



الجمهورية التركية
جامعة دجلة معهد العلوم الاجتماعية
قسم اللغات الشرقية وآدابها
فرع اللغة العربية وأدبها

رسالة ماجستير

الخطاب الشعري الصوفي في العصر العثماني
(١٥١٧-١٧٩٨)

إعداد

إسماعيل حمد

رقم الطالب: ١٦٩٢٩٠٠٣

إشراف

الأستاذ الدكتور محمد مسعود أركين

قدم هذا البحث استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في تخصص اللغة العربية وأدبها
عمادة البحث العلمي والدراسات العليا في جامعة دجلة

دياربكر - تركيا

٢٠١٩/٠٦/١٤

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “(1517-1798) الخطاب الشعري الصوفي في العصر العثماني” OSMANLI DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞİİRLERİ (1517-1798)” adlı tezin/projenin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin/projemin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Projemin sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Projemin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

07 /07 /2019

İsmail Hamad

تقرير لجنة المناقشة

بتاريخ الجمعة الموافق 2019/06/14 اجتمعت اللجنة المشكّلة من مجلس معهد العلوم الاجتماعية

بجامعة دجلة بدياربكر، والمكوّنة من:

(رئيساً ومشرفاً)

الأستاذ الدكتور محمد مسعود أركين

(مناقشاً)

الأستاذ المشارك محمد جواد أركين

(مناقشاً)

الأستاذ المساعد خليل آقجاي

وذلك لمناقشة رسالة الماجستير المقدّمة لقسم اللغات الشرقية وآدابها فرع اللغة العربية وأدبها

بمعهد العلوم الاجتماعية جامعة دجلة بدياربكر، من قِبل الطالب: **إسماعيل حمد**، وهي بعنوان "

الخطاب الشعري الصوفي في العصر العثماني (1517-1798)"

وبعد مناقشة علنية قررت اللجنة:

قبول الرسالة ومنح درجة الماجستير للطالب: إسماعيل حمد

الأستاذ الدكتور محمد مسعود أركين

الأستاذ المشارك محمد جواد أركين

الأستاذ المساعد خليل آقجاي

T.C
DİCLE UNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ
DIYARBAKIR

İsmail HAMAD tarafından yapılan “EL-Hitabu's-ş-i'riyyu's-sûfî fî'l-'asri'l-'Usmânî (1517-1798) Osmanlı Döneminde Tasavvuf Şiirleri (1517-1798)” konulu bu çalışma, jürimiz tarafından Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS tezi olarak kabul edilmiştir

Jüri Üyesinin

Ünvanı

Adı Soyadı

Başkan: Prof. Dr. Mehmet Mesut ERGİN

Üye : Doç. Dr. Mehmet Cevat ERGİN

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Halil AKÇAY

Tez Savunma Sınavı Tarihi: 14/06/2019

Yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu onaylarım.

.../...../20

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

ENSTİTÜ MÜDÜRÜ

(MÜHÜR)

ملخص البحث

الخطاب الشعري الصوفي في العصر العثماني (1517-1798)

إعداد

إسماعيل حمد

المشرف

الأستاذ الدكتور محمد مسعود أركين

حاولت في دراستي هذه أن أعرض صورة عن الخطاب الشعري الصوفي في العصر العثماني.. حيث تناولت هذه الدراسة تمهيداً تاريخياً أوجزت فيه الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي قبيل الحكم العثماني وخلالها. تناولت في **الفصل الأول** الزهد والتصوف وتاريخ نشأته والاشتقاقات اللغوية والاصطلاحية لكل منهما ومراحل تطورهما، وكذلك تحدثت عن الشعر الديني الذي نتج عنه شعر الزهد والتصوف. وفي **الفصل الثاني** تحدثت عن العمق المعنوي لهذا الأدب، وكيفية استخدامهم لرمز المرأة والخمر في قصائدهم الشعرية للكناية بها عن محبوبهم الأبدى وهو الله سبحانه وتعالى. إضافة إلى بعض النظريات الصوفية الجدلية كالحقيقة الصوفية والطريق الصوفي ووحدانية الوجود ووحدانية الشهود، التي أوردتُ فيها أقوال فقهاء الصوفية، وردّهم على من خالفهم، وبيّنتُ المقصد الحقيقي منها. ومن ثمة انتقلت إلى **الفصل الثالث** الذي خصصته للمديح النبوي ونشأته وتطوره، وعلاقته بالتصوف والحقيقة المحمدية والنور المحمدي. وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج والتوصيات التي توصلنا إليها في هذا البحث. كما حاولتُ الإجابة عن العديد من الأسئلة والإشكاليات، كتوضيح المعنى العام لمفهوم التصوف والبدايات الأولى لهذا الأدب. وعرّجت على ذكر أسماء كبار أهل الزهد والتصوف وأدبائه وشعرائه.

وتأتي أهمية هذه الدراسة في الكشف عن بعض الغموض الذي يكتنف هذا النوع الأدبي، وإظهار جمالياته الشعرية وتلك الصورة البديعة والفن الخطابي. وتوضيح العلاقة بين الصوفي وأدبه الروحي الذي يهدف إلى الفناء في الذات الإلهية.

ÖZET

OSMANLI DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞİİRLERİ (1517-1798)

İsmail HAMAD

Danışman

Prof. Dr. Mehmet Mesut ERGİN

Bu araştırmada Osmanlı döneminde tasavvuf şiirleri (1517 – 1798) hakkında bilgi vermeye çalıştık. Bu araştırma Arap toplumunun Osmanlı devleti hakimiyeti esnasında ve öncesindeki kültürel, sosyal ve siyasi durumlarını özetlemiş olduğum tarihin başlangıcını içermektedir.

Birinci bölümde tasavvuf ve zühdün ortaya çıkışına ve her birinin sözlük ve terimsel türeyişi ve gelişme aşamaları hakkındaki ilk görüşlere yer verdik. Bunun yanı sıra tasavvuf ve zühd şiirlerinden doğan dini şiirlere değindik.

İkinci bölümde tasavvufun hakikati, tarikatı tasavvuf erbabının görüşleri ve kendilerine muhalefet edenlere karşı yapmış oldukları reddiyelerini yazmış olduğum vahdetül vucud, vahdetül şuhud gibi bazı tartışmacı tasavvuf teorileri ve bu teorilerin hakiki maksadının açıklanmasına ek olarak bu edebiyatın manevi derinliğinden, mutasavvıfların kasidelerinde ebedi mahbup olan Allah'ın yerine kinaye olarak kullandıkları içki ve kadın sembollerinin kullanım keyfiyeti hakkında bahsettik.

Üçüncü bölümünde nebevi methiye ve nebevi methiyenin doğuşu, gelişimi, tasavvufla ilişkisi, Muhammedi hakikat ve Muhammedi nur konuların ele alıp inceledik

Sonuç bölümünde ise bu konuda vardığımız pek çok netice ve önerilerle araştırmayı özetledik. Ayrıca bu edebiyatın ilk başlangıcı ve tasavvuf kelimesinin genel manasının açıklanması gibi anlaşılmayan, kapalı pek çok meselelere ve sorulara cevap vermeye çalıştık. Buna paralel olarak meşhur mutasavvıf ve edebiyatçılar üzerinde durduk.

Bu araştırmanın önemi tasavvuf edebiyatının kapsadığı bazı anlaşılmaz şeylerin açığa çıkmasına çaba sarfedilmiştir.

ABSTRACT

Abstract of the study

Master Thesis

SUFISM POEM RETHORIC IN OTTOMAN PERIOD (1517-1789)

By
İsmail Hamad

Supervisor

Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin

This paper deals with the Sufi Literature in the Ottoman Period, where it included a historical introduction about the political and the cultural situation of the Arab society shortly before and during the Ottoman authority.

In the first chapter about the religious devotion, Sufism, its birth date, and the linguistic etymology and Jargon for each Level.

In the second chapter about the moral deep for the Sufi Literature, how the symbol of wine and woman have been used in their poetical poems to refer to Allah who is their endless beloved. In addition, I indicated to the Dialectic Sufi theories such as the Sufi reality, Sufism, Unity of creation and unity of witness, and the scholars opinions about that and their response to those who rejected them.

In the third chapter, about explaining the nature of "prophetic Praise", its birth date and development. Moreover, its relation to Sufism, the prophetic reality, and the Mohammedan light. Later, in this study, I came out to some results and recommendations, and I tried to give answers to many questions such as clarifying the general meaning of Sufism concept, its initial beginning for this literature, grand scholars, writers, and poets.

In the study conducted on the Sufi Literature in the Ottoman Period, which can be reached during the study period, significant results have been reached according to the purpose of the study.

شكر وتقدير

أُتقدم؛ وقبل كل شيء بالشكر والثناء والحمد لخالقي ورازقي الأكرم، الذي مَنَّ عليَّ بالقلم، وعلمني ما لم أعلم، ووفَّقني لإنجاز هذه الخلاصة..

وانطلاقاً من باب ردِّ الجميل، والوفاء بالعهد، فإنني أُتقدم بكل معاني التقدير والعرفان، وعظيم الشكر والامتنان، وأسمى آيات الودِّ والاحترام، إلى من ساهم معي بكل تجاربه وأفكاره في سبيل إخراج هذا الجهد المتواضع إلى حيز الوجود، مشرفي القدير الفاضل، الأستاذ الدكتور محمد مسعود أركين، حفظه الله تعالى، الذي قدّم لي يد العون بنصائحه وتوجيهاته، وأسعفني بكل ما يخصّ موضوع الرسالة من كتب ومصادر من مكتبته الخاصة ومن غيرها.. فجزاه الله تعالى عني خير الجزاء..

كما أتوجه بالشكر إلى كل من أعانني من قريب أو بعيد ودفعني لإعداد هذه الدراسة وتقديمها للقراء، وأخصّ بالذكر السادة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، فلهم من صاحب هذه الكلمات فائق الامتنان والتقدير.

كما أهدي باقة من الشكر والوداد لكل من يقتطع جزءاً من وقته ويتجشّم عناء قراءة أسطر هذا الكتاب ويقلّب صفحاته..

والحمد لله أولاً وآخراً..

قائمة الرموز والاختصارات

- هـ: هجري.
- م: ميلادي.
- ط: طبعة.
- ص: صفحة.
- د: دكتور.
- د.ت: بدون تاريخ نشر.
- د.ن: بدون دار نشر.
- د.ع: بدون رقم عدد.
- ت: توفي.
- ح: حدود/ حوالى.
- ق.هـ: قبل الهجرة.
- ق.م: قبل الميلاد.

ف ه رس الم ح ت و ي ن ا ت	
الموضوع	الصفحة
التعهد.....	أ
القبول والتصديق.....	ب
تقرير لجنة المناقشة.....	ب
التصديق.....	ج
ملخص باللغة العربية.....	د
ملخص باللغة التركية.....	هـ
ملخص باللغة الإنكليزية.....	و
شكر وتقدير.....	ز
قائمة الرموز والمصطلحات.....	ح
المحتوى.....	ط
المقدمة.....	1
التمهيد التاريخي: الحالة السياسية.....	6
أولاً: العرب قبيل التوسع العثماني.....	6
ثانياً: العثمانيون في العالم العربي.....	8
ثالثاً: العالم العربي في ظلّ الحكم العثماني.....	11
رابعاً: نظام الحكم العثماني في العالم العربي.....	15
الحالة الاجتماعية.....	19
الحياة الثقافية.....	23
أولاً: سمات الحياة الفكرية العربية في العهد العثماني.....	23
ثانياً: اللّغة.....	31
ثالثاً: الأدب.....	34
رابعاً: الفنون الشعرية.....	37
الفصل الأول: الزهد والتصوف.....	40
المبحث الأول: الاشتقاقات اللغوية والاصطلاحية للزهد والتصوف.....	41

41.....	أولاً: معنى الزهد والتصوف.....
52.....	ثانياً: مراحل التصوف ومميزاته.....
58.....	ثالثاً: الزهد والتصوف في العصر العثماني.....
64.....	المبحث الثاني: الشعر الديني.....
66.....	أولاً: شعر الزهد: تاريخه – نشأته.....
70.....	ثانياً: الشعر الصوفي: ظهوره – خصائصه – تطوره.....
73.....	المبحث الثالث: أهمية الأدب الصوفي.....
74.....	أولاً: العمق المعنوي في الأدب الصوفي.....
102.....	ثانياً: البعد النفسي في أدب الحب الإلهي.....
111.....	الفصل الثاني: الرموز والاصطلاحات الصوفية في الخطاب الشعري الصوفي.....
112.....	المبحث الأول: الرمز في الأدب الصوفي.....
122.....	أنواع الرمز في الأدب الصوفي.....
123.....	1- رمز المرأة.....
136.....	2- رمز الخمرة.....
146.....	المبحث الثاني: الحقيقة والطريقة.....
146.....	أولاً: الحقيقة الصوفية.....
158.....	ثانياً: الطريقة الصوفية.....
162.....	الطريقة القادرية.....
163.....	الطريقة السهروردية.....
164.....	الطريقة الرفاعية.....
165.....	الطريقة الشاذلية.....
166.....	الطريقة البدوية.....
166.....	الطريقة العلوانية.....
166.....	الطريقة الدسوقية.....
167.....	الطريقة النقشبندية.....
169.....	الطريقة الخلوتية.....
170.....	الطريقة المولوية.....

172.....	المبحث الثالث: النظريات الصوفية
172.....	أولاً: وحدة الوجود
190.....	ثانياً: وحدة الشهود
201.....	الفصل الثالث: المديح النبوي
202.....	المبحث الأول: نشأة المديح النبوي وتطوّره
207.....	المبحث الثاني: العلاقة بين المديح النبوي والتصوف
211.....	الحقيقة المحمدية والنور المحمدي
216.....	المبحث الثالث: المديح النبوي والحقيقة المحمدية في أدب العصر العثماني
241.....	الخاتمة
246.....	قائمة المصادر والمراجع

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستعديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يُضلل فلا هادي له؛ أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله.. وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدِّ الأولين والآخرين سيدِّنا محمد رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.. سيّد الحكمة وصاحب النُطق الفصيح، والعقل الرجيح، الذي أوتي جوامع الكلم، فقال عليه الصلاة والسلام في الحديث الشريف الصحيح ((إنَّ من البيان سحراً، وإنَّ من الشعر لجكماً)).. وبعد..

فإنَّ التصوف يحتلّ مكانته الأساسية في التاريخ الإسلامي وكافّة المجتمعات الإسلامية والعربية، إذ يُعدّ ظاهرة إسلامية عريقة أصيلة نقيّة تأسست على التقوى وبُنيت على استهداف القيم الروحية وتنميتها.. وانتشر التصوف في العالم الإسلامي في العصور الوسطى والحديثة بشكل أوسع، وقد هيمن على معظم العالم الإسلامي من خلال الطرق الصوفية والجماعات وأدباء التصوف الذين كان لهم الدور الرائد في إيصال أفكار التصوف العامة عن طريق الأشعار التي استخدموا فيها أغراضاً شعرية معتادة كالغزل والخمر إحياءً منهم للذكر والحب الإلهي، لتقريب تلك الأفكار والآداب الصوفية من العقل البشري العاجز عن إدراك الذات الإلهية.

وتبرز المكانة الأساسية للتصوف في تاريخ الدولة العثمانية السياسي والاجتماعي والثقافي إبان الحقبة المدروسة في العالم العربي في المساهمة الفعّالة لنشر مبادئ التصوف وآدابه من قِبل الأئمة والعلماء والأدباء الذين كانوا يتنقلون بين كافة أنحاء العالم العربي وخارجه. وهناك الكمّ الكبير من شعراء التصوف الذين انتهجوا الأسلوب الشعري لبثّ ذلك العشق الرّباني المتراكم في تلك القلوب النقيّة المزهرة النافحة بعبق حديقة الحب الإلهي، وفي مقدمتهم سلاطين هذا العلم الذوقي اللطيف كرابعة وسمنون وعفيف الدين التلمساني والسهروودي المقتول والحلاج وذو النون المصري وعبد القادر الجيلاني وابن الفارض وابن عربي والبوصيري وابن عطاء الله السكندري والناقلي وجلال الدين الرومي وغيرهم ممن اقتفى أثرهم من شعراء التصوف.

وعندما فكرت في الخطاب الشعري الصوفي موضوعاً لكتابة هذا البحث كانت رغبتي لذلك متواضعة ومتوانية جداً، ولم أكن أفكر حينها بالوقوف عند ما يُثيره هذا الموضوع من إشكاليات جوهرية، إلا أن الإشكاليات قد بدت لي كثيرة فيما بعد إلى حدٍ صار فيه كل شيء له علاقة بتاريخ الأدب الصوفي خاصة والتصوف عامة إشكالية كبرى في ذلك العصر.

ومن أصعب العقبات التي استوقفتني خلو كتب ومؤلفات تاريخ الأدب العربي من مواضيع الأدب الصوفي. وإذا كانت هناك دراسة عن الأدب الصوفي فقد لاحظت أنها تنحصر في شروحات إيديولوجية عبّر عنها أصحابها بجهودهم المتراكمة على الطعن في الأدب الصوفي وتكفير أصحابه وازدراء شعرائه واتهام هؤلاء القوم بعقائدهم والتّحامل عليهم، نتيجة قصورهم الأدبي عن فهم ذلك الأدب الذوقي..

وإن الكثير من الباحثين درجوا على وصم الأدب عامة في الفترة التي تربو على خمسة قرون في العصر العثماني بالانحطاط والابتداع والتكلف والانقطاع، وزعموا أنه يخلو مما يستحق إطلاق اسم الأدب عليه، وليس هناك من داع لدراسة تلك الفترة أو البحث فيها لأنها لم تُنجب من الأدباء والشعراء من يستحق إطلاق هذا الاسم عليه. وهم في تعسفهم هذا يتابع بعضهم ادّعاء بعض وينساقون خلف من لم يكلف نفسه مشقة التنقيب والبحث في تلك الآثار والدواوين الأدبية المصنفة والمخطوطة، ولم يقوَ على جمع الموضوعات المتنثرة والمغيّبة هنا وهناك.

وقد مثّلت قلة الدراسات والبحوث الأدبية لموضوع أدب التصوف في العصر العثماني إحدى المشاكل التي اعترضت هذا البحث وخاصة في الحقبة المدروسة، إضافة إلى المؤلفات والآراء الكثيرة للمؤرخين الذين هاجموا تلك الفترة من تاريخ الأدب العربي، مما جعل الطريق أمام الباحث الفقير وعرة وشاقّة وغير معبّدة، أمّا بعض الآراء التي نادى بها بعض المنصفين لم تكن إلا مجرد ومضات وصيحات على هذه الطريق الشائكة، لم تجد أذاناً صاغية.

وبناء على ما ذكر فقد حاولت بإرادتي المتواضعة الكشف في هذا البحث عن القلة القليلة من ذلك الغموض والظلام الذي يكتنف الأدب العربي، وإجلاء الغبار عن واحد من أهم الأركان في تاريخه، وهو الأدب الصوفي في عصر حافل بالإنتاج المتنوع الأساليب والأغراض، وحاولت كذلك كشف تلك الجماليات الشعرية في النص الأدبي الصوفي وتلك الصورة البديعة والفن الخطابي ضمن تلك الأبيات التي صيغت بأجمل الألفاظ والعبارات من قبل أدباء ذلك العصر.

وارتأيت من خلال تناولني لهذا الموضوع ودراسته أن أسهم في إفادة المكتبة الأدبية الإسلامية والعربية ولو بالقدر المتواضع اليسير، وأن أوفر للباحث والقارئ بعض الذي يرغب في الاطلاع عليه، ورجاء الارتشاف من معين تلك المصادر والمراجع الأدبية التي ما نهلتُ ولو قطرة واحدة من محيطاتها العظيمة، والتذوق من ثمرات أشجار هذا البستان المعرفي الخصب الجامع بين أنواع مختلفة متعددة الجوانب.

كما حاولتُ في هذا الإطار الإجابة عن العديد من الأسئلة والإشكاليات، كتوضيح المعنى العام لمفهوم التصوف في اللغة وفي اصطلاح القوم، وكذلك البدايات الأولى لهذا العلم وأدبه من بداياته الأولى التي عُرف بها بأدب الزهد.

ومن أهم الدراسات الأدبية التي اعتنت بالأدب الصوفي واهتمت به كتاب الدكتور عمر موسى باشا "الأدب العربي - العصر العثماني"، إضافة إلى دراسة أخرى للدكتور محمد كيلاني تحت عنوان "الأدب المصري في ظل الحكم العثماني" .. وهناك أيضًا دراسات أخرى اهتمت بموضوع التصوف وآدابه ومذاهبه مثل كتاب "الفتوحات المكيّة" وكتاب "فصوص الحكم" لابن عربي وكتاب "إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود" للشيخ عبد الغني النابلسي، وكان من أهم المصادر في المراجع التاريخية لأدب التصوف والتراجم كتاب "نفحة الريحانة" و"خلاصة الأثر" للمحبي، وكتاب "سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر" للمرادي، وكتاب "ريحانة الألبا" للخفاجي. ناهيك عن الدواوين الشعرية للعديد من الشعراء نذكر منها "ترجمان الأشواق" لابن عربي، و"ديوان الحقائق" للنابلسي، و"ديوان ابن الفارض"، و"ديوان اليافعي"، و"أسلاك الجواهر" للخفاجي، و"ديوان البوصيري"، وغيرها من دواوين الشعر الصوفي والمديح النبوي.

إلا أن شحّ المصادر والمراجع التي تختص بالبحث عن جزئيات وتفاصيل هذا الموضوع كان من أصعب العقبات التي واجهتها في سبيل الانتهاء من كتابة هذا البحث وإنجازه، وهناك العديد من المصادر التي حتى وإن وجدت لكن تعسر الحصول عليها، لسبب أو لآخر، كبعد المسافة عن أماكن تواجد المكتبات العربية منعنتني من الوصول إليها، وخاصة أنني أعيش ومنذ سنوات في بلاد المهجر التي تفتقر إلى كثير من الكتب والمؤلفات العربية وخاصة ما كانت سهلة التحصيل ما إذا كنت في الوطن الأم سوريا، قبل هذه السنين العجاف التي مازالت نار الصراعات مستعرة فيها لم تخمد بعد.

وقد رسمت لهذه الدراسة الفنية خطة اعتمدت فيها على المنهج التاريخي والوصفي التحليلي، المعتبرين من أليق المناهج بهذا النوع الأدبي من الدراسة، فجاءت خطة الرسالة موزعة بين تمهيد تاريخي وثلاثة فصول وخاتمة، كانت كالتالي:

* التمهيد التاريخي: تحدثت فيه بصورة موجزة عن الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي قبيل الحكم العثماني للعالم العربي وخلالها.

* الفصل الأول: خصصته للتعريف بالزهد والتصوف، وهو على ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: معنى الزهد والتصوف، ومراحل التطور.

- المبحث الثاني: تحدثت فيه عن الشعر الديني، وشعر الزهد والتصوف.

المبحث الثالث: بينت فيه أهمية الأدب الصوفي، والعمق المعنوي والنفسي الذي تناوله هذا النوع من الشعر.

* الفصل الثاني: تناولت فيه الرموز والاصطلاحات الصوفية في الخطاب الشعري الصوفي. وجاء على الشكل التالي:

- المبحث الأول: وضحت فيه كيفية استخدام تلك الرموز للإشارة إلى المحبوب الحقيقي الذي لم يود الشاعر الصوفي الإفصاح عنه. وأنواع تلك الرموز.

- المبحث الثاني: تطرقت فيه للحديث عن الحقيقة الصوفية، والطرق الصوفية في العالم الإسلامي، ودورها في العصر العثماني.

- المبحث الثالث: ذكرت بعض النظريات الصوفية كوحدة الوجود ووحدة الشهود.

* الفصل الثالث: خصصته لشعر المديح النبوي. وكان مقسمًا وفق الآتي:

- المبحث الأول: نشأة المديح النبوي وتطوره.

- المبحث الثاني: العلاقة بين المديح النبوي والتصوف.

- المبحث الثالث: نظرية الحقيقة العمدية والنور العمدي عند أدباء ذلك العصر ومن سبقهم من أدباء هذا العلم الذوقي.

* خاتمة: وتضمنت تلخيصًا لنتائج البحث التي توصلت إليها.

وفي نهاية المطاف؛ فإنني أحمد الله سبحانه وتعالى حيث وفقني للانتهاء من تقديم هذا الجهد المتواضع عن الخطاب الشعري في الأدب الصوفي في تلك المرحلة من تاريخ الأدب العربي، وإزاحة الستار المظلم عما أحاط به من غموض وجهل وإهمال، إضافة إلى بعض المعلومات عن أدب التصوف التي ربما تكون كشفًا جديدًا لكثير من الناس الذين كانوا يجهلون فيها فيفيدون ويستفيدون منها، ويضيفونها إلى معلوماتهم، فعسى أن تكون هذه المعلومات لبنة في بناء أعمال قادمة على هذا الطريق قد تكون أكثر فائدة

وأهمية.. لكنني آليت على نفسي وأجبرت جوارحي إلا أن أتقنه وأكمله، من أجل إتمام هذا العمل المتواضع وتقديمه إلى القارئ في أجمل حلة.

وقد حاولت مستعيناً بالله سبحانه وتعالى على قدر المستطاع من طاقتي أن أخفف من الجهامة والجفاف العلمي في بحثي هذا، فلربما نجحت أحياناً ولربما فشلت أحياناً أخرى، على أمل من الله تعالى أن تكون الدراسات القادمة في الأدب الصوفي سواء مني أم من غيري أكثر لطافة وجدية وإتقان.

وأود في النهاية أن أتقدم بجزيل الشكر وخالص التقدير والامتنان للأستاذ الدكتور محمد مسعود أركين، الذي ما كان لهذا البحث أن يصل إلى هذا القدر والمستوى لولا ملاحظاته القيمة ومتابعته الدقيقة وتوجيهاته السديدة، ولم يحُلْ دون تقديم ذلك بإخلاص منه وسخاء وسعة صدر، مسؤولياته الجسام وانشغاله المتواصل وتفانيه في العمل، فجزاه الله عن هذا البحث وصاحبه الجزاء الأوفى..

فهذا هو البحث المتواضع أقدمه بتواضع راجياً أن يكون محققاً للغاية المرجوة، فإن كان كذلك فبفضل الله تعالى وعونه، وله الحمد والمنة، وإن لم يكن كذلك فعزائي أنني قد بذلت قصارى جهدي خالصاً، واجتهدت صادقاً، وحسبي جزاءً أنني أخلصت في الجهد وصدقت في الاجتهاد.

وأسال الله العلي القدير أن يتقبل بحثي هذا الذي لم أرد منه حين كتبتَه ولم أشأ غير وجهه الكريم، راجياً منه سبحانه وتعالى أن يجعله في صحيفة أعمال والديّ ومشايخي وأساتذتي الكرام.

كما أرجو الله عز وجل أن يُجنبني العُجب وحظ النفس، وأن تكون نيتي خالصة له سبحانه وتعالى، فـ"إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرئ ما نوى". وربنا على كل شيء قدير....

الباحث

إسماعيل حمد

١ رمضان ١٤٤٠هـ / ٦ أيار ٢٠١٩م

التمهيد

الحالة السياسية

أولاً: العرب قبيل التوسع العثماني:

عند قيام سلطنة للسلاجقة الأتراك في بلاد العراق وفارس بعد دخول بغداد في عام ١٠٥٥م والسيطرة على بلاد الشام وبسط نفوذهم على الكثير من مناطق الأناضول إبان القرن الحادي عشر للميلاد، تمكنت هذه السلطنة من السيطرة على معظم البلاد العربية في المشرق، بالإضافة إلى فرض نفوذها الكامل على الخلافة العباسية، ولكن ما لبثت هذه السلطنة أن تمزقت عندما بدأت الحملات الصليبية على بلاد الشرق العربي، والتي تم لها احتلال الشريط الساحلي من بلاد الشام إضافة إلى القدس، ومع بداية مجابهة الاحتلال الصليبي برز شخص الضابط السلجوقي "عماد الدين زنكي"،^١ الذي حاول توحيد بلاد الشام، إلا أن ابنه "نور الدين زنكي"^٢ هو الذي تم له هذا النجاح عندما دخل الشام عام ١١٥٤م، فأسس دولة قوية حاربت الصليبيين وجابهتهم، ولكن لم تتم هزيمتهم

١- عماد الدين زنكي (٤٧٧-٥٤١هـ)، مؤسس الدولة الزنكية، كان أبوه من كبار قادة ملكشاه حتى لقب بقسيم الدولة، تميز بالشجاعة التي تبلغ حد الذروة، تولى إمارة واسط والبصرة والموصل، اغتيل خلال حصاره لقلعة جعبر على يد "يرنقش" كبير حرسه، إذ تسلل إلى مخدعه فذبحه وهو نائم، بعد قرابة عامين من فتحه مدينة الرها. (انظر: أبو زيد، شاهر أحمد، (د.ت)، الحروب الصليبية والأسرة الزنكية، الجامعة اللبنانية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص٥٧-٥٨).

٢- نور الدين محمود زنكي (٥١١-٥٦٩هـ)، ناصر أمير المؤمنين، تقي الملوك، ليث الإسلام، محمود بن الأتابك قسيم الدولة أبي سعيد عماد الدين زنكي بن الأمير الكبير آق سنقر التركي السلطاني الملكشاهي، حكم مدينة حلب وما جاورها من مدن الشام بعد مقتل والده وانقسام الدولة بينه وبين أخيه سيف الدين غازي الذي حكم الموصل والجزيرة. (الذهبي، شمس الدين محمد أحمد (ت٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، (تحقيق شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ٢٠/٥٣١. والصلاحي، علي محمد، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، القائد المجاهد نور الدين محمود زنكي شخصيته وعصره، مؤسسة إقرأ: القاهرة، ص١٧-١٨).

إلا في "معركة حطين" ١١٨٧م بقيادة "صلاح الدين الأيوبي" ^٣ الذي أسس الدولة الأيوبية من خلال ضمه مصر وبلاد الشام، وبقيت بعض حملات للصليبيين حتى جاء المماليك وأجهزوا عليها في القرن الثالث عشر الميلادي.

لم يكد خطر الصليبيين ينتهي على البلاد العربية حتى تعرضت هذه البلاد لغزوات جديدة من قبل المغول، حيث بدأت هذه الغزوات بقيادة "جنكيز خان" بغزو فارس سنة ١٢٢١م، وتلاها هجمة "هولاكو" الذي احتل بغداد سنة ١٢٥٨م وأنهى حكم الخلافة العباسية فيها، وتابع المغول غزوهم، فاستولوا على حلب ثم حماة ودمشق، وبعد أن اجتازوا نابلس وغزة ساروا باتجاه مصر، إلا أن جيش المماليك كان لهم بالمرصاد، فالحق بهم هزيمة نكراء في معركة "عين جالوت" ١٢٦٠م، بقيادة سلطان المماليك "سيف الدين قطز" ^٤ وقائد جيشه "الظاهر بيبرس" ^٥ وبهذه المعركة تم إنقاذ العالم العربي

٣- هو يوسف بن الأمير نجم الدين أيوب التكريتي والمكنى بأبي المظفر، والملقب بصلاح الدين (٥٣٢-٥٨٩هـ)، كان والده والياً على تكريت، ويذكر أن والده رجلاً صالحاً، نشأ صلاح الدين في دمشق، حيث درس الفقه والآداب ورواية الحديث فيها، وفي الإسكندرية ومصر، وأتم حفظ القرآن الكريم، اشترك مع عمه شيركوه في الحملة التي قادها للاستيلاء على مصر، تولى وزارة العاضد وقيادة الجيش بعد وفاة شيركوه، استقل بامتلاك مصر، وتمكن من الاستيلاء على حلب وبلبك وحمص وحماة في عام ٥٧٠هـ، وتمكن من فتح بيت المقدس في ليلة الإسراء والمعراج عام ٥٨٣هـ، بعد تخلصه من الدولة الفاطمية، حكم مصر ٢٤ عاماً، وسورية مدة ١٩ عاماً. (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي(ت١٣٩٦هـ)، معجم الأعلام، ط١٥، دار العلم للملايين: بيروت، ٢٠٠٢، ٨/٢٢٠).

٤- هو محمود بن ممدود، ابن أحد أمراء الدولة الخوارزمية الإسلامية، غزا التتار دولتهم فوقع أسيراً وبيع بدمشق، وبعد أحداث كثيرة أصبح قطز سلطان مصر المملوكي، كان مؤمناً خاشعاً زاهداً عفيفاً، حكم عاماً واحداً فقط ٦٥٧-٦٥٨هـ، ومات مقتولاً. (انظر: الصلابي، علي محمد، (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، السلطان سيف الدين قطز ومعركة عين جالوت، مؤسسة إقرأ، القاهرة، ص ١٢٩-١٣٢).

٥- هو بيبرس العلاني البندقداري الصالحي النجمي، من أصل تركي ولد في صحراء القبحاق سنة ٦٢٠هـ، ووقع في أسر المغول وبيع في دمشق فاشترته الأمير علاء الدين إيدكين الصالحي البندقداري، ثم انتقل إلى خدمة السلطان الأيوبي الملك الصالح أيوب بالقاهرة الذي أعتقه ومنحه الإمارة لقبه باسم ركن الدين، عرف باسم الملك الظاهر، تولى الحكم سنة ٦٥٨هـ، وكان سلطاناً على الشام ومصر، وهو المؤسس الحقيقي لدولة المماليك، ورابع السلاطين فيها، أحيا الخلافة العباسية التي سقطت مع سقوط بغداد في يد هولاكو، حقق الكثير من الانتصارات

والإسلامي من خطر المغول، واستطاع الظاهر بيبرس أن يحصر المغول ضمن حدود بغداد، وذلك بعد أن نجح بضم بلاد الشام ومصر وتأسيس دولة مملوكية قوية امتدت حتى بلاد النوبة المسيحية، بالإضافة إلى بسط نفوذه على بلاد الحجاز.

والثابت أنه أعاد الخلافة العباسية حين دعا أحد الأمراء العباسيين الذين نجوا من مذابح هولاكوا، ليقم في مدينة القاهرة بعد أن حمل لقب "المستنصر"، وذلك في سنة ١٢٦١م، دون أن تكون له سلطة سياسية، ليسبق الشرعية بذلك على السلطنة المملوكية، وبهذا الشيء استمر الخلفاء العباسيون بإقامتهم في القاهرة حتى توفي آخرهم وهو الخليفة المتوكل ١٥٥٠م.^٦

وقد أمسك بيبرس بزمام السلطة وثبت دعائم حكم دولته بتوحيد بلاد الشام ومصر، وبسط حمايته على الديار المقدسة من خلال تأمين الحجيج، الأمر الذي زاد من رفعة شأن دولته في أعين المسلمين، وحمل بذلك لقب "خادم الحرمين الشريفين" مع أن سيادة السلاطين المماليك على الحرمين الشريفين كانت اسمية فقط، إذ تركوا إدارة تصريف الأمور والأعمال للأشراف.

ثانياً: العثمانيون في العالم العربي:

يعود نسب العثمانيين إلى زعيم القبائل التركية في الأناضول الأمير "عثمان بن ارطغرل"،^٧ وهم من القبائل التركية التي هاجرت من ظلم المغول وبطشهم، حيث

الإسلامية على الصليبيين والمغول، أهمها معركتي المنصورة وعين جالوت، كان مشهوراً بالذكاء العسكري، وكان دبلوماسياً مرموقاً ولعب دوراً كبيراً في تغيير الخريطة العسكرية والسياسية في المناطق المحيطة بالبحر المتوسط، توفي سنة ٦٧٦هـ. (انظر: بن عبد الظاهر، محي الدين، (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، (نشر وتحقيق عبد العزيز الخويطر)، الرياض).

٦- الشلق، أحمد زكريا، (٢٠٠٢م)، العرب والدولة العثمانية من الخضوع إلى المواجهة ١٥١٦-١٩١٦م، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ١٣.

٧- ولد عثمان بن ارطغرل في مدينة سوغوت في الأناضول سنة ٦٥٦هـ=١٢٥٨م، ووالده الأمير التركي ارطغرل بن سليمان شاه، أحد ملوك آل عثمان. (المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد (ت ١١١١هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المطبعة الوهبية، القاهرة ١٢٨٤هـ، ١/١٣).

استطاعوا أن يحولوا قبيلتهم الصغيرة التي تقع على حدود وادي "قره صو" في بلاد الأناضول إلى واحدة من أكبر الدول العظمى المهيبة المتربعة على عرش القسطنطينية التي كانت عاصمة للدولة الصليبية البيزنطية.^٨ حتى تمكن الإسلام بفضل تلك الدولة أن يبسط نفوذه على الكثير من الدول في آسيا، وامتدّ الحكم الإسلامي إلى دول عدة من أوروبا، وانتشر فيها نور الإسلام الحنيف بعد أن كانت تحت نير الظلام الصليبي.

كان العالم العربي في القرن السادس عشر الميلادي، تحت صراع ثلاث دول كبرى. الأولى هي دولة المماليك البرجية في مصر، والتي كانت تحكم بلاد الشام ومصر، وكانت لها سيادة اسمية على بلاد الحجاز وعلى اليمن، وكان لها دور كبير في ازدهار الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى نتيجة لموارد التجارة العالمية الرائجة بين الشرق والغرب عبر الطريق الوحيد الذي يمر من البلاد العربية. وفي أواخر القرن الخامس عشر وبدايات السادس عشر للميلاد تحولت طرق التجارة بين الدول الأوروبية ودول الشرق الأقصى إلى طريق تجاري ملاحي واحد، وهو ما يعرف بـ"رأس الرجاء الصالح" في جنوب القارة الإفريقية، وهو الطريق الذي اكتشفه البرتغاليون وأطلقوا عليه هذا الاسم في العام ١٤٨٧م. وهذا التحول أضرب بدولة المماليك البرجية من السيطرة على طرق التجارة واحتكار السلع التجارية والاستفادة من عوائدها، ووصلت إلى وضع اقتصادي خطير شبه منهار، فقامت بتوجيه حملات بحرية وصولاً إلى السواحل الهندية سنة ١٥٠٨=١٥٠٩م، وذلك بهدف مقاومة سيطرة البرتغاليين على طرق التجارة، ولكن امتداد النفوذ البرتغالي الصليبي من المحيط الهندي إلى مداخل البحر الأحمر والخليج العربي وسيطرتهم عليه بسبب قوة أسطولهم وتفوقه على قوات البحرية المملوكية جعل تلك الحملات تمنى بالفشل. وكما هو معروف فإن جميع موانئ الجزيرة العربية الهامة تعرضت لسيطرة البرتغاليين وخطرهم على كافة سواحل الخليج العربي، ذلك الخطر الصليبي الصارخ الذي حطّم القوى الإسلامية في سواحل الهند وسعى إلى النفاذ إلى البحر الأحمر أملاً في النزول إلى الحجاز وانتهاك حرماته بالتحالف مع الحبشة.^٩ وهكذا وقعت بلاد الشرق العربي في بدايات القرن السادس عشر الميلادي تحت مواجهتين

٨- فتح السلطان محمد الثاني بن مراد الثاني القسطنطينية في عام ٨٥٧هـ/١٤٥٣م.

٩- الدقن، السيد محمد، (١٩٧٩م)، دراسات في تاريخ الدولة العثمانية، القاهرة، دن، ص ٤١.

خطيرتين، أحدهما التهديد الصفوي الإيراني الساعي لتنفيذ سياسة معينة مذهبيةً. والثاني هو الضغط الصليبي والاحتكار البرتغالي لتجارة الشرق العربي من أجل حرمانه من أهم الموارد الاقتصادية آنذاك.

الثانية هي **الدولة الصفوية** في بلاد فارس والتي أسسها الشاه إسماعيل الصفوي ١٤٨٧-١٥٢٤م على أساس ديني قومي. وكان الشاه الصفوي قد أزمع على إقامة دولة دينية مستقلة يدين أهلها بالمذهب الشيعي، وأن يعمل على نشر التشيع في العالم الإسلامي حتى يصبح المذهب الرائج والغالب في جميع البلدان العربية والإسلامية. فاتجه بداية إلى العراق لتحقيق هدفه وكان يقاسي هذا البلد وقتها من اضطرابات سياسية كثيرة وعدم استقرار نتيجة اختلاف الدول التركمانية والمغولية على حكمه والسيطرة عليه، الأمر الذي سهل على الشاه الصفوي فتح بغداد سنة ١٥٠٨م.^{١٠} ولكنه رغم دمويته وعنفه الذي صبّه على رؤوسهم وقتله أكثر من مليون مسلم سني لم يستطع أن يحوّل كل أهل العراق إلى مذهبه الشيعي. فاستصرخ أهل العراق القوى الإسلامية السنية من أجل إنقاذهم من وحشية الصفويين وعنفهم، فكانت الدولة العثمانية بقواتها الصاعدة هي المرشحة للقيام بهذا الدور.^{١١}

والثالثة هي **الدولة العثمانية** التي تأسست على يد الأتراك في آسيا الصغرى (الأناضول) في القرن الثالث عشر الميلادي كإمارة صغيرة على يد الأمير "عثمان بن ارطغرل" كما مرّ معنا. ثم بدؤوا يتوسعون شيئاً فشيئاً في الأناضول على حساب أراضي البلقان وأملاك ومستعمرات الدولة البيزنطية، ولا سيما بعد أن سقطت القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية على يد السلطان العثماني الشاب "محمد الفاتح" في عام ٨٥٧هـ=١٤٥٣م وأطلق عليها العثمانيون اسم "إسلامبول"، أي "دار الإسلام" بعد أن اتخذوها عاصمة لدولتهم. واستمر العثمانيون في توسعاتهم في حوض نهر الدانوب والبلقان وبذلك شكلت الدولة العثمانية خطراً كبيراً على جميع الدول

١٠- ابن إياس الحنفي، محمد بن أحمد المصري (ت ٩٢٠هـ)، بدائع الزهور ووقائع الدهور، (تحقيق محمد مصطفى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ٧٧٣-٧٧٤.

١١- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (تحقيق محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط)، دار ابن كثير: دمشق، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج ٨، ص ١٤٤.

الأوربية وصار الأوروبيون يسعون بكل ما عندهم لاتقاء زحف العثمانيين الدّاهم على بلادهم وهو ما أكدّه ظهور ما عرف وقتذاك بـ "المسألة الشرقية" في عالم السياسة الأوربية، وما لبث مفهوم "المسألة الشرقية" ذاك عندما وصلت الدولة العثمانية إلى مرحلة ضعفها أن تطور ليصبح بمعنى آخر وهو "طرد العثمانيين من أوربا وتقسيم ممتلكاتهم بين الدول الأوربية الكبرى".^{١٢}

وعند ظهور الصفويين واحتلالهم بغداد وجه العثمانيون نشاطهم الحربي نحو بلاد الشرق حيث قام بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية صراع حربي، واستطاع السلطان العثماني "سليم الأول" أن يوقع بالشاه إسماعيل الصفوي هزيمة نكراء في موقعة جالديران في ٩٢٠هـ=١٥١٤م، ودخل عاصمة الدولة الصفوية "تبريز" إلا أنه نظراً لقلّة المؤن وشدة القحط ارتد عنها. وكذلك لتأخر وصول الإمدادات بسبب عرقلة الغوري لقوافلها.^{١٣} وهذا من أحد الأسباب التي أجبرت السلطان "سليماً" على الزحف إلى الشام بعد عامين من ذلك النصر، إدراكاً منه لمدى خطورة المماليك في مصر على دولته وفتوحاته وتصديها للأعداء، فاصطدم العثمانيون بالمماليك في معركة "الريدانية" بمصر سنة ٩٢٢هـ=١٥١٧م.

ثالثاً: العالم العربي في ظلّ الحكم العثماني:

في مستهل حديثنا عن بعض المظاهر للحالة السياسية والاجتماعية في العصر العثماني نستعرض المقطوعة الشعرية التي أوردها الدكتور عمر موسى باشا في معرض حديثه عن الوحدة السياسية في ظل الخلافة العثمانية في كتابه "تاريخ الأدب

١٢- الدقن، دراسات في تاريخ الدولة العثمانية، ص ٤١.

١٣- انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص ٤٤. و: الغزي، نجم الدين بن بدر الدين بن أحمد (ت ١٠٦١هـ)، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، (تحقيق خليل المنصور)، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج ١/٢٠٩. و: القرمانلي، أبو العباس أحمد بن يوسف الدمشقي، (ت ١٠١٩هـ)، أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، (تحقيق فهمي سعيد وأحمد حطيط)، عالم الكتب: بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص ٣١٤.

العربي- العصر العثماني"، وهي قصيدة للشاعر ابن النقيب^{١٤} التي يقول فيها:

ثلاثينَ قاضٍ عُدَّ مِنْ بَعْدِ أَرْبَعِ	مُوالٍ لَهُمْ مَدَنٌ تُعَدُّ رَحَابُ
فَأَمَّ الْقُرَى، قَدَسٌ، دَمَشْقُ، مَدِينَةُ	طَرَابُلُسُ، مِصْرُ، وَبَغْدَادُ، عَنَتَابُ
كَذَا حَلَبٌ مَغْنِيصَةٌ ^{١٥} ثُمَّ صَاقِرُ	وَأَدْرَنَةُ بَوْسَنًا سَرَايَ سَنَابُ
وَصُوفِيَّةٌ أَيْضًا سَنَانِيكُ ^{١٦} بَعْدَهَا	دِيَارُ بَنِي بَكْرٍ فَذَاكَ صَوَابُ
كُتَاهِيَّةٌ أَيُوبُ مِنْ بَعْدِ قَلْبَةِ	وَقُونِيَّةٌ يَحْصِي الْجَمِيعُ حَسَابُ
وَتِيرَةُ أَنْكُورِيَّةٌ ثُمَّ بَرْسَةُ	وَمَمْلَكَةُ السُّلْطَانِ فَهِيَ تَهَابُ
بَلْغَرَادُ قَيْسَارِيَّةٌ عَدَّ مَرْعَشًا	كَذَلِكَ يَنْكِي شَهْرُ ^{١٧} لَيْسَ تَعَابُ
بَخَانِيَّةٌ ثُمَّ اسْكَدَارُ وَغُلْطَةُ	وَأَزْمِيرُ مَعَ أَرْزُرُومَ ^{١٨} ثُمَّ نُصَابُ ^{١٩}

يتحدث ابن النقيب عن الدولة العثمانية في هذه الأبيات، والتي كانت دولة مهيبة عظيمة لها سطوتها على رقعة واسعة من الدول العربية والأوربية، إذ كانت آنذاك في أوج عظمتها وقوتها. ويسجل الدكتور باشا للشاعر ابن النقيب ملاحظة في مقطوعته هذه، وهي أنه فضّل أن يبدأ قصيدته هذه بذكر البلاد والمدن العربية بداية قبل سائر البلاد الإسلامية التي كان يجمعها الحكم العثماني، فذكر الحواضر العربية، أم القرى مكة

١٤- ابن النقيب (ت ٦٨٧هـ)، الحسن بن شاور بن طرخان بن الحسن ابن النقيب الكناني، ناصر الدين، المعروف بالنفيسي، شاعر، من أفاضل مصر. له ديوان مقاطيع في مجلدين، وكتاب منازل الاحباب ومنازه الألباب، كنيته أبوعلي، وينعت بالإمارة. (الجبوري، كامل سلمان، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٤٦/٢).

١٥- مغنيسية أو مانيسه، البلدة التركية المعروفة

١٦- بلدة سلانيك.

١٧- بالتركية: يني شهير، لأن الكاف تقلب ياء في بعض المواضع. ولفظ الشاعر الكاف هنا للوزن.

١٨- الأصل أرظروم، أي أرض روم، وليس أرز روم كما في شرح ديوان ابن النقيب، لأن التسمية العربية الأصلية تعتمد على اللهجة المعروفة بقلب الضاد ظاء. (باشا، عمر موسى، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، تاريخ الأدب العربي، العصر العثماني، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ص ١٩).

١٩- هي بلدة نصيبين، اختصرها الشاعر ورخمها للضرورة الشعرية.

المكرمة ودمشق وطرابلس وبغداد وحلب وعتاب في مستهل القصيدة السابقة.^{٢٠} ويتبين لنا من ذلك أن الدولة العثمانية كانت تضم الكثير من البلاد والدول الممتدة في القارات الثلاث آسيا وأوروبا وإفريقيا، وكان سلطانهم مهاباً، وسطوتهم شديدة، إذ إن فتوحاتهم امتدت شرقاً وغرباً، جنوباً وشمالاً.

وجدير بالذكر - كما يذكر الدكتور باشا - أن المؤرخ والمفكر الجزائري أحمد توفيق المدني كان من المنصفين لأهمية الدولة العثمانية ودورها في حماية العالم الإسلامي وردّ عادية الغزو الاستعماري الأوربي في المشرق والمغرب على السواء.^{٢١} ولا يسعنا في هذا الكتاب سرد المراحل التاريخية التي مرت بها الخلافة العثمانية ولا ما حققته من الإنجازات الكبيرة قبل أن تصل إلى حكم الدول العربية، لذلك ننتقل مباشرة إلى بعض أحداث العام ٩٠٧ هـ لمعرفة كيفية دخولهم العالم العربي والسيطرة عليه، ففي هذا العام أعلن الشاه إسماعيل الصفوي نفسه ملكاً على إيران، ثم استولى على العراق وألحقها بالمذهب الشيعي وأرسل الدعاة إلى الأناضول لنشر مذهبه، الأمر الذي أثار حفيظة الدولة العثمانية السنية المجاورة، وبدأت الصدامات بينهما،^{٢٢} حيث انهزم الجيش الصفوي شرّ هزيمة ودخل الجيش العثماني المنتصر عاصمة الصفويين "تبريز"، ثم استولى بعد ذلك على العديد من بلاد أرمينيا الغربية وتبليس وبلاد ما بين النهرين والموصل والرقّة وديار بكر، ثم زحف السلطان سليم الأول بجيشه العثماني الجرار إلى بلاد الشام مستغلاً حالة الوهن والضعف التي انتشرت في جسد الدولة المملوكية في الشام ومصر، والتقى الجيشان قرب مدينة حلب في معركة "مرج دابق" ٩٢٢ هـ التي انتهت بهزيمة المماليك، وخاصة بعد انضمام بعض وحدات جيش المماليك للجيش العثماني وعلى رأسهم قائد الجيش "خاير بيك"، ومن شدة هول الهزيمة والخيانة التي حلت بالسلطان المملوكي "قانصوه الغوري" سقط من على فرسه ميتاً.

ثم واصل الجيش العثماني التقدم باتجاه مدينة حلب وحماة وحمص ثم دمشق وبعدها

٢٠- باشا، تاريخ الأدب العربي، العصر العثماني، ص ١٩.

٢١- المصدر السابق، ص ٢٠.

٢٢- أبوعلي، نبيل خالد، (٢٠٠٧م)، الأدب العربي بين عصرين المملوكي والعثماني، دار المقداد للطباعة،

غزة، ص ١٦.

فلسطين حتى سيطر على بلاد الشام كلها، وتوجه بعدها إلى مصر يقوده السلطان سليم الأول، والتقى في القاهرة بجيش المماليك الذي كان يقوده السلطان "طومان باي" بعد وفاة السلطان "الغوري" في معركة "مرج دابق"، وانهزم جيش المماليك بعد معركة طاحنة، وفرّ السلطان "طومان باي"، ودخل الجيش العثماني القاهرة على رأسهم السلطان "سليم الأول" عام ٩٢٣هـ، واستولوا عليها بشكل كامل وبسطوا سيطرتهم عليها، وبعد إلقاء القبض على السلطان "طومان باي" أعدموه وقاموا بتعليق جثته على أحد مداخل القاهرة الذي يدعى "باب زويلة". وكما بسط العثمانيون سيطرتهم على أراضي دولة المماليك في بلاد الشام ومصر وسطّروا نهايتها، كذلك بسطوا نفوذهم على باقي البلاد العربية ودول المغرب العربي، ليبيا وتونس والجزائر، وقد حافظت مراكش على استقلالها، ومكة المكرمة والمدينة المنورة، وإمارات الخليج العربي، وأخيراً اليمن في سنة ٩٧٦هـ.^{٢٣} وقد أضحت هذه الدولة العثمانية القوية التي لا تغرب الشمس عن أراضيها، رمزاً لوحدة الأمة العمدية الإسلامية وقوتها وعزتها، وحازت على اسم الخلافة، وأضحى السلطان العثماني الذي يحكم الدولة خليفة للمسلمين.^{٢٤}

وبعد حكم دام أكثر من خمسة قرون بدأت بوادر النهاية تظهر وتكبر في حياة هذه الدولة العظيمة، فكما توفرت أسباب القوة والتوسع في بدايتها، توفرت كذلك أسباب الوهن والضعف ودخلت مرحلة الشيخوخة، حتى أطلق عليها بعض المؤرخين اسم "الرجل المريض"، وصارت عاجزة عن دفع المؤامرات والأخطار الداخلية والخارجية والتصدي لها، وجرّأ أعداء الدولة الصليبيون على حدودها وأطرافها والإغارة عليها، وصاروا ينتزعون الدول الأوربية التي كانت منخرطة في عقد الخلافة العثمانية واحدة تلو الأخرى، وما أن انتهت الحرب العالمية الأولى حتى سجلت شهادة وفاة الدولة العثمانية وقام الحلفاء المنتصرون باقتسام إرثها ونفوذها، وقعت العديد من الدول العربية والإسلامية تحت نير الاحتلال الصليبي الغاشم، فقد أعاد الصليبيون احتلال

٢٣- أعلنت بعض الدول دخولها تحت حكم العثمانيين بلا قتال كمكة والمدينة، وكانت اليمن آخر البلاد العربية دخولاً تحت راية العثمانيين وذلك في سنة ٩٧٦هـ. (انظر: نبيل خالد، الأدب العربي بين عصرين، ص ١٨).

٢٤- أطلق لقب الخليفة على السلاطين العثمانيين في القرن التاسع عشر الميلادي. (راجع: باشا، تاريخ الأدب العربي، العصر العثماني، ص ١٣).

الوطن العربي في مطلع العصر الحديث وتشاركت إسبانيا وفرنسا في احتلال دول المغرب الإسلامي، فاحتلت الجزائر سنة ١٨٣٠م، واحتلت تونس سنة ١٨٨١م، واحتلت المغرب سنة ١٩١٢م، وكذلك احتلت إيطاليا ليبيا عام ١٩١١م، أما بريطانيا فقد استعمرت القاهرة عام ١٨٨٢م والسودان عام ١٨٩٨م ووضعت فلسطين وشرق الأردن والعراق تحت الانتداب البريطاني سنة ١٩٢٠م، وبدأت بريطانيا كذلك باحتلال الخليج وإماراته سنة ١٨٠٠م وفرضت سيطرتها على جميع أقاليم الخليج العربي عام ١٨٩٩م، و وقعت كل من سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي سنة ١٩٢٠م.^{٢٥}

وأعلن بشكل رسمي نهاية العهد العثماني في عام ١٣٥١هـ=١٩٢٣م.

رابعاً: نظام الحكم العثماني في العالم العربي:

نستطيع أن نلخص نظام الحكم العثماني للبلاد العربية بشكل عام من خلال ملاحظة السمات والخصائص التالية: أن الحكم العثماني كان حكماً "سطحياً" إذ كان تأثيره قليلاً في المجتمعات العربية، بل إن أغلب البلاد العربية التي تميزت بعراقية عروبتها وإسلامها، والتي كانت قد دخلت في نطاق الحكم العثماني، ساهمت في التأثير الاجتماعي والثقافي في الدولة وصبغها بصبغة شرقية عربية إسلامية أكثر مما كانت عليه سابقاً. ورغم أن نظام الحكم في الدولة العثمانية ساعد على تقوية وترسيخ الحياة الدينية في العالم العربي وتأكيد ذلك في كافة المجالات من خلال تطبيقه للأحكام الشرعية الإسلامية والتمسك بها باعتبارها مصدراً وأساساً لنظام الحكم. إلا أن المجتمعات العربية حافظت على أسلوب حياتها الخاصة وعاداتها وتقاليدها وثقافتها المحلية، و لم يفرض عليها أسلوب حياة المجتمع العثماني، ولم يتغلغل فيها، بل إنها حافظت حتى على ما كان سائداً فيها من نظم الحكم قبل خضوعها لنظام حكم الدولة العثمانية. والمؤرخون يجمعون على أن العثمانيين لم يحاولوا "تتريك" أو "عثمنة" العرب وتغيير لغتهم وثقافتهم، بل على العكس من ذلك، إذ إن العثمانيين هم الذين تأثروا، ولو نوعاً ما، بالتقاليد العربية وتراثها وثقافتها.. وقد فرض العثمانيون نوعاً من "العزلة" على الدول العربية، حيث أرادوا من ذلك حماية المقدسات الإسلامية والحفاظ على العرب والمسلمين من تسلل النفوذ الصليبي الغربي إليهم حتى نهايات القرن الثامن

٢٥- نبيل خالد، الأدب العربي بين عصرين، ص ١٩.

عشر الميلادي. وزيادة في الحذر جعلهم هذا التوجه يحيطون العالم العربي في الشرق بـ"سياج منيع" لعزله عن الأطماع الخارجية فيه والحيلولة دون المساس بالمقدسات الإسلامية وتدنيس التراب العربي الإسلامي مهبط الأنبياء والمرسلين، حتى باتت الثقافة العربية ذات طابع محلي، إلا أن هذا الأمر تلاشى في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، إذ وصلت الأطماع الغربية إلى البلاد العربية ونهبت ثرواتها ودنست مقدساتها وحدث ما حدث، امتداداً إلى يومنا هذا بسبب إيهام العقول وإغرائها لمحاربة بعضها البعض بدءاً من الثورة ضد العثمانيين لإخراجهم من العالم العربي ورفع حمايتهم عن المقدسات الإسلامية للتسلط عليها، وانتهاءً بما يسمى "الربيع العربي" في البلاد الإسلامية والعربية، وزرع الفتنة بين أبناء الأمة الواحدة واختلاق الذرائع للاقتتال المستمر والمتواصل، والعمل على عدم الاستقرار، بغية نسيان كل ما يمت إلى الوحدة الإسلامية بصلة وقض مضجع الغطوسة الغربية الحاقدة والماسونية العالمية.

وقد اعتمد العثمانيون في النظام السياسي والإداري والقضاء على الأحكام الشرعية الإسلامية "السُّنية" التي تستند أحكامها إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والقياس والإجماع، وعلى أساس اعتماد "المذهب الحنفي" المذهب الرسمي للدولة العثمانية. وبالرغم من جمود حركة الاجتهاد الفقهي آنذاك إلا أن الدولة وضعت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين بنية دستورية قانونية من قبل كبار العلماء والفقهاء، كالفقيه الحنفي "محمد بن فرامرز بن علي الشهير بـ"ملا خسرو" المتوفي سنة ٨٨٥هـ،^{٢٦} والفقيه الحنفي إبراهيم بن محمد الحلبي المتوفي سنة ٩٥٦هـ=١٥٤٩م،^{٢٧}

٢٦- محمد بن فرامرز بن علي، المعروف بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (ت ٨٨٥هـ=١٤٨٠م)، عالم بفقهِ الحنفيّة والأصول، رومي الأصل، أسلم أبوه، ونشأ هو مسلماً، فتبحر في علوم المعقول والمنقول، وتولى التدريس في زمان السلطان محمد بن مراد، بمدينة بروسة، وولي قضاء القسطنطينية، وتوفي بها، ونقل إلى بروسة. قال ابن العماد: صار مفتياً بالتخت السلطاني، وعظم أمره، وعمر عدة مساجد بقسطنطينية. من كتبه: [درر الحكام في شرح غرر الأحكام] و[مرقاة الوصول في علم الأصول]. (انظر: الزركلي، الأعلام، ٦/٣٢٨).

٢٧- هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي (ت ٩٥٦هـ=١٥٤٩م)، فقيه حنفي، من أهل حلب، تفقه بها وبمصر، ثم استقر في القسطنطينية وتوفي بها عن نيف وتسعين عاماً. أشهر كتبه (ملتقى الأبحر) فقه، و(غنية المتملي في شرح منية المصلي) وله (مختصر طبقات الحنابلة) و(تلخيص القاموس المحيط) و(تلخيص الفتاوي التاتارخانية). (أعلام النبلاء ٥: ٥٦٩، وكشف الظنون ٢: ١٨١٤، والشقائق النعمانية ٢: ٢٤، ومخطوطات الرياض عن

وقد تم العمل بهذا التنظيم القانوني في الدولة العثمانية، حيث أكد على الواجبات وحقوق الرعية والفئات الاجتماعية المختلفة الأقاليم والولايات التابعة للدولة، وهي التنظيمات التي عرفت بـ"القانون"، ومنها أيضًا "قانون نامه" اللذان أصدرهما السلطان "محمد الفاتح"، حيث جعله أساسًا للحكم في الدولة، وكان يتكون من ثلاثة أبواب: ما يتعلق بالمناصب المحددة للموظفين في الحكومة، وبعض العادات والتقاليد، وكل ما يجب اتخاذه من الاحتفالات السلطانية والتشريفات، وهو كذلك يقرر الغرامات والعقوبات، وقد نص بشكل صريح على جعل الدولة العثمانية "حكومة إسلامية" تقوم على الشريعة الغراء، وتفوق العنصر الإسلامي أيًا كان جنسه وأصله. ويقال إن السلطان الفاتح وضع لدولته بمعونة وزيره "محمد باشا القرمانلي" قانونًا لتنظيم شؤون الإدارة الداخلية وتنظيم اختصاصات كبار رجال الدولة وبعض التقاليد والمراسيم. ولقب من أجله بـ"القانوني" غير أنه لم يشتهر به اشتهاره بلقب "الفتح". ثم تنظيمات القانون نامه والتي أصدرها فيما بعد السلطان "سليمان القانوني" وهذه التنظيمات تخصص الشؤون المختلفة للرعية والقضاء والإقطاع والضرائب، وكان هناك "قانون نامه" خاص لكل ولاية من الولايات التابعة للدولة.

ولم تكن القوانين تتناقض مع أحكام الشريعة الإسلامية، بل إنها تنبع من القرآن والسنة كما يؤكد ذلك السلطان سليمان القانوني في مستهل تنظيمات القانون نامه بقوله: إنها "توافق مع الشريعة الإسلامية". وقد أعطى العلماء والفقهاء للسلطان الحق في إصدار القوانين والتشريعات لصالح الدولة والرعية، وهذا ما يسمى بـ"العرف" الذي يعتبر واحدًا من المصادر التشريعية التبعية في الفقه الإسلامي. ويحوي هذا القانون الأمور الخاصة بالسلطان، ومنها القوانين، وفيها أيضًا العادات والأعراف والتقاليد التي شاعت آنذاك في تلك الأقاليم والولايات ضمن حدود الدولة، والتي أبقى السلاطين العمل بها طالما أنها لم تكن تتعارض مع الأحكام الشرعية الإسلامية السنية.^{٢٨}

المدينة، القسم الأول ص ٤٨، ورأيت في مغنيسا مجموع رسائل له، كتبت سنة ٩٣١ (الرقم ٥٨٣٣). (انظر: الزركلي، الأعلام، ج ١/٦٦).

٢٨- الصلابي، علي محمد، (٢٠٠١م)، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص ١١١-١٤٣. والرشيدي، محمد سالم، (٢٠١٣م)، السلطان محمد الفاتح، ط ٢، دار البشير للثقافة

وقد ظهر في عهد السلطان سليمان أيضًا شخصيات هامة في تاريخ التشريع العثماني، فمن هؤلاء الشيخ "أبو السعود أفندي"،^{٢٩} الذي نظم قوانين البلاد على أساس الشرع الإسلامي، وترجع شهرة السلطان سليمان القانوني إلى ما في اجتهادات الشيخ

والعلوم، مصر، ص ٣٥٠ وما بعدها. وحرب، محمّد، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، **العثمانيون في التاريخ والحضارة**، سلسلة دراسات عثمانية (١)، المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي، القاهرة، ص ٢٤٧.

٢٩- هو محمد بن محي الدين محمد بن مصطفى العمادي الملقب بأبي السعود أفندي، من أشهر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، شغل أعلى منصب ديني وعلمي خلال حكم أربعة سلاطين عثمانيين، ويعد من أشهر علماء الفلك والرياضيات، كما أنه عالم لغوي في العهد العثماني، ومن أشهر ابتكاراته رسم القمر لأول مرة في التاريخ، استلم منصب شيخ الإسلام في عام ١٥٤٥م واستمر في هذا المنصب ثلاثين عامًا. توفي في إسطنبول عام ١٥٧٤م، عرف بمفتي الدهر ومفتي التخت العثماني والمولى المعظم والمفتي المفخم والإمام الكبير وعالم الروم ومفتي الأناضول، مما يدل على علو مكانته ومنزلته. ولد عام ٨٩٨ هـ = ١٤٩٠م في "اسكليب" في مدينة "جوروم" وسط تركيا، له كتاب إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، وقانون المعاملات، وله شعر ونظم منه القصيدة الميمية المشهورة التي تجاوزت تسعين بيتًا. توفي عام ٩٨٢ هـ = ١٥٧٤م، وقبره بجانب قبر الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه. (انظر: المحامي، محمد فريد بك، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ط ١، (تحقيق إحسان حقي)، نشر دار النفائس، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٢٥١. والبغدادي، إسماعيل باشا الباباني (ت ١٣٩٩هـ)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، طبع بعناية وكالة المعارف الجلية في مطبعتها البهية: إسطنبول ١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي: بيروت، ٢/٢٥٣. والعيدروس، العلامة محي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (ت ١٠٣٨هـ)، **النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، (تحقيق أحمد حالو ومحمود الأرنؤوط وأكرم البوشي)، دار صادر: بيروت ١٤٥٠هـ/٢٠٠١م، ص ٢١٥. واللكوني، عبد الحي (ت ١٣٠٤هـ)، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، (تعليق وتصحيح أبي فراس النعماني)، مطبعة السعادة: مصر، ١٣٣٤هـ، ص ٨٢. والبوريني، الحسن بن محمد (ت ١٠٢٤هـ)، **تراجم الأعيان من أنباء الزمان**، (تحقيق د. صلاح الدين المنجد)، نشر مطبوعات المجمع العلمي العربي: دمشق ١٩٥٩م، ١/٢٣٩. والشوكاني، محمد بن علي اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، نشر دار المعرفة: بيروت، ١/٢٦١. والأدنه وي، أحمد بن محمد (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، **طبقات المفسرين**، (تحقيق سليمان صالح الخزي)، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص ٣٩٨. وابن الغزي، محمد عبد الرحمن شمس الدين أبو المعالي (ت ١١٦٧هـ)، **ديوان الإسلام**، (المحقق: سيد حسن كسروي)، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ٣/٣١).

أبو السعود.^{٣٠} وكانت الإدارة في القضاء العثماني تعتمد في أحكامها على الشرع الإسلامي والقوانين الوضعية الآتية الذكر، وكذلك العرف والعادات فضلاً عن التقاليد الاجتماعية والسلوكيات المدونة والمكتوبة والتي لا تشير القوانين لها، ولكنها لدى القضاة والحكام والنظام القضائي تكون مرعية. وبالرغم من انغلاق باب الاجتهاد إلا أن العديد من المسائل العالقة والحديثة كانت تتطلب وجوب إيجاد حلول شرعية لها تفرض على رجال الدين والفقهاء الاجتهاد والإفتاء والبت فيها. ولذلك برزت في تلك الفترة فئة "الفقهاء والمفتين" للنظر في القضايا الخاصة والعامة التي تطرح وتصدر بها الفتاوى وقواعد السلوك الواجب اتباعها والتي تعتمد في إفتائها على الشريعة الإسلامية، فإذا لم يجدوا فيها نصوصاً صريحةً اعتمدوا على الاجتهاد، وكانت كل هذه الفتاوى والاجتهادات التي يصدرونها تضيف للتشريع قوانين وأنماطاً جديدة.^{٣١}

كان التنظيم الإداري والسياسي في الدولة العثمانية في واقع الحال كلاسيكياً وتقليدياً ورثه العثمانيون من دول وأمم سابقة كالسلاجقة الأتراك والفرس، وهو يشبه في غالب أطره العامة نظام الدولة العباسية، لأن العثمانيين اقتبسوا كثيراً من مؤسساته عند بنائهم لدولتهم. وكان النظام البيزنطي قد ترك أثراً واضحاً في بنية النظام العثماني نتيجة احتلال العثمانيين للممتلكات البيزنطية وسيطرتهم على المقاطعات والأقاليم التي تسود فيها هذه القوانين والأنظمة، فاقتبسوا منها واستفادوا في بلورتها وصياغتها بعد ذلك في قوانينهم وتنظيماتهم مع اعتماد الدولة العثمانية على نظم الدول الإسلامية التي سبقتها.^{٣٢} وكذلك اعتمد النظام الإداري والسياسي في الدولة على الصفة العسكرية بالنسبة للحكام والقادة العسكريين على أساس الحرب والقتال والجهاد في سبيل الله عز وجل وتوسيع رقعة دار الإسلام وانتشاره ومدّ نفوذه..

٣٠- حرب، محمد، العثمانيون في التاريخ والحضارة، ص ٧٠.

٣١- الزيدي، مفيد، (٢٠٠٩م)، موسوعة التاريخ الإسلامي العصر العثماني ١٥١٦هـ/١٩١٦م، دار أسامة

للنشر والتوزيع: الأردن، عمان، ص ١٠٢.

٣٢- المصدر السابق، ص ١٠٢-١٠٣.

الحالة الاجتماعية:

ضمّت الدولة العثمانية دولاً من القارات الثلاث، وتوسعت رقعتها ومناطق سيطرتها، وصار الناس فئتين: الأولى وتضم الباب العالي أو السلطان والمسؤولين في الدولة، والمجتمع العثماني الذي يحتوي على مختلف الفئات. والفئة الثانية هي سكان الدول التي تخضع لحكم الدولة العثمانية في جميع القارات، وتضم خليطاً متنوعاً من مختلف الأعراق والجنسيات والقوميات، ومن كافة الديانات والمعتقدات واللغات واللهجات والثقافات والتقاليد والأعراف والعادات، كالعرب والأكراد والبربر والأرمن والألبان واليونان والسلاف وغيرهم.

ولم تختلف معيشة السلاطين العثمانيين والولاة ورجال الحكم في الدولة عن نمط الحياة المترفة التي كان يعيشها السلاطين ورجال الطبقة الحاكمة في دولة المماليك، وربما كان بعض رجال الحكم في الدولة العثمانية يقلدون الحكام المماليك في بذخ العيش وأساليب الحياة المترفة. بينما تنوعت أساليب حياة باقي شرائح الشعب العثماني وعانى البعض منهم شظف العيش، بينما تمتع البعض الآخر برغد العيش، وكذلك كان حال رعايا الدولة العثمانية من العرب وغير العرب من أبناء القوميات والثقافات المختلفة. وإجمالاً يمكن تقسيم الطبقات الاجتماعية للأتراك العثمانيين وشعوب القوميات المختلفة الأخرى في البلدان والمدن الخاضعة لنفوذ الدولة العثمانية إلى أربع طبقات، كما كان الحال في الدولة المملوكية تقريباً، فالطبقة الأولى تضم السلطان العثماني، والوزراء، وكبار قادة الجيش، وولاة الأمصار، وغيرهم من رجال الدولة الذين غالبيتهم من الأتراك العثمانيين، وكذلك لم يغير العثمانيون النظام الإداري الذي كان يتبعه المماليك في حكم بلاد الشام ومصر، حيث إنهم أبقوا الحكام المماليك في مناصبهم وعينوا ولاة (باشوات) عثمانيين يمثلون السلطان إلى جانبهم.^{٣٣}

أما الطبقة الثانية فهي طبقة ذوي اليسار، وتضم أصحاب الأملاك، وكبار التجار، والعلماء والفقهاء، ولا تقتصر فئات هذه الطبقة وما بعدها من طبقات على قومية بعينها. ثم الطبقة التي تضم متوسطي الحال من عامة الشعب العثماني والرعاية من مختلف الأعراق والقوميات. وأخيراً طبقة الفقراء والمساكين، وهي ثاني أكبر الطبقات بعد طبقة

٣٣- نبيل خالد، الأدب العربي بين عصرين، ص ٣٦.

متوسطي الحال، وقد ازداد عددها مع اتساع الشقة بين السلطان - الباب العالي - وممثليه الباشوات في مختلف ولايات الدولة وأقطارها، وكذلك بسبب التنافس بين هؤلاء الولاة العثمانيين والحكام الأصليين على ابتزاز الناس وفرض صنوف الضرائب عليهم.^{٣٤} وكان هناك طبقة مؤلفة من رجال الدين، وهم في أغلب الأحيان من العرب الذين نالوا ثقافة أصيلة تعتمد على دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه وعلم الأصول والتاريخ ومختلف العلوم. أو من الأعاجم المولدين، وهم يتابعون في ذلك الخطط القديمة في الدراسات الإسلامية. ونجد في هذه الطبقة كبار العلماء والفقهاء والمؤرخين الذين أسهموا في تطوير الحياة الدينية والعلمية والثقافية، واشتركوا كذلك في الحياة السياسية، فكان منهم القضاة وشيوخ الإفتاء والوزراء وكبار المنشئين في الإدارات والدواوين.^{٣٥} كان هؤلاء العلماء يتصفون بمميزات كثيرة، إذ كانوا يملكون الشجاعة في نقد السلطان وتقديم النصح له وتقويم أخطائه واعوجاجه، وكان السلاطين العثمانيون يحترمون العلماء ورجال الدين ويجلّونهم ويخشون سطوتهم ويشجعون أهل التصوف منهم وشيوخ الطرق ويحثونهم على وعظ الناس وإرشادهم، وكانوا يبنون لهم التكايا والخوانق والزوايا.

وقد انتشرت هذه التكايا والزوايا في كل مكان، كما انتشر التصوف انتشارًا واسعًا وتعددت الفرق والطرق الصوفية وتباينت مذاهبهم وطرقهم، وكان للسلاطين العثمانيين دور كبير في نشر التصوف. ويذكر أن السلطان "مراد الأول" كان له في علم التصوف المهارة الكلية.^{٣٦}

واهتم السلاطين العثمانيون بنقباء الأشراف اهتمامًا شديدًا. واهتموا كذلك بالشعائر والمناسبات الدينية اهتمامًا كليًا، وتوسعوا في بناء المساجد وعمارته، واهتموا بصيانة الأماكن المقدسة صيانة كاملة، واعتنوا بالحج وأمن طرق وقوافل الحجيج، ووفروا لهم

٣٤- الغزي، الكواكب السائرة، ١٩٣/٢. والمحيي، خلاصة الأثر، ١١٠/٢. وعوض، عبد العزيز محمد، (١٩٦٩م)، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، مطبعة دار المعارف: القاهرة: ص ١١١ وما بعدها.

٣٥- باشا، تاريخ الأدب العربي، العثماني، ص ٢٧-٢٨.

٣٦- المحيي، خلاصة الأثر، ٣٤١/٤.

وكذلك حافظت المرأة على احترامها ومكانتها الاجتماعية، وبالعالم السلطين العثمانيون في الحفاظ على عفتها وصون كرامتها، فعزلوا زوجاتهم ونسائهم عن المشاركة في أمور الحياة العامة وجعلوا لهنّ قصوراً خاصة بهنّ تسمى "الحرملك" وكذلك تشبه بالسلطين في هذا الأمر بعض المسؤولين في الدولة، وكذلك العلماء والفقهاء وبعض التجار وذوي اليسار، أما المرأة العربية فقد شاركت بشكل عام بنسب متفاوتة في مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة.^{٣٨}



٣٧- المحبي، خلاصة الأثر، ١١١/٢. وباشا، تاريخ الأدب العربي، العثماني، ص ٣٤.

٣٨- المصدر السابق، ص ٣٤-٣٦.

الحياة الثقافية

أولاً: سمات الحياة الفكرية العربية في العهد العثماني

إن الكثير من الكتاب والباحثين، وخاصة العرب منهم، جعلوا دراستهم مقتصرة على السنوات الأخيرة فقط من العصر العثماني، لأنهم وجدوا فيه - حسب تعبيرهم - بؤادر "عصر التنوير العربي"، أو بداية ما أسموه بـ "النهضة العربية"، ولم يكتروا لدراسة الحياة الفكرية في العصر العثماني في قرونه الأولى، لأنهم - على حد قولهم - لم يجدوا في ذلك العصر حركة فكرية أو علمية حيّة. حتى وسمها البعض منهم بـ "الانحطاط والجمود والخمول والركود"، وحمل مسؤولية ذلك كله للدولة العثمانية الحاكمة، إلا أن باب البحث في حياة المجتمع العربي في الأقطار التي كانت تعيش في ظل الدولة العثمانية شرع يفتح منذ ستينات القرن العشرين شيئاً فشيئاً، فظهرت هيئات عالمية من المفكرين والباحثين الأوروبيين والعرب والأتراك الذين أخذوا على عاتقهم دفع البحث الموضوعي والتحفيز له في هذا المجال، فنظمت مؤتمرات دولية وإقليمية تاريخية، وأسهم فيها مفكرون وباحثون من مختلف دول العالم، تكفلوا بإعادة القدر الفكري والعلمي الحقيقي للبلاد العربية إبان الحكم العثماني، وقد أظهرت تلك الدراسات أن الحياة الفكرية خلال تلك القرون لم تخدم، وإنما كانت حياة حركية فاعلة على نحو ينسجم مع معطيات عصرها وقيمه الفكرية والاجتماعية.^{٣٩}

إن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية خلال المراحل الأولى من حكم العثمانيين في الولايات العربية كان حتماً لها آثارها الواضحة في تلوين الحياة العلمية والفكرية والأدبية، وكانت السمة الفكرية العامة المشتركة بين معظم الأقطار العربية هي متابعة تلك الأقطار حياتها الفكرية والعلمية التقليدية التي كانت هي ذاتها قبل دخولها تحت حكم العثمانيين، ولم يظهر فيها ما يسمى بؤادر تجديد وتغيير ذات شأن، وإن إخضاع الدولة العثمانية تلك الدول لحكمها لم يغير في حياة شعوبها ما يهزّها ويؤثر بثقافتها. ولم يحدث لدى علمائها ومتقفيها ردود فعل مغايرة لما درجت عليه في العهود

٣٩- إحسان أوغلو، أكمل الدين، (١٩٩٩م)، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، (نقله إلى العربية صالح سعداوي)، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول (إرسكا)، YILDIZ YAYINCILIK
İSTANBUL، REKLAMCILIK TİCARET ve SANAYİ A.Ş.، ١٩٩٩، المجلد الثاني، ص ٣٠١.

السالفة، فالدولة الجديدة الحاكمة وإن كان عنصرها الحاكم ليس عربيًا، لكنها في النهاية دولة إسلامية وهي تماثل إلى حد كبير المجتمع العربي والإسلامي في بنيته الفكرية الأساسية، وحتى أن اللغة العربية بحد ذاتها لم تكن غريبة أبدًا عن بنية الدولة الفكرية، فقد كان علماءها ومفكروها يرون فيها لغة دينهم وثقافتهم الأولى، وكانوا بها يُدونون كتبهم ومؤلفاتهم الرئيسية ويقرؤونها في خطبهم ويتكلمون بها قبل أن تدخل البلاد العربية تحت حكم العثمانيين، وكانوا يتقنونها عبر الدراسة المباشرة للقرآن الكريم وعلوم الدين، وكذلك عبر ترجمة أمهات الكتب العربية الإسلامية إلى اللغة التركية،^{٤٠} أو عن طريق وفود بعض العلماء العرب إلى ولايات ومدن الدولة العثمانية، وانتقال بعض العلماء الأتراك من بلادهم إلى البلاد العربية للحج وطلب العلم والمدارس والمناظرة والمجالسة والاحتكاك بالعلماء العرب،^{٤١} وفي الحقيقة كانت الحضارة العربية الإسلامية حجر الزاوية في بنية الحضارة العثمانية التركية، بل إن اللغة التركية نفسها، التي أثبتت وجودها المدوّن منذ القرن الثالث عشر الميلادي، زخرت بمفردات من اللغة العربية واقتبست منها بعض قواعدها ودونت بالأحرف العربية.^{٤٢} فإذا استعقم ذلك الأثر الإسلامي العربي في بنية الدولة العثمانية الفكرية فهذا أمر بديهي، وخاصة بعد أن انضمت إليها الدول العربية في القرن العاشر الهجري وبدايات القرن السادس عشر الميلادي، حتى أننا لنجد العديد من العلماء الأتراك في هذه الفترة، الذين تأصلت فيهم

^{٤٠} - إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ص ٣٠٧.

bs، ٢، Mehmed Fuad، - Köprülü، (١٩٦٦)، *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*، ANKARA، S: ٩٩٢.

^{٤١} - انظر: طاشكيري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير عصام الدين (ت ٩٦٨هـ)، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*، دار الكتاب العربي: بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٨م. "أمثال شيخ الإسلام شمس الدين محمد بن حمزة الفناري، ص ١٧، والإمام الحافظ محمد الجزري، ص ٢٥، والشيخ محمود بن إسرائيل بدر الدين ابن قاضي سامونة، ص ٣٣، ومحي الدين الكافيجي الرومي، ص ٤٤".

^{٤٢} - انظر: التميمي، عبد الجليل، (١٩٨٨م)، *التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والتركية في العهد العثماني*، بحث في كتاب الحياة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، إبراهيم الداوقوي، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، تونس، ص ٣٣٩-٣٦٣.

اللغة العربية، قد ألفوا بها كتبًا ومؤلفات ومراجع أغنت التراث الإسلامي والعربي، كالمؤرخ أحمد بن سنان الرومي ٩٣٩-١٠١٩هـ، وكمال باشا زاده ٨٧٣-٩٤٠هـ، و منجم باشا "أحمد بن عيسى ١١١٣-٠٠٠هـ، وغيرهم. وهناك من نظم الشعر باللغة العربية في المستوى الذي كتب به شعراء عرب بارزون أو في مستوى يقاربهم.^{٤٣} ونجد أيضًا عددًا كبيرًا من الإداريين في الدولة العثمانية من كان يتقن العربية، بل إن من السلاطين أنفسهم من كان يتقن العربية ويتكلم بها ويكتبها، كالسلطان سليم الأول ٨٧٤-٩٢٦هـ=١٤٧٠-١٥٢٠م، فقد ذكر المؤرخون أنه فكّر في جعل اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.^{٤٤} والسلطان سليمان القانوني ٩٢٦-٩٧٤هـ=١٥٢٠-١٥٦٦م،^{٤٥} والسلطان مراد الثالث ٩٨٢-١٠٠٤هـ=١٥٧٤-١٥٩٥م،^{٤٦} والسلطان أحمد الأول ١٠١٢-١٠٢٦هـ=١٦٠٣-١٦١٧م.^{٤٧}

وكان للكتاتيب^{٤٨} في العصر العثماني في كل ولاية من الولايات العربية دور هام في حياة المجتمعات العربية الإسلامية، على الرغم من بساطتها وعدم توافر شروط التعليم العصرية الملزمة فيها بشكل عام، إذ كانت هذه الكتاتيب عاملاً أساسياً في التعليم ومحو الأمية والتفقه في الدين وترسيخ اللغة العربية على ألسنة الأطفال في سن مبكرة عن طريق تحفيظهم القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. ويعدّهم هذا التعليم لإكمال

٤٣- الحمصي، نعيم، (١٩٧٨-١٩٧٩م)، نحو فهم جديد منصف لأدب الدول المتتابعة وتاريخه، منشورات جامعة تشرين، ج ٢، ص ١٧٢.

٤٤- كرد علي، محمد بن عبد الرزاق بن محمد (ت ١٣٧٢هـ)، خطط الشام، ط ٣، مكتبة النوري: دمشق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج ٢/٢٢١.

٤٥- البكري، محمد بن أبي السرور الصديقي (ت بعد ١٠٧١هـ)، المنح الرحمانية في الدولة العثمانية، (تقديم وتحقيق وتعليق ليلى الصباغ)، دار البشائر: دمشق ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص ١٣٨.

٤٦- المحبي، خلاصة الأثر، ج ٤/٣٤١.

٤٧- المصدر السابق، ج ١/٢٨٤، (ترجمة السلطان أحمد).

٤٨- وهي أماكن تخصص لتدريس الأطفال في سن مبكرة على يد شيخ معلم مربيّ، تقام بالقرب من المساجد، أو في المساجد نفسها، أو في الخوانق والزوايا والثرب، أو في منزل الشيخ نفسه. (انظر: إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ص ٣٠٩).

دراستهم وثقافتهم في زوايا ومدارس الطرق الصوفية التي كانوا عادة مرتبطين بها. ولم تكن لتتدخل الدولة بتلك الكتائب سلبيًا أو إيجابيًا، إلا إذا كان لها أوقاف، فإنها تشرف على تلك الأوقاف عن طريق قاضي الدولة الحنفي. وبعد مرحلة التعليم في "الكتاب" تأتي المرحلة التي تعتبر بمثابة التعليم العالي - إذا صح القول - وكان هو أيضًا يسير على نسق واحد في جميع الأقطار العربية، ويتم تعليمه في الجوامع والمدارس التابعة للزوايا والرُّبُط والخوانق التي كانت تنتشر بشكل واسع في الولايات العربية.

وقد أبقت الدولة العثمانية لتلك المؤسسات التعليمية العربية تقاليدها ومناهجها المعتادة، ولم تخضعها لنظامها ومنهجها التعليمي، وكانت تحوي كل ولاية عربية أو مدينة رئيسية مركزًا علميًا، وهو المسجد الجامع الذي كان نقطة استقطاب كبار العلماء والفقهاء والأدباء والمعلمين والطلبة وشيوخ الإفتاء الذين كانوا يتوافدون من جميع الولايات والدول والأقطار العربية وغير العربية، من جميع أنحاء العالم الإسلامي. ومن هذه المراكز الحرمين الشريفين في كل من مكة المكرمة والمدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، والجامع الأموي في كل من مدينتي دمشق وحلب، والمسجد الأقصى في مدينة القدس بفلسطين، والجامع الأزهر في مدينة القاهرة، وجامع الزيتونة بتونس، والجامع الكبير في الجزائر، بالإضافة إلى أعداد جمّة من المدارس الصغيرة والكبيرة، وكذلك المساجد والتكايا والزوايا.. ويذكر المؤرخ "أبو المفاخر عبد القادر النعيمي" الدمشقي ٨٤٥-٩٢٧هـ أعداد المدارس في تلك الفترة وهي: "ثلاثاً وستين" مدرسة لتدريس المذهب الشافعي، و"اثنيتين وخمسين" لتدريس المذهب الحنفي، و"ثلاثاً" للمذهب المالكي، و"إحدى عشرة" للمذهب الحنبلي.^{٤٩}

وعلى الرغم من تعدد المذاهب الفقهية السنية إلى أربعة مذاهب، إلا أن الحوار والتلاقي بين علماء وفقهاء تلك المذاهب الأربعة كان قائمًا، وإن لم يؤدّ هذا الحوار إلى إزالة نقاط الخلاف بينها وتوحيد الفكر الإسلامي السني. وكان هناك أيضًا التيار الديني الصوفي الذي يعتبر أحد أهم التيارات السنية المنتشرة في ذلك العهد، وكان يمارس نشاطه في كافة الولايات التابعة للدولة العثمانية من خلال مدارس وزواياه، حيث انتمت

٤٩ - النعيمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي (ت ٩٢٧هـ)، الدارس في تاريخ المدارس، (تحقيق جعفر الحسني)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج ١/ ١٢٩-٦٤٩، ج ٢/ ٣-١٢٠.

إليه معظم فئات المجتمع الإسلامي من عرب وأتراك وغيرهم، إلى جانب ظهور بعض زعماء الطرق المدّعين للتصوف الذين بدأوا بنشر البدع والخزعات التي أخذ الجهّال من العامة يمارسونها ويولدونها ويروجون لها باسم التصوف، من غير إدراك منهم للتصوف الصحيح. وهذا التطور كان له نتائج وأثاره الخطيرة في جميع مناحي الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في الأقطار العربية في الدولة العثمانية الحاكمة على السواء. فقد كان كثير من المنتسبين إلى هؤلاء الدخلاء الذين يدّعون التصوف ويقومون بممارسات لا تمت إلى الدين الحنيف والتصوف الحقيقي بصلة.^{٥٠} ويجب أن لا يغطي هذا الأثر السلبي والمفهوم الخاطئ للتصوف الفكرَ الصوفي الذي قاده كبار أهل العلم والورع والتقوى، ويجب أن لا نحكم على التصوف بشكل عام أنه طريق جهل أو خرافات وخزعات كما يتوهم البعض من خلال حكمهم على التصوف وأهله بإيراد بعض الأمور التي لا يقبلها التصوف نفسه، ويغفلون بل يتغافلون عن إظهار الوجه المشرق المضيء للتصوف الذي نبعت تعاليمه وآدابه من القرآن الكريم، ومن سيد الخلق وحبیب الحق سيدنا رسول الله ﷺ، ومن بعده كبار الصحابة، ثم كبار التابعين، وتابعي التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

وكان التيار الصوفي قد نشط نشاطاً مثمراً ومفيداً في هذه المرحلة، ومن ثماره تلك المؤلفات التي لا حصر لها، والتي أبدع فيها أصحابها حتى انتشرت في جميع الولايات العربية والإسلامية، وكان لها طابعها الصوفي والتأملي، وكذلك الفكري والأدبي، ومن ثمار نشاط هؤلاء العلماء أيضاً مؤلفات عديدة في مختلف العلوم الدينية السنية التي زخرت بها المكتبة العربية الإسلامية في العهد العثماني. مع العلم أن المدرسة والتعليم ظلّا طاغيين على روح التأليف، أي أن معظم المؤلفين كانوا يهدفون إلى تعليم الطلبة العلم الذي يدرّسونه، وذلك بطرح أفكار جديدة حرّة في مجال هذا العلم، ولما كانوا قد اعتمدوه في تعليمهم على تدارس مؤلفات السلف مع طلابهم في التفسير وعلم القراءات والحديث والفقّه بجميع فروعه وعلم الفرائض وشرح ما جاء فيها وتوضيحه، وبصفة خاصة القريبية من عصرهم نسبياً، فإنهم عندما صنفوا اكتفوا بالسير علي منوال مؤلفات

٥٠- انظر: إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ج ٢/٣٣٧.

أسلافهم أو شرحها أو التحشية عليها.^{٥١}

ومن العلوم الدينية التي أُلّف في ميدانها في المشرق والمغرب "علم تفسير القرآن الكريم"، فقد سمت أسماء كبار المفسرين في هذا العصر، كـ"أبي الحسن البكري الصديقي" المصري (ت ٩٥٢هـ = ١٥٤٥م)،^{٥٢} والمفتي العثماني "أبي السعود" (ت ٩٨٢هـ = ١٥٧٤م)، الذي انتشر تفسيره في الولايات العربية،^{٥٣} ووصل حتى تونس، وحُشي عليه،^{٥٤} و"بدر الدين الغزي" الدمشقي (ت ٩٨٤هـ = ١٥٧٧م)، الذي وضع ثلاثة تفاسير، كما أورد ابنه نجم الدين في ترجمته،^{٥٥} واتجه العلماء أيضاً في هذه المؤسسات التعليمية المختلفة خلال هذه الفترة إلى تدريس علوم اللغة العربية والتأليف فيها، كعلم النحو والصرف والبلاغة بأقسامها الثلاثة: البديع والبيان والمعاني، وبالطبع لم يغفلوا علم العروض والنثر والشعر وأغراضه، لأن هذه العلوم تعتبر من الأدوات الأساسية في التحصيل العلمي التي تساعد الطالب على فهم مختلف العلوم بما فيها الدينية بشكل خاص، ناهيك عن ارتباطها الوثيق باللغة العربية، لغة الدين والقوم التي تعبر عن تراثهم الحضاري الغني العريق والممتد عبر العصور.

أما في مجال الطب فقد برز عدد غير قليل من الأطباء الماهرين خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين،^{٥٦} وكان في عاصمة الدولة العثمانية يوجد "رئاسة الأطباء" التي يترأسها "الحكيم باشي". وأثناء حكم السلطان "محمد الرابع" ١٠٥٨-١٠٩٩هـ، قام ثلاثة من الأطباء الرؤساء بتقديم ثلاث دراسات في الطب، الأولى: تعتمد

٥١- المصدر السابق، ص ٣٣٨.

٥٢- الصبّاغ، ليلي، مقدمة كتاب المنح الرحمانية في الدولة العثمانية، ص ٤٨-٥٤.

٥٣- الغزي، أبو المكارم محمد بن محمد بن محمد نجم الدين (ت ١٠٦١هـ)، لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر، (تقديم وتحقيق محمود الشيخ)، نشر وزارة الثقافة: دمشق ١٩٨١-١٩٨٢م، ص ٣٥.

٥٤- خوجة، حسين، (١٩٧٥م)، ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان، (تحقيق وتقديم الطاهر المعموري)، تونس وليبيا، ص ٢٢٩.

٥٥- إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ص ٣٣٨.

٥٦- طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ١٣٦-١٤٢-٢٠٠.

على الطريقة الطبية التقليدية والتجربة. والدراستان الأخريان: كانتا تشيران إلى التجديدات في الطب الأوربي.^{٥٧}

ويُظهر لنا هذا الشيء أنه في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، وبالتحديد في الربع الأخير منه، بدأ يحدث اتصال بالطب الأوربي ونظرياته ولا سيما النظريات الطبية لـ"پاراسيلسوس"،^{٥٨} وانتشرت هذه النظريات في إسطنبول وبين أوساط الأطباء في الولايات العثمانية مع بدايات القرن الثامن عشر الميلادي. وتؤكد لنا المؤلفات العديدة التي وضعها الباحثون أنه تم استخدام التلقيح ضد مرض الجدري في الدولة العثمانية قبل استخدامه في أوربا أو معرفتها له.. وكان الطب في بلاد الشام له دوره الفعال في تلك المرحلة، فقد كان هناك أربع مدارس في مدينة دمشق لتعليم الطب، وكذلك في مدينة حلب،^{٥٩} التي كانت تزود معظم بلاد الشام والعديد من الدول والمدن الإسلامية الأخرى بالأطباء، وكان الأطباء الأوائل الذين يتخرجون من مدارس دمشق ينتدبون للعمل في البيمارستان الصغير في دمشق، وبعضهم في البيمارستان النوري، والبيمارستان القيمري في صالحيه دمشق.^{٦٠} وكان في دمشق وحلب وفي كل مدينة من مدن بلاد الشام دار شفاء خاصة بها، وليس بيمارستاناتها فقط.

وكذلك كان هناك الكثير من العلماء والمؤلفين الذين جذبت اهتمامهم علوم الفلك والحساب والهندسة والعلوم التجريبية (الفيزياء والكيمياء)، وعلمي النبات والحيوان، بالإضافة إلى علم الملاحة والبحار الذي كان يُدرّس ويُعلّم وكتبت فيه مؤلفات، حتى بلغ هذا العلم على أيدي العرب المسلمين شأواً بعيداً في هذه الفترة ولا سيما في الخليج

٥٧- إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ص ٣٤١.

٥٨- پاراسيلسوس: طبيب سويسري (١٤٩٣-١٥٤١م)، هاجم طب الرازي وابن سينا وجالينوس بعنف وأحرق مؤلفاتهم الطبية علناً، واعتمد على نوع يسمى الطب الروحاني، و ادعى أنه يوجد تواصل بين العالم الخارجي ومختلف أجزاء العضوية الإنسانية، وفتح الباب أمام المعالجة الكيمائية. (انظر: إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ص ٣٤١).

٥٩- النعيمي، تاريخ المدارس، ج ٢/١٢٦-١٢٨. وكرد علي، خطط الشام، ج ٦/١٠١-١١٥.

٦٠- عيسى بك، أحمد، (١٣٥٧هـ/١٩٣٩م)، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، مطبوعات جمعية التمدن

الإسلامي: دمشق، ص ٢٠٤-٢٠٦. وكرد علي، خطط الشام، ص ١٥٦-١٦٣.

العربي والجنوب العربي والشرق الإفريقي العربي، وغير ذلك من العلوم التي لم يغفلها العلماء العرب خلال عهد الدولة العثمانية، والذين أحيوا تراث أسلافهم في مختلف العلوم من تأليف وتلخيص وشرح وانتقاء وتحشية.

ونريد أن نوضح أمرًا هامًا في نهاية حديثنا عن الحياة الفكرية في هذه المرحلة من العهد العثماني، وهو أن العلم كانت له مرتبته الخاصة التي هي أسمى المراتب لدى جميع فئات وأطراف المجتمع العربي الإسلامي، ويؤكد لنا هذا الشيء ذلك الاحترام الذي كانت تقدمه الدولة لفئة العلماء بشكل عام، متمثلة بكبار رجال الدولة وسلاطينها وحكامها وولايتها، وكذلك منحهم العديد من الامتيازات والخصائص التي لم تمنح للكثير من كبار المسؤولين في الحكم. وكان العامة من الشعب بدورهم كذلك يوقرون العلماء وينظرون إليهم نظرة تقديس وتبجيل، وينضوون تحت أحكامهم، حيث كانوا يعتبرونهم ورثة الأنبياء وخير الوري.^{٦١}

ونود أن نشير أيضًا إلى أن جميع المعطيات العلمية والفكرية السالفة الذكر، هي دليل صريح على استمرار الحياة الفكرية والعلمية في كافة الأقطار العربية خلال هذه الفترة من حكم الدولة العثمانية، وأنها سارت بشكل طبيعي بخطواتها المعتادة دون توقف، أكان ذلك في ميدان التأليف والآداب ومختلف العلوم الدينية والعربية، أم في ميدان التدريس والتعليم والتعلم، وكانت هذه المرحلة غنية بعطائها المتلائم والمنسجم مع روح العصر وآراءه، ومن ثم فهي تؤكد رفضها القاطع الشديد وصفها بالانحطاط والركود والتدهور.

ونلاحظ اليوم، أن البعض من المؤرخين المحدثين يعتبرون العهد العثماني فترة انحطاط واحتلال شامل، ذلك بسبب أن الدول العربية كانت تابعة لحكم العثمانيين، مع أن العثمانيين في الحقيقة لا يختلفون عن غيرهم من حكام العهود السابقة في تاريخنا العربي، والتي كان يحكم فيها الأمويون والعباسيون والفاطيون والسلاجقة والبويهيون والشراكسة والأكراد والمماليك وغيرهم، فكما شهدت البلاد العربية في عصورهم تطوراً وتقدمًا، فكذلك في العهد العثماني لم تنقطع سلسلة الأدب العربي، بل استمر تطور الحضارة الإسلامية والفكر العربي وثقافته المتجددة عبر العصور..

ولو أننا قرأنا تاريخ الأدب العربي بإنصاف لوجدنا أن النهضة الفكرية والتطور

٦١- الغزي، الكواكب السائرة، ١/٤-٥.

الفكري في البلدان العربية كان في حقيقة الواقع أنشط منه في بلاد الروم، كما كان يطلق على بلاد الترك في العصر العثماني، فكما كانت القسطنطينية عاصمة سياسية لسلطين الدولة العثمانية يسيطرون من خلالها على حكم الولايات العربية التابعة للدولة وتنظيم الأحكام الإدارية فيها، فقد كانت هذه الولايات مراكز للتطور العلمي ومرتعا للعلماء والفقهاء من جميع البلدان الخاضعة لحكم الدولة العثمانية، وكانت متمتعة باستقلال فكري وثقافي، ولم تشهد الثقافة الإسلامية واللغة العربية عزلة أو انحطاطاً وانقطاعاً عما كانت عليه من قبل، بل ظلت في استمرار طبيعي لما سبقها من العصور، وهذا الاستمرار والتواصل الثقافي الحضاري هو الذي حفظ للأمة العربية تراثها وأصالتها في هذا العصر.^{٦٢}

ثانياً: اللغة:

لم يمنع تربع اللغة التركية على عرش الدولة العثمانية في القسطنطينية سيادة اللغة العربية في الأقطار والولايات العربية، إذ كانت هي اللغة الرسمية في جميع الأقطار العربية، الأمر الذي يبرر قولنا أن الحياة الثقافية والفكرية في الوطن العربي زمن العثماني كانت امتداداً طبيعياً للعصور العربية السابقة.^{٦٣}

وقد ذكر بعض المؤرخين أن اللغتين التركية والفارسية انتشرت بكثرة في العصر العثماني، وأن السلاطين والحكام كانوا يجهلون اللغة العربية، وعلى الرغم مما ذكره هؤلاء المؤرخون فإننا نجد البعض الآخر يذكر أن الكثير من الفرس والأتراك كانوا يتعلمون العربية، لأنهم يعتبرونها لغة الدين الحنيف والثقافة الإسلامية، ومن هؤلاء المؤرخين "المحبي" الذي ذكر في كتابه المسمى "خلاصة الأثر" أن العديد من الأتراك والفرس أقبلوا على اللغة العربية، كمحمد بن أحمد بن مصطفى بن خليل، قاضي العساكر، الملقب "طاشكبرى زاده"، ويذكر أيضاً مكانة والده العلمية، فيقول عنه: "فرد الدهر المجمع على فضله وبراعته، وكان في العلم طوداً شامخاً، لم يُرَ نظيره في طلاقة العبارة والتضلع من العربية، قال النجم الغزي في ترجمته: لم أر رومياً أفصح منه

٦٢- المصدر السابق، ص ٢٠-٢١-٢٢.

٦٣- نبيل خالد، الأدب العربي بين عصرين، ص ٤٣.

باللسان العربي.. ويترجم المحبي للكثير من العلماء الذين ضلّعوا في العربية غير طاشكبرى زاده، فمنهم أيضًا "حسام زاده الرومي" واسمه عبد الرحمن بن حسام الدين، فيقول في ترجمته: "مفتي الدولة العثمانية، و واحد الدهر الذي باهت بفضل الأيام، وتاهت بمعارفه الأزمان، وكان عالمًا متبحرًا، كثير الإحاطة بمواد التفسير والعربية، جمّ الفائدة".^{٦٤}

وليس هذا فحسب، بل أن العديد من السلاطين والحكام كانوا يتقنون اللغة العربية، ويقرضون الشعر أيضًا، من ذلك ما ذكره المحبي في كتابه أيضًا عن "السلطان أحمد بن محمد بن مراد" ٩٩٩-١٠٢٦هـ، إذ قال: "كان سلطانًا عظيم القدر، جميل الذكر، محبًا للعلماء وآل البيت، متمسكًا بالسنة النبوية الشريفة، حسن الاعتقاد، معاشرًا لأرباب الفضائل، سمح الكف جوادًا، لا تزال إحساناته للفقراء واصلة، وعطاياه لأرباب ذوي الاستحقاق مترادفة، وكان مائلًا إلى الأدب والمحاضرات، وله شعر بالتركية،.. ومما يروى له من الشعر العربي قوله، وأجاد:^{٦٥}

جرح الفؤاد بصارمي لحظيه	ظبي يصول ولا اتصال إليه
إلا تهتكست الستور عليه	ما قام معتدلًا وهزّ قوامه
ويخصنا بالغنج من جفنيه	يسقي المدامة من سلافة ريقه
ريحاننا، والورد من خديه	عيناه نرجسنا، وآس عذاره

ونجد كذلك "السلطان عبد الحميد الأول" بن السلطان أحمد خان ١١٣٧-١٢٠٣هـ=١٧٢٥-١٧٨٩م، والذي اشتهر بقصيدته النبوية التي نُقشت على الحجرة النبوية الشريفة، صلى الله وسلم على ساكنها، في عام ١١٩١هـ، يقول فيها:^{٦٦}

يا سيدي يا رسول الله خذ بيدي	مالي سواك ولا ألوي على أحد
فأنت نور الهدى في كل كائنة	وأنت سر الندى يا خير معتمد

٦٤- المحبي، خلاصة الأثر، ٣٥١/٢-٣٥٢.

٦٥- المصدر السابق، ٢٨٤-٢٨٥.

٦٦- باشا، تاريخ الأدب العربي، العثماني، ص ٣٨-٣٩.

وأنت حقاً غياث الخلق أجمعهم
يا من يقوم مقام الحمد منفرداً
يا من تفجرت الأنهار نابعة
إني إذا سامني ضيم يرو عني
كن لي شفيعاً إلى الرحمن من
وانظر بعين الرضا لي دائماً
واعطف علي بعفو منك
إني توسلت بالمختار أفضل من
رب الجمال تعالى الله خالقه
خير الخلائق أعلى المرسلين
به التجأت لعل الله يغفر لي
فمدحه لم يزل دأبي مدى
عليه أزكى صلاة لم تزل أبداً
والآل والصحب أهل المجد

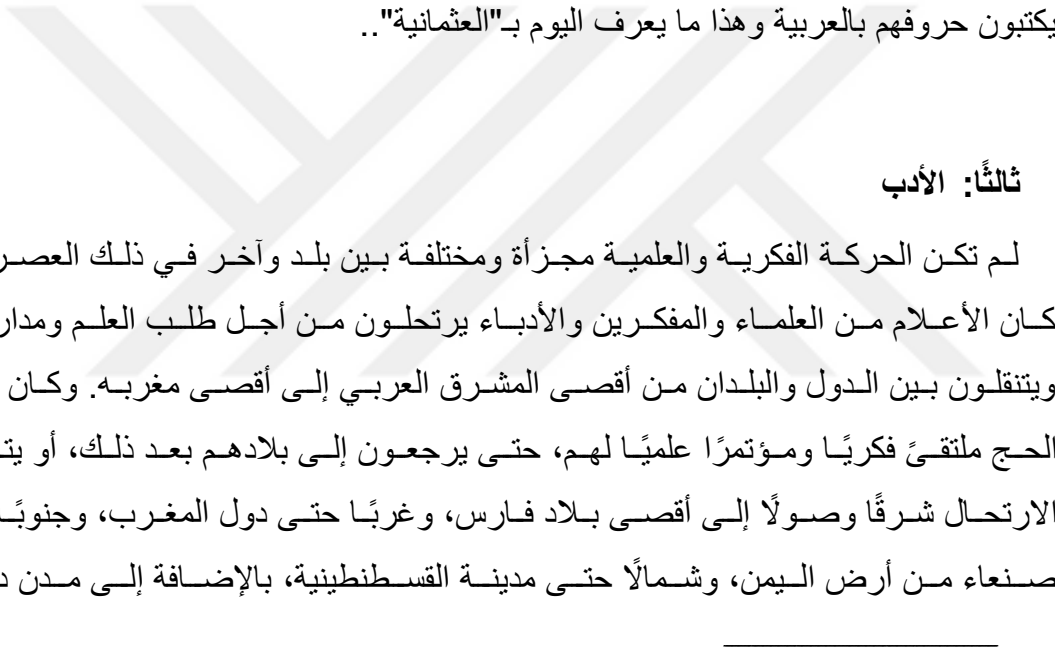
وأنت هادي الورى لله ذي السدد
للواحد الفرد لم يولد ولم يلد
من أصبعيه فروى الجيش بالمدد
أقول يا سيد السادات يا سندي
وأمنن علي بما لا كان في خلدي
واستر بفضلك تقصيري إلى الأمد
فإنني عنك يا مولاي لم أحد
رقى السموات سر الواحد الأحد
فمثله في جميع الخلق لم أجد
ذخر الأنام وهاديهم إلى الرشـد
هذا الذي هو في ظني ومعتدي
وحبه عند رب العرش مستندي
مع السلام بلا حصر ولا عدد
وتابعيهم بإحسان إلى الأبد

وانتشرت في هذا العصر اللغتان التركية والفارسية إلى جانب اللغة العربية، فبنفس الوقت الذي كان فيه الفرس والآثراك يتعلمون العربية ويستفيدون ويفيدون من تلك المعارف والعلوم الإسلامية والعربية، فكذلك أقبل العديد من الأدباء والعلماء والسياسيون على الثقافتين التركية والفارسية إضافة إلى لغتهم الأم، حيث بات ضرورياً إتقان اللغات الثلاث آنذاك، وشرطاً من الشروط التي يستطيع الشخص من خلالها صولاً إلى المناصب العليا الرفيعة في الديوان السلطاني وفي الدولة. وقد ذكر المحبي في خلاصة الآثار أسماء العديد من الأدباء والعلماء العرب الذين أجادوا الفارسية والتركية وأثروا من ثقافتيهما، كالشاعر "ابن النقيب"^{٦٧} والحسن البوريني^{٦٨} الذي كان قد تعلم اللغة الفارسية

٦٧- هو عبد الرحمن بن محمد بن كمال الدين محمد الحسيني، أديب دمشقي، له كتاب بعنوان "الحقائق والفرق"، وله أيضاً ديوان شعر مطبوع، ولد سنة ١٠٤٨هـ، وتوفي سنة ١٠٨١هـ. (انظر ترجمته: المحبي، خلاصة الآثار، ٢/٣٩٠-٤٠٤).

حتى صار يتكلم بها كأنه أعجمي، ثم تعلم في آخر حاله التركية، وكان في الفارسية أبرع، ونظم ونثر.^{٦٩}

وقد أسهمت اللغة العربية في رقي اللغة العثمانية كما هو معروف، لأنها أخذت منها ما كانت تحتاج إليه من الكلمات والألفاظ والعبارات، ويرجع ذلك إلى الحضارة العربية التي كان لها ماض علمي وثقافي عريق.^{٧٠}

ومن خلال معرفة العرب باللغة الفارسية فقد أطلوا على التراث الفكري في آسيا الوسطى وعلى ثقافتها، وبالمقابل انفتح الأتراك والفرس على ثقافة اللغة العربية الإسلامية وأجادوا فيها ونهلوا من ينابيعها، وهناك الكثير من الألفاظ والتراكيب والعبارات العربية التي تقتحم اللغة الفارسية واللغة التركية، كما أن الأتراك كانوا يكتبون حروفهم بالعربية وهذا ما يعرف اليوم بـ"العثمانية"..


ثالثاً: الأدب

لم تكن الحركة الفكرية والعلمية مجزأة ومختلفة بين بلد وآخر في ذلك العصر، فقد كان الأعلام من العلماء والمفكرين والأدباء يرتحلون من أجل طلب العلم ومدارسه، ويتنقلون بين الدول والبلدان من أقصى المشرق العربي إلى أقصى مغربه. وكان موسم الحج ملتقىً فكرياً ومؤتمراً علمياً لهم، حتى يرجعون إلى بلادهم بعد ذلك، أو يتابعون الارتحال شرقاً وصولاً إلى أقصى بلاد فارس، وغرباً حتى دول المغرب، وجنوباً حتى صنعاء من أرض اليمن، وشمالاً حتى مدينة القسطنطينية، بالإضافة إلى مدن دمشق

٦٨- الشيخ حسن بن محمد بن حسن بن عمر بن عبد الرحمن الصفوري الأصل، الدمشقي، والملقب بدر الدين البوريني الشافعي (٩٦٣-١٠٢٤هـ)، كان فرد وقته في الفنون كلها، وكان يحفظ الشعر والآثار والأخبار والأحاديث المسندة والأنساب ما لم يُر قط من يحفظ مثله، ويحفظ دون ذلك من علوم آخر، له تأليف كثيرة وبديعة، منها: تحريراته على تفسير البيضاوي وشرح ديوان ابن الفارض، وله رسائل كثيرة. (الزركلي، الأعلام، ٢/٢١٩). وكحالة، عمر رضا، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢/٢٨٩. والمحبي، خلاصة الأثر، ص ٥١).

٦٩- المحبي، خلاصة الأثر، ٢/٥٢.

٧٠- باشا، تاريخ الأدب العربي، العثماني، ص ٣٩.

وحلب والقاهرة وبغداد، وذلك كله لأن نيل الإجازة العلمية يقتضي تحمل الصعاب وبذل المشقة في طلب العلوم والآداب ولقاء العلماء والفقهاء الأعلام الكبار.

وقد أكثر الأدباء والشعراء من الصور البديعية في العصر العثماني جرياً على عادة الشعراء في العصور السابقة ومحاكاة لشعرائهم، إلا أن شعراء هذا العصر بالغوا أكثر ممن سبقهم في ذلك. وكان الاهتمام بالأدب العربي ظاهراً في الولايات العربية كمصر وبلاد الشام وغيرهما من الدول العربية، وتحدث الخفاجي^{٧١} عن هذا الاهتمام في كتابه "ريحانة الألبا" حيث خصّ كل بلد أو مدينة على حدة، فذكر "محاسن أهل الشام ونواحيها"، وذكر "مكة ومن بحماها"، و"مصر وأحوالها"، وغير ذلك.^{٧٢}

كما بثّ تنوّع البيئات الثقافية في جميع الممالك والولايات العثمانية دماءً جديدة في الحياة الفكرية والأدبية، وأوجد جيلاً جديداً من العلماء والأدباء من أبناء القوميات غير العربية، واستمر تدفق حركة الإبداع والتأليف، وعجّت المكتبات الإسلامية والعربية بالمئات من الموسوعات والكتب.^{٧٣}

ومع ذلك فإننا نلاحظ أن الأدب في العصر العثماني قد لقي من التشويه والظلم والإهمال ما لم يلقه في غيره من العصور، وإن كل هذه السيئات التي اتُّهم بها العثمانيون لا تنطبق إلا على السنين الأخيرة من حكمهم، تلك السنين التي استشرى فيها نفوذ "يهود الدونمة" وجمعية "تركيا الفتاة" وجمعية "الاتحاد والترقي" وما شاكلها من تلك المنظمات

٧١- أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري (٩٧٧-١٠٦٩هـ)، قاضي القضاة، وصاحب التصانيف في الأدب واللغة، نسبته إلى قبيلة خفاجة، ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سلانيك ثم قضاء مصر ثم عزل عنها، فرحل إلى حلب والشام وعاد إلى بلاد الروم. له مؤلفات كثيرة مثل "تسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض" و"شفاء العليل في كلام العرب من الدخيل" و"حاشية على تفسير البيضاوي"، وله ديوان شعر. (حمود، خضر موسى محمد، (٢٠١٩م)، معجم الدر الثمين في مدح سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ص ٢١٥).

٧٢- الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين (ت ١٠٦٩)، ریحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، (تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه: القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٧٦م، ١/١٥-١/٢٨٩-١/٣٧٧-٣٢٢/٢.

٧٣- راجع كتاب خلاصة الأثر للمحبي، أو كتاب ریحانة الألبا للخفاجي، لتري حجم حركة التأليف وعدد جيش العلماء والأدباء والمؤلفين في ذلك العصر.

والجمعيات اليهودية المتسترة بزي المسلمين ومساعدتهم، فوصموا الحكم العثمانية وعصره بكل قبيح واستخدموا من استخدموه للقضاء على تلك الدولة، ولكن القبح بذاته لم يكن إلا عند هؤلاء اليهود أنفسهم، الذين أطاحوا بالسلطان "عبد الحميد الثاني"^{٧٤} ذلك السلطان الذي لم يبع شبرًا واحدًا من فلسطين لليهود، ومنع هجرتهم إليها، لما كان يعلمه من خبث نواياهم المستقبلية، وعطّلهم لأكثر من ثلاثين عامًا عن تحقيق شيء واحد من مخططاتهم الدنيئة، ولكنهم بعد خلعه عبر أقرب الناس إليه والإطاحة به، شوّها سمعته وكتبوا عنه ما كتبوا، فقالوا: إن اليهود لم تكثر هجرتهم إلى فلسطين إلا في عهد خلافته، وإن اليهود لم ينتشر نفوذهم في الدولة العثمانية إلا في عهده، وذلك لتشويه صورته أمام العالم الإسلامي انتقامًا لما فعله باليهود حينذاك.

وإننا نعلم نحن العرب أن أبشع ما نذكره هو إعدام شهداء ٦ أيار ١٩١٦م في كل من سوريا ولبنان زمن الخلافة العثمانية، فمن هو الذي قام بإعدامهم؟ إنه المجرم اليهودي جمال باشا السفاح، أحد أعضاء جمعية ما يسمى بالاتحاد والترقي اليهودية التي التصقت جميع سيئاتها بالدولة العثمانية طيلة قرون حكمها، رغم كل ما قدمته للإسلام والمسلمين من إيجابيات، وجميع السيئات التي وُصم بها العثمانيون ألصقت بالسلطان عبد الحميد

٧٤- السلطان عبد الحميد الثاني (١٢٥٨-١٣٣٦هـ=١٨٤٢-١٩١٨م)، وهو ابن السلطان عبد المجيد الأول من زوجته الثالثة، وهو السلطان الرابع والثلاثون للدولة العثمانية، وآخر سلطان يمارس سلطة فعلية. ولو محدودة. على الدولة المتضععة، درس اللغة التركية والفارسية والعربية والفرنسية والكثير من كتب الأدب والدواوين الشعرية والتاريخ والموسيقى والعلوم العسكرية والسياسية، عُرف عنه مزاوله الرياضة وركوب الخيل والمحافظة على العبادات والشعائر الإسلامية والتصوف والميل إلى العزلة والبعد عن المسكرات، شهد فترة الاضمحلال، تولى الحكم لمدة ٣٣ عامًا، من ١٨٧٦ حتى خُلع بعد هنيهة من ثورة تركيا الفتاة في ٢٧ أبريل ١٩٠٩م، جرى تحديث للدولة في عهده بما في ذلك إصلاح البيروقراطية، مدّ سكة حديد الروملي وسكة حديد الأناضول وإنشاء سكة حديد بغداد وسكة حديد الحجاز، أطلق عليه الغرب كنية السلطان الأحمر بسبب مذابح الأرمن التي ارتكبت في عهده، تأمر عليه الصهاينة لأنه رفض التنازل لهم عن شبر واحد من أرض فلسطين.. للاطلاع على حياة السلطان عبد الحميد الثاني (انظر: حرب، محمد، (١٤١٢هـ/١٩٩١م)، (ترجمة) مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني، ط٣، دار القلم: دمشق. و: أوزتونا، يلماز، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، تاريخ الدولة العثمانية، (تحقيق محمود الأنصاري)، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، تركيا. و: الصلابي، علي محمد، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، ص ٣٩٩-٤٦٤).

الثاني، الذي اتهمه هؤلاء بأشرف عمل قام به، وهو رفضه بيع فلسطين لهم، وعدم التفريط بها، والاحتفاظ بمقدسات المسلمين، وحفظ كرامتهم. وهذا سرّ من الأسرار التي تم بسببها إصدار قرار حكم التشويه والإهمال والتدهور والانحطاط لتلك الفترة من الزمن، قرار غير قابل للطعن بطريق النقض، صدر وتم التنسيق والتخطيط له مسبقاً.

رابعاً: الفنون الشعرية

ظهرت في العصر العثماني تيارات شعرية جديدة، كان بعضها ثمرة لتطور بعض الأغراض الشعرية في العصور السابقة، وربما كان ذلك ابتكاراً وتطويراً لأغراض شعرية مستحدثة فرضتها واقتضتها عليهم ظروف الحياة الجديدة، والمظاهر الحضارية المستجدة التي لم تكن معروفة لديهم قبل ذلك.

وتطور في ذلك العصر شعر المديح النبوي، وظهرت أيضاً البديعيات بكثرة وبلغت القصائد الشعرية الصوفية والحبّ الإلهي قمة نضجها الأدبي والفني، فلاحظنا الكثير من الدواوين خاصة في القصائد الصوفية، والتي التزم فيها أصحابها التعبير عن حبّ الذات الإلهية والفناء فيها، وعن وحدة الوجود ووحدة الشهود وغيرها من النظريات الصوفية، بالإضافة إلى كثرة الفنون الشعرية المستحدثة، وخاصة المواليات والموشحات والدوبيات، وغير ذلك. وهناك أيضاً تطورات في الشعر شملت الأغراض والمعاني والأساليب والفنون المستحدثة.^{٧٥}

ولم تختلف أغراض الشعر في العهد العثماني عن الأغراض الشعرية في العصور السابقة، وخاصة فنّ المديح، حيث أن الفتوحات العثمانية تصدت للزحف الصليبي ومنعته من دخول المشرق العربي والعالم الإسلامي، ورفعت من شأن الإسلام والمسلمين حتى وصلت به إلى عمق العالم الصليبي الحاقداً، فحازت هذه الفتوحات إعجاب الأدباء والشعراء، وجعلتهم يتغنون بنشر تلك البطولات والانتصارات ويمجدون صفات المنتصرين والغالبين، وصاروا يمجّدون اهتمام السلاطين العثمانيين بالمقدسات الإسلامية ودور العلم والعبادة، ومن هؤلاء السلاطين العثمانيين "السلطان مراد"، الذي أعاد بناء الكعبة المشرفة بعد أن تعرضت لهدم بسبب السيل سنة ١٠٣٩هـ، فاستحق

٧٥- باشا، تاريخ الأدب العربي، العثماني، ص ٨٥.

بذلك مدح الشعراء له.^{٧٦} كما حظيت أعمال بعض الوزراء والأمراء وبعض المسؤولين في الدولة في الأقطار العربية بإعجاب الكثير من الشعراء، فامتدحوا خصالهم وصفاتهم، وعددوا مناقبهم وأعمالهم وخلدوها.

أما بالنسبة للعلماء والفقهاء والأدباء ورجال الدين فقد ظفروا بالنصيب الوافر والكم الهائل في هذا العصر وفازوا بنصيب الأسد من شعر المديح، حيث تنوعت المزايا والصفات التي وصفهم بها شعراء ذلك العصر، فبالإضافة إلى صفاتهم الخاصة التي تتعلق بعلومهم وآدابهم وورعهم وتصوفهم، مدحهم أيضًا بصفات تقليدية، كعراقة الأصل وحسن الرأي والشجاعة والتقوى والسخاء. وهناك الكثير من القصائد التي قيلت في مدح القضاة والعلماء الذين كانوا منتشرين في أراضي الدولة العثمانية وأرجائها المترامية الأطراف.^{٧٧}

وتنوعت كذلك بواعث شعر الفخر والحماسة في ذلك العصر، واستمر في تدفقه ليواكب الفتوحات والانتصارات التي كان يحققها جيش المسلمين، ويحضه على رفع راية الإسلام والانتصار له، ويمجد الصمود في وجه أعداء الدين الصليبيين والمشركين والتصدي لهم، ويحفز القادة والسلاطين على الاقتصاص من الذين خرجوا عن الطاعة ووحد الصنف، ويثير نخوتهم لقض مضاجع الذين يعتدون على المسلمين ويروعونهم و يتناولون على قوافل الحجيج والتجارة، ويصف تلك المعارك التي يخوضها ذلك الجيش وقادته، ويتغني بانتصاراتهم ويقرض بطولاتهم.

وقد انتشر أيضًا الشعر الصوفي في العصر العثماني، وكثر عدد شعراء التصوف الذين كانوا ينظمون هذا النوع من الشعر، وكان لهؤلاء الشعراء الصوفيين مكانة عظيمة ومنزلة مرموقة عند جميع الناس، وخاصة عند السلاطين والحكام الذين كانوا يجلبونهم ويقربونهم ويكرمونهم. وسوف نتكلم عن هذا النوع من الشعر تفصيلاً لأنه عنوتن هذا البحث..

واستمر أيضًا شعر الغزل بالتدفق بغزارة في ذلك العصر، تماهياً مع اتساع رقعة الدولة العثمانية وازدياد عدد شعرائها. حتى أننا لا نكاد نجد شاعرًا من شعراء ذلك

٧٦- راجع: المحبي، خلاصة الأثر، ٣٣٩/٤-٣٤٠.

٧٧- ريحانة الألبا، ١/٥٠-٩١-٩٣-١٢٩. ونفحة الريحانة، ١/١٩-٩٣-١٣٩.

العصر لم يخض في بحر شعر الغزل بأنواعه، وخاصة الغزل الرمزي أو الصوفي، الذي هو موضوع بحثنا هذا.

وإن معاني الغزل العفيف لم تختلف في الشعر العربي بشكل عام، فهي تدور كلها حول فراق المحبوب والتعبير عن الآثار التي يحدثها هذا الفراق في نفس الشاعر الهائم، سواء كان ذلك بالوقوف على ديار المحبوبة وأطلالها وتذكّر الأيام التي قضاها بقربها، أو بتعبيره عن شدة شوقه للقاء محبوبته ورؤيتها ووصف ما يعانيه من البعاد وألم الجوى والتأسي على الذكريات الفائتة ولمّ شمل الأحبة والعيش على أمل رؤية ذلك. ويشير الشاعر في خلال ذلك إلى سرد بعض الصفات المعنوية للمحبوبة، وبعض صفات جمالها، مما تسمح به العفة والأخلاق. ويتطرق لذكر الواشي والرقيب وغيرها من المعاني التي يجتزؤها الشعراء للتعبير عن ذلك بطرق متنوعة، وهذه المعاني قد اختلفت طرق الشعراء في التعبير عنها باختلاف عصورهم وملكاتهم الشعرية وبيئاتهم المتنوعة وتجاربهم الحسية والفنية..

الفصل الأول الزهد والتصوف

- المبحث الأول: الاشتقاقات اللغوية والاصطلاحية للزهد والتصوف

أولاً: معنى الزهد والتصوف ونشأته

ثانياً: مراحل التصوف ومميزاته

ثالثاً: الزهد والتصوف في العصر العثماني

- المبحث الثاني: الشعر الديني

أولاً: شعر الزهد والتصوف: تاريخه - نشأته

ثانياً: الشعر الصوفي: ظهوره - خصائصه - تطوره

- المبحث الثالث: أهمية الأدب الصوفي

أولاً: العمق المعنوي في الأدب الصوفي

ثانياً: البعد النفسي في أدب الحب الإلهي

المبحث الأول: الاشتقاقات اللغوية والاصطلاحية للزهد والتصوف

أولاً: معنى الزهد والتصوف ونشأته

فتح الإسلام بمجيئه عهداً جديداً للعرب تحوّلوا في ظلّه من حياة مليئة بالجهل سيطرت على جميع مناحي الحياة، إلى حياة نيرة عاشها الناس بكافة صورها وأشكالها، ولاسيما الروحية والفكرية.. فبعد أن تجبر الإنسان وطغى وعاث فساداً في الأرض، استيقظ ليجد نفسه في رحاب الإسلام الحنيف، فهو يسعى خلف الفضيلة والتمسك بالأخلاق الحميدة المقربة إلى الله تعالى، ويحاول بذلك التخلص من العادات والتقاليد البالية الموروثة التي كرسنها الجاهلية وزرعتها في النفس البشرية، من خلال التكالب على ملذات الدنيا وشهواتها الحسية دون قانون ينظمها أو كابح لجماح هذا الانغماس المتفلّت.

وأنزل الله سبحانه وتعالى الرسالة السمحاء على نبيه الذي عُرف بأنه أجلّ الناس قدراً وأحسنهم خلقاً وأزكاهم نسباً وشاملاً لكل معاني الفضيلة، حيث وصفه ربّه عزّ وجلّ بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، فوجّه حياة الناس لما فيه النفع لدينهم ودنياهم، ودعاهم إلى الإخلاص في عبادة الله وحده جلّ جلاله، وإلى كل ما فيه الخير، والابتعاد عن كل شر.. وبين لهم أن الزهد هو السبيل لمحبة الله سبحانه وتعالى ومحبة الناس. ومعنى الزهد في الدنيا والقصد منه هو أن يخرج المرء حب الدنيا من قلبه ولو صارت كلها بين يديه. ووضّح أن هذا ليس معناه أن يترك الإنسان سبل العيش فيها، فقد ورد في القرآن الكريم حكاية عمن نصّح قارون، إذ قال: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۚ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧].

وكان الصحابة الكرام رضي الله عنهم خير مثال للأمة العمدية في الزهد، فكانوا في تنافس مستمر على أعمال الخير والبر ومجاهدة النفس والتقوى والورع، وقد وصفهم الإمام "الحسن البصري" رضي الله عنه (ت ١١٠هـ) فقال: "أدركتُ من صدر هذه الأمة قوماً، كانوا إذا جَنَّهُم الليل فقيماً على أطرافهم، يفترشون خدودهم، تجري دموعهم على خدودهم، يناجون مولاهم في فكاك رقابهم، إذا عملوا الحسنة سرّتهم وسألوا الله أن يتقبلها منهم، وإذا عملوا سيئة ساءتهم وسألوا الله أن يغفرها لهم".^{٧٨}

٧٨- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، (تحقيق عبد السلام محمد هاون)، مكتبة

وقد ظهر الزهد في القرن الأول الهجري مع بداية ظهور الإسلام والدعوة إلى الله تعالى، وكان يقوم على الزهادة في الحياة الدنيا والابتعاد عن ملذاتها الوهمية الزائفة والإقبال على الحياة الباقية الخالدة في الآخرة، والانشغال بحب الله سبحانه وتعالى وصرف القلب عما سواه..

ووردت نصوص قرآنية عديدة وأحاديث نبوية تُرغّب في الزهد والتقشف والاستعداد للموت، وتحت على ترك الدنيا لأنها ظِلٌّ زائل وعارية مستردة ودار خداع وغرور، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۚ كَمَثَلِ غَيْثٍ غِيثٌ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۚ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥]. وفي الحديث الشريف: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: رسول الله ﷺ: ((صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين، وهلاك آخرها بالبخل والأمل)).^{٧٩}

وتتمثل محبة الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

وقد حث القرآن الكريم كذلك على التقوى والورع وتحقيق الحياة الفانية وهجرها، والتعظيم من شأن الآخرة، ودعا إلى الطاعة والعبادة والصوم وقيام الليل وغير ذلك من الأمور التي تقرب إلى الله سبحانه وتعالى، كقوله تعالى: ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨]، وطلب من المسلمين رجالاً ونساءً أن يتحلّوا بصفات الزهد والتقوى والصلاح، وذلك في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

الخانجي، القاهرة، ١٤١٨/١٩٩٨، ج ٣/١٣٦.

٧٩- أخرجه أحمد في الزهد، [طس] ٧٦٥٠، [هب] ١٠٨٤٥، (ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني) (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١/٢٠٠١، ص ١٠).

وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ
وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ
وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥].

وأفضل الزهاد في هذا القرن بعد رسول الله ﷺ، الخلفاء الأربعة الراشدون رضي الله
عنهم فضلاً عن الصحابة الكرام والتابعين الأجلاء الذين برزت أسماؤهم في هذا
الميدان، كأبي ذر الغفاري وأبي الدرداء وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وكذلك أهل
الصفوة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

وعندما دعا الإسلام إلى الزهد وترك ملذات الدنيا، لم يكن يقصد من ذلك الدعوة إلى
الرهبة التي ينقطع فيها الشخص إلى العبادة ويهجر الحياة الاجتماعية، ويترك العمل
والكسب، ويعتزل النساء ويعيش حياة العزوبة بدون زواج، بل وضَّح بصريح العبارة أن
الرهبانية لم يكتبها الله عزَّ وجلَّ على النصارى، ولكنها بدعة ابتدعوها في الدين. يقول
الله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ
رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧].

وفي نهايات القرن الثاني للهجرة بدأ الزهد يتحول إلى تصوف، وُولد علم جديد في
الإسلام يقابل علم الفقه، وصار علم الشريعة على قسمين، العلم الذي يبحث في الأحكام
التي تسري على الجوارح، وهو "علم الفقه"، والعلم الذي يبحث في عمق الشريعة
وباطنها وفهم أسرارها وينظر في العبادات المفروضة وأثرها على النفس البشرية وما
يترتب على ذلك من فوائد روحية وأحوال نفسية، وهو "علم الحقيقة".

وهنا بدأ التصوف يتدرج من زهد بسيط ليس له أصول ولا قواعد، غير قواعد
الإسلام وأصول هذا الدين، إلى حياة منظمة مؤسسة على أساليب من المجاهدات
والرياضات المقررة، وعلى قواعد وأسس مرسومة، وعلى دراسة النفس وأحوالها، من
أجل معرفة عللها وأمراضها ومعالجتها من هذه العلل والأمراض. ومجمل الكلام في
هذه المرحلة الانتقالية التي مرَّ بها التصوف أنها كانت مرحلة اتصف أهلها بأخلاق الدين
الحنيف وإدراك المعنى الحقيقي للعبادات والمغزى الباطني لها.

وتنتهي هذه المرحلة الانتقالية مع انتهاء القرن الثاني الهجري، وتميزت بالزهد
المنظم والتوكل والقناعة والرضا، ومن أشهر أهل الزهد والتصوف في هذه المرحلة
"الحسن البصري" (ت ١١٠ هـ)، و"مالك بن دينار" (ت ١٢٧ هـ)، و"إبراهيم بن أدهم"

(١٦١هـ)، و"داود الطائي" (ت ١٦٥هـ)، و"رابعة العدوية" (ت ١٨٠هـ)، و"الفضيل بن عياض" (ت ١٨٧هـ)، و"معروف الكرخي" (ت ٢٠٠هـ).. وبعد ذلك دخل التصوف مرحلة جديدة وهي مرحلة الكشف والأذواق والمواجد الصوفية، وهذه المرحلة تقع في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وتعتبر هذه المرحلة للتصوف الإسلامي مرحلة العصر الذهبي، إذ كان من أرقى المراتب وأصفاها..

والمرحلة السالفة كانت - كما قلنا - مرحلة انتقال، وكان التصوف فيها واحدًا من طرق عبادة الله سبحانه وتعالى التي تتناول الأحكام الشرعية من ناحية المعنى الباطني لها على القلب، وهو يقابل علم الفقه الذي يبحث في ظاهر العبادات.^{٨٠}

ويعتبر التصوف أسمى من الزهد، لأنه يتصل ويتعلق بحب الله سبحانه وتعالى، والزهد والتصوف يكونان في أغلب الأحوال متلازمان، ساعد على وجودهما في بلاد المشرق الانسكاب على ملذّات الدنيا والتّرف الزائد والانحلال، وعندما تطور المجتمع الإسلامي، وبعد أن احتك المسلمون بشعوب الأمم الأخرى، تطورا مع هذا التطور.^{٨١} ويبدو أن الفرق الذي بين التصوف والزهد هو الفرق الذي بين المبالغة والاعتدال، فالتصوف هو المبالغة في العبادة والصيام المستمر والحرمان والجوع، مع تلذذ صاحبه بهذا الحرمان وعدم الإحساس بشيء. أما الزهد فهو الأخذ بالضرورات والعمل بالواجبات والدعوة لترك الكماليات.

ومنذ القرن الثالث الهجري رافق الزهد نسّاك وعبّاد كانوا أقرب إلى المتصوفة من الزهاد، وكان في مقدمتهم "أبو عبد الله بن الجلاء" (ت ٣٠٦هـ)، وكانت الشام ساحة كبرى للنسّاك يؤمونها طوال هذا القرن والقرون التالية من العراق وإيران ومصر، واشتهرت جبال لبنان وأنطاكية بكثرة من كانوا يقيمون بها للتنسّك والعبادة، وامتد ذلك إلى دمشق وجبالها وغيرها من بلاد الشام. وقد أكثر حكام الشام التابعين للدولة السلجوقية من بناء الرّباطات والخوانق للمتصوفة، وبعد أن صار حكم بلاد الشام في قبضة نور الدين زنكي استمر هو أيضًا في ذلك واعتنى بأهل التصوف وقدم لهم

٨٠- انظر: معدي، الحسيني الحسيني، (٢٠١٣م)، موسوعة الصوفية، دار المنهل للنشر: دبي، الإمارات، ص ١٠٨٩ وما بعدها.

٨١- انظر: أبو الخشب، إبراهيم علي، (١٩٧٠م)، تاريخ الأدب العربي في الأندلس، دار الفكر العربي: القاهرة، ص ١٦٤.

النفقات..، وبقي هذا الاعتناء والاهتمام بالتصوف وأهله في حكم صلاح الدين الأيوبي ومن خلفه، وازدهر التصوف بسبب هذه العناية التي استمرت في عهد الأيوبيين والمماليك والعثمانيين، وبدأ يظهر تياران كبيران في التصوف، التيار الصوفي السني الذي كان يتبعه غالبية الشعب، والذي تأسست فيه طرق صوفية عدة كالرفاعية والقادرية؛ والثاني هو التيار الفلسفي الذي يعتمد فكرة النظريات الصوفية مثل وحدة الوجود ووحدة الشهود، ولكن لم يكن أتباعه كأتباع التيار الأول. وكان يمثل هذا التيار في القرن السادس الهجري "يحيى السهروردي" ح ٥٤٥-٥٨٦هـ، وفي القرن السابع كان يمثلها "محي الدين بن عربي" ٥٥٨-٦٣٨هـ، الذي رحل إلى الأناضول والعديد من البلاد العربية قادمًا من الأندلس التي ولد ونشأ فيها حتى استقر في دمشق، وله العديد من المؤلفات والكتب كـ "الفتوحات المكية" و "فصوص الحکم" ودواوين شعر بديعة لكل بيت فيها معنيان، ظاهر يتفق مع تعاليم الشريعة، وباطن يتفق ومذهبه الفلسفي.. وقد شُغف الكثير بشعره وأدبه، فمنهم من وقف عند ظاهر أبياته الشعرية، ومنهم من غاص في أعماقها، وصارت تعاليمه الصوفية وقصائده الشعرية، بالإضافة إلى أشعار الحلاج والسهروردي، مأثورة عند الكثيرين. وكذلك قصائد الشعر الصوفي السني التي صارت تراثًا شعريًا صوفيًا لأهل الشام وغيرهم من البلاد العربية.. واستمر هذان التياران حتى تطور التصوف عبر القرون وظهرت بعض الطرق الصوفية كـ "الطريقة النقشبندية" و "البكتاشية" أواخر عهد المماليك وبداية الحكم العثماني.^{٨٢}

وعندما أقبل الناس على الدنيا وكثر فيهم المال والترف، كان لذلك ردة فعل أظهرت على إثرها انقباض البعض عن الدنيا دفعة واحدة، والتزموا طريق الزهد وتعلقوا به، وانقطعوا للتعبد والخلوة، وتخلوا عن الدنيا، وجعلوا هذا طريقًا ومنهجًا تفردوا به، ومبدأً خُلقيًا التزموا به، فعُرف أصحاب هذه الطريق وهذا المنهج بالمتصوفة، وشاعت بعد ذلك ظاهرة أطلقوا عليها اسم "التصوف". ويُعتبر التصوف من أهم المواضيع الأساسية التي يبحثها الفكر الإسلامي إلى جانب الفلسفة وعلم الكلام والفكر المعاصر، وقد مرّ التصوف الإسلامي بمراحل عديدة وقطع أشواطًا كثيرة في نشأته وتطوره، حتى تحول

٨٢- ضيف، شوقي، (د.ت)، تاريخ الأدب العربي - عصر الدول والإمارات - الشام، دار المعارف: القاهرة،

إلى طرق دينية منظمة للمريدين والسالكين، يقودهم ويشرف على سلوكهم شيخ أو قطب. وهذه الطرق والرباطات والزوايا قامت بأدوار إيجابية على الصعيد الاجتماعي تمثلت في خدمة الفقراء والمحتاجين من الناس.

وعلى الصعيد السياسي تمثلت في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، كما أنه بالمقابل كانت هناك بعض الجماعات والزوايا ادّعت نسبتها لبعض الطرق وتسمت باسمها، مارست دورًا سلبيًا في التحالف مع الاستعمار ومهادنته ضد المصلحة الشعبية وسيادة وشرف الوطن وقداسته ترابه.

وكان السبب في تسمية هذه الظاهرة بـ"التصوف" أقوال كثيرة: فالصوفية لغة: صفا الماء، يصفو صفوًا، وصفاءً، نقيض كدر، والجو: لم تكن فيه لظخة غيم.

الصفا: نقيض الكدر. والصفو: الإخلاص في المودة. الصفي: الحبيب الصافي.^{٨٣} تصوّف، يتصوّف، تصوّفًا: الشخص صار صوفيًا واتبع سلوك الصّوفية.^{٨٤}

الصوفية اصطلاحًا: كما يُعرّفها ذو النون المصري ١٧٩-٢٤٥ هـ: "هم قوم آثروا الله عزّ وجل على كل شيء، فأثرهم الله تعالى على كل شيء".^{٨٥} ويقول ابن عربي [فُدِّسَ سِرُّهُ] ٥٥٨-٦٣٨ هـ: الصوفية "هي الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الخلق الإلهية، وقد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسفها".^{٨٦}

أما التصوف: فيُعرّفه الشيخ عبد القادر الجيلاني [فُدِّسَ سِرُّهُ] ٤٧٠-٥٦١ هـ، كتالي: "التاء: تعني توبة الظاهر بالرجوع عن الذنب، وتوبة الباطن بتصفية القلب، وترك المخالفات الباطنية. والصاد: صفاء القلب والسر من الكدورات ومحبة ما سوى الله

٨٣- الشرتوني، سعيد الخوري، (١٨٨٩م)، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، مطبعة مرسلتي اليسوعية: بيروت، ص ٦٥٣.

٨٤- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٦٣٠ هـ)، لسان العرب، ط ٣، دار صادر: بيروت ١٤١٤ هـ، ج ١/٥٧٥.

٨٥- صليبا، جميل، (١٩٧٧م)، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ج ١/٧٤٨.

٨٦- الجبوري، نظلة، (١٩٩٠م)، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع: بغداد، ص ١٥٤.

تعالى. والواو: بلوغ مرتبة الولاية. والفاء: فناء في الله تعالى".^{٨٧}

ويعرّف الجنيد رضي الله عنه (ت ٢٩٧هـ) التصوف بـ: "أن تكون مع الله بلا علاقة".^{٨٨}

أما معروف الكرخي رضي الله عنه (ت ٢٠٠هـ) فيقول: "التصوف: الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق".^{٨٩}

ويقول بشر الحافي رضي الله عنه ١٥٢-٢٢٧هـ: "الصوفي من صفا قلبه لله".^{٩٠}

وقال ابن عجيبة رحمه الله: في تفسير الكلمة ثلاثة أقوال:^{٩١}

أ- إنها منسوبة إلى الصوفة، لأن الصوفي مع الله كالصوفة المطروحة، لاستسلامه لله تعالى.

ب- إنه من الصِّفة، إذ جملة اتصال بالمحاسن وترك الأوصاف المذمومة.

ج- إنه من الصفاء. واستشهد بقول أبي الفتح البستي:

تنازع الناس في الصوفي واختلّفوا وظنّه البعض مشتقاً من الصوفِ
ولستُ أمنح هذا الاسمَ غيرَ قتي صفا فصوفي حتى سُمّي الصوفي

٨٧- الكيلاني، شيخ الإسلام وسلطان الأولياء أبي محمد عبد القادر بن أبي صالح عبد الله جنكي دُوست الشافعي الحنبلي (ت ٥٦١هـ)، سرّ الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، ط٢، (تحقيق خالد محمد عدنان الزرعي ومحمد غسان نصوح عزقول)، دار ابن القيم ودار السنابل: دمشق، ١٩٩٣م، ص ٢٧-٢٨.

٨٨- بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٨م)، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ط٢، نشر وكالة المطبوعات: الكويت، ص ١٥.

٨٩- القشيري، أبو القاسم زين الدين عبد الكريم بن هوازن النيسابوري الشافعي (ت ٤٦٥هـ)، الرسالة القشيرية، (تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف)، مطابع مؤسسة دار الشعب: القاهرة، ١٩٨٩، ص ٤٦٦.

٩٠- النقشبندي، أمين الشيخ علاء الدين، (٢٠٠٩م)، الإسلام والتصوف مصطلحه - مقاماته - في أقوال كبار مشايخه، الطريقة النقشبندية، تحقيق محمد شريف أحمد، الدار العربية للموسوعات: بغداد، ص ٤٨.

٩١- ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد الحسني (ت ١٢٢٤هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم للعارف بالله تعالى ابن عطاء الله السكندري، (تحقيق الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ٢٠١٣م، ص ٦.

وَسُئِلَ وَلِيُّ اللَّهِ شَاهُ نَقْشَبَنْدٍ [قُدِّسَ سِرُّهُ]: بِمَاذَا يَصِلُ الْعَبْدُ إِلَى طَرِيقِكُمْ؟ قَالَ: بِمُتَابَعَةِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

وقال الإمام الرِّبَّانِي السرهندي [قُدِّسَ سِرُّهُ]: أول التصوف هو المحاولة في تحصيل الحضور بالله تعالى ومراقبته، وآخره هو تملك هذه الحالة بحيث لا يغفل القلب عن الله عز وجل في حال من الأحوال. وقال [قُدِّسَ سِرُّهُ]: التصوف عبارة عن دولة صوريّة وسعادة معنوية، فالدولة الصورية: أن يكون ظاهر المرء محلى بحلي الشرع، مجتنبا عن المحرمات والمكروهات وخلاف الأولى، والسعادة المعنوية: أن يكون باطنه معمورا بذكر الله تعالى وبمراقبته.^{٩٢}

وجمع أبو علي الرُّذْبَارِي أكثر هذه المعاني في تعريف الصوفي، فقال:^{٩٣}
"الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم الهوى ذوق الجفا، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى ﷺ".^{٩٤}
وقال الكلاباذي عن أهل التصوف: "أما مَنْ نَسَبَهُمْ إِلَى الصُّفَّةِ وَالصُّوفِ فَإِنَّهُ عَبَّرَ عَنْ ظَاهِرِ أَحْوَالِهِمْ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ قَوْمٌ قَدْ تَرَكُوا الدُّنْيَا فَخَرَجُوا عَنِ الْأَوْطَانِ، وَهَجَرُوا الْأَخْدَانَ، وَسَاحَوْا فِي الْبِلَادِ، وَأَجَاعُوا الْأَكْبَادَ، وَأَعْرَوْا الْأَجْسَادَ، لَمْ يَأْخُذُوا مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ مِنْ سِتْرٍ عَوْرَةٍ وَسَدٍّ جُوعَةٍ".^{٩٥}
وقيل: "التصوف كله أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوف".^{٩٦}

٩٢- الغرسي، محمد صالح بن أحمد أكينجي، الشيخ محمد العَرَبْكَانِي وَحَيَاتِهِ الْعِلْمِيَّةُ وَالتَّصَوُّفِيَّةُ، رسالة منسقة ومنشورة بملف (DOC) على الانترنت، غير مطبوعة: [http://sasmary.com/portal/uploads/editor/files]، ص ١٠،

٩٣- شيخ أمين، بكري، (١٩٨٦م)، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ط٤، دار العلم للملايين: بيروت، ص ٢٣٤.

٣- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت ٣٨٠هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، (تحقيق د. عبد الحليم محمود والأستاذ طه عبد الباقي سرور)، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤، ص ٣٤.

٩٥- شمیل، آنا ماری، (٢٠٠٦م)، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، (ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب)، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا). بغداد، ص ٢٠.

٩٦- المدني، مصطفى، (١٣١٦هـ)، النصرة النبوية لأهل الطريقة الشاذلية الفاسية الدرقاوية المدنية، المطبعة الشرقية، القاهرة ص ٢٢. و: عيسى، الشيخ عبد القادر، (١٩٩٣م)، حقائق عن التصوف، ط ١١، دار العرفان،

وورد عن بعضهم أن هذه الكلمة نسبة إلى الصف الأول. وادّعى البعض الآخر أن الكلمة مأخوذة من "صوفة القفا" وهي الشعرات التي تنبت في مؤخرة الرأس، فأخذوا من ذلك "تصوف" ونسبوا إليها اسم صوفي، كأن الصوفي قد ترك الدنيا وما فيها^{٩٧} وانصرف عن الخلق إلى الحق.

وقيل: إن التصوف قد زادت تعريفاته على الأفين، وكل منها يتضمن صدق التوجه إلى الله سبحانه وتعالى، والاختلاف بها ضئيل، ولكن أجمعها وأكثرها إحاطة قول ابن عجيبة: "التصوف علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، وأوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة".^{٩٨}

وإذا تأملنا الاشتقاقات اللغوية لمعنى كلمة "التصوف" فإننا نجد أنها تدل على معان عدّة، كدلالتها على الصفاء والصفو؛ لأن المتصوف همّهم تطهير النفس وتصفيته وتزكيتها من شوائب الحسّ والمادة وأدران الجسد. وقد تشير كلمة التصوف إلى أهل الصُّفّة من الصحابة الكرام رضي الله عنهم الذين كانوا يقيمون في صُفّة مسجد رسول الله ﷺ ويعتمدون على اللّقيّات وشظف العيش والتّقشّف والكفاف طوال يومهم، ويزهدون في حياتهم الدنيا رغبة في الآخرة. وهناك من ربط هذه الكلمة بلبس الصوف، لأن أهل التصوف كانوا يرتدون الثياب المصنوعة من الصوف الخشن. أما البيروني فقد ذهب إلى أن كلمة التصوف مشتقة من كلمة "صوفيا" باليونانية، والتي بمعنى "الحكمة".

وقال آخرون: إن نسبتها تعود لرجل من العرب يُدعى "صوفة"، كان ينقطع للعبادة والتّنسك.

ولكن على الرغم من أن كلمة التصوف تعددت معانيها، فإن المعنى الأقرب إلى الصواب والمنطق هو اشتقاق هذه التسمية من "الصوف" الذي كان يتفرّد به الزاهد دون غيره من الناس، مما جعله علامة فارقة تُميّز الصوفي العارف عن باقي أفراد المجتمع

سورية، حلب، ص ١٤.

٩٧- طعيمة، صابر، (١٩٨٥م)، الصوفية معتقداً وسلوكاً، ط٢، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض،

ص ٢١.

٩٨- ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد الحسني (ت ١٢٢٤هـ)، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، (تحقيق

عبد المجيد خيالي)، مركز التراث الثقافي المغربي، ٢٠٠٤، ص ٤.

الإسلامي، معتبرين أن الصوف كان لباس الأنبياء والمرسلين ومن سلك طريقهم في التقشف والزهد في الدنيا.

ويقول أهل التصوف: إنه الطريق الذي يسلكه الزاهد للوصول إلى المحبة الإلهية، والمعرفة اللدنية الكاملة، التي عندها يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الذات الإلهية الشاملة لكل شيء.^{٩٩} وهكذا أصبح التصوف عكوفًا على العبادة والانقطاع إلى الحق عز وجل، والإعراض عن الدنيا وزينتها وزخرفها، والزهد في كل ما يُقبل عليه الناس من جاه ومال ولذة، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة.^{١٠٠}

ومعنى التصوف اصطلاحًا: هو التجربة الوجدانية الروحانية التي يعيشها السالك الذي يعرج بروحه إلى ملكوت الذات الإلهية والحضرة الربانية، من أجل الاتصال بها عشقًا وفناءً.

ويمكن أن نُعرّفه أيضًا بأنه تجلٍ وتخليّة وتحلية، ويمكن القول أيضًا بأن التصوف: هو محبة الله تعالى والفناء فيه والاتحاد به، كشفًا وتجليًا، من أجل الانتشاء بالأنوار الربانية والتّمتع بالحضرة القدسية.^{١٠١} ويبدو أن لكل صوفي تعريفًا ومصطلحًا خاصًا به حسب تجربته الصوفية التي يسلكها ويخوضها في الحضرة الإلهية المعشوقة.

وإذا كان علماء الكلام يعتمدون في مذهبهم على الجدل، والفقهاء يأخذون بظاهر النص لمعرفة الحقيقة الإلهية، والفلاسفة يستخدمون المنطق والعقل من أجل الاستدلال على الحقيقة والوصول إليها، فإن علماء التصوف وفقهاء يعتمدون في معرفتهم على الذوق والقلب والوجدان والعلم اللدني لإدراك الذات الربانية، وجُلّ اعتمادهم على الباطن الذي يتجاوز العقل والحس والظاهر.

ولم يكن اسم التصوف معهودًا في القرون الأولى من حياة المسلمين، إذ كان يُعرف هذا الشيء بالزهد، لكنه تبلور بعد القرن الثالث الهجري كمفهوم خاص، فصار التصوف رياضة روحية هدفها وصول الزاهد إلى الله سبحانه وتعالى، وصار مذهبًا معروفًا

٩٩- خليفة، يوسف، (١٩٧٦م)، حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، دار الكتاب العربي، مصر، القاهرة، ص ٢٠٢.

١٠٠- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، مقدمة ابن خلدون، (تحقيق عبد الله محمد الدرويش)، دار يعرب: دمشق، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٤٦٧.

١٠١- أمين، أحمد، (١٩٦٩م)، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان، المجلد الثاني، ص ١٧٣.

واضح الحدود والمعالم، وبعد بلوغ الصوفي الزاهد لشرف الحب الإلهي يواصل حتى يصل إلى مرتبة الفناء في المحبوب، ومن بعد ذلك إلى الاتحاد بذلك المحبوب أو شهوده والبقاء به.^{١٠٢}

والتصوف الإسلامي يقوم على الرياضات القلبية والمجاهدات والكرامات والغيبات، وينبني على مجموعة من المراقي والأذواق الروحانية والأحوال والمقامات، عبر محاسبة النفس ومخالفتها ومجاهدتها، والإيمان المطلق بصفات الذات الإلهية، ومحاولة استكشاف تلك الصفات وجدائياً وروحانياً، حتى تنكشف مفاتيح الغيب وأسرار الكون أمام الصوفي العاشق الفاني، الذي انصهر في حب مولاه ومعشوقه وخالقه النوراني.

والتصوفية ينطلقون في سلوكهم وتعبدهم ومجاهداتهم من الحب الإلهي الخالص، وهذا الحب الإلهي أصبح النور الذي يحوم التصوفية حوله، حتى نتج عن هذا الحب الصادق فناء المحب العاشق في محبوبه، حيث أن الصوفي عندما يكون في حالة التأمل يغيب ويفقد الحسّ والشعور عن كل المحسوسات التي تحيط به. وهذا الفناء في المحبوب معناه سقوط كافة الأوصاف المذمومة، وهو يأتي بكثرة المجاهدة والرياضة، ثم ارتقى إلى مفهوم أسمى منه، فصار معناه عدم الإحساس والشعور بعالم الملك والملكوت، والاستغراق التام في عظمة الخالق عز وجل.^{١٠٣}

وبالرغم من الوشائج العديدة التي تربط الزهد بالتصوف فإن ابن عربي يوضح أن بين هذين العلمين فروقاً، بقوله: "تتضمن الحياة الروحية نوعين من المعرفة، يتألف النوع الأول من قواعد الأخلاق الدينية والحقائق العقائدية التي تبين معايير الاعتقاد الواجب على النفس والعمل به لعبادة الله سبحانه وتعالى، وبلوغ السعادة القصوى. ويتألف النوع الثاني من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور الإيمان تبعاً لمقاماتها في المعرفة وهي بسبيل معرفة الله تعالى". ولهذا فإنه يسمي النوع الأول (الزهد) باسم العلم الرسمي، ويسمي الثاني (التصوف) بالعلم الذوقي.^{١٠٤}

١٠٢- حسان، عبد الحكيم، (٢٠١٠م)، التصوف في الشعر العربي: نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، (تحقيق وتعليق عقبة زيدان)، دار العرب، دار النور: دمشق، ص ٤٦.

١٠٣- حبار، مختار، الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني: ملحق خاص بالدراسة، رسالة دكتوراه، (١٩٩٠/١٩٩١م)، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، ص ٣٧٩.

١٠٤- بلاثيوس، آسين، (١٩٧٩م)، ابن عربي حياته ومذهبه، (ترجمة عبدالرحمن بدوي)، نشر وكالة

ويفرّق ابن الجوزي بين الزهد والتصوف في تعريفه بأن "التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر فيه على الزهد، بل له أخلاق وصفات يعرفها أربابه، ولولا أنه أمر زيد على الزهد ما نقل عن بعض هؤلاء المذكورين ذمّه".^{١٠٥}

ولم يكتف أهل التصوف بالقيام بالمجاهدات والرياضات بغية تحصيل المقامات والأحوال، بل اتخذوا من طريقهم وسيلة لتحصيل المعرفة الذوقية، وأداة للكشف عن الغيب ومعانيه التي ليس لغيرهم وسيلة لإدراكها، ولهذا أطلقوا أسماء جديدة على علمهم للإشارة إلى هذه المعاني، فسّموه "علم الأحوال والأذواق والأسرار والمكاشفات والمقامات" وما شابه ذلك.

واعتبروا التصوف علمًا ذوقيًا وهو "العلم الذي يُلقى في القلب ويُدرك عن طريق يكون أشبه بالإلهام ولا يُعرف مصدره، وليس بالإمكان تعليقه أو تفسيره". وفرّقوا كذلك بين العارف والعالم، إذ أطلقوا على الصوفي اسم "العارف" دون غيره.

ثانيًا: مراحل التصوف ومميزاته

إن أهم مميزات هذه المرحلة تنظيم التصوف الذي خطط أهله فيه معارج روحية يؤدي كل واحد منها إلى الله تعالى ومعرفته. وأبرز مظاهرها أن التجربة الصوفية صارت محورًا تدور حياة الصوفي حوله، فهو يراقبها ويحللها وينظمها، وفي النهاية يفسر بها نظرياته. لذلك يمكن القول إن علم التصوف هو "استبطان التجربة الصوفية المنظم". وهذا هو أصدق وصف على تصوف هذه المرحلة من تصوف أي مرحلة أخرى. وقد ظهرت في هذه المرحلة مدارس كثيرة للصوفية، ونبع فيها مالا يُحصى من كبار المشايخ، وهذه المدارس فيها القليل من الاختلاف في تفاصيل واتجاهات مذاهبها، لكنها تتلاقى عند معالم الطريق الصوفية العامة، ومن هذه المدارس التي ظهرت: مدرسة الشام ومصر التي أسسها ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ)، وأشهر رجالها: أبو يزيد البسطامي ١٨٨-٢٦١هـ، وأبو سليمان الداراني ١٤٠-٢١٥هـ، ويوسف بن الحسين الرازي المتوفي سنة ٣٠٤هـ، وأحمد بن الجلاء المتوفي سنة ٣٠٦هـ. ومدرسة بغداد التي

المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببغروت، ص ١١١.

١٠٥- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي أبو الفرج (ت ٥٩٧هـ)، صفة الصفوة، ط ٣، (تحقيق محمود الفاخوري ومحمد رواس قلعه جي)، دار المعرفة: بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٤.

أسسها الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ). وأشهر رجالها: الإمام الجنيّد (ت ٢٩٧هـ)،
والسري السقطي ١٦٠-٢٥٣هـ، وأبو بكر إسماعيل بن إسحاق السراج (ت ٢٨٦هـ).
وقد مرّ التصوف الإسلامي بمراحل أربع، لكل مرحلة دورها المتميز والمؤثر،
وهي:

- ١- **مرحلة الزهد:** وقد تحدثنا عنها في فصل سابق من هذا الكتاب.
- ٢- **التصوف السني:** وهو ممارسة طقوس خاصة من العبادات من قبل أهل الزهد
الذين يراعون قواعد الشريعة الإسلامية ويحترمونها، وهي القرآن الكريم والسنة
والإجماع، وهؤلاء الزهاد هم من أهل الصدق والإخلاص والكشف الذين يجتنبون قدر
إمكانهم الهلوسات والقصص الغريبة والكرامات الفانتاستيكية^{١٠٦} (Fantastic) البعيدة
عن التصوف الحقّ وآدابه وقواعده.^{١٠٧}

وظهر التصوف في العالم الإسلامي في أواسط القرن الثاني للهجرة بعد أن توسعت
الفتوحات الإسلامية وانتشر الغنى والرخاء والتّرف في المجتمع الإسلامي الذي كثر
التمّدن الحضاري والعمراني فيه، وبُنيت القصور وزُيّنت البساتين، وانتشر اللّهو
والطرب والمجون، وازدهر شعر الخمر والخلاعة، وأقبل الناس على الدنيا وزينتها،
ومتاعها. عندئذ برز علماء أتقياء يخشون الله تعالى ويرجون رحمته ويطمعون بالتوبة
والمغفرة ويخافون عذابه، فطلقوا الدنيا وتركوا مباحها وإغراءاتها الفاتنة واعتزلوا
الحكام والسلّاطين والناس جميعاً، واختاروا طريق الخلوة والصفاء الرباني، وامتنلوا
تعاليم الشريعة الإلهية، و ساروا على نهج السنة النبوية المطهرة، واتخذوا من هذه
الطريق المستقيمة مسلّكاً لهم في العبادة والمجاهدة ومحاسبة النفس.

ومن أهم الكتب التي جمعت فيها نصوص التجربة الصوفية "الرسالة القشيرية" لأبي
القاسم القشيري ٣٤٦-٤٦٥هـ، وكتاب "تذكرة الألباب" لفريد الدين العطار ٥١٣-
٥٨٩هـ. وظهر في القرن الخامس الهجري "أبو حامد الغزالي" ٤٥٠-٤٩٩هـ، الذي
سعى للتوفيق بين علمي الشرع والتصوف، وحاول عقد الصلة بين خطاب الشرع
الفقهي، وخاصة الذي كان يتذرع به البعض لمحاربة المتصوفة، وبين الخطاب الصوفي

١٠٦- الخيال العجائبي البعيد عن المنطق.

١٠٧- حمداوي، جميل، (٢٠١٦م)، التصوف الإسلامي من خلال قضاياها وظواهرها، حقوق الطبع محفوظة

للمؤلف، دن، ص ١٦.

العرفاني الروحي الذي كان يبحث في الباطن ويؤمن به. وقد توضح هذا التوفيق جلياً في كتابيه "إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال".

ومن أهم القواعد التي يركز عليها التصوف السني احترام المبادئ والأحكام في القرآن والسنة، والتطبيق الكامل للشعائر الدينية، والسعي في مناكب الأرض للبحث عن الرزق، وتمجيد العمل في الدنيا، والكسب الحلال، باعتباره زاد الدنيا والآخرة، بالإضافة إلى احترام الخصوصية الشرعية في تأويلها للظاهر والباطن، وعدم إظهار مثل هذه التأويلات للعامة من الناس، كما أن مبادئ هذا النوع من التصوف تعتمد على الابتعاد عن الشبهات التي لا علاقة لها بالتصوف، وخاصة الخزعات والادعاءات الخيالية المخالفة للشريعة المحمدية.

وأخيراً.. فان التصوف السني يمتح^{١٠٨} مبادئه ومجاهداته وتعاليمه الذوقية من القرآن والسنة ومصادر الفكر الإسلامي الداخلية البحتة.^{١٠٩}

٣- **التصوف الفلسفي:** في نهاية القرن الثاني الهجري ظهر التصوف الفلسفي نتيجة اختلاط المسلمين العرب مع الأمم الأخرى كالروم والفرس والهنود، حيث ازدهرت حركة الترجمة، وخاصة في عهد الخليفة العباسي "المأمون" ١٧٠-٢١٨هـ،^{١١٠} الذي قام بتأسيس معهد بيت الحكمة من أجل نقل الأفكار الأجنبية وترجمتها، وخاصة اليونانية،

١٠٨- يستقي ويأخذ. المتح: جذبك رشاء الدلو تمدّ بيد وتأخذ بيد على رأس البئر. وقيل: الماتح: المستقي. وتقول: متح الدلو يمتحها متحاً إذا جذبها مستقيّاً بها. (ابن منظور، لسان العرب، حرف الميم، متح، ٥٨٨/٢).
١٠٩- للاطلاع انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، و: نيكلسون، آرنولد رينولدز، (١٩٤٧م)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، (مجموع مقالات ترجمها وحققها الدكتور أبو العلا عفيفي)، القاهرة. و: عياد، أحمد توفيق، (١٩٧٠م)، التصوف الإسلامي، المطبعة الأنجلو المصرية: القاهرة. و: حمداوي، جميل، (٢٠١٦م)، التصوف الإسلامي من خلال قضاياه وظواهره. حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، د.ن.

١١٠- هو عبد الله بن هارون الرشيد، أبو جعفر، سابع خلفاء بني العباس، تولى الخلافة بعد مقتل أخيه الأمين سنة ١٩٨هـ، كان فيه تشيع واعتزال وجهل بالسنة الصحيحة، كتب وصيته بحضرة ابنه العباس وفيها القول بخلق القرآن، ولم يتب من ذلك ولم يرجع عنه حتى أدركه أجله، وأوصى أن يكبر عليه الذي يصلي عليه خمساً، أمه "مراجل" جارية فارسية، شهد عهده ازدهاراً بالنهضة الفكرية والعلمية، ولد في اليوم الذي استخلف فيه الرشيد، توفي غازياً بطرسوس، ودُفن فيها. (انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، دار عالم الكتب: السعودية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج ١/٤١٤. والطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الطبري، ط ٢، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار المعارف، مصر ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ٦٥٠-٦٥١).

وانتشرت كذلك المدارس الفلسفية والدينية في معظم أنحاء الدولة الإسلامية.

وتُعتبر نظرية الفناء في الله من أهم نظريات التصوف الفلسفي، وتنسب هذه النظرية لأبي يزيد البسطامي، ومفادها أن يَفنى العاشق في حبه لمعشوقه ومحبوبه، وتعتمد على فكرة الاتصال الكلي بالله سبحانه وتعالى والتفكير الدائم فيه عزّ وجلّ. ومن مظاهر هذه النظرية التي انتشرت على نطاق واسع بين المتصوفين الفلاسفة، أن الفناء في الله تعالى يعتمد على التغيير الأخلاقي الذي تبتعد الروح فيه عن شهوات الدنيا وملذاتها، والابتعاد عن أدران الجوارح الظاهرية والجسدية، وانصراف الفكر عن جميع الموجودات والمخلوقات إلى التفكير في مُوجدِها وخالقها، والاتصال العرفاني به سبحانه وتعالى.

وللبسطامي أبيات في الحب الإلهي والفناء، منها قوله:^{١١١}

ولو قلتُ جُذُّ بالكلِّ منك لَنَا لما تأيبتُ فيما قاتله عند ذلكِ
ولو وضعَ المعشارُ مني على لظى لضجّت من التعظيم في وجه مالِكِ
فحبك فرضٌ كيف لي بأدائه ولستُ لفرضٍ ما حييتُ بتاركِ

ويبدو من خلال ذلك أن التصوف الفلسفي يعتمد على المظاهر النفسية والعقلية، وقد وصف "السري السقطي" الصوفي الذي وصل الحال به إلى الفناء في الله عزّ وجلّ بقوله: "لو ضُرب بسيف على وجهه لما شعر به".^{١١٢}

ومن النظريات الهامة عند الصوفية نظرية وحدة الوجود التي قال بها "محي الدين بن عربي"، وتفيد هذه النظرية: "أن يَفنى المحب في محبوبه، ويقبل عليه، ويحبه بكامل قلبه، ويُفرده بالمحبة دون سواه". وعبر عنها ابن عربي بقوله: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".^{١١٣} يقول ابن عربي:^{١١٤}

١١١- عباس، قاسم محمد، (٢٠٠٤م)، أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، دار المدى للثقافة والنشر: سورية، دمشق، ص ١١٥.

١١٢- بدوي، عبد الرحمن، (١٩٦٢م)، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط ٢، مطبعة النهضة: القاهرة، الطبعة الثانية، ص ٨٧.

١١٣- ابن عربي، الشيخ الإمام أبي بكر محي الدين (ت ٦٣٨هـ)، الفتوحات المكية، (ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين)، دار الكتب العلمية: لبنان ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ٥٠٢/٢.

١١٤- القاشاني، عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين بن أبي الغنائم (ت ٧٣٠هـ)، شرح فصوص الحكم

فالحقُّ خلقٌ بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقًا بهذا الوجه فادّكروا
مَن يدر ما قلتُ لم تخذل وليس يدره إلا مَن له نظرٌ
جمعٌ وفرقٌ فان العين واحدةٌ هي الكثيرة لا تُبقي ولا تذرُ

ومن أتباع نظرية وحدة الوجود أيضًا، الشاعر "عفيف الدين التلمساني" ٦١٠-٦٩٠هـ،
الذي توسّع كذلك في شرح هذه النظرية الصوفية. وكذلك الشاعر "عبد الحق بن سبعين"
٦١٤-٦٦٩هـ، الذي نادى هو أيضًا بهذه النظرية..

ومن النظريات الصوفية أيضًا هناك نظرية "حكمة الإشراق" التي قال بها "شهاب
الدين السهروردي" ٥٣٩-٦٣٢هـ، وتعني "انبثاق النور"، أي: "إن العلم نور يقذفه الله
سبحانه وتعالى في قلب العارف فيُشرق هذا النور".

وهناك أيضًا نظرية الحقيقة العمدية، ونظرية الإنسان الكامل، وغيرها من النظريات
التي يطول الكتاب بشرحها..

وإن كان استخدام اسم التصوف قد ظهر من بعد القرن الثاني الهجري، فهذا ليس
معناه أن التصوف من أصول خارجية أجنبية، بل كان سبب ظهوره هو تطور الزهد
المرتبط بالروح الإسلامي، ولذلك لا بُد من القول إن التصوف نشأ من داخل الإسلام
نفسه، في مفاهيمه ومناهجه التي يوجد لها نصوص عديدة في القرآن الكريم والسنة
النبوية.^{١١٥} ولا يوجد في مؤلفات وكتب الزهاد وأهل التصوف القدامى أي دليل على
تأثرهم بالمسيحية أو أي مصدر خارجي آخر، بل إن ظهور التصوف كان قبل كل ذلك
بدوافع وتعاليم وآداب الإسلام الحنيف. ونشأ التصوف في جوٍّ إسلامي بحت وبيئة
إسلامية بحتة، ولكن بعد احتكاك المسلمين العرب بشعوب أخرى أثناء الفتوحات تأثر
التصوف بعوامل خارجية.

وقد سلك طريق التصوف كثير من العلماء الأعيان وأئمة الإسلام والملوك
والسلطين والأمراء والوزراء، فاشتهر بالتصوف من الأئمة: "أبو المحاسن بهاء الدين
بن شداد" المتوفي سنة ٦٣٢هـ، الذي جعل من بيته تكية لأهل العلم والذكر والتصوف.
و"الفيروز آبادي" صاحب كتاب "القاموس المحيط"، المتوفي سنة ٨١٧هـ. ومن العلماء

للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ط٢، "الفص الإدرسي"، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٠، ج ١/٨٤.

١١٥- السامرائي، أسعد، (١٩٧٨)، التصوف، منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت، ص ٤٤.

وأهل الفضل: سلطان العلماء وشيخ الإسلام وبائع الملوك "العزّ بن عبد السلام" المتوفي سنة ٦٦٠هـ، والقاضي الفقيه "زكريا الأنصاري" المتوفي سنة ٩٢٦هـ، وشهاب الدين "ابن حجر الهيتمي" المتوفي سنة ٩٧٣هـ. ومن السلاطين والملوك: السلطان الناصر القائد "صلاح الدين الأيوبي" المتوفي سنة ٥٨٩هـ، قاهر الصليبيين في معركة حطين الفاصلة "٥٨٣هـ=١١٨٧م، وركن الدين "الظاهر بيبرس" المتوفي سنة ٦٧٦هـ، قاهر المغول في عين جالوت "٦٥٨هـ=١٢٦٠م. ومن المشايخ وأصحاب الطرق الصوفية: الشيخ "أبو المكارم الحفني الشافعي الخلوتي" المتوفي سنة ١١٨١هـ، الذي تولى مشيخة الأزهر عام ١١٧١هـ، ومولانا "الشيخ خالد النقشبندي" صاحب اليد الطولى في كافة العلوم، الذي توفي سنة ١٢٤٢هـ، و"الشيخ إبراهيم الباجوري" المتوفي سنة ١٢٧٧هـ، و"الإمام بهاء الدين الروّاس" المتوفي سنة ١٢٨٦هـ، الذي له باع طويل في الشعر الصوفي، من ذلك قوله في الحبّ الإلهي:^{١١٦}

وحياتكم وهو اليمين الأعظم	أنا ضمن نيران الهوى أتضرّم
ولما جرى منكم جرى من مقاتلي	بحر على الخد القريح مطمطم
وإذا النسيم سرى بطيب ذكركم	فأنا على نسقِ النسيم مهيم
أصبحت في طور الغرام	حجراً عني ما أكن يترجم
سلمتكم روعي نعم هي ملككم	فبملككم طول المان تحكموا
لا تسألوني عن علائق غيركم	أنا غيركم يا سادتي لا أعلم
طفح الغرام عليّ حتى متّ من	شوقي ولكني الهوى أتكتّم
وعجبت من قوم جنوني حللوا	فيكم وأوصاف الصباية حرّموا
ذهبوا على علائقهم بزعمهم	وعلي مادون البكاء محرم
وما قلت عن شكوى وحاشا	أنني من فعلكم يا سادتي أنظلم
ولو أنني فيكم على جمر الغضا	قلبت قلبي عمره لا أسام
الدار تندبني ويكيّني الحمى	والركب يوم المسير يدمدم

١١٦- الروّاس، بهاء الدين السيد محمد مهدي الصيادي الرفاعي (ت ١٢٨٧هـ)، ديوان مشكاة اليقين ومحجة المتقين، (اعتنى به شرف الدين حسن بن عبد الحكيم عبد الباسط)، مطبوعات مكتب الزاوية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ٣٠٩-٣١٠.

يا من تعاليتم وعز مقامكم روعي إليكم يا أحبة سلم
ما في الزمان لكم كمثلي عاشق الله يعلم والبرية تعلم

٤- **التصوف الطرقي:** وسوف يأتي الحديث عنه في مبحث خاص من هذا الكتاب، نظرًا لأهمية الطرق الصوفية وانتشارها في العالم الإسلامي وتأثيرها العميق في المجتمعات الإسلامية على اختلاف بيناتها وطبقاتها..

ثالثًا: الزهد والتصوف في العصر العثماني

توسّع التصوف في العصر العثماني في جميع الولايات العربية، وانتشرت الطرق الصوفية، وكثرت الزوايا والخوانق والرباطات، ولا سيما في المغرب العربي، وكان لكلٍ منها أوقاف ومؤسسون داعمون. وقد ساهمت كذلك الدولة العثمانية عن طريق الولاة وكبار الموظفين بإنشاء بعض تلك الزوايا وموازرة أخرى، وخاصة الطرق الصوفية التي كان لها ارتباط بالدولة، كالبيكتاشية والخلوتية والمولوية، وغيرها من الطرق.. ولقد كان للزوايا والخوانق في الريف العربي بشكل عام دور هام ذو فاعلية أكبر مما كان عليه في المدينة، فتعتبر هذه الزوايا مراكز أساسية من مراكز تعليم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم ومبادئ اللغة العربية وعلوم الدين.^{١١٧} وكان أدب التصوف ولواحقه يُعلّم في الجوامع والمدارس الدينية والزوايا، وكان يُدرّس فيها كتب التصوف المأثورة عن السلف الصالح والتابعين وكبار المتصوفة، إضافة إلى العلوم الشرعية والعقلية والعربية، يدل على ذلك أن العديد من المتفقهين بتلك العلوم وغيرها من العلوم كالطبّ قد انخرط في سلك الصوفية، وأخذ الكثير من أدب التصوف وعلومه وصار مشهورًا في ميدانه. وكان علماء التصوف في هذه الفترة يكتبون على التأليف في هذا العلم وغيره، وقد ألفت الكتب والمنظومات الشعرية والرسائل النثرية والأدكار والأوراد وفي مناقب أهل الزهد والتصوف، وكانت المؤلفات في الولايات العربية غزيرة جدًا ولا حصر لها، بالإضافة إلى المدائح النبوية الروحانية الصوفية. وقد لجأ المؤلفون إلى نظم الشعر للعديد من العلوم الأساسية المختلفة ليكون حفظها واستذكارها

١١٧- للتوضيح والتفصيل انظر: سعد الله، أبو القاسم، (١٩٩٨م)، تاريخ الجزائر الثقافي، دار العرب الإسلامي، فصل: (بعض المرابطين وأهم الطرق الصوفية)، ج ١/ ٤٩٣-٥٣٣.

سهلاً على طلاب العلم، ومن ثم يتم شرح تلك المنظومات الشعرية التي تتجاوز أبياتها الآلاف في كثير من الأحيان. ومهما كان الدافع وراء حركة التأليف المتمحورة في الغرض الديني والأدبي في الغالب، فمن المسلّم به أن ظاهرة التأليف والتصنيف هذه

١١٨

كانت سمة العهد العثماني، وظاهرة ذلك العصر وما سبقه من عصور.

وما يهمننا الآن هو ليس الخوض في إظهار قيمة تلك الكتب والمؤلفات والحكم عليها، أو لها، ووصفها بالمخالفة والابتداع، أو التسليم والاتّباع، أو غير ذلك من الأمور التي لا يحق فيها لمن خَلَف تقييم من سار على طريق الحق ممن سلف، وليس ما يهمننا هو التفصيل في القول والاسترسال في الشرح والكلام عن بيان أسلوب واتجاه ألوان وأنواع المؤلفات والكتب الدينية والأدبية لهذا العصر، ونحكم عليه دون معرفة ماهية ذلك العصر، وكيف كان يعيش أهله حياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية. إنما الذي يهمننا في بحثنا هذا هو دراسة الحركة الدينية في الأدب العربي، وخاصة الشعر الصوفي منه، الذي نُظِم فقط في هذا الغرض وهذه الغاية.

وقد بدأ التصوف في الوطن العربي على شكل تصوف نظري في بداياته الأولى، وخاصة في بلاد المغرب العربي، ثم بدأ يتجه في بدايات القرن العاشر الهجري إلى الناحية العملية الصرف، وصار يُطلق عليه اسم "تصوف الطرق الصوفية والتكايا والزوايا"، واستمر على هذه الحال العملية حتى ساد جميع أنحاء العالم الإسلامي آنذاك.

وانتشر بشكل واسع بين الناس في العصر العثماني، وعلى الرغم من هذا الانتشار كان هناك بعض المعارضين لهذا التيار الصوفي، فهاجموا أصحاب هذا التيار وأتباعه وتعرضوا للكثير من الطقوس الدينية والأذكار التي يمارسها المتصوفة وانتقدوهم، واعتبروا الأعمال التي يمارسها المتصوفة دجلاً وبدعة وضلالاً وغير ذلك من الأوصاف التي لا تليق بهذا المذهب وأهله. اللهم إلا إذا كان هناك من يسيء للتصوف والمتصوفة ومن يدّعي أنه من أهل الطريق القويم وهو على العكس من ذلك.. إذ يجب حينها عدم الخلط بين الصوفي الحق وبين الذي يدّعي التصوف وغايته من ذلك الإساءة لهذا المذهب الصافي وأهله..

وكان من أشهر المعارضين لمدّعي التصوف في هذا العصر "شهاب الدين الخفاجي"

١١٨- انظر: إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ص ٣٠٩، وما بعدها. وشيخ أمين، بكري،

مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص ٣٣١.

٩٧٧-١٠٦٩هـ، صاحب كتاب "ريحانة الألبا" فقد اتَّهم من يدَّعي التصوف أنه اتَّخذ منه حرفة للتكسب والعيش عالية على الناس، وهاجمهم هجومًا شديدًا في "المقامات الرومية" فوصفهم بأن همهم كسب الأموال وإشباع رغباتهم وشهواتهم ولا يعرفون شيئًا من الزهد أو التصوف غير اسمه. وكان هناك غير الخفاجي من يعارض مدَّعي التصوف أو يطعن بهم، لكن بنفس الوقت كان هناك من يقف من هذا الأمر موقفًا وسطًا ويفرق بين التصوف المبني على الزهد والورع والتقوى، وبين التصوف الفلسفي ومذاهبه، فحاربوا التصوف الفلسفي وهاجموا أصحابه وعدَّوهم خارجين عن الإسلام والشرعية، وأيدوا التصوف الذي يقوم على الزهد والتقوى، وكان يُمثَّل هؤلاء "الشوكاني" ١١٧٣-١٢٥٠هـ، وقد سئل عن التصوف فأجاب قائلاً:^{١١٩}

متجرّدًا للحبِّ بَيْنَ صحابه	سكّانه صِنْفان صِنْفٌ قَدْ عَدَا
يَوْمًا لَنَيْلِ طَعَامِهِ وَشَرَابِهِ	قَدْ طَلَّقَ الدُّنْيَا فَلَيْسَ بِضَارِعٍ
لِلْأَمْرِ لَا يَلْوِي لِلْمَعِ سِرَابِهِ	يَمْضِي عَلَى سَنَنِ الرَّسُولِ
يَغْتَمِ عِنْدَ نَفَارِهَا عَنْ بَابِهِ	يَرْضَى مِنَ الدُّنْيَا بِمَيْسُورٍ وَلَا
بَدْرُوسٍ رَوْنَقَهَا وَقَرَبَ ذَهَابِهِ	مَتَقَلَّلًا مِنْهَا تَقَلَّلَ مَوْقِنَ
إِدْرَاكَ مَا يَبْقَى عَظِيمِ ثَوَابِهِ	مَتَزَهَّدًا فِيمَا يَزُولُ مَزَايِلًا
وَتَنَى عَنَانَ الْحَبِّ عَنْ أَحْبَابِهِ	جَعَلَ الشَّعَارَ لَهُ مُحَبَّةَ رَبِّهِ
أَحْبَبَ بِهَذَا الْجِنْسِ مِنْ أَحْزَابِهِ	أَكْرَمَ بِهَذَا الصِّنْفِ مِنْ سَكَانِهِ
هُوَ لَا مَرَا فِي الدِّينِ لَبِّ لِبَابِهِ	فَهُمُ الَّذِينَ أَصَابُوا الْعَرَضَ الَّذِي
لِمُحَمَّدٍ فَمَشَوْا عَلَى أَعْقَابِهِ	وَلَكُمْ مَشَى هَذَا الطَّرِيقَةَ
وَمَشَى بِهَا الْقَرْنِي بِسَبْقِ رِكَابِهِ	فَبِهَا الْغَفَارِي قَدْ أَنْخَاطِيهِ
كَأَسِ الْهَوَى وَتَعَلَّلَا بِرِضَابِهِ	وَبِهَا فَضَيْلُ الْجَنِيدِ تَجَاذِبَا
مَشَا بِهِ وَالْكَيْنَعِي مَشَى بِهِ	وَكَذَاكَ بَشَرٍ وَابْنِ أَدْهَمٍ أَسْرَعَا

فنلاحظ أن الشاعر يفرق في هذه الأبيات بين أهل التصوف الحقيقي وبين من لا

١١٩- الشوكاني، بدر الدين محمد بن علي بن محمد، أسلاك الجواهر، ط٢، (تحقيق حسين عبد الله العمري)، دار الفكر، دمشق، سورية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، منقول من موقع الظاهرية، روي الباء. (حيدر، علي، مدخل إلى دراسة التصوف، دار الشموس: دمشق، ص١٧٧).

علاقة له بالتصوف؛ أما أهل الحقيقة فقد طلقوا الدنيا ولم يغتروا بزخرفها ولم يجعلوا همهم الطعام والشراب، بل جلّ همهم الوصول إلى محبة خالقهم عزّ وجلّ والمضي على سنة النبي ﷺ، فهؤلاء هم الذين يجب اتباعهم وسلوك طريقتهم لأنهم أصابوا الغرض من لبّ هذا الدين، وهكذا كان من قبلهم من الأوائل كأبي ذر وأويس القرني والإمام الجنيد والفضيل ومن سار سيرهم..

ويقول الشوكاني في قصيدة أخرى أن أهل التصوف هم أهل العلم والكشف ومعدن أنوار الحقائق، ويبدو من هذه القصيدة أنه كان يميل إلى التصوف بشكل عام.^{١٢٠}

من معشر علمهم كشفٌ وعندهم حقّ اليقين ولا كسبٌ ولا نظرٌ
قومٌ هم مظهرُ الأسرار معدنٌ أنوار الحقائق بالتحقيق قد ظفروا

ويوضح في قصيدة أخرى من ديوانه أن التحقيق والكشف واليقين من الأمور التي التزمها أهل التصوف الفلسفي وعملوا بها. فيقول:^{١٢١}

سلامٌ على أهل الصفاء والحقائق وأرباب كشف المعضلات الدقائق
سلامٌ بشوقٍ قد تضاعف وجدّه إليكم فهل منكم له من موقّق

وكان يتمنى الشاعر أن يجمع بين علمي الحقيقة والشرعية، لكن تحقيق هذا الشيء استحالة على كل من حاول تحقيقه. فيقول في ذلك:^{١٢٢}

كيف الوصول إلى الحقيقة يا ربّ دلّ على الطريقة
واكشف لنا السر الذي أودعته في ذي الخليفة
ففساه يدخل في عدا د الصالحين على وثيقة

وفي سياق ما ذكر.. يُعتبر التصوف أحد القواسم المشتركة والسمات البارزة في تاريخ البلاد العربية وتركيا إبان العهد العثماني، فعلى سبيل المثال كانت بلاد الشام ومصر محجّبا للكثير من العلماء الأتراك والمتصوفة بشكل خاص، حيث كانوا يشدّون

١٢٠- المصدر السابق، روي الرءاء. (كذا في كتاب مدخل إلى التصوف).

١٢١- المصدر السابق، ص ٢٥٣-٢٥٤.

١٢٢- المصدر السابق، ص ٢٥٤-٢٥٥.

إليها الرحال ويتعلمون على يد علمائها وشيوخها وأئمتها، وتأثروا بالتيارات الروحية والفكرية المنتشرة فيها آنذاك، كشيخ الإسلام محمد بن حمزة المعروف بـ"شمس الدين الفناري" (ت ٨٣٤هـ)، وكان من طلاب المولى "علاء الدين الأسود" (ت ٨٠٠هـ)، شارح "الوقاية"، وشارح "المغني" في الأصول. و"صدر الدين القوثوي" (ت ٦٧٣هـ)، الذي كان من أجل وأعلم طلبة ابن عربي، وكان صلة الوصل بينه وبين "مولانا جلال الدين الرومي" (ت ٦٧٢هـ) صاحب المثنوي.

ولقد اتسم العصر العثماني في البلاد العربية بانتشار كبير لظاهرة التصوف والسيطرة على توجيه مسار الحياة الروحية والاجتماعية بوجه لم تعرف له هذه البلاد مثيلاً، على الرغم من انتشاره من قبل هذه الفترة وبعدها، حتى أنه كان يسيطر في بعض البلاد على الحياة السياسية والنفوذ إلى الحكام، كدول المغرب العربي.

وقد لعب التصوف في العصر العثماني دوراً هاماً في توضيح الحقيقة الكبرى للإسلام، بوصفه تعبيراً راقياً أسمى وأرقى من مقام الإحسان، كما ورد في الحديث الشريف: ((الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك)).^{١٢٣}

١٢٣- [رواه مسلم، في صحيح مسلم، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الرقم: ٨، ١/١٨٤]. (مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، (تحقيق نظير بن محمد الفاريابي أبو قتيبة)، دار طيبة: الرياض، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

[رواه البخاري، في صحيح البخاري، عن أبي هريرة رضي الله عنه ، الرقم: ٦٠٠٩، ١/١٨-١٩]. (البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة: بيروت، ١٤٢٢هـ، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).

[وحديث رقم: ٦٠: (النووي، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، (خرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ٢٠٠٣، ص ٧]. بلفظ: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَغْرِفُهُ مَنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَإِنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ أَنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. قَالَ: صَدَقْتَ. فَعَجَبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيَصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ

وبما أن التصوف يُعتبر في الأصل ظاهرة ذوقية وجدانية، لكنه كان في العهد العثماني ظاهرة اجتماعية كغيرها من الظواهر الاجتماعية تتطور بتطور المجتمع وتتغير مع مرور الزمان واختلاف المكان. فقد اتسم ذلك العصر بكثرة الطرق الصوفية وانتشارها وسيطرتها على جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية والروحية، وذلك بسبب انخراط العثمانيين في التصوف بشكل فعلي وعدم الاكتفاء بتشجيعه فقط، حيث شاركوا في الاحتفالات والأذكار الصوفية وفي الموالد وفي بناء المزارات والأضرحة والاعتناء بها، وغير ذلك مما يليق بأهل التصوف وعلمائه الأجلاء.. ومن المعروف أن الصوفية كانت قد أخذت بالانتشار في المجتمع العباسي وتوسعت فيه، لكنها رغم ذلك كانت ركنًا منعزلًا عن ذلك المجتمع؛ أما في عهد الدولة العثمانية فقد صارت الصوفية هي المجتمع نفسه، وصارت هي الدين.

وكان علماء التصوف ومُدرّسوه ومفتّوه يجمعون بين علمي الشريعة والحقيقة، وكانت المدارس الصوفية والزوايا والتكايا منارات علمية مليئة ومشبعة ومفعمة بروح الآداب والحكم الصوفية، وكانت الطرق الصوفية تمثل هذه المدارس الروحية التي أنشأها علماء كبار من أجل تربية التلاميذ والسالكين التربية الإسلامية المستقيمة الصحيحة، وأهمية هذه الطرق في الدين أنها تمثل الجانب العلمي والروحي من التصوف. يقول "الشيخ عبد الوهاب الشعراني" [قُدِّسَ سِرُّهُ] ٨٩٨-٩٧٣ هـ: "أخذ علينا العهد أن نشارك جميع أهل الأرض في جميع همومهم، ونرى جميع منازل عليهم من البلاء بسببنا لا بسببهم، حتى لا تغرب الشمس علينا كل يوم إلا وجسم أحدنا ذائب، كالذي شرب قنطارًا من السَّمِّ، ونغصّ بالموت مرّات في الليل والنهار، ونطلب الموت فلا نُجاب، ودلينا فيما ذُكر قوله ﷺ: ((المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له جميع البدن بالسّهر والحمى))." ١٢٤

الإيمان. قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ. قَالَ: صَدَقْتَ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ. قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ. فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ. قَالَ: مَا الْمُسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَاتِهَا. قَالَ أَنْ تَلِدَ الْأُمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْخَفَاءَ الْغُرَّةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّيْءِ يَنْطَاوِلُونَ فِي الْبُنْيَانِ ثُمَّ انْطَلَقَ، فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ: يَا عُمَرُ، أَتَدْرِي مِنَ السَّائِلِ قَلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ "رواه مسلم).

١٢٤- الشعراني، العارف بالله عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (ت ٩٧٣ هـ)، البحر المورود في المواقيق

المبحث الثاني: الشعر الديني

لقد دُمّر الكثير من التراث العربي الفكري والعلمي على أيدي التتار المغول في هجمتهم الهمجية الوحشية على بلاد الثقافة والمدنية والحضارة، فأحرقوا في بغداد ومرو وحلب ودمشق والعديد من العواصم العربية التي مرّوا بها جميع المكتبات التي تضم ما لا يُعدّ ولا يُحصى من المؤلفات والكتب التي تحوي عصارة الفكر الإسلامي العريق لأكثر من ستة قرون. فلا غرابة أن يكون جلّ النتاج الفكري في التأليف والتدريس بعد هذه الكارثة العظمى مصبوغاً في كل مكان من العالم الإسلامي بصبغة دينية وأدبية صرف، بغية تحصين علوم الشريعة الإسلامية والدين الحنيف. وربما يكون السبب في ذلك إضافة لما سبق، هو انقسام المجتمع آنذاك إلى قسمين، قسم عكف على أنواع من الذنوب وألوان من المعاصي وأغرق في الشهوات والملذات. وقسم آخر رأى نفسه مجبراً على الوقوف في الطرف المعاكس، فأدى به ذلك إلى الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى والتّمسك بالشريعة الغراء والرجوع إلى الجادة المستقيمة والتخلق بالخلق الديني الحسن؛ ولم يكن لهذا القسم من قوة أو سلاح يستخدمه في وجه من ضلّ عن طريق الحق، إلا الدعوة إلى ذلك باللسان وتحبير الطروس وتأليف الكتب والمجلدات والخط بالقلم، فهي أمضى الأسلحة وأنجعها وأجداها نفعاً.^{١٢٥}

وقد كثّر الجدل حول موضوع وحدة الوجود ووحدة الشهود وغيرها من النظريات الصوفية، وأوّل مَنْ أوّل فيها، لكن كبار أهل التصوف وأئمتهم بينوا المعنى الحقيقي لها، وأنكروا على من يريد تشويه التصوف من خلال استخدام هذه المصطلحات بتأويلات ومسميات أخرى كالحلول والاتحاد وما شابه ذلك. يقول الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي قدس سرّه: ^{١٢٦} "تعالى الله أن تحلّه الحوادث أو يحلّها..، ولا يجوز لعارف أن

والعهود، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، القاهرة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص ٨٦-٨٧..

الحديث: رواه البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ٣٦٦/١٠، برقم [٦٠١١]، ورواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاذدهم، ١٩٩٩/٤، برقم [٢٥٨٦]، بلفظ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى".

١٢٥- شيخ أمين، ، بكري، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص ٣٣٠.

١٢٦- هو المتصوف الكبير الإمام محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي الشهير بمحي الدين بن عربي، لقب بالشيخ الأكبر ولذا ينسب إليه مذهب باسم الأكبرية. ولد في منتصف القرن السادس الهجري سنة

يقول أنا الله، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد". وفي ذلك يقول:

و دَعْ مَقَالَـةَ قَوْمٍ قَالِ عَالَمُهُمْ	بَأَنَّهُ بِالْإِلَهِ الْوَاحِدِ اتَّحَدَا
الِاتِّحَادُ مُحَالٌ لَا يَقُولُ بِهِ	إِلَّا جَهْلٌ بِهِ عَنْ عَقْلِهِ شَرْدَا
وَعَنْ حَقِيقَتِهِ أَوْ عَنْ شَرِيعَتِهِ	فَاعْبُدْ إِلَهَكَ لَا تُشْرِكْ بِهِ أَحَدَا

وينقسم الشعر الديني إلى ثلاثة أقسام، **القسم الأول** لخص العلوم الشرعية الدينية بأوزان شعرية تكون غالباً على وزن بحر الرجز، وهذا النوع من الشعر تعليمي؛ **والقسم الثاني** اتجه بكليته ومعانيه إلى الله عز وجل، وهو الذي نطلق عليه اسم الشعر الصوفي؛ **والثالث** هو القسم الذي اتجه إلى مديح رسول الله ﷺ وتمجيده، وهو الذي نسميه شعر المديح النبوي..

٥٥٨هـ، بمدينة مرسية في الأندلس، قبل عامين من وفاة الشيخ عبد القادر الجيلاني [قُدَسَ سِرُّهُ]، وتوفي في دمشق عام ٦٣٨هـ الموافق ١٢٤٠م. ودفن في جبل سفح قاسيون. دخل الحياة الصوفية وهو لم يتجاوز الحادية والعشرين من عمره، واجتهد في تكوين نفسه، زار الحجاز ومصر والموصل وبغداد وبلاد الروم، وكان لتلك الرحلات والأسفار دورها الأعظم في صقل عقله بفضل المحاورات التي كانت تجري بينه وبين العلماء والفقهاء في شتى الأصقاع، أخذ التصوف عن طرق شيوخ في كل من المغرب والأندلس، وإلى جانب تصوفه النظري فقد كان لابن عربي أيضاً مشاركة فعالة في التصوف العملي، فنجد في أشعاره أبياتاً يلجأ فيها إلى ربه راجياً عفوه معترفاً بذنبه، فيقول:

وظل إبليس الملعون يلعب بي	وحرقة الذنب في الأحشاء تحرقني
كم ذا أقيم على العصيان مكتئباً	وأنت سبحانك اللهم تحفظني
أمسي وأصبح في شيء يقربني	إلى الشقاء ومن سعدي يبعدني
كم ذا أبارزه بالذنب مستتراً	عن العباد وعين الله تنظرني

(انظر: ابن عربي، محي الدين (ت ٦٣٨هـ)، رسالة روح القدس، (تحقيق عزة حصرية)، مطبعة دار العلم، دمشق ١٩٧١م، ص ١٦٣. والطمار، محمد، (١٩٨١م)، تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر، ص ١٤٩. ومبارك، زكي، (١٩٥٤م)، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط ٢، دار الكتاب العربي: مصر، ج ١/١٥٩. وابن عربي، الفتوحات المكية، ٣/١. ١٢٧- ابن عربي، الفتوحات المكية، ٨٠/١.

أولاً: شعر الزهد: تاريخه - نشأته

بدأ شعر الزهد منذ ظهور الإسلام وحتى منتصف القرن الثاني الهجري، وكل ما يتوفر اليوم من هذا الطور طائفة كبيرة من المواعظ الدينية والأخلاق والحكم التي تدعو إلى التسليم بالأحكام الإلهية، وتحت على الكثير من الأخلاق والفضائل والورع والزهد والإكثار من العبادة والتقشف، وتُصور لنا عقيدة هذا الطور الحيرة والبساطة. وإذا استعرضنا الشعر العربي القديم فسوف نجد أن حضور الزهد كان في أقدم القصائد التي وصلت إلينا منذ العصر الجاهلي، وهذا الشيء يجعلنا نجزم بأن الزهد من الموضوعات الرئيسية في الشعر، والتي كانت تنمو تدريجياً منذ العصر الجاهلي وحتى العصور الوسطى واللاحقة، مروراً بصدر الإسلام،.. ولا يختلف الباحثون على أن العصر الذهبي لشعر الزهد هو العصر العباسي، وربما العوامل التي قرّبت شعراء ذلك العصر من الزهد وأبعدتهم عن أمور أخرى كانت السبب في ذلك الازدهار.. لكننا في الوقت نفسه نجد في شعر الزهد بشكل عام أسماء مهمة جداً وضعت حجر الأساس لقصائد الزاهدين، أبرزهم "الإمام علي بن أبي طالب" رضي الله عنه ٢٣ ق هـ-٤٠ هـ، و"الإمام الشافعي" رضي الله عنه ١٥٠-٢٠٤ هـ.

والإمام علي كرم الله وجهه يُعتبر من أوائل واضعي أسس الزهد في موضوعات الشعر العربي، إذا ما نظرنا إلى القصائد المنسوبة إليه، وكذلك في ديوان شعره والأبيات الشعرية الأخرى، وخاصة التي جمعها "الشريف الرضي" ٣٥٩-٤٠٦ هـ في كتاب "نهج البلاغة"، نجد العديد من تلك القصائد تحت على الزهد وترك الدنيا، بالإضافة إلى النصوص النثرية في خطبه والعديد من الأبيات الشعرية التي تُرغّب في الزهد وترك الدنيا وملذّاتها. منها القصيدة العصماء التي يقول فيها:^{١٢٨}

النفْسُ تبكي على الدنيا وقد علمتْ	أنّ السلامة فيها ترك ما فيها
لا دار للمرء بعد الموت يسكنها	إلا التي كان قبل الموت يبنّيها
فإن بناها بخير طاب مسكنه	وإن بناها بشرٍ خاب بانيها
أموالنا لذوي الميراث نتركها	ودورنا لخراب الدهر نبنيها

١٢٨- أمير المؤمنين، الإمام علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي رضي الله عنه وكرم الله وجهه (١٣ رجب ٢٣ ق هـ = ٢١ رمضان ٤٠ هـ / ١٧ مارس ٥٩٩ = ٢٧ يناير ٦٦١ م)، ديوان، (جمع وترتيب عبد العزيز الكرم)، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، ص ١٤٠.

أُمت خراباً وأفنى الدهر أهليها
حتى سقاها بكأس الموت ساقبها
الدين أولها والعقل ثانيها
والجود خامسها والفضل باقيها
والصبر تاسعها واللين باقيها
ولست أرشد إلا حين أعصيتها
فالموت لا شك يفنيها ويفنيها
والجار أحمد والرحمن ناشيها
والزعران حشيش نابت فيها
والخمر يجري رحيقاً في مجاريها
تسبح الله جهراً في مغانيها
بركعة في ظلام الليل يحييها

فكم مدائن في الأفاق قد بنيت
أين الملوك التي كانت مسالطة
إن المكارم أخلاق مطهرة
والعلم ثالثها والحلم رابعها
والبر سابعها والشكر ثامنها
والنفس تعلم أنى لا أصادقها
لا تركزن إلى الدنيا وزهرتها
واعمل لدار غداً رضوان خازنها
قصورها ذهب والمسك طينتها
أنهارها لبن محض ومن عسل
والطير تجري على الأغصان عاكفة
فمن يشتري الدار بالفردوس يعمرها

فوجد في قصيدته هذه معنى الزهد واضحاً جلياً، وكأنه لم يعط أحدٌ من الشعراء للزهد تفسيراً كما فسرهُ الإمام علي رضي الله عنه، فيوضح في البيت الأول أن الإنسان في صراع دائم مع الدنيا، ولكنه يظل راغباً فيها رغم معرفته أنها فانية وزائلة. ويُعتبر الصبر على نوائب الدهر من الزهد عند الإمام علي رضي الله عنه، يقول في ذلك كرم الله وجهه:^{١٢٩}

لئن ساءني دهرٌ لقد سرّني دهرٌ وإن مسّني عُسرٌ فقد مسّني يُسرٌ
لكلٍّ من الأيام عندي عادةٌ فإن ساءني صبرٌ وإن سرّني شكرٌ

وإذا كان الخلفاء الراشدون والصحابة الكرام رضي الله عنهم قد استلهموا معنى زهدهم من القرآن الكريم ومن سيرة النبي ﷺ، فإن بعض الشعراء حتمته عليهم ظروفٌ بعد توسع الفروق الطبقيّة بين الشعوب وتطور المجتمع الإسلامي، مما أدى ذلك إلى لجوء بعض المسلمين إلى الزهد وانعزالهم حياة الناس، فقد التزمه أهل العراق الزهد - مثلاً - بسبب الحروب والفتن في بلادهم، وبسبب الحرمان الذي حلّ بهم وأصابهم.

١٢٩ - المصدر السابق، ص ٤٥.

وهناك من الشعراء من تقدمت به السيّن أو فشل في الحب، فنراه يلجأ إلى الزهد في حياته وفي شعره، وعلى الرغم من عبث البعض منهم واستهتارهم، إلا أن الصور المعبرة عن إيمانهم بربهم، وندمهم على المعاصي وما ارتكبوه في حياتهم، كانت مجسدة في أشعارهم. ومنهم كذلك من اشتهر بالشعر المكفر، وهو أن يقوم الشاعر بنظم أشعار في الزهد تكفيراً عما فعله في أيام شبابه من معصية أو مجون..

ومن بعد القرن الثاني وحتى نهايات القرن الرابع الهجري بدأت حركة الزهد تنتسج وتنمو حتى اشتملت على أعداد هائلة من أهل العلم والعامّة، وكذلك تطور شعر الزهد في بلاد المغرب العربي خلال هذه الفترة، وأثر هذا التطور على حياة الزهاد، فنجى منحاه الإيجابي المقصود، فصار الزهاد يختلطون بالناس ويسعون في إصلاح المجتمع قدر الإمكان، وهناك أخبار عديدة تؤكد هذا التطور الحاصل في تلك الفترة.^{١٣٠}

وفي العصر العباسي ظهر شعر الزهد بقوة وصار من أقوى التيارات التي وقفت في مواجهة أشعار اللهو والمجون والخمر، الذي كان يتزعمه "أبو نواس" ١٤٦-١٩٨هـ، و"حمّاد عجرد" ١٦١-٠٠٠هـ. وقد انتشر الزهد والتدين في مواجهة انتشار التحلل والمجون والفسق في المجتمع آنذاك، فوقف أدب الزهد بصلافة ضد هذه التيارات المتحلّلة، وكان من أقوى وأبرز شعراء الزهد وقتئذ الشاعر "محمود الوراق" ٠٠٠-٢٣٠هـ، الذي وضّح في شعره معنى التقوى والزهد في الدنيا والصبر على المحن والمصائب، والقناعة والتوكل على الله سبحانه وتعالى والرضا بقضائه، والمبادرة بالأعمال الصالحة وغير ذلك من المواعظ التي عبر عنها أكثر من غيره من الشعراء، ومن شعره في الزهد:^{١٣١}

هِيَ الدُّنْيَا وَزَخْرِفُهَا	وَلَكِنْ مَا مَصَائِرُهَا
لَنْ غُرَّتْ مَنَابِرُهَا	فَقَدْ وَعْظَتْ مَقَابِرُهَا
وَأِنْ غَشَّتْ مَوَارِدُهَا	فَقَدْ نَصَحَتْ مَصَادِرُهَا

١٣٠- المغربي، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد الأندلسي (ت ٦٨٥هـ)، **المغرب في خلى المغرب**، ط٤، (تحقيق شوقي ضيف)، دار المعارف: القاهرة، ١٩٥٣، ٥٨/١.

١٣١- الوراق، محمود بن الحسن (ت: ح ٢٣٠هـ)، **ديوان**، (تحقيق وليد قصاب)، مؤسسة الفنون: عجمان ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص ٨٠.

ومن شعره أيضاً:^{١٣٢}

وبعد فواتِ الأملِ	بكيث لقربِ الأجلِ
بعيد شبابِ رحلِ	ووافد شبيب طرا
وشبيبٌ كان لم يزلِ	شبابٌ كان لم يكن
وجاء نذير الأجلِ	طواك بشير البقا

ويُعتبر "أبو العتاهية" ١٣٠-٢١٣هـ أول شاعر من شعراء عصره الذين طرّقوا باب الزهد خلال معارضته الذين انغمسوا في ملذّات المجون واللهو والزندقة، فدعا في شعره الوعظي إلى الزهد والإصلاح وانتقاد الأوضاع الاجتماعية المتردية، فكان أول من فتح هذا الباب لشعراء الزهد، وذلك عبر تسخير القصائد الشعرية لغرض الزهد فقط، كتحقير الدنيا وذمّها والترغيب في الآخرة، فاستطاع أن يعزف على هذا الوتر أحياناً روحانية على قيثارة الشعر العربي في ذلك الزمن الذي وصل فيه الترف إلى أبعد حدود الطغيان. يقول في بعض قصائده:^{١٣٣}

رَغِيفٌ خُبِرَ يَابِسِ	تَأْكُلُهُ فِي زَاوِيَةٍ
وَكُوزٌ مَاءٍ بَارِدِ	تَشْرَبُهُ مِنْ صَافِيَةٍ
وَعُرْفَةٌ ضَيِّقَةٍ	نَفْسُكَ فِيهَا خَالِيَةٍ
أَوْ مَسَجِدٌ بِمَعَزِلِ	عَنِ الْوَرَى فِي نَاجِيَةٍ
تَقْرَأُ فِيهِ مُصْحَفًا	مُسْتَنَدًا لِسَارِيَةٍ
مُعْتَبِرًا بِمَنْ مَضَى	مِنَ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ
خَيْرٌ مِنَ السَّاعَاتِ فِي	فَيْءِ الْقُصُورِ الْعَالِيَةِ
تَعُوبُهَا عُقُوبَةٌ تَصْلَى	بِنَارِ حَامِيَةٍ
فَهْـذِهِ وَصِيَّتِي	مُخْبِرَةٌ بِخَالِيَةٍ

١٣٢- المصدر السابق، ص ١١٦.

١٣٣- أبو العتاهية، إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني أبو إسحاق (ت ٢١١هـ)، ديوان، (تحقيق حمدي السلفي وصبحي السامرائي)، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٤٨٨.

طُوبَى لِمَنْ يَسْمَعُهَا تِلْكَ لَعْمَرِي كَافِيَهُ
فَأَسْمَعْ لِنُصْحِ مُشْفِقٍ يُدْعَى أَبَا الْعَنَاهِيَهُ

ومن شعراء الزهد وأئمنته في القرن الثالث الهجري "الحارث المحاسبي" ١٧٠-
٢٤٣هـ، وتذكر لنا كتب التاريخ أيضاً واحداً من أعلام الزهد وشعرائه وهو "عبد الله بن
أبي الجلاء" ٢٠٠-٢٠٦هـ. وفي القرن الرابع الهجري يظهر الشيخ الزاهد "أبو بكر
الشبلي" ٢٤٧-٣٣٤هـ، الذي كان متعلقاً بالزهد والتصوف، وكان قد التقى بالجنيد
البغدادي قدس سره فحثه على التصوف والعبادات والزهد في الدنيا.

ويبدأ الطور الثاني من أواسط القرن الثاني وحتى القرن الرابع الهجري، وفيه يبدو
ظهور التجانس والاختلاط بين العرب وغيرهم من الأمم، وظهر في هذا الطور عنصر
جديد من الفلسفة. وغالب أدب الزهد في الطورين الأول والثاني كان نثراً، مع ظهور
القليل من الشعر في الطور الثاني، وكذلك بدأت الشطحات والمصطلحات الصوفية
تتكون في هذا الطور.^{١٣٤}

وانتشر أدب الزهد كذلك في الأندلس والمغرب العربي كما هو الحال في المشرق،
وكان الزهد واحداً من أغراض الشعر التي شاعت آنذاك، وأشهر من انتهج هذا اللون
من الشعر في القرن الرابع الهجري "ابن أبي زمنين" ٣٢٤-٣٩٩هـ.

وفي القرن الخامس الهجري ظهر عدد كبير من الشعراء الذين نظموا شعر الزهد،
وذلك بسبب ظروف الفوضى في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في ذلك القرن،
وصار الزهد لدى الكثير من الشعراء مذهباً أدبياً وأخلاقياً، لأنهم رأوا في شعر الزهد
طريقاً للخلاص والنجاة من أوضاع الحياة المتقلبة في ذلك القرن.. ونبغ عدد غير قليل
من شعراء الزهد الذين نظموا هذا اللون من الشعر، ومنهم أبو إسحاق الإلبيري.

ثانياً: الشعر الصوفي: ظهوره - خصائصه - تطوره

لا تتفصل خصائص الشعر الصوفي ومصادره عن تاريخه، فقد نشأ هذا النوع من
الشعر، من الشعر الديني، مثلما نشأ من الزهد والتصوف.
والشعر الديني في الإسلام هو أول منابع الأدب الصوفي الإسلامي، حيث بدأ هذا

١٣٤- انظر: أمين، أحمد، *ظهر الإسلام*، ص ٨٦٩.

النوع من الشعر في الإسلام مع انتصار الدعوة الإسلامية.^{١٣٥} وظهر في شعر الفتوحات وتمجيد البطولات وذكر البلاء في الحرب والإشادة بالإسلام وما اتصل بذلك من مدح رسول الله ﷺ والمهاجرين والأنصار.^{١٣٦}

وفي العصر الأموي تطوّر الشعر الديني مع تطور الحياة الاجتماعية والروحية، فظهرت الأشعار التي تدعو إلى ترك الدنيا وذمّها وعدم الإقبال عليها، والتوجّه إلى الله سبحانه وتعالى، والانصراف بالكلية إليه، ونذر النفس للجهاد في سبيل الله تعالى، والعمل على مرضاته، والقيام بألوان من العبادات التي لم يوجبها الشرع، وسمي هذا النوع بالزهد. ومن الطبيعي أن يُطلق على شعر التدين في صورته الجديدة "شعر الزهد"، أو "الشعر الزهدي"، وهو طور جديد من أطوار شعر التدين يختلف عن طوره الأول، في شدة توغله في الروحانية.^{١٣٧}

وقد ظهر الشعر الصوفي بعد شعر الزهد الذي اشتهر فيه كثير من الشعراء، ولكن لم يظهر الشعر الصوفي إلا بعد شعر المديح النبوي، وبعد أن انتشر الورع والتّسكُّ بين الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين، كـ "سفيان الثوري" ٩٧-١٦١ هـ، و "إبراهيم بن أدهم" ح ١٠٠-١٦٢ هـ، و "رابعة العدوية" ١٠٠-١٨٠ هـ، و "معروف الكرخي" ٠٠-٢٠٠ هـ، وغيرهم..

وهذا يعني أن بداية الشعر الصوفي ظهرت عند كبار أهل الزهد والورع والتقوى والصلاح، وفي النصف الأول من القرن الثالث للهجرة أخذت معالم هذا النوع من الشعر تتضح، ويعتبر "ذو النون المصري" (ت ٢٤٥ هـ)، أول من فسر إشارات الصوفيين وتحدث في هذا الطريق، وقد أخذ الكل عنه وانتسبوا إليه، لأنهم يعتبرونه رأس الفرقة وواضع أسس التصوف في هذا القرن.

وبعد العصر العباسي اشتدت موجة الشعر الديني بشكل عام، بل أصبحت موجات هادرة قوية، وظهر من شعراء التصوف جيل جديد اعتمدوا على مبدأ نظرية وحدة الوجود ووحدة الشهود والحقيقة والإشراق وغيرها من النظريات الصوفية التي انتشرت في ذلك الوقت. وتزايد في هذا العصر شعر الزهد والتصوف وشعر المديح النبوي، وكل

١٣٥- فروخ، عمر، التصوف في الإسلام، (١٩٨١م)، دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان، ص ٩٦.

١٣٦- عبد الحكيم، حسان، التصوف في الشعر العربي، ص ١٣٤.

١٣٧- المصدر السابق، ص ١٧٢.

هذه التيارات الشعرية كانت ردًا على المحن والحروب والغزوات التي تعرض لها المسلمون على أيدي المغول والصليبيين، ومن الشعراء البارزين في هذا التيار "شهاب الدين محمود الحلبي" ٦٤٤-٧٢٥هـ، وشاعر المديح النبوي "البوصيري" ٦٠٨-٦٩٦هـ، "عفيف الدين التلمساني" ٦١٠-٦٩٠هـ، وغيرهم الكثير..

واقترنت الصوفية عند "ابن عربي" بالمحبة والعشق الإلهي، وكان قد مرّ بتجربة الحب في أيام شبابه، وأغلب أشعاره ظاهرها في العشق والمحبة، لذلك فقد عليه البعض واتهموه بالشرك، و وصفوه بالأوصاف التي لا يقبلها الدين ولا تسمح تعاليم الإسلام السماح بها، وكان منتقديه كانوا عاجزين عن تأويل الرموز الصوفية تأويلًا صحيحًا وحلّها كما أوردتها صاحبها، هذا أن لم يكن السبب في اختلاف الرؤى والتفكير هو العداء الذي لا يليق بمن يدّعي العلم والعقل.

فإذا كان ظهور شعر الزهد والتصوف في المشرق بمثابة ردّ فعل للتحلل وفساد الأخلاق في المجتمع، فإن الأخلاق في المغرب والأندلس كانت مرعية والدين كان مقدّسًا،^{١٣٨} فقد جاء التصوف عندهم بسبب رغبتهم في مشاركة المشرقيين في الأدب وموضوعاته، سواء كانت شعرًا أو نثرًا.

وعلاقة التصوف وطيدة بالأدب العربي شعرًا ونثرًا، حيث استعان أهل التصوف بالشعر للتعبير عن المجاهدات والشطحات والرموز العرفانية، واستعانوا بالنثر كذلك لتقديم تجاربهم الباطنية وقبساتهم العرفانية النورانية. فالشعر الصوفي نوع من الشعر يكون إلهيًا محضًا تُستخدم فيه المادة الشعرية للرمز عن الذات الإلهية وعن الحقائق، وهو شعر مسؤول - لا يُقصد ظاهره - وإنما له محامل يُحمل عليها وتليق به.^{١٣٩}

ولكن واجه هذا الشعر عبر العصور من قبل المتكلمين انتقادات حادة بسبب اعتماد الشاعر على الرمز في بعض الأحيان والمغالاة في أحيان أخرى، وبسبب الغموض الذي اكتنف معانيه. ولا ندري إن كان هؤلاء المنتقدين تصرفوا بنزعة مذهبية أو بعصبية، في نقدهم هذا!.

١٣٨- أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي في الأندلس، ص ١٦٤.

١٣٩- المصدر السابق، ص ٢٢٦.

المبحث الثالث: أهمية الأدب الصوفي

يُعتبر الأدب الصوفي أحد أهم الفنون في الأدب العربي على مرّ التاريخ، سواء كان في مسماه الأول "الزهد"، أو ما تولد عنه من التسميات اللاحقة كـ "التصوف" أو "الطريقة" أو غير ذلك، وخاصة الفنون أو الأغراض المستحدثة في الشعر العربي كالغزل الصوفي، والخمر الصوفية، والرمز إلى الذات الإلهية، وما شابهها. ونجد أن الأدباء يُقيّمون هذا النوع من الأدب ويُعلّون من شأنه وأهميته، على الرغم من نقد القلة التي لم يتسنّ لها الوصول إلى ساحل محيط هذا الأدب الذوقي الرفيع.

ونستعرض قول الدكتور زكي مبارك عن أهمية الأدب الصوفي إذ يقول: "أي والله! كان للصوفية أدب هو أعلى وأشرف من أدب البحتري والمنتبي وأبي العلاء، ولكن طافت بالناس طائفة من الجهل فتوهموا أن لا صلة بين الأدب والدين، وراحوا يقفون فيما يتخيرون عند الكتاب والشعراء الذين ألفوا الروح المدنية واتخذوا غذاءهم من الكؤوس المترعة والوجوه الصباح.. فالرجل الصوفي حين يؤلف في أدب النفس يجمع بين الصورة القولية والصورة العملية، فهو شعلة من اليقظة الروحية فيما يعمل ويقول".^{١٤٠}

ويرى الدكتور أحمد أمين أن "الأدب الصوفي غني في شعره، غني في فلسفته، شعره من أغنى ضروب الشعر وأرقاها، وهو سلس واضح وإن غمض أحياناً، وفلسفته من أعمق أنواع الفلسفة الإلهية وأدقها، ومعانيه في نهاية السمو، نقرأها فنحسب أننا نقرأ معاني رقيقة عارية لا ثوب لها من الألفاظ، خياله رائع، يسبح بك في عالم كله جمال، عواطفه لها دقة يعرضها عليك كأنها كتاب إلهي تُقلّبه أنامل الملائكة، يُقدّس الشعراء فيه الحب، ولا بد أن يكون الإنسان هائماً أيضاً مسلحاً بكثير من الأذواق والمواجيد والحالات التي يعتقدها المتصوفون حتى يسايرهم في الهم".^{١٤١}

ويصف الدكتور محمد الخفاجي الأدب الصوفي من ناحيته بأنه "أدب حافل بالروح والبلاغة والفكر الحي المتجدد والوازع الديني القوي..، وأنه يصدر عن نفوس إنسانية استغرقها وملأت جوانحها لواعج الأشواق، وتمثلت به الحُداة والرواة في كل مكان،

١٤٠- مبارك، زكي، (١٩٣٨م)، التصوف الإسلامي، ص ٣٥.

١٤١- أمين، أحمد، ظهر الإسلام، ١٧٣/٤-١٧٤.

عميق صادق، يحكي التجربة الحية التي عاشها هؤلاء الصوفيون بين الحلم واليقظة،
وبين الأمل والألم، وبين المحن والمنح، وبين حرّ العبرات وبرد النشوات".^{١٤٢}

أولاً: العمق المعنوي في الأدب الصوفي

إن الشعر هو ذلك الطريق الفسيح الذي يستطيع الصوفي من خلاله أن يعود إلى
منبعه الأول الذي ورد منه، والذي يحاول من خلال رحلته الشاقة المضنية الوصول
إليه، والموفق من يستطيع المضي بخطى ثابتة في هذه الطريق حتى يبلغ مراده وينهل
من ذلك النبع الزلال وينفصل عن الوجود بكليته وذاته ليتصل بالسعادة الأبدية ولا يبالي
بعدها بالمخاطر والصعوبات التي مرّ بها في رحلته الطويلة. فأهل هذا الطريق هم أول
من أشار إلى أن التجربة الروحية شبيهة بالرحلة، وهم الذين جعلوا من سعيهم وراء
الحقيقة سفرًا مضنيًا مليئًا بالمخاوف والمفاجآت في طريق طويل موحش ينتهي بسالكه
إلى النهاية السعيدة إن وفق الله وأراد.^{١٤٣}

وقد تأثر أهل التصوف في بلاد العالم الإسلامي والعربي بكثير من المصنفات التي
دونها أصحابها في هذا العلم، كـ"الرسالة القشيرية" لأبي القاسم القشيري ٣٧٦-٤٦٥ هـ،
وكتاب "قوت القلوب في معاملة المحبوب" لأبي طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ)، والعديد من
مصنفات الإمام الغزالي ٤٥٠-٥٠٥ هـ، بالإضافة إلى كثير من كتب التصوف السني
التي اعتمدت في مباحثها على الكتاب والسنة، وكذلك كتب الفلسفة وعلم الكلام. وقد
حاول شعراء التصوف في العالم العربي إثبات عدم خروجهم عن هذه الأصول في
قصائدهم الشعرية والنثرية. وقد أشار الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي إلى ذلك بقوله:
"فأصل رياضتنا وأعمالنا ومجاهدتنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا، إنما
كان من عملنا على الكتاب والسنة، وفيضنا روحاني إلهي لكوننا سلكنا على طريقة إلهية
تسمى شريعة، فأوصلتنا هذه الطريقة إلى المشرّع وهو الله سبحانه وتعالى، لأنه جعلها
طريقًا إليه".^{١٤٤}

١٤٢- الخفاجي، محمد عبد المنعم، (١٩٥٧م)، الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة والنشر: القاهرة،

ص ٣.

١٤٣- عبد الصبور، صلاح، (١٩٨١م)، حياتي في الشعر، دار إقرأ: بيروت، ص ٢٠.

١٤٤- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢/ ١٦١.

وإذا كانت الحقائق الروحية والأسرار الإلهية لا يأتي أيّ بيان عليها في الغالب ولا يحيط الوصف بها، فإنه من الطبيعي أن يعتمد أهل التصوف على أساليب غير مباشرة، ولا سيما على التعبير الأدبي الشائع وما يخص العواطف والعشق لإبراز ما يجول في قلوبهم وعقولهم، وللإعراب عمّا يعتلج في قلوبهم وضمايرهم، وهذا نوع من أنواع التعبير الذي وجد فيه الصوفية أنه ملائم لمكاشفاتهم وحقائقهم أكثر من أي شيء آخر، لأنهم وجدوا فيه قدرة هائلة على التأثير القوي في عقول السامعين وقلوبهم، وخاصة الغزل منه، لأنه ألصق بالجيلة الإنسانية وأخف على القلوب وأقرب إلى الطباع.^{١٤٥}

وقد لجأ شعراء التصوف في قصائدهم إلى الحب والغزل وما يتعلق بهما من الوصال والبعد والصدود والهجران وذكر أسماء المعشوقات، وعمدوا كذلك إلى ذكر الخمرة وما يتصل بها من نديم وكأس وساقٍ وذير وحانة وغير ذلك من الأشياء التي تُستخدم في الشعر الخمري والغزلي عادة، والذي يلجأ إليه الشاعر ليفصح عن عواطفه الجياشة نحو محبوبه، أو التعبير عن حالته النفسية التي يحدثها السكر نتيجة احتسائه جرعات من تلك الخمرة، وربما تكون هناك صعوبة في التمييز بين القصائد الشعرية التي استُخدمت فيها هذه الأغراض لغاية حسية دنيوية، وبين تلك القصائد التي ينشد الشاعر من خلالها غاية علوية وأسرارًا غيبية إلهية.

ويستخدم الشاعر "عمر اليافي" في قصيدة له مصطلحات وألفاظ عادة ما يستخدمها أهل التصوف على مر العصور كـ "الجمال والكمال" وهي الصفات التي تتعلق بالرضا واللفظ،^{١٤٦} وهو يشير بهذه المصطلحات إلى الذات الإلهية التي يرمز إليها بلفظ "عرّاس" و"بكر"، وهذه العرائس يصفها اليافي بأنها تتمثل في إشراقات الذات الإلهية العلية على قلوب محبيها، فإذا تجلّت بجمالها وكمالها فإن الواردات كذلك تخطر وتُرد على القلب، و"الواردات" هي "كل ما يرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمّد من العبد".^{١٤٧} ويضيف الشاعر أن الوصول إلى الذات الإلهية صعب المنال، لأنها هي البكر التي يصعب الإحاطة بها، إنما يمكن أن يتفكر ويتمعن بصفاتها التي تتحلّى بالكمال

١٤٥- عبد الكريم اليافي، دراسات فنية في الأدب العربي، ص ٣١٣-٣١٤.

١٤٦- الجرجاني، العلامة علي بن محمد السيد الشريف (ت ٨١٦هـ)، معجم التعريفات، (تحقيق ودراسة الشيخ محمد

صديق المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٣١.

١٤٧- المصدر السابق، ص ١١٤.

وتتجلى بالجمال المطلق.

ويشير اليافي في أبياته هذه إلى انكشاف الحجب التي تحجب الذات الإلهية عن المخلوقات، حيث يخرق العبد الفاني في حب الله تعالى تلك الحجب، ورؤيته للحقائق تكون أشبه بعرائس متجردات عن ثيابهن خالعات لما يكسوهن، تباهاً بحسنهن وجمالهن الفاتن الذي لا يستطيع أن يطلع عليه أحد إلا من له الحق الخالص وخصه الشرع بهذا الاطلاع على تلك المفاتن وهذا الجمال، فكذلك حال الصوفي الذي لا تكون له غاية ومنى إلا الفناء والانغماس في الحقيقة الإلهية الكبرى. فيقول:^{١٤٨}

عرائس حسن بالجمال تجلّت	بعقد لآلٍ بالكمال تحلّت
وقد وردت والواردات تزفّها	بمجلّى تجلّي الحسن فوق منصة
لها خلّع من نسج حال خلاعة	بتلوين لبس الحال في كل صورة
هي البكر بنت الفكر حال مذاقها	عجوز تُرى شمطاء عين فتية

وينتقل الشاعر اليافي من الغزل إلى الخمر في القصيدة نفسها، بحسن التخلص من وصف البكر العروس إلى بكر الخمر التي ينعته ويصفها بعجوز شمطاء، في إشارة منه إلى الخمر القديمة التي هي بكر معتقة، كما هي عادة الشعراء في تناقل هذا الوصف وهذا المعنى، ولكن هذه الخمرة لا تزال عذراء رغم شيخوختها، ويرمز بريح الخمر إلى الذكر الذي له أهمية كبرى عند الصوفية السالكين، حيث يستثير أعطاف النشأوى الذين يتميلون في ذكر الله تعالى كما تتمايل الأغصان وتنثني إذا تلاعبت بها رياح الصبا.

ويتداخل في هذه الأبيات الخمر بالغزل، وكذلك الغزل بالخمر، إذ يُستخدم اللفظان في القصيدة للرمز بهما إلى معنى آخر يفهمه أصحابه، كما جمع الشاعر كذلك بين الخمر والذكر والطبيعة عندما يصف العذراء الحسناء والبكر والخمر. فيقول:^{١٤٩}

كأن الصبا راحت تروّح غصنها	تلاعبه إذ تنثني كالأسنة
كان الحميّا باحمرار خدودها	تدير على العشاق صهباء خمرة

١٤٨- اليافي، الشيخ عمر بن محمد الحسيني (ت ١٢٣٣هـ)، ديوان اليافي، (ضبطه وصححه وعلق عليه الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ٢٠٠٧م، ص ١٢٩.

١٤٩- السابق، ص ١٢٩.

لعمرك ما كأس الحميا إذا صفا سواها ولا ريح الصبا في الحقيقة

ونلاحظ أن عمر اليافي يغرق ويهيم في حبِّ الذات الإلهية التي يصفها بالروح والريحان والراح، وهي الشذا الطيب الرائحة إذا هبت على العشاق، وهي الروح والأرواح، وينتقل إلى وصفها بصورة أخرى ليجمع ذلك في شطر بيت واحد، بأنها الكأس التي يرتشف منها، وهي الطاس والجام والدنّ الممتلئة مدامًا في الحانة، التي يرمز بها إلى الحضرة الإلهية، التي يسكر من خمر حبها المصفى الزلال كلُّ عاشق لها، ولكن "سكر" هذه الخمر "هو غيبة بوارد قوي، فما هو غيبة إلا عن كل ما يناقض السرور والطرب والفرح، وتجلي الأمانى صورًا قائمة في عين صاحب هذا الحال".^{١٥٠} فهي تُسكر لكن محتسبها يبقى في حال صحو صوفية لكي يتملّى وينعش قلبه بجمال أنوار الذات الإلهية إذا تجلّت على عشاقها. فيقول:^{١٥١}

هي الروح والأرواح إن هي هبت	هي الراح والريحان والروح
مدامًا، هي الدنّ المصفى بحانة	هي الكاس بل والطاس والجام

ويعرض اليافي المفاهيم والألفاظ والمصطلحات الصوفية التي كان شعراء التصوف يكررونها ويتعارفون عليها في أشعارهم، فيرمز إلى الذات الإلهية بأسماء عدة، كـ"سلمى ودعد والرباب وزينب وهند وليلى"، وكذلك "جميل وبثينة" وما شابهها من الأسماء، فإنما هي عبارة عن رموز وإشارات يعبر بها شعراء الصوفية عن محبوبهم. وفي هذه الأبيات يُفصح الشاعر عن عقيدته الصوفية صراحة، بعد أن كان قد ابتدأ قصيدته بالغزل ثم انتقل للخلط بينه وبين الخمر، ثم لا يلبث أن يوضح أن هذه كلها عبارة عن مسميات رمزية، القصد منها الإشارة إلى المعشوق والمحبوب الأساسي وهو ذات الله سبحانه وتعالى، ونجد هذه الصراحة من خلال استخدامه لمصطلحات "التجلي"، و"الحال"،^{١٥٢} وكذلك "الأحدية والوحدانية"^{١٥٤} ويستغرق كذلك بذكر صفة

١٥٠- ابن عربي، الفتوحات المكية، ٥٤٤/٢.

١٥١- اليافي، الديوان، ص ١٣٠.

١٥٢- وهو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، إنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فان لكل اسم إلهي حسب محيطه ووجوه تجليات متنوعة، نفس عدد أمهات الغيوب التي تظهر التجليات من بطائنها وله أنواع

"الجمال" التي تعني: كل "ما يتعلق باللفظ والرضا والرحمة"، وذكر "الجلال" الذي يقصد به: كل "ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة"^{١٥٥} من الصفات، ويذكر أيضًا "الفرق" وهو: "مقام التمييز بين الموجودات، و"الجمع": "الذي تظهر فيه الوحدة بين الموجودات".^{١٥٦} أو أن "الفرق: ما نسب إليك، والجمع ما سلب عنك". ومعناه أن يكون كسبًا للعبد من إقامة وظائف العبودية وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق.. وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وابتداء لطف وإحسان، فهو جمع، ولا بد للعبد منهما، فإن من لا تفرقة له، لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له؛ فقول العبد: "إيّاك نعبد" إثبات للفرقة بإثبات العبودية، وقوله: "وإيّاك نستعين" طلب للجمع.. فالفرقة بداية الإرادة، والجمع نهايتها".^{١٥٧} ويتطرق كذلك لذكر "الفيض اللدني" الذي يُعرف عند القوم بـ "الفيض الأقدس" فـ "هو عبارة عن تجلي الحب الذاتي الذي يقتضي وجود الأشياء والاستعدادات العائدة لها في حضرة العلم ثم في الحضور العيني".^{١٥٨} فيقول:^{١٥٩}

فسلمى ودعدّ والرباب وزينب	وليلى وهندّ مع جميل بثينة
إشارات عشاق عبارات ذائق	مجاراة أشواق مباراة صبوة
وموردها تلوين حال ممكّن	ومشهدها تعيين عين بصيرة
حقائق أسماء رقائيق مظهر	دقائق أنباء تشير لحضرة

متعددة.. (ابن عربي، الفتوحات المكية، ١٣٢/٢. والجرجاني، التعريفات، ص ٢١).

١٥٣- الحال عند أهل الحق: معنّى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن، أو قبض أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكًا يسمى مقامًا، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. (الجرجاني، التعريفات، ص ٣٢).

١٥٤- الحضرة الواحدية: هي مظهر الحضرة الأحدية. (الجرجاني، التعريفات، ص ٣٦).

١٥٥- المصدر السابق، ص ٣٠-٥٤.

١٥٦- الحكيم، سعاد، (١٩٨١م)، المعجم الصوفي، مطبعة ندرة للنشر والطباعة: بيروت، ص ٢٧٠.

١٥٧- الجرجاني، التعريفات، ص ٨٢.

١٥٨- السابق، ص ٢٩٤.

١٥٩- اليافي، الديوان، ص ١٣٠-١٣١.

مجالى جمالٍ فى بطون جلاله
وما الوصف والأسماء سوى الذات إن تكن
فحقق هداك الله أسماءه العلى
جمال جلال كلها عند فرقتها
وكلتا يدي ربي يمينٌ وإنما
فكن محرماً عما سواه مجرداً
و ردّ زمزم الفيض اللدنيّ مسرعاً
وفي عرفات الجمع عرفان فرقة

معالي كمال فى ظهور جلاله
لفرق اعتبار الجمع حكم عبارة
ترى الاسم منها جامعاً للبقية
يمينٌ شمال جمعها سرّ قبضة
شمال ضلال الحجب عين القطيعة
ملابس أغيار محلاً بحجة
و ردّ حجره الفيض ميزاب رحمة
ونيل المنى بعد الدنو لزلفة

ونجد قصائد للشاعر عمر اليافي اقتدى فيها بالشاعر عبد الغني النابلسي^{١٦٠} الذي

١٦٠- عبدالغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (١٠٥٠-١١٤٣هـ=١٦٤١-١٧٣٠م)، الدمشقي، الكناني، الحنفي، النقشبدي، القادري، الأديب، والشاعر، والمتصوف، والرحالة، والعالم الكبير، اشتهر في عصره باسم "ابن النابلسي"، عالم بالدين والأدب أكثر من التصنيف، ولد ونشأ في دمشق ورحل إلى بغداد وعاد إلى سورية وتقل في فلسطين ولبنان وسافر إلى مصر والحجاز واستقر في دمشق وتوفي فيها. كان والده أول أستاذ له، ويقال إنه ختم القرآن وعمره خمس سنوات. فأخذ من علماء كبار، ك محمود الكردي، ونجم الدين الغزي، وإبراهيم بن منصور القتال وغيرهم، انخرط في سلك التصوف منذ بواكير عمره، لقبه علماء عصره بـ"أستاذ الأساتذة" لمكانته الصوفية والعلمية والشعرية بين معاصريه. وحين بلغ العاشرة كان قد حفظ كثيراً من المقدمات ومن المنظومات مثل ألفية بن مالك في النحو، والكنز في الفقه، والشاطبية في القراءات، والرحبانية في الفرائض والجزرية في التجويد. وفي نفس الفترة كان يتابع دروس نجم الدين الغزي (١٠٦١هـ)، في الحديث تحت القبة في الجامع الأموي، كتب أول أشعاره في الثانية عشرة من العمر في رثاء والده. وقد تابع دراسته بإشراف والدته. وحين بلغ الخامسة والعشرين ارتحل إلى أدرنة التي كانت مقر دار الخلافة، ثم زار استنبول وحصل على وظيفة قاضي في حي الميدان جنوب دمشق. غير أنه استقال من هذا المنصب وتفرغ للتدريس والتأليف، ولما بلغ الأربعين من عمره مر بأزمة نفسية حادة اضطر على إثرها إلى الاعتزال في بيته خلال سبع سنوات لا يخرج من بيته إلا للضرورة القصوى. وبعد سبع سنوات، خرج إلى الناس الذين ازداد احترامهم له بعد أن كانوا قد رموه بالحجارة قبل خلوته، وذلك لتبنيه آراء ابن عربي الصوفية ودخوله في خصومات مع بعض فقهاء عصره. لم يتوقف عن إلقاء الدروس في تسهيل تفسير القرآن للبيضاوي وفي تدريس الفتوحات المكية لابن عربي. حتى توفي ودُفِنَ في القبة التي كان بناها في بيته، ثم أقيم على قبره جامع في بدايات القرن الثالث عشر للهجرة. ويخبرنا خليل المرادي في ترجمته للنابلسي أنه «أغلقت البلد يوم موته وانتشر الناس في الصالحية لحضور جنازته». تجاوز عدد مؤلفاته الثلاثمائة كتاب ورسالة وشروح ودواوين شعر ورحلات.

عارض قصائد سلطان العاشقين عمر بن الفارض، ولكن اليافي لم يقف عند نظم مقطعات وقصائد في الغزل الصوفي فحسب، وإنما نظم شعراً كثيراً في الأزجال والموشحات والأدوار، وهذا ما نجده في ديوان شعره المطبوع، وقد عارض اليافي القصيدتين اللتين تُعتبران من أشهر قصائد ابن الفارض، وهما "التائية الكبرى" والثانية التي يقول في مطلعها:

"سائق الأظعان يطوي البيد طي
منعماً عرّج على كئيبان طي"

فيعارض اليافي هذه القصيدة قائلاً:^{١٦١}

أنجد المُتَهَمَ في غزلان طي
منعماً في ذكر نعمان الحمى
واطو بالتذكار نشرَ الوجد طي
حيث نعى أنعمت مناً علي

ويقول في هذه القصيدة من الغزل:

ما ليالي الوصل منها لي سوى
كم قطفنا الزهر من روض اللقا
ليلة القدر براياها الشذي
ورشفنا من زلال الأنس ري
آه وا ويلاه لو دامت وما
دام غير الله في الأكوان حي

ويدعو اليافي أصحابه إلى مقام الفناء الذي هو مقام "الصحو بعد المحو"^{١٦٢} بحيث

وقد كتب خاصة في التصوف والفقه والحديث والتفسير، ولكنه تناول كذلك موضوعات مختلفة مثل تفسير الأحلام والفلاح، كما دافع عن الطرق الصوفية والتصوف بكل جرأة بعد أن بلغ مرتبة العارف التي يطمح إليها كل من سلك طريق التصوف. من مؤلفاته: "ديوان الدواوين" وهو مجموعة شعره، "إيضاح المقصود من وحدة الوجود" وهي رسالة صغيرة، "أسرار الشريعة"، "الفتح الرباني والفيض الرحماني"، وغيرها. (انظر: باشا، تاريخ الأدب العربي العصر العثماني، ص ١٦٨. و: الغزي، الشيخ كمال الدين محمد بن محمد شريف (ت ١٢١٤هـ)، الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠١٥م، ج ٢، ص ٧٥. و: مطلوب، أحمد، (٢٠٠٦م)، العارف عبد الغني النابلسي حياته وشعره، نشر دار الغرب الإسلامي: بيروت. و: باسيل، فيكتور سعيد، (٢٠٠٦م)، وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي، دار الفارابي: بيروت، ص ٤٧ - ٧٩).

١٦١- اليافي، الديوان، ص ٧٩-٨٠.

يكون الصوفي قد دخل في اتصال كامل مع الذات الإلهية، ويرى أن أسمى وأرقى مقامات العشق والهوى هو مقام الفناء، بحيث يكون الصوفي قد تمّ له الفناء التام عن جسده. فيقول:

ذُبْ غراماً وأسىً بل حسرةً ولكأس المحو في الصحو تهّي
يا سميري والهوى ما ذاقه غير فانٍ بات في صورة حي

وينصح الشاعر اليافي الآخرين من خلال أبيات في قصيدته التي يبدأ بها بنصائح عامة كأن يواجه الصوفي الحب ويتلقاه مواجهة، وأن لا يفرّ منه، وكأنه في ساحة المعركة التي لا يجب الفرار فيها، وأن يشنّف سمعه لطرب الهوى، لأن هذا الإقبال يكون إقبالاً على حب الذات الإلهية، فيكون بذلك الزهد عن كل شيء سواها. فيقول:^{١٦٣}

شنّف السمع مطرباً بالسماع فالهوى يسترّق حرّ الطباع
وانصبّ الحال للهوى بانخفاضٍ فانتّها الخفض مبتدا الارتفاع
ثمّ مزّق ثوب الخلاعة سكرأً وتلافى تلافى بالرقاع
لا تولي في حلبة الحبّ ظهراً وتلقّ الهوى بصدر شجاع
وإذا ما دعاك داعي التصابي فأجبه واغنم جميل المساعي
نحن ممّا بالوجد عتّا خرجنا وتركنا الوجود بعد الوداع
كم رعيناه عهد الهوى وهو فينا ملكٌ بات للرعيّة راعي
كم غوادٍ في غور وجدٍ بوادٍ سافراتٌ عن حسن بدر القناع
تتهادى وبالمحاسن تهدي كلّ نور من وجهها الشعشاع
أنا وحدي الشجيّ فيها بوجدي بصري منطقي بها وسماعي

١٦٢- الصحو عن الصوفية: هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه. والمحو: فناء أفعاله في الحق. وهو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان، ولا موجود عندهم إلا الحق سبحانه وحده، فهو العابد باعتبار تعينه وتقيد بصور العبد التي هي شأن من شؤون الذاتية، وهو المعبود باعتبار إطلاقه. (انظر: الجرجاني، معجم التعريفات، ص ١١٢-١٧١).

١٦٣- السابق، ص ٧١-٧٢.

وكذلك يذكر اليافي في نفس القصيدة الفناء في الذات الإلهية والغيبة عن الوجود والسوى لكي لا يظن السامع أن هذا الغزل غزل عادي وينصرف ذهنه عن الحقيقة المقصودة في هذه الأبيات، ويؤكد أن القصد من ذلك هو الحب والعشق الإلهي فقط، فيتابع:

أخذتني مَنّي وأفنتني عَنّي	غَيَّبَتْنِي بَبْرَقَهَا اللَّمَّاعِ
صاح سر بي لسربها فشرابي	حَبَّهَا وَالسَّوَى سَرَابٌ بِقَاعِ
غب غراماً بها تشاهد بديع الـ	حَسَنَ فِيهَا الْجَمِيلَ فِي الْإِبْدَاعِ
واختم القال حيثما الحال إن رمـ	تَ ابْتِدَاءً فَلَيْسَ فِي الْإِتْسَاعِ

وفي بعض الأبيات يلمح اليافي للذات الإلهية تلميحاً دون ذكرها أو التصريح بذلك مباشرة، من خلال الغزل الذي يستخدمه كغرض لتوضيح الاعتقاد الصوفي الكامن داخله. فيقول:^{١٦٤}

بعد ما أهدي سلاماً حسنا	لاح كالبدر بنورٍ وسنا
لحبيبٍ لم أزل أبصره	في فؤادي يقظةً أو وسنا
غائبٌ عَنّي وعندي حاضرٌ	وبعيدٌ وهو مَنّي قد دنا
لم يزل قلبي يراه حسناً	ما رآه المؤمنون حسنا
طاب وردُ الحبِّ فيه منهلاً	فشربنا بالتصافي كأسنا
وأتى منه كتابٌ قد صفا	ونفى بالودِّ عَنَّا بأسنا
روضة الذكر بها نشأتنا	حيث ربّى الربُّ فيها عرسنا
نجتني منها قطوفاً قد دنت	بالهنا والحبِّ بيدي أنسنا
ولنا أنسٌ سوى ذكر الّذي	بجمالٍ لاح يجلو عرسنا
جلّ في حضرة قدسٍ تنجلي	بصفاتٍ أشهدتنا قدسنا

وما يميز هذه الأبيات أنها ليست غزلاً عادياً، بل غرض الشاعر هو الغزل الإلهي، فقد أشار في القصيدة إلى المؤمنين، وهذا يثبت أنه ليس غزلاً عادياً كما يتوهم البعض أحياناً.. وكذلك نجد له في قصيدة أخرى على نفس المنوال السابق في ظاهرها الغزل

١٦٤- السابق، ص ٩٣.

العادي، لكنه يُبعد السامع عن هذا التصور من خلال ذكر الجنة والجحيم والخلود، وكذلك الوجد والغياب عن الوجود، وغير ذلك من الإشارات الصوفية. قائلًا:^{١٦٥}

يا ليلة الوصل هل تعودني	وتنجزني بالوفاء وعودي
فالسقم قد نمّ عن غرامي	ورقّ لي في الهوى حسودي
وسال من فيض سحب جفني	غزير دمعي على الخدود
يا عاذلي خلّني فلاني	غبت من الوجد عن وجودي
وصحّت من عظم ما ألقى	يا مقلتي بالدموع جودي
قد فقت أهل الهوى هياماً	في حبّ ظبي الحمى الشرود
إنّي أرى هجره جحيماً	ووصله جنّة الخلود

وهذه الأبيات كان أهل التصوف ينشدونها في مجالس الذكر - كما يقول محقق ديوان الشاعر الشيخ عمر اليافي - وقد كانوا يميلون إلى هذا النوع من القصائد التي يكون فيها الغزل معتمداً على التلميح والإشارة والرمز، ويفضلونه على الغزل الصريح الذي يوضح العقائد الصوفية صراحة، لأنه يكون ذو معانٍ معقدة تعتمد على الخطاب المباشر، وهذا لا يناسب الغناء والتلحين في القطعة الشعرية أو القصيدة الغزلية. ويشير اليافي أيضاً إلى أن الغناء عند المتصوفة من العوامل الهامة التي تتيح للصوفي الاتصال بمحبوبه، فالألحان التي يشدو بها المنشد تساعد النفس على الوصول إلى الفناء في الذات الإلهية وتسمو بالنفس وترتقي بالصوفي وتزيد من وجدّه بخالق ومحبوبه. فيقول:^{١٦٦}

صفا كأُسّ السماع لنا قطينا	وساقي الراح بالأقداح دائر
فهمنا في الهوى حتى فهمنا	من الآلات آيات الأشياء
وراح الحبّ يُجلى في محيا	جماليّ وقد رفع الستائر
فطاب لنا الشهود لدى التجلي	وغاب بأنسه من كان حاضر

١٦٥- السابق، ١٠١.

١٦٦- السابق، ص ١٢٧.

وكذلك يشير الشاعر إلى أن السماع يكون غذاء للمتصوفة ودواء لقلوبهم وأرواحهم، وأنه راحة للنفس مهما اشتد بها الحال، لأن الروح تذوب في معشوقها الإلهي عند السماع. فيقول:^{١٦٧}

نحن قوم لنا السَّماعُ غذاءُ	ولداء القلوب فينا شفاءُ
هو روحُ الأرواحِ من قوَّةِ الحا	ل به حيث يُستَمَدُّ الغناءُ
والمغني قد راحَ من راحِ كأسِي	مطرباً إذ يُديرُه الإصغاءُ
ونديمُ الألحانِ من حانِ سكري	ولهُ نشأةٌ به وانتِشاءُ
حبّاً حبّاً سماغُ الأغاني	حيثُ يُجلى الإنشادُ والإنشاءُ

ويتطرَّق اليافي بعد ذلك بنصح من يريد سلوك هذه الطريق بأن يتذوّق طعم هذا الوجد حتى يعرف الحقيقة التي يروم الوصول إليها، فمن لم يذوق لم يدرك، ومن ذاق فبالروح يشري، وينصح كذلك بعد ذكره للفرق والجمع أنه يجب على السالك أن يفهم معنى التعلّق بالله سبحانه وتعالى ومراقبته له والوصول إليه عزّو جل، وذلك إنما يتحقق بكمال الجهد والاجتهاد في قطع العلاقات الدنيوية عن القلب، وبالاغتناء بتمرين القلب على التوجه إلى الله تعالى، والاهتمام بالأعمال الصالحة، وبالأذكار القلبية، والأشغال الباطنية.^{١٦٨} فيقول:^{١٦٩}

فافهم الأمرَ بالمذاقِ وحَقِّقْ	ثم فرِّقْ وخمرة الجمعِ فاحسْ
لا تكن في سلاسلِ الحبِّ مأسو	راً بعقلٍ له من الوهمِ حبسْ
واغرس الحبَّ في رياضِ	فيها للعشاقِ قد طابَ غرسْ
وتمسَّكْ بحبلِ حبِّ الغواني	ما على مَنْ يُحبُّ حسناءً بأسْ
مُتْ لتحيا وافنَ لتبقى كأهلِ الد	حب عُميَّ عمّا سواه وخُرسْ

وقد نظم الكثير من الأدباء الشعرَ في العصر العثماني وخصوصاً شعر التصوف الذي برع فيه "الشيخ عبد الغني النابلسي" وكذلك آل البكري من السادة الوفاية الذين

١٦٧- السابق، ص ١٣٧.

١٦٨- الغرسي، الشيخ محمد العرنكندي وحياته العلمية والتصوفية، ص ١٠.

١٦٩- اليافي، الديوان، ص ١٣١؛ ٢١٩.

ذُكرت أشعارهم في كتاب "الريحانة" للخفاجي ٩٧٧-١٠٦٩ هـ، وذكر ذلك أيضًا الشيخ عبد الوهاب الشعراني ٨٩٨-٩٧٣ هـ في كتابه "الطبقات"، وكان هؤلاء في القرن العاشر للهجرة، وكذلك الشيخ عمر اليافي ١١٧٩-١٢٣٣ هـ، وهناك بعض الشعراء الذين نظموا شعر التصوف ووضّحوا وجدهم وعشقهم عن طريق ذكر الخمر والغزل، إضافة إلى أبيات متفرقة خاصة في التصوف ذكرتها بعض المصادر الأدبية، كقصيدة للشاعر "علي وفا" ٧٥٩-٨٠٧ هـ، ذكرها في ديوانه الشعري في التصوف كما ورد في كتاب "ريحانة الألبا"، يقول فيها:^{١٧٠}

تغيبت عن عيني فغيبك شاهدي ووجهك مشهودي وما عنك عائق
فإن غبت فالأشباح مني مغارب وإن لُخت فالأرواح مني مشارق

ويوضح الشاعر النابلسي أن أقوال أهل التصوف لا يستطيع إدراكها أو فهم معانيها غيرهم، لأن الذين يحاولون فهم أقوال أهل التصوف عن طريق استعمال العقل والفكر فهذا لا يوصلهم إلا إلى التعنت والضلال، فعلم التصوف كما عرفه أصحابه ومنهم النابلسي والغزالي وغيرهما من أئمة التصوف: أنه نور يقذفه الله في قلب عبد من عباده ولا يمكن أن يدرك هذا النور بالعقل أو الفكر. فلذلك يؤكد النابلسي أن كلماته وأقواله ورموز الأسرار التي يتلفظ بها موجهة فقط إلى أهل الله وأئمة هذا العلم الذين فتحت لهذا النور الإلهي قلوبهم فيقول:^{١٧١}

كلام أهل طريق الله سر هدى لا دخل فيه لهم تبدييه أبيات
عن المواد له التجريد مخطئة منك التأويل فيه والقياسات
لم يدره ذو انتقاد في تعنته لنفسه زعم علم واجتهادات
فيعرب اللفظ للمعنى فيفهمه ولا يبين له إلا الضلالات
ومقصد القوم نور في القلوب سرى من القلوب وما فيه التباسات
رموز أسرار قوم تستعد له أرواح قوم لهم في الله راحت

١٧٠- الخفاجي، ريحانة الألبا، ٢/٢٠٨.

١٧١- النابلسي، الشيخ عبد الغني إسماعيل النابلسي (ت ١٤٣ هـ)، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ط ٢، ضبطه ووضع حواشيه وعلق عليه: محمد عبد الخالق الزناتي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٣٤ هـ/٢٠١٣ م، ٢/٥٤.

روائحُ القومِ شمتها بصائرُهم لهم إلى الحقِّ همَّاتٌ ورغباتُ
لهم تَظمَنُا المعاني يلمحونَ بها غيبَ الغيوبِ وتُخفيها العباراتُ

ويؤكد النابلسي أن طريق التصوف الذي هو طريق الحق: طريقٌ من السهل سلوكه لأنه أمر واضح بيّن لا شبهة فيه، وهذا السلوك يتم بالتجرّد التام من عالم الحسّ ومحو كافّة الصفات الجسدية، وصفاء القلب والروح والإيمان بالتوحيد وترك المغايرة، ومن أراد سلوك هذا الطريق بالفكر والعقل والذكر فهذا غير ممكن، لأن الوصول إلى الدّات الإلهية وخرق الحُجب لا يتم عن طريق ذلك. فيقول:^{١٧٢}

فإن طريقَ الحقِّ سهلٌ سلوكه وأوضح منه ليس يُدرِك ناظرُ
وليس بذكرٍ أو بفكرٍ تتألّهُ سوى بالصفاء والمحو عمّا يغيّرُ
وهذا حجابُ النفس يصعبُ خرقهُ منه وهو للحقِّ ساترُ
فمُتٌ في الهوى تحيا وأغمض عن السوى تقرّ بذاك الوجه منك النواظرُ
طلبتَ مقامًا بذل روجك شرطه وأنت على ما أنت ناهٍ وأمرُ
وما هكذا شرطُ الهوى إن تُردّ فردُ فناء الفناء وأنس الذي أنت ذاكرُ

ويجيب النابلسي على سؤال البعض أين الله سبحانه وتعالى؟ فيؤكد أن الله عزّ وجل لا يحده مكان لا في غرب ولا في شرق، بل إن حبه ومقامه كامنٌ في قلب الصوفي الفاني العاشق. وهو يحذو بهذا حذو أصحابه وأسلافه كالشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وغيره من الذين ذهبوا إلى أن أهل الكشف والذوق يعتقدون أن الحق سبحانه وتعالى موجود في كل شيء، وعبادته واجبة في كل صورة مهما كانت دون أعمال العقل والفكر بهيئة تلك الصورة وكيفيتها، وأن قلوبهم تتسع إذا صفت لمحبة الدّات الإلهية والفناء فيها والافتتان بها، وأن الله جلّ جلاله أينما وليت فتّم وجهه عزّ وجل. ويعتمدون في قولهم هذا على الحديث القدسي الشريف الذي يقول فيه الله سبحانه وتعالى: ((ما وسعني سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن)).^{١٧٣} فيؤكدون أن

١٧٢- السابق، ١/١٦٧.

١٧٣- العجلوني، الإمام الشيخ إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي الشافعي (ت ١١٦٣هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ط٤، (تحقيق أحمد القلاش)، حديث رقم [٢٢٥٦]،

قلب الصوفي الصافي الخالص أكبر وأعظم من كل الوجود.

ويبين الشيخ الشاعر أن المسلمين عامتهم لم يفهموا معنى العبادة الحقّة لله عزّ وجلّ، فهم لا يعبدونه على الطريقة الصحيحة، بل إنهم على خطأ كبير في عبادتهم لخالقهم عزّ وجلّ لأنهم صرفوا قلوبهم وعقولهم بالمظاهر ولكن فات عليهم الجوهر، فهم جهلوا النفس التي يحول حجابها بينهم وبين الحقيقة فكيف لهؤلاء القوم معرفة حقائق الغيب؟ فالنابلسي لا يقبل بهذه الطريقة في العبادة، بل هاجم كل من يعبد الله على هذه الطريقة، لأنه يرى أن من يعبد الله سبحانه وتعالى خوفاً من عذاب النار فهو في الحقيقة يعبد نار جهنم، ومن يعبد طامعاً في الجنة ونعيمها فهذا كذلك لا يعبد الله تعالى في الحقيقة بل يعبد الجنة.. ومن يكون على هذا الشكل في العبادة فهو كعباد الوثن. وبهذا الوصف يبدو أن النابلسي من أصحاب الدّوق والحب والعشق الإلهي.. فمعنى العبادة الحقيقية عنده يجب أن تكون متمحورة لله عزّ وجلّ وحده، شكرًا له على إنعامه وتفضّله علينا وحبًا به عزّ وجلّ، لأنه معبود يستحق أن يُفني العبد جسده ويكرّس عمره في عبادته سبحانه وتعالى، وليس خوفًا من ناره ولا طمعًا في نعيم جنته. ويقلّد النابلسي شيخه محي الدين بن عربي في هذه القصيدة قائلاً:^{١٧٤}

ويَحْهُم كَم يَدْعُونَ الْفُطْنَا
منه بالقشر فظنوه المنى
أَيَّ شَيْءٍ عَرَفُوهُ هَهُنَا
فلظيَّ قَدْ عَبَدُوا لَا رَبَّنَا
مِثْلَ قَوْمٍ يَعْبُدُونَ الْوُثْنَا
كُلُّ مَنْ قَدْ كَانَ قَبْلِي فَتْنَا
إِنَّهُ فِي بَيْتِ قَلْبِي سَكْنَا
ظَاهِرًا أَفْدِيَهُ وَجْهًا حَسْنَا
بَلْ بِهِ حَتَّى مَحَوْتُ الزَّمْنَا

بحجابِ النفسِ قومي حُجِّبُوا
غَرَّهم علمُ رسومٍ قنعُوا
وَإِذَا مَا جَهِلُوا أَنْفُسَهُمْ
يَعْبُدُونَ اللَّهَ خَوْفًا مِنْ لَظِي
وَلِدَارِ الْخُلْدِ صَلَّوْا لَا لَهُ
أَنَا مَفْتُونٌ بِمَحْبُوبٍ بِهِ
لَيْسَ فِي غَرْبٍ وَلَا فِي مَشْرِقٍ
أَيْنَمَا وَلَيْتُ أَقْبَى وَجْهَهُ
وَلَكُمْ صَمْتُ وَصَالِيَتْ لَهُ

مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٩٨٥م، ج ٢/٢٢٥-٢٥٥.

١٧٤- النابلسي، ديوان الحقائق، ١/١٥٠.

ومقامَ القربِ كم طفثُ به ومني فيها لقد نلثُ منى
وإذا شئتُ به تحيى فُمثُ والبقا إن رُمثه سرّ الفنا

إن المفهوم العام لمعنى التقوى الذي يعرفه ويفهمه المسلمون عامة، هو الخوف من الله سبحانه وتعالى سرًّا وعلانية، والتقيد بتكاليف الشرع المفروضة. لكن النابلسي يعتبر هذا ليس كافيًا، لأن مفهوم التقوى عند أهل التصوف: هو أن يسلك العبد طريق التصوف، والتقرب إلى الخالق سبحانه وتعالى عن طريق هذا السلوك، وأن لا يقتصر على تطبيق أوامر الشريعة وتجنب نواهيها فقط..

ويردّ النابلسي على المدّعين بأنهم واصلين إلى الله سبحانه وتعالى وهم بنفس الوقت منغمسون بملذّات الحياة وشهواتها ومهتمين كل الاهتمام بمشاغلها وجمع حطامها، فإن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى معناه الفناء التام في الذات الإلهية والتجرّد عن الشهوات والملذّات الحسية والتحكم بكل حاجات الجسد.

وإن هذا الانصراف إلى الحياة الدنيا ومشاغلها هو دليل كاف لعدم صدق ادّعاءهم وبيان افتراءهم وكذبهم على الله سبحانه وتعالى، ويؤكد النابلسي بهذا القول كلام شيخه محي الدين بن عربي في موضوع الوصول إلى الذات الإلهية، إذ ينصح مدّعي التصوف عدم ادّعاء الربوبية والبقاء في مقام العبودية لله عزّ وجل، لأن الإنسان لا يستطيع التخلّص كليًا من الجانب البشري الذي صُنع عليه، وتغيير هذه الصبغة البشرية محال. يؤكد النابلسي هذه القاعدة قائلاً:^{١٧٥}

فازَ امرؤ بل من دعوى الوصول فما	دُم طالباً تاركاً دعوى الوصول فما
مولى الموالى الذي قد عمهم كرما	رأيت قومًا لهم دعوى الوصول إلى
يدبرون بها اللذات والألما	وعنه قد رجعوا قصداً لأنفسهم
عاشوا بها في غرورٍ زائد وعمى	وليس فيهم سوى دعوى الوصول
وكيف يرجع من في الحضرة انعدما	والله ما وصلوا لله إن رجعوا

ويهاجم النابلسي كل من يهمل أوامر الشريعة ويترك الفرائض بحجة أنه من الواصلين الفانين في الله سبحانه وتعالى، ويفترون على الله الكذب من أجل إسقاط

١٧٥- المصدر السابق، ١/١١٤-٢٠٣.

الفرائض والواجبات عليهم، ويبين أن المرء مهما وصل إلى مقام الفناء أو غير ذلك فهذا لا يعني أن فرائض الشريعة تسقط عنه، وكل من يدّعي هذا الأمر أو يفعله فما هو إلا زنديق مفتّر. فيقول:^{١٧٦}

يا مَنْ يقولُ بأنه يدري الفنا	ويظنُّه معنى يلوحُ بفكره
مثلُ الذي يدري الطعامَ وطعمه	فهما بلا أكلٍ لشدةِ ذكره
إنَّ الفنا حالٌ إذا دهمَ الفتى	لا يستفيقُ له الفتى من سكره
فتراه لا تميّزُ أصبحَ عنده	إذ طارَ طائرُ عقله من وكره
وعلى البريةِ ليس يخفى حاله	في صدقه عرفوه أو في مكره
هذا الفنا هو مسقطُ الأحكامِ عن	كلِّ امرئٍ دهمتهُ حالةُ نكره
إنَّ زادَ عن يومٍ تراه وليليةٍ	مثلُ الجنونِ بحكمه المستكره
وأقلُّ من هذا فليس بمسقطٍ	فرضَ الصلاةِ ففمٌ بواجبِ شكره
واحذرْ تظنَّ بأنَّ علمك للفنا	من غير ما ذوقَ لخمرةِ بكره
هو مسقطُ أحكامِ شرعك مثلما	عندَ الزنادقةِ النفاةِ لحكره

وكذلك يوضح النابلسي أن الفناء في مذهبه معناه أن يتفكر العبد في الحقائق الكونية وأن ينتبه إليها ويدركها من غير أن يكون هناك اتحاد بالذات الإلهية أو حلول أو اندماج، فإن مقام الفناء يجعل الفاني في الله يشعر وكأن الله معه في كل شيء دون مفارقة، ولكن في هذا المقام يبقى الرب رباً والعبد عبداً. يقول:^{١٧٧}

ما ألدَّ الفنا بطلعة باق	كل من رامه ولم يفن تاهها
لا تظن الفنا به غير ما أنـ	ت عليه إذا انتبهت انتباهها
إن علم اليقين غرّ بقوم	فهم المفتونون مالا وجاهها
حسبوه عين اليقين كأعمى	حسب الفهم رؤية فتباهي
ربما علمهم يجر إليهم	فتنة الكفر فاحذروا مبتداهها
علم إبليس كان علم يقين	عنه عين اليقين أخفت سناها

١٧٦- السابق، ١/١٥٠.

١٧٧- السابق، ٢/١٩٠.

ويرفض النابلسي في كثير من المواضع مذهب "الاتحاد والخلول" وينفي عن نفسه الإيمان بهذه الفكرة، ولم يكتف بأن يرفض هذه المذاهب بل شنَّ هجومًا على أصحاب هذه المذاهب وأتباعها، ويعتبر أن هؤلاء كفارًا ملحدين، ويعد هذا خروجًا عن الدين، وأكثر هجومه وأشدّه ضراوة وجِدّة كان على أصحاب مذهب الخلول، لأن أفكار ومفهوم هذا المذهب يمسّ بالذات الإلهية، وكذلك بمبدأ تنزيه الخالق عزّ وجل الذي كان يدافع النابلسي عنه دائمًا..

ويوضح أنه لا يتطرق إلى معنى الخلول في أقواله وأشعاره، ويؤكد أنه يجب أن لا يُفهم من أقواله أيّ شيء حول معنى الخلول، لأن الخلول ليس حقيقة بل هو وهمٌ وجهل، فلا ينبغي لعقل أن يصدّق أن الذات الإلهية يمكن أن تحلّ في الشيء المحدث الذي يؤول مصيره إلى الزوال والعدم. فيقول:^{١٧٨}

هذا الوجود هو الحقيقي الذي	نبدو به ونعود إلى الفنا
وإذا به عدنا نعود كلم نكن	وإذا بدونا فهو باد دوننا
والباطل الشأن الذي هو باطل	والحق حق أن تباعد أو دنا
إن الخلول من الجهول توهم	في قول أهل الله يجعل ديدنا
ما إن سمعت ولست أسمع عاقلًا	أبدًا يظن الحق يسكن ممكنا
إن الوجود على الحقيقة واحد	في كل شيء قد بدا وتعينا
والشيء تقدير له فاني كما	قد جاء فاكشف عنه إن تك مؤمنا
والحق قيوم لمن هو باطل	وهو السوى بالوهم قام فأفتنا

ويردّ الشيخ النابلسي على أعداء التصوف وأهله ومن خصمهم.. واتّهم النابلسي هؤلاء بالظلم لأنهم يفترون على أهل التصوف ويهاجمونهم دون فهم أقوالهم أو محاولة ذلك، وهم بذلك كالمشبهة الذين شبّهوا الخالق سبحانه وتعالى وجسموه وأضفوا له صفات بشرية، تصوروا الله سبحانه في عقولهم وأذهانهم أنه على هذه الصورة التي حدّوها وتمثّلوها وعبدوه على هذا الشكل، فهم بهذا الاعتقاد والتشبيه مثل عبّاد الوثن،

ويعرفهم النابلسي كذلك بأنهم ليسوا على الطريق القويم والسنة النبوية الصحيحة والشرعية المستقيمة، إنما هم أهل بدعة وضلالة، ويرى أن الضلال هو في رسم الصورة التي للذات الإلهية مهما كانت وكيف كانت، لأن ذات الله سبحانه وتعالى ليست

في نطاق أي قيد أو تحديد، بل هي خارج هذا النطاق ومنزهة عن كل تشبيه:^{١٧٩}

يوقعك الجهل بنا	إيّاك إيّاك بأن
ولا تكن مفتننا	ولا تكن معتديًا
بنا أسأؤوا الظننا	ودع كلام عصبية
بين البرايا أمانا	من شرّهم ما أحد
وجسّموه علنا	قد شتّبها خالقهم
كان بهم مكننا	ونسبوا إليه ما
وفيه عاشوا بالهنا	وهم على ذا درجوا
م يعبدون الوثنا	وعبدوه مثل قو
لا يعوفون السننا	قد نشأوا في بدع
قد جعلوها دينا	وهذه حالتهم
لهم بهم ممتدنا	فاحذر تكن مستمعًا
عنك التباسنا فتنا	وخذ بما لاح ودع

ويبين النابلسي أن كل من يعبد الله سبحانه وتعالى وهناك صورة محددة له عز وجل في ذهنه أو مخيلته فهو في ضلال. ويرى أن الله سبحانه وتعالى موجود في كل شيء وأن كل شيء في هذا الكون هو الله سبحانه وتعالى، إلا تلك الصورة أو الهيئة التي

يتخيلها الإنسان أو يرسمها في ذهنه. فيقول:^{١٨٠}

ولا حاكم في الكون إلا هو الله	لمن اشتكى ما بي وما بي هو الله
ومن يشتكي بل كل شكوى هي الله	وما الكون إلا الله والمشتكى له

١٧٩ السابق، ١١٥/٢.

١٨٠- ابن عربي، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)، فصوص الحکم، والتعليقات عليه، ط ٢، (بقلم

الدكتور أبي العلا عفيفي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ١٢٩/٢-١٥٠.

بهم منه والمفعول والفاعل الله
وما الله إلا الغيب ذاك هو الله
لدينا وأنا مع لدينا هو الله
هو الظاهر الله هو الباطن الله
جبريل وهو الله نور هو الله
هو الله والأحكام فيه هي الله
سمواته والأرض جمعاً هي الله
كما جاء في القرآن والقادر الله
تنبّه فموت الجهل ذاك هو الله
وفان وهذا كل هذا هو الله

وما الله إلا غيبهم كلهم بدا
تعالى وجلّ الله عن كل حادث
كما قال في القرآن وهو كلامه
هو الأول الله هو الآخر الله
وقرآننا الله الذي هو منزل
على القلب وهو الله قلب محمد
وهذا هو الله المسمى بجنة
وما الحق إلا الله والكل باطل
أخي لمتى هذا الغرور بباطل
هو الكل بل لا كل والكل هالك

أما بالنسبة للغزل الصوفي فقد بذل النابلسي جهداً كبيراً فيه لكي يبرز هذا الغرض الشعري في حلّة شعرية جميلة. وكان من أهم القصائد التي قالها في الغزل الصوفي تلك التي عارض فيها الشاعر عمر بن الفارض وخاصة في القصيدة التائية التي ورد فيها التقليد واضحاً، إذ قلّد ابن الفارض في كل شيء، حتى أنه لربما يختلط على القارئ التفريق بين القصيدتين، ويمكن أن يظن أن هذه القصيدة ليست للنابلسي بل هي من قول الشاعر ابن الفارض. يقول النابلسي:^{١٨١}

واستمع الألحان في حان حضرتي
وأضرب دفي حين ترقص قينتي
ويسرح طرفي في حدائق نشأتي
كثير وما عشقي لغير حقيقتي
فؤادي به صب ويا فرط لوعتي
وغاية قصدي في العوالم رؤيتي
غداً متى مني تقوم قيامتي
ثيابي عن ذاتي وأهتك سترتي

أطوف على ذاتي بكاسات
وأنفخ مزماري وأصغي لصوت
وأنشق من روضي نسيم حقائق
وعندي إلى رؤيا جمالي تشوق
ويا لهف أحشائي على حسني
أحن إلى ذاتي صباحاً وفي المساء
وقد وعدتني اليوم نفسي بوصلها
وأرفع عن وجهي خماري مجرداً

١٨١- النابلسي، ديوان الحقائق، ٢/٢١٦-٢١٧.

أبى الحب إلا أن أكون مولها
وشوق كثير واصطبار ممنوع
وإنني لأرجو من حقيقتي اللقا
وتهت بمحبوبي على كل ناسك
وما أنا إلا من أحب وإن من
أردت ظهوري لي وما كنت
بقلب على طول النوى متفتت
وسقم وأشجان علي شديدة
وأطلب منها أن أفوز بنظرة
وغبت عن الأكوان بل عن هويتي
أحب أنا من غير شك وشبهة
فطورت في الأطوار من كل صورة

وفي قصيدته التي عارض فيها قصيدة ابن الفارض التي مطلعها:

سائق الأظعان يطوي البيد طي
منعماً عرج على كئيبان طي

يذكر النابلسي الديار المقدسة ونجداً ومنى، ويذكر الشوق وما ألم به من سقم وحنين. وذكر الشوق إلى الديار المقدسة في الغزل الصوفي من الأمور التي درج شعراء التصوف عليها في هذا الغرض، ولكن النابلسي لا يتوسع في تفاصيل معاني الغزل ولا يدخل في توضيح الصورة التي ترسم معاناة المحب أو العاشق، إنما يذكر هذا الغرض إجمالاً. فيقول:^{١٨٢}

وبعهدي أن لي قلباً وقد
وجيوش الشوق لما هجمت
ليت سكان النقى لو سمحوا
ما لقلبي ولهم يوم النوى
شفني السقم ولم يشف الرجا
وكأين من ولوع لم يفد
هذه الدار وهذا شغفي
كلما شمت بريقاً لامعاً
ليتني نلت مناي بمنى
رجع الترب إلى الترب فها
ذاب حتى قد جرى من مقلتي
فر صبري ولوى عني لي
ليتهم لو عطفوا يوماً علي
أنه ضاع بذيالك اللوي
كبدي والروح راحت من يدي
وكأين من دموع وكأي
في هوى ساكنها والصبر عي
من حمى نجد شواني الشوق شي
ليتني من وصلهم فزت بشي
وسرى النور إلى النور فهي

والذي أعرف لا أعرفه واختفى مذلاح من خلف الخبيّ

ويشير النابلسي في قصيدة أخرى إلى معنى الجمال المطلق ومفهومه عند أهل التصوف، ويبين أن الأسماء تتكرر وتتعدد عند العشاق بينما المعشوق واحد عندهم لا يتبدل ولا يتغير، وليس قصدهم لا ليلي ولا لبنى لكنهم تاهوا في عشق الذات الإلهية وأسمائها الحسنى. فيقول:^{١٨٣}

سواكم روى عنكم سوانا روى عنا	وأعياننا منكم وأعيانكم منا
عشقنا كم ولما عشقنا نفوسنا	وكل فتى منا إلى نحوكم حنا
وأنتم وجود الكل والكل شخصكم	وإن كان كل تابعاً في الهوى فنا
هي الروح دبّت في طبيعة جسمها	وقد أظهرت خوفاً وقد أظهرت أمنا
وأفنى بما أبقي هواها لها بها	من الكل بل أبقي هواها بما أفنى
وكانت هي المعنى وألفاً ظناً لها	فيا حسن ألفاظ تكون لها معنى
قديمة عهد والحدوث حجابها	غدونا لها ظهراً فصارت لنا بطناً
هي الكرم والعنقود والعاصر الذي	له انتسبت أيضاً وبائعها غبناً
هي الحان والكاسات والطاس والطلا	ودنّ الحميا والذي صنع الدنا
هي القوم والساقى ومجلسنا على	يمين الحمى الشرقي والروضة الغنا
فإن شئت فاشربها من الكل أو فخذ	من البعض كأساً طعمه العذب ما
وإلا تكن في أسر وهمك واقفا	مع العقل تستدعي السرور والحزنا
يقابلك الوسواس في كل ساعة	وأعماك حتى أصم لك الأذنا
ولم تعشق العشاق غير جمالها	ولكنهم تاهوا بأسمائها الحسنى
وليلي ولبنى في البرية قصدهم	وما قصدهم ليلي ولا قصدهم لبنى
ولو لم يكونوا عارفين بها ولو	لها جحدوا ظلماً ولو تبعوا الظنا

وينصرف الشاعر النابلسي في قصيدة أخرى إلى ذكر صفات تليق بمقام الذات الإلهية ويستعمل عبارات وألفاظاً تُستعمل في مجال العقائد عادة، ويذكر اسم سلمى في

١٨٣- السابق، ١/١٥٤-١٥٥.

القصيدة، وربما أراد من ذكر اسمها الحصول على الجناس المناسب في أبياته، ولم ينح نحو شعراء الغزل في ذكر الأوصاف الحسية والمادية التي يستعملونها في قصائدهم الغزلية عادة. فيقول:^{١٨٤}

هوئ قد أذاب الروح والنفس والجسما	فلم يبق عيًّا للمشوق ولا رسما
وبعض اصطبار أنفقتَه يد النوى	وقد حسمت داء التسلي لنا حسما
سلونا على سلمى نفوسا نفيسة	واسمًا لنا لم نبق ذاتًا ولا اسما
هي الكنز والجسم الكثيف جدارها	إذا جهل الداعي بها يمتلي علما
وما القرب إلا البعد عنها لأنها	على الضدّ منا حيث كنا بها وهما
هي العقل بل وهي المعاني جميعها	هي الحس والمحسوس إن خصّ أو عما
فإن رمت أن تدنو إليها فكن بها بعيدًا	ودع إن رمت فهمًا لها فهمًا
وقِفْ عندها واترك وقوفك تاركًا	لتركك تكشف عن هلالٍ بها تمًا
وإياك والإقبال بالنفس نحوها	وإياك والأعراض عنها بها زعما
وصلها بما منها ومل نحو حانها	بميل تراه جاء من نحوها حتما
وكن ناظرًا آثارها بعيونها	وإلا فعن آثارها لم تزل أعمى
ولا تسمع الأصوات إلا بسمعها	فإنك إن تسمع بها تسمع الصما
ونادي بها في الناس واستمع الندا	تجبك رجال نحوها ألفوا الهما
وحول لها عن وجه ذاتك حجبها ترى	الشمس تهدي من سنا عقلك النجما
ولا تحتفل بالكل إن ضلّ أو غوى	فما فائز إلا بما خصه سهما

ولقد اهتم النابلسي في شعره بموضوع الموسيقى في مجالس الذكر الصوفية ودورها في هذه المجالس. وقد أضفى هذا الاهتمام شيئاً من التغيير والتجديد في القصائد النابلسية، وكانت طريقة النابلسي في ذلك أنه جعل الموسيقى غرضًا من الأغراض في شعره، وقد تقصّد ذلك لما له من الأهمية عند الصوفية، ومن المعروف أن شعراء التصوف الذين سبقوا النابلسي أشاروا إلى ذكر الموسيقى في مجالس الذكر عندهم، والطقوس الدينية والأحوال التي كانت تجري فيها من غياب العقل والهيّام في عشق

المحبوب والفناء وغير ذلك، لكن هؤلاء الشعراء تطرّقوا إلى ذلك بشكل مقتضب، أما النابلسي فقد أشار إلى أنواع من الآلات الموسيقية التي كانت تُستخدم في ذلك الوقت.. وكذلك اهتم بنظم الموشحات والأزجال والدوبيات والأدوار والموالياء، وكانت تُلحن وتُغنى هذه الموشحات في مجالس الذكر وغيرها. وقد أخذ الكثير من الشعراء الذين جاؤوا بعده بهذه الأغراض الشعرية واستفادوا منها، لما للنابلسي من شأن وباع طويل في هذا المجال.

وكان يمزج بين ذكر الخمرة الإلهية والموسيقى والغناء، ويتناول في معرض أبياته الغزلية الآلات الموسيقية وخاصة من خلال الخمرات الصوفية، لأن هذه الأمور تُحرّك الأشواق لدى المحب العاشق، حتى أنها لتُهيّج الحمائم من تلك الأشواق:^{١٨٥}

فاحتسوها ما بين جنك وعود	حيث راق الصبا ورق رباب
وهم ألحان والدنان وكاسات	الطلا والديار والأبواب
وهم الفوز في جنان نعيم	وسواهم جهنم وعذاب
طفحوا الكاس يا سقاة الحميا	دار من فرط رقصنا الدولا
وبأشواقنا الحمائم هاجت	فغناء على الربا وانتحاب

وللشاعر عبد الغني النابلسي قصيدة طويلة بديعة خصّها في الاستغفار من خطاياہ وذنوبه بلغت (٩٢) بيتاً، يتوب فيها إلى ربه عزّ وجل ويستغفره من كلّ ما أسر وأعلن، ويستغفره من النفس والبدن، ومن الروح ومن العقل إذا خالف أوامر الله تعالى، ويستغفر ربه كذلك من جميع جوارحه وحواسه وأعضاء جسده ومن أحواله التي يعيشها وتطرأ عليه في حياته، ويستغفره من كل المقاصد.. ويختتم بديعته هذه بالصلاة والسلام على خير خلق الله سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام والترضي عن الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. إذ يقول:^{١٨٦}

أستغفرُ اللهَ مِن سري ومن علني	أستغفر الله من نفسي ومن بدني
أستغفرُ الله من روعي التي نفخت	عن أمر خالقها في جسمي الوهن

١٨٥- السابق، ٣٥/١.

١٨٦- السابق، ١٧٣/٢-١٧٧.

به المعاني ومن فهمي ومن فطني
خواطري فيه من باد ومكتمن
وما عليّ جرى في النوم والوسن
من كل شيء قبيح الفعل أو حسن
في الخير والشر تدنيني وتبعدني
في طول عمري ومما قد وعت أذني
من كل لفظ شريف في الورى ودني
عليه من ناعم في اللمس أو خشن
من الروائح في الخضراء والدمن
مما أراه كريهاً أو أراه هني
ومن رضاي وإشفاقي ومن جبني
ومن هزالي ومن سقمي ومن سمني
ولا وكيف ويا ليتي وهل ومن
قد كان هذا لأمر بالخفاً فمن
لم أدر من خبر في الناس يعجبني
أنفاس باللهو في عمري وبالدرن
جميع مالي من الحاجات في زمني
دهري ومن أمل في الصدر محتقن
كل البلايا وكل الشر والفتن

أستغفر الله من عقلي إذا اختلفت
أستغفر الله من فكري وما سرحت
أستغفر الله مما يقطتي كسبت
أستغفر الله مما باشرته يدي
أستغفر الله من رجلي وما بطشت
أستغفر الله مما قد رأى بصري
أستغفر الله مما قد نطقت به
أستغفر الله من كفي وما وضعت
أستغفر الله مما قد شممت له
أستغفر الله مما ذقت به فمي
أستغفر الله من سخطي ومن
أستغفر الله من ضيقي ومن سعتي
أستغفر الله من قلبي بلى ونعم
أستغفر الله من هذا لما وبما
أستغفر الله مما قد دريت وما
أستغفر الله مما قد أضعت من ال
أستغفر الله من كل الأمور ومن
أستغفر الله من كل المقاصد في
أستغفر الله من كل الذنوب ومن

وننتقل إلى الشاعر عبد الهادي السُّودي^{١٨٧} الذي كانت أشعاره كما يرى المؤرخون

١٨٧- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن إبراهيم بن محمد السُّودي، نسبة إلى "سودة شغب" قرية قرب صنعاء في اليمن، الشهير بالهادي اليمني، سلك طريق الصوفية وأوغل، وقرأ الفقه والحديث، توفي سنة ٩٣٢ هـ في تعز، وقبره مشهور فيها يزار. (انظر: فروخ، عمر، (٩٧٩م)، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين: بيروت، ج٣/٩٣٨-٩٣٩. و زيدان، يوسف، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، شعراء الصوفية المجهولون، ط٢، دار الجيل: بيروت، ص١٠٤).

تشبه أشعار الشاعر عفيف الدين التلمساني الغزلية الرقيقة، وقد لقب بـ"فارضي اليمن"، وهذا اللقب أطلقوه عليه نسبة إلى شاعر العشق الإلهي ابن الفارض، وكان الشاعر السُّودي لا يكتب الشعر ولا يعرفه إلا إذا غلبت عليه حالات الجذب الروحي، وإذا اعترته هذه الحالة أخذ الفحم وصار يكتب أشعاره على الجدران، ولكنه يمحو كل ما كتبه بعد أن يفيق من جذبه، لكن مريديه كانوا يبادرون بكتابتها قبل أن يزيلها، ومن تلك القصائد التي كتبها الشاعر هذه الأبيات التي يوضح فيها فكرة التصوف التي تخص غربة الخلق عن الله سبحانه وتعالى وحيرتهم في خالقهم، مع أن الموجود الوحيد في هذا الكون هو الله سبحانه وتعالى، وأن المخلوقات عبارة عن أوهام تغطي بصيرة هؤلاء الذين يجهلون حقيقة الذات الإلهية، وهذه الأوهام في اعتقادهم أنها حقائق، وليس عندهم

١٨٨

أي خبر عن الحقيقة الإلهية التي تاهت الأبواب فيها وحيرت الأفكار. فيقول:

ليس عند الخلق من خبر	عنك يا أغلوطة الفكر
تاهت الأبواب فيك وما	ميّزت وردًا من الصُّدر
حيرة عمّت فأني فتى	رام عرفاناً ولم يجر
عميت أنباء ذاك على	كل من في البدو والحضر
وغداً يسأل بعضهم	عنك بعضاً علّ من ظفر
فانثنوا والله ما وقعوا	لا على عين ولا على أثر
بل عظيم القوم مطلبه	شدة التحير والحصر
كيف حاروا فيك واعجباً	يا منى سمعي ويا بصري
أنت لا تخفى على أحد	غير عشق الفكر النظري
أو على شخص به كفه	لم يشاهد صورة القمر
بالظهور الصرف محتجب	أنت هذا صح في الأثر
أنت فيهم ظاهر وبهم	وهو لو لا بقاء الأثر
لو تلاشت عنهم ظلم	وانمحوا عن عالم الصور
شاهدوا معنأك منبسّطاً	سارياً في سائر الفطر
ودروا أن الحجاج هم	عن شهود المنظر النضر

وانتهى زيد إلى الوطر

وقضى يعقوب حاجته

وفي قصيدة أخرى يوضح الشاعر أشواقه ويث تلك المواجه التي سكنت روحه
فرقّت الروح من هذا العشق ثم هزلت بعد أن هدّها الهجر، وهو يرمز في إيضاح هذا
العشق والشوق إلى الذات الإلهية باسم سعاد وليلى. فيقول:^{١٨٩}

عذبتني بالمطل منها سعاد	وبراني وهذ ركني البعاد
وجفاني من بعد ما هجرتني	طيب عيشي وزار جفني السهاد
لو تراني أسامر النجم ليلاً	علّ ليلى يكون منها افتقار
عاملوني بالطف يا أهل ودي	لاحظوني ما قد مضى لا يعاد
يا أهيل الحمى حللت بقلبي	إليكم يحن مني الفؤاد
كلّ كآلي بحبكم مستهام	والسويدا تشتاكم والسواد
أنا مملوكم على كل حال	ومريض فهل تروني أعاد
ارحموا الصبّ لا يكون مريداً	قربكم غير أنه لا يراد
لا يحق البكاء إلا عليكم	وعلى وصالكم يليق الجهاد

وتهبّ على قلب الشاعر العاشق بعض نفحات القرب والوصال فتهم روحه الفانية
بهذا الوصل فيوضح أن لذة العيش وطيب الوجود في هذا الكون هو بسبب عشقه
ومحبته وفنائته في الذات الإلهية، وأن عيده هو يوم اتصاله بخالقه الذي هام في هواه،
ويرجو من معشوقه أن يتجلى له ولا يقطعه ولا يذيقه طعم الهجر والصدود، لأن هجر
الحبيب يصعب على الشجي المتيم، وما أجمل وصال الحبيب وخاصة في الليالي الحالكة
الظلام التي يحييها العاشق في قرب محبوبه، ويتمنى الشاعر أن تعود عليه ليالي الوصل
وتتكرر دونما انقطاع ليبقى في حال الهيام والعيش الرغيد الذي أشار إليه باخضرار
عوده، وهو كعادة شعراء العشق والوجد الصوفي يرمز بكل ذلك إلى الذات الإلهية
باستخدام اسم ليلى، كما قال في هذه القصيدة:^{١٩٠}

١٨٩- المصدر السابق، ص ١٠٨.

١٩٠- المصدر السابق، ص ١٠٩.

ما طاب عيشي ولا وجودي
ونقرُ دفّ وصوتُ عودِ
وليلة الوصل منك عيدي
يكفي من الهجر والصدودِ
لا سيما للشجي العميدِ
ليلاً على السفح من زرودِ
عودي ليخضر منك عودي

لولاك يا زينة الوجودِ
ولا شجاني وميض برقِ
أنت الذي همتُ في هواءِ
بالله زرنني فدتك روعي
ما أصعب الهجر من حبيبِ
وما أحيلًا وصال ليلي
فيا ليالي الرضا علينا

وتلفح سوانح ذلك الوصال قلب الشاعر العاشق، فتعصف بوجوده وجسمه الهزيل ووجدانه المقرح، فيهتز لذلك طرباً كما يهتز غصن في الهواء، ويدعو جميع الخلائق لتطرب معه وترقص على أنغام هذا الوصل واللقاء، وينصح العذال أن لا يُتعبوا أنفسهم وألسنتهم باللوم والانتقاد لأنه لا يبالي بهم ولا بعذلهم أبداً، بل يلقي بذلك اللوم خلف ظهره، فهل يُعقل أن يُصغي لهم ويترك من سكن حُبّه وعشقه في القلب والأحشاء.
١٩١
فيقول:

فأين الراقصون على الغناء
وترضى بالقساوة والعناء
فمل طرباً كغصن في هواءِ
فإن العذل عندي كالهباء
أطيعكم وقد سكنوا أحشائي
نعم القى ملاكم ورائي

لقد غنى الحبيب لكل صب
أيشدوا من تحب وأنت قاس
إذا ما كنت صاباً مستهماً
وقل للعاملين دعوا ملامي
أفي أهل اللوا وعريب نجد
معاذ الله ان أصغي إليكم

وينتقل الشاعر الهادي السُّودي إلى الخمرة الصوفية في هذه الأبيات بعد أن يقطع على نفسه العهد والميثاق بأنه لن يتخلى يوماً عن هذا الحب الذي سكن فؤاده وأرسى خيامه في أحشاء روحه، ويشير صراحة إلى أنه تَمَلُّ بخمرة الحب الإلهي، وليس بتلك الخمرة الحسية التي حرمها الشرع والتي لم يعرفها ولم يرتشفها يوماً ولم يحتس من دنّها

شيئاً يُسكره. فيقول في ذلك: ^{١٩٢}

شجا قلبي وذكره غرامه	بريق الغور من أكناف رame
فأجل فيضها فيض الغمامه	وأجرى كالعيون دموع عيني
جراحاً لیت منه السلامه	وأزعجني وألقني ونكي
فقولي طول ليلي للكري مه	وبلبل مهجتي وأطار نومي
فلا حباً لذاك ولا كرامه	إذا رام العذول سلو قلبي
هواهم في الحشا أرسى خيامه	معاذ الله أن أسلو عريباً
فليس تسوغ في سمعي الملامه	تملكني هوى عرب المصلی
فلا أرضى العذول ولا كلامه	ومازج حبهم عصبي ولحمي
علام عواذلي عذلي على مه	وهم روحي وهم بصري وسمعي
بهم أنسي وحقهم قسامه	بهم سُكري بهم صحوي دواماً
ولا دانييت أدنان المدامه	ثلثت بهم وما خامرت خمرأ

وفي أبيات أخرى يكتفي الشاعرُ باسم سعاد إلى الذات الإلهية، ويوضح أن أدمعه التي جرت على خدوده كانت علامة على صدق حبه وأشواقه، وأنه يعترف بهذا الهيام الذي اعتراه ولازمه ولا يكاد يفارقه، وهذا ليس شيئاً يدّعيه أو يستطيع الافتراء به، ويصرّح بخمر الحب الإلهي الصرف الزلال الذي جعله يسكر ويهيم بحبّ محبوبه ويبرّئ نفسه وينزهها عن الخمر المحرمة التي تُوضع فيها الخميرة لتتخمر، وربما فرّق الشاعر بين خمر العشق الإلهي والخمرة الحسية ليقطع الطريق على منتقديه وعدم إفساح المجال لهم لاتهامه بالمجون أو الزندقة أو ما شابه ذلك من الافتراءات التي سبقت أسلافه من شعراء الخمرة الصوفية. فيقول في ذلك: ^{١٩٣}

قالت سعاد وقد رأت دمعي جرى	صدق المحدث والحديث كما جرى
فدهشت من فرحي وقلت نعم نعم	ما كان حبكم حديث يفتري

١٩٢- المصدر السابق، ص ١٠٩.

١٩٣- العيدروس، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ج ١/٢٤٣.

حاشاي من دردية أن أسكرا^{١٩٤}
فالصيد كل الصيد في جوف الفرى
مات المحب من الغرام وما درى

لي من هواكم صرفه وعتيقه
بالله يا حادي النياق لحيمهم
سلم على أهل الخيام وقل لهم

ثانياً: البعد النفسي في أدب الحب الإلهي

التزم شعراء الصوفية في العصر العثماني النمط الرمزي في قصائد الحب الإلهي التي نظموها، فمن ذلك قصائد النمط الخمري، ونعرج على قصيدة للشاعر عبد الغني النابلسي يوضح فيها حالة الشوق التي وصل إليها، فقلبه في وهج مستعر شوقاً للمحبوب، ودموعه كاللجج وجسمه مضنى نحيل، فعسى أن يتلطف المحبوب بحاله ويحقه بتجليات أنواره فيسكر بخمر تلك الطلعة النورانية التي هي خمرة الحق الممتزجة برضاب الحضرة القدسية. فيقول:^{١٩٥}

ومدامع عيني كاللجج
بلسان ضنى الجسم اللهج
ويلوح النور من السرج
من بعد الشدة بالفرج
بشرح الصدر من الحرج
ويصير الهالك منه نجي
وانظر نور الوجه البهج
ترك وأسلك في ذا النهج
أكفان الصفوة فاندرج
برضاب الحضرة فامتزجي
وهم تمضي طورا وتجي
من زهر الوصف شذا الأرج

قد أصبح قلبي في وهج
ومعاني الشوق قد اتضحت
فعسى الألفاف تحف بنا
ولعل الرحمة تدركنا
ولعل علينا الله يجود
والذنب يزول بمغفرة
واسكر من خمرة طلعت
واترك عنك الأكوان بلا
مت واغسل عنك الغير وفي
يا خمرة عين الحق لنا
واذهب يا كاس فإنك من
ذات كالروض ونحن بها

١٩٤- الدردية: الروبة: أي الخميرة التي تترك على العصير والنبذ ليتخمّر. اللسان: درد. (العيدروس، النور

السافر، ص ٢٤٣).

١٩٥- النابلسي، الديوان، ص ١١٤.

أنت المقدام لدى الريح
واسق الأسياف من المهج

يا صاحب هذا المشرب قف
جل بين صفوفك مفتخرا

أما بالنسبة لنمط الحب الإلهي بالتعبير الرمزي الذي يكنى به الشعراء عن محبوبهم بذكر أسماء النساء فنذكر قصيدة للشاعر عمر اليافي، فنراه حسب ظاهر القصيدة يخاطب فتاة قلبه ويصفها بظبية ترعى بربيع حشاشة قلبه، ويصفها أيضًا بأخت الشمس في الحسن وبذات الخال وأنها أكمل حسنًا من البدر. ويسترسل في الصور البيانية فيشبهها بالجنة التي هي قلبه، وبالجحيم الذي يتقلّى في عذابه وبالنار والنور..، حتى ليظن السامع أن هذه القصيدة قد نظمها الشاعر في الغزل العادي ولا علاقة للحب الإلهي أو الغزل الصوفي فيها. فيقول:^{١٩٦}

كفّي مهتدًا لحظّك الفتاك
بالبعد من بالصدّ قد أفتاك
سبحان من بالروح قد أسراك
ما ضرّ لو طرفي غدا يرعاك
عمّ الشقيق بورد خدّ ذاك
حاشاك مما شبّهوا حاشاك
أوج الجمال على المدى مثواك
كتصرّف الملاك في الأملاك
باتت بحبس العين وفقّ هواك
عجباً يعذب في جحيم قلاك
سمعت لحنت رحمة أحشاك
أو مشتكاه بعد يوم نواك
وحكمت للباكي بحال الشاكي
والنور ما اشتملت به برداك
ذكرى لديك تحركت شفتاك

أفتاة قلبي رحمة بفتاك
يكفي النوى ما قد قضى في حكمه
يا قدس قلب في الهوى معراج
يا ظبية ترعى ربيع حشاشتي
يا أخت شمس الحسن ذات الخال
قد شبّهوا بالبدر حسنك طلعة
فالبدر ينقص في الكمال وأنت في
فتصرّف حكماً بمملوك الهوى
إنّ الكرى هجرته أجفاني وقد
يا جنة تخذت فؤادي مسكناً
لو أنّ أذنك أنّه وحنينه
أو تعلمين لهيبه ونحيبه
لقضيت بالدعوى لشكوى أدمعي
فالنار ما اشتملت عليه أضلعي
وإذا رأيت وميض برق قلت من

١٩٦- اليافي، الديوان، ص ٣٧-٣٨.

يا طلعة الأفلاك هاج البحر من	دمعي وسارت في الهوى أفلاكي
جَلّ الذي ولّاك فينا عندما	أولاك حسناً عزّ عن إدراك
ما ظبية الوادي وما وادي الفلا	منك وقلب أخي الهوى مأواك
يا بانة بانّت وعين البين تر	وي مرسلات الدمع عن أنباك
أسلمت قلبي للجمال موخّداً	ما قطّ يثني العزم للإشراك
أودت به الأدوا فبات موسّداً	فرش الجوى ودواؤه ذكراك

ولهذا السبب نجد أن أهل التصوف قد تعرضوا لكثير من الاتهامات الباطلة والإنكار من قبل الكثيرين الذين لم يستطيعوا فهم معاني الرموز الشعرية الصوفية فأخذوها على معناها الحسي الظاهر، ورغم لجوء الكثير من علماء التصوف إلى شرح وتوضيح تلك الرموز الشعرية درءاً لسوء الظن ودفعاً للاتهام والإنكار، إلا أن هؤلاء الظاهرين ظلّوا متمسكين بعدائهم وأفكارهم المحدودة. وكان أهل التصوف يستخدمون أسلوب الرمز والإشارة سترًا لتلك الحقائق التي لا يريدون أن يطلع عليها من لا يفهمها ولا يعرف قدرها، وغيره من أن تشيع هذه الحقائق في غير أهلها، ويذكر أبو بكر الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ)، أن بعض المتكلمين سأل أبا العباس بن عطاء (ت ٣٠٩هـ)، فقال: "ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتُم ألفاظًا أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو الستر لعوار المذهب؟". فردّ أبو العباس على هذا السؤال المستفز بقوله: "ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، لعزّته علينا - يقصد الحقّ سبحانه وتعالى - كي لا يشربها غير طائفتنا!" ثم اندفع قائلاً:^{١٩٧}

يخبرني عنه وعنه أخبره	أكسوه من رونقه ما يستره
من جاهل لا يستطيع ينشره	يفسد معناه إذا ما يعبره
فلا يطبق اللفظ بل يشعره	ثم يوافي غيره فيخبره
فيظهر الجهل وتبدو زمره	ويدرس العلم ويعفو أثره

وأنشد أبياتاً أخرى على قرب من المعنى السابق، فقال:

١٩٧- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٨٩.

إذا أهل العبارة ساءلونا	أجنبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فجعلها غموضًا	تقصر عن ترجمة العبارة
ونشهدها وتشهدنا سرورًا	له في كل جراحة إثارة
ترى الأقوال في الأحوال أسرى	كأسر العارفين ذوي الخسارة

ومن الواضح أن هذه المصطلحات والرموز والإشارات التي استخدمها الصوفية لها أبعاد نفسية وفلسفية، وأضحت محورًا لمذهبهم وأدبهم الصوفي، فقد تحدثوا من الناحية النفسية عن كل ما يعتري النفس من أحوال الحب المختلفة مثل الوجد والحب والبسط والقبض وغير ذلك..، ومن الناحية الفلسفية ربطوا الحب ببعض المصطلحات الفلسفية الصوفية المختلفة كالقضاء والبقاء والمشاهدة والتجلي، وبرزت عندهم مذاهب عديدة اشتهر منها وحدة الوجود ووحدة الشهود وحكمة الإشراق والحقيقة والمعرفة اللدنية وغيرها من المذاهب التي تأولت على وجوه كثيرة وصلت عند البعض - بتأويلات مغلوبة - إلى حد الكفر والإلحاد. وعلى الرغم من تعدد هذه المذاهب والاصطلاحات عند الصوفية إلا أنها كلها اتفقت على أن الدعامة الأساسية لكل منها هو الحب الإلهي الخالص. ولا شك عند أهل التصوف أن الحب الإلهي هو القطب الأساس الذي تدور رحي الصوفية حوله، ولذلك لم يخالفوا سلوك من سبقهم من أصحاب هذا الطريق.

ويقسّم الصوفية الحب في النفس البشرية إلى قسمين، أولهما: الحب الذي ينشد خير المحب. وهذا النوع يكون مشتركًا بين الإنسان والحيوان، وهذا حب طبيعي. وثانيهما: الحب الذي ينشد خير المحبوب. وهو الحب الروحاني الذي تسمو فيه النفس البشرية وتمتاز فيه عن الحيوانات.^{١٩٨}

وعليه.. فإن المحبة عند السادة الصوفية على مراتب:
الأولى: العلاقة، وسُميت بذلك لتعلق القلب بالمحبوب.
الثانية: الإرادة، ومعناها: ميل القلب إلى المحبوب وطلبه له.
الثالثة: الصبابة، وهي انصباب القلب إلى محبوبه بحيث يصير مُلغًا له، وليس لصاحبه فيه ملك.

الرابعة: الغرام، وهو حب لازم للقلب لا يفارقه، بل يلزمه كملزمة الغريم لغريمه.

١٩٨- انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢/١١٢-١١٣.

الخامسة: الوداد، وهو صفوة الحب وخالصه ولبّه؛ والودود: من أسماء الله عزّ وجلّ.^{١٩٩}

وفيه معنيان: الأول: أنه تعالى المودود، والودود: الحبيب، كما ذكر الإمام البخاري في صحيحه.^{٢٠٠} والثاني: أنه تعالى الوادّ لعباده، بمعنى: المحب لهم. السادسة: الشغف، وهو شغف المحب بالمحبيب ووصول حبه إلى شغاف قلبه، وهو الحب المستولي على القلب، يقول إمام الصوفية الجنيد البغدادي رضي الله عنه: الشغف: أن لا يرى المحب جفاء، بل يراه عدلاً منه ووفاء.^{٢٠١}

وتعذيبكم عذب لدي وجوركم علي بما يقضي الهوى لكم عدل

السابعة: العشق، وهو الحب المفرط الذي يخاف على المحب منه. الثامنة: التتيم، وهو التعبد والتذلل للحق سبحانه وتعالى، وقيل: تيمه الحب، أي ذلّه وعبّده.

التاسعة: التعبد، وهو فوق التتيم، فإن المحبوب يملك رقّ عبده المحب فلم يبق له من نفسه شيء ألبته، بل صار كله عبداً لمحبيه ظاهراً وباطناً، وهذه هي حقيقة العبودية لله تعالى.

العاشرة: الخلّة، وهي المرتبة التي انفرد بها الخليلان: سيدنا إبراهيم الخليل، وسيدنا محمد عليهما أفضل الصلاة والسلام، كما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: ((إن الله اتخذني

١٩٩- انظر في معنى اسمه تعالى "الودود"، (البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، (ت٤٥٨هـ)، الأسماء والصفات، (تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي)، مكتبة السوادي جدة، السعودية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ١/١٤٠. والغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت٥٠٥هـ)، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، (تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي)، الجفان والجابي: قبرص، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٣٢. و الرازي، فخر الدين أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي (ت٣١١هـ)، لوامع البيّنات، شرح أسماء الله تعالى والصفات، (تحقيق محمد بدر الدين النعساني الحلبي)، المطبعة الشرفية بمصر: القاهرة، ١٣٢٣هـ، ص٢٨٧).
٢٠٠- ذكره (البخاري في صحيحه)، في كتاب التوحيد، باب: [وكان عرشه على الماء]، "وقال ابن عباس رضي الله عنهما: "المجيد: كريم، والودود: الحبيب"، ١٥١/٩.

٢٠١- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (تحقيق: علي عبد الباري عطية)، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤١٥هـ، ١٣/٧٧.

خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً)).^{٢٠٢}

وهذه المراتب التي يتدرّج فيها العشاق لا يبوحون بها للعامة، فهي أسرار قلوبهم التي تضم كنوزاً من الغيب لا تُفصح بها ضمائرهم، ولن يفهم هذه الأسرار إلا من ملك رموز طلاسماها، فليس كل من ذاق طعم الهوى عرفه ووعاه، ولا كل من نظر إلى وجه جميل فأدهشه ووقع في حبه يكون عاشقاً، بل السرّ في عشقك لنور الذات التي انبثق عنها جمال سلمى وليلي والرباب وغيرهن، فما وجه سلمى وصواحبها إلا أغيار حجبت عنا نور الجمال الإلهي الحقيقي، فلو أُزيلت هذه الحجب والأستار لعرف الإنسان حقيقة الحب وخاض في بحر العذب، ولن يتمنى الخروج منه، ولكن هيهات أن يفهم هذه الأسرار غير أهلها الذين اختصهم الله تعالى وزكى قلوبهم ونقاها لحبه فقط. يقول النابلسي:^{٢٠٣}

نعم لقلوب العاشقين سرائرُ	من الغيب قد ضُمَّت عليه الضمائرُ
فهمت بوجدي إذ فهمت رموزه	فها أنا للبرق اللامع أسايرُ
وما كل أذن طارقات الهوى تعي	وما كل طرف فيه تجلى الحرائرُ
تغار سليمي ان رأى غيرها	كما قد عهدناها تغار الضرائرُ
على مثل هذا الوجه تلهب الحشا	ومن حسنه فينا تشق المرائرُ
وما ذاك الا وجه سلمى فإنه	يغايير للأشياء وليس يغاييرُ
بدا فأزيلت عنا أستار غيره	وقد غفرت للمذنبين الكبائرُ
وجود ولا أعني الوجود الذي	من الكون أشباه له ونظائرُ
ولكن وجود مطلق عن تقييد	بإطلاقه والكل منه شعائرُ
وكل وجود مطلق أو مقيد	بعقل وحس فهو عنه ستائرُ
إذا لاح غبنا فيه عنا جميعنا	وإن غاب نحن السائبات البحائرُ

٢٠٢- رواه ابن ماجه في المقدمة، في باب: العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه [٥٠/١ رقم: ١٤١]، وفيه زيادة: "فمنزلي ومنزل إبراهيم في الجنة يوم القيامة تجاهين، والعباس بيننا، مؤمن بين خليلين"، (ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني أبو عبد الله (ت ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، ط ١، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون)، دار الرسالة العالمية: بيروت، د.ت. وانظر: ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ٣/ ٢٩-٣٣).

٢٠٣- النابلسي، الديوان، ص ٦٠-٦١.

وبالخير في أرض القريحة غائر
من عليه من الأغيار مدت غدائر
به شخصت منا إليه البصائر
وضجت بتأذين الغناء المنابر
سرائر شوقي يوم تبلى السرائر
لقلبي هنا من سر قلبي الذخائر
وقد جُبرت بالكسر منه الجبائر
بروق الحمى النجدي غرد طائر

وأظهرت سرّاً طالما قد كتمته
كشفت حجاب الكون عنا بذكر
وأذكرت عهداً من ألت بربكم
وقد حيعل المزممار بالوجد بيننا
ألا أيها الناي الرخيم كشفت عن
واشبهتني في نفخ روعي وقد بدا
عليل الهوى أضحي يعلّله الهوى
يموت ويحي كلما لمعت له

وبحكم أن البعد العاطفي والنفسي هو منطلق الحب فقد كان الصوفي ملزماً أن يخوض في خضم التجربة الشعرية النابعة من تلك العواطف الجياشة التي يتحول الشعر بدونها إلى كلام عقلاني منطقي مجرد عن الإحساس الصادق ودفء الوجدان ورقّة المعنى الذوقي، مما جعل التجربة الصوفية مفتقرة إلى هذا العنصر الهام الذي تعود إليه مظاهر الحب الإلهي والفناء والاستغراق والشمول وما إلى ذلك من الأحوال والمقامات التي تتمثل في حصول المحب على بغيته، وهي الوحدة في المحبوب والانصراف عما سواه، لذا نجد أن الصوفية في العالم العربي والإسلامي لجأوا إلى الأدب للتعبير عما يجول في قلوبهم من أشواق وعواطف مكبوتة ومواجيد صادقة نحو محبوبهم الأزلي الأبدى الأول.

فالحب عند الصوفية من الصفات الذوقية السامية، لأنه من صفات الله سبحانه وتعالى، فالحب أزلي أبدي مثله، وقبل أن توجد الموجودات كان يحبها خالقها عز وجل، ولأنه يحبها فإنه خلقها، وبعد أن أوجدها أحبها إلى الأبد.^{٢٠٤}

لقد منح أهل التصوف العاطفة أهمية كبيرة واتخذوا منها طريقاً للهداية والصواب، في حال كان توجيهها صحيحاً وقيادتها حسنة، وهذا ما ساعدهم على اتخاذ مسلك الحب مشرباً لهم، وإنهم أثروا ورجّحوا اتباع القلب على اتباع العقل في الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى، فبدأوا بتربية أنفسهم بالتهذيب والرياضة والمجاهدة رجاء وبغية السمو والرقى بالروح.. لذلك نجد في الأدب عند شعراء الصوفية أثراً كبيراً من حيث تعبيرهم

٢٠٤- بلاثيوس، آسين، (١٩٧٩م)، ابن عربي حياته ومذهبه، (ترجمة عبد الرحمن بدوي)، وكالة المطبوعات

الكويت: ودار القلم: بيروت، ص ٢٤٣.

عن أفكارهم وعواطفهم ومواجيدهم، فأضفوا معنىً آخرًا جديدًا على الجمال، وخلقوا في الأدب أغراضًا ووسائل ليستطيعوا من خلالها التعبير عن تلك المعاني الروحية السامية، فكانت روعة التجديد في شعرهم للمعاني والألفاظ الغزلية التي لم يكن من سبيل إليها إلا بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي.^{٢٠٥}

وسبب ترجيح القلب على العقل عند السادة الصوفية هو أن القلب مركزًا للحب أو البغض دون إرادة للعبد فيه ودون الاستعانة بدليل، فهو بيد الخالق عزّ وجل يُقلّبه كيف شاء. أما العقل فإنه يختار بالدليل والتفكير والتريث، وهذا ما يعتبرونه حجابًا وسببًا لبعدهم عن محبة الله سبحانه وتعالى. وإن تمكّن الحب من قلب العاشق العارف الذي عرف الله بقلبه فإنه يكتمه ويتلذذ بمجاهدته وعذابه الروحي. أما من أحب الله تعالى بعقله فهو ييوح بهذا الحب ويُورد الأدلة لاحتياجه إلى إثبات حبه عقلاً ونقلاً وما إلى ذلك من الأمور التي ابتعد عنها السادة الصوفية والتزموا طريق القلب الذي يشعر بمراقبة المحبوب لنبضاته، وهذا القلب لا يعرف سوى الحقّ سبحانه، الذي فني فيه عن السوى، ولا يشاهد غيره في هذا الكون، على الرغم من وجود المخلوقات التي يعتبرونها ظلالاً للوجود الحقيقي. يقول النابلسي:^{٢٠٦}

الكونُ يغيبُ من ضياء وجهه	والقلبُ يهيئُ فيه من فَرطٍ لهيبي
يا عاذلُ كم إلى كم الشوق مذيبي	السلوةُ منك وأنا العشقُ نصيبي
ذا بدرُ سما الجمال في القلب	ذا مسكُ ختامِ خمرتي فيّ يفوخُ
إنّي أبداً بسرّه لستُ أبوخُ	لا أقدرُ أن أحولَ عن أمر رقيبي
يا من كشفَ الحجاب عن عين	الظاهر أنتَ والسوى عندي فاني
ها أنتَ أنا وليس في الحضرة	ويلاه من البعد عن وصل قريب
سرٌّ ظهرت به الورى حاضرٌ	كم ضلّ به عدى وكم أهدى حبابُ
لولاه لما كنتُ من التوبة تائبٌ	لا ذاتٌ ولا وصفٌ ومولاي حبيبي

٢٠٥- انظر: هلال، محمد الغنيمي، (١٩٨٠م)، ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، دراسات نقدية

ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي، دار عودة: بيروت، ص ٢٢٢.

٢٠٦- النابلسي، الديوان، ص ٥٥.

وربما تأثر شعراء الصوفية في العالم العربي ولا سيما في العصر العثماني، في الربط بين الحب البشري العذري وبين الحب الإلهي السامي، حيث يسمو الحب الأول في الصورة الأولى بروح ذلك المحب فيرتقي به التفكر بجمال المبدع الخالق، وينتهي به هذا إلى بلوغ غايته المنشودة من ذلك الحب البدائي، وهي الهيام والعشق والوجد في الذات الإلهية إذا تهيأت لذلك الأسباب.



الفصل الثاني

الرموز والاصطلاحات الصوفية في الخطاب الشعري الصوفي

- المبحث الأول: الرمز في الأدب الصوفي

أنواع الرمز في الأدب الصوفي:

١- رمز المرأة

٢- رمز الخمرة

- المبحث الثاني: الحقيقة والطريقة

أولاً: الحقيقة الصوفية

ثانياً: الطريقة الصوفية

- المبحث الثالث: النظريات الصوفية

أولاً: وحدة الوجود

ثانياً: وحدة الشهود

المبحث الأول: الرمز في الأدب الصوفي

الرمز في اللغة: هو ما أُخفي من الكلام، وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يُفهم.^{٢٠٧}

وفي الإصطلاح: هو مثير بديل يستدعي لنفسه الاستجابة نفسها التي قد يستدعيها شيء آخر عند حضوره.^{٢٠٨}

ويعتبر المحدثون الرمز أعمّ من الألفاظ لأنه يشمل الكلمة واللفظ والإشارة والعبارة، بينما الألفاظ تحدد المعنى بكلمة أو عبارة.^{٢٠٩}

والرمز عند الصوفية: مصطلح عُرفوا به، وهو عبارة عن مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الوجدانية الذوقية التي يعيشها المريد السالك في رحلته الصوفية الروحانية.^{٢١٠}

وإنما استخدم الصوفية الرمز للدلالة على شيء مخفي. والدلالة في اللغة: مستخرجة من مادة (د.ل.ل)، ودلّه على الطريق. وهو دليل المفازة وهم أدلّواها. ويقال: أدلت الطريق، أي اهتديت إليه.

وفي المجاز "الدّال على الخير كفاعله"، ودلّه على الصراط المستقيم، ولي على هذا الأمر دلّائل، وتناصرت أدلة العقل وأدلة السمع واستدل به عليه.^{٢١١} ويقول سيبويه: ^{٢١٢} والدليلي علمه بالدلالة ورسوخه فيها.^{٢١٣}

٢٠٧- الكاتب، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب (ت٣٣٥هـ)، البرهان في وجوه البيان، (تحقيق حفني محمد شرف)، مطبعة الرسالة: القاهرة ١٣٨٩/١٩٦٩، ص ١١٢.

٢٠٨- مختار، عمر أحمد، (١٩٨٢م)، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع: الكويت، ص ١٢.

٢٠٩- العبود، جاسم محمد عبد، (٢٠٠٧م)، مصطلحات الدلالة العربية دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ص ٦٩.

٢١٠- الجردى، الشيخ الدكتور وجدي أمين، (٢٠١٧م)، خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير، كتاب، ناشرون، بيروت، لبنان، ص ٤٢.

٢١١- الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، (تحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٨٨م، ص ١٣٤.

٢١٢- سيبويه (١٤٨-١٨٠هـ)، هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب "سيبويه"، إمام النحاة، أول من بسط علم النحو، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد الفراهيدي ففاهه.

وقيل أيضاً: الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، سواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة أو لم يكن، كالذي يرى حركة إنسان ما فيعلم أنه حي. قال الله تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ١٤].^{٢١٤}

والرمز: هو تلك الكلمة المستخدمة في الشعر الصوفي لقصد الإشارة والإيماء لمعنى مضمّر أريدت له لا لذاتها، ومن ذلك قول الله عزّ وجل لنبيه زكريا عليه السلام: ﴿قَالَ آيَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا﴾ [مريم: ٤١].

وينحصر المفهوم العام للرمز في معنى الحجب والإخفاء لمعنى مستتر باطني ليس ظاهر، خلف معنى آخر ظاهر وبارز ومباشر، وهذا الرمز الظاهر ليس هو المقصود أو المراد بعينه.

والصوفية في تجربتهم الذوقية يُعبّرون عن اللا محسوس بالمحسوس، لأنهم يخوضون في أعماق محيط من الصعب التعبير عنه ووصفه بلغة عادية، بل يجب توضيح ذلك بلغة متداولة تتماشى مع الواقع الذي يعيشه في عالمه المشاهد، فوظف الصوفية "الرمز" وجعلوه مطية لهم ووجهًا آخر لأحوالهم ونشواتهم ومواجيدهم التي يعيشونها. وجعلوا الشعر إناءً يصب فيه ذلك الرمز ليُعبّروا من خلاله عن أذواقهم الصوفية ومقاماتهم التي يتعرجون فيها حتى يصلوا إلى مرادهم. والشعر الصوفي هو الذي يعكس حقيقة التجربة الصوفية في تفرّدها وحرارتها وسموّها، ومن ثم فهو بحاجة إلى لغة خاصة تكون بمستوى هذه التجربة السامية، مما جعل الصوفية يلجؤون إلى الرمز بعدما تقدر عليهم إيجاد هذه اللغة الخاصة على مرّ السنين.^{٢١٥}

وإنما لجأ شعراء التصوف إلى الرمز للتعبير عن أحوالهم ومواجدهم بسبب إبهام هذا العلم عن الكثيرين، ونظرًا لثرائه وتعدد معاني تأويله وكثافته من ناحية أخرى. وصار

(الزركلي، الأعلام، ٨١/٥).

٢١٣- ابن منظور، لسان العرب، ١١/٢٤٨-٢٤٩.

٢١٤- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم (ت ٥٠٢هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن، (تحقيق صفّان عدنان الداودي)، دار القلم، الدار الشامية: دمشق، بيروت، ١٤١٢هـ، ص ١٩٢.

٢١٥- يعيش، محمد، (٢٠٠٣م)، شعرية الخطاب الصوفي: الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجًا، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية: فاس، المغرب ص ١٣٣.

الرمز أحد الطرق التي يحاول الصوفية بواسطتها نقل تصوراتهم ومحاكاة رؤاهم والتعبير عن الكون والمجهول وعن الإنسان ووصف العلاقة بينه وبين الله سبحانه وتعالى، وبينه وبين الكون، وهذا مما لا يمكن شرحه وتوضيحه إلا عن طريق الرمز الذي وجد القوم فيه ضالتهم.

والرمز عند السادة الصوفية على قسمين، الأول: يكون عن مواضعة واتِّفاق ووعي تام من الصوفي، وهو ما يُسمى بـ"اصطلاحات الصوفية"، وهذا النوع شأنه كشأن جميع الاصطلاحات العلمية التي يستخدمها أهل الطبِّ والهندسة وأصحاب علم المنطق وعلم الكلام والنَّحاة واللغويون وغيرهم. وقد لجأ أصحاب هذا الأدب إلى استعمال الرمز الصوفي منذ القدم خشية من ضياع آدابهم وعلومهم الذوقية الوجدانية عند غيرهم ممن ليس باستطاعتهم فهمها واستيعابها، وخوفًا على أنفسهم من اتهامهم بالكفر الذي يُهدد حياتهم ويُقيّد حرياتهم وتعرّضهم للتنكيل والقتل، وبالتالي يكونون هم السبب في طمس هذا النوع من الأدب الرفيع، فصاروا يتورعون عن أعدائهم، وخاصة هؤلاء الذين يصفهم "الشيخ محي الدين بن عربي" [قُدِّسَ سِرُّهُ] بعلماء الرسوم، فيقول: "وما خلق الله تعالى أشدَّ ولا أشقَّ من علماء الرسوم على أهل الله عزَّ وجل الذين اختصهم بخدمته، والعارفين به سبحانه وتعالى عن طريق الوهب الإلهي، والذين منحهم الله تعالى أسرارهِ في خلقه، وفهمهم معاني كتابه الكريم، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة (الصوفية) مثل الفراعنة للرسول عليهم الصلاة والسلام.^{٢١٦}

والقسم الثاني من أقسام الرمز عند السادة الصوفية: فيعود إلى حالة الوجد التي يعانيتها المريد السالك من خلال خوضه غمار التجربة الصوفية التي تُحدِّث له نوعًا من الانفعالات والتوترات الروحانية، لا يمكنه الفكّك منها حال تمكّنها منه إلا بطريق اللغة الرمزية واستخدام حروفها وإيقاع أجراسها، ولكن في تلك اللحظات أو الساعات التي تعتريه فيها هذه التوترات الروحانية يستطيع السالك التعبير عن مواجهته وحالته التي يمر بها في هذه الأثناء بالرمز فقط، بسبب اصطدامه بأسوار اللغة التي جعلته عاجزًا أمام الإفصاح عمّا يجول في روحه ووجدانه باللغة الإنسانية المعتادة، لأنها حالة من العرفان والكشف والفراسة التي تتعالى على العقل البشري. وقد استخدم الصوفية الرمز للدلالة على أحوالهم وخاصة فيما بينهم، وقد اعتاد جهايزة هذا العلم الذوقي على استخدام

٢١٦- ابن عربي، الفتوحات المكية، ص ٢٧٤.

الرمز للتعبير عن عمق تجربتهم الوجدانية ومقاماتهم الروحية وأحوالهم النفسية، كلُّ حسب مقامه ودرجته التي يتدرجها في هذا الطريق، ومن هذا ما حصل مع الزاهد "يحيى بن معاذ الرازي"،^{٢١٧} فقد روي أنه كتب إلى أبي يزيد البسطامي [قُدِّسَ سِرُّهُ] يقول: "سكرتُ من كثرة ما شربتُ من كأس محبته". فكتب إليه البسطامي: "غيرك شرب بحار السماوات والأرض وما روي بعد، لسانه خارج على صدره وهو يصيح: العطش العطش".^{٢١٨} وأنشد قائلاً:

عجبتُ لمن يقول ذكرْتُ ربي وهل أنسى فأذكر ما نسيْتُ
شربتُ الحبَّ كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب وما رويْتُ

ويعتبر الرمز عند الصوفية أحد أهم أنواع التصوف الناضج التي هي:

- ١- الترقّي الأخلاقي.
- ٢- الفناء في الحقيقة المطلقة.
- ٣- العرفان الذوقي المباشر.
- ٤- الطمأنينة والسعادة.
- ٥- الرمزية في التعبير.^{٢١٩}

وبالنسبة للشعر والنثر الصوفي فقد اعتاد شعراء الصوفية على استخدام الرموز الدينية والصوفية المختلفة في قصائدهم، حتى أن الكثير منهم كان ينظم القصيدة فلا يظن السامع أنها تَمُتُّ إلى التصوف بصلة، وذلك لبراعة توظيف الرموز فيها، ومنهم ما كان يعيب عليه الآخرون ويجردونه من الإسلام لعدم استطاعتهم فهم المراد من قصيدته الرمزية، ومنهم من كان يوضّح ويشرح ما يجول في خاطره وقلبه من قرب من الله عزَّ

٢١٧- يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي (ت ٢٥٨هـ)، أبو زكريا، واعظ زاهد، لم يكن له نظير في وقته، من أهل الري، أقام ببلخ ومات في نيسابور. (الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ١٧٢).

٢١٨- بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٨م)، شطحات الصوفية: أبو يزيد البسطامي، ط ٢، وكالة المطبوعات: الكويت، ص ٢١٢.

٢١٩- الجردى، وجدي أمين، (٢٠١٨م)، خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير: دراسة في نصوص ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ)، والسري السقطي (ت ٢٥٣هـ)، وأبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ)، والجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ص ٤٨.

وجل وفرط الحب والهيام الذي وصلت إليه حالهم، وقد جعل الشعراء الصوفيون الرمز وسيلة لهم لإدراك شيء ليس بالمستطاع التعبير بغيره عنه، ولم يجد طريقة أفضل منه، ويبين الشيخ محي الدين بن عربي منزل الرموز فيقول: "مما يحتوي عليه منزل الرموز أيضاً الآيات الغريبة والجكم الإلهية، ومنزل الاستعداد والزينة، والأمر الذي مسك الله تعالى به الأفلاك السماوية، ومنزل الذكر والسلب".^{٢٢٠} وأنشد في ذلك يقول:

منازل الكون في الوجود	منازل كلها رموز
منازل للعقول فيها	دلائل كلها تجوز
لما أتى الطالبون قصداً	لنيل شيء بذاك جوزوا
فيا عبيد الكيان حوزوا	هذا الذي ساقكم جوزوا

ويذكر الشاعر "عمر ابن الفارض" في أبيات من التائية الكبرى ما يوضح معنى الرمز، وأنه يعتمد في خطابه وأدبه الصوفي على الرموز والإشارات نيابة عن اللغة المباشرة المعتادة، وذلك لإخفاء بعض الأسرار التي لا يجب على العاشق الرباني أن يبوح بها لغير أهلها، فلا يستطيع فهم كلامه وأسراره إلا أولوا الوجد والذوق الإلهي، ولو أنه أباح بسرره ولم يلوح بالرمز والإشارة فلربما أباح دمه للغوغاء المتعنتين الذين لا يُدركون كلامه ومقصده. فيقول:^{٢٢١}

وَعَنِّي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ	غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ
بِهَا لَمْ يَبُحْ مَنْ لَمْ يُبَحْ دَمُهُ وَفِي الدِّ	إِشَارَةٌ مَعْنَى مَا الْعِبَارَةُ حَدَّتِ
وَأَسْمَاءُ ذَاتِي عَنْ صِفَاتِ جَوَانِحِي	جَوَازاً لِأَسْرَارِ بِهَا الرُّوحُ سُرَّتِ
رَمُوزُ كُنُوزٍ عَنْ مَعَانِي إِشَارَةِ	يُمْكِنُونَ مَا تَخْفِي السَّرَائِرُ حَقَّتِ
أَشْرَتْ بِمَا تُعْطِي الْعِبَارَةُ وَالَّذِي	تَغْطِي فَقَدْ أَوْضَحْتَهُ بِلطيفة

٢٢٠- ابن عربي، الشيخ الإمام محي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ)، ترجمان الأشواق، ط ٣، (تحقيق عبد الرحمن المصطاوي)، دار المعرفة: بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص ١٥٧.

٢٢١- ابن الفارض، سلطان العاشقين شرف الدين أبو حفص عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي المصري (ت ٦٣٢هـ)، ديوان، (شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥م، ص ١١١ حتى ١٤٩.

وآخر ما بعد الإشارة حيث لا ترقى ارتفاع وضع أول خطوتي

وسار شعراء التصوف في العصر العثماني على نهج أسلافهم في استخدام الرموز في قصائدهم الشعرية الوجدانية من أجل عدم البوح بما يجول في أرواحهم، ولعدم فتح الباب لأرباب العقول القاصرة عن فهم المراد لمحاربتهم وتأليب المسلمين ضدهم والطعن في إيمانهم. ولكن مع ذلك لم يسلم شعراء هذا العهد من النار الحاقدة التي يؤججها أعداء هذا الدين وينثرون لهيبها على السنة الجهلة من أبنائه؛ فقد عانى "أستاذ الأساتذة"^{٢٢٢} عبد الغني النابلسي من محاربة هؤلاء المغرضين، واتهموه مثلما اتهموا الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وأقرانه من قبله، وكان النابلسي كغيره من الشعراء يستخدم أنواع الرموز ويكتفي بها في الغالب إلى الذات الإلهية، فتارة يرمز إليها بالتغزل بأسماء كهيفاء وليلى وسعاد وغيرها من الأسماء التي اعتاد شعراء التصوف استخدامها للكناية بها عن الذات الإلهية. وتارة يرمز إلى محبة الله سبحانه وتعالى برمز الخمر والسكر، وتارة يتغنى بأوصاف اعتاد شعراء الغزل استعمالها، وأحياناً أخرى يئن ويتعنى، وتراه يهيم في بعض القصائد بأوصاف الطبيعة من روض وجدول وأنهار وغير ذلك من الرموز والإشارات الغير واضحة للسامع إلاّ تدلّ وعلامَ قالها، وذلك كلّه للخلاص من السنة المتكلمين والمعارضين. فيقول:^{٢٢٣}

ولنا الألسن الكثيرة فينا	بلغات حارت بها الأفكار
فكان الذات الشريفة دوح	وكأني من فوقها أطيّار
أَتَغْنَى وتارة أَتَعْنَى	ونظام طوراً وطوراً نثار
وغرام طوراً بأحور أحوى	حسدت حسن وجهه الأقمّار
وبهيفاء تارة ذات دلّ	شعرها الليل والجبين نهار
وبروض وجدول الماء طوراً	وبكأس من المدام يدار

٢٢٢- هذا اللقب كان يُطلق على الشيخ عبد الغني النابلسي، حيث لقّبه علماء عصره بذلك، ولا نعرف غيره من العلماء من لقّب بهذا اللقب، وهذا يدلنا على تضلّعه في مختلف الفنون والعلوم ويبين مكانته العلمية والصوفية والشعرية بين معاصريه من العلماء والفقهاء والأدباء.. (باشا، تاريخ الأدب العربي العصر العثماني، ص ٤٦٩).

٢٢٣- النابلسي، الشيخ عبد الغني إسماعيل (ت ١١٤٣هـ)، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، (ضبطه ووضع حواشيه وعلق عليه: محمد عبد الخالق الزناتي)، بيروت، لبنان ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ط ٢، ص ١٤.

وبزهد وعفة وخشوع	وعلوم بها العقول تحار
وأنا العارف المحقق طوراً	أبذل النصح عندي استبصار
وعلى الضد تارة ولذاتي	كل حين بوصفها أطوار
ولنا ههنا مظاهر شتى	حصرتنا وما لهن انحصار
والمعاني جميعها لمحات	لبطون المنى بها إظهار

ويوضح الشاعر النابلسي أن هذه الكلمات والعبارات التي يقولها أهل الحقيقة ليس المراد منها ظاهرها، لأن كلامهم سر من الأسرار التي تبديها الأشعار بأسلوب ظاهري متوافق مع عقول السامعين، فلا يغتر بنفسه مدّعي علم واجتهاد فينتقد ويتعنت ويعرب المعاني والألفاظ التي نقولها على هواه ليضل بها القوم الذين سرى في قلوبهم نور الإيمان والمحبة والتسليم الخالص لله عزّ وجل دون التباس أو شك. فيقول:^{٢٢٤}

كلامنا غير ما تعطى العبارات	من المعاني لنا فيه اعتبارات
بنفسه قائم وهو المجرد عن	لفظ ومعنى معا وهو الإشارات
فلا تظن بآني إن وصفت حلى	شيء مرادي به تلك الإحالات
أو إن ذكرت نسима هب من جهة	أو نفحة هي قصدي والمرادات
كلام أهل طريق الله سر هدى	لا دخل فيه لهم تبديده أبيات
لم يدره ذو انتقاد في تعنته	لنفسه زعم علم واجتهادات
فيعرب اللفظ للمعنى فيفهمه	ولا يبين له إلا الضلالات
ومقصد القوم نور في القلوب	من القلوب وما فيه التباسات
رموز أسرار قوم تستعد له	أرواح قوم لهم في الله راحت
لهم نظمنا المعاني يلمحون بها	غيب الغيوب وتخفيها العبارات

وكان الصوفية في العصر العثماني يستخدمون الرمز كثيراً ويوظفونه في قصائدهم ليُعبروا عن الحقيقة الكامنة في وجدانهم، ويحاولون شرح تلك الطاقة الهائلة المتمكنة منهم للسالكين في هذا الطريق، فكانوا يستخدمون ألفاظاً وعبارات ومعان يصعب على

٢٢٤- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ١٠٠-١٠١.

غير أهل هذا الطريق الأخذ بها واستيعابها إلا إذا ارتقى إلى الحقيقة الذوقية التي سلكها هؤلاء القوم. ومن ذلك قول الشاعر عبد الغني النابلسي:^{٢٢٥}

خضت بحر الحياة والكل موتى	وشربت الوجود والكل صادي
وصعدت العلا وخلفت جسمي	في يدي أصدقائه والأعادي
منه قوم ذاقوا اللذيذ وقوم	مضغوا السم منه في الأكباد
عظمت منه الإله علينا	كل حين من كل العباد
وإذا أنعم الكريم فماذا	أنتجته عداوة الحساد

ولذلك كان يعاني النابلسي من هؤلاء المتعنتين الغوغاء الذين لا يبرحون الطعن فيه وتكفيره ورد أقواله عليه واتهامه بالافتراءات التي لا تنتهي، وكل ذلك بسبب عدم فهمهم لما يقوله ويحاول التعبير عنه تارة بالرموز وتارة بالتلميح وتارة بالإشارة، حتى أنه استعمل كافة أنواع وألوان الرموز الشعرية الصوفية لكن بدون جدوى، فتعب من معاناته مع هؤلاء الذين يصفهم في نهاية الأمر بالأبقار التي لا تنفك عن النقص والطعن والإبرام، مع أنهم لا يستطيعون فهم المراد من تلك المعاني، فهم منهمكون فقط في إشباع شهوات بطونهم وفروجهم التي أهلكتهم، ويشبههم في هذا الوصف بالثيران والأنعام من شدة نهمهم وقلة عقولهم حتى أصبحوا أسرى لأوهامهم. فيقول في قصيدته:^{٢٢٦}

أتعبتني بقر الشام	وهي في نقض وإبرام
لم يرقوا بالمواظ إذ	ماؤهم من حجر هامي
كلهم لا يعرفون سوى	قبح أفعال وآثام
بطنهم والفرج أهلكهم	مثل ثيران وأنعام
فتراهم لا عقول لهم	إنما هم أسر أوهام
عصبة البهتان ضلوا ولم	يختشوا زلات أقدام
في قد زادت وساوسهم	وابتلوا في داء برسام

٢٢٥- المصدر السابق، ص ١٠٥.

٢٢٦- المصدر السابق، ص ٧٠-٧١. وباشا، تاريخ الأدب العربي، ص ٤٦٨-٤٦٩.

فرط تحقيقر بإكرام
حذو أققدام بأققدام
يخفضوا مرفوع أعلامي
أن يذلوا قدري السامي
علم تحقيقي والهامي
غرقا في بحري الطامي
بأموري خير علام
بي على قهر وإرغام
فيزيد الله إنعامي
بين عذال ولوأم
مثل أمراض وأسقام
خبر عن جل أقوام
الجفا والبغي في الشام

فلذا هم يخلطون بنا
بعضهم للبعض متبوع
حاولوا بالاسـتهانة أن
وأرادوا فـي تعنتهم
ويهينوني ويحتقروا
ولقد خاضوا ولم يخفوا
والإله الحق مطلع
قادر في الحال يأخذهم
ينكرونني كلما جهلوا
وأنا من خبث عصبتهم
وابتلوا بالبغي من حسد
قد أتى في مسند ابن عدي
قال خير الخلق سيدنا

ونلاحظ أن الشاعر النابلسي يوضح في مقدمة ديوانه "ديوان الحقائق ومجموع الرقائق" أنه يشتمل على قصائد تعتمد على الرموز لا يستطيع فهمها إلا أرباب العقول المنفتحة على هذا العلم الذوقي، وأنه من الصعب جداً أن يفهمه من وصفهم بالعصاة المنافقة التي تحاول تدنيس هذا العلم الذي لم يحصلوا على شرف التعرف على معانيه ومقاماته. ويذكر أنه يحتوي على جميع أنواع الصيغ والتلاوين وهي ألوان الرموز والإشارات والصيغ التي يعتمدها الشاعر في القصيدة كأسماء يكني بها عن الذات الإلهية، أو ذكر الخمرة والطبيعة وما إلى ذلك.

وبعد ذلك يرمز النابلسي إلى علومه الذوقية التي وصل من خلالها إلى محبة الذات الإلهية، ويبين أنه لا يتسنى لأي أحد أن يصل إلى هذا المقام ما لم يكن لديه القابلية الروحانية لتلقي هذا العلم وتحمل التجليات النورانية. فيقول:

والأعادي مظاهر القبض منا
عندهم من شؤوننا الإنكار

لأناس بنأهم الكفار
من إليهم بالمؤمنين يشار
هي أنتم يا أيها الأبرار
هي أهل الفساد والأشرار
كل عقل في أمرنا محتار
في تجل وماله استقار
لا تغالط ونحن نور ونا
كل والكل بعضنا المستعار
وبدت من كامها الأزهار
بالتجلي جميعها أنوار
كيف شئنا وكيفما نختار

فالأهاجي لسان قهر وذل
والثنا رحمة تخص بلطف
ذاتنا قد بدت لنا بصفات
وتجلت لنا بأحوال سوء
لا تطالب بنا عقول البرايا
كيف تدري العقول من ليس يبقى
أنت من بعض وصفنا فتأذب
قد نظرنا لذاتنا بعيون ال
فرأينا الوجوه مختلفات
وعلىنا تلونت حضرات
فلهذا ترى التكلم منا

ويتابع الوصف قائلاً: "ولا يعرفني في مقامي إلا من دخل بيتي هذا من أقوامي، فإنه البيت الذاتي ومحلّ الآمي ولذاتي، وقد فتحت أبوابه الأربعة وأجريت أنهاره المنبعة، فيطلب كل فريق مأربهم، ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ [البقرة: ٦٠]. ولا يقدر أحد أن يدخل إلى هذا البيت ويطوف بهذه الكعبة ذات الأركان الأربع التي لها بنيت إلا كل من فتح له أحد هذه الأبواب وكان من أهل الإيمان به، وقد تطهر بماء الآداب، وإلا فإنه كالقابض على الماء يظن كفه غارقاً، وحسب قلبه عارفاً".^{٢٢٨} ومن ذلك قوله:^{٢٢٩}

والذي منه عندنا فبحار
أنا وحدي من بينهن الهزار
هذه الحال والغنى الافتقار
هم مولاه ذاك والدينار
ما على وجهنا الجميل غبار
من هدايا عليه الأسرار

والذي عندهم من العلم طل
بانه غردت عليها طيور
أنا عبد الغني مع من معي في
وسوانا عبد الفقير من الدر
ربنا الله في جميع المجالي
والأحباء حضرة البسط تجلى

٢٢٨- المصدر السابق، ص ١٨.

٢٢٩- المصدر السابق، ص ١٣.

ويؤكد الشيخ النابلسي أن على من يقرأ هذه الكلمات أن لا يظن أنها تصب في المعنى الذي يفهمه حسب هوى عقله، فليس الكلام هنا من جنس الكلمات المتعارف عليها بين الأناس وحتى أن تشارك الكلام مع تلك الكلمات في المباني والألفاظ وربما المعاني، إذ "لا يُدرك هذا الأمر إلا ابن ليلته ويومه. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]. فاللسان للقوم والكلام لابن الليلة واليوم، والوارد في حق رسول الشرائع ومثل ذلك رسول الوسائل والذرائع".^{٢٣٠} ويبين وذلك من خلال أبيات نظمها،^{٢٣١} فيقول:

يا من أرومهم بكل مرام	وأراهم في يقظتي ومنامي
وأنا بهم في جنة متنعم	منهم بأنواع من الإنعام
كيف التفت رأيت طلعة وجههم	تزهو خلال ستائر الأوهام
ولقد حظيت بهم على فُرُش التقى	وأنا وإياهم لفيف قوام
وعلي قد جادوا بما فوق المنى	والغير ينتظر انكشاف لثام
أو ما ترى ذكري لهم متنوعاً	وبهم عليهم صار شكري نامي
ومدحتهم بجميع ألسنة الورى	في كل مرتبة وكل مقام
ونظمت ديوان التغزل كله	فيهم بلفظ معجب ونظام
أنتم هم المعنى المراد بكل ما	قد قلت عنكم والجميع أسامي
والقصد أنتم بالجميع وذكرهم	هو ذكركم عندي على الإبهام

أنواع الرمز في الأدب الصوفي

تنوعت الرموز الصوفية في الشعر حسب مقاماتها ودلالاتها وحسب الأسلوب الرمزي المتشعب والمتعدد الطرق اللغوية في الأدب، بالإضافة إلى نوع الموضوع الأدبي الذي يحاول الصوفي أن يتناوله لاختيار لون يتحكم فيه من ألوان الرمز الشعري الصوفي، لا سيما شخصية الشاعر أو الكاتب بما لها من أخلاق وتجارب ومعلومات من أجل تحديد نوع الرمز. والرمز يسم القصيدة الصوفية بسمه جمالية خاصة تميزها عن

٢٣٠- المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

٢٣١- المصدر السابق، ص ١٦.

بأقي القصائد، لذلك راح شعراء هذا الأدب الذوقي يتفننون في استخدام وتوظيف ألوان من الرموز في أشعارهم حتى صار من الصعب على بعض الصوفيين في بعض الأحيان فهم المغزى المراد من ذلك الرمز أو الوصول إلى معناه.. وقد ازدحمت أنواع وألوان الرمز في القصيدة الصوفية عند العديد من جهاذة هذا الفن في العصر العثماني، وخاصة النابلسي وعمر اليافي ومحمد بن أبي الحسن البكري وغيرهم، وربما أفرد بعضهم قصائد طويلة كاملة للرمز الصوفي، ومن هذه الأنواع الرمزية الصوفية التي استخدمها الشعراء الصوفيون وأكثروا منها واشتهرت بها قصائدهم: رمز المرأة، ورمز الخمرة، أثناء حديثهم عن الحب الإلهي، إضافة إلى رموز أخرى مستمدة من النور والماء والطبيعة والرحلة والأطلال وغير ذلك، إنما كان الأساس الرمزي بين كل هذه الرموز رمزي المرأة والخمرة الذين كانا أكثر الرموز استعمالاً ووروداً في الأدب الصوفي.

١- رمز المرأة:

تعتبر المرأة عند الشعراء والأدباء وغيرهم رمزاً من رموز الجمال في الكون الذي خلقه الخالق البديع سبحانه وتعالى، كيف لا وهي التي تهيم بجمالها قلوب العاشقين، وتلتذ بحسنها عيون الناظرين، فتتطق الألسنة بتسبيح رب العالمين، في صبغته وحسن خلقه وبديع صنعه، وقد دأب أغلب الشعراء منذ العصر الجاهلي إلى يومنا هذا وقبل الدخول في أي غرض من أغراض قصائدهم على ذكر الحبيب وتذكر أيام اللقاء والوصال، أو الوقوف على الأطلال والبكاء على الديار، وتقيل ذا الجدار وذا الجدار، وذكر ألم الفراق وتعزية النفس بما آل إليه الحال.. وكان الاهتمام بالمرأة وحبها والرفق بها من الأمور التي حض عليها الإسلام، إذ هي راحة النفس ومحلّ الأنس. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]. ولم ينة رسول الله ﷺ شعراء عصره من الغزل العفيف أو ذكر أسماء النساء في قصائدهم، ولم يكن من حرج في ذلك الشيء الذي فطر الله عليه النفس البشرية، إلا أنه كره واستبشع الغزل الحسي الذي يتعرض لوصف المرأة الفاحش. وقد قرأنا قصائد أدباء وعلماء وفقهاء في المديح النبوي والنسيب، بدءاً من "بانة سعاد" إلى عصرنا هذا الذي تعددت فيه الأسماء التي استخدموها في غرض الغزل الشعري، إما تصريحاً لحالة عشق واقعية تمكنت من قلبه، وإما معارضة لشعراء سالفين؛ إما رمزاً بهذه الأسماء إلى حقيقة كامنة في نفس الشاعر ووجدانه لا يستطيع

البوح بها أو إفشاء سره لأسباب يعلمها ويحذرهما. ومن هذا المنطلق جرى شعراء الصوفية على استعمال أسماء كـ ليلي ولبنى والرباب وسعاد وغيرها، للتعبير عن حبهم تجاه حبيبهم ومعشوقهم المتفرد وهو الله سبحانه وتعالى.

وكذلك لم ينس شعراء التصوف ذكر أسماء شعراء الغزل العفيف الذين اشتهروا مع قصصهم وأشعارهم كقيس بن الملوح "مجنون ليلي" وجميل بن معمر "جميل بثينة" وقيس بن ذريح "مجنون لبنى" وكثير بن عويمر الخزاعي "كثير عزة" وغيرهم، وإنما اتخذ الصوفية رمز المرأة في قصائدهم لوصف وجدهم وشوقهم وهيامهم ومعارجهم الروحي وحبهم الخالص للذات الإلهية، وليس قصدهم بالمرأة ذاتها أو ذلك الكائن الحسن الجميل. ولصعوبة البوح للعامة بهذا الحب الرفيع الإلهي السامي لم يجدوا أفضل من الغزل العذري وذكر هذه الأسماء مجالاً للتعبير عن هيامهم واصطلامهم وعشقهم للذات الإلهية العلية. يقول أحد شعراء الصوفية:^{٢٣٢}

وَأَوْنَةَ سَعْدَى وَأَوْنَةَ لَيْلَى	أَسْمِيكَ لِبْنَى فِي نَسِيبي تَارَةَ
وَالْإِلا فَمَنْ لِبْنَى فَدَتِكَ وَمَنْ لَيْلَى	حَذَارُ مِنَ الْوَاشِينَ أَنْ يَفْطَنُوا بِنَا

ومن المعلوم أن أول من اشتهر بشعر الحب الإلهي الصادق وأبدع فيه الشاعرة الزاهدة الورعة "رابعة العدوية" حيث لا زالت أبياتها تُذكر في كل محفل أو مجلس ذكر ويحفظها كل لسان وخاصة الأبيات التي تُخاطب بها الحق جل وعلا:^{٢٣٣}

وَأَغْلَقْتُ قَلْبِي عَلَى مَنْ عَادَاكَ	عَرَفْتُ الْهَوَى مُذْ عَرَفْتُ هَوَاكَ
خَفَايَا الْقُلُوبِ وَلَسْنَا نَرَاكَ	وَقُمْتُ أُنَاجِيكَ يَا مَنْ تَرَى
وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَ	أَجْبُكَ حُبِّينَ: حُبَّ الْهَوَى
فَشَغَلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ	فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى
فَلَسْتُ أَرَى الْكَوْنَ حَتَّى أَرَاكَ	وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ
وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ	فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي

٢٣٢- ذكره ابن عربي في "رسائل ابن عربي". (انظر: فاضل، جهاد، (٢٠١٠م)، كتاب المنارة والبحار دراسة

في شعر عبد العزيز محي الدين خوجة، دار الساقي: بيروت، ص ٨٠).

٢٣٣- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٣١.

ومن أشهر شعراء الصوفية الذين أجادوا استخدام رمز المرأة، شاعر الحب الإلهي "عمر بن الفارض" الذي عُرف بـ "سلطان العاشقين" وذلك لبراعته في قصائد العشق والغزل الصوفي الذي نظمه في حبه للذات الإلهية، حتى أنه كان يرى نفسه قد فاق جميع الذين سبقوه من شعراء العشق والغزل، وذلك بحكم منزلته في الحب الإلهي الذي يراه أرقى وأسمى وأجلّ أنواع الحب بأنواعه وتدرجاته، ويؤكد أنه بهذا الحب نسخ آية للعشق من قلبه، وأن أهل الحب والهوى كلهم جنود تحت أمره، فهم تلاميذه الذين يأخذون عنه هذا العلم وهو إمامهم وهاديهم إلى هذا الطريق. فيقول:^{٢٣٤}

نَسَخْتُ بحبي آية للعشق من قلبي فأهل الهوى جندي وحكمي على الكلِّ
وكل فتى يهوى فإني إمامه وإنني بريء من فتى سامع العذلِ
ولي في الهوى علم تجلّ صفاته ومن لم يفقه الهوى فهو في جهلِ

وكان الشاعر ابن الفارض يستخدم رمز المرأة في قصائده كثيرًا، وكانت أسماء الحبيبة متعددة في شعره، أما المقصود فيها فواحدة، فتارة تكون الذات الإلهية العليا، وتارة تكون الحضرة العجدية، وغالبًا ما كان يكني بأسماء ليلي وأميه وأسماء ونعم ورقية وعُتْبَة أو عُتْب وريا وجُمل وغير ذلك.^{٢٣٥} وكان أحيانًا يجمع أكثر من اسم في بيت واحد، كقوله:

عُتْبُ لَمْ تُعْتَبْ وَسَلْمَى أَسْلَمَتْ وَحَمَى أَهْلُ الْحِمَى رُؤْيَا رَيَ

فقد جمع بين اسم "عتب وسلمى وريا" في بيت واحد. وكذلك قوله:

إِذَا أَنْعَمْتُ نَعْمٌ عَلَيَّ بَنَظْرَةً فَلَا أَسْعِدْتُ سَعْدِي وَلَا أَجْمَلْتُ جَمْلُ

وهنا يجمع بين "نعم وجمل وسعدى"، وما هذه الأسماء كلها عنده إلا إشارات مبهمة لما يرمز إليه في عالم الروح كما يقول زكي مبارك.^{٢٣٦}

ويبدع سلطان العاشقين في قصيدته العينية التي يغلب عليها الطابع الحجازي بشكل

٢٣٤- حلمي، محمد مصطفى، (١٩٦٠م)، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم: القاهرة، ص ١١٥.

٢٣٥- ابن الفارض، الديوان، ص ١٠.

٢٣٦- مبارك، زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص ٢٥٣.

واضح فيستخدم اسم ليلي وسلمى وعزة. فيقول:

أَبْرَقُ، بَدَا مِنْ جَانِبِ الْغَوْرِ، لَامِعُ،
نَعَمْ اسْفَرَتْ لَيْلَى فَصَارَ بَوَجْهَهَا
أَنَارُ الْغُضَا ضَاءَتْ وَسَلْمَى بِذِي
أَنْشَرُ خَزَامِي فَاحَ أَمْ عَرَفُ حَاجِرِ
أَلَا لَيْتَ شَعْرِي هَلْ سَلِيمِي مَقِيمَةً
وَهَلْ لَعَلَّ الرَّعْدُ الْهَتُونُ بَلْعُ
وَهَلْ أَرْدُنْ مَاءَ الْعَذِيبِ وَحَاجِرِ
وَهَلْ قَاعَةُ الْوَعْسَاءِ مَخْضَرَّةَ الرَّبَى
وَهَلْ، بَرْبَى نَجْدٍ، فَتَوَضَّحَ، مُسْنَدُ
وَهَلْ بَلَوَى سَلْعٍ يَسْلُ عَنْ مَتِيْمٍ
وَهَلْ عَذَابُ الرَّنْدِ يَقْطِفُ نَوْرَهَا
وَهَلْ أَثْلَاثُ الْجَزَعِ مَثْمَرَةٌ وَهَلْ
وَهَلْ قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ عَيْنٌ، بَعَالِجِ،
وَهَلْ ظَلِيَّاتِ الرَّقْمَتَيْنِ بَعِيدَا
وَهَلْ قَنِيَّاتُ بِالْغَوِيرِ يُرِيْنَنِي
وَهَلْ ظَلُّ ذَاكَ الضَّالِّ شَرْقِيٍّ ضَارِجِ
وَهَلْ عَامِرٌ مَنْ بَعَدَنَا شَعْبُ عَامِرِ
وَهَلْ أَمْ بَيْتَ اللَّهِ يَا أُمَّ مَالِكِ
وَهَلْ نَزَلَ الرَّكْبُ الْعِرَاقِي، مُعَرِّفَا،
وَهَلْ رَقَصَتْ بِالْمَأْزَمِينَ قَلَانِصُ
وَهَلْ لِي بِجَمْعِ الشَّمْلِ فِي جَمْعٍ مَسْعُدُ
وَهَلْ سَلَمْتُ سَلْمَى عَلَى الْحَجَرِ الَّذِي
وَهَلْ رَضَعْتُ مَنْ ثَدِي زَمْزَمَ
لَعَلَّ أَصِيحَابِي، بِمَكَّةَ، يُبْرِدُوا،

أَمْ ارْتَفَعْتُ عَنْ وَجْهِ لَيْلَى الْبَرَاقِعُ
نَهَارًا بِهِ نَوْرُ الْمَحَاسِنِ سَاطِعُ
أَمْ ابْتَسَمْتُ عَمَّا حَكَتُهُ الْمَدَامُ
بِأَمِّ الْقُرَى، أَمْ عَطَّرُ عَزَّةَ ضَائِعُ
بِوَادِي الْجَمَى، حَيْثُ الْمُتَيِّمُ وَالْعُ
وَهَلْ جَادَهَا صَوْبُ مَنْ الْمُزْنِ هَامِعُ
جَهَارًا، وَسِرُّ اللَّيْلِ، بِالصَّبْحِ، شَائِعُ
وَهَلْ، مَا مَضَى فِيهَا مِنَ الْعَيْشِ رَاجِعُ
أَهْيَلِ النَّقَا عَمَّا حَوَّثَهُ الْأَضَالِغُ
بِكَاظِمَةٍ مَازَا بِهِ الشَّقُّوقُ صَانِعُ
وَهَلْ سَلَمَاتُ بِالْحِجَازِ أَيْبَانِعُ
عُيُونُ عَوَادِي الدَّهْرِ عَنْهَا هَوَاجِعُ
عَلَى عَهْدِي الْمَعْهُودِ أَمْ هُوَ ضَائِعُ
أَقْمَنَا بِهَا أَمْ دُونَ ذَلِكَ مَانِعُ
مَرَابِعٍ نَعَمٍ نَعَمَ تِلْكَ الْمَرَابِعُ
ظَلِيلٌ، فَقَدْ رَوَّثَهُ مَنِّي الْمَدَامُ
وَهَلْ هَوَ، يَوْمًا، لِلْمُحَبِّينَ جَامِعُ
عَرِيبٌ لَهُمْ عِنْدِي جَمِيعًا صَنَائِعُ
وَهَلْ شَرَعْتُ نَحْوَ الْخِيَامِ شَرَائِعُ
وَهَلْ لِلْقَبَابِ الْبَيْضِ فِيهَا تَدَاغُ
وَهَلْ لِلْيَالِي الْخَيْفِ بِالْعَمْرِ بَائِعُ
بِهِ الْعَهْدُ وَالتَّقَاتُ عَلَيْهِ الْأَصَابِعُ
فَلَا حُرْمَتُ، يَوْمًا عَلَيْهَا، الْمَرَاضِعُ
بِذِكْرِ سُلَيْمَى، مَا تُجِنُّ الْأَضَالِغُ

وَعَلَّ اللَّيْلَاتِ الَّتِي قَدْ تَصَرَّمْتُ تَعَوُّدُ لَنَا يَوْمًا فَيُظْفِرَ طَامِعُ
وَيُفَرِّحَ مَخْرُوزُنَّ، وَيَحْيَا مُتَيْمٌ، وَيَأْنَسَ مَشْتَاقٌ وَيَلْتَذُّ سَامِعُ

وإضافة إلى ذكر أسماء كل ليلة وسلمى وعزة وغيرها، كان ابن الفارض يُكثر من ذكر طيف الحبيب وخياله في حالات تمكّن الوجد والشوق منه، فيستعذب هذا الطيف الذي يرمز إليه بأنه تجلي الذات الإلهية لأنه خيال محبوبه ومعشوقه الحقيقي. فيقول:^{٢٣٨}

قَلْبِي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتَلَفِي، لَمْ أَقْضِ حَقَّ هَوَاكَ إِنْ كُنْتُ الَّذِي
لَمْ أَلِي سِوَى رُوحِي، وَبَاذِلُ نَفْسِي، مَا لِي سِوَى رُوحِي، وَبَاذِلُ نَفْسِي،
قَلْبُنِي رَضِيَتْ بِهَا، فَقَدْ أَسْعَفْتَنِي؛ قَلْبُنِي رَضِيَتْ بِهَا، فَقَدْ أَسْعَفْتَنِي؛
يَا مَانِعِي طَيْبَ الْمَنَامِ، وَمَانِحِي يَا مَانِعِي طَيْبَ الْمَنَامِ، وَمَانِحِي
عَطْفًا عَلَى رَمَقِي، وَمَا أَبْقَيْتَ لِي عَطْفًا عَلَى رَمَقِي، وَمَا أَبْقَيْتَ لِي
فَالْوَجْدُ بَاقٍ، وَالْوَصَالُ مُطَاظِلِي، فَالْوَجْدُ بَاقٍ، وَالْوَصَالُ مُطَاظِلِي،
لَمْ أَخُلْ مِنْ حَسَدٍ عَلَيْكَ، فَلَا تُضْغُ لَمْ أَخُلْ مِنْ حَسَدٍ عَلَيْكَ، فَلَا تُضْغُ
وَاسْأَلْ نُجُومَ اللَّيْلِ: هَلْ زَارَ الْكَرَى وَاسْأَلْ نُجُومَ اللَّيْلِ: هَلْ زَارَ الْكَرَى
لَا غَرَوْا إِنْ شَحَّتْ بِغُمْضِ جُفُونِهَا لَا غَرَوْا إِنْ شَحَّتْ بِغُمْضِ جُفُونِهَا
وَبِمَا جَرَى فِي مَوْقِفِ التَّوَدِّيعِ مِنْ وَبِمَا جَرَى فِي مَوْقِفِ التَّوَدِّيعِ مِنْ
يَا أَهْلَ وَدِّي أَنْتُمْ أَمْلِي وَمَنْ يَا أَهْلَ وَدِّي أَنْتُمْ أَمْلِي وَمَنْ
عُودُوا لَمَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْوَفَا، عُودُوا لَمَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْوَفَا،
وَحَيَاتِكُمْ وَحَيَاتِكُمْ قَسَمًا وَفِي وَحَيَاتِكُمْ وَحَيَاتِكُمْ قَسَمًا وَفِي
لَوْ أَنَّ رُوحِي فِي يَدِي وَوَهَبْتُهَا لَوْ أَنَّ رُوحِي فِي يَدِي وَوَهَبْتُهَا
لَا تَحْسِبُونِي فِي الْهَوَى مُتَصَنِّعًا لَا تَحْسِبُونِي فِي الْهَوَى مُتَصَنِّعًا
أَخْفَيْتُ حَبَّكُمْ فَأَخْفَانِي أَسَى أَخْفَيْتُ حَبَّكُمْ فَأَخْفَانِي أَسَى
وَكَتَمْتُهُ عَنِّي، فَلَوْ أَبْدَيْتُهُ وَكَتَمْتُهُ عَنِّي، فَلَوْ أَبْدَيْتُهُ
وَلَقَدْ أَقُولُ لِمَنْ تَحَرَّشَ بِالْهَوَى:

أنت القليل بأي من أحببتَه
قل للعدول أطلت لومي طامعاً
دع عنك تعنيفي وذق طعم الهوى
برح الخفاء بحب من لو، في
وإن اكتفى غيري بطيف خياله،
وَقَفَاً عَلَيْهِ مَحَبَّتِي، وَلِمَحَنَّتِي،
لو قال تيهًا: قف على جمر العضا
أو كان من يرضى، بخدي، موطناً
لا تنكروا شغفي بما يرضى وإن
غلب الهوى، فأطعت أمر صبابتي
مني له ذل الخضوع، ومنه لي
ألف الصدد، ولي فؤاد لم يزل،
لو أسمعوا يعقوب ذكر ملاحه
أو لو رآه عائداً أيوب في
كل البدور إذا تجلى مقبلاً،
كملت محاسنهُ، فلو أهدى السنا
أسعد أخِي، وغن لي بخديته،
لأرى بعين السمع شاهد حسنه
إن زار، يوماً يا حشاي تقطعي،

فاختز لنفسك في الهوى من تصطفي
أن الملام عن الهوى مستوقفي
فإذا عشقت فبعد ذلك عذف
سفر اللثام لقلت يا بدر اختف
فأنا الذي بوصاله لا أكتفي
بأقل من تلقى به، لا أشنقي
لوقفت ممثلاً ولم أتوقف
لوضعت أرضاً ولم أستتكف
هو بالوصال علي لم يتعطف
من حيث فيه عصيت نهي معنفي
عز المنوع وقوة المستضعف
مذ كنت، غير وداده لم يالف
في وجهه نسي الجمال اليوسفي
سنة الكرى، قدماً، من البلوى شفي
تصبو إليه، وكل قَدٍ أهيف
للبدور عند تمامه لم يخسف
وانثر على سمعي جلاه، وشنف
معنى فأتحنني بذاك وشرف
كأفأ به، أو سار، يا عين انرفي

وكذلك نجد "الشيخ الأكبر الشاعر محي الدين بن عربي" يستخدم رمز المرأة في شعره الصوفي، وكثيراً ما كان يصطنع ألفاظ شعراء الغزل العذري، وأغلب اسم كان يستخدمه في الرمز للتعبير عن حبه للذات الإلهية اسم محبوبته "نظام"^{٢٣٩} وهي تلك الفتاة التي عرفها وأحبها في رحلته إلى العمرة فاتخذ من حبه لها وذكر اسمها وسيلة لبث أشواقه وعقيدته في "وحدة الوجود"، فقد طال شوقه لرؤية محبوبته التي يصفها

٢٣٩- هي ابنة الشيخ مكين الدين أبي شجاع زاهر الأصفهاني، نزيل مكة.

بطفلة أديبة لها براعة في النثر والبيان، وهي من بنات ملوك الفرس وهي بنت إمامه في العراق، وهو من أهل اليمن، لكنهما اجتمعا في "رامه" وهي "المدينة المنورة" صلى الله وسلم على ساكنها، يتبادلان الحب وحديث الهوى الطيب المطرب، ولو كان صامتاً بغير كلام، ومن العجب أن يشاهد الناس تلاقياً بين اليمن والعراق كما يُعبر الشاعر في البيت الأخير، فيقول:^{٢٤٠}

طال شوقي لطفلة ذات نثر	ونظام ومنبر وبيان
من بنات الملوك من دار فرس،	من أجل البلاد من أصبهان
هي بنت العراق بنت إمامي،	وأنا ضدها سليل يمني
هل رأيتم، يا سادتي، أو سمعتم	أن ضدين قط يجتمعان
لو ترأنا برامة نتعاطى	أكوساً للهوى بغير بنان
والهوى بيننا يسوق حديثاً	طيباً مطرباً بغير لسان
لرأيت ما يذهب العقل فيه	يمن والعراق معتقنان

ويؤكد ابن عربي في قصيدة أخرى أن كل اسم يذكره فهو يُكني به إلى الذات الإلهية ويلمح إلى منهجه وأسلوبه الاصطلاحي في استعمال الرمز، إذ إن كل ما يعرج على ذكره من صور مختلفة في قصائده وأشعاره من أسماء النساء وأوصافهن، ومن الأطلال والجال والتلال والرياض والربوع، أو الإشارة بهذا وهذه أو هو وهي، أو ذكر البدور والشموس والنجوم والبروق والرعود والرياح وغيرها، إنما القصد به الحقيقة الإلهية العلوية. فيقول:^{٢٤١}

كل ما أذكره من طلل	أو ربوع أو مغان كل ما
وكذا إن قلت ها أو قلت يا	وألا، إن جاء فيه، أو أما
وكذا إن قلت هي، أو قلت هو	أو هم أو هن، جميعاً، أو هما
وكذا إن قلت قد أنجد لي	قدر في شعرنا أو اتهمنا
وكذا السحب إذا قلت بكت	وكذا الزهر إذا ما ابتسما

٢٤٠- مبارك، التصوف الإسلامي، ج ١، ص ١٤٩.

٢٤١- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٠-١١.

أو أنادي بحداة يمموا	بانة الحاجر أو ورق الحمى
أو بدور في خدور أفلت	أو شمس أو نبات أنجما
أو بروق أو رعود أو صبا	أو رياح أو جنوب أو سما
أو طريق أو عقيق أو نقا	أو جبال أو تلال أو رما
أو خليل أو رحيل أو ربي	أو رياض أو غياض أو حمى
أو نساء كاعبات نُهد	طالعات كشموس أو دمي
كل ما أذكره مما جرى	ذكره، أو مثله، أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت	أو علت جاء بهار رب السما
لفؤادي، أو فؤاد من له	مثل مالي من شروط العلما
صفة قدسية علوية	أعلمت أن لصادقي قدما
فاصرف خاطر عن ظاهرها	واطلب الباطن حتى تعلما

وقد سار على هذا النهج شعراء التصوف في العهد العثماني فلم تغب صورة المرأة في شعرهم الصوفي للرمز بها إلى الذات الإلهية التي هي مقصدهم ومطلبهم من أجل الوصول إلى القرب والوصال والفناء، ولعل ما يفسر هذا الاتجاه الذي سلكه شعراء التصوف في هذا العصر وغيره في اتخاذ هذا النوع الغزلي في قصائدهم هو أن عشق وحب الذات الإلهية غزا قلوبهم وتمكن منها، فحبذوا كتمان هذا الشيء وإظهار الانطباع الذي يفهمه العوام بلغتهم المتداولة من الصبوات الحسية والإطراق لمثل هذا النوع من الغزل وتسليم القلب له، ومن خلال هذا يمضي الشاعر الصوفي إلى العالم الروحي في رحلته الذوقية ومعه من عالم الحس والمادة خيالات وأدوات يستخدمها كعدة له في تصوير عالمه الذوقي الجديد، ومن هؤلاء الشاعر النابلسي الذي استطاع أن يدرس قصائد العشق الإلهي ويشرحها ويتوسع فيها كأشعار ابن الفارض وأستاذه ابن عربي، إذ برع هو الآخر في توضيح هذه الصورة الشعرية للتعبير عن المكنون المخزون في قلبه من الحب الإلهي، فيشرح ذلك في قصيدة جميلة رويها النون ويتبعه بهاء الوصل الساكنة، من خلال الموسيقى الشعرية الجذابة والجرس الشعري الفني المطرب.

وارتشف خمرهنّ من يَدِهِنَّ	زُر بنات القسوس في دبرهنّ
د اللواتي اعرين في لحنهنّ	وادخل الحان حان وصلك للغي
ذوا الهوى في الأنام لا بهنّ	هنّ أصل الهوى وما هم يومًا
وتيمت المشوق وجدا وحنّ	كل هيفاء بالتبسم تحيى
عنه أولا فإنه في أكنّ	إن أشارت إلى الكيان أبانت
بنفوس في حبها مطمئنّ	وإذا ما دعت أجنبا حيارى
لغواني الوجود واسجد لهنّ	فق نديمي من نوم عقلك واركع
ربطتها ملاحها بالأعنّ	وتأمل ما أنت فيه بعين
من خلال الستور أكمل رنّ	واستمع رنة المزاهر تبدو
عملهم في الصدور لم يتسنّ	هذه هذه سعادة قوم

لقد اتخذ شعراء التصوف في هذا العصر نفس الأسماء التي اتخذها شعراء العهود السابقة في أشعارهم، مثل ليلى ولبنى وسعدى وسلمى وهيفاء وغيرها، وأكدوا أن هذه الأسماء ليست إلا رموزًا لغاية أدبية في صورة فنية غنية بالشيء الكثير من الأصالة، ولا علاقة لها بالحسّ الأنثوي كما يتوهم أخو الجهالة وأرباب النفوس المريضة، فقد استخدم شعراء الذوق الروحي اسم ليلى مثلاً للرمز إلى الحقيقة والخير والحب والصفاء والجمال، وربما دلت على هذه الأشياء والصفات الجميلة منذ ذلك الوقت المبكر من التاريخ توظيفها في الشعر العربي القديم، وسواء أكانت "ليلى المجنون" حقيقة أم وهمًا وخرافة، إلا أنها اتخذت في كلتا الحالتين مكانة أسطورية في الأدب والشعر والخيال والفكر العربي على مر العصور، وسياق النصوص الأدبية يفرض قطعًا آدمية ليلى وحسيتها، ويدل على رمزيّتها وشيئيّتها فقط، فليلى بالمفهوم الحقيقي ليست فتاة تعرّض الشعراء لوصفها وأنوثتها، إنما هي معنىً أسطوريًا يرد في نصوصهم وأشعارهم، وتعني لديهم ذلك الكائن الجميل والأمل الوديع الذي يتأوّبنا ويعاودنا باستمرار دون أن يتحقق، والذي نظل نحلم به طوال الدهر ونلهث خلفه ونجري وراءه ولا نظفر به أبدًا.

ونلاحظ في إحدى قصائد النابلسي ذكر سلمى وزينب وسعاد في إشارة منه إلى

الذات الإلهية التي يعتبر حبّها دينه وملّته واعتقاده كله، وينصح عذوله بالكفّ عن عذله وملامته فإنّه مهما عذل وانتقص أو زاد من الملامة فلن يستطيع التأثير على المحب الغارق في بحر الهوى، وبالمقابل فالعاذل من أهل الجهالة ولم يصل إلى هذا المقام السامي، فكيف يظن نفسه ندًا لأصحاب هذا المشرب العذب الرقراق. ويؤكد الشيخ النابلسي أنه لن يعدل عن هذا الحب للذات الإلهية التي يصورها بالمليحة التي هي الروح الحائلة في الأجساد، ويُصرّح بعد ذلك بأن هذه الأسماء رموز أشار بها إلى الذات الإلهية من خلال تعريفهم بصفاتهما وتصرفاتهما، فلولاها لما كان في الجسم حركة ولا للأيدي والأرجل عمل، وهي نفسها التي كثر فيها قول الأعداء واتهامهم لنا بالحلول والاتحاد وافترائهم علينا بالشرك والإلحاد، ولكن تاهت عقول هؤلاء الكلاميين وليس من مرشد ولا هادٍ لهم إلا الله عزّ وجل. فيقول:^{٢٤٣}

حب ديني وملّتي واعتقادي	حب سلمى وزينب وسعاد
فانتقص من ملامتي أو فزدني	يا عذولي فلسيت من أندادي
كيف أسلو مليح هي مني	في مقام الأرواح للأجساد
إن كلي قد شف عنها جهازًا	فاعرفوها في أرجلي والأيدي
أبغضتها مني العدا بعيون	هي ما بين جفّتهم والسواد
قذفتهم عنها بوهم حلول	صوروه بهم ووهم اتحاد
وأشاعوه في اعتقاد رجال	ربهم عندهم لبالمرصاد
وإذا تاهت العقول فهل من	مرشد غير خالق الإرشاد

وكعادة الشاعر النابلسي في الغزل الصوفي يبدأ قصيدته هذه بإشارات غزلية وينهيها بمقصده من هذه الرموز، فيخاطب حادي الركبان السائرة نحو ديار محبوبته ويطلب منه أن يقرأ له السلام والتحية على منزل محبوبته ذات الخال، ويناشده التريّث بالعيس ساعة فيها ليُشبع روحه التي ماتت شوقًا لمعشوقها علّها تحيا بهذا القرب بعد أن ماتت صباية، ولعله يعثر على قلبه الذي ضاع في هذه الديار، ولقد نفذ صبره في هذا الغرام شغفًا لرؤية محبوبته الهيفاء التي هي كطلعة البدر وكالغزال الممشوق القوام، ثم يوضح أن هذه الأسماء التي يستخدمها لأهلها إنما يكني بها عن المسمّى الذي يعرفه هو، وهيهات

أن يُدركه هؤلاء. فيقول: ٢٤٤

أيها السائر بالركبان حيّ	منزلاً فيه لذات الخال حي
واحبس العيس علينا ساعة	علّ ميت الشوق أن يصبح حيّ
ما لقلبي ولهم يوم النوى	أنه ضاع بذيالك اللويّ
هذه الدار وهذا شغفي	في هوى ساكنها والصبر عي
ليتنّي نلت مناي بمنى	ليتنّي من وصلهم فزت بشي
واحد والكل فيه واحد	حب ليلى وحنين للحمي
وهوى بالطرف يحوي حورا	وغرام بالذي تحت القبي
وبهيفاء كبر طالع	وبظبي مائس القدّ حلي
وهي أسماء لديهم سميت	والمسمى دونهم ذاك لدي

ونذهب إلى قصائد الشاعر "الشيخ عمر اليافي" التي نظمها على المنوال الذي سار عليه النابلسي وابن عربي وابن الفارض وغيرهم، فهو يرمز إلى الذات الإلهية بأسماء اعتادها أسلافه كزينب ولىلى وسعدى، ويصرّح أحياناً بالمقصود من هذا الرمز، وأحياناً أخرى يترك الحكم للسامع. فنراه في هذه القصيدة يعرّج على الرمز بهذه الأسماء بعد أن يشرح الحالة التي يصل إليها عند ذكر محبوبته من فرط التهتك الذي جعله مذهباً له، ويطرب ويزهو إذا ذكر المغنون اسمها أمامه، ولا يهتم بقول عدّال الهوى الذين يتيهون في غيهم وضلالهم، فهم في حال سوء وبُعد وطرّد لعدم معرفتهم بالقصد من هذه الأسماء التي يكتّى بها عشاق الهوى الإلهي إلى حضرة الذات الإلهية العلية التي حرّموا من قربها. فيقول الشاعر اليافي: ٢٤٥

وكرّر على سمعي أحاديث	ففيها شفاء القلب يا سعدُ يا سعدُ
وخلّ عذول الحب في تيه غيّه	عليه يدور السوء والبعد والطرّد
فنحن نرى فرط التهتك مذهباً	ونرشف ورد القرب يا حبّذا الورد
ونزهو إذا غنّى المغنون باسمها	ولا نرعوي عنها ولو ضمّنا اللحد

٢٤٤- المصدر السابق، ص ٤٤٢.

٢٤٥- اليافي، الديوان، ص ٧٥-٧٦.

ليالي أنس في معاهد زينب	وليلي وسعد والغرام لها وَقَدْ
وغاب رقيبى والمواهب جمّة	ووافى حبيبى والجمال له يبدو
هنالك قد طبنا وطابت نفوسنا	عن الأكوان لما دنا الوجد

فنلاحظ أنه في البيتين الأخيرين يوضح أن الأسماء التي ذكرها في الأبيات السابقة مثل "زينب وليلى وسعدى" كانت رمزاً إلى المحبوبة الحقيقية وهي الذات الإلهية التي تجلت عليه بجلال جمالها البادي عندما غابت الحجب التي وصفها بالرقيب، عندئذ طابت النفوس بهذا الوصال وهذا التجلي النوراني الذي أغرقهم في الوجد حتى غابوا عن الأكوان، وهذا إشارة من الشاعر إلى اعتقاده بـ "وحدة الشهود".

وقد كان الشيخ اليافى كثيرًا ما يشير في قصائد الغزل الصوفي والعشق الإلهي إلى نظرية وحدة الشهود، التي يذكرها صراحة في قصائده أحيانًا حتى عندما يوظف المرأة في شعره، ففي قصيدة طويلة يظهر براعة نظمه في مخاطبة الذات الإلهية من خلال الرمز إليها بإشارات عدّة، ويناجي الحاضرة الإلهية بألفاظ جليلة ومعان بليغة عميقة، حيث لا يغيب اسم سُلَيْمى والغادات التي يصبر بشدوها وغنائها. فيقول:^{٢٤٦}

أسعفي يا ذات ربّي بالمنى	وارأفي بالعبد قد طال العنى
داومي العود وداويني به	واجعليني للحمى لاوي العنا
ذهّبيني زوديني كرمًا	دلّيني دلّيني شجنا
زوديني زوديني نظرة	ارتقي دومًا بها في سيرنا
سلميني سلميني سلمًا	يا سلّيمي في معالي قربنا
شعبي نور شهودي في الحشا	صدريني في دواوين المنى
صوميني عن شهودي للسوى	واشعلي في السر نيران السنا
طهريني في بحار الغيب من	كل عيب مؤذن في حجبنا
ظلليني بظلال القرب في	روض أنس قطفه حلو الجنى
قدميني في مجال الحي كي	أسمع الغادات تشدوا بالغنا
نادميني بحديث السر في سر	سري وانعشيني من ضنا

هيميني عندما الشادي غدى يطرب الركب الحجازي معلنا
وأنادي النفس طيبي واشطحي وانزلي هذي أمانيك هنا
يا بروحي أفتدي ذاك البها حيث أضحى منه بالصمت اعتنى

ونلاحظ أن أبيات هذه القصيدة لا فرق بينها وبين قصائد الغزل العادي حسب ظاهرها، ولا يستطيع السامع معرفة حقيقتها إن لم يكن لديه البعض اليسير من علم الحقيقة، لأن مثل هذه القصائد تخوض في عالم تتداخل فيه الأسماء والصور، فلو حاول الشخص إعمال العقل ودقة الفكر والنظر لأصيب بحيرة ودهشة مما يسمعه، ولا يكاد يستطيع التخيّر في قصد الشاعر، أهو حكمة باطنية علوية، أم ظاهر القول في وصف عذراء إنسية بقرائن ونعوت لازمت بنات حواء؟! فلو أباح شعراء الذوق بما يختلج نفوسهم وأرواحهم من لذة هذا العشق اللطيف للازمتهم صفة الكفر والشرك والإلحاد، وما شاكلها من ألفاظ التقذيع التي تصدر من قبل أرباب الجهل وأعداء الحقيقة. كما نلاحظ أن الشيخ اليافي يناجي الذات الإلهية بكناية رمزية وكأنه يخاطب محبوبته، تلك المخلوقة الحسية ظاهراً، أما المعاني الذوقية لمعاني هذه الكلمات، بل حتى أن ظاهر البعض الكثير من كلمات قصيدة الشاعر، تشير إلى مخاطبته ومناجاته للذات الإلهية العلية. وهكذا هي جميع القصائد الشعرية الصوفية التي يدل ظاهر كلماتها على الغزل المعروف عند الشعراء، لكنها تبطن في معانيها أسراراً دفينية لا يستطيع بلوغها إلا من عرف الرموز الغيبية لتلك الطلاسم المرصودة، وهذا لا يتسنى لأيّ كان ولو بلغ في ذلك جهداً. فمن لم يذوق لم يدرك.. ومن ذاق فبالروح يشري.

وربما يقول البعض: إن تصوير الشعراء للذات الإلهية بالمرأة أو الرمز الأنثوي ليس بالأمر اللائق، ولعل أحدهم يغلّب أمام وساوس الشيطان ويعتقد بأن ذلك يُعتبر تشبيهاً للذات الإلهية العلية بالنساء وما شابه ذلك - حاش الله - فالله سبحانه وتعالى كما هو الاعتقاد الكامل عند الصوفية هو قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فلا يمكن مقارنته عز وجل بمخلوق ولا تشبيهه بموجود، فلا ذات إلا ذاته سبحانه وتعالى، وكل ما خطر ببالك فالله تعالى بخلاف ذلك. وإنما لجأ الصوفية إلى هذا الفن رمزاً تعبيرياً بلغة من لا يدرك حقيقة الذات العلية ومظهرًا من مظاهر التجليات النورانية الربانية التي لا يبلغ كنهها ولا يستعذب طعمها إلا أهل الذوق الروحي وليس العقلي، لأن العقل يقودنا في هذا المجال إلى إعمال الفكر في الذات

الإلهية، ولن ينتج عن هذا الأعمال الفكرية سوى التشبيه الذي نفاه أهل العلم الذوقي عن أنفسهم ولم يرضوه لغيرهم من المسلمين، وهو من الأمور المستهجنة في مصطلحهم العقائدي الصوفي.

وإنما سلك العارفون بالله تعالى أسلوب الرمز والكناية والتورية والمجاز في أدبهم بمختلف الإشارات والرموز بدءًا من المرأة وانتهاء بالخمرة، للتعبير عن أسرارهم الجبروتية الروحية ومواجيدهم الملكوتية القلبية. وقد ورد عن الصحابي الجليل الورع أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، فأما أحدهما فبثنته، وأما الآخر فلو بثنته قُطع مني هذا البلعوم".^{٢٤٧}

٢- رمز الخمرة

رغم تحريم الإسلام الحنيف للخمر، نلاحظ أن الأدب العربي وخاصة الشعر منه أغنى وأكثر الآداب في العالم ذكرًا لها، علمًا أنها لم تكن محرمة في الشرائع الأخرى، ولعلم الله سبحانه وتعالى بمدى تمكن الخمرة من العربي كان تحريمها على مراحل وليس تحريمًا مباشرًا من مرة واحدة كباقي المحرمات، حتى نزل التحريم القاطع النهائي لها في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، وهذا مما يعجب له المرء! فنجد أن الشعراء العرب تغزلوا بالخمرة وسكروا بها لفظًا وحقيقة، بدءًا من شعراء العصر الجاهلي إلى العصر الحديث، مرورًا بالعصور الإسلامية المختلفة. حتى إننا نجد قصائد كاملة سُميت بـ"الخمريات".

وقد نظم الشعراء بالخمرة قصائد وأشعارًا كثيرة ولكنها متفاوتة في الغرض والقصد، فمنهم من نظم فيها شعرًا عن صدق منهم وشدة تولّع بها وافتخروا بشربها وشرائها كافتخارهم بالشجاعة والبطولة والفروسية، كالأعشى الأكبر "صنّاجة العرب"، وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد وعمرو بن كلثوم، ومن بعدهم الوليد بن يزيد بن عبد الملك، والأخطل وأبي نواس، وغيرهم. ومنهم الصالحون الذين لم يشربوا الخمرة ولم يرغبوا بها ولم يُحبّوها، لكنهم نظموا أشعارهم بذكرها تقليدًا لما رأوا فيها من المجال الفني في

٢٤٧- قال الإمام البخاري: [١٢٠] - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَخِي، عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: "حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثْنَتُهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَثْنَتُهُ قُطِعَ هَذَا الْبُلْعُومُ". (البخاري، صحيح البخاري، بَابُ حِفْظِ الْعِلْمِ، ج ١، ص ٣٥).

الشعر. حيث أنهم وصفوا الخمرة وأجادوا، إلا إنهم لم يتعمقوا بهذا الوصف حيث اكتفوا بالوصف الظاهري لها، كأقداحها ودنّها ومظهرها ولونها وبعض من ذلك. ومن هؤلاء "كعب بن زهير" صاحب "البردة الشهيرة"، والشاعر "حسان بن ثابت الأنصاري"، حيث كان هذا القسم من الشعراء يزجون الخمرة في قصائدهم دون الإتيان بوصفها مباشرة، بل يُضمّنونها التشبيه الذي يجعلونه في أشعارهم، وربما كانت أغلب قصائد هؤلاء الشعراء قبل إسلامهم، لكننا مع اعتبارنا لهذا نجد مثلاً قصيدة للشاعر حسان بن ثابت قالها في فتح مكة، يبدأ فيها بالنسيب وذكر الأطلال ثم يعرج على الغزل وينتقل بعدها إلى ذكر الخمرة ووصفها، قائلاً:^{٢٤٨}

كَأَنَّ سَابِيئَةً مِنْ يَتِّ رَأْسٍ	يَكُونُ مِرَاجَهَا عَسَلٌ وَمَاءٌ
عَلَى أَنْيَابِهَا، أَوْ طَعْمَ غَضٍّ	مَنْ التَفَاحِ هَصْرُهُ الْجَنَاءُ
إِذَا مَا الْأَسْرِبَاتُ ذَكَرْنَ يَوْمًا،	فَهُنَّ لِطَيِّبِ الرِّاحِ الْفِدَاءُ
نُؤَلِّيْهَا الْمَلَامَةَ، إِنَّ الْمُنَا،	إِذَا مَا كَانَ مَغْتًا أَوْ لَحَاءُ
وَنَشْرِبُهَا فَتَتْرَكُنَا مَلُوكًا،	وَأَسَدًا مَا يَنْهِنُنَا اللَّقَاءُ

ثم جاء الصوفية بعلمهم الروحي وحالهم الذوقي، فرأوا أن الرياضة والمجاهدة النفسية والأذكار القلبية والعبادات الخاصة هي التي تنتهي بالتسليم الكامل والفناء في الله سبحانه وتعالى فَيَصِلُ بهم الحال إلى الغيوبة الروحية والانصراف عن الخلق إلى الحق، ويحصل الجذب والشطح وغير ذلك من المقامات التي شبّهوها بحال من يسكر بالخمرة الحسية فيغيب عقله، لكن أهل الذوق لا غياب للعقل عندهم، بل إنه انتشاء للروح التي تشقى وتسعد بالبعد والقرب، فأطلقوا مصطلح الخمر والسكر في أدبهم للكناية به عن حالهم ومقامهم رمزاً إلى الفناء في الذات الإلهية، مستخدمين بذلك كافة وسائل وأدوات وأوصاف الخمرة المعروفة، وصاروا يشرحون ذلك للعامة بلغتهم التي يعرفونها عن طريق الشعر والنثر والقول، كما فعل أئمة الأدب الصوفي كابن الفارض وابن عربي والعفيف التلمساني والناقلي وغيرهم من العلماء الذين أغنوا وأثروا الأدب العربي

٢٤٨- مسلم، صحيح مسلم، ج ١٦، ص ٢٢٦، رقم الحديث [٦٥٥٠]. و حسان بن ثابت، أبو الوليد حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري (ت ٥٠هـ)، ديوان، (تحقيق وتعليق وليد عرفات)، دار صادر: بيروت، لبنان ٢٠٠٦م، ج ١، ص ١٧.

بشعر الخمرة الصوفية من جهة الأدب الرمزي، مثلما أغناها شعراء الخمرة الحسية على مرّ العصور من ناحية الأدب الشعري الصريح.

ويُعتبر "ذو النون المصري" أول من تُسبب إليه بدايات استخدام الرمز الخمري في الأدب الصوفي من خلال استعمال ألفاظ الخمرة ووسائلها كالشراب والدّن والكأس والسكر، وما إلى ذلك من المجاز الذي يُعتمد عليه في هذا المجال.^{٢٤٩} ثم سلك من بعده الصوفية مسلكهم، فتحدثوا عن الخمر وكؤوس الحب الإلهي المترعة واحتسائها والسكر بها وغيبتهم عن الوجود ونعيمهم وتلذّذهم بلقاء الحبيب ومشاهدته، ثم ينتهي بهم هذا السكر إلى الفناء في محبوبهم فناء لا يشاهدون ولا يرون فيه غير جمال الحبيب وتجلياته النورانية، وهم في بحر الفناء الزاخر العميق لا يحسّون بأي شيء من الموجودات في هذا الكون، لأن الإحساس بالنسبة لهذه الموجودات قد فني واتجه بكليته إلى مطالعة جمال نور المحبوب، وأهل التصوف يقولون إن الفاني لا يحسّ ولا يشعر بما حوله، بل إنه لا يحس بنفسه أيضًا حتى لو أحرق بالنار لمّا أحسّ بها، لأنه فنى عمّا سوى الله سبحانه وتعالى.^{٢٥٠}

وفي العصر العثماني تبنى أهل التصوف - والشعراء منهم خاصة - هذا الأسلوب الرمزي للخمرة شأنهم في هذا الأمر شأن شعراء التصوف في القرون السابقة، وانتهجوا نهج كبار الشعراء في هذا المجال كابن عربي وابن الفارض والتلمساني وأمثالهم، فمثلما كان رمز المرأة في شعر الغزل الصوفي محورًا للقوائد الشعرية الصوفية، فكذلك كان لرمز الخمرة الصوفية نفس الوقع في نفوس شعراء الأدب الصوفي في ذلك العهد.

وكغيرهم من شعراء الأدب الصوفي استعان الصوفية في هذا العصر في التعبير عن عالمهم الروحي ومعرّاجهم الذوقي بأدوات حسية من عالم المادة، وأكثروا من شعر الخمریات التي لم يتورعوا فيها عن ذكر تلك الخمرة الصوفية العرفانية، ليست الخمرة الحسية كما يظن الغوغاء، فلم يأخذوا من الأخيرة إلا اسمها لأنهم جعلوها "بديلاً أرضياً موازياً لحالات السكر المعنوي الصوفي الذي قد تتعدد أسبابه على حسب أنواع الواردات، ولقد بدت الخمرة بديلاً رمزيًا مناسبًا لهذا الموضوع بسبب تشابه آثارها وآثار السكر المعنوي الصوفي التي من الممكن أن نتبينها في غياب التوازن الجسدي وحساسة

٢٤٩- اليافي، عبد الكريم، (١٩٧٢م)، دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة: دمشق، ص ٣٠٥.

٢٥٠- عبد الحكيم، حسان، التصوف في الشعر العربي، ص ٢٩٩.

رقابة العقل وحضور الشطح والتهتك واللذة الروحية"^{٢٥١}. فما يشعر به السكران من شرب الخمرة الحسية من الإحساس بالدهشة واللذة وغياب العقل هو نفس الشعور الذي يعيشه الصوفي في انتشاء الخمرة الربانية العرفانية من دهشة ولذة روحية وفناء في الله عز وجل.

ويوضح الشاعر النابلسي في أبيات له معنى الخمرة الإلهية ويبين للسالك بأن ساقى هذه الخمرة هو الله سبحانه وتعالى، فهي خمرة القرب والمحبة والفناء في ذاته عز وجل، وأن مجلس الندامى هو مجلس الذكر والتقوى، والكأس هي المرید السالك الذي يسكب الله في قلبه أسرار العلم والمعرفة والكمال، فكيف لا يسكر طرباً وفرحاً ويطير هوى من حصل له هذا المقام وأحيا الله سبحانه وتعالى قلبه الميت بنور تجلياته وأسراره، وكيف لا يختل توازن روحه ويغيب عن شهوده وعن السوى ويفنى في ذات الخالق عز وجل. فيقول:^{٢٥٢}

وأنت الكأس والأسرار خمر	ومجلسك التقى والله ساقى
فمالك لا تطير هوى وسكرًا	وقد حبيت بالكأس الدهاق
أزل نومي بشدوك يا نديمي	وأبدل لي خلافك بالوفاق
وحى على المنى يا ابن المعاني	ولا تفتن بألفاظ رقاق
وخذ مني وناولني إلى أن	تراني قد وصلت إلى التراقي

ويوضح في موشح له أن الخمرة التي يطلب من السقا أن يدوروا بها على الصائمين الذين طلع عليهم الفجر، ويأمرهم باحتسائها وبالصوم عن كل شيء إلا عن هذه الخمرة، فهي ليست بالخمرة الحسية العينية التي تُنقض الصوم كما يدعي البعض، ولكن أين من يفهم بأن خمرتنا هي أسرار العلوم المعنوية الإلهية التي خلقها الله سبحانه وتعالى منذ القدم قبل خلق البشرية، ونحن تلك القناني التي تُخزن فيها تلك الأسرار، فمن يذق خمرة تلك الأسرار القديمة التي يصفها بالمعتقة يجهر ويبوح بما يستشعره من اللذة للقاصي والداني، وهذه الخمرة لا تُسكر العقل ولا تؤثر فيه لأنها طاهرة مطهرة للنفس والروح

٢٥١- انظر: عودة، أمين يوسف، (٢٠٠١م)، تجليات الشعر الصوفي: قراءة في الأحوال والمقامات، المؤسسة

العربية للدراسات والنشر: لبنان، ص ٣٣٧.

٢٥٢- النابلسي، ديوان، ص ٢٥١.

من كل قبيح ومُعيب، فكل من يحتسيها ينال ملكًا أبديًا، ألا وهو الفناء في حب الله عز وجل. فيقول متوشحًا:^{٢٥٣}

يا سقاة الراح قوموا	طلّع الفجرُ علينا
عن سوى الخمرة صوموا	أين مَنْ يفهم أيننا
كأسها أبهى وأبهـرُ	عندنا من نفح طيب
كلُّ شيءٍ عقدُ جوهر	حليّة الحسن المهيـب
خمرُنا خمرُ المعاني	عتقتُ من قبلِ آدم
ولها نحن القناني	من زمانٍ قد تقادم
من يذُق بالسِرِّ يجهـرُ	بين ناءٍ وقريب
كلُّ شيءٍ عقدُ جوهر	حليّة الحسن المهيـب
ادخل الحاناتِ واشطّـحْ	وانثني سكرًا وعريد
واشرب الكاس المطقّـح	نلت ملكًا متأيد
إنه الصِّرفُ المطهر	عن قبيحٍ ومعيب

وإذا عدنا إلى بدايات توظيف رمز الخمرة في الشعر الصوفي فسوف نجد أن الخمرة لم تُذكر بلفظها صراحة، ولكن تجلت في ذكر الشراب مفردًا أو مضافًا إلى كلمة الحب، وكذلك في ذكر الصبوح وعقار اللحظ، وذكر السكر كذلك مفردًا أحيانًا ومضافًا إلى الوجد والكأس والساقى أحيانًا أخرى، كما ذكروا المزج مع إبداء ميل لربط مفردة السكر بالصحو، انطلاقًا من غلبة البنية الثنائية على الأحوال، وما يسترعي النظر في هذه العناصر الأولية ندرة استعمال لفظة الخمر حتى القرن الخامس تقريبًا، والسبب في ذلك هو أن لفظ الخمرة على ما يبدو كان أشد الألفاظ استدعاءً للحرمة الدينية وأكثرها نبوءًا في الأسماع، لذلك وجدنا التسميات المستخدمة بديلاً للخمرة مرتبطة بقرائن تدل على أن هذا الشراب المسكر ليس إلا شرابًا معنويًا ينبثق عن حالة وجدانية ذوقية إثر تلقّيها واردة إلهيًا قويًا من طبيعته أن يثير النشوة والالتذاذ والطرب.^{٢٥٤}

وبعد أن اعتاد الناس على معنى الخمرة الصوفية وفهموا المغزى منها في الشعر

٢٥٣- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ٤٤.

٢٥٤- عودة، تجليات الشعر الصوفي، ص ٣٣٧.

الصوفي، وخاصة بعد القرن السادس والسابع الهجريين إلى يومنا هذا، مرورًا بالحقبة المدروسة في هذا الكتاب، صاروا يُصرّحون بها من غير تحرّج، لأنهم يرون أن الخمرة المذكورة في أدبهم إنما هي "العلم والمعرفة المؤثران في ذائقتهما، وهي أيضًا الحب لدى الصوفية، وهي رمز من رموزهم الكبرى، وهو رمز موجود صراحة أو تلميحًا في كتاباتهم لمعاناتهم لحالي السكر والصحو، والسكر: حالة ذاتية عالية يصل إليها الصوفي بعد المرور بمقامات الذوق والشرب والري، وهو بقاء الجمال الإلهي المطلق بعد السكر، ومن ثم فالسكر غيبة تسببها رغبة جامحة في لقاء الله تعالى، ورهبة من هذا اللقاء وذهول واندھاش بعد تحقّقه في إحساس الصوفي، فيغتني باطنه بمشاعر اليقظة والغبطة والوله والشوق إلى الفناء عن النفس والبقاء بالله عزّ وجل.^{٢٥٥}

ونذهب إلى أبيات من قصيدة للنبلسي ينهج فيها نهج شعراء الخمرة، ويذكر فيها بعضًا من الألفاظ التي توحى للسامع أن الشاعر يتغزل بالخمرة الحسية لولا أنه يوضح أنها الخمرة النورانية في نهاية قصيدته، فنراه يستعمل ألفاظًا نصرانية كالدير والقسايس والبطارقة وتوما ويوشا ويوحنا وجرجيس والكنائس والرهبان والصوامع، ويدمج هذه الألفاظ ببراعة أدبية مع الخمرة التي هي في ظاهر اللفظ حسية، ولكنها في الحقيقة معنوية، إذ إنه من خلال التزامه لتلك الألفاظ ذات الطابع المعين، سواء النصرانية أو الخمرية، فإنه يوجهها وجهة عرفانية صوفية خاصة، فبعد ذكره للقسايس والرهبان وأهل الدير بتوجههم نحو الشرق كما هي طقوس عبادتهم في الكنائس، وبعد ذكره نبيهم عيسى - على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام - نراه يحيط هذه الكلمات بإطار صوفي رمزي يجمع فيه "الكل في بحر نور اليثربي" الذي يقصد به نور الوجود سيدنا محمد المصطفى ﷺ، إضافة إلى الموج الذي يقترن برياح القرب والأنس في الوحدة الروحانية بين جميع الشرائع والأديان، وهذا ما يُطلق عليه "السمو الإنساني" الذي انفرد به الصوفية. فيقول:^{٢٥٦}

٢٥٥- يونس، وضحي، (٢٠٠٦م)، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، مطبعة

اتحاد الكتاب العرب: دمشق، ص ١١٩.

٢٥٦- النبلسي، الديوان، ص ١٩١-١٩٢.

قف جانبَ الديـر سَلْ عنها القسايسا مدامة قدّستها القوم تقديسا
بكرًا إذا ما انجلت في الكاس تحسبها من فوق عرش من الياقوت بلقيسا
رقت فراقت وطابت فهي مطربة كأنها بيننا دقت نواقيسا
صرف صفت وصفت دار النعيم لنا وأدماً والذي يحكي وإليسا
عجنا على ديرها والليل معتكر حتى زجرنا لدى حاناتها العيسا
مستخبرين سألنا عن مكانها توما ويوشا ويوحنا وجرجيسا
نأتي الكنائس والرهبان قد عكفوا لدى الصوامع يدعون النواميسا
طفنا بها واستملنا دنها شغفا فلم نخف عندها عيبا وتدنيسا
حيث القساقس قاموا في برانسهم يومون بالرأس نحو الشرق عن عيسى
والكل في بحر نور الـيثربي حكى موجا أرتته رياح القرب تأنيسا

إن ما يحدثه رمز الخمرة الصوفية من سكر معنوي، والذي هو نوع من المحبة الإلهية، يُشكل بديلاً خمرياً للروح "يسبب النشوة والفرح الروحيين، والصوفي في حالة وجده بالمحبة الإلهية أو في حال تجلي الحق سبحانه وتعالى عليه يغمره فيض من اللذة الروحية تطغى على كيانه كله، ويستثير الانتشاء بهذه الخمرة حركة باطنية لا يتمكن من مدافعتها، فتظهر العريضة على جوارحه تفرغاً لشحنة هذه الحركة الباطنية الانتشائية، ثم عندما تزول عنه منازل هذه الحالة ومدافعتها تعود الجوارح إلى السكون والخشوع مصحوبة بالهدوء والاسترخاء".^{٢٥٧}

وما كانت كل هذه الأحوال والنشوات والمدافعات الروحية والدهشة والذهول لتُنسيهم صلاتهم وعبادتهم وإقامة الفرائض الواجبة عليهم، وكأن العبادات المفروضة عليهم، ولاسيما الصلاة، هي عندهم فناء من نوع آخر في الله سبحانه وتعالى، وما غايتهم إلا الوصول إلى ذاك المقام، فهي هو الشاعر عمر اليافي يدعو إلى القيام والدوام على الأذكار والانصراف عن غير باب الله سبحانه وتعالى، فإذا حصل لك من هذا الذكر والتعبد حال من السكر والانتشاء فكن أول مغترف من هذه الخمرة، التي يقصد بها هنا الفناء في الله تعالى، فإن اغترفت من هذا الشراب الرباني، وهو الذكر ونشوته، فأكثر منه واطرب، فهذا الشراب لا إسراف فيه ولا تبذير، لذلك اشرب وارتو ووجد شهودك

بالحق عزَّ وجل حتى تحظى بنور تجلياته سبحانه وتعالى، فإذا شاهدت ذلك النور وتلك التجليات الإلهية فاشرح لنا ما تشاهده واشطح بكل ما تعرفه وصِفْ لنا ذلك النور وافن في حب الله عزَّ وجل، فهذه هي غايتنا وهذا هو مطلبنا. فيقول: ^{٢٥٨}

قم نحو حماه وانصرف	عن باب سواه ولا تقف
وادخل روض الأذكار ومن	أزهار الحضرة فاقتطف
وإذا ما دار الكأس فكن	في حانتك أول مغترف
واشرب واطرب ولا تخش إذا	من تبذير أو من سرف
واشطح واشرح ما تشهده	في مجلاه وانعت وصِف
حتى تفنى في حضرته	كفناء اللام مع الألف

ونراه في قصيدة أخرى يحفز قلبه ليجتني من اللذات التي تحصل له من تلك الخمرة التي يكتني بها عن الله سبحانه وتعالى، فهو هنا يستشعر لذة القلب وليس لذة الطعم والمذاق الحسية التي يشعر بها لعاب الإنسان، أما لذة القلب والروح فتحصل بالتقرب من الله عزَّ وجل وذكره والوقوف بين يديه، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، ويقول أيضًا: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. والشيخ اليافي يوضح قصده من ذلك في قوله: "راح داعي الفلاح يدعو إلى الراح"، فداعي الفلاح هو المؤذن، والراح هي الصلاة التي تريح القلب لقول النبي ﷺ: ((أرحنا بها يا بلال)) ^{٢٥٩} ..

٢٥٨- اليافي، الديوان، ص ٤٧.

٢٥٩- رواه الطبراني [٦٢٣٠]، (الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ط ٢، (تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية: القاهرة، د.ت.) .. ورواه أبو داود [٤٩٨٥]، (أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني) (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون)، دار الرسالة العالمية: بيروت، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م) .. ورواه أحمد [٥/٣٦٤] (٢٣١٣٧) بلفظ ((يا بلال أقم الصلاة، أرحنا بها))، وسكت عنه أبو داود، وقال العراقي في "تخريج الإحياء" [٤٥٣]: إسناده صحيح، (العراقي) (ت ٨٠٦هـ)، ابن السبكي (ت ٧٧١هـ)، الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، (استخراج: أبي عبد الله محمود بن محمد الخدّاد) (ت ١٣٧٤هـ)، دار العاصمة للنشر: الرياض، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).

ثم ينتقل الشاعر إلى دور المؤذن الذي يدعو إلى الفلاح، ولكن بأسلوب معنوي فالمؤذن عادة يدعو إلى إقامة الصلاة المكتوبة بالتزام أركانها ظاهراً، أما النداء إلى الفلاح الحقيقي فهو الحضور الكامل بين يدي الله سبحانه وتعالى بقلب منصرف عن الدنيا وما فيها وعن الكون برمته مع التذلل والخضوع والانكسار لحضرة الذات الإلهية، والانشغال بمخاطبتها مع حُسن الأدب معه والتوجّه بالدعاء إليه عزّ وجل، وهذه هي الصلاة التي يدعو إليها الصوفية، وهذا هو دأبهم في جميع العبادات، وليس بغريب علينا قصة التابعي الجليل عروة بن الزبير رضي الله عنه،^{٢٦٠} الذي وقعت في رجله الأكلة فقيل: ألا ندعو لك طبيباً. قال: إن شئتم. فقالوا: نسقيك شراباً يزول فيه عقلك. وقد أراد الطبيب قطع رجله، فقال عروة رضي الله عنه: امض لشأنك، ما كنت أضنّ أنّ خلقاً يشرب ما يُزيل عقله حتى لا يعرف به. فوضع المنشار على ركبته اليسرى، فما سمعنا له حسّاً، فلما قطعها جعل يقول: "لئن أخذت لقد أبقيت، ولئن ابتليت لقد عافيت". وما ترك جُزأه بالقرآن تلك الليلة". أي صلاته بالقرآن. وإن جُزأه لربع القرآن.^{٢٦١} وهذا ما أراده الشاعر اليافي من قوله: "يدعو إلى الراح" في قصيدته التي يقول فيها:^{٢٦٢}

هَبَّ يَا قَلْبَ لَا جِتْنَا لَدَاتِكَ	واقطفها من زهر روضة ذاتِكْ
راح داعي الفلاح يدعو إلى الرا	ح فلاح الصباح من كاساتك
فالسباق السباق حيّ على السا	قي بشمس النهار في راحتك
والبدار البدار فالبدر قد دا	ر بشمس النهار في راحتك
خمرةً في الكؤوس خير سقاة	مزجوها باليمن في حاناتك
وهي عينٌ في حاجبٍ من زجاج	كحجاب المصباح في مشكاتك

٢٦٠- هو أبو عبد الله عروة بن حواري رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمته صفية الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب، المدني (٢٣-٩٤هـ=٦٤٤-٧١٣م)، أمه ذات النطاقين أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، إحدى عجائز الجنة، تابعي جليل ومحدّث ومؤرّخ مسلم، وأحد فقهاء المدينة السبعة. (الذهبي، أعلام النبلاء، ٤/٤٢١).

٢٦١- الذهبي، أعلام النبلاء، ج ٤/٤٣٠. و العفاني، سيد بن حسين، صلاح الأمة في علو الهمة، (قدم له: محمد صفوت نور الدين، محمد إسماعيل المقدم، عائض القرني، محمد عبد المقصود، أبو إسحق الحويني)، المجلد الثاني، مؤسسة الرسالة، دت، ص ٣٨٥.

٢٦٢- اليافي، الديوان، ص ٣٦.

ما روى الخضر مورداً من حياة غير وردٍ من ماء عين حياتك

ونلاحظ أن الخمرة كانت ولا زالت رمزاً للحب الإلهي على اختلاف الأحوال التي تعتري الصوفي وتنتابه في طريق وصوله إلى الفناء في الله عز وجل. ونلاحظ أيضاً أن شعراء الخمرة الصوفية في الحقبة المدروسة أكثرها من استخدام كلمة "سكر"، وهي غير الغيبة التي تعتري الصوفي أيضاً، لذلك أرادوا أن يفرّق السامع بين الغيبة والسكر ولا يخلط بينهما ولا يظن بأن السكر هو الغيبة أو العكس. فبيّنوا حقيقة الفرق بين هذين المصطلحين، "فالغيبة تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشآن من شدة الخوف أو قوّة الرجاء. أما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجهين، فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر وطربت الروح وهام القلب".^{٢٦٣}

ومن خلال ذلك نجد أن استعمال الصوفية لرمز المرأة كان للدلالة على المحبوب، أما الخمرة فنرى أنهم استعملوها رمزاً للإشارة إلى الحب ذاته.

٢٦٣- انظر: الرسالة القشيرية، ص ٧١-٧٢، عند حديث القشيري عن الصحو والسكر. و: اليافعي، عفيف الدين أبي السعادات عبد الله بن أسعد بن علي اليمني ثم المكي (ت ٧٦٨هـ)، روض الرياحين حكايات الصالحين، ط ٣، (تحقيق عبد الجليل عبد السلام)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص ٢٣٩.

المبحث الثاني: الحقيقة والطريقة

أولاً: الحقيقة الصوفية

تبين معنا في ما سبق أن لفظ التصوف تعددت معانيه الاشتقاقية واللغوية والاصطلاحية، كاتصاله بلبس الخشن من الصوف، وارتباطه بالصفاء الذي يعتري القلب والروح والجوارح، وكذلك الحكمة التي أرجع بعض اللغويين معنى هذا اللفظ إليها، وغير ذلك من الاشتقاقات والمعاني والتراكيب اللغوية لكلمة التصوف. ومرّ معنا أيضاً أن الغاية من التصوف الذي يسعى أهله للغوص في أعماقه وجذب الناس إلى النهل من هذا النبع الذي يعتبرونه أفضل الطرق للتقرب إلى حضرة الباري عزّ وجل وبلوغ الدرجات العلى بنيل محبته والفناء فيه والتلذذ الروحي بتجلي أنواره القدسية.. فما هو السرّ الذي عند هؤلاء القوم حتى تركوا الدنيا وما فيها، وتخلوا عن ذواتهم وشهواتهم المادية وسلكوا هذا الطريق الشائك المحفوف بالانتقادات اللاذعة من قبل هؤلاء الذين لم يستطيعوا فهم ما أراده أهل هذا العلم الذوقي، ولم يتسنّ لهم بلوغ ذلك المعين الزلال والارتشاف منه؟ بل ما هي الحقيقة التي يتلذذ بها القوم وتقطر كالشهد في أفواههم وتنزل كالترياق على أفئدتهم وأرواحهم؟ بينما يجدها الآخرون كالسم الزعاف يلتف على قلوبهم. فهل تتعلق حقيقة الأمر بالتسليم والإخلاص؟؟

لا إنكار في انتساب القوم إلى أهل الصفة، وهم يعترفون أيضاً بعلاقة الأمر بلبس ما خشن من الصوف وشظف العيش، وما إلى ذلك من الحوافز والمشقات التي يعانيتها أهل التصوف حتى يسلكوا هذا الطريق بإخلاص كامل، إلى صفاء أنفسهم وتخليص أرواحهم من جمل أجسادهم وأثقالها، وبالتالي حضور القلب بالله سبحانه وتعالى، فتستعذب النفس المجاهدات والمشقات وهي تمضي في طريق الحق، فتكسر شهواتها وتُميت رغباتها وتهمل ظاهرها الخارجي وتهتم بالباطن فتغمره بالحب والإخلاص، وتُلهم القلب بالوجد والشوق وتترفع بالأخلاق وتزكيها، وتستمر بمثل هذه المجاهدات والرياضات حتى تصل بهذه النفس إلى أعلى الدرجات وهو "مقام الإحسان" الذي ذكره سيدنا رسول الله ﷺ بقوله: ((أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك))^{٢٦٤} .. يقول الشاعر عبد الغني النابلسي في هذا المقام الذي يحث على الوصول إليه بالتزام الإخلاص والصدق والأدب وفهم العلوم بمعناها الحقيقي الذي يكون سبباً للحصول على نور الله عزّ وجل في القلب وتجئب كل ما يُظلم القلب:^{٢٦٥}

٢٦٤- رواه البخاري ومسلم. ذكر سند الحديث في مبحث الزهد والتصوف في العصر العثماني.

٢٦٥- النابلسي، الديوان، ص ٦١.

والزم العلم بفهم وطلب
واجتنب ظلمة أنواع السبب
حيث أدنى بالأقاصي واقترب
خالق الخلق تنل أعلى الرتب
أنت راجيه به تلق الأرب

كن على الصدق مقيماً والأدب
واتق الله بقلب خاشع
وانظر النور الذي طيه
وتوكل في المهمات على
وتوسل كل وقت في الذي

فحقيقة التصوف أساسها الإسلام على الإطلاق، وأصول هذا العلم وسلوك أئمة مستمدة جميعها من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وكل ما أدى الاجتهاد إليه في فهم هذا الدين، ولا فرق عند أئمة التصوف بين الشريعة والحقيقة، إلا أنهم جعلوا علوم الظاهر مطية لبلوغ الأسرار الباطنية والغوص في أعماق بحوره ومصادفة المخاطر والعقبات الثقيل في سبيل الوصول إلى الحقيقة المنشودة وهي محبة الله سبحانه وتعالى. يقول النابلسي:^{٢٦٦}

ولم أرض في وقت اللقا نفرة العزب
بعهد الهوى خيراً من البعد في القرب
عن الحب حيث الروح مقضية الأرب
وأنواع أفراح به شدة الكرب
وما الجسم إلا للمواجيد كالدرج
له ومتى يعرفه يلتدّ بالضرب
غداً بعد تحويل الحجاب عن الرب
ويوم خلود بعده وهو للذرب
وتلتدّ منه النفس في الأنفس الجرب

رضيْتُ بوصل الروح للروح غيبة
أرى القرب في البعد الذي يقتضي
وألقيت جسمي في ديار بعيدة
وصعب الهوى سهل إذا كثر الرجا
وما القلب إلا موضع الفقد واللقا
ومن جهل المحبوب فالضرب موجد
ألا هكذا في النار حال أولي الشقا
ويومئذ معناه يوم قيامه
وحكّ يد الجرباء يُدمي قروحها

وللشاعر عمر اليافي أبيات جميلة يناجي فيها الذات الإلهية بإلقاء نور علم الذوق فيه لكي يغيب في تجليات نور الذات العليا ويتبحر في معاني الأسرار الربانية ويفنى عن نفسه في الله عز وجل حتى ينال رضاه، فيقول:^{٢٦٧}

٢٦٦- المصدر نفسه، ٥٥. ٥٦.

٢٦٧- اليافي، الديوان، ص ٢٩-٣٠.

وَصِلِي شُرْبِي وَنَهْلِي عَانَا	بَعْدِي بُعْدِي وَقُرْبِي قُرْبِي
وَامْنَحِينِي ثَوْبَ فَخْرٍ وَغْنَى	تَوَجِّبْنِي تَاجَ عَزٍّ وَرِضَا
حُضْرَةَ الْقُرْبِ ثَبُوتًا حَسَنًا	ثَبَّتْنِي أَقْدَامَ إِقْدَامِي عَلَى
أَتْرِفِينِي عَرَفِينِي مِنْ أَنَا	جَمَلِينِي حَمَلِينِي سِرَّهُ
وَاسْمَحِي لِي بِسُرُورٍ وَهَنَا	حَكَمِينِي أَشْتَفِي مِنْ عِلَّتِي
خَبِّرِينِي بِالَّذِي مِنْ دُنَا	خَيْرِينِي حَيْرِينِي سَكْرَةَ
عِلْمٍ رَسْمٍ خَالِيًا مِنْ ذَوْقِنَا	عَلَّمِينِي عِلْمَ ذَوْقِ الْفَيْضِ لَا
لَا أَرَى أَنِّي وَأَدْرِي مَنْ أَنَا	غَيْبِي فِي تَجَلِي الذَّاتِ كِي
جَمْعَ جَمْعِي فِي بَقَاءٍ وَفَنَا	فَرَّقِي فَرَقَانِ فَرَقِي وَاجْمَعِي
كَمَلِينِي بِخُلِّي رِضْوَانِنَا	كَحْلِينِي بِجَلَا عَيْنِ الْحَشَا
مِنْ غُيُوبِ الْفَيْضِ أَضَحَتْ مِنْهَا	لَبَسِينِي خَلْعَةَ الصِّدْقِ الَّتِي

يقول سلطان العلماء العزّ بن عبد السلام رضي الله عنه: "اعلم أنك لا تصل إلى منازل القربات حتى تقطع ست عقبات، العقبة الأولى: فطم الجوارح عن المخالفات الشرعية. والعقبة الثانية: فطم النفس عن المألوفات العادية. والعقبة الثالثة: فطم القلب عن الرعونات^{٢٦٨} البشرية. والعقبة الرابعة: فطم النفس عن الكدورات الطبيعية. والعقبة الخامسة: فطم الروح عن البخارات الحسية. والعقبة السادسة: فطم العقل عن الخيالات الوهمية.. فتشرف من العقبة الأولى على ينابيع الحكم القلبية، وتطلّع من العقبة الثانية على أسرار العلوم الدّنية، وتلوح لك في العقبة الثالثة أعلام المناجاة الملكوتية، وتلمع لك في العقبة الرابعة أنوار المنازل القُربية، وتلمع لك في العقبة الخامسة أعمار المشاهدات الحبيبية، وتهبط من العقبة السادسة على رياض الحضرة القدسية، فهناك تغيب بما تشاهده من اللطائف الأنسية عن الكثائف الحسية، فإذا أَرَادَكَ لخصوصية الاصطفائية سقائك بكأس محبته شربة، فتزداد بتلك الشربة ظمأً، وبالذوق شوقاً، وبالقرب طلباً، وبالسكون قلقاً. ويقول

٢٦٨- الرعونات مفردتها رعونة، وهي الحمق. (ابن منظور، لسان العرب، ١٣/٨٢١). وفي اصطلاح القوم: الرعونة الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طباعها. (القاشاني، كمال الدين بن عبد الرزاق (ت ح ٧٣٠هـ)، اصطلاحات الصوفية، ط٢، (تحقيق عاصم الكيالي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص ٣٢.

يزيد ظمأه كلما ازداد شربه	من الحب، فاعجب منه ظمآن في شرب
وأعجب منه قربه لحبيبه	ويزداد بالقرب اشتياقاً إلى القرب
فلا الشرب يروي لا، ولا القرب	به القلب بل يزداد كرباً على كرب
وليس شفاء القلب إلا فناءه	لأحبابه، فاسلك به سنة الحب

ويعتمد الصوفية في طريقهم إلى الله سبحانه وتعالى على الحقيقة مع التمسك التام بالشرعية وعدم التفريط بشيء منها وإن قل؛ حتى النوافل فهم جعلوا الحديث القدسي ملازماً لحياتهم اليومية، والذي يقول فيه ربُّ العزّة جلّ وعلا: ((وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه))^{٢٧٠}.

كيف لا وجلّ اهتمامهم في هذه الحياة الدنيا الوصول إلى حبّ ملك الملوك، وفي الآخرة من جملة الذين قال فيهم الله عزّ وجلّ ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]. يقول الشاعر عبد الغني النابلسي في أبيات من قصيدة يوضح فيها حقيقة الذات الإلهية، وكيف يهيم بها عشقاً:^{٢٧١}

٢٦٩- العز بن عبد السلام، الشيخ العارف بالله تعالى عزّ الدين بن عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي (ت ٦٧٨هـ)، حل الرموز ومفاتيح الكنوز في شرح بعض المصطلحات والمفاهيم الصوفية المبهمة، (تحقيق محمد بو حنفي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠١١م، ص ٧٤-٧٥.

٢٧٠- ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد الكناني العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (تحقيق نظر بن محمد الفاريابي)، دار طيبة: الرياض، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ١١، ٣٤٠٤١، حديث رقم: ٦٥٠٢. ورواه البخاري وأحمد بن حنبل والبيهقي، وفي صحيح البخاري: "عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله تعالى قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحبّ إلى مما افترضته عليه.... الحديث.

٢٧١- النابلسي، الديوان، ٢٥٦/١.

وتاء فلا تدري الحروف لها مرقى
وإطلاقها يستوجب الفتق والرتقا
فأيانَ ما وليتُ أشهدُها تلقا
يحق له الدعوى هي العروة الوثقى
فلا بدع إن ذاب الأنام بها عشقا
وإن أفرطت في الهجر قلنا لها رفقا
وأسكر شوقًا كلما غنت الورقا
علت من رآها لا يضل ولا يشقى
بميل مريدٍ ناشقٍ طيِّبنا نشقا
لها في سواها كذبٌ لم يزل صدقا
لأسمانه بالأمر دافقةً دفقا
فسحقاً لعبد ليس يعرفه سحقا

هي الذات عن ذال وعن ألف علت
وقد قصرت عنها تراكيب فعلها
هي الاسم وهي الوسم والرسم
هي الرفرف الأعلى هي المستوى
هي الحسن وجهًا والجمال حقيقة
إذا احتجبت مُثْنَا وعشنا إذا بدت
يهيم بها قلبي إذا هبت الصبا
حجازية شامية ذات طلعة
سجدنا إلينا وهي راکعة لنا
ولا حب إلا حبها عند عاشق
وجود بها قامت مراتب ذاته
تنزه عن تلك المراتب كلها

إذاً فالحقيقة الصوفية هي مشاهدة الربوبية، أما الشريعة فهي القيام بوظائف العبودية. فالشريعة مجاهدة، والحقيقة مشاهدة، ولا تباين بينهما، إذ هما متلازمتان، فالطريق إلى الله سبحانه وتعالى لها ظاهر وباطن، فظاهر الشريعة وباطنها الحقيقة، فبطون الحقيقة في الشريعة كبطون الزبد في لبنه والكنز في معدنه، فبدون محض اللبن أو حفر المعدن لا يظفر من اللبن بزبد، ولا يفوز من المعدن ببلوغ قصده.^{٢٧٢} ويؤكد الصوفية على اعتمادهم هذا بالتزامهم التام للشريعة والحقيقة، فالشريعة التي ليس لها حقيقة عندهم فهي عاطلة، والحقيقة التي ليس لها شريعة فهي عندهم باطلة، ولا بد لكل شيء من حقيقة، واستدلوا على ذلك بقول رسول الله ﷺ للصحابي حارثة رضي الله عنه: ((يا حارثة كيف أصبحت؟ قال أصبحت مؤمناً بالله حقاً. فقال: إن لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ فقال: يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي وأظمأت نهارى، وكأنني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأنني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وإلى أهل النار يتعاوون. فقال عليه الصلاة والسلام: عرفت فالزم)).^{٢٧٣}

٢٧٢- العز بن عبد السلام، حل الرموز، ص ٧٦.

٢٧٣- أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت ٢٣٥هـ)، المصنف

ونلاحظ أن الصوفية بشكل عام يأخذون بالحقيقة التي هي علم الباطن ويعتمدونها في سلوكهم وطريقهم مع التمسك بعلوم الشريعة التي هي أحكام الظاهر فقط، ولا بد من اجتماعهما معاً، فهما متلازمان - كما سبق لنا - ولا يجوز التفريط بواحدة منهما لأن فيه الهلاك عندئذ. يقول الإمام

٢٧٤

الشافعي رضي الله عنه ١٥٠-٢٠٤هـ:

فإني وحقّ الله إياك أنصح فقيهاً وصوفياً فكن ليس واحداً
وهذا جهول كيف ذو الجهل يصلح فذلك قاس لم يذق قلبه تقى

وفي العصر العثماني ومع انتشار التصوف يركّز الصوفية على موضوع الحقيقة، مما جعل منتقديهم ممن صغّب عليهم فهم هذا الأمر ينهالون عليهم بإلقاء التّهم التي ادّعو فيها أنهم منصرفون عن الفرائض والواجبات الدينية إلى الذكر والخلوّة وتربية السالكين! إلا أن الحقيقة بخلاف ذلك، اللهم إلا إذا كان هناك بعض الدخلاء الذين ادّعوا التصوف واستغلوا اسمه للتأثير على العامة وصرفهم عن دينهم وفتح باب الفتنة والمذهبية والطعن بين المسلمين، وهذا يعود لأمر سياسي في ذلك العهد عرّجنا عليه في مقدمة الكتاب، ولا نريد الخوض فيها في هذا الفصل، فمن نتائج هذا الأمر انقسم المسلمون إلى سلفي وخلفي وسني وشيعي ومتّبع ومبتدع وغير ذلك من المسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان، ولا سيما أن الصوفية الذين اتّهموا بالابتداع هم أشد الناس تمسكاً بسنة النبي ﷺ ونهج السلف الصالح، ولكن إقدامهم على توضيح معنى الحقيقة والشريعة والفرق بينهما، وعدم فهم الجميع لمعنى الحقيقة، جعلهم عرضة للاتهام من قبل من مهّد الفرصة لأعداء الإسلام ومبغضيه للنيل منه ومن أهله. يقول الشاعر عبد الغني النابلسي: ٢٧٥

في الأحاديث والآثار، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، الحديث [٣٠٤٢٥]. و:
البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر الخُسرُوْجُردِي الخراساني (ت ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، ط ٣،
(تحقيق محمد عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، الحديث [١٠١٩٥]. و:
الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ط ٢،
(تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي)، نشر مكتبة ابن تيمية: القاهرة، ٢٠٠٨م، حديث رقم [٣٢٨٩] عن الحارث بن مالك الأنصاري.

٢٧٤- الشافعي، الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المِطْلَبِي القرشي (ت ٢٠٤هـ)، ديوان، ط ٢، (تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي)، مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٦٦.
٢٧٥- النابلسي، الديوان، ص ٥٩-٦٠.

ستائرنا اللاتي لحجب الأجانب
تجلي اسمه الستار رب المواهب
وكالعين بالأجفان تحت الحواجب
تحف اشتمالاً بالقنا والقواضب
يصان بها في الناس عن نيل طالب
لقد نفحت من عودنا بالأطاييب
إله البرايا بالقشور السوالب
لدينا بتبديل من الوهم غالب
ملأكة منهم بهم في تناسب
على قدرها وهو اختلاف المشارب

دع المنكرين الجاحدين فإنهم
من الغيب مدت بالكثافة وهي من
فصان بهم كالدّر في صدف السوى
ولا ملك إلا وحجاب به به
ولكنز أرصاد وفيه طلاسّم
صدقت هم الحساد نار قلوبهم
وصان بهم عنهم لباب علومنا
وقد زادهم عن ورد حوض نبينا
خيالات أفكار من الغيب سلطت
ويخبث أو يزكو من الأرض نبعها

فمن أشهر العلماء في العصر العثماني الذين تناولوا موضوع الحقيقة وعلم الباطن الأديب والفقيه الشيخ عبد الغني النابلسي، فتكلم مطوّلاً بشأن ذلك في كتبه ومؤلفاته، وكذلك أشعاره، فهو يقسّم العلماء الدعاة إلى ثلاثة أقسام، ويعتبر أن لكل واحد من هؤلاء العلماء اتجاه محدود، أما الأول: فهو عالم بالشريعة فقط، وهو يدعو الناس إلى تعلّم أمور الشريعة وما تفرضه عليهم من أحكام إلهية. والثاني: هو عالم بالطريقة وهو لا يكون أبداً إلا عالماً بالشريعة، وهو الذي يدعو الناس إلى العلم بالأحكام ويعلمهم كيفية إيقاعها على الوجه المقصود الخالي من البدعة. والثالث: عالم بالحقيقة، وهذا لا يكون أبداً إلا عالماً بالشريعة والطريقة، وهو الذي يدعو الناس إلى العلم والعمل به، ويُبين لهم كيفية ذلك، ويأخذ بيدهم لسلوك طريق المقامات والأصول الإلهية بالحوال والقال والهمة.^{٢٧٦}

ويعتبر النابلسي أن سرّ الإحسان وأعلى مقاماته هو فناء العبد في الحق سبحانه وتعالى عن سائر الأكوان والأغيار حتى لا يبقى للصوفي السالك شيء في هذا الكون سوى الله سبحانه وتعالى، ومقام الحقيقة أو التحقيق عنده يوضحه بتقسيم الإسلام من حيث الحقيقة إلى ثلاثة أقسام:

٢٧٦- عطا، عبد القادر أحمد، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل: بيروت، لبنان، ص ٣٣٩.. و: النابلسي، الإمام الشيخ عبد الغني بن إسماعيل، أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني، (تحقيق محمد عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٥٩.

أولها: إسلام العامة، وهو الإسلام بالقلب فقط. والثاني: هو إسلام الخاصة، وهو الإسلام بالقلب والعمل. والثالث: هو الإسلام بالقلب والعمل للجوارح والمشاهدة للعقل.

فالأمر واحد وهو الإسلام، ولكن الصورة تختلف أسماؤها، فيقال: اعتقاد وعمل وفهم، باعتبار ظهور الأمر في القوالب الثلاثة المذكورة، والصورة تختلف باختلاف القالب، فإن لون الماء يكون من لون إنائه. فمن أراد أن يدرك مقام التحقيق فعليه أن يفهم الوجود بأسره.^{٢٧٧}

ومن خلال هذه الاعتبارات الثلاث التي بينها النابلسي تفصيلاً بالنسبة لمقام الإحسان وأعلى درجاته، فهو كذلك يجعل أمور الدين وأحكام الشريعة على قسمين: شريعة وحقيقة، ظاهر وباطن. ويعتقد أن الحقيقة هي الأصل ولا اعتبار للشريعة بدون الحقيقة، وليس لأي أحد إدراك الحقيقة إلا من تجرد عن حجاب النفس والعناد والغفلة، وفتح له طريقاً نحو الولوج والبحث واستحضار النية الخالصة بالتسليم والخضوع بعد تجربة حضورية ذوقية تحقيقية، فـ "مَنْ تَفَقَّهَ وَلَمْ يَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ، وَمَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ يَتَفَقَّهْ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ، وَمَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ".^{٢٧٨}

ويوضح النابلسي في قصيدة له أن الحقيقة هي الإسلام، ويفصل في هذا المعنى قائلاً:^{٢٧٩}

ومجمل القول في معنى حقيقتها	بأنها ملّة الإسلام فاحتسب
إسلام روح وعقل للإله معاً	بلا شعور ولا قصد ولا أرب
هذا وتفصيله إن رمت تعرفه	فإنها حالة مجموعة الأدب
سر من الغيب سار في سريرة من	له يريد بلا سعى ولا سبب
فإن بدت لك من فيض الإله هنا	فاسجد لمولائك في دنياك واقترب
سجود قلب أنار الغيب طلعتة	فلم يدع عنده ريباً من الريب
وأسلمت نفسه طوعاً لخالقها	وأمنت بالذي فيها من الرتب

٢٧٧- النابلسي، أسرار الشريعة، ص ٦١.

٢٧٨- نُسب إلى الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، (العدوي، العلامة أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (ت ١١٨٩هـ)، حاشية الشيخ العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن العزية في الفقه المالكي، (تحقيق سالم المحيسن)، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، د.ت، ١٩٥/٣. و القاري، الإمام العلامة نور الدين ملا علي بن سلطان محمد الهروي المعروف بالقاري (ت ١٠١٤هـ)، شرح عين العلم وزين الحلم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٣٧هـ، ٣٣/١، نقلاً عن كتاب: حقائق التصوف، عبد القادر عيسى، ص ٣٦١-٣٦٢.

٢٧٩- النابلسي، الديوان، ص ٧١-٧٢.

وأصبحت سائر الأكوان تطلبه	لأنه سرها المخصوص بالقرب
حق تنزهه عن روح وعن جسد	وعن ظهور وعما في البطون خبي
هذا حقيقة إسلام الذي سلمت	منها بها نفسه عن صدق مرتقب
وهو الذي لم تكن توصف به أبدا	غير النبيين في الماضي من الحقب
فاقنع بمجمله واطلب مفصله	فربما فزت بعد الكشف للعجب
ونلت ما نلت بالفيض المقدس لا	بالكسب منك ودم في السعي واكتسب

ويرى النابلسي أن الصوفية ينظرون حتى إلى الذنب والمعصية بمنظاري الشريعة والحقيقة، فمقام من أذنب حسب الشريعة: هو التهيئة والاستعداد لظهور الغضب الإلهي من اسمه تعالى "المنتقم". أما حسب نظر أهل الحقيقة: فإن المذنب يقف تحت اسمه سبحانه وتعالى "الرحمن". كالأرض المجذبة القاحلة الطالبة للري رغبة في الإنبات، فإن الأرض الريانة يفتقر إليها النبات في الإخراج وهي مستغنية عن المطر، بخلاف المجذبة. فمقام الذنب عند أهل الحقيقة أتم من مقام الطاعة لهذا السبب.^{٢٨٠}

ولا ينتهي الكلام في موضوع الذنب عند القوم، فهم بعد التعريف بمقام الذنب يقسمونه إلى أقسام تصل إلى حدّ الكفر والعياذ بالله، ولكن لا مجال لنا لتفصيله خوف الإطالة. وكما أن أهل الحقيقة ينظرون إلى مقام الذنب من منظاري الشريعة والحقيقة، فكذلك التوبة عندهم، فهي حسب الشريعة تختلف باختلاف الذنب، فإن كان الذنب بينك وبين الله، فالتوبة كذلك تكون بينك وبين الله، وذلك بترك الذنب والإقلاع عنه، والندم على فعله، والعزم على أن لا تعود إليه؛ فإن توفرت هذه الشروط في التائب فإن الله تعالى يتوب عليه. قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. أما إذا كان الذنب بينك وبين المخلوقات فلا بد أن يكون بينك وبين الله أيضاً، لأنه سبحانه وتعالى نهى عن ظلم العباد لبعضهم البعض، فيحتاج التائب حينها إلى شروط التوبة بينه وبين ربه، بالإضافة إلى طلب المسامحة من العبد الذي ظلمه. ولهذا أيضاً تفصيل يطول يتعلق بموت العبد المظلوم أو حياته.

أما أهل الحقيقة فهم يرون أن التوبة خلعة من خلع الحق سبحانه وتعالى يُلبسها من شاء من أهل اختصاصه، وتكون على قسمين: توبة العامة، وتكون بكشف قناع الأغيار عن وجوه

الأسرار، وذلك بقتل نفسك بسيف المجاهدة، حيث قال الله عز وجل: ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا
أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤].

والقسم الثاني هي توبة الخاصة: وهي التوبة من التوبة، إذ يعتبرون أن التوبة من صنع العبد،
والعبد وصنعه من صنع الله عز وجل، فإن صنع العبد التوبة يكون قد غفل عن أن الله صنعه
وصنع توبته، والغفلة هذه ذنب يحتاج إلى توبة،^{٢٨١} والله تعالى يقول: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ
لِيَتُوبُوا﴾ [التوبة: ١١٨].^{٢٨٢}

تلقِ المنى فالتوبة المفتاح	تُبْ منك حين تقول يا فتاح
ذاك النهوض فلاح فيه فلاح	وانهض إلى عين الوجوه مجانبًا
فاسمح بنفسك فالسماح رباح	ولربما رمت القبول فلم تجد
فأرْس السفينة أيها الملاح	لعبت بك الأهواء في بحر القضا
واسكت ففي إنصاتك الإفصاح	واقبل ولا تقبل وقم واقعد وقل
هذا مقامك ما عليك جناح	وافهم ولا تفهم وتب عن توبة
أنت المتاب عليه يا مصباح	هو لا هو التواب بل هو أنت لا
محبوبه بك وجهه الوضاح	ومتى أحبك حين تبت فإنما
فهي الجسوم وذاتك الأرواح	والكائنات بسر توبتك اهتدت
إن تبت تب أن لا تتوب تراخ	فاحذر فمكر الله توبة عبده
بالنفس قام تقيمه الأشباح	من قام بي قامت به الأشياء ومن
ألباب أهل الله منه الراح	كأس صفت بيد المدير فأسكرت

فالحقيقة إذاً هي باطن الشرع، والشريعة ظاهر الشرع، فالإسلام معناه في الشريعة: الاستسلام
والانقياد والإذعان لما جاء به سيدنا محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى من الهدى والبيان. أما
الإسلام في الحقيقة الموضوعه لأهل الحق سبحانه وتعالى: فهو الدخول حالاً وقالاً تحت الأمر
الإلهي المترجم على لسان الشرع "يكن". وهذا هو معنى قول النبي ﷺ في الحديث القدسي فيمن

٢٨١- المصدر السابق، ص ١١٠-١١٥.

٢٨٢- المصدر السابق، ص ١٠٩.

تَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالنَّوَافِلِ: ((كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرُهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلُهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...)) (الحديث). فَإِذَا سَمِعَ فَإِنَّهُ يَسْمَعُ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَإِذَا أَبْصَرَ فَبِهِ يُبْصِرُ، وَإِذَا بَطِشَ فَبِهِ يَبْطِشُ، وَإِذَا مَشَى فَبِهِ يَمْشِي. وَهَذَا هُوَ الْمُسْلِمُ الَّذِي يَقُولُ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ)).^{٢٨٣} فَلَا يَتَكَلَّمُ ذَلِكَ الْمُسْلِمُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يَبْطِشُ وَلَا يَمْشِي إِلَّا بِالْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ، حَسَبَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ، فَلَا أَثَرَ لِلْسَّانَةِ وَلِيَدِهِ، بَلِ الْأَثَرُ لِلْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ. وَكُلُّ مَنْ وَافَى هَذَا الْمَقَامَ كَمَلَتْ لَهُ حَقِيقَةُ الْإِسْلَامِ، وَكُلُّ شَيْءٍ لَهُ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ، حَتَّى الْكَافِرُونَ فِي عَيْنِ كُفْرِهِمْ.^{٢٨٤} وَيَسْتَدْلُونَ عَلَى هَذَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣]:^{٢٨٥}

كل دين إن فاتك الإسلام	فمحال لأنه أوهام
إن من في الوجود طوعًا وكرهًا	دينهم كلهم هو الإسلام
ظهر الحي والعوالم موتى	وبدا النور والجميع ظلام
وفنون التجليات علينا	كثرت والعيون عنها نيام
وسرت نسمة الحمى فأسرت	أهل ذاك العهد القديم فهاموا
يا إشارات من أحب رويدًا	منك في القلب صبوة وغرام
رحت منها سكران لا القوم قوم	في عيوني ولا الخيام خيام

٢٨٣- الحديث بلفظ: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما حرم الله عليه"، متفق عليه، من حديث ابن عمر وأبي موسى. أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، والترمذي والنسائي والحاكم وابن حبان عن أبي هريرة. وهو من الأحاديث المشهورة، (مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢/١٦٣-١٩٥-٢٠٣-٢٠٥-٢٠٩-٢١٢-٢٢٤، ٣/١٥٤-٤٤٠، ٦/٢١٠.. و السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٩٠٢هـ)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، (تحقيق محمد عثمان الخشت)، دار الكتاب العربي: بيروت، ١٤٠٥/١٩٨٥: ١٠٢٥، و السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٨٤٩هـ) - المناوي، محمد بن عبد الرؤوف (ت ١٠٣١هـ)، جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير ويليهِ الجامع الأزهر في حديث النبي الأنور ويليهِ الأحاديث الموضوعة من الجامع الكبير ويليهِ المسانيد والمراسيل، (تحقيق عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد)، دار الفكر: بيروت، ١٤١٤/١٩٩٤: ٩٢٠٦: ٩٢٠٨).

٢٨٤- النابلسي، الفتح الرباني، ص ٢١٨-٢١٩-٢٢٠-٢٢١.

٢٨٥- المصدر السابق، ص ٢١٧.

وعليها من السلام سلامٌ
والذي في عيوننا أصنامٌ
هم على وجهه الجميل قتالٌ
شأننا حيث يقظة ومنامٌ
بك يختال للمليح قوائمٌ
في المعاني فإنه لا يلامٌ
وانقياد إليه واستسلامٌ
ولهُ منك كيف شئتَ مقامٌ

سلمت حين أسلمت خطراتي
والذي في قلوبنا أوثان
وراء الجميع محض وجود
وهو مشهودنا وشاهدنا في
وأتم الأمور أنك ثوب
وفؤاد المحب إن هام وجدًا
ولقد جاء بالجميع ركون
ولهُ منك كيف ما شاء حالٌ

وفي نهاية الحديث عن الحقيقة نستشهد بأبيات للشاعر النابلسي أيضًا يوضح فيها أن الحقيقة هي الشريعة، وأن الشريعة هي الحقيقة، ومن يحاول التفريق بينهما فقد غلبه الضلال. ولم يُفرّق الصوفية بينهما أبدًا، أما من يريد الافتراء على لسانهم فهو كاذب رغم ادّعائه العلم والمعرفة، ويُشبهه بالفجر الكاذب الذي يظهر قبل حلول وقت الفجر الصادق، وهو يشبه نور الفجر الصادق، لكنه كاذب لا يُعتدّ به ولا يُعتمد عليه في إحكام الوقت. فيقول:^{٢٨٦}

لم يدخل الوقت الذي هو واجبٌ
تصدق وأنت مخاطب ومخاطبٌ
روح تنير وليس ثم غياهبٌ
وتغيب عنك مشارق ومغاربٌ
والفرق بينهما ضلال غالبٌ
وجه الحبيب له هناك حبابٌ
يحظى ويظفر بالمراد الطالبٌ
من يدعي والعارفون مشاربٌ
وله شكرنا والعطاء مواهبٌ
أبدى المنال بها إلينا الضاربٌ
موجودة بوجود من هو صاحبٌ

يا مدّعي العرفان فجرك كاذب
فالنفس منك هي التي كذبت ولم
أين الصباح وأين شمسك بعده
فيضيء كونك باسم ربك كله
إن الحقيقة والشريعة واحد
فأقم لدين الله وجهك إنه
واطلب وكن متوجهًا أبدًا به
لكن بدعواك الوجود حجت عن
والله أعطانا منازل قربه
حتى رأينا وجهه كالشمس قد
في جنة الخلد التي هي لم تنزل

هو صاحب لك إن رحلت مسافرًا عما سواه فما سواه أجانِبُ
طبق الذي قد قاله لك مرسل وهو النبي عليه صلى الواهبُ

ثانيًا: الطريقة الصوفية

الطريق في اللغة: هو السبيل الذي تطرقه أرجل السالكين. وأُطلق على المسلك الذي يسلكه الإنسان، محمودًا أو مذمومًا، لأنه يسير عليه.^{٢٨٧}

وقيل: الطريقة هي "السيرة والمذهب والطريق والطبقة، والجمع طرائق".^{٢٨٨}
ولفظ الطريق والطريقة ذُكر في القرآن الكريم ليدل على السبيل أو على المسلك الذي يسلكه الإنسان ويسير عليه.

ومعنى الطريق والطريقة عند الصوفية لم يخرج عن المعنى القرآني، فمعنى الطريق عندهم: "هو المسلك الذي يسير فيه الصوفي من أجل الوصول إلى الله تعالى.
والطريقة عندهم: "هي السيرة المختصة بالمتصوفة السالكين إلى الله، فهي سفر إلى الله سبحانه وتعالى، والسالك أو المريد هو المسافر، فعلى المسافر أن يسلك طريق القوم وأن يجتازها مرحلة بعد مرحلة".^{٢٨٩}

وذكر في كتاب "ظهور الحقائق في بيان الطرائق" أن الطريقة عند أهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى وأحكامه التكليفية التي لا رخصة فيها، وهي المختصة بالسالكين إلى الله تعالى مع قطع المنازل والترقي في المقامات".^{٢٩٠}

ويلاحظ أن مصطلح الطريقة لدى صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، وهو عصر ازدهار التصوف الإسلامي، قد اتخذ مدلولًا خاصًا، فهو يعني عند صوفية هذا العصر "مجموعة

٢٨٧- الحسيني، موسوعة الصوفية، ص ٥٢٠.

٢٨٨- أنيس، إبراهيم - منتصر، عبد الحليم - الصوالحي، عطية - أحمد، محمد خلف الله، (٢٠٠٤م)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية: القاهرة، ٥٧٦/٢.

٢٨٩- عمار، علي سالم، (١٩٦١م)، أبو الحسن الشاذلي، دار التأليف: القاهرة، ج ٢/٢٤.

٢٩٠- العطاس، عبد الله بن علوي بن حسن، (١٣١٢هـ)، ظهور الحقائق في بيان الطرائق، مطبعة بكرز حسني: القاهرة، ص ١٧.

من الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسك بها الصوفية".^{٢٩١}

ويوضح القشيري معنى الطريقة بأنها "منهج الإرشاد النفسي والخُلقي الذي يُربي به الشيخ مريديه، وذكر أن أبا علي الدقاق كان يقول: إن الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولكنها لا تثمر، كذلك المريد، إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسًا فنفسًا فهو عابد هواه لا يجد نفاذًا".^{٢٩٢}

ويعتبر أهل التصوف طريق السلوك والتربية الروحية درب من طريق الشريعة السمحاء الواجب على كل مسلم اتباعه، وبعد السير في الطريق الصوفية الصعبة والتنقل في مقامات متعددة يصل السالك إلى التوحيد التام والهدف المنشود ومعرفة الحقيقة.

والشريعة والطريقة والحقيقة ترتبط كلها ببعضها البعض، "فكلمة لا اله إلا الله هي الحقيقة، وكلمة محمد رسول الله هي الشريعة، فمن ينكر الحقيقة كافر، ومن يهمل الشريعة زنديق".^{٢٩٣} ويجب على كل سالك للطريقة أن يقبل عتبة الشريعة أولاً.

والتصوف كما ذكرنا كان سلوكًا فرديًا، لكن تصوف الطريقة هو احتياج المريد إلى شيخ ومرشد يعلمه ويرشده ويروّضه في سلوك التربية الروحية. واتخاذ المريد العارف شيخًا وقطبًا له ليرشده ويهديه، لأن المريد يصعب عليه أن يتعلم دون معلم ومرشد يكون له عونًا في معارجه الذوقي لمعرفة الله سبحانه وتعالى. ويراقب الشيخ مريده في جميع حركاته وسكناته وحتى دقائق قلبه وأنفاسه، وقد يختبر مريده عن طريق تعليم الرياضات الروحية ليرى عزمه وقدرته على تحمل ما ينتظره من صعوبات في هذا الطريق، وربما يعامله بقسوة أو يتركه أيامًا يعمل بل سنوات قبل قبوله في صحبة شيخ الطريقة.

وقد أُلقيت تهمة الإلحاد والإشراك على الصوفية بشكل عام، وعلى السالكين في هذه المدارس بشكل خاص، من قبل أعداء الإسلام ومن على شاكلتهم من الذين ادّعوا أن التصوف حركة بعيدة عن تعاليم الدين ولا علاقة لها بالإيمان من عدمه، متذرعين في ذلك ببعض الرموز والمصطلحات الشعرية التي استخدمها شعراء الصوفية، أو استغلالهم لحالات نادرة وشطحات تصدر عن بعض الدراويش، أو ما يبثه أرباب الجهالة من مدّعي التصوف من أقوال وأفعال حتى وصل بهم الأمر

٢٩١- الحسيني، موسوعة الصوفية، ص ٥٢٠.

٢٩٢- الهجويزي، أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الغزنوي (ت ٤٦٥هـ)، كشف المحجوب، (ترجمة وتحقيق إسعاد عبد الهادي قنديل)، المطبعة الأميرية: القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٣٨٣.

٢٩٣- القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٣٨٠.

إلى إقران كلمة الصوفي بكلمة ملحد..

وهذا بالطبع افتراء ليس له من الصحة شيء، فالكل يعلم أن الشريعة هي تعاليم القرآن الكريم التي بيّنها رسوله عليه الصلاة والسلام، والإيمان بالله تعالى واليوم الآخر من الأمور المسلّم بها، وحتى الصبي الذي لم يبلغ الحلم يفقه أن الإسلام بُني على أركان خمس، فهل يأنف القوم ذلك؟! بالعكس، فإن أهل التصوف كانوا يدّعون كما ورد: "أن الذين يعرفون الله حق المعرفة هم أولئك المجاهدون لأداء أوامره واتباع سنة نبيه عليه الصلاة والسلام".^{٢٩٤} وإن تأدية الفرائض عند أوائل الصوفية من أقل الواجبات، وليس هناك أي نفع أو معنى للرياضات والمجاهدات الصوفية بدون تلك الفرائض، ولو صدّقنا ما قيل بحقهم فإننا نجد الكثير من سالكي هذا الطريق أدّى فريضة الحج إلى بيت الله تعالى سبعين مرة دون إشهار ذلك، إذ كانوا يُدركون أن عرش الرحمن جلّ وعلا ليس الكعبة التي بُنيت من الحجارة، بل إن الكعبة هي تلك التي تكون في قلب المؤمن الصادق العابد الزاهد الذي تتجلى فيه الذات الإلهية بعد أن يستكمل طريقه الصوفي الذي بدأه بنية الوصول إليها، فكما يقول الشاعر الصوفي التركي "يونس إمّره":^{٢٩٥}

٢٩٤- الجامي، مولانا أبو البركات الملا نور الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت ٩٩٨هـ)، نفحات الأنس من حضرات القدس، (تحقيق محمد أديب الجادر)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م، ص ١١٧.

٢٩٥- Yunus Emre يونس إمّره (٦٣٨-٧٢٠هـ) شاعر تركي عظيم أشتهر في جيله وكان له أصوله في كتابة الشعر وقد أثر على الشعر التركي وقد تربى وعاش وحتى أنه توفي في نفس المكان الذي تربى فيه وهو صاري أكوي، وهو الشاعر القومي الأول الذي لم يسبقه أحد إلى اعتلاء الأدب التركي، منذ بداية ظهور الشعر التركي، كما يقول النقاد، أدرك نهاية الدولة السلجوقية، وبداية العصر العثماني، ويعد يونس إمّره "أسطورة" بحق لدى الشعب التركي، والتراث الأدبي التركي، اجتمعت قلوبهم على محبته، وتحويله إلى "الرمز" الذي لا يختلف النقاد في حضوره في الوجدان التركي، الثقافي والأدبي والشعبي، وذلك بفضل صلاحه وتدينه، الأمر الذي يبدو جليا في أشعاره، ولدى جميع من ترجم له وكتب عنه، وتصريحه بتولي الخلفاء الراشدين الأربعة، والقراءة في كتب السنة الأربعة، الأمر الذي يدل على مذهبه السني العام، خلافا لمن يتشكك في ذلك، وينسبه إلى الدرزية أو النصيرية. وقد أستعان يونس إمّره بكتاب "دنه قورقوت"، وهو أقدم ملحمة أسطورية لدى الأتراك، وأقدم أدب شعبي لدى الأذربيجانيين وقد استمد منها القوافي في أشعاره واستخدمها كأداة في شعره من آن لآخر. وقد وُضعت صورة يونس إمّره على العملة المالية التركية فئة ال ٢٠٠ ليرة وذلك في عام ٢٠٠٩، كما وُضع اسمه مزخرفاً على نافورة في فيينا عاصمة النمسا كتب في وسطها باللغة التركية نافورة يونس إمّره، وأيضاً أسسوا النصب التذكاري له في كارامان في تركيا، وسبب شهرته أيضاً هو بساطة أسلوبه في التعبير عن المفاهيم الصوفية الصعبة، من أكثر الموضوعات التي أهتم بها في كتاباته هي مصير الإنسان في حياته وحب الإله، فقد برع في هذين الاتجاهين وكان

"إن كنت عن الله باحثاً فالتمسه في قلبك...
فهو ليس في القدس أو في مكة أو في حجك"...

وكما هو معلوم أن الصوفية كانت عبادات ورياضات خاصة تقتصر على أشخاص كلُّ له خصوصيته، لكن مع انتشار الوعظ من قبل هؤلاء الزهاد والمتصوفة تحولت إلى حركات جماعية وصلت إلى جميع طبقات الشعب، وصار الوعاظ الصوفيون يجذبون الناس شيئاً فشيئاً إلى مبادئ وتعاليم التربية الصوفية في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي حيث نشأت الطرق والجماعات الصوفية وضمت إليها الكثير من المريدين من كافة طبقات المجتمع، ويصعب توضيح عملية تلك البلورة وكيف تمت بالتفصيل، ولكن يظهر أن الناس كانوا يتوقون إلى تحسين علاقاتهم بربهم عز وجل والتقرب من سنة نبيهم عليه الصلاة والسلام أكثر مما هم عليه، حيث ساعدتهم على ذلك أئمة التصوف وعلماء الأمة الأخيار آنذاك، فأحدثت المراكز والمؤسسات لاحتواء الأعداد المتزايدة مع الوقت من المريدين والسالكين وطلبة العلم، وكانت تُسمى هذه المؤسسات في بلاد المشرق العربي الإسلامي بالخانقاهات أو الزوايا أو التكايا أو الرباط، والتي كانت تمثل مراكز ثقافية حضارية تربوية دينية، وكان مطلب جميع الطرق الرئيسي هو تربية النفس وكسرها.

وتنسب كلُّ من هذه الطرق الصوفية إلى شيخ أو قطب له الكثير من الأتباع يتبعونه في مسلكه ويسيروا على نهجه في المعرفة الدنية، ومن ثم يتم انتقال مشعل الولاية أو سبحة الوراثة الصوفية من شيخ طريقة إلى شيخ آخر بعد التوصية والإجازة. وتعتمد هذه المدارس أيضاً على مقامات وأحوال، فأول مقام للمريد السالك وبداية طريقه هو مقام التوبة والإقلاع عن الذنوب والمعاصي وترك كل شيء يتعلق بالدنيا وزخرفها. يقول أحد شعراء الصوفية:

"التوبة دابةٌ عجيبة.."

تقفز في لحظة من أدنى موضع إلى السماء".^{٢٩٦}

ذلك ضمن تقاليد الشعر الأناضولي الشعبي. (انظر: امره، يونس (٧٢٠هـ)، ديوان الشاعر الأسطورة، (ترجمة بديعة محمد عبد العال)، (شرحه ونقله إلى الشعر العربي: حسين مجيب المصري)، الدار الثقافية للنشر: القاهرة ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، مقدمة المترجم، ص ٣ وما بعدها).

٢٩٦- الكلام من قصيدة لمولانا جلال الدين الرومي في المثنوي ٦: ٤٦٤، ورد في كتاب: (ماري شميل، الأبعاد الصوفية، ص ١٢٥).

واعتبروا الدنيا عقبة خطيرة وعائق في طريق الوصول إلى الله تعالى، وقد وُصفت الدنيا عندهم بأدَم الصفات، خاصة عند الصوفية الأوائل فقد شُبِّهت بـ"المرحاض الذي لا يطلبه المرء إلا في حالات الضرورة".^{٢٩٧} وشُبِّهت كذلك بالمزبلة، حيث قيل: "الدنيا مزبلة وحظيرة للكلاب، والذي لا ينأى بنفسه عنها أحقر من الكلب، لأن الكلب يأخذ منها ما يحتاج ويمضي، لكن الإنسان الذي يحبها لا يتركها".^{٢٩٨}

ومن المقامات الصوفية أيضًا التوكل والفقر الذي يتساوى مع الفناء، والصبر مع الشكر، والخوف والرجاء، والمحبة والفناء والبقاء، ولكل واحد من هذه المقامات شرح يطول لا يسعنا التطرق إليه في هذا الكتاب، إذ فقط "في مقام الحب هنا مئة منزل، أولها البعث".^{٢٩٩} ومن أهم الطرق والجماعات الصوفية التي قامت في العالم الإسلامي والتي لا تزال تعاليمها سارية ومنتشرة في مناطق ودول العالم الإسلامي المختلفة إلى يومنا هذا:

الطريقة القادرية

التي تعتبر من أهم الطرق الصوفية في العالم الإسلامي وأقدمها، انتشرت بين المسلمين بسرعة كبيرة جدًا بفضل الصبغة السنية التي انتهجتها، وفي القرن السادس عشر الميلادي دخلت إلى أراضي الدولة العثمانية. تأسست هذه الطريقة على يدي مولانا "الشيخ السيد عبد القادر الجيلاني" أو الجيلي البغدادي [قُدَسَ سِرُّهُ] ٤٧٠-٥٦١ هـ، ويُعتبر الصوفيون أن الشيخ الجيلاني [قُدَسَ سِرُّهُ] هو أول من نادى بالطرق الصوفية وأسسها.^{٣٠٠} وأكثر المسائل التي تكلموا بها عن الشيخ عبد القادر الجيلاني [قُدَسَ سِرُّهُ] مسألة "القضاء والقدر"، إذ يقول في ذلك: "لا بد لكل مؤمن في سائر أحواله من ثلاثة أشياء: أمر يمتثل به، ونهي يجتنبه، وقدر يرضى به".^{٣٠١} ومن بين مئات رجال

٢٩٧- المكِّي، الشيخ أبو طالب محمد بن علي بن عطية (ت ٣٨٦ هـ)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ط ٢، (تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م، ١/٢٤٤.

٢٩٨- ملا جامي، نفحات الأنس، ص ٦٥.

٢٩٩- ماري شمیل، الأبعاد الصوفية، ص ١٥٤.

٣٠٠- الحفني، عبد المنعم، (٢٠٠٣ م)، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي: القاهرة ١/١٣٧.

٣٠١- الجيلاني، شيخ الإسلام وسلطان الأولياء أبي محمد عبد القادر بن أبي صالح عبد الله جَنَكِي دُوست الشافعي الحنبلي (ت ٥٦١ هـ)، فتوح الغيب، ط ٢، (جمع وتحقيق محمد سالم بواب)، دار الألباب: دمشق ١٤١٣ هـ،

الصوفية في ذلك الوقت تمكن الشيخ عبد القادر الجيلاني من تأسيس طريقته المعتدلة والمفيدة والتي مازال صداها موجودًا وتعاليمها منتشرة حتى عصرنا الحديث. ومثل باقي الطرق انتشرت الطريقة القادرية، وذلك بسبب كثرة تلاميذ الشيخ عبد القادر، وصار لها فروعًا في مختلف بلاد العالم العربي والإسلامي.

وانتشرت تعاليمها أيضًا في بلاد الحجاز، ثم انتشرت في بلاد ما وراء النهرين على يد الشيخ تاج الدين البحري البغدادي، وواصلت انتشارها على يده بين الأتراك في مدينة "مينور" الآسيوية، حتى وصلت إلى إسطنبول في ثوب جديد عن طريق الشيخ إسماعيل الروي (ت ١٠٤١هـ)، وقيل (١٠٥٣هـ).^{٣٠٢}

الطريقة السهروردية:

مؤسسها "الشيخ ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر السهروردي" [قُدِّسَ سِرُّهُ] ٤٩٠-٥٦٣هـ ١٠٩٧-١١٦٨م،^{٣٠٣} الذي تابع أهل التصوف المعتدلين في طريقته بأعمالهم وأقوالهم وآدابهم، وجعل قوام طريقته العلم والعمل للجمع بين علمي الشريعة والحقيقة، وكان يطلب من كل صوفي سالك أن يتعلم في البداية ثم يعمل بما تعلمه.

وخلّف الشيخ أبا النجيب في هذه الآداب والتعاليم ابن أخيه "شهاب الدين أبو حفص الشيخ عمر السهروردي" [قُدِّسَ سِرُّهُ] ٥٣٩-٦٣٢هـ ١١٤٥-١٢٣٤م، فجعل تأسيس الطريقة السهروردية بقيادته، إذ تُعرف السهروردية باسمه وتُنسب إليه، وينتسب إلى الطريقة السهروردية كثير من العلماء والمشايخ وأهل التصوف، ومن هؤلاء الشيخ أبو بكر محمد بن أحمد القسطلاني ٦١٤-٦٨٦هـ، وشيخ الإسلام سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام ٥٧٧-٦٦٠هـ، وكان تلميذًا مباشرًا

المقالة الأولى، ص ٦.

٣٠٢- الحسيني، موسوعة الصوفية، ص ٥٥١-٥٥٢.

٣٠٣- هو الشيخ أبو النجيب عبد القاهر السهروردي، ويلقب بضياء الدين ونجيب الدين، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، قدم إلى بغداد شابًا فأقبل على شيوخها بتلقي العلم في مجالسهم، وقد تفقه على فقه الشافعي في المدرسة النظامية ببغداد، وقد عاصر الشاه السلفي الكبير الشيخ عبد القادر الجيلاني [قُدِّسَ سِرُّهُ]، وتلقى علومه وتصوف على أولئك الشيوخ الذين تلقى عنهم الجيلاني علومه وتعاليمه الصوفية كذلك، وهما: الشيخ حمّاد الدِّيَّاس (ت ٥٢٥هـ)، والشيخ أحمد الغزالي (ت ٥٢٠هـ) أخ الإمام الغزالي الأصغر، له كتاب "آداب المريدين" الذي تُرجم إلى لغات مختلفة، وله كتب ومؤلفات عن التربية الصوفية انتشرت على نطاق واسع. (الحسيني، موسوعة الصوفية، ص ٥٥٣).

للشيخ عمر السهروردي [قُدَّسَ سِرُّهُ]، ويُذكر أنه كان تلميذاً أو تابعاً أيضاً للشيخ أبي الحسن الشاذلي قدس سره ٥٧١-٦٥٦هـ.^{٣٠٤}

وفي العصر العثماني انتشرت السهروردية في العديد من أراضي الولايات العربية آنذاك ففي بغداد انحدرت من مشايخ الطريقة حتى توسعت على يدي الشيخ عبد المحسن السهروردي شيخ المدرسة السهروردية في بغداد المتوفي سنة ١٢٦٣هـ، ثم ابنه الشيخ عبد الرحمن السهروردي (ت ١٢٨٧هـ)، وكانت تنتشر في مناطق أخرى بأسماء غير السهروردية، لكن انتشارها لم يكن كباقي الطرق في العصر العثماني.^{٣٠٥}

الطريقة الرفاعية:

مؤسسها مولانا الإمام "الشيخ أحمد الرفاعي" [قُدَّسَ سِرُّهُ] ٥١٢-٥٧٨هـ-١١١٨-١١٨٢م،^{٣٠٦} وللإمام الرفاعي [قُدَّسَ سِرُّهُ] كتب ومؤلفات عديدة أغلبها في الذكر والدعاء، وأشهر مصنفاته "حكم الرفاعي" و"البرهان المؤيد" والأحزاب والأوراد. من ذلك "راتب التحفة" الذي يحتوي على أدعية وأوراد وأحزاب يغوص بها في أعماق الآيات وفواتح السور القرآنية الكريمة والحروف التي في بداية بعض السور الشريفة لاستنباط الحقيقة المحمدية والنور النبوي الكامل. خَلَفَ الشيخ أحمد الرفاعي [قُدَّسَ سِرُّهُ] في الطريقة ابن أخته "علي بن عثمان" بسبب أنه لم يُنجب كما يذكر ابن خلكان، ولكن خَلَفَهُ الروحي استمر حتى هذا اليوم عن طريق أولاد أخيه. وإن شهرة رياضته الروحية ببلده انتشرت في كل مكان وكانت عامل جذب للمهاجرين الصوفية، وقد

٣٠٤- المصدر السابق، ص ٥٥٥.

٣٠٥- انظر: السهروردي، عبد الرحمن حلمي العباسي (ت ١٢٨٧هـ)، تاريخ بيوتات بغداد في القرن الثالث عشر للهجرة، (تحقيق عماد عبد السلام رؤوف)، مكتبة جواد" بغداد، د.ت. والكيلاني، السيد ميعاد شرف الدين، (٢٠١٤م)، تاريخ تكايا بغداد والمشايخ الصوفية في العهد العثماني، دار الكتب العلمية: لبنان، بيروت، ص ٥٨.

٣٠٦- هو الإمام القدوة العابد الزاهد، شيخ العارفين أبو العباس أحمد بن أبي الحسن علي بن أبي العباس أحمد، المعروف بابن الرفاعي، المغربي ثم البطائحي، قدم أبوه من المغرب وسكن البطائح، شيخ الطائفة الأحمدية الرفاعية البطائحية لسكنائه أم عبيدة من قرى البطائح وهي بين البصرة وواسط، الفقيه الشافعي الأشعري الصوفي، يتصل نسبه بالإمام الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. (انظر: الصيادي، أبو الهدى محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام الصيادي الرفاعي الحسيني شيخ مشايخ الدولة العثمانية (ت ١٣٢٨هـ)، قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٠١هـ، ص ٣١ وما بعدها.. الصلابي، علي محمد، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، صلاح الدين الأيوبي، ط ٢، دار المعرفة: بيروت، لبنان، ص ٤٨٥.

أسس أربعة منهم طرقاً مستقلة هي البدوية والدسوقية والشاذلية والعلوانية.

انتشرت الرفاعية في كثير من البلاد العربية والإسلامية، ففي سوريا انتشرت في بدايات العهد العثماني عن طريق "الشيخ علي الحريري" أبي محمد، المتوفي في البصرة ٦٤٥هـ - ١٢٤٨م، وعُرفت باسم الطريقة الحريريّة. ويوجد في سوريا فروعاً أخرى للطريقة الرفاعية كالصيادية والجبلاوية والسعدية، وفي دمشق كذلك الزاوية الطالبية التي أنشأها "الشيخ طالب الرفاعي" المتوفي سنة ٦٨٣هـ = ١٢٨٤م، كما توجد في القدس زاوياً أخرى. وانتشرت الرفاعية أيضاً بين الأتراك في بلاد الأناضول أثناء الحكم العثماني، وكانت تُسمى بعض منشآتها وزواياها بالأحمدية. وهناك الكثير من القصائد الشعرية التي وردت عن العديد من الأدباء السالكين للرفاعية، وكان لمؤسس الطريقة باع طويل في الأدب الشعري الصوفي، وله قصيدة أوردها الإمام الذهبي في تاريخ الإسلام في ترجمة الشيخ أحمد الرفاعي [قُدس سرّه] وقال: ذكر الشَّيْخ جمال الدِّين أبو الفرج بن الجوزي أنّ سبب وفاة سيّدي أَحْمَد أبيات أنشِدت بين يديه، تواجَدَ عند سماعها تواجداً كان سبب مرضه الَّذي مات فيه. وكان المنشد لها الشَّيْخ عَبْدُ الْغَنِيِّ بْنُ نُقْطَةَ ٥٧٩-

٦٢٩هـ، حين زاره، وكانت الأبيات للسيد أحمد الرفاعي نفسه وهي:

إذا جنّ ليلي هام قلبي بذكركم	أنوح كما ناح الحمام المطوق
وفوقي سحابٌ يُمطر الهمّ والأسى	وتحتي بحارٌ بالجوى تتدفق
سلوا أمّ عمّر كيف بات أسيرها	تفكّ الأسارى دونه وهو موثق
فلا هو مقتولٌ ففي القتل راحة	ولا هو ممنونٌ عليه فيعتق

الطريقة الشاذلية:

تأسست في مصر وانتشرت بشكل واسع، وجذبت الكثير من الأتباع وخاصة في غرب العالم الإسلامي ثم في أوروبا، نشأت على يد "الشيخ أبي الحسن الشاذلي" [قُدس سرّه]، الذي تلقى علومه الصوفية عبر أستاذه الصوفي المغربي "عبد السلام بن مشيش العلمي" ٥٥٩-٦٢٦هـ.

٣٠٧- ترمنجهام، سبنسر، (١٩٩٤م)، الفرق الصوفية في الإسلام، (ترجمة عبد القادر البجراوي)، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية، مصر، ص ٧٤.

٣٠٨- انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ٢٥٩/٤.. والزركلي، الأعلام، ١/١٦٩.. و ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، طبقات الأولياء، (تحقيق نور الدين شريبه)، مكتبة الخانجي: القاهرة، ١٤١٥/١٩٩٤، ص ٩٧.

للشيخ أبي الحسن الشاذلي مؤلفات وكتب، وأكثر ميوله كان في كتابة "رسائل في القيادة الروحية"، والذي تولاّه وحققه من بعده أحد أتباعه، وأهم مؤلفاته كتاب "حزب البحر" الذي يُعتبر من أهم الأذكار التي اشتهرت وصارت حجاباً لكل من يريد حماية نفسه سابقاً ولاحقاً.

وخلف الشيخ أبا الحسن الشاذلي [قُدّسَ سِرُّهُ] بعد وفاته "الشيخ أبو العباس المرسي" [قُدّسَ سِرُّهُ] ٦١٦-٦٨٥ هـ، وهو من مدينة "مرسية" في الأندلس، وبعد وفاة المرسي خلفه الفقيه المالكي "الإمام تاج الدين بن عطاء الله السكندري" [قُدّسَ سِرُّهُ] ٦٥٨-٧٠٩ هـ، صاحب كتاب الحُكْم المعروف بـ"الحُكْم العطائية" الذي يحتوي على ٢٦٢/ حكمة من أرقّ وأذوق التعبيرات عن الصوفية المثالية، وله أيضاً كتاب "لطائف المِنن" الذي استطاع من خلاله توضيح الآداب الصوفية للطريقة.

انتشرت الشاذلية في مصر وبلاد المغرب العربي وسوريا والحجاز واليمن وفلسطين والعراق والسودان وغيرها من بلاد العالم الإسلامي.^{٣٠٩}

الطريقة البدوية:

مؤسسها "الشيخ أحمد البدوي" [قُدّسَ سِرُّهُ] ٥١٦-٦٧٥ هـ-١١٩٩-١٢٧٦ م.^{٣١٠} انتشرت الطريقة البدوية في العهد العثماني في العديد من البلاد الإسلامية ولم تقتصر على مصر فقط بل صار لها فروع في سوريا وتركيا والحجاز وتونس وطرابلس وغيرها من البلاد العربية والإسلامية.

الطريقة العلوانية:

أسسها في اليمن "الشيخ صفي الدين أبو الحسن أحمد بن عطايف بن علوان" المتوفي سنة (٦٦٥ هـ-١٢٦٦ م). وكان رحمه الله قد أخذ علوم طريقتيه وآدابها عن "الشيخ أحمد عزّ الدين الصياد" [قُدّسَ سِرُّهُ] ٥٧٤-٦٧٠ هـ، حفيد الإمام الرفاعي وخليفته، وكذلك أخذها عن "الشيخ أحمد البدوي" [قُدّسَ سِرُّهُ].

الطريقة الدسوقية:

مؤسسها "الشيخ إبراهيم بن أبي المجد الدسوقي" [قُدّسَ سِرُّهُ] ٦٤٤-٦٨٧ هـ-١٢٤٦-١٢٨٨ م.^{٣١١}

٣٠٩- انظر: ماري شميل، الأبعاد الصوفية، ص ٢٨٣.

٣١٠- هو أحمد بن علي بن محمد بن أبي بكر البدوي المعروف بأحمد البدوي، ولد في فاس بالمغرب العربي وتوفي بطنطا في مصر، وكان من كثرة ما يتلثم لُقّب بالبدوي. (ترمنجهام، الفرق الصوفية، ص ٨٤).

وله [قُدَسَ سِرُّهُ] كتاب اسمه "الجواهر" الذي يعتبر مجموعة كاملة من النصائح والتعليمات والأوامر والإرشادات التي يوجِّهها للمريد السالك.

كان الشيخ الدسوقي في بداية أمره قد تلقى علومه الصوفية والطريقة في السلسلة السهروردية وكذلك الرفاعية والبدوية، ثم أسس طريقته الخاصة بعد أخذ الإذن بذلك. وسُميت في بدايتها "الإبراهيمية" وعُرفت أيضًا بـ"البرهانية" نسبةً للقبه "برهان الدين" الذي كان يُطلق عليه، ثم بعد ذلك "الدسوقية" بعد أن صار أتباع الطريقة يُطلقون على أنفسهم اسم الدسوقيين، انتشرت الدسوقية كغيرها من الطرق، وفي العصر العثماني صار لها فروع خارج الديار المصرية حتى وصلت إلى الحجاز وحضرموت واليمن وسوريا وغيرها من البلدان.

الطريقة النَّقْشِبَنْدِيَّة:

ظهرت هذه الطريقة في الطبقة السنية المثقفة الراقية في بلاد ما وراء النهر، وكان سبب ظهورها انتشار الوثنية المغولية آنذاك، وسُميت بهذا الاسم نسبةً للشيخ محمد بهاء الدين البخاري الشهير بنقشبند [قُدَسَ سِرُّهُ] ٧١٧-٧٩١ هـ،^{٣١٢} ومن أبرز وأنجح خلفائه "الشيخ عبد الخالق

٣١١- هو إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد بن أبي النجاء بن زين العابدين حتى يصل نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، تفقه على مذهب الإمام الشافعي، ثم اقتفى آثار السادة الصوفية وجلس في مرتبة الشيخوخة وحمل الراية البيضاء، وعاش من العمر ٤٣/ سنة، ولم يغفل قط عن المجاهدة للنفس والهوى والشيطان حتى مات. (الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري الشافعي المصري (ت ٩٧٣ هـ)، الطبقات الكبرى المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار، (تحقيق أسامة عبد العظيم)، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة، ٢٠١٣ م، ص ٣٢٠).

٣١٢- الشيخ محمد بهاء الدين النقشبندي الحسيني الأوسي البخاري المعروف بشاه نقشبند، ولد في "قصر عارفان" قرب بخارى، ودُفن في بستانه كما أوصى، يرجع إلى "الشيخ يوسف الهمداني" ح ٤٤٠-٥٣٥ هـ، في تسلسله الطريقي والروحي. ويرجع الشيخ الهمداني في تسلسله الروحي إلى "أبي يزيد البسطامي" ١٨٨-٢٦١ هـ، والإمام أبي الحسن الخرقاني ٣٥١-٤٢٥ هـ، الذين كان لهما الولاية والمكانة العظمى في هذه الطريقة، وطبقًا للرواية فإن الهمداني هو الذي جعل الشيخ عبد القادر الجيلاني يخطب في العامة. تتلمذ على يد "الشيخ محمد البابا سماسي (ت ٧٥٥ هـ)، وأخذ عنه علوم التصوف وأسس السلوك إلى الله سبحانه وتعالى. وصحب بعدها "الشيخ أمير كلال الذي اعتنى به ورعاه ورباه. له كتاب الرسالة القدسية، ورسائل أخرى توجد في مكتبات العالم كالأوراد البهية والورد الصغير والأوراد البهائية، وهي مشروحة، وكذلك رسالة الواردات، وتوجد نسخة منها في آيا صوفيا، وكذلك كتاب دليل العاشقين، ورسالة الحياة وهي نصائح. (انظر: الخاني، عبد المجيد بن محمد، (٢٠٠٢ م)، الحقائق الوردية في

الغجدواني" (ت ٥٧٥هـ)، إلى جانب "الشيخ أحمد اليسوي" (١٠٩٣-١١٦٦م)،

والطريقة النقشبندية كانت موجودة قبل الشيخ محمد بهاء الدين كواحدة من جماعات الصوفية، لكنه قام بترتيبها وتنظيم صفوفها، ولها مكانة تاريخية هامة في العالم الإسلامي نظرًا لدورها الريادي في تدعيم وترسيخ مذهب أهل السنة والجماعة، وانتشرت الطريقة النقشبندية بشكل سريع في جميع المدن والبلدان بفضل صبغتها السنية الحقة، ودخلت هذه الطريقة إلى أراضي الدولة العثمانية في نهايات القرن الخامس عشر الميلادي. ويُذكر أن السلطان العثماني "محمد الفاتح" كان يعرف الملا عبد الرحمن الجامي والخواجه عبيد الله أحرار ٨٠٦-٨٩٥هـ، غيبيًا - حسب بعض المصادر التاريخية - وكان يتتبع أخبارهما دائمًا ويراسلهما باستمرار، وقيل إن السلطان محمد الفاتح دعا "منلا إلهي السيمائي" (ت ١٤٩٤م) - وهو من خلفاء عبيد الله أحرار - إلى إسطنبول ولكن الشيخ منلا رفض دعوة السلطان. والشيخ منلا هو الذي أدخل الطريقة النقشبندية إلى أراضي الدولة العثمانية، حيث دخلت عن طريقه إلى الأناضول في النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي.^{٣١٣}

وما لبثت الطريقة النقشبندية أن توسعت وكبرت في القرن السابع عشر الميلادي في جميع أصقاع العالم الإسلامي بفرعها الخالدية^{٣١٤}، والمجددية^{٣١٥} وخاصة في أرجاء الدولة العثمانية والبلاد المجاورة حيث كان العديد من الفقهاء يشدون الرِّحال من سوريا والعراق إلى تلك الأراضي لطلب العلم والسلوك الصوفي، إلى أن انتشرت الطريقة فيها على يد كبار العلماء كالولي القطب "الشيخ أحمد الخزنوي" [قُدِّسَ سِرُّهُ] ١٣٠٤-١٣٦٧هـ،^{٣١٦} في سوريا، وكانت

أجلاء النقشبندية، ط٢، دار آراس للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية: أربيل، ص ١٨٠ وما بعدها. و درنقية، محمد أحمد، (د.ت)، الطريقة النقشبندية وأعلامها، جروس برس: بيروت، ص ١٨-١٩. والحفني، الموسوعة الصوفية، صفحة ٢٩٣. و ماري شمیل، الأبعاد الصوفية، ص ٤١٤).

٣١٣- إحسان أوغلو، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ١٨٥/٢.

٣١٤- نسبة إلى مولانا الشيخ خالد ذي الجناحين [قُدِّسَ سِرُّهُ].

٣١٥- نسبة إلى الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي مجدد الألف الثاني [قُدِّسَ سِرُّهُ].

٣١٦- كان للشيخ أحمد الخزنوي باع طويل في نشر الطريقة النقشبندية بشكل خاص والتصوف بشكل عام في سوريا، وخاصة في الشمال الشرقي منها، ثم انتقلت الخلافة بعد وفاته إلى أنجاله الذين نشروا التصوف بشكل أوسع مع مرور الزمن، ويرجع الفضل لنجله الأصغر "الشيخ عز الدين الخزنوي" [قُدِّسَ سِرُّهُ] في انتشار اسم الطريقة التي أُطلق عليها اسم "الطريقة النقشبندية الخزنوية" نسبة إلى اسم العائلة المستمد من قرية الشيخ أحمد الخزنوي. حيث

الطريقة قبل ذلك انتشرت على يد "مولانا الشيخ خالد النقشبندي" ١١٩٠-١٢٤٢هـ، الملقب بـ "ذي الجناحين"^{٣١٧}، بعد أن أخذ علومها وآدابها من أستاذه "الشيخ عبد الله الدهلوي" ١٢٦٧-١٣٦٢هـ، حيث كان انتشارها مقصوراً على بلاد بخارى وماحولها،^{٣١٨}

الطريقة الخلوتية :

تُنسب لمؤسسها "الشيخ محمد بن أحمد بن محمد كريم الدين الخلوتي" نسبة إلى الخلوة الصوفية، ٨٣٦-٩٨٦هـ-١٤٩٠م، وقد ادّعى أنه أخذ طريقته من النبي ﷺ مباشرة في اليقظة وليس في المنام، لذلك كان يقول: "طريقتي محمية".^{٣١٩} وكان من أتباع الطريقة السهروردية، أخذ التصوف عن الشيخ إبراهيم الزاهد ثم استقلّ بعد ذلك بطريقته الخاصة وتفرّغ لتعليم المريدين وجمع

ازدهرت الطريقة الخزنوية على يد الشيخ عزّ الدين الذي توسع في إنشاء المدرسة الشرعية في مركز طريقة والده بـ"تل معروف" واستقطاب طلبة العلم من كافة أنحاء العالم الإسلامي والغربي، إذ وصل عدد طلبة العلم الشرعي إلى الآلاف، هذا بالإضافة إلى المريدين الذين كانوا يتزايدون مع الأيام وذلك بسبب الجهد الذي بذله في التجول المستمر في كلِّ من سوريا وتركيا وأوروبا والخليج العربي ولبنان وغيرها من الدول التي لا تدين بدين الإسلام، إذ غزاهم في عقر دارهم وصعد على المنصات ومنابر المساجد يوعظ ويرشد ويوجّه الناس إلى التمسك بدين الله عزّ وجل والالتزام بطريق التصوف الحق. وضع أسساً وآداباً للطريقة الخزنوية، منها ما أخذه عن والده كالابتعاد عن السياسة وعدم جمع الأموال والصدقات من الناس أو قبولها. ومنها ما قام به بنفسه كالتشديد على محاربة البدع ووضع حدٍّ لكل من يتناول على التصوف، من خلال النقاش معهم أمام جموع الحضور وفي المساجد والاجتماعات ومواسم الحج والعمرة، حتى أقرّ له الكثير بالاستسلام والتوبة عن ذلك، وكذلك التبرؤ من كل من يُسيء لسمعة طريقته أو ينفرد بها لمنافعه ومصالحه الشخصية، وطرده حتى لو كان من أقرب الناس إليه. (انظر: منشورات إدارة المعهد الخزنوي للعلوم الشرعية، (من العام ١٩٩٣ حتى عام ٢٠١٠م)، كتاب: الذكرى السنوية لرحيل شيخ الطريقة النقشبندية الخزنوية الشيخ عزالدين الخزنوي [قُدس سرّه]، سورية، القامشلي، تل معروف، سلسلة دورية سنوية (تصدر في ٣١ تموز من كل عام) ..

٣١٧- علم الظاهر وعلم الباطن.

٣١٨- الخاني، محمد بن عبد الله بن مصطفى (ت ١٢٧٩هـ)، البهجة السنية في آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، (ترجمة وتحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠٠٣م، ص ٣٥ .

٣١٩-، القاسم، محمود عبد الرؤوف، (١٤٠٨هـ)، الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة: بيروت، ص ٣٦٤.

الأتباع.^{٣٢٠} وكان من أشهر مشايخ الخلوتية في هذا العصر بعد مؤسسها، الشاه ولي (ت ١٠١٣هـ)، في مدينة حلب التي كانت من أهم مراكز الخلوتية في ذلك الوقت، وخليفته الشيخ قايا جلبي، ثم جاء من بعده الشيخ إخلاص الخلوتي (ت ١٠٧٤هـ)، الذي يُذكر أن عدد مريديه وصل إلى ما يربو على مئة ألف مريد.^{٣٢١} وكذلك الشيخ مصطفى كمال الدين البكري ١٠٩٩-١١٦١هـ، الذي دخلت الخلوتية إلى مصر عن طريقه. والشيخ إسماعيل حقي البورصوي ١٠٦٣-١١٣٧هـ، صاحب تفسير "روح البيان". وللخلوتية فروع كثيرة تزيد على العشرين، أشهرها: الدمرياشية، ولها فروع كثيرة في تركيا كالجراحية والنيازية والشجاعية وغيرها.^{٣٢٢}

واستمرت هذه الطرق في التوسع والانتشار، فمنها ما كان لها وجود منذ قرون سابقة كما عرّجنا، وبالتحديد القرن الخامس الهجري الذي بدأت الطرق فيه بالانتشار وتعددت بعد ذلك حتى وصل عددها في العصر العثماني إلى ما يقارب ثلاثمائة طريقة كما ذكرنا آنفاً، وقسم منها كان قد ظهر في عصر المماليك واستمر حتى العصر العثماني وما زال إلى يومنا هذا، ومنها ما ظهر في العصر العثماني وأشهرها:

الطريقة المولوية :

التي جرى تشكيلها بعد وفاة "مولانا جلال الدين الرومي" ٦٠٤-٦٧٢هـ، وذلك بعد عام ١٢٧٣ ميلادي، وعلى أيام "جلبي حسام الدين" (١٢٨٣م)، ثم "سلطان ولد" (ت ١٣١٢هـ)، ثم "أولو عارف جلبي" (ت ١٣٢٠هـ).

وهناك أيضًا الطريقة الخواطرية التي تعتمد على تثقيف المريدين وتربيتهم عن طريق جمعهم من قبل شيخ الطريقة في حلقة حوله ويبدأ كل مريد بالتحدث عن الخواطر التي خطرت لهن خير أو شر، ثم يجيبه شيخه بالأمر أو النهي عن ذلك الخاطر، مدعماً ذلك بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية الشريفة.^{٣٢٣}

٣٢٠- أحمد بن عبد العزيز، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، القيصر، مكتبة الرشد: الرياض، ص ٢١٣.

٣٢١- المحبي، خلاصة الأثر، ١/٤٢٨-٤٣٣، ٢/١٨-١٩-١٩٣-١٩٥، ٤١٢-٤١٦. و علي حيدر، مدخل إلى التصوف، ص ١٧٤.

٣٢٢- الحفني، الموسوعة الصوفية، ص ٣٦٦.

٣٢٣- المحبي، خلاصة الأثر، ٤/٢٨٤. و علي حيدر، مدخل إلى التصوف، ص ١٧٥.

والطريقة الكلشنية التي أسسها في حلب الشيخ درويش رجب في ذلك القرن، ثم خَلَفَه الشيخ رضوان دده، ثم جاء بعد ذلك الشيخ إسماعيل الكلشني الذي ازدهرت الطريقة على يديه.^{٣٢٤}

والطريقة الزينية التي أسسها الشيخ "زين الدين الحافي" (ت ١٤٣٥هـ)، وهو صوفي شهير كشفت طريقته عن قوتها في القرن الخامس عشر الميلادي ضمن أراضي الدولة العثمانية.

والطريقة البيرامية التي أسسها "حاجي بيرام ولي" (ت ١٤٢٩هـ)، وقد لعبت طريقته دورًا مهمًا في تلك الحقبة التاريخية وأخرجت جماعات صوفية أثرت في المجتمع العثماني وقتئذ.^{٣٢٥}

وهناك غيرها من الطرق التي انتشرت في ذلك العصر، ولكن أغلبها كان يتفرع من الطرق الأساسية في تاريخ التصوف، كالطريقة التيجانية والدلائية والناصرية والعيسوية والحراقية.^{٣٢٦}

٣٢٤- المحبي، خلاصة الأثر، ١/٤١٩.

٣٢٥- إحسان أوغلو، الدولة العثمانية، ص ١٨٢.

٣٢٦- حمداوي، جميل، التصوف الإسلامي ومراحله، تاريخ النشر: ١٧/٧/٢٠٠٧م،

<https://pulpit.alwatanvoice.com/index.html>.

المبحث الثالث: النظريات الصوفية

أولاً: وحدة الوجود

يُعتبر مذهب وحدة الوجود من أحد المذاهب الصوفية في الأدب العربي، والشعر منه خاصة، إضافة إلى العديد من المذاهب الصوفية الأخرى كوحدة الشهود وحكمة الإشراق والحقيقة المحمدية والنور المحمدي وغيرها..

ومنها ما صح عن الصوفية ومنها ما افترى عليهم به، ونلاحظ أن الكثير قد خاض في تفسير هذه المذاهب وتأويلها، كلٌ حسب هواه أو تعصبه للفرقة التي ينتمي إليها دون فهم المعنى الحقيقي الذي اعتمده أصحابها، أو احترام تلك الآراء الذوقية، أو على الأقل الأمانة العلمية. فهناك من كَفَر القائلين بوحدة الوجود، وهناك من وصمهم بالشرك والإلحاد والزندقة، وهناك من عدّهم من الخارجين عن الدين والملة، وهناك من حَكَم عليهم بالخلود في نار جهنم، أجازنا الله من ذلك كله. وقد ذهب المتكلمون إلى قولهم في الوجود بأنه لفظ مشترك اشتراكاً معنوياً، أي أنه معنى واحد اشتركت الموجودات بأسرها فيه، فيعم الجوهر والواجب والعرض، فهو حقيقة واحدة تختلف بالإضافات والقيود.^{٣٢٧} وقد طال الخلاف والنقاش بين الصوفية والكلاميين، وخاصة أن هذا التيار الفكري كان سائداً في العصر العثماني وما قبله.

وإذا نظرنا إلى المعنى الفلسفي لنظرية وحدة الوجود فإنها باطل من القول والاعتقاد، يكفر معتقدها، وعقيدة وحدة الوجود بمعناها الفلسفي: هي الاعتقاد أن وجود الخالق والمخلوق وجود واحد، وهذا ما ينكره الصوفية أشد الإنكار، ومن ثم فحيثما وجد الخالق لابد أن يوجد المخلوق كجزء من وجود الخالق عز وجل، إذ لو لم نقل بذلك لكان وجود الخالق سبحانه وتعالى وحده وجوداً ناقصاً، لأن ما يكمل بغيره يصبح ناقصاً عند افتراض عدم وجود ذلك الغير، وهذا الاعتقاد يؤدي إلى ضرورة القول بقدّم المخلوقات، إذ إن وجود الله تعالى لا بد أن يكون مساوياً في الوقت ذاته لوجودها، كما يؤدي إلى القول بالحلول، وهذا ما يرفضه الصوفية، ولا فرق في بطلان هذا الاعتقاد وكفره بين أن يصاغ التعبير عنه بهذه الطريقة أو أن يصاغ بطريقة القول بنظرية الفيض، أي القول بأن وجود الله سبحانه وتعالى كان لا بد أن يفيض على ما وراء ذاته، المتمثل في ما يسمى بالأغيار أو المكونات.^{٣٢٨}

٣٢٧- الأصفهاني، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن (ت ٧٤٩هـ)، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م)، مطالع

الأنظار شرح طوابع الأنظار للبيضاوي، دار الكتبي: القاهرة، ص ٨٧.

٣٢٨- البوطي، محمد سعيد رمضان، (٢٠١٧م)، هذا والدي، دار الفكر المعاصر: دمشق، سوريا، ص ١١٢.

وهذا الاعتقاد يؤدي إلى الحلول الذي يلهج الغوغاء به وينسبونه إلى أهل التصوف الحق المعتدل ويطعنون في عقائدهم دون ارعواء، ويؤكد الشيخ عبد الغني النابلسي في قصيدة له أن أهل الطريق لا يقولون بالحلول ولا يعتقدونه، مع تمسّكهم بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية في هذا المجال، ولكن أهل الجهل قد ضلّت عقولهم فصاروا يفترون الكذب. فيقول:^{٣٢٩}

نعلو ونسفل في يدي أسمائه	من قرب تنعيم وبعد عذاب
ضلت به أمم فلم يدروا سوى	أثوابه المعدومة الأثواب
وهو المحيط بهم وإن لم يعلموا	هم في يديه تلونات خضاب
أين الحلول وكل شيء هالك	نص الحديث ونص كل كتاب
لكن عقول الجاهلين تضلهم	فيكذبون بأبلغ الكذاب
والله يعلم ما هنالك كله	فتحقّقوه يا أولي الأبواب

ويقول أيضًا:^{٣٣٠}

وإياك والتشبيه في كل موضع	توهمت فيه الغير وافطن للبسة
وخذ كل ما القي عليك منزلها	ولا تخش عارًا إن فهمت إشارتي
وإياك من قولي بأن تفهم الذي	تدين به الكفار بين البرية
فإني بريء من حلول رمت به	عقول تغذت بالظنون الخبيثة
وما بانحلال واتحاد أدين في	حياتي وإن دانتهمما شر أمة
وكل الذي أبديته لك ناظمًا	فن فوق أطوار العقول السليمة
فإن كنت من أهل المعارف لم تلم	لأنك تلقاه بنفس تزكّت
وإن كنت مطموس البصيرة جامدا	على ما ترى من صورة بعد صورة
فإنك معذور بقلّة فهم ما	أقول لضعف في قواك الكليّة
فواظب على التنزية وادأب عليه لا	تكن من أناس بالتشبه ضلت
ودع عنك تجسيمًا ولا تك جاهلا	بأوصاف من أبداك في كل حالة

٣٢٩- النابلسي، الديوان، ص ٧١.

٣٣٠- المصدر السابق، ص ٨٣-٨٨.

ويبين الدكتور البوطي الاعتقاد السليم للصوفية قائلاً: "وإنما الاعتقاد المنطقي السليم هو أن نعلم أن الوجود الحق، أي الوجود الذاتي المستقل بنفسه إنما هو وجود الله تعالى وحده، ثم إن الله سبحانه وتعالى خلق بمحض إرادته وتدبيره وجود المكونات التي أبدعها، كلاً في ميقاته الذي حدّده له، فالوجود الأزلي القديم هو وجود الله عزّ وجل لا غير، إذ لم يكن في الأزل ما يسمى غيراً.. واستمر الأمر على هذا المنوال ما شاء الله سبحانه وتعالى أن يستمر، ثم إن قدرة الله تعالى تعلقت بإنجاز خلق كل ما قد قضى الله أن يخلقه، فدخلت تلك المخلوقات عندئذ في نطاق ما يسمى بالوجود.^{٣٣١}

ويُقرّب الدكتور البوطي أمثلة توضّح معنى نظرية وحدة الوجود، منها: إيقاف الرجل لطفله الصغير على قدميه إذ يمسكه بيديه، لا شك أن وقوف الطفل غير وقوف أبيه، ولكنه في الوقت ذاته لم يوجد إلا بالقوة السارية لحظة فلحظة من أبيه إليه.. كذلك الغصن بالنسبة لجذعه، لا شك أن الغصن غير جذعه، ولكن وجود الغصن إنما امتد إليه من الجذع، وإن استمرارية وجود الإنسان أو غيره من الموجودات رهن باستمرارية إيجاد الله سبحانه وتعالى له لحظة فلحظة.^{٣٣٢}

يقول الشاعر الشيخ النابلسي موضحاً حقيقة هذه النظرية وما هو المخلوق بالنسبة للذات العلوية، وكيف أنه قائم بها من خلال بعض الصور الفنية الأدبية التي استساغها من أقوال أئمة الصوفية وكبارها الأجلاء، ثم ينتقل مباشرة للدعوة إلى هذا الشراب الذي لن يرتوي منه مهما شرب من كؤوسه المملوءة وأكوابه، ويُصوّر بعدها صورة الحب الذي ينشده أهل هذا العلم مستعيناً برمز المرأة من خلال الإشارة بأسماء إلى الذات الإلهية ليُعبر عن حب القوم لله سبحانه وتعالى والسعي للفناء في ذاته سبحانه وتعالى. فيُبدع قائلاً:^{٣٣٣}

وإذا ما حضرت كنت حجاباً	أنت قيد الوجود إن غبت غاباً
هو منهن لابس أثواباً	وكذا الكائنات علوا وسفلاً
هو في ذاته فجل مهاباً	كل ذا باعتبار نفسك أما
قيد إطلاقه يلوح اقتراباً	واحد مطلق عن القيد بل عن
لست تلقى إليه غيرك باباً	وهو في بيت عزة وجلال

٣٣١- البوطي، هذا والدي، ص ١١٢-١١٣.

٣٣٢- السابق، ص ١١٣.

٣٣٣- النابلسي، الديوان، ص ٥٣.

بخشوع وقيل الأعتابا
ويريك الذي أرى الأنجبا
عنه أبدى عليك منه نقابا
إنني قد أدت هذا الشرابا
وملأت الكؤوس والأكوابا
والتصاوير فيه كانت خضابا
كنت سعدى وزينب والربابا
والمحبين قبل والأحابا

قف على بابيه وتأدب
كن بلا أنت تكشف الحجب عنه
وجهه النور ظاهر بك لكن
يا نديمي خذ المدامة مني
وبسطت البساط في دار قومي
فوجودي هو الوجود الحقيقي
إن علمي علم اليقين بأنني
كنت ليلي أنا ومجنون ليلي^{٣٤}

ومن أشهر علماء الصوفية القائلين بهذه المذاهب، وخاصة وحدة الوجود، الحلاج وابن عربي وعفيف الدين التلمساني وعبد الغني النابلسي وغيرهم، ونجد أن الكثير قد تحامل على أقوالهم وأولها على غير فهم منه فحكم عليهم بالكفر والإلحاد، وقد قُتل الحلاج بسبب كلمة قالها لم يفهموا المراد منها فقتلوه، وهي قوله: "ما في الجبة إلا الله". فإذا نظرنا إلى ظاهر هذا القول يكون شركاً جلياً، ليس للعامة الوقوع فيه، فضلاً عن الخاصة. أما إن لم نقف على ظاهرها فنجد أنها صدرت من عالم يحمل بين جنباته علماً جليلاً، فهو يقصد بالجبة هنا الصورة العدمية التي أوجدها الخالق عز وجل بقول "كن"، فأراد: أن هذه الصورة العدمية لا تكون موجودة إلا بالله سبحانه وتعالى. وهذا من المعاني القويمية لله عز وجل "الحَيُّ القيوم"، إذ لو كانت صورة الجسم ظاهرة في الجبة لكان الله تعالى هو الظاهر بها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥] أي أن السماوات والأرض ما ظهرت إلا بنوره تعالى الظاهر فيها، فالله تعالى مُظهرهما لأن النور كما يُطلق على الكيفية يُطلق على الظاهر في نفسه المظهر لغيره، وهو بهذا المعنى يصح إطلاقه على الله تعالى، فهو سبحانه وتعالى نور، بمعنى مُظهر

١- مجنون ليلي: هو قيس بن الملوح بن مزاحم العامري (ت ٦٨هـ)، شاعر غزل من المتيمين، من أهل نجد، لم يكن مجنوناً وإنما لقب بذلك لهيامه في حب ليلي بنت سعد. (الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت ٧٦٤هـ)، فوات الوفيات، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر: بيروت، ١٩٥١م، ١٣٦/٢ و الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٨/٥ و ابن تغري بردي، يوسف بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن جمال الدين (ت ٨٧٤هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب: مصر، ١٨٢/١).

فالمشكاة هي ما قصده الحلاج بالجبة، والمصباح هو ما عبّر عنه بقوله: "الله". وهذا التعبير الذي يتجلّى لنا نحن العوام، فكيف بما لا نستطيع إدراكه، وخاصة أنه صدر من عالم مكاشف مشاهد. وقيل إن الإمام الجنيد [قُدّس سرُّه] قال: "لو أدركته لأنقذته بقشة". وأن الإمام عبد القادر الجيلاني [قُدّس سرُّه] قال: "عثر الحلاج ولم يجد من يأخذ بيده، ولو أدركته لأخذت بيده".^{٣٣٦} وقال الإمام أبو الحسن الشاذلي [قُدّس سرُّه]: "أكره من العلماء تكفير الحلاج، ومن فهم مقاصده فهم مقصدي". وإن القشة التي كان يريد الإمام الجنيد إنقاذه بها هي: أن هذا الجسد ليس وجوداً حقيقياً، بل هو وجوداً فانيّاً، فالحلاج كان يقول بأن وجوده عدم وأنه ليس في الوجود إلا الله. لكن السامع يدرك أن الحلاج موجود، فظن السامع أنه يقول بالاتحاد، وأنه يقصد بأنه هو الله. ومعنى قوله "ما في الجبة إلا الله" هو أنني لست قائماً بذاتي، وإنما أنا قائم به سبحانه وتعالى. وهناك فرق كبير بين معنى أنني أقوم به، وقول إنه قد حلّ بي. ولكنهم لم يستمعوا له ليُعبّر لهم عمّا يجول في نفسه من ضعف وجوده وفنائه وقوة بقاء الله عزّ وجلّ، وأن الله تعالى إذا قطع الإمداد عن هذا الجسد فني، ولكن الأمر اختلط على السامع وزعم أن الحلاج يقول أنا الله فقتلوه. وقيل إنهم تراجعوا عن تكفيره لأنه إنما كان عاجزاً عن التعبير ولم يكن قاصداً للكفر.

أما الشاعر الشيخ محي الدين بن عربي [قُدّس سرُّه] فقد تطرّق كثيراً لنظرية وحدة الوجود في كتبه ومؤلفاته وخاصة "الفتوحات المكيّة"، وشرح هذه النظرية ووضّح معناها وأزال اللبس الذي يجعله أعداء الصوفية ستاراً لهم للتأثير على العامة، فيتهمون الصوفية بالحلّول والاتحاد، وأن الصوفية يعتقدون بحلول الله فيهم أو اتحاده معهم، وما شاكل هذه الأقاويل التي يبرأ منها الصوفية براءة الذنب من دم ابن يعقوب. فيقول:^{٣٣٧}

وجدتُ وجوداً لم أجدُ ثانياً له وشاهدتُ ذاك الحق في كلّ صنعة
وطالبُ غير الله في الأرض كلّها كطالبِ ماءٍ من سرابٍ بقيعة

٣٣٥- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، (تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان)، عالم الكتب: بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص ٤٩.

٣٣٦- القاري، نور الدين ملا علي بن سلطان محمد الهروي (ت ١٠١٤هـ)، شرح الشفا للقاضي عياض، (تحقيق عبد الله محمود الخليلي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ج ٢/٥٣٤.

٣٣٧- ورد في كتاب: (كامل، عمر عبد الله، (٢٠١١م)، التصوف بين الإفراط والتفريط، الدكتور دار نهضة مصر، القاهرة، ص ٢٨٣).

فابن عربي يوضّح في هذه الأبيات المعنى الحقيقي لعقيدة وحدة الوجود وينفي عن الصوفية افتراءات الحلول والاتحاد وما شاكلهما، ويتحدث عن وجود واحد فعلاً وهو وجود الله عزّ وجل، ويدل على ذلك البيت الثاني من قصيدته السابقة فيحذر فيه من الطلب من غير الله سبحانه وتعالى ومن الثقة بغيره ومن التوكل إلا عليه، إذ كل ما عداه وهُمّ وسراب.. وهل هذا إلا عين ما قاله لبيد بن ربيعة (ت ٤١ هـ): "ألا كل شيء ما خلا الله باطل". وهو أصدق ما قاله لبيد بشهادة سيدنا رسول الله ﷺ.^{٣٣٨}

والشاعر ابن عربي من أشهر أصحاب هذا المذهب، وقد أطل في شرح معنى وحدة الوجود وأشار إلى ذلك بأبيات من الشعر. منها قوله:^{٣٣٩}

فما أنا في الوجود غيري فما أعادي وما أوالي
فإنني ما عشقت غيري فعين فصلي هو اتصالي

ومن أشعاره أيضاً قوله:^{٣٤٠}

فانظره في شجرٍ وانظره في حجرٍ وانظره في كلّ شيءٍ ذلك الله
كلّ الأسماء له إن كنت تعقله هو المسمّى بها فكّلها الله

فابن عربي يربط في هذه الأبيات بين تجربته الصوفية وتجربته الشعرية في قالب شعري يوضح فيه عقيدته ويحمل فيه آرائه المذهبية، فهو يتجاوز نفسه هنا ويبين أن الله قائم بكل شيء في هذا الكون من مخلوقات وليس في الإنسان وحده، فهو يتجلى بعظمته وقدرته على الشجر والحجر وعلى كل شيء وهذا كله يدل على عظمته سبحانه وتعالى، وما هي إلا أسماء فقط إنما الحقيقة في هذا الكون هو الله سبحانه وتعالى وحده فقط القائم به والمتصرف سبحانه وتعالى.

وقد قال في شرح قول رسول الله ﷺ: ((أنا بك وإليك تباركت ربنا وتعاليت)). أي بك ابتداء لا بنفسي، وهو قولنا: إن الإنسان موجود بغيره، وقوله: وإليك، أي إليك يرجع عين وجودي فما أنا هو، أنت هو، فإنه ما استفدت منك إلا الوجود، وأنت عين الوجود، وأنا على أصل ذاتي من العدم

٣٣٨- المصدر السابق، ص ٢٨٣.

٣٣٩- ابن عربي، الشيخ الإمام محي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨ هـ)، الديوان الكبير، (تحقيق عبدالإله بن

عرفة)، دار الآداب، بيروت ٢٠١٨م، ص ٣٤.

٣٤٠- المصدر السابق، ص ٢١٦.

ما تغير عليّ حكم ولا حال في إمكاني لا أبرح.^{٣٤١} ومعنى قوله هذا استدلال عليه بالآية الكريمة: ﴿أَقَمَّنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣] أي أنه بالله وليس مع الله، لأن الله تعالى ليس معه شيء. فالله سبحانه وتعالى نسب المعية لنفسه ولم ينسبها لمخلوق. فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ولم يقل: "وأنتم معي"، حيث أنه ليس مع الله عز وجل شيء.

وإذا رجعنا لقول المجسّمة ومن يُكفّرون أصحاب مذهب وحدة الوجود فنجد أنهم ظنّوا أنفسهم مع الله تعالى وجعلوا الله سبحانه وتعالى في جهة، وجعلوا أنفسهم في جهة أخرى، ومن خلال قولهم هذا يكونون قد نسبوا لأنفسهم وجودًا ذاتيًا، وذلك من خلال تحديد مكان الله تعالى، فأشاروا إلى السماء وقالوا - بالإشارة -: هو في هذا المكان (في السماء) وأنه جالس على العرش، ونحن في الأرض، وهذا ظنًّا منهم أنهم مع الله..! وهذا مخالف للحقيقة، لأن كل شيء بالله وليس مع الله، لا في جهة أخرى ولا في نفس الجهة، وما كان لنفس أن تقوم إلا بالله عز وجل، وهذا هو المعنى الذي أراده الصوفية من معنى وحدة الوجود، وهذا ما لم يفهمه هؤلاء فأولّوه بقولهم: إن الصوفية يقولون إن الله حلّ في الأكوان. وأهل التصوف لم يقولوا ذلك. فلو قالوا لأثبتوا للأكوان والمخلوقات وجودًا ذاتيًا، والصوفية ينكرون الذات المخلوقة، هم فقط فهموا معنى الآية الكريمة ﴿أَقَمَّنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾، فلما تعددت النفوس والقائم واحد، إذًا فالموجود واحد، وهذا هو معنى وحدة الوجود عند القوم. ولكن المعترضين لم يفهموا ذلك لأن كلام الصوفية أعلى من مستوى عقولهم، ولم يقل الصوفية ولا علماء التصوف وأئمتهم لا بالحلّ ولا بالانتقال ولا بالحدوث ولا بغير تلك المسميات المفترى بها عليهم، ولكن اشتبه في عقول هؤلاء المعترضين أن الصوفية عندما قالوا إنهم مع الله قصدوا "أن الله تعالى حلّ بهم"، لكن الصوفية لم يقولوا بذلك. إنما يقولون: "نحن بالله سبحانه وتعالى إمدادًا وإرشادًا وعناية ورعاية بسبب تجليات آثار صفات أفعاله سبحانه وتعالى، أما الذات الإلهية فلا يدركها مدرك". وكلام الصوفية كله يدور حول آثار الصفات والأفعال، ولا يجيزون لأنفسهم ولا لأحد من المخلوقات الكلام في الذات وتحديد مكانها أوجهتها، لأن من يخوض في الكلام عن الذات لم يلتزم بالآية الكريمة التي يقول فيها الله عز وجل: ﴿وَيُحَدِّثُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٣٠]، أي: ذاته. و"العجز عن درك الإدراك إدراك".^{٣٤٢} لأن

٣٤١- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢/ ٦٥.

٣٤٢- قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه فيما نقله الزركشي، (الزركشي، الإمام أبو عبد الله بدر الدين محمد بن

الإدراك يكون بالتصوّر، والتصوّر لا يكون إلا بمخلوق، والله سبحانه وتعالى خالق، فكيف تتصور الخالق وهو ليس مخلوق، لذا فكلّ ما خطر ببالك فالله تعالى على خلاف ذلك، من حيث الذات، أما من حيث آثار الصفات ﴿فَأَيْنَمَا تُؤْلُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، أي وجه تجلّي، وليس كما يتصور المجسّمة. وكذلك معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦-٢٧] أي وجه التجلي، فإذا فني التجلّي بقي المُتجلّي، لا يفنى أبداً، يفنى التجلي ولا يفنى المُتجلّي، وقول النبي ﷺ: ((أنا بك وإليك تباركت وتعاليت)) لو تكلمنا به العمر كله حتى يُكَبَّر علينا ونُدفن تحت التراب فلن ينتهي الكلام في هذا المعنى العميق، فالنبي صلى الله عليه وسلم أوتي جوامع الكلّم، وهو أعلم الخلق بالله تعالى وأعلم من خاطب الله عزّ وجلّ، وتعالى عن تشبيه المشبّهين وتصوّر المتصورين وتقييد المقيدين.

وإن أئمة التصوف وشيوخه وعلمائه المشهود لهم بالخير والاستقامة بريئون من القول بوحدة الوجود بمعناها الفلسفي الذي سبق بيانه، إنما يسري الخطأ إلى كلامهم ونصوصهم من سوء الفهم الصادر من بعض القارئيين أو السامعين لمعانيهم ومراميهم، لاسيما أولئك الأئمة الذين أثنى عليهم وترجم لهم الإمام القشيري في رسالته.^{٣٤٣}

ويوضّح ابن عربي في قصيدة له أن الخلق عبارة عن ظلّ بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ، وليسوا حقيقة، وأنه من الممكن أن يتصف الإنسان بصفات محدّثة.. أما الذات الإلهية فهي منزّهة عن صفات النقص والحدوث لكونها واجبة بالذات كاملة بالصفات. فيقول:^{٣٤٤}

إنّي رأيت وجوداً لا يقيده	نعت ولا هو محدود فينحصر
في الحد وهو الذي في الحد يعرفه	وما له في الذي يدري به خبر
تنزهت ذات من قد حار طالبها	سبحانه جلّ أن تحظى به الفكر

بهادر بن عبد الله المصري الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، شرح لقطّة العجلان وبلّة الظمآن، لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري، (تحقيق محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠٠٨م، ص ٢٦٦). ورواه الإمام أحمد الرفاعي في البرهان المؤيد: (الرفاعي، أبو العباس الشيخ أحمد بن السيد السلطان علي أبي الحسن (ت ٥٧٨هـ)، البرهان المؤيد لصاحب مد اليد لمولانا الغوث الشريف أحمد، (رواية تلميذه شرف الدين عبد السميع الهاشمي الواسطي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠١٠م، ص ١٦٩).

٣٤٣- البوطي، هذا والدي، ص ١١٤.

٣٤٤- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢/٥٠٢.

كل شيء فلم يظهر بي النظرُ
لخلقه وله سمع هو البصرُ
عيني وما أنا عين الحق فاعتبروا
عن كون ما تظهر الأسباب والقُدُرُ
سر يقال له في علمنا القدرُ
هذي نعوتي وأما اسمي هو البشرُ
بعجزه للذي إليه يفتقرُ
عن غايتي والغنى عني هو الوزرُ
به تنزلت الآيات والسورُ
فالروح من نفس الرحمن فادكروا
فيه فقد جاءكم ما فيه معتبرُ
كذا يقول الإله الحق فافتكروا

أقامني مثلاً مثلاً ونزهني عن
هو الوجود الذي في كونه سند
إنني لعبد لمن كانت هويته
لو كنته لم أكن بالعجز متصفاً
ولم ين حاكماً على تصرفنا
إنني عبيد فقير في تقالبه
ووالدي آدم والكل متصف
فغايتي الفقر والتنزيه غايته
أعطيته الوصف من ذاتي فلي شرف
لولاي ما ظهرت في الصور نفخته
هذا الذي قلته، الوحي يعضدني
لو كنت ذا بصر لكنت معتبراً

إن مسألة وحدة الوجود ما أقدم أحد من أهل الذوق والوجدان على إعرابها إلا أعجمها! لأنها علم من علوم الذوق لا من علوم العقل..، والقصد من وحدة الوجود هو أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله، فאלله تعالى هو أصل الوجود، ولو لم يكن هو الموجود على الحقيقة ما كان هناك وجود، والوجود الحقيقي هو الموجود بذاته من ذاته لذاته. أما الموجود بغيره، أي المتوقف وجوده على غيره، فليس له وجود في الحقيقة. ولكي يكون موجوداً يجب أن يكون موجوداً من ذاته. والكون مخلوق ليس له وجود من نفسه وذاته، والموجود على الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى. ولو تصوّر أحد أن له وجوداً مع الله تعالى فهذا يلزم تحديد مكان، وهل يكون لوجود الله عز وجل حاصر؟ فالحق سبحانه ليس بمحجوب، وإنما المحجوب المخلوق عن النظر إليه، إذ لو حجب شيء لستره ما يحجبه، ولو كان له سائر لكان لوجود حاصر، وكل حاصرٍ لشيء فهو له قاهر، كيف؟! ﴿وَهُوَ

٣٤٥
الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]،

٣٤٥- البيومي، سلطان الموحدين الفتوة نور الدين علي (ت ١١٨٣هـ)، شرح الحكم العطائية المسمى: الهدى للإنسان إلى الكريم المنان، (تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي)، ناشرون، بيروت، لبنان، ٢٠١٩، ص ٦٧.

فيتضح أن معنى وحدة الوجود هو: أن وجود الكون من وجود الله تعالى، ولو لم يكن الله تعالى موجوداً لما كان الكون موجوداً، ولو لم يكن الله تعالى حياً لما كان الإنسان حياً، ولو لا أنه تعالى العليم لما كان الإنسان عالماً، ولما كان هناك علم. فكل شيء متوقف على الحق سبحانه وتعالى. يقول ابن عطاء الله السكندري [قُدَسَ سِرُّهُ]: "الظِّل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم".^{٣٤٦} فالظِّل ما دام له وجود فلا بد من أن يكون له حُكْم، ومن هنا كانت الحكمة والأحكام. ولا يستطيع أحد إنكار وجود الظِّل ولا عدمه، لذلك فالظِّل له حُكْم، وقد جعلت الشريعة أحكام الصلاة مترتبة على الظِّل، والأحكام من اسمه تعالى "الحكيم"، وهذا يعني وجود أسباب وعلل وأحكام وحكم للأشياء. إذًا.. فوجودنا بوجود الله تعالى، ومشيتنا بمشيئة الله تعالى، والكون بوجود الله تعالى مجرد وجود حكمي. وقد ورد في الحكم الصوفية: "إن ظلال الأشجار في الأنهار لا يعوق السفن عن التسيار".^{٣٤٧}

فلو حاول هؤلاء المعارضون فهم هذا المعنى لوحدة الوجود لعلموا جيداً بأنه لا موجود على الحقيقة إلا الله تعالى. يقول ابن عطاء الله [قُدَسَ سِرُّهُ]: "ما حببك عن الله وجود موجود معه، إذ لا شيء معه، وإنما حببك عنه توهم موجود معه إذ يستحيل أن يوجد معه سواه".^{٣٤٨} فأَيُّ إنسان يظن أنه موجود مع الله تعالى ويحدّه بمكان، ومع ذلك يدّعي محبته والدفاع عنه فهو واهم غافل أفاك ظالم، وهو أشبه بذلك الذي لَحِق فتاة جميلة ليتغزل بها، فقالت له: لماذا تلحق بي؟ قال: لقد أعجبت بك وبهذا الجمال الفتان وأحببتك من صميم قلبي. فقالت له: انظر خلفك، صديقتي أجمل مني. فلما نظر خلفه قالت له: اخسأ يا لئيم، أتدّعي محبتي وتلتفت لسواي؟! وبالتالي؛ فمن عرف الله تعالى لا يستطيع معرفة سواه، ومن تحقق بمعرفته لا يستطيع أن يجد غيره عزّ وجل. فماذا فقد من وجد الله وماذا وجد من فقد الله..

فإِذَا وحدة الوجود ببساطة شديدة هي حقيقة الإيمان. وليس معناها أن الله تعالى هو الكون، والكون هو الله سبحانه، وتعالى عن ذلك ..

٣٤٦- السكندري، القطب الجامع للشريعة والحقيقة الشيخ أحمد بن محمد بن عبد الكريم أبو الفضل ابن عطاء الله المالكي الشاذلي (ت٧٠٩هـ)، **الحكم العطائية**، (شرح أبو العباس أحمد بن محمد الشهير بزروق)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠١١م، ص ١٤١.

٣٤٧- ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص ٢٧٢. و: البيومي، شرح الحكم العطائية، ص ٨٧.

٣٤٨- ابن البشير، أحمد الطيب (ت١٢٣٩هـ)، **الحكم المسمى النفس الرحمان في الطور الإنساني**، (تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي)، ناشرون، بيروت، لبنان ٢٠١٤، ص ٢٦٤.

وفي القرون الثلاثة من العصر العثماني التي ندرسها في كتابنا هذا، لم ينتشعب الصوفية كثيرًا في شرح نظرية وحدة الوجود، رغم وجودها والاعتقاد بها، ولم يكتب في موضوعها إلا القليل منهم، كالعارف بالله الشيخ عبد الغني النابلسي [قُدسَ سِرُّهُ] الذي سار على نهج بن عربي غالبًا في موضوع هذه النظرية الجدلية. وللشيخ عبد الغني النابلسي رحمه الله تعالى رسالة توضح معنى وحدة الوجود بمفهومها الصوفي السُّني الحقيقي.^{٣٤٩} والتي هي محلّ خلاف شديد وحادّ على مدار عقود طويلة.

يقول النابلسي في رسالته: "وأما القائلون بها - أي بوحدة الوجود - فإنهم العلماء المحققون والفضلاء العارفون أهل الكشف"^{٣٥٠} والبصيرة الموصوفون بحسن السيرة وصفاء السريرة كالشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والشيخ شرف الدين بن الفارض والعفيف التلمساني والشيخ عبد الحق بن سبعين والشيخ عبد الكريم الجيلي وأمثالهم قُدسَ الله تعالى أسرارهم وضاعف أنوارهم، فإنهم قائلون بوحدة الوجود هم وأتباعهم إلى يوم القيامة إن شاء الله تعالى. وليس قولهم بذلك مخالفًا لما عليه أهل السنة والجماعة، وحاشاهم من المخالفة، وإنما المنكر عليهم وعلى أمثالهم أنكر من قصور فهمه وقلة معرفته باصطلاحهم وعدم علمه، فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والأذهان، وبداية طريقهم التقوى والعمل الصالح، وبداية طريق غيرهم مطالعة الكتب بدليل المقابلة والاستمداد من المخلوقين في حصول المصالح، ونهاية علومهم الوصول إلى شهود الحي القيوم، ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف والمناصب وجمع الحطام الذي لا يدوم. فلا طريق إلا طريق السادة الأئمة الهداة القادة، ولا اعتقاد إلا وحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق للمشهود"^{٣٥١} ويشير النابلسي إلى اعتقاده بالله سبحانه وتعالى في أبيات من قصيدة له فيقول:^{٣٥٢}

٣٤٩- النابلسي، العارف بالله الشيخ عبد الغني بن إسماعيل الدمشقي الحنفي (ت ١١٤٣هـ)، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، (تحقيق عزّة حصرية)، مطبعة العلم: دمشق، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ١٣٥.

٣٥٠- الكشف لغة: رفع الحجاب. واصطلاحًا: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا. (انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٣).

٣٥١- النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص ٧.

٣٥٢- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ٢١-٢٢.

هي والذي هو في الوجود سواء
أرض وعند الله ذاك سماء
ومن الصفات تأتت الأسماء
بك لي فكان بأمرك الإصغاء
يعنو له الإلهام والإيحاء
لي هذه صبح وتلك مساء
وأنا تراب في الوجود وماء
ونجمي انكدت فزال ضياء
طبق الذي وردت به الأنبياء
ويد أصابع كفها الجوزاء
زالت تجول بغيثه الأنواء
ومن الجبال بيوتك الأفياء
سبل السعادة لا اعتراك شقاء
للناس فيه لذة وشفاء
ووجود من قامت به الأشياء
نحن الإشارة منه والإيماء

لي في الإله عقيدة غراء
نور على نور فهذا عندنا
يا قلب قلبي أنت جسم الجسم لي
قد جاء نوري منك عنك مبلغاً
وتتابع بشري الهواتف بالذي
بي نشأتان طفقت أسرح فيهما
أبدأ أنا نور أضيء وظلمة
وسمائي انشقت وشمسي كورت
وقيامتي قامت وإنني هكذا
لي ساعد فيما أروم مساعد
وفم يحدث بالمتاني الغض لا
يا نحل قد أوحى إليك إلها
فكلي من الثمرات طراً واسلكي
ومن البطون إلى الظهور شرابها
هذا الذي فيه منادمة المنى
والحق ليس لنا إليه إشارة

ويوضح المراد من الاعتقاد بوحدة الوجود وحقيقتها بقوله: "إن جميع العوالم كلها على اختلاف
أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من عدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، محفوظة عليها
الوجود في كل لحظة بوجود الله سبحانه وتعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي
موجودة به في كل لحظة هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى".^{٣٥٣} فالعوالم
كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله سبحانه وتعالى فهي موجودة
بوجوده عز وجل. فوجود الله سبحانه وتعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد وهو
وجود الله سبحانه وتعالى فقط، وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً".^{٣٥٤}

٣٥٣- النابلسي، إيضاح المقصود، ص ٨.

٣٥٤- المصدر السابق، ص ٨-٩.

وعندما يكثر الكلام من قبل الكلاميين على الشيخ النابلسي ويتهمون به بالإشراك والإلحاد، يردّ عليهم من داخل عزلته التي افترضها على نفسه في داره للابتعاد عنهم وعن ظلمة قلوبهم وقلة إدراكهم، ويؤكد أنه متمسك بالأحكام الشرعية الإلهية وأنه معتقد وموقن بوحداية الله سبحانه وتعالى بقلبه وعقله وكل جوارحه. فيقول: ^{٣٥٥}

وأنا الذي في ظاهري متمسك	بشريعتي في سائر الأحكام
وأنا الذي في باطني متحقق	بحقائق التوحيد والإبهام
أنا مجمع البحرين موسى ظاهر	والباطن الخضر الأجل السامي
هيهات أن تنجو فراعين العدا	مني وبحري بالمعارف طامي

ويردّ النابلسي على الذين يفترون على أصحاب مذهب وحدة الوجود ويتهمونهم بالقول بالحلول والاتحاد دوماً وما إلى ذلك.. فيقول: "إن الوجود الحق هو عين ذات الحق سبحانه وتعالى، وهو موجود واحد لا ينقسم ولا يتبعّض ولا يتجزأ ولا ينتقل ولا يتغير ولا يتبدل أصلاً، وهو مطلق على الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان والجهات، ولا يُتصوّر فيه الحلول في شيء، إذ ليس معه شيء غيره، ولا يتحد مع شيء، إذ لا شيء معه، وإنما جميع الأشياء موجودة به، وبوجوده الذي هو عين ذاته ثابتة مشهودة، وجميع الأشياء بالنظر إلى ذاتها مفروضة مقدّرة، وإن أثبتنا لها وجوداً آخر غير وجوده تعالى مثلاً يقول به علماء الرسوم وعلماء الكلام، سواء كان عين الوجود عين ذاتها أو زائداً على ذاتها، فإن ذلك الوجود مفروض مقدّر أيضاً مثلها، فينتقل الكلام إلى ما به ذلك الوجود المفروض المقدر موجوداً أيضاً، وهو وجود الله تعالى بلا شك ولا ريب". ^{٣٥٦} فيقول رضي الله عنه: ^{٣٥٧}

ظهر الوجود بسائر الأشياء	متجلياً جَهراً بغير خفاء
والكل فيه هالك قد قال إلا	وجهه الباقي عظيم بقاء
واعلم بأنك لا ترى منه سوى	ما أنت رائيهِ مِنَ الأشياء
إذ أنت شيء هالك في نُوره	والنور يحرق حلة الظلماء

٣٥٥- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ١٦.

٣٥٦- النابلسي، إيضاح المقصود، ص ١٣.

٣٥٧- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ٢٥.

من حيث ما هو ظاهر للرأي	إن الوجود عن البصائر غائب
وهي الحوادث جملة الأفياء	لا تُدرك الأبصار منه سوى السيوى
متحكماً فيه بغير مرأى	والفيء يكشف أن ثمة شاخصاً
ذاك الوجود وكُن من العلماء	فاحذرْ تظنَّ بأنَّ ما أدركته
هو ذا الوجود الحق ذو الآلاء	فجميع ما أدركته الموجود لا

ويبين الشاعر أن المعارضين لمذهب وحدة الوجود هم أنفسهم يقولون به ويعتقدونه شاؤوا أم أبوا، ولكن دون دراية منهم. فيقول: "والأمر كله راجع على كل حال إلى وجود الله سبحانه وتعالى عند الجميع، فوجود الله عز وجل هو الوجود، والوجود كله بلا وجود الله سبحانه وتعالى عَدَم صِرْف، فلا وجود إلا وجوده تعالى، فكلهم قائلون بوحدة الوجود طوعاً أو كرهاً".^{٣٥٨} فيقول رضي الله عنه:^{٣٥٩}

في عزة وترفع وعلاء	إن الوجود الحق عنك ممنع
فإن وأنت كذاك رهن فناء	وجميع ما أدركته هو حادث
وبسائر الأشياء باستقصاء	لكنه بك قد تجلى ظاهراً
وعلمته في رتبة الأسماء	فرأيته من حيث لم تعلم به
راء وتنكر أنت أنك رأي	فعلمت رتبته وأنت لذاته
هو في تدان للورى وتناء	إذ لم تكن تعلم به من حيث ما
فافطن له في محكم الأنباء	ولقد أتى هو ظاهر هو باطن

ويوضح معنى قوله "إن المخلوقات مفروضة مقدرة" بقوله: "وإنما قلنا بأن جميع المخلوقات مفروضة مقدرة لأن الخلق معناه الفرض والتقدير كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وإن كان معناه الإيجاد الذي ينتج الوجود فهو الوجود المفروض المقدّر، فيرجع إلى أنه وجود مفروض مقدر على كل حال، لا مساواة بين وجود الله تعالى ووجود جميع المخلوقات كلها بوجوده تعالى، لا بنفسه، وكون وجود المخلوقات كلها بوجود الله تعالى ووجود

٣٥٨- النابلسي، إيضاح المقصود، ص ١٥.

٣٥٩- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ٢٥.

الله تعالى هو الوجود الذي به وجود المخلوقات كلّها بقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه وحياته وبقية صفاته".^{٣٦٠} ويؤكد أنه موجود بقدرة الله تعالى وأن شخصه ليس موجوداً في الأساس، بل هي الذات الذات الإلهية التي هي كل شيء. وينصح من يطعن بشخصه ويتهمه بأنواع التهم المضرة بالعقيدة، بالكف عن ذلك لأنه إنما يسيء للذات الإلهية وليس له، لأن النابلسي في هذه الأبيات يؤكد أنه قائم بالله سبحانه وتعالى كما هو الكون كله. فيقول:^{٣٦١}

وأنا لأطيار الحقيقة مخرس	وأنا الإمام بها لكل إمام
وأنا البلاد وأهلها أنا لا سوى	والشام من دون البرية شامي
والعارفون رعتي في قبضتي	والغوث والأقطاب من خدامي
فافتح عيونك في وجوه قلوبنا	وانظر إلى الأحوال يا متعامي
واصدق وصادقنا ولا تنظر إلى	ما يقتضي منها فهم عوام
نحن الشموس وما خفافيش الوري	تسطيع تبصر غير محض ظلام

ويرى النابلسي أنه لا حق لأحد الاعتراض على أصحاب مذهب وحدة الوجود فيقول: "والحاصل أن جميع علماء الظاهر لا حقّ معهم في الطعن على القائلين بوحدة الوجود من المحققين العارفين القائلين بذلك على وجه الحق والصواب كما ذكرنا... ويفرق النابلسي بين القائلين بوحدة الوجود من أئمة الصوفية الأكابر على معناها السامي، وبين من غرضهم إفساد الشريعة والأمة المحمدية من الجهلة الذين يقولون بوحدة الوجود بطريقة الكفر والزندقة، لذلك يجب عدم الخلط بينهم وبين أهل الحق. فيقول: "وأما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزاعمين بأن وجودهم المفروض المقدّر هو بعينه وجود الله سبحانه وتعالى، وذواتهم المفروضة المقدّرة بعينيتها ذات الله عزّ وجل، وصفاتهم المفروضة المقدّرة هي بعينها صفات الله سبحانه وتعالى، الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم والطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح، وعلماء الظاهر مثابون بذلك كمال الثواب من الملك الوهاب، والعارفون

٣٦٠- النابلسي، إيضاح المقصود، ص ١٥-١٦.

٣٦١- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ١٦.

المحقّقون معهم في هذا الطعن من غير خلاف".^{٣٦٢} ويطلب النابلسي من هؤلاء أن يتركوا علم الذوق له، لأنهم لا يفهمون معانيه، وعليهم أن ينشغلوا بالتمييز بين العارف وبين الملحد ويحكموا على هذا الأساس. فيقول:^{٣٦٣}

دعواكم العلم ولا تعتدوا	خلوا معاني الذوق لي أو دعوا
بالكشف ما جاء به المرشد	وحققوا أنفسكم وأدركوا
من الذي يذكره الملحد	وميزوا ما قاله عارف
ليس كعين كحلها الإثم	وكحل في أعين خلقه
كمستعير للسوى يردد	وليس من يملك شيئاً له

ويُنكر النابلسي على أولئك الذين يطعنون بالأئمة الكبار من أصحاب الحق، ويتركون الذين قالوا بخلاف الدين والشرعية. فيقول: "ولكن علماء الظاهر إذا ترقّوا من الطّعن في هؤلاء الرعايا السفلة المارقين من الدين مروق السّهم من الرمية، إلى الطّعن في تلك السادة الأئمة العارفين المحقّقين، بظنّهم أنهم يقولون بوحدة الوجود مثل قولهم، كان ذلك أمراً شنيعاً في الدين ولا يرضي من يؤمن بالله واليوم الآخر، ولا يجوز الطّعن على أحد من العارفين، وإن جهل الجاهل قولهم فإن الجهل للشرعية والدين الحق في مذهب ذلك الجاهل ليس بعذر، بل الواجب عليه التّعلم عندهم".^{٣٦٤} فيقول رضي الله عنه:^{٣٦٥}

كلُّ أمرٍ من الأمور عجب	بين أهل الجحود والتكذيب
واستربوا في أمر كلّ أريب	تركوا ربيعة بأهل ارتباب
ولهم فيه غاية التشبيب	كثير الفتراء منهم جهاراً
أوصلوها بالعار والتعيب	كم سمعنا منهم قبيحة قذف
في أمورٍ بدت لكلّ لبیب	طعنوا بالتوهمات علينا
ثم عادوا باللوم والتأنيب	واستخفوا بنا على سوء ظنّ

٣٦٢- النابلسي، إيضاح المقصود، ص ١٧.

٣٦٣- النابلسي، ديوان النابلسي، ص ١٠٧.

٣٦٤- النابلسي، إيضاح المقصود، ص ١٨-١٩.

٣٦٥- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ٤٠-٤٣.

وابتلاهم ربي بكلِّ بلاءٍ
وعليهم من الرزايا تواليت
فأصبرُوا واسـتـكـبروا بنفوسٍ
لا اتعاطَ ولا اعتبارُ بشيءٍ
وهم العمي عن سواء سبيل
أهملوا النفس ثم في الغير هموا
كلما نبهوا على الحق ناموا
بُعـدـت شقـةَ الكمالِ عليهم
يا نفوسًا يستنبطون المعاني
إن تكونوا في السوء أهل اجتهادٍ
وأراكم مُصمِّمين على ما
أتسـاوون كل أبيض عرضٍ
هَب عليكم تلـوـحُ مشـتـبـهاتٍ
ما استطعتم بالذوق أن تفرقوا ما
ما نفوسٌ قد أسلمت كنفوس
رُبَّ ناس لهم جـسـومٌ رجـالٍ
وعقولٌ بالوهم تنقاد طوعاً
مَن أتاهم بعلمهم جـدوده
أنكروا الكشف في الطريق وقالوا
فتراهم للشـرِّ في تهـويـنٍ
أنطقوا كلَّ يومٍ بهـواهم
حاولوا يطفئون بالزور نوري
فرأوا من عناية الله بي ما
والى الله قد توسلت فيهم

علَّ أن يرجعوا بقلب منيبٍ
ظلمات كوابلٍ في الصبيبِ
لم تخف من ربِّ إليها قريبٍ
عندهم في شهادةٍ ومغيبٍ
لا يبالون بالبصير الرقيبِ
بكثير التنقيـر والتنقيبِ
عنه بالاضطرار والتغليبِ
فتسلوا عن ذاك بالتكذيبِ
من قبيح الكلام بالترتيبِ
أهله بين مخطئٍ ومصيبِ
فيه أنتم بغير ما تثيربِ
في المعالي بأسودٍ غريبِ
أنفسُ القوم وهي في تهذيبِ
بين فرثٍ ورائقٍ من حليبِ
عابدات من الهوى للصليبِ
ونفوسٌ خلت من التأديبِ
للـهوى والضلال قود الجنبِ
كيف من جاءهم بعلمٍ غريبِ
كلَّ هذا تخيلاتٍ المريبِ
وتراهم للخير في تصعيبِ
وأرادوا السكوت للعندليبِ
ويذلون عزَّ قدري المهيبِ
أصبحوا منه في أسىٍ ونحيبِ
وعليهم ربُّ العبادِ حسيبي

ويبين أنه لا يجب معاداة أئمة الصوفية الأولياء القائلين بوحدة الوجود على معناها الحقيقي فيقول: "ومن الواجب على المؤمن أن يحمل أخاه المؤمن على الكمال على حسب ما أمكن، لاسيما في حق المعارف والحقائق والعلوم الإلهية، فإنهم أولياء الله تعالى، ومعاداة أولياء الله تعالى معاداة الله تعالى، ومعاداته الله تعالى كفر لامحالة، كما قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨]، والجاهل الذي لا يعرف علوم الأدواق، وإنما علمه الذي هو غير عامل به أيضاً مأخوذ من الكتب والأوراق له مندوحة عن الإنكار، وهو تحسين الظن بالله تعالى والاعتراف بأنهم - أي الأولياء - أعلم منه بالله تعالى، وأنه جاهل بكلامهم، فلا ضرورة له في الإنكار عليهم مع علمه بكفر من أنكر الحق إجماعاً".^{٣٦٦} فيؤكد في أبيات له بهذا المعنى أن الذي لا يفهم الحقائق يخلط الأمور ببعضها ويظن أنه موجود، فيكون بذلك قد جعل نفسه ذاتاً مقابلة لوجود الذات الإلهية المتفردة في هذا الكون، وهذا خطأ فادح عند أهل الكلام الذين يقولون بأن الله تعالى في السماء مستوٍ على العرش..! وبالمقابل لهذا الكلام يكون قد جعل لنفسه مكاناً ووجوداً مقابلاً للذات الإلهية، وهذا غباء منهم، بل شرك لا يُدركونه.. فيقول رضي الله عنه:^{٣٦٧}

لكن العر بالحقائق لا يعرف	شيئاً فيحسب الشهد صابا
ويظن الوجود قسمين هذا	خطأ منه لا يكون صوابا
ويزيد الشرك الخفي عليه	كلما غاير الشراب الحبابا
والكلام المجاز عين الحقيقي	وترى في معناهما استغرابا
لكن المنكر الجهول غبي	ومحب السوى له يتغابى
والذي يفهم الأمور تراه	جامعا فارقا عصيا مجابا
هذه ملّة بها الله أدنى	منه أهل الكمال والأقطابا
لم يوفق لها الإله سوى من	خر نجما على الجهول شهابا

٣٦٦- النابلسي، إيضاح المقصود، ص ٢٠.

٣٦٧- النابلسي، ديوان الحقائق، ص ٥٣-٥٤.

وخلاصة القول.. أننا إذا نظرنا إلى الوجود الحق أو الذي يسمى بالوجود الذاتي، فهو واحد واحد ليس له ثانٍ في الكون كلّ، ولن يكون توحيد الله عزّ وجل إلا بفهم هذه الحقيقة الوجودية، وذلك هو المعنى عندئذ بوحدة الوجود إن عبّر بها بعض أئمة الصوفية. وإن اعتبرنا الوجود بكلا نوعيه الذاتي والتبعي، أو الأصلي والظلي، كما هو مرئي لأعيننا، فالوجود متعدد عندئذ وليس واحدًا.^{٣٦٨} فمن شاء فليؤمن بعيني الشاعر ليبد فيرى هذا الكون بما فيه باطلاً ووهماً، وهذا الذي صدّقه رسول الله ﷺ ورآه صواباً. والصوفية الحقيقيون ينظرون إلى الكون وكافة الموجودات من حولهم بمثل تلك النظرة.

ومن شاء فلينظر إليه بنظرة من يركن إلى الدنيا ويثق بها ويتعامل معها، فيرى أن الوجود وجودين، لكن لا بد له أن يعلم أن وجود الخلق الفاني سوف يحجبه عن رؤية الوجود الحق الباقي الخالد بلا نهاية والقديم بلا بداية.. والله الموفق لطريق الحق.

ثانياً: وحدة الشهود

الشهود عند الصوفية هو أن تشهد ما تشهد مستصغراً له، معدوم الصفة، لما غلب عليك من شهود الحق سبحانه وتعالى. كقول الشاعر:^{٣٦٩}
ألا كلّ شيء ما خلا الله باطلاً وكلّ نعيم لا محالة زائل

فإذا قال الصوفي: "لا أرى شيئاً غير الله". فهو في حالة وحدة شهود، وإذا قال: "لا أرى شيئاً إلا وأرى الله فيه". فهو في حالة وحدة وجود.^{٣٧٠}

فوحدة الشهود عند القوم هي حال تلاحق شعور الإنسان، وليس قراراً يصدر من عقله. فهو على الرغم من يقينه العقلي الجازم بوجود هذه المكونات وحدثها ومخلوقيتها لا يرى فيها أو منها

٣٦٨- انظر: السرهندي، العارف بالله الإمام الزبّاني محبوب سبحاني معشوق رحماني مجدد ألف الثاني الشيخ أحمد بن عبد الأحد الفاروقي السرهندي الماتريدي الحنفي النقشبندي (١٠٣٤هـ)، المكتوبات الربانية، ط٢، (جمعها يار محمد الجديد البخشي الطالقاني)، (تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي)، ثلاث مجلدات: في الأول ٣١٣ مكتوباً، وفي الثاني ٩٩ مكتوباً، وفي الثالث ١٢٤ مكتوباً، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠١٥م، ج٢، المكتوب الرابع والأربعين، وفيه إجابة مفصلة عن استفسار بعضهم عن نظرية وحدة الوجود وموقف الشريعة منها، ص ٧٢.

٣٦٩- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ج١، ص ١٤١.

٣٧٠- خياطة، نهاد، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة: دمشق، سورية، ص ٥.

إلا مرايا تتجلى فيها صفات الخالق المنبثقة عن أسمائه الحسنى سبحانه وتعالى. فهو لا يرى في كثرة المكونات التي يوقن بها إلا وحدة الخالق عز وجل التي تهيم على مشاعره لغيبته عن شعوره.^{٣٧١}

أما من الناحية الفلسفية: فهي تعني باعتبار الفلاسفة: أن جملة هذا الوجود الكلي للكون مساوياً لوجود الله عز وجل. وهذا باطل.. بل هي فلسفة خرقاء نادى بها بعض الفلاسفة القدماء، ثم عاد أئمة المذهب الوجودي في الغرب فنادوا بها وفي مقدمتهم "سيرن كيركجارد" ١٨١٣-١٨٥٥م، الأب الروحي لهذا المذهب. وهذا التصور الفلسفي لا شأن لأي أحد من أئمة التصوف المسلمين به قط.^{٣٧٢}

وحقيقة وحدة الشهود هي: دوام ذكر الله سبحانه وتعالى والتفكر في خلق الأكوان بما فيها حتى يصل هذا الذكر الخالص لله سبحانه وتعالى صفحة المكونات التي أمام عيني السالك، ولا يزال يصلها حتى تتحول عندئذ من كونها حجاباً كثيفاً يُنسي الإنسان وجود الحق سبحانه وتعالى وفاعليته وسلطانه، إلى مرآة صقيلة وضّاء لا تتجلى فيها إلا وحدانية الخالق سبحانه وتعالى، وكلما ازداد ذكر الله سبحانه وتعالى عنده ازدادت تلك الكثرة الكونية المخلوقة أمامه ضالة وذبولاً إلى أن تتمحق عن شهوده بالكلية، فلا يرى أمامه في مظهر صنع الله عز وجل إلا عظّمته وصفاته مع يقينه العقلي الدائم بوجود المخلوقات وتعامله معها بشكل تام.^{٣٧٣}

ويخاطب الشاعر عبد الغني النابلسي نفسه التي يراها جسمًا كثيفًا فاسد التركيب الذي حال بينه وبين محبوبه وصار حجابًا ومانعًا وغيمة سترت نور الشمس وأبعدته عن شهوده وقربه من ربه عز وجل. فيقول:^{٣٧٤}

رُحْ يا أنا يا فاسد التركيب	يا حائلاً بيني وبين حبيبي
يا غيمة سترت ضياء الشمس عن	عين الشهود وأبعدت تقريري
يا ليتني بك لم أكن متسترًا	في زي أسود بالسوى غريب
أنت الذي أثقلتني ومنعتني	عن أن أفوز من العلا بنصيب

٣٧١ - البوطي، هذا والدي، ص ١١٧. و عمر كامل، التصوف بين الإفراط والتفريط، ص ٨٣.

٣٧٢ - كامل، التصوف بين الإفراط والتفريط، ص ١٨٨.

٣٧٣ - البوطي، هذا والدي، ص ١١٧. و: كامل، التصوف بين الإفراط والتفريط، ص ١٨٨.

٣٧٤ - النابلسي، الديوان، ص ٥١-٥٢.

ذاك اللطيف عليك فهو حسبي
من حكم طبع سائق للهب
فخلت من التثقيف والتأديب
طبق الملام ومقتضى التأنيب
فيها بفتح للغيوب قريب
بعد الجمود بسرعة التقلب
دبّ الضيا منه بغير ديب
عن غيب أمر الله بالترتيب
في كل هيكل سائل ومجيب
مني بقلب في الكمال منيب
من ذاك شيء يا ذوي التقريب

فأنا الكثيف ومن شغفت بحبه
جسم بليت به كليل مظلّم
نشأت به نفس تكامل جهلها
لولا العناية هكذا هي لم تزل
لكن أنار الله مصباح الهدى
وأحالتها شمسًا تشعشع نورها
والروح من أمر الإله ككوكب
فأنا الذي أبدو كلمعة بارق
وأنا الذي قد صرت روحًا ظاهرًا
أبدًا أحن إلى حقيقة منشئي
والأمر أمر الله ليس لغيره

ويتمثل معنى وحدة الشهود في تعلّق الشهود الإنساني بوجود الذات الإلهية فقط، لا إلى أي شيء آخر سواها من المخلوقات. كمن يكون جالسًا بين الناس أحيانًا في مكان ما، ولكنه يكون منصرفًا بفكره وعقله وقلبه وشهوده إلى شيء ما، خارج الإطار المشهود الذي هو في حضوره.. فكذلك الصوفي الذي يؤمن بوحدة الشهود فإنه يكون قد انصرف عن الكون كلّ بما فيه نفسه التي بين جنبيه، إلى الذات الإلهية العلية، مع ثبات الوجود. فيمكن للسالك أن يرتقي في مدارج الحب ويتقلّب في الأحوال إلى أن يصل إلى مرتبة يغيب فيها عن شهود نفسه ويستغرق في شهود ربه عزّ وجل، فيحصل له وحدة الشهود، فالكل يشاهده لكنه هو نفسه لا يشاهد نفسه لتعلّقه بالذات الإلهية.

ولم يغب موضوع وحدة الشهود عن أئمة الصوفية وكبار العلماء في الحقبة المدروسة، فقد طرح موضوعها العلماء في مواضعهم ومصنفاتهم، وعبر عنها الأدباء في قصائدهم وأشعارهم، ومن هؤلاء الشيخ النابلسي والشيخ محمد بن أبي الحسن البكري ٩٣٠-٩٩٤هـ=١٥٢٤-١٥٨٦م^{٣٧٥}، والشيخ عمر اليافي وغيرهم من أدباء علم الذوق..

٣٧٥- محمد بن محمد أبي الحسن بن محمد بن عبد الرحمن البكري الصديقي (٩٣٠-٩٩٤هـ=١٥٢٤-١٥٨٦م)، أبو المكارم شمس الدين، من علماء التصوف، له شعر جيد، مولده ووفاته بمصر. قال مترجموه: هو المنعوت بأبيض الوجه، وحيثما أطلق في كتب التواريخ أو المناقب أو الطبقات اسم القطب البكري أو البكري الكبير أو سيدي محمد

فيشرح البكري في أبيات له كيف تجلّت لهم الذات الإلهية وتكشّفت أنوارها ولاحت،
وجذبت الكل نحوها، فغابوا عن وجودهم وشهودهم ولم يشعروا بأنفسهم من فرط الحب
ولذة النشوة. فيقول:^{٣٧٦}

ولاحت لنا فاستغرقت كل واحد وصارت له فينا عن الأين طاويه
مقدرة سرّ الوجود بوحدة الش هود فلا تلقى هنالك ثانيه

فإذا استغرق الإنسان في شهود الذات الإلهية وعجز عن الرجوع إلى شهود الذات الإنسانية
والآخر، فتحصل له هنا حالة الجذب، إذا إنه يريد الرجوع إلى ذاته لكنه لا يعرف إلى أين
الرجوع، فيحصل عنده اختلال في تلك الحالة الروحانية الوجدانية التي تلازمه في تلك الأثناء.
وليس اختلالاً في العقل كما يزعم البعض. وإنما يصل لحالة الجذب هذه لعظمة ذلك التجلّي الذي
حصل له في رحلة عروجه الذوقي إلى الذات الإلهية، بحيث أنه عند العودة من رحلته الروحانية
وتلك التجليات النورانية الربّانية إلى شهود المخلوقات لم يَعد له طاقة للنظر إليها.. وهذا ما
اعتبره الصوفية نوعاً من الجنون الروحي في المحبوب الغيبي، وليس جنوناً عضوياً. فصار
يمشي بين المخلوقات وهو غائب عنها منصرف إلى محبوبة لا غير.

وهذه ليست من الدرجات والمقامات العالية عند أكابر الصوفية، إذا إنهم لا يبقون في حالة
الجذب كالعوام، بل إنهم يرتقون إلى شهود الذات الإلهية ثم يعودون بشكل طبيعي إلى مشاهدة
الخلق.. وفرار خاصة الخاصة مما دون الحق إلى الحق، ثم من شهود الفرار إلى الحق، ثم الفرار
من شهود الفرار.^{٣٧٧} يقول النابلسي:^{٣٧٨}

البكري فهو المعنيّ. له كتب، منها "شرح مختصر أبي شجاع" في فقه الشافعية، و"ديوان شعر - خ" في المكتبة
الأهلية ببائيس، قال علي مبارك إنه مرتّب علب الحروف في نحو ١٨ كراساً محفوظ في منزل السادة البكرية، و
"ترجمان الأسرار وديوان الأبرار - خ" وقد يكون لحفيده ابن أبي السُرور، و"الفتح المبين بجواب بعض السائلين"
ورسائل في التصوف والعبادات، رأيّها في الخزانة البديرية بالقدس، في مجلد واحد، منها "الجوهرة المضيئة في
تجويز إضافة الإيمان الجازم إلى المشيئة - خ" و"تحفة السالك لأشرف المسالك - خ" و"أخبار الأخيار - خ".
وهو صاحب "الحزب" المعروف. (الزركلي، الأعلام، ٦٠/٧).

٣٧٦- كيلاني، محمد سيد، (١٩٦٤م)، الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ٩٢٢-١٢٢٠هـ/١٥١٧-١٨٠٥م،
دار الفرجاني: القاهرة، طرابلس، لندن، ص ٨٨.

٣٧٧- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم (ت ٧٥١هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك

ولا يعرف الأمر إلا الفتى
من الحب يا ليت شعري متى
نفاني ولكنّه أثبتنا
أرى لي وجودا سواه أتي
تدليه لما دنا ملفتنا
فإن له صار ما مصلاتنا
به لا بكم وأقصدوا المثبتنا
إذا ما تجلى لنا أبهتنا
وأذناي عن غيره صمتنا
أراد اجتماعا به شئتنا
تعدى فعن أمره قد عتنا

تأمل فما فات شيء أتي
شربت الوجود ولم أرتوي
متى أرتوي منه وهو الذي
فأثبتني فيه من غير أن
فويلاه ويلاه مني ومن
ألا يا لقومي قفوا ههنا
خذوا من تعاريف آياته
محب حبيب لذات له
بعيني عمى عن سوى وجهه
هو الحق يبدو ويخفى ومن
وما الجمع إلا به والذي

وهذا يعني أن غاية السالكين هي الفناء عن الشهود، فيفر السالك أولاً من الخلق إلى الحق، وبهذا الفرار يشهد انفراد مشهوده الذي فرّ إليه، لكن بقيت عليه بقية وهي شهود فراره، فيعدّ له إحساساً بالخلق، ويفرّ ثانياً من شهود فراره، وبهذا الفرار تنقطع كل النسب بينه وبين الخلق فلا يبقى فيه بقية إلا ملاحظة فراره من شهود فراره، فيفرّ من شهود الفرار، فحينئذ تنقطع النسب كلها.. وهذا أيضاً ليس أعلى الرتب والمقامات، وليس هو غاية الكمال، فإن فوقه ما هو أعلى منه مقاماً وأشرف منزلاً، وهو أن يشهد فراره، وأنه بالله من الله إلى الله. فيشهد أنه فرّ به منه إليه، ويعطي كل مشهد حقّه من العبودية. وهذا حال الكُمل.^{٣٧٩} فمن غاب عن شهود ذاته وعن شهود الخلق بعد شهود الحق سبحانه وتعالى لا يصلح أن يكون مرشداً، بل هو بحاجة لمن يرعاه ويروّض ويربّي روحه .. يقول النابلسي مصوّراً حالة الفناء المنشودة:^{٣٨٠}

نستعين، (ضبطه وصححه: عبد الغني محمد علي الفاسي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠٠٩م، ج ١، ص ٣٥٤.

٣٧٨- النابلسي، الديوان، ص ١٠٧.

٣٧٩- الجوزية، مدارج السالكين، ص ٣٥٤.

٣٨٠- النابلسي، الديوان، ص ١٨٠.

وفيه محشور ومنشور
سواه لا نار ولا نور
يزل إلى أن ينفخ الصور
ولدان إلا هو ولا حور
يبقى سواه وهو مشهور
يظهر مخذول ومنصور
فيه سواه باطل زور
يبصر لا أنت ومصور
وهو لا موسى ولا طور
كالبرق مقدور فمقدور
يعلم محزون ومسور
أسماء والصفات مذكور

فيه أنا ميت ومقبور
هو الوجود الحق لا أحد
وجنتي وهو نعيمي ولم
والحور والولدان تبقى ولا
هناك لا يبقى سواه ولا
وهكذا الكل ولكن هنا
وجود حق نحن فيه وما
وهو الذي يسمع لا أنت بل
وذاك مسموع ولا غيره
وإنما الكل تقاديره
علم قديم وهو عين الذي
وجوده النفس وذلك في

إذا فمعنى وحدة الشهود عند أهل التصوف السني هو شهود الحق ثم الرجوع إلى مشاهدة
الخلق، ثم معاملة الخلق بمقتضى الحق. وهذه مرتبة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.
وهناك من تحصل لهم مرتبة شهود الحق سبحانه وتعالى ويعودون إلى مشاهدة الخلق دونما
اختلال في وجدانهم الروحي، ولكن يحصل عندهم تفاوت في معاملة الخلق بالحق، وبمقدار هذا
التفاوت تكون المقامات. وهذه مرتبة الأولياء والواصلين. فكل له مقام يتفاوت عن غيره من
الأولياء الآخرين. والله أعلم..

ويوضح النابلسي في قصيدة له الأطوار التي تلوح بها الذات للعارفين، فأحياناً تشتاق القلوب
لأنوارها وأحياناً تتبدى لأهل النجاة الذين اختصهم الله لذلك النور. فيقول:^{٣٨١}

سكنات وليس بالسكنات
وهي بالقلب للوجود المواتي
هو يبدو بها لأهل النجاة
لم أوافق لكم على الغفلات

حركات الوجود لا حركات
وشؤون وماله من وجود
هي طوراً به تلوح وطوراً
أيها الغافلون مهلاً رويداً

أنا في رؤيتي تصرف ربي	تشاغلت عن تصرف ذاتي
غاب نوري في نوره فمحاني	وأزالت صفاته لصفاتي
وهو حق ذاتًا ووصفًا وإني	باطل زاهق بغير ثبات
صبغة مستحيلة تتلاشى	بالتجلي في سائر الحالات

ونلاحظ من خلال ذلك أن وحدة الشهود هي عبارة عن حال الفناء في الله. وأن وحدة الوجود هي عبارة عن حال البقاء بالله. وكلاهما متلازمان، فلا فناء بدون بقاء ولا بقاء بدون فناء. والفناء الصوفي هو فناء عن الخلق وبقاء بالحق. والصوفي أبدًا ما بين فناء وبقاء.^{٣٨٢} ولكن بقاءه ليس دومًا بقاءً بالحق عز وجل بسبب اضطراره بحكم بشريته إلى الانصراف إلى بعض الشؤون اليومية له، فلا يقال في هذه الحالة إنه باقٍ بهذه الشؤون والأعمال اليومية، فإن عن الله عز وجل. تخلصًا من تعبير "الفناء عن الحق" الذي لا يكون لائقًا بالصوفي السالك، ولا يليق كذلك حتى بغير الصوفي الذي يؤمن بالله عز وجل أن يتفوّه بذلك أمام الحضرة الإلهية. لذلك اصطلح الصوفية على تسمية الحالة هذه بمقام "الفرق" في مقابل مقام "الجمع". فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق عز وجل من نعت الجمع.^{٣٨٣} يقول النابلسي:^{٣٨٤}

هي وحدة في كثرة هي كثرة	في وحدة تتلى بها الآيات
وحقيقة فيها الحقائق كلها	أضادها جمع بها وشتات
قلم إلهي ولو ح لم يزل	بالخلق فيه المحو والإثبات
تفنى بأجمعها وترجع عمرها	مائة مكملة هي السنوات

ووحدة الشهود هي نوع من التوحيد يختلف حسب ظاهره عن توحيد الإيمان الذي نصّت عليه الشريعة، فالتوحيد على مبدأ وحدة الشهود في الاصطلاح الصوفي: هو توحيد يقيني تجريبي أو ذوقي. بينما توحيد الشريعة الإيمان: نقليّ يلتمس إليه الدليل بالنظر العقلي.^{٣٨٥} فوحدة الشهود ليست اعتقادًا وفكرًا.. إنما هي تجربة أو حال تعتري الصوفي.

٣٨٢- خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص ٥-٦.

٣٨٣- القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٢٥٤.

٣٨٤- النابلسي، الديوان، ١٠٧.

٣٨٥- خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص ٦.

ويعرّف الدكتور أبو العلا عفيفي التوحيد على مذهب وحدة الشهود بأنه: توحيد ناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى من معاني الوحدة الإلهية في قلب الصوفي في حال تجلٍّ عن الوصف وتستعصي على العبارة، وهي الحال التي يستغرق الصوفي فيها ويفني عن نفسه وعن كل ما سوى الحق سبحانه وتعالى، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية.^{٣٨٦} ويوضح الشاعر عمر اليافي حقيقة الفناء المتولد عن الشهود عن النفس والسوى، ويؤكد الحال التي يصل إليها الفاني من نشوة التلذذ بصفات الذات الإلهية التي سلبت البرايا بتنابيع حسناتها. فيقول:^{٣٨٧}

يا بديع الجمال جرت علينا	الأمان الأمان من فتكاتك
لك ذاتٌ بها سلبت البرايا	بتنابيع حسناتها من صفاتك
أيّها الحبّ بالمحبّين رفقاء	نحن مثل الشخصوخ في مرآتك
كم على وجهك الجميل خمارٌ	من نفوسٍ لمّا ظهرت بذاتك
فاكشف الوجه وامحق النفس عتّا	واحى منّا ميّت الهوى بحياتك
فيك بعنا نفوسنا واسترحنا	من بلاها فجد لنا بالتفاتك
كلّ شيءٍ به ظهرت علينا	فاختفينّا يا نور في ظلماتك
قسماً بالصفاء ومروءة حبّبي	حين أسعى يا حبّ في مرضاتك
لم يحل عنك خاطري فافهمي	نفس قولي إن كنت في غفلاتك

ويُعبّر الصوفية عن وحدة الشهود بالحالة التي تعتري العبد الذي إذا انكشف له شمول القدرة والإرادة الإلهية والفعل الإلهي، فإن الرسوم والآثار الكونية تضحل، وتتوارى قدرته وإرادته وأفعاله في إرادة الحق سبحانه وتعالى وقدرته وفعله، ويصل إلى الفناء الذي هو عين البقاء، لأنه يفنى عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله سبحانه وتعالى وحده.^{٣٨٨}

ويصوّر النابلسي هذا الفناء بلذة الموت التي يعقبها تلاقي المحب بالمحبيب، وهو ما قصد به البقاء بالله تعالى، فالفناء عند الشاعر موتٌ له نشوة وسرور وتلذذٌ به الروح، إذ لا عبرة لهذا

٣٨٦- عفيفي، أبو العلا، (د.ت)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص ١٥١.

٣٨٧- اليافي، الديوان، ص ٣٦-٣٧.

٣٨٨- عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص ١٦٣.

الجسد الكثيف الذي يعتبره سبباً في حجب الذات الإلهية عن المحبين. فيقول:

يا سقى الله لذة الموت لما
يتلاقى المحب والمحبوب
إنما الموت نشأة وسرور
وهو شيء يلذ لي ويطيب
أنا والله لست في حكم طبع
لا أرى عنه نفرة يا أديب
هو لو لم يكن به غير روح
غالب للإله ليس يغيب
لكفانا وكيف وهو خلاص
من كثيف به أنا المحبوب

وقد عبّر الصوفية أيضاً عن وحدة الشهود بأدلة وأحوال عديدة، من ذلك أن بعض العلماء سئل عن التوحيد فأجاب بأنه "اليقين". فطلب السائل بيان ذلك؟ فقال العالم: معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل لا شريك له. فإذا فعلت ذلك فقد وحدته.^{٣٩٠} والصوفية يعدّون قول العالم "اليقين" بأنه أعلى درجة من الإيمان، وهو يعني المشاهدة أو الشهود.^{٣٩١}

ويعرّج أئمة الصوفية على توضيح معنى وحدة الشهود ويؤكدون أنها هي الفناء والبقاء. فالفناء هو أن تبدو لك عظمة الحق عز وجل فتتسبك كل شيء وتغيب عن كل شيء، سوى الواحد الأحد الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وليس معه شيء. أو تقول: الفناء هو شهود حق بلا خلق، والبقاء: هو شهود خلق بحق. فالذي يكون قد عرف الحق فقد شهدته في كل شيء ولم ير معه شيئاً، لنفوذ بصيرته من شهود عالم الأشباح إلى شهود عالم الأرواح، ومن شهود عالم الملك إلى شهود فضاء الملكوت. ومن فني بالحق عز وجل وانجذب إلى حضرته سبحانه وتعالى غاب في شهود نوره عن كل شيء في الكون ولم يثبت شيئاً مع الله سبحانه وتعالى.^{٣٩٢}

وقد سار المتصوفة في هذا العصر على نهج الصوفية الذين لم يألوا جهداً في توضيح معنى نظرية وحدة الشهود، بالإضافة إلى وحدة الوجود، وبيان حقيقتيهما سواء في كتبهم ومؤلفاتهم أو في قصائدهم وأشعارهم. وكان للشعر النصيب الأكبر في شرح هذه النظرية وخاصة أنه يستطيع

٣٨٩- النابلسي، الديوان، ٦٦.

٣٩٠- القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١/٤٦.

٣٩١- المصدر السابق، ج ١/٣٠١-٣٩٨-٥٠٦.

٣٩٢- ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص ٢٩٦.

من خلاله إضافة لإيضاح عقيدته بثّ تلك الأشواق والأحوال والمقامات التي تمكنت من روح ذلك الصوفي الفاني في ذات الحق عزّ وجل، وكانت الأغراض تتعدد في القصيدة الواحدة.. فتراها تجمع بين الاستغاثة والمناجاة والتوسل والغزل والخمرة الصوفية وغير ذلك من إثبات حقيقة الصوفية ومعتقدهم وتوحيدهم لله سبحانه وتعالى، مع نفي كافة ما أُلقي على عقيدتهم النقية من مسائل اقترفها قاذفوها من عقائد بوذية ومجوسية وإحدىة وأصقوها بهذه الطائفة التي عرفت معنى الربوبية وأرادت أداء حق العبودية. حتى أن هؤلاء لم ينظروا إلى حقيقة أئمة الصوفية الذين كان لهم اليد الطولى في تثبيت دعائم الإسلام على مرّ العصور. بل جعلوهم كهؤلاء الجهلة الذين اندسوا بين أهل التصوف لتقويض وهدم دين الله سبحانه وتعالى، فعَمّموا بقدر الصالح والطالح منهم، وحقاً إن التعميم ذميم.. وربنا سبحانه وتعالى لا يظلم مثقال ذرة. ولا نعلم أن أحداً من فقهاء المسلمين حرّم ذبيحة الجزار العاصي — إذا كانت شرعية — بسبب معصيته؟! بل إن اليد التي يذبح بها تحل ذبيحتها ولو كانت عاصية بخاتم الذهب. ولم يأمر سيدنا رسول الله ﷺ بإراقة الماء الذي وقعت فيه ذبابة؟ بل أمر بطرح تلك الذبابة وشرب الماء الذي يبقى صالحاً للشرب. ولم يأمر عليه الصلاة والسلام بحرق أو تكسير أنية الكفار وثيابهم؟ ولكن أباح الانتفاع بها بعد تطهيرها. ولم يأمر بالتخلص من الإناء الذي ولغ فيه الكلب أو إتلافه بل أمر بتطهيره سبع مرات إحداهن بالتراب ثم استعماله كالعادة.. والأمثلة في شريعتنا على هذا كثيرة وكلها تفيد أنه ينبغي على المسلم أن يدفع ما يضر ويبقي على ما ينفع، فيدفع من الضرر بمقداره، لا أكثر ولا أزيد، ويبقي على النافع ما أمكن، ولا يكون كالدبّ الذي دَبَّ عن رأس صاحبه الذبابة بصخرة فقتل صاحبه وطارَت الذبابة. وربنا سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ [الرحمن: ٩].^{٣٩٣}

فيجب الإنصاف وعدم الإجحاف، وخاصة في علم العقائد الذي استخلصه القوم من الكتاب والسنة فتعلقت قلوبهم بحبه ولهجت ألسنتهم ليلاً نهاراً بذكره سبحانه وتعالى، ولم يغفلوا عن اطلاعه عليهم مراقبته لهم طرفة عين أو أدنى من ذلك. يقول الشاعر عمر اليافي:^{٣٩٤}

ربنا إننا لهجنا بذكرك	ووقفنا بالذل في باب برك
قلت في ذكرك القديم اذكروني	فامتئنا بالسمع طوعاً لأمرك
وذكرناك فاذا ذكر الكل منا	بتجلي الأسرار من سرّ سرّك

٣٩٣- عمر كامل، التصوف بين الإفراط والتفريط، ص ١٠.

٣٩٤- اليافي، الديوان، ص ١٣.

ليس فيه شهود توحيد غيرك
وحمداك مع تزايد شكرك
ولك الأمر كلنا تحت قهرك
مثل من في شهوده جاء مشرك
بشهود الجميع مظهر أمرك
بالتجلى لنا بواقع سترك
بيد الفيض من مدامة ذكرك

وأتيننا موحدين بقلب
وعبدنا حيثما أنت أهل
أعطينا سؤلنا وحقق رجائنا
وقد شهدنا بوحدة الذات لسنا
كل ما في الوجود يا حق وهذا
فأدقنا خمر الشهود لتجلي
واسقنا في الحما كؤوس التداني

وفي نهاية هذا المبحث نقول: إن أمر التصوف في الواقع ليس أمر جدل أو أخذ أو ردّ. وإنما هو تعرّف، والتصوف تجربة، والتجربة شعور، والشعور ليس منطقاً ولا برهاناً، إنما هو تعرّف. وقديماً قالوا:

من ذاق عرف. وبالتالي.. من لم يذق لا يعرف.^{٣٩٥}

٣٩٥- مقدمة محقق كتاب الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٩-١٠.

الفصل الثالث

المديح النبوي

- المبحث الأول: نشأة المديح النبوي وتطوره
- المبحث الثاني: العلاقة بين المديح النبوي والتصوف
- الحقيقة المجدية والنور المجدية في الأدب الصوفي
- المبحث الثالث: المديح النبوي والحقيقة المجدية في أدب العصر العثماني

المبحث الأول: نشأة المديح النبوي وتطوّره

يعتبر الشعر الديني بشكل عام من أحد أنواع الشعر في الأدب العربي المتعدد الأغراض كالزهد والتصوف والمديح النبوي.

وإن الحديث عن المديح النبوي شيق وله نكهته الخاصة، لكونه منوطاً بسيد الخلق على الإطلاق، وأشرف مبعوث من الله تعالى، سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

والمديح في اللغة: هو وصف الممدوح بأخلاق حميدة وصفات رفيعة يتصف بها ذلك الممدوح، فيمدح عليها. وهذا يصح من الخالق جل شأنه.^{٣٩٦}

أوهو: وصف الممدوح بأخلاق يُمدح عليها، ويكون نعتاً حميداً. وهذا الوصف من المولى عزّ وجل في حق نبيه سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.^{٣٩٧}

وقد مدح الله سبحانه وتعالى حبيبه المصطفى عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

والمديح في الاصطلاح: هو ذلك الشعر الذي ينصبّ على مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم عليه وسلم بتعداد صفاته الخلقية والخلقية وإظهار الشوق لرؤيته ﷺ وزيارة رضه الشريف والأماكن المقدسة التي ترتبط بحياة رسول الله ﷺ، مع ذكر معجزاته المادية والمعنوية ونظم سيرته شعراً والإشادة بغزواته وصفاته المثلى، والصلاة عليه تقديرًا وتعظيمًا له ﷺ.^{٣٩٨}

وقد ورد أن رسول الله ﷺ مُدح قبل البعثة، حيث كان غرض المديح شائعاً آنذاك، ومن ذلك أبيات نُسبت إلى عم النبي ﷺ أبي طالب بن عبد المطلب يقول فيها:^{٣٩٩}

٣٩٦- الزمخشري، أساس البلاغة، مادة: مدح، ص ٥٨٥.

٣٩٧- الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور أبو الفتح (ت ٨٥٢هـ)، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، المستطرف

في كل فن مستطرف، دار الكتاب العلمية: بيروت، لبنان، ج ١/٣٤١.

٣٩٨- حمداوي، جميل، (٢٠٠٧م)، شعر المديح النبوي في الأدب العربي، منشورات المكتبة العصرية: صيدا،

بيروت، ص ١.

٣٩٩- النبهاني، يوسف، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، دار الكتب العلمية:

لبنان، بيروت، ج ١/٥٣.

فَمَنْ مِثْلُهُ فِي النَّاسِ أَيُّ مُؤْمِلٍ إِذَا قَاسَهُ الْحَكَامُ عِنْدَ التَّفَاضُلِ
حَلِيمٌ رَشِيدٌ عَادِلٌ غَيْرُ طَائِشٍ يُوَالِي إِلَيْهَا لَيْسَ عَنْهُ بَغَافِلٌ

وهناك أيضاً قصيدة "للأعشى" ^{٤٠٠} مدح بها رسول الله ﷺ قبل انتشار الإسلام حتى في مكة، وذلك بسبب إعجاب العرب بأخلاقه ومكارمه وشمائله ﷺ، وكان فيه من الكرم والشجاعة والعقل الرجيح والغفة والعدل وغيرها من الخصال الحميدة ما جعل الصغير والكبير، العدو والصدیق، يُعجب بشخصه الكريم ﷺ، وجعل الشعراء والأدباء في ذلك العصر وبعده ينهلون من معين هذه الشخصية النادرة في كل حين، ويخلدون بها قصائدهم وأشعارهم. ومن هؤلاء كان الأعشى الذي قال: ^{٤٠١}

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عَيْنَاكَ لَيْلَةً أَرْمَدَا،	وبت كما بات السَّليْمُ مَسَّهَذَا
وَمَا ذَاكَ مِنْ عِشْقِ النِّسَاءِ وَإِنَّمَا	تَنَاسَيْتَ قَبْلَ الْيَوْمِ خُلَّةَ مَهْدَا
وَلَكِنْ أَرَى الدَّهْرَ الَّذِي هُوَ خَائِرٌ،	إِذَا أَصْلَحْتُ كَفَايَ عَادَ فَاُفْسَادَا
فَأَلَيْتُ لَا أُرْثِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ،	وَلَا مِنْ حَفَى حَتَّى تَزُورَ مُحَمَّدَا
مَتَى مَا تُنَافِي عِنْدَ بَابِ ابْنِ هَاشِمٍ	تَرِيحِي وَيَلِيقِي مِنْ فَوَاصِلِهِ يَدَا
نَبِيٍّ يَرَى مَا لَا تَرُونَ، وَذَكَرُهُ	أَغَارَ، لَعْمَرِي، فِي الْبِلَادِ وَأَنْجَدَا
لَهُ صَدَقَاتُ مَا تَغِيبُ، وَنَائِلٌ،	وَلَيْسَ عَطَاءُ الْيَوْمِ مَانِعُهُ غَدَا
أَجِدْكَ لَمْ تَسْمَعْ وَصَاةَ مُحَمَّدٍ،	نَبِيِّ الْإِلَهِ، حِينَ أَوْصَى وَأَشْهَدَا
نَدِمْتُ عَلَى أَنْ لَا تَكُونُ كَمِثْلِهِ،	وَأَنْكَ لَمْ تَرُصْ لِمَا كَانَ أَرْصَدَا
فَإِيَّاكَ وَالْمَيْتَاتِ، لَا تَأْكُلْنَهُنَّ،	وَلَا تَأْخُذْنَ سَهْمًا حَدِيدًا لَتَقْصِدَا
وَإِذَا النُّصُوبُ الْمَنْصُوبَ لَا تَنْسُكُنَّهُ،	وَلَا تَعْبُدِ الْأَوْثَانَ، وَاللَّهُ فَاعْبُدَا

٤٠٠ - هو ميمون بن قيس بن جندل بن ثعلبة الوائلي، المعروف بأعشى قيس، والأعشى الكبير، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقة، أدرك الإسلام ولم يسلم، ولقب بالأعشى لضعف بصره، وعمي في آخر عمره. (ت ٧٠ هـ = ٦٢٨ م). (خضر حمود، معجم الدر الثمين في مدح سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، ص ٢٣).

٤٠١ - الأعشى، ميمون بن قيس، الديوان، ط ٢، (شرحه وقدم له مهدي ناصر الدين)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٩٩٣ م، ص ٤٩.

وصلّ حين العشيات والضّحى، ولا تحمد الشّيطان، والله فاحمدا
ولا السّائل المخرّوم لا تترككاهُ لعاقبةٍ، ولا الأسير المقيّدا
ولا تسخرن من بئس ذي ضرارة، ولا تحسبن المرء يوماً مخّدا
ولا تقربن جارةً، إنّ سرّها عليك حرام، فانكحن أو تأبدا

ومن شعراء المديح النبوي في صدر الإسلام شاعر النبي ﷺ كعب بن زهير (ت ٤٠هـ)، صاحب قصيدة "بانت سعاد" أو "البردة" الذي يبين حقيقة رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال ما اعتادت عليه العرب في الجاهلية من القتال المستمر بين القبائل، والغزوات، والفوضى العارمة، والعوانية، والعنف، والظلام الحالّك، الذي يشوب الحياة التقليدية التي كانوا يعيشونها قبل نور الإسلام، وغياب الحق والعدل والزعامة المنصفة الحكيمة بين جميع القبائل العربية. فيوضح ذلك في ذلك مدح النبي ﷺ الذي يجتمع في شخصيته الفذة كل الصفات التي تأخذ بيد هؤلاء الناس للخلاص من ملامح تلك الحياة المظلمة الحالكة السواد، ويستهدون به إلى طريق الحق والسعادة الأبدية. فيقول:^{٤٠٢}

إنّ الرّسولَ أنورُ يُستضاءُ بهِ مُهتدٌ من سُيوفِ الله مَسلولُ
في عُصبةٍ من قُرَيشٍ قالَ قائلُهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زولوا
زَالوا فَمَازَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ عِنْدَ اللِّقَاءِ وَلَا مِيلٌ مَعَاذِلُ

فرسول الله ﷺ هو السيف الحاسم العادل الذي يستضيء الناس به فيتبين لهم طريق الحق المستقيم، ويقودهم إلى ما فيه الخير والطمأنينة والعيش الرغيد، وهذا ما لم يوجد في ذلك العصر الذي كانوا يعيشونه.

ويؤكد هذا الشيء أيضاً في شخص النبي ﷺ الشاعر "كعب بن مالك" (ت ٥٠هـ)،

فيقول:^{٤٠٣}

٤٠٢- النبّهاني، المجموعة النبّهانية، ج ٩/٣.

٤٠٣- المصدر السابق، ج ٦٧/١.

رئيسهم النبي وكان صلباً نقي القلب مصطبراً عزوفاً
 رشيد الأمر ذو حكم وعلم وحلم لم يكن نزقاً خفيفاً
 نطيع نبيئنا ونطيع رباً هو الرحمن كان بنا رؤوفاً

وهناك من الشعراء من انبرى للدفاع عن رسول الله ﷺ وعن دين الله تعالى وعن الرسالة العمدية الخالدة، ونذر شعره وسخر لسانه للذود عن هذه المقدسات والرد على هجو المشركين والكفرة وهجماتهم على دين الله تعالى ورسوله ورسالته السمحاء، ومن هؤلاء الشعراء شاعر رسول الله ﷺ، "حسان بن ثابت" (ت ٤٠ هـ)، الذي قال رسول الله ﷺ عن شعره الذي كان يهجو به المشركين وأعداء الإسلام: ((لهذا أشد عليهم من وقع النبال)).^{٤٠٤} وكان يقول له ﷺ: ((اهجهم، وجبريل معك)).^{٤٠٥} فمن أشعاره رضي الله عنه:^{٤٠٦}

أَعْرُ، عَلَيْهِ لِلنُّبُوَّةِ خَاتَمٌ مِنْ اللَّهِ مَشْهُودٌ يُلَوِّحُ وَيُشْهَدُ
 وَضَمَّ إِلَهُ اسْمَ النَّبِيِّ إِلَى اسْمِهِ إِذَا قَالَ فِي الْخَمْسِ الْمُؤِذِنُ أَشْهَدُ
 وَشَقَّ لَهُ مِنْ اسْمِهِ لِيَجْلُوهُ فَذُو الْعَرْشِ مَحْمُودٌ، وَهَذَا مُحَمَّدُ
 نَبِيٌّ أَتَانَا بَعْدَ يَأْسٍ وَقَفْزَةٍ مَنْ الرِّسْلِ وَالْأَوْثَانِ فِي الْأَرْضِ تُعْبَدُ
 فَأُمْسَى سِرَاجاً مُسْتَنِيرًا وَهَادِيًا يُلَوِّحُ كَمَا لَاحَ الصَّقِيلُ الْمُهَيَّأُ
 وَأَنْذَرْنَا نَارًا، وَبَشَّرَ جَنَّةً وَعَلَمْنَا الْإِسْلَامَ فَاللَّهُ نَحْمَدُ

وله أيضاً:^{٤٠٧}

وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطَّ عَيْنِي وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّسَاءُ
 خَلَقْتَ مَبْرَأً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كَأَنَّكَ قَدْ خَلَقْتَ كَمَا تَشَاءُ

٤٠٤- الزبيدي، زين الدين، (١٩٩٥)، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، دار النفائس: بيروت،

ص ٣٠٨.

٤٠٥- المصدر السابق، ص ٣٠٧.

٤٠٦- النبهاني، المجموعة النبهانية، ج ١/ ٦٣-٦٤.

٤٠٧- المصدر السابق، ج ١/ ٦٦.

ولا ننسى أحد أهم شعراء النبي ﷺ، ألا وهو "عبد الله بن رواحة" (استشهد ٨هـ)، رضي الله عنه، إذ يقول في مدح سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام:^{٤٠٨}

روحي الفداء لمن أخلاقه شهدت بأنه خير مولود من البشر
عمّت فضائله كل العباد كما عمّ البرية ضوء الشمس والقمر
لو لم يكن فيه آيات مبيّنة كانت بديهته تغني عن الخبر

وفي العصر الأموي نلاحظ قلّة الاهتمام بشعر المديح النبوي رغم توفر النماذج الفنية وتهيؤ الأسباب لتطور هذا الفن، لكنه لم يزدهر ولم يرتق بسبب قلّة العناية والاهتمام وانحصاره في الطائفة الشيعية التي لم يكن القصد من وراء مديحهم ذات النبي ﷺ وشخصه الكريم، وإنما كانت الغاية منه التطرّق لحق بني هاشم وبني المطلب في الخلافة وذكر الظلم الذي تعرّض له آل بيت النبوة الأطهار رضي الله عنهم، إضافة إلى امتزاجه بالنوح والبكاء والندب، لذلك كان بعض أمراء بني أمية يعترضون على شعر المديح النبوي متذرعين بهذه الأسباب. وكان من أهم الأسباب في تأخر المديح النبوي أيضًا اهتمام علماء المسلمين في المدينة المنورة وانشغالهم بجمع القرآن الكريم، وتطوّر موجات الخلاف السياسي والديني بين المسلمين، فانصرف الشعراء كلٌّ ينصر مذهبه السياسي وفرقة الدينية التي ينتمي إليها، وانشغاله عن الأفكار العامة للمسلمين، وكذلك انشغال المسلمين بالحروب والخلافات الداخلية، لكنه تطوّر بعد ذلك وخاصة في العصر العباسي إلى يومنا هذا.

المبحث الثاني: العلاقة بين المديح النبوي والتصوف:

يعتبر شعر المديح النبوي من أحد الأسباب التي كان لها دور في ظهور الشعر الصوفي، مثلما كان للزهد أيضاً دور في نشأة علم التصوف، وخاصة بعد أن فتح شعراء النبي الكريم ﷺ الباب لشعراء المسلمين من بعدهم ليتغنوا بمدح سيد الخلق وحبيب الحق عليه الصلاة والسلام، إذ هو أولى الناس بهذا المديح وأحقّ به من سواه في الخليقة كلها على وجه البسيطة، وقد أبدع شعراء المديح النبوي في العصر الأول في قصائدهم التي صارت خير نبراس يهتدي به عشاق هذا النوع من الشعر كما ذكرنا في الفصل السابق.

وقد عبّر هؤلاء الشعراء في مدائحهم النبوية عن صدق إيمانهم بنبوة ورسالة الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام ووصف أخلاقه القرآنية وشمائله الربانية التامة. وأشادوا في تلك القصائد بانتصاراته المتتالية على المشركين وأعداء الدين، وتطرقوا فيها إلى التذكير ببعض معجزاته ﷺ وما جاء به للدعوة إلى طريق الحق. وتضمنت أيضاً توبة هؤلاء الشعراء ورجوعهم وإنابتهم إلى الله سبحانه وتعالى، وكل هذه الأغراض والفنون استنبطها شعراء التصوف من قصائد أسلافهم ووظفوها في أدبهم النبوي والصوفي، ومع اختلاف العصور استمر الشعراء في مدح رسول الله ﷺ، ولكنهم صاروا يجمعون في قصائدهم النبوية مديح أهل بيت النبي ﷺ، ولاسيما شعراء المذهب الشيعي والموالون لهم الذين قالوا في مدح أهل البيت وتغنّوا بهم وبيّنوا حقهم في الخلافة لمنزلتهم وقربهم من رسول الله ﷺ. ولا ننكر تلك النفحات الإيمانية الصادقة التي لمسناها في قصائد بعض شعراءهم التي قبلت في مدح النبي ﷺ، إذ يُعتبر أصحاب تلك القصائد النبوية الصادقة من الذين كان لقصائدهم دور في الجمع بين المديح النبوي والتصوف، لاشتراك هاتين النزعتين في نفس الطريق المؤدية إلى محبة المصطفى عليه الصلاة والسلام، الذي يترتب عليه الوصول إلى محبة الله عزّ وجل والفناء فيه.

وقد تطور شعر المديح النبوي بأشكال فنية كثيرة ومتعددة، وذلك يعود للأسباب والأوضاع السياسية المختلفة، كامتزاج المسلمين مع حضارات وأمم جديدة اقتبس منهم المسلمون بعض الأفكار التي أثّرت بهم، مثل تعظيم هذه الأمم لملوكهم وأمرائهم وربما أنبيائهم، فأسهم هذا الشيء بشكل فعّال في انتشار هذا الفن الأدبي وتقدّمه وتطوره، وأهم من هذا وذلك ظهور حركة التصوف الإسلامي وانتشارها، فقد امتزج حبّ النبي صلى الله عليه وسلم في قلوب شعراء الأدب الصوفي إضافة إلى الحب الإلهي الذي سكن أرواحهم، إذ كانوا يرون في حبّه ﷺ أوّل مراحل حبّ الذات الإلهية والوصول إليها.

وفي القرن السابع الهجري ازدهر شعر المديح النبوي أيّ ازدهار، وتطوّر أيّ تطوّر، وانتشر أيّ انتشار.. فقد ظهر أساطين هذا الفن الشعري وجهابذته الذين كان أغلبهم وأبرعهم في هذا الفن شعراء التصوف، كـ"ابن الفارض والبوصيري والشهاب محمود الحلبي والصرصري" وغيرهم من الشعراء الذين كانوا يفردون للمديح النبوي دواوين كاملة، فتعددت أساليبهم التعبيرية في هذا الفن وتنوعت بيئاته ومقدماته، فبدت المقدمة الغزلية والطلّلية والتشوّق والحنين لزيارة روضة النبي ﷺ، بالإضافة إلى تنوّع الأشكال الفنية لهذا النوع من الشعر بين القصيدة الشعرية والتخميس والتسبيح والتشطير، وأصبح شكل القصيدة الفني يستقر معتمداً على المقدمة والموضوع والخاتمة، وصار شكلاً تقليدياً لهذا الفن تتوارثه الأجيال، وأضحى الشعراء يجرون وراء كل جديد في هذا الفن.^{٤٠٩}

وقد تصدرت قصيدة "البُرْدَة" للبوصيري جميع المحافل في كافة أنحاء العالم الإسلامي في ذلك القرن وحتى يومنا هذا، إذ لاقت قبولاً واسعاً من لدى الشعوب الإسلامية، ونالت بالأخص إعجاب الشعراء، فكتبوا ما كتبوا عليها. ويُعقّب الدكتور زكي مبارك عليها بقوله: "نستطيع الجزم بأن الجماهير الإسلامية في مختلف الأقطار لم تحفظ قصيدة مطوّلة كما حفظت البردة، فقد كانت ولا تزال من الأوراد التي تُقرأ في الصباح وتُقرأ في المساء".^{٤١٠}

وقد أطلق عليها اسم "البُرْدَة" وقصيدة "البُرْأَة" و"الكواكب الدرية في خير البرية". وتقع هذه القصيدة في عشرة فصول، الفصل الأول: في الغزل وشكوى الغرام. والثاني: في التحذير من هوى النفس. والثالث: في مدح سيد المرسلين ﷺ. والرابع: في مولده ﷺ. والخامس: في معجزاته ﷺ. والسادس: في شرفه في القرآن الكريم ومدحه. والسابع: في إسرائه ومعراجه ﷺ. والثامن: في جهاد النبي ﷺ. والتاسع: في التوسّل برسول الله صلى الله عليه وسلم. والعاشر: في المناجاة وعرض الحاجات.

وسبب وضع الشاعر لقصيدته هذه، يقول البوصيري: "كنت قد نظمت قصائد في مدح رسول الله ﷺ، منها ما كان اقترحه عليّ "الصاحب زين الدين يعقوب ابن الزبير"، ثم اتفق أن أصابني فالج أبطل نصفي، ففكرت في عمل قصيدتي هذه "البردة"، ففعلتها

٤٠٩- مكي، محمود علي، (١٩٩١م)، المدائح النبوية، الشركة المصرية للنشر، لونجمان، القاهرة، ص ١٠٦.

٤١٠- المصدر السابق، ص ١٥٩.

واستشفعت به إلى الله تعالى في أن يُعافيني، وكرّرت إنشادها وبكيت ودعوت وتوسلت، ونمت فرأيت النبي ﷺ، فمسح على وجهي بيده المباركة وألقى عليّ بُردة، فانتبهت ووجدتُ فيّ نهضة، فقامت وخرجت من بيتي ولم أكن أعلمُ بذلك أحدًا، فلقيني بعض الفقراء فقال لي: أريد أن تُعطيني القصيدة التي مدحت بها رسول الله ﷺ. فقلت: أيها؟ فقال التي أنشأتها في مرضك. وذكر أولها، وقال: والله لقد سمعتها البارحة وهي تُنشَد بين يدي رسول الله ﷺ، فرأيتُ رسول الله ﷺ يتمايل وأعجبته، وألقى عليّ من أنشدها بردة. فأعطيته إياها. وذكر الفقير ذلك وشاع المنام".^{٤١١} ومن أبيات هذه القصيدة التي تحتوي على اثنين وثمانين ومائة بيت، التي يبدأ مطلعها بقوله:^{٤١٢}

أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِيرَانٍ بِذِي سَلَامٍ	مَزَجَتْ دَمْعاً جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمٍ
أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاطِمَةٍ	وَأَوْمَضَ الْبَرْقُ فِي الظُّلُمَاءِ مِنْ إِضْمٍ
لَوْلَا الْهَوَى لَمْ تُرَقِّ دَمْعاً عَلَى طَلَلٍ	وَلَا أَرَقَّتْ لَذِكْرِ الْبَانَ وَالْعَلَمِ
نَعَمْ سَرَى طَيْفٌ مِنْ أَهْوَى فَأَرْقَنِي	وَالْحُبُّ يَغْتَرِضُ اللَّذَاتِ بِالْأَلَمِ
يَا لَائِمِي فِي الْهَوَى الْعُذْرِيَّ مَعْذِرَةً	مَيِّ إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلِمِ
دَغْ مَا ادَّعَتْهُ النَّصَارَى فِي نَبِيِّهِمْ	وَاحْكُمْ بِمَا شِئْتُمْ مَذْحاً فِيهِ وَاحْتَكِمِ
وَانْسُبْ إِلَى ذَاتِهِ مَا شِئْتُمْ مِنْ شَرَفٍ	وَانْسُبْ إِلَى قَدْرِهِ مَا شِئْتُمْ مِنْ عِظَمِ
فَإِنْ فَضَلَ رَسُولُ اللَّهِ لَيْسَ لَهُ	حَدٌّ فَيُغَرِّبُ عَنْهُ نَاطِقٌ بِقَمِ
لَوْ نَاسَبَتْ قَدْرُهُ آيَاتُهُ عَظَمَاءُ	أَحْيَا اسْمُهُ حِينَ يُدْعَى دَارِسَ الرِّمَمِ
أَعْيَا الْوَرَى فَهُمْ مَعَانُهُ فَلَيْسَ يُرَى	فِي الْقُرْبِ وَالْبَعْدِ فِيهِ غَيْرُ مَنْفَجِمِ
فَمَبْلَغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بِشَرٍّ	وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ
وَكُلُّ آيٍ أَتَى الرُّسُلَ الْكِرَامُ بِهَا	فَإِنَّمَا اتَّصَلَتْ مِنْ نَوْرِهِ بِهِمْ
فَإِنَّهُ شَمْسٌ فَضْلٍ هُمْ كَوَاكِبُهَا	يُظْهِرْنَ أَنْوَارَهَا لِلنَّاسِ فِي الظُّلَمِ
أَكْرَمُ بَخْلَقِ نَبِيِّ زَانِهِ خُلُقٌ	بِالْحُسْنِ مُشْتَمِلٍ بِالْبِشْرِ مُتَّسِمِ

٤١١- الكتبي، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر الملقب بصلاح الدين(ت-

٧٦٤هـ)، فوات الوفيات والذيل عليها، (تحقيق إحسان عباس)، صادر: بيروت ١٩٥١م، ج٣/٣٦٨.

٤١٢- البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد بن محسن بن عبد الله الصنهاجي (ت٦٩٦هـ)، الديوان،

(تحقيق عمر الطباع)، دار الأرقم: بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٩٠-٢٠١.

كالزَّهْر فِي تَرْفٍ وَالْبَدْرُ فِي شَرْفٍ
 كَأَنَّهُ وَهُوَ فَرْدٌ مِنْ جَلَالَتِهِ
 كَأَنَّمَا اللَّوْلُؤُ الْمَكْنُونُ فِي صَدَفٍ
 لَا طِيبَ يَعْدِلُ تُرْباً ضَمَّ أَعْظَمُهُ
 جَاءَتْ لِدَعْوَتِهِ الْأَشْجَارُ سَاجِدَةً
 كَأَنَّمَا سَطَرَتْ سَطِراً لَمَّا كَتَبَتْ
 كَمْ أَبْرَأَتْ وَصَبَا بِاللَّمْسِ رَاحَتُهُ
 وَأُخِيتِ السَّنَةُ الشَّهْبَاءُ دَعْوَتُهُ
 بَعَارِضٍ جَادَ أَوْ خَلَّتِ الْبَطَاحُ بِهَا
 دَعْنِي وَوَصَفِي آيَاتٍ لَهُ ظَهَرَتْ
 فَالِدُرُّ يَزْدَادُ حُسْنًا وَهُوَ مُنْتَظَمٌ
 فَمَا تَطَاوُلُ أَمَالُ الْمَدِيحِ إِلَى
 آيَاتٍ حَقٍّ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثَةٌ
 لَمْ تَقْتَرَنَّ بِزَمَانٍ وَهِيَ تَخْبِرُنَا
 دَامَتْ لَدَيْنَا فَفَاقَتْ كُلَّ مُعْجَزَةٍ
 مُحَكَّمَاتٍ فَمَا تَبْقِيَنَّ مِنْ شَبِّهِ
 لَا تَعْجَبَنَّ لِحَسْوِدٍ رَاحَ يُنْكِرُهَا
 قَدْ تَنَكَّرَ الْعَيْنُ ضَوْءَ الشَّمْسِ مِنْ رَمِدٍ
 يَا خَيْرَ مَنْ يَمَّمُ لِعَافُونَ سَاحَتَهُ
 وَمَنْ هُوَ الْآيَةُ الْكُبْرَى لِمُعْتَبِرٍ
 سَرِيَّةٍ مِنْ حَرَمٍ لَيْلًا إِلَى حَرَمٍ
 وَبِتَّ تَرْقَى إِلَى أَنْ نِلْتَ مَنْزِلَةً
 وَقَدَّمْتَكَ جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ بِهَا
 وَأَنْتِ تَخْتَرِقُ السَّبْعَ الطَّبَاقَ بِهِمْ
 حَتَّى إِذَا لَمْ تَدْعُ شَأْوًا لِمُسْتَتَقٍ
 يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَالِي مَنْ أَلُوذُ بِهِ

وَالْبَحْرُ فِي كَرَمٍ وَالْدَّهْرُ فِي هِمَمٍ
 فِي عَسْكَرٍ حِينَ تَلْقَاهُ وَفِي حَشَمٍ
 مِنْ مَعْدَنِي مَنْطِقٍ مِنْهُ وَمُبْتَسِمٍ
 طُوبَى لِمُنْتَشِقٍ مِنْهُ وَمُلْتَمِعٍ
 تَمْشِي إِلَيْهِ عَلَى سَاقٍ بِلا قَدَمٍ
 فَرُوعَهَا مِنْ بَدِيعِ الْخَطِّ فِي اللَّقَمِ
 وَأُطْلَقَتْ أَرْبَاباً مِنْ رِبْقَةِ اللَّمَمِ
 حَتَّى حَكَتْ غُرَّةً فِي الْأَعْصُرِ الدُّهُمِ
 سَيِّبٌ مِنَ الْيَمِّ أَوْ سَيْلٌ مِنَ الْعَرَمِ
 ظُهُورَ نَارِ الْقَرَى لَيْلًا عَلَى عِلْمٍ
 وَلَيْسَ يَنْقُصُ قَدْرًا غَيْرَ مُنْتَظَمٍ
 مَا فِيهِ مِنْ كَرَمِ الْأَخْلَاقِ وَالشَّيَمِ
 قَدِيمَةً صِفَةً الْمُوصُوفِ بِالْقَدَمِ
 عَنِ الْمَعَادِ وَعَنْ عَادٍ وَعَنْ إِرَمٍ
 مِنَ النَّبِيِّينَ إِذْ جَاءَتْ وَلَمْ تَدُمِ
 لِذِي شَقَاقٍ وَمَا تَبْغِيَنَّ مِنْ حَكَمٍ
 تَجَاهُلًا وَهُوَ عَيْنُ الْحَازِقِ الْقَهْمِ
 وَيُنْكِرُ الْقَمُ طَعْمَ الْمَاءِ مِنْ سَقَمٍ
 سَعْيًا وَفَوْقَ مُتُونِ الْأَيْتِقِ الرُّسَمِ
 وَمَنْ هُوَ النِّعْمَةُ الْعُظْمَى لِمُعْتَنِمٍ
 كَمَا سَرَى الْبَدْرُ فِي دَاجٍ مِنَ الظُّلَمِ
 مِنْ قَابِ قَوْسَيْنِ لَمْ تَدْرِكْ وَلَمْ تَرَمِ
 وَالرُّسُلُ تُقَدِّمُ مَخْدُومٍ عَلَى خَدَمِ
 فِي مَوْكِبٍ كُنْتَ فِيهِ صَاحِبَ الْعِلْمِ
 مِنَ الدُّنْوِ وَلَا مَرْقِيٍّ لِمُسْتَتَمِ
 سِوَاكَ عِنْدَ حُلُولِ الْحَادِثِ الْعِمَمِ

وَلَنْ يَضِيقَ رَسُولَ اللَّهِ جَاهُكَ بِي
فَإِنَّ مِنْ جُودِكَ الدُّنْيَا وَضَرَّتْهَا
يَا نَفْسُ لَا تَقْنَطِي مِنْ رَلَّةٍ عَظُمَتْ
لَعَلَّ رَحْمَةَ رَبِّي حِينَ يَقْسِمُهَا
يَا رَبِّ وَاجْعَلْ رَجَائِي غَيْرَ مَنعَكِ
وَالطِّفْ بِعَبْدِكَ فِي الدَّارَيْنِ إِنْ لَهُ
وَأَذِنْ لِسُحْبِ صَلَاةٍ مِنْكَ دَائِمَةٍ
مَا رَنَحَتْ عَذَابَاتِ الْبَانِ رِيحُ صَبَاً
إِذَا الْكَرِيمُ تَخَلَّى بِاسْمِ مُنْتَقِمٍ
وَمِنْ عُلُومِكَ عِلْمَ اللَّوْحِ وَالْقَلَمِ
إِنَّ الْكَبَائِرَ فِي الْغُفْرَانِ كَاللَّمَمِ
تَأْتِي عَلَى حَسْبِ الْعَصِيَانِ فِي الْقَسَمِ
لَذِيكَ وَاجْعَلْ حِسَابِي غَيْرَ مُخْزَمٍ
صَبْرًا مَتَى تَدْعُهُ الْأَهْوَالُ يَنْهَزِمِ
عَلَى النَّبِيِّ بِمَنْهَلٍ وَمَنْسَجِمِ
وَأُطْرَبَ الْعَيْسَ حَادِي الْعَيْسِ بِالنَّعَمِ

الحقيقة المحمدية والنور المحمدي:

أكثر ما جذب أئمة الأدب الصوفي نظرية "النور المحمدي" و"الحقيقة المحمدية".^{٤١٣}
والنور المحمدي كما يعتقد الصوفية: هو ذلك النور الذي ذكره الله سبحانه وتعالى في
القرآن الكريم بقوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥].

وأثبت أئمة التصوف: أن النور المحمدي حقيقة ظهرت حتى قبل ولادة المصطفى عليه
الصلاة والسلام، وذلك النور هو الذي كان غرة بيضاء بين عيني عبد الله بن عبد
المطلب والد النبي ﷺ، ففارقه بعد دخوله بالسيدة آمنة بنت وهب، أم نبينا الكريم عليه
الصلاة والسلام، حيث تلاشى ذلك النور الذي كان بين عينية في أحشاء السيدة أمنا
الكريمة العظيمة السيدة آمنة، وهو ذاته النور العظيم الذي أضاء لها فرأت قصور
بُصرى من أرض الشام.^{٤١٤}

٤١٣- ظهر اصطلاح النور المحمدي في الإسلام بعد القرن الثالث الهجري وبعد ذلك ظهرت نظرية النور
المحمدي ومركزيته الكونية عند العالم الصوفي "سهل بن عبد الله التستري: من علماء أهل السنة والجماعة وأحد
أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري. (السلمي، أبو عبد الرحمن، (٢٠٠٣م)، طبقات الصوفية، دار
الكتب العلمية: بيروت، ص ١٦٦-١٧١).

٤١٤- فأول ما ظهر ذلك على عبد الله بن عبد المطلب والد النبي الكريم عليه الصلاة والسلام، وذلك أنه عندما
أراد الله سبحانه وتعالى خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرب وقته وحان وقت خروج النطفة الطاهرة من صلب
عبد الله بن عبد المطلب، جعل بين عيني أبيه نوراً كغرة الفرس كما يراه الرائي، وقد ثبت في كتب نبوته عليه
الصلاة والسلام على ألسنة الثقات العدول الأثبات الذين يعتقدون وجوب الصدق ويدينون بتحريم الكذب ولا تأخذهم

والحقيقة العمدية: هي التعيّن الأول الذي ظهرت منه النبوة والرسالة والولاية عند جميع التعينات. ولأجل ذلك كان نبينا محمد عليه الصلاة والسلام سيد الوجود وأصل كل موجود، وهو أول الأولين وخاتم النبيين. المختص بالاسم الأعظم الذاتي الذي لا يكون إلا له دون جميع الأنبياء والمرسلين، من حيث أنه ﷺ المرجع الأصلي لجميع التعينات.^{٤١٥}

وإن الحقيقة العمدية: هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل هي الإنسان الكامل بأخص معانيه. وإن كان كل موجود هو مجلى خاصاً لاسم إلهي فإن سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع، وهو الاسم الأعظم، ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة.^{٤١٦}

وقيل أيضاً: إن الحقيقة العمدية هي أن رسول الله ﷺ ليس بشراً، بل هو نور أزلي تجلّى في آدم عليه السلام واستمر في سائر الأنبياء عليهم السلام حتى تحقق بصورة سيدنا محمد ﷺ، فهو أول خلق الله تعالى، والذي أمر ملائكته بالسجود له.^{٤١٧}

في الله لومه لائم، أن والد رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عبد المطلب كان له امرأتان، أحدهما هي آمنة بنت وهب أم الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وكان هناك امرأة أخرى، فعمل عبد الله يوماً في طين لبناء بيته فتعلقت به من آثار هذا الطين، فمرّ بامرأته الثانية ودعاها لنفسه فأبّت لما كان عليه من الطين، فخرج من عندها فاغتسل وغسل ما علق به من الطين، فدعته تلك المرأة إلى نفسها فأبى عليها، ثم خرج عامداً إلى آمنة بنت وهب فدخل عليها فأصابها فحملت بسيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم مرّ بعد ذلك بامرأته تلك فقال لها: هل لك؟ قالت: لا. إنك مررت بي وبين عينيك غرة مثل غرة الفرس، فدعوتك رجاء أن يكون لي فأبّيت ودخلت على آمنة فذهبت بها." (انظر: ابن المزين، أبو العباس ضياء الدين أحمد بن عمر القرطبي (ت ٦٥٦هـ)، إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، (تحقيق ودراسة أحمد آيت بلعيد)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م، ص ٥٢، نقلاً عن كتاب: السيرة النبوية لابن هشام، وكتب أخرى ككتاب سيرة ابن إسحاق، وكتاب سيرة ابن إسحاق المسماة بـ: المبتدأ والمبعث والمغازي، وكتاب الرسل والملوك للطبري، والشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم للقاضي عياض، وغيرها من الكتب. (المصادر كاملة في نهاية الكتاب).

٤١٥- عجم، رفيق، (١٩٩٩م)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون: بيروت، لبنان، ص ٣٠٠.

٤١٦- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٣٤٨.

٤١٧- الإدريسي، محمد العدلوني، (٢٠٠٢م)، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة: الدار البيضاء،

ويبين الشاعر ابن الفارض الحقيقة العجدة من خلال قصيدته التائية التي يوضح فيها أن النبي ﷺ هو الروح الكلية التي أرسلها الله سبحانه وتعالى إلى النفس البشرية الكلية بآيات أسمائها وصفاتها، ويصف النبي ﷺ بالحرص على هذه الأمة والشفقة، لأن من طبيعة الروح الحرص بترتيب النفس والشفقة عليها لما بينهما من التعاشق والتلازم الأزلي، وتكلم ابن الفارض في أبياته هذه بلسان الجمع فذكر أن رسول الله ﷺ جاء منه إليه. فقال: ^{٤١٨}

وقد جاءني مني رسول عليه ما عنيت عزيز بي حريص لرأفة
فحكمني من نفسي عليها قضيتته ولما تولت أمرها ما تولت
ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري إلى دار بعث قبل إنذار بعثة
إليّ رسولاً كنت مني مرسلاً وذاتي بآياتي عليّ استدلّت

وأغلب الدراسات تذهب إلى أن أول من وضع أسس الحقيقة العجدة هو "الحسين بن منصور الحلاج" ٢٤٤-٣٠٩هـ، إذ كان له الأثر الأكبر في هذه النظرية. ^{٤١٩}
وقيل إن "سهل بن عبد الله التستري" ٢٠٠-٢٨٣هـ، هو أول من قال بالحقيقة العجدة ووضع أول تصور متكامل لتقدم خلق نور النبي ﷺ في الفكر الصوفي. ^{٤٢٠}
وقد استدل الصوفية على نظرية الحقيقة العجدة بالأحاديث النبوية الكثيرة، منها ما روي عنه عليه الصلاة والسلام، كقوله: ((كنت نبياً وأدم بين الماء والطين))، وقوله عليه الصلاة والسلام: ((أول ما خلق الله نوري)). وغيرها من الأحاديث.
وقد جعل الحلاج سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام على حقيقتين، حقيقة قديمة: وهي النور الأزلي الذي استمدت الأكوان منه كل علم وعرفان. والثانية: حقيقة حادثة: وهي

ص ٨٥.

٤١٨- ابن الفارض، الديوان، ص ١٢٠.

٤١٩- سعيد، عبد الكريم قاسم، (١٩٩٧م)، قضايا وإشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان، مكتبة مراد: صنعاء، ص ٢٩٣.

٤٢٠- سلطان، وفيق، (١٩٩٥م)، الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، مصر العربية للنشر والتوزيع والطباعة، القاهرة، ص ١١٣-١١٤.

ويقول الحلاج الحقيقة المحمدية: "طس سراج من نور الغيب، بدأ وعاد وجاوز السراج وساد، قمرٌ تجلّى من بين الأقمار، برجه من فلك الأسرار، سمّاه الحقّ أمّياً لجمع همته، وحرماً لعظيم نعمته، ومكياً لتمكينه عند قربه، شرح صدره ورفع قدره وأجب أمره فأظهر بدره، أنوار النبوة من نوره برزت، أنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ أنور وأظهر وأقدم في القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم والشيم، هو سيد أهل البرية، الذي اسمه أحمد، ونعته أوحّد، وأمره أوكّد، وذاته أجود، وصفاته أمجد، وهمته أفرد".^{٤٢٢}

وقد جعل بعض الدارسين الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي أول من قال بنظرية الحقيقة المحمدية وذلك لأنه اهتم بها وجعلها نظرية صوفية فلسفية في الوجود.^{٤٢٣} ويعتبرون أنه بلغ بفكرة الحقيقة المحمدية الذروة بسبب هذا الاهتمام والشرح المطول عنها، إذ يُعتقد أنه ليس من الأنبياء أحد إلا أخذ من مشكاة خاتم الأنبياء والمرسلين عليه الصلاة والسلام، وأنه هو تلك المادة الأولية القديمة التي منها انطلق الأنبياء ومن بعد ذلك الأولياء، بل حتى أن الملائكة لم تسجد لنبي الله آدم عليه السلام إلا بعد أن رأت أنوار الشموس المحمدية شعشت في أفق جبين آدم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام.^{٤٢٤}

ويبين ابن عربي هذه الحقيقة من خلال أشعاره وقصائده الكثيرة، من ذلك حديثه عن هذه النظرية التي يؤكد فيها سيادة النبي ﷺ على جميع الأنبياء والمرسلين، والأقدمية في الوجود، وأنه موجود قبل خلق الكون بكونيته الروحية، ولكن كينونته الجسدية المادية

٤٢١- العلوي، عبد الله بنصر، أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٩٨م، ص ٢٤٧.

٤٢٢- عبد الفتاح، سعيد، (د.ت)، قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، (مقتطف من كتاب الطواسين للحلاج، ملحق منشور في الكتاب)، ص ١١٣-١١٤.

٤٢٣- العدلوني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ٨٦.

٤٢٤- النصر، عبد المنعم عزيز، "العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محي الدين بن عربي"، مجلة دراسات الأردنية، مجلة ٢٧، عدد ٢، ص ٣٧٥، (سنة ٢٠٠٠م).

فقد جاءت فيما بعد ليسعد زمان ويجبر صدع الدهر المنكسر. فيقول:

ألا بأبي من كان ملكا وسيدا	وآدم بين الماء والطين واقف
فذاك الرسول الأبطحي محمد	له في العلى مجد تليد وطارف
أتى بزمان السعد في آخر المدى	وكانت له في كل عصر مواقف
أتى لانكسار الدهر يجبر صدعه	فأثنت عليه ألسن وعوارف
إذا رام أمرا لا يكون خلفه	وليس لذاك الأمر في الكون صارف



المبحث الثالث: المديح النبوي والحقيقة المحمدية في أدب العصر العثماني

صار شعراء المديح النبوي في العصر العثماني من الصوفية وغيرهم يمدحون النبي ﷺ في قصائدهم وأشعارهم، وينظمون المقطعات والقصائد في مناجاته، ويطلبون الشفاعة منه عليه الصلاة والسلام، وهم يقتدون في ذلك بشعراء المديح النبوي في العصور السابقة وخاصة البوصيري صاحب البردة الشريفة، لكن أغلب شعراء المديح النبوي في العصر العثماني لم يتطرقوا كثيرًا إلى النور المحمدي والحقيقة المحمدية إلا القليل منهم. ومن هؤلاء القلة الشيخ عبد الغني النابلسي الذي يتحدث عن الحقيقة المحمدية بأسلوبه الخاص، فيقول: "إنما اختصت حكمة سيدنا محمد ﷺ بكونها فردية لانفراده عليه الصلاة والسلام بالفضيلة التامة والكرامة العامة والمرتبة السامية على جميع المخلوقات والمزية التي من انتسب إليها بالمتابعة لا يضيع، والشرف العالي في الدارين، والقدر الرفيع الذي نصبت أعلامه في الخافقين، لأنه ﷺ أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدأ به الأمر وخُتم، فكان نبيًا وآدم بين الماء والطين. فهو ﷺ أول مخلوق من حيث كونه نورًا، كما ورد في حديث جابر،^{٤٢٦} قال: "يا رسول الله أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء. قال: ((يا جابر إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره)).^{٤٢٧}

٤٢٦- النبهاني، العارف بالله الشيخ يوسف بن إسماعيل (ت ١٣٥٠هـ)، الحقيقة المحمدية عند أقطاب السادة الصوفية إسلامًا وإيمانًا وإحسانًا، (تحقيق الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية: بيروت، ٢٠١٢م، ص ٤٨٣.

٤٢٧- قال العجلوني في كشف الخفاء: رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله بلفظ: "قال: قلت يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جنى ولا إنسي، فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسّم ذلك النور أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش، ثم قسّم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول حملة العرش ومن الثاني الكرسي ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسّم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول السماوات ومن الثاني الأرضين ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسّم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله ومن الثالث نور إنهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله.... الحديث". كذا في المواهب، (القسطلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك

ويتابع الشاعر النابلسي وصفه للرسول الكريم عليه الصلاة والسلام وتوضيح فكرة الحقيقة المحمدية. فيقول: "إنه ﷺ كامل الخلقة، شريف المقام والمرتبة من حيث خلقه الله سبحانه وتعالى نوراً إلى أن فصل مجمله ظهوراً، فخلق له القالب الأدمي واستعمله في ظهور صورته العظيمة، ثم صفاً سبحانه وتعالى في مصافي قوالب الكاملين من الأنبياء والمرسلين على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام، حتى أخرجه إلى هذا الوجود وأفاض به إناء المكارم والوجود، فكان في الآخر كما كان في الأول، فهو الفرد الكامل الذي عليه المعول"^{٤٢٨}.

ولكي يثبت النابلسي صحة قوله في نظرية الحقيقة المحمدية والنور المحمدي يؤكد أن سيدنا محمداً ﷺ هو أبو الذوات مثلما أن آدم أبو الأسماء. فيقول: "علم الله تعالى آدم الأسماء كلها، أي أسماء كل شيء، وعلم سيدنا محمداً ﷺ مسميات تلك الأسماء، فكان نبي الله آدم عليه السلام مظهر الأسماء، ونبينا محمد ﷺ مظهر الذوات، والأسماء داخلية في الذوات، فأدم عليه السلام حافظ الأسماء على الذوات، وسيدنا محمد ﷺ حافظ الذوات مع الأسماء. واسم آدم عليه السلام من جملة الأسماء، وذاته من جملة الذوات، كما أن اسم سيدنا محمداً ﷺ من جملة الأسماء، وذاته من جملة الذوات، فأدم أبو الأسماء، وسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام أبو الذوات"^{٤٢٩}. ويُفصل في قصيدة نبوية الحروف الأربعة لاسم سيدنا محمد ﷺ، شارحاً كل واحد منها وما يعنيه، فيقول:^{٤٣٠}

محمدُ الاسمُ حمدُ الرسم معلومٌ	وليس يحكيه منطوقٌ ومفهومٌ
لأنه السرُّ فالأسرارُ تعرفه	فكنْ به السرُّ إنَّ الجهرَ موهومٌ
ميمٌ الدوائر بالتحقيق معتبرٌ	في كلِّ شيءٍ فمقروءٌ ومرقومٌ

القتيبي المصري أبو العباس (ت ٩٢٣هـ)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ط ٢، (تحقيق صالح أحمد الشامي)، المكتب الإسلامي: دمشق، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.. والنبهاني، الحقيقة المحمدية، ص ٤٨٣.. والعجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج ١، حديث رقم [٨٢٦]، ص ٣١).

٤٢٨- النبهاني، الحقيقة المحمدية، ص ٤٨٣.

٤٢٩- السابق، ص ٤٨٤.

٤٣٠- النابلسي، الشيخ عبد الغني بن إسماعيل، (١٣٠٦هـ)، ديوان الحقائق، الطبعة الأولى بالمطبعة الشرفية التي مركزها في مصر، خان أبي طافية، ص ٣٣٨.

شيء يقال وما قد قيل محتوم
حم حم سر السبع مكتوم
لأنه سرّها يخفيه حلقوم
قد اعتراهم على تحريفه شوم

والمدّ معناه في العرف الزيادة من
حم في قلبه فهي الزيادة مع
حاء وميم إليها الدال منتسب
حرف شريف له التحريف في بشر

ويذكر النابلسي أن جميع الأكوان من نور سيدنا محمد ﷺ الذي هو من نور الله عز وجل، ويدعم قوله بالأدلة القرآنية فيقول: "والأسماء صور الكلمات، والذوات معانيها، والأسماء عالم الأجسام، والذوات عالم الأرواح، والأجسام من الأرواح، والأرواح من نور سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وهو من نور الله سبحانه وتعالى، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، وهذا هو الأصل، ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ أي الذي خلق الله سبحانه وتعالى منه كل شيء، وهو نور سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ﴿كَمِشْكَاة﴾ هي آدم عليه السلام، ﴿فِيهَا مَصْبَاحٌ﴾ هو روحانية سيدنا محمد ﷺ ﴿الْمَصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ هي روح العبد المؤمن. قال الله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]. وفي الحديث القدسي: ((ما وسعني سماواتي ولا أرضي، ووسعني قلب عبي المؤمن)).^{٤٣١}

ويتسامى الشاعر النابلسي في قصيدته اللامية بأوصاف النبي ﷺ في الآفاق العلا، ويؤكد أن الله تعالى أنار هذا الوجود بنور سيدنا محمد ﷺ، إذ إن مراتب الوجود عند الشيخ النابلسي هي سبع مراتب، ومرتبة رسول الله ﷺ هي مرتبة التعيين الأول بالذات والصفات والموجودات، وهي تأتي في المرتبة الثانية، وتسمى مرتبة الوجدانية، وهي أعلى مرتبة في الكمالات.^{٤٣٢} وهذه الكمالات التي ليس يظاهيها كمال جعلته أكمل خلق الله تعالى في الأكوان، فيعبر عن ذلك بقوله:^{٤٣٣}

٤٣١- رواه العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم [٢٢٥٦]، ج ٢/٢٥٥.

٤٣٢- بدوي، عبد الرحمن، (٩٧٦م)، الإنسان الكامل في الإسلام، سلسلة دراسات إسلامية، وكالة المطبوعات:

الكويت، ص ١٤٧.

٤٣٣- النبّهاني، المجموعة النبّهانية، ص ١٢٥.

يا سيّد الرّسل يا زاكي الفخار ومن
يا من ببعثته بان الصواب لنا
يا زبدة الكون يا نور الوجود ويا
يا من به قد عرفنا الله حيث مضى
يا من لأتمه يوم القيامة من
طه الذي عندما قد جاءنا بطلت
وهو النبيّ الذي ما مثله أحد

له على أنبياء الله تفضيلُ
وزال كفر به عتّا وتضليلُ
شمس الهدى بك للأتباع تكميلُ
عتّا بهديك تشبيه وتعطيلُ
وضوئهم غرة تبدو وتحجيلُ
بشرعة الحقّ هاتيك الأباطيلُ
له من الله إكرام وتبجيلُ

ونجد الشاعر مصطفى البكري الصديقي (ت ١١٦٢هـ) يتغنّى بصفات النبي صلى الله عليه وسلم ويؤكد أقدميته في الوجود قبل الخلق، وهذا يدل على اعتقاده بنظرية الحقيقة العجدية، فيذكر أنه عليه الصلاة والسلام أفضل وأحمد الخلق عند ربه، وأنه صفي الله تعالى ورسوله المقدّم على جميع الأنبياء، وأنه بحر البحور، وهو نور كل الموجودات، إذ هو النور الذي تجلّى الله تعالى به على الأكوان برمتها. فيقول:^{٤٣٤}

وإن خير الخلق طه أحمد
ورسوله صفيّه المقدم
بحر البحور نور كل النور

مَن هو من كل الأنام أحمد
لمن أراد قربه مقدم
أول باد من تجلّي النور

ومن شعراء المديح النبوي في العصر العثماني أيضًا "الشاعر المنداسي"^{٤٣٥} الذي تزداد لوعة اشتياقه للحبيب المصطفى ﷺ، وتحرق فؤاده وتذيبه هذه الأشواق التي تزداد بسبب هجره، ويعتبر نفسه قتيلاً في هوى الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام مليح الصفات، ويرجو أن تكون نار حبه ﷺ المستعرة في قلبه شفيعاً له عند الحبيب المصطفى ﷺ ليشفع له في موقف الحشر الذي وصفه بموقف النور. وهذا إشارة منه إلى النور

٤٣٤- السابق، ص ٦٠.

٤٣٥- هو سعيد بن عبد الله التلمساني المنداسي، ولد بغليزان، عاش في القرن الحادي عشر الهجري، توفي بسلماسة سنة ١٠٨٨هـ=١٦٧٧م. (كحالة، معجم المؤلفين، ٢٥٥/٤).

المعدي. فيقول في قصيدته الرائية:^{٤٣٦}

دعني عذولي فإن القلب مسطور
مالي أرى العين لا تهمني مدامعها
خل السبيل فإن السر مستتر
للروض زهر وفي الأغصان ساجعة
ما زلت أهوى العيون السود في دعج
إذا وصلت فما حظي بمن تقض
أنا القليل بلا ذنب ولا حرج
بعت الحياة بعز الوصل فإكتحلت
أبكي الديار ولا في الدمع منقصة
يا عاذلي لو رأيت العيس في وله
بكل محنية خضر بلائقها
ما كنت تعذل في المحبوب عاشقة
واعجب لأصل عظيم القدر نشأته
لولا ما خلقت شمس ولا قمر
ظلت محبته البيضاء ترشدنا
إذا تغنى الحجاز وانتفى طربا
فانقضّ إيوان كسرى عند مولده
نار الصابئة قبل الحشر أوردها
طه الأمين الذي ترجى شفاعته
محمد المصطفى الحصن الحصين ومن
عين الوجود المزمّل الذي ظهرت
من سبق الرسل عند الله في أزل
يا غرة ضحك السعد لطلعتها

لما علي من الهجران مسطور
والوصف في عصمة النسويف محجور
عنك وأنت على الأسرار مستور
وللمعاني من الحذاق تعبير
من يجد ألما بعين الصدق منظور
وإن منعت فأمر الله مقدور
على المّليح فإن الذنب مغفور
عيني وقّابي بنقد الوصل مسرور
ما نام طرف ورب الطرف مهجور
واللدليل أمام الركب تكبير
تدعو الركاب وسعي القوم مشكور
وقّابه كإكاف الرحل مهجور
بعد الفروع وقبل الكل مذكور
ولا نهّار ولا ليل ولا نور
وللمواعظ في التنزيل تحذير
تكاد ترقص من تهامة الدور
وخاب من نار وسط الفرس تسعير
قّابي ليشفع لي في الموقف النور
يوم التلاقي وطى الخلق منشور
له في ذا الرّجس في الأنام تطهير
من غرته قبل بعثته نبّاشير
فضلا وللخلق بعد الرسل تأخير
كما استضاءت بضوئها النبّاشير

٤٣٦- المنداسي، أبو عثمان سعيد بن عبد الله التلمساني (١٠٨٨هـ)، الديوان الفصيح، (تحقيق رابح بونار)،

الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر، ١٩٦٨م، ص ٦٧.

والشاعر المنداسي كغيره من الشعراء الذين تولّعوا بحب الرسول الكريم ﷺ وبجماله
فهاجت قريحته بقصائد مدحه عليه الصلاة والسلام، فهو يرى السعد في شخص النبي
ﷺ والنور الذي أضاء بطلعته البهية الأكوان، وأن خروجه إلى الدنيا قد أحيها بصورته
وشخصيته العظمى، وأنه خير وأكمل وأفضل من ظهر بصورته هذه على وجه الدنيا.
فيقول في قصيدة لامية له:^{٤٣٧}

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى مَنْ بِاسْمِهِ	يَقْبِلُ اللَّهُ مِنَ الْعَبْدِ الْعَمَلِ
أَرِذَاذَ الْمِزْنِ مِنْ عَيْنِي نَزَلَ	أَمْ دُمُوعُ الشُّوقِ إِذْ رَقَّ الْغَزَلِ
لَا تَلْمَنِي دُونَ لُومِ عَاذِلِي	فَيَسْمَعِي صَمِّ عَمَّنْ عَذَلِ
كَيْفَ أَسْلَوْا وَالْهَوَى مَضْطَرَم	بِالْحَنَائِيَا كُلَّمَا خَابَ إِشْتَعَلَ
مَعْشَرَ الْعِشَاقِ مَوْتُوا فِي الْهَوَى	إِنْ مَوْتَ الْعِشْقِ أَحْلَى مِنْ عَسَلِ
لَنْ تَنَالُوا الْوَصْلَ حَتَّى تَنْفَقُوا	مَنْ غَزِيَزَ النَّفْسَ فِي إِثْرِ الْأَمَلِ
أَوْ يَجْنِي الشَّهْدَ مَنْ هُوَ	لَسَعِ نَحْلُ دُونَ وَصْلِ فَوْصَلِ
مَا ذَنْبِي إِنْ تَجَلَّى فَضْلُكُمْ	يَا رَسُولَ اللَّهِ غُثَّ عَبْدًا حَصَلَ
صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى مَنْ بِاسْمِهِ	يَقْبِلُ اللَّهُ مِنَ الْعَبْدِ الْعَمَلِ
كَيْفَ وَالْحَسَنُ بِقَابِي قَاطِنِ	لَمْ يَرْقَ طَرْفِي جَمَالَ مَذْنَلِ
مَنْ جَرَّابِي كُلِّ حَسَنٍ حَسَنِهِ	وَبِهِ الْحَسَنُ تَوَشَّى وَاعْتَزَلَ
حَسَنُ اللَّهِ بِهِ الْحَسَنُ وَفِي	حَسَنِهِ سِرٌّ بَدِيعٌ لِلْمَقْلِ
هَلْ رَأَيْتُمْ أَوْ سَمِعْتُمْ حَسَنًا	فِي الْوَرَى مِنْ حَسَنِهِ الْحَسَنُ اكْتَمَلَ
كَالرَّسُولِ الْعَرَبِيِّ أَكْرَمَ بِهِ	مَنْ مَذَبَدَا الشَّرْكَ إِضْمَحَلِ
أَحْمَدُ الْمَبْعُوثِ فِينَا رَحْمَةً	خَيْرٌ مِنْ قَامَ بِحَقِّ وَكَفَلَ
آيَةً اللَّهُ أَمِينٌ صَادِقُ	وَحَبِيبُ اللَّهِ بَرٌّ مَنْتَضِلُ
قَدْ تَحَلَّى إِذْ تَجَلَّى بَدْرُهُ	بِالْبَهَا مِنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ
فَلِمَتْنِي مَتْنِ جَوَادٍ لِلْعَلَا	خَافَقَ كَالْبَرْقِ لِلْوَصْلِ رَفَلُ
يَتَلَقَّى الْقَوْلَ فِي أَوْجِ السَّمَاءِ	إِذْ سَمَا فَرْدًا مِنَ الْأَنْسِ ابْتَدَلُ
أَمْ رَسُلَ اللَّهِ لَيْلًا وَارْتَقَى	لِلْمَنَى يَطْوِي مِنَ الرَّاحِ الْكَلَلُ

وَأُولُو الْعِزْمِ مَصَابِيحُ الْمَلَلِ
وَشَمُوسُ الدِّينِ إِذْ تَاهَ الْمَضِلُّ
مَنْ بَوَّحَى اللَّهُ فِي الْفَلَكِ إِنْتَقَلَ
بِقَلِيلِ الْقَوْتِ وَالْأَهْلَ اعْتَزَلَ
بِقَمِيصِ الْعِزِّ فِي النَّارِ رَفَلَ
جَعَلَتْ بَرْدًا لَهُ مِنْهَا الظِّلُّ
مَنْ لَهُ الْحَقُّ تَجَلَّى فِي الْجَبَلِ
وَابْنُ عِمْرَانَ مِنَ الرُّوعِ انْجَدَلَ
آيَةُ النَّطْقِ لَدَى الْمَهْدِ فَصَلَ
وَلَأَمْرُ اللَّهِ فِي الْأَمْرِ إِمْتَنَّنَ
قَبْلَهُ طَرَفُ نَبِيِّهِ مَرْتَسَلَ
رَبِّهِ سَلَنِي حَبِيبِي تَبَنَّجَلَ
مَنْكَ فَاطْلُبْ فَضْلَنَا تَعْطِ الْأَمَلَ
قَابَهُ مِمَّا رَأَى الطَّرْفُ اخْتَجَلَ

آدَمُ الْمَبْرُورُ صَلَّى خَلْفَهُ
أَمْنَاءُ اللَّهِ عَنْ وَحْيِ السَّمَاءِ
صَفْوَةُ الرَّحْمَنِ نُوحُ الْمُنْتَقَى
إِنْ طَغَى الْمَاءُ عَلَى الْفَلَكِ اسْتَوَى
وَحَلِيلُ اللَّهِ إِبْرَاهِيمُ مَنْ
حِينَ أَلْقَاهُ ابْنُ كَنْعَانَ بِهَا
وَكَلِيمُ اللَّهِ مُوسَى الْمُجْتَنَّبَى
صَارَ دَكَا خَشْيَةً مِنْ رَبِّهِ
ثُمَّ رُوحُ اللَّهِ عِيسَى مَنْ لَهُ
رَدَّ كَيْدِ الْقَوْمِ إِذْ هَمُّوا بِهِ
قَدْ رَأَى مَنْ رَبَّهُ مَا لَا رَأَى
لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ إِذْ قَالَ لَهُ
مَا لَنَا فِي الرِّسْلِ أَعْلَى رَتَبَةٍ
لَمْ يَزِغْ مِنْ أَحْمَدِ الطَّرْفُ وَلَا

ويتخذ النابلسي رسول الله ﷺ حبيباً يخاطبه ويناجيه بأسلوب العاشق المتأدب مع معشوقه، والمحتشم في خطابه له، ويبيدي حبه للنبي ﷺ بدهشة وتحير وأسْرَ لحبه وجماله المكسّر بالجلال، ليعبر عن حبه وهواه لمعشوقه عليه الصلاة والسلام لكي يرحم حاله ويُطفئ نار الشوق المستعرة في فؤاده المتشوّق لرؤية ذلك الوجه الصبيح يقظة وليس في المنام. فيقول في قصيدة شطّرها لابن الفارض:^{٤٣٨}

يَا مَنْ سَبَا بِجَمَالِ طَلْعَتِهِ الْوَرَى
وَارْحَمْ حَشَى بِلْظَى هَوَاكَ تَسْعِرَا
مَنْ غَيْرِ وَاسْطَةِ الْحَالِ لَدَى الْكَرَى
فَاسْمَحْ وَلَا تَجْعَلْ جَوَابِي لَنْ تَرَى

زِدْنِي بِفَرْطِ الْحُبِّ فَيْكَ تَحِيرَا
وَارْفُقْ بِجِسْمٍ مِنْ صُدُودِكَ نَاحِلِ
وَإِذَا سَأَلْتُكَ أَنْ أَرَاكَ حَقِيقَةً
طَرَفِي إِلَى مَرَأَى جَمَالِكَ تَأْتِقُ

ويصور النابلسي لنا في قصيدة له مخمسة ذلك الراكب الذي سار به الحادي إلى أرض الحجاز وتركوه خلفهم يعاني ألم الشوق والحنين والحزن والوجد الذي في نفسه بسبب عدم مرافقته لركبهم، حيث تركوه في أرض الشام - وهي بلاده - وشدوا مطيهم نحو تلك الديار المقدسة فنالوا منهاهم وباحوا بأشواقهم من خلالها لرسول الله ﷺ.
فيقول: ^{٤٣٩}

ركب الحجاز سرى الحادي بهم وخلفوني أقاسي الشوق والحزنا
ومذ رأوني بأرض الشام مرتها شدوا المطايا وقد نالوا المنى بمنى
وكلهم بأليم الشوق قد باحا
تلك البلاد سرت فينا منائحها وقد تباشر غاديتها ورائحها
وحين لذ لهم في الأرض سائحها سارت ركائبهم تندى روائحها
طيبًا بما طاب ذاك الوفد أشباحا
هم الرجال أجل الوافدين هم لنحو أحبابهم قد أسرعت همم
طابوا بطيبة طيبا وانجلت غمم نسيم قرب النبي المصطفى لهم
روح إذا شربوا من ذكره راحا
أواه لم أقض يوم البين من وطر والشوق ألقى فؤاد الصب في خطر
فصحت للبدو لما كنت في حضر يا سائرين إلى المختار من مضر
سرتم جسوما وسرنا نحن أرواحا
كم ذا أسلي فؤادي قصد محضرة لهم وروحي عنهم غير صابرة
وكم نقول لهم من غير مقدرة إنا أقمنا على عجز ومعدرة
ومن أقام على عجز كمن راحا

وفي قصيدة يذكر فيها الركبان أيضًا، والتي سارت متوجهة إلى بلاد الحجاز لزيارة الأماكن المقدسة، وهو هذه المرة ضمن هذا الراكب الذي يصف حاله منذ انطلاق رحلتهم تلك وكيف تحركت الإبل والمطايا باهتزاز واضطراب في مسيرها، وما شاهدوه في طريق رحلتهم من الغزلان، حتى بدت لأنظارهم الخيام التي في أرض الحجاز، ثم يصف حاله وحال القوم عندما ظهر لهم نور المدينة المنورة، فقد فقدوا عقولهم من فرط

شوقهم لرؤية هذا المكان. فيقول: ٤٤٠

بالكرامات العظام	أرسل الله إلينا
سيد الرسل الكرام	أحمد المختار طه
نلتهمو كل المرام	فتهنوا يارفاقي
عو إلى دار السلام	بالذي قد جاءكم يد
قل لأرباب الغرام	قالت أقمار الدياتي
ينبغي أن لا ينم	كل من يعشق محمد

دور

نوره يملأ الوجود	يا حبيب الله يا من
فاض فينا بحر جود	والذي من كفه قد
جئت من خير الجود	أنبت سر الله حقا
ضرهم تهدي الأنعام	لنجانة الخلق ممما
قل لأرباب الغرام	قالت أقمار الدياتي
ينبغي أن لا ينم	كل من يعشق محمد

دور

قصدهم أرض الحجاز	سارت الركبان ليلا
باضطراب واهتزاز	والمطايي تترامى
للسرى من جدّ فاز	كلما الحادي دعاهم
كل وقت بالسهم	والهوى في القلب يرمي
قل لأرباب الغرام	قالت أقمار الدياتي
ينبغي أن لا ينم	كل من يعشق محمد

دور

ناظرات بالعيون	هذه آرام رامه
م بهما يلقي المنون	يا لقومي كل من ها
ظهرت تلك الخيام	قد عدنا العقل لما

قالـت أقـمـار الـديـاجـي قـلـ لأربـاب الغـرام
كـل مـن يـعشـق مـحـمـد يـنـبـغـي أن لا يـنـام

دور

وله قصيدة نبوية أبدع فيها بمدح رسول الله ﷺ يصفه فيها ببعض الشمائل الكاملة، لكنه أجاد هذه المرة بلغة جَمِير من أهل اليمن الذين ينطقون بلام التعريف ميماً، وقد جاء بلغتهم قول رسول الله ﷺ مخاطباً لهم: ((لَيْسَ مِنْ أَمِيرٍ أَمِصِيَّامٍ فِي أَمْسَفَرٍ)).^{٤٤١}
فيقول:^{٤٤٢}

طلع امبدر في دياجي امظلام	فأنار امقلوب بامإسلام
كامل امخلق في امخليقة إني	في امهوى عنده أسير امغرام
هذه بهجة امجمال امإلهي	لاح في امصورة التي في امانام
نتفداه في امشهود لدينا	بجميع امأرواح وامأجسام
سيد امرسل جاء بامحق حتى	أبصر امخلق بعد طول امتعامي
أفلج امثغر أكحل امعين منه	في امبريات نور بدر اتمام
أذهب امكفر بامهداية فينا	وبه امنور لاح بعد امظلام
وعليه امصلاة في كل وقت	من عبيد امغني له بامسلام
وعلى امال وامصحاب جميعا	ما تغنى امهزار بامأنغام
أو سرى امبرق من نواحي حماه	أو زها امزهر وهو في امأكمام

٤٤١ - رواه الإمام أحمد في المسند (٤٣٤/٥) بسنده فقال: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أُمِّ الدُّدَاءِ، عَنْ كَعْبِ بْنِ عَاصِمٍ الْأَشْعَرِيِّ - وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ السَّقِيفَةِ - قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَيْسَ مِنْ أَمِيرٍ أَمِصِيَّامٍ فِي أَمْسَفَرٍ".

(أخرجه الطبراني في الكبير (١٧٢/١٩ ح ٣٨٧) من طريق عبد الله بن أحمد، عن أبيه، ولفظه: ليس من ام بر ام صيام في ام سفر. وأخرجه البيهقي في السنن (٢٤٢/٤) من طريق عبد الرزاق به).

٤٤٢ - النابلسي، الديوان، ص ٣٤٧.

ويتناول الشاعر "الشهاب المنيني"^{٤٤٣} في قصيدة له نظرية الحقيقة المحمدية، ويؤكد قدم تلك الحقيقة وأنها موجودة قبل خلق الأكوان، وقد خصَّ الله تعالى رسوله ﷺ بمكارم لم يخصص بها غيره، إذ إن الله سبحانه وتعالى جعله خاتم الأنبياء منذ بدايتهم، بل قبل خلق الله تعالى لنبيه آدم أبي الأنبياء عليهم السلام، وقبل أن يبدأ الله بخلق الكون، لذلك مهما جَهد الشعراء في مدح رسول الله ﷺ فلن يبلغوا ذلك القدر الرفيع، وخاصة بعد ثناء الله تعالى عليه ومدحه في الآيات القرآنية الكريمة التي مدحه بها الله عزَّ وجل. فيقول:^{٤٤٤}

كنتَ المنبأ من خلاصة هاشم وخصّصت من مولى الورى بمكارم
إذ كان بدء الرسل منك بخاتم يا مصطفى من قبل نشأة آدم
والكون لم تفتح له إغلاق
لم يبقَ للمداح فضل بعد ما نطقت بك الآيات من رب السما
كلا ولو جعلوا القوافي أنجما أيروم مخلوق ثناءك بعدما
أثنى على أخلاقك الخلاق

ويعبّر الشاعر الصوفي "الشيخ محمد الدكدجي"^{٤٤٥} عن حبه المحمدي من خلال قصيدته

٤٤٣- هو أحمد بن علي بن عمر بن صالح بن أحمد بن سليمان بن إدريس بن إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم الحنفي الطرابلسي الأصل المنيني المولد الدمشقي المنشأ، ولد بقرية منين سنة ١٠٨٩هـ، قرأ على أخيه الشيخ عبد الرحمن بعض المقدمات كالسنوسية والجزرية والأجرومية وتصريف العزّي، وقرأ أيضاً على الشيخ عبد الغني النابلسي وغيره من كبار العلماء، وأخذ طريق السادة النقشبندية والخلوتية والقادرية عن مشايخها العظام، من تأليفه نحو ألف ومائتي بيت من كامل الرجز نظم بها أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب وشرحها فتح القريب وشرح رسالة العلامة قاسم بن قطلوبغا في أصول الفقه، وشرح تاريخ العتبي في نحو أربعين كراساً، توفي في سنة ١١٧٢هـ، ودفن بترية مرج الدحاح، والمنيني نسبة إلى قرية "منين" من قرى دمشق. (انظر: ترجمته في: المرادي، أبو الفضل السيد محمد خليل أفندي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ط٣، دار البشائر الإسلامية: بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١/١٣٤-١٤٥).

٤٤٤- النهائي، المجموعة النهائية، ج٤/٢٩٥.

٤٤٥- محمد الدكدجي (١٠٨٠-١١٣١هـ=١٦٦٩-١٧١٩م)، هو محمد بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم التركماني الأصل الدمشقي الحنفي، المعروف بالدكدجي، صوفي أديب شاعر خطيب، ولد بدمشق وتوفي بها، من آثاره ديوان شعر، وكتاب "تهويل الأمر على الخمر" وكتاب "الوفاء بالحقوق في ذمّ العقوق". (المرادي، سلك الدرر،

التي يبث فيها لوعته وأشواقه لزيارة تلك البقاع الطاهرة التي تشرّفت بمولد المصطفى عليه الصلاة والسلام ونشأ وترعرع بين جنباتها، وإن حب الحبيب محمد ﷺ هو دأب الشاعر الذي ينجلي الهمّ عنه إذا ذكر اسمه، وهذا شعورٌ صادق ينتاب كل مسلم مؤمن برسالة سيد البشرية ومنقذها من الضلالة، فكلما شدّت المطايا للمسير إلى جنبه المكرم ﷺ يتحرّك الشوق في قلب الشاعر ويتغنّى بمدح المصطفى ﷺ الذي ترك فؤاده بين أكنافه لعله يعود مرة أخرى إليه ويحظى بزيارته ويسكب عباراته على ترب روضه المعطر ﷺ. فيقول:^{٤٤٦}

إن حب الحبيب دأبي وفني وبذكره ينجلي الهمّ عني
فأحذ بالشوق للمطايا وغني لا تعقني عن العقيق لأني
بين أكنافه تركت فؤادي
فلذا قد أطلت فيه ولوعي علّ أحظى به بتلك الربوع
فعلى حبه بذلت خضوعي وعلى تربيته وقفت دموعي
ولسكانه وهبت رقادي

وها هو الشاعر "أحمد مكّي الواعظ"^{٤٤٧} يؤكد أن النور المعدي من نور الله سبحانه وتعالى، من خلال قصيدته التالية، وأن كنهه وذاته من نور ذي العرش جلّ و علا، وهذا الشيء بالتواتر وورد في الأحاديث الصحيحة بالأحاد لا لبس فيه ولا غبار عليه، ويعجب الشاعر المكّي من أن الله سبحانه وتعالى جعله خاتم الأنبياء، مع أنه أول نبي خلقه الله تعالى كما جاء محققاً في الأحاديث المسندة التي لا ضعف فيها ولا تدليس، وأنه جاء ليُنير حياة الإنسانية وينقذها من ظلامها بشرع الله القويم، ويبين لها الطريق المستقيم، ليقودها إلى ما فيه خلاصها في الآخرة عندما يبعث الناس يوم الحشر والميعاد.

ج ٤/٢٥-٢٧).

٤٤٦- النبّهاني، المجموعة النبّهانية، ج ٤/٢٩٦.

٤٤٧- أحمد بن عبد الله الواعظ المكّي (ت ١٠٧٧هـ=١٦٦٦م) تلميذ ابن حجر الهيتمي، وله مدائح نبوية.

(حمود، معجم الدر الثمين في مدح سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، ص ٤٠).

من حضرة المختار طه أصل مَب
مِنْ نُورِ ذِي الْعَرْشِ الرَّفِيعِ كُنْهُهُ
فَادَمُ الْأَبَا وَغَيْرُهُ لَهُ
وَذَاكَ مَعْنَى أَنَّهُ أَصْلُ الْوَجُو
فَاعْجَبْ لَهُ خَتَمًا نَبِيًّا أَوَّلًا
الْوَاضِحُ الْحَقُّ الصَّحِيحُ حَسْبَمَا
وَبَعْدَ أَنْ زَانَ جَمَالَ وَجْهِهِ
فَقَامَ بِالتَّوْحِيدِ دَاعِيًا لَهُ
وَمَهَّدَ الشَّرْعَ الْقَدِيمَ لِلْوَرَى
وَشَتَّ شَمْلَ الْكُفْرِ بِانْتِظَامِنَا
فَابْتَهَجَ الْكُوفُ بْنُ نَضَارَةَ
وَحَفَقَتْ أَلْوِيَّةُ النَّصْرِ عَلَى
يَا سَيِّدَ الرُّسُلِ وَيَا خِتَامَ مَنْ
يَا خَيْرَ مَبْعُوثٍ عَلَى ظَهْرِ الثَّرَى
يَا مَنْ هُوَ الْأُولَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ
أَخْنَتُ عَلَى حَوْبَةٍ جَنَيْتُهَا
وَعَرَّضْتُني هَدَفًا لِأَسْهُمِ الْ
وَأَخْلَقْتُ صَبْرِي وَجَدَّ مَطْمَعِي
وَضَاقَ دَرْعِي فَذَرِيعَتِي إِلَى
فَحُلِّ عَقْدِي يَا مَلَاذِي مَثَلَمَا
وَأَطْلِقَ الْقَيْدَ الْمُحِيطَ عَلَنِي
فَأَنْتَ كَهْفُ الْمُلْجِفِينَ فِي الْوَرَى
وَأَنْتَ بَابُ اللَّهِ كُلُّ مَنْ أَتَى
صَلَّى عَلَيْكَ اللَّهُ مَا تَلَا لَأَنْتَ

نَى الْكَوْنِ فِي التَّعْيِينَ وَالْإِيجَادِ
تَوَاتَرٌ قَدْ جَاءَ بِالْأَحَادِ
فَرَعٌ عَلَى مَعْنَى جَلِيِّ الرَّادِ
دِ أَوَّلٌ فِي الْبَسْطِ بِالْأَعْدَادِ
قَدْ جَاءَ بِالتَّحْقِيقِ فِي الْإِسْنَادِ
حَزْرَهُ أَنْمَةً الْإِرْشَادِ
وَجُودَهُ جَاءَ الْكَمَالُ هَادِي
وَرَأَقِبِ الْمُدْعُونَ بِالْمَرْصَادِ
مُبَيِّنِ الْمِيعَادِ وَالْإِيعَادِ
فِي سِلْكِهِ كَالْعَقْدِ فِي الْأَجْيَادِ
وَصَدَحَتْ فِي دَوْحِهَا الشُّوَادِي
سَكُونِ رِيحِ الْكُفْرِ وَالْأَعَادِي
قَدْ خُصِّصُوا بِوَافِرِ الْأَيَادِي
بَسَاتِيهِ أَخْضَبَتْ الْأَيَادِي
مَنْ نَفْسِهِ مِنْ سَائِرِ الْعِبَادِ
قَدْ جَرَّ عَثْنِي غُصَصَ الْبُعَادِ
إِعْرَاضِ لَا أَخْلُو مِنْ الْعَوَادِي
فِي أَنْ أَرَى فِي هَذِهِ النُّوَادِي
رَحَابِكَ الْفَيْحَاءَ شَوْقُ حَادِي
حَلَلْتُ عَقْدَ الْعُسْرِ بِالْإِنْقَادِ
فِي سُوحُكِمِ أَنْفَاقُ عَنْ قِيَادِي
وَغَيْرِهِمْ مِنْ زَمَرِ الْقُصَادِ
مِنْ غَيْرِهِ يُسَامُ بِالْإِنْبَعَادِ
صِفَاتُكَ الْبَيْضُ عَلَى السَّوَادِ

وها هو "شهاب الدين الخفاجي"^{٤٤٩} يحن إلى ديار الحبيب المصطفى ﷺ في إحدى قصائده النبوية، ويطلب من خلائئه أن يُعرّجا به إلى طيبة الفيحاء التي نالت شرف تشوق الأرواح وتقرّح الأكباد لها، لوجود حبيب رب العالمين فيها، الذي اختاره الله تعالى ليختم به الرسالات والشرائع، تلك الديار التي شرفها الله تعالى بحبيبه المصطفى ﷺ يفوح عَرَف شذا ترابها الطاهر على الخلائق كلها والذي هو أطيب من المسك وأرقى.. ويؤكد أنه كلما طرق تلك الديار المقدّسة وجدَ فيها رائحة الطيب مع أن أحدًا لم يُعطرها، إشارة منه إلى طيب الحبيب محمد ﷺ. فيقول:^{٤٥٠}

خَلِيلِي مُرًّا بِي عَلَى طَيْبَةِ الَّتِي بِهَا مَضَجَّ الْمُخْتَارِ طَه الْمُقَرَّبُ
يُفُوق ذِكِّي الْمِسْكِ عَرَفُ ثَرَابِهَا فَمِنْ شَمْسِهِ نَادَاكَ صَلَّ عَلَى النَّبِيِّ
أَلَمْ تَرَ أَنِّي كُلَّمَا جُنْتُ طَارِقًا وَجَدْتُ بِهَا طَيْبًا وَإِنْ لَمْ تَطَّيَّبِ

ونلاحظ أن الشعراء المديح النبوي تعددت فنونهم، إلا أننا نجد أغلب شعراء التصوف حينما يمدحون رسول الله ﷺ في قصيدة ما يختتمون هذه القصيدة بالصلاة والسلام عليه ﷺ، وهذا ما درج عليه الصوفية في أذكارهم من كثرة الصلاة على النبي ﷺ. ومنهم من اتخذوه وردًا يوميًا له يصل إلى عشرات الآلاف. ونجد أن شعراء المديح النبوي الصوفيون في العصر العثماني نهجوا نهج البوصيري في قصائده النبوية التي كان يختتمها بصيغة واحدة هي الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وهذا لما يُكنّه أصحاب الدُّوق الصوفي من حب وقدر ومكانة لرسول الله ﷺ في قلوبهم وأدب خطابهم معه. ونستحضر من جملة تلك القصائد أبياتًا للشيخ عبد الغني النابلسي يختتم فيها قصيدته التي تبدأ بقوله:

٤٤٩- أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري (٩٧٧-١٠٦٩هـ)، قاضي القضاة وصاحب التصانيف في الأدب واللغة، نسبته إلى قبيلة خفاجة، ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء "سلانيك" ثم قضاء "مصر" ثم عزل عنها، فرحل إلى حلب والشام وعاد إلى بلاد الروم، له مؤلفات كثيرة مثل "تسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض" و"شفاء العليل في كلام العرب من الدخيل" و"حاشية على تفسير البيضاوي" وله "ديوان شعر". (حمود، معجم الدر الثمين، ص ٢١٥).

٤٥٠- حمود، معجم الدر الثمين، ص ٢١٥.

أرسل الله إلينا بالكرامات العظام أحمد المختار طه سيد الرسل الكرام

فهو يَختَمها بالصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ ويناجيه ويرجو منه نيل درجات الكمال، وأن يُحسِن الله خاتمته، ويشرح حالة العشق التي تعتري الصوفي الذي هام بحب سيده رسول الله ﷺ وهي مجافاته للنوم والاستئناس بذكر الحبيب، والصلاة عليه..
فيقول: ٤٥١

وصلاة الله ربي	مع سلام لا يزال
لنبي الله من حـا	ز جمالا وجلال
والذي عبد الغني ير	جوبه نيل الكمال
وبال وبصحب	يرتجى حسن الختام
قالـت أقمار الـدياجي	قل لأرباب الغرام
كل من يعشق محمد	ينبغي أن لا ينـام

ومن شعراء هذا العصر "الشاعر عمر اليافي" الذي نظم قصائد كثيرة في مديح رسول الله ﷺ، من ذلك هذه القصيدة التي يذكر في أبياتها النبي ﷺ ويسير على نهج أسلافه وأقرانه من شعراء عصره فيتكلم عن الحقيقة المحمدية المحمدي وعن النور المحمدي وعن شخص النبي عليه الصلاة والسلام، الذي يُصوره بأبلغ الصور التي كانت غالبًا ما تُستخدم في شعر المديح النبوي، ويصفه بأنه الباب الذي مرّ منه جميع الأنبياء والرسل، وأنه هو سيدهم وهم نوابه في الرسالات التي جاءوا بها للتمهيد لظهوره فيما بعد، ولولا أن الله تعالى ادّخره لهذا الزمان ليختتم به الرسالات لما بعث الأنبياء والرسل من قبل، ولما وصلوا إلى مقام النبوة وقربهم من الحق عز وجل، كيف لا وهو نور الله تعالى الذي خلقت منه الأكوان. وينتقل بعد ذلك لِيُصوِّره لنا بصورته التي أبهرت العقول لحسنها وجمالها، فليس لهذا الجمال مثل، فجمال سلمى ولبنى وليلى وغيرهن ممن تغنى بهنّ الشعراء، وجمال الكون كله من نور جماله ﷺ، فهو البدر الذي تستمد منه الأقمار نورها وجمالها، فمن أراد أن يعشق الجمال الحقيقي فليمت في حبه ﷺ ولا يلتفت لمن يلوم ويعذل ويعترض وينكر. وفي البيتين الأخيرين يتوجه بالخطاب لرسول الله صلى

الله عليه وسلم ويشرح له وجده وحبّه ويتوسل إليه بطلب أمله ومبتغاه، ألا وهو مقصد الخلق كلهم، وهي الشفاعة عند الله سبحانه وتعالى في اليوم الموعود. يقول: ^{٤٥٢}

هو الباب الذي منه	جميع الرسل قد دخلوا
فهم نوابه حقاً	بما قالوا ما نقلوا
ولولاه لما بُعثوا	ولا للحق قد وصلوا
أجل مفضل في ال	حسن حقاً ماله مثل
فما سلمى وما لبنى	وما ليلى وما جمل
فيا لله من بدر	به الأقمار تكتمل
فمئت في حبه وجداً	ودع قول الألى عدلوا
وقل يا خير خلق الله	إنى فيك مبتهل
فأنت الباب للطلاب	والمقصود والأمل

وله قصيدة أخرى يُعبّر فيها عن شوقه لمقام رسول الله ﷺ السّني إذ هو أصل نور الوجود، وهو لوح الأسرار، وهو القلم ونقطة الكون، وهو الذي دنا قريباً من المقام الإلهي قاب قوسين فشاهد النور الإلهي ثم ينتقل بعد ذلك للتوسل والتشفع. فيقول: ^{٤٥٣}

هزنا الشوق للمقام السّني	يا نبيّاً قد ساد كلّ نبي
فاتجهنا إلى الحمى بإنكسار	وشدّنا إليه متن المطي
وحططنا الرحال في باب عز	ورمينا الأثقال في خير في
هو باب الآمال بل منتهى القص	د وأشهى المنى لقلب الشجي
وهو مثوى عفو الإله تعالى	أصل نور الوجود طه الصفي
قبضة النور مستمد البرايا	من قديم في العالم الأصلي
وهو لوح الأسرار والقلم الأع	لى وعرش للمشهد العيني
نقطة الكون ذرة الصّون روح ال	حق قدماً في البرزخ الكلي
من تدلى لقاب قوسين قريباً	وتحلّى بالمورد العندي

٤٥٢- اليافي، الديوان، ص ١٣٢.

٤٥٣- المصدر السابق، ص ١٥-١٦.

شَاهَدَ النُّورَ فِي الْجَمَى الْغَيْبِيِّ
 مِنْ نَبِيِّ بَيْنَ الْوَرَى أَوْ وَلِيِّ
 يَرْتَجِي الْقَوْرَ مِنْ نَدَاكَ النَّدِيِّ
 وَرَجَاءً لِكُلِّ دَانٍ قَصِيٍّ
 هُفُوجَّهِ إِلَيْهِ وَجْهَ الْوَلِيِّ
 بَعْدَ مَا جِئْتُ لِلْمَقَامِ الْعَلِيِّ
 وَسُلُوكِ عَلَى الصِّرَاطِ السَّوِيِّ
 أَقْصِدُ الْغَيْرَ فِي الْجَمَى الْكَوْنِيِّ
 بَابُ اللَّهِ ذِي الْعَطَاءِ الْوَفِيِّ
 مَا الَّذِي نِلْتُ مِنْ جَنَابِ النَّبِيِّ
 تُكَ صِفَرِ الْيَدَيْنِ يَا ذَا الصَّفِيِّ
 رِ رَمَانِي بِرُوحِهِ السَّمْهَرِيِّ
 دِيقِ وَالصَّاحِبِ التَّقِيِّ النَّقِيِّ
 كُنْتُ تَرْضَى بِحُكْمِهِ الْمَرْضِيِّ
 دَارِ مَنْ حَازَ كُلَّ وَصْفٍ بَهِيِّ
 قَالِعِ الْبَابِ فِي الْوَعَى الْخَبِيرِيِّ
 بِشَرَابِ مَنْ خَمَرَكَ الدَّنِيِّ
 وَمُهَمِّ مَنْ لَيْلِ خُطْبِ دَجِيِّ
 بَيْنَ قَوْمِي فِي بُكَرَتِي وَعَشِيِّ

يَا نَبِيًّا قَدْ كُنْتَ أَوَّلَ نَوْرٍ
 كُلُّ مَنْ فِي الْوُجُودِ شَرْقًا وَغَرْبًا
 مُسْتَمِدٌّ مِنْ ذَاتِكَ الْفَضْلِ دَوْمًا
 يَا مَلَاذَ الْوَرَى وَخَيْرَ عِيَاذٍ
 لَكَ وَجْهِي وَجَّهْتُ يَا أَبْيَضَ الْوَجِ
 حَاشَ لِلَّهِ أَنْ أَكُونَ مُضَامًا
 وَأَتَيْتُ الْجَمَى بِظَنْ جَمِيلٍ
 لَا تَدْعَنِي آتِيهِ فِي غُورِ حَظِّي
 كَيْفَ لَا أَبْلُغَ الْمَرَامَ وَأَنْتَ الْـ
 مَا جَوَابِي إِذَا رَجَعْتُ وَقَالُوا
 أَفْتَرَضَى الرُّجُوعَ لِي مِثْلَمَا جِئْتُ
 يَا رَسُولَ الْإِلَهِ عَوْنًا عَلَى دَهْـ
 قَدْ تَوَسَّلْتُ عِنْدَ بَابِكَ بِالصَّـ
 وَبِفَارُوقِكَ الضَّجِيعِ الَّذِي قَدْ
 وَبِعُثْمَانَ ذِي الْحَيَاءِ شَهِيدِ الْـ
 وَبِعَسُوبِكَ الْإِمَامِ عَلِيِّ
 وَبِكُلِّ الْأَصْحَابِ مَنْ قَدْ تَدَانُوا
 هُمْ رَجَائِي لَدَيْكَ فِي كُلِّ دَاءٍ
 وَانْتِسَابِي إِلَى غُلَاكَ افْتِخَارِي

ونذهب إلى الشاعر محمد بن أبي الحسن البكري (ت ٩٩٣هـ)، فهو أيضًا قد مدح النبي ﷺ في قصائده التي تطرَّق فيها أيضًا إلى الحقيقة المجدية ومفهومها، بالإشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام أصل الوجود وهو واسطة الرحمة الإلهية وأصلها، وهذا لا يعني - كما يدَّعي البعض - أن الشاعر جعل النور المجددي موازيًا للرحمن،^{٤٥٤} تعالى الله وجل عن ذلك. إنما المقصود من هذه الرحمة هي قول الله سبحانه وتعالى لرسوله الكريم

٤٥٤- انظر: علي حيدر، مدخل إلى دراسة التصوف، ص ١٨٧.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ومعنى ذلك أن إرساله من قِبَل الرحمن جَلَّ وعلا أنما هو بحدِّ ذاته رحمة للمخلوقات كلها في هذه الأكوان بما فيها من بشر وحيوان ونبات ومتحرك وجامد. وما في هذا الكون من مبشّرات هذه الرحمة المهداة لخير دليل على نبينا ورسولنا محمد عليه الصلاة والسلام هو أصل الرحمة، ورحمة الله سبحانه وتعالى لا تُقاس بالرحمة التي أرسلها للعالمين أو اختص بها أمة من الأمم، وإنما القصد من ذلك أن الحق عزَّ وجل جعله باب الرحمة الإلهية مثلما جعله باب الشفاعة العظمى وصاحب الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة العالية والمقام المحمود واللواء المعقود في ذلك اليوم الموعود، وما يدل على أن الشاعر لم يقرن النور المحمدي بالنور الإلهي أنه يوضح في البيت التالي من ذكر الرحمة أن رسول الله ﷺ عبْدُ الله تعالى ونبيه الذي اختاره ربه عزَّ وجل واصطفاه من بين الخلائق أجمعين ليكون واسطة للرحمة المنزلة على الأكوان، وهذا ما يدركه كل ذي لبٍّ وعقل. فيقول: ^{٤٥٥}

ما أرسل الرحمن أو يرسل	من رحمة تصعد أو تنزل
في ملكوت الله أو ملكه	من كل ما يختص أو يشمل
إلا وطه المصطفى عبده	نبيه مختاره المرسل
واسطة فيها وأصل لها	يعلم هذا كل من يعقل

وينصح البكري من نزلت به نازلة أو حلّت عليه مصيبة أن يتوسل إلى ربه عزَّ وجل بنبيّه عليه الصلاة والسلام وأن يقصد بابه ويلوذ بحماه وتشفع به في كل الأمور عند الله سبحانه وتعالى، وأن يستعيز به من كل ما يخشاه فهو الأمل والباب الذي يولج منه إلى الحق عزَّ وجل، وينتقل بعد ذلك إلى مناجاة النبي ﷺ والاستغاثة به. وهذا ما اعتاد عليه الناس في ذلك العصر وبعده من خاصة وعامة اقتداء بمن سلف من أهل التصوف وغيرهم الذين يقولون بنظرية الحقيقة المحمدية والنور المحمدي. فيقول البكري: ^{٤٥٦}

فلذ به من كل ما تختشي	فإنه المرجع والمؤئل
وحط أحمال الرجا عنده	فهو شفيع دائماً يقبل

٤٥٥- الخفاجي، ريحانة الألبا، ص ٢٢٧-٢٢٨.

٤٥٦- المصدر السابق، ج ٢/٢٢٧-٢٢٨.

فإنه المأمل والمعقل
أظفارها واستحكم العضل
وخير من فيهم به يسأل
فرجت كرباً بعضه يذهل
لشدة أقوى ولا أحمل
برتبته عنها العلا تنزل
فإن توقفت فمن أسأل
ولست أدري ما الذي أفعل
لشدة أقوى ولا أخمل
أتاه من غيرك لا يدخل
زهر الروابي نسمة شمأل
وطاب منه الند والمندل
ساجعة أملودها مخضل

وعذبه من كل ما ترتجي
وناده إن أزمة أنشبت
يا أكرم الخلق على ربه
قد مسني الكرب وكم مرة
ولن ترى أعجز مني فما
فبالذي خصكها بين الوري
عجل بإذهاب الذي أشتكي
فحيلتي ضاقت وصبري انقضى
ولن ترى أعجز مني فما
وأنت باب الله أي أمرئ
عليك صلى الله ما صافحت
مسلماً ما فاح عطر الحمى
والآل والأصحاب ما غرّدت

وللشاعر محمد البكري أبيات من قصيدة أخرى يُشير فيها أيضاً إلى الحقيقة العممية
موضحاً بذلك عقيدته الصوفية، ويصف النبي ﷺ بنور النور، أي نور الله سبحانه
وتعالى، وهو سر من أسرار الله تعالى، بل هو كنز الأسرار في عالم الثبوت أو
المعقولات التي كتبت في اللوح المحفوظ، وهو خير مخلوق على الإطلاق، إذ قرّبه الله
سبحانه وتعالى منه ولم يحتجب عنه ﷺ ليلة المعراج، فقد رأى رسول الله ﷺ نور ربه
عز وجل بعينه من غير حجاب. فيقول:^{٤٥٧}

كنز السر والمطلب
بدائع سره تكتب
له مولاه قد قرب
فغنه قط لا يحجب
بمدحته ولو أطنب

حبيب الله نور النور
ومن في لوح حضرته
ألا خير مبعوث
ومن بالعين أبصره
ومن لا يفني شخص

٤٥٧- المصدر السابق، ج ٢/ ٢٣٤-٢٣٥.

وينتقل الشاعر البكري في القصيدة نفسها بعد كلامه عن الحقيقة العمدية والنور الذي هو نور الحق عز وجل، إلى الاستغاثة والمناجاة لرسول الله ﷺ، لأنه عليه الصلاة والسلام مغيث الملهوف ومقيل العثرات، ويبين أنه في شدة وضيق، ويطلب من رسول الله ﷺ أن يخلصه من هذه الضائقة وأن يخلصه بسر من الأسرار الإلهية التي يتقرب بها إلى ربه عز وجل، وأن لا يبتليه بسلب هذا السر منه أبدًا. ويوضح الشاعر في استغاثته هذه أنه ليس له باب يلجأ إليه ولا أحدًا يستغيث ويتوسل به إلى ربه عز وجل إلا رسول الله ﷺ الذي يستنصر به في الدنيا ويستشفع به في الآخرة عند ربه عز وجل. فيقول: ^{٤٥٨}

أَقْنِي عَثْرَةً عَظُمْتُ	فَإِنِّي ضَاقَ بِي الْمَذْهَبُ
وَحَلَّصْنِي وَخَصَّصْنِي	بَسْرٍ مِنْهُ لَا أَسْلُبُ
أَغِثْ يَا سَيِّدِي لَهْفِي	وَالَا مِنْ لَهْ أَذْهَبُ
وَقُلْ لِي أَنْتَ فِي جَاهِي	فَلَا تَخْشَ وَلَا تَتْعَبُ
بِكَ اسْتَنْصَرْتُ فَانصُرْنِي	فَمَنْ تَنْصُرُهُ لَا يُغْلَبُ
بِكَ اسْتَشْفَعْتُ فَاشْفَعْ لِي	فَمَنْ ذَنْبِي لَكَ الْمَهْرَبُ

ونلاحظ أن مفهوم الحقيقة العمدية بمعناها الفلسفي لم يكن حاضرًا في العصر العثماني حضوره في العصور السابقة، إنما نلاحظ أن المفهوم الصوفي كان أكثر حضورًا في المدائح النبوية في هذا العهد، وكان شخص النبي ﷺ أوفر حظًا في هذا الغرض عند الشعراء، وهذا بسبب الاعتقاد الكامل للصوفية أن رسول الله ﷺ هو القطب الذي تدور حوله رحى الأولياء والصالحين الذين يبتغون الوصول إلى حضرة الذات الإلهية والفناء فيها، وقد كانت قصائد شعراء المديح النبوي متسمة بالسلاسة وسهولة التراكيب والألفاظ، والالتزام بقواعد البلاغة والفصاحة كما رأينا، ولم تخرج عن إطار علم العروض وبحور الشعر التي التزمها الشعراء في كل حين، والسمة التي تميزت بها قصائد شعراء هذا العصر وخاصة القصائد النبوية والصوفية، هي ملاءمتها للإيقاع الموسيقي مما جعلها متناسقة ومناسبة للإنشاد والغناء والتلحين الذي تعمده الكثير من شعراء هذا الفن الشعري لتكون من القصائد سهلة الذكر والترديد في الموالد النبوية ومحافل الذكر ومجالس الأنس عند الصوفية.

وقد أكد الشاعر النابلسي في مقدمة ديوانه: "ديوان الحقائق ومجموع الرقائق"، أن الكلام عن الحقيقة العمدية لا يفهمها أي إنسان ولو كانت الألفاظ والمعاني متشاركة مع ألفاظ ومعان غير تلك التي يختص بها رسول الله ﷺ، ثم يقول متابعًا: "والباب الثاني هو نفحة القبول في مدحة الرسول ﷺ وشرف وعظم، وهو المدح المرتب على حروف المعجم المرفوع القوافي، المرفوع الجاه والقدر في العرب والعجم، وهو الأنهار من لبن لم يتغير طعمه للذائقين، وقد عذب شربه للمشتاقين، ورضعته أطفال القدرة من ثدي اليقين، فعظم قسمه وشرف اسمه ورسمه". وفي إشارة إلى هذا المعنى يقول النابلسي أن كل أشعاره وقصائده وأقواله وألفاظه إنما القصد منها مقام الذات الإلهية التي هي الذات الوحيدة الموجودة في هذا الكون كما أشرنا في مبحث وحدة الوجود، وأنه حتى عندما يمدح النبي ﷺ فالمراد هو الذات الإلهية، لأن نوره وصفاته مستمدة من نور الذات الإلهية وصفاتها. فيقول:^{٤٥٩}

أنتم هم المعنى المراد بكل ما	قد قلت عنكم والجميع أسامي
وكذاك ديوان المديح جميعه	فيكم نشرت به صفات كرام
وكذاك ديواني بمدح المصطفى	والآل والأصحاب ذي الإكرام
قصدي به أنتم وفي لغتي لكم	عندي الكلام بسائر الأقسام

وللشاعر "ابن النحاس الحلبي"^{٤٦٠} قصيدة نبوية، إذ يُوجز في نبويته هذه في النسب النبوي فيقتصر في مستهلها على تذكر السفح، وكذلك يذكر البان وطيبة الفيحاء، وهو من خلال هذه الأماكن التي تفيض بالأشجان على قلبه يتذكر حين صدع الهوى قلبه، ويخاطب العذول بأن هذا الصدع لا يلتئم وأن الله خلق الشجن لهذه المنازل المباركة في كل واحد منّا، وأن من يؤم تلك الديار وتُقبَل أجفائه تراها فإن هذه الأجفان لن تعرف

٤٥٩- النابلسي، الديوان، ص ١٥-١٦.

٤٦٠- المنلا فتح الله بن عبد الله، المعروف بابن النحاس الحلبي، ثم المدني، (١٠٥٢-٠٠٠هـ = ١٦٤٢-٠٠٠م)، حلبي الأصل والمولد، عكف منذ طفولته على دراسة الأدب، وولع بالشعر ونظمه، قدم المدينة الشريفة وأقام بها سنين، ناشراً لمطاوي العلوم، سباقاً لمغازي المنطوق والمفهوم، إلى أن أدركه الحمام فتوفي بالمدينة المنورة. (المحبي، خلاصة الأثر، ٢٥٧/٣-٢٦٦.. و المحبي، نفحة الريحانة، ٥٠٧/٢-٥٠٨.. و كحالة، معجم المؤلفين، ٥٢٠/٨.. الزركلي، الأعلام، ٣٣٣/٥).

الأسقام والأمراض ببركة من يسكن هذه الديار عليه الصلاة والسلام. يقول:

تذكر السفح فانهلت سوافحه	وليس يخفأك ما تخفي جوانحه
صدع الهوى يا عدولي غير ملتئم	يدريه بالبان من أشجاء صادحه
هي المنازل أشجاناً خلّقن لنا	فلا يزيد على المشجون ناصحه
حتى تخبّ بأنباء الرجاء به	في سندس لا ترى أينّا طلائحه
نؤم من طيبة الفيحاء طيب ثرى	لا تشتكي السقم أجفان تصافحه

وبعد أن يستهل ابن النّحاس بهذه الذكريات في تلك المنازل التي صدع الهوى فيها قلبه وذكره لطيبة الفيحاء، ينتقل بعدها ليتحدث حسب معرفته عن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فيذكر أنه يؤم طيبة التي يوجد فيها قبر أشرف مبعوث وأكرم خلق الله على الإطلاق والذي هو عَرَفَ يفوح برائحة الفردوس، وأن هذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم مهما مدحه الشاعر فلن يوقّيه حقه ولن يصل إلى ذلك القدر الذي هو أعظم من إحصاء النجوم، فكيف له بمدح من مدحه الله سبحانه وتعالى وسخر جبريل عليه السلام لخدمته، وإنما مديحه النبي ﷺ وسيلة لطلب الشفاعة منه وإلا فما حاجة البحر الطافح بالكرم والعطاء أن تمدحه بما يوجد به.. وينصح في البيت السادس زائر جنابه المكرّم ﷺ أن يقف أمامه بثقة تامة في طلبه منه، فإن من رame لا يخيب مقصده أبداً. فيقول:

فتمّ قبر من الأملاك في زجل	وتمّ عَرَفَ من الفردوس فائحه
وتمّ أشرف مبعوث وأكرم من	تكفلت بغنى الراجي منائحه
قالوا: حمدت السرى قلت لهم:	تُحصى النجوم ولا تُحصى مدائحه
وما أقول إذا ما جئت أمدح من	جبريل خادمه والله مادحه
مدح الكرام رشاء لاستماحتهم	وليس يحوج بحر عمّ طافحه
ثقّ بالنبي وقف قدّام حضرته	وأطرق فمهما ترّمه فهو مانحه

وينتقل الشاعر بعد ذلك ليخاطب النبي ﷺ معذراً عن إفائه حقه وعن التقصير في ذكّ أوصافه المحمودة العلياء، وأنه قد جاء إلى حضرة المصطفى ﷺ صفر اليدين خالي

الوفاض منكسرًا ذليلاً مثقلًا بالذنوب والآثام، فيناجيه ويتضرع إليه ويتوسل به ويستشفعه في يوم الحساب. فيسترسل قائلاً:^{٤٦٣}

يا أكرم الخلق فاعذر شاعراً وقفت	عن درك أوصافك العليا قرائحه
صفر اليدين غريب الدار منكسراً	أتاك والذنب أعنى الظهر فادحه
يهوى النجاة ولم يسلف له عملاً	بسر يوم يسر المرء صالحه
يا ويله يوم يأتي للحساب غداً	إن لم يكن بك مولاه يسامحه
عسى بقربك أن تنفى رعونته	وتستحيل إلى الحسنى قبائحه
وما أحتك في حق الجوار له	وكيف أوضح معنى منك واضحه
وإنما طالب الحاجات ذو قلق	كل على من به تقضى مصالحه
فاستدن من هو بالاعتاب منطرح	غير الأسى ما له خلّ يطارحه

وفي نهاية قصيدته النبوية هذه يختتم ابن النّحاس أبياته بالصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وأصحابه كل ما أشرق الصبح وكل ما ابتسمت ثغور الصباح المشرق في ظلام الدجى، وكل ما اشتاق مهاجر إلى لقاء الأهل والأوطان وحنّ لرؤية إلفه وأحبابه. فيقول:^{٤٦٤}

عليك أزكى صلاة كلما ختمت	بالمسك عادت بتسليم فواتحه
ما امتد للصبح باع الشرق فاعتنقا	أو حنّ نحو لقاء الإلف نازحه
والآل والصحب ما روض الدجى	ثغوره فاستعارتها مصابحه

وللشاعر ابن النّحاس الحلبي قصيدة نبوية ثانية كان قد نظمها في ليلة عيد الفطر عندما حصلت له حادثة لم يكن يتوقع حدوثها، ولذلك لجأ ينادي الله سبحانه وتعالى بقوله: "يارب" مكرّراً هذه الكلمة أربع مرات، ولم يكن للنسيب النبوي فيها موضع إلا في مخاطبته تلميحاً أو تصريحاً بغير هذا التعبير قائلاً:^{٤٦٥}

٤٦٣- المصدر السابق، ص ١٠٠.

٤٦٤- المصدر السابق، ص ١٠١.

٤٦٥- المصدر السابق، ص ١٠١-١٠٢.

وإليه أمر الخلق راجع
بك ما كتبت عليه واقع
ص أو يفيدك وهو طائع
يديك ياذا العفو ضارع
للباب فضلك جئت قارع
لديّ من الوسائل والذرائع
م غيوث سلع والأجارع
وتقوى وأكرمهم طبائع
نخست شريعته الشرائع
آيات والكلم الجوامع
ته لعرق الشرك قاطع
ه نجوم حضرتك الطوالع
ضاءت بطلعته المطالع
هلت برضّعها المراضع
ه كلاهما خير المضاجع
سوى الرضوان رابع
رفائله للخير جامع

يا من لمن يدعوه سامع
يا رب ناصيتي ترا
ماذا يضرك وهو عا
فارحم ترابك فهو بين
أنا عبدك الشيخ المسي
ما في يدي ولا
إلا مجاورة الكرا
خير الخلائق نائلاً
خير النبيين الذي
الصادق المبعوث بال
من لم يزل بحسام دعو
يا رب بالبيض الوجو
يا مطلع النور الذي
الرحمة العظمى إذا انذ
وبصاحبيه مضاجعي
فهم الثلاثة ما لنجواهم
وبنور وجهك أستجي

وبعد مناجاة الشاعر لربه مرات عديدة يستطرد لمخاطبة النبي الكريم ﷺ فيستشفع
بجنابه المكرم عليه الصلاة والسلام فيما يقارب ثمانية عشر بيتاً، ثم ينتقل بعد ذلك إلى
التوسل برسول الله ﷺ ومناجاته وطلب شفاعته وأن ينظر إليه بعين الرضا والرحمة
وطلب المغفرة له من الله تعالى لكي يكتب الله سبحانه وتعالى له حسن الخاتمة، فإن تلك
الذنوب قد سودت صحيفته ولا يعرف ماذا يفعل غداً من شدة خجله أمام ربه عز وجل،
فتارة ينادي رسول الله ﷺ ليشفع له، وتارة أخرى ينادي ربه عز وجل ويطلب باباً الذي
هو باب رسول الله عليه الصلاة والسلام، الذي يطمع بجاهه وجوده وكرمه وكرامته عند

تمّة لأفعال فظائع	انظر إليّ بحسن خا
شيخاً ومكتهلاً ويفاغ	سودن وجهه صحتي
علي مسالكي والصبح طالع	حتى لقد عميت
فكرت فيما كنت صانع	ويلاه واخجلي إذا
ولا لحالي من مضارع	لا فعلي الماضي يسر
اني إذا جرت المدامع	فارحم تعثر دمع عصب
زاري وخذ بيدي وسارع	وامسح بعفوك ثقل أو
لك ساجد في القبر راع	بحياة صفوتك الذي
نور النبوة منه ساطع	أفديه قبراً لم يزل
ورجائي فيك وفيه طامع	يا رب بابك بابـه
وتارةً يا خير شافع	طورا أنادي ربّ رب
سندي فإنني جئت فازع	انظر لواقعتي وكن
من راحتيه الماء نابغ	يا منبع الجود الذي
الكرام بها الصنائع	هذي ليالي العبد بصطع
ح براشيق الاحسان واسع	الذنب يغفر والجنـا
الله ليس عليه دافع	أنا في حماك وأنت باب

الخاتمة

تمت بعون الله تعالى وفضله هذه الدراسة التي تمكّنّا من خلالها الاطلاع على نمط متميز من النماذج الأدبية، وهو الخطاب الشعري الصوفي في العصر العثماني، والذي أصبح أحد المراجع التي تتفاعل معها عقول المتلقين وعواطفهم، مفاعلة تتجدد باستمرار الأساليب التي يستوعبها القراء، مع تلك اللغة الشعرية الصوفية المتسقة بين النظمية والمعنوية والأدائية.

وقد كان لهذا اللون الأدبي وثيق الصلة بالشعر الديني بشكل عام، وشعر الزهد والمدح النبوي بشكل خاص من الناحية الموضوعاتية، إذ يُعتبر هذا الأخير مرحلة مهمة من مراحل الشعر الصوفي، ويتجلى هذا الحكم بوضوح في المميزات الخطابية والأسلوبية لكلا النمطين الأدبيين في فترة النشوء، وحينئذ لم تكن هناك حاجة للتفريق بينهما على المستوى الأدبي والعلمي.. ومن الطبيعي أن لا تكون جميع البلاد الإسلامية والعربية بمعزل أو انقطاع عن التطورات الأدبية الحاصلة في تلك الحقبة، فالآراء الصوفية التي كانت تشيع في المشرق كانت تتسرب إلى بلاد المغرب العربي وغيرها من البلاد الإسلامية بسبب الرقعة الواسعة للدولة العثمانية، والتي امتدت إلى البلاد الأوروبية، فكان العلم والأدب والفكر واحدًا في جميع أنحاء الدولة نتيجة التنقل المستمر للعلماء والأدباء والفقهاء هنا وهناك.

ولقد حاولت في دراستي هذه أن أعرض صورة عن الأدب الصوفي بشكل عام في العصر العثماني الذي يغطي الحقبة التاريخية التي تقارب نحو ثلاثة قرون، تبدأ من التوسع العثماني في مصر وبلاد الشام في العام ١٥١٦م، وتمتد حتى بداية النفوذ الأوربي الاستعماري مع بداية أول حملة صليبية استعمارية دخلت الأراضي العربية، وهي تلك الحملة الفرنسية على مصر وبلاد الشام في العام ١٧٩٨م، التي كان يقودها نابليون بونابرت؛ فبمجيء هذه الحملة المشؤومة بدأ الغزو الاستعماري والتدخل الأوربي في الدول العربية الذي انتهى باستعمار كافة أراضيها، والسيطرة عليها.

وقد تحدثت في التمهيد التاريخي عن وضع العرب والبلاد العربية قبيل التوسع العثماني فيها وخلالها.. حيث كان العالم العربي في القرن السادس عشر الميلادي تحت الصراع الدائر بين الدول الثلاث الكبرى، دولة المماليك، والدولة الصفوية، والدولة العثمانية.

وكانت بداية سيطرة العثمانيين على العالم العربي عندما زحف الجيش العثماني إلى بغداد لتخليصها من الاحتلال الصفوي والظلم والدموية التي قام بها الشاه إسماعيل الصفوي بقتله أكثر من مليون مسلم سني، ومنعه من الاستيلاء على جميع العالم الإسلامي لتأسيس مذهب شيعي فيه، فدخل العثمانيون تبريز عام ١٥١٤م.

ثم توجه العثمانيون إلى مصر بعد دخولهم بلاد الشام واصطدم الجيشان في معركة الريدانية بمصر انتهت بانتصار العثمانيين على المماليك عام ١٥١٧م. وبعد أن دخلت الدولة العثمانية البلاد العربية وضمتها جميعها إليها توسعت في قارات العالم الثلاث آسيا وأوروبا وإفريقيا، فصار لهم سلطاناً مهاباً وسطوة شديدة، وامتدت فتوحاتهم شرقاً وغرباً، وبعد حكم دام أكثر من خمسة قرون ضعفت الدولة العثمانية وانتهت سيطرتها على الدول العربية التي تقاسمها الاستعمار الأوروبي الصليبي وعاثوا فيها فساداً ونهبوا خيراتها ودمروا شعوبها.

واعتمد نظام الحكم العثماني السياسي والإداري في العالم العربي يعتمد على الأحكام القانونية التي كانت تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما كان يعرف بقانون نامه الذي وضعه السلطان محمد الفاتح، إضافة إلى قانون نامة الذي كان من وضع السلطان سليمان القانوني. ولم تختلف الحياة الاجتماعية بشكل عام عن العصور السابقة.

ولم تنفصل الحياة الثقافية والفكرية في الولايات العربية عن تاريخها أبداً، بل كان العلماء الأتراك يقدون إلى البلاد العربية لتعلم اللغة فضلاً عن اهتمام السلاطين العثمانيين باللغة العربية لأنهم وجميع الأتراك كانوا ينظرون إليها أنها لغة دينهم وكتابهم وثقافتهم الأولى. وكان العلماء من جميع الولايات والأقطار حتى من بلاد الأناضول يجتمعون في مجالس ومؤتمرات ويحتكون ببعضهم البعض لمدارسة اللغة العربية وتعلم آدابها، وكان موسم الحج من أهم المؤتمرات التي كانوا يلتقون فيها..

وكان المذهب السني هو المذهب السائد في جميع البلاد، وكان أكثر الناس ينتمون للتيار الديني الصوفي الذي كان يُعتبر أحد أهم التيارات السنية المنتشرة في ذلك العهد، وكان يمارس نشاطه من خلال الزوايا والخانقاهات والرباطات التي يتم فيها تدريس العلوم الشرعية والعربية والأدبية. وكان العثمانيون يشجعون هذا التيار ويبنون لهم المدارس والتكايا، وقد أبدع الكثير من العلماء في هذا مجال التأليف الاهتمام بالعلوم الأخرى في الفلك والحساب والهندسة والعلوم التجريبية وعلمي الحيوان والنبات وكذلك علم الملاحة والبحار والفلاحة.

ونستخلص من الحياة الفكرية أن العلم في تلك الفترة له مكانته الخاصة التي هي أسمى المراتب على الإطلاق لدى جميع الطبقات والفئات في المجتمع الإسلامي والعربي على امتداد رقعة الدولة العثمانية الواسعة، وأن العلماء والفقهاء كانت لهم المكانة المرموقة.

وقد أسهمت اللغة العربية في المجتمع وكان لأدبائها وشعرائها الذين أكثروا وأجادوا وأبدعوا في كافة المجالات والألوان الأدبية والأغراض والفنون الشعرية المثمرة وتطورها، وخاصة شعر المديح والغزل وشعر الحب الإلهي (الصوفي) الذي ينبع من شعر الزهد والمديح النبوي. حيث

استمر الزهد عبر العصور حتى تغير اسمه فيما بعد إلى اسم التصوف، على الرغم من عدم أي تغيير في الآداب والتعاليم وخاصة التقوى والورع وتحقير الدنيا الفانية. إلا أن التصوف مرّ بمراحل متعددة وظهرت مدرسة التصوف الفلسفي التي كان يمثلها أبو حامد الغزالي وغيره من كبار العلماء، وكان هناك أيضًا التصوف الطريقي الذي صار من خلاله التصوف منظماً بجماعات ومريدين ملتزمين بآداب معينة وأوراد، يقودهم شيخٌ مرشد ويشرف عليهم ويجمع المريدين حوله لوعظهم وإرشادهم وإعانتهم في رحلة عروجهم إلى محبة الله سبحانه وتعالى والفناء فيه.. وقد كثرت المدارس الطريقية في العالم الإسلامي وانتشرت وتأسست في كل مكان طريقة تُنسب لاسم مؤسسها كالقادرية والسهروردية والرفاعية والنقشبندية وغيرها؛ وكان لهذه الطرق دورها الفعّال في المجتمعات الإسلامية على مرّ العصور. وفي العصر العثماني انتشرت تلك الطرق وازدهرت بفضل مشايخها الذين خلف بعضهم بعضاً في تسيير أعمال الطريقة والمحافظة على آدابها.

وكان للشعر الديني دوره الفعّال في حياة الناس حيث اعتمد عليه كبار العلماء في الوعظ والإرشاد وخاصة شعر الزهد والتصوف الذي كان له وقع خاص في نفس السامع، وفي الوقت ذاته كان الأديب الصوفي يُعبّر في قصائده عن حالة الحب التي تملّكت قلبه وتمكنت منه ولم يعد باستطاعته كتمان ذلك؛ إذ كان لهذا النوع من الشعر عمقاً معنوياً لا يدركه إلا أهله، فظاھر شيء وباطنه شيء آخر، وهذا ما أخذه شعراء التصوف في العصر العثماني من أسلافهم الذين اعتادوا على هذا النمط الشعري الصوفي للتعبير عن وجدانهم الذوقي..

ولأن الحب الإلهي والفناء في الله سبحانه وتعالى والأحوال التي كان يمرّ بها الصوفي في رحلة عروجه إلى الذات الإلهية من صحو ومحو وجمع وفرق ووجد وذوق ونفي وإثبات وغير ذلك من المصطلحات الصوفية. فقد حاول أصحاب الأدب الصوفي الابتعاد عن توضيح معاني هذه المصطلحات في أدبهم وأشعارهم، وذلك حفاظاً منهم على هذه الأسرار الإلهية التي لا يتجلى بها الله سبحانه وتعالى إلا على من اختصهم للجدّ والاجتهاد من أجل الوصول إلى الفناء في حبه عزّ وجل، وما البوح بهذه الأسرار إلا سبب لضيعاعها وامتناعها، وكذلك خوفاً من اتهامهم بالكفر ودرءاً لما قد يتعرضون إليه من قتل واضطهاد. فلجأ هؤلاء الأدباء إلى الرمز الشعري الصوفي كرمز المرأة ورمز الخمرة ورمز الطبيعة وما إلى هنالك؛ وذكروا ليلى ولبنى وسعدى والرباب وذكروا الخمرة والسكر والدّن والكأس والدير والساقى وغير ذلك من الرموز التي أرادوا من خلالها توجيه الخطاب إلى الذات الإلهية والتعبير عن حبهم الخالص لخالقهم عز وجل والفناء فيه والبقاء به، والسكر والهيّام والجنون الروحي بذلك الحب الأبدي الباقي.

وبينوا أن هناك حقيقة لكل ظاهر من الأمر وخاصة الأحكام الإلهية، وأن لكل حكم فيها ظاهر

وباطن، فالظاهر هو الشريعة والباطن هو الحقيقة. فالشريعة أمرت بالصلاة، ولكن الحقيقة تأمر بالخشوع فيها والحضور الكامل أمام الحضرة الإلهية، وهلمَّ جرًّا..

واعتمد الصوفية في أدبهم على توضيح نظرية وحدة الوجود ووحدة الشهود وغيرها من النظريات التي كانت محلَّ خلاف بين الصوفية ومنتقديهم، حيث بيّنوا أن معنى وحدة الوجود هو أن الكون بما فيه محدث فإن، والله سبحانه وتعالى موجدٌ باقٍ، وإن المخلوقات تستمد حياتها وقوتها من الذات الإلهية الموحدة، ولو أن هذه الإمدادات قُطعت عن المخلوقات فإنها تَفنى.

إذًا.. فالكون كله ذات واحدة وهي ذات الله سبحانه وتعالى. وقد وردت الأدلة النقلية والعقلية من قبل العديد من جهابذة هذا العلم الذوقي وأدبائه، وأكثر الشعراء من الكلام فيها بطريقتهم الوعظية التي عُرفوا بها من أمثال ابن عربي والناقلي والياقي وغيرهم.. وما وحدة الشهود ببعيدة في معناها عن وحدة الوجود، فهذه النظرية مقامات وأحوال ودرجات تبدأ من الجذبة وتنتهي بأشرف المقامات، وهي أن يشهد الصوفي فراره، وأنه بالله من الله إلى الله، فيشهد أنه فرَّ به منه إليه، ويعطي كل مشهد حقّه من العبودية، وهذا حال الكَمَل.

وكان للأدب الصوفي بُعدًا نفسيًا من خلال الشعر الذي يُعتبر طريقًا فسيحًا يستطيع الصوفي من خلاله العودة إلى منبعه الأول الذي ورد منه، ويحاول ذلك الأديب الوصول إلى ذلك المنبع في رحلة شاقة يجتازها بخطوات ثابتة حتى يبلغ مراده. وأكثر ما تمثل البعد النفسي عند هؤلاء الأدباء هو أدب الحب الإلهي، واعتبروه القطب الذي تدور حوله رحي الصوفية، فالتزموه ولم يخالفوا سلوك أسلافهم من أصحاب هذا الطريق..

وكان للمديح النبوي النصيب الأكبر عند السادة الصوفية فخصصوا له من قلوبهم مرتعًا يسرح فيه ذلك الحب لمقام سيد الخلق عليه الصلاة والسلام، ولاسيما أنّ شعر المديح النبوي أحد الأسباب التي كان لها دور في ظهور الشعر الصوفي، وقد ظهر أساطين هذا الفن الشعري وجهابذته الذين كان أغلبهم من شعراء التصوف كابن الفارض والبوصيري والشهاب محمود وغيرهم. وأكثر القصائد النبوية شهرة قصيدة البردة للبوصيري التي تصدرت جميع المحافل في كافة أنحاء العالم. وقد استلهم شعراء المديح النبوي في العصر العثماني أكثر الصور الشعرية والألفاظ والمعاني من تلك القصيدة المشهورة.

وسار الشعراء في هذا العصر أيضًا على المنوال الذي اعتمده أصحاب نظرية الحقيقة المحمدية والنور المحمدي، ولكن لم يتطرق إليها إلا القليل من الشعراء والأدباء أبرزهم الشيخ عبد الغني النابلسي الذي تحدث عنها بأسلوبه الخاص فأثبت أن رسول الله ﷺ أبو الذوات مثلما أن آدم عليه السلام أبو الأسماء، وأن جميع الأكوان من نور سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام الذي هو من نور

الله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا النمط سار شعراء المديح النبوي في ذلك العصر يمدحون النبي ﷺ في قصائدهم وأشعارهم وينظمون المقطعات والقصائد في مناجاته ويطلبون الشفاعة منه عليه الصلاة والسلام. وفي الختام أرجو الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وُفِّت في هذا العمل المتواضع، وأن تعطي هذه الدراسة حافزاً لباحثين آخرين للقيام بدراسة تلك الحقبة التي خصصتها في هذا البحث، علَّهم يفيدون القارئ بآثار ومراجع قيِّمة مدفونة تحت غبار الزمن بين رفوف المكتبات المظلمة.. والله سبحانه وتعالى أسأل أن يكون هذا البحث قد بلغ الغاية المرجوة.. فما كان فيه من صواب فمن الله العليّ القدير ﷻ.. وما كان غير ذلك فحسبي أني بذلت قصارى جهدي.. والله من وراء القصد.



قائمة المصادر والمراجع

- المجلات والدوريات:

النصر، عبد المنعم عزيز، "العلاقة بين الحقيقة المجدية والإنسان الكامل عند الشاعر محي الدين بن عربي"، مجلة دراسات الأردنية، مجلة ٢٧، عدد ٢، (سنة ١٠/٢٠٠٠م).

منشورات إدارة المعهد الخنزوي للعلوم الشرعية، (من العام ١٩٩٣ حتى عام ٢٠١٠م)، كتاب: الذكرى السنوية لرحيل شيخ الطريقة النقشبندية الخنزوية الشيخ عز الدين الخنزوي [فُدَس سرُّه]، سورية، القامشلي، تل معروف، سلسلة دورية سنوية (تصدر في ٣١ تموز من كل عام).

- المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت ٢٣٥هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، ط ١، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- ابن إسحاق، محمد بن إسحاق يسار المطلبي بالولاء المدني (ت ١٥١هـ)، **السيرة النبوية (سيرة ابن إسحاق)**، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٢٤/٢٠٠٤.
- ابن إسحاق، محمد بن إسحاق يسار المطلبي بالولاء المدني (ت ١٥١هـ)، **سيرة ابن إسحاق المسماة بـ: المبتدأ والمبعث والمغازي**، (تحقيق محمد حميد الله)، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب: المغرب، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.
- ابن البشير، أحمد الطيب (ت ١٢٣٩هـ)، **الحكم المسمى النفس الرحماني في الطور الإنساني**، (تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي)، ناشرون، بيروت، لبنان ٢٠١٤.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي أبو الفرج (ت ٥٩٧هـ)، **صفة الصفوة**، ط ٣، (تحقيق محمود الفاخوري ومحمد رواس قلعه جي)، دار المعرفة: بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ط ١، (تحقيق محمود الأرناؤوط و عبد القادر الأرناؤوط)، دار ابن كثير: دمشق - بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج ٨.
- ابن الغزي، محمد عبد الرحمن شمس الدين أبو المعالي (ت ١١٦٧هـ)، **ديوان الإسلام**، ط ١، (المحقق: سيد حسن كسروي)، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- ابن الفارض، سلطان العاشقين شرف الدين أبو حفص عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي المصري (ت ٦٣٢هـ)، **الديوان**، ط ١، (شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥م.

ابن المزين، أبو العباس ضياء الدين أحمد بن عمر القرطبي (ت ٦٥٦هـ)، إثبات نبوة محمد ﷺ، (تحقيق ودراسة أحمد آيت بلعيد)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، طبقات الأولياء، ط ١، (تحقيق نور الدين شريبه)، مكتبة الخانجي: القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

ابن إياس الحنفي، محمد بن أحمد المصري (ت ٩٢٠هـ)، بدائع الزهور ووقائع الدهور، (تحقيق محمد مصطفى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

ابن تغري بردي، يوسف بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن جمال الدين (ت ٨٧٤هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط ١، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب: مصر.

ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد الكناني العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط ١، (تحقيق نظر بن محمد الفاريابي)، دار طيبة: الرياض، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد، ط ١، (تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١/٢٠٠١م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ولي الدين (ت ٨٠٨هـ)، مقدمة ابن خلدون، ط ١، (تحقيق عبد الله محمد الدرويش)، دار يعرب: دمشق، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

ابن عبد الظاهر، محي الدين، (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، ط ١، (نشر وتحقيق عبد العزيز الخويطر)، الرياض.

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد الحسني (ت ١٢٢٤هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم للعارف بالله تعالى ابن عطاء الله السكندري، ط ١، (تحقيق الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ٢٠١٣م.

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد الحسني (ت ١٢٢٤هـ)، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ط ١، (تحقيق عبد المجيد خيالي)، مركز التراث الثقافي المغربي، ٢٠٠٤م.

ابن عربي، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)، **فصوص الحکم**،
والتعليقات عليه، ط ٢، (بقلم الدكتور أبي العلا عفيفي)، دار الكتاب العربي،
بيروت، لبنان ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ابن عربي، الشيخ الإمام أبي بكر محي الدين (ت ٦٣٨هـ)، **الفتوحات المكية**،
(ضبطه وصححه ووضع فهرسه أحمد شمس الدين)، دار الكتب العلمية:
لبنان ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ابن عربي، الشيخ الإمام محي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ)، **الديوان الكبير**،
ط ١، (تحقيق عبد الإله بن عرفة)، دار الآداب، بيروت ٢٠١٨م، ص ٣٤.

ابن عربي، الشيخ الإمام محي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ)، **ترجمان
الأشواق**، ط ٣، (تحقيق عبد الرحمن المصطاوي)، دار المعرفة: بيروت، لبنان،
٢٠٠٥م.

ابن عربي، محي الدين (ت ٦٣٨هـ)، **رسالة روح القدس**، ط ١، (تحقيق عزة
حصري)، مطبعة دار العلم، دمشق ١٩٧١م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**،
دار عالم الكتب: السعودية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجة القزويني أبو عبد الله (ت ٢٧٣هـ)، **سنن ابن
ماجه**، ط ١، (تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون)، دار الرسالة العالمية: بيروت،
د.ت.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي
المصري (ت ٦٣٠هـ)، **لسان العرب**، ط ٣، دار صادر: بيروت ١٤١٤هـ.

ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الملك بن أيوب الحميري
المعافري (ت ٢١٣هـ)، **السيرة النبوية**، (تحقيق عمر عبد السلام تدمري)، دار
الكتاب العربي: بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

أبو الخشب، إبراهيم علي، (١٩٧٠م)، **تاريخ الأدب العربي في الأندلس**، ط ١،
دار الفكر العربي: القاهرة.

أبو العباس الحلبي، أحمد بن عبد الحي (ت ١١٢٠هـ)، **عرائس الأفكار في
مدائح المختار**، ط ١، (تقديم ودراسة: علي بن المنتصر الكتاني ومحمد حمزة
الكتاني)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠٠٧م.

أبو العتاهية، إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني أبو إسحاق (ت ٢١١هـ)،
الديوان، ط ١، (تحقيق حمدي السلفي وصبحي السامرائي)، دار بيروت للطباعة
والنشر، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي
السجستاني (٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، ط ١، (تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون)،
دار الرسالة العالمية: بيروت، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

أبو زيد، شاعر أحمد، (د.ت)، الحروب الصليبية والأسرة الزنكية، الجامعة
اللبنانية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية ٥٨.

أبو علي، نبيل خالد، (٢٠٠٧م)، الأدب العربي بين عصرين المملوكي
والعثماني، ط ١، دار المقداد للطباعة، غزة.

أحمد بن عبد العزيز، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، عقيدة الصوفية وحدة الوجود
الخفية، القيصر، مكتبة الرشد: الرياض.

الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور أبو الفتح (ت ٨٥٢هـ)،
(١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، المستطرف في كل فن مستظرف، ط ١، دار الكتاب العلمية:
بيروت، لبنان.

الإدريسي، محمد العدلوني، (٢٠٠٢م)، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي،
ط ١، دار الثقافة: الدار البيضاء.

الأدنه وي، أحمد بن محمد (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، طبقات
المفسرين، ط ١، (تحقيق سليمان صالح الخزي)، نشر مكتبة العلوم والحكم،
المدينة المنورة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

الأصفهاني، أبو التثاء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن (ت ٧٤٩هـ)،
(١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)، مطالع الأنظار شرح طوابع الأنظار للبيضاوي، ط ١، دار
الكتبي: القاهرة.

الأعشى، ميمون بن قيس، الديوان، ط ٢، (شرحه وقدم له مهدي ناصر الدين)،
دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني
في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط ١، (تحقيق: علي عبد الباري عطية)،
دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤١٥هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ط ١، (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة: بيروت، ١٤٢٢هـ، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

البغدادي، إسماعيل باشا الباباني (ت ١٣٩٩هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجلية في مطبعتها البهية: إسطنبول ١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي: بيروت.

البكري، محمد بن أبي السرور الصديقي (ت بعد ١٠٧١هـ)، المنح الرحمانية في الدولة العثمانية، (تقديم وتحقيق وتعليق ليلى الصباغ)، دار البشائر: دمشق ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

البوريني، الحسن بن محمد (ت ١٠٢٤هـ)، تراجم الأعيان من أنباء الزمان، (تحقيق د. صلاح الدين المنجد)، نشر مطبوعات المجمع العلمي العربي: دمشق ١٩٥٩م.

البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد بن حمّاد بن محسن بن عبد الله الصنهاجي (ت ٦٩٦هـ)، الديوان، ط ١، (تحقيق عمر الطباع)، دار الأرقام: بيروت، ٢٠٠٤م.

البوطي، محمد سعيد رمضان، (٢٠١٧م)، هذا والدي، ط ١، دار الفكر المعاصر: دمشق، سوريا.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، (ت ٤٥٨هـ)، الأسماء والصفات، ط ١، (تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي)، مكتبة السوادي جدة، السعودية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر الخُسْرُوْجْردي الخراساني (ت ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، ط ٣، (تحقيق محمد عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

اليومي، سلطان الموحدين الفتوة نور الدين علي (ت ١١٨٣هـ)، شرح الحكم العطائية المسمى: الهدى للإنسان إلى الكريم المنان، (تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي)، ناشرون، بيروت، لبنان، ٢٠١٩.

التميمي، عبد الجليل، (١٩٨٨م)، التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والتركية في العهد العثماني، بحث في كتاب الحياة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، إبراهيم الداوقوي، ط١، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، تونس.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، ط١، (تحقيق عبد السلام محمد هاون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨/١٩٩٨.

الجامي، مولانا أبو البركات الملا نور الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت٩٩٨هـ)، نفحات الأنس من حضرات القدس، ط١، (تحقيق محمد أديب الجادر)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م.

الجبوري، كامل سلمان، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، ط١، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

الجبوري، نظلة، (١٩٩٠م)، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط١، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع: بغداد.

الرجاني، العلامة علي بن محمد السيد الشريف (ت٨١٦هـ)، معجم التعريفات، (تحقيق ودراسة الشيخ محمد صديق المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠١٢م.

الجردي، الشيخ الدكتور وجدي أمين، (٢٠١٧م)، خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير، ط١، كتاب، ناشرون، بيروت، لبنان.

الجردي، وجدي أمين، (٢٠١٨م)، خاطرات الصوفية بين دلالة الرمز وجمالية التعبير: دراسة في نصوص ذي النون المصري (ت٢٤٥هـ)، والسري السقطي (ت٢٥٣هـ)، وأبي يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ)، والجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ)، ط١، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم (ت٧٥١هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ط١، (ضبطه وصححه: عبد الغني محمد علي الفاسي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.

الجيلاني، شيخ الإسلام وسلطان الأولياء أبي محمد عبد القادر بن أبي صالح عبد الله جَنَكِي دُوسْت الشافعي الحنبلي (ت٥٦١هـ)، فتوح الغيب، ط٢، (جمع وتحقيق محمد سالم بواب)، دار الألباب: دمشق ١٤١٣هـ.

الجيلاني، شيخ الإسلام وسلطان الأولياء أبي محمد عبد القادر بن أبي صالح عبد الله جَنَكِي دُوسْت الشافعي الحنبلي (ت٥٦١هـ)، سرّ الأسرار ومظهر الأنوار فيما

يحتاج إليه الأبرار، ط٢، (تحقيق خالد محمد عدنان الزرعي ومحمد غسان نصوح عزقول)، دار ابن القيم ودار السنابل: دمشق، ١٩٩٣م.

الحفني، عبد المنعم، (٢٠٠٣م)، الموسوعة الصوفية، ط١، مكتبة مدبولي: القاهرة.

الحكيم، سعاد، (١٩٨١م)، ط١، المعجم الصوفي، مطبعة دندرة للنشر والطباعة: بيروت.

الحمصي، نعيم، (١٩٧٨-١٩٧٩م)، نحو فهم جديد منصف لأدب الدول المتتابعة وتاريخه، ط١، منشورات جامعة تشرين.

الخاني، عبد المجيد بن محمد، (٢٠٠٢م)، الحقائق الوردية في أجلاء النقشبندية، ط٢، دار آراس للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية: أربيل.

الخاني، محمد بن عبد الله بن مصطفى (ت ١٢٧٩هـ)، البهجة السنية في آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، ط١، (ترجمة وتحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠٠٣م.

الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين (ت ١٠٦٩هـ)، ربحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، ط١، (تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه: القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٧٦م.

الخفاجي، محمد عبد المنعم، (١٩٥٧م)، الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة والنشر: القاهرة.

الدقن، السيد محمد، (١٩٧٩م)، دراسات في تاريخ الدولة العثمانية، القاهرة، د.ن.

الذهبي، شمس الدين محمد أحمد (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ط١، (تحقيق شعيب الأرناؤوط)، مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الرازي، فخر الدين أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي (ت ٣١١هـ)، لوامع البينات، شرح أسماء الله تعالى والصفات، ط١، (تحقيق محمد بدر الدين النعساني الحلبي)، المطبعة الشرفية بمصر: القاهرة، ١٣٢٣هـ.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم (ت ٥٠٢هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط١، (تحقيق صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، الدار الشامية: دمشق، بيروت، ١٤١٢هـ.

الرشيدي، محمد سالم، (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، **السلطان محمد الفاتح**، ط٢، دار
البشير للثقافة والعلوم، مصر.

الرفاعي، أبو العباس الشيخ أحمد بن السيد السلطان علي أبي الحسن بن السيد
يحيى المغربي (ت٥٧٨هـ)، **البرهان المؤيد لصاحب مد اليد لمولانا الغوث
الشريف أحمد**، ط١، (رواية تلميذه شرف الدين عبد السميع الهاشمي الواسطي)،
دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠١٠م.

الروّاس، بهاء الدين السيد محمد مهدي الصيادي الرفاعي (ت١٢٨٧هـ)، **ديوان
مشكاة اليقين ومحجة المتقين**، ط١، (اعتنى به شرف الدين حسن بن عبد الحكيم
عبد الباسط)، مطبوعات مكتب الزاوية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

الزبيدي، زين الدين، (١٩٩٥)، **التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح**،
ط١، دار النفائس: بيروت.

الزركشي، الإمام أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله المصري
الشافعي (ت٧٩٤هـ)، **شرح لفظة العجلان وبلّة الظمان**، لشيخ الإسلام زكريا بن
محمد الأنصاري، ط١، (تحقيق محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية: بيروت،
لبنان ٢٠٠٨م.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس
الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، **معجم الأعلام**، ط١٥، دار العلم للملايين: بيروت، ٢٠٠٢.

الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، ط١، (تحقيق محمد
باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٨٨م.

الزبيدي، مفيد، (٢٠٠٩م)، **موسوعة التاريخ الإسلامي العصر العثماني**
١٥١٦هـ/١٩١٦م، ط١، دار أسامة للنشر والتوزيع: الأردن، عمان.

السامرائي، أسعد، (١٩٧٨)، **التصوف، منشؤه ومصطلحاته**، ط١، دار
النفائس، بيروت.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت٩٠٢هـ)،
المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، (تحقيق محمد
عثمان الخشت)، دار الكتاب العربي: بيروت، ١٤٠٥/١٩٨٥م.

السرهندي، العارف بالله الإمام الربّاني محبوب سبحاني معشوق رحماني مجدد
ألف الثاني الشيخ أحمد بن عبد الأحد الفاروقي السرهندي الماتريدي الحنفي
النقشبندي (١٠٣٤هـ)، **المكتوبات الربانية**، ط٢، (جمعها يار محمد الجديد البدخشي

الطالقاني)، (تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي)، ثلاث مجلدات: في الأول ٣١٣ مكتوبًا، وفي الثاني ٩٩ مكتوبًا، وفي الثالث ١٢٤ مكتوبًا، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠١٥م.

السكندري، القطب الجامع للشريعة والحقيقة الشيخ أحمد بن محمد بن عبد الكريم أبو الفضل ابن عطاء الله المالكي الشاذلي (ت ٧٠٩هـ)، **الحكم العطائية**، (شرح أبو العباس أحمد بن محمد الشهير بزروق)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ٢٠١١م. السلمي، أبو عبد الرحمن، (٢٠٠٣م)، **طبقات الصوفية**، دار الكتب العلمية: بيروت، ص ١٦٦-١٧١).

السهروردي، عبد الرحمن حلمي العباسي (ت ١٢٨٧هـ)، **تاريخ بيوتات بغداد في القرن الثالث عشر للهجرة**، ط ١، (تحقيق عماد عبد السلام رؤوف)، مكتبة جواد" بغداد، د.ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٨٤٩هـ)، المناوي، محمد بن عبد الرؤوف (ت ١٠٣١هـ)، **جامع الأحاديث**: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير ويليه الجامع الأزهر في حديث النبي الأنور ويليه الأحاديث الموضوعة من الجامع الكبير ويليه المسانيد والمراسيل، (تحقيق عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد)، دار الفكر: بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

الشافعي، الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطاطي القرشي (ت ٢٠٤هـ)، **الديوان**، ط ٢، (تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي)، مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الشرتوني، سعيد الخوري، (١٨٨٩م)، **أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد**، ط ١، مطبعة مرسلتي اليسوعية: بيروت.

الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري الشافعي المصري (ت ٩٧٣هـ)، **الطبقات الكبرى المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار**، (تحقيق أسامة عبد العظيم)، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة، ٢٠١٣م.

الشعراني، العارف بالله عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (ت ٩٧٣هـ)، **البحر المورود في المواثيق والعهود**، ط ١، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، القاهرة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

الشلق، أحمد زكريا، (٢٠٠٢م)، **العرب والدولة العثمانية من الخضوع إلى المواجهة ١٥١٦-١٩١٦م**، ط ١، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ١٣.

الشوكانى، محمد بن علي اليمنى (ت ١٢٥٠هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، نشر دار المعرفة: بيروت.

الصلابي، علي محمد، (١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية.

الصلابي، علي محمد، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، القائد المجاهد نور الدين محمود زنكي شخصيته وعصره، ط١، مؤسسة إقرأ: القاهرة.

الصلابي، علي محمد، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، صلاح الدين الأيوبي، ط٢، دار المعرفة: بيروت، لبنان.

الصلابي، علي محمد، (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، السلطان سيف الدين قطز ومعركة عين جالوت، ط١، مؤسسة إقرأ، القاهرة.

الصيادي، أبو الهدى محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام الصيادي الرفاعي الحسيني شيخ مشايخ الدولة العثمانية (ت ١٣٢٨هـ)، قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، ط١، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٠١هـ.

الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ط٢، (تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي)، نشر مكتبة ابن تيمية: القاهرة، ٢٠٠٨م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملّي (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار المعارف: مصر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الطبري، ط٢، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار المعارف، مصر ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

الطمار، محمد، (١٩٨١م)، تاريخ الأدب الجزائري، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر.

العبود، جاسم محمد عبد، (٢٠٠٧م)، مصطلحات الدلالة العربية دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

العلوني، الإمام الشيخ إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي الشافعي (ت ١١٦٣هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ط٤، (تحقيق أحمد القلاش)، مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٩٨٥م.

العدوي، العلامة أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي
العدوي(ت١١٨٩هـ)، حاشية الشيخ العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن
العزية في الفقه المالكي، ط١، (تحقيق سالم المحيسن)، دار الجيل للطبع والنشر
والتوزيع، د.ت.

العراقي(ت٨٠٦هـ)، ابن السبكي(ت٧٧١هـ)، الزبيدي(ت١٢٠٥هـ)، تخرّيج
أحاديث إحياء علوم الدين، ط١، (استخراج: أبي عبد الله محمّد بن محمّد
الحّدّاد(ت١٣٧٤هـ)، دار العاصمة للنشر: الرياض، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

العز بن عبد السلام، الشيخ العارف بالله تعالى عزّ الدين بن عبد السلام بن
أحمد بن غانم المقدسي (ت٦٧٨هـ)، حل الرموز ومفاتيح الكنوز في شرح بعض
المصطلحات والمفاهيم الصوفية المبهمّة، ط١، (تحقيق محمد بو حنفي)، دار الكتب
العلمية: بيروت، لبنان ٢٠١١م.

العطاس، عبد الله بن علوي بن حسن، (١٣١٢هـ)، ظهور الحقائق في بيان
الطرائق، ط١، مطبعة بكرار حسني: القاهرة.

العفاني، سيد بن حسين، (د.ت)، صلاح الأمة في علو الهمة، (قدم له: محمد
صفوت نور الدين، محمد إسماعيل المقدم، عائض القرني، محمد عبد المقصود، أبو
إسحق الحويني)، المجلد الثاني، مؤسسة الرسالة.

العلوي، عبد الله بنصر، أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، منشورات وزارة
الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٩٨م.

العيدروس، العلامة محي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (ت١٠٣٨هـ)،
النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ط١، (تحقيق أحمد حالي ومحمود
الأرنؤوط وأكرم البوشي)، دار صادر: بيروت ١٤٥٠هـ/٢٠٠١م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت٥٠٥هـ)، المقصد الأسنى في شرح
معاني أسماء الله الحسنى، ط١، (تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي)، الجفان
والجابي: قبرص، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، مشكاة
الأأنوار ومصفاة الأسرار، ط١، (تحقيق عبد العزيز عزّ الدين السيروان)، عالم
الكتب: بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

الغزي، أبو المكارم محمد بن محمد بن محمد نجم الدين (ت ١٠٦١هـ)، **لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر**، ط ١، (تقديم وتحقيق محمود الشيخ)، نشر وزارة الثقافة: دمشق ١٩٨١-١٩٨٢م.

الغزي، الشيخ كمال الدين محمد بن محمد شريف (ت ١٢١٤هـ)، **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠١٥م، ج ٢.

الغزي، نجم الدين بن بدر الدين بن أحمد (ت ١٠٦١هـ)، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، ط ١، (تحقيق خليل المنصور)، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

القاري، الإمام العلامة نور الدين ملا علي بن سلطان محمد الهروي المعروف بالقاري (ت ١٠١٤هـ)، (١٤٣٧هـ)، **شرح عين العلم وزين الحلم**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

القاري، نور الدين ملا علي بن سلطان محمد الهروي (ت ١٠١٤هـ)، **شرح الشفا للقاضي عياض**، ط ١، (تحقيق عبد الله محمود الخليلي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

القاسم، محمود عبد الرؤوف، (١٤٠٨هـ)، **الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ**، دار الصحابة: بيروت.

القاشاني، كمال الدين بن عبد الرزاق (ت ح ٧٣٠هـ)، **اصطلاحات الصوفية**، ط ٢، (تحقيق عاصم الكيالي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ٢٠١٢م.

القاشاني، عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين بن أبي الغنائم محمد (ت ٧٣٠هـ)، **شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي**، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٠.

القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)، **الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ**، (تحقيق علي محمد البجاوي)، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٤/١٩٨٤.

القرماني، أبو العباس أحمد بن يوسف الدمشقي، (ت ١٠١٩هـ)، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، ط ١، (تحقيق فهمي سعيد وأحمد حطيطة)، عالم الكتب: بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

القسطلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي
المصري أبو العباس (ت ٩٢٣هـ)، **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، ط ٢، (تحقيق
صالح أحمد الشامي)، المكتب الإسلامي: دمشق، بيروت، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م..

القشيري، أبو القاسم زين الدين عبد الكريم بن هوازن النيسابوري
الشافعي (ت ٥٤٦هـ)، **الرسالة القشيرية**، ط ١، (تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود
بن الشريف)، مطابع مؤسسة دار الشعب: القاهرة، ١٩٨٩.

الكاتب، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب (ت ٣٣٥هـ)،
البرهان في وجوه البيان، ط ١، (تحقيق حفي محمد شرف)، مطبعة الرسالة:
القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

الكتبي، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر
الملقب بصلاح الدين (ت-٧٦٤هـ)، **فوات الوفيات والذيل عليها**، (تحقيق إحسان
عباس)، صادر: بيروت ١٩٥١م.

الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت ٥٣٨٠هـ)، **التعرف لمذهب أهل التصوف**،
ط ١، (تحقيق د. عبد الحليم محمود والأستاذ طه عبد الباقي سرور)، مكتبة الثقافة
الدينية: القاهرة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤.

الكيلاني، السيد ميعاد شرف الدين، (٢٠١٤م)، **تاريخ تكايا بغداد والمشیخة
الصوفية في العهد العثماني**، ط ١، دار الكتب العلمية: لبنان، بيروت.

الكنوي، عبد الحي (ت ١٣٠٤هـ)، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ط ١،
(تعليق وتصحيح أبي فراس النعماني)، مطبعة السعادة: مصر، ١٣٣٤هـ.

المحامي، محمد فريد بك، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ط ١، (تحقيق إحسان
حقي)، نشر دار النفائس، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد (ت ١١١١هـ)، **خلاصة
الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، المطبعة الوهبية، القاهرة ١٢٨٤هـ.

المدني، مصطفى، (١٣١٦هـ)، **النصرة النبوية لأهل الطريقة الشاذلية الفاسية
الدرقاوية المدنية**، ط ١، المطبعة الشرقية، القاهرة.

المرادي، أبو الفضل السيد محمد خليل بن علي أفندي (ت ١٢٠٦هـ)، **سلك الدرر
في أعيان القرن الثاني عشر**، ط ٣، دار البشائر الإسلامية: بيروت،
١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

المغربي، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد الأندلسي (ت ٦٨٥هـ)، **المغرب في حُلَى المغرب**، ط٤، (تحقيق شوقي ضيف)، دار المعارف: القاهرة، ١٩٥٣.

المكّي، الشيخ أبو طالب محمد بن علي بن عطية (ت ٥٣٨٦هـ)، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ط٢، (تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

المكي، محمد كاظم، **الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

المنداسي، أبو عثمان سعيد بن عبد الله التلمساني (١٠٨٨هـ)، **الديوان الفصيح**، (تحقيق راجح بونار)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر، ١٩٦٨م.

النبلسي، الإمام الشيخ عبد الغني بن إسماعيل، **أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني**، ط١، (تحقيق محمد عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

النبلسي، الشيخ عبد الغني إسماعيل النابلسي (ت ١١٤٣هـ)، **ديوان الحقائق ومجموع الرقائق**، ط٢، (ضبطه ووضع حواشيه وعلق عليه: محمد عبد الخالق الزناتي)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

النبلسي، الشيخ عبد الغني بن إسماعيل، (١٣٠٦هـ)، **ديوان الحقائق**، الطبعة الأولى بالمطبعة الشرفية التي مركزها في مصر، خان أبي طاقية.

النبلسي، العارف بالله الشيخ عبد الغني بن إسماعيل الدمشقي الحنفي (ت ١١٤٣هـ)، **إيضاح المقصود من وحدة الوجود**، (تحقيق عزّة حصرية)، مطبعة العلم: دمشق، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

النبهاني، العارف بالله الشيخ يوسف بن إسماعيل (ت ١٣٥٠هـ)، **الحقيقة المحمدية عند أقطاب السادة الصوفية إسلاماً وإيماناً وإحساناً**، (تحقيق الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية: بيروت، ٢٠١٢م.

النبهاني، يوسف، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، **المجموعة النبهانية في المدائح النبوية**، ط١، دار الكتب العلمية: لبنان، بيروت.

النعمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي (ت ٩٢٧هـ)، **الدارس في تاريخ المدارس**، ط١، (تحقيق جعفر الحسني)، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

النقشبندی، أمين الشيخ علاء الدين، (٢٠٠٩م)، الإسلام والتصوف مصطلحه - مقاماته - في أقوال كبار مشايخه، الطريقة النقشبندية، (تحقيق محمد شريف أحمد)، الدار العربية للموسوعات: بغداد.

النووي، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ط ١، (خرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ٢٠٠٣.

الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الغزنوي (ت ٤٦٥هـ)، كشف المحجوب، ط ١، (ترجمة وتحقيق إسعاد عبد الهادي قنديل)، المطبعة الأميرية: القاهرة، ٢٠٠٧م.

الهيبي، أحمد فوزي، (١٩٨٦م)، الحركة الشعرية زمن المماليك في حلب الشهباء، ط ١، مؤسسة الرسالة: بيروت ص ٢٤٠. نبيل خالد، الأدب العربي بين عصرين.

الوراق، محمود بن الحسن (ت: ح ٢٣٠هـ)، الديوان، ط ١، (تحقيق وليد قصاب)، مؤسسة الفنون: عجمان ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

اليافعي، عفيف الدين أبي السعادات عبد الله بن أسعد بن علي اليمني ثم المكي (ت ٧٦٨هـ)، روض الرياحين حكايات الصالحين، ط ٣، (تحقيق عبد الجليل عبد السلام)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

اليافعي، الشيخ عمر بن محمد الحسيني (ت ١٢٣٣هـ)، ديوان اليافعي، (ضبطه وصححه وعلق عليه الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ٢٠٠٧م.

اليافعي، عبد الكريم، (١٩٧٢م)، دراسات فنية في الأدب العربي، ط ١، مطبعة دار الحياة: دمشق.

إمره، يونس (٧٢٠هـ)، ديوان الشاعر الأسطورة، ط ١، (ترجمة بديعة محمد عبد العال)، (شرحه ونقله إلى الشعر العربي: حسين مجيب المصري)، الدار الثقافية للنشر: القاهرة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

أمير المؤمنين، الإمام علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي رضي الله عنه وكرم الله وجهه (١٣ رجب ٢٣ ق هـ = ٢١ رمضان ٤٠هـ/ ١٧مارس ٥٩٩= ٢٧ يناير ٦٦١م)، الديوان، ط ١، (جمع وترتيب عبد العزيز الكرم)، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

أمين، أحمد، (١٩٦٩م)، **ظهر الإسلام**، ط١، دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان، المجلد الثاني.

فاضل، جهاد، (٢٠١٠م)، **المنارة والبحار دراسة في شعر عبد العزيز محي الدين خوجة**، دار الساقى: بيروت.

أنيس، إبراهيم - منتصر، عبد الحليم - الصوالحي، عطية - أحمد، محمد خلف الله، (٢٠٠٤م)، **المعجم الوسيط**، ط١، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية: القاهرة.

أوزتونا، يلماز، (١٩٨٨/٥١٤٠٨م)، **تاريخ الدولة العثمانية**، ط١، (تحقيق محمود الأنصاري)، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، تركيا.

أوغلو، أكمل الدين إحسان، (١٩٩٩م)، **الدولة العثمانية تاريخ وحضارة**، ط١، (نقله إلى العربية صالح سعداوي)، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول (إرسىكا)،

YILDIZ YAYINCILIK REKLAMCILIK TİCARET ve SANAYİ A.Ş،
İSTANBUL ١٩٩٩.٣٠١، المجلد الثاني، ص١،

باسيل، فيكتور سعيد، (٢٠٠٦م)، **وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي**، دار الفارابي: بيروت.

باشا، عمر موسى، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، **تاريخ الأدب العربي، العصر العثماني**، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

بدوي، عبد الرحمن، (١٩٦٢م)، **شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية**، ط٢، مطبعة النهضة: القاهرة، الطبعة الثانية.

بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٦م)، **الإنسان الكامل في الإسلام**، سلسلة دراسات إسلامية، وكالة المطبوعات: الكويت.

بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٨م)، **شطحات الصوفية: أبو يزيد البسطامي**، ط٢، وكالة المطبوعات: الكويت.

بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٨م)، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط٢، نشر وكالة المطبوعات: الكويت.

بلاثيوس، آسين، (١٩٧٩م)، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ط١، (ترجمة عبد الرحمن بدوي)، وكالة المطبوعات الكويت: ودار القلم: بيروت.

ترمنجهام، سبنسر، (١٩٩٤م)، **الفرق الصوفية في الإسلام**، (ترجمة عبد القادر البجراوي)، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية، مصر.

حرب، محمد، (١٤١٢هـ/١٩٩١م)، **(ترجمة) مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني**، ط٣، دار القلم: دمشق.

حرب، محمد، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، **العثمانيون في التاريخ والحضارة**، سلسلة دراسات عثمانية (١)، المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي، القاهرة.

حسان بن ثابت، أبو الوليد حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري (ت ٥٠هـ)، **الديوان**، ط١، (تحقيق وتعليق وليد عرفات)، دار صادر: بيروت، لبنان ٢٠٠٦م، ج ١.

حسان، عبد الحكيم، (٢٠١٠م)، **التصوف في الشعر العربي: نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري**، ط١، (تحقيق وتعليق عقبة زيدان)، دار العرب، دار النور: دمشق.

حلمي، محمد مصطفى، (١٩٦٠م)، **الحب الإلهي في التصوف الإسلامي**، ط١، دار القلم: القاهرة.

حمداوي، جميل، (٢٠٠٧م)، **شعر المديح النبوي في الأدب العربي**، ط١، منشورات المكتبة العصرية: صيدا، بيروت.

حمداوي، جميل، (٢٠١٦م)، **التصوف الإسلامي من خلال قضايا وظواهره**، ط١، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، د.ن.

حمود، خضر موسى محمد، (٢٠١٩م)، **معجم الدر الثمين في مدح سيد المرسلين ﷺ**، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

خليفة، يوسف، (١٩٧٦م)، **حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة**، ط١، دار الكتاب العربي، مصر، القاهرة.

خوجة، حسين، **ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان**، ط١، (تحقيق وتقديم الطاهر المعموري)، تونس وليبيا ١٩٧٥م.

خياطة، نهاد، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، **دراسة في التجربة الصوفية**، ط١، دار المعرفة: دمشق، سورية.

درنقية، محمد أحمد، (د.ت)، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، جروس برس: بيروت.

زيدان، يوسف، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، شعراء الصوفية المجهولون، ط٢، دار الجيل: بيروت.

سعد الله، أبو القاسم، (١٩٩٨م)، تاريخ الجزائر الثقافي، ط١، دار الغرب الإسلامي: بيروت.

سعيد، عبد الكريم قاسم، (١٩٩٧م)، قضايا وإشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان، ط١، مكتبة مراد: صنعاء.

سلطان، وفيق، (١٩٩٥م)، الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، ط١، مصر العربية للنشر والتوزيع والطباعة، القاهرة.

الشوكانى، بدر الدين محمد بن علي بن محمد، أسلاك الجوهر، ط٢، (تحقيق حسين عبد الله العمري)، دار الفكر، دمشق، سورية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م

شميل، آنا ماري، (٢٠٠٦م)، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، (ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب)، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد.

شيخ أمين، بكري، (١٩٨٦م)، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ط٤، دار العلم للملايين: بيروت.

صليبا، جميل، (١٩٧٧م)، المعجم الفلسفي، ط١، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.

ضيف، شوقي، (د.ت)، تاريخ الأدب العربي - عصر الدول والإمارات - الشام، ط١، دار المعارف: القاهرة.

طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير عصام الدين (ت٩٦٨هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ط١، دار الكتاب العربي: بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٨م.

طعيمة، صابر، (١٩٨٥م)، الصوفية معتقداً وسلوكاً، ط٢، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض.

عباس، قاسم محمد، (٢٠٠٤م)، أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، ط١، دار المدى للثقافة والنشر: سورية، دمشق.

عبد الصبور، صلاح، (١٩٨١م)، حياتي في الشعر، دار إقرأ: بيروت.

عبد الفتاح، سعيد، (د.ت)، قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة.

عجم، رفيق، (١٩٩٩م)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون: بيروت، لبنان.

عطا، عبد القادر أحمد، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، التصوف الإسلامي بين الأصالة والافتباس في عصر النابلسي، ط١، دار الجيل: بيروت، لبنان.

عفيفي، أبو العلا، (د.ت)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط١، دار الشعب، بيروت.

عمار، علي سالم، (١٩٦١م)، أبو الحسن الشاذلي، ط١، دار التأليف: القاهرة.

عودة، أمين يوسف، (٢٠٠١م)، تجليات الشعر الصوفي: قراءة في الأحوال والمقامات، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: لبنان.

عوض، عبد العزيز محمد، (١٩٦٩م)، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، مطبعة دار المعارف: القاهرة.

عياد، أحمد توفيق، (١٩٧٠م)، التصوف الإسلامي، ط١، المطبعة الأنجلو المصرية: القاهرة.

عيسى بك، أحمد، (١٣٥٧هـ/١٩٣٩م)، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، مطبوعات جمعية التمدن الإسلامي: دمشق.

عيسى، الشيخ عبد القادر، (١٩٩٣م)، حقائق عن التصوف، ط١١، دار العرفان، سورية، حلب.

فروخ، عمر، (١٩٧٩م)، تأريخ الأدب العربي، ط١، دار العلم للملايين: بيروت، ج ٣/٩٣٨-٩٣٩.

فروخ، عمر، (١٩٨١م)، التصوف في الإسلام، ط١، دار الكتاب العربي: بيروت، لبنان.

قطب، محمد، واقعا المعاصر، (١٩٨٦م)، الطبعة الأولى، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، السعودية.

كامل، عمر عبد الله، (٢٠١١م)، التصوف بين الإفراط والتفريط، دار نهضة مصر، القاهرة.

كحالة، عمر رضا، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، معجم المؤلفين، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت.

كرد علي، محمد بن عبد الرزاق بن محمد (ت ١٣٧٢هـ)، خطط الشام، ط٣، مكتبة النوري: دمشق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- كيلاني، محمد سيد، (١٩٦٤م)، الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، ٩٢٢-١٢٢٠هـ/١٨٠٥-١٥١٧م، دار الفرجاني: القاهرة، طرابلس، لندن.
- مبارك، زكي، (١٩٥٤م)، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط٢، دار الكتاب العربي: مصر.
- مختار، عمر أحمد، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، علم الدلالة، ط١، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع: الكويت.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ط١، (تحقيق نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة)، دار طيبة: الرياض، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- مطلوب، أحمد، (٢٠٠٦م)، العارف عبد الغني النابلسي حياته وشعره، ط١، نشر دار الغرب الإسلامي: بيروت.
- معدي، الحسيني الحسيني، (٢٠١٣م)، موسوعة الصوفية، ط١، دار المنهل للنشر: دبي، الإمارات.
- مكي، محمود علي، (١٩٩١م)، المدائح النبوية، ط١، الشركة المصرية للنشر، لونغمان، القاهرة.
- نيكلسون، آرنولد رينولدز، (١٩٤٧م)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ط١، (مجموع مقالات ترجمها وحققها الدكتور أبو العلا عفيفي)، القاهرة.
- هلال، محمد الغنيمي، (١٩٨٠م)، ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، دراسات نقدية ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي، دار عودة: بيروت.
- يعيش، محمد، (٢٠٠٣م)، شعرية الخطاب الصوفي: الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجاً، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية: فاس، المغرب.
- يونس، وضحي، (٢٠٠٦م)، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، ط١، مطبعة اتحاد الكتاب العرب: دمشق.

- المصادر الأجنبية:

İlk Türk Edebiyatında Köprülü, Mehmed Fuad, (١٩٦٦)، Mutasavvıflar, ٢ bs, ANKARA, S:٩٩٢

- الرسائل الجامعية:

حبار، مختار، الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني: ملحق خاص بالدراسة، رسالة دكتوراه، (١٩٩٠-١٩٩١م)، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر.

- مقالات من الانترنت:

الغرسى، محمد صالح بن أحمد أكينجي، الشيخ محمد العَرَبْكَندِي وحياته العلمية والتصوفية، رسالة منسقة ومنشورة بملف (DOC) على الانترنت، غير مطبوعة: [<http://sasmari.com/portal/uploads/editor/files>]
حمداوي، جميل، التصوف الإسلامي ومراحلته، تاريخ النشر: ٢٠٠٧/٧/١٧م،
. <https://pulpit.alwatanvoice.com/index.html>



T.C.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI

ARAP DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS

OSMANLI DÖNEMİNDE TASAVVUF ŞİİRLERİ (1517-1798)

HAZIRLAYAN

İsmail HAMAD

16929003

DANIŞMAN

Prof. Dr. Mehmet Mesut ERGİN

Diyarbakır 2019