٣٧٤ — وحدة الأديان ٣٧٤ — الجبر ٣٧٦
موضوعات أخرى ٣٧٧ — نقد لديوان الحلاج ٣٧٩ — قوة شعره
وسلاسته ٣٧٩ — آخذ في شعره ٣٨١ — الضرورات في
شعره ٣٨١ — سوء اختيار الروي ٣٨٢ — سوء اختيار الكلمات ٣٨٢
سخر الاستعارة ٣٨٣ — التفاهة في التعبير ٣٨٤ — الغموض ٣٨٤
البديع ٣٨٦ — أخطاء نحوية وعروضية ٣٨٧

(ج) وثبة الحلاج بالشعر الصوفي

تشويق الموضوعات والتجديد فيها ٣٨٨ — الإلام بموضوعات
التصوف وتحديدها ٣٨٩ طول القصيدة ووحدها في موضوعها ٣٨٩
صراحة الأسلوب ٣٩٠ — تحديد الصورة الشكلية لشعر الصوفي ٣٩١

تعميق ٣٩٣ — ٣٩٤

خاتمة البحث

المراحل التي مر بها تطور الشعر الصوفي ٣٩٦ — ٤٠١

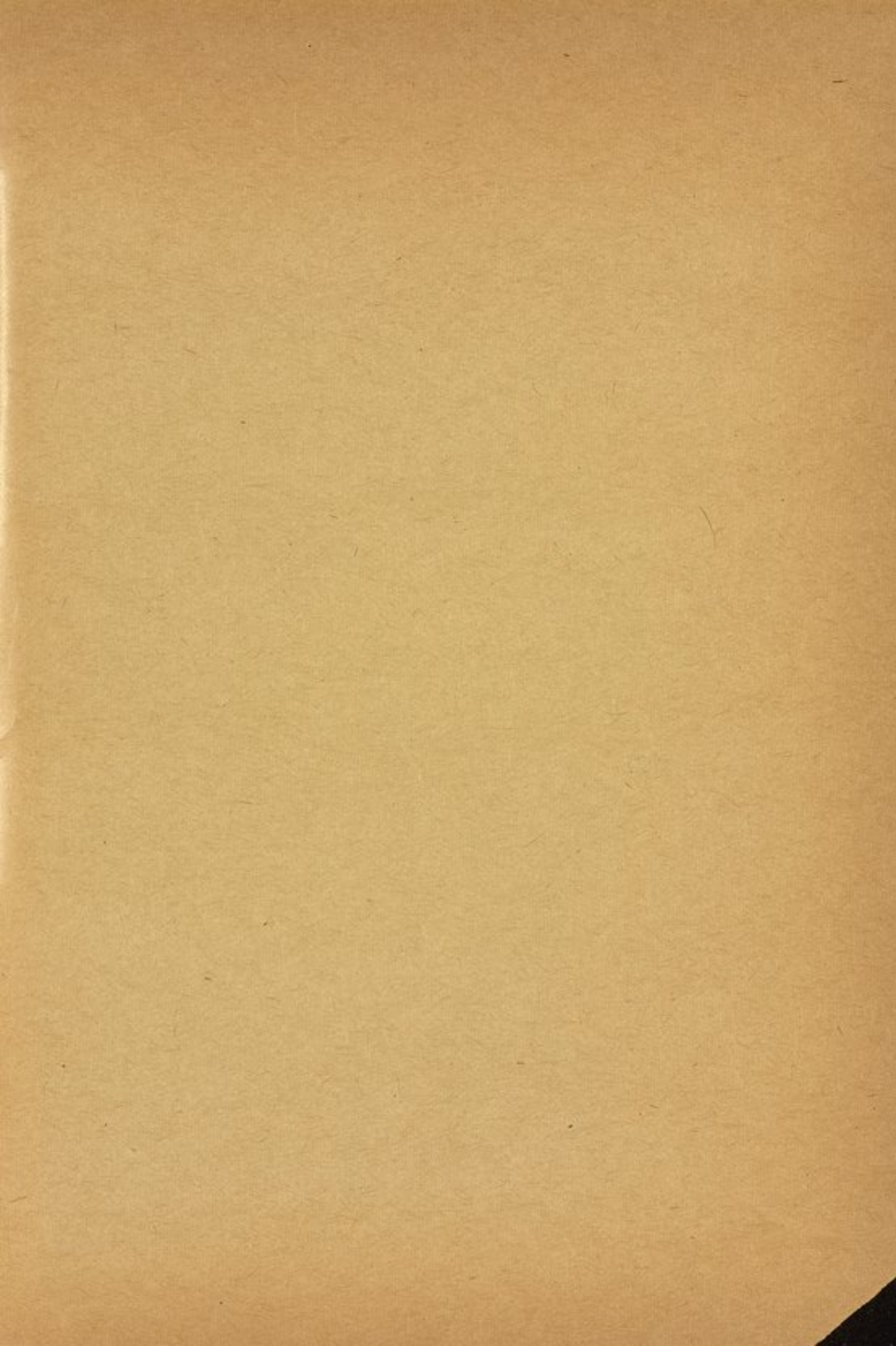
تسأج ٤٠١ — ٤٠٢

اقتراحات ٤٠٢ — ٤٠٣

المراجع ٤٠٥ — ٤١٣

[أعدّ هذا البحث بإشراف الأستاذ عمر الدسوقي أستاذ
الأدب العربي بكلية دار العلوم ، وقدم إلى كلية دار العلوم
ونوقش بجملة علنية بتاريخ ١١ يوليو سنة ١٩٥٤ م فنال درجة
الماجستير بتقدير «ممتاز»] .

المؤلف



تمهيد

- ١ - التصوف الذوقي
- ٢ - التصوف العملي
- ٣ - صفة التصوف بالفن
- ٤ - شعر التصوف

الأحاساس منها إلى الحالات الفكرية ، فأنها تبدو لمجربها حالات معرفة ، إنها حالات إدراك لأعماق الحق غير مختلطة بالذكاء .

٣ — الوقتية : فالحالات الصوفية لا يمكن أن تبقى مدة طويلة ، ويظهر أن نصف الساعة ، أو الساعة ، أو الساعتين ، هي الحد الذي تتلاشى التجربة بعده .

٤ — السلبية : مع أن بداية الحالات الصوفية ربما تسهل بحدوث أعمال إرادية ، كتثبيت الانتباه ، أو إجراء تمرينات جسمية ، أو أعمال أخرى يصفها المتصوفة ، فإنه حين يبدأ الوعي الخاص بالتصوف يشعر الصوفي كأن إرادته غائبة وأحياناً يشعر كأنه في قبضة قوة عليا^(١) .

التجارب الصوفية إذن تجارب عاطفية ، ولا يقال إن العاطفة لا يمكن أن تصل إلى كل ماخلف الصوفية من آراء ومذاهب ، تجلي في أكثرها مجهود العقل ، وتأثير الفكر؛ فإن العاطفة لها منطقتها «وإن منطق العاطفة قد ينتهي بالخاضع له إلى نتائج لها طرفتها وجدتها ، وهما لا تفلان عن طرافة النتائج التي ينتهي إليها منطق العقل وجدتها^(٢)» .

إن هدف التصوف هو الوصول إلى الحق ، أو المطلق ، والاتحاد به ، ولا يصل الصوفي إلى هذا الهدف إلا بمجهود شاق طويل ، يرتكز على إماتة الرغبات ، وكسر شررة النفس وألوان من الرياضة رسمها الصوفية ونظموها وسموها « طريقاً » . وفي قمة هذا الطريق يجد الصوفي بغيته ، فيطلع على ما لا يمكن أن يطلع عليه غيره ، ويشاهد من ألوان الجمال والجلال ما يعجز عن تصويره . وهو لهذا يلجأ إلى عالم الحس ، يستعير منه ما يعينه على التعبير عن مشاهداته في عالمه الروحي وهيات أن يستطيع نقل هذه الصور الروحانية إلى أذهان الآخرين ، وإن كان يستطيع أن يصف رحلته إلى هذا العالم ومشاهدته لهذه الصور . « إن صوفية الإسلام — وشأنهم في ذلك شأن الصوفية جميعاً — يدركون أن الغاية التي يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفي ، ليس مما يقع في نطاق العلم ، أو الوصف بالألفاظ ، فليس لغير من يتذوق أحوال

(١) The Varieties of Religious Experience p: 380 — 381

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي المقدمة ص ٥

الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها ، أما الوصف بالألفاظ فيقتصر دون التعبير عن هدف الصوفي ، وإن كان لا يقصر عادة عن وصف طريق السالك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره ^(١) .

والتصوف ظاهرة شاعت في كثير من الأمم ، وفي مختلف أزمنة التاريخ ؛ فقد عرف عند الهنود ، والصينيين والفرس واليونان ، وعند اليهود والمسيحيين والمسلمين ، وعرفت بعض أوانه بين عرب الجاهلية ، كما لوحظ في الأمم المتحضرة . وشيوعه على هذه الصفة بين مختلف الأمم والأديان يعني أنه كان ضرورة من ضرورات الحياة في هذه الأمم وتلك الأديان ولست أقصد أن كل فرد من أفراد هذه المجتمعات قد تصوف تلبية لهذه الضرورة الحيوية ولكن الحياة في هذه الأمم تطلبت وجود ظاهرة التصوف ضمن مايشيع فيها من ظاهرات ، فقد كان لا بد من هذه النزعة في بعض النفوس ، وإلا قصرت الحياة فيها عن الشأو الأعلى في مطالب الروح وفقدت ثمرة « التخصص » أو ثمرة « القصد الحيوي » الذي ينظم فيها ثروة الروح ، وثروة العقل ، وثروة البدن ^(٢) .

والإنسان نزاع بطبعه إلى المعرفة ، ميال إلى تفسير مايقع تحت حسه من ظواهر ، راغب في الوصول إلى علل الأشياء ، وهو لهذا يسعى جاهداً في تحصيل العلوم والمعارف وألوان الثقافات ، ولكن كل ماحصله من علوم ومعارف عقلية لم يوصله إلى علة الوجود وكنهه ، وقد بقي على حيرته في هذه الناحية دون أن تجديه معارفه شيئاً ، وكان كلما أحس بضيق الحلقة التي ضربتها الحيرة من حوله ، فزع إلى العلم والمعرفة ، فلم يجد عندها فرجته ، فلما لجأ إلى التصوف وجد الراحة ، وأحس بانفراج الحلقة من حوله ^(٣) .

ويرى بعض الباحثين أن التصوف اقترب في كل مراحل التاريخ بالضعف ،

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٩٧ .

(٢) الفلسفة القرآنية عباس العقاد ص ١٧١ .

(٣) من الأمثلة الواضحة لهذه التجارب الإمام الغزالي الذي أكثر من القراءة والدرس بحثاً عن السعادة وارتضى في آخر مطلقه طريقة الصوفية لأنها الطريق الوحيد الموصل للسعادة في رأيه راجع في ذلك ما كتبه الغزالي في المنقذ من الضلال ص ٣٠ — ٣١ على هامش الأناضول الكامل .

« وعند التأمل نرى الروحانيات لا تسكث إلا في الأمم الضعيفة . أما الأمم القوية فتوغل في الماديات ، وتحصر على امتلاك ما فوق الأرض من أصول المنافع ، ومثل الأمم في ذلك مثل الأفراد ؛ فالرجل في دوز العافية والشباب تكون أطباعه في الأغلب مادية ، فيبنى المنازل ، وينظم المزارع والمتاجر والمصانع ، وفي دور الضعف والشيخوخة يقف موقف التأمل فيما كان وما سيكون ، ويتحول إلى قوة روحية يستر بها الضعف الذي رمته به أحداث الزمان ^(١) . »

وهذه الآراء جميعاً — على ما بينها من خلاف ظاهري — تنتهي بنا إلى نتيجة واحدة هامة ، هي أن التصوف ظاهرة عامة في المجتمعات الانسانية ، اقتضتها طبيعة الحياة فيها ، وهي ضرورية لهذه الأمم كأهم لا كأفراد . فهذه الأمم في طبيعتها النزوع إلى إكمال مطالب الروح والمعرفة ، وهي في نفس الوقت تشعر في بعض فترات حياتها بالضعف الذي يدفعها إلى التأمل الروحي .

أما الصوفية فيرون أن التصوف نزعة طبيعية فردية في كل إنسان . لأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ذلك الحنين الذي يقوى كلما قلت سيطرة الجسد المادي على الروح . وهم لذلك يعمدون إلى إضعاف هذه السيطرة بألوان الرياضيات والمجاهدات التي تضعف سلطان الجسد ، وتقوى سلطان الروح ، وهو رأى فلسفي وفد إلى المتصوفة المسلمين من خارج دائرة التصوف .

ولا يظن أن التصوف لا ينشأ إلا في أحضان الدين . فإن هذا الذي ينشأ في أحضان الدين نوع من أنواع التصوف . بينما يوجد له قسم آخر لا يقل عنه شأنًا ، ذلك هو التصوف المطلق — إن صح هذا التعبير — وأعني به ذلك النوع من النزوع إلى الاتصال بالعلة الأولى ، عن طريق فرض ألوان من المشقة على الجسم والنفس على السواء ، ولقد شهد التاريخ ألواناً من هذا التصوف ، الذي لا يعدو أن يكون رياضة للنفس ، ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران المادة وشوائب الحس . ولكن «يجب أن نعترف بأن الصوفية الدينية التقليدية محظوظة لكل هذه العناية التي أعطيت لها ،

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق للدكتور زكي مبارك ج ٢ ص ٣ — ٤

إنها ليست إلا خلاصة احتفظت بصفتها النوعية عن طريق نماذج البقاء للأصلح ،
وعن طريق الاحتفاظ بها في المدارس ، فهي مستخرجة من كتلة أضخم^(١) .
ولكن ما الفرق بين هذا التصوف المطلق^(٢) ، وذلك الآخر الذى ينشأ فى أحضان
الدين ؟ هناك صفتان يمكن اعتبارها مميزتين بين التصوف المطلق والتصوف الدينى .
أولاهما : أن التصوف الدينى يدور دائماً فى فلك الدين . فعلى الرغم من أنه يهدف
دائماً إلى روح الدين وجوهره ، يحاول ما استطاع أن يوائم بين ما يصل إليه من
أفكار وبين الأفكار الدينية التى يخضع لسلطانها ، وهذه الخاصية كان لها أكبر
الأثر فى كل أنواع التصوف الدينى بصفة عامة ، وفى التصوف الإسلامى بصفة خاصة
فقد كتم الصوفية آراءهم ولم يعرضوها بصراحة على المجتمع الذى عاشوا فيه خشية على
أرواحهم من سلطان الدين وكانت كل مذاهب التصوف يقف التمييز عنها عند حد
معين لا يتعداه . ذلك الحد هو الذى يحكم بالكفر على من يجتازه من المفكرين .
كما كان لها أثر آخر على لغة التصوف . فقد ركنت هذه اللغة إلى الغموض لإخفاء
ما يظن أنه خروج على القواعد الدينية المرعية . وثانيتها : أن التصوف الدينى ينشأ
دائماً عن العبادة القائمة على الزهد فى الدنيا ، والرغبة عن نعيمها ، إثارةً لنعيم الآخرة ،
أو إثارةً للتمتع بالمعاني الروحية السامية التى تنشأ عند المرتاضين من العباد . ولهذا
كانت دراسة هذا النوع من التصوف تسبق فى الغالب بدراسة التدين والزهد ،
لأنهما الأساس الذى منه بدأ . وتمشياً مع هذه القاعدة لقي الحسن البصرى عناية
كبيرة من كتاب الصوفية ، باعتباره من أكبر المهدين للتصوف الإسلامى ، على
الرغم من أن الحسن يمكن أن يسمى متعبداً أو زاهداً ولكنه لا يسمى متصوفاً .

The Varieties of Religious Experience p. 424. (١)

(٢) يقصد بالتصوف المطلق هنا ذلك النوع الذى ينشأ حراً أى خارج دائرة دين من
الأديان ومن أمثله الأنظمة الستة فى الفلسفة الهندية وهى ١ — نيايا ٢ — فيسيشكا ٣ —
سامخيا ٤ — يوجا ٥ — بورفاميا ٦ — فيدانتا وهى أنظمة متكاملة غير متعارضة يعلم
الأول منها لتاليه حتى تنتهى بالسيطرة التامة على النفس والطبيعة (راجع دائرة المعارف البريطانية
ج ١٢ مادة Indian Philosophy) ومن التصوف المطلق الأفلاطونية الحديثة فى دورها
الأول أى قبل أن تتمزج بالمسيحية (راجع دائرة المعارف البريطانية ج ١٨ مادة Plotinus) .

ولما كان هذا الزهد الذى ينشأ عنه التصوف مرتبطاً بالدين ، ومستمداً من نظمه ، كانت دراسة الدين ضرورية أيضاً فى دراسة التصوف الذى نشأ فى دائرته « وكما أن التصوف المسيحى لا يمكن أن يفهم دون الإشارة إلى المسيحية ، فكذلك التصوف الإسلامى لا بد أن يبحث متصلاً بالنمو الداخلى والخارجى للإسلام (١) » . فان العاطفة الدينية العميقة التى يشعر بها الصوفية ، والتى يطلبون بها إشباع نفوسهم ، مما لا يمكن الباحث المدقق إغفاله .

ومعنى هذا أن الزهد شىء ، والتصوف شىء آخر ؛ أما التصوف فقدمت كلاماً عنه فى صدر هذه الصفحات ، وسردت بعض العلامات التى يتخذها بعض الباحثين مبرراً لوصف تجربة ما « بالصوفية » . وأما الزهد فإن مادته فى اللغة العربية تدل على أنه عدم الرغبة ؛ يقال زهد فى الشىء إذا لم يرغب فيه ، وموضوعه الدنيا . يقال للرجل إذا انصرف إلى العبادة ، وترك الاستمتاع بلذائد الحياة زهد فى الدنيا وهذا هو المعنى الدينى للزهد . « قال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الرجل قد أوتى زهداً فى الدنيا ومنطقاً ، فاقتربوا منه فإنه يلقن الحكمة » وقيل : الزهد من قوله سبحانه لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ، فالزاهد لا يفرح بوجود من الدنيا ولا يتأسف على مفقود منها . وقال أبو عثمان : الزهد أن تترك الدنيا ، ثم لا تبالي بمن أخذها (٢) » . وكل هذه المعانى تدور حول الانصراف عن لذائد الحياة وتمتعها ، وعدم الركون إليها . فالزهد سلبي ولكن التصوف إيجابي ، وقالوا « الصوفى بربه والزاهد بنفسه (٣) » .

والفرق بين الزهد والتصوف مما لاحظته متقدمو الكتاب من الصوفية ؛ فقد فطنوا إلى أن الصحابة والتابعين وتابعيهم ، رغم عكوفهم على العبادة ، وإقبالهم عليها ،

(١) الصوفية فى الاسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٢ .

(٢) الرسالة للقسرى ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ٨٩ / ١ مخطوط بدار الكتب المصرية

رقم ٢١٩٥ تاريخ تيمور .

وزهدهم في الدنيا، وانصرفهم عنها لا يمكن إطلاق اسم « الصوفية » عليهم ؛ بينما يمكن إطلاق هذا الاسم على أبي حمزة البغدادي والسري السقطي وأبي القاسم الجنيد بن محمد والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم من رجال القرن الثالث فما بعده . قال السلمي : « وقد ذكرت في كتاب الزهد من الصحابة والتابعين وتابى التابعين قرناً فقرناً وطبقة طبقة إلى أن بلغت النبوة إلى أرباب الأحوال ، والمتكلمين على لسان التفريد ، وحقائق التوحيد ، واستعمال طرق التجريد ؛ فأحببت أن أجمع في سير متأخري الأولياء كتاباً أسميه : (طبقات الصوفية) ^(١) . ويقول ابن الجوزي في تعداد مأخذه على كتاب « حلية الأولياء » لأبي نعيم الأصفهاني : « والسابع إضافة التصوف إلى كبار السادات ، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعي وأحمد ، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف ؛ فإن قال قائل : إنما عني به الزهد في الدنيا وهؤلاء زهاد — قلنا : التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر فيه على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه ^(٢) . والتفريق بين الزهد والتصوف في هذين النصين مما لا يحتاج إلى زيادة بيان .

والعرب أمة عرفت ألوانا متعددة من الديانات في جاهليتها ، حتى إن عدد هذه الديانات مما أعني المؤرخين ، وقد اشتهر من بين دياناتهم الوثنية التي سادت أكثر بقاع الجزيرة ، وكان لكل قبيلة إلهها الخاص ، بينما تشترك بعض القبائل في إله عام ^(٣) . وكان بعض قبائل العرب يعبدون الكواكب كالشمس والقمر والزهرة ^(٤) . كما عبد آخرون الجن والملائكة ^(٥) . وكان منهم الدهرية الذين لا يقرون بحياة أخرى ^(٦) . وقد انتشرت الطوطمية بين بعض القبائل . كما « كانت الجوسية في تميم ^(٧) » .

(١) طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي و ٣ / ١ مخطوط بدار الكتب المصرية ٢١٩٥

(٢) صفة الصوفة لابن الجوزي ج ١ ص ٤ .

(٣) بلوغ الأرب للألوسي ج ٢ ص ١٩٧ — ٢١٤ ط ثانية سنة ١٩٢٤م المطبعة الرحمانية .

(٤) بلوغ الأرب للألوسي ج ٢ ص ٢١٥ .

(٥) بلوغ الأرب للألوسي ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٦) بلوغ الأرب للألوسي ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٧) المعارف لابن قتيبة ص ٢٦٦ .

ومن أقوى الأديان انتشاراً في الجزيرة العربية ، وأشدّها تأثيراً بين عرب الجاهلية ، اليهودية والنصرانية .

أما اليهودية فقد دخلت بلاد العرب في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، وكانت راسخة القدم في بلاد العرب ، لأن بعض ملوك اليمن اعتنق اليهودية في أواخر دولة الحميريين ، مقاومة للنفوذ البيزنطي المسيحي ، وكرهية للأحباش المستعمرين والذين كانوا يعتقدون المسيحية أيضاً . أما في الشمال فلم يكن النفوذ اليهودي أقل منه في الجنوب ؛ فقد كان لليهود مستعمرات يسكنونها « وأشهر المستعمرات التي أقاموا فيها هي يثرب ونياء وفدك وخيبر ووادي القرى . وكان يهود يثرب ثلاث قبائل : هم بنوا النضير وبنو قينقاع وبنو قريظة^(١) » كما انتشرت اليهودية بين العرب أنفسهم ؛ فقد ظهرت « في حمير وبنو كنانة وبنو الحارث بن كعب وكندة^(٢) » .

أما المسيحية فقد انتشرت في بقاع كثيرة من شبه الجزيرة العربية ، وكان للدولة الحبشية من جهة الجنوب ، وللدولة الرومانية الشرقية من جهة الشمال ، مجهود ضخم في نشر المسيحية في بلاد العرب . وقد « دخلت النصرانية بلاد اليمن قبل الغزو الحبشي ، وانتشرت بعد ذلك الفتح^(٣) » ، وكان من الطبيعي أن تصطدم باليهودية التي سبقتها إلى هذه المواطن ، وأن يقوم بينهما صراع عنيف كانت قصة الأخدود مظهراً من مظاهره . وقد نسب فتح الأحباش اليمن إلى اضطهاد اليهود للنصارى هناك ، وكانت الدولة الرومانية تبعث البعث التبشيرية إلى اليمن ، وقد استطاعت هذه البعث أن تنصر نجران وعدن ، وقد أرسل الرومان « اليهما السكينة والرهبان وبنوا في نجران مزاراً أو حجاً عرف بكعبة نجران فيه القسيسون والرهبان^(٤) » . ولم يكن الشمال بأقل حظاً من انتشار المسيحية فيه من الجنوب ؛ فكما لها من

(١) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٢٠٦ ، غير الإسلام لأحمد أمين ص ٢٧ .

(٢) المعارف لابن قتيبة ص ٢٦٦ .

(٣) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٩٩ .

(٤) العرب قبل الاسلام جورجى زيدان ج١ ص ١٢٧ .

مركز تجارى ممتاز اتصلت بعناصر مسيحية ، وقد كان بها جالية من الحبشة والروم
المسيحيين ، ويظهر أنه كان لبيزنطة بها مندوبون ، وهذا الاشك يؤكد الصلة بينها وبين
العالم المسيحي^(١) . أما الحيرة فكانت مركزاً هاماً من مراكز المسيحية في بلاد العرب ،
فقد تنصر كثير من أهلها وكانوا يعرفون باسم « العباديين » ، وانتهى الأمر بأن
تنصرت الأسرة الحاكمة بها ، وإن كان هذا قد حدث متأخراً . وقد ابنت هند زوج
النعمان الخامس ديرا في القرن السادس الميلادى ، كما ابنتى عبد المسيح بن عمر الغسانى
درا بظاهر الكوفة يعرف بدير الجرعة^(٢) . أما الغساسنة فكان من الطبيعي أن
يتنصروا ، وبحكم وضعهم الجغرافى الذى يقربهم من حدود الدولة الرومانية الشرقية
المسيحية ، وبحكم وضعهم السياسى الذى جعلهم تحت نفوذ هذه الدولة « وأشهر
مذاهب المسيحية التى اعتنقها العرب مذهبان : مذهب النساطرة وكان شائعاً
في الحيرة ، ومذهب البعاقبة وكان شائعاً في غسان وغيرها من قبائل العرب الضاربة
في صحراء الشام^(٣) » وقد اشتهرت بعض القبائل العربية بانتشار النصرانية فيها ؛
مثل ربيعة وغسان وبعض قضاة^(٤) كما عرفت تغلب بتمسكها بنصرانيتها ، وقد
صالحها عمر بن الخطاب بعد الإسلام صلحا أفرها على البقاء على دينها .

وكان أثر النصرانية بين قبائل العرب المختلفة أشد ظهوراً من أثر اليهودية ؛ فقد
كثرت الأديار والكنائس المسيحية في طول البلاد وعرضها ، وكان يقوم بينها
الهيئات عربية كانت أو أجنبية ، والأفراد من العرب ومن غيرهم ؛ فقد تقدم أن هنداً
زوج النعمان الخامس قد ابنت لها ديراً ، كما فعل ذلك أيضاً عبد المسيح بن عمرو بن
بقيلة الغسانى ، وكما حصل الأسقف تيوفيل على إذن من الملك الحميرى ببناء ثلاث
كنائس ؛ إحداها في ظفار عاصمة حمير والثانية في عدن والثالثة في أكبر فرضة من

(١) فجر الإسلام ج ١ ص ١٥ .

(٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ (هامش) .

(٣) تاريخ العرب مبروك نافع ص ٢٠٥ ، فجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٩ — ٣٠ .

وراجع أيضاً تاريخ الفلسفة في الاسلام (دى بور) ترجمة أبى ريده ص ١٦ — ٦٧
طبعة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .

(٤) المعارف لأبى قتيبة ص ٢٦٦ .

بلادته على الخليج الفارسي^(١) ، وقد انتشر الرهبان والقسس ضارين في الصحراء العربية في سياحات لاتقطع ، وكانت نارهم التي يوقدونها بالليل مما يهتدي به السارون في ظلمة الليل وقد خلد الشعر العربي هذه الظاهرة فيما خلد من مظاهر حياة العرب في جاهليتهم ، يقول امرؤ القيس :

أَصَاحَ تَرَى بَرَقًا أُرِيكَ وَمِيضَهُ كَلَمَعَ الْيَرِينِ فِي سَبِيٍّ مُكَلَّلِ
يُضِيءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَهَبٍ أَمَالَ السَّلِيطَ بِالذُّبَالِ الْمُفْتَلِّ

ومن آثار النصرانية في حياة العرب تأثر الأسماء التي يطلقونها على الأفراد بها ؛ فعبد المسيح مثلاً اسم كان مألوفاً بين العرب ؛ فمن سمي به عبد المسيح بن عمرو الغساني السابق الذكر والذي بعثه عامل كسرى على الخيرة إلى سطيج الذئبي لتفسير بعض الخوارق^(٢) ، ومنهم والد التلمس الشاعر ، وعبد المسيح بن علسة الشيباني أخو المسبب بن علسة الشيباني^(٣) ، ومن أسماء العرب في جاهليتهم عبد يسوع^(٤) ، ومن سمي بالراهب زهرة بن سرحان وهو الراهب الحاربي ، وحنظلة الخير بن أبي أرهم وهو الراهب الطائي^(٥) . ولعل السبب في ظهور آثار المسيحية في حياة العرب أكثر مما ظهرت آثار اليهودية ، هو ارتباط الدين بالعنصرية في اليهودية ، على عكس المسيحية .

وكان للعرب كهانة وعرافة ، وكان لهم اعتقاد صحيح في كهانهم وعرافهم ، ومن أشهر كهانهم سطيج الذئبي ، وطريفة الخير امرأة عمرو بن عامر ، ومن أشهر عرافهم عراف مجد وعراف اليمامة اللذين شهرهما عروة بن حزام ببيته المشهور وهو :

جَعَلَتْ لِعَرَفِ الْيَمَامَةِ حُكْمَهُ وَعَرَّافٍ نَجْدٍ إِنْ هُمَا شَفِيَانِي

التقت هذه الأديان كلها على أرض الجزيرة العربية ، فتخاصمت وتهادنت ونشطت وهدأت ، وكان الجدل يحدث بينها في بعض الأحيان . « وكان هذا الجدل يتناول

(١) تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري المهيبتى ص ٢٢ .

(٢) العقد الفريد ج ٢ ص ٢٩ .

(٣) معجم الشعراء للمرزباني ص ٣٨٥ .

(٤) أنظر الأغاني ج ٢٠ ص ١٢٨ .

(٥) أنظر معجم الشعراء للمرزباني ص ١٢٣ — ١٢٤ .

بالضرورة شؤون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ،
ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشؤون، وقوى أمر هذا الجدل الديني
في ذلك العهد ؛ حتى تولدت نزعة ترمى إلى تلمس دين إبراهيم أبي العرب^(١) .

عمد هؤلاء المتلمسون لدين إبراهيم إلى عبادة الله على طريقتهم الخاصة ، دون أن
يتخذوا وسائلاً لتقربهم إلى الله، وكانوا يفردون الله بالعبادة ولهذا سماوا «الموحدين» ،
كاسموا المتحنفين لتلمسهم الخيفية ولم يكن هؤلاء المتحنفون يمثلون ديانة معينة لها
تعاليمها ؛ فقد كانوا يعبدون الله فرادى كل على حسب ما تملبه عليه طريقتة الاجتهادية ،
وكل الذي يجمع بينهم هو طرح كل الأديان التي سادت جزيرة العرب في هذا
الوقت سماوية وغير سماوية ، وتلمس ديانة أخرى هي التي أقام قواعدها إبراهيم ، وقد
« اصطنع بعضهم الزهد وبجاهدة النفس ولبسوا الصوف وحرموا على أنفسهم
بعض ألوان الطعام^(٢) » ومن هؤلاء المتحنفين أمية بن أبي الصلت الشاعر الذي كان
ينتظر أن يكون نبي العرب قبل أن يبعث النبي صلى الله عليه وسلم ، وورقة بن نوفل
ابن عم خديجة زوج النبي عليه السلام الذي عرضت عليه قصة نزول الوحي لأول
مرة على الرسول ، وزيد بن عمرو بن عبد الله بن الخطاب ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان
ابن الحويرث ، وقد اجتمع الأربعة الأخيرون «وتواطئوا على رفض الوثنية ، وعلى أن
يضربوا في البلدان يلمسون الخيفية دين إبراهيم . فلما أجمع زيد على الخروج من
الخطاب عمه وعاتبه على فراق دين آبائه ، وكان قد وكل صفية به فقال زيد عند
ذلك قصيدة مطلعها :

لَا تَحْزَنِي فِي الْهُوَانِ صَفِيٌّ مَا دَأْبُ وَدَائِبُهُ

ثم خرج سائحاً ، ويقال إنه قتل في الشام^(٣) .

والناظر في حياة هؤلاء المتحنفين وحياة رهبان النصراني في العصر الجاهلي ،
يلحظ شهاً قوياً بينها وبين حياة الصوفية فيما بعد ؛ فالسياحة والاعتكاف والصوم

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مصطفى عبد الرازق ص ١٠٤ .

(٢) في النصوص الإسلامية وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٤٣ .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٢٨ — ١٢٩ .

ولبس الصوف ومجاهدة النفس ورغباتها والزهدي في الدنيا ومتعها ، كل ذلك كان فيما بعد من أسس الحياة الصوفية ، ولذلك يمكن أن نقول إن حياة هؤلاء المتحنفين وأولئك الرهبان كانت لوناً من ألوان الحياة الصوفية ، ولا أقول تصوفاً .

ثار الإسلام على كل هذه الديانات ، كما ثار على نظم الحياة الجاهلية جملة ، وحاول أن يقيم الحياة في مجتمعه على أسس جديدة ؛ فأتى بتعاليم غير التعاليم الجاهلية ، محاولاً تغيير عقائد العرب وأخلاقهم ونظمهم وعاداتهم ، وقد انتظمت هذه التعاليم الإسلامية في ناحيتين هامتين : ناحية العقيدة ، وناحية الأعمال .

أما العقيدة فترتكز أساساً على التوحيد من ناحية ، وعلى العموم من ناحية أخرى ؛ فالله الذي هو الإله لا شريك له في ملكه ، وهو الذي خلق العالم بما فيه ومن فيه ، وهو المسيطر عليه والحافظ له والرازق لما فيه من أحياء . هذا الإله لا يماثله شيء ، وله صفات معينة تفيد اتصافه بكل كمال ، وتنفي عنه كل نقص ، وهو إله العالمين لا إله قبيله ولا إله شعب ؛ إله محمد وعيسى وموسى وسليمان وداود وإبراهيم ونوح وآدم ، وقد جعل الإسلام صلة العبد بهذا الإله صلة مباشرة ؛ فلا واسطة بين المخلوق والخالق ، فعبادة الطائعون يخشونه ويحبونه ، وهو يرضى عنهم ويحبهم ، وعبادة العاصون يستخط عليهم ويوعدهم بعذابه ، هو يغفر الذنوب لا غيره وهو المثيب والمعاقب : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم ^(١) » « الله الذي رفع السموات بغير عمد ترينها ^(٢) » « وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ^(٣) » « والله أنبتكم من الأرض نباتاً ^(٤) » « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ^(٥) » « ولئن

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٢) سورة الرعد آية ٢ .

(٣) سورة الأعراف آية ٥٧ .

(٤) سورة نوح آية ١٧ .

(٥) سورة الأنعام آية ٥٩ .

سألهم من خلقهم ليقولن الله^(١) « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والتبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان^(٢) » « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء^(٣) » « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً مهدى به من نشاء من عبادنا^(٤) » « الله نور السموات والأرض^(٥) » « فأينما تولوا فثم وجه الله^(٦) » « ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون^(٧) » « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره^(٨) » .

أما الأعمال فهي : إما أعمال يجب أدائها في مواقيت معلومة أو على طريقة مرسومة ؛ وهي العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج والصدقات والندور والكفارات ، وإما أعمال يجب أن تلازم الإنسان ولا تنفك عنه وهي الآداب العامة ؛ كالاستئذان والإستتار للنساء ، وغير ذلك من الآداب والأخلاق كالوفاء والكرم ، والايثار والرحمة وعدم الفحش « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم^(٩) » « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها^(١٠) » « لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها^(١١) » « وليضربن بخمرهن على جيوبهن^(١٢) » « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس^(١٣) » « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى^(١٤) » « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين^(١٥) » .

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| (١) سورة الزخرف آية ٨٧ . | (٢) سورة النساء آية ١٦٣ . |
| (٣) سورة الشورى آية ٥١ . | (٤) سورة الشورى آية ٥٢ . |
| (٥) سورة النور آية ٣٦ . | (٦) سورة البقرة آية ١١٥ . |
| (٧) سورة المؤمن آية ١٥ . | (٨) سورة الزلزلة آية ٨٧ . |
| (٩) سورة البقرة آية ٢٧٧ . | (١٠) سورة النساء آية ٨٦ . |
| (١١) سورة النور آية ٢٧ . | (١٢) سورة النور آية ٢٦ . |
| (١٣) سورة البقرة آية ١٧٧ . | (١٤) سورة النحل آية ٩٠ . |
| (١٥) سورة الأعراف آية ١٩٩ . | |

وكما صور الإسلام الآخرة بنعيمها وعذابها وجنائها ونيرانها وحسابها وحشرها، صور الدنيا بزخرفها وزينتها وبهجتها وروثها وتقلبها وتغيرها وزوالها وخدعها، وكما حث على العمل لخيرها معاً، حذر من إيهامها أو العمل لإحداها دون الأخرى؛ «يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون^(١)»؛ «أحشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسئولون^(٢)»، «يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم^(٣)»، «تكدأ تميز من الغيظ كما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير^(٤)» «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى^(٥)»، «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاهم أمرنا ليلاً أو نهاراً^(٦)»، «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم^(٧)». وقد لاحظ بعض الباحثين أن مادة «زهد» لم ترد في القرآن غير مرة واحدة؛ وحتى في هذه المرة لم تستعمل في معناها الاصطلاحي المعروف Asceticism،^(٨) مستتبطاً من ذلك أن الإسلام في روحه لا يميل إلى الروحانية. ويؤيد ذلك الآيات التي هاجم فيها القرآن الانصراف للعبادة «وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم^(٩)». والواقع أن الحكم على روحانية الإسلام بورود مادة لغوية أو عدم ورودها ضرب من التعسف في البحث ولعل النهج السليم هو دراسة النصوص الإسلامية دراسة سليمة محايدة، وهذا السبيل وحده هو الذي يصلح أساساً للحكم على روحانية الإسلام.

(٢) سورة الصافات آية ٢٢ ر ٢٣.

(٤) سورة الملك آية ٨.

(٦) سورة يونس آية ٢٤.

(١) سورة النحل آية ١١١.

(٣) سورة التوبة آية ٣٥.

(٥) سورة محمد آية ١٥.

(٧) سورة البقرة آية ٢٦٧.

(٨) قال تعالى «وكانوا فيه من الزاهدين» سورة يوسف آية رقم ٢٠ وقد وردت هذه الملاحظة في كثير من الكتابات الحديثة راجع مثلاً: في النصوص الإسلامية وتاريخه (نيكلسون) ترجمة عفيفي ص ٤٤.

(٩) سورة الحديد آية ٢٧.

وأحب أقول إن الإسلام سلك سبيلاً معيناً في موضوع التربية الروحية؛ فهو لم يترك هذه التربية للاجتهاد الشخصي من المسلمين، ولكنه حاول أن يقدمها ويسن لها نظماً الكفيلة بإنتاج نتائجها؛ فالصوم والصلاة والاعتكاف والحج والصدقة والإيثار وجميع مظاهر التربية الروحية لم يتركها الإسلام إلى جهود المسلمين فيها فتزداد وتنقص حسب زيادة هذه الجهود ونقصها، بل أدخلها في ضمن التشريعات الدينية، حتى لا تكون موضوعاً للإفراط أو التفریط؛ ولذلك يقول الله تعالى بصدد الكلام عن أهل الكتاب: «لا تغلوا في دينكم»^(١) «مادامت الحدود قد رسمت والعالم قد تبينت. إلا أن كثيراً من آيات القرآن الكريم اتخذها الصوفية فيما بعد أساساً لمذاهبهم: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»^(٢)، «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا»^(٣)، «فأينما تولوا فثم وجه الله»^(٤)، «ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك»^(٥)، «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»^(٦)، «نقد اتخذ الصوفية من هذه الآيات وغيرها أساساً لمذاهبهم في الحب الإلهي ووحدة الأديان والاتحاد ووحدة الوجود على طريقتهم في التأويل. «ومهما يكن من أمر فإن في القرآن الشيء الكثير مما يصلح أن يكون أساساً للتصوف الإسلامي»^(٧). وسنرى فيما بعد أن الحياة الروحية في الإسلام منذ نشأتها في صورة الدين الساذج حتى آخر ما انتهت إليه فلسفة التصوف من آراء ومذاهب ونظريات معقدة قامت على أساس النصوص الإسلامية من القرآن والحديث، واستندت إليها في تطورها، هذا على الرغم من أن كثيراً من هذه المذاهب والنظريات كان وليداً للمؤثرات الأجنبية الخارجة عن دائرة الإسلام.

سارت حركة الدين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده على النمط الذي رسمه الإسلام؛ وهو العمل لتحقيق السعادة في الدارين وخلق

(١) سورة النساء آية ٥٤ .

(٢) سورة البقرة آية ١١٥ .

(٣) سورة المجادلة آية ٧ .

(٤) سورة الحديد آية ٣ .

(٥) سورة الزمر آية ٦٥ .

(٦) سورة الحديد آية ٣ .

(٧) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلاء تقيي ص ١١٢ .

(م — ٣ — التصوف في الشعر العربي)

الشخصية المتوازنة الصالحة للحياتين . وقد استطاع الإسلام في هذه الفترة إلى حد بعيد أن يحقق المثل الأعلى الذي صورته نظرياً للشخصية المسلمة ، فتجلى في كثير من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك الطراز العامل لديناه وآخرته ، المتعاون في سبيل خلق الحياة الصالحة لأفراد مجتمعه . ولم يحدث أن غلب أحدهم الدنيا على الآخرة أو العكس تنفيذاً لمبدأ ديني . ولكن ظاهرة ظهرت في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وضعها الصوفية المتأخرون في اعتبارهم أكثر مما وضعوا ما هو أهم منها من ظواهر الحياة الإسلامية ؛ تلك هي ظاهرة « أهل الصفة » ؛ وعندهم أن أهل الصفة « قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض وعصمتهم عن الإفتنان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجربين من الفقراء ، كما جعل من تقدم ذكرهم (يقصد الصحابة من غير أهل الصفة) أسوة للعارفين من الحكماء ^(١) » . وهكذا اتخذ الصوفية من أهل الصفة قدوة للمتجربين للعبادة من الفقراء ، على اعتبار أن الحياة التي حيها هؤلاء النفر من الصحابة لئن إسلامي رسمه الدين ولم تمل ظروف الحياة في ذلك الحين .

والحق أن الظروف الاقتصادية السيئة هي التي فرضت على هؤلاء النفر أن يبيتوا في المسجد ، وأن يتستر بعضهم ببعض لقلّة ما يجدون من ثياب ؛ فإن الحياة الإسلامية لم تكن في حالة اقتصادية في ذلك الوقت تيسر الرزق والعمل لكل أفرادها ؛ فالجهاد هو العمل الأساسي للمسلمين ، والغنائم قليلة لأن كل الغزوات كانت داخل الجزيرة العربية الفقيرة ، ولا يزال المشركون عدواً قوياً يحسب حسابه بالنسبة للمسلمين ؛ ولهذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه أن ينصرف كل منهم بمن يستطيع من أهل الصفة فيعديه أو يمشيه ، ومن بقي منهم قاسمه النبي طعامه . وبقى هؤلاء في المسجد لا عمل لهم إلا الجهاد والعبادة . أما بقية المسلمين ممن يسرت لهم حياتهم أعمالاً فلم ينقطعوا للعبادة كما انتقطع هؤلاء ، وإنما هو أداء الفرائض والتطوع عند الإستطاعة والفراغ من مشاغل الحياة .

ظل الأمر على ذلك مدة طويلة من القرن الهجري الأول ؛ ولكن عوامل جدت

على الحياة الإسلامية منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان رضى الله عنه تركت آثار خطيرة فيها بصفة عامة ، وفي الحياة الروحية بصفة خاصة ، فقد عملت هذه العوامل على صرف الناس عن المشاركة في الحياة العامة تقية وصوناً لدينهم ؛ فاتخذوا موقفاً سلبياً ونفضوا أيديهم من الحوادث الجارية ، بل حتى من مجرد إبداء الرأى فيها وانصرفوا إلى العبادة يشغلون بها ما بقى لهم من أيام في الحياة الدنيا متخذين التقشف والورع والعزلة أساساً لحياتهم . « في الفترة التي تقع بين سنتي ٤٠ و ١١٠ هـ ازداد عدد الزهاد الذين انتشروا في البصرة والكوفة والمدينة وحدثتنا عنهم كتب الطبقات ، وصورت لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف والورع . ولو أردنا أن نميز هذا الطور من أطوار التصوف الإسلامي بميزة خاصة ، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد وعبادة العباد فيه أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع في الجنة ^(١) . »

لونان إذن من ألوان التدين سادا الحياة الروحية في القرن الأول ؛ أولهما إسلامي بحت وهو الذي ساد قبل مقتل عثمان والآخر وليد الظروف والملاسات ، ولكنه يستند في أصله على الأساس الإسلامي الأول وهو الذي ساد بعد مقتل عثمان .

كانت فتنة عثمان أول العوامل التي ساعدت على انحراف الحياة الروحية في الإسلام عن سيرها الذي اتبعته في حياة الرسول والخليفين من بعده ؛ فلأول مرة يقتل خليفة رسول الله صبراً وفي عقر داره . ومن هو ذلك الخليفة ؟ إنه عثمان من السابقين الأولين ، وأحد المبشرين بالجنة ، والذي جهز جيش العسرة من ماله وحفر بئر معونة ، وتزوج بابنتين من بنات الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقاله : « لو كان لنا ثلاثة أزواجنا كلها » . كان مقتل عثمان صدمة للشعور الديني عند المسلمين ؛ فلم يسع هؤلاء الذين ينكرون هذا الحادث الذي لم يقتص له من المسئول عنه أن عكفوا

(١) ابن الفارس والحب الإلهي محمد مصطفى حلمي ص ٩٤ — ٩٥ من أمثلة هؤلاء الزهاد : الزبيح بن خيثم وأبو سالم الخولاني والحسن البصري وسعيد بن المسيب ومطرف ابن عبد الله بن الشخير وأبو العالية وصلة بن أشيم وبكر بن عبد الله المزني وأبو حازم ومحمد ابن سيرين وثابت البناني وفرقد السنجي ومحمد بن واسع وكثير غيرهم ذكرت تراجمهم في أمثلة حلية الأولياء وصفة الصفة والطبقات الكبرى وغيرها من كتب الطبقات .

في بيوتهم اتقاء الفتنة ، وانصرفوا إلى عبادة الله ، حتى يحكم بين المسلمين بما يشاء ،
ممسكين حتى عن إبداء آرائهم . « سئل عمر بن عبد العزيز عن قتلة عثمان وخاذليه
وناصريه فقال : تلك دماء كف الله يدي عنها ؛ فأنا لأحب أن أغمس لساني فيها^(١) .

وقد جر مقتل عثمان الحوادث من بعده واحدة تلو الأخرى فقد استتبع خلافاً
خطيراً بين علي ومعاوية ؛ كان له أخطر الآثار على حياة المسلمين ؛ فقد ترتب عليه
اضطهاد استمر قرناً طويلاً لآل البيت ؛ كما فقد المسلمون بسببه نظام الخلافة
الراشدة « Theocracy » ليحل محلها نظام ملكي في بيت بني أمية الذي كونه
له أرسنقراطية عربية تدين بالرأى القائل بفسكرة الإمتياز العنصرى ، وتصبغ
سياستها في الولايات بصيغة المحافظة على العرش ؛ فتقتل وتشرد في سبيله بالظنة . ولذلك
كثرت الحروب الداخلية في الدولة الإسلامية ؛ فلا تبدأ الفتنة بين علي ومعاوية
إلا لتقوم بين الحسين ويزيد ، ولا يقتل الحسين إلا ليثور ابن الزبير ، وتشتعل الفتنة
من جديد في الحجاز . وكان العراق إلى جانب ما سادته في هذه الفترة من الحروب
واقعاً تحت ضغط عنيف واستبداد قوى من ولاية بني أمية عليه . ولذلك كان العراق
أهم إقليم اشتدت فيه موجة التعبد والزهادة من أقاليم الدولة الإسلامية إلى جانب
عوامل أخرى كعراقته في الثقافة والحضارة ، واتصاله بالعناصر الأجنبية . وهكذا
تتابعت الأحداث على المسلمين ؛ وكلما تابعت الأحداث ازداد المقبولون على العبادة ،
التاركون لضوضاء الفتنة وتضارب الآراء فيها مؤثرين النجاة والسلامة شاكرين
لله توفيقه بإيهم إلى هذا السبيل . روى الجاحظ عن مرة الهمداني — وهو من
أصحاب ابن مسعود وكان متعبداً — قال : « كان مرة يقول : لما قتل عثمان رضي
الله تعالى عنه حمدت الله ألا أكون قد دخلت في شيء من قتله ؛ فصليت مائة ركعة .
فلما وقع الجمل وصفين ، حمدت الله ألا أكون دخلت في شيء من تلك الحروب ،
وزدت مائتي ركعة . فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدا ، وزدت مائة
ركعة . فلما كانت فتنة ابن الزبير حمدت الله إذ لم أشهدا ، وزدت مائة ركعة^(٢) . »

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٧ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٦ .

وإلى جانب هذه السياسة العنيفة في العراق ، اتبع الأمويين سياسة أخرى مع أشرف الحجاز ، قوامها اللين والأغداق وتشجيع اللهو والترف ، وكان لسياستهم هذه آثارها ، فقد غرق الحجاز في موجة من الترف لم يعرفها في سابق تاريخه ، وأصبح مهد الفنون والترف واللهو ، وبذلك انصرف كثير من الحجازيين عن المشاركة في الحياة العامة وآثروا الموقف السلبي الذي آخذه الزهاد والمعتدون ، ولكنهم لم ينصرفوا إلى الزهد كما انصرف هؤلاء بل انصرفوا إلى لون آخر من ألوان السلبية هو العكوف على اللهو والترف وإشباع نهمه النفس من اللذات « وسرعان ما وجدت في مكة والمدينة هذه الطيفة العاطلة التي توجد في الأمة حين تتحضر فقد فرغ كثير من الشبان وأتتهم الدنيا بخدافيرها فإذا يصنعون بأوقاتهم ؟ وكيف يمضونها إن طائفة منهم عنيت بالدرس الديني في المساجد ولكن بقيت طوائف تريد اللهو والمتعة بالحياة^(١) » .

كان من آثار هذه الفتن المتتابة ؛ أن جدت على الحياة الدينية ظاهرة جديدة هي ظاهرة القصاص والتذكير والدعوة إلى الله ؛ فقد قام القصاص في المساجد والمجتمعات يعظون ويذكرون لما رأوا من انتشار الفتن وقلة التورع عن الخوض فيها ، وضعف الوازع الديني عما كان عليه في عصر النبي وخليفته الأولين « عن ابن عمر قال : لم يقص على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر ولا عمر ولكنه شيء أحدثوه بعد قتل عثمان^(٢) » . أخذت ظاهرة القصاص في النمو والانتشار حتى أصبحت شخصية القاص متميزة في المجتمع الإسلامي ، وانتشر هؤلاء القصاص في كل مكان ، يذكرون ويعظون ؛ فطبعوا الشطر الثاني من القرن الأول بطابع غير طابع شطره الأول ، إذ أخذت حركة التعبد تتميز وتميز بعد أن كانت جزءا من الحياة العامة للمسلم . وقد روى أن عليا أخرج القصاص من المسجد وترك الحسن . وفي العصر الأموي اتخذ الخلفاء الأمويون القصاص في بلاطهم ،

(١) التطور والتجديد ص ٦ ويلاحظ أن كلمة « متعلة » تؤدي المعنى المقصود هنا بدل كلمة « العاطلة » .

(٢) تاريخ بغداد ص ٢٢٠ م ١٠٢ .

فأصبح للخليفة قاص خاص غير قاص العامة ، إلا عمر بن عبد العزيز فإنه كان « يجلس إلى قاص العامة بعد الصلاة ويرفع يديه إذا رفع ^(١) » .

ولعل أهم شخصية من بين هؤلاء القصاص ، شخصية أبي سعيد الحسن بن أبي الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ وترجع أهمية الحسن إلى أنه هو الذى قوى عنصر الخوف فى حركة التعبد فى الشطر الثانى من القرن الأول ، وجعله طابعا له ، حتى قيل عنه ^(٢) « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده » . « وكان إذا جلس يجلس كالأسير وإذا تكلم يتكلم كلام رجل قد أمر به إلى النار » . كان الحسن يجلس فى مسجد البصرة يعظ الناس على طريقته التى انفرد بها ، وكان لفصاحته وقوة خشيته وسعة علمه أثر قوى فى الجالسين إليه . ولقد استطاع الحسن وهو بعد حدث أن يكتسب إعجاب الإمام على الذى أخرج جميع القصاص من المسجد وتركه بعد أن أجاب إجابة مقنعة على أسئلة الإمام ، وظل الحسن يشيع فى المسلمين نفحة الخوف بكلماته البليغة وجمله القوية المليئة بالرهبة والمصوغة فى قوالب الحكمة والسكلم الجوامع كان رضى الله عنه يقول : « أدركنا أقواما كانوا فيما أحل الله لهم أزهد منكم فيما حرم عليكم » وقيل له مرة : « إن الفقهاء يقولون كذا وكذا . فقال : وهل رأيتم فقيها قط بأعينكم ؟ إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه عز وجل » وقيل له : « هل فى البصرة منافق ؟ فقال : لو خرج المنافقون منهم لاستوحشت » وهكذا جعل الحسن من الخوف أهم دعامة من دعائم العبادة فى القرن الأول ؛ حتى قال سفيان الثورى بعد ذلك : « ما أطاق أحد العبادة ولا قوى عليها إلا بشدة الخوف ^(٣) » .

ولم يقف أثر الحسن عند هذا الحد بل إن الناظر فى كلماته يلمح فيها المحاولة الأولى لرسم طريق واضح للتعبد ، الذى كان لا يزال اجتهادا شخصيا لم يتسم بسمه التنظيم والتعقيد ؛ ففى كلامه ما يدل على أنه كان يفضل الإقلال من الطعام ، ولو وجد

(١) حلية الأولياء ج ٥ ص ٢٧١ .

(٢) النصوص المروية عن الحسن هنا منقولة عن الطبقات الكبرى للشعرانى ج ١

ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٦٢ .

وسيلة يمتنع بها عن الأكل لفضل، قال: «وددت أن أكلت أكلة تصير في جوفى مثل الآجرة، فإنه بلغنا أنها تبقى في الماء ثلاثمائة سنة» وكان يرى في الأهل والولد مشغلة عن العبادة ويفضل تبعاً لذلك أن لو كان الرجل خلوا من هذه المشغلة، وكأنه بذلك يدعو إلى التبتل إذ يقول «إذا أراد الله بعبد خيراً لم يشغله بأهل ولا ولد» ويقول «إذا أراد الله بعبد خيراً أمات عياله وخلاه للعبادة»، وهكذا حاول الحسن لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام أن يقعد لها، ويرسم لها نظاماً، وأن يمهد تمهيداً قوياً لما جد بعد ذلك من نظم الزهد وزعات التصوف، ولذلك اهتم الصوفية بشخصيته وترجموا لها في كتبهم؛ وجعلوه رأس طوائفهم فقد «كان الحسن هو الذي وضع قواعد علم القلوب الذي نما بعد ذلك على أيدي غيره من الصوفية^(١)».

وكان من نتيجة هذا التلويح الجديد للحياة الروحية وشدة الإقبال على العبادة أن تميز القبول على العبادة في المجتمع الإسلامي، وأصبحوا يكونون طائفة لها صفاتها ومعالمها، ومن هنا أخذت الأسماء الخاصة التي تميز هذه الطائفة في الظهور؛ فقد غلب عليهم في هذه الفترة اسم «القراء»، وأصبحت لهم مراكز تعرف بهم من أهمها البصرة، ففي الحلية أن سليمان بن ربيعة حج في إمرة معاوية ومعه المنتصر بن الحارث الضبي في عصابة من قراء البصرة فقالوا: والله لا نرجع حتى نلقى رجلاً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم مرضياً يحدثنا بحديث^(٢)» و«كتب عمر إلى عدى بن أرتاة — وكان استخلفه على البصرة — أما بعد فإنك غررتني بعمامتك السوداء ومجالستك القراء^(٣)» وحكوا عن شهر بن حوشب أنه «دخل بيت المال فأخذ خريطة فقال قائل:

أَقْدُ بَاعَ شَهْرٌ دِينَهُ بِخَرِيْطَةٍ فَمَنْ يَأْمَنُ الْقُرَّاءَ بَعْدَكَ يَا شَهْرُ^(٤)

Reading From The Mystics of Islam : (Margaret Smith) (١)
P: 8 .

(٢) حلية الأولياء ج ١ ص ٢٩٠ — ٣٩١ .

(٣) حلية الأولياء ج ٥ ص ٣٠٥ .

(٤) المعارف لابن قتيبة ص ١٩٨ .

ويقول جرير في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود :

يَا أَيُّهَا الْقَارِي الْمُرْخِي عِمَامَتَهُ هَذَا زَمَانُكَ إِنِّي قَدْ مَضَى زَمَنِي
أَبْلِغُ خَلِيفَتَنَا إِنْ كُنْتَ لَأَقِيهِ أَنِّي لَدَى الْبَابِ كَالْمَصْفُودِ فِي قَرْنٍ (١)

ولم تخل الحركة الروحية في ذلك العهد من المؤثرات الأجنبية ؛ فقد تقدم أن صلة العرب باليهودية والمسيحية كانت قوية منذ العصر الجاهلي ، فلما جاء الإسلام ساعد على اتصال المسلمين بديانات وفلسفات كثيرة ظهرت في الأراضى التي ضمها إلى أقاليمه ؛ ففي العراق كانت الثقافات اليونانية والسريانية منتشرة ومتداولة ، وفي الشام كانت المناقشات بين مذاهب المسيحية لم تبدأ بعد وعلى أرض فارس كانت المانوية والمزدكية وغير ذلك من مختلف الديانات والعقائد ، إلا أن الأثر الظاهر في ذلك الدور كان لليهودية والمسيحية تقدم الصلة بينهما وبين العرب منذ العصر الجاهلي من ناحية ، ولاعتراف الإسلام بالكتابين المقدسين للديانتين من ناحية أخرى ، ولهذا كانا موضع احترام وعناية المسلمين ولم يخل الأمر من الانتفاع بهما في بعض المواطن ، والمقارنة بينهما وبين القرآن الكريم ؛ ففي الحلية « حدثنا عبد الله بن رباح قال : سمعت كعباً يقول : فاتحة التوراة فاتحة الأنعام وخاتمة التوراة خاتمة سورة هود (٢) » ويقول أبو هريرة لرجل عراقي جاء يسأله العلم : تسألني وفيكم فلان وفلان «وسلمان صاحب الكتابين ؟ قال قتادة : الكتابان الأنجيل والفرقان (٣) » ، وكان كعب الأحبار يقف موقف المفتي من كبار الصحابة وعلمائهم ، وكانوا هم يسألونه « اجتمع كعب وابن عباس وأبو هريرة فقالوا لكعب حدثنا عن يوم الجمعة كيف تجده مكتوباً (٤) » و « عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال : سألت كعباً

(١) الأغاني ج ٨ ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢) حلية الأولياء ج ٥ ص ٣٧٨ بالرجوع إلى العهد القديم يتبين لنا صحة كلام كعب ففاتحة الأنعام هي فاتحة التوراة أما خاتمة هود فالعلاقة بينها وبين خاتمة التوراة مجرد التشابه لا التطابق . (راجع الكتاب المقدس نشر جمعية التوراة البريطانية والأجنبية مطبعة جامعة كمبردج) .

(٣) حلية الأولياء ج ٤ ص ١٢٠ .

(٤) الحلية ج ٥ ص ٢٨٣ .

عن جنة المأوى . . الخ^(١) » وكان طبيعياً أن يكون موقف العامة من المتعبدين أكثر قابلية للتأثر بهذه التعاليم من جلة الصحابة وعلمائهم ، ولهذا كان لليهودية والمسيحية تأثير ملحوظ على موجة التبعيد في القرن الهجري الأول ، ويمكن أن تقوم « أدلة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حد كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية من ذلك أن آيات كثيرة من التوراة والانجيل مذكورة بين الأقوال المنسوبة إلى أولياء المسلمين ، وأن القصص الإنجيلية التي كان يقصها رهبان المسيحيين على طريقتهم الخاصة كان يتلف على قراءتها المسلمون ، أمثال ذلك المجموعة المعروفة باسم الأسرائيليات^(٢) » ، ومما تجب ملاحظته هنا أن المسيحية كانت أظهر أثراً في هذا الباب من اليهودية ، لموقف القرآن الكريم^(٣) من اليهود والنصارى أولاً ، وثانياً لأن الرهبان المسيحيين الذين انتشروا في بقاع الجزيرة العربية في سياحتهم التي لا تنقطع كانوا أقدر على التأثير من اليهود الذين لم يكونوا يبذلون من المجهود في نشر ثقافتهم مثل ما يبذل المسيحيون في ذلك » وقد كانت المسيحية أول نظام اتصل بالاسلام اتصالاً وثيقاً ؛ إذ كانت دمشق في وقت من الأوقات مقراً للخلفاء الأمويين ، وتقدمت فيها دون ريب في ذلك الوقت مدرسة دينية تخرج فيها بعض علماء الكنيسة الشرقية البارزين ، وتقدمت في عاصمة الخلفاء حياة فكرية نشطة ولا بد أن العلاقات بين رجال الدين المسلمين والمسيحيين كانت متشعبة ، وفي استطاعتنا أن نتأكد أن المناقشات الدينية بينهم كانت كثيرة جداً حتى ولو لم تذكر لنا المناقشات بين المسلمين والمسيحيين في كتابات يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قررة (Abucora)^(٤) . وقد كثر بين عباد المسلمين في ذلك الوقت من سعى بالزهد لكثرة تعبده ، وقد لقب عبد الرحمن بن

(١) الحلية ج ٥ ص ٣٨١ .

(٢) في التصوف الاسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلاء عفيق ص ٤٧ .

(٣) قال الله تعالى : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » سورة المائدة آية رقم ٨٢ .

(٤) الحضارة الاسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية (فون كرىمر) ترجمة مصطفي

أبي عمار الجشمي المكي بالقس لعبادته^(١)، وكان المتعبدون من المسلمين يسعون للقاء الرهبان كما يسمى الرهبان للقاءهم؛ يتبادلون الحكمة وطرق المجاهدة وتحفل كتب الأدب العربي مثل الحيوان والبيان والتبين والكمال والعقد الفريد وعيون الأخبار والأمالى بقصص لقاء أحد الفريدين للآخر، ويذكر الكامل أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة فقال أحدهما للآخر: ألا تذهب لزيارة الحسن؟ فإن حياته تشبه حياة المسيح. ولقد كان لشخصية المسيح أثر واضح على المتصوفة المسلمين أتى عن طريق دراستهم لحياته وللأنجيل، وعن طريق ما كان بين العرب والنصارى من صلات في الحياة الجاهلية والإسلام^(٢).

وما أن ابتدأ القرن الهجري الثاني حتى أخذ الطابع العام للمتعبدين يتخذ مفهوماً يختلف إلى حد ما عن المفهوم الذي اتخذ في القرن الأول؛ فبعد أن كان هذا الطابع تديناً وعكوفاً على العبادة في القرن الأول واستعمالاً لكلمة الزهد في مدلولها اللغوي وهو الانصراف عن متع الدنيا وزخرفها؛ أصبح في القرن الثاني طهارة نفس ونقاء قلب وإخلاصاً لله وبذلك أصبح المظهر التعبدى في المرتبة الثانية بعد أن كان في المرتبة الأولى؛ قال شقيق: «تعرف تقوى الرجل في ثلاثة أشياء في أخذه ومنعه وكلامه^(٣)» ويقول إبراهيم بن أدهم: «لم ينبل عندنا من نبل بالحج والجهاد إنما نبل من كان يعقل ما يدخل جوفه يعنى الرغيفين من حلة^(٤)»، وابتدأ الزهد بهذا المفهوم الجديد يستعمل في معناه الاصطلاحي المعروف (Asceticism) أى بمعنى الانصراف عن الدنيا والاقبال على العبادة ورياضة النفس ومهذبيها ومحاربة رغباتها بالخلوة والسياسة والصوم وقلة الطعام وكثرة الذكر... إلخ ولذلك يقول مالك بن دينار «الناس يقولون مالك بن دينار زاهد، إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذى أتته الدنيا فتركها^(٥)».

(١) الطور والتجديد لشوقي ضيف ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) الحياة الروحية في الإسلام لمحمد مصطفى حلمى ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) الرسالة للقسرى ص ١٣ .

(٤) صفة الصفة لابن الجوزى ج ٤ ص ١٢٩ .

(٥) حلية الأولياء للأصفهاني ج ٥ ص ٣٣١ .

وقد أصبح الزهد في القرن الثاني حركة ظاهرة انخرط في سلكها كثيرون من المسلمين، فلبسوا المسوح وتجردوا عن العلائق وساحوا في الأرض « كأنهم يفتشون عن حاجة فلا يجدونها أو كأن زعة النفس اللاهوتية الفلسفية الحائرة التوثبة قد وجدت دواءها في هذه الرحلات الطويلة العديدة التي تكاد لا تنتهي^(١) ». ومن الأعمال التي آثرها الزهاد في هذا القرن المرابطة في الثغور تطوعاً منهم حملاً على أنفسهم وترويضاً لها فكانوا يقيمون في هذه الثغور مادامت مخوفة، وعن هذا الطريق نشأت فكرة الرباط عند الصوفية المتأخرين. ولتميز الزهاد في هذا القرن تميزاً ظاهراً عن بقية الجماعة الإسلامية واتخاذهم أزياء خاصة بهم سموها صوفية، لأنهم كانوا يتخذون لباسهم من الصوف « فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا؛ اختص القبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة^(٢) ».

وقد طبع الزهد في القرن الثاني بطابع التوكل والرضا فقد عمد الزهاد الى دخول البادية في سياحاتهم متجردين بلا زاد ولا ماء على سبيل التوكل، راضين بما يهب الله لهم من الرفق، وبما ينزل بهم كذلك من حرمان، وتباروا في هذا المضمار حتى أصبح كل واحد منهم ذا طريقة خاصة به في التوكل؛ فيحكى صاحب الحلية أن شقيقاً البلخي له مذهب في التوكل^(٣) وفي ترجمته التي أوردها له صاحب الوفيات « له لسان في التوكل. حسن الكلام فيه صاحب ابراهيم بن أدهم وأخذ عنه الطريق وهو أستاذ حاتم الأصم^(٤) » وهذا يفيدنا أن الزهد في القرن الثاني أصبح يتلقى عن الأساتذة، ولم يعد طريقة شخصية في العبادة. ويبحث أبونواس في إحدى زهدياته على التقوى بادئاً بالتوكل فيقول:

فَمَلَى اللَّهُ تَوَكَّلْ وَبِتَقْوَاهُ تَمَسَّكَ^(٥)

(١) نظرات في فلسفة العرب لجور عبد النور ص ٣٣١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٨ .

(٣) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٨٣ .

(٤) وفيات الأعيان ج ١ ص ٢٨٣ . (٥) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٧٨ .

ويقول الفضيل بن عياض « أصل الزهد الرضى عن الله عز وجل ^(١) » ويقول عبد الواحد ابن زيد : « الرضا باب الله الأعظم وجنة الدنيا ومستراح العابدين ^(٢) » ، وقد مهد التوكل والرضا في هذا القرن تمهيداً طبيعياً لظهور الحب الإلهي في القرن الثالث ؛ فإن المبالغة في التوكل والرضا استتبع الحب ، وهو تطور طبيعي سار فيه التصوف الإسلامى بين القرنين الثانى والثالث . يقول رجل لقيه إبراهيم بن أدهم بالإسكندرية « إن الزاهدين في الدنيا قد اتخذوا الرضاعن الله لباساً وحبه دثاراً والأثرة له شعاراً ^(٣) » .

وقد ازداد تأثر الزهد في هذا القرن بالمؤثرات الأجنبية ؛ فمالك بن دينار يكثر من الرواية عن المسيح والتوراة ويذكر لبس السوح ويحكى عن بعض الرهبان ^(٤) ، ويقول « قرأت في التوراة ابن آدم لا تعجز أن تقوم بين يدي في صلاتك باكياً فأنى أنا الذى اقتربت لقلبك وبالغيب رأيت نورى ^(٥) » ويقول « كنت مولعاً بالكتب أنظر فيها فدخلت ديراً من الديارات ليالى الحجاج فأخرجوا كتاباً من كتبهم فنظرت فيه ^(٦) » ويروى صاحب محاضرة الأبرار محادثة بين عبد الواحد بن زيد وأحد الرهبان ^(٧) . ويقول عبد الله بن المبارك « قلت لبعض الرهبان متى عيدكم ؟ فقال : يوم لا نعصى الله تعالى فيه فذلك اليوم عيدنا ^(٨) » و « قال قثم الزاهد : رأيت راهباً على باب بيت المقدس كالموالم فقلت له أوصنى ^(٩) » ، ويبدو أن لبس الصوف على أنه شعار للزهاد — بعد أن كان لايعنى أكثر من أنه نوع من الأنسجة قليلة التكاليف — كان أثراً من آثار المسيحية ؛ فقد لوحظ فيه أن المسيح اتخذ شعاره

(١) طبقات الصوفية لابن عبد الرحمن السلمى و ٣/ب مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ تيمور وعيون الأخبار لابن قتيبة المجلد الثانى ص ٣٥٧ ط دار الكتب .
(٢) حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٦ .

(٣) طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى و ١/٦ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ تيمور .

(٤) ترجمة مالك بن دينار في آخر الجزء الثانى من حلية الأولياء .

(٥) حلية الألياء ج ٢ ص ٣٥٩ .

(٦) حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٧٥ .

(٧) محاضرة الأبرار لابن عربى ج ١ ص ١٦٩ .

(٨) الكشكول ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٩) الكشكول ج ١ ص ٣٧ .

وأن الرهبان اقتدوا بالمسيح في ذلك « قدم حماد بن أبي سليمان البصرة فجاءه فرقد السنجي وعليه ثوب صوف فقال له حماد : ضع عنك نصرانيتك هذه (١) » .

ويبدو أن صلة ليست ضعيفة قامت في هذا القرن بين حركة الزهد القوية التي انتهت إلى بذور التصوف في أواخر القرن وبين التشيع ؛ فمعروف الكرخي « أسلم على يد علي بن موسى الرضا ، وكان بعد إسلامه يحجبه فازدحم الشيعة يوماً على باب علي بن موسى الرضا فكسروا ضلع معروف فمات ودفن ببنداد رحمة الله عليه (٢) » ومعروف هذا هو الذي عرف التصوف بقوله « الأخذ بالحقائق والياس مما في أيدي الخلائق (٣) » وتوفي سنة ٢٠٠ هـ . ولكن آثار التشيع لم يظهر منها إلا القليل في هذا القرن ، وكان لا بد أن ينقضى القرن الثاني ويبدأ الثالث ، حتى تظهر الصلة الواضحة بين التصوف والتشيع .

ويذهب O'Leary إلى أن القرن الثاني شهد تأثيراً بوزياً على الحياة الروحية فيه وأن هذا الأثر قد تجلى في حياة إبراهيم بن أدهم ؛ فيقول : « هناك إضافة عجيبة إلى تاريخ النفوذ البوذي في الإسلام في حياة القديس أبي إسحق إبراهيم بن أدهم الذي مات بين سنتي ٧٧٦ و ٧٨٣ م (توفي سنة ١٦٢ هـ) وكان القديس ذا شهرة في انقطاعه للعبادة ، وهو من نوع غير معروف في عصور الإسلام الأولى ، ولكن البحث الدقيق في سيرته الشخصية يؤدي إلى أنها رواية إسلامية لحياة « كوتامابوذا » ، ويبدو أنه من المعقول أن نفرض أن هذه الرواية جاءت إلى أيدي المسلمين عن طريق مرو ، حيث وجد نفوذ بوذي قوى ، ويمكن أن تكون هذه الرواية جاءت إلى البيئات الإسلامية في العصر العباسي الأول (٤) » ولكن حياة إبراهيم بن أدهم من النموذ والاضطراب — وخاصة قبل خروجه من بلخ — بحيث لا يصبح أن تتخذ مقدمات قطعية تبني عليها نتائج علمية .

(١) حلية الأولياء ج ٤ ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٢) طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي و ١٤ / ب .

(٣) صفة الصفة ج ٤ ص ١٣١ .

(٤) O'Leary : How Greek Science Passed to The Arabs : P. (٤)

وفي أواخر القرن الثاني بدأت أقوال الزهاد تدق وتعمق وتبجح بعض الشيء إلى النواحي النفسية ؛ فقد تقدم تعريف الكرخي للتصوف وهو أنه « الأخذ بالحقائق ^(١) » كما تقدم كلام كثير من الزهاد في التوكل والرضا، وبيان مالك بن دينار حقيقة الزهد وهو أنه ليس عنده وإنما هو عند عمر بن عبد العزيز الذي أقبلت عليه الدنيا فزهد فيها ؛ أما الزهد فيما ليس موجوداً فليس زهداً في نظره ، وتقدم كذلك أن مبالغتهم في التوكل والرضا انتهت بهم إلى السلام في المحبة ، ولعبد الواحد بن زيد كلام صريح في تطور الرضا إلى المحبة قال « ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا وهو رأس المحبة ^(٢) » و « سأل رجل فضيل بن عياض فقال : يا أبا علي متى يبلغ الرجل غايته من حب الله تعالى ؟ فقال له الفضيل : إذا كان عطاؤه ومنعه أيك عندك سواء فقد بلغت الغاية من حبه ^(٣) » وقد طبع التصوف في القرن الثالث بالحب الإلهي الذي كانت هذه الأقوال بمثابة الأسس فيه وهكذا شهدت أخريات القرن الثاني البذور الأولى للتصوف الإسلامي . ولا يأتى القرن الثالث إلا ويصبح التصوف بمعناه الخاص وهو أنه رياضة روحية تهدف إلى الوصول إلى الله والاتحاد به (= Mysticism) مذهباً واضح المعالم معروف الحدود ، فقد استتبع الحب الإلهي الذي كان الطابع العام لتصوف القرن الثالث « الفناء » في المحبوب ، وترتب على الفناء « الاتحاد » بذلك المحبوب ، أو مشاهدته ، و « البقاء » به . وأخذت المذاهب الصوفية المختلفة تظهر في القرن الثالث نتيجة القول « بالفناء » الذي ترتب على الحب « والواقع أن أهل الحقيقة تسكلموا جميعاً في الحب ، لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله ظمئاً في الثواب وخوفاً من العقاب ، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه ، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب ^(٤) » .

بدأ القرن الثالث بمذهب « الحب الألهي » وانتهى « بالاتحاد » و « وحدة

(١) الرسالة للقشيري ص ١٢٧ .

(٢) حلية الأولياء ج ٦ ص ١٦٣ .

(٣) حلية الأولياء ج ٨ ص ١١٣ .

(٤) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق زكي مبارك ج ١ ص ٣٨٧ .

الأديان» على يد الحلاج من متصوفة القرن الثالث . وقد مر هذا التطور في سلسلة متتابعة الحلقات تفضي الواحدة منها إلى ما بعدها، فقد كان للحب الإلهي عند متصوفة هذا القرن مفهوم يختلف عن المفهوم الذي كان له عند زهاد القرن الثاني فبعد أن كان رضا وتسلياً وتقبلاً لكل ما يقضى به الله حتى يكون منعه وإعطاؤه عند عبده سواء ، أصبح تجربة نفسية عاطفية تقوم على انجذاب الروح إلى المحبوب والاتصال به والتمتع بمشاهدة جماله وجلاله . وهي حال لا تدرك إلا بالذوق ولاتنال إلا بالرياضات وبذل المجهود المتصل من أصحاب الاستعدادات ويلاحظ « أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراساتهم لها بلغت شأواً بعيداً في القرن الثالث للهجرة ؛ حتى إن أحدهم وهو المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣هـ وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبيه ؛ كما تحدث عن اتحاد الحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد^(١) .

ومنذ منتصف القرن بدأ الكلام عن فناء الحب في المحبوب وبقائه فيه ، ولأبي سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٨٦هـ عناية خاصة بهذا الموضوع ، وقد قيل « إنه أول من تكلم عن الفناء والبقاء^(٢) » وقد كان في أول أمره فناء عن الحواس أثناء مشاهدة الحق ، بمعنى أن الصوفي أثناء تأمله يفقد حسه بما يحيط به من محسوسات استغراقاً في هذا التأمل ؛ قال السراج في تعريفه « وهو ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ثم يذهب عن ذهابه والذهاب عن الذهاب هذا ما لا نهاية له ... يعني قد غابت المحاضر ، وتلفت الأشياء ، فليس يوجد شيء لا يحس^(٣) » ولكن الفناء عند الصوفية لم يلبث أن تطور إلى حالة غير الفناء عن الحواس ، فأصبح حالة يفقد الصوفي فيها وعيه فقداناً تاماً ، وبذلك أصبح قريب الشبه بالحالة الصوفية

(١) ابن الفارسي والحب الإلهي محمد مصطفى حلمي ص ٩٧ — ٩٨ .

(٢) Reading From The mystics of Islam P. 29

(٣) اللمع ص ١٥٣ .

المعروفة في البوذية باسم « النيرفانا Nirvana » لولا ما بينها من فروق دقيقة^(١) .
 البراقع أن القشيري لا يقصد بما يسمى « الاستهلاك في وجود الحق » سوى
 فناء الصوفي عن فكره وإرادته بالتأمل في وجود الحق ، واستهلاكه في ذلك
 استهلاكاً كالوعي فيه^(٢) . وللصوفية في تحقيق حالة الفناء على أكمل وجه شروط
 قاسية ، من شأنها أن تقطع الغاني عن كل ماسوى الله ، فلا بد أن يفنى عن نفسه
 كما يفنى عن إرادته وتفكيره ، ويفنى كذلك عن فئانه وعن رؤيته للحق سبحانه
 « يا عبد رؤيتك للرؤية غيبة ، يا عبد غيبتك عن رؤية الرؤية رؤية^(٣) » .

وقد كانت هذه الحالة الصوفية الغريبة — حالة الفناء — أساساً لكثير من
 المعاني والأحوال الصوفية ؛ فهي الحالة التي يطالعون أثناءها على عالم يختلف تماماً عن
 عالمنا الحسى ، عالم كله جمال وجلال ونورانية لا تحده حدود ولا تقيد قيود ، فهم يشهدون
 في هذه الحالة جلال الله سبحانه ، ويشعرون بالصلة الوصيلة بينهم وبينه صلة تبلغ بهم
 مرتبة «الاتحاد» به ؛ بل يشعرون أن الحق سبحانه في وحدة مع الأشياء والموجودات ،
 وأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة ؛ فيهتف أحدهم « أنا الحق » . ومثل هذه
 الكلمات الجريئة هي ما عبر عنه الصوفية باسم « الشطحات » ، والتي كان لأبي يزيد
 البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ فضل إذاعتها والجهربها ، وقد قيل عن أبي يزيد إنه
 « كان له تأثير كبير على تطور التصوف نحو مذهب وحدة الوجود^(٤) » .

وحالة الكشف التي يباشرها الصوفية أثناء فئانهم في الله حالة معرفة بكل
 ما في الكمة من معنى ؛ بل هي عندهم الطريق الصحيح إلى المعرفة ، وهم لذلك يعولون
 تعويلاً كبيراً على القلب من معرفة الله تعالى ؛ بينما يطرأون في هذا المضمار العقل بمقدماته

(١) ين الأستاذ نيكلسون فرق ما بين الفناء والنيرفانا في اختصار أثناء كلامه عن حالة
 الفناء الصوفية بقوله وهي تختلف عن النيرفانا فالنيرفانا زوال لشخصية لاغير وأما « الفناء » فهو
 تلاشى الصوفي عن وجوده الحسى ويستلزم ذلك الفناء « البقاء » أو الاتحاد بالحياة الربانية .
 ومن هذا نعلم أن النيرفانا حالة سلبية لاغير بينما يقوم الفناء على السلبية بالنسبة لحضور الحس
 والإيجابية بالنسبة للاتصال بالحياة الربانية . فالغاني باق في الله وصاحب النيرفانا فان عن نفسه غير
 باق في شيء . (راجع الصوفية في الإسلام « نيكلسون » ترجمة شريفة ٦٣ ، ٦٤ ، ١٣٩ ،
 والصفحة الأخيرة هي التي فتت منها النص المذكور هنا) .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ١٠١ .

(٣) المواقب والمحاطبات للنفرى مخاطبة رقم ٣٣ ص ١٨٨ .

المنطقية الخالية من الذوق الذي من شأنه عدم الخضوع للصيغ المنطقية؛ فهم يعرفون الله لأن الله عرفهم ذاته منحة منه وتكرماً، لأنهم فكروا وقدموا المقدمات وربوا عليها نتائجها، فهم يعرفون الله بالله، أما غيرهم فيحاول معرفة الله بعقله. وقد تكون حيرتهم في الله معرفة في حين لا يعترف العقل بأن الحيرة معرفة، يقول ذوالنون «عرفت ربي ولولا ربي ما عرفت ربي» ويقول «أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحميراً فيه» ويقول «معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى، يحتملك ويحلم عنك تحلقاً بأخلاق الله عز وجل»^(١) ولذي النون كلام مفصل في المعرفة.

ولمعرفة صوفية القرن الثالث بالله تكلموا في ذاته وصفاته وأسمائه، ولهم في ذلك كلام أشبه ما يكون بتقسيمات «المتكلمين»؛ فقد عرفوا التوحيد، وخاضوا في الأسماء، والصفات، والنبوة والرسالة، والولاية والعرش، والجنة والنار؛ كاتكلموا في الإرادة، والقدرة، وغير ذلك من المسائل الكلامية. ولأبي يزيد البسطامي كلام طويل في الذات والاسم والصفة، مما يدل على أن هذا القرن شهد البذور الأولى لكل النزعات والآراء الصوفية التي جددت فيما بعد. والحق أن النصف الثاني من هذا القرن كان خصباً نشطاً؛ فهو الذي تبلورت فيه كل هذه المذاهب والآراء، بينما ظل النصف الأول من القرن يسبح هادئاً في نور «الحب الإلهي». ورد جماعة على أبي يزيد البسطامي فقالوا «يا أبا يزيد: كنا نسمع كلام ذي النون وأبي سليمان، وننتفع به، ومنذ سمعنا كلامك تبشرنا، وتركنا كلامهما. فقال: نعم القوم تكلموا من بحر صفاء الأحوال، وأنا أتكم من بحر صفاء المنة، فتكلموا ممزوجاً، وأتكم صرفاً، كم بين من يقول: أنا وأنت، وبين من يقول: أنت أنت^(٢)؟» ولم يزل أبو يزيد يتكلم من بحر صفاء المنة — كما يقول — حتى جاء الجنيد فأرسي القواعد لمذاهب التصوف وشرحها، وتكلم فيها كلام المتمكن، ومهدّها تمهيداً حسناً لتلاميذه ومريديه؛ فقد «تطورت المذاهب الصوفية ونظمت على يدي الجنيد^(٣)» الذي توفي في أواخر القرن، ولذلك استحق أن يطلق عليه لقب «سيد الطائفة».

(١) النصوص الثلاثة المذكورة لدى النون منقولة عن الرسالة للقشيري ص ١٤٢.

(٢) شطحات الصوفية ص ٧٩.

(٣) Reading From The Mystics of Islam P: 34.

وإذا كانت المذاهب الصوفية في القرن الثالث تدين المجنيد بالتنظيم فإنها تدين للحلاج بما هو أكثر من التنظيم؛ فقد استطاع بشخصيته القوية، ومنطقه الجريء، وكلماته الصريحة، واطلاعه الواسع، أن يوسع من هذه المذاهب، وأن يعدد من مسائلها، وأن يربط بين هذه المسائل ربطاً واضحاً بدأ به طوراً جديداً في التصوف الإسلامي، وهو طور يمكن أن نسمية « فلسفة التصوف » .

تناول الحلاج مسألة « الحب الإلهي » فنفت فيها من حرارته، وتكلم فيها كلاماً يعجز صوفية عصره عنه، فقد كان ينادى في الناس ويقول: يا أهل الإسلام أغيثوني فلا هو يأخذني (أي الله سبحانه) ولا هو يتركني ونفسي فأتهنى بها، وهذا دلال لا أطبقه. وهو بذلك يجعل من حبه لله موضوعاً يمكن أن يتناوله الناس بالكلام، بعد أن كان شيئاً خاصاً بين الصوفي وربه. وقد ترك الحلاج « في مسألة المحبة وما يتصل بها ثروة خصبة استغلها الصوفية في العصور التي جاءت بعده استغلالاً قوياً^(١) » .

وفي كلام الحلاج عن الاتحاد لا يكتفي بما اكتفى به صوفية عصره؛ فهو يتكلم عن عنصر لاهوتي وآخر ناسوتي يتم بينهما هذا الاتحاد، ويستعمل لفظي اللاهوت والناسوت بكل جرأة، وهو أيضاً يتناول طبيعة هذا الاتحاد؛ فيتكلم عما إذا كان فيه امتزاج بين العناصر أم أن هذا الاتحاد يتم في حين يبقى كل من عنصريه محتفظاً بماهيته^(٢). ويبدو أن الحلاج كان يرى أن مسألة الاتحاد يمكن أن تتسع دائراتها فتكون بين محب ومحبوب ولو كانوا إنسانين، وهو يكتب بهذا المعنى إلى بعض الأصدقاء من الصوفية. والحلاج بذلك يمثل سعة التفكير وعمقه تمثيلاً واضحاً، وله في الاتحاد كلام غير واضح الدلالة، وقد فهمه كثيرون من معاصريه ومن الباحثين الحديثين على أنه قول بالحلول، بالإضافة إلى نصوصه الصريحة في هذا المذهب الأخير.

(١) ابن الفارض والحب الإلهي محمد مصطفى حلمي ص ٩٨ .

(٢) الحلاج متأثر في ذلك بالمسيحية التي اختلفت فرقها حول طبيعة اتحاد العنصرين اللاهوتي والناسوتي في المسيح . راجع في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام (دي بور) ترجمة ط لجنة التأليف الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م ص ١٧ والموضوع أكثر تفصيلاً في الملل والنحل للشهرستاني .

والحلاج أول من تكلم عن فكرة « النور المهدى » ، وهي الفكرة التي عبر عنها فيما بعد « بالكلمة » تارة و « بالإنسان الكمال » تارة أخرى . فهو يرى أن أول ما خلق الله سبحانه نور الأنوار ، وهو نور محمد ، ومن هذا النور خلق الموجودات جميعاً ، وهذا النور أزل قديم سبق الموجودات فمحمد من حيث هو نور أزل قديم سبق كل موجود ، ومن حيث هو رسول إنسان محدث ختم الله به الأنبياء ، « وليس في الأنوار نور أنور ، وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم همته سبقت المهيم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ؛ لأنه كان قبل الأمم ^(١) » .

ويعتبر الحلاج أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين ؛ فهو يروى أن هذه الأديان وإن اختلفت في الظاهر فهي متفقة بحسب الحقيقة ؛ لأنها تدور حول حقيقة واحدة ، وأن هذا الاختلاف من إرادة الله سبحانه ليشغل بكل دين طائفة من الناس ؛ فالأديان أصل واحد له شعب متعددة « ولا شك في أن التصوف دخل في أثناء القرن الثالث في دور جديد ؛ فان روح الزهد والرضا التي احتفظت بقوتها إلى حد ما قد طغت عليها اتجاهات جديدة في البحوث النظرية ^(٢) » .

ولقد كانت الحركة الصوفية قوية في القرن الثالث ، حتى إن هذا القرن يمكن أن يعتبر « مرحلة الشباب » بالنسبة للتصوف الإسلامي ، وستمثعه في القرنين الرابع والخامس مرحلة « الاكتمال » التي زادت فيها قوته ، ونضج ما كان يسود جوه من أفكار ، وتعقبها « الشيخوخة » بتجربتها العميقة في القرنين السادس والسابع . فتأخذ المذاهب الصوفية شكلها النهائي ، وتقف عن التطور ، انتظاراً للفناء الذي ساد ما بعد ذلك من قرون .

ولعل من أسباب قوة الحركة الصوفية في هذا القرن طغيان النفوذ الأجنبي فيه على الحياة الإسلامية جملة ؛ فقد زال نفوذ الخلفاء ، وأصبحوا دمي تحركها العناصر الأجنبية ، ونضجت الأفكار الطارئة ، والتي بدأ نفوذها يقوى منذ عصر الترجمة في أخريات القرن الثاني ، وبدأت آثار النفوذ الأجنبي في الظهور في كل مرافق

(١) الطواسين ص ١١ .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلاء عفيق ص ٧٠ - ٧١ .

الحياة الإسلامية منذ منتصف القرن الثالث . « وتقبل الإسلام للأفكار الأحنبية
 قد اعترف به كل باحث حر وماتاريخ الصوفية إلا مثل واحد للقاعدة العامة^(١) » .
 وقد ظلت الصلة التقليدية بين زهاد المسلمين والمسيحية كما هي في هذا القرن؛ فانصل
 الصوفية بالرهبان اتصال سلفهم بهم ، وتبادلوا الكلام في الدنيا، والنفس، والمجاهدة،
 والرياضة ، وقاموا بسياحاتهم في الصحارى سويًا ، وأخذ الصوفية المسلمون يقصدون
 بيت المقدس كما يقصدون مكة ، ويتلقون الموعظة والحكمة من أفواه الرهبان . رووا
 عن إبراهيم الخواص أنه قال : « دخلت البادية مرة ، فرأيت نصرانياً على وسطه زنار ،
 فسألني الصحبة ، فمشينا سبعة أيام ، ثم قال لي : ياراهب الخنيفية : هات ما عندك من
 الأنبساط فقد جمعنا . . . الخ^(٢) » وقد نقل صوفية المسلمين عن المسيح فيما نقلوا
 نصوصاً في الحب الإلهي تجذبه ، وتحت عليه ، وتجعل من مجرد العبادة خوفاً من النار
 أو طمعاً في الجنة مستوى أدنى من العلاقة بين العبد وربّه ؛ في حين تجعل الحب الذي
 لا يتأثر بجنة أو نار هو العلاقة السامية التي يجب أن يسير الناس جميعاً عليها .
 رووا أن المسيح مر على جماعة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية .
 فقال : ما أنتم ؟ قالوا نحن عباد . قال : لأي شيء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من
 النار نخفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين
 أشد عبادة منهم ؛ فقال : لأي شيء تعبدتم ؟ قالوا : شوقنا الله إلى الجنان ، وما أعد
 فيها لأولياؤه ، فنحن نرجو ذلك . فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم . ثم
 جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن المحبون لله . لم نعبده خوفاً
 من ناره ، ولا شوقاً إلى جنته ، ولكن حباً له ، وتعظيماً لجلاله . فقال : أنتم أولياء الله
 حقاً ؛ معكم أمرت أن أقيم . فأقام بين أظهرهم^(٣) . والرواية عن المسيح في هذا الباب
 كثيرة في كتب الصوفية ، ويكفي أن نعلم أن صوفياً من صوفية القرن الثالث كتب
 بحثاً في المحبة هو أشبه ما يكون برسالة — كما تقدم — ذلك الصوفي هو الحارث

(١) الصوفية في الإسلام (نيكسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٢٤ .

(٢) روض الرياحين في حكايات الصالحين ص ٧٠ .

(٣) قوت القلوب لأبي طالب المكي ج ٣ ص ٨٢ .

ابن أسد المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣هـ ، والذي ولد في البصرة « وتعلم في بغداد حيث حصل كثيراً من علوم الدين ، والفلسفة ، والتصوف ، وكان له بعض الاتصال بتعاليم المسيحية واليهودية^(١) » ، وقد عزا بعض الباحثين نذور الصمت ، والتبتل ، ولبس الصوف ، في حياة المتصوفة المسلمين إلى تأثير مسيحي . كما أخذ الحلاج كلتي « اللاهوت » و « الناسوت » عن المسيحية .

ومن القائلين بوجود أثر بوذي في التصوف الإسلامي نيكلسون ؛ فهو يرى أن أبا يزيد البسطامي « هو الذي أدخل بعض الأفكار الشرقية في التصوف ، ففكرة الفناء التي يعتبر هو أول من تكلم فيها كلاماً واضحاً ترجع إلى أصل هندي بوذي ، وقد أخذها عن شيخه أبي علي السندي^(٢) » .

أما العنصر التيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي فيرى نيكلسون أنه كان يونانياً ، « ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر للفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامي أن نظرية « المعرفة » فيه ظهرت في غربي آسيا ومصر ؛ في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقاباً طويلة ، وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربي^(٣) » . وهو يقصد بذلك المتصوف المشهور ذا النون المصري الذي « تقلد علم الباطن ، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة^(٤) » وهو أول متصوف بحث مسألة « المعرفة » بحثاً نظرياً ؛ وقد قيل إنه أول من تكلم في مصر عن الأحوال والمقامات واعتبره البعض رأس للطائفة ، وقد نال منزلة سامية في عصره ؛ بعد أن قبض عليه المتوكل وأحضره إلى بغداد مقيداً . ثم أطلقه ، وكرمه ، وكان يمتدحه إذا ذكر عنده .

وعلى الرغم من أن التصوف الإسلامي تعرض لتأثير أجنبي في القرن الثالث أكثر مما تعرض في القرنين السابقين ، وعلى الرغم مما كثر فيه من المذاهب والآراء ، وما حفل به من البحوث ، فإن صوفية هذا القرن « بذلوا ما وسعهم من جهد للتوفيق

(١) Reading From The Mystics of Islam P. 14 .

(٢) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٢٢ .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيف ص ٧٣ - ٨٤ .

(٤) أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٢٧ .

بين تصوفهم وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساساً لجميع أفعالهم وأفعالهم^(١)». قال أحمد بن أبي الحواري: « من عمل عملاً بلا اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فباطل عمله^(٢) » ويقول أبو يزيد « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء فلا تغفروا به حتى تنظروا كيف تجذونه عند الأمر ، والنهي ، وحفظ الحدود ، وأداء الشريعة^(٣) » .

تلك هي أهم النواحي التي أمدت التصوف الإسلامي بعناصره في القرن الثالث . وليس يعنى هذا أن كل مصدر للتصوف الإسلامي قد عرف ؛ فإن الخروج بفكرة واضحة عن هذا الموضوع أكثر صعوبة مما يبدو لأول وهلة . ولم يكن من همي في هذه الصفحات تحليل التصوف في القرون الثلاثة إلى عناصره ؛ فذلك عمل شاق طويل يقصد لذاته ، ولا يعالج ضمن التمهيد للبحوث الأخرى ، وإنما قصدت أن أقدم عرضاً لتطور التصوف في هذه القرون . ومن التلخيصات الحسنة في هذا الموضوع ما قدمه العلامة نيكلسون ؛ الذي ركز تطور التصوف في القرون الهجرية الثلاثة الأولى في تسع نقاط هي :

- ١ — أن التصوف بمعنى الانقطاع إلى الله ، والعزلة عن كل ماسواه ، كان نتيجة طبيعية لنزعة الزهد التي ظهرت قوية في الإسلام أثناء حكم الدولة الأموية .
- ٢ — أن حركة الزهد هذه لم تكن بمعزل عن المؤثرات المسيحية ، وإن كانت في جملتها نتيجة للتعالم الإسلامية ؛ فالتصوف الذي ظهر عنها كان إسلامياً في جوهره .
- ٣ — ولكن ظهر في نهاية القرن الثاني الهجري تيار فكري جديد ؛ كان له أثره في التصوف الإسلامي ، وهذا التيار الفكري غير الإسلامي واضح كل الوضوح في أقوال معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) .

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلاء غفني ص ٢٧ .

(٢) الرسالة للقشيري ص ١٧ .

(٣) نفس المرجع ص ١٤ .

٤ — تطورت هذه الأفكار تطوراً عظيماً، وأصبحت العنصر الفعال في التصوف في النصف الأول من القرن الثالث .

٥ — وكان ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) أكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي ، وطبعته بطابعه الدائم .

٦ — إن الظروف التاريخية التي ظهر فيها هذا النوع الجديد من التصوف تحملنا على الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المصدر الذي استمد منه .

٧ — يجب البحث عن هذا المصدر في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وفي المذهب الغنوصي (١) .

٨ — ولكن بينما كان العنصر التيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي يونانياً ، كانت الأفكار المتطرفة في مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية . أعنى الأفكار التي أدخلها إلى التصوف أبو يزيد البسطامي . أما كلام الصوفية في الفناء فالمرجح أنه مستند إلى مذهب النيرفانا البوذية .

٩ — أصبح التصوف مذهباً منظماً أثناء الجزء الأخير من القرن الثالث ، وصار للصوفية أساتذة ، وتلاميذ ، وقواعد للسلوك (٢) .

ولم يطلق اسم « التصوف » على الحياة الروحية في الإسلام منذ نشأتها ، ولكنه تسمية استحدثت في أواخر القرن الثاني للهجرة (٣) . ويظهر أن تاريخ

(١) الغنوصية Gnosticism مذهب ديني فلسفي يرى إلى التوفيق بين العقائد المختلفة التي كانت مستقلة بعضها عن بعض وبقى هذا المذهب جنباً إلى جنب مع المسيحية الأصلية حين كانت تبلور في شكل الكنيسة الكاثوليكية القديمة وقد ظهر على هذا المذهب كثير من آثار المسيحية . وقد نشأ في أوائل القرن الثاني للميلاد وبلغ ذروته في الربع الثالث من هذا القرن ثم أخذ في الاضمحلال .

(٢) راجع دائرة المعارف البريطانية مادة Gnosticism ج ١٠ ص ٥٢ الطبعة الرابعة عشرة) .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٢٦-٢٧ .

(٤) تلبس لبليس لابن الجوزي ص ١٦٣ والرسالة للقشيري ص ٧-٨ والمقدمة لابن خلدون ص ٣٢٨ .

ظهورها قد اقترن بطور جديد من أطوار التصوف الإسلامي؛ فقد تقدم أن أخريات القرن الهجري الثاني شهدت البذور الأولى للتصوف الإسلامي. «ولسكن مهما يكن من الغموض الذي يحيط بأصل كلمة «التصوف» فإن من الظاهر أن استعمالها قد شاع آخر القرن الثاني الهجري، أي في عصر الانتقال من دور الزهد إلى دور التصوف الحقيقي، وأنها كانت بظهورها علامة على مرحلة خاصة من مراحل تطور التصوف^(١)». ويقول ابن تيمية في كلامه على المؤلفين في التصوف: «ثم إن المتأخرين على صنفين: منهم من ذكر زهد المتقدمين والمتأخرين كأبي نعيم في الحلية، وأبي الفرج في صفوة الصفوة (كذا: والصحيح صفة الصفوة) ومنهم من أقصر على ذكر المتأخرين من حين حدث اسم الصوفية؛ كما فعل أبو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية، وصاحبه أبو القاسم القشيري في رسالته^(٢)» وهذا كلام صريح في أن اسم «التصوف» و«الصوفية» إنما خصص بأصحاب المجاهدات والرياضات من المقبلين على العبادة في آخر القرن الثاني؛ فإن السلمي يبدأ الطبقة الأولى في كتابه الذي ذكره ابن تيمية بالفضيل ابن عياض المتوفى سنة ١٨٧ هـ، ويثنى بإبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦٢ هـ والذي بدأ به القشيري في رسالته. ومنذ منتصف القرن الثاني أخذت التسمية الجديدة للحياة الروحية الإسلامية «التصوف» في الدوران، كما أطلق على أفرادها اسم الصوفية. ويذكرون أن أول من أطلق عليه اسم «الصوفي» أبو هاشم الصوفي المسمى «فديماً^(٣)» والذي يقول عنه سفيان الثوري: «لولا أبو هاشم الصوفي ما تعلمت دقائق الرياء^(٤)» ولكن «حتى» يرى أن أول من سمي بهذا الاسم هو جابر بن حيان الكحال، الذي كان له مبدأ خاص في الزهد^(٥). وأياما كان فان كلا الرجلين من أحياء منتصف القرن الثاني الهجري.

- (١) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٦٨ .
 (٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .
 (٣) له ترجمة في كتاب حلية الأولياء ج ١٠ ص ١١٢ .
 (٤) اللع ص ٢٢ .
 (٥) تاريخ العرب (فيليب حتى) ترجمة مبروك نافع المجلد الثاني ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

والتصوف في الأصل مصدر تصوف أى لبس الصوف^(١)؛ لأن لبس الصوف كان علم الزهادة والتقوى منذ القدم ؛ فقد كان لباس موسى^(٢) ، وعيسى^(٣) ، والمتحنفين^(٤) في الجاهلية ، ويقول ابن عمر : « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة فأتاه قوم من قبل المغرب عليهم ثياب الصوف^(٥) » وعن سلمان الفارسي قال : « جاء المؤلفلة قلوبهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عيينة بن حصن ، والأقرع بن حابس وذوهم فقالوا : يا رسول الله إنك لو جلست في صدر المسجد ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم — يعنون أبذر ، وسلمان ، وفقراء المسلمين ، وكان عليهم جياب الصوف لم يكن عندهم غيرها — جلسنا إليك^(٦) » وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « براءة من السكر لبوس الصوف^(٧) » ، وقال الحسن : « والله لقد أدركت سبعين بديراً أكثر لباسهم الصوف^(٨) » ويعلل السراج الطوسي نسبة التصوف إلى الصوف بقوله : « لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام ، والصدّيقين ، وشعار المساكين المتنسكين^(٩) » ، ولذلك يقول مالك بن دينار « يا قارىء . أنت قارىء ؟ ينبغي للقارىء أن يكون عليه دراعة صوف^(١٠) » .

ويبدو أن لبس الصوف على أنه شعار للتصوف أثر من آثار المسيحية ؛ فقد روى الصوفية أن المسيح كان يلبس الصوف تواضعاً وكسراً للكبرياء النفس ، وأن رهبان النصراني قد اقتدوا به في ذلك ؛ فمن كلام المسيح « بيتي المساجد ، وطبيي الماء ، وأدأبي الجوع ، ودأبتي رجلى ، وسراجي بالليل القمر ، وصلاتي في الشتاء مشارق

(١) نظرات في فلسفة العرب لجيور عبد النور ص ٣٣٣ .

(٢) حلية الأولياء ج ٢ ص ١٠ .

(٣) عيون الأخبار المجلد الثالث ص ٢٦٩ .

(٤) من المتحنفين الذين ارتدوا الصوف أمية بن أبي الصلت : الأغاني ج ٣ ص ١٨٠ .

(٥) حلية الأولياء ج ٨ ص ٢٥٦ .

(٦) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٤٥ .

(٧) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٢٩ .

(٨) نفس المرجع ج ٢ ص ١٣٤ .

(٩) اللع ص ٢١ .

(١٠) حلية الأولياء ج ٢ ص ١٣٤ .

الشمس ، وطعامى ماتيسر ، وفاكحتى وريحانى بقول الأرض ، ولباسى الصوف
وشعارى الخوف ، وجلسائى الزمنى والمساكين^(١) . ويقول أبو العالية « زارنى
عبد الكرم أبو أمية وعليه ثياب صوف فقلت : هذا زى الرهبان ، إن المسلمين إذا
تراوروا تجملوا^(٢) » ويقول بعض الشعراء :

لَيْسَ التَّصَوُّفُ أَنْ يُبْلَاقِيكَ الْفَقِي وَعَلَيْهِ مِنْ نَسِجِ الْمَسِيحِ مُرَقَعٌ^(٣)

وعلى كل قاسم التصوف مأخوذ من لبس الصوف كما تدل النصوص المتقدمة ،
وكما أثبت ذلك نولدكه Noldeke فى مقال نشره سنة ١٨٩٤ م^(٤) ، وكما قال نيكلسون
Nicholson الذى يرى أن « ليس فى عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة الصوفى
من الصوف^(٥) » رغم ما رددته الصوفية وبعض المحدثين من آراء فى أصل الكلمة ؛
كقولهم باشتقاقها من الصفاء ، أو من الصفة ، أو الصوفانة وهى بقلة يقتات بها
السائحون فى الصحراء ، أو من صوفة وهى قبيلة أو إسم لرجل ، أو من صوفة القفا
وهى الشعرات النابتة فى مؤخره^(٦) ؛ أو من الكلمة اليونانية (صوفيا^(٧)) .

٢ - التصوف العملى

والتصوف مذهب يقوم على جانبين هامين أحدهما عملى خلقى ، وثانيهما ذوقى
روحى ، ويعتبر الجانب الثانى منهما وهو الجانب الروحى نتيجة وثمره للجانب
الأول وهو الجانب العملى . ويمثل الجانب العملى فى التصوف ما يأخذ به الصوفية
أنفسهم من ألوان المجاهدات من صلاة ، وصيام ، وذكر ، وتهجد ، وقراءة ، وعبادة ،
وما يلترم الصوفى فى سفره ، وإقامته ، وصحبته ، وانفراده ، ونومه ، ويقظته ، وعبادته ،

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٦٩ .

(٢) حلية الأولياء ج ٢ ص ٢١٧ .

(٣) محاضرة الأبرار لابن عربى ج ٢ ص ٢٥٧ .

(٤) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٣ - ٤ .

(٥) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ٢٨ .

(٦) ذكرت هذه الآراء فى حلية الأولياء ج ١ ص ١٧ والرسالة للقسيرى ص ١٢٦

وتليس إبليس لابن الجوزى ص ١٦٣ .

(٧) هذا رأى جورجى زيدان فى كتابه : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٢ ص ٣٣٢ .

وأكله ، وكلامه وسكوته ، وتعامله مع إخوانه وأساتذته ، وغير ذلك مما يمثّل في صورة العبادة الظاهرة . وهو ما تناوله الصوفية بالشرح ، والتوضيح ، والتعميد قولاً وعملاً . وهذا الجانب من جاني التصوف يعتمد أساساً على التعاليم الدينية التي شرعها الإسلام ، وتولى الفقهاء بعد ذلك تفصيلها . ولكن مجهود الصوفية في هذه الناحية تولاها بالمبالغة التي أخرجتها عن حدها الذي رسم لها في نظر الشرع ؛ فبدت عبادة جديدة أتى بها الصوفية من عند أنفسهم . فقد تناولوا كل لون من ألوان العبادة بالزيادة ، والإفراط ، والمبالغة تشديداً على أنفسهم ، وكبحاً لجماعها ، وكسراً لشهواتها ، ونوازعها ، فصاموا النهار مجاهدين خالين ، وقاموا الليل مناجين ، وكثيراً ما كانوا يكتحلون بالملح استعانة على السهر ؛ حتى انقادت لهم نفوسهم ، وملكوها بعد أن ملكتهم فتصرفوا فيها كيف شاءوا فلم يعضبوا لها ، ولم يحققوا لها رغبة ؛ أو يطمعوا بها في مهادة . ولكي تكون مجاهدتهم التي ابتدعوها مستندة على أساس من الشرع اخترعوا لها الأحاديث ، ووصلوها بالنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة حتى لا تكون موضع إنكار العامة والفقهاء ... « والصوفية ليسوا فرقة من فرق المسلمين ، ولكنهم هم الآخرون وضعوا عدداً كبيراً من هذه الأحاديث المتحلة ؛ ليؤيدوا بها دعواهم في أن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثوه عن النبي ^(١) » ، وهم لذلك يربطون ربطاً تاماً بين الجانبين العملي والروحي من التصوف ، حتى يكون الجانب الروحي بأذواقه ومكاشفاته مستنداً إلى هذا الجانب العملي المستمد من الشرع . يحكي عن السري أنه قال : « التصوف اسم لثلاثة معان : وهو الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا يحمل الكرامات على هتك أستار محارم الله ^(٢) » ؛ بل لقد جعلوا الجانب العملي من التصوف في بعض الأحيان نتيجة للجانب الذوق الروحي « قال الحارث المحاسبي : من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله له ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة ^(٣) » وهذا ليس خطأً فإن خطة الصوفية

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ١١٣ .

(٢) الرسالة للقشيري ص ١٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٢ .

في تطويع النفس ، ورياضتها ، تنتهي بها إلى الخضوع في رضا للأوامر الشرعية ، والآداب الصوفية . وإن تفتح النزعات الصوفية في الإسلام إنما نشأ عن استبطان تجريبي ، وتحقيق باطن لمعاني القرآن الكريم الذي يعتبر أساس الملة ^(١) .

وكان الصوفية في دور النشأة الأولى يعيشون أفراداً في البيئات الإسلامية ، و « لا يؤلفون وحدة فيما بينهم ، وكل يتعبد حسبما يريد ليصل إلى غايته . وكانوا في أول أمرهم — كذلك — يلزمون حدود الشرع لا يحيدون عنه ، ولا يتأولون فيه لأن تصوفهم كان أشبه بالزهد منه بالتصوف الفلسفي ^(٢) » ، ولكن نشاط حركة الزهد في بعض البلاد ، دون بعض ، جعلها تتميز عن غيرها ؛ فتكون مقصد طلاب المواعظ والحكم ، ومحجة لأولئك الذين يرحلون بغية لقاء الكبار من الزهاد والمتعبدين « عن ابن أبي ليلي قال : طفت على هذه الأمصار فلم أر مصراً أبكر على ذكر الله ، ولا أكثر تهجداً بالليل من أهل البصرة ^(٣) » . ولا يأتي القرن الثاني للهجرة حتى يكون للزهاد والمنقطعين للعبادة مراكز خاصة تعرف بهم ، يقصدها أفرادهم من كل صوب . فكما اشتهر جبل اللسكام في الشام بالمنقطعين ؛ اشتهرت بادية الشام بالسائحين . ولعل من أكبر مراكز الزهاد عبادان بالعراق ؛ فقد اشتهرت بكثرة من فيها من الزهاد والعابدين ؛ فذكرها أبو نواس في إحدى زهدياته ، وقال عنها بعد ذلك بشر بن الحارث : « عبادان ميدان العباد ^(٤) » ، وقال عنها أحمد بن حنبل : « مازال العباد يأتونها ، وقد رأيت بها هدايا العابد ^(٥) » وقال بشر أيضاً : « من أراد الزهد والعمل فليأت عبادان ، وددت أني في زاوية من زوايا عبادان في عافية حرسها الله تعالى ^(٦) » .

والصوفية يعللون اجتماع الزاهدين في مكان واحد بأنه عون على العبادة من

- (١) شخصيات قلقة في الإسلام — عبد الرحمن بدوي ص ١١٥ .
- (٢) الفتوة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمثل العليا — عمر الدسوقي ص ٢٢٣ .
- (٣) حلية الأولياء ج٤ ص ٣٥٠ - ٣٥١ .
- (٤) صفة الصفوة ج٤ ص ٤٠ .
- (٥) نفس المرجع والصفحة .
- (٦) نفس المرجع والصفحة .

ناحية ، واتقاء لأسباب التقصير بتهيئة الجو للعبادة من ناحية ثانية ، وقد أرجع السهروردي ذلك إلى عنصر نفسى هو المعروف فى علم النفس الحديث باسم : « المشاركة الوجدانية » ؛ فيقول . « وقد قيل لقاء الاخوان لقاءح ، ولا شك أن البواطن تتلحق ويتقوى البعض ببعض ؛ بل بمجرد النظر إلى أهل الصلاح يؤثر صلاحاً ، والنظر فى الصور يؤثر أخلاقاً مناسبة لخلق المنظور إليه ، كدوام النظر إلى المحزون يحزن ، ودوام النظر إلى المسرور يسر^(١) » ، وهو كلام سديد .

وقد كانت هذه المراكز النواة الأولى التى نشأت عنها الطرق الصوفية ؛ فقد أدى اجتماع المتعبدين فى مكان واحد إلى تنظيم شئون هذه الجماعة للقيام بعبادات جماعية ، والخضوع لشيخ أو رئيس يشرف على أداء الجماعة مهمتها ، ومن ثم وضع نظام موحد يتبعه كل عضو من أعضاء الجماعة ، ولا يحد عنه ، ويلتزمه تحت إشراف الشيخ ، وبذلك تألفت الطرق الصوفية التى شهد القرن الهجرى الثالث ميلادها .

ويصبح المرید — وهو المبتدى فى الانضمام إلى الطريق الصوفى — عضواً فى طريقته بعد أن يقبله الشيخ ، ويأذن له فى لبس الخرقة ، التى هى شعار الصوفية ، وهى كساء من صوف غليظ ، وقد اتخذت أشكالاً مختلفة فى تاريخ التصوف الإسلامى . ويلبس هذه الخرقة يبدأ المرید حياة جديدة من المجاهدة والتعب تحت رعاية الشيخ الذى يأخذه بما يصلح له بعد دراسة نفسه وأخلاقه ؛ فقد يأمر الشيخ أحد مريديه بالعبادة فى حين يلزم آخر خدمة إخوانه إذا رأى فيه شيئاً من الكبر ولايسمح لمرید بحضور السماع إلا بعد أن يهيئه لذلك « حتى لا يكون سماعه لهواً ولعباً ، ولايضيف إلى الله تعالى ما هو منزله عنه ، فيكفر ولايدرى^(٢) » . وللخلاة فى حياة الصوفية أهمية كبرى ؛ لأنها تخدم جانبى التصوف العملى والذوقى جميعاً ؛ فهى إلى جانب مساعدتها على رقة النفس وشفافيتها وإعدادها لتلقى الفتوح — وهو الجانب الذوقى فى التصوف — تهذب حواشى النفس ، وتروضها على

(١) عوارف المعارف ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٢) راجع اللع ص ٢٨٨ .

الامتناع حيث يجب الامتناع ، وتوفر عليها كثيراً من أخلاق السوء التي تنشأ عن تعقد العلاقات بين الناس . يقول عبد الواحد بن زيد لراهب لقبه : « ياراهب ما أقل ما تجد في الوحدة ؟ فقال : الراحة من مداراة الناس ، والسلامة من شرهم . قلت : ياراهب متى يذوق العبد حلاوة الأنس بالله ؟ قال : إذا صفا الود ، وخلصت المعاملة . قلت : متى يصفو الود ؟ قال إذا اجتمع الهم فصار همًّا واحداً في الطاعة (١) » .

والمريد في كل حالته خاضع خضوعاً مطلقاً لسلطة الشيخ بوجهه ، ويأخذ بيده ، ويأمره بالعبادة مرة ، وبالكف عنها إلى غيرها أخرى ، رعاية لصالحه ، ومسارة به إلى هدفه فهو أمانة في يد شيخه ، يراه ويصنعه على عينه .

والمريدين أنواع ومراتب ، فمنهم السالك المجرد وهو العامل بالمجاهدة وأنواع الرياضات ، دون أن يكون لديه الاستعداد الروحي للارتقاء إلى رتبة أعلا . والمجذوب المجرد ، وهو الذي يتفضل الله تعالى عليه بألوان المكاشفات لا لمجاهداته وكثرة عمله ولكن منته من الله وفضلا ، ولا يرتقى ذلك أيضاً إلى مرتبة أعلا ، والسالك المتدارك بالجذبة وهو الذي يعمل في المجاهدة والعبادة ، ويتفضل الله تعالى عليه بالمكاشفات فيتوصل إلى رؤية الحق ، وهذا النوع من المريدين هو الذي يرتقى إلى الرتب الأخرى من مراتب الطريق ، ويشاركه في ذلك ويفوقه منزلة النوع الرابع وهو المجذوب المتدارك بالسلوك ، وهو الذي يبادره الله تعالى بكشف الحجب عن قلبه دون مجاهدة أو أخذ في الأسباب ، فيصل إلى ما لم يستطع المجاهدون أن يصلوا إليه ، ثم يفيض الحال من باطنه على ظاهره ، فتجري عليه صور المجاهدة دون عناء ، بل برضا وارتياح (٢) .

ومن أفراد النوع الأخير تتكون الهيئة الروحية العليا ، التي تبدأ بالنقباء فالنجباء ، فالإبدال ، فالأوتاد ، فالأمامين ، وتنتهي بالقطب الذي يلي الرياسة الروحية في العالم كله (٣) . ويبدو أن الصوفية متأثرون في تأليف هذه الهيئة

(١) الكشكول ج ٣ ص ٣٣ .

(٢) عوارف المعارف للسهروردي ص ٦٤ - ٦٥ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة « تصوف » .

بالشيعة الذين كان بينهم وبين الصوفية وشائج من وثيق الصلات^(١) .

يسلك المرید الطريق الصوفي إلى غايته منذ انخراطه في زمرة أهل هذا الطريق ، وسواكه هذا يسمى سفراً ، وهو يجتاز الطريق مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التي قسم إليها الطريق الصوفي تسمى مقامات ؛ والمرید في اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ، ومن فتور إلى نشاط . وقد أكثر الصوفية من الكلام عن « المقامات » و « الأحوال » ، واختلفوا اختلافاً بيناً في تعريفها وعددها ، وليس من الجدوى في شيء إطالة الكلام فيها . « والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب ، أو حزن ، أو قبض ، أو بسط ، أو هيبه ، ويزول بظهور صفات النفس ؛ سواء يعقبه المثل أولاً . فإذا دام وصار ملكاً يسمى مقاماً ؛ فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود^(٢) » .

ومعنى هذا أن الحال عارض من العوارض النفسية التي تطرأ على النفس دون أن يكون لصاحبها دخل فيها ، وقد تزول بعد ذلك ، وقد لا تزول . قال أبو عثمان الحيرى : « منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته ، ولا تقلني إلى غيره فسخطته^(٣) » . ويقول الجنيد « الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم^(٤) » . فإذا دامت فهي المقام . فالحال زائل ، والمقام ثابت ؛ لأن الحال إذا عرضت واستمرت وتولاها صاحبها بالداومة والرعاية والمجاهدة ثبت فتصير مقاماً ، ولذلك عرفوا المقام بأنه : « مقام العبد بين يدي عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل^(٥) » . ولم يربط بعض المؤلفين بين المقام والحال هذا الربط ، بل اكتفوا بعدد بعض الأحوال النفسية التي تعرض للسالك تحت باب « الأحوال » ، وبعد بعض درجات العبادة التي يلزمها المتعبدون تحت باب

(١) المقدمة لابن خلدون ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٥٦ .

(٣) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٤٤ .

(٤) اللمع ص ٤٢ .

(٥) اللمع ص ٤١ - ٤٢ .

« المقامات » فالأحوال هي : المراقبة ، والقرب ، والحب ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . والمقامات هي التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . وهذا العدد هو ما تتفق عليه أغلب المصادر . وإلا فإن أحوالا كثيرة ومقامات غير هذه وردت في بعض المراجع في حين لم يرد بعض ما ذكر هنا فيها^(١) .

والتأمل في مقامات الصوفية وأحوالهم يجد أنها وثيقة الصلة بالأخلاق ، بل يمكن أن تتخذ قياخلاقية ، وما بالنا بإنسان يبدأ تخلقه بالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن ماله ، وإيثار الفقر ؛ ثم زهد في الدنيا ، ويعرض عنها ، ويتورع عن كل ما حرم الله ، ويصبر على ما يلقي من حرمان ، ويكون في كل أموره متوكلا على ربه راضياً بكل ما يقضى به ، وهو في كل ذلك لا يعرض على نفسه إلا الأحوال المتصلة بالعبادة والروحانية ؛ فهو بين مراقبة لله تعالى ، وشعور بالقرب منه ، أو الحب له ، أو الشوق إليه ، أو الأنس به ، أو الطمأنينة إليه ، وتنتهي به أحواله إلى اليقين الذي هو غاية الأحوال ومنتهاتها .

ومن دعائم الأخلاق عند الصوفية فكرتهم عن الدنيا ؛ فهي عندهم « نصيب كل عبد من الهوى ، وما دنا من قلبه من الشهوات . فمن زهد في نصيبه وملكه من هواه المذموم فهذا هو الزهد المقترض . ومن زهد في نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شيء ، فهذا هو الزهد المفضل ، يرجع ذلك إلى حظوظ جوارحه التي هي أبواب الدنيا منه ، وطرقها إليه . فالزهد في محرماتها هو زهد المسلمين به يحسن إسلامهم ، والزهد في شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل إيمانهم ، والزهد في حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو يقينهم^(٢) . وهكذا جعل الصوفية من الدنيا شراً يجب اجتنابه قدر المستطاع ، ودعوا إلى الزهد

(١) عدد الأحوال والمقامات وترتيبها المذكور هنا نقلته عن الأستاذ نيكلسون في : الصوفية في الإسلام ترجمة شريفة ص ٣٣ - ٣٤ فللمراجع القديمة لم تتفق في عددها ولا ترتيبها .

(٢) قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٢ .

في حلالها وحرامها ومباحها زهداً لا يكفي فيه مجرد الأعراض بل زهداً نفسياً بمعنى إخراج الدنيا بما فيها من القلب وعدم الرغبة في شيء من نعيمها ، وهم لذلك يتكلمون عن ماهية الزهد كما يتكلمون عن ماهية الدنيا ، فالزهد « يكون بمعنيين إذا كان الشيء موجوداً فالزهد فيه إخرجه وخروج القلب منه ، ولا يصح الزهد فيه مع تبقية للنفس ؛ لأن ذلك دليل الرغبة فيه ، وهذا زهد الأغنياء . وإن لم يكن موجوداً ، وكان العدم هو الحال ؛ فالزهد هو الغبطة به ، والرضا بالفقد ، وهذا هو زهد الفقراء^(١) » . وهكذا جعل الصوفية من الزهد تجربة من تجارب النفس ، ولم يقفوا به عند حد الأعراض والتك ، وهو معناه لغة ، كما رتبوا عليه تجارب نفسية أخرى فجعلوه أساس كثير من المعاني الصوفية التي تقدمت عند الكلام عن المقامات .

وإذ أزل الصوفية الدنيا هذه المنزلة من نفوسهم ، وأحكموا رسم طريقهم في التصوف ؛ عمدوا إلى ألوان المجاهدات التي تكسر شرّة النفس التي اتخذوها عدواً ، وهذه المجاهدات دعامة ثالثة من دعائم الأخلاق عند الصوفية ؛ فهي إلى جانب ما تستتبع من المعاني التربوية السامية ترقى بالنفس في مدارج الروحانية ، وتكشف لها عن كثير من الحقائق التي تستعصى على العقل . في الحلية « قال إبراهيم : وحدثني محمد بن الحسين قال : حدثت عن عبدالله بن الفرج العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة . فم ذلك ؟ قال : ميراث الجوع متعت بك ، ميراث الجوع متعت بك^(٢) » .

والصوفية من طول ما تفكروا في الدنيا وأحوال النفس من أحسن الناس كلاماً في الأخلاق ، وهم دائماً يحتقرون المظهر ، ويعولون كل التعويل على الحقائق فليس يكفي ليكون المرء مؤمناً أن يتظاهر بالإيمان ، ولا ليكون صابراً أن يتظاهر بالصبر ، ولا ليكون متوكلاً أن يتظاهر بالتوكل ؛ بل لابد أن تتمكن هذه المعاني في النفس أولاً لتعمل عملها في الجوارح سليقة وطبعاً ؛ قال سعيد بن جبير « لقيني

(١) قوت القلوب ج ٢ ص ١٦٧ .

(٢) حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٥١ .

راهب فقال : يا سعيد في الفتنة يتبين من يعبد الله ممن يعبد الطاغوت^(١) ، وقد تقدم قول مالك بن دينار : « الناس يقولون مالك بن دينار زاهد ، إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذي أتته الدنيا فتركها^(٢) » . وهم يدكون خطر صبوات النفس على الأخلاق ، فلذلك حاربوا نفوسهم ، وأخذوها عدواً ؛ فكان تواضعهم صادقاً لأنه يقوم على دعامة خلقية لا كما يتواضع الذين يحبون أن يحمدوا بالتواضع . وهم لذلك يخفون مظاهر التعبد في كثير من الأحيان خشية من خفي الرياء ؛ فقد « كان هارون بن رباب يخفي الزهد ، وكان يلبس الصوف تحت ثيابه^(٣) » وهذه النزعة إلى إخفاء الأعمال أخذت في القرن الثالث الهجري أساساً لمذهب الملامية المعروف .

والصوفية — كما قيل — هم الذين جعلوا السلامة من باب السلطان كالسلامة من باب الطبيب « كان أيوب صديقاً ليزيد بن الوليد فلما ولي الخلافة قال : اللهم أنسه ذكرى^(٤) » ، وقد قال عمرو بن عبيد للمنصور : حاجتي ألا تدعوني إليك حتى آتيك . وقد روى مثل ذلك بين الفضيل بن عياض والرشيد .

والصوفية من أكثر الناس شجاعة وهم في ذلك منطقيون مع أنفسهم ؛ فإن توكلهم الذي جعلهم يسلمون كل أمورهم لله ، واحتقارهم لآراء الناس وكلامهم ، وإيمانهم المطلق بالقضاء والقدر ، كل ذلك جعلهم يستقبلون كل ما تأتي به الأيام بنفس راضية وقلب مطمئن ؛ حتى إنهم جعلوا حقيقة المحبة لله تعالى أن يكون العبد عند منع الله تعالى إياه ومنحه سواء ، وهم لذلك قد قابلوا كل ما نزل بهم من اضطهاد ، وما رماهم بهم الفقهاء من حرب بشجاعة نادرة وصبر لا ينفد . « قال إسحق بن إبراهيم السرخسي بمكة : سمعت ذالنون وفي رجله القيد ، وهو يساق إلى المطبق والناس يسكون حوله ، وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل

(١) حلية الأولياء ج٤ س ٣٨٠ .

(٢) حلية الأولياء ج٥ س ٢٥٧ .

(٣) حلية الأولياء ج٣ س ٥٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٦٠ .

فعاله عذب حسن طيب^(١) » ، وماقصة مصرع الحلاج إلا مثل من أمثلة الشجاعة الصوفية .

ويمكن أن يقال إن الصوفية بفلسفتهم في الأخلاق كونوا مثالا نادراً للشخصية الخلقية ، استطاع كثير منهم أن يكون التصديق الحى لهذا المثال ، وهذا ما جعل الغزالي ينص على حسن خلق الصوفية في قوله : « والقدر الذى أذكره لينتفع به أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق^(٢) » .

وفى تقسيم الصوفية للفناء جانب أخلاقى ظاهر . فالجرائى يعرف الفناء بقوله : « سقوط الأوصاف المذمومة^(٣) » وهذا يستلزم إماتة الرغبات التى تكثرت من حاجات الإنسان ، والحاجة رأس التهلك على الدنيا ، وحب الدنيا رأس كل خطيئة ، وإذا كانت حاجاتنا لا تنقضى ولا تنصل إلى نهاية فالخير إذن فى إماتة هذه الحاجات بالتخلي عن الدنيا جملة ، وبالتخلي عن كل صفة مذمومة وكل خلق فاسد وهذا « إنما يحىء من استدامة الاتصال بالصفات الحميدة والأفعال الحسنة^(٤) » .

٣ - - صلة التصوف بالفن

تهدف كل حياة صوفية إلى الاتصال بالله ، أو بالعوالم الأخرى التى لا يمكن الاتصال بها فى الأحوال العادية ، ويتعاون الجانبان الذوق الروحى والعمل فى سبيل الوصول إلى هذا الهدف . وفى الصوف الإسلامى بصفة خاصة تعتبر حالة « الفناء » هدفاً لكل صوفى ؛ فهو يتدرج فى بدء أمره فى « الأحوال » الصوفية حالاً بعد حال ، حتى يصل إلى حال « اليقين » وهو آخرها ؛ ولا يصل إلى حال اليقين إلا إذا جرب حالة « الفناء » التى يتم فيها الاتصال بالله على تفاوت بين الصوفية

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٢٦ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٥ (على هامش الإنسان الكامل للجلبى ج ٢) .

(٣) التعريفات ص ١١٣ .

(٤) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شربينة ص ٢٤ .

في ذلك . و « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف الحمودة . والفناء فناء ان : أحدهما ما ذكرنا ؛ وهو بكثره الرياضة ، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملسكوت ؛ وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق^(١) . » ويقسم القشيري « الفناء » إلى ثلاث مراحل : « فالأول فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه في وجود الحق^(٢) » فالجرجاني في النص الأول يكتب بتقسيم الفناء إلى عملي خلقي ، وذوق روعي ، على حين يتناول القشيري الفناء الروحي فقط فيقسمه إلى مراحل ثلاث : الأولى أن يفنى عن نفسه وصفاته ببقائه في صفات ربه ، والثانية فناؤه عن صفات ربه ببقائه في ربه ، والثالثة فناؤه عن فناؤه : أي عدم إدراكه أنه فان في الله عز وجل . « ويبلغ الصوفي أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فناؤه ؛ أي عندما ينقطع شعوره بحال فناؤه وإدراكه إياه . وهنا يقال إن العبد استولى عليه سلطان الحق ؛ فلا يشهد شيئاً سواه^(٣) . »

وهنا يظهر الفرق واضحاً بين « الفناء الصوفي » و « النيرفانا البوذية » ؛ فعلى الرغم من أن كلا الاصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، فإن النيرفانا سلبية لا تعني أكثر من زوال الشخصية ، على حين يتصل بالفناء الصوفي عنصر إيجابي هو ما يعبرون عنه « بالبقاء » فالصوفي يفنى عن نفسه ليبقى في ربه . « وأنجذاب الصوفي الذي تعرى عن نفسه في التأمل الانجذابي للجمال الرباني معارض تماماً لهدوء « الأرهات The Erhat » العقلي الخالي من الشعور^(٤) . والنيرفانا تعتبر غاية في نفسها ، في حين يقصد الفناء الصوفي لما فيه من صلة بالحق سبحانه وتعالى ، عن طريق الإجماد به ، أو رؤيته ، أو غير ذلك من الأمور التي تتم في حالة « الفناء » ، والتي يعين عنها بالكشف الذي عرفوه بأنه « بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى العين^(٥) » .

(١) التعريفات للجرجاني ص ١١٣ .

(٢) الرسالة ص ٣٨ .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبي العلا عفيفي ص ٨٢١ .

(٤) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة نور الدين شريعة ص ٣٣ .

(٥) المعجم ص ٣٤٦ .

وأساس الفناء الصوفي هو التأمل في عظمة الحق ، وتركيز الشعور لمدة طويلة في هذا الموضوع ، وتعطيل الأحساس عن كل موجود ، والترقي في هذا التأمل بأدائمه وتركيزه ، حتى يمحى إدراك أن هناك تأملاً ، فإن التأمل إذا أدرك تأمله كان ذلك غفلة عن موضوع التأمل « ومثاله العلم بالشيء ؛ فإنه مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء ؛ فالعالم بالشيء مهما ورد عليه العلم بالعلم بالشيء كان معرضاً عن الشيء . ومثل هذه الحالة قد تطرأ في حق مخلوق ، وتطرأ أيضاً في حق الخالق ، ولكنها في الغالب تكون كالبرق الخاطف الذي لا يثبت ولا يدوم ، وإن دام لم تطلقه القوة البشرية^(١) » وهذا النص من الغزالي إلى جانب توضيحه «فناء الفناء» يفيدنا أن حالة «الفناء» هذه لا تدوم ؛ وإنما هي بارقة تسنح ثم تنطق ، وهي على قصرها مليئة بالادراكات والكشوف ، غنية بالمعلومات التي لا يمكن أن تدرك في الأحوال العادية . وكثيراً ما عبر الصوفية عن عجزهم عن وصف هذه الحالة الدقيقة ، لأن اللغة لا تسعفهم في شرح كل جوانبها . « ومن هنا نرى أن قوام المكاشفات الصوفية ، والفتوحات الألهية ، هو التأمل ، وتركيز الشعور حول نقطة واحدة ، وتعطيله أو غييبته عن كل ما عدا هذه النقطة ، بحيث يستوعب الحياة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله . وهناك تيمياً لصاحب هذه الحال أن يدرك من الحقائق ، ويكشف من الأسرار وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ، وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو في حالته العادية^(٢) » .

وقد يبلغ فناء الصوفي به درجة يشعر فيها باتحاده بربه وتجربة « الاتحاد » هذه عانها كثير من الصوفية ، وكانت أساساً لتراث ثرى وشعري غزير ، كما قام عليها ذلك النوع من الكلمات الجريئة التي عبر عنها باسم « الشطحات » . والصوفي في حالته هذه يشعر باتحاده بربه ؛ أي أنه يحس بأنه هو الله أصبح شيئاً واحداً . وهو لذلك يقول « أنا الله » ؛ بل قد يشعر بعضهم بأن كل شيء في الوجود

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ج ٢ ص ٣٦٨ .

(٢) ابن الفارس والحب الإلهي محمد مصطفى حلمي ص ٣٥ .

قد اتحد بالله ؛ فالله — على هذا — قد احتوى كل شيء في وجوده ، وليس لشيء في العالم وجود بنفسه ، وإنما هو موجود بالله . والأحاساس بالوحدة هذا يأتي عن المبالغة في تركيز الشعور ، وإذا كان كل شيء في هذا الوجود قد احتواه وجود الله ، وقد اتحد الصوفي بربه فصارا شيئاً واحداً ، فإنه يصح إذن أن يدعى أن وجوده قد احتوى كل موجود ، وأنه قد اتحد بكل شيء وأصبح الوجود كله شيئاً واحداً ، وبهذا يستوى كل شيء في الوجود . « وهاهو الشبلي يبدأ تجربة اتحاده بأن يرى السوية في كل شيء ، فاللأوراء هو الورا ، أي اللانهاية هي النهاية ، وكتلتها ، معاً في شعرة من خنصره ؛ أي أن كل شيء مهما ضؤل بضعة من اللانهاية ، حتى أصغر ذرة ، وفي هذا نجد بذور وحدة الوجود . وهو يتابع هذا المعنى حينما يرى أن كل شيء هو الله ؛ أي أن الله هو الكل في الكل (١) » .

وحالة « الفناء » هذه حالة وعى وإدراك ومعرفة ، وليست حالة فناء سلبى كما في « النيرفانا » ، بل إن كثيراً من المعارف الصوفية لا تنال إلا في هذه الحالة . وإن ما يتجلى للصوفي في حالة فئانه أوضح وأصح وأعز مما يدركه وهو في حالته العادية التي يكون فيها حبيس نفسه ومحسوساته ، وذلك مادعا الصوفية إلى أن يضعوا من مركز العقل ، ويغضوا من قيمته في ميدان المعرفة ، وأن يجعلوا القلب والعاطفة صاحبي المركز الأول في هذا المضمار . ومن الذى يستطيع أن يقطع بأن حالتنا العادية المألوفة لدينا هي الحالة الوحيدة التي يتم فيها الوعى والادراك ؟ إن هذا الوعى يمكن أن يتم في حالات كثيرة غير هذه الحالة . وإذا كان كذلك فإن حالة الفناء الصوفى أولى هذه الحالات الأخرى بأن يتم فيها وعى وإدراك ومعرفة بموضوعات خاصة . يقول وليم جيمس William James « منذ سنوات مضت ، قت بملاحظة بنفسى على حالة سكر بالأ أكسيد النيتروجينى ، وكتبت تقريراً مطبوعاً عنها ؛ وفي ذلك الوقت لم يستطع عقلى أن يتخلص من الاعتقاد في نتيجة معينة ، ولم يتغير اعتقادى في حقيقتها منذ ذلك الوقت ؛ تلك النتيجة هي أن وعينا اليقظ العادى ، أو كما نسميه الوعى العقلى ، ليس إلا نوعاً معيناً من أنواع الوعى ، بينما

يقع حوله أشكال من الوعي بالقوة تختلف عنه ، ويفصلها عنه ستائر في منتهى الرقة ولا تستطيع فكرة عن الكون في مجموعه أن تدعى النهائية إذا تجاهلت هذه الأشكال من الوعي^(١) .

ويمكننا مما تقدم أن نلخص صفات الفناء الصوفي في نقاط أربع :

١ — تعطل الحياة الشعورية ، أي حالة الوعي العادية تعطلًا يترتب عليه فقدان الشعور بالموجودات والنفس أيضاً .

٢ — عدم الدوام ، فإن الفناء قد لا يدوم أكثر من ساعتين^(٢) .

٣ — في خلال هذه المدة يتم نوع من الاتصال الإدراكي بموضوع التأمل في صورة لحظات خاطفة سريعة يعبر عنه « بالكشف » .

٤ — الشعور في بعض الأحيان ، وعند بعض الصوفية ، بالاتحاد مع موضوع التأمل . وقد يتسع الشعور بالوحدة فيشمل التأمل وموضوع التأمل والوجود عامة .

وتشبه حالة « الفناء » في التصوف حالة أخرى في الفنون ؛ أطلق عليها في بعض الأحيان اسم « الإلهام » ، وفي بعضها الآخر اسم « الحدس » ، وقد عرفها الشعراء منذ القدم ؛ فقد استجدى هوميروس في مطلع الألياذة « الإلهام » من ربات الشعر ، وعزا الشعراء في الجاهلية هذه الظاهرة إلى الشياطين ؛ فجعلوا لكل شاعر شيطاناً يلهمه شعره . وفي العصر الحديث حظيت هذه الظاهرة بعناية الباحثين ، حاولوا تعريفها والتعرف على خصائصها ، فقد عرف بولدوين « الإلهام » بقوله : إنه إشراق الذهن أو تنبهه الذي ينظر إليه كأنما هو آت مما وراء الطبيعة^(٣) . ويقول عنه فليكس كلاي : « إننا نطلق كلمة الإلهام على لحظات الأبداع الفجائية وهي لحظات تتابنا مصحوبة بأزمات انفعالية ، وتبدو بعيدة عن العمليات العادية للعقل والشعور ، بعيدة عن حكم الإرادة ، وسيطرتها غير متوقعة ، ومحييها غير

The Varieties of Religious Experience P: 387-388 (١)

The Varieties of Religious Experience P: 381 (٢)

(٣) الأسس النفسية للأبداع الفني في الشعر خاصة — مصطلح سويف ص ١٨٦ .

مرهون بدعائنا ، كالنوم والأحلام^(١) » ، ويصف دى لاكروا الإلهام بأنه صدمة كالانفعال ، ويقول : « إن حال الملهم في لحظة الإلهام كحال من يجذب انتباهه نجأة ، عندئذ يحتل الاتزان لديه ؛ ويمضى نحو آثران جديد ، وينقطع سير العمليات الذهنية ، ويدخل في الميدان شيء جديد ؛ وطبعي أن توجد عندئذ حال وجدانية قد تكون عنيفة^(٢) » . أما ديبل فيطلق على هذه الظاهرة اسم الحدس ويقسمها قسمين : « فثمة حدس خالص يطلعنا على الحق الذي لا جدال فيه بطريق مباشر لا يقوم على أي نوع من التأهب والأعداد لمواجهة المشكلة ، وفي مقابل ذلك يوجد الحدس الراق ، تتبين فيه آثار التفكير الشعوري ، لأنه حدث مشيد على التجربة يأتينا بعد أن نبذل الجهد الهائل في سبيل الحصول على الحق ، وبتنا بنا التعب دون أن نصل إلى ما يعنيننا ، فنترك أمر هذه المشكلة ، وبعد فترة ما نقف فجأة بالحل يبرز في ذهننا^(٣) » .

ولست أقصد من إيراد هذه النصوص شرح ظاهرة الإلهام ومعرفة ماهيتها ، ولكنني أقصد أن أعرف على الخصائص الأربع المتقدمة التي ذكرتها بالنسبة للفناء الصوفي ، وأرى إلى أي مدى هي متحققة في ظاهرة « الإلهام » .

فالتعريف الذي أورده (كلاي) ينص على أن عملية الإلهام « بعيدة عن العمليات العادية للعقل والشعور » ، كما ينص (دى لاكروا) على ذلك في قوله : « وينقطع سير العمليات الذهنية » . ومعنى هذا أن عملية الإلهام تتم في حالة توقف من جانب الحالة العقلية والشعورية العادية ، وتلك هي الخاصة الأولى من خواص الفناء .

ويصدر بولدوين تعريفه بقوله : « إنه إشراق الذهن » ؛ كما يطلق (كلاي) الإلهام على « لحظات الإبداع الفجائية » ويجعل (دى لاكروا) حال الملهم في لحظة الإلهام « كحال من يجذب انتباهه نجأة » ، وفي حالة الحدس التي من النوع

(١) الأسس النفسية للأبداع الفني في الشعر خاصة مصطفي سويف ص ١٧٥ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) نفس المرجع ص ١٧٧ .

الثاني عند (ديبلي) « نفاعاً بالحل يزغ في ذهننا ». وفي هذه النصوص دلالة واضحة على أن الاتصال بموضوع التأمل يتم في لحظات فجائية ، وتلك هي الخاصة الثالثة من خواص الفناء المتقدمة . كما تتضمن هذه النصوص الدلالة على وقتية « الإلهام » وعدم دوامه ، لأنه يتم في لحظات فورية فجائية ، كما نص على ذلك في تعريف الخبرة الجمالية بأنه « الكشف السريع لجوهر الوجود^(١) » ؛ وتلك الوقتية هي الخاصة الثانية من الخواص الأربع المتقدمة .

أما الخاصة الرابعة من هذه الخواص وهي الشعور بالاتحاد مع موضوع التأمل فقد نُص عليها صراحة في الفن ، فقد قسموا موقف الفنان من موضوعه إلى مراتب ثلاث هي : مرتبة الأشراف على الموضوع ، ثم مرتبة الاندماج أو الاشتراك فيه وهي أعلى منزلة من الأولى ، والمرتبة الثالثة « مرتبة الاتحاد أو الفناء الوجداني وهي أعلى مراتب امتداد الخيال والوجدان . وفيها لا يتمثل التخيل أنه مشرف على العمل أو مشترك في الحادث ، ولكنه ينسى وجوده ويلقى كيانه الخاص ، ويتخيل أنه هو الفاعل نفسه ، وتعتري هذه الحالة بعض الصوفية ، ويسمونها حالة الفناء في الله^(٢) » أو الاتحاد به ، وهي الخاصة الرابعة والأخيرة من خواص الفناء المتقدمة .

وتشترك التجريبتان — تجربة الفناء في التصوف والإلهام في الفن — عدا هذه الخواص في أمور أخرى ، فكلتاها غير إرادية ، فالفناء الصوفي هبة من عند الله يهبها من يشاء ، وعلى الرغم من أنه قد يتقدمه بذل مجهود رياضي إلا أن هذا المجهود قد يترتب عليه فناء وقد لا يترتب ، لأن الأحوال الصوفية مواهب لا مكاسب كما يقولون ؛ ويصرح (فليكس كلاي) بأن تجربة الإلهام « بعيدة عن حكم الإرادة ، وسيطرته تأتي غير متوقعة ، ومجئتها غير مرهون بدعائنا^(٣) » وكثيراً ما يصحب كلتا التجريبتين حالات وجدانية عنيفة ، قد يكون لبعضها آثار عضوية خارجية ، ومن هنا رى الصوفية بأنهم مرضى نفسيون ، كما رمى بذلك

(١) مقدمة الأسس النفسية للأبداع الفني لمصطفى سويف بقلم يوسف مراد ص ح .

(٢) دراسات في علم النفس الأدبي حامد عبد القادر ص ٦٣ .

(٣) الأسس النفسية للأبداع الفني في الشعر خاصة مصطفى سويف ص ١٧٥ .

كثير من الشعراء والفنانيين . ولعل هذا الاتفاق مما يعقد بين التصوف والفن
 أو اصر صلة في النفس الإنسانية تقوم على التأمل الذي ينتهي بالفناء في موضوعه .
 وهيام الصوفية بالجمال لا يقل عن هيام الفنانيين به ، وهم يتخذون من
 نظرهم إلى الجمال عوناً لهم على مهمتهم من العبادة والمجاهدة . « قال الحسن : النظر
 إلى الوجه الحسن عبادة ؛ معناه أن الراى يقول سبحان خالقه . ومنه قيل النظر
 إل على عبادة . ورثى شريح بقارعة الطريق ؛ فقيل له : ما وقوفك ؟ قال : عسى
 أن أنظر إلى وجه حسن أنقوى به على العبادة وقال مصعب بن الزبير وكان
 جميلاً لصوفى رآه يحذ النظر إليه : لم تحذ النظر إلى ؟ فقال : لا تنكر نظرى فأنتك
 من زينة الله في بلاده^(١) » ويتخذ الصوفية من الجمال الحسى درجاً يرقون به إلى
 معرفة الجمال المطلق ؛ يقول الجنيد : « كما أن النساء حبائل الشيطان ، فهن حبائل
 العرفان ؛ إذ قد يتوصل العاقل عن عشقهن إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات
 الصريحة تنتج الأغراض الصحيحة ، وبالحرى من أمعن النظر في مخلوق زائل ترقى
 عند معرفة غايته إلى دائم فاعل ، وهذا مثل قولهم : الرباء قنطرة الإخلاص^(٢) » .
 وقد اشتهر الصوفية بعشق الغلمان الصباح ، وليس هذا نوعاً من الانحراف كما ظن
 البعض ، ولكن حياة الصوفية التي أبعدهم عن النساء ، وقربت منهم هؤلاء
 الصبية في مجالس السماع ، هي التي حتمت عليهم الهيام بجمالهم ، لأنه الجلى الذي كان
 يتكرر دائماً تحت نواظريهم . « عن أبي عبد الله بن الجلاء قال : كنت أنظر إلى
 غلام نصرانى حسن الوجه ، فمرىني أبو عبد الله البلخى ؛ فقال : أيش وقوفك ؟
 فقلت : يا عم ! أما ترى هذه الصورة ؟ كيف تعذب بالنار^(٣) ؟ » وعن أبي الحسين
 النورى قال : « رأيت غلاماً جميلاً ببغداد ؛ فنظرت إليه ؛ ثم أردت أن أردد النظر
 فقلت له : تلبسون النعال الصرارة وتمشون في الطرقات ؟ فقال : أحسنت الحشر
 بالعلم^(٤) » . وقد وقع الصوفية صرعى هذا اللون من الجمال ، لأن رقة نفوسهم
 ودقة إحساسهم ، لم يقف أمام هذا التيار الجارف الذى أخذ عليهم حياتهم ، فأصبح

(١) محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني ج ٢ ص ٦٥ .

(٢) تزيين الأسواق ج ١ ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٧٧ .

(٤) نفس المرجع ص ٢٤٧ .

مظهراً من مظاهرها ؛ ولذلك يقول يوسف بن الحسين : « عاهدت ربى أكثر من مائة مرة أن لا أحب حدثاً ، ففسخها على حسن الحدود ، وقوام القدود ، وغنج العيون ، وما سألتنى الله تعالى معهم عن معصية . وأنشد لصريع الغواني :

إِنَّ وَرْدَ الْخُدُودِ وَالْحَدَقَ النَّجْمِ لَ وَمَا فِي الثُّغُورِ مِنْ أَقْحُوانِ
وَأَعْوِجَاجِ الْأَصْدَاغِ فِي ظَاهِرِ الْخَدِّ سِدِّ وَمَا فِي الصُّدُورِ مِنْ رُمانِ
تَرَكَتَنِي بَيْنَ الْغَوَانِي صَرِيحاً فَلِهَذَا أَدْعَى صَرِيحَ الْغَوَانِي (١)

والصوفية في هيامهم بالجمال لا يقتصرون من صورده على الوجوه الحسان ، بل يتعدونها إلى كل مظاهره وألوانه ، لأنهم يهيمون بالجمال المطلق ، ويلبون نداء نفوسهم في تعلقها به . وقد كان من مظاهر هذا التعلق عكوفهم على السماع ، واتخاذهم منه غناءً لأرواحهم ، وجعله مظهراً من مظاهر تعبدتهم . وقد أطلت الصوفية في شرح السماع ومراتبه وآدابه ، ورتبوا عليه نتائج بالغة الخطورة في حياتهم الزوحية ، وقالوا : « من أحب الله وعشقه واشتاق إلى لقائه فالسماع في حقه مؤكد لعشقه (٢) » . والسماع عند الصوفية أجنحة يحلقون بها في الملا الأعلى ؛ به يتفكرون ، وعليه يتواجدون ، ويذخر القصص الصوفي بالروايات التي تدل على منزلة السماع في الحياة الزوحية ؛ فبعض الصوفية مات من أثر السماع ، وبعضهم هام على وجهه ، وبعضهم شفى من مرضه ، وبعضهم مرض عند سماعه ، وهكذا . فقد رووا عن خير النساج أنه « كان قد أهدوب ، وكان إذا سمع قام ظهره ، ورجعت قوته (٣) » . « وقام الدق ليلة إلى شطر الليل ، وهو يتخبط ويسقط على رأسه ، ويقوم ، والخلق يكون ، والقوالون يقولون هذا البيت :

بِاللَّهِ فَارْدُدْ فَوَادَ مُكْتَنِبٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ حَبِيبِهِ خَلْفٌ (٤)
وروا في سبب موت النورى أنه سمع هذا البيت :

(١) طبقات الصوفية لأبى السامى و ٣٠/ب - ٣١ / مخطوط بدار الكتب المصرية -

(٢) تليس إبليس س ٢٤٦ .

(٣) وفيات الأعيان ج ١ ص ٢١٩ .

(٤) اللع س ٢٩٢ .

مَا زِلْتُ أَنْزِلُ مِنْ وَدَادِكَ مَنْرًا تَتَحَيَّرُ الْأَلْبَابُ عِنْدَ نُزُولِهِ

« فقام وتواجد ، وهام على وجهه ، فوقع في أجمة قصب قد كسحت وبقي أصولها مثل السيوف ، فأقبل يمشى عليها ، ويميد البيت إلى الغداة ، والدم يخرج من رجله ، ثم ورمت قدماه وساقاه ، وعاش بعد ذلك أياماً قلائل ومات (١) » .

وكان لكل منظر حسن في نفوس الصوفية أثر القوي ، سواء أكان منظراً طبيعياً أم صنعياً . وإن رحلات الصوفية التي لا تكاد تنقطع في الصحارى عامل من عوامل عدة ساعدت على تربية أذواقهم الجمالية . « نظر يحيى بن معاذ إلى طاقات ريحان وضعها بعض الصبيان في حجراته وقد ذبلت ، فأتى بالماء يسقيها ، فقال (كذا) له : ما تصنع ؟ قال : رأيت هذا الريحان ذابلاً قد جففوه بترك سقيه ، فاعتصر به قلبي فسقيته ، لأنه هاجت لي فيه عبرة ، وكأني رأيت يستسقيني بذبوله خاضعاً (٢) » .

تلك هي نظرة الصوفية إلى الجمال ، وذلك هيامهم به في شتى صورده ، أفلا يكون في ذلك أثر في إبداعهم للفن وتدوقهم إياه ؟ .

والدين بصفة عامة ذو صلة بالفن ؛ فكلاهما لون من ألوان النشاط الروحي . يقومان على العاطفة وبإيمان التقييد بقيود المنطق العقلي الضيقة . « إن الفن والدين كلاهما يضيء من مشكاة واحدة ، هي ذلك القبس العلوي الذي يملأ قلب الإنسان بالراحة والصفاء والإيمان (٣) » . وكما يرجع الدين والفن إلى منبع واحد ، يقومان على أداء مهمة واحدة . « ولقد رأى هيجل أن مهمة الفن في المجتمع لا تكاد تختلف عن مهمة الدين والفلسفة ، من حيث إن كلا منهما تعبير للروح أو المطلق (٤) » . وإذا كان الدين له هذه الصلة بالفن ، فأحرر بالتصوف أن يكون ذا صلة أوثق ، لأنه لب الدين وجوهره كما يرى الصوفية ، وثورة على المدرسية فيه ، ولقد رتب

(١) اللع س ٢٩٠ .

(٢) حلية الأولياء ج ١٠ س ٦١ - ٦٢ .

(٣) فن الأدب - توفيق الحكيم س ٧٢ .

(٤) الأسس النفسية للأبداع الفني في الشعر خاصة - مصفاق سويف س ٣١٦ .

شوبنهاور Schopenhauer نتيجة واحدة على التصوف والفن ، وجعل كلا منهما موصلا إليها من الناحية العلمية ؛ فهو يرى أن الإرادة أصل شقائنا ، لأنها تطلب منا دائما مطالب جديدة ، والسعادة في الخلاص من هذه الحاجات والمطالب . « ولكن إذا كانت الحياة نفسها سلسلة من الحاجات فكيف السبيل إلى الخلاص ؟ لا يكون الخلاص إلا بالإبتعاد عن مبدأ الحياة نفسه . وكيف يتسنى لنا ذلك ؟ بتتابة السير في أحد طريقين : طريق الزهد والتكشف حتى نصل إلى النيرفانا ، أو طريق التأمل الفني فإنه كذلك مؤد إلى الخلاص (١) » .

ولقد صدق الواقع صلة الدين بالفن ، فقامت أقدم مظاهر العبادة مختلطة بمظاهر الفن ؛ فأخوان الصفا يتحدثون عن « الأشعار التي كان الحكماء الألهيون يلحنونها عند استعمالهم الموسيقى في الهياكل وبيوت العبادات ، لترقيق القلوب القاسية وتنبية النفوس الساهية من نومة الغفلة ، والأرواح اللاهية في رقدة الجهالة وتشويقها إلى عالمها الروحاني ، ومحلها النوراني ، ودارها الحيوانية ، ولأخراجها من عالم السكون والفساد ، وتخليصها من غرق بحر الهيمولي ، ونجاتها من أسر الطبيعة (٢) » . وإله الخمر عند اليونان (باكوس) يعبد بالفن ؛ فقد كانت الطقوس الدينية التي يقوم اليونان بها عبادة لهذه الإله نواة فن التمثيل الذي نما وترعرع وازدهر ، وأقيمت له المسارح الفخمة وهو بعد في أحضان الدين ، وانتشر فن التمثيل من اليونان في جميع الأمم ؛ والكنائس المسيحية منذ نشأتها تعتمد في أداء مهمتها على الأناشيد وترتيلها . « وللكنائس الفرنسية تأثير في الموسيقى والغناء ، يعرفه من يهتم باللوحات الغنائية (٣) » .

وقد كان للفن في ظل الإسلام منزلة لا تقل عن منزلته في ظل الديانات الأخرى ، أما ما شاع في عصورنا هذه من نظرة الإسلام إلى الفن نظره تحريم أو ازدراء

(١) الأسس النفسية للأبداع الفني في الشعر خاصة — مصطفى سويفت ص ٣٤ .

(٢) رسائل إخوان الصفا ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق — زكي مبارك ج ٢ ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

على الأقل ، فهو أثر من آثار الثقافة الدينية الجامدة غير الواعية ، التي سادت العالم الإسلامي في عصور الانحطاط ، ولم تتخلص بعد من جميع آثارها .

إن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الفنون موقف لا يقلل من قيمتها ، ولا يفض من شأنها ؛ فقد كلف صلى الله عليه وسلم عمر عن النهي عن الغناء ، بل أمر هوبه في بعض المناسبات ، كما روى الشعر وسمعه وأثاب عليه وقرظه . وكل ماورد عنه صلوات الله عليه من آثار تفيد النهي عن مزاوله الفن فإنما هي آثار تتناول طريقة المزاوله لا مبدأها ؛ فهي من باب تشريع الآداب التي تجب مراعاتها في مزاوله الفن . والفن والدين كلامنا يجب أن يقوم على قواعد الأخلاق^(١) .

والإسلام قد اتخذ من الفن سلاحاً من أسلحة دعوته ؛ فالشعر الذي قيل في تأييده كل بمثابة الصحافة والإذاعة في وقتنا هذا ، وتقديراً لأثر هذا الفن في خدمة الإسلام حث الرسول صلوات الله عليه بعض الشعراء على قوله ، وجعل من روح القدس الذي كان يحمل إليه وحى ربه عوناً لحسان على مهمته .

وفوائح السور في القرآن الكريم (الم ، الر ، حم ، طسم) مما ليس له نظير في أى نص أدبي أو ديني في اللغة العربية لا في الجاهلية ولا في الإسلام ، وقد أثار هذه الفوائح نقاشاً طويلاً بين المفسرين والباحثين حول حقيقتها ، والمقصود بها لم ينته بعد إلى نتيجة ، وقد نقل الدكتور زكي مبارك رأياً لمسيو بلانشو (Blanchot) في فوائح السور في القرآن الكريم مؤداه أن هذه الحروف إشارات وبيانات موسيقية ، واصطلاحات لها مدلولاتها ، وهي تشبه الحروف (A,O,I) في نشيد رولان . وعنده أن مما يؤيد رأى مسيو بلانشو « أن (ألم) تنطق هكذا عند الترتيل (ألف ، لام ، ميم) فهي ليست رمزاً كتابياً ، ولكنها رموز صوتية^(٢) » . وإذا صح هذا تبين لنا إلى أى حد يعتمد القرآن الكريم على الموسيقى في تهيئة الجو لتلاوته .

ومما يسترعى الانتباه في فوائح السور هذه أنها غير معربة ، فلا يقال كاف^٣

(١) فن الأدب — توفيق الحكيم ص ٧٢ .

(٢) النثر الفني في القرن الرابع ج ١ هامش ص ٤١ .

وإنما يقال كاف بالسكون . وثانياً أن لها قواعد صوتية خاصة غير داخلة في النطاق العام لعلم التجويد ؛ فأنها تمد على غير قاعدة ، وتمد أكثر مما يمد غيرها في مواضع المد .

والسجع في القرآن مظهر من مظاهر الموسيقى القرآنية له تأثيره القوي على السامع والقارئ ، ولا يقل الازدواج تأثيراً في نفس القارئ والسامع عن السجع ومثلهما نظام الفواصل في القرآن الكريم . « ويظهر أن القرآن نظم نظماً غنائياً ، وأن ترتيبه كان ملحوظاً في أوضاعه النثرية ، بدليل أن كثيراً من الآيات ينتهي قبل أن ينتهي المعنى المطوب^(١) » . ومما يدل على أن كل هذه المظاهر الموسيقية يقصد بها التأثير الفني على السامع والقارئ ، أنها تسود ما يخاطب العاطفة من آيات القرآن ، كالآيات التي تدور حول ذكر الجنة والنار ، وتصوير القيامة ، والتذكير بمصائر السابقين ، على حين يختفي كل مظهر موسيقى عند ما يخاطب القرآن العقل ، فيتناول مشاكل الاجتماع ، والأخلاق ، والحروب وكل ما يتصل بشئون الحياة .

وحتى الطقوس العلنية في الإسلام لم تخل من تلون بألوان موسيقية ، فالتكرار في الأذان وترتيله مظهر موسيقى له تأثيره ، ولعل من مراعاة التأثير الموسيقى للأذان قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر في شأنه : « علمه بلالا ؛ فإنه أندى منك صوتاً » . « والقنوت المأثور هو أيضاً مسجوع ، ودعوات السلف الصالح كذلك مسجوعة ، وفي هذا كله ما يشعر بأن أهل الرأي من قدماء المسلمين كانوا يراعون النظم الغنائي في الدعوات والصلوات^(٢) » .

وقد قرىء القرآن بالألحان منذ صدر الإسلام ؛ فقد « كان لعون بن عبد الله جارية يقال لها بشرة ، وكانت تقرأ القرآن بألحان ، فقال لها يوماً : يا بشرة . اقرئي علي إخواني ، فكانت تقرأ بصوت فيه ترجيع حزين^(٣) » .

(١) النثر الفني في القرن الرابع ج ١ ص ٤٢ .

(٢) المدائح النبوية في الأدب العربي — زكي مبارك ص ٢٠٨ .

(٣) حلية الأولياء ج ٤ ص ٢٦٤ .

وقد قامت الحياة الإسلامية على هذا المبدأ ، مبدأ المزاوجة بين الدين والفن ؛ فقد كان الحجاز من أكبر مراكز الموسيقى والغناء في الدولة الإسلامية ، ونورد أن الفرزدق كان يلزم حلقة الحسن البصري ، بينما كان جرير يلزم حلقة بن سيرين^(١) . « وقال شيخ من أهل المدينة : ما كنت أريد أن أجلس إلى قوم إلا وفيهم من يحدث عن الحسن ، وينشد للفرزدق^(٢) » . وقد روى أن أسحق الموصلي « روى الحديث ولقي أهله مثل مالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، وهشيم بن بشير ، وإبراهيم ابن سعد ، وأبي معاوية الضرير ، وروح بن عباد ، وغيرهم من شيوخ العراق والحجاز^(٣) » . . . وكان كثير من الزهاد والعباد وأهل الحديث من العارفين بالموسيقى والحافظين للألحان .

وكان الصوفية من أكبر طوائف المجتمع الإسلامي حبا للفن وعكوفاً عليه ، وهم في ذلك يجارون منطلق الحياة الإسلامية ، وروح الدين الذي ينظم مزاولة الفن دون أن يحظرها ، وبخاصة إذا كانت المزاولة تخدم غرضاً دينياً كما هو الحال عند الصوفية الذين عكفوا على « السماع » وجعلوا له في حياتهم أكبر أهمية ؛ فعندهم أن « أركان التصوف عشرة أولها تجريد التوحيد ، ثم فهم السماع . . . إلخ^(٤) » والصوفي عندهم هو « الذي سمع السماع ، وآثر الأسباب^(٥) » . ويقولون : « تنزل الرحمة على الفقراء في ثلاث مواطن : عند السماع ؛ فانهم لا يسمعون إلا عن حق ، ولا يقولون إلا عن وجد ، وعند أكل الطعام ؛ فانهم لا يأكلون إلا عن فاقة ؛ وعند مجارة العلم ؛ فانهم لا يذكرون إلا صفة الأولياء^(٦) » .

وتمشيا مع القاعدة العامة يعتمد المتصوفة في عكوفهم على السماع على نصوص أوردوها ، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما بعث الله نبياً إلا حسن

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموي — شوقي ضيف ص ٤٨ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٩٧ .

(٣) الأغاني ج ٥ ص ٤٦ .

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف — الكلاباذي ص ٦١ .

(٥) الرسالة للقسري ص ١٥٤ .

(٦) نفس المرجع ص ١٥٣ .

الصوت^(١) » وقوله : « الله أشد أذانا بالرجل الحسن الصوت من صاحب القينة بقينته^(٢) » وقد فسروا قوله تعالى : « في روضة يجبرون » بالسمع^(٣) . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن طبائع الأشياء تؤيد وجهة نظرهم في ذلك ؛ فالقلوب بطبعها ميالة إلى الصوت الطيب ، لأن فيه راحة لها ، وعونا على ما هي بسبيله من أعمال ، وهذا مما لا يمكن جحوده ؛ « فان الطفل يسكن إلى الصوت الطيب والجمل يقاسى تعب السير ومشقة المحولة ، فهون عليه بالهداء^(٤) » . وعندهم أن كل ذى روح يستطيع الصوت الطيب ؛ لأنه من جنس الروح روحاني^(٥) .

ومن مظاهر اهتمام الصوفية بالسمع محاولتهم الإجابة فيه بشتى الطرق ، فهم يدرسونه ، ويعرفون دقائقه ، ويسألون أساطينه فيما يعن لهم فيه ، قال بشر الخافي الصوفي المشهور : « سألت إسحق بن إبراهيم الموصلي من الخاذق في القول ؛ يعنى فى الغناء . . الخ^(٦) » ويحاولون جهدهم تهيئة الجو للسمع ، والاستعداد له قبل البدئ فيه ، حتى يكون تأثيره فى أنفسهم أبلغ ، والمعانى التى يستوحونه إياها أوضح حضر الجنيد بن محمد مجلس سماع ، فرأى بين الجلوس شخصاً ليس من الصوفية ، فأعطاه برده ليرهنها فى السوق بمنوين من السكر للفقراء ، فلما خرج الرجل أغلق الجنيد دونه الباب وقال له خذ البردة ولا ترجع ؛ ثم قال : « اشترت ببردتي لكم صفاء الوقت فى هذه الليلة بإخراج من ليس منكم من بينكم . وقال رضى الله عنه : السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء : الزمان ، والمكان ، والإخوان^(٧) » .

ولا يعقد الصوفية مجالس السماع بغية الطرب ، وقصداً للذة الغنية المألوفة

(١) اللع ص ٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٨ .

(٣) حلية الأولياء ج ٣ ص ٦٩ .

(٤) الرسالة للقسرى ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٥) اللع ص ٢٧٨ .

(٦) المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٧) روض الرياحين فى حكايات الصالحين ص ١٣١ .

للناس ، ولكنهم يستوحون الغناء معاني يفهمونها عنه ، لا يصل إليها شرح ولا تفسير ولا تأويل . وهم لذلك يمنعون المريدين من السماع قبل أن يتمرسوا بفهم المعاني الروحية وعلوم التوحيد فهماً حقيقياً . قال السراج : « لا يصح السماع للمريد حتى يعلم أسماء الله تعالى وصفاته ؛ حتى يضيف إلى الله ما هو أولى به ^(١) » . وهذه المفهومات التي يوحها إليهم السماع معان زائدة على المعنى الظاهر للفظ ، وليست بأحالة له عن هذا المعنى الظاهر . والصوفية في هذه المفهومات الزائدة مختلفون ؛ كل على حسب رتبته الروحية ، وقد قيل : « سماع العوام على متابعة الطبع ، وسماع المريدين رغبة ورهبة ، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء ، وسماع العارفين على المشاهدة ، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان ، ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام ^(٢) » . ويمكن أن يقسم الصوفية بوجه عام في سماعتهم إلى طائفتين : خائفه تسمع بالخال ، وأخرى تسمع بالحق . أما السماع بالخال ، فهو أن يتأمل السامع حتى يرد على سمعه ما يوافق حاله من وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تأسف على فائت أو تعطش إلى ما هو آت ، وأما السماع بالحق ، فهو أن يسمع دون أن يلتفت إلى هذه الأحوال ، لأنها وإن كانت أحوالاً شريفة فهي ممزوجة بمحظوظ البشرية والذين يكون سماعتهم بالله ولله ومن الله وإلى الله هم الذين وصلوا إلى الحقائق وعبروا بالأحوال ^(٣) .

وسواء كان سماع الصوفية بالخال أو بالحق فإنه كثيراً ما يؤدي إلى حالة نفسية يسمونها « الوجد » ؛ وهو كما يقول ذوالنون المصري : « وارد حق يزعج القلوب إلى الحق ؛ فمن أصغى إليه بحق تحقق ، ومن أصغى إليه بنفس تزدق فكأنه عبر عن الوجد بازعاج القلوب إلى الحق ، وهو الذي يجده عند ورود واردة السماع إذسمى السماع وارد حق . وقال أبو الحسين الدراج مخبراً عما وجدته في السماع : الوجد عبارة عما يوجد عند السماع . . . وقال عمرو بن عثمان المكنى : لا يقع على كيفية الوجد

(١) اللع ص ٢٨٧ .

(٢) طبقات الصوفية للسلمي و ٦٥/ب .

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - زكي مبارك ج ٢ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

عبارة لأنه سر الله عند عباده المؤمنين الموقنين . وقال بعضهم : الوجد مكاشفات من الحق . وقال أبو سعيد بن الإعرابي : الوجد رفع الحجاب ، ومشاهدة الرقيب ، وحضور الفهم ، وملاحظة الغيب ، ومحادثة السر ، وإنباس المفقود . وهو فناؤك من حيث أنت^(١) » وكل هذه النصوص وإن لم توضح حقيقة الوجد تقرب معناه إلى الفهم ، ويمكن أن نستنتج منها أن الوجد انفعال نفسى قوى يحركه السماع ، ويسيطر على الحياة النفسية للإنسان ، ويجعله في شبه غيبوبة عن نفسه . والمتواجد في هذه الحالة يأتي حركات وكلمات لا يدرك ماهي ولا سيطرة له عليها . وهذا موافق لقول الغزالي : « ثم يثمر الفهم الوجد ، ويثمر الوجد الحركة بالجوارح^(٢) » وكثيراً ما تكون هذه الحركة نوعاً من الرقص ؛ وهذا شئ عاب الناس على الصوفية ولكن رقص الصوفية فيما يبدو ليس من هذا النوع الذى قيل فيه : « الرقص نقص » ؛ لأنه حركات لا إرادية بينها وبين الألحان التى يسمعونها ، والأشعار التى ينشدونها تناسب . وهو لون من ألوان الاستجابة غير الإرادية لما توحيه الألحان .

سئل يحيى بن معاذ الرازى عن الرقص فقال :

دَقَقْنَا الْأَرْضَ بِالرَّقْصِ صِ عَلَى غَيْبِ مَعَانِيكَ
وَلَا غَيْبَ عَلَى رَقْصِ اِعْبُدِ هَائِمٍ فِيكَ
وَهَذَا دَقَقْنَا الْأَرْضَ ضِ إِذْ طُقْنَا بِوَادِيكَ^(٣)

والصوفية يتواجدون على الشعراً كثر مما يتواجدون على القرآن ؛ فيوسف ابن الحسين الصوفى يقرأ فى المصحف فلا يتواجد ، ويأتيه زائر فينشد بيتاً من الشعر فيتواجد ويبكى ثم يقول له : تلوم أهل الزى على قولهم : يوسف بن الحسين زنديق ؟ ها أنذا أقرأ القرآن منذ الغداة ماسالت من عيني قطرة ، وقد قامت على القيامة بهذا البيت^(٤) .

(١) هذه النصوص متقولة من الأحياء ج ٢ ص ٣٦٩ .

(٢) الأحياء ج ٢ ص ٢٦٤ .

(٣) شذرات الذهب ج ٢ ص ١٣٩ .

(٤) القصة المذكورة فى تاريخ بغداد مجلد ١٤ ص ٣١٧ - ٣١٨ .

ويعمل الغزالي تواجد الصوفية على الشعر دون القرآن بالأسباب الآتية :

- ١ — أن آيات القرآن لا تستوعب جميع أحوال المستمعين .
 - ٢ — أن القرآن محفوظ ومكرر على الأسماع ، والتكرار من دواعي ضعف آثره في القلوب .
 - ٣ — أن لوزن الكلام تأثيراً خاصاً في النفس .
 - ٤ — أن الشعر الموزون يختلف تأثيره في النفس بالألحان ، والألحان من شأنها أن تغير في أوزان الكلام فتمد المقصور وتقصّر المدود وهذا غير جائز في القرآن .
 - ٥ — أن الألحان الموزونة تعضد وتؤكد إيقاعات وأصوات آخر موزونة خارج الحلق ، كالضرب بالقضيب والدف ، وهذا مما يقوى التأثير في النفس وهو لا يجوز في القرآن .
 - ٦ — قد يعنى المعنى بيت لا يوافق حال السامع ، فينهأ ، ويطلب بأن يعنى بيتاً آخر . وهذا لا يجوز في القرآن .
 - ٧ — أن القرآن صفة من صفات الله تعالى ، لأنه كلامه ، ولو كشف للناس ذرة منه ، لما أطاقوا ، ولتحيروا ، ودهشوا ، بينما يوجد توافق بين الأشعار والألحان لأن فيهما جميعاً شيء من الحظوظ البشرية^(١) .
- وهذه الأسباب التي أوردتها الغزالي بعضها معقول ، وبعضها الآخر تغلب عليه روح الاعتذار عن الصوفية ، لا روح التعليل . وأياً ما كان فالصوفية في سماعهم آثروا الشعر على القرآن ، واختاروه ليعبر عن أحوالهم ومواجيدهم ، وهم في سبيل المطابقة بين أحوالهم وسماعهم استعانوا بالشعر الحسى في السماع ؛ فاضطلعوا بمهمة الرواية إلى جانب مهمة الإنشاء فأصبحت مجالس السماع عند الصوفية من بعض الوجوه ندوات أدبية عادت على الأدب العربي بخير كثير ، لأنها ندوات قوم أصحاب أذواق .

(١) أحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٨٥ - ٢٧٦ .

غير أن الصوفية في إنشادهم الشعر الحسى ينقلونه إلى جو روحاني يتناسب مع أحوالهم ، فالبيت الواحد من الشعر له معناه عند الشعراء والعشاق ، وله عند الصوفية معنى زائد ، وتفحات وجدانية ، لأنهم يلبسونه أثواباً من الذوق والروح حين ينقلونه من عالم الأرض إلى عالم السماء . روى صاحب مصارع العشاق أن سوفياً تواجد على أبيات لعبد الصمد بن العذل هي :

يَا بَدِيعَ الدَّلِّ وَالْغَنَّجِ لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى الْمَهْجِ
 إِنَّ يَبْتَأُ أَنْتَ سَاكِنَهُ غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَى الشَّرْجِ
 وَجْهَكَ الْمَأْمُولُ حُجَّتَنَا يَوْمَ يَأْتِي اللَّهُ بِالْحُجَجِ

ثم قال : « والصوفية إذا قالوا : وجهك المأمول ، نقلوه إلى مالههم في ذلك من المعاني ^(١) » .

وفي مجالس السماع هذه تعاونت فنون الرقص والموسيقى والشعر على إحضار حالة الوجد عند الصوفية ، وارتباط هذه الفنون الثلاثة مما لوحظ منذ قديم ؛ فقد قيل « مقود الشعر الغناء به ^(٢) » وقال الشاعر :

تَفَنَّنَ بِالشَّعْرِ إِمًّا أَنْتَ قَائِلُهُ إِنَّ الْغِنَاءَ لِهَذَا الشُّعْرِ مِضْمَارُ
 ويقولون : فلان يتغنى بفلان أو بفلانة إذا صنع فيه شعراً ... وقال ذو الرمة :

أَحِبُّ لِلْمَكَانِ التَّفَرُّ مِنْ أَجْلِ أَنْفِي بِهِ أَتَغَنِّي بِاسْمِهَا غَيْرَ مُعْجِمِ ^(٣)

وبالتأمل نرى « أن الإيقاع هو العنصر الجوهرى في الناحية الشكلية من هذه الفنون جميعاً ؛ فالرقص حركات منتظمة على أساس وحدات زمنية بينها تناسب معين ، وكذلك الحال بالنسبة للنگمات في الموسيقى ، والأبيات في الشعر ^(٤) » .

(١) مصارع العشاق ص ٣٧٤ .

(٢) العمدة ج ١ ص ١٤١ .

(٣) العمدة ج ٢ ص ٢٤١ .

(٤) الأسس النفسية للأبداع الفني ص ٣٠٠ .

ألفت الحياة الفنية في الأجواء الصوفية بين هذه الفنون الثلاثة ، لها بينها من صلة طبيعية ، فلم يخلط الصوفية بينها خلطاً ، وإنما ألقوا بينها في تناسب فني سليم أوحته أذواقهم الرهفة ، التي أخذت من الفن مظهراً مهماً من مظاهر التعبد يتوقف عليه كثير من أحوالهم الوجدانية السامية . وقد أبى الذوق الفني في العصر الحديث إلا أن يؤلف هو الآخر بين هذه الفنون الثلاثة في فن « الأوبرا » الذي بدأت العناية به منذ أوائل القرن الماضي .

٤ - شعر التصوف

وفيما يلي من صفحات - إن شاء الله - تتبع للنزعات الروحية في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي . تلك النزعات التي أخذت في النمو والزيادة بعد ظهور الإسلام ، وتشكلت بأشكال مختلفة في العصور المختلفة ، وفي كل هذه الأدوار كانت تظهر في الشعر العربي بمظهر جديد ، حتى انتهى بها الأمر إلى الاستقرار في فن من فنون الشعر العربي له استقلاله ومميزاته ومفهومه .

ولا يمكن ادعاء استكمال فروع الدراسات في الأدب العربي إذا أغفل هذا الميدان ، فإن الدراسة المستكملة لا تدع فرعاً من الفروع إلا أتت عليه بحثاً وتحقيقاً . والنزعات الروحية كان لها في الأدب العربي آثار ، فكان لزاماً إذا ما أريد التعمق في دراسته أن تخصص بالبحث والدراسة .

ولا بد لهذه البحوث من استعداد يقوم على دراسة الحياة الروحية كمقدمة لمعرفة آثارها في الشعر . فإن كثيراً من معاني هذا الشعر لا تظهر إلا بمعرفة الأساس الروحي الذي قامت عليه معرفة دقيقة ، وحين يظهر الشعر الصوفي فناً مستقلاً ، يلزم الباحث فيه دراسة التصوف الإسلامي ومذاهبه ، ومعرفة رجاله وزعاته ، والإلمام إلاماً واضحاً بمدلول مصطلحاته الفنية التي يتوقف عليها فهم نصوصه . والمصطلحات الصوفية « جرت في الأغلب حول معان وحدانية ، وروحية ، ونفسية ، واجتماعية ، فهي الصق بالحياة الأدبية^(١) » .

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - زكي مبارك ج ١ ص ٧١ .

والتصوفية أسلوب خاص في التعبير اشتهروا به ، يمتاز بالغموض ، وإيثار الرمز عن المعنى دون التصريح به وقد عاب الثعالبي على المتنبى امتثال ألفاظ المتصوفة ، واستعمال كلماتهم المعقدة ومعانيهم المغلقة ، في مثل قوله في وصف الفرس :

سُيُوحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ

وقوله :

أَفِيكُمْ فَتَى حَتَّى يُخَبِّرُنِي عَنِّي بِمَا شَرِبْتَ مَشْرُوبَةَ الرَّاحِ مِنْ ذَهَبِي

وقوله :

نَالَ الَّذِي نِلْتُ مِنْهُ مِنِّي اللَّهُ مَا تَصْنَعُ الْخُمُورُ

وقوله :

كَبُرَ الْعِيَانُ عَلَيَّ حَتَّى إِنَّهُ سَارَ الْيَقِينُ مِنَ الْعِيَانِ تَوْهُمَا

وقوله :

وَبِهِ يُصْنُ عَلَى الْبَرِيَّةِ لَا بِهَا وَعَلَيْهِ مِنْهَا لَا عَلَيْهَا يُومَى

وقوله :

وَلَوْلَا أَنِّي فِي غَيْرِ نَوْمٍ لَكُنْتُ أَظُنُّنِي مِنِّي خَيَالًا

قال صاحب : ولو وقع قوله :

نَحْنُ مِنْ ضَائِقِ الزَّمَانِ لَهُ فِيكَ وَخَاتَمُهُ قُرْبِكَ الْأَيَّامُ

في عبارات الجنيد والشبلي لتتنازعه المتصوفة دهرًا بعيداً^(١) . والرمز « الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم »^(٢) . ولجوء الصوفية إلى الرمز يرجع بصفة عامة إلى

سببين :

(١) يتيمة الدهر ج ١ ص ١٤٥ .

(٢) العمدة ج ١ ص ٢١٠ .

الأول : أن كثيراً من زعمائهم يخالف ظاهر الشريعة ، فلا يمكن الإفصاح عنها خوفاً من سلطان الفقهاء الذين كانوا يتبعون الصوفية في كل عصر بالسكبر والتشهير ومحاولون الزج بهم في محابلات تنتهي في بعض الأحيان بقتلهم ، والثاني : أن اللغة العادية تقصر عن أداء كل ما عندهم من معان ؛ لأنها معان تقوم على الذوق أكثر مما تقوم على المنطق .

وَإِنَّ قَيْصًا خَيْطًا مِنْ نَسْجِ تِسْعَةٍ

وَعِشْرِينَ حَرْفًا عَنْ مَمَالِكِ قَاصِرٍ^(١)

لم يجد الصوفية وسيلة يمكن التعبير بها عن معانيهم وأذواقهم إلا الرمز الذي لم يجر على قاعدة واحدة سار عليها جميع الصوفية ، وإنما اختلف باختلاف الموضوعات التي تناولوها فأبو يزيد البسطامي يرمز بالطيران عن رحلته الروحية التي سبحت فيها روحه في عالم الشهود ، بينما يرمز بن الفارض عن الحب الإلهي بالخرم في قصيدته الحمزية ؛ ويرجع هذا — إلى جانب اختلاف الموضوع — إلى اختلاف الطبيعة بين صوفي وآخر ؛ فإن نوع الرمزية التي يفضلها الصوفي يتوقف « على خلقه وجبلته . فإن كان ديناً فناً — أعنى شاعراً روحياً — فأفكاره كذلك عن الحقيقة تتشع تلقائياً ثياب الجمال ، والصور المشتعلة للحب البشري^(٢) . »

ولهذا السبب اختلط كثير من نصوص الشعر الغزلي الصوفي بالشعر الغزلي الحسي اختلاطاً صعب معه التمييز بينهما ، حتى أصبح من العسير القطع بنسبة مقطوعة شعرية إلى شاعر صوفي من المتقدمين إذا لم ينص على ذلك نصاً صريحاً .

(١) الكشكول ج ٣ ص ٣٥١ .

(٢) الصوفية في الإسلام (نيكسون) ترجمة شريية ص ١٠١ .

البَابُ الْأَوَّلُ

النزعات الرومبية في الشعر العربي مني آخر القرون الثاني

تقديم

يقوم هذا الباب على تتبع النزعات الروحية في الشعر العربي منذ الجاهلية حتى آخر القرن الثاني للهجرة ، أى حتى تظهر البوادر الأولى لشعر التصوف بين ثنايا الشعر الزهدى . وهو يشمل فصولا ثلاثة : —

الفصل الأول :

ويتناول النزعات الروحية في الشعر الجاهلي ؛ فيقوم على علاج الحكمة المتعلقة بما وراء الطبيعة في الشعر الجاهلي ، والدين وآثاره في هذا الشعر ، كما يتناول شعر طائفة المتحنفين الذين أشبهوا الصوفية في كثير من طرق حياتهم وآرائهم .

الفصل الثاني :

ويتناول الروحانية في الشعر العربي أثناء القرن الأول للهجرة ، وما كان للإسلام من أثر في الشعر العربي ، وما انتهى إليه الشعر العربي في النصف الثاني من هذا القرن من ظهور فن جديد يقوم على التعبير عن الحياة الروحية هو « شعر التدين » .

الفصل الثالث :

ويتتبع النزعات الروحية في الشعر العربي خلال القرن الثاني للهجرة عند الطوائف الروحية المختلفة . ويبين كيف تطور شعر التدين إلى شعر زهدى في القرن الثاني ، وكيف تضافرت جماعة الشعراء في القرن الثاني على اختلاف مشاربها على

المتمو بالشعر الزهدى وتمييز شخصيته وإظهار مقوماته حتى انتهى به الأمر إلى أن أصبح في أواخر القرن صناعة يرثها شاعر عن شاعر ، ويتناولها سائر الشعراء ولو كانوا من غير المتزهدين كما تناول شعراء العربية بكاء الأطلال والوقوف على الدمن .

ويحاول هذا الفصل — أى الفصل الثالث — الكشف عن البذور الأولى للشعر الصوفي خلال الشعر الزهدى ، وكيف كانت هذه البذور أساساً لبناء الشعر الصوفي الضخم الذى ظهر فى القرن الثالث وما بعده .

الفصل الأول

النزعات الروحية في الشعر الجاهلي

١ - الحكمة في الشعر الجاهلي وصلتها بما وراء الطبيعة :

بلاد العرب شبه جزيرة ، تقع في الجنوب الغربي من آسيا يحيط بها البحر الأحمر غرباً ، والمحيط الهندي جنوباً ، والخليج الفارسي شرقاً ، وتتصل شمالاً بالشام . والجزء الغربي منها سلسلة من الجبال ، تمتد محاذية للشاطئ « تسمى » بالحجاز . ويسمى الشاطئ الذي يفصلها عن البحر « تهامة » . ويعرف الجزء الجنوبي من هذه الجبال وهو الذي يقع في الجنوب الغربي للجزيرة باليمن . وهي بلاد خصبة كان لها في القديم ملك وحضارات . والجزء الذي يمتد إلى جوار الحجاز في الوسط صحراوي ، تتخلله الجبال في بعض أجزائه ، وتنت في الأعشاب بعد انتهاء فصل المطر ، ويمتد جنوباً حتى ينتهي بصحراء رملية يصعب ارتيادها تعرف بالربيع الحالي . أما الشمال فهو الجزء الممتد بين جبال الحجاز وصحراء البحرين فهو نجد مرتفع طيب الهواء معتدل المناخ . والجزء الشرقي من الجزيرة سلسلة من المرتفعات ، تمتد محاذية للخليج الفارسي ، عرفت بعض أجزائها الجنوبية بالتجار البحرية .

ومناخ الجزيرة على العموم حار شديد الحرارة ، وخاصة في نهار الصيف . أما ليله فيعتدل في المناطق المرتفعة ، ويشد البرد في الشتاء فيتجمد الماء . وتهب عليها الرياح الشرقية العلية وتسمى بالصبا . كما تهب ريح السموم المحرقة . وتعتبر نجد أطيب بقاع الجزيرة جواً وأحسنها هواء . والسما هو بصفة عامة فالشمس ساطعة ، والقمر مسفر ، والنجوم زاهرة ، يهتدون بها في ظلمات البر والبحر .

وللبينة تأثيرها على الإنسان إلى حد كبير ، حتى قيل « الإنسان من صنع بيئته » وهو قول وإن لم يخل في المبالغة سليم الأساس . ويحاول للباحثين في الأدب بالذات

أن يتعرضوا في هذا الصدد للمقارنة بين البيئتين اليونانية والعربية ؛ فالبيئة اليونانية ذات مرتفعات ووديان ومياه وأمطار ، متقلبة متغيرة قاسية عنيفة متجهمة السماء وعرة المسالك مبرقة مرعدة . وقد كان لهذا كله أثر في الأدب اليوناني المتنوع ، العام بالخيال والصور ، والذي يمتاز بالعمل في الفكرة ، والقدرة على ابتكار المعنى ، في تسلسل متصل واستيعاب شامل . وكان هذا شأن الفلسفة اليونانية التي نبتت في نفس البيئة . أما البيئة العربية فإن « طبيعة البلاد الواضحة البسيطة التي لم تتنوع مظاهرها ولم تظفر بعنف في السماء ولا في الأرض جعلت العربي يحس في بساطة وبلا تعقيد ، وبرآته من الانفعالات النفسية التي تنجم عنها الخيالات الكبيرة ، فكان عقله واقعياً ، وأسلوبه موجزاً ، ومنطقه بسيطاً ، وخياله قريباً ، وفلسفته سطحية ؛ ذلك بأن كل ما أمامه واضح لا يحتاج إلى حدس ، ولا يقتضيه نظراً طويلاً للتفهم^(١) . » وقد حرم ضعف خيال العربي شعره من خير كثير . فقد جعله يدور حول ما يجري في بيئته الرتيبة دون أن يحاول الوصول إلى آفاق جديدة . ولهذا قلّت معانيه ، ولاحظ الشعراء في فترة معينة أنهم يعيدون ويبدئون في حلقة مفرغة من المعاني لا يتجاوزونها ؛ فقال قائلهم :

مَا أَرَانَا نَقُولُ إِلَّا مُعَارَاً أَوْ مُعَادَاً مِنْ قَوْلِنَا مَكْرُورَاً
وقال آخر :

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفَتِ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمٍ

غير أنهم كانوا يلبسون معانيهم المكررة هذه أوتوابعاً تظهرها بمظهر الجدة فيتفننون فيها تفنن العارف بمذاهب القول . والعربي عصبى المزاج « والمزاج العصبي يستتبع عادة ذكاء . وفي الحق أن العربي ذكي ، يظهر ذكاؤه في لغته ؛ فكثيراً ما يعتمد على المحجة الدالة ، والإشارة البعيدة . كما يظهر في حضور بديهته ؛ فما هو إلا أن يفاجأ بالأمر فيفجؤك بحسن الجواب . ولكن ليس ذكاؤه من النوع الخالق البتكر ؛ فهو يقبل المعنى الواحد على أشكال متعددة ، فيبهرك تفننه في القول أكثر

(١) شعر الطبيعة في الأدب العربي - سيد نوفل ص ١٧ .

مما يبهرك ابتكاره للمعنى . وإن شئت فقل : أن لسانه أمهر من عقله ^(١) .

وقد لوحظ أن العربي لا ينظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة تتناول جميع الأجزاء وما بينها من علاقات وإنما هي نظرة جزئية محدودة ؛ فهو إذا نظر إلى السماء مثلاً استرعى نظره القمر بضوئه وجماله وملك عليه مشاعره فلم يلتفت إلى ما حوله ، ولا إلى علاقة القمر بالأشياء الأخرى ومدى ارتباطه بها . إلا أن تركيز نظره هذه يجعله ينفذ إلى باطن الشيء الذى يقع تحت ناظره فيأتى فيه بالمعاني البديعة الدقيقة ^(٢) .

وطبيعة التفكير هذه إلى جانب ما تقدم من ضعف الخيال عند العربي طبعت حكمته بطابع معين ، هو السطحية ، والنظرة الجزئية إلى الأشياء ، وعدم السبح بالخيال إلى عوالم أخرى . ولذلك كانت الحكمة الجاهلية قولاً موجزاً يتضمن حكماً مسلماً ، دون أن يحاول تلخيص فلسفة معينة ، كما كانت ضعيفة الصلة بحياة أخرى أو عالم روحانى ، وكل صلتها بالعوالم الأخرى لا تعدو ما يقع تحت الحس ، من الموت ، واحترام المنية الأنفس ، وموت الشاب الصغير ، وبقاء الشيخ الهرم ... إلى آخر هذه المعاني التى لا تدل على عمق فى الفكرة ، ولا تكون فلسفة خاصة . وقد اشتهر من حكمائهم فى الجاهلية أكثم بن صيفى ، وذو الأصبغ العدوانى وعامر بن الظرب ، وقس بن ساعدة . ومن أقدم حكمائهم لقمان المشهور . وقد عرف من شعرائهم بالحكمة أمية بن أبى الصلت ، وزهير بن أبى سلمى ، وطرفة بن العبد ^(٣) ، والأفوه الأودى . كما تناثر كثير من الحكم فى شعر شعراء آخرين .

والمصدر الغالب للحكمة فى الشعر الجاهلى هو الملاحظة العابرة ، والتجربة الساذجة لشئون الحياة ، ولهذا كان للتقدم فى السن أثر فى صبغ هذه الحكمة بصيغة معينة ؛ فإن التجربة تكثرت وتدفق وتكون أقرب إلى الصدق وعدم

(١) فجر الإسلام أحمد أمين ص ٤٤ .

(٢) نفس المرجع ص ٥١ .

(٣) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى - محمد هاشم عطية ص ٨٠ - ٨١ .

التخلف بتكرارها . ولايتاح ذلك إلا بطول المدة وامتداد الأيام . — وبخاصة إذا كانت الحكمة متعلقة بالموت وما بعده — وقد ظهر فرق ما بين حكمة الشبان وحكمة الشيوخ من شعراء الجاهلية واضحاً ، فالشاعر الشاب يدعو إلى العكوف على المذات ، والإسراف والبذل ، لأن الأيام قلب ، والعمر قصير لا يلبث أن يزول . وهو مقدم يحمل نفسه على المكروه ، لأن موته لا بد آتية ، فمن العجز أن يكون جباناً . يقول عنتره :

بَكَرَتْ تَخَوُّفِي الْخُتُوفَ كَأَنِّي

أَصْبَحْتُ عَنْ غَرَضِ الْخُتُوفِ بِمَعْرَلٍ

فَأَجَبْتَهَا إِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنَهْلٌ لَا بَدُّ أَنْ أُسْقَى بِكَأْسِ الْمَنَهْلِ^(١)
فَأَقْنِي حَيَاءَكَ لَا أَبَالِكَ وَأَعْلَمِي أَنِّي امْرُؤٌ سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أَقْتَلِ

فعنتره يؤمن بالموت ، وزوله في حينه ، لا متقدم عنه ولا متأخر ، ولكن هذا الإيمان لا يدفعه إلى العمل لما بعد الموت ؛ فقد لا يكون عنتره من المؤمنين بصحوة تعقب الموت ، ومن ثم فلا بعث ولا حساب . وهو أيضاً لا يزدجر بهذا الموت ، فيحسن العمل إشاراً للذكر والمحمدة ، ولكنه يتخذ من الموت حاملاً على لقائه ومواجهته ، إشاراً للون آخر من ألوان الذكر وهو الشجاعة . وعنتره يؤثر الجوع والطوى ، ولكنه لا يؤثر الطوى لأنه يجود بكل ما عنده ، بل يأبى أن يطعم إلا وهو عزيز النفس أبيها .

وَلَقَدْ أُيِّبْتُ عَلَى الطَّوَى وَأَظْلُهُ حَتَّى أَنَالَ بِهِ كَرِيمَ الْمَأْكَلِ^(٢)

وعنتره يدعو إلى شكر النعمة ، ويراها واجباً ولكنه لا يستقى هذه الحكمة من شئون الحياة العامة ، بل تملئها عليه حالته الخاصة ؛ فهو قد أنعم ولذلك فإنه ينتظر ألا تكفر نعمته ، أما وقد كفرت ولم تشكر فإن نفسه لا تستطيع السكوت على هذا الكفران ، وهو لا بد منتقم ؛ لأن الكفر مخبئة لنفس المنعم .

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٥ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٣٩٦ .

تُبَدِّتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَخْبِئَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعَمِ (١)

وتسيطر فكرة الموت على حكمة طرفة سيطرة ظاهرة ، ولكنه على الرغم من ذلك يلون حكمته بألوان الشباب ؛ فهو ينفق ويشرب ويبع من ملذات الحياة ؛ لأن الموت آت لا ريب فيه وبعد الموت يستوى الجميع النفق والمقتر ، الكريم والبخيل ، العظيم والحقير ؛ فكلهم ستضمه حفرة في باطن الأرض ، ويهال عليه التراب ، ولا يبقى له على ظاهر الأرض إلا أحجار تدل على موضع رفاته . وإذا كان الأمر كذلك فعلام الأمساك والحرمات من المتع ؟ :

أَرَى قَبْرَ نَحَامٍ بَخِيلٍ بِمَالِهِ كَقَبْرِ غَوِيٍّ فِي الْبَطَاةِ مُفْسِدٍ
تَرَى جَثْوَتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ عَلَيْهِمَا صَفَاخٌ صُمٌّ مِنْ صَفِيحٍ مُنْصَدٍ
أَرَى الْمَوْتَ يَعْتَامُ الْكِرَامَ وَيَصْطَفِي عَقِيْلَةَ مَالِ الْفَاحِشِ الْمُتَشَدِّدِ

أَرَى الْعَيْشَ كَنْزًا نَاقِصًا كُلَّ لَيْلَةٍ وَمَا تَنْقُصُ الْأَيَّامُ وَالذَّهْرُ يَنْفَدُ
لَعَمْرُكَ إِنْ الْمَوْتَ مَا أَخْطَأَ النَّقَى لِكَالطَّوْلِ الْمُرْخَى وَثَنِيَاهُ بِالْيَدِ (٢)

ولطرفة معان مبتكرة في فكرة الموت ؛ فالبيت الأخير يشبه السالم من الموت بسأمة مد لها في الجبل ، فهي ترى وتظن أنها حرة ، في حين أن الراعي لو شاء لجذبها — وهو في بيت آخر يرى أن لكل إنسان منية موكلة به ، لا تخطئه إذا حان حينه :

أَرَى الْمَوْتَ أَعْدَادَ النَّفُوسِ وَلَا أَرَى بَعِيدًا غَدًا مَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ غَدٍ (٣)

ومن القفزات الروحية الجريئة لطرفة قوله :

وَلَسْتُ بِخَائِبِي أَبَدًا طَعَامًا حِذَارَ غَدٍ لِكُلِّ غَدٍ طَعَامٌ (٤)

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي لمحمد هاشم عطية ص ٣٩٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٩ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٨١ .

(٤) نهاية الأرب ج ٣ ص ٦٣ .

فان فكرة التوكل تبدو واضحة في هذا البيت . وهي نزعاً لم تتضح معالمها في العصر الجاهلي لمن لم يتصل اتصالاً قوياً بأحد الأديان الداعية إليها . ولعل نسبة البيت إلى طرفة غير صحيحة ، ومما يرشح هذا رواية البيت في محاضرات الأدباء للناطقة^(١) . وذلك مطعن في نسبة البيت إلى كلا الشاعرين .

وإذا كانت حكمة الشبان من الشعراء تقوم على انتهاز اللذات ، ومبادرة المتع قبل أن تطوى الصفحات - وهو طابع تمليه شررة الشباب وقوته وإقباله على الحياة - فان طول التجربة عند الشيوخ ، والمعرفة بتصاريف الأيام ، والفهم الدقيق لطبائع الأشياء وعلاقات الناس المتشابهة ، والخبرة الدقيقة العميقة بأمر الحياة ، تضيف على حكمتهم طابع الروية والازن . وإن الشعور بالضعف أمام حوادث الأيام يدفعهم إلى التأمل الذي يفضي بهم إلى الاعتقاد بأن قوة خفية تسيطر على مصائرهم . وهذا لون ساذج من ألوان الروحية عرف في العصر الجاهلي ، قد يكون للأديان المنتشرة بين عرب الجاهلية فيه نصيب من التأثير . ويصور امرؤ القيس تأثير التجربة والتقدم في السن على نظرة الإنسان إلى الحياة ، فيكف عن استهتاره ، ويقلع عن مجونه ، ويأخذ نفسه بلون آخر من ألوان السلوك قوامه العقل والروية والنزعة إلى الخير فيقول :

أَقْبَلْتُ مُقْتَصِدًا وَرَاجِعًا
حَلْمِي وَسُدَّدَ لِلنَّدَى فِعْلِي
وَأَلَّهُ أَنْجَحُ مَا طَلَبْتَ بِهِ
وَالْبُرُّ خَيْرُ حَقِيبةِ الرَّحْلِ
وَمِنَ الطَّرِيقَةِ جَائِرٌ وَهُدَى
قَصَدَ السَّبِيلِ وَمِنْهُ ذُو دَخَلٍ^(٢)

غير أن الطابع العام للحكمة الجاهلية وهو السطحية ، وعدم الغوص على العلة الأولى ، والنظرة الفردية الضيقة ، تسود حكمة الشيوخ كما تسود حكمة الشبان ؛ فالذي يسترعى نظر صاحب الحكمة إنما هو قلب الليل والنهار ، وعدم بقاء الأيام على حال ، ويلي الأشياء والناس بكر الجديدين ، واخترام المنية أنفس الشبان

(١) محاضرات الأدباء ج ١ ص ٣٢١ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي لمحمد هاشم عطية ص ١٧٢ .

«وإمهالها نفوس الشيوخ . وفكرة الموت أكثر ظهوراً في حكمة هؤلاء الشيوخ ،
ومن أقوى دعائم نظرتهم إلى حياتهم ؛ فكل مظاهر حياتهم توحى إليهم بفكرة
الموت ، وهم لذلك لا يألون جهداً في ترديدها والتذكير بها . يقول أسقف نجران
وهو قس بن ساعدة حكيم العرب المشهور :

مَنَعَ الْبَقَاءُ تَقَلُّبُ الشَّمْسِ وَطُلُوعُهَا مِنْ حَيْثُ لَا تُسْمَى
وَطُلُوعُهَا بَبَيْضَاءِ صَافِيَةٍ وَغُرُوبُهَا صَفْرَاءَ كَالْوَرَسِ
الْيَوْمَ تَعْلَمُ مَا يَجِيءُ بِهِ وَمَضَى بِفَصْلِ قَضَائِهِ أَمْسٍ^(١)

ويقول مستشهداً في خطبة مشهورة له :

فِي الدَّاهِيَيْنِ الْأَوَائِدِ نَ مِنَ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرُ
مَا رَأَيْتُ مَوَارِدًا لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ
وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا يَمْضِي الْأَكْبَرُ وَالْأَصَاغِرُ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي وَلَا يَبْقَى مَعَ الْبَاقِينَ غَائِرُ
أَيَقْنَتُ أُنَى لَأَمْحَا لَهَ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرًا^(٢)

ويقول الأضبط بن قريع السعدي :

وَخُذْ مِنَ الدَّهْرِ مَا أَتَاكَ بِهِ مَنْ قَرَّ عَيْنًا بِعَيْشِهِ نَفَعَهُ
قَدْ يَجْمَعُ الْمَالُ غَيْرُ آكِلِهِ وَيَأْ كُلُ الْمَالِ غَيْرُ مَنْ جَمَعَهُ
لَا تَهِنِ الْفَقِيرَ عَمَّا أَنْ تَخْشَعَ يَوْمًا وَالدَّهْرُ قَدَّرَفَعَهُ^(٣)

ويقول آخر :

إِذَا الرَّجَالُ وُلِدَتْ أَوْلَادُهَا وَبَلِيَّتٌ مِنْ كِبَرِ أَجْسَادُهَا

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨ والبيان والتبيين ج ٣ ص ٢٨١ وقد نسبت إلى القمقام
ابن العباهل في معجم الشعراء ص ٣٣٩ . (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٩٨ .
(٣) نهاية الأرب ج ٣ ص ٦٩ ، والشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٤٤ .

وَجَعَلَتْ أَسْقَامَهَا تَعْتَادَهَا فَهِيَ زُرُوعٌ قَدْ دَنَا حَصَدُهَا^(١)

ويقول حسان السعدي :

وَمَهْمَا يَكُنْ رَيْبُ الْمُنُونِ فَإِنِّي أَرَى قَمَرَ اللَّيْلِ الْمُعَدَّرِ كَالْفَتَى
يَعُودُ ضَيْبِلًا ثُمَّ يَرْجِعُ دَائِبًا وَيَعْظُمُ حَتَّى قِيلَ قَدْ ثَابَ وَاسْتَوَى
كَذَلِكَ زَيْدُ الْمَرْءِ ثُمَّ انْتِقَاصُهُ وَتَكَرَّرُهُ فِي إِثْرِهِ بَعْدَ مَا مَضَى^(٢)

ويقول أكرم بن صيفي :

نُرْبِي وَيَهِيكَ أَبَاؤُنَا وَيَيْنَا فُرْبِي بَيْنِنَا فَنِينَا^(٣)

فكل هذه النصوص تدور حول الموت ، ولكن نظرتها إليه لا تعدو النظرة الحسية . أما إعمال الفكر في الموت ، وما يعقبه من فناء أبدي ، أو حياة أخرى ، وما يمكن أن تكون عليه هذه الحياة وطبيعتها ، فهذا ما لم يدر في هذه النصوص ولا في أمثالها إذا استثنينا خطرات قليلة عند بعض الشعراء مثل قول زهير :

يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ لِيَوْمِ حِسَابٍ أَوْ يُعَجَّلَ فَيُنْقَمَ^(٤)

ولعل هذا من تأثير بعض الديانات التي تؤمن باليوم الآخر .

ومن الألوان الروحية في حكمة الجاهليين قول عبيد بن الأبرص :

وَكَلُّ ذِي غَيْبَةٍ يَثُوبُ وَغَائِبُ الْمَوْتِ لَا يَثُوبُ
مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ يَحْرُمُوهُ وَسَأَلُ اللَّهِ لَا يَخِيبُ
وَعَاقِرٌ مِثْلَ ذَاتِ رَحْمٍ وَغَانِمٌ مِثْلَ مَنْ يَحْمِيهِ

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨/٨٩ وحلية الأولياء ج ٤ ص ١٨٤ .

(٢) الحيوان ج ٣ ص ٤٧٨ .

(٣) الحيوان ج ٣ ص ٥١ - ٥٢ .

(٤) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٠٦ .

أَفْلِحَ بِمَا شِئْتَ فَقَدْ يُبْلَغُ بِالضُّعْفِ فِي وَقَدْ يُخَدَّعُ الْأَرِيبُ^(١)

تعبيد في هذه الأبيات يرى الموت سيقاً مصلاً على رقاب العباد ، فإذا ما وقع خلا رجعة منه ولا أوبة من غيبته ، وهذا المعنى عادي طرقة غيره من شعراء الجاهلية ولكنه يرى فيما بعد هذا البيت أن الله هو المعطي ، وأن من سأل الناس فقد أخطأ الطريق الطبيعي للمسألة ؛ لأن الله هو الذي يُسألُ فيعطى ، وهذا معنى روحى لم يتداول في حكمة الجاهليين بشكل ظاهر . وهو يسوى كذلك بين النجاح والفشل ، والغنيمة والخسران ، والمنح والنعم ، والعاقر وذات الولد ؛ لأن كل شيء إلى انتهاء ، وسوف يأتي الموت على الأخضر واليابس ، وهو معنى أدخل في الروحانية من سابقه .

ويبدو أن نفحات الروحانية أخذت تنشط في الجزيرة العربية كلما اقترب الزمن من نهاية العصر الجاهلي وظهور الإسلام ؛ فإن التهيئة الاجتماعية لظهور الدين الجديد كان بانتشار موجة روحية في أرجاء الجزيرة ، وتعطش إلى إصلاح ديني سريع يصلح ما أفسدت الأيام من النفوس والعقائد ، وهذا ما عبر عنه بالإرهاص الذي كان مظاهر عملية لهذه التهيئة الاجتماعية . ومعنى هذا أن الروحانية كانت أنشط في أخريات العصر منها في أوله . ونستطيع أن نتخذ لبيدا الشاعر مظهراً من مظاهر هذا النشاط الروحي ؛ فإن هذا الشاعر قد امتاز عن سائر شعراء الجاهلية بميزة هي « السمو بشعره إلى ما وراء الطبيعية ، وإيراد الحكمة السامية لا بطريقة بشرية كطريقة زهير بن أبي سلمى ، ولا بطريقة تصويرية أخبارية كطريقة أمية ابن أبي الصلت ، ولا بطريقة تشاؤمية تدل على الفناء فحسب كطريقة عدى بن زيد ، بل هو يقرن بين هذه الطرائق الثلاث ، ويسموها جميعاً إلى مصدر العدل والتعزية ، إلى الله ؛ فيؤمن به إيماناً متيناً ، ويتسكل على عنايته اتكلاً وثيقاً ، حتى إنه يمكننا القول : إن لبيدا خالق الشعر الوعظي بكل ما فيه من قوة عاطفة وشدة تأمير^(٢) .»

نظم لبيدا قصيدة في رثاء النعمان مطلعها :

(١) الحيوان ج ٣ ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢) سلسلة الروائع (طرفة ولبيد) ص ط .

أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ أَنْتَحِبُّ فَيُقْضَى أَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلٌ

وفي هذه القصيدة من المعاني الروحية ما لم يندر وجوده في شعر شاعر جاهلي آخر، فهو يرى أن الناس في غفلة عن الموت وهو لهم بالمرصاد، وأن في الدهر عظات لمن يتعظ، ويكفي أن ينظر الإنسان فيما بينه وبين عدنان ليجد أن الجميع قد أتى عليهم الموت، وأن الله سيحاسب هؤلاء الميتين على ما قدموا في دنياهم من أعمال، فواجبهم أن يحسنوا عملهم ليحسن جزاؤهم:

إِذَا الْمَرْءُ أَمْرِي لَيْلَةً ظَنَّ أَنَّهُ قَضَى عَمَلًا وَالْمَرْءَ مَا عَاشَ عَامِلٌ
حَبَائِلُهُ مَبْتُهُ — وَوَنَةٌ بِنْدَانِهِ وَيَفْنَى إِذَا مَا أَخْطَأَتْهُ الْحَبَائِلُ
فَقَوْلًا لَهُ إِنْ كَانَ يَفْسِمُ أَمْرَهُ أَلَمَّا يَعْظُكَ الدَّهْرُ أُمَّكَ هَابِلُ
فَإِنْ أَنْتَ أَمْ تَصَدُقُكَ نَفْسُكَ فَانْتَسِبْ

لَعَلَّكَ تَهْدِيكَ الْقُرُونُ الْأَوَائِلُ
فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مِنْ دُونَ عَدْنَانَ بَاقِيًا وَدُونَ مَعَدٍ فَلْتَرَعُكَ الْعَوَائِلُ
وَكُلُّ أَمْرِيءَ يَوْمًا سَيَعْلَمُ سَعْيَهُ إِذَا جُمِعَتْ عِنْدَ الْأَاهِ الْمَحَاصِلُ^(١)
وفيها يقول:

أَرَى النَّاسَ لَا يَدْرُونَ مَا قَدَرُ أَمْرِهِمْ
بَلَى كُلُّ ذِي رَأْيٍ إِلَى اللَّهِ وَائِلُ
أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ^(٢)
ومن عظاته قوله:

إِنَّمَا يَحْفَظُ التَّقَى الْأَبْرَارُ وَإِلَى اللَّهِ بِسْتَقَرُّ الْقَرَارُ

(١) الشعر والشعراء ابن قتيبة ص ٩١ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٢٥٧ .

وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُونَ وَعِنْدَ اللَّهِ هِ وَرِذُّ الْأُمُورِ وَالْأَصْدَارُ
إِنْ يَكُنْ فِي الْحَيَاةِ خَيْرٌ فَقَدْ أَنْظِرْ

تَ لَوْ كَانَ يَنْفَعُ الْإِنْظَارُ

عِشْتَ دَهْرًا فَلَنْ يَدُومَ عَلَى الْأَيَّامِ إِلَّا يَرَمُّمٌ وَقِفَارٌ^(٣)

وفي هذه العظة من المعاني ما لا يختلف كثيراً عن معاني العظات الإسلامية المؤمنة بالبعث والحساب والنعيم والعذاب .

ولهذا الشاعر سبحات روحانية لا توجد عند غيره ؛ فهو يؤمن بالله إيماناً عميقاً ويؤمن باليوم الآخر الذي يحاسب فيه المحسنون والمسيئون على السواء فيجزى كل واحد بما عمل ، وهو لهذا يدعو إلى نوع معين من أرباع العمل هو الذي يتسم بسمه الخير فيقول :

إِنَّ تَقْوَى رَبَّنَا خَيْرٌ عَمَلٍ وَبِإِذْنِ اللَّهِ رَيْئِي وَالْعَجَلُ

ويقول :

وَأَكْذِبِ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثَتْهَا إِنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُذِرِي بِالْأَمَلِ^(١)

أما قوله :

فَوَاعَجَبًا كَيْفَ يُعْصَى الْأَلَهُ أَمْ كَيْفَ يَجْجِدُهُ الْجَاهِدُ

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْوَاحِدُ

وَاللَّهُ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وَتَسْكِينَةٍ فِي الْوَرَى شَاهِدٌ^(٢)

فأشبهه ما يكون بالشعر الإسلامي ؛ لأنه نص فيه على التوحيد .

ومما تقدم ترى أن الحكمة في الشعر الجاهلي لا تنزع إلى الروحانية كثيراً

(٣) الحيوان ج ٧ ص ١٦٣ .

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي محمد هاشم عطية ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٢) محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٢٢٥ .

فالشعراء ماديون حسيون لا يتناولون إلا ما تقع عليه العين ، أو تسمعه الأذن ، أو تلمسه اليد . أما النزعة إلى الاتصال بما وراء الطبيعة ، أو محاولة الإفلات من ربة المادة ، أو النظرة إلى الحياة نظرة روحية تدخل في حسابها حياة أخرى تعقب هذه الحياة ، فهذا ما لم تتخذ الحكمة في الشعر الجاهلي منه موضوعاً لها ، اللهم إلا في القليل النادر وعند قلة من الشعراء ، ولعله كان أثراً من آثار الأديان المؤمنة بحياة أخرى ، والتي كانت منتشرة في جزيرة العرب في العصر الجاهلي .

غير أن التهيؤ الاجتماعي الذي سبق ظهور الإسلام كان من شأنه أن تعم جزيرة العرب موجة روحية ، ظهرت في شكل تقرب وانتظار لدين جديد يبدل ما فسد من شؤون الحياة ، ويمجد ما رث منها . وقد ظهرت آثار هذه الموجة في حكمة الشعراء الجاهليين ، وخاصة عند ليبيد بن ربيعة العامري ؛ الذي عاش في أخريات العصر الجاهلي ، والذي ظهرت في شعره نزعة روحية أقوى مما ظهر في شعر غيره ؛ حتى إنه يمكن أن يقال : إن ليبيداً وضع الأسس للشعر الوعظي الذي نما فيما تلا ذلك من عصور .

٢ - الرومانية الربنية في الشعر الجاهلي :

كانت الأديان المنتشرة في جزيرة العرب قبل الإسلام كثيرة متعددة ، وليس مما يجدي سرد أسماء هذه الأديان الكثيرة ؛ فإن أغلبها كان ضعيف الأثر في الحياة العربية في العصر الجاهلي ؛ لدرجة تجعل إغفاله شيئاً محتوماً حين يراد الإيجاز^(١) . ويحفظ التاريخ معلومات لها قيمتها عن الأديان ذوات الأثر في حياة الجاهليين . وقد كان لكل دين من هذه الأديان الكثيرة أتباع وأشياع ، وكان بين هذه الأديان صراع يشتد حيناً ، وتخف حدته حيناً آخر . وفي أتباع كل دين شعراء يحسنون القول ، ويمجدون القريض ، وقد يتعدى أثر دين من الأديان أتباعه إلى غيرهم ؛ فيظهر عند من لا يدينون به في صورة اعتقاد أو تعبير .

وعلى الرغم من انتشار الوثنية بين العرب ؛ فإن الشعر العربي الذي وصل إلينا

(١) راجع ما كتب في التمهيد لهذا البحث عن التدين في العصر الجاهلي .

لم يحتفظ لها بذكر يتلاءم مع سعة انتشارها ، كما احتفظ لغيرها من الأديان الأخرى ؛ فليس بين النصوص الموثوق بصحتها ما يوضح لنا كيف كانت تجري طقوس التعبد في الوثنية ، ولا غير ذلك من شؤون هذه الديانة . وقد يكون ذلك راجعاً إلى أن الرواة المسلمين أغفلوا عمداً رواية الشعر المتصل بالديانات التي قضى عليها الإسلام استجابة للرجبة الدينية في القضاء على كل مظاهر الوثنية .

وقد كانت المسيحية واليهودية هما الديانتين اللتين تركتا آثاراً واضحة في الشعر الجاهلي ؛ فباتشارها « ظهرت نعمة دينية جديدة تراها في مثل شعر عدى بن زيد في الحيرة ، ثم لدى أمية بن أبي الصلت في الطائف ^(١) » ، وذلك يرجع إلى أنهما دياتان سماويتان ، لكل منهما كتاب مقدس ، يتناول مسائل الآخرة وما بعد الموت تناولاً مستفيضاً ، ويرسم للحياة الأخرى صورة قوية واضحة . وللاتفاق في ذلك بينهما وبين الإسلام لم ير المسلمون مانعاً من رواية الشعر المتصل بمظاهر هاتين الديانتين .

وقد كانت المسيحية أظهر الديانتين أثرًا في الشعر الجاهلي ، على الرغم من أن كلا منهما كان لها شعراؤها وأتباعها ، ومن أنه كان « في يهود المدينة وأكنافها شعر جيد ^(٢) » . ولعل هذا يرجع إلى غلبة العنصر الخلق الروحي في المسيحية ؛ على عكس اليهودية التي يغلب عليها العنصر التشريعي ، وإلى أن اليهود لا يحرصون كثيراً على الدعوة لديانتهم ، وإلى أن روحهم المادية المتعلقة بالدنيا هي التي ظهرت في شعرهم فحالت دون ظهور النزعات الروحية فيه .

والشعر العربي بصفة عامة لا يحتفل كثيراً بتصوير الحياة الدينية في العصر الجاهلي ؛ فانه « قل أن تجد فيما وصل إلينا من الشعر الجاهلي ما يعكس لك صورة واضحة عن الحالة الدينية في بلاد العرب . وقد يكون السبب في ذلك أن الشعر الديني — بسبب اعتناق العرب للإسلام — قد حظرت روايته فضع . ويبدو أن

(١) جُر الإسلام ص ٧١ ويلاحظ أن أمية بن أبي الصلت أحد المتحفظين في الجاهلية وقد غلب على ظن البعض أنه مسيحي لكثرة ترده على الأديرة .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ١٠٩ .

العربي لم يكن يهتم بالدين كثيراً^(١) « ولكن على الرغم من هذا فقد حفظت لنا نصوص هذا الشعر شيئاً عن المسيحية يعتبر أكثر مما حفظت عن أي دين آخر من أديان الجاهلية ؛ ولعل هذا يرجع إلى أن المسيحية من أكثر الأديان التي سادت الحياة الجاهلية إغراقاً في الروحانية من ناحية ، وإلى أن سلطتين قويتين عملتا على نشرها والمحافظة عليها من ناحية أخرى ، هاتان السلطان هما الرومان في الشمال ، والأحباش في الجنوب . وقد استطاع الرهبان النصارى بالتسارع في الصحراء وعكوفهم على العبادة وانصرافهم عن المادة أن يسترعوا نظر الشعراء الجاهليين أكثر من أي مظهر ديني آخر ، يقول امرؤ القيس :

أَصَاحَ تَرَى بَرَقًا أَرِيكَ وَمِيضُهُ كَلَمَعِ الْيَدَيْنِ فِي حَبِيٍّ مُكَلَّلٍ
يُضِئُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَاهِبٍ أَمَالَ السَّالِطِ بِالذُّبَالِ الْمُفْتَلِّ^(٢)

ويقول النابغة الذبياني :

لَوْ أَنَّهُ عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ يَدْعُو الْآلِهَةَ صُورَةَ مُتَعَبِّدٍ
لَرْنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا وَإِخَاةُ رَشْدًا وَإِنْ أَمَّ يَرشُدُ^(٣)

وقد أخذها بأكثر ألفاظها أحد شعراء ضبّة وهو ربيعة بن مقروم . قال :

أَوْ أَنَّهُ عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ فِي رَأْسِ مُشْرِفَةِ الذُّرَى يَتَبَتَّلُ
لَرْنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا وَلَهُمْ مِنْ نَامُوسِهِ يَتَنَزَّلُ^(٤)

وهذه ملاحظات دقيقة وصور واضحة عن حياة رهبان النصارى في الجاهلية ، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من سياحات وعزلة وانقطاع للعبادة . ولم تكن صور المسيحية في الشعر الجاهلي تقتصر على المظهر فقط ؛ فإن عقائد المسيحية ومذاهبها أيضاً ظهرت في الشعر الجاهلي ؛ ففي الأغاني « عن سماك بن حرب قال :

(١) تاريخ العرب محمد مبروك نافع ص ١٩٧ .

(٢) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — هاشم عطية ص ١٢٩ .

(٣) كتاب الزهرة ص ٢٣ .

(٤) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٢٠١ .

قال لي يحيى بن متى راوية الأعشى وكان نصرانياً عبادياً وكان معمرًا قال : كان
الأعشى قدرياً وكان لبيد مثنياً . قال لبيد :

مَنْ هَدَاهُ سُبُلَ الْخَيْرِ أَهْتَدَى نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلَّ

وقال الأعشى :

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَبِالْعَدْلِ وَوَلَّى الْعَلَامَةَ الرَّجُلَا

قلت : فمن أين أخذ الأعشى مذهبه ؟ قال : من قبل العباديين نصارى الحيرة ،
كان يأتهم يشتري منهم الخمر فلقنوه ذلك ^(١) .

ومن بين العباديين هؤلاء نشأ الشاعر الديني المشهور عدى بن زيد بن حماد
ابن أيوب بن إلياس بن مضر بن نزار ، وهو شاعر عربي جاهلي فصيح ، كان نصرانياً
على دين أهله ، ولا ترجع شهرته إلى منزلته الشعرية بقدر ما ترجع إلى إكثاره
الشعر في موضوع معين هو الدين ؛ فقد كان قروياً ، وأخذوا عليه أشياء عيبت
عليه ، وكان الأصمعي وأبو عبيدة يقولان : عدى بن زيد في الشعراء بمنزلة سهيل
في النجوم يعارضها ، ولا يجري مجراها ^(٢) .

ويظهر أن عدياً هذا كان ذا ثقافة دينية واسعة ، ولم تقتصر علاقته بالمسيحية
على مجرد اعتناقها ؛ فالجاحظ يقول عنه : كان نصرانياً دياناً وترجماناً وصاحب
كتب ^(٣) . وسرى أن موقفه من النعمان كان موقف الداعية الذي يدعوه إلى
الدخول في المسيحية ، ثم موقف الواعظ المذكور فيما بعد . وهو موقف لا يتخذه
من الملوك إلا أصحاب الثقافات الدينية المتمكنون فيها .

ولما تولى النعمان الثالث (٤٩٨ هـ) ملك الحيرة قدم عدى بن زيد ، وناداه ،
وجعله من خاصته ، وكان يصحبه في رحلات الصيد . وفي إحدى هذه الرحلات
نزل النعمان ومعه عدى بن زيد في ظل شجرة عظيمة ليلهو ، فقال عدى بن زيد :

(١) الأغاني ج ٨ ص ٨٦ .

(٢) راجع شعراء النصرانية للأب لويس شيخو اليسوعي ص ٤٣٩ .

(٣) الحيوان ج ٤ ص ١٩٧ .

أتدرى ما تقول هذه الشجرة؟ قال: لا. قال: تقول:

رُبَّ شَرَبٍ قَدْ أَنَاخُوا عِنْدَنَا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ
ثُمَّ أَضْحَوْا لِعِبِّ الدَّهْرِ بِهِمْ وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ^(١)

وحكى عن النعمان بن المنذر أنه خرج للصيد ومعه عدى بن زيد العابد ، فرآه بأرام وهي القبور ، فقال عدى : أبيت اللعن أتدرى ما تقول هذه الآرام قال : لا . قال : إنها تقول :

أَيُّهَا الرَّكْبُ الْمُخْبِئُ نَ عَلَى الْأَرْضِ الْمُجِدُّونُ
لَكَمَا كُنْتُمْ كُنَّا وَكَمَا نَحْنُ تَكُونُونَ^(٢)

وهكذا تتابعت عظات عدى على النعمان حتى خلع وثنيته ودخل في النصرانية . ولم تقف هذه العظات بعد ذلك ، بل تتابعت حتى صقلت نفس النعمان ، ووجهتها وجهة تختلف تمام الاختلاف عن وجهتها الأولى . ويظهر أن عدى بن زيد كان نديماً ناجحاً لبقاً مثقفاً عالماً بدخائل النفوس ، فقام بمهمته هذه بنجاح ؛ فبعد أن تنصر النعمان أخذ عدى في رياضته على دينه الجديد ، حتى أصبحت نفس النعمان وكأنها ليست نفس ملك ، بل نفس راهب يفضل الرهبنة على التاج والملك .

أشرف النعمان يوماً على الخورنق فأعجبه ملكه فقال : هل أوتى أحد مثل ما أوتيت؟ فقال له عدى بن زيد : هذا الذي أعجبك شيء لم يزل ولا يزول أم شيء كان لمن قبلك وزال عنه إليك؟ فقال النعمان : بل شيء كان لمن قبلي وزال عنه وصار إلى ، وسيزول عني ويصير إلى غيري . قال عدى : فما أراك عجبت إلا من شيء يسير تقيم فيه قليلاً ، وتغيب عنه طويلاً ، وتكون غداً بحسابه مرهناً . قال : فأين المهرب؟ قال : إما أن تقيم في ملكك عاملاً بطاعة ربك ، وإما أن تضع تاجك ، وتلبس أمساحك ، وتعبد ربك . قال : فأني مختار . فوضع تاجه ، ولبس

(١) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٠٤ .

(٢) محاضرة الأبرار ج ١ ص ٧٨ .

أَمْسَاحَهُ وَتَهْيَأُ لِلسِّيَاحَةِ ، وَلِزِمَا الْعِبَادَةِ حَتَّى مَاتَ النِّعْمَانُ وَفِيهِ يَقُولُ عَدِيُّ بْنُ زَيْدٍ :
 وَتَفَكَّرَ رَبِّ الْخَوْرَتِ إِذْ أَشْرَفَ يَوْمًا وَلِلْهَدَى تَفَكِيرُ
 سَرَّهُ حَالُهُ وَكَثْرَةُ مَا يَمُنُّ لَكَ وَالْبَحْرُ مُعْرِضًا وَالسَّيْرُ
 فَارْعَوَى قَلْبُهُ وَقَالَ فَمَا غِيبَ طَلَّةَ حَيِّ إِلَى الْمَمَاتِ يَصِيرُ
 ثُمَّ بَعْدَ الْفَلَاحِ وَالْمُلْكِ وَالنَّمَةِ سَمَةٌ وَأَرْتَهُمُوا هُنَاكَ الْقُبُورُ
 ثُمَّ صَارُوا كَأَنَّهُمْ وَرَقٌ جَفَّ فَأُتِيَ بِهِ الصَّبَا وَالذَّبُورُ^(١)

والقصيدة التي منها هذه الأبيات طويلة ، تدور حول التذكير بملك الماضين من فرس وروم ، وأصحاب القصور الفخمة التي عمروها ولم يدعهم رب المنون آمنين فيها ؛ فذهبوا جميعاً ؛ ثم يذكر هذه الأبيات المتقدمة وفيها تفكير النعمان وتدبره في أمر مبدأ ملكه ونهايته ، ومعرفته بسنة الحياة والموت ، وبلوغ الفكرة منه مبلغها ، واهتداؤه بها إلى المهرب الذي يأمن فيه كل خائف ، وهو العمل لما بعد الموت ، وكل هؤلاء الذين ذكروهم في القصيدة سواء منهم المهتدى والضال أتت عليهم الأيام ، فصاروا كأنهم ورق الخريف تذروه الرياح .

وعامة شعر عدى تدور حول هذه الموضوعات ، وله في الوعظ والتذكير شعر كثير ؛ فيه من المعاني ما يعد صوراً صادقة للحياة الروحية بين رهبان المسيحية في العصر الجاهلي ، وهي حياة قريبة الشبه من حياة زهاد المسلمين في أواخر القرن الأول وما بعده ، وقد كان سفيان بن عيينة يستحسن شعر عدى ابن زيد ويروى له هذه الأبيات :

أَيُّنَ أَهْلُ الدِّيَارِ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ ثُمَّ عَادَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَتَوَدُّ
 بَيْنَمَا هُمْ عَلَى الْأَسْرَةِ وَالْأَنْمَا طِ افْضَتْ إِلَى التُّرَابِ الْخُدُودُ
 ثُمَّ لَمْ يَنْقُضِ الْخُدَيْثُ وَلَكِنْ بَعْدَ ذَا الْوَعْدِ كُلَّهُ وَالْوَعِيدُ

وَأَطْبَاهُ بَعْدَهُمْ لِحَقْوَهُمْ ضَلَّ عَنْهُمْ سَعْوُطُهُمْ وَاللَّدُودُ

وَصَحِيحٍ أَضْحَى يَعُودُ مَرِيضًا وَهُوَ أَذْنَى لِلْمَوْتِ مِمَّنْ يَعُودُ^(١)

ويفتتح عدى إحدى قصائده بقوله :

لَيْسَ شَيْءٌ عَلَى الْمَنُونِ بِيَأْقٍ غَيْرَ وَجْهِ الْمَسْبُوحِ الْخَالِقِ^(٢)

وله خطرات في الحكمة تتناول الحياة ، والنفس ، والأيام ، والخير ، والشر ، والدهر وتقلبه ، وغير ذلك من المعاني التي تدور في الحياة الروحية ، وتعتبر من أسسها ؛ فهو يقول :

أَعَادِلُ مَا أَذْنَى الرَّشَادِ مِنَ الْفَتَى وَأَبْعَدُهُ مِنْهُ إِذَا لَمْ يُسَدِّدْ^(٣)

ويقول في الاتعاظ بالأيام :

كَفَى زَاجِرًا لِلْمَرْءِ أَيَّامَ دَهْرِهِ تَرْوُحُهُ بِالْوَاعِظَاتِ وَتَغْتَدِي^(٤)

ويقول في حفظ النفس والإخوان :

فَنَفْسِكَ فَاحْفَظْهَا عَنِ الْغَيِّ وَالرَّذَى

مَتَى تُفَوِّهَا يَغْوِ الْذِي بِكَ يَهْتَدِي^(٥)

وهي نظرة صادقة في أثر الصحبة ، ومدى تأثر المعجبين بأخلاق من يعجبون بهم ، وهو قريب من قول بعض المتصوفة « لقاء الإخوان لقاح » ، وما عللوا به اجتماعهم من أن النظر إلى الصالحين يؤثر في النفس صلاحاً .

ويقول في النصيحة :

إِذَا مَا رَأَيْتَ الشَّرَّ يَبْعَثُ أَهْلَهُ وَقَامَ جِنَاةُ الشَّرِّ بِالشَّرِّ فَاقْعُدِ^(٦)

(١) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣١٧ .

(٢) شعراء النصرانية — لويس شيخو ص ٤٥٤ .

(٣) نفس المرجع ص ٤٦٥ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

(٦) نفس المرجع ص ٤٦٦ .

وهذا مخالف لتقاليد العرب في الجاهلية من المبادرة إلى الشر ودفعه بشر مثله ، واستجابة لتعاليم المسيحية الداعية إلى التسامح والمحبة وإدارة الخد الأيسر لمن لطم الخد الأيمن .

ومن قوله في الأخلاق :

اجْتَنِبْ أَخْلَاقَ مَنْ لَمْ تَرْضَهُ لَا تَعْبَهُ ثُمَّ تَقْفُو فِي الْأَثَرِ^(١)

وهكذا أثرت الروحانية المسيحية في شعر هذا الشاعر ، وصبغته بصبغتها ، فجاء على خلاف شعر الجاهلية ، شعراً روحياً ؛ فيه وعظ ، وتذكير ، ودعوة إلى العمل لما بعد الموت ، واعتراف بالحساب والجزاء ، ووجود إله قادر علم بسرأر خلقه ، وفيه تناول لأحوال النفس الإنسانية وخصائصها ، وبيان لطرق علاجها وكيفية التخلص من ربقتها وسلطانها ، مما سناه بصورة أوضح وأعم فيما بعد ذلك العصر ، حين تبدأ الحياة الروحية الإسلامية في الظهور والتطور . وفيه أيضاً حكمة تشتمل على نظرات في أمور الحياة والناس ، تتسم بالدقة — بعض الشيء — أكثر مما تتسم بها حكمة الشعراء الآخرين .

وشعراء المسيحية في العصر الجاهلي كثيرون ، وإنما اقتصرنا على ذكر عدى ابن زيد منهم لأنه أظهرهم تأثراً بالعناصر الروحية في شعره . أما غيره فإن الطابع الجاهلي يغلب على الطابع الديني في شعر أكثرهم . وقد ألف لويس شيخو اليسوعي فيهم كتاباً سماه : « شعراء النصرانية » تكلف فيه عددهم ؛ فأدخل فيهم كثيراً ممن ليسوا منهم .

٣ — الشعراء المتخفون :

قبيل الإسلام ظهرت في جزيرة العرب ظاهرة دينية كانت هي وبعض الظواهر الأخرى دلالات واضحة على ما عم سكان الجزيرة من قلق ديني ، وانتظار لدين جديد يأخذ بيدهم من ظلام الخيرة إلى نور اليقين ، هذه الظاهرة هي تلمس دين

(١) شعراء النصرانية — لويس شيخو ص ٤٧١ .

إبراهيم أبي العرب . وقد سمي هؤلاء الباحثون عن دين أبيهم الأول بالمتحنفين ، نسبة إلى الحنيفة وهي دين إبراهيم . وقد كان هؤلاء المتحنفون هم المعبرين عن حيرة الجزيرة العربية في تلمس الإيمان واليقين ؛ لما طبعوا عليه من دقة حس وشفافية روح . ولم يكن هؤلاء المتحنفون يسيرون في تعبدهم ونسكهم على طريقة مرسومة وأنظمة واضحة ، ولكن كل واحد منهم اتخذ لنفسه طريقة خاصة في التأمل والزهد والأعراض عن الدنيا وما فيها من ملذات وزخرف . وهم في هذا يشبهون زهاد المسلمين الذين مهدوا لظهور التصوف في آخر القرن الثاني للهجرة ، وقبل أن تؤسس الطرق الصوفية ، وتنظم ، وتصبح لها قواعد للعبادة والسلوك . ثم إن المتحنفين يشبهون الصوفية من حيث إن كلا منهما يسعى نحو هدف روحي يريد الوصول إليه هو سلوك الطريق الحق في عبادة الله ، والوصول بذل إلى مرضاته عند المتحنفين ، والاتصال بذاته العلية عند الصوفية . وكما تشابه الفريقان في الهدف الروحي تشابهاً في الوسيلة أيضاً وهي مجاهدة النفس ، والزهد في الدنيا ، والإعراض عن زينتها وزخرفها ، والتأمل ، والعزلة والسياسة ، وغير ذلك من مظاهر التعبد التي عرفها المتحنفون والصوفية على السواء .

وقد كثر هؤلاء المتحنفون قبيل ظهور الإسلام . وعرف منهم المأمور الحارثي الذي جلس يوماً في نادى قومه ، فنظر إلى السماء والنجوم ثم فكر طويلاً ، وألقى كلمة حث فيها قومه على التدبر ، ودعا إلى الله ، ونبذ عبادة الأوثان . ومنهم أكرم بن صيفي الذي أدرك البعثة ، وأرسل ابنه حبيشاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف خبره ، فلما أتاه بخبره جمع بني تميم ودعاهم إلى الإيمان به ، وإلى أن يكونوا في هذا الأمر أولاً ولا يكونوا فيه آخراً ، فعارضه مالك بن نويرة قائلاً : لقد خرف شيخكم ، فقال أكرم : ويل للشجى من الخلى ، والهقى على أمر لم أشهده ولم يسبقني^(١) وكان قد تخلف عن عبادة الأوثان أربعة من قریش هم : ورقة بن نوفل ، وزيد بن عمرو ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ،

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٧٢ — ٧٤ .

وتواطأوا على رفض الوثنية دين آبائهم ، وعلى أن يضربوا في البلاد ، يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم ^(١) .

وكان من بين هؤلاء المتحفين شعراء عبروا عن نزعاتهم الروحية ، وتناولوا مسائل الدين والعقيدة على طريقتهم . فكان شعرهم هذا أكثر تمثيلاً للنزعة الفردية الروحانية من شعر عدى بن زيد ؛ لأن عدياً تعبد في حدود دينه ، وبقدر الخضوع لرسوم الدين وشرائعه يكون عدم الإيغال في النزعة الشخصية الروحية المتحررة . أما هؤلاء فقد رفضوا كلما عهدوا في الجزيرة العربية من أديان ، وكان كثير منهم قارئاً مطلعاً على الكتب ، ومن لم يقرأ منهم استطاع أن يحصل ثقافته الدينية من القارئ والمعلمين المجريين أصحاب المعلومات والأخبار . وقد أدت نظراتهم في الأديان وأمورها إلى رفض رسومها وتقاليدها ، وتلمس دين قديم في حالته الأولى قبل أن ترمى الأيام والناس فيه بالتحريف والخلط . وتلك نزعة لا تكون إلا عند الموهوبين في الناحيتين العقلية والروحية ؛ ولهذا فإننا لا نستغرب إذا وجدنا تشابهاً كبيراً بين شعر هؤلاء المتحفين وقواعد الإسلام الذي لم يكن قد ظهر بعد . ولعل هؤلاء الشعراء هم الذين عناهم ابن سلام بقوله : « فكان من الشعراء من يتأله في جاهليته ويتعفف في شعره ولا يستهتر بالفواحش ^(٢) » .

ومن الشعراء المتحفين زيد بن عمر بن نفيل ، وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، وكان قد رغب عن عبادة الأوثان وطلب الدين ، وكان يقول : « يامعشر قريش : أرسل الله قطر السماء ، وبنبت بقل الأرض ، ويخلق السائمة فترعى فيه ، وتذبجونها لغير الله ؟ » فأخرجه القرشيون من مكة ، وكان أشدهم عليه الخطاب ابن نفيل والد عمر الذي عاتبه على فراق دين آبائه ، ووكل به ابنته صفية ، فقال لها زيد في ذلك قصيدة مطلعها :

لَا تَحْسَبِينِي فِي الْهَوَا نِ صَفِيٌّ مَا دَائِبِي وَدَائِبُهُ

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ٢٢ .

ثم خرج إلى الشام فقتله النصارى هناك . ومن شعره :

وَأَسْمَتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْمَتُ لَهُ الْأَرْضُ تَحْمِلُ صَخْرًا ثِقَالًا
دَحَاهَا فَلَمَّا رَأَاهَا أُسْتَوَتْ عَلَى الْمَاءِ أَرْمَى عَلَيْهَا الْجِبَالَ
وَأَسْمَتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْمَتُ لَهُ الْمُرْنُ تَحْمِلُ عَذْبًا زُلَالًا
إِذَا هِيَ سَيِّقَتْ إِلَى بَلَدَةٍ أَطَاعَتْ فَصَبَّتْ عَلَيْهَا سِجَالًا^(١)

وهو شعر أشبه ما يكون بآيات بدء الخلق في القرآن الكريم . ويظهر أن زيدا استمد معلوماته هذه من سفر التكوين ، وهي معلومات كانت واضحة متداولة عند القارئ وطالبي الثقافة الدينية في العصر الجاهلي .

ومنهم « ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى من قريش ، وهو أحد من اعتزل الأوثان في الجاهلية ، وقرأ الكتب ، وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان ، وكان يكتب اللغة العربية بالحرف العبراني^(٢) » وهو صاحب القصة المشهورة في بدء الوحي ؛ إذ ذهبت إليه خديجة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقصت عليه نبأ نزول الوحي لأول مرة . وعاش ورقة بعد البعثة ، وكان يمر ببلال وهو يعذب ويقول أحد أحد فيقول : أحد أحد يابلال . والله لئن قتلتموه لأتخذنه حناناً . كأنه يقول لأتمسحن به . وقال ورقة بن نوفل في ذلك :

لَقَدْ نَصَحْتُ لِأَقْوَامٍ وَقُلْتُ لَهُمْ أَنَا النَّذِيرُ فَلَا يَغْرُرْكُمْ أَحَدٌ
لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا هَا غَيْرَ خَالِقِكُمْ فَإِنْ دَعَوْكُمْ فَتَوَاوَأُوا بَيْنَنَا جَدُّ
سُبْحَانَ ذِي الْعَرْشِ سُبْحَانَا نَعُوذُ بِهِ وَقِيلَ قَدْ سَبَّحَ الْجُودَى وَالْجَمْدُ
مُسَخَّرٌ كُلُّ مَا تَحْتَ السَّمَاءِ لَهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُنَاوِيَ مُلْكَهُ أَحَدٌ

(١) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ - ١٣٩ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية جورجى زيدان ج ١ ص ١٣٨ .

لَا مَعْنَى مِمَّا تَرَى تَبْقَى بِشَاسْتَهُ وَيَبْقَى الْأَلَهُ وَيُودِي الْمَالُ وَالْوَلَدُ
 لَمْ تَعْنِ عَنْ هَرْمُرٍ يَوْمًا خَزَائِنُهُ وَالْخُلْدَ قَدْ حَاوَاتِ عَادَ فَمَا خَلَدُوا
 وَلَا سُلَيْمَانَ إِذْ دَانَ الشُّعُوبُ لَهُ وَالْجِنُّ وَالْأَنْسُ يُجْرِي بَيْنَهَا الْبَرْدُ^(١)

والقصيدة ضعيفة النسيج ، سطحية الفكرة ، عادية المعاني والألفاظ . كل ما فيها
 جهر بالنصيحة ، وتسييح ، ثم عظة تتناول ذكر هرمر وعاد وسليمان وسعة ملكهم
 وزوال الأيام بهم ، وهي معان مطروقة متداولة حتى بين العامة في ذلك الوقت .
 ويبدو أن تفرغ ورقة للإطلاع وقراءة الكتب أضعف الملكة الشعرية فيه ،
 وجعل شعره يبدو وكأنه من شعر الفقهاء .

ومن الشعراء الخنفاء أبو القيس الراهب . وهو شاعر يكثر القول في الدين
 والأدب ، وطابع شعره بصفة عامة الوصايا . ومن وصاياه قوله : —

يَقُولُ أَبُو قَيْسٍ وَأَصْبَحَ غَادِيًا أَلَا مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ وَصَائِي فَأَفْعَلُوا
 وَأَوْصِيكُمْ بِاللَّهِ وَالْبِرِّ وَالتَّقَى وَأَعْرَاضِكُمْ وَالْبِرِّ بِاللَّهِ أَوْلُ
 وَإِنْ قَوْمُكُمْ سَادُوا فَلَا تَحْسُدُهُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ أَهْلَ السِّيَادَةِ فَأَعْدِلُوا^(١)

ثم يمضي في وصاياه الاجتماعية إلى آخر القصيدة . ومن وصاياه الدينية قوله :

سَبَّحُوا اللَّهَ شَرَقَ كُلِّ صَبَاحٍ طَلَعَتْ شَمْسُهُ وَكُلِّ هِلَالٍ
 عَالِمِ السَّرِّ وَالْبَيَانِ لَدَيْنَا لَيْسَ مَا قَالَ رَبُّنَا بِضَلَالٍ
 وَهُوَ الطَّيْرُ تَسْتَرِيدُ وَتَأْوِي فِي وَكُورٍ مِنْ آمِنَاتِ الْجِبَالِ^(٢)
 وَهُوَ الْوَحْشُ بِالْفَلَاةِ تَرَاهَا فِي حِفَافٍ وَفِي ظِلَالِ الرَّمَالِ
 وَهُوَ هَوْدَتَ يَهُودٍ وَدَانَتْ كُلُّ عَيْنٍ إِذَا ذَكَرَتْ عُضَالَ

(١) الأغاني ج ٣ ص ١٥ .

(٢) شعراء النصرانية بعد الإسلام القسم الأول ص ٨ .

وَأَهْ شَمْسَ النَّصَارَى وَقَامُوا كُلَّ عَيْدٍ لِرَبِّهِمْ وَاحْتِفَالٍ
وَأَهْ الرَّاهِبُ الْحَبِيسُ تَرَاهُ رَهْنَ بُؤْسٍ وَكَانَ نَاعِمَ بَالٍ
يَا بَنِي الْأَرْحَامِ لَا تَقْطَعُوهَا وَصَلُوهَا قَصِيرَةً مِنْ طَوَالٍ^(١)

وشعره حسن لاهو بالقوى ولا بالضعيف ، ومعانيه واضحة ، وفكرته يغلب عليها النظر والملاحظة . ومما يسترعى الانتباه في مقطوعته الأخيرة إشارته إلى أن اليهود والنصارى على سواء ؛ إنما يعبدون إلهاً واحداً هو الذى خلق السموات والأرض وما بينهما كل على طريقته ، فالخلاف إذن بينهما خلاف فى الطريقة لا فى جوهر الموضوع . وسرى أن هذه الفكرة نفسها ستوسع وتتضح فى الحياة الروحية الإسلامية فيما بعد ، حتى تصبح مذهباً من مذاهب التصوف الإسلامى يعرف باسم « وحدة الأديان » . ولست بهذا أعقد صلة بين الفكرتين فتكون الثانية متطورة عن الأولى ، بل أئين ما بينهما من تشابه على سداجة فى فكرة الشاعر وعمق فى المذهب الصوفى .

ويعتبر أمية بن أبى الصلت أشعر الشعراء المتحنفين ، وأغزهم مادة ، وأكثرهم تنوعاً فى موضوعات شعره ، وهو أشعر ثقيف . وقال عنه الكميت إنه أشعر الناس ؛ لأنه قال كما قالوا ، ولم يقولوا مثل ما قال . « وقال أبو عبيدة : ذهب أمية فى شعره بعامه ذكر الآخرة ، وذهب عنتره بعامه ذكر الحرب ، وذهب عمر ابن أبى ربيعة بعامه ذكر الشباب^(٢) » . وكان أمية مفطوراً على الدين ، فلقى فى تجارته إلى الشام بعض أهل الدين ، فزهده فى الدنيا ولبس المسوح وتعبده ، وقد ذكر إبراهيم ، وإسماعيل والحنيفية ، ووصف الجنة والنار فى شعره ، وحرّم الخمر ، وشك فى الأوثان ، وطمع فى النبوة . وكان العرب ينتظرون نبياً يهدهم ، فكان يرجو أن يكون هو ، فلما ظهر النبي أسقط فى يده وقال : « أنا كنت أرجو أن أكونه ولكنه ما انفك يختلف إلى الديور والكنائس ، يجالس الرهبان

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام لوليس شيخو القسم الأول ص ٨ - ٩ .

(٢) الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى محمد هاشم عطية ص ٣٤٩ وما بعدها .

والقسس ، حتى غلب على ظن البعض أنه مسيحي^(١) « ولما سمع النبي صلى الله عليه وسلم شعره قال : آمن لسانه ، وكفر قلبه . وكان أمية يناصر المشركين ضد المسلمين ، وقد رثى قتلى بدر ، وعاش حتى سنة ٩ هجرية ، وتأثر في شعره بكلمات القرآن الكريم وأساليه بشكل ظاهر .

ويمكن تقسيم شعر أمية قسمين : القسم الأول دينوى حسى ، شارك به في التيار العام للشعر الجاهلى ، وأصبح واحداً من شعرائه ، وعقد به في شعراء القرى . وهو قسم يجرى فيه على الأسلوب العام للشعر الجاهلى ، مع رقة ولين في الأسلوب ، نتيجة أسفاره وقراءته واحتكاكه بمختلف العقول والثقافات . وهو في هذا القسم يمدح ، ويرثى ويلوم ، ويفتخر بماثره وماثر قبيلته على عادة سائر الشعراء . والقسم الثانى أحرى روحى ، يتعلق بالدين والحياة الآخرة ، ويمكن أن يقسم كذلك قسمين : أولهما يتناول العقيدة الحنيفية التى تدعو إلى عبادة إله واحد ، خلق الخلق جميعاً ، ورزقهم ، وهو يميتهم ، ثم يحييهم ليحاسبهم بما قدمت أيديهم ، كما تدعو إلى بعض الآداب والأخلاق ، وتتناول ذكر اليوم الآخر وما فيه . وثانيهما قصص وأساطير ، تطول في بعض الأحيان ، فتبدو القصيدة ولها كل خصائص الشعر القصصى ، وهذا شئ لا نجده شديد الظهور في الشعر الجاهلى عند غير أمية وهو لهذا يستحق أن يطلق عليه شاعر القصص والأساطير . والقسم الثانى من قسمى شعره رقيق الأسلوب كسابقه ، غير أنه يتسم بشئ من الضعف والركاكة . ويظهر أن دوران هذا القسم حول موضوعات دينية مأثورة لا مجال فيها لظهور الشخصية الفردية — كالقسم الأول — هو الذى جعله أقل من سابقه جودة في التركيب .

وأثر الاطلاع على الكتب القديمة ظاهر في القسم الروحى من شعر أمية ؛ فقد كان يأتى بأساطير وأخبار لا يعرفها عامة معاصريه ، حتى قال عنه ابن سلام « وكان أمية كثير العجائب يذكر في شعره خلق السموات والأرض ، ويذكر الملائكة ،

ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء ، وكان قد شام أهل الكتاب^(١)»
ولم تكن الموضوعات وحدها هي مظهر التأثير بالمعلومات الدينية السابقة في شعر
أمية ؛ فقد كانت الألفاظ غير العربية والتي لم تسمع قبله مظهراً آخر من مظاهر
هذا التأثير ، ففي الأغاني أنه كان « قد قرأ كتاب الله عز وجل الأول ؛ فكان
يأتى في شعره بأشياء لا تعرفها العرب ، فمنها قوله :

قَمَرٌ وَسَاهُورٌ يُسَلُّ وَيُغَمِّدُ

وكان يسمى الله عز وجل في شعره السلطيط فقال :

وَالسَّلْطِيطُ فَوْقَ الْأَرْضِ مُقْتَدِرٌ

وسماه في موضع آخر التفرُّور ، فقال « وأيده التفرور » . قال ابن قتيبة
وعلمائها لا يحتاجون بشيء من شعره لهذه العلة^(٢) » وكما كانت الكتب المقدسة
القديمة مصدراً هاماً من مصادر شعر أمية ، كان القرآن الكريم بعد بعثة النبي
صلى الله عليه وسلم كذلك . غير أن هذه الكتب أمده بالمعلومات ، في حين أمده
القرآن الكريم في كثير من شعره بالألفاظ والتعبيرات . وهكذا كانت الكتب
المقدسة مصادر لشعر أمية الروحي في الشكل والموضوع على السواء .
ومن شعره الذي يذكر فيه الحنيفة ويظهر أنه مما قاله قبل ظهور النبي صلى
الله عليه وسلم :

الْحَمْدُ لِلَّهِ مُمَسَّانَا وَمُضَبَّحَنَا بِالْخَيْرِ صَبَّحَنَا رَبِّي وَمَسَّانَا

رَبُّ الْحَنِيفَةِ لَمْ تَنْفَدْ خَزَائِنَهَا مَمْلُوءَةً طَبَّقَ الْآفَاقَ سُلْطَانَا

أَلَا نَبِيٌّ لَنَا مِنَّا فَيُخَيِّرُنَا مَا بَعْدَ غَايَتِنَا مِنْ رَأْسِ سَحْيَانَا

بَيْنَا يَرْبُّبِنَا آبَاؤُنَا هَلَكُوا وَيَلِينَا نَقَتِي الْأَوْلَادِ أَفْنَانَا

وَقَدْ عَلِمْنَا أَوْ أَنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُنَا

أَنْ سَوْفَ تَلْحَقُ أُخْرَانَا بِأَوْلَانَا^(٣)

(١) الأغصاني ج ٣ ص ١٨٠ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٢٧ .

وهو شعر قريب المتناول ، سهل الألفاظ والمعاني ، والعضة في البيتين الأخيرين من هذه القطعة جاءت على نمط العضات الجاهلية سطحية ، تعتمد على التجارب الحسية في الحياة ، دون تعمق في الفكرة أو بحث عن العلة . ومن الخطرات الروحية الحسنة في شعره قوله :

كُلُّ عَيْسٍ وَإِنْ تَطَاوَلَ يَوْمًا مُنْتَهَى أَمْرِهِ إِلَى أَنْ يَزُولَا
لَيْتَنِي كُنْتُ قَبْلَ مَا قَدَّ بَدَا لِي فِي رُءُوسِ الْجِبَالِ أُرْعَى الْوُغُولَا
اجْعَلِ الْمَوْتَ نُصَبَ عَيْنَيْكَ وَاحْذَرْ
غَوْلَةَ الدَّهْرِ إِنْ لِدَّهْرِ غُولَا (١)

فعلى الرغم من أن معنى البيت الأول من المعاني المطروقة في الشعر الجاهلي ، فإن تمني العيش في رؤوس الجبال والبعد عن الناس وعدم مشاركتهم في حياتهم والانتطاع إلى الله — وهو معنى البيت الثاني — معنى غير مطروق في شعر الجاهليين ، وقد أضفت عليه أداة التمني غلالة مشرقة من سبحات الروحانية . والبيت الثالث وإن كان معناه عادياً فإن صياغته في صور النصيحة جعلته يبدو وكأنه لواحد من الوعاظ المتعبدين بعد الإسلام .

وأمية يؤمن بالبعث ، واليوم الآخر ، ومافيه من جنة فيها حدائق وعيون وزروع ونخل طلعتها هظيم ، ونار فيها سراويل من قطران ومقامع من حديد ، وهو يؤمن أن نفس الإنسان بعد الموت تصير كما كانت قبل أن تهبط إلى عالم الناس وتحبس في سجنها المؤقت وهو الجسد ، وأنها بعد مفارقتها جسدها ستذهب إلى ساحة الحساب معها سائق وشهيد لتلق ما قدمت من عمل :

هُمَا طَرِيقَانِ فَائِزٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ لَمَّا حَفَّتْ بِهِ جَدَائِقُهَا
وَفِرْقَةٌ فِي الْجَحِيمِ مَعَ فِرْقِ الشَّيْ طَانَ يَشْقَى بِهَا مُرَافِقُهَا
وَصَدَّهَا لِلشَّقَاءِ عَنِ طَلَبِ الْجَنَّةِ لَمَّا دُنِيَ اللَّهُ مَا حَقَّتْهَا

عَبْدٌ دَعَا نَفْسَهُ فَمَاتَ بِهَا يَعْلَمُ أَنَّ الْبَصِيرَ رَامَتْهَا
 اقْتَرَبَ الْوَعْدُ وَالْقُلُوبُ إِلَى اللَّهِ وَوَحِبُّ الْحَيَاةِ سَأَتْهَا
 مَا رَغْبَةُ النَّفْسِ فِي الْبَقَاءِ وَأَنْ نَحْيًا قَلِيلًا وَالْمَوْتُ لَأَحْتَهَا
 أَمَامَهَا قَائِدٌ إِلَيْهِ وَيَحْدُو هَا حَيْثُهَا إِلَيْهِ سَأَتْهَا
 قَدْ أَيَقَمْتَ أُنْهَا تَصِيرُ كَمَا كَانَ يَرَاهَا بِالْأَمْسِ خَالِقَهَا
 وَأَنْ مَا جَمَعَتْ وَأَعْجَبَهَا مِنْ عَيْشَةٍ مَرَّةً مُفَارِقَهَا^(١)

والقصيدة — بالنسبة للعصر الجاهلي — مفرقة في الروحانية ؛ فهي على اعترافها باليوم الآخر وما فيه من عذاب ونعيم تؤمن بالنفس الإنسانية ووجودها في عالم الملكوت قبل أن تهبط إلى عالم الأمر . وتلك عقيدة لا تتيسر في الأجواء المادية ، ولا في الأجواء قليلة الحظ من الروحانية . وتشهد بعض آيات القرآن الكريم بصحة هذه العقيدة حيث يقول تعالى « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ^(٢) » وهذه النفس زاعة إل إشباع رغباتها من ملذات الدنيا . وهذا الإشباع يفتح عليها باباً عظيماً من أبواب الشر ، فلا بد إذن من صدها عنه ، واللوم والمعاتبة واعتقاد أن الله تعالى مطلع على كل عمل يأتيه الإنسان من أقوى الوسائل وأنجمها في كف النفس عن هواها ، وصدها عن مواطن التهلكة :

عَبْدٌ دَعَا نَفْسَهُ فَمَاتَ بِهَا يَعْلَمُ أَنَّ الْبَصِيرَ رَامَتْهَا

وليس هناك من فرق بين هذا الأسلوب التعبدي الذي دعا إليه أمية في هذه القصيدة وأساليب الصوفية المسلمين فيما بعد إلا في الدرجة ؛ إذ كان الصوفية أكثر مبالغة في هذا الأسلوب ، أما الأساس عندهم وعند أمية فواحد .

ولم تخل القصيدة من عظة بالغة بالموت ونزوله ، وعدم القدرة على الفرار منه . قال ابن عبد ربه : « وأحكم بيت قالته العرب في وصف الموت بيت أمية بن أبي الصلت حيث يقول :

(١) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٧٤ - ٣٧٥ . (٢) الأعراف آية ١٧٢ .

يُوشِكُ مَنْ فَرَّ مِنْ مَنِيَّتِهِ فِي بَعْضِ غِرَاتِهِ يُوَاقِعُهَا
مَنْ لَمْ يَمُتْ عَبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا لِلْمَوْتِ كَأْسٍ وَالْمَرْءُ ذَاتِهَا^(١)

وفكرة أمية عن السموات العلا وما فوقها لا تختلف كثيراً عن الفكرة الإسلامية ؛ فالعرش وحمته وتوزيع الاختصاص بين كبار الملائكة كل ذلك يذكره أمية في شعره .

وله قصيدة يصف بها الله وملائكته مطلعها :

لَكَ الْحَمْدُ وَالنَّعْمَاءُ وَالْمَلَكُ رَبَّنَا فَلَا شَيْءَ أَعْلَا مِنْكَ مَجْدًا وَأَعْجَدُ

وبعد أن يصف العزة الإلهية ومجلسها يصف الملائكة بقوله :

مَلَائِكَةٌ أَقْدَامُهُمْ تَحْتَ عَرْشِهِ بِكَفَيْهِ لَوْلَا اللَّهُ كَلُّوا وَأَبْلَدُوا
قِيَامٌ عَلَى الْأَقْدَامِ عَانِينَ تَحْتَهُ فَرَانِصُهُمْ مِنْ شِدْقِ الْخَوْفِ تُرْعَدُ
وَسَبْطٌ صُفُوفٌ يَنْظُرُونَ قَضَاءَهُ يُصَيِّخُونَ بِالْأَسْمَاعِ لِلْوَحْيِ يَزْكَدُ
أَمِينٌ لَوْحِي الْقُدْسِ جَبْرِيلُ فِيهِمْ وَمِيكَالُ ذُو الرُّوحِ الْقَوِيِّ الْمَدَدُ
وَحِرَاسُ أَبْوَابِ السَّمَوَاتِ دُونَهُمْ قِيَامٌ عَلَيْهَا بِالْمَقَالِيدِ رُصَدُ^(٢)

ومن موضوعات شعر أمية القصص والأساطير ؛ فهو يذكر في شعره قصة سفينة نوح ، وأن الحمامة دلت أهل السفينة على اليابسة فأعطوها الطوق فلزم جديدها ، ويذكر قصة إبراهيم ونذره ولده لله تعالى وما كان من حديث الذبح ، ويذكر كذلك قصة مريم ونزول الروح القدس إليها ونفخه في جيب درعها ، ويذكر كذلك قصة خراب سدوم وهي مدينة لوط ، ويقول في قصيدته هذه :

كُلُّ دِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ هِ إِلَّا دِينَ الْخَنِيْفَةِ زُورُ

ويذكر من الأساطير فتزعة الهدهد ، والديك ، والغراب ، وغير ذلك .

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٨٧ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ١٤٧ .

وهو في قصصه الذي أنشأه بعد ظهور الإسلام ينسج على منوال القرآن الكريم ، ويحتديه في سرده ، ومعانيه ، وأفكاره ، وأساليبه ، وألفاظه . قال :

وَسِيقَ الْمَجْرُمُونَ وَهُمْ عُرَاةٌ إِلَى ذَاتِ الْمَقَامِعِ وَالنَّكَالِ
فَنَادَوْا وَيَلَنَّا وَيَلَا طَوِيلًا وَعَجَّوْا فِي سَلَاسِلِهَا الطُّوَالِ
فَلَيْسُوا مَيِّتِينَ فَيَسْتَرِيحُوا وَكَلْهُمُ بَحْرٌ النَّارِ صَالِ
وَحَلَّ الْمُتَّقُونَ بِدَارٍ صِدْقٍ وَعَيْشٍ نَاعِمٍ تَحْتَ الظَّلَالِ
لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَمَا تَمَنَّوْا مِنْ الْأَفْرَاحِ فِيهَا وَالسَّكَالِ^(١)

فالذي يظهر أن أمية نظم هذه الآيات وقد استحضر في ذاكرته الآيات الكريمة « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا^(٢) » ، « ولهم مقامع من حديد^(٣) » ، « ثم في سلسلة ذرعاها سبعون ذراعا فأسلكوه^(٤) » ، « ثم لا يموت فيها ولا يحيي^(٥) » ، « في مقعد صدق عند مليك مقتدر^(٦) » ، « لهم فيها ما يشتهون خالدين^(٧) » ، « لا يحزنهم الفزع الأكبر^(٨) » . فكل هذه الآيات نزلت قبل السنة التاسعة للهجرة وهي السنة التي مات فيها أمية ؛ لأنها جميعاً مكية إلا قوله تعالى « ولهم مقامع من حديد » فندنية .

والآيات الآتية لم يتأثر فيها بفكرة القرآن عن اليوم الآخر ومعانيه التي صوره بها فقط ، بل اقتبس كثيراً من ألفاظ القرآن قال :

وَيَوْمَ مَوْعِدُهُمْ أَنْ يُحْبَرُوا زُرَّارًا يَوْمَ التَّعَابِنِ إِذْ لَا يَنْفَعُ الْخُذْرُ

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٣٦١ .

(٢) الزمر ٧١ .

(٣) الحج ٢١ .

(٤) الحاقة ٣٢ .

(٥) الأعلى ١٣ .

(٦) القمر ٥٥ .

(٧) الفرقان ١٦ .

(٨) الأنبياء ١٠٣ .

مُسْتَوْتَيْنِ مَعَ الدَّاعِي كَأَنَّهُمْ
وَأَبْرَزُوا بِصَعِيدٍ مُسْتَوٍ جُرُزٍ
وَحُوسِبُوا بِالَّذِي لَمْ يُحْصِهِ أَحَدٌ
فَمِنْهُمْ فَرِحٌ رَاضٍ بِعَيْشَتِهِ
يَقُولُ خُزْنَانِهَا مَا كَانَ عِنْدَكُمْ
قَالُوا بَلَى فَاطْعَنَا سَادَةً يَطْرُؤَا
قَالَ أَمْكُثُوا فِي عَذَابِ اللَّهِ مَا لَكُمْ
رَجُلٌ الْجُرَادِ زَفَتَهُ الرِّيحُ تَنْشُرُ
وَأَنْزَلَ الْعَرْشُ وَالْمِيزَانُ وَالزُّبُرُ
مِنْهُمْ وَفِي مِثْلِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مُعْتَبَرٌ
وَآخَرُونَ عَصَوْا مَا وَاهُمْ سَقَرُ
أَلَمْ يَكُنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ نُذُرٌ
وَعَرَبْنَا طُولَ هَذَا الْعَيْشِ وَالْعُمُرُ
إِلَّا السَّلَاسِلُ وَالْأَغْلَالُ وَالسُّعُرُ^(١)

والألفاظ القرآنية في هذه الآيات مأخوذة من الآيات الكريمة « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا^(٢) » ، « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن^(٣) » ، « يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر مهطعين إلى الداع^(٤) » ، « وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزا^(٥) » ، « أحصاه الله ونسوه^(٦) » ، « قال لهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى فذ جاءنا نذير فكذبنا^(٧) » ، « قالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا^(٨) » .

أما الآيات الآتية فإنها مأخوذة من سورة مريم معنى وألفاظاً وقافية وهي :

عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ يُعْرَضُونَ عَلَيْهِ
يَعْمُ الْجَهْرَ وَالْكَلامَ الْخَفِيًّا
يَوْمَ نَأْتِيهِ وَهُوَ رَبُّ رَحِيمٍ
إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا

(١) الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — محمد هاشم عطية ص ٣٦١ .

(٢) الزمر ٧١ .

(٣) التغابن ٩ .

(٤) القمر ٨٧ .

(٥) الكهف ٨ .

(٦) المحادلة ٦ .

(٧) الملك ٩٨ .

(٨) الأحراب ٦٧ .

يَوْمَ نَأْتِيهِ مِثْلَ مَا قَالَ فَرَدًّا لَمْ يَدْرَ فِيهِ رَاشِدًا وَغَوِيًّا
 أَسْعِيدُ سَعَادَةً أَنَا أَرْجُو أَمْ مَهَانٌ بِمَا كَسَبْتُ شَقِيًّا
 رَبِّ إِنِّ تَعَفُّ فَالْمَعَاْفَاءُ ظَنِّي أَوْ تُعَاقِبْ فَلَمْ تُعَاقِبْ بَرِيًّا
 رَبِّ كَلَّا حَتَّمْتَهُ دَاخِلَ النَّارِ رِ كِتَابًا حَتَّمْتَهُ مَقْضِيًّا^(١)

كانت حياة المتحنفين في العصر الجاهلي أدخل في باب الروحانية الفردية من أية حياة أخرى ؛ فقد كانوا يأخذون أنفسهم بالرياضات والمجاهدات وألوان التهذيب والزهد في الحياة والحرمان من متعتها وزينتها . وكان هذا المجهود العملي يقوم على اعتقاد بوجود إله خالق قادر رازق ، أرسل لهادية خلقه رسلا ، وسيبعث الناس للحساب في يوم آخر لتجزى كل نفس مما كسبت . ولم يكن أمية بن أبي الصلت إلا واحداً من هؤلاء المتحنفين ، لا يمتاز عنهم إلا بإطلاع على الكتب القديمة التي كانت مصدراً لتقصصه . ولكن الذي جعل أمية أحقهم بالذكر هنا هو أنه استطاع أن يصوغ حياته الروحية شعراً يتناول عقيدته وآراءه ومعلوماته ، في أسلوب إذا نقصته القوة والجزالة لم تنقصه القدرة على السرد وتقديم المعلومات الغزيرة . ولهذا يمكن أن يعتبر أمية أكبر شاعر روجي عرفه العصر الجاهلي .

تعقيب

يتبين لنا من هذا الفصل أن النزعات الروحية في الشعر الجاهلي تمثلت في مظاهر ثلاثة : شعر الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة ، وشعر المتدينين ، وشعر المتحنفين . وقد كان شعر الحكمة المتصلة بما وراء الطبيعة أقل هذه الألوان حظاً من الروحانية ؛ لأنه كان يعبر عن نظرات ساذجة في الحياة والموت والأخلاق ؛ وقد تقدم أن هذه النظرات تناولت ما كان يقع تحت الحس دون أن تحاول النوص على الحقائق ، أو الوصول إلى العلل الأولى للأشياء .

أما المتدينون فقد كانوا أوفر حظاً من الروحانية من الشعراء الحكماء ؛ لأن معلوماتهم عن الموت وما بعده كانت أوفر وأوضح مما كان يعرفه الحكماء من غير المتدينين . وقد تقدم أن المسيحية هي المثل الواضح لمظهر الروحانية الدينية في الشعر الجاهلي ؛ لغلبة العنصر الروحي في تعاليمها من ناحية ، ولغزارة ما خلف شعراؤها من مادة شعرية من ناحية ثانية . وكان عدى بن زيد العبادي أظهر الشعراء المسيحيين ، وأصدقهم تمثيلاً للمظهر الروحي الديني في الشعر الجاهلي ، وأغزرهم مادة في هذا الميدان .

وعلى الرغم من أن اليهودية ديانة كتابية مؤمنة باليوم الآخر وما فيه ؛ ومن أن اليهود كان فيهم شعراء عرفوا في العصر الجاهلي ، فإنها لم تنافس المسيحية في الشعر المتصل بالدين ؛ لأن شعراء اليهودية لم يهتموا بالتعبير عن الأغراض الدينية ، رغم مشاركتهم في النشاط الشعري العام في العصر الجاهلي .

وأدخل هذه المظاهر الثلاثة في الروحانية شعر المتحنفين ؛ لأنه يمثل الروحانية الحرة غير المقيدة بالتعاليم ، ولذلك كانت حياة المتحنفين الروحية مليئة بالعمل الشخصي ، وكانت صور المجاهدات والرياضات التي أخذوا بها أنفسهم تشبه إلى

حد كبير حياة طوائف الصوفية الذين شهدهم القرن الثالث الهجري فيما بعد . وقد جاء شعرهم ممثلاً لهذه الحياة ومصوراً إياها ؛ فكان أكثر ألوان الشعر الجاهلي روحانية ؛ لأنه لم يقيم على تصوير رأى ديني مأثور ؛ بل قام على الرياضة الشخصية والنزوع إلى الحق المطلق . وكان أمية بن أبي الصلت الشاعر المتحنف أغزر هؤلاء مادة ، وأكثرهم افتناناً وتنوعاً في الموضوعات ؛ ولذلك يمكن أن يعتبر أكثر الشعراء الجاهليين عامة حظاً من الروحانية في شعره .

الفصل الثاني

شعر التدين في القرن الأول

جاء الإسلام والشعر يحتل أرقى منزلة بين فنون الأدب العربي ، والعرب يتخذونه سجل حياتهم ، وأداة تفاخرهم ، وديوان معارفهم ، وكان كما يقول عمر ابن الخطاب : « علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه ^(١) » . وكان الشاعر من أهم الشخصيات في المجتمع باعتباره من أكثر أفراد هذا المجتمع ثقافة ، وأوسعهم عقلاً وأرقاهم مهمة . كان الشاعر للقبيلة بمثابة الكتاب والصحيفة والإذاعة للدولة في الوقت الحاضر ، بلسانه تنطق ، وبشعره يسير ذكراها ، وتنتشر في الآفاق مآثرها . وكان من أيام التهئية بين القبائل العربية ذلك اليوم الذي ينبغ بين ديارها شاعر يذكرها ويدفع عنها . ومن مظاهر احترام الشعر وأهميته عند العرب نظرهم فيه نقداً واختياراً ، تجلّى في تعليق بعض القصائد التي امتازت بالتفوق والسبق على سواها ، وجعلهم لإنشاده مواسم يلتقي فيها الشعراء لإنشاد الشعر في الأسواق .

وقد قامت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الطعن في دين قريش ، وتسفيه أحلامهم ، والعيب عليهم في عدم التحرر العقلي ومحاولة النظر فيما خلق الله من شيء والاعتبار بما بث في الكون من آيات ، والزرية بما ساد حياتهم من عادات وتقاليد تنطوى على الشر ، وتبذر بذور الفرقة والإفساد . وبالجملة كانت الدعوة الإسلامية تحاول التغيير في كثير من آساس الحياة العربية الجاهلية . وكان طبيعياً أن يهيب القرشيون للدفاع عن عقائدهم وتراثهم الذي توارثوه عن آبائهم ، وأن يحموا تقاليدهم وأخلاقهم من هذا الطاعن عليها والزارى بها ، ولم يتركوا

في ذلك وسيلة إلا اتخذوها ، ولا طريقاً إلا سلكوه . وكان الشعر من أمضى الأسلحة التي شهروها ضد الإسلام وصاحب الدعوة إليه ؛ فانبرى شعراء قريش يخوضون في الإسلام ورسوله طعناً وهجاءً ، وما هو إلا أن يلتقي الشاعر منهم بالأبيات عن لسانه حتى تتجاوب بها الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها ؛ لما لقريش من نفوذ ديني بين العرب ، ولما أصابته الدعوة الإسلامية منذ ظهورها من شهرة عند سكان الجزيرة أجمعين .

وكان طبيعياً أن يهتم الرسول صلوات الله عليه بهذا الشعر الذي يقال طعناً عليه وعلى دينه الذي يبشر به ، معرفة منه بما لهذه الأداة من أثر ونفوذ بين العرب ، وأن يعمل على إحباط ما يحاوله المشركون من نشر الدعايات المغرضة ضد الإسلام عن طريق الشعر . وكان من وسائله في ذلك طعنه على هؤلاء الشعراء ، ومهماجتهم ، والتقليل من أهميتهم ، وعرضهم على ميزان غير الميزان الذي كانوا يعرضون عليه قبل ذلك ، وهو ميزان الدين الجديد الذي يدعو إلى التحاب والتواصل والعمل على بث المودة بين الناس ، ويحرم الخوض في أعراضهم ، ولا يجعل مجال القول ميداناً مباحاً لكل راكض ، بل يحاول تنظيمه وتقويمه وإباحته في حدود مارسم من تشريعات وآداب . وطبيعي أن تكون النتيجة ضد هؤلاء الشعراء ؛ فيتبين أنهم غاوون ضالون ، يهرفون بما يرد على خواطرهم ، دون محاولة خزن أسنتهم ، أو جعلها وراء عقولهم ؛ إذ يستجيبون بشعرهم لدواعي لا هي بالخيرة ، ولا هي بالمتورعة « والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون ما لا يفعلون ^(١) » .

وكان من أساليب المشركين في دعايتهم ضد الإسلام قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم شاعر ، أي أنه يتخيل فيقول كما يتخيل الشعراء ويقولون ، وأن ما يقوله ليس وحياً ، وإنما هو من تصورات الشعراء وخواطرهم . وقد رد القرآن عليهم دعاواهم هذه في قوله « وما هو بقول شاعر ^(٢) » ، وقوله عن الرسول صلى

(١) الشعراء آيات ٢٢٤ و ٢٢٥ و ٢٢٦ .

(٢) الخافقة آية ٤١ .

الله عليه وسلم « وما علمناه الشعر وما ينبغي له ^(١) » أى أن النبي صلوات الله عليه لم يسبق له قول الشعر ، وليس من شأنه وهو رسول يبلغ رسالات ربه أن يقول شعراً ؛ لأنه يبلغ حقائق توزن بالعقل والشعر إنفعالات توزن بالعاطفة . ولأن مهمة الشاعر كما كانت مفهومة عند هؤلاء مهمة لا تنفق ومقام النبوة التي يعتبر الصدق والأمانة والدعوة للخير والحق من أهم دعائمها .

وقد كان لهذه الآيات الكريمة أثرها في فهم المسلمين ماهية الشعر وشخصية الشاعر ؛ فبعد أن كان الشاعر في الجاهلية ذلك المدافع عن قبيلته بالحق والباطل ، الناصر لها ظالمة أو مظلومة ، المفتخر بما أثر يعددها لها بالصدق والكذب ، وهو ذلك المادح إذا رضى ، الهاجى إذا سخط ، لا يجرى في ذلك على حق ، ولا يقىس بمقاييس الأخلاق ، وإنما هي نفسه ترضى فتحيل السئ حسناً ، وتسخط فتقلب المادح مقادح ، بعد أن كانت تلك هي ماهية الشاعر ، وحقيقة الشعر ، أصبح المفهوم في ذهن المسلمين مختلفاً إلى حد كبير عن المفهوم في ذهن المشركين الذين ظلوا على أفكارهم الجاهلية ، وأصبح شعراء المسلمين أولئك « الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا ^(٢) » أى أن الإسلام جعل الشعر يجرى في نطاق تعاليم الدين ، وعلى هدى آدابه ، وفي رعاية مثله الخلقية ، بعد أن كان منطلقاً ، حراً لا يحده عرف ، ولا يقيده دين . وهو بذلك قد غير مفهوم الشعر الذى كان معروفاً له ، ووضع له مفهوماً جديداً يتفق في بعض الوجوه ويختلف في أكثرها عن المفهوم الذى كان له .

وكان طبيعياً أن يسود المفهوم الإسلامى للشعر بين المسلمين ، وأن يظل المفهوم الجاهلى على سيادته بين المشركين ، وأن يضطرع المفهوم كما اضطرعت العقيدتان ، وأن يرتبط مصير كل مفهوم منهما بعقيدته ؛ فانتصر إذا انتصرت ، وينهزم إذا انهزمت . وكان من مظاهر هذا الصراع توعده الرسول صلى الله عليه وسلم المهاجرين للإسلام من شعراء المشركين ؛ فقد توعده كعب بن زهير ولم يعف

(١) يس آية ٦٩ .

(٢) الشعراء آية ٢٢٧ .

عنه إلا بعد أن جاءه بقصيدته مسالماً تائباً « وقد كان أوعد رجلاً بمكة ممن كان يهجوّه ويؤذيه فقتلهم . يعنى ابن خطل وابن ضبابه وأن من بقى من شعراء قريش كابن الزبعرى وهبيرة بن أبى وهب قد هربوا فى كل وجه^(١) » وهو فى نفس الوقت يدعو حسان بن ثابت إلى قول الشعر ، ويشجعه على ذلك بتأييد روح القدس إياه ، وإثابته على شعره ، وحسن الاستماع إليه إذا أنشد . وقد روى عن عائشة « أن النبى صلى الله عليه وسلم بنى لحسان بن ثابت فى المسجد منبراً ينشد عليه الشعر^(٢) » .

وكل هذا يدل على أن الإسلام لم يحارب الشعر ؛ وإنما حاول أن يغير من مفهومه الذى كان له فى الجاهلية . وإلا فكيف يحارب الرسول صلوات الله عليه الشعر وهو القائل : « لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين^(٣) » ويتخذ من الشعر سلاحاً من أسلحة دعوته ، كان له كبير الأثر فى الزود عنها وحمايتها وانتشارها . بل قد صرح صلوات الله عليه بما يفيد أن الإسلام لا يحارب الشعر ؛ وإنما يغير من مفهومه ؛ فقد روى « أنه قال : إنما الشعر كلام مؤلف ؛ فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه . وقد قال عليه الصلاة والسلام : إنما الشعر كلام ؛ فن الكلام خبيث وطيب^(٤) » وهذا يفسر لنا ماورد عنه صلى الله عليه وسلم من نصوص يبدو فى ظاهرها التناقض من مثل قوله « لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً^(٥) » وقوله : « إن من البيان لسحراً وإن الشعر لحكماً^(٦) » ، وقيل لحكمة . فالنص الأول ينصرف إلى الشعر ذى المفهوم الجاهلى ، فى حين ينصرف النص الثانى إلى الشعر ذى المفهوم الإسلامى . ويشبه ذلك ما روى أن عمر لقي حساناً « وهو ينشد شعراً فى مسجد

(١) العمدة ج ١ ص ٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٩ .

(٣) نفس المرجع ص ١١ .

(٤) نفس المرجع ص ٩ .

(٥) نفس المرجع ص ١٢ .

(٦) نفس المرجع ص ٩ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال له : أرغاء كرغاء البكر^(١) » بينا يكتب إلى أبي موسى الأشعري قائلاً : « مر من قبلك بتعلم للشعر فإنه يدل على معاني الأخلاق ، وصواب الرأي ، ومعرفة الأنساب^(٢) » .

ولكن خطأ وقع في الفهم العام لهذه المحاولة ، محاولة الإسلام تبديل مفهوم الشعر؛ فقد فسرت على أنها كراهية للشعر ومحاربة له ، وكان لذلك أثره في انصراف الناس عن الشعر ، وازدرائهم إياه ، واعتباره لغواً يتزده عنه سمع المؤمن المتورع . ولكن المتأخرين من المسلمين الذين فهموا المحاولة على حقيقتها لم يألوا جهداً في تعديل هذا الفهم المخطئ^(٣) » يروى عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت : مرّ الزبير بن العوام رضي الله عنه بمجلس لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وحسان ينشدهم وهم غير آذنين لما يسمعون من شعره ، فقال : مالي أراكم غير آذنين لما يسمعون من شعر ابن الفريعة ؟ لقد كان ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحسن استماعه ، ويجزل عليه ثوابه ، ولا يشتغل عنه إذا أنشده^(٤) » ، « وقيل لسعيد بن المسيب أن قوماً بالعراق يكرهون الشعر . فقال : نسكوا نسكاً أعجمياً^(٥) » ومن أمثلة هذا الفهم ما روى من أنه « قيل للربيع بن خثيم ألا تتمثل بيت شعر؟ فقد كان أصحابك يتمثلون . قال : ما من شيء يتمثل به إلا كتب ، وأنا أكره أن أقرأ في إمامي بيت شعر يوم القيامة^(٦) » ، وما روى من أن رجلاً قال « لابن سيرين وهو قائم يستقبل القبلة يريد أن يكبر : أتوضأ من الشعر؟ فانصرف بوجهه إليه فقال :

أَلَا أَصْبَحْتَ عِرْسُ الْفَرَزْدَقِ نَاشِراً وَأَوْ رَضِيَتْ رُمُحُ اسْتِهِ لَا سَتْفَرَّتْ
ثم كبر^(٦) » ومن هنا عمرت كتب الأدب بأراء الفقهاء والمتعبدين في إباحة

(١) العمدة ج١ ص ١٠ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) العمدة ج١ ص ١١ .

(٤) العمدة ج١ ص ١١ .

(٥) حلية الأولياء ج ٢ ص ١١٣ .

(٦) الأغاني ج ١٩ ص ١٥ .

الشعر وقوله ، تصحيحاً لفهم المحاولة الإسلامية من خطأ لازمها في بدء ظهورها ، واستمر معها في أذهان المترمتين من المتعبدين والزهاد .

والشعر الجاهلي ديوان الحياة العربية قبل الإسلام ، استطاعت آياته أن تحتفظ بكثير من خصائصها ، وأن تنقل صوراً صادقة لما كانت تجيش به هذه الحياة من عادات وتقاليد وأخلاق وعقائد وآراء ومذاهب ونظم . وهذه أشياء لم يقرها الإسلام جملة ، بل ألغى بعضها ، وتناول بعضها الآخر بالتعديل والتهديب ، وأبقى بعضاً قليلاً على ما كان عليه . وكان لا بد أن يصطدم الإسلام بهذا الشعر الذي حمل الصور الجاهلية التي لم يقرها ، وأن يتناول الإسلام بالهجوم والنكير لاهذه الصور فقط بل والشعر الذي حملها أيضاً^(١) .

ولأمر ما كان القرآن وهو معجزة الإسلام البيانية نثراً ولم يكن شعراً . وهو نثر في الذروة العليا من البلاغة ، وعلى الرغم من أن الجودة إذا توافرت في النثر والشعر بدرجة واحدة فإن الشعر يفضل النثر لما له من مزايا خاصة — كما يقول ابن رشيق — فإن القرآن تحدى العرب جميعاً شعراء وغير شعراء ، ولم يستطع هؤلاء أن يقاربوا القرآن لا بنثر ولا بشعر ، وقد كان لهذا الإعجاز أثره الواضح على الشعر ؛ فقد أخذ البلغاء ينسجون على منوال القرآن في الأساليب النثرية ، في حين فتر الشعراء وانصرف كثير منهم عن الشعر اكتفاء بالقرآن كما فعل لبيد ؛ إذ لم يجدوا وسيلة إلى الاحتذاء ، ولا طريقاً إلى التقليد كما يفعل الناثرون . ومن هنا كان رقى النثر في صدر الإسلام ، وركود ربح الشعر^(٢) . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن رقى الشعر في العصر الجاهلي جعله ينضج وتصبح له تقاليد خاصة لم يكن من السهل عليه أن يتخلص منها بعد ظهور الإسلام ؛ فقد « كان ماضى الشعر يلتف من حوله كالحلقة التي يوشك أن يلتحم طرفاها ، وكان تطوره لا يعدو

(١) راجع تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١٩٣١ .

(٢) تاريخ الأدب العربي في صدر الاسلام والعصر الأموي — لسباعى بيوى ص ١١١

الطبعة الثانية بمطبعة العلوم سنة ١٩٣٥ ، وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ج ١ ص

هذه الفرجة الصغيرة بين الطرفين^(١) « في حين كان النثر غير مقيد بمثل هذه التقاليد ؛ لأن تخلفه في الجاهلية لم يتح له أن يصبح ذا تقاليد خاصة فلما جاء الإسلام كان النثر أكثر تحرراً من الشعر ، فسهل عليه أن يحقق أغراض الحياة الجديدة ، وأن ينطلق معها في الأجواء الجديدة التي جاست خلالها ، وأن يتحمل كل ما كان يدور فيها من معان وأفكار .

وحتى رواية الشعر الجاهلي في صدر الإسلام أصابها ما أصاب الإبداع من ركود؛ لأن كثيراً من هذا الشعر لا يتفق وروح الحياة الجديدة من ناحية ، ولأن المسلمين في ذلك الوقت لم تكن حياتهم المتنقلة المتغيرة المقاتلة المتحركة لتجد الفرصة لاستقرار الرواية ولبشة الإنشاد وشحد الذاكرة ، وهو شيء لخصه ابن سلام في قوله : « نجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوها بالجهاد وغزو فارس والروم ، وهليت عن الشعر وروايته^(٢) » . وقد استأثر حفظ القرآن ودراسته بما كان يجده المسلمون من اللحظات القليلة التي يخولون فيها إلى أنفسهم ، وينفضون عنهم فيها غبار المعارك . لقد كان صدر الإسلام عصر انتقال من الحياة الجاهلية إلى الحياة الإسلامية . ومن شأن عصور الانتقال هذه عدم الاستقرار ، وعدم تكامل الظواهر الجديدة وإن وجدت مقدماتها في صورة غير متكاملة ، وهكذا كان شأن الشعر ؛ فقد أصابه الركود في هذا العصر ؛ لأن تقاليده القديمة لم ترض عنها الحياة الجديدة ؛ ولأن الوقت لم يسعفه بعد ليضع لنفسه تقاليد جديدة . ومن هنا جاء ما قيل من الشعر في هذه الفترة أضعف مما قاله نفس الشعراء من شعر في العصر الجاهلي . وقد أطلق على شعراء هذه الفترة اسم الخضرمين ، وأبي ابن سلام في كتابه « طبقات الشعراء » إلا أن يقرنهم إلى الجاهليين . لقد كانت الفترة ما بين ظهور الإسلام وانتهاء حكم الخلفاء الراشدين بالنسبة للشعر فترة انبهار بالحياة الجديدة ، وحيرة فيها ، ودهشة لها ، وهي في نفس الوقت بمثابة استجماع القوة للتهيؤ للوثبة التالية التي وثبها الشعر في عهد بني أمية .

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول — شكري فيصل ص ٣٥٢ .

(٢) طبقات الشعراء لابن سلام ص ١٧ .

اجتمعت هذه العوامل وعملت عملها في ركود الشعر العربي في مطلع القرن
المهجري الأول . ولكن الشاعرية المتأصلة في الروح العربية أبت إلا أن تعبر
عن نفسها في صورة من الصور ، وقد أرادت — ليكون تعبيرها عن نفسها
ناجحاً — أن تستجيب للظروف الجديدة فظهرت تلك الشاعرية في شعر
الفتوح ، وتمجيد البطولة ، وذكر البلاء في الحرب ، والأشادة بالإسلام ، وما يتصل
بذلك من مدح للرسول صلوات الله عليه والمهاجرين والأنصار .

وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد من بني تميم ، وطلبوا أن
يفاخروه ، فقدم شاعرهم الزبرقان بن بدر فقال :

نَحْنُ الْكِرَامُ فَمَا حَىٰ يُعَادِنَا مِمَّا الْمُلُوكُ وَفِينَا تُنْصَبُ الْبَيْعُ

فلما فرغ أمر الرسول حسان بالرد عليه ، فارتجل قصيدة جاء فيها :

إِنَّ الدَّوَابَّ مِنْ فِهْرٍ وَإِخْوَتِهِمْ قَدْ بَيْنُوا سُنَّةَ لِلنَّاسِ تُتَّبَعُ
يَرْضَىٰ بِهَا كُلُّ مَنْ كَانَتْ سَرِيرَتُهُ تَقْوَىٰ آلَ اللَّهِ وَبِالْأَمْرِ الَّذِي شَرَعُوا
قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرَبُوا عَدُوَّهُمْ أَوْ حَاوَلُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاءِهِمْ نَفَعُوا (١)

والزعة الإسلامية ظاهرة في القصيدة ، فهي في جوهرها نخر لمدح ، والفخر
غرض قديم من أغراض الشعر العربي كثر القول فيه في الجاهلية ، ولكن هذا
الفخر إسلامي لا جاهلي ؛ بمعنى أن أثر الإسلام فيه واضح كل الوضوح ، فبينما
يفخر الزبرقان بأنه أرفع العرب حياً ، يفخر حسان بالمسلمين الذين هو واحد منهم
بأنهم شرعوا للناس طريقاً إلى الخير ، وصلاح الدين والدنيا ، وأنهم شجعان يحشى
بأسهم ، وترجى صداقتهم ، وأنهم محافظون على عهودهم وولائهم ، وأنهم أولوا
أحلام ، وهم لذلك بعيدون عن الجهل ولو استشارهم مستشير ، وأنهم أعطوا قيادتهم
للرسول الذي جاء بالهدى ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، وهم لا يتأخرون
في نصرهم إياه ، وما زالت بهم طاعتهم للرسول حتى انقاد لهم غيرهم ؛ فلم يفرهم

(١) ديوان حسان ص ١١٩ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ تصحيح محمد شكرى المكي .

النصر ، وهؤلاء هم الذين يستحقون أن يوصفوا بأنهم أفضل الأحياء . وقد كان حسان بن ثابت أبرز شعراء هذه الفترة ، وأكثرهم تمثيلاً لخصائصها في شعره ، فقد تولى شرح وجهة نظر الإسلام والدفاع عنها ضد من كان يهاجمها من المشركين وشعرائهم ، فمدح ، وهجا ، ورثى ، وافتخر ، ووصف ، وتوعد داخل دائرة المفهوم الجديد للشعر في صدر الإسلام ؛ ولذلك استحق أن يلقب بحق شاعر الرسول (١) .

ومن أروع قصائده الإسلامية قوله يتوعد قريشاً بنصرة قومه رسول الله صلى الله عليه وسلم على مشركيهم :

عَدِمْنَا خَيْلَنَا إِنْ لَمْ تَرَوْهَا تُشِيرُ النَّعَمَ مَوْعِدَهَا كَدَّه
يُنَارِغِنَ الْأَسِنَّةَ مُصْغِيَاتٍ عَلَى أَكْتَانِهَا الْأَسْلُ الظَّاهِ
فَإِمَّا تُعْرِضُوا عَنَّا اعْتَمَرْنَا وَكَانَ الْفَتْحُ وَانْكَشَفَ الْفِطَاهِ
وَإِلَّا فَاصْبِرُوا لِحِلَادِ يَوْمٍ يُعِينُ اللَّهُ فِيهِ مَنْ يَشَاءُ (٢)

والقصيدة إسلامية الموضوع والمظهر ؛ فالشاعر يفتخر بقوة المسلمين ، وينذر بهم عدوهم ، ويمدح رسول صلى الله عليه وسلم ، ويحيب أبا سفيان الذي هجاه ، وهذه الإجابة إنما كانت ابتغاء مرضاة الله ؛ فهو لم يمدحه طمعاً في الجزاء كما يفعل الشعراء الآخرون الذين يقولون غير الحق ، وإنما هو يمدح صادقاً ويدخر جزاءه على مديحه ودفاعه عند الله .

ولدح الرسول صلوات الله عليه أهمية خاصة في هذا الموضوع وتلك الأهمية ترجع إلى سببين :

أولهما كثرتها في هذه الفترة كثرة ملحوظة ؛ لأنها كانت من أهم أسس ذلك

(١) « شاعر الرسول » عنوان لبحث ممتع كتبه عن حسان بن ثابت الأستاذ محمد خلف الله في كتابه دراسات في الأدب الإسلامي من ص ٢٩ الى ص ٥٩ طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م .

(٢) ديوان حسان ص ٨ — ٩ .

الشعر الذى قام على الدفاع عن الإسلام ونصرته والدعوة له ودفع أذى أعدائه عنه ؛ فإن كل ذلك مما يحققه مدح صاحب الدعوة ، وبيان فضله ، وتفصيل الخير الذى أتى على يديه .

وثانیهما أن هذه المدائح كان لها تطور بعيد المدى فى القرون التالية فى ظل التصوف الإسلامى ؛ فإن الرسول عليه السلام مدح بعد وفاته كما مدح فى حياته ، وكانت المدائح تتضمن فى كل عصر آراء قائلها فى رسول الإسلام ، ومن هنا اتخذت المدائح النبوية أشكالاً مختلفة على مر العصور ، حتى انتهى بها الأمر إلى الارتكاز على مذهب من مذاهب التصوف هو « النور المحمدي » الذى نادى به الحلاج ، على الرغم من أن بداية الفن لم تكن تختلف عن سائر المدائح الأخرى فى الأدب العربى فيما عدا الصفة الدينية التى امتاز الرسول صلوات الله عليه بها عن سائر المدوحين ، وهى صفة ظهر أثرها فى مدائح بعض شعراء صدر الإسلام دون بعض :

فمن مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم النابغة الجعدي ، فقد قال من قصيدة طويلة تبلغ مائتى بيت :

أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ إِذْ جَاءَ بِالْهُدَى وَيَتْلُو كِتَابًا كَالْمَجْرَةِ نَيْرًا
أَقِيمُ عَلَى التَّقْوَى وَأَرْضَى بِفِعْلِهَا وَكُنْتُ مِنَ النَّارِ الْمَخُوفَةِ أَحْذَرًا

وقد افتخر فيها حتى بلغ قوله :

بَلَعْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَسَنَاوْنَا وَإِنَّا لَنَتَرَجُّو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا

فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : فأين المظهر يا أبا ليلى ؟ قال . الجنة فقال : إن شاء الله (١) .

ومن مدح الرسول صلوات الله عليه الأعشى ، وقد صرفته قريش عن لقائه وامتداحه ، ومن قصيدته التى مدحه بها قوله لناقته :

(١) تاريخ الأدب العربى فى صدر الإسلام والعصر الأموى — للسباعى بيوى ص ٢٠٧
الطبعة الثانية بمطبعة العلوم سنة ١٩٣٥ م .

هَتَى مَا تُنَاجِي عِنْدَ بَابِ ابْنِ هَاشِمٍ تُرَاحِي وَتَلْقَى مِنْ فَوَاضِلِهِ نَدَى
نَبِيٌّ يَرَى مَا لَا يَرُونَ وَذِكْرُهُ أَغَارَ لِعُمْرَى فِي الْبِلَادِ وَأُنْجَدَا (١)

ولعل أشهر مداح الرسول في هذا العصر كعب بن زهير ؛ فقد سارت قصيدته
مسير الشمس ، حتى ضرب بها المثل في الشهرة فقليل « أشهر من بانث سعاد » ،
والآيات التي تعينني من هذه القصيدة أكثر من غيرها قوله :

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ
مَهْلًا هَدَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ آلِ مُرَّانٍ فِيهَا مَوَاعِظٌ وَتَفْصِيلُ

وقوله في مدح المهاجرين :

فِي فِتْيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَابِلُهُمْ بِيْطْنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْمَعُوا زُؤُلُوا
زُؤُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ عِنْدَ اللَّقَاءِ وَلَا مَيْلٌ مَهَازِيلُ
لَا يَقَعُ الطَّغْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ

لَيْسَ لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهَابِيلُ (٢)

ومن هذه النماذج نرى أن المدائح النبوية كثيرة ملحوظة ، وأن الشعراء لم يكونوا
ينزعون فيها نزعة واحدة ، بل اختلفت في ذلك مشاربهم ، ونظروا إلى الموضوع
من زوايا مختلفة ؛ فالأعشى يمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يمدح أى عظيم
في قومه ، ويسير في مدحته على الطريقة الجاهلية المألوفة ، فيمدح بالمتأثر ، والأخلاق ،
وذيوع الذكر ، وبعد الصيت ، والقوة ، والنفوذ في عشيرته إلى غير ذلك من المعاني
التي درج الشعراء على ترديدها في مدائحهم ؛ فالرسول عنده يكنى بابن هاشم ، ولعله
يقصد كرم هاشم الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستنون مجاف ، وأن الرسول

(١) الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي — هاشم عطية ص ٢٣٥ .

(٢) تاريخ الادب العربي في صدر الإسلام والعصر الاموي — للسباعي بيومي ص ٦٠٢-٦٠٧ .

عليه السلام قد ورث هذا الكرم عن جده ، وهو لهذا يعد ناقته بالراحة على باب ابن هاشم ، ولقاء الفواضل والندی . وحتى حين تحوم به الصدفة حول معنى ديني هو قوله « نبي يرى ما لا يرون » لا يلح على المعنى ، ولا يحاول توضيحه ولا شرحه ، بل يعقب عليه بما يخرج به إلى المؤلف من المعاني التقليدية في المدح ؛ فيقول « وذكره أغار لعمرى في البلاد وأنجدا » . وهكذا يعترف الأعشى بمدحته في رسول الله صلى الله عليه وسلم من البحر الذي طالما اغترف منه سائر الشعراء الجاهليين ، ولعل مما يؤيد هذا التفسير انصرافه عن لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن عرضت عليه قريش ما لا بدل ما كان يتوقع أن ينال من منافع الرسول ، فكأن المال والجوائز كانت الدافع الرئيسي للشاعر من مدحته ، دون أن يكون له في ذلك غرض ديني . ولا يكاد كعب بن زهير في مدحته المشهورة يختلف كثيراً عن الأعشى ؛ فقد كان كعب يهاجم رسول الله والمسلمين ويهجوهم ، وقد أهدر الرسول دمه فأخفى وهرب في كل وجه ، ولما وجد أن الرسول لا بد لاحقه أتاه راهباً لاراغباً بناء على إشارة من أخيه بجير ، وقد أنشده هذه القصيدة وإيمانه لم يمتزج بأجزاء نفسه بعد ، فجاءت القصيدة جاهلية في معانيها وروحها ، لا تختلف كثيراً عن مدحة الأعشى إلا في شيء من الضعف يجعلها دون مدحة الأعشى درجة من الناحية الفنية .

والمعاني الدينية في « بانت سعاد » قليلة^(١) ، والشاعر يتناولها تناولاً سطحياً لا عمق فيه ، ومن أبرز هذه المعاني قوله :

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ
مَهْلًا هَدَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ آلِ قُرْآنٍ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلُ

فهو يعلم أنه يمدح رسول الله لأعظيما كسائر العظماء الذين يقصدون بالمدح ، ويعلم أن الله قد آتى رسوله قرآنا ، وكل ما في هذا القرآن عند كعب مواعظ وتفصيل ، وهذا فهم إنسان لم يعلم عن الإسلام وكتابه ورسوله إلا ما كانت الألسنة تتناقله في البيئات العربية ، وكل لسان منها يضيف شيئا من عقيدته ورأيه على الأنباء التي ذاعت

(١) سلسلة الروائع (كعب بن زهير) ص ل — لا .

عن الإسلام ورسوله . وهذا المعنى الذى أتى به كعب أشبه ما يكون بمعنى الأعشى :
« نبي يرى مالا يرون » ؛ فكلاهما يمدح نبياً ويذكره خاصة من خواص الأنبياء ،
وقد كانت هذه الخاصة علم الغيب عند الأعشى ، والكتاب المنزل عند كعب .

ويذكر كعب في مدحه المهاجرين حادث الهجرة ، وهو حادث له خطره في الإسلام ،
وقد أدرك المسلمون قديماً وحديثاً ما كان للهجرة من أثر بالغ في حياة الإسلام
والمسلمين . ولكن كعباً يتناول هذا المعنى لا من وجهة النظر الدينية بل من
وجهة النظر التى ألفها في الجاهلية ، فهؤلاء الذين هاجروا من مكة إلى المدينة بناء
على أمر الرسول عليه السلام قوم شجعان ، فامم أنكاس ولا كشف عند اللقاء
ولا ميل مهازيل ، ويمضى بعد ذلك في إضفاء أوصاف الشجاعة عليهم كما يضاف
هذه الأوصاف على حى من أحياء العرب أصاب نصراً في غارة من غاراته ، دون
أن يشير إلى الدافع الذى دفعهم إلى الهجرة والخروج عن الديار والأمول ، مما يدل
على أن المعنى الدينى لم يكن يشغل باله كثيراً . ولعل مما يؤيد ذلك عدم إشارته إلى الأنصار
الذين يحبون من هاجر إليهم ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وكان
فضلهم على الإسلام لا يقل عن فضل المهاجرين .

وقد أصابت قصيدة كعب هذه من الشهرة أكثر مما نالت أية قصيدة أخرى
قيلت في مدح الرسول صلوات الله عليه ، اللهم إلا بردة البوصيرى فيما بعد ، على
الرغم من أن قصيدة كعب لا تتناول المعانى الدينية كثيراً . فإلى أى سبب يمكن
أن ترد هذه الشهرة ؟ هل لقصة تنكر كعب ، وما فيها من طرافة نصيب في هذه
الشهرة ؟ أم لقصة البردة التى خلعتها الرسول عليه السلام على كعب وحرص معاوية
بعد ذلك على اقتنائها ، وتوارثها الخلفاء من بعده ؟ يبدو أن كاتا القصتين ساهمت
في شهرة القصيدة ، وإن كانت قصة البردة كانت أظهر أراً في ذلك ، بدليل تسمية
البوصيرى مدحته « بالبردة » إشارة إلى بردة الرسول عليه السلام التى منحها
كعباً .

أما النابغة الجعدى وحسان فيتناولان مدح الرسول من زاوية غير الزاوية التى
يتناولها منها الأعشى وكعب . يتناولان الناحية الدينية ؛ فالرسول — فى مدحة

الناطقة — جاء بالهدى ليخرج الناس من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام ، جاء
 وفي يده معجزة خالدة ، هي كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،
 فعلى من خشى عذاب النار يوم القيامة أن يتبع رسول الله ، ويتقى الله تأدباً بأدب
 هذا الكتاب .

أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ إِذْ جَاءَ بِالْهُدَى وَيَتْلُو كِتَابًا كَالْمَجْرَةِ نَسِيرًا
 أَقِمُّ عَلَى التَّقْوَى وَأَرْضَى بِفِعْلِهَا وَكُنْتُ مِنَ النَّارِ الْمَخُوفَةِ أَحْذَرًا

وحسان في قصيدته التي رد بها على وفد تميم يمدح المسلمين بأنهم :

أَعْطُوا نَبِيَّ الْهُدَى وَالْبِرِّ طَاعَتَهُمْ فَمَا وَنَا نَصْرَهُمْ عَنْهُ وَلَا نَزَعُوا

وهو معنى إسلامي ، والنبي عليه السلام عند حسان معروف المهمة ، واضح
 الرسالة ، محدد المنزلة ، لا كما كان في ذهن الأعشى أو كعب .

ويجيب حسان في قصيدة أخرى أبا سفيان الذي هجا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قائلاً :

هَجَوْتَ مُحَمَّدًا فَأَجَبْتُ عَنْهُ وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْجُزَاءِ
 أَتَهْجُوهُ وَأَنْتَ لَهُ بِكَفٍّ فَشَرُّكُمْ لِخَيْرِكُمْ الْفِدَاءِ

فالشاعر يجيب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويدفع عنه أذى خصومه ،
 قاصداً رضا الله تعالى عنه . وشخصية الرسول كما يصورها الإسلام واضحة
 في ذهن الشاعر ؛ فالرسول خير خلق الله كلهم ، وتلك قضية مسلمة لا تقبل
 النقاش ، وهو لذلك يهيم بالخير والشر في البيت الثاني إستناداً إلى هذه المسلمة ،
 والصفات التي يصف بها الشاعر رسول الله عليه السلام صفات ذات طابع ديني على
 غير النمط الذي سار عليه الأعشى وكعب ، فالرسول بر ، حنيف ، وهو أمين الله على
 وحيه ، وفي بعده ووعده . واستناداً إلى ما تقدم تكون نصرة الرسول عملاً دينياً
 جيداً ينتظر الإنسان أجره عليه من الله ، ولا يستوى في العقل من يهجو رسول
 الله ومن يمدحه ، وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ ورغبة في زيادة

الأجر عند الله يجعل الشاعر أباه وجده وعرضه جنة دون عرض النبي صلى الله عليه وسلم ، يدفع عنه بها أذى هؤلاء المارقين ، ويقيه أسنتهم^(١) .

ولم تكن المدائح النبوية هي الفرض الغالب على الشعر الإسلامى فى صدر القرن الأول ، بل جل هذا الشعر يدور حول الغزوة فى حياة الرسول والفتح أيام الخلفاء الراشدين . والمدائح النبوية إما ترجع أهميتها هنا إلى قيمتها الروحية من ناحية ، وإلى صورتها التى تطورت إليها فيما بعد منذ عصر الخلافة من ناحية أخرى ، وهى صورة صوفية خالصة .

ولم تكن المدائح النبوية — أيضاً — هى الفن الوحيد ذا القيمة الروحية فى صدر الإسلام ؛ فقد كان الشعر الإسلامى بصفة عامة ذا قيمة روحية لا تنكر ، « تلك القيمة التى جاءت من أنه كان الأطار الذى انسكبت فيه صور الفكرة الإسلامية ، وكان كذلك المادة التى عبرت عن جوهرها الفكرى ، ومنازعها الوجدانية ومسالكها الخيرة ، فإذا ذكر الأدب فى الدور الإسلامى الأدبى ذكر معه كل هذه القيم الرفيعة التى مثلت للناس به ، عرضت لهم بألفاظه ، وصورت لهم بأساليبه ، وسيقت فى مسالكه الفنية المعجزة^(٢) »

كانت الفترة التى أعقبت ظهور الإسلام حتى انتهاء حكم الخلفاء الراشدين فترة ركود بالنسبة للشعر العربى كما تقدم ، ولكنها كانت فى نفس الوقت فترة تكيف مع البيئة الجديدة التى وجد الشعر نفسه فيها . وقد استطاع الشعر أن يصلح من أوتار قيثارته ، ويهيئها لتعزف لحناً جديداً يغير الألحان الجاهلية ، ويتمشى مع روح العصر ، ويتفق وروح الدين الجديد ، فجاء الشعر فى هذه الفترة — على ما فيه من ضعف — إسلامى الموضوع والشكل .

وإذا كان الشعراء من المشركين ظلوا ينسجون على المنوال الجاهلى ، ويتبعون

(١) تسمى القصيدة التى منها البيتان المتقدمان قصيدة الفتح وكان لها فى نفس الرسول عليه السلام منزلة سامية وكثيرا ما صفتح عن غلطات حسان من أجل هذه القصيدة وكذلك فعلت عائشة وابن عباس (انظر دراسات فى الادب الإسلامى محمد خلف الله ص ٥٣ — ٥٤ ط لجنة التأليف سنة ١٩٤٧ م)

(٢) المجتمعات الإسلامية فى القرن الاول — شكرى فيصل ص ٣٢٢ .

الطريقة الجاهلية ، ويتقدمون تقاليدها ، فإن هؤلاء لم يمتد بهم الزمن إلى ما بعد فتح مكة ؛ فنذ ذلك التاريخ خلا الجو للشعر الإسلامي ، ولم يزاخمه ما كان يقرض هؤلاء الشعراء من شعر جاهلي ، وبذلك انتهى ما بين المفهوم الإسلامي للشعر وبين المفهوم الجاهلي من صراع بدأ منذ اللحظة الأولى التي نزل فيها الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأول آية من آيات الكتاب الكريم ؛ فمن هذه اللحظة بدأ الأدب العربي « طوراً جديداً » ، وشقت له الدعوة الإسلامية مدارجه الجديدة ، واستمر هو في هذه المدارج في الجزيرة وفيما حول الجزيرة حتى أضحى بعد جزءاً من الحياة الإسلامية في كثير من الأقطار ، وعلى نحو مقارب لما كان للغة العربية — حين اتسق ما بينها وبين الدين من صلوات ، واستوثق ما بينهما من علائق — كان الأدب كذلك يؤكد صلته بالدين ، ويحاول الألباعد ما بينه وبينه^(١) .

ولكن دور يقظة الشعر الذي بدأ بحكم الأمويين لم يستمر بالشعر في الطريق الذي رسمه له الإسلام في الفترة السابقة ، فسوف نرى أن عوامل جديدة ساعدت على نهضة الشعر العربي من ركوده ؛ فسارت به بعد توقف ، ولكن في غير الطريق الإسلامي الأول . فقد استعاد الشعر تقاليد الجاهلية مستعيناً بها على النهوض ، واستعان بماضيه على حاضره ، ذلك الماضي الذي كان وثيق الصلة به لدرجة جعلت من المتعذر عليه أن ينهض دون أن يضع في حسابه ذلك الماضي الزاهر الذي كان له في الجاهلية . ولكن المفهوم الإسلامي للشعر ذلك المفهوم الذي اضطلع بمهمة التعبير عن الحياة الإسلامية الجديدة لم يكن من السهل أن يحتفى ؛ لأن الحياة الدينية لم تزل قائمة . ولم يكن من شأن الشعر الأموي الذي أقام نهضته على أساس تقاليد الشعر الجاهلي أن يقوم بمهمة التعبير عن الحياة الدينية الإسلامية . ومن هنا ظل المفهوم الإسلامي للشعر هو أداة التعبير عن هذه الحياة الدينية ، فردد أصداءها ، ووضع صورها ، وكان أن أخذت الحياة الدينية منذ عصر الأمويين في الانعزال عن الحياة العامة بعد أن كانت طابع المجتمعات الإسلامية كلها ، وأخذ القبولون على العبادة في هذا الدور في التميز عن بقية الجماعة الإسلامية ، والظهور بأسماء خاصة

تميزهم عن غيرهم ، فاستجاب الشعر ذو المفهوم الإسلامى لهذا التخصص والانعزال ؛ فأخذ في التميز عن الشعر الأموى والظهور بشخصية مستقلة عن هذا الشعر . ولأول مرة في تاريخ الشعر العربى نرى فناً مستقلاً يقوم على التعبير عن الحياة الروحية هو « شعر التدين » الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول . ويمكن أن يفصل هذا الكلام المجمع فيما يلى :

باستقرار الحكم فى البيت الأموى بدأت فترة جديدة بالنسبة للشعر العربى ، فقد جدت عليه عوامل ساعدت على نهضته وتحركه بعد فترة الركود التى عاناها منذ ظهور الإسلام .

فى هذه الفترة كان العرب قد استولوا على الامبراطورية الفارسية ، وفتحوا أطيب مستعمرات الدولة الرومانية الشرقية ، وأسسوا لهم مراكزاً فى الشام والعراق ومصر ، أخذوها مناطق استقرار ، ونقط ارتكاز ينطلقون منها إلى ما وراءها غازين فاتحين ، وفى هذه البيئات الجديدة شهد العرب ما لم يشهدوا فى الجزيرة العربية ؛ فتعددت أمامهم المراتب ، واختلقت الأجواء ، وكثرت الخيرات ، واحتسكوا بالسكان الاصليين لهذه المستعمرات . وهؤلاء كان لهم عقول ، وطرق فى التفكير ، ومدنيات قديمة يعيشون فى تأثيرها ، وعلوم ومعارف لم يكن للعرب عهد بها ، وقد أقبل هؤلاء على تعلم اللغة العربية ودراسة آدابها ؛ لأنها لغة الفاتحين من ناحية ، ولأنها لغة الدين الجديد الذى أخذ فى الانتشار بينهم من ناحية أخرى ، وقد ساعد ذلك على إدخال لون جديد من التفكير والطبع فى الأدب العربى ، مما كان له أثره الواضح فى دور يقظة الشعر فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى .

استقر العرب فى مراكزهم الجديدة ، وكونوا فيها أرسقراطية حربية ، وتركوا امتحان الأعمال لسكان المستعمرات الأصليين^(١) . وكانت الحروب وسعة الخيرات فى الدولة ترفع من مستوى الفرد الاقتصادى ؛ فاجتمع لهم الفراغ والجدة . وقد

(١) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ٢٠٩ .

مكن ذلك لهم أن يطمئنوا إلى عيشتهم ، وأن يرجعوا بداكرتهم إلى ماضيهم القريب ، وأن تتحرك النزعة الفنية فيهم محاولة التعبير عن نفسها . وقد وجدت هذه النزعة أن ماضيها أحفل بالتعبير الفني من حاضرها ، فاستعانت بهذا الماضي في بعث الحاضر ؛ فكان أن انتفض الشعر العربي انتفاضة البعث ، واختلج اختلاجة النشاط ، ولكن على أساس الماضي البعيد ، لا الحاضر القريب ؛ فإن الحاضر لم يكن من القوة والثراء وتميز العالم الفنية بالقسر الذي يجعله صالحاً لأن يتخذ أساساً متيناً لبناء الشعر الشامخ الذي شيد له في العصر الأموي .

لقد كان من أسباب ركود ربح الشعر في صدر الإسلام تلك الحيرة التي أصابته بمحاولة الإسلام تغيير الحياة الجاهلية ، وإقامة حياة أخرى مكانها تختلف عنها كثيراً ، وبخروج العرب عن جزيرتهم إلى أقاليم تختلف عنها في كثير من شؤون الحياة ومعالم الطبيعة . ولكن هذه الحيرة كان لابد لها أن تنتهي بانتهاء فترة معينة يعقبها الإلف والاطمئنان إلى الجديد . وقد جاء هذا الإلف وذلك الاطمئنان عقب استقرار الأمر للأمويين ؛ فبدأ الشعر العربي في استرداد صوابه واستئناف سيره من جديد^(١) .

كانت هذه العوامل وغيرها من شأنها أن تنهض بالشعر العربي في عهد الأمويين ، وهذا ما كان . ولكن هذه النهضة لم تكن استمراراً بالشعر الإسلامي في طريقه الذي رسمته له الحياة الإسلامية ، بل كانت استئنافاً لتقاليد الشعر في الجاهلية ونسجاً على منوالها وقد عين هذا الاتجاه لنهضة الشعر العربي في هذه الفترة عوامل أهمها :

١ — لم ينس العرب حياتهم الجاهلية جملة ؛ فإن كثيراً من أسس هذه الحياة ظل كامناً في نفوسهم ، وكان يترصد الفرصة للظهور . وقد سنحت له هذه الفرصة بعد ضعف الوازع الديني في النفوس منذ فتنة عثمان . فمن ذلك مثلاً العصبية القبلية التي كانت من أبرز مظاهر الحياة العربية في الجاهلية ، اختفت هذه العصبية بظهور الإسلام الذي جعل من العرب إخواناً ، وألف بين قلوبهم ، ولكنهم

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ص ٣٨١ .

لم ينسوا مطلقاً أنهم كانوا يمتشقون الحسام تلبية لنداء هذه العصية . وقد ظهر وضوح فكرة القبيلة في ذهن العرب في حروبهم التي خاضوها في الفتوح الإسلامية وتخطيط الأمصار الجديدة ؛ فقد كانت الكتيبة تتكون من أبناء قبيلة أو قبيلتين بمعنى أن أبناء القبيلة يقاتلون منضمين متجاورين . وفي سكنى الأمصار الجديدة كان لكل قبيلة خطة تسكنها ؛ تتلاصق فيها ديارها ، ويجمع أبناؤها^(١) . وقد ساعد ذلك على بعث الماضي واجتراره من جديد ، بما كان يجيش به من عادات وما كان يعمر به من شعر .

ولقد ساعدت سياسة معاوية على إحياء العصبية الجاهلية من مرقدتها ، لأنه كان يرى استقرار ملكه وثبات عرشه ثمرة من ثمرات الخلافات بين القبائل العربية . وقد نجح في ذلك نجاحاً ظاهراً ، فكان أن عادت الخلافات بين القبائل العربية جرزعة ، وكان الشاعر والسيوف عدت في هذه الخلافات ، والأداتين العاملتين فيها^(٢) .

٢ — وقد كانت سياسة الأمويين عربية أكثر منها إسلامية . ولعل مما ساعد على صبغها بهذه الصبغة اضطهاد الأمويين أهل البيت المنافسين لهم في طلب الخلافة ، وأهل البيت أصحاب منزلة دينية لاتنكر ، والموالى بوجه خاص يحترمون هذه المنزلة ويقدمونها ، فكان لا بد للأمويين إذن من أن يأخذوا بمبدأ التفريق العنصرى بين العرب والموالى ، حتى يكون العرب جنداً لهم يحمون ملكهم ، وحتى لاتظهر أحقية أهل البيت بالخلافة إذا هم ساروا على الأسس الدينية الخالصة في طلبها . وقد ساعد هذا الأسلوب العربى في الحكم على ظهور الشخصية العربية وتميزها عن بقية الشخصيات التي تتكون منها الأمة الإسلامية . واستتبع هذا أن يتذكر العرب مآثرهم ويتغنوا بماضيهم ، وأن يستعيدوا صورة هذا الماضى في أذهانهم . وقد كان الشعر من أقوى وسائلهم في استحضار صورة الماضى ، لأنه ديوانهم وعلمهم الذى لم يكن لهم علم أصح منه ، فكان لذلك أثره في نهضة الشعر الأموى وقيامه على أسس قوية من الماضى الجاهلى الزاهر .

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ص ١٠٢ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية — جورجى زيدان ج ١ ص ٢٠٧ — ٢٠٩ .

(م — ١٠ — التصوف فى الشعر العربى)

٣ — ولقد كان ازدهار الشعر في الجاهلية وتخلفه في الإسلام سبباً ثالثاً في اتجاه الشعر الأموي إلى الجاهلية واستيحاء شعرها في نهضته الجديدة ، إذ لم يكن الشعر الإسلامي من العراقة والرسوخ والقوة بحيث يمكن أن تقوم عليه أسس نهضة شعرية ، في حياة تكثرفيها الصور التي لا تتفق مع روح الدين ، ولا مع المفهوم الذي وضعه الإسلام للشعر ؛ فإن العصبية القبلية ، والهجاء المقذع ، والمدح المفرط ، والغزل الإباحي ، والدعوة لشرب الخمر ، صور جدت على الحياة الإسلامية في العصر الأموي ، وهي أغراض كثر القول فيها قبل الإسلام ، فلما جاء الإسلام لم يكن لها من الشعر الإسلامي نصيب . وكان من الطبيعي أن يقوم الشعر في العصر الأموي بمهمة التعبير عن هذه الأغراض لأنها صور من حياة العصر ، وإذا أراد هذا الشعر أن يستمد القوة من غيره في نهضته فمن الطبيعي أن يستوحى شعراً وجدت فيه هذه الأغراض ، وصورت فيه هذه الصور ، وقد كان هذا الشعر هو الشعر الجاهلي ، لا الشعر الإسلامي . فلم يكن المظهر الجاهلي الذي بدأ على الشعر الأموي بدعا من الأمر ؛ لأنه كان تعبيراً عن الحياة الاجتماعية التي سادت في ظل الحكم الأموي .

ومنذ بدء الخلافات الداخلية في الدولة الإسلامية أخذ المحافظون على دينهم في الانسحاب من خضم الحياة ، والعكوف على العبادة ، حتى بدأ عليهم التميز عن الجماعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الأول ، وقد كان تميز هذه الفئة ظاهرة من ظاهرات المجتمع الإسلامي ، وخلق بالأدب الحلي الذي أخذ في التفتح والقوة في عهد الأمويين أن يتناولها بالتقديد والتصوير والتعبير ، وقد قام على تصوير هذه الحياة فن من فنون الشعر جدّ بعد أن لم يكن كما جدت هذه الظاهرة بعد أن لم تكن ، ذلك هو « شعر الدين » الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، والذي ارتبط مصيره بمصير الحياة الروحية في الإسلام منذ هذا التاريخ ، فبقدر تميز الحياة الروحية وانعزالها عن المجتمع الإسلامي العام كان تميز هذا الفن الشعري وانعزاله عن الشعر العربي العام من ناحية الموضوع .

وكما حققت هذه الحياة الروحية الصورة التي رسمها الإسلام وحاولت أن

تطبيقها في محيطها قدر المستطاع حقق هذا الفن الشعري المفهوم الإسلامي للشعر وحاول قدر المستطاع تطبيقه في محيطه . وليس معنى هذا أن هذا الفن الشعري يستمد وجوده من الشعر الإسلامي الذي ساد في الفترة الأولى من القرن الأول ، بل هو فن جديد كل الجدة ^(١) ، لأنه يقوم على تصوير حياة جديدة كل الجدة ؛ فإن الحياة الروحية التي بدأت في التميز والاستقلال في النصف الثاني من القرن الأول لم تكن استمراراً للحياة التي طبقها الإسلام في صدر القرن ، بل كانت تطبيقاً جديداً لتعاليم الإسلام في الحياة .

وقد كان يقوم على تصوير هذه الحياة فن أدبي آخر هو النثر الديني الذي كان ، يتمثل في قصص القصص ، ووعظ الوعاظ ، وحكمة المتعبدين ، فجاء الشعر الديني استجابة لهذا الفن النثري ، وهو لذلك يمثل يقظة الشعر في العصر الأموي ، تلك اليقظة التي تناولت بالتعبير والتصوير كل ما كان يظهر في الحياة إذ ذاك ، بما في ذلك العواطف والتأملات الدينية التي كان يقوم على تصويرها النثر الحر الطليق لا الشعر المتقيد بالأوزان والقوافي . فظهور الشعر الديني إذن مظهر من مظاهر اليقظة الشعرية في العصر الأموي ، وهو يمثل انتصاراً من انتصارات الشعر العربي ، واكتسابه ميداناً جديداً كان النثر قد سبقه إليه .

وقد وجدت البذور الأولى للشعر الديني في تلك الخطوات التي كانت تجري على السنة أولئك المعتبرين بأمور الحياة والموت حين تعرض لذلك مناسبة تبعث على الاعتبار وتستدعي التذكير .

(١) كان هذا الفن الشعري الجديد « شعر التدين » من نتاج التزعة السلبية في الحياة ، والتي ظهرت في النصف الثاني من القرن الأول ولم يكن هذا الفن وحده هو نتاج هذه التزعة في الحياة فقد أنتجت أيضاً الغزلين الأباحي والعذري . فإن التزعة السلبية قد تجلت في مدن الحجاز في الانصراف إلى ملذات الحياة ومتعها وعدم المشاركة في الحياة السياسية ، وهؤلاء العاكفون على اللهو هم مبدعو الغزل الاباحي . كما تجلت هذه التزعة في البوادي في الحياة الفقيرة المتقسفة التي كان يحياها بعض القبائل ، وهؤلاء الفقراء المتقسفون الذين لم يكن لزينة الدنيا مكان من نفوسهم هم مبدعو الغزل العذري العفيف .

وجلة القول أن الحياة السلبية ظهرت في ترف مدن الحجاز فأنتجت الغزل الاباحي ، وظهرت في فقر البوادي فأنتجت الغزل العذري ، كما ظهرت في تدين مختلف الأمصار الإسلامية فأنتجت الشعر الديني .

فقد روى أن معاوية تمثل عند الموت بهذا البيت :

هُوَ الْمَوْتُ لَا مَنْجَى مِنَ الْمَوْتِ وَالَّذِي

نُحَاذِرُ بَعْدَ الْمَوْتِ أَنْكِي وَأَفْطَعُ^(١)

وروى أنه لما احتضر جعل يقول :

إِنْ تُنَاقِشْ يَكُنْ نِقَاشُكَ يَا رَبَّ عَذَابًا لَا طَوْقَ لِي بِالْعَذَابِ

أَوْ تَجَاوِزْ فَأَنْتَ رَبُّ رَوْوْفٍ عَنِ مُسِيءِ ذُنُوبُهُ كَالشَّرَابِ^(٢)

و « قال أبو عمر بن العلاء : جلست إلى جرير وهو يملى على كاتبه شعراً ، فاطلعت

جنازة فأمسك ، وقال : شيتنى والله هذه الجنائز . وأنشأ يقول :

تُرَوِّعُنَا الْجَنَائِزُ مُقْبِلَاتٍ وَنَلْهُو حِينَ تَذْهَبُ مُدْبِرَاتٍ

كِرْوَعَةٍ ثَلَاثَةِ إِعْغَارِ ذَنْبٍ فَلَمَّا غَابَ عَادَتْ رَاتِعَاتٍ^(٣)

وكان سليمان بن عبد الملك يتوضأ ، وليس عنده غير خاله ، والغلام يصب عليه

نخرا الغلام ميتاً ، فقال سليمان :

قَرَّبَ وَضُوءُكَ يَا حُصَيْنُ فَإِنَّمَا هَذِي الْحَيَاةُ تَعَلَّةٌ وَمَتَاعٌ^(٤)

وتمثل عبد الملك بن مروان فقال :

وَكَأَنَّ جَدِيدِ يَا أُمِّمُ إِلَى بَلِي وَكَأَنَّ أَمْرِي يَوْمًا يَصِيرُ إِلَى كَأَنَّ^(٥)

وجزع بكر بن عبد الله المازني على امرأته ، فوعظه الحسن ، فجعل يصف

فضلها ، فقال الحسن : عند الله خير منها . فتزوج أختها ، فلقيه بعد ذلك فقال :

يا أبا سعيد هي خير منها وأنشد :

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٨٠ .

(٢) العمدة ج ١ ص ١٥ .

(٣) الأحياء ج ٤ ص ٣٤٨ .

(٤) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥٩ .

(٥) نفس المرجع ص ١٦٠ .

أَلَمْ تَرَ حَوْشِبًا أَضْحَىٰ يُبْنِي بِنَاءً نَفَعَهُ لِنَفْسِي بَقِيَّةً
يَوْمًا أَنْ يُعَمَّرَ عُمَرُ نُوْحٍ وَأَمْرُ اللَّهِ يَطْرُقُ كُلَّ لَيْلَةٍ (١)

وحدث أبو بكر بن شعيب قال : « رأيت الشعبي يمشي مع أبي وعليه إزار من كتان مورد ، فقال أبي : يا أبا عمرو أراك تجر إزارك ! فضرب الشعبي يده على إيته فقال : ليس هاهنا شيء تحمله . فقال له أبي : كم أتى عليك يا أبا عمرو ؟ فقال :
نَفْسِي تَشْكِي إِلَى الْمَوْتِ مُوجِعَةً وَقَدْ حَمَلْتِكَ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينَ
إِنْ تُحَدِّثْنِي أَمَلًا يَا نَفْسُ كَذِيبَةٌ إِنَّ الثَّلَاثَ يَوْمَافِينَ الثَّمَانِينَ (٢) »
وأنشد أبو صالح :

وَمُسَيِّدٍ دَارًا لَيْسَ كُنَّ دَارُهُ سَكَنَ الْقُبُورِ وَدَارُهُ لَمْ يَسْكُنْ (٣)

وما زالت هذه الخطرات الروحية في التردد على أسنة المتعبدين وفي أقوال القصاص والوعاظ ، حتى وضح تردها مفهوماً لفن شعري جديد هو « الشعر الديني » الذي أخذ في النمو والازدهار في أخريات القرن . « قال عبد الملك ابن مروان : ثلاثة أبيات لو قيلت في غير ما قيلت فيه لكان أرفع لقدرها ، منها قول كثير :

فَقُلْتُ لَهَا يَا عَزُّ كُلُّ مُصِيبَةٍ الْبَيْتِ

لو كان في تقوى وزهد لكان أشعر الناس (٤) . . . إلخ . ومعنى هذا أن مفهوم الشعر الديني قد أصبح واضحاً ، مشخصاً في الأذهان ، فإذا ماجء بيت شعر يشتمل على مقومات الشعر الديني في غير هذا المفهوم كان ذلك خطأ فنياً ، يفض من قيمة الشعر ، ويحط من منزلته .

- (١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦١ .
- (٢) حلية الأولياء ج ٤ ص ٣٢٤ .
- (٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٢ .
- (٤) الموشح ص ١٤٧ .

وليس معنى تميز هذا الفن الشعري بمفهوم مستقل أن يكون له شعراء متخصصون ينقطعون للقول فيه ، فإن ذلك لم يكن قد حان حينه بعد . وإنما هو مقطعات على أسننة الشعراء المختلفين الذين كانوا يقرضون الشعر في أغراض أخرى « وأنت لا تكاد تجد شاعراً إلا وقد أخذ في شعره من هذه الحياة بمحض يختلف قوة وضعفاً حسب نفسيته وصلتها بالإسلام^(١) » .

وقد قام هذا الفن على غرضين رئيسيين : الوعظ والتذكير من ناحية ، والحكمة الدينية من ناحية أخرى .

١ — أما الوعظ والتذكير فكان يتناول فكرة الموت على أنها الفكرة الرئيسية ؛ فكل إنسان نهايته معلومة ، وسوف يصير بعد هذه الحياة إلى حساب دقيق يلقى فيه ما قدم ؛ فعلى كل ذى عقل أن يستعد لهذا الموقف حتى يكون من الناجين . ويستتبع ذلك ذكر التوكل ، والعمل الصالح ، وفساد الناس والزمان ، والقبر وأهواله ، وما بعد القبر من مواقف لا ينفع فيها إلا العمل الصالح ، وهكذا . فأبو الأسود الدؤلى وهو من وجوه التابعين وفقهائهم ومحدثيهم يذكر فساد الزمان في قوله :

ذَهَبَ الرَّجَالُ الْمُقْتَدَى بِفِعَالِهِمْ وَالْمُنْكَرُونَ لِكُلِّ أَمْرٍ مُنْكَرٍ
وَبَقِيَتْ فِي خَلْفٍ يَزِينُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لِيُدْفَعَ مُعَوَّرٌ عَنْ مُعَوَّرٍ
سَلَكُوا بُدَيَاتِ الطَّرِيقِ فَأَصْبَحُوا مُتَنَكِّبِينَ عَنِ الطَّرِيقِ الْأَكْبَرِ^(٢)

ويقول في التوكل على الله ، والاعتماد عليه في طلب الحوائج :

وَإِذَا طَلَبْتَ مِنَ الْخَوَائِجِ حَاجَةً فَادْعُ الْأَلَهَ وَأَحْسِنِ الْأَعْمَالَ
فَلْيُعْطِيَنَّكَ مَا أَرَادَ بِقُدْرَةٍ فَهُوَ اللَّطِيفُ لِمَا أَرَادَ فَعَالًا

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموى — شوقي ص ٤٥ .

(٢) معجم الأدباء > ١٢ ص ٣٨ ونسبت الأبيات للحكم بن عبد الأسد في : معجم

إِنَّ الْعِبَادَ وَسَائِهِمْ وَأُمُورَهُمْ بِيَدِ الْأَلِهَةِ يُقَدَّبُ الْأَخْوََالَ
فَدَعِ الْعِبَادَ وَلَا تَكُنْ بَطْلَانِهِمْ لَهُجًا تَضَعُصَعُ لِلْعِبَادِ سُؤَالَ^(١)

ويقول الحجاج بن يوسف التيمي ، وهو من شعراء الدولة الأموية :

إِذَا كَانَتْ السَّمْعُونَ سِنَّكَ أَمْ يَكُنْ لِدَائِكَ إِلَّا أَنْ تَمُوتَ طَبِيبٌ
وَإِنَّ امْرَأً قَدْ سَارَ سَبْعِينَ حَجَّةً إِلَى مَنْهَلٍ مِنْ وَرْدِهِ لِقَرِيبٌ
إِذَا مَاضَى الْقَرْنُ الَّذِي أَنْتَ فِيهِمْ وَخَلَقْتَ مِنْ قَرْنٍ فَأَنْتَ غَرِيبٌ
إِذَا مَا خَلَوْتَ الدَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ خَلَوْتُ وَأَكُنْ قُلْ عَلَى رَقِيبٍ^(٢)

والبيت الأخير من الخطرات الروحية . وهو وإن كان معنى دينياً متداولاً إلا أن صياغته الشعرية قد أكسبته مزيداً من التأثير ، خاصة وشعر التدين لم يكن بالفن ذى القواعد والأصول في هذه الفترة المبكرة من حياته . وقد أتى بنفس المعنى النابغة الشيباني في مقطوعة أدخل في التدين المأثور منها في التدين المعقول كما في مقطوعة التيمي المارة . قال النابغة :

كُلُّ سَاعٍ يَسْمَعِي لِيَذْرِكُ شَيْئًا سَوْفَ يَأْتِي بِسَمِيهِ ذَا الْجَلَالِ
فَهُمْ بَيْنَ فَاوِزٍ نَالَ خَيْرًا وَشَقِيٍّ أَصَابَهُ بِنَاكَالِ
إِنَّ مَنْ يَرْكَبِ الْفَوَاحِشَ مِرًّا حِينَ يَخْلُو بِسِرِّهِ غَيْرُ خَلِ
كَيْفَ يَخْلُو وَعِنْدَهُ كَاتِبَاهُ شَاهِدَاهُ وَرَبُّهُ ذُو الْمِحَالِ^(٣)

وللنابغة قصيدة أخرى تذخر بالمعلومات الدينية المأثورة ، يذكر فيها الله سبحانه وصفاته وبعض آياته ، مع تأثر ظاهر بتعبيرات القرآن . مطلعها :

وَتُعْجِبُنِي اللَّذَاتُ ثُمَّ تُعْوجُنِي وَبَسْتُرُنِي عَنْهَا مِنْ اللَّهِ سَاتِرٍ^(٤)

(١) الأغاني > ١١ ص ١٠٣ .

(٢) البيان والتبيين > ٣ ص ١٧٤ .

(٣) شعراء النصرانية بعد الإسلام — لويس شيخو اليسوعي قسم ٢ ص ١٥٤ .

(٤) نفس المرجع ص ١٥٢ — ١٥٣ .

والزعة الشخصية ظاهرة في هذه المقطوعات بشكل واضح . ولا عجب في ذلك فالفن دائماً يقوم على ظهور الروح الخاصة في العمل الفني ، والشعر الديني أولى بذلك لأن موضوعه يقوم على العاطفة . فإن كل متدين يتخذ لنفسه زعة خاصة داخل إطار التعاليم الدينية ، فقد يكون بعض المتدينين راضياً بما هو كائن ، يعتقد أن زعة المخالفة متأصلة في طبيعة الإنسان ، وأن الله سبحانه رءوف رحيم ، يغفر الذنوب جميعاً ، فيكتفي بالدعاء للناس بالخير والهداية ، دون أن يحاول أخذهم بالعنف وشدة النكير . بينما يكون بعض آخر أميل إلى التشاؤم ، فيرى الفساد في كل شيء ، حتى إن عذاب الله ليوشك أن ينزل بعباده ، لولا أطفال رضع وشيوخ ركع ، وهو لهذا يأخذ بالتغيير الشديد كل ما ينكر دون أن يفرق بين كباثر الإثم واللمم . وهؤلاء المتشائمون المتشددون تختلف وجهات نظرهم في مظاهر الفساد ؛ فبعضهم يرى الفساد في الخلق ، وبعضهم يراه في عدم المبادرة إلى الطاعة ، وآخر يراه في سوء التعامل بين الناس . وهكذا يهتم كل واحد منهم بمظهر معين من مظاهر المخالفة فيكثر من القول فيه ؛ فأبوا الأسود الدؤلى في مقطوعته الأولى يرى أن تغير الناس ، وفساد طبيعتهم ، علة جدت في زمانه ، ولم تكن في الجيل السابق له ؛ لأنه كان خيراً صالحاً وقد امتد سوء حظ الشاعر بعمره فجعله يعيش بعد هذا الجيل الصالح ، في خلف زين بعضهم بعضاً ليدفع معور عن معور ، وهو لذلك يدعو في مقطوعة ثانية إلى اليأس من الناس ، والالتجاء إلى الله في كل الأمور ، فبيده تعالى مقاليد السموات والأرض ، يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر .

ويجنح التيمي إلى ناحية عقلية في تدينه ؛ فيحاول أن يناقش مسأله مناقشة منطقية ؛ فإن هذا العمر الذي عاش سبعين سنة وقد أكلت السنون حيويته وأفتت شبابه وأوقعتته فريسة للأمراض والعلل فلم يجد فيه طب ولم ينفعه علاج ألا يكون الموت هو الطبيب الوحيد لأدوائه وعلله ؟ إنه يسير منذ سبعين سنة نحو غاية معينة ، فإذا لم يكن قد وصل إلى غايته فعلاً ألا يكون قريباً منها بعد سيره هذه المدة الطويلة ؟ وإذا كان لدائه جميعاً قد ماتوا فما الذي يمنع من أن يطرقة الموت بين عشية وضحاها ؟

وبينما يمنح التيسر إلى الناحية العقلية يعتمد النابغة الشيباني في تدينه على المعلومات السمعية ؛ فالناس جميعا لابد أن يلقوا ربهم فمنهم شق وسعيد ، وهؤلاء الذين يرتكبون المخالفات سرا ويعتقدون أنهم مستترون ليسوا كذلك ؛ لأنهم يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله ، فما يلفظ أحدهم من قول إلا لديه رقيب عتيد .

أما الفرزدق فتظهر في شعره نغمة الندم ، والعزم على استئناف العمل بعد حياة حافلة بالهجاء والسباب والشتائم المفضعة بينه وبين زميليه الأخطل وجري . فقد تاب الفرزدق بعد أن لحقه الكبر وعرف ضعف الشيخوخة . حدث فضيل الرقاشي قال « خرجت في ليلة باردة ، فدخلت المسجد فسمعت نسيجا وبكاء كثيراً ، فلم أعلم من صاحب ذلك ، إلى أن أسفر الصبح فإذا الفرزدق فقلت : يا أبا فراس تركت النوار وهي لينة الدثار ، دفئة الشعار ؟ قال . إني والله ذكرت ذنوبي فأقلقتني ففزعت إلى الله عز وجل ^(١) » وكان الفرزدق يلزم حلقة الحسن البصرى ؛ وكان شعره بعد نسكه قسما لنثر الحسن ، كلاهما يتخذ من التدين موضوعا له ، وكان مجلسهما يمثل امتزاج الدين بالفن ؛ فقد كان الفرزدق يجيب على أسئلة طالبي الفتيا من الحسن ^(٢) شعراً ، ويسمع الحسن ما كان يقرض من الشعر في موضوعات روحية « أتى الفرزدق الحسن فقال : إني قد هجوت إبليس فاسمع فقال : لا حاجة لنا بما تقول . قال : لتسمعن أولأخرجن فأقول إن الحسن ينهى عن هجاء إبليس فقال الحسن رضى الله عنه : اسكت فإنك عن لسانه تنطق ^(٣) » وقصيدته في هجاء إبليس إفاقة من غفوة الصبا ، وصحوة على الحقيقة العارية للحياة والناس ، وإنباء إلى الله بعد حياة شوهدت من تقائها الذنوب ، وشابت بياضها الآثام قال :

أَمْ تَرَنَى عَاهَدْتُ رَبِّي وَأَنْنَى أَبَيْنَ رِتَاجٍ قَائِمٌ وَمَمَّامٌ

(١) الأغاني ١٩ ص ٤٧ .

(٢) راجع الأغاني ١٩ ص ١٤ .

(٣) طبقات الشعراء ص ١١٨ .

عَلَى قَسَمٍ لَا أَشْتَمُ الدَّهْرَ مُسَلِّمًا وَلَا خَارِجًا مِنْ فِي سُوءِ كَلَامٍ
 أَطَعْتُكَ يَا إِبْلِيسَ سُبْعِينَ حَجَّةً فَلَمَّا أَنْتَهَى شَيْبِي وَتَمَّ تَمَامِي
 فَرَرْتُ إِلَى رَبِّي وَأَيَّقَنْتُ أَنْفِي مُلَاقٍ لِأَيَّامِ الْمُنُونِ حِمَامِي^(١)

« وتوفى للفرزدق ابن صغير قبل وفاته بأيام وصلى عليه ، ثم التفت إلى الناس فقال :

وَمَا نَحْنُ إِلَّا مِثْلُهُمْ غَيْرُ أَنَا أَفَمِنَّا قَلِيلًا بَعْدَهُمْ وَتَقَدَّمُوا^(٢) »

وتوفيت امرأته النوار ، فحضر جنازتها وجوه أهل البصرة وفيهم الحسن ، فلما دفنت قال له الحسن : ما أعددت لهذا اليوم يا أبا فراس ؟ فقال : شهادة أن لا إله إلا الله منذ سبعين سنة فقال الحسن : هذا العمود فأين الطنب ؟ فأنشأ الفرزدق في الحال :

أَخَافُ وَرَاءَ الْقَبْرِ إِنْ أَمَّ يُعَافِنِي أَشَدَّ مِنَ الْقَبْرِ النَّهَابَ وَأُضْيِقَا
 إِذَا جَاءَنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَائِقُ عَنِيفٌ وَسَوَاقٌ يَسُوقُ الْفَرَزْدَقَا
 لَقَدْ خَابَ مِنْ أَوْلَادِ آدَمَ مَنْ مَشَى

إِلَى النَّارِ مَغْلُولَ الْقِلَادَةِ أَرْزَقَا

يُقَادُ إِلَى نَارِ الْجَحِيمِ مُسْرَبَلًا مَرَّابِيلَ قَطْرَانَ لِبَاسًا مَحْرَقًا^(٣)

والفرزدق في هذه المقطوعة يعتمد على المعلومات السمعية ، ولا يحاول إعمال الفكر واستنباط العبرة ، أو بناء المقطوعة على العنصر العقلي كما فعل الحجاج ابن يوسف التيمي في أبياته المارة . والمقطوعة السابقة التي هجا فيها إبليس لا تختلف كثيراً في هذه الناحية عن مقطوعته الأخيرة . وهكذا تظهر النزعات

(١) ديوان الفرزدق جمع وشرح وتعليق عبد الله اسماعيل الصاوي ط مطبعة الصاوي بمصر الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٦ م والقصيدة المذكورة بأكملها في الديوان .

(٢) الأغاني ١٩ ص ٤٥ .

(٣) الكشكول ج ٢ ص ١٥٤ ، الأغاني ١٩ ص ٧٤ ، الكامل ج ١ ص ٧١ .

الخاصة للشعراء في هذه المقطوعات ؛ ففتنون المقطوعة بألوان نفس صاحبها ،
وتصطبغ بصبغتها .

ولقد كانت حياة عمر بن عبد العزيز من عوامل نمو «شعر التدين» وسيورته ؛
فقد كانت مجالسه بالنسبة للشعر كجالس الحسن البصرى بالنسبة للنثر ؛ تقوم على
العضات البليغة ؛ وتقلب أوجه العبرة ، والتفنن في بلوغ الموعظة حيث يريد
الواعظ من قلوب سامعية . وقد أقصى عمر منذ الأيام الأولى من خلافته شعراء
البلاط الأموي الذين كانوا يقرضون الشعر ذا التقاليد الجاهلية والمفهوم
الجاهلي ، وأفصح مجلسه لأولئك المتعبدين والنسائك وأولئك الشعراء الذين
كانوا يتقيدون بالتعاليم والآداب الدينية ، وقيمون فهم الجديد «الشعر الديني»
على أسسها على طريقتهم في فهمها ، « دخل سابق البربري على عمر بن عبد العزيز
فقال له : عظمي ياسابق وأوجز . قال نعم ياأمير المؤمنين وأبلغ إن شاء الله .
قال هات فأنشده :

إِذَا أَنْتَ أَمَّ تَرَحَّلَ بِيَزَادٍ مِنَ التَّمَى وَوَأَفَيْتَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَنْ قَدَتَرَوَدَا
نَدِمْتَ عَلَى أَنْ لَا تَكُونُ بِمَرَكْتَهُ

وَأَرْصَدْتَ قَبْلَ الْمَوْتِ مَا كَانَ أَرْصَدَا

فبكى عمر حتى سقط مغشياً عليه^(١) .

وقال ميمون بن مهران : دخلت على عمر بن عبد العزيز يوماً وعنده سابق
البربري الشاعر وهو ينشد شعراً ، فأنتهى في شعره إلى هذه الأبيات :

فَكَمْ مِنْ صَحِيحٍ بَاتَ لِلْمَوْتِ آمِنًا

أَتَتْهُ الْمَنَايَا بَغْتَةً بَعْدَ مَا هَجَعَ

فَلَمْ يَسْتَطِعْ إِذْ جَاءَهُ الْمَوْتُ بَغْتَةً فِرَارًا وَلَا مِنْهُ بِقُوَّتِهِ امْتَنَعَ

فَأَصْبَحَ تَبْكِيهِ النَّسَاءُ مُنْمَعًا وَلَا يَسْمَعُ الدَّاعِيَ وَإِنْ صَوْتَهُ رَفَعَ

وَقُرْبَ مِنْ لَحْدٍ فَصَارَ مَقِيلَهُ وَفَارَقَ مَا قَدْ كَانَ بِالْأَمْسِ قَدْ جَمَعَ
فَلَا يَسْتُرُكَ الْمَوْتُ الْعَنَى لِمَالِهِ وَلَا مُقَدِّمًا فِي الْمَالِ ذَا حَاجَةٍ يَدْعُ

قال : فلم يزل عمر يبكي ويضطرب حتى غشى عليه ، فقمنا فانصرفنا عنه (١) .

ويبدو أن عمر كان ذا نفس حساسة ، وشعور مرهف ، يسرع دمه عند الموعظة ، ويقشع جلد من خشية الله ، وقد كان سريع الاستجابة للموعظة في هذه المقطوعة كعادته ، وإلا فإنها من الناحية الفنية لاتقوى على إحداث كل هذا التأثير ، فمعناها عادى مطروق يجري على السنة العوام صباح مساء ، ولا تقوم على فكرة عميقة ، وإنما هي المشاهدة العادية لا أكثر . ونسجها ضعيف يكثر فيها تقديم المفعول على الفعل ، ولتكرر هذه الظاهرة النحوية ذهبت عنها السلاسة التي تعتبر عنصراً ضرورياً من عناصر الجمال في الشعر . وفي المقطوعة أكثر من عيب . وهي لم تذكر هنا لجمالها ، بل لأنها تمثل اللون الشعري الذي كان يدور في مجالس عمر بن عبد العزيز .

وقد حفظت شخصية عمر كثيراً من مقطوعات « شعر التدين » فقد كان كثير التمثيل بهذا الشعر . ولما كان خليفة المسلمين وله هذه المنزلة الدينية الممتازة التي لم تعهد في واحد من خلفاء بني أمية قبله نقل كل ما كان يتمثل به من شعر ، في حين لم تحظ مقطوعات أخرى تمثل بها غيره ولم يتمثل هو بها بمثل هذه العناية ، ولا سارت تلك السيرورة . روى أنه كان يتمثل بهذه الأبيات :

فَمَا تَزَوَّدَ مِمَّا كَانَ يَجْمَعُهُ إِلَّا حَنُوطًا غَدَاةَ الْبَيْنِ مَعَ خِرْقِ
وَعَيْرَ نَفْحَةِ أَعْوَادٍ تُشَبُّهُ وَقَلَّ ذَلِكَ مِنْ زَادٍ لِمُنْطَلِقِ (٢)

وذكر الموت يوماً فتمثل :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَوْتَ أَذْرَكَ مَنْ مَضَى

فَلَمْ يَنْجُ مِنْهُ ذُو جَنَاحٍ وَلَا ظَفْرٍ (٣)

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(١) الخلية - ٥ ص ٣١٨ .

(٣) الخلية - ٥ ص ٣١٩ .

وكان كثيراً ما يمثّل بهذه الأبيات :

أَيَقْظَانُ أَنْتَ الْيَوْمَ أَمْ أَنْتَ نَائِمٌ وَكَيْفَ يُطِيقُ النَّوْمَ حَيْرَانٌ هَائِمٌ
فَلَوْ كُنْتَ يَقْظَانِ الْغَدَاةَ لَخَرَقَتْ مَحَاجِرَ عَيْنَيْكَ اللَّهُمَّوعُ السَّوَاجِمُ

بَلْ أَصْبَحْتَ فِي النَّوْمِ الطَّوِيلِ وَقَدْ دَنَتْ

إِيَّاكَ أُمُورٌ مُفْطَعَاتٌ عَظَائِمُ
نَهَارُكَ يَا مَغْرُورٌ سَهُوٌ وَعَفْلَةٌ وَأَيْنُكَ نَوْمٌ وَالرَّدَى لَكَ لَازِمٌ
يَغْرُوكَ مَا يَبْلَى وَتُشْغَلُ بِالْهَوَى كَمَا غَرَّ بِاللذَاتِ فِي النَّوْمِ حَالِمٌ
وَتُشْغَلُ فِيمَا سَوْفَ تَسْكُرُهُ غَيْبُهُ كَذَلِكَ فِي الدُّنْيَا تَعِيشُ الْبِهَائِمُ (١)

وكان كثيراً ما يمثّل بأبيات في صفة المتعبد الناسك هي :

يُرَى مُسْتَكِينًا وَهُوَ لِلَّهِ مَا قَتُّ بِهِ عَن حَدِيثِ الْقَوْمِ مَا هُوَ شَاغِلُهُ
وَأَزْعَجُهُ عِلْمٌ عَنِ الْجَهْلِ كَلْبُهُ وَمَا عَالَمٌ شَيْئًا كَمَنْ هُوَ جَاهِلُهُ
عَبُوسٌ عَنِ الْجُهَالِ حِينَ يَرَاهُمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنْهُمْ خَدِينٌ يُهَازِلُهُ
تَذَكَّرَ مَا يَبْقَى مِنَ الْعَيْشِ آجِلًا فَأَشْغَلَهُ عَن عَاجِلِ الْعَيْشِ آجِلُهُ (٢)

ومما أثبتته حماد من شعره :

إِنَّهُ الْفَوَادَ عَنِ الصَّبَا وَعَنِ اتِّقْيَادِ لِلَّهِ سَوَى
فَلَعَمْرُ رَبِّكَ إِنْ فِي شَيْبِ الْمَفَارِقِ وَالْحِلَى
لَكَ وَاعِظًا لَوْ كُنْتَ تَتَّ عِظُ اتِّعَاطِ ذَوِي النُّعَى
حَتَّى مَاتِي لَا تَرَعَوِي وَإِلَى مَتِي وَإِلَى مَاتِي

(١) الحلية ج ٥ ص ٣٢٠ وصفة الصفة ٢ ص ٧٠ وذكر بعض المقتطوعة في عيون

الأخبار المجلد الثاني ص ٢٠٩ .

(٢) الحلية ج ٥ ص ٣١٨ .

بَيْ الشَّبَابُ وَأَنْتَ إِنْ عُمِّرْتَ رَهْنٌ لِلْبَيْلَى
وَكَفَى بِذَلِكَ زَاجِرًا لِلْمَرْءِ عَنْ غَيِّ كَفَى

ومن شعره أيضاً أنشده ابن داود القياسى فى كتابه :

وَلَوْلَا النَّهْيُ ثُمَّ التَّمَيُّ خَشِيَّةَ الرَّدَى لَعَاصَيْتُ فِي حُبِّ الصَّبَا كُلَّ زَاجِرِ
صَبَا مَا صَبَا فِيهَا مَضَى ثُمَّ لَا تَرَى لَهُ صَبُوءَةً أُخْرَى اللَّيَالَى الْغَوَايِرِ (١)

وكان الشعراء الذين درجوا على المنهج التقليدى فى شعرهم والذين يدينون بالتقاليد العامة للشعر الأموى يخلمون هذه التقاليد ، ويحاولون أن يوفقوا بين شعرهم وبين الجو الذى كان الخليفة يعيش فيه ولايستبدل به غيره ، فيجىء شعرهم على وفق تعاليم الدين وآدابه ، ومطابقاً لمفهوم شعر التدين الذى اتضح فى الأذهان فى ذلك العصر .

فقد مدح كثير الخليفة العادل بقصيدة جاء فيها :

وَصَدَفْتُ بِالْفِعْلِ الْمَقَالَ مَعَ الَّذِي أَتَيْتَ فَأَمْسَى رَاضِيًا كُلُّ مُسْلِمِ
وَقَدْ لَبَسْتَ لِبْسَ الْهَلُوكِ ثِيَابَهَا تَرَأَى لَكَ الدُّنْيَا بِكَفٍّ وَمِعْصَمِ
وَتُومِضُ أَحْيَانًا بِعَيْنِ مَرِيضَةٍ وَتَبْسِمُ عَنْ مِثْلِ الْجَمَانِ الْمُنْظَمِ
فَأَعْرَضَتْ عَنْهَا مُشْمِزًا كَأَنَّمَا سَقَّتْكَ مَدُوفًا مِنْ سِمَامٍ وَعَلَقَمِ
تَرَكْتَ الَّذِي يَفْنَى وَإِنْ كَانَ مُوَفَّقًا وَأَثَرْتَ مَا يَبْقَى بِرَأْيِ مُصَمِّمِ
وَأَضْرَرْتَ بِالْفَانِي وَسَمَّرْتَ لِلَّذِي أَمَامَكَ فِي يَوْمٍ مِنَ الشَّرِّ مُظْلِمِ (٢)

٢ — وأما الحكمة الدينية فتعتمد أساساً على النظرة الثاقبة فى الحياة والناس ، ولكنها نظرة من وجهة نظر الدين . فالإنسان غير مخلد ، وسينتقل من دار العمل إلى دار الجزاء ، فقيم التكاثر والتزويد من الآثام والإنسان محاسب على كل

(١) العمدة ١ ص ١٧ .

(٢) التطور والتجديد فى الشعر الأموى ص ٤٠ — ٤١ .

ما قدمت يدها؟ وفيه طول الأمل والغفلة عن الموت والأيام والليالي تأكل الإنسان
أكلًا؟ يقول أبو الأسود الدؤلي :

أَيُّهَا الْأَمَلُ مَا لَيْسَ أَهْ رَبِّمَا عَرَّ سَفِيهَا أَمَلُهُ
رُبَّ مَنْ بَاتَ يُعَمِّنِي نَفْسُهُ حَالَ مِنْ دُونِ مُنَاهُ أَجَلُهُ
وَالْقَتَى الْمُحْتَالُ فِيمَا نَابَهُ رَبِّمَا ضَاقَتْ عَلَيْهِ حِيلُهُ
قُلْ لِمَنْ مَثَلٌ فِي أَشْعَارِهِ يَهْلِكُ الْمَرْءُ وَيَبْقَى مَثَلُهُ
نَافِسِ الْمُحْسِنِ فِي إِحْسَانِهِ فَسَيَكْفِيكَ سَنَاءَ عَمَلِهِ^(١)

وذكرت الدنيا عند الحسن البصري فأنشد :

أَحْلَامُ نَوْمٍ أَوْ كَظَالِ زَائِلٍ إِنَّ اللَّيْلَ بِمِثْلِهَا لَا يُخْدَعُ^(٢)

ودخل أبو الأسود الدؤلي على معاوية فقال له : لقد أصبحت جميلا يا أبا الأسود ؛
فلو تعلقت تميما تنفى عنك ! فقال أبو الأسود :

أَفْنَى الشَّبَابِ الَّذِي فَارَقْتُ حِدَّتَهُ كَرُّ الْجُدَيْدِينَ مِنْ آتٍ وَمُنْطَلِقِي
لَمْ يَتْرُكْ كَالِي فِي طُولِ اخْتِلَافِهِمَا شَيْئًا تُخَافُ عَلَيْهِ لَدُنُهُ الْخُدْقِ^(٣)

وفي شبيهه هذا المعنى أنشد أروطة بن سبهة عبد الملك بن مروان :

رَأَيْتُ الْمَرْءَ تَأْكُلُهُ اللَّيَالِي كَأَنَّ كَلَّ الْأَرْضِ سَاقِطَةَ الْخُدَيْدِ
وَمَا تُبْقِي الْمَنِيَّةَ حِينَ تَأْتِي عَلَى نَفْسِ ابْنِ آدَمَ مِنْ مَزِيدِ
وَأَعْلَمُ أَنَّهَا سَتَكُرُّ حَتَّى تُوفِيَ نَذْرَهَا بِأَبِي الْوَلِيدِ^(٤)

ودخل الفرزدق على مريض يعود ، فسمعه يطلب طبيباً فقال :

(١) العقد الفريد > ٣ ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٢) الأحياء > ٣ ص ١٤٨ .

(٣) الأغاني > ١١ ص ١١٣ .

(٤) الموشح ص ٣٤٢ .

يَا طَالِبَ الطَّبِّ مِنْ دَارٍ تُخَوِّفُهُ إِنَّ الطَّيِّبَ الَّذِي أَبْلَاكَ بِالذَّاءِ
هُوَ الطَّيِّبُ الَّذِي يُرْجَى لِعَافِيَةِ لَأَمِنْ يَدُوفُ لَكَ السَّرِّيَّانِ بِالْمَاءِ (١)

ومن حكمة ابن حطان في الدنيا وإقبال الناس عليها مع علمهم أنها سريعة الزوال قوله :

أَرَى أَشْقِيَاءَ النَّاسِ لَا يَسْأَمُونَهَا عَلَى أَنَّهُمْ فِيهَا عُرَاةٌ وَجُوعٌ
أَرَاهَا وَإِنْ كَانَتْ قَلِيلًا كَأَمَّا سَحَابَةٌ صَيْفٍ عَنْ قَلِيلٍ تَقْشَعُ (٢)

وقد تتناول هذه الحكمة معاني روحية ، كالتوكل على الله ، وأثره في قناعة الإنسان بما قسم له ، وعدم مهابته على الناس في حوائجه التي لا تنتهي . قال الحسن :

اغْنِ عَنِ الْمَخْلُوقِ بِالْخَالِقِ تَغْنِ عَنِ الْكَاذِبِ بِالصَّادِقِ
وَاسْتَرْزِقِ الرَّحْمَنَ مِنْ فَضْلِهِ فَلَيْسَ غَيْرُ اللَّهِ مِنْ رَازِقِ (٣)

وقال أبو محمد اليزيدي : دخلت على الرشيد ، فوجدته ينظر في ورقة مكتوب فيها بالذهب ، فلما رآني تبسم ، فقلت : فائدة أصلح الله أمير المؤمنين ؟ قال : نعم . وجدت هذين البيتين في بعض خزائن بني أمية فاستحسنتهما ، رقد أضفت إليهما ثالثاً . وأنشدني :

إِذَا سُدَّ بَابُ عَنكَ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ فِدَعُهُ لِأُخْرَى يَنْفَتِحَ لَكَ بِأَبْهَأِ
فَإِنَّ قِرَابَ الْبَطْنِ يَكْفِيكَ مِلْؤُهُ وَيَكْفِيكَ سَوَاتِ الْأُمُورِ اجْتِنَابُهَا
وَلَا تَكُ مَبْدَأَ أَعْرَضِكَ وَاجْتَنِبْ رُكُوبَ الْمَعَاصِي يَجْتَنِبُكَ عِقَابُهَا (٤)

وقد تقوم الحكمة الدينية هذه على علاج المسائل الخلقية ، فقد روى أن الشعبي كان أَوْلَعَ النَّاسِ بِهَذَا الْبَيْتِ :

(١) محاضرات الأدباء - ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٢) الخلية - ٦ ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

(٣) الكشكول - ٢ ص ١٠١ .

(٤) الأحياء - ٣ ص ١٦٦ .

لَيْسَتْ الْأَحْلَامُ فِي حِينِ الرِّضَا إِنَّمَا الْأَحْلَامُ فِي وَقْتِ الْغَضَبِ^(١)

وأراد الفرزدق أن يفوض على الأساس النفسى للأخلاق ، فجعل للإنسان نفسين : إحداهما خيرة ، والأخرى شريرة . وجعل الخيرة مصدر كل خلق حسن ، والشريرة أساس سوء الخلق إذا ما أطاعها صاحبها :

لِكُلِّ امْرِئٍ نَفْسَانِ نَفْسٌ كَرِيهَةٌ وَأُخْرَى يُعَاصِيهَا الْفَتَى وَيُطِيعُهَا
وَنَفْسُكَ مِنْ نَفْسَيْكَ أَشْفَعُ لِلنَّدَى إِذْ قَلَّ مِنْ أَحْرَارِهِنَّ شَفِيعُهَا^(٢)

ولعل الفرزدق أتى بهذا المعنى من بعض الآثار الدينية ، فقد روى أن ابن عباس قال :

« في الإنسان نفس وروح ، بينهما شعاع كشعاع الشمس^(٣) » .

واستأذن عبید الله بن عبد الله على عمر بن عبد العزيز ، فردده الحاجب وقال له :
عنده عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان وهو مختل به ، فانصرف غضبان ، فصنع
لعمري في ذلك أبياتا منها :

وَإِن نَزَحَتْ دَارٌ بِهِ دَائِمَ الْوَصْلِ وَإِنِّي امْرُؤٌ مَنْ يُصْفِي الْوَدَّ يُلْفِي
عَزِيزٌ إِخَائِي لَا يَنَالُ مَوَدَّتِي مِنَ النَّاسِ إِلَّا مُسْلِمٌ كَامِلُ الْعَقْلِ
وَلَوْلَا اتِّقَانِي اللَّهُ قُلْتُ قَصِيدَةً تَسِيرُ بِهَا الرُّكْبَانُ أَبْرُدُهَا يَغْلِي

* * *

كَفَانِي بِسَيْرٍ إِذْ أَرَاكَ بِحَاجَتِي كَلِيلَ اللِّسَانِ مَا تَمَرُّ وَمَا تُحْلِي
تَلَاوُدٌ بِالْأَبْوَابِ مِنِّي مَخَافَةَ الْهَلَاكِ حَلَامَةَ وَالْأَخْلَافِ شَرُّ مِنَ الْبُخْلِ

(١) الحلية - ٤ ص ٣٢٧ .

(٢) ديوان الفرزدق شرح وتعليق وطبع عبد الله اسماعيل الصاوي — الطبعة الأولى سنة ١٩٣٦ م - ٣ ص ٥١٤ .

(٣) ذكر الحديث في تفسير النسفي عند قوله تعالى « الله يتوفى الأنفس حين موتها » ولعل ابن عباس والفرزدق كليهما متأثر في ذلك بأراء فارسية .

أَبْنِي لِي فَكُنْ مِثْلِي أَوْ أُبْتِغِ صَاحِبًا كَمِثْلِكَ إِنِّي تَابِعُ صَاحِبًا مِثْلِي
وَمَا يَلْبَثُ الْفَتِيَانُ أَنْ يَتَفَرَّقُوا

إِذَا لَمْ يُؤَلَّفْ رُوحُ شَكْلٍ إِلَى شَكْلٍ (١)

ويبدو أن عبید الله هذا كان على شيء من التزم في الناحية الخلقية ،
والمبالغة في التمسك بدقائقها ، وعدم التسامح في مخالفتها ، ولو لضرورة أو سهو ؛
ومن هنا كثر قوله في هذه الناحية . فقد كان له صديقان ، هما عراك بن مالك ،
وأبو بكر بن حزم ، وكانوا يتجالسون زمانا بالمدينة ، ثم ولى ابن حزم إمرتها ،
وولى عراك القضاء ، فبلغ عبید الله أمهما عمران عليه فلا يسلمان وكان ضريراً فقال :
أَلَا أَبْلِغَا عَنِّي عِرَاكَ بْنَ مَالِكٍ وَلَا تَدَعَا أَنْ تَتَّئِبَا بِأَبِي بَكْرٍ

* * *

فَمَسَّا تُرَابَ الْأَرْضِ مِنْهَا خُلِقْتُمَا وَمِنْهَا الْمَعَادُ وَالْمَصِيرُ إِلَى الْخَيْرِ
وَلَا تَأْنَفَا أَنْ تَسْأَلَا وَتُسْأَلَا فَمَا حُسْبَى الْإِنْسَانُ شَرًّا مِنَ الْكِبَرِ
فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَلْقَى عَدُوًّا وَطَاعِمًا لِأَلْفَيْتُهُ أَوْ قَالَ عِنْدِي فِي السَّرِّ
فَإِنْ أَنَا لَمْ أَمُرْ وَأَمَّ أَنْهُ عَنكُمَا

ضَحِكْتُ لَهُ حَتَّى يَلْبِجَ وَيَسْفَشِرِي (٢)

والقصيدتان — قصيدته في عمر وهذه — متفتتان في الروح والفكرة .
ولعل تشابه الحادتين فيهما هو سر الاتفاق في الفكرة ؛ فكلتاها تدور حول رعاية
الصداقة ، وعدم التنسك لها إذا تغيرت بالإنسان حاله إلى خير مما كان فيه . وقد
أكسبتهما سورة الغضب مسحة من القوة والتدفق ؛ خاصة والصدق في العاطفة
لا ينقص رجلا كعبید الله بن عبد الله في ورعه وتقواه .

ولقد شارك الرجز الذي ازدهر في العصر الأموي « شعر التدين » في موضوعاته

(١) الأغاني ٨٠ ص ٩٠ — ٩١ .

(٢) الأغاني ٨٠ ص ٩١ .

وخصائصه في كثير من الأحيان ؛ فقد اشتمل على الحكمة الدينية التي تقوم على النظر الديني في الحياة والموت وأحوال الناس ؛ قال الراجز :

مَنْ عَاشَ دَهْرًا فَسَيَأْتِيهِ الْأَجَلُ وَالْمَرَّةُ تَوَاقُّ إِلَى مَا لَمْ يَنْلِ
الْمَوْتُ يَنْلُوهُ وَيُلْهِبُهُ الْأَجَلُ^(١)

ويقول أبو النجم العجلى :

فَلَوْ تَرَى التِّيُوسَ مُضْجَعَاتٍ عَرَفْتَ أَنَّ لِسَانَ بِسَالِمَاتٍ
أَقُولُ إِذْ جِئْنَا مُدْبَحَاتٍ أَلَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلُ رَاتِعَاتٍ
مَا أَقْرَبَ الْمَوْتَ مِنَ الْحَيَاةِ^(٢)

« ولعل من الطريف أن تعرف أن بعض الراجز رأى أن يستهل بعض ما ينشئ من أراجيز بالحمد والثناء على الله ، بدلا من الوقوف القديم بالأطلال والبكاء على الدبار ؛ فأبو النجم العجلى يبتدىء أشهر أراجيزه بقوله :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَهْوبِ الْمُجْزِلِ

في حين يبتدىء العجاج أهم أراجيزه بقوله :

قَدْ جَبَرَ الدِّينَ الْأَلَهُ فَجَبِرَ

وفي ديوانه أرجوزة يفتتحها بقوله :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اسْتَقَلَّتْ بِإِذْنِهِ السَّمَاءُ وَاطْمَأَنَّتِ

ويستمر فيتحدث عن خلق السموات والأرض ، وما يكون من البعث والنشور ، ويتحول إلى ما يشبه الواعظ^(٣) . وهذه مشاركة من الرجز للشعر الديني في الشكل زيادة على المشاركة في الموضوع ؛ فإن « شعر التدين » هذا كان كثيراً

(١) البيان والتبيين - ٣ ص ١٧٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ .

(٣) التطور والتجديد في الشعر الأموي ص ٤٥ .

ما يبدو في هذا الثوب ذى الألوان الدينية الصارخة ؛ فقد كتب عبیدالله بن عبد الله ابن عتبة إلى عمر بن العزيز فقال :

بِاسْمِ الَّذِي أَنْزَلْتَ مِنْ عِنْدِهِ السُّورُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَمَّا بَعْدُ يَا عُمَرُ
إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ مَا تَأْتِي وَمَا تَدْرُ فَكُنْ عَلَى حَذَرٍ قَدْ يَنْفَعُ الْحَذَرَ
وَاصْبِرْ عَلَى الْقَدَرِ الْمُحْتَمُومِ وَارْضَ بِهِ

وَإِنْ أَتَاكَ بِمَا لَا تَشْتَهِي الْقَدَرَ
فَمَا صَمًا لِأَمْرِي وَعَيْشٌ يُسْرُّ بِهِ إِلَّا سَيَتَّبِعُ يَوْمًا صَفْوَهُ الْكَدْرُ^(١)

وقد ظهر في « شعر التدين » لهذا العهد أدعية وابتهالات ، من مثل قول ذى الرمة :

يَا رَبِّ قَدْ أَشْرَفَتْ نَفْسِي وَقَدْ عَلِمْتَ عِلْمًا يَقِينًا لَقَدْ أَحْصَيْتَ آثَارِي
يَا مُخْرِجَ الرُّوحِ مِنْ جِسْمِي إِذَا أُحْتَضِرْتُ
وَفَارِجَ الْكَرْبِ زَحْزَحْنِي عَنِ النَّارِ^(٢)

وقد تناول الرجز العظات الدينية كما تناول الحكمة الدينية ، ومن أقوال العجاج في ذلك قوله يذكر العمل الصالح وجزاءه عند الله :

يَعْلَمُ وَالْعَالِمُ لَا كَأَلْجَهْلٍ أَنْ حِسَابَ الْعَمَلِ الْمُحْصَلِ
وَالأُولَى (كَذَا) مِنْ غِبِّ الْأُمُورِ الْأُولِ عِنْدَ الْأَلَهِ يَوْمَ جَمْعِ الْعَمَلِ
بِمَجْمَعِ الْحِسَابِ وَالْمَزِيلِ وَأَنَّ خَيْرَ الْخَوْلِ الْمُخَوَّلِ
فَلِذُ الْعَطَاءِ فِي الْحُقُوقِ النَّزْلِ^(٣)

(١) الخلية ٢ ص ١٨٨ ١٨٩ .

(٢) التطور والتجديد في الشعر الأموي ص ٤٥ .

(٣) شعراء النصرانية بعد الإسلام القسم الثاني ص ١٣٦ ، أراجيز العرب ص ١٦ بغير

السطر الثالث ، والسكامة الأولى منه غير ظاهرة .

كما تناول الأخلاق كما في قول العجاج أيضاً :

لَا أَشْتُمُ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ الْمُسْلِمًا وَلَا أَرَى شَتْمَ الْبَرِيءِ مَغْنَمًا
وَلَا ابْنَ عَمِّي أَنْ أَرَاهُ مُفْحَمًا وَجَارَةَ الْبَيْتِ أَرَاهَا مَحْرَمًا
كَمَا قَضَاهَا اللَّهُ إِلَّا أَنَّنَا مَكَارِمُ السَّمْعِيِّ لِمَنْ تَكْرَمًا
مَخَافَةَ اللَّهِ وَعِلْمًا أَنَّمَا يَجْزِي الْمُجَازِي عَامِلًا مَا قَدَّمَ^(١)

وهكذا شارك الرجز « شعر التدين » في موضوعاته ، وهي الوعظ ، والحكمة الدينية ، والأخلاق . كما شاركه الاكتساء بحل الدين والظهور بمظهره . ولكن ماهي خصائص هذا الفن الجديد الذي تكلمت عن موضوعاته في هذا الفصل ؟ وماهي مقوماته التي تجعل منه فنا مستقلا عن الشعر الأموي بصفة عامة . استقلالا موضوعياً ؟ .

يمكن تلخيص هذه الخصائص في النقاط الآتية : —

١ — تمثيله للحياة الروحية التي سادت في القرن الأول الهجري وبخاصة في نصفه الثاني ، تلك الحياة التي كان لها طابعها الخاص الذي يميزها عن الحياة العامة إذ ذاك ، والتي كان من أهم صفاتها « السلبية » وعدم المشاركة في الشؤون العامة .

٢ — غلبة العنصر العاطفي في هذا الفن على العنصر العقلي .

٣ — انحصار أغراضه في دائرة يرضى عنها الدين ؛ كالوعظ ، والحكمة ، والأخلاق .

٤ — غلبة صفة « التمويص » على هذا الفن ؛ فإنه يعتبر دائماً أدب أولئك الذين يؤملون في الآخرة مافاتهم في الدنيا .

٥ — انعدام الغرض السياسي والنزعة الحزبية ؛ فإن الشعر الشعبي وشعر الخوارج لا يدخلان ضمن مفهوم هذا الفن .

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام — القسم الثاني ص ١٣٦ — ١٣٧ .

قد يقال : إن الأغراض التي قام على تناولها والتعبير عنها « شعر التدين » في القرن الأول تناولها الشعر الجاهلي جميعاً ؛ فعلى أي أساس يقوم الحكم بأن « شعر التدين » فن جديد ؟ ويقال في ذلك إن بين الشعرين مخالفة ظاهرة من عدة وجوه ؛ من حيث الموضوع ، ومن حيث الزاوية التي يتناول منها الشاعر موضوعه ، ومن حيث وحدة هذه الزاوية في شعر التدين وتعددتها في الشعر الجاهلي ، ومن حيث اليقين الظاهر في شعر التدين والحيرة المطبقة في الشعر الجاهلي . ولهذا كله كان « شعر التدين » فناً جديداً ظهر في أحضان الحياة الإسلامية ، على الرغم من قيام الشعر الجاهلي على ما يقرب من الموضوعات التي قام عليها هذا الفن .

تعقيب

يمكن تلخيص النقط التي تناولها هذا الفصل فيما يأتي :

١ - انقسمت حياة الشعر في القرن الأول إلى فترتين :

الفترة الأولى منذ ظهور الإسلام إلى أوائل عصر الأمويين تقريباً .

والفترة الثانية تنتهي بانتهاء القرن الأول أو بعده بقليل .

وقد كانت الفترة الأولى فترة ركود بالنسبة للشعر ؛ لأن الإسلام حاول أن يغير من مفهومه الذي كان له في الجاهلية ، ولأن خطأ تسرب إلى أذهان العامة من فهم بعض النصوص التي تناولت الشعر فهما مخطئاً . وعلى كل فقد سار الشعر في هذه الفترة على ضعفه بمفهوم إسلامي جديد .

أما الفترة الثانية فقد كانت فترة نهضة وبقظة بالنسبة للشعر . ولكن هذه النهضة قامت على أساس المفهوم الجاهلي للشعر ، وهو مفهوم تأباه الحياة الإسلامية . ومن هنا كان لا بد لهذه الحياة التي أخذت في التميز عن الحياة العامة من شعر يقوم على التعبير عنها ؛ فنشأ « شعر التدين » تلبية لهذه الضرورة .

٢ - قام شعر التدين على الوعظ ، والتذكير بالحياة الآخرة ووصفها ، وعلى الحكمة الدينية ، وعلى الأخلاق . وكان يسير في ذلك جنباً إلى جنب مع فن نثرى يشابهه هو النثر الديني . وكان عمر بن عبد العزيز للشعر الديني بمنزلة الحسن البصري للنثر الديني .

٣ - شارك الوجد الذي نشط في هذا العصر شعر التدين في موضوعاته عند

بعض الرجاز .

٤ - يعتبر « شعر التدين » فناً جديداً نشأ في أحضان الحياة الإسلامية ،

وعلى الرغم من وجود أوجه شبه بينه وبين الشعر الجاهلي الذي عالج نفس الموضوع إلا أن أوجه الخلاف والخصائص المميزة لشعر التدين تجعل منه فناً جديداً

كل الجدة . ولعل أبرز نتيجة يمكن استخلاصها من هذا الفصل هي :
إنه لأول مرة في تاريخ الشعر العربي يقوم على التعبير عن الحياة الروحية فن
شعري مستقل عن الفنون الشعرية الأخرى له خصائصه وله مميزاته ، وقد كان
ذلك بظهور « شعر التدين » في النصف الثاني من القرن الهجري الأول .
أما الشعر الجاهلي الذي قام على علاج نفس الموضوع فقد كان جزءاً من الشعر
العام ، ولم يكن له من المقومات والخصائص ما يجعل منه فناً مستقلاً . وأما
الشعر الإسلامي الذي ساد الفترة الأولى من القرن الأول فقد كان هو كل الشعر
العربي في ذلك الحين ؛ لأن الحياة الإسلامية عمت كل شيء من شئون المسلمين .
وفي النصف الثاني من القرن الأول تميزت الحياة الدينية عن الحياة العامة ؛ فتميز
تبعاً لها فن جديد قام على التعبير عنها هو « شعر التدين » .

الفصل الثالث

الشعر الزهدي في القرن الثاني الهجري

١ - تطور « شعر التدين » في القرن الثاني

بدأ القرن الثاني و« شعر التدين » فن له مفهومه وخصائصه ومقوماته ، وله ميدانه الذى يقوم على التعبير عنه . وذلك الميدان هو الحياة الروحية التى تميزت عن الحياة العامة فى المجتمع الإسلامى فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول ، وأطلق على أولئك الذين يقيمونها منذ هذا التاريخ أسماء خاصة تميزهم عن غيرهم ، وأخذت هذه الحياة تتطور فيما بعد تطوراً يقوم على الاستقلال والانعزال بمرور السنين .

وحتى مبدأ القرن الثانى لم يكن لشعر التدين شعراء مختصون منقطعون للقول فيه ، بل كان يعالجه هؤلاء الشعراء الذين عمرت بهم الحياة والمجتمع فى عصر بنى أمية . وكانوا يقولون فى كثير من الموضوعات ، ويعرجون على هذا الفن الشعرى كلما طاف بهم طائف من الروحانية . وبقدر حظ الواحد منهم من هذه الطوائف الروحانية كان أقباله على القول فى هذا الفن .

ولكن الحياة الروحية لم تظل على ما كانت عليه فى القرن الأول ؛ بل أخذت تتطور بمرور سنوات القرن الثانى ، وتتقبل بعض الأفكار الطارئة عليها من خارج أكثر مما تقبلت فى القرن الأول . ولم تمض سنوات فى القرن الثانى حتى أخذت الحياة الروحية فى الاستقرار والتعمق فظهر الكلام فى بعض المعانى الروحية ، وأخذ شكله التنفيذى العملى بشكل أقوى وأعنف مما تفترضه تعاليم الدين ، وأخذت آثار الأفكار الأجنبية فى الظهور ، مما أعطى الحياة الروحية استقلالاً عن الحياة العامة أكثر مما كان لها .

وكان طبيعياً أن يتطور « شعر التدين » بتطور الحياة الروحية التي ارتبطت مصيره بها ، وقام على التعبير عنها منذ القرن الأول . وقد كان هذا الفن صادق التعبير عن هذه الحياة ؛ فنشط بنشاطها ، وأخذ في التردد على ألسنة المتعبدين في المناسبات المختلفة ؛ وما أكثر المناسبات في حياة أولئك الذين انقطعوا للعبادة ، وانصرفوا عن متع الحياة ومخالطة الناس .

« مر مالك بن دينار على رجل يغرس فسيلاً ؛ فغبر عنه يسيراً ، ثم مر بالفسيل وقد أطعم ، فسأل عن الذي غرسه فقالوا مات ، ثم أنشأ يقول :

مُؤْمَلٌ دُنْيَاً لِيَبْقَى لَهُ قَمَاتَ الْمُؤْمَلِ قَبْلَ الْأَمَلِ
يُرَبِّي فَسِيلًا وَيُعْنَى بِهِ فَعَاشَ الْفَسِيلُ وَمَاتَ الرَّجُلُ^(١)

ودخل إبراهيم بن أدهم على أبي جعفر المنصور ، فقال له : كيف شأنكم يا أبا أسحاق فقال :

نُرْقِعُ دُنْيَانَا بِتَمَزِيْقِ دِينِنَا فَلَا دِينَذَ يَبْقَى وَلَا مَا نُرْقِعُ^(٢)

وسئل سفيان الثوري مرة عن التقوى فأشدد :

إِنِّي وَجَدْتُ فَلَا تَطْنُوا غَيْرَهُ هَذَا التَّوَرَعُ عِنْدَ ذَلِكَ الدَّرْهَمِ
فَإِذَا قَدَرْتَ عَلَيْهِ ثُمَّ تَرَكَتَهُ فَأَعْلَمَ بِأَنَّ هُنَاكَ تَقْوَى الْمُسْلِمِ^(٣)

وأنشد يونس بن ميسرة هذا البيت عند موته :

دَهَبَ الرَّجَالُ الصَّاحُونَ وَأُخِّرَتْ نُتْنُ الرَّجَالِ لِنَا الزَّمَانِ الْمُنْتَنِ^(٤)

وحدث جعفر قال « كنا نخرج مع مالك^(٥) بن دينار من الخطمة فنجمع الموتى

(١) الحلية ج ٢ ص ٣٨٤ . (٢) الحلية ج ٨ ص ١٠

(٣) معجم الأدباء ج ١ ص ١٠٢ — ١٠٣ . (٤) الحلية ج ٥ ص ١٥٢ .

(٥) مالك بن دينار يكنى أبا يحيى مولى لامرأة من بني سامة بن لؤى ، كان يكتب المصاحف بالبصرة ، وهو من زهاد التابعين ، أسند عن أنس بن مالك ، وعن جماعة من كبار التابعين كالحسن وابن سيرين والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله ، وتوفي قبل طاعون سنة ١٣١ هـ قبل سنة ١٢٧ هـ . (صفة الصفوة ج ٣ ص ١٩٧ ، الطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٣٢) .

ونجهزم ، ثم يخرج على حمار قصير لاطيء لجامه من ليف ، وعليه عباءة مرتدياً بها .
قال : فيعظنا في الطريق ، حتى إذا أشرف على القبور وأحس بنا أقبل بصوته له
محزون يقول :

أَلَا حَىَّ الْقُبُورَ وَمَنْ بِهِنَّ وَجُوهٌ فِي الشَّرَابِ أَحْبَبُنَّ
فَلَوْ أَنَّ الْقُبُورَ أَحْبَبَ حَيًّا إِذَا لَأَجَبَنِي إِذْ زُرْتُهُنَّ
وَإَكِنَّ الْقُبُورَ صَمْتَنَ عَنِّي فَأَبْتُ بِحَمْرَةٍ مِنْ عِنْدِ هُنَّ (١)

وكان مالك يقول :

أَتَيْتُ الْقُبُورَ فَتَادَيْتُهَا فَأَيْنَ الْمَعْظَمُ وَالْمُحْتَقَرُ
وَأَيْنَ الْمُدِلُّ بِسُلْطَنِهِ وَأَيْنَ الْعَزِيرُ إِذَا مَا قَدَرُ
وَأَيْنَ الْمَلِيءُ إِذَا مَا دَعَا وَأَيْنَ الْعَزِيرُ إِذَا مَا افْتَخَرَ (٢)

وقال : أتيت على قبر فإذا عليه مكتوب :

يَأْيُهَا الرَّكْبُ سِيرُوا إِنَّ غَايَتَكُمْ أَنْ تُصِحُّوْا ذَاتَ يَوْمٍ لَا تَسِيرُونَا
حُثُوا الْمَطَايَا وَأَرْخُوا مِنْ أَرْمَتِهَا قَبْلَ الْمَمَاتِ وَقَضُوا مَا تُقَضُونَا
كُنَّا أَنَاسًا كَمَا كُنْتُمْ فَغَيَّرْنَا دَهْرٌ فَسَوْفَ كَمَا كُنَّا تَكُونُونَا (٣)

وحدث سعد بن زينور قال : « كنا على باب الفضيل (٤) بن عياض ، فاستأذنا عليه
فلم يؤذن لنا ؛ فقيل لنا : إنه لا يخرج إليكم أو يسمع القرآن . قال وكان معنا رجل

(١) الحلية ٢ > ٣٧٣ ، عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٠٤ .

(٢) محاضرات الأبرار > ١ ص ١٧٦ .

(٣) الحلية ٢ > ٣٨٣ — ٣٨٤ .

(٤) الفضيل بن عياض التميمي يكنى أبا علي خراساني من ناحية مرو ، وقيل إنه ولد
بسمرقند ، ونشأ بأبيورد وقدم الكوفة وهو كبير فسمع بها الحديث ، ثم تعبد وانتقل إلى مكة
فات بها في الحرم سنة ١٨٧ هـ .

(صفحة الصفوة > ٢ ص ١٣٤ والرسالة للقتيرى ص ٩ وطبقات الشعرائى > ١ ص ٥٨) .

مؤذن وكان صيتاً ، فقلنا له : اقرأ ؛ فقرأ (ألهاكم التكاثر) ورفع بها صوته ، فأشرف علينا الفضيل وقد بكى حتى بل لحيته بالدموع ومعه خرقة ينشف بها الدموع من عينيه ؛ وأنشأ يقول :

بَلَغْتُ الثَّمَانِينَ أَوْ جُزْئَهَا فَمَاذَا أُوْمَلُّ أَوْ أَنْتَظِرُ
أَتَى لِي ثَمَانُونَ مِنْ مَوْلَدِي وَبَعْدَ الثَّمَانِينَ مَا يُنْتَظَرُ
عَلَّتْنِي السُّنُونُ فَأَبْلَيْتَنِي

قال : ثم خنقته العبرة ، وكان معنا على بن خشرم فأتمه لنا ، فقال :

عَلَّتْنِي السُّنُونُ فَأَبْلَيْتَنِي فَرَقَّتْ عِظَامِي وَكَلَّ الْبَصْرُ^(١)

وكان داود الطائي ينشد أبيات عبید الله بن عبد الله التي أولها :

أَلَا أَبْلِغَا عَنِّي عِرَاكَ بْنَ مَالِكٍ وَلَا تَدَعَا أَنْ تَنْبِيَا بِأَبِي بَكْرٍ
فَلَا تَدَعَا أَنْ تَسْأَلَا وَتُسْأَلَا

فَمَا حُشِيَ الْأَنْسَانُ شَرًّا مِنَ الْكِبَرِ^(٣)

وكان أبو عبد الحميد المكفوف يتمثل في قصصه بقوله :

يَا رَاقِدَ اللَّيْلِ مَمْرُوراً بِأَوْلِهِ إِنَّ الْخَوَادِثَ قَدْ يَطْرُقْنَ أُسْحَاراً

ونظر بكر بن عبد الله المزني إلى مورق العجلي فقال :

عِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ الْمَرِي وَتَنْجَلِي عَنْهُمْ غِيَابَاتُ الْكَرَى

ولم تلبث معالم الزهد الذي أخذ في الانتشار بين المتعبدين منذ أوائل القرن الثاني أن ظهرت في ما كان يتمثل به من ذلك الشعر ، وأخذ هو يستجيب لهذه الأفكار الجديدة التي طرأت على الحياة الروحية في الإسلام ، ويعبر عنها تعبيراً

(١) صفة الصفوة - ٢ ص ١٢٥ .

(٢) الحلية - ٧ ص ٣٦١ .

(٣) الحيوان - ٦ ص ٥٠٨ .

صَادِقًا ؛ فَأَخَذَ مَفْهُومَ هَذَا الشَّعْرِ فِي التَّحَوُّرِ وَالتَّغْيِيرِ تَبَعًا لِاخْتِلَافِ الْمَوْضُوعِ وَهُوَ الْحَيَاةُ الرُّوحِيَّةُ الَّتِي أَخَذَتْ فِي التَّطَوُّرِ وَالتَّغْيِيرِ عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ ؛ فَظَهَرَ فِي شَعْرِ هَذَا الْقَرْنِ الدَّعْوَةُ إِلَى تَرْكِ الدُّنْيَا ، وَذَمُّ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا ، وَالْاِكْتِفَاءُ مِنْهَا بِمَا يَقِيمُ الرَّمَقَ ، وَالْإِقْبَالُ بِكُنْهِهِ الْهَمَّةُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَالْاِنْتِقَاعُ إِلَيْهِ ، وَالقَنَاعَةُ بِهِ ، وَالثِّقَةُ بِمَا عِنْدَهُ ، وَالْمُجَاهَدَةُ فِي سَبِيلِ مَرْضَاتِهِ ، وَظَهَرَ كَذَلِكَ تَجَمُّدُ التَّبَتُّلِ ، وَعَدَمُ الْاِنْتِشَاغِ بِالنَّسْلِ عَنِ الْعِبَادَةِ ، وَالتَّزَامُ أَلْوَانِ مِنَ الْعِبَادَةِ لَا يَفْرِضُهَا الدِّينُ .

وَبِالْجُمْلَةِ كَانَ الشَّعْرُ يَسْتَجِيبُ لِكُلِّ هَذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي طَرَأَتْ عَلَى الْحَيَاةِ الرُّوحِيَّةِ ؛ فَحَوْلَتَهَا مِنْ مَجْرَدِ إِقْبَالِ عَلَى الْعِبَادَةِ ، وَانصِرَافِ عَنِ مَشَاكِلِ الْمَجْتَمَعِ الَّتِي لَمْ يَتَّبِعِينَ فِيهَا وَجْهَ الْحَقِّ — وَهَذَا مَا كَانَ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ — إِلَى مِبَالِغَةِ فِي الْعِبَادَةِ ، وَانصِرَافِ عَنِ الدُّنْيَا ، بِنَاءً عَلَى فِكْرَةِ زَائِدَةٍ عَلَى تَعَالِيمِ الدِّينِ وَإِنْ كَانَتْ تَتَّخِذُ لِنَفْسِهَا مِنْهُ أُسَاسًا ، وَهَذَا مَا حَدَثَ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي ، وَأُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمُ الزُّهْدِ « Ascetisim » وَمِنَ الطَّبِيعِيِّ إِذْنُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَى شَعْرِ التَّدِينِ فِي صُورَتِهِ الْجَدِيدَةِ الَّتِي اِكْتَسَبَهَا مِنَ التَّعْبِيرِ عَنِ حَيَاةِ الزُّهْدِ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي « شَعْرُ الزُّهْدِ » أَوْ « الشَّعْرُ الزُّهْدِيُّ » ؛ وَهُوَ طَوْرٌ جَدِيدٌ مِنْ أَطْوَارِ « شَعْرِ التَّدِينِ » يَخْتَلِفُ عَنِ طَوْرِهِ الْأَوَّلِ فِي شِدَّةِ تَوَغُّلِهِ فِي الرُّوحَانِيَّةِ ، وَاشْتِمَالِهِ عَلَى الْمَقُومَاتِ الْجَدِيدَةِ لِلْحَيَاةِ الرُّوحِيَّةِ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي (١) .

كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ كَثِيرًا مَا يَتَمَثَّلُ بِهَذَا الْبَيْتِ :

إِذَا كُنْتُ فِي دَارِ الْهَوَانِ فَإِنَّمَا يُنَجِّيكَ مِنْ دَارِ الْهَوَانِ اجْتِنَابُهَا (٢)

وَهُوَ دَعْوَةٌ إِلَى نَفْضِ الْيَدِ مِنَ الدُّنْيَا بِشَرِّهَا وَخَيْرِهَا . وَكَانَ سَفِيَانُ الثُّورِيُّ يَتَمَثَّلُ :

بَاعُوا جَدِيدًا جَمِيلًا بِأَقْيَا أَبَدًا بَدَارِسِ خَلْقِي يَا بَيْتَسَ مَا اتَّجَرُوا (٣)

وَلَعَلَّهُ مَأْخُوذٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : « أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا

(١) راجع ص ٤٢ وما بعدها من التمهيد لهذا البحث .

(٢) الحلية ٨٥ ص ٢٣٥ .

(٣) الحلية ٧ ص ٥ .

يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون^(١) . « وكان إبراهيم بن آدم^(٢) يتمثل كثيراً بهذا البيت :

« لِلنَّعْمَةِ بِجَرِيشِ الْمِلْحِ آكُلَهَا أَلَدُّ مِنْ تَمْرَةٍ تُحْشَى بِزُبُورٍ

قال : ومعنى حشوها بزبور أن يكون في باطنها علة كأن يعطاها لأجل دينه وصلاحه ، ولولا ذلك ما أعطاهها له . فمن أدب هذه أن ترد على صاحبها ، ولا تقبل إلا ممن يعلم أنه يحبه على أي حال كان ؛ فهذه هي التي ليس فيها زبور^(٣) .
وكان إذا عمل ارتجز وقال :

اتَّخِذَ اللَّهُ صَاحِبًا وَدَعِ النَّاسَ جَانِبًا^(٤)

ومن الدعوة إلى التوكل قول سفيان الثوري^(٥) :

إِنْ كُنْتَ تَرَجُّوْهُ فَاتَّقِ بِهِ فَعِنْدَهُ الْفَضْلُ الْكَثِيرُ الْبَشِيرُ

مَنْ ذَا الَّذِي تَلْزِمُهُ فَاقَةٌ وَذُخْرُهُ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ^(٦)

ومن دعوته إلى التبتل قوله :

يَا حَبَّذَا الْعُزْبَةَ وَالْمِفْتَاحُ وَمَسْكِنٍ تَخْرِقُهُ الرِّيَّاحُ

لَا صَخْبٌ فِيهِ وَلَا صِيَّاحُ^(٧)

(١) البقرة ٨٦ .

(٢) إبراهيم بن آدم بن منصور يكنى أبا إسحاق من بلخ ، وكان من أبناء الملوك فترهد ولبس الصوف ، وكان يأكل من عمل يده ، وله سياحات كثيرة ، وقد نسجت حوله الأساطير ، ولما مات رثاه ابن أخيه محمد بن كناسة الأسدي الشاعر . توفي ابن آدم سنة ١٦٢ هـ بالجزيرة ، فحمل إلى صور ودفن هناك . (صفة الصفوة ج ٤ ص ٥٩ والرسالة للقشيري ص ٨) .

(٣) الطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الحلية ج ٧ ص ٣٧٣ .

(٥) سفيان بن سعيد الثوري من علماء الكوفة وزهادها ، ولد سنة ٩٧ هـ وخرج من الكوفة إلى البصرة سنة ١٥٥ هـ وتوفي بالبصرة سنة ١٦١ هـ كان يسمى أمير المؤمنين في الحديث ، وكان عالم الأمة وعابدها وزاهدتها في وقته . (صفة الصفوة ج ٣ ص ٨٢ وطبقات الشعراني ج ١ ص ٤٠) .

(٦) الحلية ج ٦ ص ٣٧٣ .

(٧) الأحياء ج ٢ ص ٣٠ والمقصود بالغزبه الغزوبة .

ومن الصور الواضحة لحياة الزهاد في القرن الثاني ما كان يتمثل به مسروق وهو قوله :

وَيَكْفِيكَ مِمَّا أُغْلِقَ الْبَابُ دُونَهُ وَأُرْخِي عَلَيْهِ السُّتْرَ مُلِحَ بِجَرْدَقِ (١)
وَمَاءَ فَرْتٍ بَارِدٌ ثُمَّ تَغْتَدِي تُعَارِضُ أَصْحَابَ السَّرِيدِ الْمَلْبَقِ
تَجَشَّأَ إِذَا مَا هُمْ تَجَشَّوْا كَأَنَّمَا غُذِيَتْ بِاللَّوَانِ الطَّعَامِ الْمَفْتَقِ (٢)

ومن صور مجاهداتهم ما روى من أن سعيد بن وهب (٣) حج ماشياً ، فبلغ منه وجهد ؛ فقال :

قَدَمِي اعْتَوِرَا رَمْلَ الْكَثِيبِ وَاطْرُقَا الْأَجْنَ مِنْ مَاءِ الْقَلِيبِ
رُبَّ يَوْمٍ رُحِمْنَا فِيهِ عَلَى زَهْرَةَ الدُّنْيَا وَفِي وَادٍ خَصِيبِ
وَسَمَاعٍ حَسَنٍ مِنْ حَسَنِ صَخِيبِ الْمِزْهَرِ كَالظَّبِيِّ الرَّبِيبِ
فَأَحْسِبَا ذَلِكَ بِهَذَا وَاصْبِرَا وَخُذَا مِنْ كُلِّ فَنٍّ بِنَصِيبِ
إِنَّمَا أَمْثِي لِأَنِّي مُذْنِبٌ فَلَعَلَّ اللَّهَ يَعْفُو عَن ذُنُوبِي (٤)

هذه المعاني وغيرها جعلت الشعر الديني في القرن الثاني يتطور إلى مرحلة غير التي كان يمر بها في القرن الأول تبعاً لتطور موضوعه ؛ فقد أصبح يعبر عن الزهد بعد أن كان يعبر عن التدين ؛ وللزهد مفهوم وللتدين مفهوم ، ولكل تعاليمه

(١) هذه الشطر في الأصل « وأرخی عليه الستر ملح وجرّدق » فاللفعل (أرخی) غير ظاهر البناء (وجرّدق) مرفوعة وهذا ما لا يتفق وبقية القافية في البيتین التاليين ، وقد تركت الفعل كما هو وأضفت باء إلى كلمة جردق حتى يزول الأقواء والجرّدق الرغيف وهو فارسي معرب .

(٢) الخلية ج ٢ ص ٩٧ .

(٣) سعيد بن وهب أبو عثمان مولى بني سامة بن لؤي ، كان شاعرا ماجنا كثير القول في الغزل والحمر ، وكان يسكن البصرة ، ثم توطن بغداد وتعبّد وحج راجلا ، توفي في خلافة المأمون . (صفة الصفة > ٢ ص ٢٠٣) .

(٤) صفة الصفة > ٢ ص ٢٠٣ .

ونظمه التي تتفق حيناً وتتمايز حيناً آخر . وقد زاد من تشخص الشعر الزهدي في القرن الثاني أن أصبح له شعراء منقطعون للقول فيه ، وهو شيء لم يكن لشعراء التدين في القرن الأول ، وأصبحت شخصية « الشاعر الفقيه » أو « الشاعر المحدث » أو « الشاعر الزاهد » من الشخصيات المألوفة في الحياة الروحية في القرن الثاني ؛ بل أصبحت من مقومات هذه الحياة . وبعد أن كان شعر التدين في القرن الأول فناً يبرج عليه شعراء غير متخصصين ؛ أصبح الشعر الزهدي في القرن الثاني ذا شعراء لا يتناولون غيره من الفنون الشعرية ولا يشغلون أنفسهم بغيره من الموضوعات ؛ اللهم إلا ما لا يتعارض مع حياتهم الروحية التي كانوا يحيونها ؛ فإن عروة بن أذينة « شاعر غزل مقدم من شعراء أهل المدينة ، وهو محدود في الفقهاء والمحدثين ، روى عنه مالك بن أنس وعبيد الله بن عمر العدوي ^(١) » ومن غزله قوله :

إِذَا وَجَدْتُ أَوَارَ الْحَبِّ فِي كَيْدِي عَمَدْتُ نَحْوَ سِقَاءِ الْقَوْمِ أَهْبَتَرِدُ
هَبْنِي بَرْدَتْ بِبَرْدِ الْمَاءِ ظَاهِرُهُ فَمَنْ إِحْرَى عَلَى الْأَحْشَاءِ يَتَّقِدُ ^(٢)

و « ذكر ابن أذينة عند عمر بن عبد العزيز فقال : نعم الرجل أبو عامر على أنه الذي يقول :

وَقَدْ قَالَتْ لِأَنْرَابٍ لَهَا زُهْرٌ تَلَاقَيْنَا ^(٣) »

ومن شعر ابن أذينة في الزهد قوله :

لَقَدْ عَلِمْتُ وَمَا الْأَمْرَافَ مِنْ خُلُقِي أَنْ الَّذِي هُوَ رِزْقِي سَوْفَ يَأْتِينِي
أَسْعَى لَهُ فَيُعِينِنِي تَطَلُّبُهُ وَأَوْ جَلَسْتُ أَتَانِي لَا يُعِينِنِي
وَإِنَّ حَظَّ امْرِئٍ غَيْرِي سَيَبْلُغُهُ لَا بُدَّ لَا بُدَّ أَنْ يَجْتَازَهُ دُونِي

(١) الأغاني - ٢١ ص ١٠٥ .

(٢) الأغاني - ٢١ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) الأغاني - ٢١ ص ١٠٨ .

لَا خَيْرَ فِي طَمَعٍ يُدْنِيهِ لِمَنْقَصَةٍ وَغَيْرُهُ مِنْ كِفَافِ الْعَيْشِ يَكْفِيهِ
لَا أَرُ كَبُ الْأَمْرِ تُذْرِي بِي عَوَاقِبُهُ وَلَا يُعَابُ بِهِ عِرْضِي وَلَا دِينِي
كَمْ مِنْ فَقِيرٍ غَنَى النَّفْسِ تَعْرِفُهُ وَمِنْ غَنَى فَقِيرِ النَّفْسِ مُسْكِينِ
وَمِنْ عَدُوٍّ رَمَانِي لَوْ قَصَدْتُ لَهُ أَمْ يَأْخُذِ النَّصْفَ مِنِّي حِينَ يَرْمِينِي
وَمِنْ أَخٍ لِي طَوَى كَشْحًا قَفَلْتُ لَهُ إِنْ أَنْطَوَاءَكَ عَنِّي سَوْفَ يَطْوِينِي
إِنِّي لَأَنْطِقُ فِيهَا كَانَ مِنْ أَرَبِي وَأُكْثِرُ الصَّمْتَ فِيهَا لَيْسَ يَعْنِينِي
لَا أَبْتَعِي وَصَلَ مِنْ يَبْعِي مُفَارِقَتِي وَلَا أَلِينُ لِمَنْ لَا يَشْتَهِي لِينِي (١)

والقصيدة من طلائع الشعر الزهدي ، وهي لذلك أشبه ما تكون بالشعر الديني ؛ إذ تشتمل على كثير من الآداب الدينية من مثل اتقاء الشبهات والدعوة إلى القناعة وصلوة الرحم وإيثار الصمت فيما لا يعنى ، وليس فيها ما هو نص في الزهد إلا الأبيات الأولى التي تقرر مبدأ التوكل بشيء من الصرامة والإصرار . والعلة في ذلك أن تعاليم الزهد في مبدأ القرن الثاني لم تكن قد رسخت وقعدت بعد .

ولكن هذه التعاليم الزهدية تبدو بصفة أوضح فيما روى عن عبد الله (٢) ابن المبارك من شعر . قالوا كان عبد الله بن المبارك إذا خرج إلى مكة ، يقول :

بَعْضُ الْحَيَاةِ وَخَوْفُ اللَّهِ أَخْرَجَنِي وَيَبِيعُ نَفْسِي بِمَا أَيْسَتْ لَهُ ثَمَانِي
إِنِّي وَزَنْتُ اللَّيْلِي يَبْقَى لِيَعْدِلَ لَهُ مَا لَيْسَ يَبْقَى فَلَا وَاللَّهِ مَا اتَّرْنَا (٣)

(١) الأغاني ٢١ ص ١٠٦ .

(٢) عبد الله بن المبارك يكنى أبا عبد الرحمن كان أبوه تركيا عند رجل من التجار من بني حفظة ، وكانت أمه تركية خوارزمية ، ولد سنة ١١٨ وقيل سنة ١١٩ هـ ، وقيل عنه : كنت لا تحب أن ترى صاحب علم أو صاحب عبادة أو رجلا له مروءة وقد ربحوا ولا رأيت في داره ، وكانوا يقدمونه في الأدب على سفيان الثوري وتوفي سنة ١٨١ هـ ودفن بهيت وهي مدينة على الفرات لما رجع من الغزو ، وكانت لإقامته بخراسان . (صفة الصفوة ٤ ص ١٠٩ وطبقات الشعراء ١ ص ٥٠ وتاريخ بغداد المجلد العاشر ص ١٦٥) .

(٣) تاريخ بغداد مجلد ١٠ ص ١٦٦ .

وبغض الحياة ، والمقابلة بين الدنيا والآخرة على أساس اختيار إحداها دون
إمكان الجمع بينهما من المعاني الزهيدة الناشئة عن المبالغة في الاتجاه إلى الآخرة ،
مع أن الدين لا يجعله الاتجاه الوحيد من بين تعاليمه التي ترمى إلى تحصيل خبرى
الدنيا والآخرة معاً .

وقال ابن المبارك في صفة العباد :

إِذَا مَا أَلَّيْلُ أَظْلَمَ كَابْدُوهُ فَيَسْفِرُ عَنْهُمْ وَهُمْ رُكُوعُ
أَطَارَ الْخَوْفُ قَوْمَهُمْ قَقَامُوا وَأَهْلُ الْأَمْنِ فِي الدُّنْيَا هَجُوعُ^(١)

وتلك صفة قوم انقطعوا للعبادة فأحيوا ليلهم كله حتى أسفر عليهم الصبح ،
مع أن الرسول عليه السلام يقول : « قم ونم » .

ومن المقطوعات الحسنة التي أثرت عن ابن المبارك في بعض الآداب التي يجب
أن يتحلل بها المسلم التقى قوله :

الصَّمْتُ أَزِينُ بِالْفَتَى مِنْ مَنْطِقٍ فِي غَيْرِ حِينِهِ
وَالصَّدْقُ أَجْمَلُ بِالْفَتَى فِي التَّوَلِّ عِنْدِي مِنْ يَمِينِهِ
وَعَلَى الْفَتَى بَوَقَارِهِ سِمَةٌ تَلُوحُ عَلَى جَبَانِهِ
فَمَنْ الَّذِي يَخْفَى عَائِي سِكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى قَرِينِهِ
رُبَّ امْرِيٍّ مُتَيِّقِنٍ غَلَبَ الشَّقَاءُ عَلَى يَقِينِهِ
فَازَالَهُ عَنْ رَأْيِهِ فَابْتَاعَ دُنْيَاهُ بَدِينِهِ^(٢)

والبيتان الأولان من هذه المقطوعة من الحكمة الساذجة المألوفة لدى الناس
جميعاً . والبيت الثالث صورة الرجل التقى كما يراها ابن المبارك . وهي صورة تسم
بالوقار البادى للناس من الأطراق ، والتفكر ، وأسبال الجفن . وهي على كل

(١) الإحياء ، ١ ص ٣٢٨ .

(٢) الحلية ، ٨ ص ١٧٠ .

حال صورة أولئك الذين يلزمون المحارب . ومعنى البيت الرابع عادى مطروق ،
 أثر عن غيره من الشعراء . ولكن البيتين الأخيرين يعتبران قفزة روحية جريئة
 فحتى ذلك الحين لم يكن الزهد يتناول المسائل النفسية بعمق ، بل كان يمر عليها
 مروراً سريعاً دون تلبث أو مكث ، ولم تكن هذه الخطرات السريعة لتكون
 للزهد في هذا العهد المبكر آراء مدروسة ثابتة عن النفس وأحوالها وطبيعتها ،
 ولا عن الروح والقلب ، وما إلى ذلك من المسائل التي تناولها التصوف فيما بعد
 بالتحليل والتفصيل ، وكون له في كل ذلك آراء ثابتة مدروسة منظمة . ولكن
 هذين البيتين يتناولان اليقين والشك ، واصطراعهما في النفس ، وموقف الإنسان
 بينهما موقف الحيرة انتظاراً لنتيجة المعركة بينهما . وفي البيتين ربط بين العقيدة
 والعمل ، وترتب ثانيهما على أولها ، وبقدر ثبوت العقيدة يكون اطراد العمل وقوته
 واتزانها ، وسيتناول الصوفية فيما بعد مسألة اليقين بالبحث والتفهم ، ويرتبون عليها
 نتائج لها كل القيمة في الحياة الروحية .

وعبد الله بن المبارك من المتورعين في حياتهم ؛ فقد كان له صديق محدث مثله
 روى الصدقات ؛ فكتب إليه ابن المبارك :

يَا جَاعِلَ الْعِلْمِ لَهُ بَازِيًا	يَصْطَادُ أَمْوَالَ الْمَسَاكِينِ
اِحْتَلَّتْ لِلدُّنْيَا وَلَدَاتِهَا	بِحِيلَةٍ تَذْهَبُ بِالدِّينِ
فَصِرْتَ مَجْنُونًا بِهَا بَعْدَمَا	كُنْتَ دَوَاءً لِلْمَجَانِينِ
أَيَّنَ رَوَايَاتِكَ فِي سَرْدِهَا	عَنْ أِبْنِ عَوْنٍ وَأَبْنِ سِيرِينَ
أَيَّنَ رَوَايَاتِكَ وَالْقَوْلُ فِي	لُزُومِ أَبْوَابِ السَّلَاطِينِ
إِنْ قُلْتَ أَكْرَهْتَ فَمَاذَا كَذَا	زَلَّ حِمَارُ الْعِلْمِ فِي الطُّلِينِ ^(١)

فهو يرى أن ولاية الأعمال للسلطان مما ينقص الورع ؛ لأنه ابتغاء للدنيا
 بالعالم الذي ينبغي أن يكون خالصاً لوجه الله تعالى . وما كان لهذا الصديق الذي كان

يتكلم في لزوم باب السلطان أن يلزم باب السلطان بولاية الصدقات ؛ فإن الزهاد في هذا الزمان كانوا يرون ولاية الأعمال للسلطان طلباً للدنيا ، ومخالفة لآداب الورع والزهد .

والشافعي فقيه شاعر أثر عنه في معاني الزهد شعر رقيق . قال عنه ابن رشيقي « وأما محمد بن إدريس الشافعي فكان من أحسن الناس افتناناً في الشعر » وهو القائل :

وَمُتَّعَ الْعَيْشَ مُرْتاحاً إِلَى بَلَدٍ وَالْمَوْتَ يُطْلَبُهُ فِي ذَلِكَ الْبَلَدِ
وَصَاحِكٍ وَالْمَنِيَا فَوْقَ مَفْرِقِهِ أَوْ كَانَ يَعْلَمُ غَنِيَمَاتٍ مِنْ كَهْدِ
مَنْ كَانَ لَمْ يُؤْتَ عِلْماً فِي بَقَاءِ غَدِ

مَاذَا تَفَكَّرُهُ فِي رِزْقِ بَعْدَ غَدِ^(١)

وعنصر التأمل واضح في هذه المقطوعة .

وله أبيات قلها في مرض موته تنسم بالركة ، وتهب منها نفحات الرجاء في عفو الله ، وهي أدخل في تناول الأمور النفسية من المقطوعة السابقة . قال :

فَلَمَّا قَسَا قَلْبِي وَضَاقَتْ مَذَاهِبِي جَعَلْتُ رَجَائِي نَحْوَ عَفْوِكَ سُلْماً
تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرَنْتُهُ بَعْفُوكَ رَبِّي كَانَ عَفْوُكَ أَعْظَمَا
فَمَا زِلْتُ ذَا عَفْوٍ عَنِ الذَّنْبِ لَمْ تَزَلْ تَجُودُ وَتَعْفُو مِنِّي وَتَكْرُمَا
فَلَوْلَاكَ لَمْ يَغْدِرْ بِإِبْلِيسَ عَابِدٌ فَكَيْفَ وَقَدْ أَعْوَى صَفِيكَ آدَمَا^(٢)

فهو حين رأى أن كثرة ذنوبه تجعله على خوف من أن يعامله الله بالعدل ؛ لأن النتيجة حينئذ لن تكون في صالحه ؛ فزع إلى عفو الله ورحمته متخذاً من الرجاء وسيلة يتوسل بها إلى الله سبحانه ؛ محاولاً أن يقارن بين ذنوبه وبين عفو الله .

(١) العمدة > ١ ص ١٨ .

(٢) معجم الأدباء > ١٧ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ .

اليتبين له أن هذه الذنوب لا تقع في عفو الله موقع القطرة في البحر . وبعد أن أتجهت نفسه بهذا الرجاء إلى الله ، ووجدت روح الأمن في ظل هذا الرجاء ، أراد أن يؤكد من الناحية المنطقية لينعم بهذه الحالة النفسية الممتعة حالة الاطمئنان إلى عفو الله والأمن في ظله ؛ فرد الطاعة والغواية إلى الله تعالى ، واستعان بضرب المثل بآدم وهو خليفة الله في أرضه ، وقد عصى آدم ربه فعوى ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدى .

أما مساور الوراق وهو شاعر كوفي مقل من أصحاب الحديث فيوصي ابنه بلزوم الزهاد ، والإقبال على العبادة في أبيات تصور بعض جوانب حياتهم إذ ذاك :

شَمْرٌ نِيَابَكَ وَاسْتَعِدَّ لِقَائِلِ وَاحْكُكْ جَبِينَكَ لِلْقَضَاءِ بِشُومِ
أَحْسِنُ وَصَاحِبُ كُلِّ قَارٍ نَاسِكِ حَسَنَ التَّعَهُدِ لِلصَّلَاةِ صَوْوَمِ
مِنْ ضَرْبِ حَمَادٍ هُنَاكَ وَمِسْعَرِ وَسِمَاكِ الْعُتْكِىِّ وَابْنِ حَكِيمِ (١)

وحك الجبين بالثوم ، والاكتحال بالملح من الوسائل التي كان يعتمد إليها الزهاد لإذهاب النوم عن جفونهم ؛ ليستطيعوا مواصلة العبادة حتى انقضاء الليل .

ولساور هذا بيتان يعيب فيهما على رجل رياءه وتظاهره بالصلاح ، ويدكر فيهما الفعل «تصوف» مما يدل على أن اسم التصوف ظهر واستعمل في القرن الثاني للهجرة :

تَصَوَّفَ كَيْ يُقَالَ لَهُ أَمِينٌ وَمَا يَعْنِي التَّصَوُّفَ وَالْأَمَانَةَ
وَأَمَّ يُرِدِ الْأَلَةَ بِهِ وَالْكِنَ أَرَادَ بِهِ الطَّرِيقَ إِلَى الْخِيَانَةِ (٢)

وأصحاب الرياء كثيرون في كل زمان . ويدكرنا هذان البيتان بقصة صوفي يرتدى مرقعة لقيه رجل فقال له : يا صوفي أتبيع مرقعتك ؟ فقال : إذا باع الصياد شبكته فبأى شيء يصطاد (٣) ؟

(١) الأغاني ج ١٦ ص ١٦٢ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) تليس إبليس لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ط إدارة الطباعة النيرية

وهكذا تطور شعر التدين في القرن الثاني الهجري إلى شعر زهدى موغل في الروحانية أكثر من سابقه ، ويعبر عن حياة روحية أعنف من تلك التي كانت في القرن الأول ، ويظهر في ثناياه كثير من المعاني الزائدة على التدين ، ويتناول في بعض الأحيان مسائل نفسية دقيقة ، ويفطن إلى أهميتها في الحياة الروحية العملية كاليقين والصبر ، كما في قول مسعر بن كدام :

مَا لِامْرِئٍ فَوْقَ مَا يَجْرِي الْقَضَاءُ بِهِ

فَالَهُمْ فَضْلٌ وَخَيْرُ النَّاسِ مَنْ صَبَرَ

مَا ذَاقَ طَعْمَ الْعَيْنى مَنْ لَا قُنُوعَ لَهُ . وَإِنْ تَرَى قَانِعًا مَا عَاشَ مُفْتَقِرًا^(١)

وقوله :

وَلَمْ أَرَ كَالدُّنْيَا بِهَا اغْتَرَّ أَهْلَهَا

وَلَا كَالْيَمِينِ اسْتَوْحَشَ الدَّهْرَ صَاحِبُهُ^(٢)

ويقول في إثارة الجوع :

وَجَدْتُ الْجُوعَ يَطْرُدُهُ رَغِيْفٌ . وَمِلَّةُ الْكَفِّ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ

وَقُلُّ الطَّعْمِ عَوْنٌ لِلْمُصَلِّي . وَكَثْرُ الطَّعْمِ عَوْنٌ لِلْسُّبَاتِ^(٣)

ويقول محمد بن كناسة وكان قد أملق فلامه قومه على القعود عن السلطان :

أَتَكَلِّمُ وَجْهِي لَا أَبَا لِأَيِّكُمْ . مَطَامِعُ عَنْهَا لِلْكَرَامِ مَحِيصُ

مَعَاشِي دُونَ الْقُوْتِ وَالْعَرِضِ وَافِرٌ . وَبَطْنِي عَنْ جَدْوَى اللَّثَامِ خَمِيصُ^(٤)

ومحمد بن كناسة هذا أسدى من أهل الكوفة ، يقال إنه ابن أخت إبراهيم ابن أدهم الزاهد المشهور ، وقد رثى خاله هذا بقصيدة تعطى صورة عن الزهاد

(١) الحلية > ٧ ص ٢٢٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٢١٩ .

(٤) الأغاني > ١٢ ص ١٠٧ .

وأخلاقهم وسمتهم قال :

رَأَيْتُكَ مَا يَكْفِيكَ مَا دُونَهُ الْغِنَى

وَقَدْ كَانَ يَكْفِي دُونَ ذَلِكَ ابْنَ أَدَهْمَا

وَكَانَ يَرَى الدُّنْيَا قَلِيلًا كَثِيرُهَا

أَمَاتَ الْهَوَى حَتَّى تَجَنَّبَهُ الْهَوَى

وَالْحِلْمِ سُلْطَانَ عَلَى الْجَهْلِ عِنْدَهُ

وَأَكْثَرُ مَا تَلَقَاهُ فِي الْقَوْمِ صَامِتًا

وَإِنْ قَالَ بَدَّ الْقَائِلِينَ وَأَحْكَمَا^(١)

وهناك ظاهرة جدت على الحياة الروحية في القرن الثاني هي ظاهرة المجانين .
وليس هؤلاء المجانين كسائر المجانين الذين نألفهم يخاطبون في كلامهم وتصرفاتهم ،
ولكنهم مجانين من نوع آخر . هم مجانين ينطقون بالحكمة ، وتجري على ألسنتهم
الموعظة ؛ لأن جنونهم ليس مرضاً ولكنه جنون في طاعة الله تعالى ، والتعلق به ؛
ولذلك يطلق عليهم في كتب طبقات الصوفية « عقلاء المجانين »^(٢) .

ويظهر أن ليس المراقع الصوفية ، والسياسة في الجبال ، والمرابطة في الثغور ،
إلى جانب ظهور التأثير بالأفكار الأجنبية — وكل هذا جد على الحياة الروحية
في القرن الثاني — ساعد على ظهور هذه الطائفة بصورة من الصور . وقد هول
فيها وزاد عليها ما كان يتناقل عن هؤلاء من الحكمة والشعر ؛ لأن الحياة الروحية
كانت من النمو والقوة في هذا القرن بحيث يكثر فيها القول ، ويقرض فيها
الشعر الكثير . وكثير من قائل الشعر لا يحرصون على نسبته إليهم ، إما زهداً
في الشهرة وهي زعة من النزعات الروحية المعروفة ، وإما لأن ماقلوا من
شعر يشتمل على بعض الكلمات أو المعاني التي لم يكن قولها مألوفاً عند
المتزمطين من الفقهاء ، فيطلقون ما يقولون وينسبونه إلى أولئك المجانين الحكماء .

(١) الأغاني ج ١٣ ص ١٠٧—١٠٨ .

(٢) راجع فهرس كتاب « صفة الصفة » لابن الجوزي ، وقد ألف ابن حبيب

النيسابوري فيهم كتاب سماه « عقلاء المجانين » أتى فيه بكثير من أخبارهم وتوفى سنة ٤٠٦ هـ .

ولعل كثيراً من مجانين هذا القرن وما بعده كانوا من صنع الخيال . ولكنهم شخصيات قامت في تكوين الحياة الروحية وأدبها بدور لا يمحى .

فمن هذه الشخصيات « شعوانة » من زاهدات القرن الثاني ، وكانت « تردد هذا البيت فتبكي وتبكي النساء معها ، تقول :

لَقَدْ أَمِنَ الْمَغْرُورُ دَارَ مَقَامِهِ وَيُوشِكُ يَوْمًا أَنْ يَخَافَ كَأَمِينٍ^(١)

ومنهم « ميمونة السوداء » لقيها عبد الواحد بن زيد فأنشده هذه الأبيات :

يَا وَاعِظًا قَامَ لِاحْتِسَابِ يَزْجُرُ قَوْمًا عَنِ الذُّنُوبِ

تَنْهَى وَأَنْتَ السَّقِيمُ حَقًّا هَذَا مِنَ الْمُنْكَرِ الْعَجِيبِ

لَوْ كُنْتُ أَصْلَحْتَ قَبْلَ هَذَا غَيْكَ أَوْ تُبْتُ مِنْ قَرِيبِ

كَانَ إِمَّا قُلْتَ يَا حَبِيبِي مَوْعِعَ صِدْقٍ مِنَ الْقُلُوبِ

تَنْهَى عَنِ الْعَى وَالْتِمَادِي وَأَنْتَ فِي النَّهْيِ كَالْمُرِيبِ^(٢)

وكلمة « يا حبيبي » في البيت الرابع كلمة تقليدية كان الزهاد يتخاطبون بها عند اللقاء منذ القرن الثاني .

ومما ينسب إلى ميمونة هذه قولها :

قُلُوبُ الْعَارِفِينَ لَهَا عُيُونٌ تَرَى مَا لَا يَرَاهُ النَّاطِرُونَ

وَأَلْسِنَةٌ بِمِرٍّ قَدْ تَنَاجَى تَغِيْبُ عَنِ الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ

وَأَجْنَحَةٌ تَطِيرُ بِغَيْرِ رِيشٍ إِلَى مَلَكَوَتِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

فَنَسَفَتْهَا كُؤُوسَ الصَّدَقِ صِرْفًا وَشَرَبُ مِنْ كُؤُوسِ الْعَارِفِينَ^(٣)

والمقطوعة على ضعفها يبدو فيها كثير من المعاني الصوفية فكلمة « العارفين »

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٣٨ .

(٢) صفة الصفوة ج ٣ ص ١٢٢ ، والحلية ج ٦ ص ١٥٩ .

(٣) شهيد العشق الألهي لعبد الرحمن بدوي ص ١١٧ .

من مصطلحات الصوفية ، ورؤية قلوب العارفين ما لا يراه الناس معنى صوفي يعبر عنه بالكشف مرة وبالمشاهدة أخرى ، وخفاء المناجاة بين العارفين على الكرام الكاتبين معنى صوفي لا يجرؤ العباد العاديون على قوله ، وهو من أوائل المعاني التي ساهمت في تكوين ظاهرة الشطح التي استفحل أمرها في القرن الثالث ، والأجنحة التي تطير إلى الملكوت وكؤوس الصدق من الرمزية الصوفية ، وهذا من أوائل ما أثر فيها . وقد لا تكون ميمونة صاحبة هذه الأبيات ؛ بل طرحها قائلها على ميمونة لتسير على الألسنة ، دون أن يتحمل هو تبعه ما فيها من معنى غير مألوف لهذا العصر .

ومنهم « ريحانة » التي لقبها إبراهيم من أدهم بالأبلة ، وألقت عليها كثيراً من الشعر كقولها :

صَبِرْتُ عَنْ الْبَدَاثِ حَتَّى تَوَاتَتْ وَالزَّمْتُ نَفْسِي صَبْرَهَا فَاسْتَمَرَّتْ
وَمَا النَّفْسُ إِلَّا حَيْثُ يَجْعَلُهَا الْفَتَى فَإِنْ أَطْمَعَتْ تَأَقَّتْ وَإِلَّا تَسَلَّتْ^(١)

والبيتان من الرياضة النفسية التي كان يعكف عليها الزهاد في القرن الثاني . ولها أيضاً :

وَمَا عَاشِقُ الدُّنْيَا بِنَاجٍ مِنَ الرَّدَى وَلَا خَارِجٍ مِنْهَا بِغَيْرِ غَلِيلِ
فَكَمْ مَالِكٍ قَدْ صَفَرَ المَوْتَ بِيَدَيْهِ وَأَخْرَجَ مِنْ ظِلِّ عَلَيْهِ ظَلِيلِ^(١)

ومنهم بهلول المجنون الذي لقي الرشيد ووعظه ، وكان ينشد :

دَعِ الحِرْصَ عَلَى الدُّنْيَا وَفِي العَيْشِ فَلَا تَطْمَعُ
وَلَا تَجْمَعُ مِنَ المَالِ فَمَا تَدْرِي لِمَنْ تَجْمَعُ
فَإِنَّ الرِّزْقَ مَقْسُومٌ وَسُوءُ الظَّنِّ لَا يَنْفَعُ
فَقِيرٌ كُلُّ ذِي حِرْصٍ غَنِيٌّ كُلُّ مَنْ يَقْنَعُ^(٢)

(١) شهيدة العشق الألهي س ١١٣ — ١١٤ .

(٢) الطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٥٨ .

وقال بعضهم : « رأيت مجنوناً بالبصرة قد نظر إلى جنازة فقال :

وَصَفَ الطَّيِّبُ فَهَمُّ يَمَا وَصَفَ الطَّيِّبُ يُعَالِجُونَهُ

يَرْجُونَ صِحَّةَ جِسْمِهِ هَيْهَاتَ مِمَّا يَرْتَجُونَهُ

قال : ثم غلبه البكاء ومضى ^(١) .

الفقهاء والمحدثون والزهاد - عقلاء كانوا أو مجانين - يمثلون طائفة شعرية واحدة . وهي طائفة عاشت حياة متدينة ، أنفقتها في التعبد والمجاهدة وألوان الرياضة ، فكونت لنفسها عن طريق هذا المجهود جواً روحياً استمتعت به ، وأخلصت له ، وانقطعت عما سواه . وقد كان لها مع ذلك فن شعري يعبر عن حياتها هذه ويصورها ، ذلك هو « الشعر الزهدى » الذى تقدمت نصوص كثيرة منه . وقد تطور هذا الشعر مع الحياة الروحية منذ أوائل القرن الثانى حتى انتهى به الأمر آخر القرن إلى ظهور نصوص منه كان لها حظ من الروحانية أكثر من غيرها وتناولت بعض المسائل التى كانت نواة لحركة التصوف القوية فى القرن الثالث ، وقد كانت هذه النصوص بذور « الشعر الصوفى » الذى اكتمل فى القرن الثالث وما بعده .

« كان إبراهيم بن أدهم ماراً فى بعض الطرق ، فسمع رجلاً يعنى بهذا البيت :

كُلُّ ذَنْبٍ لَكَ مَغْفُورٌ رُبَّ سِوَى الْإِعْرَاضِ عَنِّي

فغشى عليه ^(٢) . »

وسواء كان البيت حسياً أو روحياً فإن ابن أدهم صرفه إلى الروحانية ، وجعله من الأبيات التى تحكى شأن الله تعالى مع عباده ، ورأى أن كل ذنوبه يمكن أن تغفر إلا إعراضه عن الله تعالى ، وهو مقياس صوفى فى غفران الخطايا .

(١) صفة الصفوة - ج ٤ - ص ١٣ .

(٢) الكشكول - ج ١ - ص ٧١ .

وحكى عن داود الطائي قوله :

مَا نَالَ عَبْدٌ مِنَ الرَّحْمَنِ مَنزِلَةً أَعْلَى مِنَ الشَّوْقِ إِنَّ الشَّوْقَ حَمُودٌ (١)

والشوق من المعاني الروحية التي استغلت استغلالاً حسناً في التصوف فيما بعد . وقد تقدم من هذا اللون نصوص في القناعة ، والصبر ، واليقين وهي معان لها أهميتها في التصوف .

وقد كان التوكل — وهو طابع الزهد في القرن الثاني — من المعاني الروحية الأولى في حركة التصوف ، وعد من المقامات الصوفية . سلك رجل البادية على التوكل ، فأبطأ عنه رزقه حتى ضعف ، فقال : يارب إما قوة وإما رزق . فسمع من ينشد هذين البيتين :

وَيَزَعُمُ أَنَّنَا مِنْهُ قَرِيبٌ وَأَنَا لَا نُضِيعُ مِنْ أَتَانَا
وَيَسْأَلُنَا الْغِنَى ضَعْفًا وَعَجْزًا كَأَنَّا لَا نَرَاهُ وَلَا يَرَانَا (٢)

والتوكل كما تقدم من المقامات الصوفية ، والرؤية حال من أحوال التصوف يعرفها أربابها .

٢ — التائبون من مجاه الشعراء

وهذه طائفة من شعراء الزهد في القرن الثاني تختلف عن طائفة الفقهاء والمحدثين وازهاد من الشعراء وهم الذين أسلفنا الكلام عنهم . هذه طائفة لم تنشأ في التدين كما نشأوا ، ولم تعكف على العبادة كما عكفوا ، ولم تنصرف عن الدنيا وزينتها ، ولم تهذب في لذاتها ، ولم تعزف عن متعها .

هذه طائفة تتألف من شعراء نشأوا يشاركون في الحياة ، ويخوضون غمارها مع الخائضين ، وقد استهوتهم المتع والملاذات ؛ فاجتروا السيئات ، ولم يجتنبوا كبار الإثم والفواحش ، ومضوا يعبون من الشهوات بينهم ، يبادرون اللذة قبل

(١) الحلية ٧ ص ٣٦٠ .

(٢) الحلية ٨ ص ٥٣٣ — ٥٣٣ .

انقضاء الشباب ، و يروون غلثهم منها قبل أن تحل بساحتهم الشيخوخة .
والشيخوخة مرحلة في حياة الإنسان تختلف عن مرحلة الشباب ؛ فإذا كان
الشباب مرحلة القوة ، والسمي وراء اللذات ، وتلبية النزعة الحيوانية الشرسة
في طبيعة الإنسان فإن الشيخوخة مرحلة الضعف ، والتسليم ، والتفكير ، والتأمل ،
وتلبية النزعة الروحانية في طبيعة الإنسان . فإن الإنسان في دور الشباب ينصرف
إلى الماديات ، ويصرف نشاطه في تحصيلها ، فيلهيه التكاثر عن التأمل ، وتطغية
القوة فلا يبحث عن العلل . وحين يقف على عتبة الشيخوخة ، ويحس ضعف
الهرم ، يقف موقف التأمل في الحياة وطبائع الناس ، وقيس الأشباه والنظائر ،
ويقابل بين النقيض وتقيضه ، ويجمع بين السبب والنتيجة ، ويحاول أن يتبين
العلائق بين الأشياء ، ويتخذ لنفسه قواعد يسير عليها في حياته تعوضه عما فقد
من قوة الشباب وحيوته ، ويتطرق به التفكير من علاقة إلى علاقة ؛ فيحاول
أن يفهم الحياة بعلمها ، ويعرف مبدأها ونهايتها ، وماذا يمكن أن يكون بعد هذه
النهاية ، ولا يلبث أن يجد نفسه قد زهد في الدنيا بعد أن يدرك حقيقتها ويعرف
نهايتها ، ويتبين له أن تفكير الشيخوخة جملة يستدرك مافات من ضلال
الشباب وعمائاته :

وَمَا سَأَسَ أَمْرًا كَذِي شَيْبَةٍ بَصِيرٍ بِمَا سَأَسَ مُسْتَوْتِيقٍ
وَمَا أَحْكَمَ الرَّأْيَ مِثْلَ امْرِئٍ يَقِيْسُ بِمَا قَدْ مَضَى مَا بَقِيَ (١)

والمرء أقدر على إصدار الحكم في مسألة من المسائل مادام بعيداً عنها ، منقطع
العلائق بها . وهذه خاصة من خواص موضوعية الحكم على الأشياء ؛ فإن هذه
العلائق غالباً ما تكون مضلة للحاكمين . والإنسان في دور الشباب لا يستطيع
أن يدرك أحواله وسلطان الشباب عليه كما ينبغي الإدراك ، فإذا ما انفض يده من
شبابه استطاع إلى حد ما أن يقف منه موقف المحايد ، فتكون أحكامه حينئذ أدنى
إلى الصواب وأقرب من الحق ، فيدرك جنابة شبابه عليه في تقصيره وتفريطه

(١) ديوان أبي نواس ص ١٧٦ .

في جنب الله ، وفضل شيخوخته عليه في تبصيره بمصيره :

لِلَّهِ دَرُّ الشَّيْبِ مِنْ وَاعِظٍ وَنَاصِحٍ لَوْ حَطَى النَّاصِحُ^(١)

ويقظة الشيخوخة هذه تصحبها غالباً لذعة الندم على التفريط ، والانسياق مع شررة الشباب . وكثيراً ما أوحى الندم أرق الأشعار وأعذبها « والماجنون حين يزهدون يصبح شعرهم قيثاراً تندب بأوتار الندم والخوف ، ويمسنون ولهم شمائل تنفح بالوداعة واللين^(٢) » .

من هؤلاء التائبين « آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن شمس بن عبد مناف . وأمه أم عاصم بنت سفيان بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم أيضاً . وهو أحد من من عليه أبو العباس السفاح من بني أمية لما قتل من وجد منهم . وكان آدم في أول أمره خليعاً ماجناً متهتكاً في الشراب ثم نسك بعد ما عمره ، ومات على طريقة محمودة^(٣) » .
ومن قوله في الخمر قبل أن يقلع :

اسْتَقَى يَأْمُكَوِيَّةَ سَبْعَةَ أَوْ ثَمَانِيَةَ

اسْتَقَىهَا وَغَدَّ فِي قَبْلِ أَخِذِ الزَّبَانِيَةَ

اسْتَقَىهَا مُدَامَةً مُزَّةَ الطَّمِّ صَافِيَةَ^(٤)

ولكن روحانية الشيخوخة لحقت آدم هذا ، فأقلع عن شرب الخمر ، وتنسك في آخر عمره ، بعد أن عكف على الشراب دهرأ . وكان يجتمع على ذلك هو ويعقوب بن الربيع ، وقد اتفق أن استأذن يوماً على يعقوب وهو على الشراب ، فقال يعقوب . « ارفعوا الشراب فإن هذا قد تاب وأحسبه يكره أن يراه ، فرفع وأذن له ، فلما دخل قال : إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون . قال يعقوب

(١) ديوان أبي نواس ص ١٦٣ .

(٢) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق > ١ ص ٩٠ .

(٣) الأغاني > ١٤ ص ٥٨ .

(٤) الأغاني > ١٤ ص ٥٩ .

هو الذى وجدت ، ولكننا ظننا أن يثقل عليك لتترك الشراب . قال : اى والله إنه ليثقل على ذلك . قال : فهل قلت فى ذلك شيئاً منذ تركته ؟ قال : قلت :

أَلَا هَلْ فَتَى عَنْ شُرْبِهَا الْيَوْمَ صَابِرٌ

لِيَجْزِيَهُ يَوْمًا بِذَلِكَ قَادِرٌ

شَرِبْتُ فَلَمَّا قِيلَ لَيْسَ بِنَازِعٍ

نَزَعْتُ وَتَوْبِي مِنْ أَدَى اللَّوْمِ طَاهِرٌ^(١)

وروحانية آدم بن عبد العزيز تتسم بالرجاء ؛ فهو يقلع عن الخمر ومعاقرتها ليلقى جزاء هذا الإقلاع من رب قادر على إيفاء الجزاء ، ولو أن روحانيته اتسمت بالخوف لأقلع خوفاً من عذاب الله . والحق أن السلوك قد يتحد بين كثيرين ويختلف الدافع إليه عند كل منهم ؛ فقد يتوب جماعة ويتزهدون ، ولكن الدافع إلى التوبة عند واحد هو الخوف من عذاب الله ، وعند آخر الخوف من سوء الأحدثه ، وعند ثالث لأن هذه المخالفات لا تتفق واحترامه لنفسه وفكرته عنها بينما يكون الدافع عند غيرهم رجاء ما عند الله من حسن الثواب للتائبين العابدين .

وهذا شاعر آخر تقوم روحانيته على أساس غير الأساس الذى قامت عليه روحانية آدم بن عبد العزيز ، هو محمد بن يسير الرياشى ، وكان «شاعراً ظريفاً من شعراء المحدثين ، متقل ، لم يفارق البصرة ، ولا وفد إلى خليفة ولا شريف منتجماً ، ولا تجاوز بلده وصحبة طبقته ، وكان ماجناً هجاء خبيثاً^(٢) » والأساس الروحى لتوبة الرياشى هو الخوف من الموت الذى كان يفزعه دائماً ويطوف عليه طائفه فى صورة أخيلة ؛ فيرى نفسه محمولا على السرير ، يمر به حاملوه على المجالس التى كان يغشاها فيسأل الجلوس من الميت ؟ فيقال لهم : إنه الرياشى . فيقولون يرحمنا الله وإياه . ولا يقتصر الأمر على الموت وإلا هان الأمر ، ولكن ما بعد الموت أنكى وأفظع إذا لم تدرك الإنسان رحمة من الله .

(١) الأغاني > ١٤ ص ٦٠ .

(٢) الأغاني > ١٢ ص ١٢٤ .

أنشد الرياشي في مجلس أبي محمد الزاهد صاحب الفضيل بن عياض يوماً
الآيات الآتية لنفسه :

وَيْلٌ لِمَنْ لَمْ يَرْحَمْهُ اللَّهُ وَمَنْ تَكُونُ النَّارُ مَثْوَاهُ
وَإِغْفَلْتَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَضَى يُذَكِّرُنِي الْمَوْتَ وَأَنْسَاهُ
مَنْ طَالَ فِي الدُّنْيَا بِهِ عُمُرُهُ وَعَاشَرَ فَأَلَمْتُ قُصَارَاهُ
كَأَنَّهُ قَدْ قِيلَ فِي مَجْلِسٍ قَدْ كُنْتُ آتِيهِ وَأَغْشَاهُ
مُحَمَّدٌ صَارَ إِلَى رَبِّهِ يَرْحَمُنَا اللَّهُ وَإِيَّاهُ

فأبى جميع من حضر (١) .

ومن أقواله التي تنفح صدقاً وإخلاصاً وتبدو عليها مسحة الخوف واضحة قوله :

عَجَبًا لِي وَمِنْ رِضَائِي بِحَالٍ أَنَا مِنْهَا عَلَى شَفَا تَفْرِيرِ
عَالِمًا لَا أَشْكُ أَنِّي إِذَا مِتُّ إِلَى عَدْنٍ أَوْ عَذَابِ السَّعِيرِ
كَلَّمَا مَرَّ بِي عَلَى أَهْلِ نَادٍ كُنْتُ حِينًا بِهِمْ كَثِيرَ الْمُرُورِ
قِيلَ مَنْ ذَا عَلَى مَرِيرِ الْمَنَايَا قِيلَ هَذَا مُحَمَّدُ بْنُ يَسِيرِ (٢)

والفزع من الموت ظاهر في البيتين الأخيرين .

أما أبو نواس فهو أشهر من نسك وتاب بعد مجون وخلاعة . ويرجع ذلك
إلى منزلته الشعرية من ناحية ، وإلى إخلاصه في مجونه وزهده وقيامهما عنده على
مبدأ وفكرة هي علة ذلك الإخلاص فيهما من ناحية أخرى . فأبو نواس لا يبعث
في كلامه « إنما يتكلم بكلام أصحاب المبادئ . فهو يشك عن إخلاص ، ويتوب
عن إخلاص ، فهو أنموذج لقوة الروح وحياة الوجدان (٣) » .

(١) الأغاني ج ١٢ ص ١٣١ والبيان والتبيين > ٣ هامش ص ١٥٧ .

(٢) البيان والتبيين > ٣ ص ١٦٣ .

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق > ١ ص ٩١ .

والمبدأ الذي يقوم عليه مجون أبي نواس هو : الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية ؛ فهو يحترم الإنسان بكل ما فيه من زعات وعواطف وغزائر . يحترم شكه وقيمه ، وجده وعبته ، ورغبته وقناعته ، يحترمه كإنسان من لحم ودم كما يقول بشار ، وللحم والدم رغبات ومطالب جديرة بالاحترام ؛ لأن كل ما هو أرضي عنده حقيقي ، وأما ما ليس أرضياً فهو وهم زائف لا حقيقة له ويجب الحط منه وعدم احترامه^(١) . وتطبيقاً لهذا المبدأ عب النواصي من المذات حلالها وحرامها محالوا تحقيق كل ألوانها في حياته ، غير عابئ بلوم اللأميين ؛ لأنه يعبث بناء على المبدأ المتقدم ، لا كما يعبث الأطفال من الرجال .

والبيت الآتي يمثل مبدأ أبي نواس في مجونه :

يَا أَحْمَدَ الْمُرْتَجَى فِي كُلِّ نَائِبَةٍ قُمْ سَيِّدِي نَعْصِ جِبَارَ السَّمَوَاتِ^(١)

وهو لا يعصى حياً في العصيان بل يعصى احتراماً للإنسان ورغبته ، ومحاوله للسموية ، والحط من القيم التي يدين بها الناس ، ويحدون بها من رغبات الإنسان وزعاته . ولذا اختار هذا الأسلوب المثير للدعوة إلى العكوف على المذات .

وكما صدق أبو نواس في مجونه صدق في زهده . فحين لحقته الشيخوخة ، وأدركه أترانها ، وانسلخت عنه شره الشباب ، غير اتجاهه في الحياة بنفس الإخلاص ؛ إذ قد تبين له خطأ مبدئه الأول ، بل لعله لم يتبين له خطؤه ؛ لأن مبدئه هذا ينفذ مادام في الإنسان رغبات ، أما إذا خمدت رغباته وهدأت ثورته فإن « مفهوم المخالفة » لهذا المبدأ يقضى بالترفع عن الغواية ؛ فيكون العبث والجد والمجون والزهد ، مرحلتان في حياته يحكمها مبدأ واحد طابعه الإخلاص الذي لا يقيم للناس وزناً :

وَإِذَا نَزَعْتَ عَنِ الْغَوَايَةِ فَلْيَكُنْ لِلَّهِ ذَاكَ النَّزْعُ لَا لِلنَّاسِ^(٢)

(١) راجع : من تاريخ الإلحاد في الإسلام لعبد الرحمن بدوي — المقدمة ص ١٠ .

(٢) ديوان أبي نواس ص ٢١٨ .

(٣) محاضرات الأدباء > ٢ ص ٢٣٧ .

وكان هذا المبدأ يقضى بالنزع عن الغواية بعد انتهاء ثورة الرغبات وخبود جنوتها ، إذا ما أشرف الإنسان على دور الشيخوخة ؛ فلكل مرحلة ما يلائمها ؛ للشباب رغبة يجب أن تلبى ، وحاجة يجب أن تشبع ، وللشيخوخة رزاة يجب أن تصان ، ووقار يجب أن يحترم ويكون بمنجاة عن الابتدال :

أَيَا مَنْ بَيْنَ بَاطِيَةٍ وَزِقٍ وَعُودٍ فِي يَدَيَّ غَانَ مُغْنَى
 إِذَا لَمْ تَنْهَ نَفْسَكَ عَنْ هَوَاهَا وَتُحْسِنَ صَوْنَهَا فَإِلَيْكَ عَنِّي
 فَإِنِّي قَدْ شَبِعْتُ مِنَ الْمَعَاصِي وَمِنْ إِذْمَانِهَا وَشَبِعَنَ مِنِّي
 وَمَنْ أَسْوَأَ وَأَقْبَحُ مِنْ كَلْبٍ يُرَى مُتَطَرِّبًا فِي مِثْلِ سِنِّي (١)

وفكرة تقسيم العمر إلى مرحلتين لكل منهما ما يلائمها واضحة في شعر أبي نواس . وهو لذلك يحرص على أن لاتنطفي مرحلة على أخرى ؛ لأن العمر محدود ، والإنسان مسوق إلى نهاية معلومة ، والأيام تلح على الإنسان مسرعة به نحو هذه الغاية :

يَظَلُّ الدَّهْرُ يَطْلُبُنِي وَيَنْحُونِي حَتَّى عَجَلِ
 فَأَيَّامِي تُقَرِّبُنِي وَتُدْنِيَنِي إِلَى أَجَلِي (١)

وقد أتاح هذا الإخلاص في المجون والزهد على السواء لأبي نواس روحاً قوية في شعره ، ونعمة محببة نفاذة ذات تأثير على السامع والقارى . وقد قيل :
 (ما خرج من القلب وقع في القلب) . « قال سفيان بن عيينة لرجل من أهل البصرة : أنشدني لأبي نواسكم ، فأنشده :

مَا هَوَى إِلَّا لَهُ سَبَبٌ يَبْتَدِي مِنْهُ وَيَنْشَعِبُ

فقال سفيان : آمنت بالذي خلقه (٢) . »

(١) ديوان أبي نواس ص ١٧٨ .

(٢) مقدمة الديوان ص ٥١ .

وفي شذرات الذهب في حوادث سنة ست وتسعين ومائة « وفيها أبو نواس :
قال ابن عيينه : هو أشعر الناس . . . وكان المأمون يقول : لو وصفت الدنيا نفسها
ما بلغت قول أبي نواس :

أَلَا كُلُّ حَيٍّ هَالِكٌ وَأَبْنُ هَالِكٍ وَذُو نَسَبٍ فِي الْهَالِكِينَ عَرِيقٌ
إِذَا امْتَحَنَ الدُّنْيَا لَيْبٌ تَكَشَّفَتْ

لَهُ عَنِّ عَدُوٌّ فِي ثِيَابِ صَدِيقٍ

وأثنى عليه ابن عيينه وعلماء عصره بالفصاحة والبلاغة^(١) .

« وقال ابن دريد سألت أبا حاتم عن أبي نواس فقال : إن جد أحسن ، وإن
هزل ظرف ، وإن وصف بالغ ، يلقي الكلام على عواهنه ، لا يبالي من حيث
أخذه^(٢) . »

وقد سلمت لأبي نواس في الزهد معان تدل على صفاء نفس ، وحدة ذكاء ،
ودقة ملاحظة ، مثل قوله :

لَوْ لَمْ تَكُنْ لِلَّهِ مُتَمَمًّا لَمْ تُنْسِ مُحْتَاجًا إِلَى أَحَدٍ^(٣)

وقوله :

إِنَّ لِلْمَوْتِ لَهُمَا وَاقِعًا دُونَكَ أَوْ بِكَ

نَحْنُ نَجْرِي فِي أَفَانِيهِ مِنْ سُكُونٍ وَتَحَرُّكٍ^(٤)

وقوله :

مَا أَرْتَدَّ طَرْفٌ أَمْرِي إِلَّا وَشَيْءٌ يَمُوتُ مِنْ جَسَدِهِ^(٥)

وقارىء أبي نواس يكاد يلمس بيديه نفحة الصدق التي تشيع في زهدياته ؛ فهو

(١) شذرات الذهب > ١ ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

(٢) مقدمة الديوان ص ١١ .

(٣) الديوان ص ١٦٨ .

(٤) البيان والتبيين > ٣ ص ١٧٨ .

(٥) الديوان ص ١٦٥ .

إنما زهد لأنه اقتنع بوجوب الزهد . ولصدقه في زهده وتوبته يحس لذات الألم على ما فرط في جنب الله أيام شبابه ؛ وهو لذلك يقلع عن غوايته بإصرار وتصميم ، يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه :

كُنْ مَعَ اللَّهِ يَكُنْ لَكَ وَأَنْقِ اللَّهَ لَعَلَّكَ
لَا تَكُنْ إِلَّا مُعَدًّا لِلْمَنَابِيَا فَكَأَنَّكَ
إِنَّ لِلْمَوْتِ لَسَهْمًا وَقَاعًا دُونَكَ أَوْ بِكَ
فَجَنُّ فَجْرِي فِي أَفَانَيْنِ سُكُونٍ وَتَحَرُّكٍ
فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْ وَبِتَقْوَاهُ تَمَسَّكْ (١)

وبين سحب الخوف المتراكمة تلوح فرجة يشرق منها نور الرجاء ؛ فيهدى من روعاته التي تنتابه بذكر الموت وأهوال القيامة . ولم لا يهدأ ورحمة الله وسعت كل شيء ، وهو سبحانه الذي قدر للطائعين طاعتهم وللعاصين عصيانهم :

يَا نُوَامِي تَفَكَّرْ وَتَعَزَّزْ وَتَصَبَّرْ
سَاءَ كَدَّ الدَّهْرِ شَيْءٌ وَلَمَّا سَرَّكَ أَكْثَرُ
يَا كَبِيرَ الذَّنْبِ عَفْوُ اللَّهِ مِنْ ذَنْبِكَ أَكْبَرُ
أَكْبَرُ الْأَشْيَاءِ عَنْ أَصْغَرِ عَفْوِ اللَّهِ أَصْغَرُ
لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا قَضَى اللَّهُ وَقَدَّرَ
لَيْسَ لِلْمَخْلُوقِ تَدْبِيرٌ بَلِ اللَّهُ الْمُدَبِّرُ (٢)

وروح الاستسلام في البيتين الأخيرين لا تكون إلا من أولئك الذين أسقطوا عن أنفسهم كل تدبير ، وتركوا أنفسهم تحت ماجريات القضاء ؛ وهو أساس روحى هام في بداية السلوك عند الصوفية الذين أتوا فيما بعد . فقد قالوا : ينبغي للإنسان أن يطرح نفسه تحت جريان القضاء حتى يكون بين يدي الله تعالى كالميت بين

(١) البيان والتبيين - ٣ ص ١٧٨ والديوان ص ١٧٠ .

(٢) البيان والتبيين - ٣ ص ١٧٨ والديوان ص ١٦٨ .

يدى الغاسل . وهذا المبدأ ، ومبدأ التوكل الذى دعا إليه صراحة في قوله :

فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْ وَبِتَقْوَاهُ تَمَسَّكْ

وغيرها مما عمر به القرن الثانى من المبادئ الروحية ، ولكنها كانت متناثرة هنا وهناك يتداولها الناس ، ويزاولونها عملياً ، دون أن يؤلفوا بينها ، ويكوّنوا منها وحدة متماسكة يسلم بعضها إلى بعض ، وكان لا بد أن يحل القرن الثالث حتى يتم هذا التنظيم .

وأياً ما كان فأبو نواس قد تاب إلى الله ، وأتاب إليه ، وانصرف عن لذة الدنيا ومتعتها خوفاً من عذاب الله وطمعاً في نعيمه ، ولم يكن كأولئك الذين يعبدون الله سبحانه لأنه أهل للعبادة دون نظر إلى خوف أو طمع :

هُمَا أَمْرَانِ فَوَزُّ أَوْ شَقَاءُ الْأَقِي حِينَ أَنْظَرُ فِي كِتَابِي
فَأَمَّا أَنْ أُخَلِّدَ فِي نَعِيمٍ وَإِنَّمَا أَنْ أُخَلِّدَ فِي عَذَابٍ (١)

وهو يستعين بالمعاني الحسية التى عاش فيها قبلاً على توضيح الصور الأخروية .
فيقول :

فَأَسْمُ بَعِينَتَيْكَ إِلَى نِسْوَةٍ مَهْرُهُنَّ الْعَمَلُ الصَّالِحُ
لَا يَجْتَلِي الْعِذْرَاءُ مِنْ خِدْرِهَا إِلَّا أَمْرُؤُ مِيزَانُهُ رَاجِحُ
مَنْ اتَّقَى اللَّهَ فَذَلِكَ الَّذِي سَيِّقَ إِلَيْهِ الْمَتَجَرُّ الرَّابِحُ (٢)

ولأبى نواس نظرات في الأخلاق والحياة والموت تتسم بالدقة وإعمال الفكرة ؛ فهو يدعو إلى مبادئ خلقية بناء على تفكيره الخاص ، واعتقاده جدوى هذه الأخلاق على الفرد والمجتمع :

خَلِّ جَنْبَيْكَ لِرَامٍ وَأَمْضِ عَنْهُ بِسَلَامٍ

(١) الديوان ص ١٧٣ .

(٢) البيان والتبيين - ٣ ص ١٧٧ .

مَتَّ بَدَاءَ الصَّمْتِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ دَاءِ الْكَلَامِ
 إِنَّمَا السَّالِمُ مَنْ أَلَّ جَسَمَ فَاهُ بِلِجَامِ
 رُبَّمَا اسْتَفْتَحَتْ بِالْمَرْحِ مَعَالِيْقَ الْحِمَامِ
 رَبِّ لَفْظٍ سَاقٍ آجَا لَ فِنَامٍ لِفِنَامِ
 فَالزَّمِ الصَّمْتَ فَإِنَّ الصَّمَّ تَ أَبْتَقَى لِلْحِمَامِ (١)

وكان أبا نواس خبير الناس وأخلاقهم والدنيا وأحوالها أيام لهوه ومجونه فلم يحمد من ذلك شيئاً . وهولذلك ينصح بإيثار السلامة والنجاء من شرر المحالطة والمشاركة؛ لأن طبيعته الناس بنيت على التغير ، والتلون ، والغدر ، والخديعة ، والإقبال على من كان ذا جاه أو مال ، والانصراف عن قل ماله ولو كان خير الناس . كل ذلك ساعد على تكوين صورة في ذهن أبي نواس عن الناس لا تشر فهم كثيراً :

يَا بَنِي النَّقْصِ وَالْعَبْرِ وَبَنِي الضَّعْفِ وَالْحَوْرِ
 وَبَنِي الْبُعْدِ فِي الطَّبَا عِ عَلَى الْقُرْبِ فِي الصُّورِ
 وَالشُّكُولِ الَّتِي تَبَا يَنْ فِي الطُّوْلِ وَالْقَصْرِ
 احْتِسَاءً مِنَ الْحَرَا مِ وَخَتْمًا عَلَى الصَّرْرِ (٢)

والأبيات بنيت على نظرة ثاقبة في الناس ؛ فهم على تشابههم في الصور ، وتقاربهم في الأشكال ، متباعدون في الطباع ؛ فيهم الصدوق والمخادع ، والصادق والكاذب ، والأمين والخائن . وهؤلاء الناقصون أصحاب أصل عريق في هذا النقص؛ لأنهم ينحدرون من أصلاب ناس آخرين ، والناس هم الناس في كل زمان . ومن تأملاته قوله :

تَبَغِي مِنَ الدُّنْيَا زِيَادَتَهَا وَزِيَادَةُ الدُّنْيَا نِيَاهِيَ النَّقْصِ (٣)

(١) البيان والتبيين > ٣ ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٢) الديوان ص ١٦٧ . (٣) الديوان ص ١٦٦ .

ومما يتمثل به الصالحون من شعره قوله :

تَرْجُو الثُّجَاةَ وَلَمْ تَسْلِكْ مَسَالِكَهَا إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَبَسِ (١)

وأبو نواس صاحب شخصية ظاهرة في حياته وفنه على السواء . وقوة شخصيته هذه جعلته لا ينسج على منوال غيره ؛ وإنما هو إنسان ذكي عرف أفكار عصره وآراءه ، فتمثل ما استساغ منها ، وأخرجها فناً جديداً مبتدعاً ليس عليه مسحة الأخذ أو التأثر والمقطوعات المارة شاهد صدق على ذلك ؛ فليس فيها تأثر بغيره . لا في الشكل ولا في الموضوع إلا في القليل .

٣ — أبو العتاهية وشعره الزهري

أبو العتاهية شاعر عباسي ، من متقدمي المولدين ، في طبقة بشار وأبي نواس وتلك الطائفة . ولد سنة ثلاثين ومائة بعين التمر وهي بلدة بالحجاز قرب المدينة ، وقيل إنها من أعمال سقى الفرات ، وقال ياقوت الحموي في كتابه المشترك إنها قرب الأنبار ، ونشأ أبو العتاهية بالكوفة ، وسكن بغداد ، وكان يبيع الجرار فقيل له الجرار (٢) .

واسمه إسماعيل بن القاسم بن كيسان ، وكنيته أبو إسحق ، وأبو العتاهية لقب لقب به لاضطراب كان فيه ، وقيل بل كان يحب المجون والخلاعة فكنى لعتوه أبا العتاهية . وهو أحد من سار قوله ، وانتشر شعره ، وشاع ذكره ، ويقال إن أحداً لم يجتمع له ديوانه بكأله لعظمه . وكان يقول في الغزل والمديح والهجاء قديماً ، ثم تنسك وعدل عن ذلك إلى الشعر في الزهد وطريقة الوعظ ، فأحسن القول فيه وجود وأربى على كل من ذهب ذلك المذهب (٣) .

نشأ أبو العتاهية في عصر امتاز بالأزمات العقلية ، وظهر موجة من الشك والحيرة ظهرت نتيجة الاختلاط بين شعوب الإمبراطورية الإسلامية ؛ فقد كانت

(١) الديوان ص ١٦٦ .

(٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

العقائد القديمة التي قضى عليها الإسلام أو حاول ذلك على الأقل تظهر في كلام الموالى الذين آثروا الإسلام عليها وفي أقوالهم وسلوكهم بحسن نية مرة وبسوءها مرة أخرى ، وكان ذلك مدعاة إلى ظهور موجة من الإلحاد بين المسلمين سميت بالزندقة ، وأطلق على أصحابها لفظ الزنادقة ، وهم الذين يدينون بمبادئ مجوسية أو مانوية على الأخص . وكان أول عهد هذه الحركة بالظهور أواخر العصر الأموي ؛ فقد أعدم آخر خلفاء بني أمية معلمه بتهمة الزندقة ، ولما جاءت الدولة العباسية اتسعت الحركة وقويت ، مما اضطر المهدي إلى إنشاء محكمة تفتيش لتعقب الزنادقة ، وظلت تواصل عملها بعد موت المهدي في خلافة الهادي والرشيد الذي عين موظفاً خاصاً يشرف على أعمالها^(١) .

وبعد الرشيد ولي الأمين الذي لم تطل به مدة خلافته ، وقد قضاها في حرب مع أخيه المأمون الذي جدت في عهده مشكلة عقلية أخرى لا تقل عن مشكلة الزندقة وهي فتنة خلق القرآن التي أنشئت لها محكمة تفتيش أخرى تعقبت المخالفين لرأي الخليفة بالتشريد والتعذيب^(٢) .

في هذا الجو نشأ أبو العتاهية ، واتصل بالخلفاء ، ونادمهم ، ومدحهم ، ونال جوائزهم . وكان من الطبيعي أن يتأثر بما كان يجري حوله من صراع بين الآراء انتهى إلى صراع مادي عنيف ؛ فهو رجل شاعر ، ذكي ، متصل بالأوساط التي تجري فيها هذه الآراء ، فلا أقل من أن يكون لنفسه رأياً في مشكلات العصر .

وكان أول خليفة اتصل به أبو العتاهية المهدي . وقد اشتهر بحب مولاته عنبة أول الأمر ، وكان يتعرض لها في الطريق ، ويحتال للقاءها ، ولما ضاقت به امتحنته بلال فآبى ، وأظهر لها حبه . وقيل إن غزله فيها وإظهار حبه لها كانا حيلة من حيله في الوصول إلى الخليفة^(٣) . ولما اتصل به استأذن يوماً أن يهدي إلى الخليفة

(١) تاريخ العرب (فليب حتى) ترجمة محمد مبروك نافع المجلد الثاني ص ٤٥٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٤٦ .

(٣) تفصيل ذلك في : تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٤ — ٢٥٦ .

في النيروز والمهرجان ، فلما أذن له أهدى إليه برنية ضخمة فيها ثوب ناعم مطيب
قد كتب على حواشيه :

نَفْسِي بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا مُعَلَّقَةٌ اللَّهُ وَالْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ يَكْفِيهَا
إِنِّي لِأَيَّاسٌ مِنْهَا ثُمَّ يُطْعِمُنِي فِيهَا احْتِقَارُكَ لِلدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

يعنى عتبة . وقد هم الخليفة بدفعها إليه ، فناشدته حرمتها وخدمتها ألا يصنع
فأعفاها (١) .

وكانت منزلة أبي العتاهية عند الخلفاء مما يحسده عليه غيره من الشعراء . وقد
كان لقدرته الشعرية ، وإيثاره السهولة والسلاسة ، وقصده إلى المعاني بطريقة
مباشرة ، فضل في تقدمه عند أبواب الخلفاء ، حدث أشجع السلمي قال : « أذن
لنا المهدي والشعراء في الدخول عليه ، فدخلنا ، فأمرنا بالجلوس ، واتفق أن
جلس إلى جنبي بشار ، وسكت المهدي وسكت الناس ، فسمع بشار حساً ، فقال
لي : يا أشجع من هذا ؟ فقلت أبو العتاهية ، قال فقال لي : أتراد ينشد في هذا
المحل ؟ فقلت : أحسب سيفعل ، قال : فأمره المهدي أن ينشد فأنشده :

أَلَا مَا لِسَيِّدَتِي مَا لَهَا

قال : فنحسني بمرقعه ، ثم قال لي : ويحك ! رأيت أحر من هذا ؟ ينشد مثل
هذا الشعر في هذا الموضع ، حتى بلغ إلى هذا الموضع :

أَتَتْهُ الْخِلَافَةُ مُنْقَادَةً إِلَيْهِ تَجَرَّرُ أَذْيَالَهَا
فَلَمْ تَكُ تَصْلُحْ إِلَّا لَهُ وَأَمَّ يَكُ يَصْلُحُ إِلَّا لَهَا
وَلَوْ رَامَهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لَزُلْزَلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا
وَلَوْ لَمْ تُطْعَمْ بِنَاتُ التُّفُو سِ لِمَا قَبِلَ اللَّهُ أَعْمَاهَا

قال فقال بشار : انظر ويحك يا أشجع هل طار الخليفة عن فراشه (٢) ؟ » .

(١) وفيات الأعيان ١ ص ٨٩ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٧ .

وكانت منزلته عند الرشيد منزلة النديم المؤنس الذي لا يمل . وفي خلافة الرشيد ألقع أبو العتاهية عن القول في الغزل ، وانصرف إلى القول في الزهد ، فحسبه الرشيد حتى يرجع إلى الغزل ، ويخلع عنه رداء الزهاد ، وقد استجاب أبو العتاهية أحياناً تحت تهديد الخليفة ووعيده ؛ فعاود القول في الغزل وقال :

يَا ابْنَ عَمِّ النَّبِيِّ سَمِعَا وَطَاعَا قَدْ خَلَعْنَا الْكِسَاءَ وَالذَّرَاعَا

وَرَجَعْنَا إِلَى الصَّنَاعَا لَمَّا

كَانَ سُخْطُ الْأَمَامِ تَرَكَ الصَّنَاعَا^(١)

ولكن اتجاهه النفسى إلى الزهد كان أقوى من أن يقاوم ، فلم يجد فيه تهديد الخليفة ولا وعيده .

وكانت منزلته عند الخلفاء وقربه منهم مدعاة لحسد الآخرين إياه ، فساءت فيه ألسنتهم . فاتهم بالبخل ، والزندقة ، وسوء العقيدة ، ورمى بالقذر وقبح المنظر . وروح التحامل عليه من بنى عصره تجعل أكثر الروايات التى تضع من منزلته ونحط من قدره محل نظر .

وفي الأغاني كثير من الروايات التى تدور حول بخله ؛ فثامة بن أشرس يسمع منه أبياتاً فى الزهد فيقول له : من أين لك هذا المعنى ؟ فيقول أبو العتاهية : هو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنما لك من مالك ما أكلت فأفنت ، أو لبست فأبليت ، أو تصدقت فأمضيت » فيقول له ثامة : إذا كنت تؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بدره فى دارك ؟ ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تتركى ، فيقول : أخاف الفقر ، فيقول ثامة : وبم تزيد حال من افتقر على حالك وأنت لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد ؟ قال ثامة « فترك جواب كلامى كله ، ثم قال لى : والله لقد اشتريت فى يوم عاشوراء لحمًا وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم . فلما قال لى هذا القول أضحكنى حتى أذهلنى عن جوابه ومعاتبته ، فأمسكت عنه ، وعلمت أنه ليس ممن شرح الله

صدره للإسلام^(١) .

وروح السخرية بأبي العتاهية ظاهرة في هذه القصة ، وترتيب عدم قابليته الإسلام على بخله مبالغة تحمل على الشك في صحتها .

وحدثوا أنه كان له جار ضعيف سبيء الحال ، فكان يمر بأبي العتاهية في غدواته وروحاته فيدعوه له أبو العتاهية قائلاً : اللهم اغنه عما هو بسبيله ، شيخ ضعيف سبيء الحال ، عليه ثياب متجمل ، اللهم أعنه واصنع له ، وبارك فيه . وبقى على ذلك حتى مات الشيخ نحو عشرين سنة ، وما تصدق عليه بدرهم . قال المحدث فقلت له يوماً : يا أبا إسحاق إنى أراك تكثر الدعاء لهذا الشيخ وتزعم أنه فقير مقل فلم لا تصدق عليه بشيء ؟ قال : أخشى أن يعتاد الصدقة ، وهي آخر كسب العبد ، وفي الدعاء خير كثير^(٢) .

وكا لم يسلم من معاصريه في خلقه فرمى بالبخل لم يسلم في عقيدته فرمى بالزندقة ، وتكلم الناس كثيرا في آرائه التي يدين بها ، ومذهبه الذي ينتهجه ؛ ففي الأغاني « كان مذهب أبي العتاهية القول بالتوحيد ، وأن الله خلق جوهرين متضادين لامن شيء ، ثم إنه بنى العالم هذه البنية منهما ، وأن العالم حديث العين والصنعة ، لا يحدث له إلا الله ، وكان يزعم أن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تنفى الأعيان جميعاً ، وكان يذهب إلى أن المعارف واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث طباعاً ، وكان يقول بالوعيد وبتحريم المكاسب^(٣)... الخ » .

وهذه الرواية تجمع في عقيدة أبي العتاهية عناصر ثلاثة : الإسلام ، والثنوية ، ومذهب الزيدية المبتدعة الغالين .

أما الإسلام فما كان في وسع أعدائه أن يجردوه منه جملة وهو يتمسك بشعائره ، ويؤدي مناسكه ، ويسمر مع خليفة المسلمين في بغداد . وأما الثنوية فإن عصر أبي العتاهية كان يعج بها ، وكثير من المسلمين أهتموا بها ، وعرفوا بالزندقة ، وكانت

(١) الأغاني ٣ ص ١٢٨ .

(١) الأغاني ٣ ص ١٢٩ .

(٢) الأغاني ٣ ص ١٢٤ .

في غالب الأحيان تتخذ بين الناس وسيلة لينكل بعضهم ببعض عن طريق الاتهام بها ، وقد يكون أبو العتاهية أحد هؤلاء المفترى عليهم ، وقد يكون ذا رأى خاص فيها عرف عنه واشتهر به . أما مذهب الزيدية فلم يرد ما يؤيده عند أبي العتاهية لا في شعره ولا في الروايات التي تنوقلت عنه .

ويبدو أن أبو العتاهية كان « سوداوى المزاج ، كثير التردد في أمر الدين ، فتقلب على أطوار شتى — شأن الذين يحلون أنفسهم من قيود الدين ، وينظرون فيه نظر الناقد — فاستقر رأى أبي العتاهية أخيراً على التمسك بالإسلام ، والزهد عن الدنيا^(١) » وهذا التردد الذي سيطر عليه فترة من الزمن كان ثغرة نفذ منها أعداؤه إلى رميه والطمع عليه . وحتى الحادثة التي رويت عن بداية زهده وتأسكه سيقت في قالب مليء بالسخرية والتهمك^(٢) .

أما سبب زهده فيقول أبو سلمة الغنوي « قلت لأبي العتاهية : ما الذي صرفك عن قول الغزل إلى قول الزهد ؟ قال : إذا والله أخبرك . إني لما قلت :

اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَ مَوْلَانِي أَهْدَتْ لِي الصَّدَّ وَالْمَلَامَاتِ
مَنْحَتَهَا مُهْجَتِي وَخَالِصَتِي فَكَانَ هِجْرَانَهَا مُكَافَاتِي
هَيَّئْ لِي حُبًّا وَصَبْرًا أَدْمُدُّونَهُ فِي جَمِيعِ جَارَانِي

رأيت في المنام في تلك الليلة كأن آتيا آتاني فقال ما أصبت أحداً تدخله بينك وبين عتبة يحكم لك عليها بالمعصية إلا الله تعالى ؟ فانتبهت مذعوراً ، وتبت إلى الله تعالى من ساعتى من قول الغزل^(٣) » ودلالة هذه الحادثة أهم منها ؛ فما أظن أنها تنهض وحدها سبباً لإقلاع إنسان عن خطوة في الحياة لا زتمته سنوات طوالاً ، ولكنها تدل على الهيؤ النفسى لذلك الإقلاع ، وأنها سبقت بكثير من التفكير والتدبر وتقليب الأمور على وجوهها ، وحين اختمرت الأفكار واتضح الخطأ

(١) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ج ٢ ص ٦٨ .

(٢) القصة المذكورة في الأغاني ج ٣ ص ١٣٠ .

(٣) تاريخ بغداد مجلد ٦ ص ٢٥٨ .

وتم العزم كانت هذه الرؤيا بمثابة شرارة التفجير . وهذا دليل على أن أبا العتاهية شغل بتقويم نفسه ، واهتم بعصيرها شأن المتأزمين من الناحية الروحية الذين يقضون الفترات الطوال يقاسون آلام القلق ، ويتخبطون في ظلام الحيرة ، قبل أن يشرق في نفوسهم شعاع الهدى ونور اليقين ، وتصور الأخبار المروية عنه مبلغ قلقه في حياته وعدم شعوره بالأمن فيها ؛ فمن ذلك ما رويه أبو عكرمة عن شيخ له من أهل الكوفة قال : « دخلت مسجد المدينة ببغداد بعد أن بويع الأمين محمد بسنة فإذا شيخ عليه جماعة وهو ينشد :

لَهْمَنِي عَلَى وَرَقِ الشَّبَابِ وَغُصُونِهِ الْخُضْرِ ارطَابِ
 ذَهَبَ الشَّبَابُ وَبَانَ عَنِّي غَيْرَ مُنْتَظَرِ الْأَيَّابِ
 فَلَأُبْكِيَنَّ عَلَى الشَّبَا بِ وَطِيبِ أَيَّامِ التَّصَابِي
 وَلَا أُبْكِيَنَّ مِنَ الْبِلَى وَلَا أُبْكِيَنَّ مِنَ الْخَضَابِ
 إِنِّي لَأَمْلُ أَنْ أُحَلِّدَ وَالْمَنِيَّةُ فِي طِلَابِي

قال : فجعل ينسدها وإن دموعه لتسيل على خديه ، فلما رأيت ذلك لم أصبر أن ملت فكتبتها ، وسألت عن الشيخ فقيل لي هو أبو العتاهية (١) .

فهو في هذه الرواية يندب شبابه وأيام صباه في المسجد ، وهذا دليل على أن الحنين يعاوده إلى تلك الأيام التي قضى فيها لبانات ، وأي دليل على ذلك أبلغ من سيلان دموعه على خديه على مرأى ومسمع من الناس ، ولكنه في البيت الأخير يتقلب زاهداً فيحكي غروره بالأمل في الخلود والمنية تطلبه .

وكان حياة أبا العتاهية يمكن أن ترسم على هيئة ذبذبات تتسع وتضيق ، وهي في اتساعها تقترب من حدود اليقين أو تجتازها ، ولكنها تعود سيرتها الأولى من التذبذب والاضطراب حتى انتهى بها الأمر أخيراً إلى اجتياز الحد إلى منطقة اليقين بصفة نهائية بعد ذبذبات متسعة متلاحقة . وحين اجتاز الاضطراب والحيرة

إلى اليقين ثبت على يقينه مخلصاً فيه ، وسخر فنه في خدمة حياته الجديدة ، حياته الروحية الموقنة المطمئنة فلقى ترحيباً وإعجاباً من العامة والخاصة على السواء ، وبلغت مواعظه حيث أراد من نفوسهم ، واستنزل بها الدمع من محاجرهم ، فحسده بعض معاصريه ، ووجهوا طعناتهم إلى ما أحفظهم عليه وهو زهده ودينه وعقيدته وخلقه ، فهاجموه ، وأذاعوا المقالات ضده . روى العباس بن عبد الله بن سنان ابن عبد الملك بن مسمع قال : « كنا عند قثم بن جعفر بن سليمان وعنده أبو العتاهية ينشد في الزهد ، فقال قثم : يا عباس أطلب الساعة الجواز حيث كان ولك عندي سبق . فطلبت فوجدته عند ركن دار جعفر بن سليمان ، فقلت : أجب الأمير ، فقام . معي حتى أتى قثم ، فجلس في ناحية مجلسه وأبو العتاهية ينشده ، فأنشأ الجواز يقول :

مَا قُبِحَ التَّزْهِيدُ مِنْ وِعَظٍ يَزْهَدُ النَّاسَ وَلَا يَزْهَدُ
لَوْ كَانَ فِي تَزْهِيدِهِ صَادِقًا أَضْحَى وَأَمْسَى بَيْتُهُ الْمَسْجِدُ
يَخَافُ أَنْ يَنْفَدَ أَرْزَاقُهُ وَالرِّزْقُ عِنْدَ اللَّهِ لَا يَنْفَدُ
وَالرِّزْقُ مَقْسُومٌ عَلَى مَنْ رَى يِنَالُهُ الْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ

قال : فالتفت أبو العتاهية إليه فقال : من هذا ؟ قالوا : الجواز ، وهو ابن أخت سلم الخاسر ، اقتص نخاله منك ، فأقبل عليه وقال : يا ابن أخي ، إني لم أذهب حيث ظننت ولا ظن خالك ، ولا أردت أن أهتف به ، وإنما خاطبته كما يخاطب الرجل صديقه ، فإله يغفر لكما . ثم قام ^(١) .

والقصة تدل على تأمر الأمير مع الجواز على أبي العتاهية ، وأنهما أعدا هذا الموقف والشعر الذي أنشده الجواز فيه ، ولم تكن الصدفة وحدها هي التي لعبت هذا الدور ، وكثير ممن عاصر أبا العتاهية أمير وجماز .

« جلس منصور بن عمار بعض مجالسه ، فحمد الله وأثنى عليه ، وقال : إني أشهدكم أن أبا العتاهية زنديق . فبلغ ذلك أبا العتاهية فكتب إليه :

(١) الأغاني ٣ - ١٥٨ — والقصة مروية برواية أخرى في : معجم الأدباء ج ١١

إِنَّ يَوْمَ الْحِسَابِ يَوْمٌ عَسِيرٌ
لَيْسَ لِلظَّالِمِينَ فِيهِ نَصِيرٌ
فَاتَّخَذَ عِدَّةً إِمَّطْلَعِ الْقَبْرِ وَهَوْلِ الصِّرَاطِ يَا مَنْصُورُ

ووجه بها أبو العتاهية إلى منصور ، فندم على قوله ، وحمد الله وأثنى عليه ، وقال : أشهدكم أن أبا العتاهية قد اعترف بالموت والبعث ، ومن اعترف بذلك فقد برى ، مما كُفِّدَ به ^(١) .

ولم يكن بمستبعد أن يجلس منصور هذا مجلساً آخر ، فيحمد الله ، ويثني عليه ، ويحكم على أبي العتاهية مرة أخرى بالزندقة ، ويكون على استعداد لأن يرجع في حكمه إذا وصلته أبيات أخرى من أبي العتاهية . وعلى هذا النسق كانت الأحكام تصدر ضد أبي العتاهية ، وهذا مدعاة إلى التوقف في تصديقها والتعويل عليها . والواقع أن صدق أبي العتاهية في زهده أو ادعائه فيه لا يغير من الحقيقة الواقعة شيئاً ، وهي أن شعره كان استجابة ناجحة لما ساد القرن الثاني من حركة زهدية ، وتعبيراً موفقاً عن الحياة الروحية النشطة إذ ذاك ، وتمهيداً حسناً لوضع الأسس للشعر الصوفي الذي ظهر بعد ذلك في القرن الثالث ، وأن شعر أبي العتاهية استجمع بين أبياته كل فنون الشعر الزهدى المتفرقة بين الشعراء ، وضمها جميعاً ، وألف بينها ، فأظهر بذلك شخصية الشعر الزهدى بخصائصه ومقوماته .

« وشعر أبي العتاهية قسمان : القسم الواحد وهو الأكبر والأوسع مداره على الزهديات ، وبها عرف أبو العتاهية حتى فاق في وصفها من سبقه ومن لحقه . وهذا القسم قد جمعه في القرن الخامس للهجرة الإمام أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي المتوفى في سلخ شهر ربيع الأول سنة ٤٢٣ (١٠٧٠ م) بمدينة شاطبة ، ومنه عدة نسخ في القاهرة ودمشق والأستانة . . . والقسم الآخر منظومات مختلفة في كل فنون المعاني من مديح ، وثناء ، وهجو ، وأوصاف ، وحكم ، وأمثال وهذا لم يجمع سابقاً ^(٢) » وإعما هو مقطوعات متناثرة في الكتب العربية القديمة ما بين مخطوط ومطبوع .

(١) تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥٣ — ٢٥٤ .

(٢) سلسلة الروائع (أبو العتاهية) ص و .

والقسم الزهدي من شعره يقوم أساساً على الموعظة وما يتبعها ، من ذكر الدنيا وتقلبها ، وسرعة زوالها ، والموت وغصصه ، والآخرة وأهوالها ، هذا من ناحية . وعلى الأخلاق ، والحكمة ، وما يتبع ذلك من نظرات في الحياة والناس من ناحية ثانية .

ومن أسس الموعظة عنده تصوير الدنيا ووصفها ؛ فهي غرارة لا يدوم على حال لها شأن ، تجمح براكبها فيلقى مصرعه قبل أن يبلغ منيته :

دُنْيَاكَ غَرَارَةٌ فَذَرَهَا فَإِنَّهَا مَرَكَبٌ جَمُوحٌ
دُونَ بُلُوغِ الْجَهُولِ مِنْهَا مِنْبِئَتُهُ نَفْسُهُ تَطِيحُ^(١)

والواقع أن قلب الدنيا ، وخداعها ، وسرعة زوالها كل ذلك لا يحتاج إلى كبير ذكاء ولا طول تفكير كي يفهم ويدرك ؛ فإن الدنيا تبدو مسفرة للناس بلا نقاب ، وتعلن عن صفاتها بنفسها :

نَعَتِ الدُّنْيَا إِيْمَانًا نَفْسَهَا وَأَرَانَا عِبْرًا أَمْ نَفْسَهَا
كَلِمًا قَامَتْ لِتَقَوْمٍ دَوْلَةٌ عَجَلَّ الخَيْنُ عَلَيْنَا نَكْسَهَا
تَطْلُبُ التَّجْدِيدَ مِنْ دَارِ الْبَلَى أَسَسَ اللهُ عَلَيْهَا أَسْمَهَا
كَمْ لَهَا مِنْ نِقْمٍ مَسْمُومَةٍ يَسْتَبِينُ القَلْبُ مِنْهَا أَمْسَهَا
كَمْ لَهَا مِنْ نَكْبَةٍ قَانِلَةٍ وَصُرُوفٍ لَا تُنَلِّقِي حَبْسَهَا
يَا لَهَا مَحْرُوسَةٌ لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ دُونَ المَنَايَا حَرَسَهَا^(٢)

ومع هذه الصفات المنفرة يقبل الناس على الدنيا ، ويشقون في طلبها ، ويجعلونها غايتهم من سعيهم ، ويتفاضلون بها ، مع أنها ظل زائل ومرد كل شيء فيها إلى الطين بما في ذلك الناس . وقليل أولئك الذين أدركوا حقيقتها ؛ فأنزلوها

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٣٢٠ .

(٢) ديوان أبي العتاهية ص ١٣٤ .

منزلتها ، فزهدوا فيها ، ولم يركنوا إليها ، وجعلوا مقياس الفضل بينهم تقوى الله والعمل للآخرة :

يَا مَنْ تَشَرَّفَ بِالِدُنْيَا وَطَيَّبَتْهَا لَيْسَ التَّشَرُّفُ رَفَعَ الطَّيِّبِ بِالطَّيِّبِ
إِذَا أَرَدْتَ شَرِيفَ النَّاسِ كُلَّهُمْ فَأَنْظِرْ إِلَى مَلِكٍ فِي زِيٍّ مَسْكِينٍ
ذَلِكَ الَّذِي عَظُمَتْ فِي النَّاسِ نِعْمَتُهُ

وَذَلِكَ يَصْلُحُ لِلدُّنْيَا وَلِلدِّينِ (١)

وأمثال هذا الزاهد التقى قليلون ، وهم في كل عصر سرج الهداية في ظلام الضلال ، وغياهب حب الدنيا ، والتهالك عليها :

إِنَّا لَفِي ظُلْمَةٍ مِنَ الْحُبِّ لِلدُّنْيَا وَأَهْلُ التَّقَى كَوَاكِبُهَا (٢)

وهو لذلك يمدح عبادان لأنها مركز أولئك التقاة ، وهي مدينة على مصب دجلة في بحر فارس ، كان يقصدها الزهاد والصوفية فيما بعد للخلوة فيها والاتقطاع للعبادة :

سَمَى اللَّهُ عَبَادَانَ غَيْثًا مُجَلَّلًا فَإِنَّ لَهَا فَضْلًا جَدِيدًا وَأَوْلَا
وَتَبَّتْ مَنْ فِيهَا مَقِيمًا مُرَابِطًا فَمَا إِنْ أَرَى عَنْهَا لَهُ مُتَحَوِّلًا
إِذَا جِئْتَهَا أَمْ تَلْقَ إِلَّا مُكَبَّرًا تَخَلَّى عَنِ الدُّنْيَا وَإِلَّا مُهَلَّلًا
فَأَكْرِمْ بَيْنَ فِيهَا عَلَى اللَّهِ نَازِلًا وَأَكْرِمْ بَعْبَادَانَ دَارًا وَمَنْزِلًا (٣)

وهو يدعو إلى حياة الزهاد ؛ فإنها السبيل الوحيد للنجاة من فاقة الحاجة وفقر الحرص ، وما على الإنسان إلا أن يخلع الدنيا من قلبه ، فيقع برغيف يابس وكف من ماء ، ويعيش في خلوته بعيداً من الدنيا والناس ، يعبد الله ، ويعتبر

(١) العقد الفريد ج ١ ص ٤٣ .

(٢) ديوان أبي العتاهية ص ٣٥ .

(٣) الديوان ص ٢١٨ — ٢١٩ .

بمن مضى قبله من القرون بتلاوة ماورد في القرآن من أنباء ماقد سبق ، أو بما أثبتته كتب الأخبار من عظات وعبر :

رَغِيفُ خُبَيْرٍ يَأْسُ تَأْكُلُهُ فِي زَاوِيَتِهِ
وَكُوْزُ مَاءٍ بَارِدٍ تَشْرَبُهُ مِنْ صَافِيَتِهِ
وَعُرْفَةٌ صَيِّقَةٌ نَفْسُكَ فِيهَا خَائِيَتِهِ
أَوْ مَسْجِدٌ بِمَعْرَلٍ عَنِ الْوَرَى فِي نَاحِيَتِهِ
تَدْرُسُ فِيهِ دَفْتَرًا مُسْتَنِدًا بِسَارِيَتِهِ
مُعْتَبِرًا بِمَنْ مَضَى مِنَ الْقُرُونِ الْخَالِيَتِهِ
خَيْرٌ مِنَ السَّاعَاتِ فِي فِيءِ الْقُصُورِ الْعَالِيَتِهِ
تَعْقِبُهَا عُقُوبَةٌ تُصَلِّي بِنَارِ حَامِيَتِهِ^(١)

وكما كانت الفكرة عن الموت من الأسس الهامة للموعظة عند غيره كانت كذلك عنده . والواقع أن الموت لم يغيب عن فكر إنسان ، زاهدا كان أو فاجرا ، ذكيا أو غبيا . والحياة نفسها لم تتخذ هذا الوضع في أذهان الناس إلا بمقابلتها بالموت ، فكيف يترك أبو العتاهية ذكر الموت والموت من أسس الحياة بوضعها الراهن ؟ وفكرته عن الموت وهو يعظ لا تختلف كثيرا عن أفكار سابقيه ، وهي في عمومها فكرة الدين عن الموت ؛ من أنه محتوم على كل إنسان ، لا يعصم منه جبل ولا حصن ، وأن بعده حياة تقوم على الجزاء ، إن خيرا نخير ، وإن شراً فشر ، والناس مع هذا يفعلون عن هذا الوعد المضروب والأجل المحتوم :

يَا عَجَبًا كُلَّنَا يَجِيْدُ عَنِ الْحَيِّ نِ وَكُلُّ لِحَيْنِيهِ لَاقٍ
كَأَنَّ حَيًّا قَدْ قَامَ نَادِيَهُ وَالتَّتَفَّتِ السَّاقُ مِنْهُ بِالسَّاقِ

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

وَاسْتَلَّ مِنْهُ حَيَاتَهُ مَلَكَ الْمَوْتِ حَفِيًّا وَقِيلَ مَنْ رَأَى (١)

وهو يكرر معنى ورد في شعر أبي نواس ، والمعنى أقدم من زمانهما وكلاهما فيه غير مبتدع :

يَا نَفْسُ أَيْنَ أَبِي وَأَيْنَ أَبُو أَبِي وَأَبُوهُ عُدِّي لَا أَبَالَكَ وَأَحْسِبِي
عُدِّي فَإِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فَلَمْ أَحِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ أَبِيكَ آدَمَ مِنْ أَبِ
أَفَأَنْتِ تَرْجِينَ السَّلَامَةَ بَعْدَهُمْ هَلَّا هُدَيْتِ لِسَمْتِ وَجْهِ الْمُطَلَبِ
قَدْ مَاتَ مَا بَيْنَ الْجَنِينِ إِلَى الرَّضِيعِ

إِلَى الْعَظِيمِ إِلَى الْكَبِيرِ الْأَشِيبِ

فَإِلَى مَتَى هَذَا أَرَانِي لَا عِبَا وَأَرَى الْمَنِيَّةَ إِنْ أَتَتْ أَمَّ تَلْعَبِ (٢)

ولعب المخلوق إزاء جد المنية معنى مطروق في شعر أبي العتاهية ، يكرره في أكثر من موضع ، ويفتح به بعض قصائده :

أَنْلَهُوْ وَأَيَّامُنَا تَذَهَبُ وَنَلْعَبُ وَالْمَوْتُ لَا يَلْعَبُ (٣)

ومن عجب أن الناس لا يعدون شيئاً لحياتهم الآخرة ، ويصرفون كل همهم في الإعداد لدارٍ لهم عنها راحلون ، فيشيدون القصور ، ويعدون لها الفرش ، ويحشدون فيها أنواع الزينة ، وهم يعلمون أنهم مفارقوا هذا النعيم وتاركو حياتهم هذه القصيرة إلى حياة خالدة ، يلقي فيها الإنسان ما قدمت يداها ، فهي أولى بالإعداد من حياة فانية .

يَا بَأَنِي الدَّارِ الْمَعْدُ لَهَا مَاذَا عَمِلْتَ لِذَارِكِ الْآخِرَى
وَمُمَهِّدِ الْفُرْشِ الْوَيْبِرَةِ لَا تُغْفَلُ فِرَاشِ الرَّقْدَةِ الْكُبْرَى

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٧ .

(٢) الديوان ص ٢٣ .

(٣) الديوان ص ٢٨ .

وَلَقَدْ دُعِيتَ وَقَدْ أَجَبْتَ لِمَا
تُدْعَى لَهُ فَانظُرْ إِمَّا تُدْعَى
أَتَرَكَ تُحْصِي مَنْ رَأَيْتَ مِنَ الْأَ
حْيَاءَ ثُمَّ رَأَيْتَهُمْ مَوْتَى (١)

وأبو العتاهية كما يخشى الموت يخشى ما بعد الموت من مشاهد القيامة وأهوالها
ثم القرار في أحد داريها :

فَلَوْ كَانَ هَوَلُ الْمَوْتِ لَأَمْنِيءَ بَعْدَهُ
لَهَانَ عَلَيْنَا الْأَمْرُ وَأَحْتَقِرَ الْأَمْرُ
وَأَيْكِنُهُ حَنْبَرٌ وَشَرٌّ وَجَنَّةٌ
ويقول في تصوير القيامة وهولها :

سُبْحَانَ ذِي الْمَلَكُوتِ آيَةَ آيَلَةٍ
لَوْ أَنَّ عَيْنًا وَهَمَّتْهَا نَفْسُهَا
مَخَّضَتْ بِوَجْهِ صَبَاحِ يَوْمِ الْمَوْقِفِ
مَا فِي الْفِرَاقِ مُصَوَّرًا لَمْ تَطْرِفِ (٢)

ويقول في مشاهد اليوم الآخر :

وَسِقَامٌ ثُمَّ مَوْتٌ نَازِلٌ
وَحِسَابٌ وَكِتَابٌ حَافِظٌ
ثُمَّ قَبْرٌ وَنَزُولٌ وَجَلْبٌ
وَمَوَازِينٌ وَنَارٌ تَلْتَهَبُ
فَأَلَى خِزْيٍ طَوِيلٍ وَنَصَبٍ (٤)

وكل هذا يدل على أنه زاهد وناسك من الطراز العام لذلك العصر ؛ فهو يعبد
الله تعالى خوفاً من عقابه ورجاء ثوابه ، أما عبادته سبحانه ابتغاء وجهه الأعلى ،
وإيفاء لحقه في العبادة ، وطمعاً في مشاهدته سبحانه ، فذلك مقام روحى لا يصل
إليه إلا أولئك الذين سلخوا في الرياضة الروحية أعواماً ، ولبثوا في خلواتهم عمراً
أما الذين يقيمون في مقام التوبة عمرهم ، ولا يتجاوزونه إلى مقام آخر فما نظن أن هذه
المعاني تخطر لهم على بال .

(١) الديوان ص ٥ .

(٢) الديوان ص ١١١ .

(٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٣ .

(٤) الديوان ص ٢١ .

ولا يقتصر في موعظته على تصوير الدنيا وذكر الموت وما بعده ، بل يتناول بعض المعاني الدينية يرددها على طريقة الوعاظ ؛ من مثل عزة التقوى ، والرجاء والخوف ، ووجوب اجتماعهما في المؤمن ؛ وسخف الطمع في عفو الله مع الإقامة على معصيته ، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الانغماس في الشهوات :

مَنْ طَلَبَ الْعِزَّ لِيَبْقَى بِهِ فَإِنَّ عِزَّ الْمَرْءِ تَقْوَاهُ
لَمْ يَعْصِمُ بِاللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ مَنْ لَيْسَ يَرْجُوهُ وَيَخْشَاهُ^(١)

* * *

أَرَاكَ أَمْراً تَرْجُو مِنْ اللَّهِ عَفْوَهُ وَأَنْتَ عَلَى مَا لَا يُحِبُّ مُقِيمٌ
تَدُلُّ عَلَى التَّقْوَى وَأَنْتَ مُقَصِّرٌ فَيَا مَنْ يُدَاوِي النَّاسَ وَهُوَ سَقِيمٌ^(٢)

أما الأخلاق والحكمة فهو غالباً ما يعرضهما في معرض ديني ، ويتناول موضوعهما من وجهة نظر الزهاد والمتعبدين ؛ فيوصي بطاعة الله تعالى لأن منطق العبودية يقضي بذلك :

أَطِيعِ اللَّهَ بِجَهْدِكَ عَامِداً أَوْ دُونَ جَهْدِكَ
أَعْطِ مَوْلَاكَ كَمَا تَطْ لُبُّ مِنْ طَاعَةِ عَبْدِكَ^(٣)

ويرسم صورة للمتقين في هذين البيتين :

لَنِعْمَ فَتَى التَّقْوَى فَتَى ضَامِرٍ الْحُشَا خَمِيصٌ مِنَ الدُّنْيَا تَقَى الْمَسَالِكِ
فَتَى مَلِكَ اللَّذَاتِ لَا يَعْتَبِدُنَهُ وَمَا كُلُّ ذِي لُبٍّ لَهْنٌ بِمَالِكِ^(٤)

ويمتدح الأخلاق التي يتواصى بها المتعبدون كثيراً ، من مثل الصبر والصدق والرفق والقناعة فيقول :

- (١) ديوان أبي العتاهية ص ١٢ .
(٢) أدب الدنيا والدين ص ١٨٩ .
(٣) الكامل ج ١ ص ٢٣٤ .
(٤) ديوان أبي العتاهية ص ١٨٩ .

مَا أَكْرَمَ الصَّبْرَ وَمَا أَحْسَنَ الصَّدْقَ وَمَا أَزْيَنَهُ مَالِقَتِي
 الْحَزَقُ سُومٌ وَالتَّمْيُ جُنَّةٌ وَالرَّفْقُ يَمْنٌ وَالْقُنُوعُ غِنَى
 نَافِسٌ إِذَا نَافَسَتْ فِي حِكْمَةٍ إِذَا أَخَيْتَ أَهْلَ التَّقَى (٢)

ويكثر من ذكر القناعة لأنها أساس الزهد ، وبدونها لا يتحقق ، ولأنها طريق حرية الإنسان من ربة هواه ومطامعه فيقول :

فَاقْنَعْ بِعَيْشِكَ يَا فَتَى وَامْلِكْ هَوَاكَ وَأَنْتَ حُرٌّ (٣)

ويقول :

طَلَبْتُ الْمُسْتَقْرَرَ بِكُلِّ أَرْضٍ فَلَمْ أَرِ لِي بِأَرْضٍ مُسْتَقَرًّا
 أَطَعْتُ مَطَامِعِي فَاسْتَعْبَدْتَنِي وَلَوْ أَنِّي قَنَعْتُ لَكُنْتُ حُرًّا (٤)

ويروى أن الحلاج لما قدم ليصلب استشهد بهذين البيتين . ويمتدح القانعين بقوله :

مَا شَرَّفَ الْمَرْءَ كَالْقَنَاعَةِ وَالصَّبْرِ رِ عَالِي كُلِّ حَادِثٍ يَقَعُ
 أَمْ يَزَلِ الْقَانِعُونَ أَشْرَفَنَا يَا حَبَّذَا الْقَانِعُونَ مَا قَنَعُوا (٥)

وقد يعتمد في معانيه الأخلاقية على التجربة لاعلى المعلومات الدينية ، فيتكلم في الصداقة والإخاء ويصدر أحكامه في طبائع الناس ، ويوصى بسلوك خير الطرق في نظره فيقول في خليل السوء :

وَمَثَرُ الْأَخِيَاءِ مَنْ أَمْ يَزَلُ يُعَاتِبُ طَوْرًا وَطَوْرًا يَدْمُ
 وَيُرِيكَ النَّصِيحَةَ عِنْدَ اللَّقَاءِ وَيَسْبِرُكَ فِي السِّرِّ بَرِي الْقَلَمِ (١)

(١) الديوان ص ٦ — ٧ .

(٢) الديوان ص ٩٩ .

(٣) الديوان ص ٩٥ .

(٤) ديوان أبي العتاهية ص ١٤٨ .

(٥) أدب الدنيا والدين ص ٢٢٤ .

ويرى أن الصدق في الإخاء قليل بين الناس ، والإنسان في حاجة أبداً إلى صديق ، فعليه أن يقبل الناس على علاقتهم :

إِنَّ فِي صِحَّةِ الْإِخَاءِ مِنَ النَّاسِ فِي صِحَّةِ الْوَفَاءِ أَقَلُّهُ
فَأَلْبَسِ النَّاسَ مَا اسْتَطَعْتَ عَلَى الصَّبْرِ رِ وَإِلَّا لَمْ تَسْتَقِمْ لَكَ خُلَّةٌ
مَا بَقَاءُ الْإِخَاءِ مِنْ مُتَجَنِّبٍ يَبْتَغِي مِنْكَ عِيْلَةً بَعْدَ عِيْلَةٍ
عِشْ وَحِيدًا إِنْ كُنْتَ لَا تَقْبَلُ الْعِيْلَةَ

رَ وَإِنْ كُنْتَ لَا تَجَاوِزُ زَلَّهُ (١)

ويقول :

مَنْ عَرَفَ النَّاسَ فِي تَصَرُّفِهِمْ لَمْ يَتَّبِعْ مِنْ صَاحِبِ زَلَالَةٍ
إِنْ أَنْتَ كَافَيْتَ مِنْ أَسَاءٍ فَقَدْ صِرْتَ إِلَى سُوءٍ مِثْلِ مَا فَعَلَا (٢)

ويحاول أبو العتاهية في بعض الأحيان أن يتناول النفس الإنسانية وطبائعها في الأحوال المختلفة ، فيوفق في ذلك بعض التوفيق ؛ فمن ذلك قوله :

مَنْ لَزِمَ الْحَقْدَ لَمْ يَزَلْ كَيْدًا تُعْرِقُهُ فِي بُحُورِهَا الْكُرْبُ (٣)

ويقول :

لَوْ أَنَّ عَبْدًا لَهُ خَزَائِنُ مَا فِي الْأَرْضِ ضَمَّ مَا عَاشَ خَوْفَ إِسْلَاقٍ (٤)

ويفطن إلى أن لكل فترة من العمر طبيعة خاصة :

وَطِبَاعُ الْأَسْنَانِ مُخْتَلِفَاتٌ رُبَّ وَعْرِ الْأَخْلَاقِ سَهْلُ الْمُحَيَّا (٥)

ويكرر في مواضع كثيرة ميل النفس الإنسانية بطبيعتها إلى المخالفة وترك

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٢٣٦ .

(٢) الديوان ص ٢٠٨ .

(٣) الديوان ص ١٨ .

(٤) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦٧ .

(٥) ديوان أبي العتاهية ص ٢٩٨ .

المعروف من الأمور؛ وهو لذلك يوصى بمخالفتها :

وَلِلنَّفْسِ دُونَ الْعَارِفَاتِ صُعُوبَةٌ فَإِنْ صَعِبَتْ يَوْمًا عَلَيْكَ فَهَوِّنْهَا
وَلِلنَّفْسِ طَيْرٌ يَنْتَفِضُنْ إِلَى الْهَوَى بِأَجْنِحَةٍ تَهْوِي إِلَيْهِ فَسَكِّنْهَا^(١)

ويقول :

وَلَقَلَّ مَا تَسْخُو بِخَيْرِ نَفْسُهُ حَتَّى يُفَاتِلَهَا عَلَيْهِ قِتَالًا^(٢)

ويقول :

أَرَى عَمَلِي لِلشَّرِّ مِثْلِي بِشَهْوَةٍ وَأَسْتُ أَرْوَمُ الْخَيْرِ إِلَّا تَكْرَهًا^(٣)

وهو يقول بالثنائية في طبيعة الإنسان؛ فطبيعة خيرة تدفع إلى الخير، وطبيعة

شريرة تنزع إلى الشر :

لِكُلِّ امْرِيٍّ رَأْيَانٍ رَأَى يُكْفُهُ عَنِ الشَّيْءِ أَحْيَانًا وَرَأَى يُنَازِعُ^(٤)

ولعله ينظر في ذلك إلى قول الفرزدق :

إِكْلُ امْرِيٍّ نَفْسَانِ نَفْسٍ كَرِيمَةٍ وَأُخْرَى يُعَاصِيهَا الْفَتَى وَيُطِيعُهَا^(٥)

وهو أحياناً صاحب نظر دقيق في شؤون الحياة وطبائع الناس، وله في ذلك

معان لا تعوزها الدقة والعمق؛ فمن ذلك قوله :

وَلِمَرِّ الْفَنَاءِ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَرَكَاتٌ كَأَنَّهِنَّ سُكُونٌ^(٦)

أى أن الحياة لا تنقضى دفعة واحدة بلحظة الموت، بل هي آخذة في الانقضاء

أثناء زيادتها وتكاملها، فهي تنقص من حيث تزيد كما قال :

أَسْرَعُ فِي نَقْصِ امْرِيٍّ تَمَامُهُ^(٦)

(١) ديوان أبي العتاهبة ص ٢٨١ .

(٢) الديوان ص ٢٩٥ .

(٣) الديوان ص ٢١٤ .

(٤) الديوان ص ١٥٠ .

(٥) راجع الفصل الثاني من الباب الأول ص ١٤٦ من هذا البحث .

(٦) الحيوان ج ٣ ص ٤٧٩ .

ويكرر هذا المعنى في قوله :

حَيَاتُكَ أَنْفَاسٌ تُعَدُّ فَكَلِمًا
مَضَى نَفْسٌ مِنْهَا تَقَصَّتْ بِهِ جُزْءًا
يُمِيتُكَ مَا يُحْيِيكَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ
وَيَحْدُوكَ حَادٍ مَا يُرِيدُ بِكَ الْهَزْءَ (١)

ويقول في سيطرة الشهوة على الإنسان :

وَمَنْ يَتَّبِعْ شَهْوَةً بَعْدَ شَهْوَةٍ
مُلِحًا تَقَسَّمْ عَقْلُهُ الشَّهَوَاتِ (٢)

وإنما تأتي سيطرة الشهوات على الإنسان من أن حاجاته دائماً متجددة فلا يكاد يقضى حاجة حتى تجده له أخرى :

مَتَى تَنْقِضِي حَاجَاتُ مَنْ لَيْسَ وَاصِلًا

إِلَى حَاجَةٍ حَتَّى تَكُونَ لَهُ أُخْرَى (٣)

ولأبي العتاهية مصادر يستمد منها معانيه الزهدية ، ولكن هذه المصادر لم ينقل عنها نقلاً يطفى على شخصيته ، بل اقتبس منها اقتباس المتمثل لها ، الواعي لغزاها ، فهو قارئ مطلع على ثقافات عصره ، منتفع بهذه الثقافات والآراء كما ينتفع أصحاب الرأي المستقل والشخصية المتميزة . غير أن قوة بعض المعاني وخلودها ورسالة بعض الأساليب غلب على قوة شخصيته ؛ فظهرت المعاني وبدت الأساليب في ثوبها الأصلي دون كبير تغيير . وهذه المعاني والأساليب المنقولة تسربت إلى شعره من مصادر ثلاثة : القرآن ، والسنة ، والأثر .

فن تأثره بالقرآن قوله :

وَيُرْزَقُ الْإِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ لَا
يَرْجُو وَأَحْيَانًا يَضِلُّ الرَّجَا (٤)

فالشرط الأول من قوله تعالى : « وَيُرْزَقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » .

(١) ديوان أبي العتاهية ص ١٠ .

(٢) الديوان ص ٤٨ .

(٣) الديوان ص ٣ .

(٤) الديوان ص ٤ .

وقوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاكَ مِنْ سَعَةِ
فَلَيْنَ عَقَلَتَ لِتَشْكُرَنَّ وَإِنْ

سُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاكَ مَا أَعْطَى
تَشْكُرُ فَقَدْ أَغْنَى وَقَدْ أَقْنَى (١)

فالشطر الأخير من قوله تعالى : « وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى » .

ويقول :

مَنْ لَمْ يُؤَالِ اللَّهَ وَالرُّسُلَ الَّتِي
نَصَحَتْ لَهُ فَوَالِيَهُ الطَّاغُوتُ (٢)

وهو من قوله تعالى : « اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى

النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ » .

ويقول :

إِنْ أَنْتَ لَمْ تَهْدِنَا ضَلَلْنَا
يَا رَبِّ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَاكَ (٣)

هو من قوله تعالى : « قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ » .

وقد يأتي بجمل كاملة من القرآن الكريم في شعره كقوله :

لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ جَمِيعًا
أَخْشَى التَّفَرُّقَ أَنْ يَكُونَ سَرِيعًا (٤)

وقوله :

أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ
مَا أَنْتَ يَا دُنْيَايَ إِلَّا غُرُورٌ (٥)

وقوله :

وَمَا مَاتَتِ الْأَحْيَاءُ إِلَّا لِيُبْعَثُوا
وَإِلَّا لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا سَعَتْ (٦)

(٢) الديوان ص ٣٧ .

(١) الديوان ص ٦ .

(٣) الديوان ص ١٨٢ .

(٤) الديوان ص ١٥٧ .

(٥) الديوان ص ١١٧ .

(٦) الديوان ص ٥٠ .

وهو كذلك يكثر الاقتباس من السنة كما في قوله :

وَاللَّهُ لِلنَّاسِ بِأَعْمَالِهِمْ وَكُلُّ نَافٍ فَفَلَهُ مَا نَوَى ^(١)

فهو من قول الرسول عليه الصلاة والسلام : إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِإِكْلِ
أَمْرِي مَا نَوَى .

وقوله :

يَا بَعْدَ مَنْ مَاتَ يَمَّنْ كَانَ يُلِطُّهُ قَامَتْ قِيَامَتُهُ وَالنَّاسُ أَحْيَاءُ ^(٢)

من قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ » .

وقوله :

رَحِمَ اللَّهُ أُمَّرَأًا أَنْصَفَ مِنْ نَفْسِهِ إِذْ قَالَ خَيْرًا أَوْ سَكَتَ ^(٣)

من قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكَلِّمْ
خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ » وأما قوله عليه الصلاة والسلام « لَيْسَ لَكَ مِنْ مَالِكَ
إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَنْفَيْتَ أَوْ لَيْسَتْ فَأَبْلَيْتَ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَبْقَيْتَ » .

فقد نظمته في قوله :

وَمَالِكَ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ غَيْرُ مَا أَكَلْتَ مِنَ الْمَالِ الْخَلَالِ فَأَنْفَيْتَنَا

وَمَالِكَ إِلَّا كَلُّ شَيْءٍ جَعَلْتَهُ أَمَّا مَكَ لَا شَيْءٌ إِغْيِرَكَ أَبْقَيْتَنَا

وَمَا لَكَ مِمَّا يَلْبَسُ النَّاسُ غَيْرُ مَا كَسَوْتَ وَإِلَّا مَا لَيْسَتْ فَأَبْلَيْتَنَا ^(٤)

وقد يكون اقتباسه من الأثر ؛ فقوله في رثاء علي بن ثابت :

وَكَانَتْ فِي حَيَاتِكَ لِي عِظَاتٌ وَأَنْتَ الْيَوْمَ أَوْعَظُ مِنْكَ حَيًّا

(٢) الديوان ص ١

(١) الديوان ص ٧

(٤) الديوان ص ٤٦

(٣) الديوان ص ٣٩

مأخوذ من قول بعض فلاسفة اليونان في رثاء الأسكندر^(١).

وقوله :

وَلَا شَيْءَ إِلَّا لَهُ آفَةٌ وَلَا شَيْءَ إِلَّا لَهُ مُنْتَهَى^(٢)

من قول بعض السلف « إن لكل شيء آفة ، وآفة هذه الأمة كذابون عيابون ظنانون » و « قيل للحسن البصرى : كيف ترى الدنيا ؟ فقال : شغلنى توقع بلائها عن الفرح برخائها . فأخذته أبو العتاهية فقال :

تَزِيدُهُ الْأَيَّامُ إِنْ أَقْبَلَتْ شِدَّةَ خَوْفٍ لِمَتَّصَرِّفِهَا
كَأَنَّهَا فِي حَالٍ إِسْعَافِهَا تَسْمِعُهُ وَقَعَةَ تَخْوِيفِهَا^(٣)

وقال :

حَتَّى مَسَى نَحْنُ فِي الْأَيَّامِ نَحْسِبُهَا وَإِنَّمَا نَحْنُ فِيهَا بَيْنَ يَوْمَيْنِ
يَوْمٌ تَوَلَّى وَيَوْمٌ نَحْنُ نَأْمُلُهُ لَعَلَّهُ أَجَلُ الْأَيَّامِ لِلْحَيْنِ

« قيل إن أبا العتاهية أخذ معنى البيتين الأخيرين - (وهما هذان البيتان) - من قول أبي حاتم الزاهد : إنما بينى وبين الملوك يوم واحد ، أما أمس فلا يجدون لذته ، وأنا وهم في غد على وجل ، وإنما هو اليوم عسى أن يكون البؤس^(٤) » .

هذه الاقتباسات من القرآن والسنة والأثر تبين لنا الطابع الذى طبع به شعر أبى العتاهية الزهدى ؛ فهو يعتمد على النقل من النصوص الدينية والتأثر بها أكثر مما يعتمد على النظر المجرد - كما يفعل أبو النواس مثلا - ويعتبر الدين مصدراً رئيسياً لشعره فى الزهد ؛ فهو كما قيل « استقى حكمته من الإسلام^(٥) » .

وليس معنى هذا أن شخصية أبى العتاهية انمحت فى اقتباساته أو تأثره .

(١) راجع الأغاني ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) الديوان ص ٣ .

(٣) الكشكول ج ٣ ص ٢٤٣ - وديوان أبى العتاهية ص ١٦٩ .

(٤) الديوان ص ٢٧٢ .

(٥) ذكرى أبى العلاء ص ٢٩٥ .

أو استلهامه ، بل على العكس هو يستصدر أفكاره ومعانيه بلباقة وفهم وهضم وتمثل ، ويضفي عليها من روحه ما يبرزها في ثوب الجدة والطفرة .

ويمكن القول إن «الشعر الزهدى» اكتمل على يدي أبي العتاهية ، وأصبح فناً له أصول معروفة عند سائر الشعراء والمثقفين عامة . وكان هذا الاكتمال تلبية لضرورة جدت على الجماعة الإسلامية في هذا القرن ؛ فقد أخذت الدولة العباسية في مطاردة الزنادقة ، ومحاربة الأفكار ذات الخطر على العقيدة ، فظهر الصراع بين العقائد بشكل أوضح من ذي قبل ، وعمل ذلك على نشاط كل عقيدة في ميدانها ، وكانت استجابة العامة لهذا النشاط الديني لا تقل عن عناية الدولة بحماية العقيدة ، وبذلك تهيأ الجو الاجتماعي لنشاط الشعر الزهدى واكتماله ، وقد كان ذلك على يدي أبي العتاهية الذي كان يبدع هذا الشعر وهو يعلم ما يصنع . حدث ابن أبي الأبيص الشاعر قال « أتيت أبا العتاهية فقلت له : إني رجل أقول الشعر في الزهد ولى فيه أشعار كثيرة ، وهو مذهب استحسنته ؛ لأنى أرجو ألا آثم فيه . وسمعت شعرك في هذا المعنى ، فأحببت أن أستريد منه ، فأحب أن تنشدني من جيد ما قلت . فقال : اعلم أن ما قلته ردى . قلت : وكيف ؟ قال لأن الشعر ينبغى أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين ، أو مثل شعر بشار وابن هرمة ، فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه لا تخفى على جمهور الناس مثل شعري ، ولا سيما الأشعار التي في الزهد ، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب رواة الشعر ولا طلاب الغريب ؛ وهو مذهب أشغف الناس به الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرياء والعامة ، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه . فقلت : صدقت ^(١) » .

وقد طبق أبو العتاهية هذا المبدأ تطبيقاً ناجحاً ، فجاء شعره مضرب المثل في السهولة ، حتى إن كثيراً من أبياته يكاد يكون نثراً ، وبذلك كان شعره على السنة العامة والخاصة على السواء . وأى سهولة أكثر من قوله :

نَعُوذُ بِاللَّهِ ذِي الْجَلَالِ وَذِي الْأَكْرَامِ مِنْ سُخْطِهِ وَتَقَمَّتِهِ (١)

أو قوله :

مَنْ سَأَلَ النَّاسَ سَلِمَ مَنْ شَاتَمَ النَّاسَ شَتَمَ
مَنْ ظَلَمَ النَّاسَ أَسَأَ مَنْ رَحِمَ النَّاسَ رُحِمَ
مَنْ طَلَبَ الْفَضْلَ إِلَى غَيْرِ ذَوِي الْفَضْلِ حُرِمَ
مَنْ حَفِظَ الْعَهْدَ وَفَى مَنْ أَحْسَنَ السَّمْعَ فَهِمَ
مَنْ صَدَّقَ اللَّهَ عَلاَ مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ عَلِمَ (٢)

وقوله في رثاء صديقه الشاعر الزاهد علي بن ثابت الذي كان يجاربه الزهد

والحكمة :

مُؤْنِسٌ كَانَ لِي هَلَاكَ وَالسَّبِيلُ الَّتِي سَلَكَ
يَا عَلِيُّ بْنَ ثَابِتٍ غَفَرَ اللَّهُ لِي وَلَكَ
كُلَّ حَتَّى مُمَلِّكَ سَوْفَ يَفْنَى وَمَا مَلَّكَ (٣)

وقد كانت هذه السهولة من المنافذ التي نفذ منها الطاعنون فيه ، فرموه بالابتدال وكثرة الغناء والساقط المرذول « قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن أبي نواس فقال : إن جد أحسن ، وإن هزل ظرف ، وإن وصف بالغ ، يلتقى الكلام على عواهنه ، لا يبالي من حيث أخذه . . . قلت فأبو العناهية ؟ قال : غناء جم ، واقتدار سهل ، وشعره كخرز الزجاج ، وربما أشبه الياقوت والزبرجد (٤) » وقال إسحاق بن إبراهيم الموصلي « أنكر الرشيد علي طعني على أبي العناهية في شعره

(١) ديوان أبي العناهية ص ٥٥ .

(٢) الديوان ص ٢٤٣ .

(٣) الأغاني ج ٣ ص ١٤٢ .

(٤) مقدمة ديوان أبي نواس ص ١١ .

فقلت . يا أمير المؤمنين : هو أطبع الناس ولكن ربما تحرف . أى شيء من الشعر قوله :

هُوَ اللَّهُ هُوَ اللَّهُ وَلَكِنْ يَغْفِرُ اللَّهُ^(١)

وروى عن أبي العباس البرد قال : « يروى أن أبا العتاهية قال يوماً لابن منذر بمكة يا أبا جعفر ، كم بيتاً تقول في اليوم ؟ قال : ربما قلت الخمسة ، وربما قلت العشرة ، وربما قلت أكثر من ذلك ، وربما تعذر عليّ . فكم تقول أنت في اليوم يا أبا إسحاق ؟ قال : المزح ، والجد ، والخصومة ، والحديث ، والنادرة ، والعظة ، كله شعر . قال ابن منذر : أنا أشهد أنك صادق إذا كنت لا ترد شيئاً جاء نحو :

عُتِبُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ أَمُوتُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ

فكل كلامك شعر^(٢) . »

ولم يفهم هؤلاء الطاعنون أن سهولة الشعر عند أبي العتاهية كانت استجابة لحاجة اجتماعية فطن إليها هو « وإذا كانت حاجات الناس دائماً كفيلاً بأن تجد الوسيلة المعبرة عنها فإن ذلك لم يلبث أن تحقق في شعر ذلك العصر ، فجاء شعر أبي العتاهية محققاً لذلك القدر الباقي من الشعبية العامة للشعر^(٣) » فسار مسير الشمس ، وأنشده العام والخاص ، وردده أصحاب القصور والصوامع ، وأصبح أبو العتاهية يقرن دائماً في أذهان الناس حين يذكر بذلك الفن الشعري الذي اكتمل على يديه ، ودانت لقوة شاعريته كل خصائصه ومقوماته ، وأصبح شعره مطلب المتعظين ، وكفاية أصحاب الحاجات الروحية « مر عابد براهب في صومعة فقال له عطفي . فقال : أعظك وعليكم نزل القرآن ، ونبيكم محمد صلى الله عليه وسلم قريب العهد بكم صلى الله عليه وعلى آله (قال) قلت : نعم . قال : فاعظ بيت من شعر شاعركم أبي العتاهية حين يقول :

تَجَرَّدُ مِنَ الدُّنْيَا فَإِنَّكَ إِنَّمَا وَقَعْتَ إِلَى الدُّنْيَا وَأَنْتَ مُجَرَّدٌ^(٤)

(١) الموشح ص ٢٥٨ . (٢) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

(٣) تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري ص ٣٨٦ .

(٤) الأغاني ٣ > ص ١٧٠ .

وكان من عوامل سيرورة هذا الشعر عند الخاصة رقة معانيه ، وقد كان أبو العتاهية يجمع في شعره بين عناصر إرضاء العامة وعناصر إرضاء الخاصة معاً ، فتمتعص له الخلفاء وأقبل عليه العامة ، وأعجب بشعره العلماء والأدباء « سمع الجاحظ مرة من ينشد أرجوزة أبي العتاهية التي سماها « ذوات الأمثال » ، حتى أتى على قوله :

يَا لِلشَّبَابِ المَرِحِ التَّصَابِي رَوَائِحُ الجَنَّةِ فِي الشَّبَابِ

فقال للمنشد : قف ، ثم قال : انظروا إلى قوله روائح الجنة في الشباب ؛ فإنه معنى كعنى الطرب لا يقدر على معرفته إلا القلوب ، وتعجز عن ترجمته الألسنة إلا بعد التطويل وإدامة التفكير . وخير المعاني ما كان القلب إلى قبوله أسرع من اللسان إلى وصفه (١) .

وحدث إسحاق بن حفص قال : « أنشدني هارون بن مخلد الرازي لأبي العتاهية :

مَا إِنْ يَطِيبُ لِدِي الوِعَايَةَ لِالأَّ يَّامٍ لَا لَعِبٌ وَلَا لَهْوُ
إِذْ كَانَ يَطْرَبُ فِي مَسَرَّتِهِ فَيَمُوتُ مِنْ أَجْزَائِهِ جُزُؤُ

فقلت : ما أحسنهما . فقال : أهكذا تقول ؟ والله لهما روحانيان يطيران بين السما والأرض (٢) .

وهكذا استجمع أبو العتاهية بين يديه مقومات هذا الفن الشعري ومميزاته ، فأرضى الناس جميعاً ؛ لأنهم وجدوا حاجاتهم الروحية في شعره ، وعبر لهم عما اختلج في نفوسهم زمناً أدق تعبير وأحسنه ، حتى كان أبو نواس يعظمه ويقول عنه « فوالله ما رأيته قط إلا توهمت أنه سماوى وأنا أرضى (٣) » .

وقد امتدت حياة أبي العتاهية به حتى أوائل القرن الثالث الهجري . وفي هذا

(١) عصر المأمون المجلد الثاني ص ٣٦٦ .

(٢) الأغاني ج ٣ ص ١٤٨ .

(٣) لذلك قصة مذكورة في : تاريخ بغداد المجلد السادس ص ٢٥١ .

الوقت كانت الأفكار والنزعات الصوفية آخذة في الظهور والتجمع والتبلور تمهيداً لتكوين المذاهب الصوفية في هذا القرن وقد وجدت هذه المعاني الجديدة وسيلة تعبيرية قيمة في شعر أبي العتاهية ، على الرغم من أنه لم ينخرط في سلك الصوفية ، ولم يرتض رياضتهم ، ولا جاهد مجاهدتهم ؛ فتكلم عن النفس وانقيادها لهواها وعماديتها في هذا الانقياد ، وتزاهده الذي شابهته الرغبة من حيث لا يدري ، كما تكلم عن صحة الإرادة والغيب والشهادة ، وهي كلها من المعاني الصوفية :

أَلَا مَنْ لِنَفْسٍ بِالْهَوَىٰ قَدْ تَمَادَتْ

إِذَا قُلْتُ قَدْ مَاتَ عَنِ الْجَهْلِ عَادَتْ

وَحَسْبُ امْرِئٍ شَرًّا بِإِهْمَالِ نَفْسِهِ وَإِمْكَانِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَرَادَتْ

تَزَاهَدْتُ فِي الدُّنْيَا وَإِنِّي لَرَاغِبٌ أَرَى رَغْبَتِي تَمَزُوجَةً بِزَهَادَتِي

إِرَادَةٌ مَدْخُولٌ وَعَقْلٌ مُقَصَّرٌ وَلَوْ صَحَّ لِي عَقْلِي لَصَحَّتْ إِرَادَتِي

وَوُ طَابَ لِي غَرْبِي لَطَابَتْ ثِمَارُهُ

وَلَوْ صَحَّ لِي غَيْبِي لَصَحَّتْ شَهَادَتِي (١)

وهو في هذه القطعة يقف من نفسه موقف المشتكى البرم بانقيادها لهواها ، وعكوفها على جهلها وعمائتها ، وإهماله هو إياها دون تقويم ، وبنى عليها عدم الصدق في الزهد ، والصحة في الإرادة وهذا موقف صوفي ، ذلك الذي يتخذ الإنسان فيه من نفسه له عدواً يحدزه ويخشاه ، ويرجع إليه في كل زلة يقع فيها ليقول له (منك أتيت) دون أن يحاول التماس العذر أو التبرير بالوقوع في الخطأ .

ويتكلم أبو العتاهية عن اليقين وجدواه في تبديد ظلام الحيرة والشك ، واليقين مما لهج بقيمته في الحياة الروحية صوفية القرن الثالث . قال :

أَلَا إِنَّ الْيَقِينَ عَلَيْهِ نُورٌ وَإِنَّ الشَّكَّ لَيْسَ عَلَيْهِ نُورٌ (٢)

(٢) ديوان أبي العتاهية ص ١٠٧ .

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٥٠ .

وقال :

خُذْ مِنْ يَقِينِكَ مَا تَجَلُّو الظُّنُونِ بِهِ وَإِنْ بَدَا لَكَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ فَدَعِ
قَدْ يُصْبِحُ العَمْرُ فِيهَا لَيْسَ يُذْرِكُهُ مَمْلَقَ البَالِ بَيْنَ التَّيَاسِ وَالطَّمَعِ
لَمْ يَعْمَلِ النَّاسُ فِي التَّصْحِيحِ يَنْهَمُ

فَأَضْطَرُّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَى الخُدَعِ (١)

والبيت الأخير لمحة عبقرية من لمحات الفهم الاجتماعي .
ويتجاوز أبو العتاهية هذه الخطرات الصوفية إلى أسس المذاهب الصوفية التي
كانت في دور التكوين في ذلك الحين ؛ فيتكلم عن التوكل والرضا ، وهما طابع
القرن الثاني في الزهد ، ومن المذاهب الصوفية التي تكونت في القرن الثالث ،
وعدا من المقامات (٢) والأحوال . كما يتكلم عن الحب الإلهي الذي كان طابع
التصوف لفترة طويلة من القرن الثالث ، وله كذلك كلام في المعرفة وإن لم يبلغ
به مبلغ المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة .
يقول في التوكل :

لَعَمْرُ أَبِي لَوْ أَنَّنِي أَتَفَكَّرُ رَضِيتُ بِمَا يُقْضَى عَلَيَّ وَيُقَدَّرُ
تَوَكَّلْ عَلَى الرَّحْمَنِ فِي كُلِّ حَاجَةٍ أَرَدْتَ فَإِنَّ اللَّهَ يَقْضِي وَيَقْدِرُ
مَتَى مَا يَرِدُ ذُو العَرْشِ أَمْرًا بِعَبْدِهِ يُصْنِعُهُ وَمَا لِلْعَبْدِ مَا يَتَخَذُ
وَقَدْ يَهْلِكُ الإِنْسَانُ مِنْ وَجْهِ أَمْنِهِ وَيَرْجُو أَعْمُرُ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ يَحْذَرُ (٣)

ويقول في الحب الإلهي والرضا :

نَبِيْهِ مِنَ الدُّنْيَا العِنْيَ فَيزِيدُنَا فَقَرًّا وَنَطْلُبُ أَنْ نَصِحَّ فَنَمْرَضَا

(١) الديوان ص ١٤٥ .

(٢) راجع ما كتب في تفسير هذين الاصطلاحين في التمهيد ص ٦٣ — ٦٤ . وسيأتي شرح لهما في الفصل الأول من الباب الثاني .

(٣) الديوان ص ١٠٢ .

أَنَّ يَصْدُقَ اللَّهُ الْمَحَبَّةَ عَبْدُهُ إِلَّا أَحَبَّ لَهُ وَمِنْهُ وَأَبْغَضًا
وَالنَّفْسُ فِي طَلَبِ الْخَلَاصِ وَمَا أَمَّا مِنْ مُخْلِصٍ حَتَّى تَصِيرَ إِلَى الرَّضَا^(١)

وهذا شعر لو نسب إلى الجنيد أو الشبلي أو غيرها من صوفية القرن الثالث لما كان ذلك موضع إنكار ؛ لأنه نص في مذاهب التصوف ، ومن بوادر الشعر الصوفي الذي نمعده من أمثال هؤلاء الكبار من صوفية القرن الثالث .

وقد يتناول المعرفة بالله كما في قوله :

سُبْحَانَ مَنْ لَمْ تَزَلْ أَعُوذُ بِهِ مِنْ حُجُوبِهِ قَامَتْ عَلَى خَلْقِهِ بِمَعْرِفَتِهِ
قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ الْأَلَهُ وَآكِنٌ عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِهِ^(٢)

وليس معنى هذا أن أبا العتاهية أحد شعراء الصوفية ، وهو يقول هذا الشعر حاكياً به تجربة شخصية في التصوف ؛ فالواقع أن أبا العتاهية لم يكن واحداً ممن سلكوا طريق التصوف حتى ولا في آخر عمره بعد أن أظل القرن الثالث وأرسيت قواعد التصوف الإسلامي . فهو في المعاني الصوفية يحكى ما يسمع ، ولا يقول عن تجربة ، وهو لذلك كثيراً ما يتورط في أقوال لا تتفق ومبادئ التصوف ، ولو أن التصوف عنده كان تجربة لما تورط في مثل هذه الأقوال . من ذلك قوله :

فَأَمَّا مَنْ مِنْ حِلِّهِ قَوَامٌ لِلْعَرِضِ وَالْوَجْهِ وَاللِّسَانِ
وَالْفَقْرُ ذُلٌّ عَلَيْهِ بَابٌ مِفْتَاحُهُ الْعَجْزُ وَالْتَوَانِي^(٣)

وهذه نظرة دينية إسلامية إلى المال تنفق ومبادئ التصوف الذي يتخذ من الفقر أساساً له ، وبداية لطريقه ، ومقاماً من مقاماته . والتصوف الإسلامي يتفق في نظره إلى المال مع التعاليم المسيحية ، ولذلك علق ناشر الديوان على هذين البيتين بقوله : « ليس هذا القول صواباً ، ولا فضل للفتى على الفقر ، لا سيما بعد

(١) الديوان ص ١٣٨

(٢) الديوان ص ٥٩

(٣) الديوان ص ٢٧٠

«ما أورده الحق سبحانه أن : طوبى للمساكين بالروح ؛ فإن لهم ملكوت السموات»^(١) .

وهذه شكوى من الناس ، وبرم بأخلاقهم ، لا تتفق كذلك وروح التصوف الذى يوصى بتحمل الأذى من الناس ، وحمل النفس على مكروهمهم . روى أن صوفياً لقي صديقاً له ، ورآه مغموماً فسأله ما بك ؟ فقال : كان لى يتيم أريبه ، واحتسب الأجر فيه فمات . فقال له : فالتمس بيتاً آخر . فقال : أخاف ألا أصيب بيتاً آخر فى سوء خلقه ، فقال له : أما والله لو كنت مكانك لم أذكر سوء خلقه^(٢) . وبنينا ينتهج الصوفية هذا النهج فى معاملة الناس وتحمل أذاهم يجار أبو العتاهية بشكواه هذه فى قوله :

فَيَرَبِّ إِنْ النَّاسَ لَا يُنْصِفُونَنِي وَإِنْ أَنَا لَمْ أَنْصِفْهُمْ ظَلَمُونِي
وَإِنْ كَانَ لِي شَيْءٌ تَصَدَّقُوا لِأَخْذِهِ وَإِنْ جِئْتُ أَبْغِي سَبَبَهُمْ مَتَّعُونِي
وَإِنْ نَالَهُمْ رِفْدِي فَلَا شُكْرَ عِنْدَهُمْ

وَإِنْ أَنَا لَمْ أَبْذُلْ لَهُمْ شَتْمُونِي
وَإِنْ وَجَدُوا عِنْدِي رَحَاءً تَقَرَّبُوا وَإِنْ نَزَلَتْ بِي شِدَّةٌ خَدَّلُونِي
وَإِنْ طَرَفْتِي نَكْبَةٌ فَكَيْهُوا بِهَا وَإِنْ صَحِبْتَنِي نِعْمَةٌ حَسَدُونِي
سَأَمْنَعُ قَلْبِي أَنْ يَجِنَّ إِلَيْهِمْ وَأُحْجِبُ عَنْهُمْ نَاطِرِي وَجُفُونِي^(٣)

وقد آثر فى البيت الأخير أن يعلن خروجه على تعاليم الصوفية بشكل لا يدع مجالاً لل نقاش . ولو أنه كان صوفياً لآثر أن يرجع إلى نفسه باللوم ، بدل أن يرفع عقيرته بالشكوى والتسخط والبرم .

ويقول فى مكان آخر عن الدنيا :

(١) الديوان ص ٢٧٠ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٧ — ١١٨ .

(٣) الديوان ص ٢٥٥ .

وَلَوْ أَنِّي صَدَقْتُ الرَّهْدَ فِيهَا قَلْبْتُ لِأَهْلِهَا ظَهَرَ الْمَجْنُ (١)
وما هكذا يكون الزهد .

و« حدث بعضهم قال : شاور رجل أبا العتاهية فيما ينقشه على خاتمه فقال :
أنقش لا بارك الله في الناس وأنشد :

بَرِمْتُ بِالنَّاسِ وَأَخْلَاقِهِمْ فَصِرْتُ أَسْتَأْسِ بِالْوَحْدِ
مَا أَكْثَرَ النَّاسَ لِعَمْرِي وَمَا أَقْلَهُمْ فِي حَاصِلِ الْعَدَّةِ (٢)

ولو أن أبا العتاهية عاش تجارب التصوف ، وروض نفسه على أخلاق الصوفية ،
لما أختار أن يجهر بهذه الآراء . ولكنه رجل زهد في الدنيا بعد تجربة لم يحمدها ،
فآثر أن يصوغ آراءه فيها فنا يرضى به نزع الرجل الفنان إلى التعبير من ناحية ،
ويستجيب لحاجة اجتماعية جدت في عصره من ناحية ثانية . وهو أيضاً رجل
شقى بآراء الناس ، ولقى منهم عنتاً ، وتحاملوا عليه بالحق وبالباطل ، أفيكون
عجيباً أن يشكو هذا التجنى ؟ وليس له نفس المتصوف الذي يرى التأوه عند الألم
من علامات ضعف اليقين ؟

وحسب أبي العتاهية أن كان لسان صدق لتعاليم الزهد في عصره ، بل ولأسس
التصوف التي استطاع إدراكها ، فأقام بذلك قواعد الشعر الزهدى ، وساهم
في إرساء الأسس القوية للشعر الصوفى . وبشعر أبي العتاهية أصبح الشعر الزهدى
فنا عاما لا يقتصر على أصحاب النزعات الزهدية ، بل أخذ الشعراء يتناولونه على أنه
فن من فنون الشعر ، لكل شاعر حق في تناوله كما يقرض أحدهم الشعر في بكاء
الأحبة على الأطلال وليس له حبيب ولا طلل ، أو يجعل صفاته لابنة العنكب
ولم تجر له في حلق .

ولعل من مظاهر روح الصناعة في الشعر الزهدى في هذا العصر أن ورثه

(١) ديوان أبي العتاهية ص ٢٦٣ .

(٢) الديوان ص ٨٠ .

أبو العتاهية مهمة القول فيه ابناً من أبنائه اسمه محمد ، وكان يلقب بعتاهية . فقد كان هذا الابن شاعراً أيضاً ، هذا حدو أبيه في القول في الزهد^(١) ، وهو القائل :

لَرُبَّمَا غُوفِصَ ذُو مُرَّةٍ أَصَحَّ مَا كَانَ وَأَمَّ يَسْتَمِّ
يَا وَاضِعَ الْمَيِّتِ فِي قَبْرِهِ خَاطَبَكَ اللَّحْدُ فَلَمْ تَفْهَمْ^(٢)

٤ — التجارب بين الشعر الزهري والحياة العامة

كان لنشاط موجة الزهد في القرن الثاني واتساعها أثر في تميزها ، وتحدها ، ووضوح معالمها ، عما كانت عليه موجة التدين في القرن الأول . فقد أصبح مفهوم الزهد واضحاً في أذهان الناس زهاداً كانوا أو غير زهاد . وأضحت تعاليمه مما يتدارسه العامة في مجالس الوعظ ، ويتبادلها الخاصة ، ويتواصون به ، ويحرصون على سماعه من السنة الزهاد .

وكما كانت تعاليم الزهد في هذا القرن من المعلومات المشتركة بين العامة والخاصة على السواء كان الشعر الزهدي يجري على السنة هؤلاء وأولئك ، يتضمن هذه التعاليم ، ويؤدي مهمة التأثير النفسى لها بشكل أنجح مما يؤديه النثر ، لما للشعر من قيم فنية تثير العواطف وتمس شغاف القلوب .

وقد كان لذلك أثره في تنقل الشعر الزهدي وسيرورته ، وتأثر بعض الشعراء من غير الزهاد بالحياة الروحية التي سادت القرن الثاني وما قرض فيها من شعر دون أن يكون لديهم نزعة إلى الزهد أو استعداد له . وبذلك ظهرت في شعرهم آثار الزهد في شكل بيت أو أبيات في قالب حكمة أو مقطوعة قيلت في مناسبة تتصل بالزهد من قريب أو بعيد .

ولم يكن الحد الذي يفصل بين الزهاد وغيرهم في الحياة العامة بالذى يمنع المجالسة والمصاحبة وتبادل الحديث والرأى والتأثير وغير ذلك مما يكون بين

(١) تاريخ بغداد المجلد الثاني ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٥ .

المتخالطين في بيئة واحدة . فقد يكون بين الجماعة المتصاحبة من يحمل في قلبه استعدادا نفسيا للزهد ، لا تلبث ظروف الحياة وملاساتها أن تعمل على إظهاره فيزهد ويرجع إلى رفاق دنياه يعدهم ويمنيهم ، ويدعوهم إلى مادعته إليه نفسه . هذا فضلا عما حرص عليه الزهاد من أمر بالمعروف ، ونهى عن المنكر ، وتطوع بالموعظة يلقونها على أبناء الدنيا من أصحاب السلطان ، والمقبلين على المادة ، والمقيمين على المعصية .

« كان أبو حنيفة الفقيه صديقا لحماة مجرد ، فسك أبو حنيفة وطلب الفقه فبلغ ما بلغ ، ورفض حمادا وبسط لسانه فيه ، فجعل حماد يلاطفه حتى يكف عن ذكره وأبو حنيفة يذكره ، فكتب إليه حماد بهذه الأبيات :

إِنْ كَانَ نُسُكُكَ لَا يَتِمُّ بَغَيْرِ شَتْمِي وَانْتِقَاصِي
أَوْ لَمْ تَكُنْ إِلَّا بِهِ تَرْجُو النَّجَاةَ مِنَ الْقِصَاصِ
فَاقْعُدْ وَقُمْ بِي حَيْثُ شُدُّ تَمَعَ الْأَدَانِي وَالْأَفَاصِي
فَلَطَّامًا زَكَّيْتَنِي
أَيَّامَ تَأْخُذُهَا وَتُعْطَى فِي أَبَارِقِ الرَّصَاصِ (١)

وعن « جعفر بن محمد النوفلي قال : أتيت بشاراً ذات يوم فقال لي : ماشرت منذ أيام إلا بقارع يقرع بابي مع الصبح ، فقلت يا جارية انظري من هذا . فقالت : مالك بن دينار . فقلت . مالي ولمالك بن دينار ؟ ماهو من أشكالي ، أئذني له . فدخل فقال لي : يا أبا معاذ أنتم أعراض الناس وتشبب بنسائهم ؟ فلم يكن عندي إلا دفعه عن نفسي بأن قلت لأعاود ، فخرج من عندي فقلت في أثره :

عَدَا مَالِكٌ بِمَلَامَتِهِ عَلَيَّ وَمَا بَاتَ مِنْ بَأِيهِ
فَقُلْتُ دَعِ اللّوْمَ فِي حُبِّهَا فَقَبْلَكَ أَعْيَيْتُ عُدَّالِيَهُ (٢)

(١) الأغاني ج ١٣ ص ٧٥ — ٧٦ .

(٢) الأغاني ج ٦ ص ٤٧ .

وهذا الشعر وإن لم يكن الزهد هو موضوعه فإنه من آثار الزهد على كل حال ، ونتيجة الاتصال بين الزهاد والحياة العامة في هذا العهد .

وقد كان الزهاد مقصد طلاب الموعظة وأصحاب الحاجات الروحية ، يجلس إليهم العامة ، ويحج إليهم رسل الملوك والكبراء . روى الحسن بن علي الواسطي قال : « كنا عند باب سفيان بن عيينة وقد هرب منا وعنده الحسن بن علي التختاخ ورجل من الحجة ورجل من أصحاب الرشيد ، فدخل بهم وليس بأذن لنا ، فجاء ابن منذر فقرب من الباب ، ثم رفع صوته فقال :

بِعَمْرٍو وَبِالزُّهْرِيِّ وَالسَّلَفِ الْأَلِيِّ بِهِمْ تَبَتَّتْ رِجْلَاكَ عِنْدَ الْمَقَادِمِ
جَعَلْتَ طُورَ الدَّهْرِ يَوْمًا إِصْلَاحٍ وَيَوْمًا لِيَصْبَاحٍ وَيَوْمًا لِإِحْتَائِمِ
وَلِلْحَسَنِ التَّخْتَاخِ يَوْمًا وَذُوْنِهِمْ خَصَصْتَ حُسَيْنًا دُونَ أَهْلِ الْمَوَائِمِ
نَظَرْتُ وَطَالَ الْفِكْرُ فَيْكَ فَلَمْ أَجِدْ رَحَاكَ جَرَتْ إِلَّا لِأَخْذِ الدَّرَاهِمِ
نفرج سفيان وفي يده عصا وصاح : خذوا الفاسق . فهرب منه وأذن لنا فدخلنا (١) .

وابن منذر هذا شاعر بصري من الموالى ، فصيح ، مقدم في العلم باللغة وإمام فيها ، أخذ عنه أ كبار أهلها ، كان في أول أمره ناسكا ملازما للمسجد كثير النوافل ، إلى أن فتن بغلام ثقف فتهتك بعد ستره وقتك بعد نسكه ، فوعظه المعتزلة فلم يتعظ ، وهجاهم وقذفهم . وكان ينحون نحو عدى بن زيد في شعره ، وكان يجالس سفيان بن عيينة فيسأله عن معاني حديث النبي صلى الله عليه وسلم فيخبره بها ، فيقول سفيان : كلام العرب بعضه يأخذ برقاب بعض . ونق إلى الحجاز ومات هناك في أيام المأمون (٢) . وقد رثى سفيان بن عيينة بقوله :

يَجْنِي مِنَ الْحِكْمَةِ نَوَارَهَا مَا أَشْتَهِي الْأَنْفُسُ أَلْوَانَا
يَا وَاحِدَ الْأُمَّةِ فِي عِلْمِهِ لَقِمْتَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ غُفْرَانَا

(١) الأغاني ج ١٧ ص ٢٠ والحلية ج ٧ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٢) راجع ترجمته في : الأغاني ج ١٧ ص ٩ وما بعدها ومعجم الأدباء ج ١٩ ص ٥٥ .

رَاحُوا بِسُفْيَانٍ عَلَى نَعَشِهِ وَالْعِلْمِ مَكْسُوبِينَ أَكْفَانًا
 إِنَّ الَّذِي غُوِرَ بِالْمُنْحَى هَدَّ مِنَ الْإِسْلَامِ أَرْكَانًا
 لَا يُبْعِدُنكَ اللَّهُ مِنْ مَيِّتٍ وَرَثْنَا عِلْمًا وَأَحْزَانًا^(١)

وقد كان من نتائج هذا الاتصال بين الزهاد والحياة العامة ، وسيرورة الشعر الزهدي بين العامة والخاصة أن ترددت أصداء الزهد عند شعراء لم يعرفوا به . وقد كان هذا التردد تلقائيا ، فالشعر مرآة المجتمع ، وصورة العصر ، وكما يصور خمره ومجونه ، ودولته وسلطانه ، وعلمه وثقافته ، يصور كذلك روحانيته وزهده ، ولم يكن الزهاد وحدهم أصحاب الشعر الزهدي ؛ فبعيد أن يظل بشار وغيره من فحول شعراء القرن بمعزل عن هذه الموجة القوية التي دخلت القصور والأكواخ . وإذا لم يكن في نفوسهم استعداد لتجربة الزهد فإنهم شعراء يحسون بما يجري في بيئتهم وما يكتنف حياتهم ، ثم لا يسكتون عن تصويره والتعبير عنه .

من أجل هذا عجب بشار من البكاء على الأطلال ، والوقوف بالدمن ، والاشتغال بذلك عن الوقوف للحساب يوم القيامة فقال :

كَيْفَ يَبْكِي امْحَبْسِ فِي طُولٍ مَنْ سَيْفِضِي لِحَبْسِ يَوْمٍ طَوِيلٍ
 إِنَّ فِي الْبُعْثِ وَالْحِسَابِ اشْغَلًا عَنْ وَقُوفٍ بِكُلِّ رَمَمٍ مُحِيلٍ^(٢)

ولم تكن هذه النفحة الروحية في شعر بشار وليدة نفسه التي لم تكن مظنة الروحانية بحال ، وإنما هي الاستجابة لمؤثرات المجتمع ، وتردد أصداء البيئته في نفوس الشعراء وأشعارهم . ومن ذلك قول مسلم بن الوليد :

دَاتُ عَلَى عَيْبِهَا الدُّنْيَا وَصَدَقَهَا مَا اسْتَرْجَعَ الدَّهْرُ مِمَّا كَانَ أَعْطَانِي
 وكان يقول : أخذت معنى هذا البيت من التوراة^(٣) . وهو في ذلك أشبه

(١) الأغاني ج ١٧ ص ٢٠ و ٢١ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٣) نهاية الأرب ج ٣ ص ٨٥ .

ما يكون بواحد من نساك عصره وزهاده الذين كانوا يأخذون الحكمة من التوراة والسنة الرهبان كما كانوا يأخذونها من القرآن وألسنة العلماء . ومسلم هذا هو الذى يقول فى الزهد أيضاً :

كَمْ رَأَيْنَا مِنْ أَنْاسٍ هَلَكُوا وَبَكَى أَحْبَابَهُمْ ثُمَّ بُكُوا
تَرَكَوا الدُّنْيَا لِمَنْ بَعْدَهُمْ وَذُهُمْ لَوْ قَدَّمُوا مَا تَرَكَوا
كَمْ رَأَيْنَا مِنْ مُلُوكٍ سُوْقَةٍ وَرَأَيْنَا سُوْقَةً قَدْ مَلَكُوا
قَلْبَ الدَّهْرِ عَلَيْهِمْ فَلَكَّا فَاسْتَدَارُوا حَيْثُ دَارَ الْفَلَكَ^(١)

ويرد سليمان بن الوليد أخو مسلم معنى زهديا مطروقا فيقول :

رُبَّ مَغْرُوسٍ يُعَاشُ بِهِ عَدِمَتْهُ كَفَّ مَغْرَسِهِ
وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ مَاتَهُ أَقْرَبُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عُرْسِهِ^(٢)

فقد رد هذا المعنى فى بيتين كان يتمثل بهما صالح المرى فى قصصه وهما :

مُؤْمَلٌ دُنْيَاً اِتَّبَعَى لَهُ فَمَاتَ الْمُؤْمَلُ قَبْلَ الْأَمَلِ
حَيْثَمَا يُرَوَّى أُصُولَ الْفَسِيلِ فَعَاشَ الْفَسِيلُ وَمَاتَ ارْجُلُ^(٣)

وقد أخذها صالح عن مالك بن دينار الذى توفى سنة ١٢٧ هـ وكان يتمثل بهما كذلك . وقد توفى سليمان بن الوليد سنة ١٧٩ هـ .

ويذكر إبراهيم بن المهدي فى شعره تقلب الأيام وخدع الدهر وهو الرجل الطروب ، وقد ظهر أثر هوايته الموسيقية فى شعره الزهدى حيث قال :

بِاللَّهِ رَبِّكَ كَمْ بَيْتٍ مَرَّرْتَ بِهِ قَدْ كَانَ يَعْمرُ بِاللَّذَاتِ وَالطَّرَبِ

(١) عيون الأخبار المجلد الثانى ص ٣٠٦ — ٣٠٧ والعقد الفريد ج ٣ ص

١٨٧ — ١٨٨ والشعر والشعراء ص ٣٤٥ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٨١ .

(٣) الحلية ج ٨ ص ١٠ .

طَارَتْ عُقَابُ الْمَنَائِبِ فِي سَقَائِفِهِ فَصَارَ مِنْ بَعْدِهَا لَوَيْلٌ وَالْحَرْبُ (١)

وهكذا سائر الشعراء لذلك العهد ، قل أن يخلو شعر واحد منهم من معنى زهدى طائف ، أو خطرة روحية غير متعمدة ، وما كان صالح بن عبد القدوس إلا مثلاً واضحاً للتجاوب بين الشعر الزهدى والحياة العامة ؛ فقد كان شعر صالح زهدياً في حين أنهم صاحبه بالزندقة فقتله المهدي بيده (٢) .

(١) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٠٤ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٧ .

تعقيب

في هذا الفصل فقرات أربع :

الفقرة الأولى في شعر الفقهاء والمحدثين والزهاد في القرن الهجري الثاني ، ونصيب هذا الشعر من الروحانية . وقد تبين لنا في هذه الفقرة أن هذه الطائفة سارت بشعر التدين الذي ورثته عن القرن الأول بخطوات غير واسعة في طريق التوغل في الروحانية ، وإن اتسم شعرها بالشمول لمعاني الشعر الديني ، والأخذ من المعاني الزهدية بنصيب . وكان من بين زهاد هذا القرن طائفة عرفت باسم (عقلاء المجانين) كانت أبرز أفراد هذه الطائفة روحانية ، وأدناها إلى روح التصوف ، وكثير من شخصيات المجانين شخصيات تاريخية ، ولكن الشعر الزهدي حمل عليها لما كان يتضمنه غالباً من معان روحية لم تكن مألوفة لذلك العهد ؛ وأياً ما كان فقد أدت طائفة المجانين مهمة خطيرة في الحياة الروحية وشعرها في القرن الثاني وما بعده .

والفقرة الثانية في طائفة المجان التائبين من الشعراء . وهذه الطائفة تمتاز عن سابقتها بعنصر الندم والإخلاص الذي يبرز الناحية الشخصية الذاتية في شعرها ، ولغلبة العنصر الشخصي في شعر هذه الطائفة كان لكل واحد من أفرادها طابع لشعره يميزه عن غيره ، وقد غلب على شعرهم التأمل والنظرات في شؤون الحياة والناس ، وكان أستاذ هذه الطائفة في القرن الثاني أبو نواس الذي امتاز بالإخلاص في مجونه وزهده على السواء .

وقد انفرد أبو العتاهية بالفقرة الثالثة من هذا الفصل ؛ لما امتاز به من غزارة المادة في الشعر الزهدي من ناحية ، ولاستيعابه معاني هذا الشعر التي كانت متفرقة عند الشعراء المختلفين من ناحية ثانية ، وبذلك استجمع أبو العتاهية بين يديه تراث القرن الثاني في الشعر الزهدي . وقد امتد به عمره حتى أوائل القرن

الثالث فشهد ظهور النبت الأول للمعاني الصوفية وكان لها في شعره نصيب ، فساهم في إرساء قواعد الشعر الصوفي الذي ازدهر في القرن الثالث . وقد استطاع أبو العتاهية بما امتاز به شعره من سهولة وكثرة وقبول عند العامة والخاصة أن يجعل من الشعر الزهدى فناً عاماً يتناوله الناس جميعاً بالإنشاء والرواية ، ومهمة يجب أن يقوم بها بعض الشعراء ، وقد ورث عنه أداء هذه المهمة ابن له بعد موته .

أما الفقرة الرابعة فقد كانت لبيان انتشار المعاني الزهدية على ألسنة الشعراء بصفة عامة ، وغلبة روح الصناعة عليها . وكان هذا الانتشار نتيجة الاتصال بين الزهاد والحياة العامة لذلك العهد ؛ فاضى الشعر الزهدى فناً مشتركاً بين الزاهدين وغيرهم من الشعراء .

قد يقال ولم لم يرد ذكر لرابعة العدوية وهي شخصية هامة من شخصيات التصوف الإسلامي ؟ وقد روى عنها بعض المقطوعات الشعرية في الحب الإلهي . والواقع أن نسبة الآثار التي رويت لرابعة إليها تستتبع نقاشاً قد يطول دون أن ينتهى إلى نتيجة ؛ لأن أغلب هذه النصوص رويت لشخصيات أخرى غير رابعة . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن اسم رابعة أطلق على شخصيتين عاشت إحداهما في القرن الثاني ، وعاشت الأخرى في القرن الثالث ، وقد حدث خلط عجيب في نسبة النصوص إلى كل من هاتين الشخصيتين^(١) ، فبدت نسبة هذه النصوص لا تتفق والتطور التاريخي للتصوف الإسلامي وشعره ، ولذلك آثرت السكوت عن هذه الشخصية التي طغى عليها الغموض حتى كاد يضيفها إلى مجموعة الأساطير ، مكثفياً بذكر النصوص الشعرية التي نسبت إليها منسوبة إلى شخصيات أخرى تتفق وتطور التصوف الإسلامي وشعره إذا ما وجدت مناسبة لذكر نص منها .

(١) ألف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتاباً في رابعة العدوية انتهى فيه إلى الفرق بين شخصية رابعة العدوية البصرية التي توفيت سنة ١٨٠ هـ أو سنة ١٨٥ هـ وبين رابعة الشامية زوج أحمد بن أبي الحارثي والتي توفيت سنة ٢٢٩ هـ أو سنة ٢٣٥ هـ وأثبت في آخره مجموعة من النصوص المنشورة وغير المنشورة عن رابعة وقد عنون كتابه هذا بعنوان : « شهيدة العشق الإلهي » .

البابُ الثاني

الفرعيات الصوفية في الشعر العربي أثناء القرن الثالث

تقديم

يقوم هذا الباب على تتبع النزعات الصوفية في الشعر العربي أثناء القرن الثالث للهجرة . فمن المعلوم أن التصوف الذي ظهر في أواخر القرن الهجري الثاني وأوائل الثالث شهد حركة قوية نشطة ، أنتجت كثيراً من الآراء والمذاهب فيه خلال هذا القرن ، ولم تكن هذه الحركة في شعر التصوف أقل نشاطاً منها في التصوف نفسه ؛ لأن الشعر الصوفي كان أشبه ما يكون بجهاز حساس يرصد كل ما كان يتردد في التصوف الإسلامي ، وما يجد عليه من آراء ونزعات .

ويشمل هذا الباب فصولاً ثلاثة :

الفصل الأول :

ويتناول التصوف العملي في الشعر ، وقد خصصت الفقرة الأولى منه لتتبع الشعر الزهدي في تطوره من القرن الثاني إلى القرن الثالث ، وكيف أصبح الزهد غرضاً كسائر أغراض الشعر العربي ، يتناوله كل إنسان زاهداً كان أو غير زاهد ، وهذا أمر تم في أواخر القرن الثاني واتضح في هذا القرن . وقد كان التصوف العملي يهدف إلى بناء شخصية خلقية كاملة من وجهة النظر الصوفية ، وللصوفية في ذلك آراء لا تنقصها القيمة ، وقد ترددت هذه الآراء في الشعر ، وهذا ما خصصت له الفقرة الثانية من الفصل . وقد كانت الخلوة التي لازمها الصوفية ذات أثر في نفوسهم ، وكانوا يحرصون على أن تؤدي هذه الخلوة مهمتها كاملة ، وهي الارتفاع بالنفس الإنسانية إلى الملكوت الأعلى ، وقد رأوا أن المناجاة التي كانوا يرددونها في خلواتهم لا بد — لكي يقوى تأثيرها — أن تكون ذات قيمة أدبية ، ومن هنا ظهر في الشعر لون جديد هو (المناجاة) وهي موضوع الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

الفصل الثاني :

ويقوم على تناول « الحب الألهي » ، فإن مذاهب التصوف في القرن الثالث تركّز أساساً على مذهب الحب الألهي ؛ ولذلك كثر كلام الصوفية فيه كما كثر شعرهم ، واعتبروه أساس الحياة الروحية في هذا القرن ، ولذلك خصصت الفقرة الأولى من الفصل الثاني للحب الألهي ، وبيان آراء الصوفية ، والكشف عن حقيقته قدر المستطاع . أما الفقرة الثانية فقد خصصت لما قيل في الحب الألهي من شعر ، وأهم شعراء هذا المذهب الصوفي الهام ، كما تناولت الصورة الأولى للآراء الصوفية التي ظهرت نتيجة للحب الإلهي ممثلة في المقطوعات الشعرية الصوفية .

الفصل الثالث :

أما المذاهب الصوفية الأخرى التي شهدها القرن الثالث مثل الفناء والمجاهدة والاتحاد وغير ذلك من مذاهب التصوف الأخرى فقد تناولها الفصل الثالث في شخصية الحلاج ، فإن الحلاج هو أشهر أصحاب المذاهب الصوفية في القرن الثالث من ناحية ، وأبرز مشايخ الصوفية شعراً من ناحية ثانية ، وقد كان ظهوره بمثابة قفزة قفزها التصوف وشعره في القرن الثالث ، ولذا استحق أن يعقد له هذا الفصل الخاص ليعالج فيه الشق الآخر من التصوف الذوق وهو مذاهب التصوف المترتبة على الحب الألهي .

الفصل الأول

التصوف العملي في الشعر خلال القرن الثالث

١ - الشعر الزهدي في القرن الثالث

تضافرت جماعات مختلفة من الشعراء على النهوض بالشعر الزهدي في القرن الثاني كما تقدم . وكان من نتيجة مجهود هذه الجماعات أن اكتمل هذا الفن الشعري ، وسار في الآفاق ، ورددته ألسنة العامة والخاصة ، وتناولوه الشعراء عامة بالقول فيه بين مقل ومكثر ، دون أن يكون لهم نصيب عملي من الزهد . وبذلك أصبح فناً عاماً وغرضاً من الأغراض الكثيرة التي تناولها الشعر العربي بالتعبير والتصوير .

وفي هذه الفقرة من هذا الفصل سنحاول أن ننظر كيف كان تطور هذا الفن الشعري في القرن الثالث بعد هذا الاكتمال الذي تم له في القرن الثاني . وقبل المضي في هذا الموضوع لا بد من الإجابة على سؤال قد يرد هو : أين موضع الشعر الزهدي في فصل خصص لشعر التصوف العملي ؟ وهو سؤال تقوم إجابته على توضيح ما بين الزهد والتصوف من علاقة ؛ لأنهما موضوعا الشعر الروحي منذ القرن الثالث .

كانت الحلقات الرئيسية التي تكونت منها سلسلة تطور الحياة الروحية في الإسلام هي التدين؛ فالزهد ، فالتصوف ، قدم كل واحد منها لما بعده ومهد له . ومنذ القرن الأول الهجري ؛ أومنذ تميزت الحياة الروحية عن الحياة العامة في القرن الأول بعبارة أدق قام على التعبير عن هذه الحياة فن شعري كان له حظ من الاستقلال عن الشعر العام بقدر ما كان للحياة الروحية من استقلال عن الحياة العامة ، وبذلك كان شعر التدين الذي ظهر في القرن الأول ، وشعر الزهد الذي ظهر واكتمل في القرن الثاني ، وشعر التصوف الذي عرف في القرن الثالث . ولم يكن ظهور

هذا الشعر في مرحلة تالية ناسخاً لظهوره في المرحلة السابقة ؛ فلم يكن ظهور الشعر الزهدي قاضياً على الشعر الديني ، كما لم يكن ظهور الشعر الصوفي قاضياً على الشعر الزهدي أو الشعر الديني ؛ ذلك أن هذه الفنون الشعرية إنما تستمد تمايزها من تمايز موضوعها ، ولم يكن ظهور الزهد قاضياً على التدين ، ولا كان التصوف ناسخاً للزهد والتدين معاً ؛ بل على العكس كان التالي يستمد قوته من السابق ، ويستعين به في تطوره ، ويرسي حياته على أسسه . وإذا كان لنا أن نعتبر هذه الفنون مستقلة بعضها عن بعض فهو استقلال تطوري يتفق وقانون الترقى « الذي يقضى بإبراز بعض المناطق داخل البناء الكبير ، وترويدها بحظ من الاستقلال دون الانزال^(١) » ، ولكن الباحثين درجوا على الأخذ بأحدث تسمية للشعر الروحي ، وإطلاقها عليه بصفة عامة ؛ فبظهور الشعر الزهدي أطلق على ما يشمل شعر التدين ، وبظهور الشعر الصوفي أطلق على ما يشمل شعر التدين وشعر الزهد وشعر التصوف جميعاً .

ومنذ ابتداء القرن الثالث يتحتم الفصل بين الشعر الزهدي بما يشمل شعر التدين من ناحية وبين شعر التصوف من ناحية ثانية ، وهو فصل تقتضيه سلامة المنهج . ويقوم على الفصل بين الموضوعات التي عالجتها هذه الفنون الشعرية . فالدين والزهد طريقان عمليان للتعبد والفوز بنعيم الدار الآخرة ولا فرق بينهما في الكيف ، بل الفرق بينهما فرق كمي ؛ فالعبادة والحمل على النفس في الزهد أظهر منه في التدين . حقيقة أن الزهد في الإسلام لم يسلم من التأثر بعناصر أجنبية ؛ ولكن قبل أن يظهر التصوف كان هذا التأثر محصوراً في الدائرة العملية ؛ فتعدى الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، إلى السياحة ، والمرابطة في الثغور ، وحرمان النفس وغباتها وشهواتها ، وغير ذلك من ألوان المجاهدات . أما التصوف فقد كان موطن التأثر بالعناصر الأجنبية بشكل واضح ، وقد تناول هذا التأثر ناحيته النظرية والعملية جميعاً . وقد حاول التصوف أن يرسم منهجاً للحياة يقوم على إهمال الدنيا إهمالاً تاماً ؛ بل والآخرة أيضاً ، ويهدف عن طريق مباشر إلى الاتصال بالله ، وقد

(١) الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة — مصطفى سويف ص ٣١١ .

حاول التصوف أن يرسم لكل أمر من أمور هذا المنهج الجديد في الحياة ، وكل خطوة من خطواته قواعد وآداباً ، كما حاول أن يصور أهدافه التي يرى إلى الوصول إليها ، وقد تأثر في ذلك بأفكار ومذاهب من خارج دائرة الإسلام ، فبدا معقداً عسر الفهم من الناحية النظرية ، خاصة وأنه يعلق كل الأهمية على التجربة الشخصية ، كما بدا لونا شاقاً من ألوان الحياة ، عنيف الأثر في أولئك الذين يرتضونه منهجاً لهم في حياتهم ، ومن ثم كان له آثار بعيدة المدى في حياة الأمة الإسلامية لا تزال ماثلة للعيان حتى الآن ، ولا يزيد أن تتعرض للحكم عليها بحسن أو قبح .

وقد صور الشعر الصوفي هذه الحياة ، وعبر عنها ، وسجل دقائقها وحفظ كثيراً من دقيق معانيها وآرائها ومذاهبها ؛ فبدا بالنسبة للشعر الزهدي كالتصوف بالنسبة للزهد ، يمتاز عنه وإن اتخذ أساساً له ، ويذخر بالمسائل والمذاهب والآراء فيبدو معقداً تعقيداً يسبغ عليه أحياناً ركاكة وسخفاً وضعفاً ، بينما يبدو الشعر الزهدي بسيطاً في أفكاره ، قوياً في أسلوبه ونسجه ، سليماً في تراكيبه ، وأكثر حظاً من الإمتاع الفني للقارىء والسامع . وكما تعتبر التجربة الشخصية أساساً هاماً لفهم الآراء والمعاني والمذاهب الصوفية هي كذلك أيضاً في الشعر الصوفي ، بما أنه يصور هذه المعاني والآراء والمذاهب ، ومن هنا احتاج الشعر الصوفي في قراءته — كي يتحقق الإمتاع الفني من هذه القراءة — إلى تجربة شخصية في التصوف حتى يكون الفهم كاملاً ، أو على الأقل إلى شئ من التصور لكنه هذه المعاني وحققتها حتى يتم الفهم على نحو من الأنحاء . وهذه كلها فروق ميزت مفهوم الشعر الصوفي عن الشعر الزهدي تمييزاً لا أقول تاماً ولكنه نوع من التمييز على كل حال . ولما كان هذا الباب — أفصد الباب الثاني من البحث — يقوم على علاج الشعر الصوفي في القرن الثالث أحببت أن أخصص فقرة في الفصل الأول منه للشعر الزهدي الذي أسلفت الكلام عنه حتى لا أتركه بانتهاء القرن الثاني تركاً يعتبر هجراناً غير جميل . ولا يعتبر ذلك إفساداً لتقسيم البحث ؛ فقد تقدم أن الزهد يعتبر أساساً للتصوف ، كما يعتبر الشعر الزهدي مقدمة حسنة سبقت ظهور الشعر الصوفي ، ثم لازمته بعد ظهوره على صور مختلفة ، فكانت مستقلة

عنه حيناً ، وداخلة في مفهومه حيناً آخر ، ولعل في الصفحات التالية من هذا الفصل وما بعده تفصيلاً لهذا الإجمال .

جاء القرن الثالث والشعر الزهدي — كما تقدم — غرض عام من أغراض الشعر العربي ، يتناوله الشعراء جميعاً بين مقل ومكثر دون أن يكون له أساس عملي في حياتهم من الزهد والنسك ؛ ولذلك أثرت فيه نصوص عن بشار ، ومحمد ابن منذر ، وغيرها ممن لم يحقق في حياته ما كان يقرض من شعر في الزهد .

وقد ظل الحال كذلك في القرن الثالث ؛ فكان الشعراء الذين يقرضون الشعر في الزهد لا يقفون شعرهم على الزهد وحده ؛ بل يتناولونه كغيره من الأغراض ؛ وإن امتاز بعضهم بالإكثار من القول في الزهد حتى اشتهر به ، وأثر ذلك عنه ، ومع هذا لم يكن صدى حياة زهدية عند صاحبه .

ولقد جد على الشعر الزهدي في القرن الثالث جديد هو ظهور الشعر الصوفي الذي لا تخلو بعض نصوصه من عناصر زهدية للارتباط الوثيق بين الزهد Asceticism والتصوف Mysticism ونظراً لأن هذه العناصر الزهدية في الشعر الصوفي صدرت عن أناس حققوها عملياً في حياتهم وعاشوا تجاربها فإنها بدت على ضعفها أكثر إخلاصاً وأصدق عاطفة من الشعر الزهدي الذي كان يقرضه شعراء غير متخصصين له ولا محققين لمبادئه ، من أمثال محمد بن حازم ، ومحمود الوراق ، وغيرها . وهذا ما أبرز شعر هؤلاء الصانعين بمظهر التكلف ، ومحاولة الإقناع ، والعمد إلى مواطن التأثير ، وغير ذلك من مظاهر الصنعة في الشعر ، على الرغم من أنهم كانوا أكثر مادة — في الأعم الأغلب — من شعراء الصوفية .

ولعل هذا هو أهم فارق بين الشعر الزهدي في القرن الثاني وبينه في القرن الثالث ؛ فقد كان في القرن الثاني مطبوعاً غير متكلف ، ثم صار إلى الصنعة التي بدت واضحة عليه في القرن الثالث ، وقد كان لهذه الصنعة آثار في زهديات القرن الثالث يمكن إجمالها فيما يأتي : —

١ — القصد إلى البرهان الخطابي والأقيسة في إرسال القضايا لتعريزها . وقد

يكون لعدم زهد الشاعر في حياته العملية أثر في شعوره بالحاجة إلى هذا التعزيز .
٢ — سطحية المعاني ؛ فالمعاني التي تتردد في زهديات القرن الثالث عادية المستوى ، وقليل ما يعثر القارىء على معنى يعتبر من المعاني الفريدة ، وهذا يرجع إلى استيحاء الآثار والاقتناس منها واحتذاءها .

٣ — صبغ ما قيل في الأخلاق والآداب بالصبغة التعليمية ؛ فالشاعر يستوحى في المقطوعات الخلقية نظريات الأخلاق لا الأخلاق العملية ؛ ولذلك يغاب عليها عنصر التفكير العقلي لا عنصر المباشرة العاطفية .

هذه الآثار تبدو واضحة في الشعر الزهدى في القرن الثالث بصفة عامة بالطبع ، وليس من الضروري أن تتحقق جميعها عند شاعر بعينه ؛ فالشعراء يختلفون في الأخذ منها بنصيب .

وأول نموذج نتخذه لشعراء الزهد في القرن الثالث هو كثوم بن عمرو العتابي . وهو في الواقع شركة بين القرنين الثاني والثالث ، قال الشعر في كليهما ، وأصله من الشام من أرض قنسرين ، صحب البرامكة وطاهر بن الحسين ، كان حسن الاعتذار في رسائله وشعره ، وهو أديب مصنف ، له رسائل مستحسنة ، وله من الكتب المنطق وكتاب الآداب وكتاب فنون الحكم وكتاب الخيل وكتاب الألفاظ ، مدح من الخلفاء الرشيد والمأمون ، ومع هذا كان يلبس الصوف ويظهر الزهد^(١) ، وله فيه شعر حسن ، ولم يكن منقطعاً للقول فيه ، بل تناول كثيراً من أغراض الشعر ، وكان فيها صاحب إجادة وتقدم .

ولم تكن المعاني التي تناولها العتابي في مقطوعاته الزهدية بالمعاني المبتكرة الفريدة ؛ بل هي — رغم أنه شاعر متقدم — من المعاني التي تداولها الشعراء قبله فهو حين يفضل القناعة في الدنيا على أنها طريقة للعيش ينمى كثرة التردد في طلب الرزق ، والاشتغال بذلك عن تذكر الموت وهو غاية كل حي ، على ما في هذا التردد غير المنقطع من عنت ومشقة ، والرزق مقسوم لا يزيد دأب في تحصيله ولا ينقصه

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ١٣٩ ، وتاريخ بغداد مجلد ١٢ ص ٤٨٨ .

تقصير ، وحاجة الإنسان من المال لا تنتهي ، والخير كل الخير في القناعة :

حَتَّى مَتَى أَنَا فِي حِلِّ وَتَرْحَالٍ وَطُولِ شُغْلٍ بِإِدْبَارٍ وَإِقْبَالٍ
وَنَارِحُ الدَّارِ مَا أَنْفَكُ مُسْتَرَبًّا عَنِ الْأَجْبَةِ مَا يَدْرُونَ مَا حَالِي
بِمَشْرِقِ الْأَرْضِ طَوْرًا نَمَّ مَغْرِبَهَا

لَا يَخْطُرُ الْمَوْتُ مِنْ حِرْصٍ هَلَى بَالِي

وَلَوْ قَعِنْتُ أَتَانِي الرِّزْقُ فِي دَعَاةٍ

إِنَّ الْقَنُوعَ الْغِنَى لَا كَثْرَةَ الْمَالِ (١)

وهذه كلها من المعاني المطروقة ممن سبقه من الشعراء ، ويدكرنا البيت الأخير بصفة خاصة بقول عروة بن أذينة المتقدم عن الرزق :

أَسْعَى لَهُ فَيَعْنِينِي تَطْلُبُهُ وَلَوْ قَعَدْتُ أَتَانِي لَا يَعْنِينِي

وللعتابي نظرات في الأخلاق والنفس الإنسانية على شيء من الطرافة ، وقد زانها حسن السبك ومتانة الأسلوب :

وَكَمْ نِعْمَةٍ أَنَا كَمَا اللَّهُ جَزَلَةٌ مُبْرَأَةٌ عَنْ كُلِّ خُلُقٍ يَذِيئُهَا
فَسَلَطْتَ أَخْلَاقًا عَلَيْهَا ذَمِيمَةً تَعَاوَرْنَهَا حَتَّى تَفْرَى أَدِيمُهَا
وَلَوْعًا وَإِشْفَاقًا وَنُطْقًا عَنِ الْحَنَا بَعُورَاءَ يَجْرِي فِي الرِّجَالِ نَمِيمُهَا
وَكَنتَ أَمْرًا لَوْ شِئْتَ أَنْ تَبْلُغَ الْمَدَى

بَلَّغْتَ بِأَدْنَى نِعْمَةٍ تَسْتَدِيمُهَا

وَلَكِنْ فِطَامَ أَنْفُسِ أَعْمَرٍ حَمِيلًا مِنَ الصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ حِينَ رَوَمُهَا (٢)

والعتابي كسائر شعراء الزهديات لا يفوته أن يبدي رأيه في الناس والزمان ، وهو

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٠٨ — ٢٠٩ .

(٢) الحيوان ج ٣ ص ٦٢ .

في الأعم الأغلب رأى لا يعتبر في صالح الناس ولا في صالح الزمان :
 أَلَا قَدْ نَكِسَ الدَّهْرُ فَأَضْحَى حَاوِيَهُ مُرًّا
 وَقَدْ جَرَّبْتُ مَنْ فِيهِ فَلَمْ أَحْدَهُمُوا طَرًّا
 فَأَلْزِمُ نَفْسَكَ الْيَأْسَ مِنَ النَّاسِ تَعِشْ حُرًّا^(١)

وقد يقتبس بعض معانيه من الأثر كقوله :

وَلِلَّهِ فِي عَرْضِ السَّمَوَاتِ جَنَّةٌ
 وَلَكِنَّهَا مَخْفُوفَةٌ بِالْمَكَارِهِ^(٢)

فهو من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « حفت الجنة بالمكاره » .

وقد يكون تقدم العتابي الزمى هو الذى حال دون ظهور الصنعة والتكلف في شعره الزهدى بشكل واضح ، فهو قد مات في حدود العشرين والمائتين^(٣) ، أى أنه لم يتأخر به زمنه كثيراً عن القرن الهجرى الثانى الذى يعتبر واحداً من شعرائه . وهو مع هذا لم يفعل أكثر من الإتيان بمعان غادية طرقها غيره من قبله ، وعرضها هو في أسلوب يمتاز بالجزالة وحسن السبك ، مما يكسب هذه المعانى قوة في التأثير ويظهرها في مظهر الجدة . ولم يكن لزهد العتابي الذى روى عنه كبير أثر في شعره ، فعهدنا بالشعراء الزهاد أن تكون لهم خطرات نفسية تشع أصالة وذاتية ؛ لأنها تجارب خاصة وإحساسات شخصية لا يتأتى فيها النقل والاقتراس ، والأمير ليس كذلك عند العتابي ؛ فهو شاعر متقدم صاحب منزلة ذو بصر بالشعر ، ولكن التجربة الروحية الشخصية لا ظل لها في شعره . ومن هنا ينبغي أن نقف من زهده موقف عدم التأكد ، ولعل لعدم تحضره وإيثاره البداوة على سكنى المدن أثراً في ظهوره بسمات مشتركة بين البدو والزهاد كلبس الصوف ، والنوم على الأرض ، وإيثار الكفاف من العيش وغير ذلك .

والنموذج الثانى لشعراء الزهد في القرن الثالث محمد بن حازم بن عمرو أبو جعفر

(١) تاريخ بغداد مجلد ١٢ ص ٤٩١ .

(٢) نهاية الأرب ج ٣ ص ٨٦ .

(٣) فوات الوفيات ج ٢ ص ١٣٩ .

الباهلي الشاعر ، ولد بالبصرة ونشأ بها ، ثم انتقل إلى بغداد ، وسكنها ، ولم يمدح من الخلفاء إلا المأمون ، وكان حسن الشعر ، مطبوع القول ، يقول المقطعات الصغيرة فيحسن ، وقد عاتبه يحيى بن أكرم على اختصاره الشعر فأجابه بأبيات حسان . إلا أنه كان كثير الهجاء للناس فاطرح وخمل ذكره ، وقد ذكر صاحب العقد الفريد اسمه محرفا في غير موضع هكذا (ابن أبي حازم) ، وقد شاركه في التحريف صاحب نهاية الأرب فسماه (محمود بن حازم الباهلي) ، والصحيح ما ذكر قبل وهو (محمد بن حازم الباهلي) كما في الأغاني وتاريخ بغداد^(١) . ولم يؤثر عن محمد هذا أنه زهد ، بل لم يؤثر عنه أنه كان متعبداً ، لأن كثرة هجائه الناس تنفي عنه ورع المتعبدين ، وهو مع هذا شاعر من شعراء الزهد في القرن الثالث ، وليس هذا بالأمر الغريب لهذا العهد .

والباهلي في زهدياته يذم الحرص واستعباده نفوس البشر ، ويدعو إلى التحرر منه لعدم جدواه ، فإن الخير والشر قد قدرا لبني البشر وعليهم منذ الأزل ، ولا سبيل إلى تغيير ما قدر :

كَمْ إِلَى كَمْ أَنْتَ لِلْحِرْصِ صِ وَاللَّامَالِ عَبْدُ
 أَيْسَ يُجِدِي الْحِرْصُ وَالسَّهْ يُ إِذَا لَمْ يَكُ جَدُّ
 مَا لِمَا قَدْ قَدَّرَ اللَّهُ مِنَ الْأَمْرِ مَرْدُ
 قَدْ جَرَى بِالشَّرِّ نَحْسُ وَجَرَى بِالْخَيْرِ سَفْدُ
 وَجَرَى النَّاسُ عَلَى جَرِّ يَهْمَا قَبْلُ وَبَعْدُ
 إِنَّهَا الدُّنْيَا فَلَا تَحْفَلُ بِهَا جَزْرٌ وَمَدُّ^(٢)

ويكرر معنى استعباد الحرص والأمل الناس في قوله :

يَا أَسِيرَ الطَّمَعِ الْكَأْ ذِبِّ فِي غُلِّ الْهَوَانِ

(١) تاريخ بغداد مجلد ٢ ص ٢٩٥ — والأغاني ج ١٢ ص ١٥١ — ١٥٢

والحيوان ج ٥ هامش ص ٥١٨ — ٥١٩ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

إِنَّ عِزَّ الْيَأْسِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ ذُلِّ الْأَمَانِي
سَامِحِ الدَّهْرَ إِذَا عَزَّ وَخُذْ صَقْوَةَ الْأَمَانِي
رُبَّمَا أَعْدَمَ ذُو الْحِرِّ صِ وَأَثْرَى ذُو التَّوَانِي (١)

وزعة الرضا بما قسم والقناعة به محور آرائه في الزهد ، فعنده أن كل شيء قد قدر وكتب ، وقد رفعت الأقلام وجفت الصحف ، ولا سبيل إلى تغيير ما سجلته المقادير ، فقيم الحرص والذل في طلب ما لم يكتب ، ولم لا يقنع الإنسان بما قسم له ، ويأس فيما عداه حتى يريح نفسه من هوان الطلب ؟ وهو يلخص كل هذا في قوله :

خُذْ مِنَ الْعَيْشِ مَا كَفَى وَمِنَ الدَّهْرِ مَا صَفَا (٢)

وإلى جانب هذه الآراء قد يعرج على المأثور ليستلهمه بعض معانيه كما في قوله :

مَا الْفَقْرُ عَارٌ وَلَا الْغِنَى شَرَفٌ وَلَا سَخَاءٌ فِي طَاعَةِ سَرَفٍ
مَالِكٌ إِلَّا تَمِيٌّ تَقَدَّمَهُ وَكُلُّ شَيْءٍ أَخْرَجَتْهُ تَلَفٌ
تَرَكَكَ مَالًا لِيُؤَارِثَ يَتِيمًا هُ وَتُصَلِّيَ بِحَرِّهِ أَسْفٌ (٣)

وهو مأخوذ من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنت ، أو ليست فأبليت ، أو تصدقت فأبقيت » . وقد تداول هذا المعنى الديني كثيراً بين الوعاظ والزهاد والشعراء ، فبدا في صور متعددة إحداها هذه الصورة التي سبقت في أبيات الباهلي . ويبدو أن كثرة تداول المعاني الدينية بين الجماعات المختلفة والأفراد جعل بعضها يفلت إلى دائرة الاستعمال العام الذي لا يعتبر فيه أخذ ولا سرقة ، لأن هذه المعاني أصبحت من أسس القول

(١) أدب الدنيا والدين ١٤٣ — ١٤٧ .

(٢) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٦٢ والأغانى ج ١٢ ص ١٥١ .

(٣) عيون الأخبار المجلد الثاني ص ٣٧٣ .

في الزهد . والمعاني التي ردها الباهلي في زهدياته بصفة عامة معانٍ طرقت قبله كثيراً ، وليس له في اختراعها نصيب ، وإن كانت مقطوعاته تمتاز بحسن السبك ، وطلاوة الأسلوب وسلامته ، رغم أنها لا تعبر عن نزعة نفسية عند الشاعر ، ولا سلوك عملي في حياته . وتبلغ دقة الصنعة عند الباهلي أحياناً حدّاً يجعله يأتي ببعض المعاني الدقيقة في الزهد ، والتي تظهر عادة في كلام الزهاد والمتعبدين ، لا في كلام أولئك الذين اتخذوا القول في الزهد صناعةً ، وجعلوا الزهد غرضاً تقليدياً كالغزل في مطلع القصائد . من هذه المعاني قوله :

وَمُنْتَظَرٍ لِلْمَوْتِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ يَشِيدُ وَيَبْنِي دَائِماً وَيُحَصِّنُ
لَهُ حِينَ تَبَلَّوهُ حَقِيقَةَ مُؤْمِنٍ وَأَفْعَالُهُ أَفْعَالُ مَنْ لَيْسَ يُوقِنُ
عَيْنٌ كَبَانِكَارٍ وَكَاجْهَلٍ عَلَيْهِ يَشُكُّ بِهِ فِي كُلِّ مَا يُدَيِّقُنُ (١)

والبیت الأخير بصفة خاصة وثيق الصلة بكلام الصوفية بله الزهاد .

ومقياس الباهلي في الأخلاق لا يختلف كثيراً عن مقياسه في الزهد ، وهو أن ليس في الإمكان أبدع مما كان فالناس لاخير فيهم ، استعبدتهم مطامعهم وشهواتهم ، فهم حيث ينتفعون ، فإذا ما ذهبت منفعتهم عن مكان رحلوا عنه إلى حيث تكون منفعتهم ، ولذا انعدم فيهم الصدق والإخلاص أو قلاً ، ولما كان الإنسان في حاجة بطبعه إلى صديق فعليه أن لا يفتش عن نفس صديقه ، فلو قد فعل لم يحمد صديقاً ، وعليه أن يكتفي بظاهر الناس فإذا سلم له فقد سلم له خير كثير :

قَدْ بَلَّوْتُ النَّاسَ طُرّاً لَمْ أَجِدْ فِي النَّاسِ حُرّاً
صَارَ حُلُوُّ النَّاسِ فِي الْعَيْشِ إِذَا مَا ذِيقَ مُرّاً (٢)

* * *

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٧ .

(٢) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٤٨ .

وَصَاحِبٍ كَانَ لِي وَكُنْتُ لَهُ
أَشْفَقُ مِنْ وَالِدِ قَلِي وَوَلَدِ
كُنَّا كَسَاقِي نَسْعَى بِهَا قَدَمُ
أَوْ كَذِرَاعٍ نَبِطَتْ إِلَى عَضُدِ
حَتَّى إِذَا دَبَّتِ الْخَوَادِثُ فِي
عَظْمِي وَحَلَّ الزَّمَانُ مِنْ عُنُقِي
أَزُورَ عَنِّي وَكَانَ يَنْظُرُ مِنْ
طَرَفِي وَيَرْمِي بِسَائِدِي وَيَدِي (١)

* * *

وَقَالُوا لَوْ مَدَحْتَ فَتَى كَرِيمًا
فَقُلْتُ وَكَيْفَ لِي بِفَتَى كَرِيمِ
بَلَوْتُ وَمَرَّبِي خَمْسُونَ حَوْلًا
وَحَسْبُكَ بِالْمُجَرَّبِ مِنْ عَالِمِ
فَلَا أَحَدٌ يَعُدُّ لِيَوْمٍ خَيْرِ
وَلَا أَحَدٌ يَعُودُ قَلِي عَدِيمِ (٢)

ولعله لذلك لم يمدح أحدًا غير المأمون ، وإذا كان الناس كذلك فلا بد من استعمال ماوضع هو من قواعد لمصاحبتهم :

ارْضَ مِنَ الْمَرْءِ فِي مَوَدَّتِهِ
بِمَا يُؤَدِّي إِلَيْكَ ظَاهِرُهُ
مَنْ يَكْشِفُ النَّاسَ لَا يَرَى أَحَدًا
تَصِحُّ مِنْهُ لَهُ مَرَائِرُهُ
تُوشِكُ أَنْ لَا تُتِمَّ وَصَلَ أَخِي
فِي كُلِّ زَلَّاتِهِ تُنَافِرُهُ (٣)

وقد ينصح في شعره بالتزام بعض الآداب مثل قوله :

إِذَا قُلْتَ فِي شَيْءٍ نَعَمْ فَاتِمَّهُ
فَإِنَّ نَعْمَ دَيْنٌ عَلَى الْخُرِّ وَاجِبٌ
وَإِلَّا فُكِّلْ: لَا، تَسْتَرِحْ وَتُرْحِهَا
إِنَّمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّكَ كَاذِبٌ (٤)

ومن هذه النماذج يتضح أن مقطوعات الزهد عند الباهلي على حسن سبكها ومثانة أسلوبها لا تتضمن من المعاني إلا ما رده السابقون شعراء وغير شعراء ،

(١) العقد الفريد ج ٢ ص ٣٤٧ .

(٢) العقد الفريد ج ١ ص ٣٢٥ .

(٣) العقد الفريد ج ٢ ص ٣١٢ .

(٤) العقد الفريد ج ١ ص ٢٨٤ .

وليس فيها من المعاني ما كان نتيجة تجربة شخصية ، لأن حياة الباهلي كانت بعيدة عن تجارب الزهد والنسك ، فهو رجل هجاء خبيث اللسان ، وإذا كان في إحدى هذه المقطوعات معنى دنا من آراء الصوفية وزعاتهم فهو وليد الذكاء لا التجربة . وهو كدأب شعراء الزهد في القرن الثالث يتناول الآداب في شعره ، وينصح غيره بالأخذ بها ، والتمسك بأهدابها ، مما طبع شعرهم بالطابع التعليمي كما تقدم .

ومن أعز شعر الزهد في القرن الثالث مادة ، وأكثرهم استجماعاً للخصائص المتقدمة للشعر الزهدي في القرن الثالث ، محمود بن الحسن الوراق الشاعر الذي أكثر القول في الزهد والأدب والمواعظ والحكم ، وروى عنه أبو بكر بن أبي الدنيا وأبو العباس بن مسروق وغيرها ؛ ويقال إنه كان نحاساً يبيع الرقيق ، ومات في خلافة المعتصم في حدود الثلاثين والمائتين^(١) .

وتعتبر القناعة من أهم مقاييس الزهد عند الوراق ، ولكنه يطالنا فيها بنظرة جديدة ، فبعد أن كانت القناعة غنى من لاغنى له أصبحت ضرورة للموسر والمسر على السواء ، ولعله وهو تاجر كثير المال أحسَّ ضرورة القناعة للموسرين فقال :

مَنْ كَانَ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَلَمْ يَقْنَعْ فَذَاكَ الْمُسِرُّ الْمُعِيرُ
وَكُلُّ مَنْ كَانَ قَنُوعًا وَإِنْ كَانَ مُتَمَلًّا فَهُوَ الْمَكْتَبِرُ
الْفَقْرُ فِي النَّفْسِ وَفِيهَا الْغِنَى وَفِي غِنَى النَّفْسِ الْغِنَى الْأَكْبَرُ^(٢)

وهو لذلك يكره حبس المال ، ويدم الملوكة على إمساكه ، ويرى أنهم اتخذوا الأبواب جنة من القانع والمعتز ، وغلوا في تقيتهم فاختراروا حجبتهم من قباح الوجوه ، فإذا ما تورطوا وأصبحوا أمام السائل وجها لوجه لجأوا إلى الوعد الكاذب يتخلصون به من وطأة الجود على نفوسهم :

(١) تاريخ بغداد مجلد ١٣ ص ٨٧ ، فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٨٥ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

شَادَ الْمُلُوكُ قُصُورَهُمْ فَتَحَصَّنُوا عَنْ كُلِّ طَالِبِ حَاجَةٍ أَوْ رَاغِبٍ
عَالُوا بِأَبْوَابِ الْحَدِيدِ لِقَهْرِهَا وَتَنَوَّقُوا فِي قُبُحِ وَجْهِ الْحَاجِبِ
فَإِذَا تَلَطَّفَ لِلدُّخُولِ عَلَيْهِمْ رَاجَ تَلَقُّوهُ بِوَعْدِ كَاذِبٍ
فَاطْلُبْ إِلَى مَلِكِ الْمُلُوكِ وَلَا تَكُنْ يَا ذَا الضَّرَاعَةِ طَالِباً مِنْ طَالِبِ (١)

هؤلاء هم الملوك وأصحاب الجدة ، وليس المتورعون والزهاد بأحسن حالا
منهم ، فليس زهدهم سوى طلاء ترينوا به للناس لابقوى على الصبر أمام إغراء
الدرهم الذي هو المقياس الصحيح لصدق الزهد والإخلاص في الورع :

أَظْهَرُوا لِلنَّاسِ دِيماً وَعَلَى الْمُنْقُوشِ دَارُوا
وَلَهُ صَالُوا وَصَامِراً وَلَهُ حَجَّوْا وَزَارُوا
لَوْ عَلَا فَوْقَ الثَّرِيَّاتِ وَلَهُمْ رِيشٌ لَطَّارُوا (٢)

وإذا كان الطمع في المال قد أفسد الأغنياء والفقراء على السواء أفلا تكون
القناعة ضرورية لهم جميعاً كما دعا إلى ذلك في أبيات سابقة ؟

بهذه الطريقة تناول الوراق الزهد وترددت هذه المعاني وأمثالها في شعره ، وهي
معان ليس فيها جدة ولا ابتكار ، كما لا يمكن الحكم عليها بالابتدال أو السرقة ،
وإن كان يعتمد في قليل من الأحيان إلى ترديد بعض المعاني المأثورة مثل قوله .

يَا عَائِبَ الْفَقْرِ أَلَا تَزْدَجِرُ عَيْبُ الْغِنَى أَكْثَرُ لَوْ تَعْتَبِرُ
مِنْ شَرَفِ الْفَقْرِ وَمِنْ فَضْلِهِ عَلَى الْغِنَى لَوْ صَحَّ مِنْكَ النَّظَرُ
أَنَّكَ تَعْصِي كَيْ تَنَالَ الْغِنَى وَأَلَسْتَ تَعْصِي اللَّهَ كَيْ تَفْتَقِرُ

فقد أخذها من قول المسيح حين عبره اليهود بالفقر : من الغنى أيتيم (٣)

(١) العقد الفريد ج ١ ص ٨٣ — ٨٤ .

(٢) الكشكول ج ٣ ص ٣٠٩ والعقد الفريد ج ٣ ص ٢١٦ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٩ .

وقيل أخذها من قول الحكماء : من شرف الفقر أنك لا تجد أحداً يعصى الله
ليفتقر ، وأكثر ما يعصى المرء ليستغنى (١) .

والوراق يفرغ من الشيب ، ولا يعتبره مرحلة من مراحل العمر ، بل يرى
فيه كفنًا لف فيه شبايه الذي ذهب إلى غير رجعة :

أَتَفْرَحُ أَنْ تَرَى حُسْنَ الْخِصَابِ وَقَدْ وَايَرْتَ نَفْسَكَ فِي التُّرَابِ
أَلَمْ تَعْلَمْ وَفَرَطُ الْجَهْلِ أَوْلَى بِمِثْلِكَ أَنَّهُ كَفَنُ الشَّبَابِ (٢)

وقد يدفعه العرفان بالجليل إلى مناجاة الله تعالى وشكره على نعمه ؟ فقد كان
رجلاً تاجراً صاحب ثراء كما في قوله :

إِلَهِي لَكَ الْحَمْدُ الَّذِي أَنْتَ أَهْلُهُ عَلَيَّ نِعِيمٌ مَا كُنْتُ قَطُّ لَهَا أَهْلًا
أَزِيدُكَ تَقْصِيرًا تَزِدُنِي تَفَضُّلاً كَأَنِّي بِالتَّقْصِيرِ اسْتَوْجِبُ الْفَضْلَ (٣)

وقوله :

أَيَّارَبٌ قَدْ أَحْسَنْتَ عَوْدًا وَبَدَأَةً إِلَيَّ فَلَمْ يَنْهَيْضَ بِإِحْسَانِكَ الشُّكْرُ
فَمَنْ كَانَ ذَا عُدْرٍ لَدَيْكَ وَحُجَّةً فَعُدْرِي إِقْرَارِي بَأَنْ لَيْسَ لِي عُذْرٌ (٤)

وتكثر الأقيسة والبراهين الخطابية في شعر الوراق كما في قوله :

أَتَطْلُبُ رِزْقَ اللَّهِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِهِ وَتُصْبِحُ مِنْ خَوْفِ الْعَوَاقِبِ آمِفًا
وَتَرْضَى بِعَرَافٍ وَإِنْ كَانَ مُشْرِكًا ضَمِينًا وَلَا تَرْضَى بِرَبِّكَ ضَامِنًا (٥)

ولا شك أن القضايا التي ساقها والتناجى التي رتبها عليها كل ذلك مما يحتاج
إلى نقاش ، إذ كيف يعتبر طرق أبواب الرزق طلباً من غير الله ؟ وكيف يعتبر

(١) الكشكول ج ٣ ص ٢٨٠ .

(٢) الكشكول ج ٢ ص ١٣٤ .

(٣) الكشكول ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٤) فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٨٦ .

(٥) المقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ .

العراف باستشارته ضمينا في نبوءاته ؟ ويكون هذا متضمنا عدم الرضا بضمن الله عز وجل ؟ إن هذه القضايا وأمثالها مما لا يصح في عقل ، وكان يمكن أن تقبل على أن أعذب الشعر أ كذبه لولا أن ساقها صاحبها في صورة الحجاج المنطقي . ومن صور القياس الواضحة في شعره قوله :

يَا غَافِلًا تَرَهُنُو بِعَيْنِي رَافِدٍ
وَمُشَاهِدًا لِلْأَمْرِ غَيْرُ مُشَاهِدٍ
تَصِلُ الذُّنُوبُ إِلَى الذُّنُوبِ وَتَرْتَجِمِي
دَرَكَ الْجِدَانِ بِهَا وَفَوْزَ الْعَابِدِ
وَنَسِيتَ أَنَّ اللَّهَ أَخْرَجَ آدَمَ
مِنَهَا إِلَى الدُّنْيَا بِذَنْبٍ وَاحِدٍ (١)

وقوله وهو مما صرح فيه بكلمة « قياس » : ا

تَعْصِي الأِلَهِ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ
هَذَا أَعْمَرِي فِي القِيَاسِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَا طَعْتَهُ
إِنَّ المُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ (٢)

ومما يلحق بذلك التعليل ، وهو ظاهرة تتكرر كثيراً في شعر الوراق ، وليس من الضروري أن يكون تعليلا منطقيا ، بل كثيراً ما يكون التماساً لعل ما يمكن أن تبرر لديه قضية من قضاياها من ذلك قوله :

مَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ خَيْرًا جَادَ مُبْتَدِنًا
والبُخْلُ مِنْ سُوءِ ظَنِّ المَرْءِ بِاللَّهِ (٣)

وقوله :

الدَّهْرُ لَا يَبْقَى عَلَى حَالَةٍ
لَكِنَّهُ يُقْبَلُ أَوْ يُدْبَرُ
فَإِنْ تَلَقَّاكَ بِمَكْرُوهِهِ
فَاصْبِرْ فَإِنَّ الدَّهْرَ لَا يَصْبِرُ (٤)

والواقع أن القياس والبرهان والتعليل مظاهر لنزعة واحدة عند الوراق وهي النزعة التفكيرية ؛ فالوراق يفكر في شعره أكثر مما يتذوق ويحس ، وذلك لأن

(١) العقد الفريد ج ٣ ص ١٧٩ ، محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٢٣٤ .

(٢) الكامل ج ١ ص ٢٣٤ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٦٦ .

(٤) فوات الوفيات ج ٢ ص ٢٨٦ .

شعره ليس تعبيراً عن حياة يحياها صاحبه ، بل هو صناعة ليس لها سند من الواقع ، والنماذج الآتية ليس فيها قياس ولا برهان ولا تعليل ، ولكن العنصر الفكري فيها يغلب على العنصر العاطفي بشكل واضح . قال :

عَطِيَّتُهُ إِذَا أَعْطَى مُرُورٌ وَإِنْ أَخَذَ الَّذِي أَعْطَى أَنَابًا
فَأَيُّ النَّعْمَتَيْنِ أَحَقُّ شُكْرًا وَأَحْمَدُ عِنْدَ مُنْقَلَبِ إِيَابَا
أَنْعَمْتُهُ الَّتِي أَهْدَتْ مُرُورًا أَمْ الْأُخْرَى الَّتِي أَهْدَتْ تَوَابًا^(١)

وقال :

أَلَيْسَ عَجِيبًا بَانَ الْفَتَى يُصَابُ بِنَقِصِ الَّذِي فِي يَدَيْهِ
فَمَنْ بَيْنَ بَاكِ لَهُ مُوجَعٌ وَبَيْنَ مُعَزِّ مُعَدِّ إِلَيْهِ
وَيَسْتَلْبُهُ الشَّيْبُ مَرَّحَ الشَّبَا بِ فَلَيسَ يُعَزِّيه خَلْقٌ عَلَيْهِ^(٢)

وقال :

إِذَا أَعْطَاكَ قَتَرَ حِينَ يُعْطَى وَإِنْ لَمْ يُعْطِ قَالَ أَيْ الْقَضَاءِ
يُبْخَلُّ رَبَّهُ سَفَهَا وَظُلْمًا وَيَعْذُرُ نَفْسَهُ فِيمَا يَشَاءُ^(٣)

وهو يعرض قضاياها في الغالب في معرض من يعجب لها ، والنصوص المارة شواهد على ذلك ، وقد يذكر عجبه صراحة كما في قوله :

يَا عَامِرَ الدُّنْيَا عَلَى شَيْبِهِ فِيكَ أَعْجَابٌ لِمَنْ يَهْتَجِبُ
مَا عَذْرٌ مَنْ يَفْمُرُ بُدْيَانَهُ وَعُمْرُهُ مُسْتَهْدَمٌ يُحْرَبُ^(٤)

وشعره في الأخلاق والآداب تغلب عليه الصبغة التعليمية النظرية أكثر مما يتركز على التجربة العملية ، وله في ذلك أسلوب شاركه فيه أحياناً بعض شعراء

(١) الكشكول > ١ ص ٣٦ .

(٢) فوات الوفيات > ٢ ص ٢٨٦ .

(٣) فوات الوفيات > ٢ ص ٢٨٦ ،

(٤) محاضرات الأدباء > ١ ص ٣٢٢ .

عصره ، وهو أسلوب المتكلم في إرسال قضايا الأخلاق والآداب ، فهو لا يرسلها في صيغة قواعد كلية ، وإنما يعرضها ممثلة في شخصه ؛ فيقول في عدم جدوى الرضا في الحسود :

أَعْطَيْتُ كُلَّ النَّاسِ مِنْ نَفْسِي الرِّضَا إِلَّا الْحُسُودَ فَإِنَّهُ أَعْيَانِي
مَا إِنَّ لِي ذَنْبًا إِلَيْهِ عِلْمَتُهُ إِلَّا تَظَاهَرُ نِعْمَةَ الرَّحْمَنِ
وَأَبَى فَمَا يُرْضِيهِ إِلَّا ذِلَّتِي

ويكثر من بيان فضل الحلم فيقول :

رَجَعْتُ عَلَى السَّفِيهِ بِفَضْلِ حِلْمِي فَكَانَ الْحِلْمُ عَنْهُ لَهُ حِلَامًا
وَوَظَنَّ بِي السَّفَاهَةَ فَلَمْ يَجِدْنِي أَسْفَهَهُ وَقُلْتُ لَهُ سَلَامًا
فَقَامَ يَجْرُ رِجْلَيْهِ ذَلِيلًا وَقَدْ كَسَبَ الْمَدْلَةَ وَالْمَلَامَا
وَفَضْلُ الْحِلْمِ أْبْلَغُ فِي سَفِيهِ وَأَحْرَى أَنْ تَقَالَ بِهِ انْتِقَامًا^(٢)

ويقول :

إِنِّي شَكَرْتُ لِظَالِمِي ظُلْمِي وَغَفَرْتُ ذَاكَ لَهُ عَلَى عِلْمِي
وَرَأَيْتُهُ أَسْدَى إِلَيَّ يَدًا لَمَّا أَبَانَ بِجَهْلِهِ حِلْمِي
رَجَعْتُ إِسَاءَتَهُ عَلَيْهِ وَإِحْسَانِي فَمَادَ مُضَاعَفَ الْجُرْمِ
وَعَدَوْتُ ذَا أَجْرٍ وَمَحْمَدَةٍ وَغَدَا بِكَسْبِ الظُّلْمِ وَالْأُتْمِ
فَكَأَنَّمَا الْأِحْسَانُ كَانَ لَهُ وَأَنَا التُّسِيءُ إِلَيْهِ فِي الْحُكْمِ
مَا زَالَ يَظْلِمُنِي وَأَرْحَمُهُ حَتَّى بَكَيْتُ لَهُ مِنَ الظُّلْمِ^(٣)

(١) أدب الدنيا والدين ص ٢٧٩ .

(٢) تاريخ بغداد مجلد ١٣ ص ٨٧ — ٨٨ .

(٣) الكامل = ١ ص ٢٣٤ .

ويقول :

سَأَلْتُمُ نَفْسِي الصَّوْفِيَّ عَنِ كُلِّ مُذْنِبٍ وَإِنْ كَثُرَتْ مِنْهُ عَلَى الْجُرْأَنِمْ (١)

وهكذا كان محمود الوراق مثلاً واضحاً لشعراء الزهد في القرن الهجري الثالث غزارة مادة ، ووضوحاً في خصائص الشعر الزهدي في هذا القرن .

وعلى الرغم من أن الشعر الزهدي في هذا القرن لم يكن صدى لحياة حياها أصحابه ، ومن أن الصنعة الماهرة فيه كانت تغلب على صدق الشعور والتجربة الشخصية ، فإنه ساهم في الحياة الروحية في هذا القرن بنصيب لا يمحى ؛ فقد عمل — بسيرورته وانتشاره — على تهئية الجو الروحي العام لمضى الصوفية فيما كانوا بسبيله من تنمية مذاهب التصوف ومباشرة تجاربه ، وكان وسيلة من وسائل التعبير التي اتخذها الصوفية أنفسهم في المناسبات المختلفة التي لم تسعفهم روتهم الشعرية الناشئة في التعبير عنها وبخاصة في الناحية العملية من ناحيتي التصوف الإسلامي .

وليس معنى إطلاق (الشعر الزهدي في القرن الثالث) على شعر هؤلاء المهرة من الصنائع أن الشعر الصوفي قسيم مبان له لا يلتقي وإياه ؛ فقد تقدم أن الزهد أساس هام من أسس التصوف ، وحلقة سابقة له في سلسلة الحياة الروحية الإسلامية ، ولذلك كان من الضروري أن تختلط النصوص الشعرية الصوفية بكثير من عناصر الزهد ، كما سنتبين في الصفحات التالية التي ستخصص للشعر الصوفي إن شاء الله .

٢ — الأضلاع في الشعر الصوفي أثناء القرن الثالث

لم يتكلم الصوفية وحدهم في الأخلاق ؛ فالأخلاق موضوع هام تناوله الفلاسفة منذ أقدم العصور ، واهتمت به الأديان منذ عرف الإنسان التدين . ولكن الذي لا شك فيه أن الصوفية بذلوا عناية نادرة المثال بالأخلاق ، وكان اهتمامهم بهذا الموضوع أكثر من اهتمام غيرهم به ، ويرجع ذلك إلى أن الأخلاق عنصر هام من

عناصر التصوف ومقوم له خطرته بين مقومات الشخصية الصوفية . وكان الصوفية يأخذون أنفسهم بما يصلون إليه في فلسفة الأخلاق ، فهم يأخذون موضوع الأخلاق من وجهتيه النظرية والعملية، وقد كوّن لهم مجهودهم النظرى في الأخلاق فلسفة وأدبا بينما كون لهم مجهودهم العملى رياضة وذوقا ، وقد عرف الصوفية والزهاد منذ القديم باهتمامهم بالأخلاق « ومن المؤكد أن الحاحظ حين اهتم بهم لحظ فيهم شيئين : جودة الأدب ، وقوة الأخلاق ؛ ولذلك تراه يقول في مطلع كتاب الزهد : نبدأ باسم الله وعونه بشيء من كلام النساك في الزهد ، وبشيء من ذكر أخلاقهم ومواعظهم ^(١) » .

وإقبال الصوفية على الأخلاق نظراً وعملاً ليس بدعا من الأمر ؛ فهم قوم نفضوا أيديهم من تبعات السياسة والملك ، وتحاموا السلطان وأصحابه كما يتحاي الإنسان مجذوماً ، فلم يبق لهم من القوة المادية قليل أو كثير ، وطبيعى أن يستعوضوا عن هذه القوة المادية قوة روحية تتمثل في الخلق الجميل ^(٢) . أستغفر الله إن الصوفية لم يتكلموا في الأخلاق ليسلحوا أنفسهم بسلاح روحى يستطيعون به لقاء القوى المادية ؛ فليس بينهم وبين أبناء الدنيا مصلحة مشتركة ، ولكنهم إنما اهتموا بالأخلاق لأنها حياتهم ، وقوام شخصياتهم ، وعماد مذهبهم ، وقد قالوا «التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء ^(٣) » وقالوا عن التصوف هو « الدخول في كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق ذنى ^(٤) » وهو أيضا « مراقبة الأحوال ، ولزوم الأدب ^(٥) » وهو كذلك « تمام الأدب ^(٦) » وهذه التعريفات كلها ترجع حقيقة التصوف في جملتها إلى الأخلاق ، وتبين مدى أهميتها في بناء صرح التصوف .

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ص ١٠٦

(٢) راجع المدائح النبوية فى الأدب العربى ص ٨٣ — ٨٤

(٣) الرسالة للقشبرى ص ١٢٧

(٤) الرسالة للقشبرى ص ١٢٦

(٥) الرسالة للقشبرى ص ١٢٧

(٦) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا غفنى ص ٣٩ نقلا عن

والصوفية يختلفون عن المتدينين العاديين في أنهم يتناولون الأخلاق بناء على منهج معين ينتهي بهم إلى تكوين فلسفة في الأخلاق . بينما يعالج المتدينون موضوع الأخلاق في مسائل جزئية لا يحكمها منهج ولا يضمها نظام ، وإنما هي وصايا مأثورة من القرآن أو السنة أو كلام السلف ، يرددونها ويتناولونها بالشرح والتحليل والتعليل .

ومنهج الصوفية في الأخلاق مثالي لا واقعي وفضل الصوفية في هذا الميدان يتجلى في محاولة تحقيق أمثلتهم في واقع حياتهم ، وهي محاولة لم يخطئها النجاح عند كثيرين من كبار الشخصيات الصوفية .

وهم يبنون على أسس دينية حين يفصلون بين الإنسان ونفسه ، ويعملون نفس الإنسان مصدراً للأفعال الشريفة والأخلاق السيئة ، وهم لذلك أقاموا جانباً ضخماً من حياتهم الروحية العملية على مجاهدة النفس ومحاربة رغباتها . وجملة وصف النفس عندهم معنيان « الطيش والشرة فالطيش عن الجهل ، والشرة عن الحرص ، وهما فطرة النفس ، فثلها في الطيش كمثل كرة أو جوزة في مكان أملس مصوب ، سكونها بالمنة ، فإن أشرت إليها أو حركتها أدنى حركة تحركت بوصفها وهو خفتها واستدارتها . وصورتها في الشرة المتولدة من الحرص أنها على صورة الفراشة إنها تقع في النار جاهلة شرهة ، تطلب بجهلها الضوء وفيه هلاكها فإذا وصلت إلى شيء منه لم تقتنع بيسيره لشرها فتحرص على الغاية منه ، وتطلب عين الضوء وجملته وهو نفس المصباح فتحرق^(١) » ومن هنا ارتكزت فلسفتهم في الأخلاق على محاربة النفس ورغباتها ، والحمل عليها بالعنت والمشقة حتى تراض وتسكن إلى ما يغمرها به القلب من نفحات الخير والخلق الكريم ، والتسامي إلى المطلق ، والترفع عن المادة وأوضارها . وقد بالغوا في ذلك حتى رأوا تقابلاً بين قوة النفس والجسد من ناحية وقوة القلب والروح من ناحية ثانية ، وأن أية زيادة في ناحية

(١) قوت القلوب لأبي طالب المكي ج ١ ص ١٢٧ .

منهما تستمتع نقصاً في الناحية المقابلة ، وبذلك أصبحت المشقة شيئاً مقصوداً من الصوفية ، لأنها بقدر ماتضعف من سلطان النفس تقوى من سلطان الروح وتعينها على التسامى نحو عالمها الروحاني . وقد جعلوا مخالفة الهوى مقياساً يضمن سلامة العمل من وجهة النظر الخلقية ، فقالوا : « إذا عرض لك أمران لا تدرى في أيهما الرشاد فانظر إلى أقربهما إلى هواك مخالفة ، فإن الحق في مخالفة الهوى ^(١) » وربطوا بين الحل على النفس والوصول إلى مقامات حسان في التصوف ، فقالوا « أجمع نفسك وأعرها لعلمها ترى الله عز وجل ^(٢) » ومما يصور لنا موقف الصوفي من نفسه في حياته الروحية قول أبي يزيد البسطامي ^(٣) « دعوت نفسي إلى الله فأبت على واستصعبت ، فتركتهام ومضيت إلى الله ^(٤) » وكانوا يرون أن طول المجاهدة يعطف النفس إلى الخير ، ويغير من طبيعتها الشريرة ، فيطبعها على الخير والحق والروحانية قال البسطامي « لم أزل أسوق نفسي إليه وهي تبكي حتى ساقنتي إليه وهي تضحك ^(٥) » . والبسطامي هذا هو صاحب فكرة (الغناء) الصوفي أخذها عن شيخة أبي السندي ^(٦) وقد فسرت هذه الفكرة الصوفية على أساس من فلسفة الأخلاق ، فعرفوا الغناء بقولهم « معنى الغناء فناء صفة النفس وفناء النع ، والاسترواح إلى حال وقع . والبقاء بقاء العبد على ذلك ^(٧) » وهذا يبين لنا مدى أهمية الأخلاق في الحياة الروحية لدى الصوفية ، ومدى اعتمادهم عليها

(١) الخلية ج ١٠ ص ١٨ .

(٢) الخلية ج ٥ ص ٢١٠ .

(٣) أبو يزيد البسطامي اسمه طيفور بن عيسى بن سروشان ، وكان سروشان مجوسياً فأسلم ، وكان لعيسى ثلاثة أولاد أبو يزيد وهو أوسطهم ، وأدم وهو أكبرهم ، وعلى وهو أصغرهم ، وكانوا كلهم عباداً زهاداً ، وكان هو أجلبهم حالاً . قيل إنه صاحب مذهب الغناء في التصوف الإسلامي ، نقله عن شيخة أبي علي السندي ، مات سنة ٢٦١ هـ وقيل سنة ٢٣٤ هـ .

(٤) صفة الصفة ج ٤ ص ٨٩ والرسالة للقشيري ص ١٣ والطبقات الكبرى للشعراني ج ١٠ ص (٦٥) .

(٥) الخلية ج ١٠ ص ٣٦ .

(٦) شطحات الصوفية ص ٩٩ .

(٧) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريفة ص ٢٢ .

(٨) المجمع ص ٣٤١ .

باعتبارها مقدمات لها تتأرجحها الروحية الخطيرة . ولعل مما يوضح لنا هذا الارتباط أن حياة الصوفية تنطوي عادة على جانبين رئيسيين : جانب عملي يتمثل في الرياضات والمجاهدات التي يأخذ الصوفية بها أنفسهم ، والمرآة التي ينعكس على صفحتها هذا الجانب هي المقامات الصوفية التي تتدرج فيها النفس من مقام إلى مقام وتنتهي آخر الأمر إلى مقام الرضا وهو آخرها ، والجانب الثاني ذوق روي يحدث في النفس نتيجة الجانب الأول وهو الرياضات والمجاهدات ، ويتمثل هذا الجانب الذوق الروحي في صفاء النفس ، وتخلصها من كدر المادة وسلطانها شيئاً فشيئاً حتى تنتهي بها الحال آخر الأمر إلى النقاء التام من شوائب المادة ؛ فتصبح كما كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلي ، والمرآة التي ينعكس عليها هذا الجانب الذوق هو ما يعرض لنفس الصوفي من أحوال تحظر لها وزول عنها ، وتقبل عليها وتدبر عنها ، حتى يستقر بها آخر الأمر حال من هذه الأحوال ، فإذا هي تشرق بنور الحق ، وتعمى عن رؤية الخلق^(١) وهو ما تهفو إليه أفئدة الصوفية أجمعين . والجانب العملي الأول بمثابة المقدمات للجانب الذوق الثاني ، وهذا الجانب العملي قوامه الأخلاق وأدب النفس .

وقد كانت السلطة الخلقية على المريدين تقع عليهم من ناحيتين : الأوامر والنواهي الشرعية ، والشيخ المرشدون . أما الشرع فإن الصوفية أقاموا مذاهبهم على أسس منه ، وادعوا أنهم يقتدون في هذا برسول الله صلى الله عليه وسلم . ومهما كان خروج بعض مذاهبهم على ظاهر الدين فإنهم كانوا يجهدون في إرسائها على قاعدة دينية ، وأقل ما كانوا يحرصون عليه في ذلك اتقاء حملات الفقهاء وأهل الظاهر التي كانت تنتهي ببعض الصوفية إلى القتل والتصليب . وهم يرون أنهم الآخذون بلباب الشرع وروحه ، بينما تمسك غيرهم بالظواهر والقشور ، والقشيري يجعلهم « خواص أهل السنة » في كلامه عن نشأة التصوف فيقول : « ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعي بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا ، فانفرد خواص أهل السنة المرعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق

(١) راجع ابن الفارض والحب الإلهي ص ١٩ .

الفغلة باسم التصوف^(١) ، « ويحكى عن السرى أنه قال : التصوف اسم لثلاث معان وهو الذى لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله^(٢) » وقال ذو النون المصرى^(٣) « من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه^(٤) » . وقال المحاسبى^(٥) « من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة^(٦) » وقال أبو يزيد البسطامى « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجردونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة^(٧) » .

وأما المشايخ فإنهم يستمدون سلطتهم على مرادهم من علمهم بتعاليم الشرع وآداب الطريق التى وعوها وعرفوا مسالكها ، فكانوا السلطة الطبيعية التى تقوم بترويض المريدين على التزام هذه الأوامر وتلك الآداب ، وبغيرهم لا يتم الأدب كما ينبغى أن يتم ، ولذلك اعتبروا الشيطان شيخ من لا شيخ له ، وقالوا : « من

(١) الرسالة للقشبرى ص ٧ .

(٢) الرسالة للقشبرى ص ١٠ .

(٣) اسمه ثوبان بن إبراهيم ، وكان أبوه نوبيا ، ونشأ هو بأخميم فى صعيد مصر ، ويقال اسمه الفيض وذو النون لقبه ، كان أوحده وقتة علما وورعا وحلا وأدبا ، وكان رجلا نحيفا تملوه حمرة ، ليس بأبيض اللحية ، سعى به إلى المتوكل فاستحضره من مصر ، فلما دخل على المتوكل وعظه حتى بكى ، وورده إلى مصر مكرما ، وتوفى بالجزيرة سنة ٢٤٥ هـ ، وحمل فى قارب مخافة أن ينقطع الجسر من كثرة الناس مع جنازته . (صفة الصفوة ٤ ص ٢٨٧ والرسالة للقشبرى ص ٨ والطبقات الكبرى للشعرانى ص ١٠٠) .

(٤) الرسالة للقشبرى ص ٨ .

(٥) من علماء مشايخ الصوفية ، وله تصانيف مشهورة ، وهو أستاذ أكثر البغداديين ، بصرى الأصل ، مات أبوه فرفض أن يأخذ من ميراثه شيئا لأن أباه كان يقول بالقدر مع شدة حاجته وظهور فاقته . توفى ببغداد سنة ٢٤٣ هـ . (صفة الصفوة ٢ ص ٢٠٧ والرسالة للقشبرى ص ١٢ والطبقات الكبرى للشعرانى ص ١٠٤) .

(٦) الرسالة للقشبرى ص ١٢ .

(٧) الرسالة للقشبرى ص ١٤ .

لم ترضه أوامر المشايخ وتأديبهم فإنه لا يتأدب بكتاب ولا سنة^(١)» وقالوا: «أدب المرید فی التزام حرمت المشايخ وخدمة الإخوان والخروج على الأسباب وحفظ آداب الشرع على نفسه^(٢)» وقالوا: «لأن رجلا جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو مؤدب ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أمر له وناله يريه عيوب أفعاله ورعونات نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات^(٣)» وقد كان لهؤلاء الشيوخ من السلطان وسعة النفوذ على المریدين والأتباع ما يذكرنا بسلطة الآباء عند المسيحين إذا غضضنا النظر عن حق الآباء في غفران الخطيئات .

كَوْن الصوفية فلسفتهم في الأخلاق في ظلال الشرع ، وقام الشيوخ المؤدبون بتنفيذ هذه الفلسفة من الناحية العملية ، ويبدل المجهود المضني في هذا السبيل استطاع الصوفية أن يبرزوا نظرياتهم للناس عملا ، وأن يحققوها في عالم الأحياء تجرى معهم وتسعى بين أيديهم ، ورآى الناس نتائج التعاليم الصوفية نماذج للخلق الرفيع . وقد أخذ الصوفية فيمن أخذ بنظام (الفتوة) بما يتفق ومذهبهم الروحي « ومن هؤلاء الصوفية الذين أكثروا من استعمال كلمة (فتوة) أهل الملامة ، وفسروا الملامة على أنها نوع من الفتوة أو الرجولة ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الفتيان أو الرجال^(٤)» وذلك دليل على أن الصوفية كانوا ينشدون المثل الأعلى في الخلق أنى وجد ، وفي أى مكان تحقق .

وقد صور الشعر الصوفي هذا الجانب الهام من حياة الصوفية ، وما كان له أن يغفله وآثاره ظاهرة للناس أجمعين ، فأخلاق الصوفية مما لهجت به الألسنة ، وعمرت به الندوات ، واعترف لهم به البر والفاجر ، وما أخذ ابن الجوزى وأمثاله عليهم إلا لون من المخالفات التي لاتسلم منها طائفة إذا مسار بها التطور إلى الأخذ بشيء من المظاهر والرسوم ، وحسب الصوفية أنهم كانوا أول من تنبه إليها ، واعتبروا

(١) طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السامى مخطوط بدار الكتب و ٤٦/ب .

(٢) طبقات الصوفية و ٥٣/ب .

(٣) طبقات الصوفية و ٦٣/١ .

(٤) الفتوة عند العرب للاستاذ عمر الدسوقي ص ٢٢٤ .

المتورط فيها منهم طبيياً يداوى الناس وهو مريض^(١)، وقد عرف من الصوفية أناس اعتبروا قدوة في التماسك أمام رغبات النفوس ، وفيما أثر عنهم من الامتناع عن أخذ الدنيا من أربابها ، وما سلب عليهم في ذلك من أساليب الترغيب والترهيب شاهد على أن الصوفية نماذج حية لمتانة الخلق وقوة الروح .

وقد كانت الدنيا وزينتها مما اهتم به الصوفية في أدبهم المنظوم والمثور ، لأنهم أدركوا أن حب الدنيا رأس كل خطيئة ، وأن فتنها مما ينقض على المرادين عهدهم ، ويفسد عليهم نفوسهم ، ووجهة نظر الصوفية إلى الدنيا تخالف وجهة نظر الفقهاء ، فالفقهاء عنوا ببيان الحلال والحرام ، وأباحوا الأول وحرّموا الثاني ، فلكل مسلم أن ينعم بطيبات ما آناه الله من الرزق ، وأن يأخذ زينته التي أخرجها الله لعباده ، أما الصوفية فيدعون إلى الحمية من الحلال والحرام جميعاً ، وإلى خلع كل ما يتصل بالدنيا من قلوبهم حتى يتجه القلب بكليته إلى الله تعالى فلا يشغله عنه مال ولا بنون ، وهم في ذلك يسوون بين الحلال والحرام في الحظر ، لأنهما سواء في صرف النفس عن الاتجاه بكليتها إلى الله تعالى ، ويعتبرون طلب الحلال والحرام سواء في تقضى عرى الدين .

أَفِ لِلدُّنْيَا لَا تُؤَانِبُنِي إِلَّا بِتَقْضَىٰ لَهَا عُرَىٰ دِينِي
عَيْنِي لِحَيِّتِي تُدِيرُ مَقَلَّتَهَا تَطْلُبُ مَا سَرَّهَا ائْتَمَرُ دِينِي^(٢)

وفي تصوير الدنيا والدعوة إلى الزهد فيها يستوى الصوفية والزهاد ، لأن حياة الزهاد قامت على ذلك ، واستوى الشعر الزهدى فناله مفهوم بقيامه على علاج هذا الموضوع غير أن حياة الصوفية التي دعت إلى التجريد ، والتوكل ، وعدم الأخذ في أسباب الكسب ، واطراح النفس تحت جرى القضاء ، دعتهم إلى السلام في (السؤال) . وسؤال الناس موضوع اهتم به الصوفية من زاويتين : الأولى خلفية وهي تهذيب النفوس من شوائب الكبر ، والثانية ترجع إلى آداب السلوك أى متى يحل السؤال ، ومتى يحل التعرض من غير سؤال ، إلى غير ذلك من الآداب

(١) حمل ابن الجوزي على الصوفية حمله شعراء في كتابه (تلبس ابليس) .

(٢) الخلية ١٠٠ س ١٦٩ .

وقد كانت المنزلة الروحية للمتصوف تتحكم في ذلك إلى حد كبير فبشر بن الحارث^(١) يقول :

أَقْسِمُ بِاللَّهِ لَرَضِخِ النَّوَى وَشُرْبِ مَاءِ الْقَلْبِ الْمَالِحَةِ
أَعَزُّ لِلْإِنْسَانِ مِنْ حِرْصِهِ وَمِنْ سُؤَالِ الْأَوْجِهِ الْكَالِحَةِ
فَاسْتَعْنِ بِالْيَأْسِ تَكُنْ ذَاغِي مُعْتَبِطًا بِالصَّفْقَةِ الرَّابِحَةِ
الْيَأْسُ عِزٌّ وَالثَّمَى سُودٌ وَرَغْبَةُ النَّفْسِ لَهَا فَاصِحَةٌ
مَنْ كَانَتْ الْمَدْنِيَا بِهِ بَرَّةً فَإِنَّمَا يَوْمًا لَهُ ذَايِحَةٌ^(٢)

ويقول أيضاً :

قَطَعُ اللَّيَالِي مَعَ الْأَيَّامِ فِي حَلَقِي وَالنَّوْمُ تَحْتِ رُوقِ الْهَمِّ وَالْقَلَقِ
أَحْرَى وَأَعْدَرُ لِي مِنْ أَنْ يُقَالَ غَدَاً إِنِّي التَّمَسْتُ الْغَيْبِ مِنْ كَفِّ مَحْتَلِقِ
قَالُوا رَضِيتَ بَدَأَ قُلْتُ الْقُنُوعُ غَنِي لَيْسَ الْغِنَى كَثْرَةُ الْأَمْوَالِ وَالْوَرِقِ
رَضِيتُ بِاللَّهِ فِي عُسْرِي وَفِي بُسْرِي فَلَسْتُ أَسْأَلُ إِلَّا الْوَاضِحَ الطَّرِيقِ^(٣)

فبشر الحافي بهذا يحرم السؤال ، ويدعوا إلى الرضا بالله ، والاكتفاء به ؛ لأن ذلك هو الطريق الواضح الذي لاخطر في سلوكه ، والقناعة في الدنيا وطرحها من القلب أساس مهم لسلوك هذا الطريق الواضح ، فلم يتخذ الصوفية الزهد في الدنيا والقناعة عنها وسيلة إلى الفوز بالثواب والنجاة من العقاب ، بل رأوا أن طرح الدنيا من قلوبهم من المقامات الأولى التي تعرج بهم في ملكوت السموات ، وترقى

(١) هو أبو نصر بشر بن الحارث الحافي ، أصله من مرو ، وسكن بغداد ، ومات بها سنة ٢٢٧ هـ وكانت ولادته سنة ١٥٠ هـ حسب الفضيل بن عياض ، وكان علما ورعا كبيرا الشأن ، أوجد وقته علما وحالا . (صفة الصفوة ٢ ص ١٨٣ ، والرسالة للشعيرى ص ١١ والطبقات الكبرى للشعراني ١ ص ٦٢) .

(٢) الحلية ٨ ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد السابع ص ٧٦ ، والحلية ٨ ص ٣٥٤ ، صفة الصفوة ٢ ص ١٨٩ وطبقات الصوفية للسلمي و ١/٨ — ب .

بهم في سلم الحياة الروحية درجات ، ومن هنا اختلف أساس الدعوة إلى القناعة بينهم وبين الزهاد والمتعبدين ، وإن اتفق ظاهر الكلام بين الفريقين .

وللقناعة عن الدنيا جانب خلقي مهم عند الصوفية ، فبالقناعة يتحرر الإنسان من رقه لنفسه ، فإن رغبات النفس أشبه ما تكون برق مفروض على الإنسان ينبغي أن يعمل على التحرر منه ، سمع الزبير بن عبد الواحد بنانا الجمال يقول :

الْحُرُّ عَبْدٌ مَا طَمِعَ وَالْعَبْدُ حُرٌّ مَا قَنِعَ (١)

و « سئل بشر بن الحارث عن القناعة فقال : لو لم يكن في القناعة شيء إلا التمتع بعز الغناء لكان ذلك يجزى ، ثم أنشأ يقول :

أَفَادَتْنِي الْقَنَاعَةُ أَيَّ عَزٍّ وَلَا عِزُّ أَعَزُّ مِنَ الْقَنَاعَةِ

فَخُذْ مِنْهَا لِنَفْسِكَ رَأْسَ مَالٍ وَصَيِّرْ بَعْدَهَا التَّقْوَى بِصَاعَةٍ

تَحُزُّ حَائِنٍ تَغْنَى عَنْ بَخِيلٍ وَأَسْعَدُ فِي الْجَنَانِ بِصَبْرِ سَاعَةٍ (٢) »

وإيمان الصوفية بالقضاء والقدر يسوى بين التجريد والأخذ بالأسباب في الحصول على الرزق ، مع ما في الأخذ بالأسباب من نقص التوكل وضعف اليقين « روى بخط أبي القاسم الجنيد (٣) رحمه الله :

إِنِّي أَرَى مَنْ لَهُ قُنُوعٌ يُدْرِكُ مَا نَالَ مَنْ تَمَنَّى

الرِّزْقُ يَأْتِي بِلاَ عَنَاءٍ وَرُبَّمَا فَاتَ مَنْ تَعَنَّى (٤) »

(١) الخلية - ١٠ ص ٣٢٤ ، وتاريخ بغداد المجلد الرابع ص ٢٠ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد السابع ص ٧٦ .

(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد سيد الطائفة وإمامها ، أصله من نهاوند ، ومنتشوه ومولده بالعراق ، وكان أبوه يبيع الزجاج ولذلك يقال له القواريري ، وكان فقيها على مذهب أبي ثور صاحب الإمام الشافعي ، وكان يفتي بحضوره وهو ابن عشرين سنة ، صحب خاله السري السقطي ، والحارث المحاسبي ، ومحمد بن علي القصاب مات سنة ٢٩٧ هـ . (صفة الصفوة - ٢ ص ٢٣٥ والرسالة للقشيري ص ١٨ والطبقات الكبرى للشعراني - ١ ص ٧٢) .

(٤) رسائل جنيدية لأبي القاسم الجنيد بن محمد نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة

رقم ٩٧٥٦ ورقة رقم ١٥ .

والصوفية يقنعون في الدنيا ، ويزهدون في نعميمها ، ويتركون الأخذ في أسباب الرزق ، ويمتنعون عن السؤال ، وعن الأخذ مادام مع أحدهم لقمة من عيش وقليل من جريش الملح ، وهم مع ذلك مضرب المثل في الكرم والإيثار ، يحاسبون أنفسهم على خطرات الحرص في النفوس ، ولو لم يكن لديهم ما يحرص عليه . روى عن الشبلي^(١) أنه قال : « قال لي خاطري يوماً أنت بخيل ، ققلت : ما أنا ببخيل . فقال : بل أنت بخيل ، فنويت أن أول شيء يفتح به علي أعطيه أول فقير ألقاه ، فأتته هذا الخاطر حتى دخل علي فلان - سماه - بخمسين ديناراً فأخذتها وخرجت ، فأول من لقيت فقير ضريب أو قال أكمه بين يدي مزين يحلق له شعره ، فناولته ذلك فقال : أعطها المزين . ققلت : إنها دنائير ! فرفع رأسه إلي وقال : ما قلنا لك إنك بخيل ؟ فناولتها المزين فقال : منذ قعد بين يدي هذا الفقير عقدت مع الله تعالى عقداً أني لا آخذ علي حلاقته شيئاً . قال : فأخذتها وذهبت بها إلى البحر ورميت بها فيه وقلت : فعل الله تعالى بك وفعل ، ما أحبك أحد إلا أذله الله تعالى^(٢) » .
والفقير في القصة معناه المتصوف .

والصوفية يفسرون الزهد بأنه تركيز للاهتمام حول موضوع واحد هو الله ، ولا يتم هذا التركيز بشغل النفس بأمور أخرى ، والاهتمام الموزع حول موضوعات متعددة مدعاة للتخلف ومجلبة للشقاء . قال ذو النون :

لَدَّ قَوْمٌ قَامَسَرَفُوا وَرَجَالٌ تَقَشَّفُوا
جَعَلُوا أَلْهَمَّ وَاحِدًا وَمَضَّوْا مَا تَخَلَّفُوا^(٣)

وهم في سبيل توحيد الهمة يلقون من نفوسهم ألواناً من العذاب ، ويعانون

(١) أبو بكر دلف بن جدر الشبلي لم يتفق على اسمه ، خرساني الأصل من بلدة يقال لها أسروشته ، بغدادى المولد والمنشأ ، صحب الجنيد ومن في عصره ، وصار أواحد وقته علما وورعا وحالا ، كان مالكي المذهب عاش سبعا وثمانين سنة ومات سنة ٢٣٤هـ ودفن ببغداد في مقبرة الخيزران . (صفة الصفة ج ٢ ص ٢٥٨ والرسالة للقسيري ص ٢٥ والطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٨٩) .

(٢) روض الرياحين ص ٧٠ .

(٣) الحلية ج ٩ ص ٣٨٤ .

صروفاً من الأزمت ، يقول أبو العباس السيارى :

صَبَرْتُ عَلَى اللَّذَاتِ حَتَّى تَوَلَّيْتُ وَأَلْزَمْتُ نَفْسِي هَجْرَهَا فَاسْتَمَرَّتِ
وَمَا النَّفْسُ إِلَّا حَيْثُ يَجْعَلُهَا الْفَتَى فَإِنْ أَطْمَعْتَ تَأَقَّتْ وَإِلَّا تَسَلَّتِ
وَكَانَتْ عَلَى الْأَيَّامِ نَفْسِي عَزِيرَةً فَلَمَّا رَأَتْ عَزَمِي عَلَى الذَّلِّ ذَلَّتِ (١)

وإذلال النفس منزلة لا يصل إليها إلا ثابتو الأقدام من الصوفية .

ومن الركون إلى الدنيا عند الصوفية الأُنس بالأصدقاء : فإنه مشغلة عن الله ،
وللصوفية في اختيار الصديق نظرة خاصة ، فعندهم أن الصديق الحق من لا يزيدك
عنده البر ولا ينقصك عنده الجهل ، وهو الذى يفض الطرف عن عثراتك
ولا يمحسبها عليك « فإنك لا تلوم الصديق في شرك أو جهرك إلا وأنت تعتقد أنك
أفضل منه ، وهذا خطر يؤذن بكدورة النفس (٢) » :

أَحِبُّ مِنَ الْأَخْوَانِ كُلِّ مُوَاتٍ غَمِيًّا عَمِيَ الطَّرْفِ عَنْ عَثْرَانِي
يُؤَافِقُنِي فِي كُلِّ أَمْرٍ أَحِبُّهُ وَيَحْمُقُنِي حَيًّا وَبَعْدَ وَفَاتِي
فَمَنْ لِي بِهَذَا لَيْتَنِي قَدْ وَجَدْتُهُ فَقَاسَمْتُهُ مَالِي وَمِنْ حَسَنَاتِي (٣)

ولما أعياهم هذا اللون من الأصدقاء آثروا الوحدة والتفرد ففيهما السلامة من
مجالسة خلان السوء ، ولبشر الخافى :

لَا تَعْجَبَنَّ لِوَحْدَتِي وَتَفَرُّدِي وَمِنْ التَّفَرُّدِ فِي زَمَانِكَ فَازِدِدِ
ذَهَبَ الْإِخَاءَ فَلَيْسَ مِمَّ اخُوَّةُ إِلَّا التَّمَلُّقُ بِاللِّسَانِ وَبِالْيَدِ
فَإِذَا تَكَشَّفَ لِي بِمَا فِي قَلْبِهِ عَايَنْتُ مِمَّ تَقِيعُ سُمَّ الْأَسْوَدِ (٤)

(١) طبقات الصوفية للسلمي و ١/٧٨ .

(٢) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ١٤٤ .

(٣) اللمع ص ٢٥٥ .

(٤) اللمع ص ٢٥٤ .

تلك هي الدنيا في نظر الصوفية بنعيمها وناسها ، شيء يجب اطراحه والانصراف عنه ، وإذا كان للدنيا ريقها وفتناتها التي تغر من في مؤخرة الركب في الطريق الصوفي أو أولئك الذين لم يتمرسوا تعاليم التصوف بعد فإن الصوفية قد شغلوا أنفسهم بصوغ مقطوعات في النصح لهؤلاء وأولئك ، وهي نصائح وليدة التجربة الخاصة ، وهي لذلك تشع إيماناً وصدقاً ، فمن وصاياهم في ايثار العزلة على مخالطة الناس :

اتْرَكِ النَّاسَ فَكُلُّهُ مَشْغَلُهُ قَدْ بَخَلَ النَّاسُ بِمِثْلِ الْخَرْدِ لَهُ
لَا نَسَلِ النَّاسَ وَسَلْ مَنْ أَنْتَ لَهُ (١)

وقولهم :

كُنْ مِنْ جَمِيعِ الْخَلْقِ مُسْتَوْحِشًا مِنْ الْوَرَى تَسْرِ إِلَى الْحَقِّ
وَاصْبِرْ قِبَالَ الصَّبْرِ تَنَالُ الْمَتَى وَارْضَ بِمَا يَجْرِي مِنَ الرَّزْقِ
وَاحْذَرْ مِنَ التَّنَطُّقِ وَأَفَاتِهِ فَاقَةَ الْمُؤْمِنِ فِي التَّنَطُّقِ
وَجِدَّ فِي السَّيْرِ مُرًّا كَمَا شَمَّرَ أَهْلُ السَّبْقِ فِي السَّبْقِ
أُولَئِكَ الصَّفْوَةُ مِنْ سَمَاءِ وَخَيْرَةُ اللَّهِ مِنَ الْخَلْقِ (٢)

وروى عن ذى النون المصرى قوله :

اطْلُبُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِثْلَ مَا وَجَدْتُ أَنَا
قَدْ وَجَدْتُ لِي سَكَنًا لَيْسَ فِي هَوَاهُ عَنَا
إِنْ بَعُدْتُ قَرَبَنِي أَوْ قَرَبْتُ مِنْهُ دَنَا (٣)

ومقطوعات النصح كثيرة في الشعر الصوفي ، وكلها تهدف إلى التبصير بالتجارب التي عاناها الشاعرا المتصوف في حياته الروحية ، ولا تقتصر على ترك

(١) الحلية ج ١٠ ص ١٠٤ كذا روى الشطر الأول غير موزون .

(٢) صفة الصفة ج ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(٣) الحلية ج ٩ ص ٣٤٤ .

الدنيا لذات الترك كما يفعل الزهاد ، بل تدعو إلى إخراج الدنيا وما فيها من القلب حتى يتجه بكنهه همته إلى الله تعالى ، فيبلغ منزلة العارفين .

وقد بنى الصوفية مذهبهم في إخراج الدنيا من قلوبهم على فلسفتهم في التوكل والتجريد ، فالتوكل هو الركون إلى الله تعالى في كل شأن ، واعتقاد أنه سبحانه هو الصانع على كل حال ، والتجريد مظهر عملي من مظاهر التوكل ، وهو عدم الأخذ في الأسباب الموصلة في عرف الناس إلى الرزق ، ولذلك سمي (الصوفي) ابن الوقت ، و «سئل الشبلي ، لم سمي الصوفي ابن الوقت ؟ فقال : لأنه لا بأسف على الفائت ، ولا ينتظر الوارد^(١)» أي أنه مشغول بحاله في وقته ، أما ما فات فقد انقطع وخاف حسرة التفريط فيه ، وأما ما هو آت فغمد محجب سيكون كما قضى الله في علمه :

سَيَكُونُ الَّذِي قُضِيَ غَضِبَ الْمَرْءُ أَوْ رَضِيَ^(٢)

والتوكل والتجريد هما اللذان دفعا بالصوفية إلى مجاهل الأرض بلا زاد ولا ماء يهيمون مع الوحش ويأمنون بالطبيعة التي لم تعبت به يد الإنسان في رحلات لا تنقطع ، وكأن بحمهم الروحي عن أملهم المنشود قد تجلى في هذا التفتيش المتصل وكانوا يرون دعاء الله بالرزق في هذه المهالك من علامات ضعف اليقين ، ومنتهى جهرهم بالدعاء قول أحدهم :

أَيَا جُودَ رَبِّي نَاجِ رَبِّي بِمَاجَتِي فَأَلِي إِلَى رَبِّي سِوَاكَ شَفِيعُ^(٣)

« قال أحمد بن عيسى الخراز : كنت في البادية ففألتني جوع شديد فقلبتني نفسي أن أسأل الله تعالى طعاماً ؛ فقلت : ليس هذا من أفعال المتوكلين ، فطالبتني أن أسأل الله صبراً فلما هممت بذلك سمعت هاتفاً يهتف بي ويقول :

وَيَزَعُمُ أَنَّهُ مِنَّا قَرِيبٌ وَأَنَا لَا نُضِيعُ مَنْ أَتَانَا

(١) الكشكول ج ١ ص ٨٩ .

(٢) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٠٦ .

(٣) اللمع ص ٢٥٩ .

وَيَسْأَلُنَا عَلَى الْأَقْتَارِ جَهْدًا كَأَنَّا لَا نَرَاهُ وَلَا يَرَانَا^(١)

وكانوا يرون أن رؤية الإنسان قوة يقينه تهبط به في سلم التوكل درجات ، فقد

روى : « عن أبي سعيد الخراز أنه قال : تهت في البادية مرة فكنت أقول :

أَتَيْهِ فَلَا أَدْرِي مِنَ التَّيِّهِ مَنْ أَنَا سِوَى مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي وَفِي جِنْسِي

أَتَيْهِ عَلَى جَنِّ الْبِلَادِ وَإِنْسِيَا فَإِنْ لَمْ أَجِدْ شَخْصًا أَتَيْهِ عَلَى نَفْسِي

فسمعت شخصاً يهتف بي ويقول :

أَيَّامَنْ يَرَى الْأَسْبَابَ أَعْلَى وَجُودِهِ وَيَفْرَحُ بِالتَّيِّهِ الدُّنْيَى وَبِالْأَنْسِ

فَلَوْ كُنْتَ مِنْ أَهْلِ الْوُجُودِ حَقِيقَةً

لَعَبِثَ عَنِ الْأَكْوَانِ وَالْعُرْشِ وَالْكَرْمِ

وَكَُنْتَ بِإِلَاحِ مَعَ اللَّهِ وَاقِفًا تُصَانُ عَنِ التَّدْكَارِ لِلْجَنِّ وَالْإِنْسِ^(٢)

فهذا الهاتف وهو ضمير الخراز الحساس المتيقظ يرى أن رؤية الخراز توكله ،

وقوة يقينه فيه ، واغتراره بذلك اغتراراً جعله يتيه على جن البلاد وإنسها حتى

لا يدري من التيه من هو — مفسدة لقلبه ، لأنه رأى لتجرده من الأسباب وزنا ،

وهذا شأن ذوى المنازل الدنيا بين أصحاب القلوب .

وقد كان للتوكل أثر بين فيما أثر عن الصوفية من شجاعة ، فدخلهم البادية

على التجرد ، ومقاماتهم بين يدي الملوك ، شواهد صدق على شجاعتهم . والتقصص

في ذلك كثير عمرت به كتب الأدب والتصوف . وكان من مظاهر هذه الشجاعة

صبرهم على ما سلط عليهم الفقهاء وأصحاب السلطان من ألوان الاضطهاد والتعذيب

فللصوفية في ذلك مواقف تبهر الأبواب وتدعو إلى الإعجاب « قال إسحق بن إبراهيم

السرخسي بمكة سمعت ذا النون وفي يده الغل ، وفي رجله القيد ، وهو يساق إلى المطبق

(١) الأحياء ج ٤ ص ١٩٦ .

(٢) الرسالة للقشيري ص ٣٤ .

والناس سيكون حوله وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل
فعاله عذب حسن طيب . ثم أنشد :

لَكَ مِنْ قَلْبِي الْمَكَانُ الْمَصُونُ كُلُّ لَوْمٍ عَلَىٰ فِيكَ يَهُونُ
لَكَ عَزْمٌ بَأَنَّ أَكُونَ قَتِيلًا فِيكَ وَالصَّبْرُ عَذْكَ مَا لَا يَكُونُ (١)

وموقف الخلاج حين قدم إلى خشبة الصلب وقطعت يده ورجلاه من المواقف
الخالدة على الزمان ، وهو مضرب المثل في صدق الشجاعة والإخلاص للمبادئ
حتى في أحلك الساعات .

ويطول الحديث إذا مضينا في تتبع ألوان الأخلاق في شعر الصوفية ؛
فهو موضوع تعددت جوانبه واستفاضت في كل ناحية منه الأسانيد . ويكفي
الإشارة إلى أن الصوفية سلكوا حياتهم في نظام المقامات والأحوال ، فللمقامات
من حياتهم جانبها العملي ، وللأحوال جانبها الذوقي ، وتنطوي الأخلاق في الجانب
العملي من حياة الصوفية ، ويكفي لإجمالها هنا أن نعدد مقامات الصوفية التي
يتدرجون فيها من مقام إلى آخر حتى يصلوا إلى قمة الدرج انرى كيف ترتكز هذه
المقامات على دعامة متينة من الأخلاق ، وتلك المقامات هي : مقام التوبة ، ومقام
الورع ، ومقام الزهد ، ومقام الفقر ، ومقام الصبر ، ومقام التوكل ، ومقام الرضا .
وللصوفية في كل مقام من هذه كلام كثير (٢)

وقد تناول الشعر هذه المقامات فيما تناول من موضوعات التصوف ، وهذا
الشعر يمثل في حقيقة الأمر شخصية المتصوف ؛ لأن المقامات نظام الأخلاق عند
الصوفية . وجملة ما يقال في شخصية الصوفي أنه إنسان يجهد دائماً أن يتخلق
بأخلاق الله عز وجل ، فقد سئل أبو يزيد « ما التصوف ؟ قال : صفة الحق

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

(٢) الصوفية في الإسلام نيكلسون ترجمة شريفة ص ٣٣ وتختلف كتب التصوف في عدد
المقامات والأحوال وترتيبها ، وقد نقل نيكلسون عدد المقامات هنا عن كتاب اللمع للسراج
الطوسي ، ولا ينسع المجال لتتبع كل مقام من هذه المقامات على حدة ، ولذلك اتخذت من مقام
الصبر أَمْوِذًا لشعر الصوفية في المقامات .

يلبسها العبد^(١) ، وهو إنسان يطرح نفسه تحت قدميه في سيره إلى ربه ، عدته في سفره الطويل الشاق صبر لا ينفد ، والصبر من مقات القوم التي يعول عليها منذ بدء الطريق ، ولهم فيه كلام يدل على بصر بخطرات النفس وحركات الوجدان ، ويمكن أن نتخذ من كلامهم فيه أَمْوِجًا لما أَدْعُوا من شعر في المقامات ؛ فقد رَوَا للخِوَاص رحمة الله في الصبر :

صَبْرْتُ عَلَى بَعْضِ الْأَدَى خَوْفَ كَلِّهِ وَدَافَعْتُ عَنْ نَفْسِي لِنَفْسِي فَعَزَّتْ
وَجَرَّعَتْهَا الْمَكْرُوهَ حَتَّى تَدَّ بَتُّ وَأَوْ جَرَّعَتْهُ جُمْلَةً لِاسْمَا زَتْ
الْأَرْبُ ذُلِّ سَاقِ لِلنَّفْسِ عِزَّةً وَيَأْرُبُّ نَفْسِي بِالتَّعَزُّزِ ذَلَّتْ
إِذَا مَا مَدَدْتُ الْكَفَّ الْتَمِسُ الْغِنَى إِلَى غَيْرِ مَنْ قَالَ أَسْأَلُونِي فَشَاتِ
سَأْصِرُ نَفْسِي إِنْ فِي الصَّبْرِ عِزَّةً وَأَرْضَى بِدُنْيَايَ وَإِنْ هِيَ قَلَّتْ^(٢)

وهذا قول رجل عالم بطبيعة النفس ، ماهر في رياضتها وتهذيبها .

ويقول سمنون^(٣) في الصبر أيضاً :

فَكَمْ نَمْرَةٌ قَدْ جَرَّعَتْني كُؤُومَهَا فَجَرَّعَتْهَا مِنْ بَحْرِ صَبْرِي أَوْ كُؤُوسَا
تَدَّرَعْتُ صَبْرِي وَالتَّحَقَّقْتُ صُرُوفَهُ
وَقُلْتُ لِنَفْسِي الصَّبْرَ أَوْ فَاهَلِكِي أَسَى
خُطُوبٌ لَوْ أَنَّ الشَّمَّ زَاخَمَنَ خَطْبَهَا
لَسَاخَتْ وَلَمْ تُدْرِكْ لَهَا الْكَفَّ مَا مَسَا^(٤)

(١) شطحات الصوفية ص ٨٥ .

(٢) الأمع ص ٢٥٠ وعوارف المعارف ص ٣٤٣ .

(٣) سمنون بن حمزة الخواص يكنى أبا الحسن وقيل أبا القاسم وسمى نفسه الكذاب ، وكان يتكلم في المحبة أحسن كلام ، صحب السرى السقطى وغيره ، وأصله من البصرة ولكنه سكن بغداد . ومات قبل الجعيد . (صفة الصفة ج ٢ ص ١٤٠ والرسالة للقشيري ص ٢١ والطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٧٦) .

(٤) التصوف للكلاباذي ص ٦٦ .

وهذا مثل من أمثلة الاستعانة بالصبر على مفاجآت الطريق الصوفي ،
 حالتصوف في سلوكه يعرض له ما ليس في حسبانته ، فبينما هو في حال البسط إذ
 يعرض له حال القبض فتضيق الدنيا أمام ناظره ، ويخيل إليه أنه يحرق نفسه
 وأيامه في سبيل غاية لن يصل إليها لأنه لم يعد لها ، وفي غمرات اليأس هذه —
 وهي مما لا يكن تصوره على حقيقته لغير أربابه — لا يجد هذا السالك شيئا يمكن
 أن يعتمد عليه في هذه الأزمنة إلا الصبر الذي يوقظ الهمة ويساعد على استئناف
 المسير .

والصبر هو الذي يقوى به الصوفي على صيانة نفسه من الخور ، وضعف
 الهمة ، والالتفات إلى الدنيا ، أو الغفلة عن الله ؛ أنشدوا لأبي محمد البسطامي :

إِذَا مَا عَدَتِ النَّفْسُ عَنْ أُلْحُقْ زَجْرَ نَاهَا
 وَإِنْ مَاتَ إِلَى الدُّنْيَا عَنْ الأُخْرَى مَنَعْنَاهَا
 تَحَادِعُنَا وَتَحَدَّئُهَا وَبِالصَّبْرِ غَلَبْنَاهَا
 لَهَا خَوْفٌ مِنَ الْفَقْرِ وَفِي الْفَقْرِ أَتَخَنَّاهَا^(١)

ويمثل هذا تناول الصوفية جميع المقامات بالتحليل الفلسفي والتصوير الفني ،
 فاستقامت لهم صورة واضحة للشخصية الخلقية كما ينبغي أن تكون من وجهة
 نظرهم ، وقد انطبعت بكامل معالمها في الشعر الصوفي الذي كان حياة الصوفية
 أشبه ما يكون بلوح التصوير الحساس .

٣ — شعر المناجاة في الخلوة الصوفية

يحاول الصوفية أن يتخذوا من الشرع أساساً لمذهبهم في الخلوة ، فيعلنون
 أنهم يقتدون في ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان يذهب إلى غار حراء
 فيتعبد فيه الليالي ذوات العدد حتى جاءه الله بالوحي إيداناً بيده رسالته .

ولم يعدم الصوفية مثالا يحتذونه في الحياة الروحية الإسلامية ، فقد انقطع كثير من فقهاء المسلمين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة مسجد الرسول بالمدينة ، وكانوا يعيشون على ما يفتح الله به عليهم من صدقات المومنين من المسلمين ، وكان عليه السلام يعطف عليهم ويواسيهم ويثني عليهم ، ويمتنيهم بخير عظيم ينتظرهم في دار الجزاء . وحياة الصوفية تعتمد في كثير من مظاهرها على حياة هؤلاء الفقهاء كالاتباع للعبادة ، وترك التسبب ، وقبول الصدقات ، ولبس المراقع الصوفية ، وغير ذلك .

وكانت فتنة عثمان إيدانا بفتح باب واسع من الخلاف السياسي والحربي بين طوائف المسلمين امتد به الزمن قروناً طويلاً ، وقد تقدم أن ظهور هذه الفتن في عهد مبكر من حياة الإسلام كان صدمة لأولئك الذين يقدمون مصلحة الإسلام والمسلمين على كل اعتبار آخرهما كان خطره ، ومن ثم آثروا أن بنفضوا أيديهم من هذه الخلافات التي لم يتبين لهم فيها وجه الحق اعتماداً على آثار رويت عن الرسول عليه السلام تحذر من الفتنة وتؤذن المساهمين فيها بالويل والثبور ، فاعتكفوا في منازلهم وانقطعوا لعبادة ربهم حتى لا يكون لهم في هذه الفتن اشتراك بيد أو لسان .

وقد ساعد التطور الذي سارت فيه حياة المجتمعات الإسلامية آنذاك على تميز بدأ يظهر بين الحياة الدينية والحياة العامة ، وأخذ يزداد على الأيام حتى ظهر العباد في مظهر يغاير الطابع الذي كان يطبع الحياة العامة إذ ذاك ، فأطلقت عليهم الأسماء الخاصة بهم كالقراء والنساک والبكائين وغير ذلك من الأسماء ، وكان من الأسس التي يقوم عليها هذا التميز الذي ظهر على حياة الزهاد انقطاعهم للعبادة ، وخلوتهم في البيوت والمساجد ، ثم مراتبهم منذ القرن الثاني في الثغور ، وسياحتهم في الأرض ، ثم انتهى بهم الأمر إلى تنظيم الخلوة وترتيب القواعد لها على أيدي الصوفية منذ ابتداء القرن الثالث وما بعده^(١) . ومن هذا نرى أن الخلوة لازمت الحياة الروحية في الإسلام منذ بدء ظهورها ، وكان المقصود منها توفير الوقت للعبادة ، والبعد عن

(١) عرض هذا التطور بصورة أوسع في التمهييد .

شواغل الدنيا ، وصيانة النفس عن تتبعها والتعلق بها ؛ أى أن الخلوة عند المتدينين لا تؤثر في حياتهم إلا من الناحية الكمية ؛ فهي تساعد على زيادة ما يتطوع به المتعبد من النوافل دون أن يكون لها تأثير على كيفية حياتهم الروحية .

ولكن الخلوة عند الصوفية لها أثرها الفعال في حياتهم الروحية كما وكيفا ؛ أما من ناحية الحكم فهم في ذلك والمتعبدون سواء ، وأما الكيف فإن الصوفية فطنوا إلى ما للخلوة من تأثير نفسى له خطره ، فهي بمثابة الأجنحة التي تصعد بها النفس في عالم الملكوت ، وهى التى تعمل على شفافية النفس وتسهل اتصالها بعالم الغيبات ، وهم يدركون هذا الأثر للخلوة مطلقاً سواء كان المقصود بها العبادة أم كان المقصود بها مجرد الرياضة ، وفي ذلك يقول السهرورى « دخلت الفتنة على قوم دخلوا الخلوة بغير شروطها وأقبلوا على ذكر من الأذكار ، واستجمعوا نفوسهم بالعزلة عن الخلق ، ومنعوا الشواغل من الحواس كفعل الرهايين والبراهمة والفلاسفة . والوحدة في جمع الهم لها تأثير في صفاء الباطن مطلقاً ؛ فما كان من ذلك بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنتج تنوير القلب ، والزهد في الدنيا ، وحرارة الذكر ، والمعاملة لله بالإخلاص من الصلاة والتلاوة وغير ذلك ، وما كان من ذلك من غير سياسة الشرع ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتج صفاء في النفس يستعان به على اكتساب علوم الرياضة مما يعنى به الفلاسفة والذهريون^(١) » وهو كلام دقيق في بابه ، يستوحى التجربة لا العاطفة الدينية . ومنه تعلم أن الصوفية يشدون في خلواتهم اتصالاً بالله ومشاهدة لجلاله وجماله ، ومعرفة كاملة به ، وهذا الذى يتم في الخلوة هدف الحياة الروحية الأسمى ، وغايتها التى ليس بعدها غاية يكرس الصوفية حياتهم في سبيل تحقيقها ، فيمن الله سبحانه على من شاء منهم بهذا الفضل العظيم « قال أبو سعيد الخراز : المعرفة تأتي القلب من وجهين : من عين الجود ، ومن بذل المجهود^(٢) » .

ولا يرجع هذا الأثر العظيم في النفس إلى الخلوة وحدها ؛ فإن ما يقوم به

(١) عوارف العارف ص ١٥٣ .

(٢) الحلية ج ١٠ ص ٣٤٧ .

المتصوف في خلوته من ألوان المجاهدة من ذكر ، وصيام وصلاة ، وقيام وقراءة ،
وركيز للانتباه في موضوع واحد لفترة طويلة من الزمن ، وبما رده الصوفي
في خلوته من كلام له تأثيره البياني في النفس ، كل ذلك يساهم إلى حد كبير في تحقيق
ما يعلق الصوفية على الخلوة من المهام ، فالتصوف في خلوته دائم الاضطراب والقلق
والسعي وراء هدفه الأسمى ، في حين يبدو للناس هادئاً سادناً لا تحركه الأعاصير
قال أبو بكر الطمستاني « التصوف اضطراب ؛ فإذا وقع سكون فلا تصوف ^(١) » .
وقد كان للخلوة أثرها في أدب الصوفية فضلاً عن حياتهم ؛ فقد أنشأت على
أيديهم (فن المناجاة) وهو لون أدبي لم يشاركهم فيه غيرهم من طوائف المتأدين
والشعراء ، وهو فن مزدوج أي أنه فن ثرى كما هو فن شعري وندع الكلام
في المناجاة النثرية فهي ليست من موضوع البحث ، وإن كان للصوفية فيها صور
رائعة من البلاغة وآيات بينات من البيان .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الخلوة الصوفية لا يشترط فيها بالنسبة لما نحن
بصدده أن تكون مكاناً مخصصاً للاعتكاف في بيت من دار ، بل هي كما فهمها
الصوفية في صدر حياتهم الوحدة ومفارقة الخلق والانتقاطع عنهم في أي مكان
أمكن أن يتم فيه ذلك ، روى العباس بن يوسف الشكلى قال : « رأيت أبا العباس
البغدادى جالساً على صخرة بساحل الإسكندرية والأمواج تضرب الصخرة ويده
على خده ينظر إلى الأمواج ، فوقفت أنظر إليه ، فأقبل على بوجهه وأنشأ يقول :
أَنْسَيْتُ بِالْوَحْدَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كُنْتُ مِنَ الْوَحْدَةِ مُسْتَوْحِشًا
فَصِرْتُ بِالْوَحْدَةِ مُسْتَأْنِسًا وَصَارَتِ الْوَحْدَةُ لِي مَجَاسًا ^(٢) »

بينما يروى على بن عبدالله فيقول ، « اعتكف أبو محمد الجري بمكة في سنة
اثنين وتسعين ومائتين ، فلم يأكل ، ولم ينام ، ولم يستند إلى حائط ، ولم يمدد رجليه
فقال له أبو بكر الكتاني : يا أبا محمد بماذا قدرت على اعتكافك ؟ فقال : علم صدق
باطني فأعاني على ظاهري ، ثم أنشد يقول :

(١) طبقات الصوفية و ٨٤ / ب .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الرابع عشر ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

سَأَشْكُرُ لَا أَنِّي أُجَازِيكَ مُنْعِمًا بِشُكْرِي وَلَكِنْ كَيْ يُقَالَ لَهُ شُكْرُ
وَأَذْكُرُ أَيَّامِي أَدِيكَ وَطَيْبَهَا
وَأَخِرُهُ مَا يَبْقَى عَلَى الذَّاكِرِ الذِّكْرُ^(١) .

ولكل صوفى مذهبه في خلوته ، فالخلوة من أبرز المواطنين التي تتجلى فيها
الفروق الشخصية بين أصحابها ، ولكن الخلوة سواء كانت من النوع الأول
أو من النوع الثاني مما يمكن أن تتم فيه المناجاة بين صاحب الخلوة وربّه وهو المهم
في الموضوع ، بل إن (فن المناجاة) نشأ في الخلوة وامتد منها إلى خارجها ، فأُنشِد
في المجالس التي كان يعقدها الصوفية للذكر والسماع .

والصوفية ليسوا على درجة سواء في خلواتهم ، ويمكن تقسيمهم قسمين :
متعبدين ، ومحبين ، أما المتعبدون فلا تخرج مناجاتهم عن ترديد المعاني المناسبة لمنزلة
العبد من ربه ، فهو يشكره ويستغفره ويسأله العون والمعاملة بالفضل لا بالعدل ،
فن مناجاة أبي على الروذباري :

أَوْ كُلُّ جَارِحَةٍ مَنِي لَهَا أَعْتَهُ تُثْنِي عَلَيْكَ بِمَا أَوْلَيْتَ مِنْ حَسَنٍ
لَكَانَ مَا زَادَ شُكْرِي إِذْ شَكَرْتُ بِهِ
إِلَيْكَ أَزِيدَ فِي الْإِحْسَانِ وَالْمِنَّةِ^(٢)

وكان يحيى بن معاذ يقول :

أَشْكُو إِلَيْكَ ذُنُوبًا لَسْتُ أَنْكِرُهَا وَقَدْ وَجَدْتُكَ يَا ذَا الْعَنِّ تَغْفِرُهَا^(٣)

و « عن بشر بن الحارث قال : رأيت رجلا على جبال عرفة قد ولع به الوله

وهو يقول :

كَمْ قَدْ زَلَلْتَ فَلَمْ أَذْكُرْكَ فِي زَلَلِي وَأَنْتَ يَا سَيِّدِي فِي الْغَيْبِ تَدْكُرْنِي

(١) تاريخ بغداد المجلد الرابع ص ٤٣٢ .

(٢) التعرف للكلاباذي ص ٧١ .

(٣) الحلية ج ١٠ ص ٦٣ .

كَمْ أَكْشِفُ السَّيْرَ جَهْلًا عِنْدَ مَعْصِيَتِي

وَأَنْتَ تَلْطَفُ بِي حَقًّا ، وَتَسْتُرُنِي

لِأَبْنِكَيْنِ بَدَمَعَ الْعَيْنِ مِنْ أَسْفِ لِأَبْنِكَيْنِ بُكَاءِ الْوَالِدِ الْخَزِينِ

ثم غاص في خلال الناس فلم أره ، فسألت عنه فقيل لي هذا أبو عبيدة الخواص من سبعين سنة لم يرفع رأسه إلى السماء حياء من الله عز وجل^(١)

وروى عن ذى النون المصرى أنه كان يقول :

إِذَا أُرْتَحَلَ الْكِرَامُ إِلَيْكَ يَوْمًا لِيَلْتَمِسُواكَ حَالًا بَعْدَ حَالٍ

فَإِنَّ رِحَالَنَا حَطَّتْ رِضَاءً بِحُكْمِكَ عَنْ حُلُولِ وَارْتِحَالِ

أَنْخَنَا فِي فِنَائِكَ يَا إِلَهِي بِإِيكَ مُفَوِّضِينَ بِلَا اِعْتِاللِ

فَسَدْنَا كَيْفَ سَمَّيْتَهُ وَلَا تَكِلْنَا إِلَى تَدْيِيرِنَا يَا ذَا الْمَعَالِي^(٢)

والبيت الأخير من هذه المقطوعة دعاء لأنه بصيغة الطلب ، والدعوات مما عمرت به خلوات المتعبدين .

وهكذا تدور مناجاة المتعبدين حول معانى الشكر والاستغفار والدعاء وغير ذلك مما يكون بين العبد وربّه ؛ فمن الله سبحانه ما يوافق عظمة الألوهية ، ومن العبد ما يلائم ذلة العبودية .

أما المحبون فتغلب الرياضة الروحية في خلواتهم على العبادة ، فيتخذون من الخلوة وسيلة للفناء في المحبوب والاتحاد به أو مشاهدته ، ومن هنا كانت الخلوة هى التى يسبح الصوفية فيها على أجنحة من الرياضة إلى عوالم الغيب التى لا يشهدها غيرهم من الناس ، وهم يتخذون الذكر وسيلة هامة يسعون بها نحو هدفهم البعيد :
ذَكَرْنَا وَمَا كُنَّا نَسِينَا فَذَكَرْ كُرُّهُ
وَلَسَكِنْ نَسِيمُ الْقُرْبِ يَبْدُو فِيبِهِرُّهُ

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٢) اللامع ص ٢٤٧ ، الحلية ج ٩ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .

فَأَحْيَا بِهِ طَوْرًا وَأَغْدُو بِهِ لَهُ إِذِ الْحَقُّ عَنْهُ مُخْبِرٌ وَمَعْبِرٌ (١)

ولا يزال بهم الذكركر يسبح في عليين حتى يقيمهم في حال الأنس به ، فيستريحون إليه ، ويجدون نشوته ، لما يمتنهم به من قرب الغاية واحتمال الفوز . وهم في هذه الحالة يرون أن الله سبحانه يذكركم كما يذكركونه ، ولولا ذكره إياهم لما وفقهم إلى ذكره :

ذِكْرُكَ لِي مُؤْنِسٌ يُعَارِضُنِي يُوعِدُنِي عَنْكَ مِنْكَ بِالظَّمْرِ
فَكَيْفَ أَسَاكَ يَا مَدَى هِمِّي وَأَنْتَ مِنِّي بِمَوْضِعِ النَّظَرِ (٢)

والقلب أداة الذكر أساساً عند الصوفية ، فهو الذي يستحضر اللفظ أولاً ثم يتصور معناه ثانياً ثم يحاول أن يدرك ما صدق عليه اللفظ بما يناسبه من درجات الإدراك ، وما اللسان إلا مظهر خارجي لذكر القلب :

ذِكْرُكَ تَكْ لَا أَنِّي نَسَيْتُكَ أَمَجَّةً وَأَيْسَرَ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرُ اسْمَانِي (٣)

وإذا كان الذكر من عمل القلب والقلب متعلق بحب مولاه فإن تأثيرات مختلفة تعتوره في هذه الآونة ، فهو يذكر الله ويستقبل ما يرد عليه من عوارض الحب أو نتائجها ، وكل وارد يرد على القلب قد يشغله إذا كان قوياً عن الذكر .

أُرِيدُ دَوَامَ الذِّكْرِ مِنْ قَرَطِ حُبِّي فَيَأْجَبَانِ مِنْ غَيْبَةِ الذِّكْرِ فِي الْوَجْدِ
وَأَعْجَبُ مِنْهُ غَيْبَةُ الْوَجْدِ تَارَةً وَغَيْبَةُ عَيْنِ الذِّكْرِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ (٤)

ومن أجمع ما قيل في الذكر قول ابن عطاء :

«أَرَى الذِّكْرَ أَصْنَافًا مِنَ الذِّكْرِ حَشَوَهَا وَدَادَ وَشَوْقٌ يَبْعَثَانِ عَلَى الذِّكْرِ
فَذِكْرُ أَلَيْفِ النَّفْسِ مُمْتَرَجٌ بِهَا يَحُلُّ مَحَلَّ الرُّوحِ فِي طَرَفِهَا بِسَرِي

(١) الخلية ج ٩ ص ٣٦٨ .

(٢) الخلية ج ١٠ ص ٣٠٤ .

(٣) التعرف ص ٧٤ .

(٤) التعرف ص ٧٥ .

وَذِكْرُ يُعْزِي النَّفْسَ عَنْهَا لِأَنَّهُ
لَهَا مُتْلِفٌ مِنْ حَيْثُ تَدْرِي وَلَا تَدْرِي
وَذِكْرُ عَلَا مِنِّي الْمَفَارِقَ وَالذَّرِي
يَجِلُّ عَنِ الْإِذْرَاكِ بِالْوَهْمِ وَالْفِكْرِ
تَرَاهُ لِحَاظِ الْعَيْنِ بِالْقَلْبِ رُؤْيَةً
فَيَجْفُو عَلَيْهِ أَنْ يَشَاهِدَ بِالذِّكْرِ

صنف الذكر أصنافاً: فالأول ذكر القلب وهو أن يكون المذكور غير منسى
فيذكر، والثاني ذكر أوصاف المذكور، والثالث شهود المذكور فيفنى عن الذكر
لأن أوصاف المذكور تفنيك عن أوصافك فتفنى عن الذكر (١).

وهذا الفناء هو غاية الصوفية، لأنهم يشربون فيه كوؤوس الحب مترعة،
ويحققون فيه من اللذائذ الروحية ما ينسيهم دنياهم وأحرامهم وكل ما عدا محبوبهم.

مَنْ عَامَلَ اللَّهَ بِتَقْوَاهُ
وَكَانَ فِي الْخَلْوَةِ يَرْعَاهُ
سَقَاهُ كَأَسَا مِنْ صَفَا حُبِّهِ
تَسَلَّبُهُ لَذَّةَ دُنْيَاهُ
فَأَبْعَدَ الْخَلْقَ وَأَقْصَاهُمْ
وَأَتَقَرَّدَ الْعَبْدُ بِمَوْلَاهُ (٢)

وهم لذلك يحنون إلى الخلوة حين الإبل الهيم إلى الماء البارد، لما يشاهدون
فيها من أنوار الجلال والجمال:

أَهْنِي عَلَى خَلْوَةٍ مِنْهُ سُدُّدُنِي
إِذَا تَضَرَّعْتُ بِالْأَشْفَاقِ وَالرَّغْبِ (٣)

ومقطوعات المناجاة عند هؤلاء المحبين فيها تدلل المحب لمحبوبه، واستعطافه إياه
والاستعاذة به من هجره وفلاده، وفيها ضراعة المحب إلى محبوبه كي لا يجرمه من
مشاهدة أنوار وجهه:

أَنْتَ فِي مَوْضِعِ الْبَعِيدِ قَرِيبٌ
مِنْ مُنِيبٍ إِلَى رِضَاكَ يُوُوبُ
تَسْمَعُ الصَّوْتِ حَيْثُ لَا يُسْمَعُ الصَّوْتُ
تُ وَ مِنْ حَيْثُ مَا دَعَاكَ نُجِيبُ

(١) التعرف ص ٧٦ .

(٢) صفة الصفة > ٤ ص ٣٦٧ .

(٣) الحلية > ٩ ص ٣٤٩ .

لَيْسَ إِلَّا بِكَ التَّفُوسُ تَطِيبُ يَا شِفَاءَ السَّقَامِ أَنْتَ الطَّيِّبُ
 كُلٌّ وَصَلِ خِلَافَ وَصَلَكَ زُورٌ كُلُّ حُبٍّ خِلَافَ حُبِّكَ حُوبٌ
 مَنْ يَرِدُ مِنْ جِنَانٍ وَجْهَكَ مَرَعَى يَلْقَاهُ مِنْ لَدُنْكَ مَرَعَى خَصِيبٌ
 أَوْ حَوَى قَلْبَهُ الْمَحَبَّةَ إِلَّا وَهُوَ لَا شَكَ عِنْدَكَ الْمَحْبُوبُ
 أَنْتَ رَوْحُ الْقُلُوبِ أَنْتَ غِنَاهَا بِكَ تَحْمِي وَتَسْتَرِيحُ الْقُلُوبُ
 بِكَ يَدْنُو الْبَعِيدُ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ بِكَ يَنَائِي عَنِ الذُّنُوبِ الْقَرِيبُ (١)

ومن مناجاة السبلى قوله:

مَحْتَمِي فِيكَ أَنْنِي لَا أَبَالِي بِمِحْنَتِي
 يَا شِفَائِي مِنَ السَّقَا مَ وَإِنْ كُنْتَ عَلَيَّ
 تُبْتُ دَهْرًا فَمُذْ عَرَفُ تُكَ ضَمِيعْتُ تَوْبَتِي
 قُرْبُكُمْ مِثْلُ بُعْدِكُمْ فَمَتَى وَقْتُ رَاحَتِي (٢)

وللنورى:

إِنِّي اتَّقَيْتُكَ لِأَمَّهَا بَةَ مِنْ مُحَاذَرَةِ الْمَصِيرِ
 أَنِّي وَكَأَيْفٍ وَأَنْتَ لِي إِلْفٌ يُفُوقُ مَدَى السَّمِيرِ
 نُوفِي السَّرَائِرَ بِرَّهَا وَتَحُوطُ مَكْنُونِ الضَّمِيرِ
 لَكِنَّ أَجْلِكَ أَنْ أَجِدَ لَ سِوَاكَ لِلْحَظِّ الْحَقِيرِ (٣)

ويضيق القام عن إيراد صور أخرى من صور المناجاة في الشعر الصوفي ،

(١) الحلية ، ١٠ ص ١١٢ .

(٢) الحلية ، ١٠ ص ٢٥٢ .

(٣) التعرف ص ٧٠ .

وستدرس خواصها الأخرى في موضوع الحب الإلهي ، وله فصل قادم إن شاء الله ،
ويكفي هنا أن أشير إلى أن مقطوعات المناجاة امتازت بخاصتين : إحداهما تتعلق بالشكل
والأخرى تتعلق بالموضوع :

١ — أما الخاصة الشكلية فهي صيغة الخطاب في كل هذه المقطوعات ، فهي
دائماً خطاب من العبد لربه ، أو من المحب لمحبه .

٢ — وأما الخاصة الموضوعية فهي غلبة العنصر العاطفي في هذه المقطوعات
على العنصرين الفكري والتأملي ؛ فهي مشحونة بالعاطفة بينما تكاد تخلو من
الموضوعات الفكرية أو العناصر التأملية .

تعقيب

قام هذا الفصل على علاج التصوف العملي في الشعر ، وقد تتبعه في مظاهر
ثلاثة :

- ١ - الشعر الزهدي في القرن الثالث .
- ٢ - الشعر الخلقى .
- ٣ - مناجاة الصوفية في خلواتهم .

أما الشعر الزهدي فقد كان امتداداً لما عرف عن هذا الفن في القرن الثاني مع
بعض التغيرات التي ذكرت في موضعها وأهمها الصنعة ، وغلبة العنصر العقلي ،
وظهور الطابع التعليمي .

وأما الشعر الخلقى فقد صور مبادئ الصوفية وآراءهم في الأخلاق ، وكانت
المقامات الصوفية بمثابة النظام الذي تسلك فيه هذه المبادئ والآراء ، وقد قام
الشعر بنجاح ملحوظ على التعبير عن هذه المقامات وتصويرها ، وقد تقدم مثل
لذلك فيما أُرعن الصوفية من بعض المقطوعات في مقام (الصبر) .

وأما (المناجاة) الشعرية عند الصوفية فإن الخلوة هي التي بررت علاجها ضمن
جوانب شعر التصوف العملي ، وإلا فإن المناجاة ترجع من حيث الموضوع إلى الحب
الإلهي وتلك هي مناجاة المحبين ، أما مناجاة المتعبدين فإنها ترجع من حيث الموضوع
كذلك إلى صور من الشعر الزهدي ، ولكن شكل مقطوعة المناجاة حتم علاجها
مستقلة عن غيرها ، وارتكازها غالباً على الخلوة برر علاجها ضمن شعر
التصوف العملي .

وبلاحظ في النماذج التي تقدمت في الفقرات الثلاث لهذا الفصل أنها مقطعات
قصيرة تتراوح بين البيت الواحد والثمانية أبيات ، وأنها تامة في موضوعها أي أن

أبيات المقطوعة قامت على علاج موضوع من الموضوعات انتهت منه بانتهاء البيت الأخير ، وقليل جداً من هذه المقطوعات ما هو جزء من قصيدة ، وحتى هذا النوع يغلب عليه طابع التمام في موضوعه أى أن القارئ يشعر أن موضوع هذه الأبيات من القصيدة يبدو متميزاً عن الموضوع العام ، وأن الأبيات تامة في تناوله ، والكثرة الغالبة من هذه النماذج مقطعات قصيرة أنشئت من أول الأمر كذلك . ومعنى هذا أن القصيدة الطويلة المتسلسلة لم توجد بعد في الشعر الصوفي ، ويظهر أن طفولة الشعر الصوفي وعدم استتالة موضوعاته وتسلسلها في ذلك الحين حالاً دون وجود القصيدة الصوفية الطويلة .

الفصل الثاني

أذواق الصوفية من شعرهم خلال القرن الثالث

يقصد بالذوق الصوفي هنا ما يقابل الجانب العملي في التصوف الإسلامي ، فمن المعروف أن حياة الصوفية انطوت على جانبين أساسيين : الأول منهما عملي ويتمثل فيما كان يأخذه الصوفية أنفسهم من ألوان الرياضة وضروب المجاهدة ، وقد نظم الصوفية هذا الجانب في صورة مقامات يجتازها سالك الطريق الصوفي مقاما بعد مقام حتى يصل إلى مقام الرضا وهو آخرها ، وقد تتبعنا في الفصل السابق هذا الجانب العملي في الشعر الصوفي ، وتبين من هذا الفصل كيف نهض الشعر الصوفي بتصوير هذا الجانب والتعبير عنه . والجانب الثاني من جانبي حياة الصوفية جانب ذوق روحي ، يتمثل فيما كان يعرض للصوفية في حياتهم الروحية من عوارض النفس من انقباض أو انبساط أو خوف أو رجاء أو هيبة أو أنس أو غير ذلك مما يعرض لنفس الصوفي أثناء اجتيازه المقامات من واحد إلى آخر ، وقد نظم الصوفية هذا الجانب الذوق من حياتهم في صورة الأحوال التي يعانونها في سفرهم حالا بعد حال على حسب ما يمن الله سبحانه على عبده ؛ فإن هذه الأحوال مواهب لا يد للعبد في تحصيلها ، بينما المقامات مكاسب ينالها العبد بمجاهدته وكده .

« ولا تم طريق الصوفي حتى يعبر جميع المقامات مكملا نفسه بكل مقام قبل أن يدعه إلى تاليه متمرسا بالحال الذي تفضل الله فأسبغه عليه ؛ وبعدئذ ، وبعدئذ فقط يكون قد رقى إلى الدرجات العالية من الإدراك التي يسميها الصوفية (معرفة) و (حقيقة) حيث يصير الطالب عارفا ، ويتحقق أن العلم والعالم والمعلوم شيء واحد (1) » وقد عد الصوفية أحوالا عشرة أجمعوا فيها ما يعرض لهم في ترقبهم خلال مقاماتهم الصوفية ؛ وهذه الأحوال هي المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ،

والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . ومن أسماء هذه الأحوال تراها تأخذ بأبدي الصوفية في المعارج الروحية حتى تصل بهم إلى نور المشاهدة ويحصلون بذلك برد اليقين وذلك غاية كل طريق صوفى .

ومن أشهر الأحوال التي عاناها صوفية القرن الثالث حال (المحبة) فقل أن نجد صوفياً من صوفية هذا القرن إلا وله كلام فيها ، حتى إن أحدهم وهو الحارث المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة^(١) « والواقع أن أهل الحقيقة تكلموا جميعاً في الحب ؛ لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعاً في الثواب وخوفاً من العقاب ، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراده ، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب^(٢) » .

والتأمل في مذهب الصوفية في الحب يجدهم اتخذوه قاعدة ركزوا عليها أساس كثير من المذاهب الصوفية التي ظهرت في القرن الثالث ؛ فقد كان (الحب الإلهى) أساس (الفناء) في الله ، (والاتحاد) به وحب حبيبه محمد (نور الأنوار) والذي وجد قبل أن يوجد الوجود والعدم ، كما كان محور آراء الصوفية في (وحدة الأديان) التي ظهرت في أخريات هذا القرن .

كان « الحب الإلهى » هو الحال الغالب على الصوفية في الشطر الأول من القرن الثالث ، وكان كلامهم في المذاهب الصوفية الأخرى لا يعدو أن يكون كلمات رد عارضة أثناء الكلام في الحب الإلهى ، اللهم إلا ما كان من أمر (الفناء) فإنه يعتبر أول هذه المذاهب ظهوراً بعد الحب الإلهى ، وكان أبرز من تناولوا الفناء بالشرح والتفصيل أبو يزيد البسطامى الذى نسب إليه اكتشاف هذه الحالة الصوفية أو نقلها من التعاليم الهندية إلى التصوف الإسلامى عن طريق شيخه أبى على السندى . أما مذاهب (الاتحاد) ، (والنور المحمدى) ، و (وحدة الأديان) وغيرها من المذاهب فقد نشأت عن تطور الحب الإلهى في النصف

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ٩٧ .

(٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ص ١٠٢٨٧ .

الثاني من القرن الثالث ، وكان أبرز الصوفية الذين ظهر في كلامهم هذا التطور الحسين بن منصور الحلاج الذي خلف لنا في هذه المذاهب كما خلف في الحب الإلهي تراثاً ضخماً من المنظوم والمثور .

وهذا الفصل مخصص للحب الإلهي وشعرائه ومذاهبهم فيه ؛ لأن الحب الإلهي كما تقدم كان طابع التصوف بصفة عامة في القرن الثالث ، كما كان أساساً لما ظهر في هذا القرن من مذاهب صوفية أخرى ، وهذه المذاهب الأخرى هي موضوع الفصل التالي ممثلة في شخصية الصوفي الذي كان له فضل إظهارها والعمل على إذاعتها وهو الحلاج .

١ --- الحب الألهي

لم يكن الصوفية أول من أسند مادة (حب) إلى الله تعالى أو إلى العبد بالنسبة لله سبحانه ، ففي القرآن الكريم « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ^(١) » والله يحب المحسنين ^(٢) » « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ^(٣) » وفي الحديث القدسي « فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ^(٤) » وروى عن الرسول عليه السلام قوله « اللهم اجعل حبك أحب إليّ من نفسي وسمي وبصري وأهلي ومالي ومن الماء البارد ^(٥) » .

وكان يفهم من هذه النصوص أن حب العبد لله معناه طاعة أوامره واجتناب محارمه وإيثار ذلك على كل شيء ، ولذلك روى عن الرسول صلوات الله عليه أنه قال في عددٍ علامات المؤمن : « وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواها ^(٦) » وهو حب عقلي لاعاطفي ، فإن المؤمن الذي ينتظر ثواب الله في يوم الحساب ويخشى عذابه لا بد أن يهديه عقله إلى طاعة الله تعالى لأنها سبيل الوصول إلى هذه الغاية ، كما كان يفهم حب الله تعالى لعباده على أنه الرضا عنهم ، وإحسان جزائهم في يوم الجزاء ، فلا يسلط عليهم غضبه وعذابه ، بل يشملهم برحمته التي أعدها لعباده المتقين .

وهذا الحب العقلي الذي كان يوصف به المؤمن حب نفعي ؛ فهو يحب الله تعالى رغبة في ثواب الجنة وخوفاً وإشفاقاً من عذاب النار ، وهذا يفيد أن الحب بين الله تعالى وبين عباده في صدر الإسلام كان لا يخرج عن إطار الدين الذي يشرع ويرسم الحدود بين الحلال والحرام ، فالؤمنون يحبون الله سبحانه لأنهم يطيعونه ، وهو يحبهم لأنه يرضى عن أعمالهم وسيثيبهم عليها ، وأما من عداهم فإنهم

(١) سورة المائدة . ٥٤ (٢) سورة آل عمران ١٣٤ .

(٣) سورة آل عمران ٣١ .

(٤) إحياء علوم الدين > ٤ ص ٢١٩ .

(٥) عوارف المعارف ص ٣٤٩ .

(٦) إحياء علوم الدين > ٤ ص ٢٠٨ .

لا يحبون الله لأنهم يصنونه ، وهو لا يحبهم لأنه لا يرضى عن أعمالهم وسيجزئهم بما كانوا يصنعون .

ظل هذا المفهوم الشرعى^(١) للحب الإلهى سائداً طوال القرن الهجرى الأول وشطراً من القرن الثانى ، ثم تطورت الحياة الروحية عن الخوف الذى كان طابعها فى القرن الأول إلى التوكل والرضا الذين طبعوا الحياة الروحية فى القرن الثانى بطابعهما . وقد استعمل (الحب) فى هذا القرن فيما يساوى الرضا والتسليم ، وأن يكون العبد بالنسبة لربه سواء عند المنع وعند الإعطاء . وليس صحيحاً ما ذكر من أن عبد الواحد بن زيد وهو من أحياء القرن الثانى (ت سنة ١٧٧هـ) رفض كلمة (حب) واستعمل بدلا منها كلمة (عشق) بحجة أن كلمة (حب) تعتبر أترأ من آثار اليهودية والمسيحية^(٢) لأن كلمة (حب) قد وردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، فى حين أن لفظة (عشق) لم ترد فى أى من المصدرين^(٣) ، وفضلا عن ذلك فإن « العشق مجاوزة الحد فى المحبة ، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد فلا يوصف بالعشق ، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك إستحقاق قدر الحق سبحانه ، فلا يقال إن عبدا جاوز الحد فى محبة الله تعالى ، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق ، ولا العبد فى صفته سبحانه بأنه يعشق ، فنفى العشق ولا سبيل له إلى وصف الحق سبحانه ، لامن الحق للعبد ولا من العبد للحق سبحانه^(٤) »

ظلت لفظة (الحب) على مدلولها هذا وهو التسليم والرضا واستواء حال العبد فى المنع والإعطاء حتى أواخر القرن الثانى حيث تطورت الحياة الروحية فى ذلك الحين إلى شىء من الدقة والعمق فى البحث فى أسرار النفس بما اعتبر

(١) نريد بالشرعى هنا ما يقابل الحقيقى كما يقابل أهل الشريعة أهل الحقيقة .

(٢) أورد هذا رأى (L. Massignon) فى كتابه :

Lexique Technique De La Mystique Musulman. b 174

(٣) راجع : شهيدة العشق الإلهى عبد الرحمن بدوى ص ٦٠ .

(٤) الرسالة للقشبرى ص ١٤٥ .

أساس التصوف الذي نما وازدهر فيما تلا ذلك من قرون ، وفي هذا التاريخ ظهرت ألفاظ أخرى تمت إلى الحب بالصلة مثل (المعرفة) وهذا هو معروف الكرخي (ت سنة ٢٠٠ هـ) يستعمل المحبة والمعرفة في أقواله ، وقد استجابت لفظه (الحب) لهذا التطور فأصبحت تطلق على الحب الإلهي بمعناه الاصطلاحي وهو حب الله تعالى حباً لا يقوم على خوف من عقاب أو رغبة في ثواب بل يقصد به مطالعة وجهه الكريم والاستمتاع بجماله الأزل ، ومنذ ابتداء القرن الثالث أخذت لفظه الحب تدور على السنة الصوفية حاملة هذا المدلول الصوفي الصرف الذي قدمناه .

وقد تقدم أن صوفية القرن الثالث صرفوا عناية بالغة في الكلام عن الحب الإلهي ، وأن الحارث المحاسبي (ت سنة ٢٤٣ هـ) وضع فيه فصلاً يشبه الرسالة تكلم فيه عن ماهية حب العبد للرب ، وكونه منة إلهية غير مكتسبة أودع الله بذرتها في قلوب محبيه ، وبين كيف يتم الاتحاد بين المحب والمحبوب اتحاداً يتم خلاله كشف كثير من أسرار الوجود^(١) . أما الجنيد بن محمد البغدادي فله في الحب كلام يعتبر من خير ما قيل في تحديده ، ويعتبر يحيى بن معاذ الرازي (ت سنة ٢٤٨ هـ) ، « أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب^(٢) » . أما حين انتهى أمر الحب الألهي إلى الحلاج فإنه اتخذ شكلاً قوياً لما رتب عليه الحلاج من مذاهب صوفية كثيرة ؛ فقد تكلم صراحة في اتحاد المحب بالمحبوب اتحاداً يزيد صفة البشرية عن المحب باستبداله بصفاته صفات الله عز وجل ، وصحب هذا كلام في اللاهوت والناسوت لأول مرة في تاريخ التصوف ، كما استتبع كلامه في الحب كلاماً آخر في (النور المحمدي) لأن من أحب الله فقد أحب حبيبه محمداً ، وانتهى به كلامه في الحب إلى القول بوحدة الأديان ، وهكذا ترك الحلاج في الحب الألهي وما يتصل به ثروة ضخمة من بين منظوم ومنثور ، وسيأتي عن هذا كلام أكثر تفصيلاً في موضعه إن شاء الله ، وقد ظلت عناية الصوفية بالحب الإلهي فيما تلا ذلك من

(١) كلام المحاسبي في المحبة مذکور ضمن ترجمته في كتاب حلية الأولياء > ١٠ ص ٧٦

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي ص ٩٨ .

فرون كما كانت عليه في القرن الثالث ، والناظر في كتب التصوف المختلفة يلمس صدق هذه العناية .

والحب حال من الأحوال الصوفية ، بل هو أساس الأحوال ؛ وقد اعتبر بالنسبة للأحوال كالتوبة بالنسبة للمقامات « فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضا والتوكل على ما شرعناه أولاً ، ومن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو وغير ذلك ^(١) » وقد عد بعض الصوفية الحب في المقامات ، ومن هؤلاء أبو طالب المسكي الذي يقول : « المحبة من أعلى مقامات العارفين ^(٢) » وقد تقدم أن الحال غير المقام ؛ فالحال معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب ، والمقام ما يقيم العبد فيه نفسه بالمجاهدة والرياضة من توبة أو زهد أو رضا أو غير ذلك ، فالأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود ^(٣) . ويبدو أن الحب الذي عد في المقامات غير الحب الذي عد في الأحوال ، فالأول يكتسب بالرياضة والمجاهدة وهو حب عام لا يعدو أن يكون معرفة بآلاء الله ونعمائه ^(٤) وهذا الحب مخرجه من الصفات ، والثاني حب الذات وهو الحب الاصطلاحي وهو هبة من الله لمن يشاء من عباده لا كسب للعبد فيه ، وهو الذي يرمى إلى مطالعة وجهه الكريم والاستمتاع بجماله الأزلي ، وهذا الحب روح والحب الذي ينشأ عن مطالعة الصفات قلب هذا الروح ^(٥) .

وإذا كان الصوفية قد زهوا بهمهم لله سبحانه عن الأغراض ، فأحبوا ذاته ورغبة في التمتع بجماله وبهائه صارفين النظر عن اتقاء عذاب النار والحصول على نعيم الجنة فلا همهم وجدوا نعيمهم المقيم وجنتهم الخالدة في هذا الحب الذي ملك عليهم

(١) عوارف المعارف ص ٣٥٠ .

(٢) قوت القلوب > ٣ ص ٧٤ .

(٣) التعريفات ص ٥٦ .

(٤) من ذلك قول يعقوب بن معاذ وقد سئل عن حقيقة الحب . « هو الذي لا يزيد البر

ولا ينقصه الجفاء » . ورد هذا القول في محاضرات الأبرار > ٢ ص ٢٢ .

(٥) عوارف المعارف ص ٥٣٠ .

نفوسهم وامتزج بأرواحهم فاستمتعوا بنعيمه وعذابه وحلوه ومرره ، « فإن أهل المحبة في لهيب شوقهم إلى محبوبهم يتنعمون في ذلك اللهب أحسن مما يتنعم أهل الجنة فيما أهوا له من النعيم ^(١) » ومعنى هذا أن الحب الإلهي كان في الحقيقة وسيلة للظفر بالجنة الروحية .

ولكن ما حقيقة هذا الحب الذي أخذ على الصوفية حياتهم ؟ يقول الجنيد - وهو من أدق من تكلموا في المحبة من صوفية القرن الثالث - « العشق ألفة روحانية ، وإلهام شوق ، أو جهما الله تعالى على كل ذي روح ليحصل به اللذة العظمى التي لا يقدر على مثالها إلا بتلك الألفة ، وهي موجودة في النفس مقدره مراتبها عند أربابها فما أحد إلا عاش لأمر يستدل به على قدر طبقة من الخلق ^(٢) » ، ويظهر من هذا التعريف أنه بيان للعشق مطلقاً سواء كان إنسانياً أو إلهياً ، وأبرز ما فيه هو جعل هذا العشق استعداداً طبيعياً في النفس الإنسانية من حيث هي ، والناس يتفاوتون في درجات ظهور هذا الاستعداد في نفوسهم ، وهو شبيه بتلخيص الغزالي أسباب المحبة في قوله : « فإذا ترجع أقسام الحب إلى خمسة أسباب : وهي حب الإنسان وجود نفسه وكاله وبقائه ، وحب من أحسن إليه فيما يرجع إلى دوام وجوده ويعين على بقاءه ودفع المهلكات عنه ، وحب من كان محسناً في نفسه إلى الناس وإن لم يكن محسناً إليه ، وحب لكل ما هو جميل في ذاته سواء كان من الصور الظاهرة أو الباطنة ، وحب لمن بينه وبينه مناسبة خفية في الباطن ، فلو اجتمعت هذه الأسباب في شخص واحد تضاعف الحب لا محالة ، كما لو كان للإنسان ولد جميل الصورة حسن الخلق ، كامل العلم ، حسن التدبير ، محسن إلى الخلق ، ومحسن إلى الوالد ، كان محبوباً لا محالة غاية الحب ، وتكون قوة الحب بعد اجتماع هذه الخصال بحسب قوة هذه الخلال في نفسها ، فإن كانت هذه الصفات في أقصى درجات الكمال كان الحب لا محالة في أعلى الدرجات ، فلنبين الآن أن هذه الأسباب كلها لا يتصور كلها واجتماعها إلا في حق الله تعالى فلا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى ^(٣) » وهذا

(١) شذرات الذهب > ٢ ص ٣٣٠ .

(٢) الكشكول > ٢ ص ١٩٢ .

(٣) الإحياء > ٤ ص ٢١٤ .

بيان لأسباب الحب مطلقاً ، فإذا ما تحققت هذه الأسباب في موضوع كان الحب الكامل ، وإذا ما تحقق بعضها حدث من الحب بمقدار ما تحقق منها ، ولكن هذه الأسباب لا تجتمع كلها على وجه الكمال إلا في حق الله سبحانه وتعالى ، ولذلك استحال أن يقع الحب الكامل إلا بالنسبة لله وحده ، وهذا هو الحب الخاص الذي ذكره الهروردي في عوارف المعارف في النص المتقدم ، أي حب ذات الله تعالى لاحب صفاته أو أفعاله ، وهو روح الحب العام الذي يتعلق بالصفات أو الأفعال وهذا الحب إنما ينشأ عن مطالعة جمال الذات المطلق .

والقلب عند الصوفية هو أداة هذا الحب الناشئ عن المعرفة ، فإن الصوفية يحبون الله سبحانه لأنهم عرفوه ، والقلب يختلف عندهم عن سائر الحواس بصفة بها يدرك المعاني التي ليست متخيلة ولا محسوسة ، ولذة هذه المعرفة فوق كل لذة لأن اللذائذ تختلف درجاتها باختلاف المدركات ، وإدراك جمال الله سبحانه أكمل الإدراكات وأرقى أنواع المعرفة ، والصوفية يعيشون من حبهم للحق سبحانه في جنة فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وهو شيء لا يمكن تصويره إلا بالتجربة ، ولذلك قالوا : من ذاق عرف^(١) . ونشوة الحب عند الصوفية يسمونها سكرة ، وهي تشبه في آثارها إلى حد كبير السكر الحسي ، وهذه الحالة علامة الصدق في الحب ، ولذلك « قال بعضهم : المحب شرطه أن تلحقه سكرات المحبة ، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبه فيه حقيقة^(٢) » والسكر من شأنه التكبير والتوحيد بين الأشياء سواء كان سكرأ روحياً أو حسيأ ، ولذلك أكثر الصوفية من التفتي بالخطر لأنها الوسيلة الوحيدة التي تقرب فهم معانيهم للآخرين ، فإن من شأن الخمر « تنبيه القوى الصوفية في الطبيعة الإنسانية التي تسحق عادة بالحقائق الباردة والنقد الجاف في ساعة الصحو ، إن الصحو تصغر وتميز وتقول : لا ، ولكن السكر يكبر ويوحد ويقول : نعم^(٣) » .

(١) راجع الأحياء : ٤ ص ٢١٩ وما بعدها .

(٢) عوارف المعارف ص ٣٥٠ .

(٣) The Varieties of Religious Experifnce P: 382

وقد كان هذا التفنى بالسكر الروحي والاستعانة بالتمر الحسية في توضيحه لأذهان الآخرين باباً نفذ منه الطاعنون على الصوفية ، فاتهمهم بالعريضة والعكوف على شرب التمر المعصورة من العنب ، كما كانت استعانتهم بالمعاني الحسية في الغزل مطعناً رموا من خلاله بالحب الشهواني الرخيص ، وقارىء الشعر الصوفي لايعوزه في أغلب مقطوعاته القرآن الواضحة على أن الصوفية إنما سكروا سكرأ روحياً حين مطالعتهم روعة الجمال الأزلى المطلق . إن حب الصوفية طراز غير مايعرف الناس من ألوان الحب وإن كان على صلات بها . إنه ينبوع الحياة ومصدرها ، إنه للإنسان كشعاع الشمس للنباتات ، فحين ترتفع حرارتها في الربيع تنبت من التربة ، وترخرف نفسها بأوراق وبراعم وأزهار وثمار ، فهي تعيش بمعنى خاص من المعاني ، وحين تهبط الحرارة في الخريف تسلب النباتات علامات حياتها وتذبل ، وكذلك شأن الحب لأن الحياة والحب بينهما شبه مشترك لأن الحب حار أيضاً^(١) . إن الإنسان يجمل جهلاً مطبقاً أن الحب هو حياته بعينها . وليس المقصود حياته الجسمانية العامة ولا حياته الفكرية العامة فحسب ولكن حياة المفردات المكونة له ، ويستطيع العاقل أن يدرك ذلك من سؤال كهذا : إذا فصلت عن نفسك عاطفة هذا الحب فهل تستطيع أن تفكر أو تعمل أى شيء ؟ ألا تفتقر الأفكار والكلام والعمل بنسبة فتور عاطفة الحب ، وتتقد باتقاد هذه العاطفة ؟ يدرك العاقل هذا على أى حال لاعن طريق معرفة أن الحب حياة الإنسان ولكن من تجاربه التي تكشف له أن هذه الأشياء تحدث على هذا النمط المشروح آنفاً^(٢) .

ولكن ماصلة هذا الحب بالحب الحسى الذى يعرفه كثير من الناس ؟ الحق أن ليس ثم اختلاف بين الحبين إلا اختلاف موضوعهما بحسب الظاهر ؛ فالمحبون الحسيون يوجهون حبهم إلى الخلق Phenominal ، والمحبون الروحيون يوجهون حبهم إلى الحق Real ، وكثيراً ما كان حب الصور الكونية سبيلاً يرتقى به المحبون من المحسوس إلى المعقول ، فينتهى بهم حبهم الحسى إلى حب إلهى « وهاهى

الثير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسي قد خلصت نفسها في آخر حياتها من الحب الإنساني بحيث كان الحب الإلهي بمثابة الاستمرار للحب الإنساني^(١). والتلى بالجمال الحسى المعين تربية ذوقية تساعد على السمو بالذوق من المحسوس إلى المعقول ، ولعل هذا هو تفسير ما أثر عن الصوفية من الهيام بالجمال والتعلق به ، فقد عكفوا على الغناء والموسيقى وألفوا مناظر الطبيعة في رحلاتهم وأسفارهم وكلفوا بالغلمان الملاح وكل ذلك دليل على تعشقهم الجمال المحسوس الذى اتخذوه وسيلة يصلون بها إلى الجمال المطلق ، وفي ذلك يقول الجامى :

لَا تَصْرِفِ وَجْهَكَ عَنِ الْحُبِّ التُّرَابِيِّ

مَا دَامَ الْحُبُّ التُّرَابِيُّ سَيَّرَ فَعُكَّ إِلَى الْحَقِّ^(٢)

« والحق كما يصوره هؤلاء الشعراء هو الجمال الأزلى المطلق المعشوق على الحقيقة فى كل جميل ، وقد تجلّى فى جميع صور الجمال لىكى يعشق لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك ، بل إن ما يسمى بالحب الإنساني ليس فى الحقيقة إلا حباً إلهياً وبرزخاً إليه . . . والحب غايته الاتحاد ، لأنه يتجاوز النظر الفكرى ، والفكر يقتضى الأنثنية لأنه لا بد من عقل يفكر وموضوع يفكر فيه^(٣) » وقد أخذ التقارب بين الجمال الحسى والجمال المطلق يزداد على مر العصور حتى انتهى به الأمر إلى الاتحاد فأصبحت شيئاً واحداً وجهين لحقيقة واحدة بعد أن ظهر الكلام فى وحدة الوجود .

ويبدو أن الصوفية قد تأثروا فى ربطهم بين الجمال الحسى والجمال المطلق على هذا الوجه بآراء أفلاطون الذى يرى « أن من يصبو إلى الجمال الحقيقى ينبغى له منذ صباه أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لـحبه ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينا تمثل هو صنو الجمال فى أية صورة كانت ، وأن من يروض نفسه على هذا الوجه فى الحب

(١) ابن الفارض والحب الإلهي ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٢) الصوفية فى الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريفة ص ١٠٧ .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة عفيفى ص ٩٣ .

فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية إنما يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهناك يرى بغتة نوعاً من الجمال عجيباً في طبيعته ، خالداً ، لا سبيل إلى خلقه أو فناءه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ، ولا يمكن تصويره على نحو ما يتصور جمال الأيدي والوجه أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ، وهو لا يوجد في السماء ولا في الأرض ولا في أى مكان ، بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ملائم لها^(١) .

وقد كانت هذه الصلة بين الجمال الحسى والجمال المطلق واحداً من أسباب دعت إلى التشابه الكبير بين الغزلين البشرى والإلهى شهما صعب معه التمييز في بعض الأحيان بين النوعين من ناحية ، على حين فتح للصوفية باباً واسعاً لنقل مقطوعات الغزل البشرى إلى معانيهم الروحية لتصير غزلاً إلهياً من ناحية أخرى . ومنذ القرن الثالث أخذ الصوفية يتكلمون في الحب الإلهى مستعينين في شرح ماهيته وبيان أحواله بالحب الإنسانى الذى عرفه الناس وجربوه أو شاهدوا آثاره ، والاستعانة بالمحسوس في توضيح المعقول طريقة طبيعية في تقريب المعلومات إلى الأذهان ؛ ولذلك كثر في كلام الصوفية عن الحب دوران هذه الألفاظ : القرب والبعد ، الوحشة والأنس ، الانبساط والهيبة ، الغيبة والحضور ، الصحو والسكر ، وأمثال هذه الألفاظ مما يجرى بعضه مجرى الاصطلاح بينما يجرى بعضه الآخر مجرى الرمز . وقد كان الكلام في هذه الأحوال تابعاً — بطبيعة الحال — للكلام في الحب ، لأنها حالات تتعلق بالحب ويتوقف وجودها على وجوده ، وبينما ظهر الكلام في الحب الإلهى منذ ابتداء القرن لم يتكلم في هذه الأحوال أحد إلا بعد انسلاخ سنوات عديدة منه فقد « كان أبو حمزة أستاذ البغداديين ، وهو أول من تكلم ببغداد في هذه المذاهب من صفاء الذكر وجمع الهمة ، والمحبة ، والشوق ، والقرب ، والأنس ، لم يسبقه إلى الكلام بهذا على رءوس الناس أحد . ومازال مقبولاً حسن المنزلة عند الناس إلى أن توفى ، وتوفى سنة تسع وتسعين ومائتين ودفن بباب الكوفة^(٢) » .

(١) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١١٨ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٣ .

ولم يكن للصوفية بد من هذا الصنيع ، فقد جرب القوم أحوالاً نفسيةً دقيقةً لم تضعها اللغة في حسابها أثناء تناولها المعاني المجردة ، فلم يجدوا المعاني هذه ألفاظاً دالة تيسر لهم الفهم والإفهام ، لذلك لجأوا إلى أقرب موارد اللغة إليهم وأدناها استساعة في أذواقهم ، فاستعاروا منه هذه الألفاظ لتدل على هذه المعاني الروحية بعد أن بصيرها الاستعمال من الاصطلاحات الخاصة ، فوجدوا أمامهم هذا المورد ممثلاً في أقوال الغزاليين والخمريين الحسينيين . وقد تقدم أن الصوفية لا يفرقون بين المادة والروح إذا بلغوا درجة روحانية معينة ، لذلك خاطب الصوفية محبوبهم بأسلوب يشبه أسلوب الحسينيين من المحبين ، وتكلموا عن حبهم بالأسلوب المألوف في الحب الإنساني ، فتكلموا عن كؤوس الحب المترعة ، وسكرهم بهذه الكؤوس ، وغيبتهم عن الوجود في سكرهم ، ونعيمهم بمشاهدة الحبيب ولقائه ، وانتهى بهم سكرهم إلى فنائهم في محبوبهم فناء لم يشاهدوا خلاله غير جمال الحبيب . وهم في بحر الفناء الزاخر لا يحسون بشيء من الموجودات ؛ لأن الإحساس قد فنى بالنسبة لهذه الموجودات ، واتجه بكليته لطالعة جمال المحبوب ، والصوفية يقولون إن الفاني لا يحس بما حوله ، بل لا يحس بنفسه حتى لو أحرق بالنار لما أحس لأنه فنى عما سوى الله ، وهذه الحالة « قد صارت منذ القرن الثالث من المناقب الرئيسية للصوفي الحق ، فالسري السقطلي (المتوفى سنة ٥٢٥٧ هـ — سنة ٨٧٠ م) يقول عن الصوفي : إنه لو ضرب وجهه بالسيف وهو في حال الفناء لما أحس بألمه ^(١) » .

وبالفناء يفقد الصوفية عالم الناس ليعيشوا في عالم آخر ، هو عالم الجمال المطلق والخير المطلق والحق المطلق ، وهم في عالمهم هذا ليسوا على درجة سواء بالنسبة لموضوع معرفتهم وحبهم ؛ فمنهم من يشاهد هذا الموضوع وهو في حال هيبية أو وحشة ، ومنهم من يشاهده وهو في حالة أنس به أو مناجاة له ، وقد ترداد درجة القرب حتى تنتهي بالاتحاد بين المحب والمحبوب ، وفي هذه الحالة يتحدث الفاني عن الله بصيغة المتكلم لأنه قد صار وهو شيئاً واحداً ، فليس غريباً إذ أن يقول (سبحاني ما أعظم شأنى) « وحقيقة قوله سبحاني أعظم من أن يفهمه

مفهم أو يعمله عالم إلا بعد فناءه عن نفسه بكمليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق ،
فهي إشارة منه به إليه ، وتلك إشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك السكالم ونهاية
الجمال وغاية الجلال والقرار على حال ليس وراءها حال (١) .

وقد تقدم في التمهيد لهذا البحث مقارنة بين حالتى (الفناء) فى التصوف
و (الإلهام) فى الفنون ، وبيان لما بين الحالتين من أوجه الاتفاق والشبه ، ويمكن
تلخيص هذه الوجوه فيما يأتى :

١ - تعطل الحياة الشعورية أى حالة الوعي العادى تعطلا يترتب عليه
فقدان الشعور بالموجودات والنفس أيضاً .

٢ - التوقيت وعدم الدوام .

٣ - فى خلال فترتى (الفناء) فى التصوف و (الإلهام) فى الفنون يتم
نوع من الاتصال الإدراكى بموضوع التأمل فى صورة لحظات خاطفة يعبر عنه
بالكشف .

٤ - يحدث أحياناً فى الحالتين شعور بالآحاد بموضوع التأمل أو الإدراك (٢) .

ومعنى هذا أن شهما قوياً يوجد بين جوهر التصوف وجوهر الفن ، وإذا
كان الحب الإلهى هو أساس هذه الحالة الروحية الكشفية التى يعبر عنها بالفناء
فإنه يعتبر أساساً نفسياً للإبداع الفنى عند الصوفية على الأقل زيادة على كونه داعياً
من دواعى وفرة هذا الإنتاج ؛ فقد كان الحب الإلهى موضوعاً لطائفة ضخمة من
الشعر الصوفى ، بل إنه يعتبر من أكثر مذاهب التصوف حظاً من الإنتاج الفنى
ما بين منظوم ومثور ، ويبدو أن كثيراً من النصوص التى تدور حول هذا الموضوع
قد أبدعه أصحابه وهم يعانون هذه الحالة الصوفية (الفناء) ، ومعنى هذا أنه قد
أبدع بصورة تلقائية تشبه ما يسمى فى علم النفس بالكتابة الآلية Automatic
Writing وليس هذا اللون من الإبداع بعيداً عن الوعي الفنى كما يقول البعض (٣)

(١) شطحات الصوفية ص ١٤٧ .

(٢) تقدم الكلام عن هذا الموضوع فى التمهيد بشكل أكثر تفصيلاً .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ص ٩٥ .

لما أسلفنا من بيان أوجه الشبه بين الفناء الصوفي وهو الذى يتم خلاله إبداع هذه النصوص والإلهام وهو الذى يتم خلاله إبداع الأعمال الفنية ، ولأن الشاعر الصوفي إنما يستلهم فى فنه ما يفيض به قلبه من معانى الوحدة والحب القاهر الذى يعتبر الأساس الحقيقى القائم عليه كل شئ ، والمفتاح الوحيد للأسرار الإلهية ، والأصل الأصيل للإدراك الروحى الثابت من الإلهام المباشر . إن التجربة الصوفية من حيث ماهيتها ليست ضعيفة الصلة بالتجربة الفنية ؛ فكلماتها اتصال بموضوع جمالى لا يمكن الاتصال به إلا للموهوبين ، وفى أحوال غير عادية ؛ فكثيراً ما محب التجربتين تغير نفسى وعصبى عرف به كثير من الصوفية والفنانين ، ومن الطبيعى إذن أن يكون الفنانون على صلة بالتصوف وأن يكون الصوفية أصحاب صلات بالفن .

وقد كان تعبير الصوفية عن حبهم يستلهم بشكل ظاهر أساليب المتغزلين الحسينيين فى تعبيرهم عن الحب الإنسانى ، وقارىء الشعر الصوفى يلتقى عنتاً فى فهم كثير من نصوص هذا الشعر ، لأن التشابه بين الأسلوبين فى الغزل الإلهى والغزل الإنسانى يشتد حتى إن قصد الشاعر الصوفى ليخفى فى كثير من الأحيان إلا إذا أظهرته قرينة من القرائن التى توجه النص شطر الغزل الإلهى توجيها لا يدع مجالاً للاحتمال ؛ فإذا لم توجد قرينة ظل التشابه بين الأسلوبين قائماً حتى إن كثيراً من النصوص يصلح للغزلين الإنسانى والإلهى على السواء . وقد تقدم أن هذا التشابه كان ثغرة نفذ منها الطاعنون على الصوفية فرموهم بالتهافت على الحب الترابى ، ودراسة حياة الصوفية خير رد على هذه المزاعم التى لا تقوم على أساس ، وإذا كان بعض الصوفية قد عرف عنهم شئ من الانحراف فإن فى كل قطيع شياؤه السود كما يقولون^(١) .

ولم تتفق الكامة فى تحليل هذا التشابه بين أسلوب الصوفية فى الحب الإلهى وأسلوب المتغزلين الحسينيين فى الحب الإنسانى، ويرجع بعضهم هذا التشابه إلى أن الصوفية فى حبهم يقعون تحت سيطرة تصور حسى للحب الشهوانى ، وإن العيون والحدود

(١) هذا التعبير للأستاذ نيكلسون فى نفس الموضوع فى كتابه : الصوفية فى الإسلام ترجمة

في الغزل الصوفي إنما أملاها التصور الحسي لها أثناء التأمل الإلهي ، ومعنى هذا أن مدلولات هذه الألفاظ لها وجود ذهني عند الصوفية ، وليس الأمر كما يقولون من أن هذه الألفاظ ترمز إلى معان إلهية لا يفهمها إلا أصحاب الأذواق والقادرين على فهم المعاني الصوفية المجردة^(١) .

وقد فطن الصوفية منذ قديم إلى أن هذا التشابه لا بد أن يفتح عليهم قالة السوء فلم يتركوه بلا تعليل ، وملخص كلامهم أنهم إنما لجأوا إلى هذا الأسلوب الإنساني في الغزل خشية على معانيهم أن تضيع عند غير أهلها ممن لا يفهمونها ، أو خشية على أنفسهم من أن ينسبهم أهل الظاهر إلى الكفر فيسلطون عليهم من يهددهم في حريتهم أو حياتهم ، أو أنهم لجأوا إلى هذه الأساليب لأنهم لم يجدوا وسيلة لشرح معانيهم وتقريبها إلى الأذهان خيراً منها ، وهذا التعليل الأخير أقوى ما ذكره وأدناه إلى القبول ؛ لأن « العلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤيا جذبية قلما يحتاج إلى الادعاء بأنه ليس في الطوق تبيانه دون اللجوء إل صور وشواهد منتزعة من عالم الحس^(٢) » لأن اللغة التي استعملوها للتعبير عن موضوعات هذا العالم لم تضع في حسابها هذه الموضوعات ، فلم يكن لها من اللغة ما يدل عليها إلا على سبيل الرمز والتلويح ؛ فالرمز قد تعين طريقاً للتعبير عند الشاعر الصوفي « فوجنت الحبيب الموردة تمثل عنده ذات الله منكشفة في صفاته ، وغداؤها الليلية تصور (الواحد) محجوباً (بالكثرة) وإن قال (أدر الكأس علما أن تحل إيسارك) فأما يريد أن يقول : أمح نفسك الترابية في السكر بالتأمل الإلهي^(٣) ، وما ليلي وسعدى والرباب إلا أسماء شعرية ترمز إلى ذات المحبوب :

أَسْمِيكَ لُبْنِي فِي نَسِيبي تَارَةً وَآوِنَةٌ سَعْدَى وَآوِنَةٌ أَيْلَى
حِذَارًا مِنَ الْوَأَشِينِ أَنْ يَفْطِنُوا بِنَا وَإِلَّا فَمَنْ لُبْنِي فَدَتِكَ وَمَنْ أَيْلَى^(٤)

(١) راجع تراث الإسلام ج ١ ص ١٦٣ ترجمة لجنة الجامعيين .

(٢) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريفة ص ١٠١ .

(٣) الصوفية في الإسلام (نيكلسون) ترجمة شريفة ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٤) محاضرات الأدباء ج ٢ ص ٦٠ .

وفي الحديث عن الرمز يحسن أن يقسم الغزل الصوفي قسمين : أولهما ذلك الشعر الغزلي الذي قاله شعراء حسيون في الغزل الإنساني ثم نقله الصوفية إلى الأجواء الروحية متمثلين به في معانيهم ومستعنين به في التعبير عن عواطفهم ، وثانيهما ذلك الشعر الذي أنشأه الصوفية أنفسهم في أغراضهم الروحية ، وبين القسمين اختلاف حين نعرض للكلام عن الرمز .

فالرمزية لم تكن مقصودة للشاعر في القسم الأول ، لأنه عبر عن معانيه بأسلوب صريح ؛ فهو يذكر اسم محبوبته إن أراد ويسمى العين في غزله بها عيناً ، والوجه ووجهها ، والحد خداً ، لأنه ليس مضطراً إلى ستر هذه المدلولات ، فإذا نقلت هذه المقطوعات إلى الأجواء الصوفية اكتسبت الأسلوب الرمزي بحكم هذا الانتقال ، فأصبحت العين والحد والشعر ألفاظاً ترمز إلى مدلولات غير تلك التي تعارف الناس عليها في دنيا الحس . تمثل الشبلي يوماً بأبيات لعبد الصمد بن العذل وهي :

يَا بَدِيعَ الدَّلِّ وَالغَنَجِرِ لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى الْمُهَجِرِ

إِنَّ بَيْتًا أَنْتَ سَاكِنُهُ غَيْرُ مُحْتَاجٍ إِلَى الشَّرْحِ

وَجْهَكَ الْمَأْمُولُ حُجَّتَنَا يَوْمَ يَأْتِي اللَّهُ بِالْحُجَجِ

لَا أَتَّاحَ اللَّهُ لِي فَرَجًا يَوْمَ أَدْعُو مِنْكَ بِالْفَرَجِ (١)

« قال ابن أبي حجلة : والصوفية إذا قالوا : وجهك المأمول حجتنا نقاوه إلى ما لهم في ذلك من المعاني (٢) » فكان الرمز إذن ليس شيئاً من عمل الشاعر الحسي ، وإنما هو من خلق الأجواء الصوفية ، واستعمال المنشدين من المتصوفة .

أما القسم الثاني وهو ما أنشأه الصوفية من شعر في الغزل فالرمز فيه شيء من قصد الشاعر الصوفي ومن عمله ، والمعاني الحسية التي ترد في هذا الشعر ترمز إلى معان صوفية وتحمل في طياتها قيماً روحانية ، على الرغم من الثوب المادي الظاهر الذي تبدو فيه . ومعنى هذا أن كثيراً من غزل الصوفية سواء كان إنشاءً أو إنشاداً

(١) الكشكول ج ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢٣١ .

أى سواء كان من إبداع الصوفية أو كان منقولاً عن الشعراء الحسينيين يبدو في ثوب مادي بشري تماماً كما يبدو غزل شعراء اللغة العربية الآخرين منذ العصر الجاهلي ، وقد يبدو عجيباً « أن تعجز جماهير الصوفية في طوال الأزمان عن خلق لغة للحب الإلهي تستقل عن لغة الحب الحسي كل الاستقلال . ولم كان ذلك ؟ لأن الحب الإلهي يغزو القلوب بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسية ، فيمضى الشاعر إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عدته في تصوير عاله الجديد^(١) » ويبدو أن عجز اللغة عن إسعاف شعراء الصوفية بما يدل على ما في عالمهم الروحي من مشاهدات هو أهم الأسباب الداعية إلى اصطناع الأسلوب الرمزي عند شعراء الصوفية .

وقد تقدم أن من صفات التجربة الصوفية الاستعصاء على الوصف^(٢) ، ولذلك كان لا بد من الاستعانة بالرمز في سبيل تصويرها .

٢ - غزل الصوفية

(١) تعاونت طوائف الصوفية في القرن الثالث على التعبير عن معاني الحب الإلهي تعاوناً واضحاً كان من نتائجه كثرة دوران المقطوعات الشعرية عند الكلام عن أى معنى من معاني هذا الحب ، كما كان من نتائجه تلك الثروة الشعرية الضخمة التي أثرت عن صوفية القرن الثالث في الحب الإلهي . وقارىء التصوف في هذا القرن يلحظ بوضوح أن أغلب شيوخه قد ساهم في إتمام هذه الثروة الشعرية بنصيب ؛ لأن نشاط حركة التصوف ، وعدم تطرق الأفكار الفلسفية إليه بشكل واضح في القرن الثالث جعلاً للمقطوعات الشعرية قيمة لا تنكسر في توضيح معانيها وإذاعتها ؛ لأن هذه المعاني كانت لا تزال في دور المباشرة العاطفية ولم تخرج بعد إلى دور التفكير العقلي استجابة لتأثير الفلسفة والكلام .

ولم يكن هؤلاء الشيوخ على درجة سواء في القدرة على التعبير الفني ؛ فقد كان

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٩٣ .

(٢) راجع ص ١٩ من التمهيد .

منهم المنشئون والمنشدون « أما للمنشدون فهم الأدباء الكبار الذين استطاعوا قرص الشعر في التشويق إلى الذات الإلهية . وأما المنشدون فهم الذين عجزوا عن النظم ولكن لم يعجزوا عن تحويل الأشياء الحسية إلى معان روحية ، فكان شعراء النسيب ملاذهم حين يفتنون » (١) ومن المناسب أن أقيد هنا أن الحكم على نص من نصوص الغزل الإلهي بأنه صوفي الأصل أو حسيه ليس أمراً سهلاً ؛ فقد رويت هذه النصوص وتداولت خدمة لأغراض معينة ، ولم يكن من هم الراوي أو المنشد تحقيق نسبة النص أو بيان اسم منشئه ، وقد فتح الرمز الذي اتخذوه الصوفية وسيلة من وسائل التعبير في غزلهم سواء أكان إنشاء أم إنشاداً - فتح هذا الرمز باباً واسعاً لاتباس النصوص بعضها ببعض وصعوبة تمييز الإلهي عن الإنساني منها . غير أن بعض النصوص ينطوي على قرآن تعين إنشائه ابتداء في جو صوفي لما فيه من المعاني الروحية الصريحة ، كما أن شهرة بعض النصوص في الغزل الإنساني تعين نسبتها إلى أصحابها بعد نقلها إلى أجواء التصوف ، بينما يظل قسم ثالث من النصوص محايداً لأنه لايشتمل على قرينة معينة ولا يستند إلى نسبة مقطوع بها . ولا يمكن أن يتخذ الرمز وسيلة من وسائل التمييز فيما يتصل بالنشأة الأولى لهذه النصوص ؛ لأن الرمز يعتبر شركة بين النزليين الإلهي والإنساني ، فقد تقدم أن الغزل الإنساني يكتسب صفة الرمزية بعد نقله إلى أجواء التصوف .

ومن حيث الرمز والتصريح يمكن أن يقسم أسلوب الغزل الإلهي أقساماً ثلاثة :

١ - مقطوعات صوفية الأصل وهي صريحة في موضوعها أي أنها لا تصطنع الرمز في أسلوبها .

٢ - مقطوعات تصلح للنوعين من الغزل الإلهي والإنساني دون حاجة إلى إضفاء أسلوب رمزي عليها إذا صرفت لتقاء الغزل الإلهي .

٣ - مقطوعات رمزية الأسلوب وهي إما صوفية الإنشاء وقد صيغت ابتداء في الأسلوب الرمزي أو هي إنسانية اكتسبت طابع الأسلوب الرمزي من أجواء التصوف .

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٤٧ .

وقد تضافرت هذه الأنواع جميعاً لتنهض بالتعبير عن معاني الحب الإلهي وتصور اتجاهاته عند مختلف شعراء الصوفية . وغنى عن البيان أن النوع الأول من هذه الأنواع نتاج صوفي خالص ، بينما تقع الشركة في النوعين الآخرين بين الصوفية والمتنزلين الشعراء من أصحاب الصبوات الإنسانية .

١ - أما النوع الأول وهو الغزل الصوفي الصريح فيبدو أن يحيى بن معاذ الرازي التوفي سنة ٢٥٨ هـ كان من أسبق صوفية القرن الثالث إلى الإنشاء فيه ؛ فقد روى أنه « من أوائل من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب ^(١) » في مثل قوله :

طَرَبُ الْحُبِّ عَلَى الْحُبِّ مَعَ الْحُبِّ يَدُومُ
عَجَبًا مِمَّنْ رَأَيْنَا هُ عَلَى الْحُبِّ يَلُومُ
حَرَلْ حُبِّ اللَّهِ مَا عَشْتُ مَعَ الشَّقِّ أَحُومُ
وَبِهِ أَقَعْدُ مَا عِشْتُ حَيَاتِي وَأُمُومُ ^(٢)

فالمقطوعه صريحة في الحب الإلهي والتفاني فيه ، وقد اختار لها صاحبها بحراً قصيراً يتناسب وسكرات ذلك الحب وطربه الذي طال لزومه إياه ، وإذا كان النص على (حب الله) صراحة هو الذي عين هذه المقطوعة للحب الإلهي فإن قرائن أخرى غير النص على (حب الله) تعين المقطوعات الأخرى له ، مثل قوله :

رَضِيتُ سَيِّدِي عَوْضًا وَأَنَا
مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا أْبغِي سِوَاهُ
فِيَا شَوْقًا إِلَى مَلِكٍ بَرَانِي
عَلَى مَا كُنْتُ فِيهِ وَلَا أَرَاهُ ^(٣)

فالقرينة هنا معنى البيت الثاني ، وهو زيادة على ذكر المحبوب باسم (ملك) وهو من أسماء الله سبحانه - كون هذا المحبوب يرى الحب في كل حال ولا يراه المحب .

(1) Reading From The mystics of Islam p : 25 London 1950

(٢) الخلية ج ١٠ ص ٦١

(٣) الخلية ج ١٠ ص ٦٢

وقد تطول المقطوعة في شعري يحيى بن معاذ ، وتتناول حقيقة الحب الألهي بالشرح ،
فقطوعته التي يبدوها بقوله :

كُلُّ مَحْبُوبٍ سِوَى اللَّهِ مَرْفٍ وَهُمُومٌ وَعُمُومٌ وَأَسْفٌ
كُلُّ مَحْبُوبٍ قَمِينُهُ خَلْفٌ مَا خَلَا الرَّحْمَنَ مَا مِنْهُ خَلْفٌ

تبلغ خمسة عشر بيتاً كما رواها صاحب مصارع العشاق ، ويشرح حقيقة حبه
في آخرها فيقول :

إِنَّ ذَا الْحُبِّ لِمَنْ يَفْتِي لَهُ لَا لِذَارِ ذَاتِ لَهْوٍ وَطَرْفٍ
لَا وَلَا الْفِرْدَوْسِ لَا يَأْلُهَا لَا وَلَا الْخُورَاءِ مِنْ فَوْقِ غُرْفٍ (١)

أى أن المحبين لله سبحانه لا يحبونه خوفاً من عذابه ولا رغبة في ثوابه ، بل
يحبونه لأنه سبحانه أهل للحب ، ولا يرجون إلا مطالعة وجهه الكريم .
والحق أن شاعراً آخر من شعراء الصوفية سبق يحيى بن معاذ إلى نظم
المقطوعات الصريحة في الحب الإلهي هو ذوالنون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ
القائل :

حُبُّكَ قَدْ أَرْقَى وَزَدَ رَقْلِي سَقَمًا
كَتَمْتُهُ فِي الْقَلْبِ وَالْأَلْبَسْتَنِي
لَا تَهْنِكِ السَّيْرَةُ الَّذِي تَكْرَهُمَا
ضَمَيْتُ نَفْسِي تَمِيدِي فَرُدَّهَا مُسَلِّمًا (٢)

وقال أيضاً :

أَطْلُبُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِثْلَ مَا وَجَدْتُمْ أَنَا
قَدْ وَجَدْتُ لِي سَكَنًا لَيْسَ فِي هَوَاهُ عَنَا

(١) مصارع العشاق ص ٢٤٧ .
(٢) الخلية ج ٩ ص ٢٨٣ .

إِنْ أَبْعَدْتُ قَرَبِي أَوْ قَرَبْتُ مِنْهُ دَنَا (١)

وهو شعر حسن ، يمتاز بالسلاسة وجمال الأسلوب وسلامته . وقد صيغت
المتلوعتان في بحرین قصيرين ، ويبدو أن الصوفية إذا نظموا مقطوعاتهم وهم تحت
تأثير الانفعالات النفسية والأحوال الذوقية التي تعرض لهم أثناء السكر الروحي
فضالوا البحور القصيرة ؛ لأنها أخف محملا من البحور الطوال التي تتطلب
استعداداً وعناية وانصرافاً إلى الصنعة ، وكل هذا مما لا يتوافر للصوفي أثناء معاناته
هذه الأحوال (٢) .

وبمقارنة شعر ذى النون في الغزل الإلهي بغزل يحيى بن معاذ نجد الثاني أصرح
أسلوباً وأدنا من النص على الموضوع من ذى النون ، ولعل هذا هو الذى جعل
يحيى يبدو في نظر مؤرخى التصوف من أسبق الصوفية نظماً في الحب الإلهي
بأسلوب صريح ، فالمتلوعتان المتقدمتان لذى النون تتضمن كل منهما قرينة ليست
واضحة على أنهما في الغزل الإلهي ، ولعل أصرح مقطوعات ذى النون ما رواه عنه
الفتح بن شحرف إذ دخل عليه في مرض موته فسأله كيف تجددك ؟ فأنشأ ذى النون
قصيدة تزيد على سبعة عشر بيتاً اختتمها بقوله :

فَيَا مُنْتَهَى سُرُلِ الْمُحِبِّينَ كُلِّهِمْ أَحْبَبْنِي مَحَلَّ الْأُنْسِ مَعَ كُلِّ زَوَّارِ

(١) صفة الصفة ج ٤ س ٢٨٧ .

(٢) ولأمر ما كان مارواه الحريري في مقاماته من شعر عن أبي زيد السروجي بعد
أن تصوف منظوماً في بحور قصيرة فقد روى له في مقامته الأخيرة وهي المقامة البصرية مقطوعة
شعرية ووشحة مطلع الأولى :

استغفر الله من ذنوب أفرطت فيهن واعتديت

ومطلع الثانية :

خل أذكار الأربع والمعهد المرتب

والظاعن المودع وعد عنه ودع

وكلاهما من البحور القصار . (راجع المقامة البصرية وهي آخر مقامات الحريري ج ٢

وَأَسْتُ أَبَالِي فَايْتًا بَعْدَ فَايْتٍ

إِذَا كُنْتُ فِي الدَّارَيْنِ يَا أَوْحَدِي حَارِي (١)

ولعل السبب في صراحة هذه القصيدة في موضوعها أنها أنشئت في آخر حياة ذي النون ، وهو تاريخ متأخر كان يحتمل فيه ما لم يكن يحتمل في أوائل القرن ، ومع هذا فالصراحة في أسلوب هذه القصيدة لا تعدل صراحة أسلوب يحيى بن معاذ في مقطوعاته .

وعامل الزمن له أهميته في صراحة أسلوب الغزل ؛ فهذه الصراحة لم تكن شيئاً مألوفاً في مطلع القرن الثالث ، وكان لا بد من أن تمر سنوات منه حتى يجرؤ الشعراء على إعلان جبههم الصريح لله في أسلوب غزلي . ولم يكن الزمن هو العامل الوحيد في إثارة الصراحة أو الرمز ، بل كان للعلاقات بين الصوفية والبيئات الخارجية أثر في ذلك أيضاً ؛ فالشعبي كان ممن اصطنعوا التصريح في غزلهم في صدر حياته ومن ذلك قوله :

عَلَى بُعْدِكَ لَا يَصْـبِرُ مَنْ عَادَهُ الْقُرْبُ

وَلَا يَقْوَى عَلَى هَجْرِكَ مَنْ تَيَّمَهُ الْحُبُّ

بِإِنْ لَمْ تَرَكَ الْعَيْنُ فَقَدْ أَبْصَرَكَ الْقَلْبُ (٢)

فلما قتل الحلاج كفف عن التصريح ، وآثر أسلوباً وإن لم تسكث فيه أغلفة الرمز فهو أسلوب يمكن التخلص من تبعاته عند التكبير وصرفه إلى الغزل الإنساني مثل قوله :

إِذَا مَا كُنْتُ لِي عِيدًا فَمَا أَصْنَعُ بِالْعِيدِ

جَرَى حُبِّكَ فِي قَلْبِي كَجَرَى الْمَاءِ فِي الْعُودِ (٣)

(١)

(٢)

(٣)

(١) صفة الصفة ج ٤ ص ٢٩٢ .

(٢) صفة الصفة ج ٢ ص ٥٢٨ .

(٣) طبقات الصوفية و ٥٩ ب .

وتبلغ الصراحة مدى بعيداً في أخريات القرن الثالث على يد الجنيد بن محمد
الملقب « بسيد الطائفة » والمتوفى سنة ٢٩٨ هـ؛ فقد تناول الجنيد مسائل التصوف
بالشرح والتفصيل بالنثر والشعر على السواء في أسلوب صريح لا أثر فيه للرمز ومن
قوله في الاحتراق والتعذيب :

يَا مُوقِدَ النَّارِ فِي قَلْبِي بِقُدْرَتِهِ لَوْ شِئْتَ أَطْفَيْتَ عَن قَلْبِي بِكَ النَّارَا
لَا عَارَ إِن مِتُّ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ حَذَرٍ عَلَى فِعَالِكَ بِي لَا عَارَ لَا عَارَا (١)

وروى عنه جعفر الخلدي هذين البيتين :

مَالِي جُفَيْتُ وَكُنْتُ لَا أُجْنَى وَدَلَائِلُ الْهِجْرَانِ لَا تَخْفَى
وَأَرَاكَ تَسْتَفِينِي وَتَمْرُجُنِي وَلَقَدْ عَهْدْتُكَ شَارِي صِرْفَا (٢)

وقال في معنى الجمع والتفرقة :

وَتَحَقَّقْتُكَ فِي السَّرِّ مَ فَنَاجَاكَ لِسَانِي
فَاجْتَمَعْنَا لِمَعَابٍ وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانِ
إِنْ يَكُنْ عَيْبُكَ التَّعَ ظِيمُ عَن لِحْظِ عِيَابِي
فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الْوَجْدُ مَ مِنَ الْأَحْشَاءِ دَانِي (٣)

وقد اتسع هذا الشعر الصريح لبيان كل ما يتصل بالحب الألهي ، وكان من أهم
مألح شعراء القرن الثالث من الصوفية في بيانه أن حب العبد لله منه يسبغها الله
سبحانه على من يشاء من عباده ، وهو شيء قدر في الأزل ، ومعنى هذا أن
الله سبحانه قد اختار لمحبه طائفة من خلقه أحبهم قبل أن يجوده :

(١) اللع ص ٢٤٧ .

(٢) اللع ص ٢٤٨ .

(٣) الرسالة للقسيري ص ٣٦ وقد رويت قافية البيت الأخير هكذا (داني) في كل المراجع .

وَلَهُ خَصَائِصٌ يَكْلِفُونَ بِحَبِّهِ
 اخْتَارَهُمْ مِنْ قَبْلِ فِطْرَةِ خَلْقِهِ
 اخْتَارَهُمْ فِي سَالِفِ الْأَزْمَانِ
 يَوْدَائِعِ وَفَوَائِدِ وَبَيَانِ^(١)

وقد فصل أبو يزيد البسطامي هذا في قوله : « غلظت في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أني أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفة سبقت معرفتي ، ومحبة أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولا حتى طلبته^(٢) » فالصوفية يرون أن الله خلق الروح قبل سائر الموجودات ، وأنه اختار لها أن تهبط إلى عالم الأمر بعد خلق العالم ، على أن تكون متصلة بمصدرها الأول بهذا الرباط الروحي وهو الحب ، فالروح أثناء وجودها في جسدها إبان الحياة غريب يحن الى وطنه الأول ، ويتمثل هذا الحنين في الحب الألهي^(٣) .

ويتصل بهذا الشعر الصريح ما نسب إلى المجانين من مقطوعات ، فقد كثر ما نسب إلى هذه الطائفة في القرن الثالث عما كان عليه في القرن الثاني ، وغلب على شعر المجانين اتصاله بالحب أكثر من أى غرض آخر ، بل كثيرا ما صرحت هذه المقطوعات بان الحب الألهي هو علة ما أصاب أصحابها من وله وحيرة ودهش ظنه الناس جنونا وما هو بجنون ؛ فالسرى السقطي يروي عن واحدة من عقلاء المجانين قولها :

مَعشَرَ الدِّيسِ مَا جُنِنْتُ وَلَسِيكُنْ
 قَدْ عَلَلْتُمْ يَدِي وَلَمْ آتِ ذَنْبًا
 أَنَا سَكْرَانَةٌ وَقَلْبِي صَاحِ
 غَيْرَ هَتِكِي فِي حُبِّهِ وَافْتِضَاحِي
 أَنَا مَفْتُونَةٌ بِحُبِّ حَبِيبِ
 أَسْتُ أَبْعِي عَنْ بَابِهِ مِنْ بَرَّاحِ
 فَصَلَّاحِي الَّذِي رَأَيْتُمْ فَسَادِي
 وَفَسَادِي الَّذِي رَأَيْتُمْ صَلَّاحِي^(٤)

ويروي ذو النون عن مجنون لقيه ببيت المقدس :

(١) الحلية ج ١٠ ص ٧٩ .

(٢) الحلية ج ١٠ ص ٣٤ .

(٣) الصوفية في الإسلام نيكلسون ترجمة شريفة ص ١١٢ .

(٤) الروض الفائق ص ٣٦١ — ٣٦٢ .

هَجَرْتُ الْوَرَى فِي حُبِّ مَنْ جَادَ بِالنِّعَمِ وَعِغْتُ الْكِرَى شَوْقًا إِلَيْهِ فَلَمْ أَنْمِ
وَمَوَّهْتُ ذِكْرِي بِالْجُنُونِ عَنِ الْوَرَى لِأَنْتُمْ مَا بِي مِنْ هَوَاهُ فَمَا أَنْسَكْتُمْ
فَأَمَّا رَأَيْتُ الشَّوْقَ وَالْحُبَّ بَانِحًا كَشَفْتُ قِنَاعِي نَمَّ قُلْتُ نَعَمْ نَعَمْ (١)

وقصص هؤلاء المجانين المنتشرة في أكثر كتب التصوف ، وقلما تخلو قصة منها من أبيات توضح غرضها وتعتبر بيت التقصيد فيها ، وقد أدت هذه القصص والمقطوعات الشعرية مهمة جليلة هي إذاعة الآراء الصوفية التي يتحرج الشيوخ من نسبتها إليهم ، إما لجرأتها واحتمال مهاجمة الفقهاء إياها ، أو لأن القصة التي يقدم بها المقطوعة الشعرية مما لا يتناسب وميزلة هؤلاء الشيوخ ، لأن الجوالعاطفي الذي يجب أن يمهّد المقطوعة الشعرية يقتضى أن تصدر عن لسان إنسان دهش غائب عن نفسه ، وأن يصور هذا الإنسان في صورة من تظهر عليه آثار الجنون ؛ لأن ظهور الآثار المادية مما يعين على توضيح الصور وإلقاء الأضواء على الأفكار .

« قال الفتح بن شحرف : كان سعدون صاحب محبة لله ، صام ستين سنة حتى خف دماغه ، فسماه الناس مجنوناً لتردد قوله في المحبة ، فغاب عنا زمانا ، فبينما أنا قائم على حلقة ذى النون رأيت عليه جبة صوف وعليها مكتوب : لا يباع ولا يشتري ، فسمع كلام ذى النون ، فصرخ وأنشأ يقول :

وَلَا خَيْرَ فِي شَكْوَى إِلَى غَيْرِ مُشْتَكِي وَلَا بُدَّ مِنْ سَلْوَى إِذَا لَمْ يَكُنْ صَبْرٌ (٢)

« قال ذى النون : رأيت سعدونا يستسقى ويقول : إلهي بحق البارحة إلا مطرنا ، قلت له : أى شيء كان بينك وبين الله البارحة ؟ فقال لى : لا تدخل بيني وبين قرة عيني . قلت : لا بد أن تخبرني ، فأنشأ يقول :

أَنْسَتْ بِهِ فَلَا أَبْغِي سِوَاهُ مَخَافَةَ أَنْ أَضِلَّ فَلَا أَرَاهُ (٣)

(١) صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٢٣ .

(٢) صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٨٨ ٢٨٩ .

(٣) صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٨٩ .

ويكثر ذو النون من الرواية عن هؤلاء المجانين لأنه كان يقصدهم في مظالمهم ،
فقد قصد واحداً من أهل المعرفة في جبل اللكام ، فقالوا له إنه مجنون ، فجاءه
فوجده شاخصاً ببصره ويقول :

أَعْمَيْتَ عَيْنِي عَنِ الدُّنْيَا وَزِيَرَتِهَا فَأَنْتَ وَارْزُوحُ نَبِيِّ : «عَيْرُ مُفْتَرِكِ
إِذَا ذَكَرْتُكَ وَآتَى مُقَتِّلِي أَرْقُ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ حَتَّى مَطْلَعِ الفَلَاكِ
وَمَا تَطَابَقَتِ الأَجْفَانُ عَنْ سِنَةِ إِلَّا رَأَيْتُكَ بَيْنَ الجَفْنِ وَالحَدَقِ (١)

وكما يكون أبطال هذه القصص من المجانين يكونون من مجهولى الأسماء ،
والطلع على كتاب (صفة الصفوة) لابن الجوزى يدعش لسكرة التراجم التي
عقدها المؤلف لعقلاء المجانين ومجهولى الأسماء ، فقد قاربت هذه التراجم تلك تراجم
الكتاب ، ومن أمثلة هذه القصص مارواه يوسف بن الحسين في قوله « كنت
قاعدا بين يدي ذي النون وحوله ناس وهو يتكلم عليهم والناس يبكون وشاب
يضحك ، فقال له ذو النون : مالك أيها الشاب ؟ الناس يبكون وأنت تضحك ؟
فأنشأ يقول :

كَلَّهْمُ يَعْبُدُونَ مِنْ خَوْفِ نَارٍ وَيَرُونَ النِّجَاةَ حَظًّا جَزِيلاً
لَيْسَ لِي فِي الجِنَانِ وَالنَّارِ رَأْيٌ أَنَا لَا أُبْتَغِي بِحُجِّي بَدِيلاً

فقيل له : فإن طردك فماذا تفعل ؟ فأنشأ يقول :

فَإِذَا لَمْ أَجِدْ مِنَ الحُبِّ وَصْلاً رُمْتُ فِي النَّارِ مَتْرِلاً وَمَقِيلاً
نَمُّ أَرَزَجَتْ أَهْلَهَا بِبِكَائِي بُكْرَةً فِي ضِرَامِهَا وَأُصِيلاً
مَعَشَرَ المُشْرِكِينَ نُوحُوا فَإِنَّ أَنَا عَبْدٌ أَحْبَبْتُ مَوْلَى جَلِيلاً
أَلَمْ أَكُرْ فِي الذِّي أَدْعَيْتُ مُحِقًّا فَجَزَانِي بِهِ العَذَابَ الطَّوِيلاً (٢)

(١) صفة الصفوة ج ٤ س ٣١٣ .

(٢) صفة الصفوة ج ٤ س ٢٩٥ .

وقد صورت هذه النصوص مجهولى الأسماء فى صورة لا تختلف كثيرا عن صورة عقلاء المجانين ؛ لأن كلتا الشخصيتين أدت للتصوف مهمة واحدة هى إذاعة الآراء الصوفية ونشرها فى صور مظلمة بظلال العاطفة والانفعال ، فكل من الشخصيتين أصابه جنون الحب ولكن على قدر الهوى اختلف الجنون ، وإذا كان الصوفية قد أكثروا من الجنون بعض الشيء فلا نهم قوم محبون والجنون عندهم نتيجة منطقية للحب :

إِذَا كَانَ حُبُّ الْهَائِمِينَ مِنَ الْوَرَى بِأَيْلَى وَسَلَمَى يَسَابُ اللَّبَّ وَالْعُقْلَا
فَمَاذَا عَسَى أَنْ يَصْنَعَ الْهَائِمُ الَّذِي سَرَى قَلْبُهُ شَوْقًا إِلَى الْعَالَمِ الْأَعْلَى (١)

وإذا كان الصوفية قد استقلوا بإنشاء هذا النوع الصريح الأسلوب فى الغزل الإلهى فإنهم لم يستقلوا بإنشاء النوعين الآخرين من أنواع هذا الغزل ، وهما النوع ذو الأسلوب المحايد الذى يصلح لأن يكون إلهيا وأن يكون إنسانيا دون رمز أو تأويل ، ثم ذلك النوع ذو الأسلوب الرمزي ، فكلما هذين النوعين استعان الصوفية فيه بما أنشأ الشعراء الحسيون من غزل ، والواقع أن الأسلوب الرمزي هو الفارق الوحيد بين هذين النوعين الآخرين ، أما ماعدا ذلك فإنه موضع اتفاق بينهما .

ومما تحسن الإشارة إليه أن هذه الأنواع لم يستقل كل واحد منها بشعراء اختصوا بالقول فيه ، بحيث يقصر شاعر ما أسلوبه فى الغزل على نوع واحد من هذه الأنواع دون أن يتعداه إلى غيره ، فالواقع أن هذا لم يحدث وقد تتوزع هذه الأنواع من الأساليب غزل شاعر واحد ، فيكون مرة صريحا فى غزله الإلهى ومرة يعتمد على الأسلوب المحايد الذى يصلح للغزل الإلهى والغزل الإنسانى على السواء فى حين يعتمد مرة ثالثة على ذلك الأسلوب الرمزي ليصب فيه أفكاره ومعانيه .

٢ — ومن يمثل ذلك النوع المحايد من الغزل بين شعراء الصوفية سمنون ابن حمزة المتوفى سنة ٢٩٦ هـ ، وكان يلقب (بسمنون المحب) لأنه كان يتكلم فى المحبة أحسن كلام (١) وأهم ما يلاحظ فى كلام سمنون عن الحب أنه يهتم اهتماما

بالغا بالصدق في الحب والإخلاص فيه ؛ فقد « روى أنه أنشد يوما :

تُرِيدُ مِنِّي اخْتِيَارَ سِرِّي وَقَدْ عَلِمْتَ الْمَرَادَ مِنِّي
وَأَيْسَ لِي فِي سِوَاكَ حَظٌّ فَكَيْفَ مَا شِئْتَ فَأَمْتَحِنِّي

فاعتراه حبس البول^(١) « فلما لم يطق ذلك وعلم أنه لا يصبر أخذ يدور على المكاتب ويقول للصبية : (ادعوا لعنكم الكذاب) : والمقطوعات التي رويت عن سمون تدور في مجموعها حول إخلاص الحب لله تعالى في كل حال ، فهو يقول :

يَأْمَنُ فُؤَادِي عَائِيهِ مَوْقُوفٌ وَكُلُّ هَمِّي إِلَيْهِ مَصْرُوفٌ
يَا حَسْرَتِي حَسْرَةَ أَمُوتُ بِهَا إِنْ أَمُّهُ يَكُنُّ لِي لَدَيْكَ مَعْرُوفٌ^(٢)

ويقول :

أَنَا رَاضٍ بِطُولِ صَدِّكَ تَنِي لَيْسَ إِلَّا لِأَنَّ ذَاكَ هَوَاكَ
فَأَمْتَحِنُ بِالْجَفَاءِ صَبْرِي عَلَى الْوَدِّ وَدَعْنِي مُعَلِّقًا بِرَجَاكَ^(٣)

ومن مقطوعاته الطريفة في نفس الموضوع قوله :

وَكَانَ فُؤَادِي خَالِيًا قَبْلَ حُبِّكُمْ وَكَانَ بَدِ كَرِ الْخَلْقِ يَأْهُو وَيَمْرَحُ
فَلَمَّا دَعَا قَلْبِي هَوَاكَ أَجَابَهُ فَلَسْتُ أَرَاهُ عَنْ فِتْنَاتِكَ يَبْرَحُ
رُمِيتُ بَيْنَ مَنْكَ إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا وَإِنْ كُنْتَ فِي الدُّنْيَا بَعِيرِكَ أَوْرَحُ
وَإِنْ كَانَ شَيْءٌ فِي الْبِلَادِ بِأَمْرِهَا إِذَا غَبِثَ عَنِّي بَعِيْنِي يَمْلَحُ
فَإِنْ شِئْتَ وَاصْنِي وَنَشِئْتَ لَا تَصِلْ فَلَسْتُ أَرَى قَلْبِي لِفَيْرِكَ يَصْلَحُ^(٤)

وهذه المقطوعات جميعا تدور حول فكرة الإخلاص في الحب ، وعدم التغير

(١) الكشكول ج ٢ ص ١٣٢ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٥ .

(٣) الحلية ج ١٠ ص ٣١٠ .

(٤) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٧ .

والتحول إذا ما تغيرت الظروف والأحوال ، وزيادة على هذا الإتفاق في الفسكرة نجد معنى معيناً يظهر في أغلب المقطوعات وهو أن الشاعر على تمام الاستعداد لا يتلاءم مدى إخلاصه في حبه بالهجر والصد ، فهذا المعنى كان يسيطر على سمنون في أغلب هذه المقطوعات يورده مرة في أسلوب خبري ، وأخرى في أسلوب إنشائي . وليس في مقطوعة من هذه المقطوعات قرينة حاسمة تصرفها إلى النزول الإلهي أو الغزل الإنشائي فكيفها تصلح للموضوعين نتيجة لهذا الأسلوب المحايد الذي صيغت فيه ، ومن الجائز أن يكون بعضها من شعر شاعر غزل من الحسينيين وليس لسمنون فيه إلا الإنشاد ؛ لأن المراجع التي ذكرت هذه المقطوعات لا تخصص كلمة (أنشأ) لما هو من إنشاء القائل ، أو (أنشد) لما هو من إنشاء غيره ، ولو اطرقت هذه القاعدة لوفرت جهداً كبيراً في نسبة النصوص .

أما طابع السرى السقطي (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ) في المحبة فيمثلته ما رواه عنه ابن أخته الجنيد بن محمد البغدادي « قال : سألت السرى يوماً عن المحبة فقلت : قال قوم هي الموافقة ، وقال قوم الإيثار ، وقال قوم كذا وكذا ، فأخذ السرى جلدة ذراعه ومدّها فلم تمتد ، ثم قال : وعزته تعالى لو قلت إن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت ، ثم غشي عليه ^(١) » فالسرى يلاقي من المحبة أهوالاً تلتصق بالجلد بالعظم ، ولا تكون المحبة صادقة إلا إذا كانت كذلك ، وذلك شيء يعرفه المجرّبون من أصحاب المحبة :

مَنْ لَمْ يَبْتِ وَحُبُّ حَشْوٍ فَوَادِهِ لَمْ يَدْرِ كَيْفَ تَفَقَّتِ الْأَكْبَادِ ^(٢)

قال الجنيد : اعتل السرى يوماً فدخلت عليه أعوده فقلت له : كيف تجردك ؟ فقال :

كَيْفَ أَشْكُو إِلَى طَيْبِي مَا بِي وَالَّذِي نَدَّ أَصَابَنِي مِنْ طَيْبِي

فأخذت الروحة أروحه فقال لي : كيف يجرد روح الروحة من جوفه يحترق من داخل ؟ من أنشأ يقول :

(٢) طبقات الصوفية و ١٠ / ١ .

(١) الرسالة للشمرى ص ١٠ .

الْقَلْبُ مُحْتَرِقٌ وَالذَّمْعُ مُسْتَبِقٌ وَالكَرْبُ مُجْتَمِعٌ وَالضَّبْرُ مُفْتَرِقٌ
 كَيْفَ الْقَرَارُ عَلَى مَنْ لَا قَرَارَ لَهُ مِمَّا جَنَاهُ الْهَوَى وَالشَوْقُ وَالنَّمَقُ
 يَأْرَبُ بِرِ كَارِ ثَمِيٍّ فِيهِ لِي فَرَجٌ فَأَمْنُنْ عَلَيَّ بِهِ مَا دَامَ لِي رَهَقٌ^(١)

فإذا كان سمون بن حمزة يرى أن روح المحبة هو الإخلاص الذي يظهر بالصدق عند الابتلاء فالسرى يرى أن روح المحبة هو الإخلاص أيضا ولكن لا بد أن تظهر لهذا الإخلاص آثار مادية على البدن الذي يزوي وضمحل من إلحاح الحب .

أما الجنيد بن محمد البغدادي - وهو ابن أخت السرى السقطي وكان يلقب سيد الطائفة وتوفي سنة ٢٩٧ هـ - فعنايته تنجيه من المحبة إلى أحوالها التي تعترى المحب ، وهو لذلك يكثر من التحسر على أحواله الماضية ويتأسف لأحواله الحاضرة ، قال له رجل : علام يتأسف المحب ؟ فقال : « على زمان سبط أورث قبضاً ، أو زمان أنس أورث وحشة ، وأنشأ يقول :

قَدْ كَانَ لِي مَشْرَبٌ يَصْفُو رُؤْيِي تَكْمٌ فَكَلَدْتَهُ يَدُ الْأَيَّامِ حِينَ صَفَا^(٢)

وكان يقول :

إِذَا كُنْتَ قَوْتَ النَّهْسِ ثُمَّ هَجَرْتَهَا فَلَمْ تَلْبَثِ النَّفْسُ الَّتِي أَنْتَ قُوْتَهَا^(٣)

ويبدو أن اتجاه الجنيد إلى أحوال المحبة يرجع إلى تعمقه في المعاني الصوفية ، وخوضه إلى ما وراء مجرد المحبة أو الإخلاص فيها أو معاناة آثارها فهو من كبار القوم وسيأتي له شعر آخر عند الكلام على أصحاب الفناء وما بعده من شعراء الصوفية .

هؤلاء ثلاثة من شعراء الصوفية في القرن الثالث تمثل مقطوعاتهم ذلك الأسلوب

(١) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ١٩١ ، وصفة الصفة ج ١ ص ٢١٧ ، والحلية

ج ١٠ ص ٢٧٣ .

(٢) طبقات الصوفية و ٢٦ / ١ والحلية ج ١٠ ص ٢٧٩ .

(٣) الحلية ج ١٠ ص ٢٧٦ .

الشعري المحامد الذي يصلح للغزل الإنساني والغزل الألهي دون حاجة إلى تأويله رمزياً إذا وجه وجهة إلهية ، وقد تبين من عرض هذه المقطوعات شيء آخر هو ظهور النزعة الشخصية في الغزل الصوفي ، فعلى الرغم من أن للحب الإلهي حقيقة واحدة يعرفها الصوفية جميعاً فإن العنصر الشخصي يتجلى في كلام الصوفية عن هذه الحقيقة الواحدة ، وكل شاعر من شعراء الصوفية ذو اتجاه خاص في المحبة ، ويضيق المقام عن استيعاب العنصر الشخصي عندهم ، وثلاثة من كبار الشيوخ في القرن الثالث مثل واضح لبيان هذه الفروق .

٣ — أما النوع الثالث والأخير من أساليب الغزل في الشعر الصوفي فهو الأسلوب الرمزي ، وهو في الواقع أكثر هذه الأنواع ثروة شعرية وأغزرها مادة ويساهم فيه أغلب صوفية القرن الثالث شعراء وغير شعراء عن طريق الإنشاء والإنشاد ، ومعنى هذا أن الذين روى عنهم غزل بهذا الأسلوب لا يقطع بشاعريتهم أو بنسبة هذه المقطوعات إليهم إلا إذا عزز ذلك قرينة أخرى ، كأن يروى عنهم غزل إلهي في أسلوب صريح ، أو تبني نسبة مقطوعات الغزل إليهم على أساس مقطوع به ؛ لأن باب الإنشاد في هذا الأسلوب يفتل باب الإنشاء أو يساويه .

والرمز أسلوب من أساليب التعبير شاع في كتابات الصوفية نثرها وشعرها ، سواء كانت هذه الكتابة في التصوف أو في أدبه ؛ لأنه أسلوب أجتأهم إليه الحاجة ، فهم يتكلمون أو يكتبون عن مشاهد لا عهد للغة بها فمن الطبيعي إذن أن يلجأوا إلى هذا الأسلوب الذي يعينهم بعض الشيء على نقل أفكارهم وتصور إحساساتهم .

وطرق هذا الأسلوب الرمزي عديدة متشعبة ، والموضوع الذي يتناوله الصوفي بالتعبير يتحكم في اختيار لون من ألوان الرمز ، إلى جانب شخصية الكاتب أو الشاعر بما لها من تجارب وأخلاق ومعلومات . والميدان الذي يجزول فيه شعراء الحب الإلهي دائماً في رمزهم هو ميدان الغزل الإنساني والنجريات ، لأنه أقرب الميادين صلة بموضوعهم ، وأخلفها بأن يمدم بالمادة التي بها يعبرون « وهذه الرمزية

في الغزليات والخمريات ليست طبعاً بالغريبة على الشعر الصوفي في الإسلام ، بل إنها لم تبد في غير التصوف بمثل هذا الغنى وعلى نحو ذلك من الصدق^(١) .

وواضح أن القرينة التي تقطع بوجود أسلوب رمزي في مقطوعة من مقطوعات الغزل الإلهي ليست قرينة فنية بل هي قرينة دينية ، فالعقيدة التي نثبث لله سبحانه أسماء وصفات معينة بصفة توقيفية هي التي تمنع من إسناد أى اسم أو صفة أو عمل لم يرد به نص ، فالفكرة التي وضعها الإسلام « للذات الألهية » هي وحدها القرينة المعينة لصراحة الأسلوب الغزلي أو رمزته .

وقد تقدم أن الشاعر الصوفي الواحد ليس حتماً أن يلتزم نوعاً واحداً من هذه الأساليب ، إذ يصح أن تسكون بعض مقطوعاته في الغزل مصوغة في أسلوب صريح وأن يكون بعضها في أسلوب محايد في حين يكون بعض ثالث مصوغاً في أسلوب يتشعق أردية الرمز . وعلى هذا فليس هناك ما يمنع من الاستشهاد بشعر شاعر واحد مرتين أو ثلاثاً أثناء الكلام عن أساليب الغزل الإلهي في الشعر الصوفي . ومن شعراء هذا الأسلوب الرمزي السرى السقطي قال الجنيد « كان أبو الحسن سرى السقطي كثيراً ينشد هذه الأبيات :

وَمَا ادَّعَيْتُ الْحُبَّ قَالَتْ كَذَّبْتَنِي قَمَالِي أَرَى الْأَعْضَاءَ مِنْكَ كَوَاسِيَا
فَمَا الْحُبُّ حَتَّى يَلْصُقَ الْجِلْدُ بِالْحَشَا وَتَذُبُّلٌ حَتَّى لَا يُجِيبَ الْمُنَادِيَا
وَتَنْفَجَلْ حَتَّى لَا يُبْقِي لَكَ الْهَوَى سِوَى مُقَاةٍ تَبْسُكِي بِهَا أَوْ تَنَاجِيَا

قال الجنيد رحمه الله : دخلت غرفته وهو يكس بيته بخرقه ويقول :

وَمَا رُمْتُ الدُّخُولَ عَلَيْهِ حَتَّى حَلَّتْ مَحَلَّةَ الْعَبْدِ الذَّالِيلِ
وَأَغْضَيْتُ الْجُمُونَ عَلَى قَدَاهَا وَصُنْتُ النَّفْسَ عَنْ قَالِي وَقِيلِ^(٢)

فالقطوعة الأولى يعبر فيها السرى عن الذات الألهية بتاء التانيث ، وهو شئ

غير معهود في اللغة العربية التي تعبر عن الذات العلية بضمير المفرد المذكور. أما في
البيتين الآخرين فالسرى يرمز بالدخول عن مناجاة الله تعالى والوقوف بين يديه .
وكان سمنون بن حمزة يقول في هيجانه :

صَاعَفَ عَلِيٌّ بِجِهْدِكَ الْبَلَوَى وَبَلَغَ بِجِهْدِكَ غَايَةَ الشَّكَاوَى
وَاجْتَهَدَ وَبَايَعَ فِي مُهَاجِرَتِي وَاجْهَرُ بِهَا فِي السَّرِّ وَالْمَجْوَى
فَإِذَا كَلِمَتَ الْجَهْدِ فِي فَلَمْ تَتْرُكْ لِنَفْسِكَ غَايَةَ قُضْوَى
فَانظُرْ قَبْلَ حَالِي بِي تَتَقَدَّ عَمَّا تُحِبُّ بِحَالَةِ أُخْرَى (١)

وهو يرمز ببلوغ الجهد وعدم ترك غاية في الهجر عن استعداده لشدة ابتلاء
إخلاصه في حبه ، وقد تقدم أن هذا هو طابع سمنون في غزله .

وقال رجل لأبي محمد الجريري : كنت على بساط الأنس ، ففتح لي الطريق
إلى البسط ، فزلت زلة ، فحجبت عن مقامى ، فكيف السبيل إليه ؟ دلني على
الوصول إلى ما كنت عليه . فبكى أبو محمد وقال : يا أخى الكل في قهر هذه
الخطبة ، لكن أنشدك آياتنا لبعضهم فأنشأ يقول :

قِفْ بِالذِّيَارِ قَهْدِهِ آثَارُهُمْ تَبْكِي الْأَحِبَّةَ حَمْرَةَ وَآشِقَا
كَمْ قَدْ وَقَفَتْ بِهَا أَسَانِلُ مُخْبِرَا عَنْ أَهْلِهَا أَوْ صَادِقَا أَوْ مُشْفِقَا
فَأَجَبَنِي دَاعِي الْهَوَى فِي رَمْسِهَا فَارْقَتَ مِنْ هَوَى فَعَزَّ الْمُلتَقَى (٢)

فهو يرمز بسؤاله عن الأحبة المرتحلين ، وإجابة داعي الهوى بتعذر اللقاء عن
مفارقة مقامه الذي كان فيه ، وعدم اهتدائه إلى سبيل عودته إليه ، وشبهه بذلك
قول أبي سعيد الخراساني .

(١) تاريخ بغداد المجلد التاسع ص ٢٣٥ .

(٢) الخلية ج ١٠ ص ٣٤٨ وطبقات الصوفية و ٤٣ / ٢ - ب وتاريخ بغداد المجلد

الرابع ص ٤٣٣ .

أَسْأَلُكُمْ عَنْهَا فَهَلْ مِنْ مُخْبِرٍ قَالَ بِنِعْمٍ مُذْنَأَتْ دَارُهَا عَلِمُ
فَلَوْ كُنْتُ أَدْرِي أَيْنَ خَيْمِ أَهْلِهَا وَأَيَّ بِلَادِ اللَّهِ إِذْ ظَعَنُوا أَمْوَا
إِذَ اسْتَلَكْنَا مَلِكَ الرِّيحِ خَلَفَهَا وَلَوْ أَصْبَحْتَ نَعَمٌ وَمِنْ دُونِهَا النَّجْمُ (١)

فهو يرمز بالسؤال عن « نعم » والرحلة خلفها إلى التعلق بالله وحده وعدم التسلي عن حبه بشيء آخر من متاع الدنيا أو مواعيد الآخرة .

وقد يكون الرمز في الشعر المنقول عن الغزل الإنساني بتحويل معناه عن وضعه الأصلي الذي كان له قبل النقل ؛ فالبيت المشهور :

وَعَيْنَانِ قَارَ اللَّهُ كَرْنَا فَكَأَنَّنَا فَعُولَانَ بِالْأَلْبَابِ مَا تَفْعَلُ الْخُمْرُ

يصف عيون المحبوبة وفعلها في أبواب المحبين ، وقد استشهد به الشبلي يوما وهو يعنى به عيون البصيرة التي يهبها الله سبحانه لمن يشاء من عباده ، فيقولون على مشاهدته ، فتغيب ألبابهم في روعة الشهود « قل : لست أعنى العيون النجلى ، ولسكنى أعنى عيون القلوب ذوات الصدور ، فطوبى لمن كاز له عين في قلبه ، وأذن واعية ، وألفاظ مرضية (٢) » وهذا نقل أشبه ما يكون بالاستشاد . ومنه ماروى من أن رجلا جاء إلى الشبلي وقال : ادع الله لى . فقال الشبلي :

مَصْرَ زَمَنُ النَّاسِ بَسْتَشْعُمُونَ بى فَهَلْ لى إِي لَيْلَى الْعَدَاةَ شَفِيعُ (٣)

وكثيرا ما يوضح الصوفية معانى رموزهم إما بالتعقيب على المقطوعة كقول الشبلي المتقدم (لست أعنى العيون النجلى) ، أو بالتقديم لها بما يوضح ما فيها من رمز فنأتى المقطوعة وكأنها للاستشهاد ؛ كالذى روى عن الشبلي ، أيضا من أنه كان يقول في حلقة يوما « الحق يفنى بما به يبقى ، ويبقى بما به يفنى ، فإذا أفنى عبداعن إياه أوصله به وأشرفه على أسراره ، وبكى وأنشأ :

(١) طبقات الصوفية و ٣٨ - ب والحلية ج ١٠ ص ٢٤٨ .

(٢) اللع ص ٢٥٢ .

(٣) طبقات الصوفية و ٥٨ / ١ - ب .

(م - ٢١ التصوف فى الشعر العربى)

لَهَا فِي طَرَفِهَا لَحْظَاتُ سِحْرِ تُمِيتُ بِهَا وَتُحْيِي مَنْ تَرِيدُ
وَتَسْبِي الْعَالَمِينَ بِمُقَلَّتِيهَا كَأَنَّ الْعَالَمِينَ لَهَا عَيْدُ
الْأَحْظَاهَا فَتَعْلَمَ مَا بَقَلْبِي وَأَلْظَاهَا فَتَعْلَمَ مَا أُرِيدُ

وسأله سائل : هل يتحقق العارف بما يبدو له؟ فقال : كيف يتحقق بما لا يثبت ، وكيف يطمئن إلى ما لا يظهر ، وكيف يأنس بما لا يخفى ، فهو الظاهر الباطن الباطن الظاهر ، ثم أنشأ يقول :

فَمَنْ كَانَ فِي طُولِ الْمَوَى ذَاقَ سَلْوَةً فَإِنِّي مِنْ لَيْلَى لَهَا غَيْرُ ذَانِقِ
وَأَكْبَرُ شَيْءٍ نَلْتُهُ مِنْ وَصَالِهَا أُمَانِي لَمْ تَصْدُقْ كَلِمَةَ بَارِقِ^(١)

ولحظات السحر في المقطوعة الأولى ما يمنح الحق سبحانه محبيه من أحوال مختلفة من قبض وبسط وأنس ووحشة ؛ فالأنس والبسط يحيان ، والقبض والوحشة يميّتان ، وهذه كلها أحوال من أحوال المحبة ، فالحق سبحانه يحيي بأحوال المحبة من يشاء ويميت بها من يشاء .

والرمز في المقطوعات السابقة كلها يدور حول معاني الغزل ، والصوفية في كلامهم عن الحب يعمدون في رمزهم إلى جانب آخر هو جانب الخمريات ، فهم يتكلمون عن الحب على أنه شراب إلهي يسبب لهم سكرًا روحياً يصطلحهم عن نفوسهم ، وهم لا يستوون في عدد ما يحتسون من كأسات هذا الشراب « كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد : سكرت من كثرة ما شربت من كأس المحبة . وكتب إليه أبو يزيد : غيرك شرب بحار السماوات والأرض وما روى بعد ، لسانه خارج على صدره وهو يصيح : العطش العطش . وأنشد في ذلك :

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ رَبِّي وَهَلْ أُنْسَى فَأَذْكَرُ مَا سَبَيْتُ
شَرِبْتُ الْحَبَّ كَأَسًا بَعْدَ كَأَسٍ فَأَنْفَدَ الشَّرَابُ وَمَا رَوَيْتُ^(٢)

(١) طبقات الصوفية و ٤٩ / ب .

(٢) شطحات الصوفية ص ١٦٩ ورويت بوجه آخر في الحلية ج ١٠ ص ٤٠ .

وقال أبو حفص التيسابورى فى بيان تأثير كأس المحبة « من تجرع كأس الشوق
يهيم هياماً لا يطيق (كذا ولملها لا يفيق) إلا عند المشاهدة واللقاء ^(١) » وكان
ذو النون يقول : « لم أر أجهل من طبيب يداوى سكراناً (كذا بالألف) فى وقت
سكره ^(٢) » .

وكثرة استعمال الصوفية كلمة «سكر» أخرجتها عن أن تكون رمزاً إلى دائرة
المصطلحات الفنية الخاصة بالتصوف ، ولذا أثبتوها ضمن هذه المصطلحات وشرحوها
حقيقتها وبيّنوا الفرق بينها وبين الغيبة فقالوا : « الفرق بين السكر والغيبة أن الغيبة
تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشآن من شدة الخوف أو قوة الرجاء ،
وأما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجيد ، فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال
حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب ^(٣) » أى أن الغيبة حال أولئك الذين
ينظرون إلى الآخرة ، فيعبدون الله لأنهم يرجون رحمته ويخشون عذابه ، أما السكر
فحال خاص بأهل المحبة الذين تعلقت أرواحهم بالحق سبحانه فوجدوا فى مشاهدة
جماله جنّتهم وفى حجبهم عنه عذابهم .

ويلاحظ أن نصوص الغزل الصوفى تعتمد إلى الرمز بمعانى الغزل الإنسانى حين
الكلام عن المحبوب ، أما حين الكلام عن الحب نفسه وبيان آثاره فتعمد إلى
اللمحريات ، وهذا حكم مبنى على الاستقراء الناقص بطبيعة الحال لأن نصوص الغزل
الإلهى مما لا يمكن إحصاؤه .

قال بعض الصوفية « إن الله تعالى شرباً يسقيه فى الليل قلوب أحبائه ، فإذا
شربوا طارت قلوبهم فى الملكوت الأعلى حباً لله تعالى وشوقاً إليه ، ثم أنشد :

غَرَسْتَ الْحُبَّ غَرْسًا فى فُؤَادِي فَلَا أَسْأَلُ إِلَى يَوْمِ التَّنَادِي
جَرَحْتَ الْقَلْبَ مِنِّي بِاتِّصَالِ فَشَوْقٌ زَائِدٌ وَالْحُبُّ بَادِي

(١) طبقات الصوفية و ١٩ / ب .

(٢) طبقات الصوفية و ١٧ .

(٣) روض الريحين ص ١٢٩ .

سَقَانِي شَرِبَةً أَحْيَا فُوَادِي بِكَاسِ الْحُبِّ مِنْ بَحْرِ الْوَدَادِ
فَلَوْلَا اللَّهُ يَحْفَظُ عَارِفِيهِ هَلَامَ الْعَارِفُونَ بِكَلِّ وَادٍ^(١)

والرمز في هذه المقطوعة واضح قريب المأخذ ، لأن القرآن المفسرة تشيع في أغلب الأبيات . وأكثر منها تمثيلا للرمز قول أبي بكر الشبلي :

الغَيْبُ رَطْبٌ يَنْادِي يَا غَافِلِينَ الصُّبُوحُ
فَقُلْتُ أَهْلًا وَمَهْلًا مَا دَامَ فِي الْجَنَمِ رُوحٌ^(٢)

والصباح هنا رمز إلى الحب الإلهي .

ومن المواطن التي يشيع فيها هذا الأسلوب الرمزي (السماع) ، وللسماع في حياة الصوفية أهمية بالغة في استحضار حالات الوجد والجذب ، وتصور الحكايات العديدة في أخبار الصوفية كيف كان الواحد منهم يقع في حالة الجذب عند سماعه بضعة أبيات من الشعر يسمعها عرضاً أو في مجلس من مجالس السماع التي كان يبعدها الصوفية قصداً « سماع الشبلي رجلاً ينشد :

أَرَدْنَاكُمْ صِرْفًا فَإِذَا قَدْ مَزَجْنَا
فَبِعَدَا وَسُحْقًا لَا نَقِيمُ لَكُمْ وَزَنَا
فنفسي عليه^(٣) .

ويغلب أن يكون الشعر الذي ينشد في السماع من شعر الغزل الإنساني ، وقد تقدم أن الرمزية في هذا النوع ليست من قصد الشاعر الذي أنشأه ، وإنما هي شيء جاء نتيجة تأويل الصوفية لمعاني هذا الشعر تأويلاً رمزياً ، ويمثل ذلك التأويل في السماع ما رواه أحمد بن مسروق قال :

« مررت مع الجنيد في بعض دروب بغداد ، فإذا مغن يفتي :

مَفَارِزًا كُنْتَ تَهَوَّاهَا وَتَأْفَهَهَا
أَيَّامًا كُنْتَ عَلَى الْأَيَّامِ مَنصُورًا

(١) شطحات الصوفية ص ١٦٧ .

(٢) الحلية ج ١٠ ص ٣٦٩ .

(٣) الكشكول ج ١ ص ٧١ .

فبكا الجند بكاءً شديداً ثم قال لى : يا أبا العباس ما أطيب منازل الألفة والأنس ،
وأوحش مقامات المخالقات ، لا أزال أحن إلى بدو إرادتى ، وحدة طبعى ، وركوبى
الأهوال فى الوصول ، وها أنذا فى أيام الفترة أنثف على أوقاتى الماضية (١) .
ويظهر فى المقطوعات التى كان يتخيرها الصوفية للسمع مدى الحذق والبراعة
وحسن الذوق فى الاختيار ، فهى مقطوعات مليئة بالمعاطفة ، ظاهرة الرقة وهى لذلك
ذات أثر بالغ فى إثارة العواطف وإلهابها ، والروايات تصور تأثير هذه المقطوعات
على الصوفية تصويراً غريباً يجعله يصل أحياناً إلى الموت ، فقد جاء فى تاريخ بغداد
« كان سبب وفاة أبى الحسين النورى أنه سمع هذا البيت :

لَا زِلْتُ أَنْزِلُ مِنْ وَدَادِكَ مَنَزِلًا تَتَحَيَّرُ الْأَلْبَابُ عِنْدَ نَزْوِهِ

فتواجد النورى وهام فى الصحراء ، فوقع فى أجمة قصب قد قطعت وبقى
أصولها مثل السيوف ، فكان يمشى عليها ويميد البيت إلى الغداة والدم يسيل من
رجليه ، ثم وقع مثل السكران فورمت قدماه ومات (٢) » وقد رويت حالات الوجد
الناشئ عن السماع عن كبار شيوخ القرن الثالث ، قال السلمى « أنشد قوال بين
يدى الحارث هذه الأبيات المباركة :

أَنَا فِي الْغُرْبَةِ أَبْنِيكَ مَا بَكَتْ عَيْنٌ غَرِيبٍ
لَمْ أَكُنْ يَوْمَ خُرُوجِي مِنْ بِلَادِي بِمُصِيبٍ
عَجَبًا لِي وَلِتَرْكِي وَطَنًا فِيهِ حَبِيبِي

فقام يتواحد ، ويبكى حتى رحمة كل من حضره (٣) .

« ولما وافى ذو النون إلى بغداد ، واجتمع إليه جماعة من الصوفية ومعهم من
يقول ، فاستأذنه أن يقول شيئاً من عنده فقال نعم ، فابتدأ القوال :

(١) طبقات الصوفية و ٣٩ / ب .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الخامس ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٣) طبقات الصوفية و ١٠ / ب .

صَغِيرٌ هَوَاكَ عَذَّبَنِي فَكَيْفَ بِهِ إِذَا احْتَنَّكَ
وَأَنْتَ جَمَعْتَ مِنْ قَلْبِي هَوَى قَدْ كَانَ مُشْتَرَكًا
أَمَّا تَرْتِي لِمُكْتَنِبٍ إِذَا ضَحِكَ انْحَلَى بِكِي

فقام ذو النون قائماً ثم سقط على وجهه ، رى الدم يجرى منه ولا يسقط إلى الأرض منه شيء (١) .

(ب) وكما أن غاية الحب عند المحبين الحسينيين هي رؤية الحبيب ولقاؤه والتبلى بجماله والأنس به فكذلك الصوفية يحبون الله سبحانه ويهدفون في حبهم إلى رؤيته ومشاهدة وجهه الكريم والتمتع بجماله الأزلى ، والحالة التي يحظى فيها الصوفية بنعيم الوصال وجنة القرب وسكر الشهود يسمونها « الفناء » ، وللفناء جانبان عند الصوفية : أحدهما خلقى ، والآخر ذوقى ، شرحهما الجرجاني في قوله « الفناء سقوط الأوصاف الذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناء ان أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة ، والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق (٢) » والجانب الثانى هو الذى يعنيننا فى هذا الموضوع ؛ لأنه يترتب على الحب عند كبار الصوفية الذين وهبهم الله الفناء فى حبه ، وهؤلاء الممتازون من المحبين يعتبرون مادون الفناء فى الحب لونا من الزيف ، وفى ذلك يقول أبو على الروذبارى :

مَنْ لَمْ يَكُنْ بِكَ فَا نِيًّا عَنْ حُبِّهِ وَعَنِ الْهَوَى وَالْأُنْسِ بِالْأَحْبَابِ
أَوْ تَيَمَّمْتُهُ صَبَابَةً جَمَعَتْ لَهُ مَا كَانَ مُفْتَرِقًا مِنَ الْأَسْبَابِ
فَكَأَنَّهُ بَيْنَ الْمُرَاتِبِ وَاقِفٌ لِمَنَالٍ حَظٌّ أَوْ لِحَسَنِ مَأَبٍ (٣)

أى أن الذى لا يصل فى صبابته إلى درجة الفناء عن كل ما عدا الله والفناء

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ٣٩٦ .

(٢) التعريفات ص ١١٣ .

(٣) اللمع ص ٣٥٩ .

عن حبه أيضاً فهو أشبه ما يكون بأولئك الذين يعكفون على عبادة الله تعالى رجاء حسن المآب والثواب في جنات النعيم ، وهؤلاء لا يصح أن يطلق عليهم اسم المحبين .

ويستعين الصوفية على استحضار هذه الحالة بالذکر والسماع ، فالذکر عندهم أجنحة تخلق بها أرواحهم في عليين ، وليس كما يعرفه عامة المتعبدين من أنه وسيلة لعلو الدرجات يوم القيامة ، فهذا ما لا يخطر للمحبين على بال ، لأنهم يذكرون بغية القرب والتمتع بنعيم المشاهدة بالاستغراق في الفناء .

أَبِي الْحُبِّ أَنْ يَخْفَى وَكَمْ قَدْ كَتَمْتُهُ وَأَصْبَحَ عِنْدِي قَدْ أَنَاخَ وَأَطْنَبَا
إِذَا اشْتَدَّ شَوْقِي هَامَ قَلْبِي بِذِكْرِهِ وَإِنْ رُمْتُ قُرْبًا مِنْ حَبِيبِي تَقَرَّبَا
وَيَبْدُو فَافْتَنِي نَمَّ أَحْيَا بِهِ لَهْ وَيُسْعِدُنِي حَقِّي أَلَدَّ وَأَطْرَبَا (١)

وإنما كان الذکر سبيلا إلى المشاهدة لأنه ينتج الوجد ، والوجد ينتج الغيبة ، وبالغيبة تحصل المشاهدة . والوجد حالة نفسية يصحبها أحيانا اضطراب ينتج غالباً عن الذکر ، وهي حالة لا إرادية ولذلك عرفها الجرجاني بقوله : « ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع » (٢) ، أما الغيبة فهي غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر للعبد (٣) . وهذا التعريف يقربها من الفناء حتى كأنها هو ، ومعنى هذا أن الصوفي حين يخرج من حالته العادية إلى حالة الفناء والشهود يتدرج من الذکر إلى الوجد إلى الغيبة إلى المشاهدة .

ذَكَرْتُكَ لَا أُنِي نَسِيتُكَ لَمَحَّةً وَأُسْرُ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرُ لِسَانِي
وَكِدْتُ بِالْأَوْجِدِ أَمُوتُ مِنَ الْهَوَى وَهَامَ عَلَى الْقَلْبِ بِالْخَفَقَانِ
فَلَمَّا أَرَانِي الْوَجْدُ أَنَّكَ حَاضِرِي شَهِدْتُكَ مَوْجُودًا بِكُلِّ مَكَانٍ

(١) صفة الصفوة ج٤ ص ٣٧٨ .

(٢) التعريفات ص ١٧١ .

(٣) اللمع ص ٣٤٠ .

فَخَاطَبْتُ مُوْجُودًا بَعِيرٍ نَكَمًا وَلَا حَظَّتْ مَعْلُومًا بَعِيرٍ عَيَانٍ (١)

وعلى كل فليس كل الصوفية يقطع مراحل هذا الطريق جميعاً، فمنهم من يقف بعد المرحلة الأولى فيقنع بالذكر، ومنهم من يجوزها إلى المرحلة الثانية فيقف عند الوجد، ومنهم من يمن الله عليه بالغيبة فيحصل على نعيم المشاهدة، والله وحده هو الموفق لاجتياز مرحلة ما من هذه المراحل:

مَنْ جَادَ بِالْوَجْدِ أَحْرَى أَنْ يَجُودَ نَمَا يُفْنِي الْوُجُودَ مِنَ الْأَفْصَالِ وَالْمِنَنِ (٢)

وقد كان الجنيّد ممن يطرب للوجد ويظنه منتهى رحلته، فلما جازه إلى المشاهدة عرف أنه كان محجوباً فكوشف، وهو في ذلك يقول:

قَدْ كَانَ يُطْرِبُنِي وَجْدِي فَأَعْدَنِي عَنْ رُؤْيَةِ الْوَجْدِ مَنْ فِي الْوَجْدِ مَوْجُودٌ

الْوَجْدُ يُطْرِبُ مَنْ فِي الْوَجْدِ رَاحَتُهُ وَالْوَجْدُ عِنْدَ شُهُودِ الْحَقِّ مَقْقُودٌ (٣)

أى أن الوجد منزلة يفرح بها من قصر بهم جهدهم عن الغايات، فإذا ما انتهوا إلى الغاية فنوا في شهودهم عن كل ما عدها حتى عن وجدهم، وكل وجد لا ينتهي إلى الشهود فقد قصر بأصحابه عن لحوق الغاية:

الْوَجْدُ عِنْدِي جُحُودٌ مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شُهُودٍ

وَشَاهِدُ الْحَقِّ عِنْدِي يُفْنِي شُهُودَ الْوُجُودِ (٤)

والصوفية يعبرون عن حالة الكشف مرة بالمشاهدة، ومرة بالرؤية، فالتورى مثلاً يؤثر التعبير بالمشاهدة فيقول:

لَوْ لَا التَّقَى لَمْ تَرَى أَهْجُرُ طِيبَ الْوَسَنِ

إِنَّ التَّقَى شَرَّ دَنِي كَمَا تَرَى عَنْ وَطَنِ

(١) الرسالة للقشيري ص ١٠٢، تاريخ بغداد المجلد الرابع عشر ص ٣٩٠.

(٢) التعرف للكلاباذي ص ٨٣.

(٣) عوارف المعارف ص ٣٦٧، التعرف ص ٨٣، كشف الوجوه الفر على هامش

ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٤٠٣٩.

(٤) التعرف للكلاباذي ص ٨٣.

أَفْرُ مِنْ وَجْدِي بِهِ مُخْبَهُ هَيْمَنِي
 صَبْرِي كَمَا تَرَى أَسْكُنُ قَفَرِ الدَّمَنِ
 شَرَّدَنِي عَنْ وَطَنِي كَأَنِّي لَمْ أَكُنْ
 وَاقِفَتُهُ حَتَّى إِذَا وَاقَفَنِي خَالَفَنِي
 إِذَا تَغَيَّبْتُ بَدَأَ وَإِنْ بَدَأَ غَيَّبَنِي
 يَقُولُ لَا تَشْهَدُ مَا يُشْهَدُ أَوْ تَشْهَدُنِي (١)

أما أبو حمزة الصوفي فيعبر عنها بالرؤية ، فقد روى أنه كان سائحا فوقع في بئر في طريق منقطع ، فرجاعة بالبر فغطوها خشية أن يتردى فيها أحد وهم لا يعلمون بمكانه فيها وهو يأبى أن ينبههم حتى لا يفسد توكله ، ثم مضوا وظل كذلك حتى أخرجه منها وحش مفترس ، وكان أبو حمزة يقول : فقال لي يا أبا حمزة كيف ترى نجيناك من التلف بالتلف ، قال : فضيت وأنا أقول :

نَهَانِي حَيَاتِي مِنْكَ أَرَأَيْتَ كَشِفَ الْهَوَى وَأَغْنَيْتَنِي بِالْقُرْبِ مِنْكَ عَنِ الْكَشْفِ
 تَرَأَيْتَ لِي بِالْغَيْبِ حَتَّى كَأَنَّمَا تُبَشِّرُنِي بِالْغَيْبِ أَنْكَ بِالْكَفِّ
 أَرَاكَ وَبِي مِنْ هَيْبَتِي لَكَ وَخَشَّةٌ فَتُوْنِسُنِي بِالْعَطْفِ مِنْكَ وَبِالْعَطْفِ
 وَتُحِبِّي مُحِبًّا أَنْتَ فِي الْحُبِّ حَتْفُهُ وَذَاعَجَبٌ كَوْنُ الْحَيَاةِ مَعَ الْحَتْفِ (٢)

والمشاهدة والرؤية - كما يبدو من تعريفات الجرجاني - شيء واحد واختلاف التعبير يرجع إلى اختلاف زعات المتكلمين فيهما لا إلى اختلاف حقيقتهما ، فهؤلاء الذين يعبرون بالمشاهدة يسرون على النهج الأصيل للتصوف وهو منهج يصطنع العاطفة ويجعل عليها المعول الأول ، أما الذين يعبرون بالرؤية

(١) هذه المقطوعة رويت للنوري وغيره بصور مختلفة وترتيب مختلف وهي بوضعها هنا ملفقة من عدة روايات منها روايات : روض الرياحين ص ٤٠ واللمع ص ٣٦٩ والحلية ج ١٠ ص ٢٥٠ وتاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٢ - ٣٩٣ والكشكول ج ١ ص ٧١ .
 (٢) تاريخ بغداد المجلد الأول ص ٣٩٢ والرسالة للشيرازي ص ٨٠ والحلية ج ١٠ ص ١٧٨ .

فهؤلاء الذين يعبرون عن مشاهداتهم وفي أذهانهم عناصر عقلية إما من طبيعة تفكيرهم أو تكون وافدة عليهم من خارج دائرة التصوف ، والرؤية اصطلاح بدور في علم الكلام كما يدور في التصوف .

ويتصل بالفناء موضوع يعتبر شركة بين التصوف والفلسفة وهو موضوع (المعرفة) ، ولكن منهج التصوف في المعرفة يخالف منهج الفلسفة مخالفة تامة فالمعرفة عند الفلاسفة تبنى على النظر العقلي ، أما الصوفية فتقوم معرفتهم على الذوق والانجذاب نحو موضوع المعرفة والاتصال به اتصالاً روحياً ، وليس في هذا المنهج الصوفي الذوقي أى عنصر عقلي ، وإن كان يستطيع أن يتراوح من العناصر العقلية كما تقدم (١) .

وللصوفية كلام في الحب والمعرفة ، وأوجه الاتفاق والاختلاف بينهما ، وهل تتقدم المعرفة على الحب أو تتأخر عنه ، وليس هنا مجال تفصيل القول في هذا الموضوع .

ومن أسبق صوفية القرن الثالث كلاماً في المعرفة وأكثرهم أيضاً ذو النون المصرى الذى كان صاحب ثقافة واسعة ، وإلمام بالفلسفة اليونانية وخاصة الأفلاطونية الحديثة التى كانت المعلومات عنها تسكّر في غربى آسيا ومصر ، كما كان ذو النون ذا صلة بالحضارة المصرية القديمة ، ويقال إنه كان يذهب إلى الآثار المصرية يحاول معرفة رموزها ، وقد قال عنه ابن خلسكان إنه « كان حكيماً فصيحاً » (٢) ، وقيل عنه أيضاً إنه « كان يمتاز بعمق النظر في الأسرار الإلهية » (٣) ، ولذى النون مقطوعات شعرية في المعرفة زيادة على كلامه المنشور ، ومن هذه المقطوعات واحدة مطلعها :

بِحَالِ قُلُوبِ الْعَارِفِينَ بَرَوْضَةِ سَمَاوِيَّةٍ مِنْ دُونِهَا حُجِبَ الرَّبُّ (٤)

(١) راجع ص ١٩ من التمهيد لهذا البحث .

(٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

(3) Reading From The Mysitcs of islam P : 22 London 1950

(٤) المقطوعة المذكورة في الحلية ص ٣٦٩ .

وهي مقطوعة ليست قوية ، ويبدو أن صلة موضوعها بالنظر العقلي وتأثر ذى النون بذلك في آرائه في المعرفة قلل من قيمة المقطوعة من الناحية الفنية .

ولم يكن الكلام في المعرفة كثيراً أثناء القرن الثالث ، لأن التصوف في هذا القرن كان يصطنع منهجاً ذوقياً سليماً ، ومن شأن هذا المنهج أن لا يفرق بشكل واضح بين المعرفة والحب ، ولذلك اختلط الكلام عنهما وأصبح كل موضوع منهما يخدم الآخر ويوضحه ، هذا إلى جانب أن صوفية هذا القرن لم يقدموا على إعلان كل آرائهم وخاصة ما يتصل بالمعرفة لأن الجو العام لم يكن يسمح لهم بذلك ، ويمثل هذا التخرج أبو عبد الله الجلاء المتوفى سنة ٣٠٦ هـ فقد سئل عن المحبة فقال :

كَيْفِيَّةُ الْعَرِّ لَيْسَ الْعَرُّ يُدْرِكُهَا فَكَيْفَ كَيْفِيَّةِ الْجَبَّارِ فِي الْقِدَمِ
هُوَ الَّذِي أَحَدَثَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِعًا فَكَيْفَ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدَثُ النَّسَمِ (١)

والفناء يستلزم البقاء ، فإن الصوفي يفنى عن نفسه لينقى في ربه ، والبقاء حال من أحوال الصوفي في إتحاده بربه ، والاتحاد هو الغاية التي يهدف إليها الصوفية جميعاً لأنهم يريدون أن يكونوا ربانيين . وقد تكلم صوفية القرن الثالث في الاتحاد كلاماً مقتضياً تغلب عليه سمة « الشطح » أكثر مما تغلب عليه سمة الكلام المنظم المرتب ، والواقع أن « الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعدّ أول صوفي مسلم قدم في شعره ونثره تفسيراً جديداً لمسألة الاتحاد ، وهي هذه المسألة التي عرفت من قبله معرفة ساذجة ، وعبر عنها أبو يزيد البسطامي تعبيرات متطرفة تصور لها شطحاًته الكثيرة ، وعارضها التستري والجنيدي معارضة قوية (٢) .

وقد كان كلام هؤلاء الصوفية السابقين على الحلاج في الاتحاد يتجلى في كلامهم عن درجاته وأحواله ، فقد أكثروا من الكلام في التفرقة والجمع وجمع الجمع :

أما التفرقة أو الفرق فهي الحالة العادية للصوفي قبل أن تنزل به حالة الانجذاب وهو في هذه الحالة إنسان كسائر الناس يرى الأشياء والأفعال والصفات والعلاقات

(١) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي ص ٢٩٧ .

كما يراها الإنسان العادي ، ولذلك عرفوها بقولهم هي « إشارة إلى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية^(١) » وقيل هي : « ما نسب إليك^(٢) » ، وقد يعبر عن هذه الحالة أيضاً باسم « الصحو » ، وواضح أن هذه الحالة لاصلة لها بالاتحاد لأنها شركة بين الصوفية وغيرهم .

وتبدأ حالة الشعور بالاتحاد بالدخول في مرحلة الجمع أو سكر الجمع كما يسمونه أحياناً أو المحو كما يعبر عنه البعض ، وهو حالة دهش وغيبة و فقدان للإحساس بالأشياء والنفس أيضاً ، وهو يطابق تماماً حالة « الفناء » التي تقدم كلام كثير عنها ، ويترتب على هذا الفناء عن النفس بقاء في الله وهما « يعزل المحب نفسه عن صفاتها ، بأن ينظر كأنه بمثابة النظر لا الناظر ، ويسمع وبمى كأنه بمثابة السمع والوعى لا السامع والواعى ، ويتكلم كأنه بمثابة الكلام لا التكلم ، وذلك كله لكي يصبح المحب الذي استحال إلى نظر وسمع ووعى ولسان عين المحبوبة في مقام الجمع^(٤) » ولذلك عرفه الصوفية بأنه « إشارة إلى حق بلاخلق^(٣) » وقيل « الجمع ماسلب عنك^(٥) » وقد كانت حالة الجمع هذه أساس كثير من الكلمات الجريئة التي أطلق عليها الصوفية اسم (الشطحات) ، والشطح كما يقول الجرجاني « كلمة عليها راحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة^(٦) » مثل قول أبي يزيد البسطامي (سبحاني) وقول الحلاج (أنا الحق) فقد قيل للجنيدي « إن أبا يزيد يسرف في الكلام . فقال : وما بلغكم من إسرافه في كلامه ؟ قالوا : سمعناه يقول : سبحاني سبحاني أنا ربى الأعلى . فقال الجنيدي : إن الرجل مستهلك في شهود

(١) اصطلاحات الصوفية لابن عربي ص ٣ .

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٥٣ .

(٣) ابن الفارض والحب الإلهي ص ١٥١ .

(٤) اصطلاحات الصوفية ص ٣ .

(٥) التعريفات ص ٥٣ .

(٦) التعريفات ص ٨٦ .

الإجلال ، فنطق بما استهلكته لذهوله عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق تعالى
فنعته فنطق به ^(١) ومعنى هذا أن حالة الجمع كان لها تأثير معين في الإنتاج الأدبي
عند الصوفية ، وكانت أساساً نفسياً لإبداع لون أدبي خاص هو ما أطلق عليه إسم
(السطح) ، ومن الأمثلة الشعرية لهذا اللون الأدبي قول بعضهم :

أَشَارَ سَرِّيَ إِلَيْكَ حَتَّى قَدِيتُ عَنِّي وَدُمْتُ أَنْتَ
مَحَوْتُ إِسْمِي وَرَزَمَ جِسْمِي سَأَلْتُ عَنِّي فَقُلْتَ أَنْتَ
فَأَنْتَ تَسْأَلُو خَيَالَ عَيْنِي خَفِيئُهُمَا رُتُّ كُنْتُ أَنْتَ ^(٢)

وهذا نظر إلى الأشياء بعين الوحدة بعد الدخول في (المحو) أو (الجمع) ،
وغنى عن البيان أن الوحدة هنا ذوقية تقوم على الإحساس لا على النظر كما تقوم
نظريات الفلاسفة .

ومن هذه الأمثلة أيضا قول أبي يزيد البسطامي :

بُعْدُكَ مِنِّي هُوَ قَرُّ بَاكَ أَخَذْتَنِي عَنْكَ بِمَعْنَاكَ
لَا تَفْرِقْ لِأَوْصَافِ مَا بَيْنَنَا إِنْ قِيلَ لِي : يَا كُنْتُ إِيَّاكَ ^(٣)

وهذا شعور بالاتحاد بين المحب والمحبوب وهو طابع البسطامي في شطحاته ،
ومعنى هذا أن الشعور بالاتحاد قد يكون بين المحب والمحب فقط كما في المقطوعة
الثانية ، وقد يكون اتحادا بين المحبوب وما عداه بما في ذلك المحب كما في المقطوعة
الأولى .

وقد تقدم للسبيل أمثلة من السطح في مقطوعات شعرية ، وحية السبيل بالنسبة
لشطحاته تنقسم — كما تقدم — قسمين : الأول ما قبل مصرح الحلاج وكان
حافلا بالشطحات الثرية والشعرية ، والثاني بعد مصرع الحلاج وقد خفف السبيل

(١) شطحات الصوفية ص ٦٨ .

(٢) شطحات الصوفية ص ١٠٩ .

(٣) شطحات الصوفية ص ١٣١ .

من جرأته في هذا الدور . وحاول أن يبدو على أقواله طابع سني لا يتعارض وتعاليم الشريعة الظاهرة ، وقد روى أن الشبلي مر على الحلاج وهو مصلوب فقال له : أولم نهك عن العالمين ؟ ومعنى هذا أن إباحة الأسرار خطأ يقع فيه العارفون ويجب التحرز منه .

ويعتبر كبار الصوفية مرحلة الجمع هذه أدنى مما يجب أن يكون عليه الكمل من المحبين الذين يجب أن يتحققوا بما يسمونه (جمع الجمع) (أو صحو الجمع) أو (الفرق الثاني) ، وهي مرحلة تعقب مرحلة (الجمع) السابقة ، ويجمع الصوفي فيها بين الجمع والفرق معا ، لأنه « لا بد للعبد منهما ، فإن من لا تفرقه له لاعبودية له ، ومن لا جمع له لا معرفة له ^(١) » وحالة (جمع الجمع) هذه حالة وعى عادى وصحو وإدراك ولكنها تختلف عن حالة التفرقة الأولى ، ولذلك أطلق عليها اسم : (الفرق الثاني) تمييزاً لها عن الفرق الأول ، لأنها حالة صوفية يشعر الإنسان فيها بالاتحاد كحالة الجمع سواء بسواء ، إلا أن « صاحب الجمع الصرف في بداية الاتحاد يزول حاله ويرتفع عنه بمخالطة الخلق والنظر إلى صور أجزاء الكون ، وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة ^(٢) » ومعنى هذا أن حالة (الجمع) تحقق الاتحاد في فترة السكر والفناء فقط ، أما حالة (جمع الجمع) فتتحقق الاتحاد بصفة دائمة دون حاجة إلى غيبة أو سكر بل يظل الصوفي المتحقق بهذه الحالة يشعر بالاتحاد في حالات صحوه العادية ، وهذا حالة فيها جمع من وجه وتفرقة من وجه ، فالجمع باعتبار الشعور بالاتحاد ، والفرق لإدراك الخلق وصور الكون كالأهلي ، وقد تكلم صوفية القرن الثالث عن هذه الحالة باسم (الجمع والتفرقة) ومن ذلك قول بعضهم :

إِذَا مَا بَدَأَ لِي تَعَاظَمَتْهُ فَأُصْدِرُ فِي حَالٍ مِّنْ لَمْ يَرِدْ

(١) التعريف للجرجاني ص ٥٣ .

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي ص ١٣١ .

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ ففَرَّدُ التَّوَاصِلَ مِثْنَى العَدَدِ^(١)

فالشاعر هنا وصل إلى (جمع الجمع) بعد أن تحقق (بالجمع) ، وبعد وصوله إلى (جمع الجمع) كان جامعاً باعتبار ومفروقاً باعتبار ، ففرد التواصل بالجمع مثنى العدد بالتفرقة .

ومن المتحققين بجمع الجمع من صوفية القرن الثالث الجنييد البغدادي ، وقد أوضح هذا في قوله :

وَتَحَقَّقْتُكَ فِي السَّرِّمِ فَنَبَّاحًا لِسَانِي
فاجْتَمَعْنَا لِمَعَانٍ وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانٍ
إِنْ يَكُنْ غَيْبُكَ التَّعْظِيمُ عَنِ الحِطِّ عِيَانِي
فَلَقَدْ صَيْرَكَ الوَجْدُ مِنْ الأَحْشَاءِ دَانِي^(٢)

فالجنيد جمع لمعان وفرق لمعان ، وهذا هو عين (جمع الجمع) وهو حال العارفين ، والجنيد كما نعلم كان يلقب (سيد الطائفة) .

ومهما يكن من أمر فقد كانت أقوال الصوفية ، في هذه الأحوال إبان القرن الثالث أقوالاً ساذجة بسيطة مقتضبة ، وقارىء كتب الطبقات يلحظ ذلك واضحاً في كلام صوفية القرن الثالث عن هذه الأحوال فهي جمل ومقطعات شعرية ، أما الكلام المفصل والشرح المطول الذي يدور عادة حول المذاهب المنظمة المعروفة فهذا ما لا نجد به بالنسبة لهذه الأحوال .

غير أن واحداً من صوفية هذا القرن خرج على هذه القاعدة ، فأطال الكلام وفصله ، وأكثر الشرح حول كل مسائل التصوف في القرن الثالث بعامة وما يتصل منها بالاتحاد بخاصة ، وقد اصطنع في شرحه وبسط آرائه النثر تارة والنظم تارة

(١) الرسالة للقشيري ص ٣٦ .

(٢) اللمع ص ٥٧ وحق كلمة داني في آخر البيت الأخير أن تنصب ولكن القافية حتمت بقاءها هكذا فرويت كذلك في سائر المراجع .

أخرى وترك في ذلك ثروة استغلت في العصور التالية له استفلا حَسَنًا ، وهذا الصوفي هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ والذي كان له آراء خاصة فيما يتصل بمسألة الاتحاد .

والحق أن الحلاج كان ثورة في التصوف الإسلامي وشعره على السواء ، فقد كان له فيهما أثره الخاص الذي عرف له على مر السنين ، وفي الفصل التالي — إن شاء الله — تبين مدى تأثير الحلاج على التصوف الإسلامي وشعره .

تعقيب

يتكون هذا الفصل من فقرتين رئيسيتين: عولج في أولها الحب الألهي وشرحت ماهيته ، وخصصت الثانية للغزل الألهي عند صوفية القرن الثالث ، وقد كانت أولى هاتين الفقرتين تمهيدا موضعيا لمسائل الفقرة الثانية وما دار فيها من مقطعات شعرية . وقد اشتملت الفقرة الثانية على تقسيم لأسلوب الغزل الإلهي إلى صريح ومحامد ومرموز ، وتبين أن الأسلوب الصريح نتاج صوفي خالص بينما تقع الشركة في النوعين الآخرين بين الصوفية والمحبين الحسينيين . كما نبين أيضا مدى ظهور النزعات الشخصية لكل شاعر صوفي في غزله ورمزه ، وأن الرمز كما يخضع للنزعة الشخصية من ناحية يخضع للظروف السياسية والدينية والاجتماعية من ناحية أخرى ، وأن مادة الرمز تستمد من عنصرين هما الغزل الإنساني والمحرمات ، وأن السماع كان من أظهر الحالات التي يكثر دوران الشعر المرموز فيها ، وأن ما كان الصوفية ينشدونه في السماع امتاز بالركة وغلبة العنصر العاطفي فيه . ثم عرضت هذه الفقرة لما بعد الحب من أحوال التصوف من فناء وآحاد ، وتبين من الكلام في هذه المسائل الصوفية أنها لم تكن من المواطن التي استفاضت فيها أقوال الصوفية كما استفاضت في الحب الإلهي مثلا ، وأن وضوح هذه المسائل لم يتم إلا في أخريات القرن الثالث على يد الحسين بن منصور الخلاج .

ويلاحظ على النماذج الشعرية التي دارت في هذا الفصل ما لوحظ على نماذج الفصل السابق وهي أنها مقطعات قصيرة تامة في موضوعها وليس فيها ما يمكن أن يسمى قصيدة ، وأطول هذه النماذج المتقدمة مقطعة ليحيى بن معاذ وأخرى لدى النون قاربنا العشرين بيتا ، وليس لهاتين المقطوعتين نظائر تجعلهما ظاهرة تستحق التسجيل ، ولذلك يمكن القول في اطمئنان إن شعر الصوفية في القرن الثالث كان في شكل مقطعات قصار لا قصائد طوال .

الفصل الثالث

الحلاج ومكاته في التصوف وشعره

١ - الخراج :

١ - في تاريخ بغداد « الحسين بن منصور الحلاج يكنى أبا المغيث وقيل أبا عبد الله ، وكان جده مجوسياً اسمه محمى من أهل بيضاء فارس ، نشأ الحسين بواسطة وقيل بتستر ، وقدم بغداد فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد وأبا الحسين النوري وعمرا المكي^(١) » ويحكى ولده أن مولده كان « بالبيضاء في موضع يقال له الطور ، ونشأ بتستر وتلمذ لسهل بن عبد الله التستري سنتين ، ثم صعد إلى بغداد^(٢) » وتفيد هذه النصوص أن الحلاج فارسي الأصل ، وأن عهده بالمجوسية ليس بالبعيد ، وأنه خالط الصوفية منذ صباه ، فقد اتصل بسهل بن عبد الله التستري وهو في السادسة عشرة من عمره ، وبعد مضي عامين على هذه الصلة خرج من تستر وله ثمان عشرة سنة إلى البصرة ، ومنها إلى بغداد حيث اتصل بكبار مشايخ الصوفية هناك .

وقيل في إطلاق لقب الحلاج عليه إنه لما دخل واسط عرج على حانوت قطان ، ثم أرسل القطان في بعض عمله على أن يساعده في الحلاج ، فلما عاد الرجل وجد كل قطنه محلوجا وكان أربعة وعشرين ألف رطل ، فسمى من ذلك اليوم حلاجاً^(٣) . ويظهر أن هذا التفسير من باب التماس العليل لما هو غير معروف العلة ، والأقرب

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٢ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) أخبار الحلاج ص ٨٩ ثمرة ماسينيون وكراوس وتاريخ بغداد المجلد الثامن

إلى التصديق أنه لقب بذلك لسكلامه في بدء أمره على أسرار المريدين، فلقب (حلاج الأمرار) كما كان يكتب إليه بذلك أهل خوزستان^(١).

٢ - وتبدأ حياة الحلاج المعروفة منذ انصاله بسهل بن عبد الله التستري الصوفي المشهور وتلقيه عنه في مدينة تستر، وكان الحلاج في ذلك الحين فتى في السادسة عشرة من عمره، وقد أخذ عن أستاذه شدة مجاهداته وحمله على نفسه، ويظهر أنه لبس خرقة الصوفية على يده، ومن تستر سافر الحلاج إلى البصرة فأقام بها مدة خرج بعدها إلى بغداد للقاء الشايخ بها. وانصل في بغداد أول ما اتصل به عمرو بن عثمان المكي، وبعد مضي ثمانية عشر شهرا على لزومه إياه تزوج من ابنة أبي يعقوب الأقطع، والسبب غير معروف أثار هذا الزواج حفيظة عمرو بن عثمان المكي على الحلاج وعلى صهره، فبدأ الحلاج اتصاله بالجنيدي بن محمد البغدادي وشكا إليه عمرو بن عثمان، فنصحه الجنيدي بالصبر والأناة فصبر على ذلك مدة.

ويبدو أن اتصال الحلاج بالجنيدي لم يطل أمده، وقد لا يبعد أن يكون الاتصال بينهما سطحيا، وأيا ما كان فقد ترك الحلاج (سيد الطائفة) إلى مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة، ولو أن اتصاله بالجنيدي كان وثيقا لبادر بالرجوع إليه بعد أداء مناسك الحج، ولكنه آثر أن يجاور بمكة فأقام بها سنة عكف فيها على المجاهدة العنيفة التي لفتت الأنظار إليه، قال النهر جوري: « دخل الحسين بن منصور إلى مكة وكان أول دخلته، جلس في صحن المسجد سنة لا يبرح من موضعه إلا للطهارة أو للطواف، ولا يبالي بالشمس ولا بالمطر، وكان يحمل إليه كل عشية كوز ماء للشرب وقرص من أقراص مكة، فيأخذ القرص ويعض أربع عضات من جوانبه ويشرب شربتين من الماء شربة قبل الطعام وشربة بعده، ثم يضع باقي القرص على رأس الكوز فيحمل من عنده^(٢) » ويقول الکتانی « دخل الحسين بن منصور مكة في ابتداء أمره، فجهدنا حتى أخذنا مرقعته، قال السوسى أخذنا منها حلة فوزناها فإذا فيها نصف دانق من كثرة رياضته وشدة مجاهدته^(٣) ».

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٨.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

ورجع الحلاج إلى بغداد بعد قضائه سنة في مكة ، وفي بغداد لقي الجنيد ثانية فلم يحمده لقاءه ، فقد سأله مسألة فلم يجبه بحجة أنه مدع في سؤاله ، فترك بغداد بعد أن ساءت علاقته بمشايعها إلى تستر حيث تلقى تعاليمه الصوفية الأولى . ويبدو أن شخصية الحلاج ليست شخصية عادية ، فهو يلفت الأنظار إليه في كل مكان يحل فيه ، وهو صاحب نفوذ قوى جدا على الأتباع والمريدين ، سىء العلاقة مع النظراء والكبار من الصوفية وغيرهم ، وقد يكون هذا راجعا إلى قوة شخصيته وشدة تأثيرها على الأتباع ، وهذا مما يثير الحسد وكوامن النفوس في صدور أصحاب المراكز والدرجات من أبناء الدنيا والصوفية . وزيادة على ذلك فقد كان في نفس الحلاج شيء لا يسهل إدراكه دفعه إلى الاضطراب في بعض تصرفاته منذ صباه ، فقد كان في بدء أمره يلبس المسوح مرة والمصيفات مرة ، ويلبس في بعض الأوقات دراعة وعمامة ، ويمش أحيانا في القباء على زى الجنيد^(١) ، ومن شأن هذا الاضطراب أن يصرف عنه أنظار شخصية كبيرة لها مقامها بين الناس مثل شخصية الجنيد .

وفي تستر أقام الحلاج سنة يتشع ثياب الشيوخ بعد أن ودع عهد التلذذة على باب الجنيد في بغداد عند رحيله عنها ، وكان له في مقره الجديد قبول عند الناس ، فأصبح له أتباع ومريدون ، إلا أن عداء عمرو بن عثمان السكي إياه ظل يلاحقه ، فبعد أن أفسد عليه الجنيد في بغداد لاحقه في تستر ، فأخذ يكتب إليها الكتب يتكلم في الحلاج بالمعظائم ، فضاقت الحلاج ذرعا به ، فخاض ثياب الصوفية ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا حتى يتخلص من مضايقات السكي ويفرغ لأداء مهمته في سبيل أيسر من سبيله الأول .

وقد رأى الحلاج أن يقوم برحلته الأولى التي استغرقت خمس سنوات ، فترك تستر إلى الأقاليم الشرقية ، وقد آتاه خصومه بأنه قام بهذه الرحلة ليتعلم السحر ، وقد أنطقوه هو بذلك ، فقد قال الحاسب « سمعت والدى يقول : وجهنى المعتضد إلى الهند لأمر أتعرفها ليقف عليها ، وكان معى في السفينة رجل يعرف بالحسين

ابن منصور ، وكان حسن العشرة طيب الصحبة ، فلما خرجنا من المركب ونحن على الساحل والحمالون ينقلون الثياب من المركب إلى الشط فقلت له . إيش جئت إلى هاهنا؟ قال جئت لأتعلّم السحر وأدعو الخلق إلى الله^(١) » وقال الزين « رأيت الحسين بن منصور في بعض أسفاره فقلت له : إلى أين ؟ فقال : إلى الهند ، أتعلّم السحر أدعو به الخلق إلى الله عز وجل^(٢) » وليس هنا مجال مناقشة هذين الخبرين ولكن يحمل على تكذيبهما أيهما يمكن أن يكونا مما روى بعد محنة الحلاج ، وبما يرجح ذلك أن الروى الأول وهو والد علي بن أحمد الحاجب كان موظفا في قصر المعتضد ، ومركزه يحتم عليه نصرته المذهب السني الذي يعمل القصر والحكومة على حمايته ، وأن الراوى الثاني هو أبو الحسن علي بن محمد الزين وهو صوفي بغدادى من أصحاب الجنيد ، ورأى الجنيد في الحلاج معروف . وأياما كان فقد استغرقت رحلة الحلاج هذه سنوات خمسارجع بعدها إلى فارس ، وأخذ يتكلم على الناس ، ويدعو إلى اعتناق آرائه في التصوف ، ويجمع حوله المريدين ، ويصنف الكتب التي تدبّع آراءه بين العامة . وقد عرف في هذه المنطقة باسم أبي عبد الله الزاهد . وكان له نشاط في الأهواز حيث عرف باسم (حلاج الأسرار) ، وكان نشاطه موزعا في المناطق الشرقية من العراق الذي لم يحمّد إقامته به .

ويظهر أن نجاحه في فارس والأهواز والتفاف المريدين حوله قد أنساه الأزمة التي لحقت به من عداء المكي إياه ، فلبس ثياب الصوفية من جديد وخرج حاجا إلى مكة للمرة الثانية ومعه أربعمائة من المريدين مارا في طريقه بالبصرة ، وقد يكون رجوعه إلى ثياب الصوفية جاء على حسب خطة موضوعة ، فهذا شيء لم تتفق عليه النصوص والآراء ، غير أن المتاعب أخذت تلاحق الحلاج من جديد ، فقد انبرى للطمع عليه تلميذ من تلاميذ المكي والجنيد هو أبو يعقوب النهرجورى الذي كان يكثر لزوم مكة مجاورا ، فأثر الحلاج أن يترك مكة إلى الأهواز حيث ترك زوجته

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢٠ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

وولده ، ومن هناك حمل أسرته وسار إلى بغداد مع جماعة من كبار الأهواز فأقام بها سنة .

ثم بدأ للحلاج أن يقوم برحلة ثانية إلى الأقطار الشرقية فأعد العدة للقيام برحلة أبعد مدى من رحلته الأولى « في بلاد كفار الهند وما نوية وبوذية التركستان ، فوصلها بطريق البحر ، وصعد في نهر السند ، وذهب من ملتان إلى كشمير ، ومضى في طريقه صاعدا ناحية الشمال الشرقي حتى طرقتان (ماسين) مع القوافل الأهوازية التي كانت تحمل إلى تلك الاصقاع الديباج المنسوج في طراز تستر وتعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذي سيطر عليه تلاميذ الحلاج مؤلفاته ^(١) » وقد قال الحلاج في بيان سبب قيامه بهذه الرحلة إنه ذاهب ليدعو الخلق إلى الله ، وهناك دعا الخلق إلى الله وصنف لهم كتابا ، ويظهر أن هذه الرحلة كانت أجمع من رحلته الأولى ، فقد كان الاتصال مستمرا بينه وبين أهل هذه الأقطار بعد رجوعه من رحلته إلى بغداد ، فقد « كانوا يكاتبونه من الهند بالغيث ، ومن بلاد ماسين وتركستان بالقيت ، ومن خراسان بالميز ، ومن فارس بأبي عبد الله ازاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان يبغداد قوم يسمونه المصطم ، وبالبصرة قوم يسمونه المحير ^(٢) » .

ومنذ رجوعه من هذه الرحلة بدأ الطعن عليه في الاشتداد من الصوفية والحكام على السواء ، فقد كثرت المريدون حول الحلاج وافتتن الناس به وأكثروا من الحديث عن غرائب ، وقد آثر أن يترك هذا الجو المضطرب فترة من الوقت فيم شطر البيت الحرام حاجا للمرة الثالثة ، وأقام بمكة سنتين مجاورا عند البيت عاد بعدها إلى بغداد ليجد الجو على ما هو عليه من الاضطراب ، فأخذت الجفوة تدب بينه وبين بعض الشخصيات الكبيرة من الحكام والعلماء والصوفية من أمثال محمد ابن داود وعلي بن عيسى والشبلي وغيرهم ، وانتهى به الأمر إلى أن قبض عليه وحبس ومنذ ذلك الوقت تبدأ محنة الحلاج .

(١) شخصيات قلته س ٦٧ - ٦٨ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٣ - ١١٤ .

٣ — ويظهر أن المبرر الذي اتخذ للقبض على الحلاج هو افتتان الناس به، وأما التهم التي حوكم بها فإنها جمعت بعد القبض عليه ، وقد وجهت اليه تهم أربع تولى الرد عليها ، منها قوله (أنا الحق) ، وتأويله معنى الحج عند عدم القدرة . ويظهر أن هذه التهمة الثانية كانت الأساس المباشر لإباحة دم الحلاج بناء على تسرع من القاضي المحقق وحرص من حامد بن العباس على سفك دمه . وقد لا تخلو المحاكمة من العنصر السياسي ، فللحلاج آراء لم يفهمها الظاهريون من معاصريه ، وقد كان تقديسه على بن أبي طالب على أساس أنه مجلي من مجالي (النور الحمدي) — على حسب نظريته — سببا في نسبته إلى التشيع فقد كان من بين الأشياء المصادرة بعد القبض على الحلاج صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج وفي داخل ذلك التعويج مكتوب : على عليه السلام (١) .

وأيا ما كان فقد انتهت المحاكمة بصلب الحلاج على الملأ في بغداد ، وقد كانت قصة صلبه من القصص الخالدات على مر الزمن ، وكان جلده وشجاعته مما ينذر أن يوجد له مثال رغم شناعة الطريقة التي نفذ بها حكم الصلب فيه ، فقد ضرب بالسياط أولا فما أن أو تأوه ، ثم قطعت يده ورجله فلما أدرك اصفرار وجهه من شدة الترف شال بذراعه على وجهه فغضبه بالدم حتى يخفى اصفراره ، ثم قطعت يده الثانية ورجله الثانية ، ثم حز رأسه ، وأحرقت جثته ، وذرى رمارها إلى ماء دجلة ! وقد كان مصرع الحلاج مثيرا كما كانت حياته ، فقد افتتن به المريدون والأنباع حيا وميتا (٢) .

٤ — هذا تلخيص لحياة الحلاج قام على تتبع تنقله من مكان إلى مكان ، وحياة الحلاج مما لا يمكن أن يروى في ترجمة مختصرة كهذه ، فقد كانت أحفل بالمعاني وأعني بالأحداث من أن تضمها صفحات ، ولأن الحلاج من أعقد الشخصيات وأخفاها وأعسرها على التفسير ، فقد اضطرت الأخبار والروايات التي رويت في

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٣٦ .

(٢) راجع محاكمة الحلاج وقصة صلبه مفصلة في تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٣٢ —

شأنه ، لأن الرواة والنقلة انقسموا بين محب ومبغض ، والحلاج ثالث ثلاثة أحبهم قوم فكفروا بحبهم وأبغضهم قوم فكفروا ببغضهم والاثنتان الآخران عيسى بن مريم وعلي بن أبي طالب . وإنما قدمت هذا العرض السريع لتنقلات الحلاج في بلاد الإسلام وخارجها لأتخذ منها تفسيراً لبعض آرائه ، أو توضيحاً لبعض تصرفاته ، وقد رأينا كيف بدأ الحلاج حياته الروحية كما يبدوها سائر الصوفية ، غير أنه امتاز بالحل على نفسه ولزوم ألوان المشقات والمجاهدات بالتلفيق من الطرق المختلفة ، ومن أمثلة حمله على نفسه ما رواه الخطيب البغدادي عن إبراهيم بن شيبان قال : « سلم أستاذي — يعني أبا عبد الله المغربي — على عمرو بن عثمان السكي فخاراه في مسألة ، فجرى في عرض الكلام أن قال عمرو بن عثمان : ها هنا شاب على أبي قبيس . فلما خرجنا من عند عمرو سعدنا إليه وكان وقت الهجرة ، فدخلنا عليه وإذا هو جالس على صخرة من أبي قبيس في الشمس والعرق يسيل منه على تلك الصخرة ، فلما نظر إليه أبو عبد الله المغربي رجع وأشار إلى يمينه ارجع ، فخرجنا وزلنا الوادي ودخلنا المسجد ، فقال لي أبو عبد الله : إن عشت ترى ما يليق هذا لأن الله يتليه بلاء لا يطيقه ، فقد بحمقه يتصبر مع الله ! فسألنا عنه وإذا هو الحلاج (١) » وزهد الحلاج ظاهرة تردت في شعره ونثره ، ولم تطغ عليها تلك الآراء الجريئة في التصوف التي تحملها أدبه ، ومن كلامه في الزهد قوله : من أراد أن يصل إلى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره ثم أنشد يقول :

تَذَلِّيكَ يَا نَفْسُ بِالتَّسَلِّيِ الْعِزُّ فِي الزُّهْدِ وَالتَّخَلِّيِ
عَلَيْكَ بِالطَّلَعَةِ الَّتِي مِثُّ كَاتِبِهَا الْكَشْفُ وَالتَّجَلِّيِ (٢)

وروى عنه أيضا :

دُنْيَا تُعَاكِلُنِي كَأَنَّ لَسْتُ أَعْرِفُ حَالَهَا
حَظَرَ الْمَلِكُ حَرَامَهَا وَأَنَا احْتَمَيْتُ حَلَالَهَا

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٨ — ١١٩ .

(٢) أخبار الحلاج ص ٨٦ .

فَوَجَدْتَهَا مُحْتَاةً فَوَهَبْتُ لَذَنِّهَا أَهْبًا^(١)

ويظهر أن الأبيات الأخيرة من إنشاده لا من إنشائه ، فقد رويت لشاعر آخر على الأقل^(٢) .

وقد شارك الحلاج مشايخ القرن الثالث الكلام عن مسائل التصوف التي كان يكثر دورانها والتي كانت تعتبر من المسائل التي يتناولها الجميع لأنها أصبحت من تراث العصر ، وعلى الرغم من أن المؤلفين قريبي العهد بمصرع الحلاج لم يجروا على الرواية عنه في كتبهم إلا أننا نجد بعضهم يستشهد بأقواله عند الكلام في مسائل التصوف ، ومن هؤلاء السراج الطوسي صاحب كتاب الدع وهو من أقدم ما كتب في التصوف الإسلامي ، فهو حين يتكلم عن (السر) مثلاً يقول : « ويحكى عن الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله تعالى أنه قال : « أسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم^(٣) » .

غير أن الحلاج أضاف جديداً إلى مسائل التصوف المعروفة في القرن الثالث ، كما كان له فضل سبق إلى مسائل لم يتكلم فيها أحد قبله ؛ فقد أحب الحلاج حباً إلهياً - فالحب الإلهي طابع القرن الثالث - ولكن حب الحلاج كان لونا آخر يختلف عن ألوان الحب التي عهدت عند بقية الصوفية ، فقد لوّن هذا الحب بألوان نفسه المتوثبة « فكان يصيح في الأسواق وهو في حالة من الجذبة والطرب : يا أهل الإسلام أعيثوني ، فليس (أى الله) يتركني ونفسي فأنهني بها ، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيعه^(٤) » وكان لحيه أثاره المعروفة عند غيره من كبار المشايخ ، فقد قال بالاتحاد كما قال به غيره ، وتفوه بشطحات كما تفوه اليسطامي والشبلي فقال (أنا الحق) . ولكن اتحاد الحلاج لم يكن كاتحاد غيره من الصوفية المعاصرين ، فهو يقول بالاتحاد مع بقاء كل عنصر

(١) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢) راجع محاضرات الأدباء ج ١ ص ٢٣٠ .

(٣) اللمع ص ٢٢١ .

(٤) شخصيات قلقة ص ٦٩ .

من عنصره على ما هو عليه دون تغير ولذلك آتهم بالحلول ، وقد كتب أمير الأهواز إلى بغداد بعد أن قبض عليه سنة ٣٠١ هـ « يذكر أن البيهنة قامت عنده أن الحلاج يدعى الربوبية ويقول بالحلول^(١) » وهو يعنى بذلك قوله (أنا الحق) وقد رد الحلاج هذه التهمة بأنه يعبر عن حالة الجمع عند الصوفية .

وكان حب الحلاج أوسع مدى من حب غيره من الصوفية ، ولأول مرة في تاريخ التصوف نرى الحب الإلهي يتجاوز ذات الله إلى أول مخلوقاته وهو نور محمد ، ذلك النور الذي أشرق قبل أن يكون الخلق ، ومنه استمد الأنبياء هديهم والأولياء معارفهم لتجليه على مر الأيام فيهم ، وهذا النور القديم كما هو مصدر هداية هو مصدر خلق ، فمنه كانت الأكوان ولولاه ما كان وجود « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم^(٢) » وعن الحلاج انطلقت نظريته في (النور المحمدي) في الأزمنة التالية تظهر في أشكال وتسميات مختلفة عند الصوفية ، ولكن الجوهر الذي نادى به الحلاج ظل كما هو على مر الأزمان^(٣) .

وكما كان لهذه النظرية أثرها في التصوف كان لها أثر مماثل في الأدب ، فقد كانت عاملاً هاماً في استئناف مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على أسلوب يتفق وهذه النظرية ، بعد أن كانت المدائح في عهده لا تختلف عن المدائح العادبة في الأدب العربي ، ومدائح الرسول عليه السلام وهم مشهورون في الأدب العربي يستقون من معين الحلاج وينسجون على منواله .

ومن نتائج الحب الإلهي عند الحلاج قوله بوحدة الأديان ، فهو يرى أن الأديان

(١) شذرات لذهب ج ٢ ص ٢٥٥ .

(٢) كتاب الطوسين ص ١١ .

(٣) تشبه نظرية الدور المحمدي عند الحلاج نظرية الوجود الثاني أو العقل الأول عند الفارابي ، ويظهر أن كليهما متأثر في نظريته بالأفلاطونية المحدثة . (راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ترجمة أبي ريدة ط لجنة الأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م ص ١٤٨ — ١٤٩) .

وجهاً نظر إلى حقيقة واحدة ، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظرة الآخرين والجمع ينشدون شيئاً واحداً ، وهم في ذلك محقون لأن الاختلاف لا يبدو أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب والتقصود في الجميع لا يختلف . وقد استلزم الكلام في وحدة الأديان كلاماً آخر في الجبر ، لأنه نتيجة طبيعية لهذه الوحدة « فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختاراً منهم بل اختياراً عليهم فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية والقدرية مجوس هذه الأمة ^(١) » والجبر يقتضي الفرق بين الإرادة والأمر ، وهو لذلك يبرر مسلك إبليس في رفض السجود لآدم ، لأن الله سبحانه أراد عدم السجود في الأزل رغم الأمر بالسجود ، وإبليس رأى أن هذا الأمر ظاهري فقط ، وهو في حقيقته ابتلاء ، والله وحده هو الحقيق بالسجود له « لما قيل لإبليس اسجد لآدم خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى الآك حتى أسجد له ؟ إن كنت أمرتني فقد نهيتني . قال : فإنى أعذبك عذاب الأبد ، فقال : أو لست ترى في عذابك لي ؟ قال : بلى ، فقال : فرؤيتك لي تحملني على رؤية العذاب ، أفعل لي ما شئت ^(٢) » وهو يفاصل بين موقف إبليس وموقف موسى ، ويرى أن موقف إبليس في رفض السجود أقيم وهو أشبه ما يكون بموقف محمد ، وكل ما هنالك من فرق بينهما أن محمداً لم يرجع إلى حوله فقال : بك أصول وبك أجول ، بينما رجع إبليس إلى حوله فقال . أنا خير منه .

وهو لذلك يرى أن فرعون وإبليس على الرغم من اللعنة التي لحقتهما مثالان رائعان من أمثلة الفتوة وعدم الرجوع عن الدعوى ، وهو يتخذ منهما قدوة في عدم رجوعه عن دعواه (أنا الحق) ، ويقول «فصاحي وأستاذي إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبتة ^(٣) » .

(١) ابن البارز والحب الألهي ص ٢٩٦ .

(٢) كتاب الطواسين ١١

(٣) كتاب الطواسين ص ٥١ .

هذه آراء الحلاج الصوفية مجمة ، وهي آراء تظهر فيها قوة شخصية الحلاج من حيث الذوق الصوفي والنظر العقلي لأن الحلاج كان أظهر صوفية القرن الثالث جنوحاً إلى النظر العقلي ، بل إنه يمكن أن يعتبر بداية لمرحلة جديدة في تطور التصوف الإسلامي ، وأياماً كان فقد عبر الحلاج عن هذه الآراء نثراً مرة وشعراً مرة أخرى ، وهو في تعبيره الشعري نسيج وحده بين صوفية القرن الثالث ، فمادته الشعرية أحفل بالآراء والمعاني الصوفية مما أثر عن الشعراء الآخرين من الصوفية المعاصرين والسابقين ، وهي كذلك أكثر تفصيلاً وأوضح تصويراً لهذه المعاني والآراء ، كما أن ما خلف الحلاج من تراث شعري لا يعد له تراث شاعر آخر من هؤلاء الشعراء .

٥ — وإلى جانب الذوق الصوفي عند الحلاج لا يمكن أن ننكر أثر ثقافته في صقل هذه الآراء وأبرزها وتفصيلها وتنقيحها واقتباس بعضها عن الثقافات الأخرى غير الإسلامية ، وبعض هذه الثقافة جاء نتيجة التعلم ، وبعضها حصله عن طريق المحاطلة في الرحلات والأسفار . ومن المعروف أن الحلاج كان واسع الثقافة الإسلامية المتعارفة في عصره « قال الواسطي : قلت لابن سريج ما تقول في الحلاج ؟ قال : أما أنا أراه حافظاً للقرآن ، عالماً به ، ماهراً في الفقه ، عالماً بالحديث والأخبار والسنن^(١) » ومن الطبيعي أن يكون صوفي كبير كالحلاج عالماً بهذه المواد التي تمثل ظاهراً الشريعة ، ولم يكن الانفصال قد اتضح بعد بين ظاهر الشريعة وباطنها ، بل إن صوفية هذا القرن أعلنوا بمناسبة وغير مناسبة أن آراءهم في التصوف تستند إلى نصوص الشريعة ، وما لم يكن كذلك من آرائهم فهو باطل وفي تراجم كبار الصوفية في هذا القرن كلام لا لبس فيه في بيان الصلة الوثيقة بين الظاهر والباطن (راجع مثلاً الرسالة للقشيري) فمن الطبيعي أن يكون الحلاج عالماً بهذه الفروع الوثيقة الصلة بحياته . غير أن فروعاً أخرى من المعرفة عرف علم الحلاج بها ، فقد قيل : إنه « كان يعرف الشعبة والكيمياء والطب^(٢) » وقد

(١) أخبار الحلاج ص ١٠٦ — ١٠٧ .

(٢) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٥٥ .

يكون هذا الحكم قائماً على تلميل الخوارق التي أثرت عن الحلاج من إحضار الأطعمة في غير حينها ومداواة المرضى ، وإن كانت معرفة الحلاج بالكيمياء والطب ليست غريبة على عصره فذو النون مثلاً كان يعرف الكيمياء لأنها كانت تعد من الثقافة الضرورية للكبار من رجال العصر .

وليس من شك في أن الحلاج قد أفاد في رحلته إلى الشرق كثيراً من المعلومات عن حياة الشعوب الشرقية ومعتقداتها بصرف النظر عن تأثره أو عدم تأثره بهذه المعتقدات ؛ فقد علل الحلاج ذهابه إلى الشرق في إحدى رحلاته هاتين بأنه ذاهب ليدعو الخلق إلى الله ، وإنسان يدعو قوماً إلى عقيدة ما لا بد وأن يكون ذا إلمام بعقيدتهم الأصلية التي يحاول تغييرها ، هذا زيادة على أن تأثر الحلاج بالثقافات الشرقية مما نص عليه من بعض الكتاب الصوفية ، فالسهروردي :

« يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح :

اقتُلُونِي يَا قَتَايَ إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي

وهذا أيضاً معناه بهذه الكلمات :

هَيْكَلِي الْجَنَمِ نُورِي الصِّمَمِ صَمَدِي الرُّوحِ دِيَانُ عَلِيمِ
عَادَ بِالرُّوحِ إِلَى أَرْبَابَهَا فَبَقِيَ الْهَيْكَلُ فِي التُّرْبِ رَمِيمِ (١)

وقد كان الحلاج ذا معرفة واسعة بالمسيحية واليهودية بصفة خاصة من بين الديانات المعروفة ، وعن المسيحية نقل اصطلاح « اللاهوت » و « الناسوت » ليعبر بهما عن العنصر الإلهي والعنصر الإنساني في الاتحاد الذي ينطوى في جوهره على الحلول ويمثل ذلك قوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ بَرَسْنَا لَاهُوتَهُ النَّاقِبِ

نَمْ بَدَا نَخْلِقَهُ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْإِكْلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَابَهُ حَقُّهُ كَلْحِظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ (١)

ففي هذه الأبيات « إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية اللاهوت والناسوت ، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعتي المسيح ، أضف إلى هذا أن الحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت - أو الروح الإلهي بالروح الإنساني - بأنه حلول والحلول كلمة يقرنها المسلمون دائماً بالمسيحية (٢) » أما اليهودية فيبدو أنه متأثر منها بالأثر القائل إن الله خلق آدم على صورته أى على صورة الله .

ولم يكن الحلاج سلبياً في تصوفه ، بل كان يشارك في الحياة الاجتماعية العامة ، بل والحياة السياسية ، وكان له آراؤه الخاصة في كل منها ، وقد اعتبر في فترة من الفترات خطراً سياسياً يهدد الحكم القائم بآرائه الإصلاحية من ناحية ، وبكثرة أتباعه من ناحية ثانية « ولقد أحيا الحلاج في قلوب الكثيرين - بفضل حميته اللبنة بالمفارقات - الرغبة في الإصلاح الأخلاقى الشامل للجماعة الإسلامية في شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ، وأقنع كثيراً من المؤمنين بالنائدة الاجتماعية التي تجنى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحجوب رئيسهم في كل فترة والشاهد الحالى أعنى (القطب) ، ويقول الإصطخرى إن كثيراً من عليه القوم رأوا حينئذ في الحلاج أنه هو ذلك الرئيس المحجوب الملمهم ، وكان لهم معه مراسلات فيها هداية روحية ، مما هيا له الخوض في السياسة العامة (٣) »

٦ - وقد كان الحلاج شخصية غريبة في حياته وموته على السواء ، مما جعل الآراء تتشعب فيه حتى لا يكون بينها اتفاق ، وطبيعى أن تكون آراء غير الصوفية

(١) كتاب الطوليسين ص ١٣٠ .

(٢) في التصوف الإسلامى وتاريخه (نيكلسون) ترجمة أبى العلا عفيفى ص ١٣٤ .

(٣) شخصيات قلقة ص ٧٠ - ٧١ .

ضد الحلاج ، فإن العامة والعلماء من أهل الظاهر والحكام ليست لديهم القدرة على فهم مادعا الحلاج إليه من آراء ومذاهب يستعصى فهمها على المبتدئين في التصوف بله البعدين عنه ، وقد كان للسلطان القائم أثناء مصرع الحلاج وبعده أثر في تشكييل الفكرة العامة عن الحلاج تشكيلا معينيا يبرر — على الأقل — ما اتخذته ضده من تصرفات ، ولكن الغريب أن لا تنفق آراء الصوفية في الحلاج وهم أولى الناس بفهمه والتماس الأعدار له ، وإذا كان الحسد يمكن أن يضل بعض هؤلاء الصوفية في أحكامهم عليه فقد كان الرأي الصوفي العام جديرا باتخاذ حكم حاسم واضح في الحلاج وآرائه ، ولكن عوامل متعددة منها ما يتصل بالحلاج ومنها ما يتصل بظروفه التي ليس له دخل فيها كل ذلك حال دون اتخاذ هذا الحكم ، وظل الاضطراب قائما يتناقله الكتاتيون جيلا بعد جيل ، قال الخطيب البغدادي « والصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفي الحلاج أن يكون منهم وأبي أن يمدحه فيهم ، وقبله من متقدميهم أبو العباس بن عطاء البغدادي ومحمد بن خفيف الشيرازي وإبراهيم بن محمد النصراباذي النيسابوري وصححو له حاله ودونوا كلامه حتى قل ابن خفيف : الحسين بن منصور عالم رباني ، ومن نفاه عن الصوفية نسبه إلى الشعبذة في فعله وإلى الزندقة في عقده (١) »

وقد حمل لواء الحملة الصوفية ضد الحلاج الجنيد بن محمد البغدادي وعمرو بن عثمان المكي ؛ أما الجنيد فقد كان سلاحه الإنكار على الحلاج في مجالسة الغاصة بالصوفية ، فقد كان الجنيد (سيد الطائفة) ، وكان لإنكاره هذا صده في قلوب سامعيه ، وإن كان قد لقي معارضة في بعض الأحيان من المخلصين للحلاج « قال أحمد بن يونس ، كنا في ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان في الحلاج ونسبه إلى السحر والشعبذة والتيرنج ، وكان مجلسا خاصا خاصا بالمشايخ ، فلم يتكلم أحد احتراما للجنيد ، فقال ابن خفيف : يا شيخ لا تطول ، ليس إجابة الدعاء والإخبار عن الأسوار من التيرنجات والشعبذة والسحر ، فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف ، فلما خرجنا أخبرت الحلاج بذلك ، فضحك وقال . أما ابن خفيف فقد

تعصب لله وسيؤخر على ذلك ، وأما أبو القاسم الجنيد فقد قال : إنه كذب ، ولكن قل له : سيعلم الذين ظلمو أي منقلب ينقلبون (١) .

أما عمرو بن عثمان فقد تقدم أن الجفوة دبت بينه وبين تلميذه الحلاج منذ تزوج الحلاج من ابنة أبي يعقوب الأقطع ، وقد اتخذ المسكي سلاحاً آخر ضد الحلاج غير الذي اتخذ الجنيد وإن كان السلاحان من نوع واحد ، وذلك هو اتهام الحلاج بادعاء القدرة على معارضة القرآن أو معارضته فعلا ، وقد أشاع المسكي في العالمين ذلك عن الحلاج ، وقد روى عنه هذا الاتهام في روايات مختلفة يذكر بعضها علته والدافع إليه ، ففي أخبار الحلاج « وأما عمرو بن عثمان فكان علة إنكاره أن الحلاج دخل مكة ولقي عمراً فلما دخل عليه فل له : الفتى من أين ؟ فقال الحلاج : لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكاه فإن الله تعالى يرى كل شيء ، فنجعل عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة ثم أشاع عنه أنه قال : يمكنني أن أتكلم بمثل هذا القرآن... الخ (٢) » وإذا كانت هذه الرواية تظهر عمرو بن عثمان بالتعامل على الحلاج فإن غيرها يظهره بمظهر الغيرة على الدين ومبادئ الطريق وبلقي التبعة على الحلاج ، ففي تاريخ بغداد « وحكى عن عمرو المسكي أنه قال : كنت أماشيته في بعض أزقة مكة وكنت أقرأ القرآن ، فسمع قراءتي فقال يمكنني أن أقول مثل هذا ففارقته (٣) » وفيه أيضا عن محمد بن يحيى الرازي « سمعت عمرو بن عثمان يلعنه ويقول لو قدرت عليه لقتلته بيدي ، فقلت : إيش الذي وجد الشيخ عليه ؟ قال : قرأت آية من كتاب الله فقل : يمكنني أن أولف مثله وأتكلم به (٤) بل إن روايات أخرى لنفس الخبر تجعل الحلاج يقوم بمعارضة القرآن فعلا ، وتعمل ما أصابه من الصلب نتيجة دعاء المسكي عليه ، ففي ترجمة المسكي في الطبقات الكبرى ما نصه : « وحكى أنه رأى الحسين بن منصور وهو يكتب شيئا فقال : ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن ، فدعا عليه وهجره . قال الشيوخ فالذي

(٢) أخبار الحلاج ص ٩٢ .

(٢) أخبار الحلاج ص ٣٨ .

(٣) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١٢١ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

أصاب الحلاج وحل به من البلاء كان من ذلك الدعاء .
وهناك من الصوفية من يوجه إنكاره على الحلاج إلى الطريقة لا المبدأ ،
فمندهم أن آراء الحلاج وعلى الأخص في دعواه الظاهرة الاتحاد بالله والتي نشرها
في قوله (أنا الحق) صحيحة في مجملها ، وأن الحلاج يستحق اللوم لا على هذه
الآراء ولكن على إذاعتها على الناس وإفشاء السر الذي كاشفه به مولاه ، ومن
هؤلاء أبو بكر الشبلي الذي يقول « كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً
إلا أنه أظهر وكتمت^(١) » وروى أنه وقف على الحلاج ، وهو مصلوب « فنظر إليه
وقال : ألم نهك عن العالمين^(٢) ؟ » .

تلك صورة موجزة عن آراء الصوفية المعاصرين للحلاج ، أما من جاءوا بعده
من الصوفية شيوخاً كانوا أو كتاباً فإنهم بنوا آراءهم على ما أثر عن هؤلاء
المعاصرين ، وقد ساهمت هذه الآراء المتأخرة في تعقيد الفكرة عن الحلاج أكثر
مما ساهمت في بيان وجه الحق فيها ، وإن كل رأى يقال في الحلاج بعد ذلك سوف
يضيف جديداً إلى المشكلة دون أن يساهم في حلها ، وإن رأى القاطع في الحلاج
ليبدو أن الطرق الموصلة إليه قد اندثرت وأحمت معالمها . ولكن الذي لا يختلف
فيه الخصوم والأنصار والمحايدون هو أن الحلاج شخصية فذة عبقرية خلقت للمجد
لا لتميش عيش السوق من الناس ، لقد كان الحلاج مفرطاً في كل شيء ، والإفراط
دائماً مدارج نحو المجد إذا ما ارتكز على العبقرية ، إن الاعتدال من شأن الضعفاء
والتافهين ، ولكن الإفراط شيمة أولئك الممتازين الذين يصنعون التاريخ :

هُمُ الْمُبْدِعُونَ بَدِيعَ الْعَلَاءِ إِذَا كَانَ غَيْرُهُمُ الْمُتَّبِعِ
وَمَا الدِّينُ إِلَّا مَعَ التَّابِعِينَ وَلَكِنَّمَا الْمَجْدُ لِلْمُبْتَدِعِ^(٣)

نداد المجلد الثامن ص ١٢١ .

الصفحة . ومقول القول آية قرآنية نصها « قالوا أولم نهك عن

(٧٠) .

بهاء ج ١ ص ١٨٦ والبيتان لابن الرومي ،

(م — ٢٣ الصوف في الشعر العربي)

(ب) شعر الخلاج :

نشر ديوان الخلاج في مجلة الجمعية الآسوية سنة ١٩٣١ وعليه تعليقات من الناشر باللغة الفرنسية^(١) ، وقد صنف الناشر هذا الديوان على الوجه الآتي :

(١) القسم الأول : وهو من إنشاء الخلاج نفسه ومصنف ثلاثة أصناف :

١ - القصائد : ولاتقل الواحدة منها عن سبعة أبيات ، وعددها إحدى عشرة قصيدة .

٢ - المقطعات : وتتراوح الواحدة منها بين بيتين وسبعة أبيات ، وعددها تسع وستون .

٣ - اليتامى : واليتمة منها بيت واحد ، وعددها سبع .

(ب) والقسم الثاني : مما استشهد الخلاج به من شعر غيره ، أو حمل عليه بعد موته ، أو أنشئ على لسانه ، ويتألف من مجموعات خمس .

١ - المجموعة الأولى : قطع مستغارة من شعراء سابقين وهم .

(١) عبد الصمد بن المعدل . (٢) الحسين بن الضحاك (٣) شعراء مجهولون . (٤) أبو العتاهية . (٥) سهل التستري . (٦) الجنيد البغدادي . (٧) أبو الحسين النوري . (٨) سمنون .

٢ - المجموعة الثانية : قطع من شعراء لاحقين وهم :

(١) أبو فراس الحمداني (٢) أبو نصر السراج . (٣) متفرقات . (٤) القضاة الحمداني . (٥) مدرسة ابن عربي .

(١) الديوان في القسم الأول من قسمي المجلة سنة ١٩٣١ م النسب
Periodique بدير الكتب المصرية .

٣ — المجموعة الثالثة : متفرقات في لسان حال الحلاج ، وهذه تتناول الحب الإلهي والرغبة في المقاساة :

٤ — المجموعة الرابعة : قصائد من شعراء محدثين تتناول موت الحلاج ، وأصحاب هذه القصائد هم :

(١) أبو الحسن علي مظفر سبتي (القرن السادس الهجري) (٢) عز المقدسي .
(٣) علي الششتري . (٤) اليافعي . (٥) الحريفيش السكي .

٥ — المجموعة الخامسة . ملحقات .

وبدهي أن الذي يعيننا هنا هو القسم الأول من قسمي الديوان ، لأنه من صنع الحلاج نفسه . أما القسم الثاني فليس له فيه نصيب اللهم إلا الاختيار للاستشهاد في المجموعة الأولى من القسم الثاني ، وهذا القدر من الشعر لا يصح إدخاله في الاعتبار إلا إذا لم يعرف أصله الإنساني الذي نقل عنه . هذا فضلا عن أن أكثر الشعراء السابقين الذين اختار الحلاج الاستشهاد بشعرهم من شعراء الزهد والتصوف ، ومن تقدم الكلام عنهم في مواضع سابقة ، ولا يحسن تكرار القول عنهم .

وتقسيم الناشر للقسم الأول من الديوان تقسيم لا ينقصه التنظيم الشكلي ، ولكنني مضطر لاتباع تقسيم آخر يقوم على الناحية الموضوعية لشعر الحلاج يمكن إجماله فيما يلي :

١ — التصوف العملي في شعر الحلاج .

٢ — الحب الإلهي والمعرفة .

٣ — الاتحاد وطبيعته ، والفناء وشطحاته .

٤ — النور المحمدي وأثره في المدايح النبوية .

٥ — وحدة الأديان .

هذه هي الموضوعات التي يمكن أن يقسم إليها شعر الحلاج ، وهي في الواقع

تجمع العناصر الرئيسية التي تتكون منها آراء الخلاج ومذهبه في التصوف ، فبمقدار نجاح شعر الخلاج في تصوير هذه الموضوعات يكون نجاحه من الناحية الفنية الموضوعية . ويحسن أن أبادر هنا بالتنبيه إلى أن أخطاء النقل تشيع في الديوان شيوعاً ظاهراً ، بعضها مما يمكن إصلاحه لظهور وجه الصواب فيه ، وبعضها يستعصى على الإصلاح ، وفي كل موضع يكون هذا الإصلاح ممكناً سأشير إلى موضعه وأبين أصله .

١ - شارك الخلاج صوفية عصره الكلام عن الناحية العملية في التصوف ، فذم الدنيا ، ودعا إلى الزهد فيها ، وأقام وجهة نظره في الدعوة إلى الزهد على أساس ديني ، فقال :

دُنْيَا نَحَادِعِي كَأَنَّ يَاسْتُ أَعْرِفُ حَالَهَا
 ذَمَّ الْإِلَهَ حَرَامَهَا وَأَنَا اجْتَنَيْتُ حَالَهَا
 مَدَّتْ إِلَيَّ بَيْنَهَا فَرَدَدْتُهَا وَشَمَلَهَا
 وَرَأَيْتَهَا مُحْتَاةً فَوَهَبْتُ جُمَّتَهَا لَهَا
 وَمَتَى عَرَفْتُ وَصَالَهَا حَتَّى أَخَافُ مَلَائِكَهَا^(١)

والمقطوعة تسير في تصوير الدنيا على منهج صوفي ، فتصورها في صورة حسناء يطلب الناس وصالها ، والشاعر هنا يمتنع عن طلب ذلك الوصال بل يرفضه في غير عناء لأنه لم يجرب الوصال حتى يهجم الهجر ، وقد تقدم أن الأبيات نسبت في بعض المراجع إلى شاعر آخر^(٢) وهو محمود بن الحسن الوراق المتوفى سنة ٢٢٣ هـ ، وإذا كانت هذه المقطوعة جيدة السبك فإن ذلك مما يرشح نسبتها إلى الوراق ، لأنه أجود أسلوباً من الخلاج ، فللخلاج مقطوعات أخرى في نفس الموضوع ليست في مثل هذا اللين ولا هذه السلاسة والقوة مثل قوله :

(١) الديوان : مقطوعة رقم ٤٥ .

(٢) في محاضرات الأدباء ج ١ ص ٣٢٠ .

إِلَى كَمْ أَنْتَ فِي بَحْرِ الْخَطَايَا تَبَارِكُ مَنْ يَرَاكَ وَلَا تَرَاهُ
وَسَمْتُكَ سَمْتُ ذِي وَرَعٍ تَقِي وَفِعْلِكَ فِعْلُ مُتَّبِعٍ هَوَاهُ
فَيَأْمَنُ بَاتٍ يَخْلُو بِالْمَعَاصِي وَعَيْنُ اللَّهِ شَاهِدَةٌ تَرَاهُ
أَتَطْلُبُ أَنْ تَنَالَ الْعَفْوَ مِمَّا عَصَيْتَ وَأَنْتَ لَمْ تَطْلُبْ رِضَاهُ
فَتُبَّ قَبْلَ الْمَمَاتِ وَقَبْلَ يَوْمِ يُبْلَغِي الْعَبْدُ مَا كَسَبَتْ يَدَاهُ
أَتَفْرَحُ بِالذُّنُوبِ وَبِالْخَطَايَا وَتَدْسَاهُ وَلَا أَحَدٌ سِوَاهُ^(١)

فالمقطوعة ليست قوية لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ، وهي أشبه
بما تكون بكلام الوعاظ . وقد كان لمجاهدات الحلاج صدى في شعره ، فهو
في إحدى مقطوعات ديوانه يصف خلوته بمحبوبه وقربه منه ، ويشرح ما هية ذلك
القرب فيقول :

لِي حَبِيبٌ أُرُورٌ فِي الْخَلَوَاتِ حَاضِرٌ غَائِبٌ عَنِ اللَّحَطَاتِ
مَا تَرَانِي أَضْعَى إِلَيْهِ بِسْمَعٍ كَنَى أَعْيَ مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتِ
كَلِمَاتٍ مِنْ تَبَرُّسٍ شَكْلٍ وَلَا نُظْ قِي وَلَا مِثْلُ نَعْمَةِ الْأَصْوَاتِ
فَكَأَنِّي مُحَاطَبٌ كُنْتُ إِيَّاهُ هُوَ عَلَى خَاطِرِي بِذَاتِي لِذَاتِي
حَاضِرٌ غَائِبٌ قَرِيبٌ بَعِيدٌ وَهُوَ لَمْ تَحْوِهِ رُسُومُ الصِّفَاتِ
هُوَ أَدْنَى مِنَ الضَّمِيرِ إِلَى الْوَهْ بِمِ وَأَخْفَى مِنْ لَأَمِّ الْخَطَرَاتِ^(٢)

والحلاج في هذه المقطوعة يصور الخلو الصوفية ، وبين أهميتها بياناً واضحاً
في أسلوب سلس ومعان تتتابع في انتظام ، فالخلوة الصوفية لها مهمتها التي ينتظرها

(١) الديوان : مقطوعة رقم ٢ وكلمة « الخطايا » في آخر الشطر الأول من البيت الأخير
ليست مجرورة بالياء في الأصل .

(٢) الديوان : مقطوعة رقم ١١ .

الصوفية منها زيادة على العبادة ، لأن العبادة من هم أهل الظاهر ، أما الصوفية فقد فرغوا من التأمل في الثواب والحذر من العقاب ، لأنهم جاوزوا هذه المقامات إلى مقامات أعلى لا يقصدون فيها غير قرب المحبوب ، ولذلك كان الذكر في الخلوات أهم من الصلاة وقراءة القرآن ، لأنه يعين على استحضار حالة الوجد ، والوجد باب الصوفية إلى عالمهم الرحيب ، وهو حالة جذبية تنشأ عن مثير خارجي من ذكر أو سماع لا سلطان لأحد عليها ، لأنها هبة من الله تعالى لمن يشاء من عباده ، وهي كما يقول بعض الصوفية « سر الله عند عباده المؤمنين » ويقول الحلاج :

مَوَاجِدُ حَقٍّ أَوْ جَدَّ الْحَقُّ كُلُّهَا وَإِنْ عَجَزَتْ عَنْهَا فَهُومُ الْأَكَابِرِ
وَمَا الْوَجْدُ إِلَّا خَطَرَةٌ ثُمَّ نَظْرَةٌ تُذْهِبُ هَيْبًا بَيْنَ تِلْكَ السَّرَائِرِ
إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضَوْعَفَتْ ثَلَاثَةٌ أَحْوَالٍ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ .^(١)

ولم يأت الحلاج بمجديد في تفسير الوجد زيادة عن أقوال صوفية عصره ، ولعل أدق ما في المقطوعة قوله « وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة » أي أن الوجد هو عبارة عن خطرة ذكر الحق تعالى في سرار أوليائه التي تفتي الإنسان عن نفسه ، فيتجلى له الله تعالى في حالة فنائه عن نفسه لأنه يبقى في ربه ، وهو كلام لم يفعله عنه الصوفية المعاصرون .

ويحذر الحلاج من الركون إلى الذكر في الخلوات والاعتثار به ، لأن رؤية الذكر حجاب عن المذكور ، ولا يتم الكشف إلا بالغيبية عن كل ما عدا الله حتى عن الكشف نفسه ، ومن ذلك قول ابن عباد النفري في المخاطبات « رؤيتك للرؤية حجية » ويقول الحلاج :

أَنْتَ الْمَوْلَى لِي لَا الذِّكْرُ وَكَلَمَنِي حَاشَا لِقَلْبِي أَنْ يَمْلَقَ بِهِ ذِكْرِي
الذِّكْرُ وَاسِطَةٌ تُخْفِيكَ عَنْ نَظْرِي إِذَا تَوَسَّحَهُ مِنْ خَاطِرِي فِكْرِي^(٢)

(١) الديوان : مقطوعة رقم ١٩ . ولم تذكر هنا المقطوعة كاملة .

(٢) الديوان : مقطوعة رقم ١٨ ، وقد اقتضى الوزن تسكين آخر الفعل (يعاق) في

البيت الأول وكان حقه أن ينصب .

وإذا كان الحلاج يجعل الذكر في هذين البيتين واسطة فإنه في بيتين آخرين
يجعل هذه الوسائط كقرا فيقول :

إِذَا بَلَغَ الصَّبُّ الكَمَالَ مِنَ الهَوَى وَغَابَ عَنِ المَذْكَورِ فِي سَطْوَةِ الذِّكْرِ
فَشَاهَدَ حَقًّا حِينَ يُشْمِدُهُ الهَوَى بَانَ صَلَاةَ العَارِفِينَ مِنَ الكُفْرِ^(١)

وإذا كان الذكر والصلاة ومظاهر العبادة جميعها وسائط وحجبا دون رؤية الله
تعالى فإن النفس وحظوظها أولى أن تكون كذلك ، فلا يتم الكشف إلا بالفناء
عن النفس فناء تاما :

بَدَا لَكَ سِرٌّ طَالَ عَنكَ اِكْتِمَامُهُ وَلَا حَ صَبَاحُ كُنْتَ أَنْتَ ظَلَامُهُ
وَأَنْتَ حِجَابُ القَلْبِ عَنِ سِرِّ غَيْبِهِ وَلَوْ لَأَنَّكَ لَمْ يُطْبِعْ عَلَيْهِ خِتَامُهُ^(٢)

وإذا كان الحلاج يتفق وسائر الصوفية في مجاهداته وما يترتب على هذه
المجاهدات من أحوال ذوقية فإنه ينفرد عن هؤلاء الصوفية في أنه يجعل من
المقاساة والآلام شيئا مقصودا لذاته ، وهو مذهب لم يشارك الحلاج فيه من صوفية
القرن الثالث أحد فهو يقول :

أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلثَّوَابِ وَلَسَكِنِّي أُرِيدُكَ لِلْعِقَابِ
فَكُلُّ مَسَارِي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا سِوَى مَلَذُودٍ وَجَدِي بِالْعَذَابِ^(٣)

وهو هنا لا يقصد ثواب الآخرة وعقابها ، ولكنه يطلق كلمة (الثواب) على
النعيم مطلقا ، وكلمة (العقاب) على العذاب مطلقا ، ويقول إنه لا يريد من حبه
إلا آلام الوجد ، لأنه يجد فيها لذة لا يجدها في ألوان النعيم الأخرى ، فالمقاساة
في الحب لذة لا يعرفها إلا الخاصة من المحبين .

(١) الديوان مقطعة رقم ٢٠ رواية ب

(٢) الديوان مقطعة رقم ٥٢ .

(٣) الديوان مقطعة رقم ٧ .

والحلاج يوافق الرأي الصوفي السائد وهو أن أسرار التصوف يجب أن تصان
عمن لا يفهمها من العامة وأهل الظاهر ، وأن كل من أذاع هذه الأسرار فقد أخل
بآداب الطريق واستحق وقوع العقاب به ، يقول الحلاج هذا ويعترف أنه ممن
أذاع هذه الأسرار وأنه في ذلك مخالف ومتأهل للعقاب :

مَنْ سَارَرُوهُ فَأَبْدَى كُلَّ مَا سَتَرُوا وَلَمْ يُرَاعِ اتِّصَالًا كَانَ غَشَّاشًا
إِذَا النَّفُوسُ أَدَاعَتْ سِرًّا مَا عَلِمَتْ فَكُلُّ مَا حَمَلَتْ مِنْ عَقْلِهَا حَاشَا^(١)
مَنْ لَمْ يَصْنُ سِرًّا مَوْلَاهُ وَسَيِّدِهِ لَمْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَعَاقِبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ زَلَلٍ وَأَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأَنْسِ إِجْحَاشَا
وَجَانِبُوهُ فَلَمْ يَصْلُحْ لِقُرْبِهِمْ لَمَّا رَأَوْهُ عَلَى الْأَسْرَارِ نَبَّاشَا^(٢)

وقد علق الناشر على هذه القصيدة بأنها من أقدم الشواهد في هذا الموضوع ،
ولهذا نقدها ابن الجوزي .

٢ - وللحلاج في الحب الإلهي ثروة لا تعد لها ثروة شاعر صوفي آخر
في القرن الثالث ، ويتناول الحلاج في قصائده ومقطعاته التي أنشأها في الحب
الإلهي وصف حبه ، وأثار ذلك الحب ونتأجه ، في أسلوب تبدو فيه شخصية
الحلاج التفاني في حبه واضحة جلية . وأسلوب الحلاج في حبه الإلهي يعتبر جملة
من أصرح الأساليب الصوفية ، فكل قصائده كانت بمنجاة عن ذلك الأسلوب
الرمزي المغرق في المادية والذي تخفى معه معاني الشعر فلا يقطع بصوفيته أو إنسانيته ،
فشعر الحلاج إذن شعر صريح ، وليكون الحكم عليه في هذه الناحية دقيقا يمكن
أن يقسم أسلوب الحلاج في غزله الإلهي قسمين :

(١) القسم الأول من غزله مصوغ في أسلوب غير مرموز ، ولكن معناه
محتمل يصلح أن يحمل على الغزل الإنساني كما يمكن حمله على الغزل الإلهي .

(١) الرواية هكذا وكلمة حاشا في آخر البيت لا وجه لها ولعلها (طاشا) .

(٢) الديوان : القصيدة الخامسة .

(ب) والقسم الثاني مصوغ في أسلوب صريح أيضا ، ولكن معناه لا يمكن حمله إلا على الغزل الإلهي لقرآن تعين ذلك بصفة قاطعة حيناً وبصفة مرجحة حيناً آخر .

فمن النوع الأول قوله في إخلاص الحب لمحبوبه وتفرده في قلبه ورضاه بجريان أحوال الحب المختلفة عليه :

سَكَنْتَ قَلْبِي وَفِيهِ مِنْكَ أَسْرَارُ فَلَيْهِنِكَ الدَّارُ بَلْ فَلَيْهِنِكَ الْجَارُ
مَا فِيهِ غَيْرُكَ مِنْ سِرٍّ عَلِمْتُ بِهِ فَانْظُرْ بِعَيْنِكَ هَلْ فِي الدَّارِ دِيَارُ
وَأَيْلَةُ الْهَجْرِ إِنْ طَالَتْ وَإِنْ قَصُرَتْ فَمُوَسَّى أَمَلِي فِيهَا وَتَذْكَارُ
إِنِّي لَرَاضٍ بِمَا يُرْضِيكَ مِنْ تَلْفِي يَا قَاتِلِي وَلِمَا تَخْتَارُ أَخْتَارُ^(١)

فهذا أسلوب ليس فيه ما يصرفه إلى وجهة معينة في الغزل ، فمن الممكن أن يتغنى به إنسان حب محبوب من البشر سيطر على قلبه فانفرد به وملكه فأصبح ولا هم له سوى رضا حبيبه ولو كان رضاه هذا في تلف ذلك الحب المدنف ، كما يمكن أن يصرّف إلى الغزل الإلهي ليصبح وصفا لحالة صوفي أخلص حبه لله فأصبح رضاه في رضاه به وأمسى أملاه في نيل بغيته من حبه سراجا يضيء له ظلمة ليالي الهجرة والحجاب ، ومن أسلوبه المحتمل كذلك قوله :

وَاللَّهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ إِلَّا وَحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي
وَلَا خَلَوْتُ إِلَى قَوْمٍ أَحَدْتُهُمْ إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِي بَيْنَ جُلَاسِي
وَلَا ذَكَرْتُكَ مَحْزُونًا وَلَا فَرِحًا إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِي بَيْنَ وَسْوَاسِي
وَلَا هَمَمْتُ بِشُرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطِشٍ إِلَّا رَأَيْتُ خَيْالًا مِنْكَ فِي السَّكَايسِ
وَلَوْ قَدَرْتُ عَلَى الْأَنْبِيَانِ جِئْتُكُمْ سَعْيًا عَلَى الْوَجْهِ أَوْ مَشِيًا عَلَى الرَّاسِ
مَالِي وَلِلنَّاسِ كَمْ يَلْحَوْنَنِي سَهْمًا دِينِي لِنَفْسِي وَدِينُ النَّاسِ لِلنَّاسِ^(٢)

فليس في هذه المقطعة ما يمين صرفها إلى وجهة معينة في الغزل ، والمقطوعة تظهر عليها مسحة من قوة الأسلوب ورصانة السبك وجدة المعاني وحرارة الإخلاص ، وتحتّم بيت تبدو فيه الطبيعة الحلاجية تلك الطبيعة الثائرة الخارجة على المؤلف في عدم مبالاة بما تواضع عليه الناس من عادات وتقاليد ، فلحلاج دينه وللناس دينهم .

ومن المقطعات التي تظهر فيها هذه الروح قوله :

الْحُبُّ مَا دَامَ مَسْكُوتُ مَا عَلَى خَطَرٍ وَغَايَةُ الْأَمْنِ أَنْ تَدْنُو مِنَ الْخَدَرِ
وَأَطْيَبُ الْحُبِّ مَا نَمَّ الْخَدِيثُ بِهِ كَالنَّارِ لَمْ تَوْتِ نَفْعًا وَهِيَ فِي الْحَجَرِ
مِنْ بَعْدِ مَا حَضَرَ الْأَحْبَابُ وَاجْتَمَعَ أَل أَعْدَاءُ وَاحْتَطَّ إِسْمِي صَاحِبُ الْخَبْرِ
أَرْجُو لِنَفْسِي بَرًّا مِنْ مَحَبَّتِكُمْ إِذَا تَبَرَّأْتُ مِنْ سَمْعِي وَمِنْ بَصَرِي (١)

فهو يأبى إلا أن يعلن حبه لأن في ذلك طيب الحب ولأن النار لم ينتفع بها إلا بعد خروجها من حجرها بالقدح ، على الرغم من تصريحه بأن أسرار الصوفية مما لا يحسن إذاعته على الناس . والحلاج في حبه نهب لاختلاف الأحوال عليه يزول عنه الحال لينزل به ضده ، وليس كهؤلاء الذين ثبت بهم حبه على حال واحدة لا يزول ، فإن هؤلاء يدعون أنهم جازوا مرحلة التغير إلى مرحلة الاستقرار وعبروا سكرات الحب إلى صحوه ، أما الذين مازالوا يعانون هذه السكرات فهم الذين تختلف عليهم الأحوال وتتقاذفهم أمواجها :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي بَحَارِ الْهَوَى يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَأُنْحَطُّ
فِتَارَةٌ يَرْفَعُنِي مَوْجُهَا وَتَارَةٌ أَهْوَى وَأَنْقَطُّ
حَتَّى إِذَا صَيَّرَنِي فِي الْهَوَى إِلَى مَكَانٍ مَالَهُ شَطُّ . . .

(١) الديوان مقطعة رقم ٢٤ والبيت الثالث مضطرب في الأصل وقد غيرت فيه ألفاظا لسلامة المعنى ، وهو في الأصل هكذا : من بعد ما حضر الحباب واجتمعوا الأعداء وأمقط اسمي صاحب الخبر .

نَادَيْتُ يَا مَنْ لَمْ أُبَيِّحْ بِاسْمِهِ وَلَمْ أُخْنِئْ فِي الْهُوَى قَطُّ
تَقِيكَ نَفْسِي الشَّوْءَ مِنْ حَاكِمٍ مَا كَانَ هَذَا بَيْنَنَا شَرْطُ^(١)

تلك مقطوعات محتملة المعاني الغزلية يمكن صرفها إلى الناحية الإنسانية كما يمكن صرفها إلى الناحية الإلهية ، وطبيعي أن يكون نصيب هذا اللون من الغزل في شعر الحلاج من الإغراق في المسائل الروحية أقل من نصيب ذلك النوع ذي المعاني الإلهية الصريحة ، ففي هذا النوع الأخير يترك الشاعر الميدان المشترك بين الغزلين إلى دائرة خاصة بالغزل الإلهي يكون الكلام فيها قاصرا على الحب الإلهي وماهيته وحالاته .

وقد تقدم أن في هذا النوع الأخير قرآن معينة أو مرجحة تصرف مقطوعاته إلى الوجهة الإلهية في الغزل ، ومن ذلك قول الحلاج .

لَبَيْكَ لَبَيْكَ يَا مِرِّي وَجَوَائِي لَبَيْكَ لَبَيْكَ يَا قَعْدِي وَمَعْنَائِي
أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَاجَيْتَ إِيَّائِي
يَا عَيْنَ عَيْنٍ وَجُودِي يَا مَدَى هَمِي يَا مَنْطِقِي وَعِبَارَاتِي وَإِعْيَائِي
يَا كُلَّ كُلِّي وَيَا سَمْعِي وَيَا بَصْرِي يَا جُمَّلَتِي وَتَبَاعِيضِي وَأَجْزَائِي
يَا كُلَّ كُلِّي وَكُلُّ السُّكُلِّ مُلْتَبِسُ وَكُلُّ كَلِّكَ مُلْبُوسٌ بِمَعْنَائِي^(٢)

فالحلاج هنا يخاطب محبوبه بأنه سره ومعناه ، وأنه يدعو له لأن محبوبه دعاه أولا ، وأن في دعائه محبوبه دعاء محبوبه إياه ، وهذا المحبوب أحد بالحب فأصبح وجوده ومنطقه وسمعه وبصره وكله وأجزائه ، وأن هذا الاتحاد تناول كل ذرات الحب فأصبح ومحبوبه شيئا غير مفترق . وهذا أسلوب صوفي في الغزل لم يعمد عند شعراء الغزل الإنساني الذين لم يصلوا في حبهم إلى هذه الحقائق الروحية كما وصل

(١) الديوان مقطوعة رقم ٣٤ .

(٢) الديوان : القصيدة الأولى .

الصوفية ، ولاختلاف المحبوب بين الطائفتين أثر في اختلاف معاني الغزل الصريح بينهما .

وقد تكون القرينة المعينة واضحة الدلالة لأنها نص في موضوعها ، كأن يعبر عن معاني الغزل بالفاظ اصطلاحية خاصة بالصوفية ، أو تكون المعاني مما لا يتناولها غيرهم كقوله :

حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ حُبِّكَ يَا قُدْسِي تُكَاشِفُنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي هَيْبِي
أَقْلَبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَمِنْكَ بِهِ أُنْسِي
فَهَا أَنَا فِي حُبِّ الْحَيَاةِ مُجْمَعٌ

مِنَ الْأُنْسِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْخَلْبِيسِ (١)

فعبارة (يا قدسي) مما لا يخاطب به غير الله سبحانه ، والمكاشفة خاصة بأرباب القلوب ، والانكماش عن مخالطة الناس واعتبار الحياة محبسا لا فرج منه إلا بالموت من المعاني التي لا يتناولها غير الصوفية والفلاسفة .

هذان قسمان لأسلوب الغزل الإلهي عند الحلاج : أحدهما ليس نصا في موضوعه يجوز صرفه إلى دنيا المادة كما يجوز توجيهه إلى عالم الروح مع أنه أنشئ في الأصل للتعبير عن معان روحانية ، والثاني نص في تناول المعاني الروحانية والمسائل الصوفية لأن به من القرآن ما يعين توجيهه هذه الوجهة . ومعنى هذا أن الأسلوب الرموز الذي يكتسى أبواب المادة ويستعين بالمعاني الإنسانية الشهوانية الصارخة لا وجود له في شعر الحلاج كما رأيناه عند الآخرين من صوفية القرن الثالث (راجع الفصل المتقدم) فالحق أن الحلاج أثر التصريح على الرمز ، وهذا يرجع إلى طبيعة الحلاج وشخصيته ، تلك الشخصية المثارة المتوثبة النزاعة إلى التجديد ، المحترقة للتقليد ، ومن شأن هذه الشخصية أن تعبر عن آرائها في أسلوب صريح لا موارد فيه ، ولذلك قال بعض المستشرقين : « إن أسلوب الحلاج في الحب أسلوب مجرد من

المظاهر المسادية ، فهو لا يستعمل الطريقة الرمزية التي تتخذ شكلا من أشكال الحب الدنيوي^(١) .

هذا فيما يتصل بأسلوب الغزل الإلهي عند الحلاج ، أما المعاني فقد يتابع صوفية عصره ، فيطرق معاني عادية لا يظهر فيها أثر الابتكار ، لأنها في متناول أيدي الجميع كقوله :

مَكَانَكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ الْقَلْبُ كُلُّهُ فَلَيْسَ خَلْقٌ فِي مَكَانِكَ مَوْضِعُ
وَحَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظَمِي فَكَيْفَ تَرَانِي إِنْ فَقَدْتُكَ أَصْنَعُ^(٢)

فالمعنى مشترك بين الصوفية جميعا بل بين الصوفية والشعراء الحسينيين ، وما تابع فيه غيره وإن كان أقل تداولاً من سابقه قوله :

كَانَتْ لِقَلْبِي أَهْوَاءٌ مُفْرَقَةٌ فَاسْتَجَمَعَتْ مُذْرَأَتُكَ الْعَيْنُ أَهْوَاءِي^(٣)

فهو قريب من قول بعض الرهبان ينصح «اجعل لهمها واحدا في الطاعة» .
ولكن روح الحلاج لا تلبث أن تظهر واضحة في مقطعات أخرى ، فهو رجل مستهلك في الحب لا يحب بقلبه كما يحب سائر الناس ، بل يحب بكل ذرة فيه ، وإن مظاهر التجرد التي يشاهدها الناس فيها هي مظاهر حب في حقيقتها :

يَا مَوْضِعَ النَّظِيرِ مِنْ نَاطِرِي وَيَا مَكَانَ السَّرِّ مِنْ خَاطِرِي
يَا بُجْمَةَ الْكُلِّ الَّتِي كَلَّمَهَا أَحَبُّ مِنْ بَعْضِي وَمِنْ سَائِرِي
تُرَاكَ تَرْنِي لِلَّذِي قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي خِلْبِي طَائِرِي
مُدَّةُ حَيْرَانٍ مُسْتَوْجِسٍ يَهْرَبُ مِنْ قَفْرِ إِلَى آخِرِي
بَسْرِي وَمَا يَدْرِي وَأَمْرَارُهُ تَسْرِي كَلَمَحِ الْبَارِقِ الذَّائِرِي

(1) Henri Lammens: Al Hallaj, Un mystique, Musulman · P: 131.

(٢) الديوان مقطعة رقم ٣٥ .

(٣) الديوان مقطعة رقم ٣ .

كَسْرَعَةِ الْوَهْمِ لِيَنَّ وَهْمُهُ عَلَى دَقِيقِ الْغَامِضِ الْغَائِبِ
فِي لُجِّ مَحْرِ الْفِكْرِ تَجْرِي بِهِ لَطَائِفٌ مِنْ قُدْرَةِ الْقَدْرِ (١)

وكما تتجلى شخصية الحلاج في هذه المقطوعة من حيث المعنى والروح تتجلى
طريقته التي يلجأ إليها أحيانا في الألفاظ ، فكثيرا ما يبنى مقطعة من مقطعاته على
بضعة أحرف هجائية تتكون منها كلمة ما ، فيقول مثلا عن لفظ الجلالة :

أَحْرَفٌ أَرْبَعُ بِهَا هَامٌ قَلْبِي وَتَلَّسْتُ بِهَا هُمُومِي وَفِكْرِي
أَلِفٌ تَأَلَّفُ الْخَلَاقَ بِالصُّنْدِ عِ وَوَلَامٌ عَلَى الْعَلَامَةِ تَجْرِي
نُومٌ لَامٌ زِيَادَةٌ فِي الْعَمَانِي نُمٌّ هَاءٌ بِهَا أَهْمِي أُتَدْرِي (٢)

وقد يفرق الحلاج في استعمال هذه الطريقة ، فيخرج إلى التعميد الذي
يذهب رونق الشعر ، ويجعله أشبه ما يكون بالألغاز والأحاجي .

ومما يتصل بالحب الإلهي المعرفة ، ولها في شعر الحلاج مكان ظاهر ، وهو
لا يتكلم في صلة الحب بالمعرفة وتقدمها عليه أو تأخرها عنه ، بل يتكلم عن ماهية
المعرفة ، والفرق بينها وبين العلم فيقول :

لِلْعِلْمِ أَهْلٌ وَالْإِيمَانِ تَرْتِيبُ وَاللْعُلُومِ وَأَهْلِيهَا تَجَارِيبُ
وَالْعِلْمُ عِلْمَانٍ مَنبُودٌ وَمُكْتَسَبٌ وَالْبَحْرُ بَحْرَانِ مَرَكُوبٌ وَمَرَاهُوبٌ
وَالدَّهْرُ يَوْمَانِ مَذْمُومٌ وَمُتَدَحٌّ وَالنَّاسُ إِنْنَانِ مَمْنُوعٌ وَمُسْلُوبٌ
فَأَسْمَعُ بِقَلْبِكَ مَا يَأْتِيكَ عَنْ نِفَّةٍ وَانظُرْ بِفَهْمِكَ فَالْتَّمِيزُ مَوْهُوبٌ (٣)

(١) الديوان القصيدة الثالثة

(٢) الديوان مقطعة رقم ٢٨ . والرواية في الأصل أهيم بها والبيت على ذلك مكسور وقد
غيرته بهذا التقديم والتأخير ليم الوزن .

(٣) الديوان القصيدة الثانية . وكلمة « أهليها » في البيت الأول بغير ياء في الأصل
وبغيرها يكسر البيت .

فهو يفرق بين الإيمان والعلم ، ويقسم العلم إلى نوعين : موهوب ومكتسب ، والأول هو المعرفة ، والثاني العلم الظاهر الذي يطلبه عامة الناس ، والدرهم بالنسبة لهذه المعرفة بين يوم تم فيه فيمتدح ، ويوم تنقطع فيه فيذم ، والناس بالنسبة لها بين منعم عليه ومحروم ، وإذا كان السماع عن الثقات هو عدة العلم الظاهر فإن التمييز والذوق والاستعداد لتلقى الإنعامات الإلهية عدة العلم الباطن وهو المعرفة ، أما أداتها فهي القلب ، وأما أولئك الذين يتخذون من العقل أداة للمعرفة كالفلاسفة مثلاً فهم يخطئون منهجها الصحيح

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِدًا أَسْرَحَهُ فِي حَيْرَةٍ يَلْهُو
قَدْ شَابَ بِالتَّائِبِيسِ أَسْرَارَهُ يَقُولُ فِي حَيْرَتِهِ هَلْ هُوَ (١)

وإعداد القلب لتلقى المعرفة أمر شاق لا يقوى عليه إلا أولوا العزم من أهل الطريق ، فهو يتطلب مجاهدة وصبرا ، وانقطاعا عن الدنيا وما فيها بالجسم والنفس ، وتخليا عما سوى الله تعالى جملة ، فإذا ما صقلت النفس وأجلى القلب وكان المتجرد ممن كتب لهم هذا الفوز أشرقت شمس المعرفة على القلب وآناه الله علم ما لم يكن ليعلمه .

حَقِيقَةُ الْحَقِّ قَدْ تَجَلَّتْ مَطْلَبُ مَنْ رَامَهَا عَسِيرٌ (٢)

وهو يشبه الحقيقة بالشمس يشرق ضوءها ولا ينال جوهرها .

فَقَلْتُ أَخْلَاقِي هِيَ الشَّمْسُ نُورُهَا قَرِيبٌ وَلَكِنْ فِي تَنَاوُلِهَا بُعْدٌ (٣)

ولا بد بعد المجاهدة من الهبة ، فالمجاهدة والإنعام من الله أساسان هامان لكل معرفة ، فإذا تمت المجاهدة ولم يتم الإنعام بقي المتجرد طول عمره بلا معرفة ، لأن الله وحده هو الواهب لمن يشاء من عباده :

(١) الديوان مقطعة رقم ٦٦ .

(٢) الديوان مقطعة ١٧ .

(٣) الديوان يتيمة رقم ٣ وقد يكون الملاح مستشهداً بهذا البيت وليس له .

اسْمٌ مَعَ الْخَلْقِ قَدْ تَاهُوا بِهِ وَلَهَا
وَاللَّهِ لَا يَصِلُوا مِنْهُ إِلَى سَبَبٍ حَتَّى يَكُونَ الَّذِي أَبْدَاهُ يَبْدِيهِ (١)

٣ — والحلاج متحقق بحال الفناء في حبه ، وهو لذلك يغلب عليه السكر
والدهش ، وهذا الفناء موهوب لا مكتسب ، وهو قبل أن يتحقق به يطلب من
الله تعالى أن ينعم عليه بالفناء برفع ذاته وإفنائها فإنها هي حجابها عن ربه :

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُرَاحِنِي فَارْفَعْ بِأَنَّكَ إِيَّيَّ مِنَ الْبَيْنِ (٢)

أى أن نفسى هى المسانعة لى من الفناء فى حبك ، ووجودى هو المانع من
الاستهلاك فى وجودك ، فارفع هويتى عنى حتى أتحقق بهويتك .

فإذا ما فنى عن نفسه بقى بالله ، لأن الفناء يستلزم البقاء ، والفناء والبقاء يعبر
عنهما بمقام الجمع ، وهو شعور بالاتحاد بين المحب والمحبوب ، ويتم فى حالة جذبية
يصحبها غيبة عن الصور والأكوان ، فإذا ما أفق الغائب عن غيبته فقد رجع إلى
مقام التفرقة ، وهو الحالة العادية للإنسان ، وفيها يرى الخلق غير الحق فيفترق
بينهما وقد عبر الحلاج عن مقام الجمع بقوله :

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبٍ فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ (٣)

أى أن الاتحاد قد تم بين الرأى والرأى فأصبحا شيئاً واحداً ، وفى هذه الحالة
يعبر كل واحد من عنصرى الاتحاد عن الآخر بضمير المتكلم . ومما هو جدير
بالذكر هنا أن هذا الاتحاد عند الصوفية غير مبني على النظر العقلى ، بل هو حالة
ذوقية تسيطر على المتصوف فيشعر بالوحدة مع الله أو مع الله والأشياء ويرى الجميع
شيئاً واحداً ، وقد تزول هذه الحالة عند المتحققين بمقام الجمع فقط ، وقد لا تزول
عند المتحققين بمقام جمع الجمع ، وهى عند الكل حالة ذوقية لا نصيب لها من

(١) الديوان مقطعه رقم ٦٩ . والفعل (يصلو) حذفت منه النون لغير سبب ظاهر

(٢) الديوان مقطعة رقم ٥٥ .

(٣) الديوان مقطعة رقم ١٠ .

النظر العقلي ، فهي وحدة شهود لا وحدة وجود ، وقد وصفت (سانتا تيريزا) حالة الجمع الصوفي التي يشعر فيها الفاني بالاتحاد في قولها : « في تأمل الوحدة تتيقظ الروح تماما فيما يتعلق بالله ، وتنام تماما فيما يتعلق بأشياء هذا العالم وفيما يختص بنفسها . وفي الوقت القصير الذي يتم فيه الاتحاد تكون الروح خلوا من كل شعور ، حتى لو أرادت التفكير فإنها لا تستطيعه . وهكذا لا تحتاج لأن تستخدم أية حيلة لاستعمال ذكائها ، فهي تبقى تحت وطأة الخمود في نشاطها لدرجة أنها لا تعرف ما تحب ولا كيف تحب ولا ما تريد .

بالاختصار هي ميتة تماما بالنسبة للأشياء ، وحية بالنسبة لله^(١) وهذا وصف واضح لحالة الاتحاد ، ومما يعطى هذا الوصف قيمة ذاتية أن الواصفة جربت هذه الأحوال ، وما رآه كمن سمع ، وهذا الوصف ينطبق تماما على كلام الصوفية في الفناء عن النفس والبقاء بالله ، وهو ما عبرت عنه بقولها « بالاختصار هي ميتة تماما بالنسبة للأشياء ، وحية بالنسبة لله » .

تحقق الحلاج بهذه الحالة التي يفنى فيها الصوفي عن نفسه تحت وطأة الشعور بالاتحاد ، فتكلم عن الله بضمير المفرد المتكلم ، وهذا ما يعبر عنه عند الصوفية بالسطح ، وفي بحر هذه الحالة الزاخر نطق الحلاج بقوله : (أنا الحق) ورآى أن رجوعه عن هذه الدعوى في حالة صحوه يسقطه من بساط الفتوة ، فاقتدى بإبليس وفرعون وقال « فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبتة^(٢) » وهذه الدعوى كما نطق بها الحلاج نثرا نطق بها شعراً فقال :

أَسْتُ بِالْتَوْحِيدِ الْهُوَ غَيْرَ أَنِّي عَنْهُ أَسْمُهُ
كَيْفَ أَسْمُهُ كَيْفَ الْهُوَ وَصَحِيحٌ أَنِّي هُوَ^(٣)

William James : The Varieties Of Religious Experience. (١)
P : 408 .

(٣) الطواسين ص ٥١ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٦٧ .

وقال :

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَانًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا (١)

ولكن مذهب الحلاج في الاتحاد يخالف مذهب البقية من صوفية القرن الثالث ، فعلى الرغم من إمكان الاتحاد عنده بين الخلق والحق إذا بلغ العبد درجة معينة من الصفاء الروحي فإن هذا الاتحاد لا يكون فيه امتزاج تام بين الطبيعتين بحيث تصيران طبيعة واحدة ، فإن الإنسان مهما آخذ بربه فإن جوهره يظل إنسانيا كما هو ، فالإتحاد عند الحلاج يشبه الاتحاد بين العناصر التي لا تزول فيه صفاتها الذاتية كامتزاج الماء بالخمير أو العنبر بالمسك قال :

جِبِلَّتْ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا يُجْبِلُ الْعَنْبَرُ بِالْمِسْكِ الْفَتَقُ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا تَفْتَرِقُ (٢)

وقال :

مُرَجَّتْ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمَزَّجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزُّلَّالِ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ (٣)

ومعنى هذا أن اتحاد الحلاج اتحاد حلولى يكون بين الروح الإلهي والروح الإنساني، وهذا ما يظهر من البيتين المتقدمين «أنا من أهوى .. الخ» ولعل مما هو أصرح في الحلول قوله :

أَنْتَ بَيْنَ الشَّفَافِ وَالْقَلْبِ تَجْرِي مِثْلَ جَرِي الدُّمُوعِ مِنْ أَجْفَانِي
وَتَحْمِلُ الضَّمِيرَ جَوْفَ فُؤَادِي كَحُلُولِ الأَرْوَاحِ فِي الأَبْدَانِ

(١) الديوان : مقطعة رقم ٥٧ .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٤١ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٤٧ .

لَيْسَ مِنْ سَاكِنِ تَحْرَكِ إِلَّا أَفْتَحَرَّ كَتَهُ خَفِيَ الْمَسْكَانِ (١)

فقول الحلاج إذن أنا (الحق) وقوله (أنا من أهوى) ليس كقول البسطامي (أنا هو) ؛ لأن البسطامي يشعر بالآحاد ، وأما الحلاج فيقول بالحوال ، ولذلك يوضح قوله (أنا الحق) في مقطعة أخرى فيقول :

أَنَا سِرُّ الْحَقِّ مَا الْحَقُّ أَنَا بَلْ أَنَا حَقٌّ فَفَرَّقْ بَيْنَنَا (٢)

أى أنه قد حل فيه عنصر إلهي فهو حق ، ولكنه ليس الحق بذاته لأنه لا يرى امتزاج عنصرى الآحاد الذى يتم بين الحب ومحبوته .

ويعبر الحلاج عن العنصر الإنسانى (بالناسوت) ، كما يعبر عن العنصر الإلهى (باللاهوت) ، وهما تعبيران مسيحيان ، نقلهما الحلاج عن المسيحية كما نقل عنها النظرية التى تقوم عليهما وهى الحوال لأن المسيحية ترى أن عنصراً إلهياً قد حل فى المسيح ، وقد كان به يحيى الموتى ويبرى الأكمه والأبرص كما كان يظهر للناس ويأكل ويشرب ويتعامل مع غيره بالعنصر الإنسانى فهو — إذن — ذو طبيعة مزدوجة .

وحال الحلاج على هذا الوضع ليس ذوقاً صوفياً خالصاً ، بل هو مشوب بالنظر العقلى المنقول عن المسيحية التى طال بها الجدل حول هذا الموضوع ، وهنا تظهر أهمية الحلاج فى تاريخ التصوف الإسلامى ؛ فهو من ناحية يمثل العنصر المسيحى فى التصوف الإسلامى تمثيلاً واضحاً ، ومن ناحية أخرى تعتبر آرائه بدء مرحلة جديدة فى تاريخ التصوف ، تلك المرحلة التى بدأ الذوق الصوفى يختلط فيها بالنظر العقلى .

والنصوص التى يدل ظاهرها على الآحاد عند الحلاج ترد فى حقيقتها إلى رأيه فى الحوال ، ذلك بأن الحلاج ليس واحدى المذاهب بل اثنتيه ، فهو يرى أن

(١) الديوان : مقطعة رقم ٣١ .

(٢) الطواسين ص ١٨٤ .

المحب يحل فيه المحبوب إذا ما فنى المحب عن صفاته البشرية وحلت محلها صفات
أخرى إلهية ، وهذا الحلول لا يعنى امتزاج عنصريه امتزاجا ينفي عنهما حقيقةهما .
والنصوص التي تدل على الحلول صراحة كثيرة في شعر الحلاج فمن ذلك قوله :

دَخَلْتُ بِنَا سُوْقِي لَدَيْكَ حَلِي اَخْلَقِي وَأَوْلَا لَأَهْوِي خَرَجْتُ مِنَ الصَّدْقِ
ظَهَرَتْ لِقَوْمٍ وَالتَّبَسَّتْ لِغَيْبِي فَتَاهُوا وَضَلُّوا وَاحْتَجَبَتْ عَنِ الْخَلْقِ
فَنَظَّهُرُ الْأَلْبَابِ فِي الْغَرْبِ نَارَةً

وَطَوَّرًا حَلِي الْأَلْبَابِ تَغْرُبُ فِي الشَّرْقِ (١)

وقوله :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سِرًّا سَنَا لَأَهْوِيهِ النَّاقِبِ
ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقَهُ كَلْحِظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ (٢)

٤ — والحلاج أول صوفي مسلم قال بنظرية (النور المحمدي) ، وتقتضى هذه
النظرية بقدوم نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وتجمعه مصدر الخلق جميعاً ؛
فمنه صدرت الموجودات ، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات ، وما سائر الأنبياء
إلا صور من ذلك النور الأزلي ، وقد كانت الصورة الكاملة في محمد بن عبد الله
خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين . وقد عقد الحلاج لشرح هذه النظرية فصلاً
في كتاب (الطواسين) سماه (طاسين السراج) قال في أوله « طس سراج من
نور الغيب ، وبدأ وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قر تجلي من بين الأتقار ، برجه
في فلك الأسرار ، سماه الحق أميا لجمع همته . . . الخ (٣) » ثم قال « أنوار النبوة
من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر

(١) الديوان : مقلعة رقم ٤٢ .

(٢) الديوان : مقلعة رقم ٥ .

(٣) الطواسين س ٩ .

وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، وجوده سبق
العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم^(١) » ثم قال « الحق به وبه
الحقيقة ، هو الأول في الوصلة ، هو الآخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ،
والظاهر بالمعرفة^(٢) »

ومن هذه النصوص تبين نظرية الحلاج في (النور المحمدي) ، فهو أول
تعين من تعيينات الذات الإلهية ، وعنه فاضت المخوقات الأخرى ، فهو أصل
الوجود وعماده ولولاه ما كان شمس ولا قمر ولا نجوم ولا أنهار . وعن الحلاج
تطورت هذه النظرية على أيدي الصوفية في العصور التالية حاملة أسماء مختلفة مثل
(الإنسان الكامل) أو (القطب) ولكن جوهر النظرية ظل كما وضعه الحلاج في
القرن الثالث . والحلاج متأثر في هذه النظرية بعناصر أجنبية ، فالعنصر المسيحي
فيها ظاهر ، والنظرية ليست مسيحية الأصل ، ولكنها يونانية نقلت إلى المسيحية
ثم نقلها الحلاج إلى التصوف كما نقلها غيره إلى العقائد الأخرى .

والمهم هنا تأثير هذه النظرية في الشعر وإذا كان الحلاج قد ترك كثيراً من
النصوص النثرية التي توخها فإنه لم يترك مثل ذلك في شعره ، فإ وصل إلينا من
شعر الحلاج ليس فيه ما يتصل بهذه النظرية اللهم إلا مقطعة واحدة من مقطعات
ديوانه غير ظاهرة المعنى ، ولكن كلمة (النبوة) في بيتها الأول هي التي أوحى
بصحتها بهذه النظرية قال :

مُعَلَّقُ الْوَحْيِ فِي مِشْكَاةِ تَأْمُورِ	عَقْدُ النَّبُوَّةِ مِصْبَاحٌ مِنَ الثُّورِ
بِخَاطِرِي نَفَخَ إِمْرَافِيلُ فِي الصُّورِ	بِاللَّهِ يَنْفَخُ نَفْخَ الرُّوحِ فِي خَلْدِي
رَأَيْتُ فِي غَيْبِي مُوسَى عَلَى الطُّورِ ^(٣)	إِذَا تَجَلَّى لَطُورِي أَنْ يُسْكَامَنِي

هذا كل ما يتصل بهذه النظرية من شعر الحلاج ، وهو على قلته عديم القيمة

(١) الطواسين ص ١١ .

(٢) الطواسين ص ١٣ — ١٤ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٢١ .

لان غموض المعنى في المقطعة وعدم وضوح موضوعها لا يجعل صلتها بالموضوع شيئاً مقطوعاً به .

ولكن أثر هذه النظرية يبدو واضحاً في تطور المدائح النبوية التي كانت في حياة الرسول عليه السلام لا تختلف كثيراً عن المدائح الأخرى ، ثم أصبحت بعد وفاته لونا من ألوان العبادة يتقرب به إلى الله ^(١) وبظهور هذه النظرية أغرق مدائح الرسول في مدحهم ؛ فقالوا عنه إنه أول خلق الله ، وإنه أصل الوجود ، ولولاه ما كانت الأفلاك ، ومن هديه أخذت الرسائل والنبوات ، وغير ذلك من صور المبالغة مما نراه في شعر ابن الفارض ^(٢) وابن عربي ^(٣) والبوصيري ^(٤) وابن العريف ^(٥) والناقلي ^(٦) وإبراهيم الدسوقي ^(٧) ومحمد البكري ^(٨) وغيرهم من مداح الرسول ، فكل هؤلاء يسلكون في مبالغتهم في مدح الرسول عليه السلام طريقاً عبده لهم العلاج من قبل

٥ — وإذا كان نور محمد هو أصل كل هدى ودين ، وكان الأنبياء الذين تتابعوا من لدن آدم إلى عيسى إنما يمثلون هذا الخلق الأول مفيض الوجود وأصل الهداية فإن الأديان — على هذا — ترجع إلى أصل واحد ، وتضيء من مشكاة واحدة ، وإذا كانت الرسوم والأشكال هي التي تختلف بين دين وآخر فإن الجوهر واحد في الشكل ، لأنها جميعاً تهدف إلى غاية واحدة هي عبادة إله واحد لا فرق في ذلك بين الموحد منها والمعدّد ، وهكذا ينتهي العلاج إلى القول (بوحدة

(١) أخبار العلاج ص ٥٣ .

(٢) راجع الأبيات ٤٦٤ ، ٤٦٥ — ٦٣٧ ، ٦٣٨ من الثانية الكبرى في ديوان ابن الفارض .

(٣) راجع ديوان ابن عربي ص ٢ ط بولاق سنة ١٣٧١ هـ

(٤) راجع البردة والهمزية لبوصيري ، والتصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزكي مبارك ج ١ ص ٣٧٦ .

(٥) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(٦) نفس المرجع ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(٧) نفس المرجع ص ٢٧٣ .

(٨) نفس المرجع ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٨٠ .

الأديان) ، ويعتبرها وجهات نظر نحو حقيقة واحدة ، ولعله أول من نادى بوحدة الأديان من بين صوفية الإسلام؛ فقد قال «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»^(١) وسمع مرة رجلا يسب يهوديا فأعرض على ذلك وقال : إن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة ، وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف ، ثم قال :

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقًا فَالْفَيْئَهَا أَصْلًا لَهُ شُعْبٌ جَمًّا
فَلَا تَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَا
يُطَالِبُهُ أَصْلٌ يُعْبَرُ عِنْدَهُ جَمِيعَ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فِيهِمَا^(٢)

وإنما وقع الاختلاف في الدين بين الناس لإرادة سبقت من الله تعالى لاسلطان لأحد على الإفلات منها ، ومعنى هذا أن الحلاج يقول بالجبر ، والواقع أن الصوفية جميعا يقولون بالجبر أو يميلون إلى القول به ، لأنه يأتلف ومذهبهم في التوكل والتجريد ، والقول بالجبر لازمة من لوازم القول بوحدة الأديان « فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة ، لا اختيارا منهم بل اختيار عليهم ، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية^(٣) » ومعنى هذا أن القول ببطلان دين من هذه الأديان خطأ وضلال ، وأن التوحيد كما يراه الموحدون ليس أكثر صحة من التثليث أو غيره من العقائد الأخرى ، وهو لذلك يقول :

كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفْرُ وَاجِبٌ لَدَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ^(٤)

أى أنه لا يوافق المتدينين من أهل الظاهر الذين يقولون بصحة دينهم وبطلان ما عداه ويرى أن مخالفته رأيهم أمر واجب يفرضه عليه ذوقه الصوفي ، ومبدوؤه

(١) أخبار الحلاج ص ٥٣ .

(٢) راجع أخبار الحلاج ص ٧٠ .

(٣) ابن الفارض والحب الألهي ص ٣٩٦ .

(٤) الديوان : اليتمية رقم ٢ .

في الحب الإلهي الذي يتسع فيطوى العالمين جميعا ؛ فإن القول بوحدة الأديان ينطوى على نظرة إنسانية لاتصدر إلا من كبار القلوب ، ولكن تعبير الحلاج عن مذهبه في وحدة الأديان جاء مثيرا في بعض الأحيان ، ونفس الحلاج ثائرة دائما ، قلقة دائما ، فلا عجب أن يصدر عنه مثل البيت المتقدم أو قوله :

أَلَا أْبْلِغُ أَحِبَّائِي بِأَنِّي رَكِبْتُ الْبَحْرَ وَأُنْكَسَرَ السَّفِينَةَ
حَلَى دِينِ الصَّلِيبِ يَكُونُ مَوْتِي وَلَا الْبَطْحَا أُرِيدُ وَلَا الْمَدِينَةَ (١)

فهو في مقطعته هذه يعبر عن حاله في حبه واستهلا كه فيه ، ولا يريد أن يتحدث عن مذهبه في وحدة الأديان ، ولكنه يؤثر هذا الأسلوب في التعبير عن حبه وتبئنه لنفسه بالصلب على أنه نهاية له . وشخصية الحلاج دائما لاتأنس إلى المؤلف ، والا فإن مذهبه في وحدة الأديان لا يقول ببطلان التوحيد ، لأنه دين من الأديان .

وقد استلزم مذهبه في الجبر أن يبرر موقف إبليس في عدم السجود لآدم ، لأن عصيان الأمر التكليفي لايمنى عصيان الإرادة ، فقد جاء رفض السجود موافقا لإرادة الله رغم مخالفته لأمره التكليفي ، وقد عقد لبيان هذه المسألة فصلا من كتاب الطواسين تحت عنوان (طاسين الأزل والالتباس) جاء فيه « فقال له اسجد . قال : لاغير . قال له : وإن عليك لعنتي . قال : لاغير :

جُحُودِي فِيكَ تَقْدِيسُ وَعَقْلِي فِيكَ تَهْوِيسُ
وَمَا آدَمَ إِلَّا لَكَ وَمَنْ فِي الْبَيْنِ إِبْلِيسُ (٢)

أى أن رفض الأمر بالسجود تقديس لك ، وعقلي هذا الأمر هو عين الهوس فلا يستحق السجود على الحقيقة غيرك ، وإن هذا المخلوق الذي خلقته من طين جعلته سبب فتنتي وابتلائي ، ولهذا فلو سجدت له وأطعت أمرك التكليفي فقد

(١) الديوان : مقطعة رقم ٥٦ .

(٢) الطواسين ص ٤٣ والآيات منقولة عن الأصل الفارسي وما قبلها هو نفس النص

العربي ، والديوان : مقطعة ٢٨ .

سجدت لغيرك ، وهذا مالا يكون منى وأنا أعرف العارفين بك . ومعنى هذا أن عدم السجود جاء موافقا لإرادة الله تعالى ، وبهذا ينتفى اللوم عن إبليس :

لَا تَلْمَنِي فَاَللّٰوْمُ مِنِّي بَعِيدٌ وَأَجِرْ سَيِّدِي فَإِنِّي وَحِيدٌ^(١)

والحلاج يعتبر إبليس قدوة له في الفتوة ، فقد رفض السجود وهدد بالنار وما رجع ، ولو سجد لسقط من بساط الفتوة ، ومثله في فتوته فرعون الذي أبى أن يرجع عن دعواه (أنا ربكم الأعلى) ، وهو يقارن بين موقف إبليس وموقف موسى حين قال له : انظر إلى الجبل ، فنظر . ولذلك كانت منزلة إبليس في المعرفة خيراً من منزلة موسى ، لأن إبليس قيل له اسجد فما سجد ، وقيل لموسى انظر فنظر ، والموقف الوحيد الذي يعدل موقف إبليس بل يفوقه موقف محمد حين قيل له انظر فما نظر « مازاغ البصر وما طغى » وإنما كان موقف محمد خيراً من موقف إبليس لأن إبليس رجع إلى حوله فقال أنا خير منه ، ومحمد لم يرجع إلى حوله بل قال ، بك أحول وبك أصول ، وقال : لأحصى ثناء عليك . ولقيمة هذا الموقف من إبليس في المعرفة والفتوة اقتدى الحلاج به فلم يرجع عن دعواه (أنا الحق) وقال : « وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى أو رجلاى ما رجعت عن دعواى^(٢) » .

هذه هي الموضوعات الرئيسية التي دار حولها شعر الحلاج ، بل هي الموضوعات الرئيسية التي دار حولها ما خلف في التصوف من نثر وشعر ، وكل ما عدا ما تقدم من موضوعات فهو متصل بها من قريب أو بعيد ، ففي ديوان الحلاج شعر أنشأه في النعي على أخلاق الصوفية وانحرفهم عن طريقهم السوى ، روى أنه لما قبض عليه ورأى حملة بعض الصوفية عليه قال :

أَنْعَى إِلَيْكَ قُلُوبًا طَامَاً هَطَلَتْ سَحَابِيبُ الْوَحْيِ فِيهَا أَبْجُرُ الْكَلِمَ
أَنْعَى إِلَيْكَ لِسَانَ الْحَقِّ مُذْ زَمَنِ أَوْدَى وَتَدَّ كَارُهُ فِي الْوَهْمِ كَالْعَدَمِ

(١) الطواسين ص ٥٣ والديوان : مقطعة رقم ١٤ .

(٢) الطواسين ص ٥١ — ٥٢ .

أَنْعَى إِلَيْكَ بَيَانًا تَسْتَكِينُ لَهُ أَقْوَالُ كُلِّ فَصِيحٍ مِقْوَلٍ فِيهِمْ
 أَنْعَى إِلَيْكَ إِشَارَاتِ الْعُقُولِ مَعًا لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ إِلَّا دَارِسُ الرَّمَمِ
 أَنْعَى وَحَبِّكَ أَخْلَاقًا لَطَائِفَةً كَانَتْ مَطَايَاهُمْ مِنْ مَكْمَدِ الْكُظْمِ
 مَضَى الْجَمِيعُ فَلَا عَيْنٌ وَلَا أَثَرٌ مَضَى عَادٍ وَقُتْدَانَ الْأَلَى إِرَامِ
 وَخَلَفُوا مَعْتَرًا يُجْرُونَ لِذَبْسِهِمْ أَعْمَى مِنَ الْبَهْمِ بَلْ أَعْمَى مِنَ النَّعَمِ (١)

وفي هذه القصيدة يبدو ألم الحلاج من الأسلوب الذي عومل به من زملاء الطريق ، فقد تقدم شيء عن حملة الجنيد البغدادي وعمرو بن عثمان المسكي عليه ، وهي حملة لاحقته في كل مكان لجأ إليه فرار منها . وقد يتناول الحلاج في بعض قصائده اصطلاحات التصوف ، فيسردها متتابعة في كل شطر كلمات ثلاث ، ثم يقول إن هذه الألفاظ مما يتداوله الصوفية في كلامهم :

وَقَبِضْ نُمًّا بَسَطْ نُمًّا مَخْوً وَفَرِّقْ نُمًّا جَمْعْ نُمًّا طَمَسْ
 عِبَارَاتٌ لِأَقْوَامٍ تَسَاوَتْ لَدَيْهِمْ هَذِهِ الدُّنْيَا وَفَلَسْ (٢)

وفي شعر الحلاج الغاز غير مفهومة المعنى تبدو وكأنها طلاس ، وهذا يجعلنا نطمئن إلى كمال الصورة التي يعطيها ديوانه عنه ، فشخصية الحلاج كما تقدم شخصية غريبة في كثير من أطوارها وتصرفاتها ، وقد انطبعت هذه الغرابة في شعره فبدت أمثال هذه المقطعات الغامضة التي تبدو وكأنها كلمات السحرة والمشعبذين وليست شعراً يتناول موضوعاً معروفاً بالتعبير والتصوير . ومن هذا الاستعراض المتقدم لشعر الحلاج من ناحية الموضوع يتجلى لنا بما لا يدع مجالاً للشك قدرته على تناول موضوعات التصوف تناولاً حسناً في الشعر ، وهو شيء لم يتيسر لأحد قبله ، فإن هذه الموضوعات قد استعصى بيانها على كبار المشايخ — في بعض الأحيان — ثراً ، ولكن الحلاج استطاع أن يلقي عليها ضوءاً قوياً ، ويضفي عليها ثوباً من التأثير الذوقي فيما خلف لنا من قصائد ومقطعات .

(١) الديوان : القصيدة السادسة

(٢) راجع القصيدة الرابعة من الديوان .

ولكن سؤالاً يتبغى أن يرد في هذا المقام هو : إذا سلم أن الحلاج كان موقفاً في تناول الموضوعات الصوفية شعراً من حيث الموضوع فهل كان موقفاً في ذلك من حيث الشكل .

والإجابة على هذا السؤال تقتضى استعراضاً لديوان الحلاج يقوم على أساس النقد الشكلى له ، وديوانه صورة صادقة لشاعريته ، لأنه التراث الشعري الوحيد الذى خلفه الحلاج فهذا شئ غير مقطوع به ، بل لأن الموضوعات التى تناولها فى الديوان تمثل تمثيلاً حسناً للموضوعات الرئيسية التى قامت عليها أسس التصوف عند الحلاج .

وقارىء ديوان الحلاج يلمس بوضوح أنه كان موقفاً فى كثير من القصائد والمقطعات من الناحية الشكلية إلى جانب توفيقه فى الناحية الموضوعية ، فالسلاسة والانسياب والاطراد والرصانة فى الأسلوب وتسلسل المعانى والانسجام بين الألفاظ أشياء نجدها فى كثير من قطعه الشعرية ، إلى جانب شعور القارىء بأن الشاعر واثق من نفسه فى تناول موضوعه ، من حيث فهمه للموضوع وقدرته على الأداء ، ولنقرأ له من إحدى قصائده الآتية وهى من الغزل الإلهى :

يَا مَوْضِعَ النَّاطِرِ مِنْ نَاطِرِي	وَيَا مَكَانَ السَّرِّ مِنْ خَاطِرِي
يَا جُمْلَةَ الْكُلِّ الَّتِي كُتِبَتْ	أَحَبُّ مِنْ بَعْضِي وَمِنْ سَائِرِي
تُرَاكَ قَرْنِي لِلَّذِي قَلْبُهُ	مُعَلَّقٌ فِي مِخْلَبِي طَائِرِي
مُدَّةَ حَيْرَانٍ مُسْتَوْحِشٍ	يَهْرَبُ مِنْ قَفْرِ إِلَى آخِرِي
فِي لُجِّ بَحْرِ الْفِكْرِ تَجْرِي بِهِ	لَطَائِفٌ مِنْ قُدْرَةِ الْقَادِرِ (١)

ويقول فى موضوع المعرفة بالله :

وَأَيُّ الْأَرْضِ تَحَلُّوْا مِنْكَ حَتَّى
تَعَالَوْا يَطْلُبُونَكَ فِي السَّمَاءِ

تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ جَهْرًا وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ مِنَ الْعَمَاءِ (١)

وقال القنادر « لقيت الحلاج يوماً في حالة رثة فقلت له : كيف حالك ؟ فأنشأ

يقول :

لَئِنْ أُمْسَيْتُ فِي ثَوْبِي عَدِيمٍ لَقَدْ بَلَيْتَا عَلَى حُرِّ كَرِيمٍ
فَلَا يَحْزُنُكَ أَنْ أَبْصُرْتَ حَالًا مُغَيَّرَةً عَنِ الْخَالِ الْقَدِيمِ
فَلِي نَفْسٌ سَتَمَلْفُ أَوْ سَتَرْقَى لَعَمْرُكَ بِي إِلَى أَمْرِ جَسِيمٍ (٢)

وهذا يتبين لنا مدى قدرة الحلاج على التعبير الشعري ، ولا يقال إن النماذج المتقدمة تتناول موضوعات شعرية بطبيعتها ؛ فإن الحب والعرفه في شكلها البسيط والتسلي على تغير الحالات موضوعات عاطفية تلائم التعبير الشعري — فإن الحلاج تناول موضوعات صوفية معقدة تتصل اتصالاً مباشراً بالنظر العنلي والفلسفي ولم تفارقه سلاسة الأسلوب ورصانته واتساق الألفاظ وانسجامها ، ومن ذلك قوله في بيان مذهبه في الحلول وقد تقدم :

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سِرًّا سَنَا لَاهُوتِهِ الثَّاقِبِ
نَمَّ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكِيلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ كَلْحِظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ (٣)

وهذه النماذج كثيرة في شعر الحلاج نستكتفي منها بما تقدم ، ولنتناول بعد ذلك ما هو أقل وهو المآخذ في شعره ، وإنصافاً للرجل قبل سرد هذه المآخذ يجب النص على أن ديوان الحلاج لم يصحح حتى الآن ، فقد عبثت به الرواية عبثاً مشيناً ألحق به كثيراً من العيوب النحوية والعروضية التي لا يمكن أن يقع فيها

(١) الديوان : المنطعة رقم ١ .

(٢) تاريخ بغداد المجلد الثامن ص ١١٧ .

(٣) الديوان : مقطعة رقم ٥ وكلمة ناسوته في الشطر الأول مرفوعة وقد ضبطها المسيو

ماسينيون بالنصب وذلك خطأ لا يظهر معه المعنى (راجع الطواسين ص ١٣٠) .

إنسان في ثقافة العلاج وعلمه ، ومما يؤيد ذلك أن هذا التحريف لحق النصوص
النثرية التي نقلت عن الحلاج أيضاً ، وقارىء كتاب الطواسين مثلاً يلمس كثرة
هذه التحريفات ، ويظهر أن اختفاء مؤلفات الحلاج فترة من الزمن تحت ضغط
الحكومات القائمة إذ ذاك هو الذي جعلها تقع نهياً للتغيير والتحريف والاختلاف .

وأظهر المآخذ في شعر الحلاج يمكن ردها إلى المسائل الآتية :

١ — كثرة التجاهل إلى الضرورات الشعرية ، والضرورات وإن أجازها
العرضيون غير جائزة عند النقاد ، ومن صور هذه الضرورات مد المقصور
في القافية كقوله :

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا بَرِّى وَبَجْوَانِي لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي وَمَعْنَانِي (١)

وقوله :

فَصَارَ يَحْسُدُنِي مَنْ كُنْتُ أَحْسُدُهُ

وَصِرْتُ مَوْلَى الْوَرَى مُذْ صِرْتُ مَوْلَانِي (٢)

وفصل الضمير مع إمكان اتصاله كقوله :

أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ نَادَيْتُ إِبَّاكَ أَمْ نَاجَيْتَ إِبَانِي (٣)

وتسكين الميم في (لم) الاستفهامية كقوله :

قُلْ لِي فَدَيْنُكَ يَا سَمْعِي وَيَا بَصْرِي لِمَ ذِي اللَّجَاجَةِ فِي بُعْدِي وَإِنْصَانِي (٤)

وقطع همزة الوصل كقوله .

وَالدَّهْرُ يَوْمَانٍ مَذْمُومٌ وَمُمْتَدِّحٌ وَالنَّاسُ إِثْنَانٍ مَمْنُوحٌ وَمَسْأَلُوبٌ (٥)

(١) الديوان : القصيدة الأولى .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٣ .

(٣) الديوان : القصيدة الأولى .

(٤) الديوان : القصيدة الأولى .

(٥) الديوان : القصيدة الثانية .

وقوله :

رَقِيبَانِ مِئِي شَاهِدَانِ حُبِّهِ وَإِثْنَانِ مِئِي شَاهِدَانِ تَرَانِي (١)

٢ — سوء اختيار الروى فى القافية كقوله :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي نَحَارِ الْهَوَى يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَأُنْحَطُ (٢)

فإلطاء المشددة هنا ثقيلة لا تصلح لأن تكون قافية ، لأنها تحتاج إلى ضغط صوتى ومجهود لإظهار التضعيف ، ومن شأن القافية أن يصلها منشد الشعر ليشعر عندها بالراحة والانتهاء .

٣ — وقد يكون سوء الاختيار عند الحلاج منصباً على كلمة معينة فى البيت ، فكثيراً ما يضيف الكلمة إلى مثلتها فيقول :

يَا كُلُّ كَلِّ وَكُلُّ الْكَلِّ مُلْتَبِسٌ وَكُلُّ كَلَّاكَ مَلْمُوسٌ بِمَعْنَائِي (٣)

ويقول :

وَلَا تُحِ لَاحَ فِي ضَمِيرِي أَدَقُّ مِنْ فَهْمٍ وَهُمْ وَهْمِي (٤)

ولا يقال إن كل كلمة من هذه المضافات لها مدلولها المقصود بحيث لا يمكن الاستغناء عنها ، فإن ذلك لا يبرر نبوها فى السمع ونفور الطبع عنها ، وإذا كان المقصود أولاً وأخيراً هو شرح مسائل التصوف فى النثر متسع عظيم لذلك .

وقد يستعمل الحلاج اصطلاحات غير ذائعة بين الصوفية ، ومعروف أن الاصطلاحات يجب أن تكون معروفة لدى الجمهرة الغالبة ممن يستعملونها حتى تؤدي مهمتها كما ينبغى ، فإذا كانت الكلمات الاصطلاحية غير ذائعة ولا معروفة غمض المعنى وذهب الفهم فيه كل مذهب كما فى قول الحلاج :

- (١) الديوان مقطعة رقم ٦٤ .
- (٢) الديوان مقطعة رقم ٣٤ .
- (٣) الديوان القصيدة الأولى .
- (٤) الديوان القصيدة السابعة .

فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ^(١)

فلو ترك كلمة (أين) لتدل على مدلولها اللغوي لاتضح المعنى ، ولكنه أعطاهها معنى اصطلاحاً فلسفياً قد يكون غير ذائع في الأوساط الصوفية في ذلك الوقت . وقد يخترع الحلاج الاصطلاح اختراعاً كقوله :

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُرَاجِحُنِي فَارْفَعْ أُنْكَ أَيْيِّ مِنَ التَّيْنِ^(٢)

فقد صاغ من (إن) واسمها الضمير اصطلاحاً يدل على ماهية صاحب الضمير أو وجوده ، وهذا من عمل الحلاج وحده .

٤ — وكثيراً ما يجانبه التوفيق في استعارته ، فقد يأتي بالاستعارة سخيفة

كقوله في وصف بحر المعرفة :

حَصْبَاؤُهُ جَوْهَرٌ لَمْ تَدُنْ مِنْهُ يَدٌ لَسِكْنُهُ بِيَدِ الْأَفْهَامِ مِنْهُوبٌ^(٣)

فاستعارة اليد للأفهام سخيفة سخف استعارة الرجل للمال في قول القائل :

مَا لِرَجُلٍ أَلْمَالِ أَضَحَتْ أَشْتَكِي مِنْكَ الْكَلَالَا

وقد يكون عدم التوفيق غير راجع إلى سخف الاستعارة في ذاتها بل إلى

تتابع الاستعارات والتشبيهات البليغة التي ترجع كلها إلى ميدان واحد ؛ فالقطوعة

الآتية موضوعها الأحوال النفسية التي تعتور نفس المحب لله ، ولكنها تبدو وكأنها

تصف معركة حربية ، فهو يقول :

إِذَا ذَهَمَتْكَ خُبُولُ الْبِعَادِ وَنَادَى الْأَيَّاسُ بِقَطْعِ الرَّجَا

فِيحْذِي فِي شِمَالِكَ تَرْسَ الْخُضُوعِ وَشُدَّ الْيَمِينَ بِسَيْفِ الْبُكََا

وَنَفْسِكَ نَفْسِكَ كُنْ خَائِفَا عَلَى حَدَرٍ مِنْ كَيْمِينَ الْجَهَا^(٤)

(١) الديوان : مقطعة رقم ١٠ .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٥٥ .

(٣) الديوان : القصيدة الثانية .

(٤) الديوان : المقطعة رقم ٤ .

إلى آخر هذه المعمة المحتممة التي لا يرى الناس لها غبارا .

٥ — وقد يبلغ الحلاج أحيانا درجة التفاهة في التعبير كقوله :

كَأَنِّي غَرِقٌ تَبْدُو أَنَامِلُهُ تَعَوُّثًا وَهُوَ فِي بَحْرِ مِنَ الْمَاءِ (١)

فالبحر مادام اللفظ الدال عليه يستعمل استعمالا حقيقيا لا يكون إلا من الماء ، ولا يحتاج بعده إلى (من) وما بعدها إلا إذا استعمل استعمالا مجازيا كأن يكون بحرا من دم أو غيره . وقد تكون التفاهة في استعمال أساليب العلماء في الشرح والتحليل والتعليل كقوله :

كَتَبْتُ وَلَمْ أَكْتُبْ إِلَيْكَ وَإِنَّمَا كَتَبْتُ إِلَى رُوحِي بِغَيْرِ كِتَابٍ

وَذَلِكَ أَنَّ الرُّوحَ لَا فَرْقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مُحِبِّهَا بِفَضْلِ خِطَابٍ (٢)

فعبارة (وذلك أن الروح) ليست شعرية ، وتصانيف الفقه والنحو أحق بها من مقطوعات الشعر .

٦ — وأظهر آفات الديوان هو الغموض ، فالحلاج غامض في كثير من قطعه

الشعرية ، وقد يكون الغموض راجعا إلى موضوع القصيدة نفسها وتناول الحلاج إياه كما في القصيدة التي مطلعها :

أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي (٣)

ففيها يقول :

إِنِّي شَيْخٌ كَبِيرٌ فِي عُلُوِّ الدَّرَجَاتِ

نَمَّ إِيَّ صِرْتُ طِفْلاً فِي حُجُورِ المَرَضِيَّاتِ

سَاكِنًا فِي حُدِّ قَبْرِ فِي أَرَاضِ سَبِيخَاتِ

وَلَدْتُ أُمِّي أَبَاهَا إِنَّ ذَا مِنْ عَجَبَاتِي

فَبَنَاتِي بَعْدَ أَنْ كُنَّ بَنَاتِي أَخَوَاتِي

(١) الديوان : القصيدة الأولى . (٢) الديوان : المقطعة رقم ٦ .

(٣) الديوان : القصيدة العاشرة .

وهكذا يمضى إلى آخر القصيدة دون أن يجد القارىء فيها ثغرة ينفذ منها إلى معنى من معانيها على كثرة أبياتها التي بلغت العشرين .
ثم ماذا يريد الحلاج أن يقول فى هذه الأبيات :

يَا طَالَمَا عَبْنَا عَنْ أَشْبَاحِ النَّظَرِ بِنُقْطَةِ يَحْكِي ضِيَاؤُهَا الْقَمَرُ
مِنْ سِمِّمْ وَشِيرَجٍ وَأَحْرَفٍ وَيَأْسَمِينِ فِي جَبِينِ قَدْ سَطُرُ^(١)

وقد يرجع الغموض إلى الألفاظ الذى ولع به الحلاج وأكثر فيها من الاعتماد على حروف التهجىة ، فأتت بعض الألفاظ واضحة كما فى قوله :

أَحْرَفُ أَرْبَعٌ بِهَا هَامٌ قَلْبِي وَتَلَّاشْتُ بِهَا هُمُومِي وَفِكْرِي
أَلِفٌ تَأَلَّفُ الْخَلَائِقَ بِالضَّنْدِ عِوَالَامٌ عَلَى الْمَلَامَةِ تَجْرِي
تُمْ لَامٌ زِيَادَةٌ فِي الْمَعَانِي تُمْ هَاهُ أَهْمٌ فِيهَا أَتَدْرِي^(٢)

وأتى أكثرها غامضا غير مفهوم كقوله :

ثَلَاثَةٌ أَحْرَفٍ لَا عَجْمَ فِيهَا وَمَعْجُومَانِ وَانْتِطَعَ الْكَلَامُ
مَعْجُومٌ يُشَاكِلُ وَاحِدِيهِ وَمَتْرُوكٌ يُصَدِّقُهُ الْأَنَامُ
وَبَاقِي الْحَرْفِ مَرْمُوزٌ مَعْمَى فَلَا سَفَرٌ يُنَالُ وَلَا مَقَامٌ^(٣)

وقوله :

يَا غَافِلًا لِحَالِي عَنْ شَانِي هَلَّا عَرَفْتَ حَقِيقَتِي وَبَيَانِي
أَعْبَادَةٌ لِلَّهِ سِتَّةٌ أَحْرَفٍ مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَانِ مَعْجُومَانِ
حَرْفَانِ أَصْلِي وَآخِرُ شَكْلُهُ فِي الْعَجْمِ مَنْسُوبٌ إِلَى إِيمَانِي
فَإِذَا بَدَأَ رَأْسُ الْحُرُوفِ أَمَامَهَا حَرْفٌ يَقُومُ مَقَامَ حَرْفِ ثَانِ

(١) الديوان: القصيدة الحادية عشرة .

(٢) الديوان : مقطوعة رقم ٣٧ .

(٣) الديوان : مقطوعة رقم ٩٦ .

أَبْصَرْتَنِي بِمَكَانٍ مُوسَى قَائِمًا فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي (١)

وهذه الألفاظ لها موضوعاتها الصوفية التي تدور حولها ، ولكن الشعر لا يحتفل طول العناء في فهمه ، فإن ذلك يذهب بقوة تأثيره في النفس ، والتأثير هو العنصر الهام في الشعر .

والذي يظهر لي أن الحلاج قصد عامدا إلى صياغة هذه الألفاظ الشعرية ، فمن المعروف أنه أخطر شخصية صوفية شهدتها القرن الثالث ، فقد كان إلى جانب ما أضاف إلى التصوف من جديد شيخاله أتباعه ومريدوه الذين يأترون بأمره وينتهون بنبيه ، والذين فتنوا به فأصبحوا له أطوع من بنائه ، ولكثرة هؤلاء الأتباع وإخلاصهم للحلاج آتهم بمحاولة قلب نظام الحكم ، وقد خشيت السلطات بأسهم حين تنفيذ حكم الصلب في شيخهم ، فنقل من سجنه إلى مكان التنفيذ خفية حتى لا تكون فتنة لا تعلم نتائجها . وكان لغرابة شخصية الحلاج وغموض كثير من جوانبها أثر في سيطرته على هؤلاء الأتباع ، وكثيراً ما كانت التعمية وسيلة إلى بعث الرهبة في النفوس ، ولعل الحلاج قد عمد إلى شيء من الشعبة والسحر لهذا السبب ، وليس ذلك مجرد اتهام من خصومه ، ومن الطبيعي إذن أن تنعكس هذه الغرابة في شخصية الحلاج وتصرفاته على تعبيره ، فنامح في ديوانه تلك الألفاظ الضاربة في الغموض والطلاسم المحكمة المغاليق . ولعل مما يعزز هذا الرأي أن الغموض ظاهرة نبعدها في نثر الحلاج لا في شعره فقط ، وقارىء كتاب الطواسين لا يعوزه العثور على أمثلة كثيرة للألفاظ والطلاسم .

٧ — والبديع قليل جداً في شعر الحلاج ، وذلك أمر طبيعي ، فليس من المستطاع أن يضيف الحلاج إلى أعباء دقة الموضوع قيود البديع ، ولو قد فعل لنزل ذلك بشعره درجات ، والأمثلة القليلة من صور البديع في ديوانه بعضها حسن كقوله :

وَتَعَاهَدَهَا بِسَمِّي فِي كُؤُوسٍ دَائِرَاتِ

مِنْ جَوَارِ سَاقِيَاتٍ وَسَوَاقِي جَارِيَاتٍ^(١)

وبعضها فيه شيء من النبوء والقلق وإن كان غير معيب كقوله :

حَمَلْتُ بِالْقَلْبِ مَا لَا يَحْمِلُ الْبَدَنُ وَالْقَلْبُ يَحْمِلُ مَا لَا تَحْمِلُ الْبَدَنُ^(٢)

٨ — أما الأخطاء النحوية والعروضية في ديوانه — وهي كثيرة جداً — فقد

وردتها منذ قليل إلى رواة آثار الحلاج ، وضغط السلطان القائم عليهم مما لم يدع

لؤلؤفاته حرية الانتقال التي أتاحت للمؤلفات الأخرى .

(١) الديوان : القصيدة العاشرة .

(٢) الديوان : مقطعة رقم ٦٢ .

ج - وثبة الحلاج بالشعر الصوفي

عرضت في الصفحات السابقة لشعر الحلاج من حيث الموضوع ثم من حيث الشكل ، وأرجو أن يكون قد تبين من هذه الصفحات قيمة الحلاج ومزلقته بين شعراء الصوفية في القرن الثالث ، كما تجلت بوضوح خصائص له لم يشاركه فيها أحد من هؤلاء الشعراء . ولكن ماهي تلك الوثبة التي وثبها الحلاج بالشعر الصوفي ؟ بمقارنة ما كتب عن الحلاج في هذا الفصل وما كتب عن شعر التصوف وشعرائه في الفصلين السابقين يبدو لنا ما أضاف الحلاج إلى الشعر الصوفي من جديد وهو ما يمكن إجماله في النقاط التالية :

١ - تشقيق الموضوعات والتجديد فيها .

تبين لنا في الفصلين السابقين أن الحب الإلهي كان طابع التصوف في القرن الثالث ، والموضوع الرئيسي للشعر الصوفي ، وأن أغلب الشعراء أخذوا في ترديد المعاني التي تدور في فلك هذا الموضوع إنشاء وإنشادا ، أما ما يترتب على الحب الإلهي من مسائل التصوف الأخرى فلم ير فيها إلا كلاما مقتضيا فيما يتصل بالفناء والاتحاد ، فقد تكلم البسطامي في الفناء ، كما تكلم الجنيد وغيره في مراتب الاتحاد ، وهي الجمع وجمع الجمع .

وكان تجديد الحلاج فيما يتصل بهذه الموضوعات ذا وجهتين : الأولى الإفاضة فيما طرقه غيره من موضوعات ، والثانية إثارة موضوعات لم يسبقه إليها غيره من صوفية عصره . وتمثل الناحية الأولى في ما خلف الحلاج في الحب الإلهي من شعر ، وهو مقدار لم يؤثر عن غيره مثله كما وكيفا ، كما تمثل الناحية الثانية فيما خلف الحلاج من ثروة شعرية في موضوعات الاتحاد والحلول والنور المحمدي ووحدة الأديان ومذهب الجبر ، فهذه موضوعات لم يتقدم الحلاج إلى الكلام فيها أحد .

٢ - الإلام بموضوعات التصوف وتحديدتها .

لم يؤثر عن شاعر صوفي قبل الحلاج أنه تناول موضوعات التصوف المعروفة لعصره كلها ، بل كان الواحد منهم يكثر القول في موضوع من الموضوعات ولا يرجع على غيره إلا بصفة ثانوية ، فلما جاء الحلاج وجه عنايته إلى موضوعات التصوف جميعاً ، ولم يؤثر بعنايته موضوعاً دون آخر ، وكأنا أراد الحلاج أن يصور التراث الصوفي ككل ، فأتى على موضوعاته من كل جوانبها . وإلى جانب هذا الإلام بموضوعات التصوف عمل الحلاج على تحديدها أيضاً ؛ فقد سحب هذا الإلام بهذه الموضوعات إغفال لما عداها من موضوعات الزهد ، وبذلك تم التمايز بصفة نهائية بين الشعر الزهدي والشعر الصوفي على يدى الحلاج ، ولا يقال إن في ديوان الحلاج أكثر من مقطوعة زهدية ، فإن هذه المقطوعات لا تزيد على اثنتين نسبت إحداهما إلى غيره ، والنادر لا حكم له كما يقال ، وهذا الإلام وهذا التحديد يفسران لنا لم كان الحلاج أول شاعر صوفي رُوِيَ له ديوان .

٣ - طول القصيدة ووحدها في موضوعها :

تبين لنا من الفصلين السابقين أن مقطوعات الشعر الصوفي سواء كانت تدور حول التصوف العملي أو حول الجانب الذوقي من التصوف لم تطل حتى تتخذ سمعة القصيدة ، فهي مقطوعات تتراوح بين البيت والثمانية أبيات تقريباً ، وأن ما أثر عن يحيى بن معاذ وذى النون وهما مقطوعتان قاربت كل منهما العشرين بيتاً ليس له من النظائر ما يجعله أساساً لبناء قاعدة عليه . وظل الحال كذلك بين الشعراء من صوفية القرن الثالث حتى جاء الحلاج ، فأطال القصيدة الصوفية مع وحدة موضوعها ، فهو لم يطل القصيدة على حساب وحدة الموضوع . وفي ديوان الحلاج إحدى عشرة قصيدة ، وقد أطلق ناشر الديوان اسم قصيدة على ما لا يقل عن سبعة أبيات ، ولا يقال إن بعض المقطعات المارة في الفصلين السابقين تزيد على سبعة أبيات فإن معرفة عدد الأبيات في قصائد الحلاج الإحدى عشرة تبين فضل الحلاج في إطالة القصيدة الصوفية ، وعدد الأبيات في قصائد ديوانه على التوالي هو : ١٩ ، ١٣ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ ، ٨ ، ١٠ ، ٨ ، ٧ ، ٢٠ ، ٣ ، والقصيدة الأخيرة هي الوحيدة

التي شذت عن القاعدة التي وضعها الناشر . وإذا علمنا أن كل واحدة من هذه القصائد عالجت موضوعاً واحداً تبين لنا فضل الحلاج في إطالة القصيدة الصوفية ذات الموضوع الواحد .

٤ - صراحة الأسلوب :

انقسمت أساليب الصوفية في القرن الثالث من حيث الصراحة والرمز أقساماً ثلاثة :

(١) صريح (٢) محتمل (٣) مرموز

والنوعان الأخيران ساهم في تكوينهما الصوفية والمتغزلون الحسيون ، وقد كان الشاعر الواحد يصرح مرة ويرمز أخرى ويصوغ معانيه في أسلوب محتمل مرة ثالثة ، وقد تقدم أن الرمز كان يتأثر بالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بالشاعر ، فهو يرمز حين يحس بالضغط الاجتماعي أو السياسي على حرية الرأي ويصرح حين يشعر بحفنة هذا الضغط ، وإلى جانب الظروف السياسية والاجتماعية كان الرمز يتأثر بشخصية الشاعر نفسه ، فقد يكون ممن يميلون بطبعهم إلى التصريح أو الرمز .

وأسلوب الحلاج تغلب عليه الصراحة ويقبل فيه الرمز ، وهو لا يرمز إلا في مقطوعات قليلة من شعره يغلب على الظن أنه عمد إلى الأسلوب الرمزي فيها قاصداً ، أما بقية شعره فإن الأسلوب الصريح يطالع القارىء في كل موضوعاته ، وقد أدت هذه الصراحة بالحلاج إلى نهاية لا يحسده عليها من كان يحسده في حياته ، وليست هذه الصراحة خاصة بالموضوعات الشعرية التي يتقبلها الرأي العام فقط ، فقد تقدمت مقطعات صريحة له في الحلول ، ووحد الأديان ، والجهر بأن دينه يخالف دين بقية المسلمين ، ونفى اللوم عن إبليس في عدم السجود لآدم ، إلى غير ذلك من الموضوعات التي لا يمكن أن يسلم بها الرأي العام ولا الفقهاء ولا أصحاب السلطان .

٥ -- تحديد الصورة الشكلية للشعر الصوفي .

قام هذا البحث على تتبع الشعر الصوفي من حيث الموضوع منذ نشأته الأولى حتى آخر القرن الثالث الهجري ، ونظراً لأن الفروق الشكلية التي تميز الشعر الذي اضطلع بمهمة التعبير عن التصوف في مراحل المختلفة عن الشعر العام كانت معدومة في بعض المراحل وقليلة لا أثر لها في بعض المراحل الأخرى — فإن التطور الشكلي للشعر الروحي عولج بصفة ثانوية . والواقع أن شكل الشعر الروحي ظل داخلاً ضمن الشكل العام للشعر العربي طوال القرنين الأولين للهجرة وشطراً كبيراً من القرن الثالث ، ثم أخذت الفروق الشكلية في الظهور على يدي الشعراء الذين تناولوا مسائل التصوف صراحة من مشايخ القرن الثالث ، فقد كان ما أنشأوا من مقطعات في الفناء والمشاهدة والجمع والتفرقة وغير ذلك من الموضوعات الصوفية الصرف بمثابة الأسس لظهور الصورة الشكلية الخاصة للشعر الصوفي حتى جاء الحلاج فشاد الصورة الشكلية وأتم بناءها ، ومنذ الحلاج أصبح للشعر الصوفي طابع واضح يميزه إلى حد كبير عن الشعر العام .

ولكن ما هي مقومات هذه الصورة الشكلية التي تمت للشعر الصوفي على يدي الحلاج ؟ .

إن هذه الصورة تستمد وجودها أساساً من اللغة الخاصة التي اتخذها الشعر الصوفي لنفسه منذ القرن الثالث ، فقارئ شعر الحلاج يلاحظ بوضوح أن اللغة التي استخدمها الحلاج للتعبير عن معانيه الصوفية لغة خاصة ليست كاللغة التي يتداولها الناس ، فهي لغة ذات اصطلاحات فنية خاصة ، وهذه المصطلحات يكثر دورانها في شعر الحلاج ، حتى إن بيتاً واحداً لا يكاد يخلو من لفظ اصطلاحى . لقد كانت الكثرة الغالبة من هذه المصطلحات موجودة ومتداولة قبل الحلاج ، ولكن الشعر الصوفي الذي تكون من مقطعات صغيرة يدور أغلبها حول موضوع الحب الإلهي لم يستعمل بهذه المصطلحات بشكل ظاهر ، إذ لم يكن في حاجة ماسة إليها ، لأن الحب موضوع مشترك بين الصوفية والشعراء الحسينيين ، وقد استعان

الأولون بالآخرين فيه فنقلوا عنهم كثيراً من المقطوعات التي رأوها صالحة للتعبير عن معانيهم . والأسلوب خاصة ثنائية من خصائص هذه اللغة ، فإن عمق المعاني التي تناولها هذا الشعر ودقتها واستمعاءها على التعبير خلع على الأسلوب ثوبا من الركاكة أحيانا والتعقيد أحيانا أخرى . وهذه اللغة ذات الاصطلاحات والأساليب الخاصة استعملها الخلاج بشكل ظاهر لأول مرة في الشعر الصوفي ، وصاغ فيها ثروة شعرية لم تؤثر عن أحد ممن تقدموه ، وبذلك استطاع الخلاج أن يحدد صورة شكلية خاصة للشعر الصوفي تميزه عن الشكل العام للشعر العربي .

تعقيب

تبين لنا من هذا الفصل كيف تناول الحلاج موضوعات الشعر الصوفي التي وجدها عند مقدميه من شعراء الصوفية بطريقته الخاصة التي أضفت عليها من سمات التحديد والوضوح ما لم يكن لها من قبل ، وكان الحب الإلهي هو الموضوع الرئيسي للشعر الصوفي في القرن الثالث . أما مسائل التصوف التي ترتبت على الحب الإلهي فلم يظهر منها قبل الحلاج إلا الفناء والاتحاد ، وكان شعر الصوفية فيهما مقطعات قليلة تسم الموضوع مسأ خفيفاً دون أن تأتي عليه من كل نواحيه ، أما الحلاج فقد تناول نفس الموضوعات بالإيضاح والتحديد والشرح والتفصيل فوضح معالمها ، وأظهر الخفي من جوانبها ، كما ابتدع مسائل لم يسبقه إلى الكلام فيها أحد ؛ وكان شعره هو الوعاء الذي صب فيه كل هذه المسائل ، واتسعت معانيه لبيان الدقيق من جوانبها وتفصيلها .

وكان الشعر الصوفي فيما قبل الحلاج لا يعدو أن يكون مقطعات قصيرة في الموضوعات المعروفة إذ ذلك كانت تدور بين الصوفية في المناسبات المختلفة تأدية لأغراض ذوقية أو تعليمية أو فنية ؛ فلما جاء الحلاج وابتدع ما ابتدع من مسائل وآراء في التصوف الإسلامي تناول كل ذلك في قصائد طوال متحدة الموضوع إلى جانب المقطعات التي سبقه إليها شعراء آخرون ، وكان كل ذلك في لغة لها اصطلاحاتها وأساليبها الخاصة مما ميزها عن اللغة التي تدور على ألسنة الآخرين ، وقد أضفت هذه اللغة على الشعر الصوفي شكلاً مميزاً له عن الشعر العام ، وبذلك تم التمييز الشكلي للشعر الصوفي بعد أن تم له التمييز الموضوعي في مراحل متصلة قبل ذلك التاريخ .

وكما استجمع أبو العتاهية جوانب الشعر الزهدى في القرن الثاني واتسع شعره
للتعبير عن هذه الجوانب استجمع الحلاج جوانب الشعر الصوفي في القرن
الثالث واتسع شعره للتعبير عن كل هذه الجوانب أيضاً ، فالحلاج أول شاعر
تناول التصوف في شعره بشكل جدى ، لا في صورة مقطعات عارضة بل في صورة
ثروة شعرية ضخمة تقرب مما يخلفه الشعراء الحسيون من ثروات شعرية ، ولا يقل
نجاح شعر الحلاج في تصوير موضوعه الروحي الدقيق عن نجاح الأشعار الأخرى
في تصوير موضوعاتها الحسية .

خاتمة البحث

قام هذا البحث على تتبع النزعات الروحية منذ نشأتها الأولى في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث للهجرة ، فحاول التعرف عليها وهي لا تزال حكمة ساذجة وتدينا عاديا وتحنفا حاراً تردد في ثنايا الشعر الجاهلي ، ثم تابعها حتى انتهى بها الأمر إلى الظهور في ثوب الآراء والمذاهب الصوفية التي عرفها القرن الثالث مصوغة في فن شعري له طابعه وخصائصه التي تميزه إلى حد كبير عن الشعر العام من حيث الشكل والموضوع على السواء . وإذا كان لنا أن نجمل هذا التطور الشعري لنزعات الروحية ، وأن نبين كيف تطور التعبير عنها من البساطة والتناثر إلى التعقيد والتجمع والتكون والبناء ، أقول إذا كان لنا أن نجمل ذلك في نقاط فإن من الممكن أن نتبع هذا التطور في المراحل الثلاث الآتية :

(١) المرحلة الأولى منذ العصر الجاهلي حتى منتصف القرن الهجري الأول .

تبين لنا من دراستنا في الفصلين الأولين من الباب الأول كيف تمثلت النزعات الروحية خلال العصر الجاهلي في الحكمة والتدين والتحنف ، وقد حفظ الشعر العربي هذه المظاهر الثلاثة ، وعبر عنها بما يتلائم وسذاجتها وبساطتها ، ولم تكن هذه العناصر الثلاثة على درجة سواء في الروحانية ، بل كانت حكمة الجاهليين أقلها حظاً من الروحانية ، لأنها قامت على الفطرة الساذجة في مظاهر الحياة والموت ، ولم تحاول محاولة عقلية لها قيمتها تهدف بها إلى الوصول لمعرفة العليل الأولى للأشياء . أما التدين الذي تمثل في المسيحية فقد كان أكثر حظاً من هذه الروحانية من الحكمة ، لأن المسيحية يغلب الجانب الروحي في تعاليمها على الجانب المادي ، ولكنها روحانية دينية على كل حال ، ومن شأن الروحانية الدينية أن لا تظهر فيها النزعة الروحية الفردية لأنها حبيسة الرسوم والتعاليم الدينية المرعية . أما التحنف فقد مثل حيرة الروح الإنسانية وبجتها عن الحقيقة ، وقد كان لذلك أكثر هذه المظاهر حظاً من الروحانية ، وكان المتحنفون أشبه ما يكونون في حياتهم بالصوفية الذين ظهروا فيما بعد . وكان لسكل مظهر من هذه المظاهر شعراؤه الذين يتناولونه بالتعبير والتصوير فيما يتناولون من أغراض الشعر الأخرى

دون أن يكون لهذه النزعات استقلال في التعبير ، فهي لا تمدو أن تكون مظاهر من المظاهر السكثيرة التي سجلها الشعر الجاهلي عن حياة العرب قبل الإسلام . وقد عمل الإسلام على توحيد حياة الأمة العربية في كل مظاهرها ، وزرع في الروحانية منزعا خاصا لا يتسم بالإفراط ولا التفريط ، وسخر الشعر العربي في خدمته وأخذ أداة للتعبير عن آرائه وما لا يتعارض مع تعاليمه من أغراض ، وقد استطاع الإسلام أن يحقق ذلك بشكل واضح خلال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ومدة حكم الراشدين ، فكانت الحياة والفن يتسم كلاهما بطابع الإسلام بصفة عامة دون أن يكون بعض مظاهر الحياة أو جوانب الفن أقرب إلى الإسلام أو الروحانية من بعض .

ومعنى هذا أنه حتى منتصف القرن الأول للهجرة لم يكن للحياة الروحية فن خاص ينهض بمهمة التعبير عنها ، وإنما كان يعبر عنها في نطاق الشعر العام على أنها مظاهر للحياة جديرة بالتسجيل ، كما كان التعبير عنها يعتبر نشاطا فرديا وإفصاحا عن إحساس شخصي .

وعلى الرغم من أن الإسلام أتى بحياة جديدة كان لها أعمق الأثر في نفوس العرب وأن هذه الحياة كانت — دون ريب — أوفر حظاً من الروحانية من حياة العرب في جاهليتهم ، فإن هذه الحياة الجديدة لم تلهم الشعر العربي شيئا يعتد به من الناحية الروحية ؛ فكل ما كان من شأن الشعر العربي في ظل الإسلام أن انضبط تحت وطأة تعاليم الدين الجديد ، ولم يكن له من مسرب إلا مارسم له هذا الدين ، حتى إذا حانت له فرصة الإفلات في النصف الثاني من القرن الأول انطلق يزاول نشاطه على أساس ما خلف له أصله الجاهلي من تقاليد .

(ب) المرحلة الثانية من منتصف القرن الأول حتى منتصف القرن الثالث .

وإذا لم يكن للحياة الروحية في المرحلة السابقة فن خاص ينهض بالتعبير عنها فإن هذه المرحلة الثانية تمتاز بوجود هذا الفن الخاص الذي يتميز عن الشعر العام من حيث الموضوع لا من حيث الشكل .

فقد تبين لنا من دراستنا في التمهيد والفصل الثاني من الباب الأول أن ما انتاب الأمة الإسلامية من أحداث في القرن الأول جعل أصحاب التقية ينجحون إلى العزلة ويؤثرون الخلوّة عن الناس ويعكفون على العبادة حتى لا يكون لهم في الحوادث الجارية شركة بيد أو لسان ، وبذلك أصبح للحياة الروحية شيء من التميز عن الحياة العامة ، فظهرت الأسماء الخاصة لمتفرغين للعبادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن تهضة الشعر العربي في النصف الثاني من القرن الأول بعد فترة الركود التي عاناها منذ ظهور الإسلام قامت على استيحاء التقاليد الجاهلية في الشعر ؛ لأن في هذه التقاليد من القوة والأصالة ما يجعلها صالحة لأن تكون أساساً قوية لبناء الشعر في العصر الأموي . وقد تقدم أن الحياة الروحية في العصر الجاهلي لم يكن لها من القوة والاستقلال ما يجعلها جديرة بأن يقوم على التعبير عنها فن شعري خاص ، ولهذا لم يوجد هذا الفن الخاص بين فنون الشعر الجاهلي ، أما في منتصف القرن الأول فقد كانت الحياة الروحية الإسلامية من القوة والانزعال عن الحياة العامة بحيث تكون جديرة بفن شعري خاص يقوم على التعبير عنها ، ومن ثم ظهر « شعر التدين » ، وأصبح للحياة الروحية فن شعري مستقل يعبر عنها لأول مرة في تاريخ الشعر العربي ، غير أن هذا الاستقلال موضوعي لا شكلي أي أن هذا الفن له مميزات خاصة تميزه عن الشعر العام ، وهذه المميزات متصلة بموضوعه لا بشكله^(١) ؛ فقد ظلت الخصائص الشكلية لهذا الفن هي نفس الخصائص الشكلية التي صيغ بها الشعر العام .

وبما أن استقلال هذه الفن الشعري عن الشعر العام قام على أساس الموضوع دون الشكل فقد ارتبط تطوره الموضوعي الخاص بتطور موضوعه وهو الحياة الروحية ، في حين ظل تطوره شكلياً مرتبطاً بالتطور الشكلي للشعر العام .

وقد تبين لنا من دراستنا في التمهيد والفصل الثالث من الباب الأول أن الحياة الروحية الإسلامية قد تطورت عن مجرد العكوف على العبادة والبعث عن مشاكل الحياة التي شغل بها الناس إلى نزعته زهدية تقوم على طرح الدنيا من القلب

(١) راجع الفصل الثاني من الباب الأول ص ١٥٦ في هذا البحث .

والانصراف عن زخرفها وزينتها والاكتفاء منها بما يمسك الرمق ، وتبعاً لهذا التطور في الحياة الروحية تطور شعر التدين الذي عرف في القرن الاول إلى شعر زهدى تعاونت طوائف مختلفة على النهوض به وتنوع القول فيه ، حتى انتهى هذا الفن إلى أبي العتاهية الذي استجمع بين يديه مادته ، وأفاض القول في مختلف معانيه ، وجعل منه فنا يرضى نزعة اجتماعية لدى جمهور معين في المجتمعات الإسلامية ، وإرضاء لهذه النزعة تولى الإنشاء في هذا الفن شعراء لم يحققوا ما كانوا ينشئون عملاً ، ولم يعرفوا بالزهد في حياتهم .

كما تبين لنا من دراستنا في التمهيد والفصلين الاولين من الباب الثاني أن الحياة الروحية لم تقف عند هذا التطور ، فقد أصابت تطوراً آخر في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث ، وبعد أن كانت تقوم على الزهد واطراح الدنيا وزينتها من القلب تناولت جانباً من الحياة النفسية للزهاد لم يعهد القول فيه من قبل ، وقد كان محور هذه الحياة النفسية محاولة الاتصال بالله سبحانه ومعرفته ومشاهدة جماله وجلاله ، وكانت هذه المحاولة تصطبغ منهجاً ذوقياً صرفاً لا دخل للنظر العقلي فيه ، وقد اقتضى هذا المنهج الذوق إعداداً خاصاً ، ومن هنا وجه الصوفية عنايتهم إلى العبادة والخلاوة والإصلاح الخلقى الذي كان لهم فيه فلسفة خاصة ، وقد أطلقوا على جميع هذا الجانب العملي من التصوف اسم المجاهدات ، وجعلوه مقدمة للجانب الذوق الذي طبع طوال فترة طويلة من القرن الثالث بطابع الحب الإلهي ، وقد كان تطور الحياة الروحية الإسلامية من مجرد التدين إلى التصوف - كما تقدم - يتفق وفانون الترقى الذي يقضى بإبراز بعض المناطق داخل البناء الكبير وتزويدها بحظ من الاستقلال دون الانعزال .

وقد تطور الشعر الزهدى (تبعاً لتطور الحياة الروحية من الزهد Asceticism إلى التصوف Mysticism) إلى شعر صوفي يعبر عن هذه الحياة التي حيها الصوفية ، ويقوم على تصوير جوانبها المختلفة ، فتناول الأخلاق والمناجاة التي كانت راحة المحبين ويقين المعارفين ، كما تناول موضوع الحب الإلهي الذي أنشأ للصوفية غزلاً إلهياً فيه كثير من مظاهر الغزل الإنساني .

وتبين لنا من الفصلين الأولين من الباب الثاني أن الشعر الصوفي لم يكن نتاجاً صوفياً خالصاً ، بل استعان الصوفية في إنماء روته بما عرفوا عن الشعراء الحسيين من المقطوعات الشعرية الرقيقة ، وأن السماع كان من أجلي مظاهر هذه الاستعانة بالشعر الحسي ، غير أن هذه المقطعات الحسية وإن لم تكن من إبداع الصوفية فإن لهم فيها حسن الاختيار ، أي أنهم لم يجرموا في هذه المقطعات من إحدى الحسينيين .

وقد ظل الشعر الصوفي كما كان شعر التدين وشعر الزهد قبله فناً مستقلاً يمتاز عن الشعر العربي العام من حيث الموضوع لا من حيث الشكل ، فقد كانت لغة هذا الشعر هي نفس اللغة التي أنشئ بها الشعر العام بكل ما لها من خصائص ، وحسبنا دليلاً على ذلك أن كثيراً من مقطعات الغزل الصوفي استعصى تمييز نشأتها الأولى على الباحثين إلهية هي أم إنسانية ، وذلك لما كان بين الشعر الصوفي والشعر العام من وحدة شكلية لذلك الحين .

(ج) لمرحلة الثالثة من منتصف القرن الثالث .

أي منذ ظهر الحلاج ، فظهور الحلاج كان إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في التصوف الإسلامي وشعره على السواء ، وتمتاز هذه المرحلة الثالثة فيما يتصل بالشعر الصوفي بظهوره فناً مستقلاً عن الشعر العام لا من حيث الموضوع فقط كما تقدم في المرحلة الثانية ، بل من حيث الموضوع والشكل جميعاً ؛ ذلك أن الحلاج قام بعمليتين خطيرتين في الشعر الصوفي كان لهما أثرهما فيه :

أولهما موضوعي : وهو تشقيق الموضوعات الصوفية التي تلقاها عن الصوفية المتقدمين ، وابتداع آراء جديدة لم يسبقه إلى الكلام فيها أحد ، فالحلاج أول من تكلم في وحدة الأديان والنور الحمدي من صوفية المسلمين ، وكان له آراء في الجبر والفتوة ، كما كان له مذهب خاص في الاتحاد انتهى به إلى الحلول ، ولا شك أن كل ذلك إضافة لما قيمتها إلى التصوف الإسلامي من ناحية ، وإلى موضوعات الشعر الصوفي من ناحية ثانية ، فقد تناول الحلاج كل هذه المعاني والآراء في شعره كما تناولها في نثره .

وثانيهما شكلي : وهو إيجاد لغة للشعر الصوفي تمتاز عن لغة الشعر العام بمخصائص معينة أهمها المصطلحات والكلمات الخاصة والأساليب وطريقة تناول ، وبهذه اللغة تم للشعر الصوفي الامتياز الشكلي عن الشعر العام ، ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى : إن شخصية الشعر الصوفي قد ظهرت على أنه فن مستقل له خصائصه الموضوعية والشكلية على يد الحلاج لأول مرة في تاريخ الشعر العربي .

وهذا الفن الشعري وهو الشعر الصوفي يقيم للشعر العربي شاطئاً روحياً في مقابل بحر المادية الزاخر الذي اغترقت منه فنونه الأخرى .

هذه الدراسة التاريخية للشعر الروحي باعتباره فناً من فنون الأدب العربي هي النتيجة الرئيسية التي عنى هذا البحث ببيانها وإبرازها ، وقد كشف هذا البحث أثناء علاجه بيان هذه النتيجة الكبرى عن نتائج أخرى لا يمكن الإغضاء عنها أو التقليل من أهميتها ، وهذه النتائج يمكن عرضها ملخصة فيما يلي :

١ — إظهار الترابط الوثيق وتبادل التأثير بين الحياة الروحية في الإسلام والأدب العربي ، وذلك شيء يحتم علينا — منهجياً — أن نضع في حسابنا الآثار الروحية في الدراسات المستقبلية للأدب العربي .

٢ — إظهار ما للشعر الروحي من قيم فنية إنسانية ، وتلك القيم تحتم أن نستأنف نظرة جديدة إلى هذا الشعر تختلف عن النظرة القديمة التي تعتبر هذا الشعر ضرباً من المواعظ الفارغة الخالية من التجارب القيمة .

٣ — الكشف عن أوجه شبه بين تجربة « الفناء » في التصوف وتجربة « الإلهام » في الفن ، وهذا التشابه مما يعزز ضرورة النظرة الجديدة إلى الشعر الروحي باعتباره شعراً لا تعوزه القيمة الفنية .

٤ — الكشف عن آثار النزعة السلبية في الأدب العربي ، تلك النزعة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الهجري الأول ؛ فقد تجلت هذه السلبية في تدين العباد فأنشأت شعر التدين ، وفي فقر البوادي فأنشأت الغزل العذري ، وفي ترف المدن في الحجاز فأذكت نار الغزل الإباحي . وتلك فنون شعرية ثلاثة

تدين بحياتها في هذه الفترة لهذه النزعة السلبية .

٥ — تفسير ظاهرة شاعت في الحياة الروحية الإسلامية هي نسبة الشعر والحكمة إلى طائفة من المجانين بأن ذلك إنما كان خدمة لأغراض روحية ، أو إذاعة لبعض الآراء التي كان يتحرج من إذاعتها ، أو أن ما كانت تغلف به هذه المقطعات من قصص لم يكن يتلائم مع سمت الشيوخ وجلالهم ، وهو قصص ضروري في زيادة تأثير هذه المقطعات الشعرية .

٦ — بيان الفروق بين الشعر الزهدي في القرن الثاني والشعر الزهدي في القرن الثالث ، وإجمالها في نقاط ثلاث جدت في زهديات القرن الثالث هي :

- (١) النزعة العقلية التي تجلت في البراهين والأقيسة المنطقية .
- (٢) اقتباس المعاني المأثورة وعدم الاعتماد على التجربة الخاصة .
- (٣) الصبغة التعليمية .

٧ — تقسيم أسلوب الغزل الإلهي من حيث الرمز إلى :

- (١) صريح .
- (٢) ومحمّل .
- ومرموز .

وهو تقسيم تقتضيه سلامة المنهج .

٨ — الرد على من قال إن يحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ هـ . هو أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب بأن ذا النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ سبقه إلى ذلك ، وإن كان أسلوبه في الغزل أقل من أسلوب يحيى صراحة لتقدمه الزمني .

٩ — بيان أن الصوفية في غزلهم الرموز إذا تكلموا عن المحبوب رمزوا بمعاني الغزل الإنساني ، أما حين يتكلمون عن الحب نفسه فإن رمزهم إنما يكون بالمعاني الخيرية .

وإذا كان لي أن أقدم ببعض المقترحات استكمالاً للدراسة والبحث في هذا الميدان فحسبي أن أقدم بما يأتي :

١ — العناية بنشر ما في المكتبات من مخطوطات في التصوف وآدابه ، وتلك

خطوة يجب أن تسبق كل أوجه النشاط حتى يبني الباحثون في هذا الميدان آراءهم على الاستيعاب والتمحيص .

٢ — إكمال دراسة الشعر الصوفي فيما بعد القرن الهجري الثالث دراسة علمية حتى يتم وضع تاريخ لهذا الفن من فنون الأدب العربي .

٣ — دراسة الآداب الصوفية النظرية وهي آداب لا تقل من حيث القيمة الفنية عن الشعر إذا لم تفقه في هذا المجال .

٤ — دراسة التصوف وآدابه دراسة مقارنة في الآداب العربية والفارسية والتركية ؛ فإن المذاهب الرئيسية في التصوف الإسلامي شركة بين هذه الآداب الإسلامية وذلك مظنة التأثير والتأثير بينها ، ومن أصلح الموضوعات للدراسة المقارنة .

المراجع العربية

- ١ - البغدادي : أخبار الحلاج - نشره ماسينيون وكراوس .
- ٢ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ مصر .
- ٣ - ابن الجوزي : تلبيس إبليس - طبع إدارة الطباعة المنيرية الطبعة الثانية سنة ١٣٦٨ هـ .
- ٤ - ابن الجوزي : صفة الصفوة - الطبعة الأولى بحيدر اباد بالهند سنة ١٣٥٥ هـ .
- ٥ - ابن خلدون : المقدمة - طبع المطبعة البهية المصرية .
- ٦ - ابن خلكان : وفيات الأعيان .
- ٧ - ابن رشيق : العمدة - الطبعة الأولى بمطبعة السعادة ١٩٠٧ م .
- ٨ - ابن سلام : طبقات الشعراء - ط مصر .
- ٩ - ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات - طبع مصر سنة ١٢٩٩ هـ .
- ١٠ - ابن عبد ربه : المقد الفريد - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٠ .
- ١١ - ابن عربي : اصطلاحات الصوفية - في ذيل كتاب التعريفات للجرجاني طبع المطبعة الحميدية سنة ١٣٢١ هـ .
- ١٢ - ابن عربي : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار - الطبعة الأولى بمصر .
- ١٣ - ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب - طبع القاهرة ١٣٥٠ هـ .

- ١٤- ابن قتيبة : الشعر والشعراء - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م
مطبعة المعاهد .
- ١٥- ابن قتيبة : عيون الأخبار - طبع دار الكتب سنة ١٩٢٥ م .
- ١٦- ابن قتيبة : المعارف - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ م بمصر
- ١٧- أبو طالب المكي : قوت القلوب - الطبعة الأولى بالطبعة المصرية
سنة ١٩٣٢ م .
- ١٨- أبو العتاهية : ديوان أبي العتاهية - ط الطبعة الكاثوليكية
للآباء اليسوعيين ببيروت سنة ١٨٨٧ م .
- ١٩- أبو الفرج الاصفهاني : الأغاني - طبع ساسى سنة ١٣٢٣ هـ .
- ٢٠- أبو نعيم الاصفهاني : حلية الأولياء - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م
مطبعة السعادة في عشرة أجزاء .
- ٢١- أبو نواس : ديوان أبي نواس - المطبعة المحمدية المصرية
١٣٢٢ هـ .
- ٢٢- أحمد أمين : فجر الإسلام - طبع مطبعة الاعتماد سنة ١٩٢٨ م .
- ٢٣- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا - طبع المطبعة العربية
سنة ١٩٢٨ م تصحيح خير الدين الزركلى .
- ٢٤- الأصفهاني : كتاب الزهرة - النصف الأول نشرة لويس
(محمد بن سليمان) : نيكل البوهيمى - طبع مطبعة الآباء اليسوعيين
بيروت سنة ١٩٣٢ م .
- ٢٥- البكرى : أراجيز العرب - الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ هـ .
- ٢٦- البهبهتي : تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث
الهجرى - طبع دار الكتب سنة ١٩٥٠ م .

- ٢٧— توفيق الحكيم : فن الأدب — طبع ونشر مكتبة الآداب ومطبعها .
- ٢٨— الثعالبى : يتيمة الدهر — طبع القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
- ٢٩— الجاحظ : البيان والتبيين — نشرة السندوبى .
- ٣٠— الجاحظ : الحيوان — نشرة عبد السلام هارون طبع الحلبي .
- ٣١— جبور عبد النور : نظرات فى فلسفة العرب — الطبعة الأولى
بيروت ١٩٤٥ .
- ٣٢— الجرجاني : التعريفات — طبع المطبعة المحمدية سنة ١٣٢١ هـ .
- ٣٣— الجنيد البغدادي : رسائل جنيدية — نسخة مصورة بمكتبة جامعة
القاهرة رقم ٩٧٥٦ .
- ٣٤— جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية — مطبعة الهلال
سنة ١٩٣٦ م الطبعة الثالثة .
- ٣٥— جورجى زيدان : العرب قبل الإسلام — مطبعة الهلال سنة ١٩٠٨ م .
- ٣٦— حامد عبد القادر : دراسات فى علم النفس الأدبى — طبع المطبعة
المؤزجية نشر لجنة البيان العربى سنة ١٩٤٩ م .
- ٣٧— الحريرى : مقامات الحريرى — ط باريس سنة ١٨٤٧ م .
- ٣٨— الحريفيش المكي : الروض الفائق فى المواعظ والرقائق — مطبعة
عاكف بمصر .
- ٣٩— الحلاج : الطواسين — نشره وعلق عليه مسيو ماسينيون
بالفرنسية وطبع فى باريس سنة ١٩١٣ م .
- ٤٠— الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد — الطبعة الأولى سنة ١٩٣١ م
بمطبعة السعادة فى أربعة عشر جزءاً .
- ٤١— داود الانطاكي : تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق — طبع
دار الطباعة بالقاهرة سنة ١٢٩١ هـ .

- ٤٢ — الراغب الاصفهاني : محاضرات الأدباء — ط مصر سنة ١٢٨٧ هـ .
- ٤٣ — زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق —
الطبعة الأولى بمطبعة الرسالة سنة ١٩٣٨ م .
- ٤٤ — زكي مبارك : المدائح النبوية في الأدب العربي — طبع
الخليجي ١٩٣٥ .
- ٤٥ — زكي مبارك : النثر الفني في القرن الرابع — طبع دار الكتب
١٩٣٤ م .
- ٤٦ — السراج الطوسي : المع — نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤ م .
- ٤٧ — السلي : طبقات الصوفية — مخطوط بدارالكتب المصرية
رقم ٢١٩٥ (تاريخ تيمور) .
- ٤٨ — المهروودي : عوارف المعارف — طبع مصر (المكتبة
العلمية) ١٩٣٩ م .
- ٤٩ — سيد نوفل : شعر الطبيعة في الأدب العربي — طبع مطبعة
مصر ١٩٤٥ .
- ٥٠ — الشمراني : الطبقات الكبرى — مطبعة صيدح .
- ٥١ — شكري فيصل : المجتمعان الإسلامية في القرن الأول — طبع
دار الكتاب العربي سنة ١٩٥٢ م .
- ٥٢ — شوقي ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي — لجنة
التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٢ م .
- ٥٣ — طه حسين : ذكرى أبي العلاء مطبعة الواعظ بمصر سنة ١٩١٥ .
- ٥٤ — طه حسين : الفتنة الكبرى — نشر وطبع دار المعارف .
- ٥٥ — العمالي : الكشكول — طبع المطبعة الشرقية سنة ١٣٠٢ هـ .

- ٥٦ — عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الإسلام (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٣ نشر مكتبة النهضة) .
- ٥٧ — عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٩ نشر مكتبة النهضة) .
- ٥٨ — عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٨ نشر مكتبة النهضة) .
- ٥٩ — عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام (سلسلة دراسات إسلامية رقم ٢ نشر مكتبة النهضة) .
- ٦٠ — عمر الدسوقي : الفتوة عند العرب — طبع لجنة البيان العربى ١٩٥١م
- ٦١ — عمر الدسوقي : إخوان الصفا — مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ط الحلبي .
- ٦٢ — العقاد : الفلسفة القرآنية — طبع لجنة التأليف سنة ١٩٤٧ م .
- ٦٣ — الغزالي : إحياء علوم الدين — طبع الطبعة اليمينية ١٣٢٢هـ .
- ٦٤ — الغزالي : المتقدم من الضلال — على هامش الإنسان الكامل للجبلى طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٩ م .
- ٦٥ — فريد رفاعى : عصر المأمون — الطبعة الثانية مطبعة دار الكتب . ١٩٢٧ .
- ٦٦ — فيليب حتى : تاريخ العرب — ترجمة مبروك نافع الطبعة الثانية ١٩٤٩ بمطبعة العالم العربى .
- ٦٧ — فون كويمر : الحصار الإسلامى ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ترجمة مصطفى طه بدر نشر دار الفكر العربى .

- ٦٨ - القشيري : الرسالة - طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٨ م .
- ٦٩ - القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة
سنة ١٣٢٦ هـ .
- ٧٠ - الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف - نشرة آربري
طبع مطبعة السعادة سنة ١٩٣٣ م .
- ٧١ - لجنة الجامعيين : تراث الإسلام (ترجمة) ط لجنة التأليف والترجمة
والنشر سنة ١٩٣٦ م .
- ٧٢ - لويس شيخو : شعراء النصرانية - بيروت مطبعة الآباء
اليسوعيين ١٨٩٠ .
- ٧٣ - لويس شيخو : شعراء النصرانية بعد الإسلام - المطبعة
اليسوعي الكاثولية للآباء اليسوعيين بيروت سنة ١٩٢٤ م
- ٧٤ - الماوردي : أدب الدنيا والدين - طبع بولاق سنة ١٨٩٨ م .
- ٧٥ - المبرد : الكامل - مطبعة الاستقامة سنة ١٣٦٥ هـ .
- ٧٦ - محمد مبروك نافع : تاريخ العرب : عصر ما قبل الإسلام - مطبعة
وادي النيل سنة ١٩٤٨ م .
- ٧٧ - محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي - الطبعة الأولى
بلجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥ م .
- ٧٨ - محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام - ط ونشر دار
إحياء الكتب العربية . عيسى الحلبي سنة ١٩٤٥ م
مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية .
- ٧٩ - محمد هاشم عطية : الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي -
الطبعة الثالثة بمطبعة الحلبي سنة ١٩٣٦ م .
- ٨٠ - محمود مصطفى : الأدب العربي وتاريخه في عصر صدر الإسلام
وبني أمية . الطبعة الثانية - الحلبي سنة ١٩٣٧ م .

- ٨١ — المرزبانى : معجم الشعراء — نشر مكتبة القدس بالقاهرة
- ٨٢ — المرزبانى : الموشح فى مأخذ العلماء على الشعراء طبع المطبعة السلفية ونشر جمعية نشر الكتب العربية سنة ١٣٤٣ هـ .
- ٨٣ — مصطفى سويىف : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة — طبع دار المعارف سنة ١٩٥١ م .
- ٨٤ — مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٤ م .
- ٨٥ — النسفى : تفسير النسفى .
- ٨٦ — التفبرى : المواقف والمحاطبات — نشرة آربرى .
- ٨٧ — النورى : نهاية الأرب فى فنون الأدب — طبع مطبعة دار الكتب سنة ١٩٢٤ م .
- ٨٨ — نيكلسون : الصوفية فى الاسلام — ترجمة الأستاذ نور الدين شريية نشرته مكتبة الخانجى سنة ١٩٥١ م .
- ٨٩ — نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفى وطبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ م .
- ٩٠ — اليافعى : روض الرياحين فى حكايات الصالحين — طبع المطبعة اليمينية بمصر سنة ١٣٠٧ هـ .
- ٩١ — ياقوت : معجم الأدباء — مطبوعات دار المأمون — نشرة فريد رفاعى .
- ٩٢ — دائرة المعارف : الترجمة العربية (مادة التصوف) .
الاسلامية

٩٣ - مجلة الجمعية الآسيوية : الطبعة الفرنسية عدد سنة ١٩٣١ القسم الأول .

٩٤ - سلسلة الزوائع : الطبعة الكاثوليكية بيروت .
نفوذ البستاني

١ - طرفة ولبيد : ب - كعب بن زهير .

ج - حسان بن ثابت : د - أبو العتاهية .

المراجع الأفرنجية

- 95 — Encyclopedia Britanica : Article «Mysticism» .
- 96 — Henri Lammans : Al Hallaj : un Mystique Musulman
Paris 1914 .
- 97 — Emanuel Swedenborg : The Divine Love and Wisdom
London 1883 .
- 98 — O' leary : How Greek Science passed to The Arabs
London 1948 .
- 99 — Louis Nassignon : Essi Sur les Origines Delexeque
Musulman, Paris 1922 .
- 100 — Margaret Smith : Reading from The Myatics of Islam
London 1950.
- 111 — William James : The Varieties of Religious Experience
London Green & Co. , 1925.
-

[تم بحمد الله وحجّل توفيقه طبع كتاب « التصوف
في الشعر العربي » في مطبعة الرسالة بالقاهرة في يوم الخميس
٢٠ من ربيع الثاني سنة ١٣٧٤ هـ الموافق (١٦ من ديسمبر
سنة ١٩٥٤) .]

عبد الحميد علي حسن

المدير الفني للمطبعة

DATE DUE

FEB 15 2002

AUG 06 2002

JUN 22 2007

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0038050560

892.891
H275

01122711

892.891
H275

